



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Varlık ve İnsan:
Levinas'ın Düşüncesi ile Bambara Düşüncesi Arasında
Bir Karşılaştırma

Doktora Tezi
Minourou Bagayogo

Mart 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEF ANABİLİM DALI

Varlık ve İnsan:

**Levinas'ın Düşüncesi ile Bambara Düşüncesi Arasında
Bir Karşılaştırma**

Doktora Tezi

Minourou Bagayogo

Danışman

Prof. Dr. Özkan Gözel

Mart 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Minourou Bagayogo tarafından hazırlanan “Varlık ve İnsan: Levinas’ın Düşüncesi ile Bambara Düşüncesi Arasında Bir Karşılaştırma” başlıklı bu Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Özkan Gözel

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Üyeler:

Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Öğr. Ü. Dr. Ali Sait Sadıkoğlu

Marmara Üniversitesi Felsefe Bölümü

Öğr. Ü. Dr. Ahmet Faruk Çağlar

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Öğr. Ü. Dr. Muhammet İkbal Bakır

İbn Haldun Üniversitesi Felsefe Bölümü

Tez Savunma Tarihi: 24/ 03 / 2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin Chicago yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun Chicago kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Özkan Gözel

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Minourou Bagayogo

ÖNSÖZ

Felsefenin en derin ve evrensel sorularından biri, varlığın anlamı ve insanın bu varlık içindeki yeri üzerine kuruludur. Emmanuel Levinas ve Bambara¹ düşüncesi², bu sorulara farklı perspektiflerden yanıt arayan iki önemli düşüncesi tarzıdır. Levinas, varlığın ötesinde, insan ilişkilerinin ahlaki boyutunu ön plana çıkararak “Başkası” ile kurulan ilişkinin önemini vurgular. Onun felsefesi, varoluşun anlamını, insanın yüz yüze geldiği Başkasında bulur ve etik bir temel üzerinde şekillenir.

Öte yandan, Bambara düşüncesi, varlık ve insan arasındaki ilişkiyi daha bütünsel, kolektif ve toplumsal bir bağlamda ele alır. Bambara’lar insanın varoluşunu kültürel, tarihsel ve manevi bir perspektiften değerlendirirken, ontolojik, toplumsal bağlılığın ve geçmişle olan ilişkiyi vurgular. Bu bakış açısı, bireyselliğin ötesinde bir toplumsal varoluş anlayışını besler.

Bu çalışma, Levinas’ın etik felsefesi ile Bambara’nın kolektif düşüncesi arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri incelemeyi amaçlamaktadır. İki düşünürün de insan varoluşuna dair sunduğu derinlikli yaklaşımlar, insanın kendisi ve Başkası’yla olan ilişkisini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Bu karşılaştırma, varlık, insan, Başkası, etik ve sorumluluk arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet ederken, aynı zamanda farklı kültürel ve felsefi geleneklerin zenginliğini gözler önüne serecektir. Umulur ki bu çalışma, okuyuculara Levinas ve Bambara’ların düşüncelerinin derinliklerini keşfetme fırsatı sunar ve varlık ile insan arasındaki ilişkiye dair yeni bakış açıları kazandırır.

Her ne kadar bir Doktora çalışması, bu çalışmayı yapan şahsın bireysel gayret ve kararlılığının belirleyici olduğu bir süreç içerisinde gerçekleştiriliyor olsa da, bu

¹ Bambara, Batı Afrika’nın geniş bir bölgesine yayılmış bir Mandé etnik grubudur. Bu grup, özellikle Güney Mali, Gine, Burkina Faso, Fildişi Sahili, Serra Leone, Gambia ve Senegal bölgelerinde bulunur. Günümüzde Mali’de en büyük Mandé etnik grubunu oluşturmakta olan Bambara, bu ülkenin nüfusunun yaklaşık %80’inin etnik kökenlerinden bağımsız olarak dilini konuştuğu bir gruptur. Batı Afrika’da Bambara dili, yaklaşık 60 milyon kişi tarafından konuşulan bir dil olarak geniş bir yayılma alanına sahiptir.

² Bambara düşüncesi ise özellikle etno-felsefe bağlamında ele alınmaktadır, çünkü Bambara düşüncesi, bir etnik grubun kültürünü, dinini ve düşünce biçimini anlamaya yönelik bir çaba olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda Bambara düşüncesi, kolektif bir düşünme biçimi olarak öne çıkar. Bambara felsefesi, masallar, atasözleri, mitolojiler ve hikayeler gibi sözlü geleneklerden beslenerek felsefi çıkarımlar yapmayı hedefler. Bu, Bambara toplumunun düşünsel dünyasının, toplumsal normlarla ve kültürel anlatılarla iç içe geçmiş bir yapı sergilediğini göstermektedir.

durumun çalışmanın tamamlanması açısından yeterli olduğunu düşnmek mümkün değildir. Zira her çalışma gibi Doktora alışmaları da başta tezin danışmanlığını yürüten hoca olmak üzere, birçok kişinin katkılarının bir sonucu olarak tamamlanır. Çalışmamızın, bilhassa teşekkür edilmeyi sonuna kadar hak eden bir grup insanın katkısı olmaksızın tamamlanması düşnlemezdi. Bundan dolayı, öncelikle, çalışma konusunun belirlenmesinden, çalışmanın tamamlanmasına kadar yardımını, desteğini ve yorumlarını esirgemeyen, çalışma boyunca karşılaştığım tüm güçlükleri aşma konusunda beni sürekli motive eden saygıdeğer hocam Prof. Dr. zkan Gzel’e özellikle teşekkür ederim. Yüksek lisans ve doktora eğitimim süresince İstanbül Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde bana dersler veren tüm hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Her birinin katkısı, hem akademik gelişimime hem de kişisel bakış aımı şekillendirmemde önemli bir rol oynamıştır. Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu’na akademik ve diğer hususlarda verdiği değerli destekten ötürü en kalbi şükranlarımı sunarım. Bana hiçbir zaman yardımlarını esirgemeyen değerli arkadaşlarıma, özellikle de Aişe Yılmaz, Emine ifi, Rabia Tuğba ve Bilal ğt’e teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

BEYANLAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	VI
ÖZET.....	IX
ABSTRACT.....	XI
GİRİŞ	1
I. LEVINAS'IN DÜŞÜNCESİ	6
1. Levinas'ın Düşüncesinin Oluşumu ve Gelişimi	6
a. Levinas'ın Diğer Filozoflarla Kurduğu Diyaloglar	7
b. Batı Felsefesine Yönelik Eleştiriler	19
c. Levinas'ın Özgün Düşüncesinin Temellerinin Oluşumu	25
2. Levinas'ın Felsefesinin Temel Unsurları	32
a. Fenomenoloji.....	33
b. Ontoloji.....	33
c. Etik.....	35
d. Başkası.....	37
e. Ayrılık.....	38
f. Keyif Alma.....	39
g. Arzu.....	40
h. Sonsuz.....	41
i. Epifani.....	43
j. Sorumluluk.....	44
k. Söyleme (<i>Le Dire</i>) Ve Söylenen (<i>Le Dit</i>).....	46
l. Aşkınılık.....	47
3. Yeni Bir Felsefi Yaklaşım: Yaderk Bir Felsefe	48
II. LEVINAS'IN VARLIK TASAVVURU	55

1. Varlıktan Kaçış	55
a. Batı Varlık Anlayışına Eleştiri.....	55
b. Aşkınlık Kavramı.....	64
c. Öznenin Egodan Çıkışı.....	66
1. Aynı ve Başka	70
a. Özne ve Başka	73
b. Levinas'ın Etik Başkalığı	80
c. Yüz ve Etik	87
2. Ontolojiye Karşı Etik	92
III. LEVINAS'IN İNSAN TASAVVURU	100
1. İnsan Doğası Üzerine Kısa Bir Tartışma	100
2. Levinas'ta İnsan	116
3. Levinas ve Hümanizm	129
IV. BAMBARA DÜŞÜNCESİ	143
1. Afrika Felsefesinin Temel Fikirleri	143
2. Afrika Felsefesinin Akımları	146
2.1. Etno-Felsefe	146
2.2. Afrika Bağımsızlık Felsefesi	149
2.3. Afrika Bilgelik Felsefesi	156
2.4. Eleştiri Felsefesi	163
V. BAMBARA DÜŞÜNCESİNDE VARLIK TASAVVURU	169
3.1. Mitoloji ve Varlık	170
3.2. Kozmoloji ve Varlık	175
3.3. Ontolojiden Etiğe	187
VI. BAMBARA DÜŞÜNCESİNDE İNSAN TASAVVURU	195
1. İnsan Bütünlük İçerisinde	197
2. İnsanın Bilinmezliği	205

3. Maaya (İnsanlık) Hümanizm	216
VII. LEVINAS'IN DÜŞÜNCESİYLE BAMBARA DÜŞÜNCESİ ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA.....	223
1. Levinas ile Benzerlikler	223
2. Levinas ile Farklılıklar	231
3. Bambara Düşüncesinin Özgün Katkısı	242
SONUÇ.....	259
KAYNAKLAR.....	270
ÖZGEÇMİŞ.....	282

ÖZET

Varlık ve İnsan:

Levinas'ın Düşüncesi ile Bambara Düşüncesi Arasında Bir Karşılaştırma

Minourou Bagayogo

Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Özkan Gözel

Mart 2025. 282 Sayfa

Bu çalışma, Emmanuel Levinas'ın varlık ve insan anlayışı ile Batı Afrika'nın Bambara halkının felsefi düşüncesi arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Levinas'ın felsefesi, varlığın ötesine geçerek “başka” ile ilişki kurma amacını güder. Bu bağlamda, ontolojinin birincil felsefe olmadığını savunur ve etik'in bu konumda yer alması gerektiğini ileri sürer. Levinas'a göre, insan varoluşunun temeli Başkası'yla kurulan etik ilişkidir ve bu etik ilişki ontolojiden önce gelir. Başka ile karşılaşma, bir tür ahlaki zorunluluk doğurur ve bu, varlığa dair her türlü ontolojik sorudan önce gelir. Bu yaklaşımıyla Levinas, Batı felsefesindeki geleneksel ontoloji merkezli düşünceyi eleştirir ve etik'i felsefenin merkezi konumuna yerleştirir. Levinas, insan varoluşunu ve etik sorumluluğu “Başkası” ile kurulan ilişki üzerinden temellendirirken, Bambara düşüncesinde ise bireyin topluluk içindeki yeri ve kozmosla olan bağı öne çıkar. Bambara düşüncesinde varlık, titreşim, enerji ve kuvvetten ibarettir. Bu enerjiye dayalı olarak, tüm varlıklar arasında sarsılmaz bir ilişki mevcuttur. Varlıklar, aynı ontolojik yapıdan köken almakta olup bu durum insanın bağımsız ve yalıtılmış bir varlık olmadığını göstermektedir. Aksine, insan, diğer varlıklarla kesintisiz bir bağ içerisindedir ve bu bağ metafiziksel olarak zorunlu bir nitelik taşır. İnsan, yaşamını sürdürebilmek için bu bağın içinde kalmak durumundadır. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde Başkası'yla ilişki kurmak kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu ilişkiler ağı, Bambaraların ahlaki teorilerinin temelini oluşturur; etik, yalnızca bireysel bir mesele değil, tüm kozmosla ilgilidir, başka bir deyişle etik kolektif bir şeydir. Etik, tüm varlıklar arasında simbiyotik bir ilişki kurmayı amaçlayan bir disiplindir. Bu bağlamda, etik yalnızca insanlar arasındaki ilişkilerle sınırlı kalmaz; aksine, tüm varlıklar arasındaki ilişkileri düzenlemeyi ve iyileştirmeyi hedefler. Etik anlayışı, bireyler arası ilişkilerin ötesine geçerek, insan dışı varlıklarla kurulan bağları da kapsar

ve bu ilişkilerin adil, sürdürülebilir ve karşılıklı fayda sağlayacak şekilde yapılandırılmasını gözetir. Bu bakımdan, etik, kozmos ve insan arasındaki etkileşimlerde de önemli bir rol oynar.

Bu iki felsefî yaklaşım, insanın varoluşsal sorulara verdiği farklı yanıtları inceleyerek Batı ve Afrika felsefeleri arasında bir diyalog geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede, çalışma; varlık, insan, etik ve sorumluluk kavramları üzerinden evrensel bir insanlık deneyiminin izini sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, İnsan, Öznellik, Duyarlık, Etik, Başkası, Sorumluluk.

ABSTRACT

Being and Human:

A Comparison Between Levinas' Thought and Bambara Thought.

Minourou Bagayogo

Ph. D. Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Özkan Gözel

March 2025. 282 Pages

This study aims to compare the similarities and differences between Emmanuel Levinas's understanding of being and the human, and the philosophical thought of the Bambara people of West Africa. Levinas's philosophy seeks to go beyond being and establish a relationship with the "Other." In this context, he argues that ontology is not the primary philosophy and suggests that ethics should occupy that position. According to Levinas, the foundation of human existence lies in the ethical relationship established with the Other, and this ethical relationship precedes ontology. The encounter with the Other generates a kind of moral obligation, which comes before any ontological question about existence. With this approach, Levinas criticizes the traditional ontology-centered thought in Western philosophy and places ethics at the center of philosophy. While Levinas grounds human existence and ethical responsibility on the relationship with the "Other," in Bambara thought, the individual's place within the community and their connection to the cosmos come to the fore. In Bambara thought, being consists of vibration, energy, and force. Based on this energy, there exists an unbreakable relationship between all beings. Beings originate from the same ontological structure, showing that humans are not independent and isolated entities. On the contrary, humans are in an uninterrupted connection with other beings, and this connection is metaphysically necessary. Humans must remain within this bond to sustain their existence. Therefore, in Bambara thought, forming a relationship with others is an inevitable necessity. This network of relationships forms the foundation of Bambara moral theories; ethics is not merely an individual matter but concerns the entire cosmos—in other words, ethics is collective. Ethics is a discipline that aims to establish a symbiotic relationship among all beings. In this context, ethics is not limited to relationships between humans; rather, it seeks to regulate and improve the

relationships among all beings. The ethical understanding extends beyond interpersonal relationships to encompass the bonds established with non-human beings, ensuring that these relationships are structured in a fair, sustainable, and mutually beneficial way. In this respect, ethics plays an important role in the interactions between nature broadly speaking, the cosmos and humans.

These two philosophical approaches aim to foster a dialogue between Western and African philosophies by examining the different answers they provide to existential questions. The study traces a universal human experience through the concepts of being, the human, and ethics.

Keywords: Being, Human, Subjectivity, Sensitivity, Ethics, The Other, Responsibility.

Giriş:

Teknolojik olarak gelişmiş bir dünyada etik üzerine düşünmek ve yazmak, dahası etiği her şeyin önüne geçirmek, gerici bir tutum olarak değerlendirilebilir mi? Günümüz dünyasında, bireylerin kameralarla izlendikleri bir ortamda kötülük yapma olasılığı nedir? Hukukun ötesinde, insanlar arasındaki ilişkileri ele almak ne anlama gelir? Küreselleşen bir dünyada, “Öteki”, “Başkası” kavramları üzerine tartışmak ne ölçüde anlamlıdır? Bu tez, aynı zamanda, Emmanuel Levinas’ın etik felsefesi ve Bambara toplumlarının etik düşünceleri ekseninde, bu sorulara yanıt aramayı amaçlamaktadır.

Etik, bakış açımıza göre her daim güncelliğini koruyan bir konudur. Levinas’ın ileri sürdüğü gibi, etik ilk felsefe olarak kabul edilmelidir. Bu bağlamda, insanlık tarihine bakıldığında etik, geride bırakılmış ya da önemini yitirmiş bir mesele olarak değerlendirilemez. İnsanlığın kaydettiği her türlü ilerleme, hatta gerçekleştirilen her eylem, yeni etik sorunların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Günümüzde karşı karşıya olduğumuz ırkçılık, terör eylemleri, açlık, göç, ötekileştirme ve küresel ısınma gibi sorunlar, etiğin ne denli önemli olduğunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Bu tür küresel problemlerin ışığında Levinas’ın etik anlayışının üzerine yeniden düşünülmesi son derece elzemdir. Levinas’ın Başkası’na, “öteki”ne karşı duyulan sorumluluk üzerine kurulu etik felsefesi, çağımızın etik krizlerine yanıt verebilecek güçlü bir teorik çerçeve sunmaktadır.

Küreselleşen bir dünyada farklılığı kabul etme zorunluluğu, öteki’yi kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı, etik yoluyla kültürler arası iletişim ve diyalog kurmaktır. Daha özelleştirilmiş bir ifadeyle, bu çalışma varlık, insan, etik, Başkası ve sorumluluk kavramları aracılığıyla Emmanuel Levinas’ın düşüncesi (Batı kültürü ve Yahudi dini) ile Bambara düşüncesi (Bambara kültürü ve daha geniş anlamda Afrika kültürleri) arasında bir diyalog oluşturmayı hedeflemektedir. Bu süreçte, farklı kültürler arasında adaletli bir ilişkiyi pekiştirme, farklı halklar arasında sembiyoz ve barışçı bir ilişki kurma ve bu vesileyle öteki’yi kabul etme meselesi ele alınacaktır.

Bu tez çalışmasında, Emmanuel Levinas’ın felsefi düşüncesi ile Afrika’daki Bambara kültürünün düşünsel üretimi arasında bir karşılaştırma yapılması

hedeflenmektedir. Bu bağlamda, iki düşünce sistemi arasındaki temel benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha genel bir amaç ise, Levinas'ın felsefesine ait bazı temel kavramlar ışığında Bambara düşüncesini ele almak ve bu düşünceyi Levinasçı kavramlar üzerinden yeniden anlamlandırmaktır. Çalışmada öne çıkan kavramlar varlık, insan, etik, Başkası ve sorumluluktur; bu kavramlar hem Levinas'ın felsefesi hem de Bambara düşüncesi açısından ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Belirtmek gerekir ki, karşılaştırmalı bir çalışma yürütmenin belirli riskler barındırdığının farkındayız. Zira karşılaştırma, kimi durumlarda indirgemeci bir yaklaşıma yol açabilir. Bu bağlamda özellikle dikkat edilmesi gereken husus, Bambara düşüncesinin Levinas'ın düşünsel çerçevesine indirgenmesi riskidir. Levinas'ın düşüncesi, belirli tarihsel ve felsefi problemler karşısında şekillenmiş özgün bir düşünce sistemidir. Benzer şekilde, Bambara düşüncesi de kendi toplumsal, kültürel ve kozmolojik bağlamı içerisinde özgün sorunlar temelinde inşa edilmiştir. Dolayısıyla, bu iki düşünce sistemi arasında her yönüyle örtüşen ortak bir zemin bulmak mümkün olmayabilir. Bu gerçeklik, yapılacak karşılaştırmaların sınırlarını ve dikkat edilmesi gereken epistemolojik sorumlulukları da ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada, Emmanuel Levinas'ın etik felsefesi ve bu felsefenin temel kavramları, fenomenoloji yöntemiyle ele alınarak Bambara kültürünün ürettiği düşünceyle ilişkilendirilecektir. Çalışmanın merkezinde, varlık, insan, etik, Başkası ve sorumluluk kavramları yer alacaktır. Levinas, varlık ve bilincin merkeziliğini terk ederek, öteki ile ilişki üzerinden münhasıran bir etik felsefesi geliştirmiştir. Levinas'a göre, ötekiyle kurulan ilişkide etik doğmakta ve bu bağlamda etik, ötekinde ve öteki aracılığıyla somutluk ve duyarlılık temelli bir yapıya bürünmektedir. Bu doğrultuda, Levinas'ın kaleme aldığı eserler analiz edilecek, ancak bu eserler kronolojik sıraya göre değil, çalışmanın gereksinimleri doğrultusunda kullanılacaktır. Bu çerçevede Levinas'ın kendi yazdığı kitaplara ve makalelere öncelik verilecek olup gerekli görüldüğü durumlarda ikincil kaynaklara da başvurulacaktır. Bambara kültürü, ağırlıklı olarak sözlü bir kültür olduğundan, Bambaraların düşüncesi incelenirken hem yazılı hem de sözlü kaynaklar kullanılacaktır. Bu analizde sadece felsefi kaynaklar değil, aynı zamanda Bambara kültürünün metafizik ve kozmolojik yapısının izini sürmek amacıyla

masallar, mitolojiler, hikâyeler, edebiyat eserleri, romanlar, dini düşünce ve ritüeller de dikkate alınarak, argümanlar, savlar ve hipotezler bu çerçevede değerlendirilecektir.

Bu çalışmanın birinci bölümü, Emmanuel Levinas'ın felsefesinin oluşumu ve gelişimi meselesine odaklanacaktır. Bu bölümde Levinas'ın düşünsel yolculuğunda ilham aldığı temel kaynaklar incelenecek ve bu kaynaklardan hareketle özgün bir felsefi yaklaşım geliştirdiği ortaya konulacaktır. Levinas'ın ilk etapta etkilendiği düşünürler ve felsefi akımlar üzerinde durulacak; ancak zamanla kendi özgün yaklaşımını inşa etme sürecinde, bu etkilerden nasıl sıyrıldığı ve kendine has bir düşünce sistematiği kurduğu gösterilecektir. Bu bağlamda, Levinas'ın felsefesinin Batı felsefesiyle (özellikle varlık, etik, insan, Başkası, özne, öznellik ve özerklik gibi temel kavramlarla) olan farklılığı vurgulanacaktır. Levinas'ın düşüncesinin, Batı felsefesinin özerklik anlayışının aksine, yâderk (*hétéronome*) bir felsefi temele dayandığı ve bu temel üzerine inşa edildiği savunulacaktır.

İkinci bölümde Levinas'ın felsefesi genel hatlarıyla ele alınacaktır. Batı felsefesinin tarihsel gelişimi göz önünde bulundurularak varlık, insan, etik, Başkası ve sorumluluk kavramları analiz edilecektir. Batı düşüncesi çerçevesinde öznenin, varlığa sadık kalarak tanımlandığı ve *ben-öteki* ilişkisinde bu ilişkinin ben lehine nasıl kurulduğu tartışılacaktır. Buna karşılık, Levinas'ın felsefesi varlığa referans vermeksizin özne kavramını tanımlamayı amaçlar ve bilincin hegemonyasını terk ederek somut ve duyulur (*sensible*) bir etiğin önceliğini savunur. Bu bağlamda özne, Levinas'ta ayrılık kavramı çerçevesinde yeniden değerlendirilir. Levinas'ın bütünlük, ontolojizm, özcülük, idealizm, entelektüalizm ve fenomenolojiye getirdiği eleştiriler ele alınacak, onun bu kavramlarla nasıl bir hesaplaşmaya girdiği gösterilecektir. Ayrıca, öteki kavramını metafizik ya da trans-fenomenal bir biçimde merkeze alarak somut bir etiği savunduğu ortaya konacaktır. Varlık, insan, Başkası, etik ve sorumluluk kavramlarının yanında, ayrılık, içsellik, aşkınlık, özne, öznellik ve keyif alma kavramları da incelenecektir.

Üçüncü bölümde, Emmanuel Levinas'ın insan anlayışı etik bağlamında ele alınacak ve insan, etiğe göre tanımlanmaya çalışılacaktır. Burada kastedilen insan, somut, duyarlılığa sahip, kanlı canlı bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Levinas'a göre, insan ancak Başkası'yla ilişki kurarak "insan" olur. Bu bölümde, insanın etik ve sorumluluk çerçevesinde nasıl şekillendiği ve anlam kazandığı incelenecektir. Bu

inceleme, Levinas'ın etiği temel alarak, insanın Başkası'yla kurduğu ilişki üzerinden kendini nasıl var ettiğini açıklamayı hedefleyecektir.

Dördüncü bölümde Bambara düşüncesi, Afrika felsefesi bağlamında ele alınacaktır. Bu doğrultuda, Bambara düşüncesine geçmeden önce Afrika felsefesinin ne olduğu tartışılacaktır. İlk olarak, Afrika'daki düşüncelerin felsefe olup olmadığı üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Bu bölümde, Afrika felsefesinin tarihi, başlıca akımları ve temel hatları detaylandırılacaktır. Ayrıca Afrika felsefesinin, Batı felsefesinden farklı olarak bir yaşam tarzı olduğu vurgulanacaktır. Bu yaklaşım, felsefenin yalnızca teorik bir disiplin değil, günlük yaşamda somutlaşan bir pratik olarak anlaşılmasına yönelik bir perspektif sunacaktır.

Beşinci bölümde Bambara düşüncesi, kavramsal bir temele dayanmayan bir düşünce olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde ontoloji, etik, din ve mantığın birbirine bağlı olduğu vurgulanacaktır. Ayrıca bu düşüncenin ayrılık (*séparation*) değil, ortaklık (*communauté*) kavramı etrafında şekillendiği belirtilecektir. Bambara düşüncesinin birliktelik kavramına dayalı olduğu ve bu birliktelikte ortaklık anlayışının merkezî bir rol oynadığı ifade edilecektir. Bambara düşüncesinin kozmo-ontolojik bir yapı sergilediği, varlıkların mineralden Tanrıya kadar aynı kuvvet ve enerjiyi paylaştıkları için kesintisiz bir bağ içinde oldukları ortaya konacaktır. Bu kesintisiz bağ sayesinde varlıklar arasında sembiyotik bir ilişki olduğu gösterilecektir.

Altıncı bölümde, Bambara kozmo-ontolojisine dayanarak insan kavramı ele alınacaktır. Bu düşünce çerçevesinde, insanın kozmosun bir parçası olduğuna vurgu yapılacak ve dolayısıyla Bambara düşüncesinin antroposantrik bir yaklaşım benimsemediği belirtilecektir. İnsan, kozmos içindeki konumuyla tanımlanacak ve bunun yanında Bambara düşüncesinde insanın değişken ve ilişkisel bir varlık olduğu gösterilecektir. Kozmo-ontolojik insan anlayışı temelinde, Bambaraların hümanizm anlayışı ortaya konulacaktır. Bu bağlamda, insanın varoluşunun, ilişkiler üzerinden şekillendiği ve toplumsal bağların öneminin vurgulanacağı bir analiz gerçekleştirilecektir.

Son bölümde, varlık, insan, Başkası, etik ve sorumluluk kavramları temel alınarak Emmanuel Levinas'ın felsefesi ile Bambara düşüncesi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar incelenecektir. Levinas'ın somutluk etiği ile Bambara düşüncesi

arasındaki farklılıklar göz ardı edilmeden, ortak bir zemin oluşturma çabası sergilenecek ve Bambara düşüncesinin özne tanımında bilince öncelik vermediği vurgulanacaktır. Bu bağlamda, Levinas'ın felsefesinde öne çıkan somut etik anlayışı ile Bambara düşüncesinin ontolojik yaklaşımları arasındaki etkileşimler ve gerilimler derinlemesine ele alınarak, her iki düşünce sisteminin insanın ve varlığın tanımına katkıları değerlendirilecektir.

I. LEVINAS'IN DÜŞÜNCESİ

1. Levinas'ın Düşüncesinin Oluşumu ve Gelişimi

Bu bölümde öncelikle Emmanuel Levinas'ın düşüncesinin oluşumu ve gelişimi incelenecektir. Levinas'ın eserleri temelinde bu süreç üç aşamaya ayrılacaktır. İlk aşamada, Levinas'ın diğer düşüncelerden esinlenme biçimleri ele alınacak; kültür, din, edebiyat ve felsefeden nasıl ilham aldığına vurgu yapılacaktır. Felsefi bağlamda, bu dönemde Levinas'ın Edmund Husserl'in fenomenolojisini aydınlatmaya ve Fransa'da tanıtmaya çalıştığı görülmektedir. İkinci aşamada, Levinas'ın Hitlerizm ve diğer Batı felsefi yaklaşımlarından, özellikle ontolojik geleneği sürdüren filozoflardan kopuşu ele alınacaktır. Bu süreçte, Levinas'ın varlık, aynılık, özdeşlik, bütünlük ve özerklik felsefelerini eleştirdiği açık bir şekilde ortaya konulacaktır. Üçüncü aşama ise Levinas'ın olgunluk dönemi ile ilişkilidir. Bu dönemde Levinas, olgunlaşmış bir felsefi yaklaşım sunmakta; bu yaklaşımın temel yapısını metafiziksel³ bir etik oluşturmaktadır. Dolayısıyla Levinas, etiği ontolojiye tabi olmaktan çıkararak ilk felsefe anlayışını benimsemekte ve bu bağlamda etik kavramını geleneksel anlayışın oldukça dışında bir yere konumlandırmaktadır. Zira kastedilen etik, sadece toplumu düzenleyen ve toplumun yaşam koşullarından doğan davranış kuralları manzumesi değildir; Levinas, metafiziksel etik anlayışını ortaya koyar⁴. Söz konusu metafiziksel etik anlayışı, ontolojiyi tahtından indirir; etik, onun felsefesinde ilk felsefe anlamına gelir ve bu tez, Levinas'ın düşüncesinin temel taşını oluşturur. Bu yaklaşım, onun tüm felsefi kariyeri boyunca savunduğu sabit bir ilke olarak kalacaktır.

Emmanuel Levinas, çağdaş Fransız felsefesinin önde gelen düşünürlerinden biridir. Fransa'da fenomenolojiyi tanıtan Levinas, kendi özgün düşüncesini geliştirerek Batı felsefesinden beslenmiştir⁵. Bu beslenme iki ana şekilde ortaya çıkmaktadır. Bir yandan, Levinas'ın felsefesi, Batı felsefesinin bir devamıdır, özellikle Edmund

³ Bkz. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş* (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 354.

⁴ Levinas'ın etik kavramı geleneksel anlayışın oldukça uzağındadır. Bkz. Michael Lewis, Tanja Staehler, "Post-Fenomenoloji Ve Fenomenolojinin Geleceği", içinde *Fenomenoloji*; Çev. Mustafa Bozkurt Gürsoy, (İstanbul: Fol Yayınları, 2019), s. 303.

⁵ Buradaki besleme hem esinleme hem de eleştirmedir, daha doğrusu Levinas Batı felsefesini eleştirerek, söz konusu felsefesinden besleyerek kendi felsefesini oluştur. Levinas'ın düşüncesi, Batı felsefesinden beslenirken, aynı zamanda onu eleştirir. Batı düşüncesinin özne merkezli yapısını sorgularken, bu geleneğin sunduğu metafizik kavramların ötesine geçmeyi hedefler. Etik, onun felsefesinde, varlığın anlamını belirleyen yegâne unsur haline gelir. Bu çerçevede, Levinas, öznenin yalnızca kendi varlığına odaklanmakla kalmayıp başkalarının varlığını tanınması ve onlara karşı sorumluluk üstlenmesi gerektiğini savunur.

Husserl'in fenomenolojisi ve Martin Heidegger'in varlık felsefesinin bir devamı olarak değerlendirilebilir⁶. Levinas, Husserl'in ve Heidegger'in düşünsel mirasını benimsemiş ve bu düşünceleri kendi felsefi çerçevesine entegre etmiştir. Diğer yandan, Levinas'ın felsefesi, Batı felsefe geleneğine karşı bir eleştiri olarak da şekillenmiştir⁷. Özellikle Heidegger'in varlık anlayışına ve Batı düşüncesinin özne merkezli yapısına karşı geliştirdiği eleştiriler, Levinas'ın etik ve varoluşsal düşüncesinin temelini oluşturur. Bu açıdan Levinas, Batı felsefesinin klasik sorularına alternatif bir yaklaşım sunarak, etik ve Başkasıyla ilişkiler üzerinden yeni bir felsefi paradigma inşa etmiştir. Levinas'ın felsefi gelişimi yalnızca felsefi yaklaşımlarla sınırlı değildir. Aynı zamanda ünlü Rus yazarlarının eserlerinden (özellikle Aleksandr Puşkin, Nikolay Gogol, Fyodor Dostoyevski ve Lev Tolstoy gibi) ve Yahudi kutsal metinlerinden de etkilenmiştir. Bu etkileşimler, Levinas'ın felsefesine derinlik katmakta ve onun “velayet” ya da “kutsiyet” (*sainteté*) üzerine düşüncelerini biçimlendirmektedir.

a. Levinas'ın Diğer Filozoflarla Kurduğu Diyaloglar

Bir filozofun düşüncesini tarihsel bir bağlamda ele almadan değerlendirmek, eksik bir yaklaşımı beraberinde getirir. Bu nedenle, Levinas'ın felsefesinin Batı felsefesi içindeki konumunu belirlemek önemlidir. Levinas, felsefi düşüncesini geliştirirken Platon, Descartes, Hegel, Rosenzweig, Husserl, Heidegger, Buber, Marcel ve Bergson gibi düşünürlerle diyalogik ve eleştirel bir ilişki kurar. Bu etkileşimler, onun

⁶ Levinas'ın felsefesinin oluşumu ve gelişiminde Husserl ve Heidegger'in etkisi oldukça belirgindir. Emmanuel Levinas, fenomenoloji geleneği içinde yer almasına rağmen, bu iki düşünürün felsefi yaklaşımlarını aşarak kendi özgün ontolojik (*alternatif ontoloji*) ve etik perspektifini geliştirmiştir. Husserl, Levinas için bilinç ve deneyim üzerine derinlemesine bir kavrayış sunmuş; özellikle fenomenolojik yöntem aracılığıyla öznel deneyimin yapılarını incelemesi, Levinas'ın insan ilişkilerine ve başkasıyla olan etkileşime dair düşüncelerini şekillendirmiştir. Husserl'in “öteki” kavramı, Levinas'ın etik felsefesinin temel taşlarından biri haline gelmiştir. Heidegger ise varlık, zaman ve varoluş temalarıyla Levinas'ın düşüncesine önemli katkılarda bulunmuştur. Ancak Levinas, Heidegger'in varoluşçuluğunu eleştirerek, insanın varlığını yalnızca ontolojik bir mesele olarak değil, aynı zamanda etik bir sorumluluk olarak ele almıştır. Bu bağlamda, Levinas'ın “başkası” ile kurduğu ilişki, varlığın ötesinde bir etik yükümlülüğü öne çıkarmaktadır. Sonuç olarak, Husserl ve Heidegger'in etkisi, Levinas'ın felsefi kariyerinde derin ve kalıcı izler bırakmış; bu etkileşimler, onun etik düşüncesinin ve varoluş anlayışının temelini oluşturmuştur. Bu durum, Levinas'ın felsefesinin hem fenomenolojik hem de varoluşsal boyutlarını zenginleştirirken, aynı zamanda onu kendi başına özgün bir düşünür haline getirmiştir.

⁷ Levinas, Hitler'in düşüncesini eleştirirken, onun felsefesinin Batı varlık felsefesi ile olan ilişkisini sorgular. Bu bağlamda, Hitler'in ideolojik yaklaşımının, Batı'daki varlık ontolojisinin bazı temel varsayımlarıyla örtüştüğünü öne sürer. Levinas'a göre, bu ilişki, insanın varlık üzerindeki hâkimiyetine dayanan bir anlayışın sonucudur; bu anlayış ise etik bir sorumluluğun göz ardı edilmesine yol açar. Böylece, Hitler'in düşüncesinin, Batı'nın varlık felsefesiyle paralellik gösterdiği ve bu felsefenin insan ilişkilerine zarar veren boyutlarını yeniden sorgulamaya teşvik ettiği vurgulanır. Levinas, insanı merkezde konumlandıran bir etik anlayışı benimseyerek, bu felsefi gelenekten uzaklaşmayı önerir.

felsefesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynar ve Levinas'ın etik düşüncesinin derinliğini artırır. Başka bir ifadeyle Levinas, diğer filozoflarla olan ilişkilerini alışveriş ve polemik bir temelindedir.

Levinas, Descartes'tan edindiği “sonsuz”⁸ (*l'infini*) kavramını yeniden yorumlar. Ancak Levinas için “sonsuz” terimi öncelikle Tanrı'yı değil, Başkası'nı ifade eder. Bu bağlamda, ben ve Başkası arasındaki ayrılık ilişkisini açıklamak amacıyla sonsuz kavramını kullanır. Levinas, Descartes'ın felsefesine atıfta bulunarak, Başkası'nın varlığının, Aynı'nın (*le même*) bilincine sığamayacağını öne sürer. Sonsuz fikri, Descartes'ın felsefesinde Tanrı'nın veya mutlak sonsuz olanın fikriyle ilişkilidir. Bu fikir, sınırlı insan düşüncesinin ötesini, her zaman “dışarıda” kalacak olan bir kavramı ifade eder.⁹ Descartes, sonsuz fikri sayesinde içkinliği aşar, çünkü sonsuz karşısında insanın özerkliği kaybolur. Sonsuz fikri “düşünmekten daha fazlasını düşünmeye” yol açar.¹⁰ Descartes'ta Tanrı fikri, insanın düşünsel kapasitesinin ötesinde bir varlık olarak konumlandırılmışken; Levinas'ta Başkası, Aynı'nın (öznenin) bilincine ve kavrayışına hapsolamaz¹¹. Bu durum, Levinas'ın felsefi düşüncesinin temel taşlarından birini oluşturur ve etik düşüncenin temellerini atar. Başkası, bu bağlamda, her zaman bir öteki olarak varlığını sürdürür ve benim bilincimle sınırlı olamaz.

Levinas, yalnızlık ve birliktelik kavramlarını ele alırken diyalektik düşüncenin temelini sorgular. Hegel'in diyalektiğinde, “aynı” ile “Başkası” arasındaki ilişki, simetrik¹² bir bütünlük içinde toparlanır ve birleştirilir. Ancak Levinas, Başkası'nı aynı ile birleştirme fikrini reddeder; onun görüşüne göre, aynı ile Başkası arasında asimetrik bir ilişki vardır. Levinas'ın düşüncesinde Başkası, her zaman aşkınlık ve yükseklik

⁸ Descartes, Tanrı'yı sonsuz, mükemmel ve değişmeyen bir varlık olarak kabul eder. Tanrı'nın özelliklerinden biri, *sonsuz* olmasıdır. Bu sonsuzluk, Tanrı'nın sınırsız bilgiye, güce ve varlığa sahip olmasını ifade eder. Descartes'a göre, Tanrı her şeyin ilk nedeni (ilk neden) olarak sonsuzdur ve tüm varlıkların kaynağıdır. Bkz. René Descartes, *Méditations Métaphysique, Objections Et Réponses*, Présenté par, Michelle Beyssade et Jean-Marie Beyssade, (Paris: GF. Flammarion, 1992), s. 90-91.

⁹ Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s. IV.

¹⁰ Bkz. Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 92.

¹¹ Levinas'ın etik felsefesinde Başkası, öznenin önceden belirlenmiş düşünsel kategorileri ve anlamlandırma çabalarıyla sınırlanamayacak kadar farklı, belirleyici ve sürekli bir şekilde geçersiz kılınan bir varlıktır. Bu bağlamda Başkası, öznenin varlık anlayışını aşan, onu tamamlayan bir farklılık olarak ortaya çıkar.

¹² Bkz. George Wilhem Friedrich Hegel, *La Phénoménologie De L'esprit*, Philosophie de l'Esprit, Trad. Jean Hyppolite (Paris: Editions Montaigne, t.y.), s. 158-59.

bağlamında anlaşılmaktadır¹³. Bu bağlamda, Levinas, başkasını radikal bir biçimde tanımlar: başkası, aynıdan üstündür ve tekil, eşsiz bir varlık olarak kabul edilir. Başkası, hiçbir şeyle birleştirilemez ve dolayısıyla tamamen ayrıdır. Levinas, Hegel'in sistematik felsefesini kapsamlı bir biçimde eleştirirken, aynı zamanda bu felsefenin sunduğu yapıların sınırlarını da sorgular. Bu anlamda, Levinas'ın düşünceleri, Hegel'in felsefesine karşıt bir konumda durur¹⁴; çünkü o, başkası üzerinden varoluşun anlamını ve insan ilişkilerinin doğasını yeniden düşünmeyi amaçlar. Bu felsefi karşıtlık, insan deneyiminin temel dinamikleri ve etik boyutları açısından önemli bir tartışma alanı yaratmaktadır. Bununla birlikte, Levinas'ın felsefesi, tüm sistemlere, bütünlüklere ve kavramlara karşı bir duruş sergilerken, Hegel'in felsefesi ise sistematik bir yapı içerisinde, bütünlük ve kavramlar üzerinde yoğunlaşan bir felsefedir.¹⁵

Levinas'ın felsefesi, Platon, Descartes ve Kant gibi klasik düşünürlerin yanı sıra, Henri Bergson'un düşüncelerinden de önemli ölçüde etkilenmiştir. Bergson'un zaman anlayışı, Levinas'ın felsefi perspektifinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bergson, matematiksel ve ölçülebilir zamanı reddederek, somut ve pratik bir zaman kavramını ortaya koyar. Bu bağlamda zaman, bir yaratım süreci olarak değerlendirilir. Levinas, Bergson'un zaman anlayışından esinlenerek kendi felsefesinde başkalık kavramını geliştirmiştir. Özellikle ilk eserlerinde, zaman ile başkalık arasındaki ilişkiyi vurgulayarak zamanın başkası ile kurulan bir ilişki olduğunu öne sürmüştür. Bergson'un düşüncesi, Batı felsefesinde akılcılığın önceliğini sorgulayarak, teknolojik hegemonya eleştirisini beraberinde getirir. Bu eleştirinin etkisi, Levinas'ın felsefesinde de belirgin bir şekilde hissedilmektedir; çünkü Levinas, insanı mekanik hümanizmden özgürleştirerek tinsel bir dünyanın savunuculuğunu üstlenir. Bergson'un akılcılık karşıtı duruşu, Levinas'ın duyarlılık ve yakınlık üzerine odaklanan felsefi yaklaşımında kendini göstermektedir. Dolayısıyla, Bergson'un düşünceleri, Levinas'ın felsefi düşüncesinin temel taşlarından biri olarak karşımıza çıkar ve bu iki filozof arasındaki diyalog, zaman, başkalık ve insan deneyiminin derinlemesine incelenmesine olanak tanır.

¹³ Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas* (Paris: Editions L'Harmattan, 2024), s. 171.

¹⁴ Bkz. Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*, s. 155.

¹⁵ Bkz. Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*, s. 155.

Levinas'ın felsefesi, Bergson'un geliřtirdiđi sezgi (*intuition*), yařama ve zaman (*durée*) gibi kavramlardan derin bir řekilde etkilenmiřtir¹⁶. Bergson'un dűřüncesinde sevgi ve ařk iliřkileri, soyut bir bilgi nesnesine indirgenmeyen somut deneyimler olarak ortaya çıkar. Bu bađlamda, Levinas'ın felsefesinde de bireyler arası iliřkiler –ařk, dostluk ve sempati– merkezî bir yer tutar. Levinas, Bergson gibi, uzamsal kategorilere, nesneleřtirmeye ve temalařtırmaya karřı çıkararak, insan deneyiminin özünü ve diđerleriyle kurulan iliřkilerin derinliđini vurgular. Bu nedenle, Levinas'ın dűřüncesinin řekillenmesinde Bergson'un etkisi önemli bir rol oynamaktadır.

Franz Rosenzweig ve Emmanuel Levinas, felsefi dűřüncelerinde idealizm ve aklın hegemonyasını sorgulamakta, bilincin tarihsel ve zamansal bir oluřum sürecine sahip olduđunu vurgulamaktadırlar. Bu bađlamda, bilinç spekűlatif bir varlık deđil, tarihsel řartlarla řekillenen bir süreç olarak ele alınmalıdır. Rosenzweig'a göre, felsefe sabit ve deđiřmeyen bir dođruluđu keřfetme amacı gütmemekte, aksine tecrübe, tarihsel kořullardan türetilen bir anlayıřa dayanarak somut insan deneyimlerini incelemektedir. Rosenzweig'in bařyapıtı *The Star of Redemption*, bu dűřüncelerin temellerini oluřturarak Levinas üzerinde derin bir etki bırakmıřtır. Levinas, felsefeyi yařam dűnyasıyla bađlantılı olarak ele alırken, bilincin hegemonyasını reddetme gerekliliđini dile getirir. Onlara (Rosenzweig ve Levinas) göre felsefi dűřünce, yalnızca soyut kavramlar etrafında dönen bir sistem deđil, aynı zamanda somut dűnyada ve somut insanlarla kurulan bir iliřkidir, bařka bir deyiřle felsefe, bűtűnsel ve spekűlatif bir řey deđil; aksine, dűnya, bařkası ve Tanrı arasındaki iliřkileri inceleyen bir dűřüncedir. Bu durum, felsefenin temel amacını tarihsel bađlamda yeniden tanımlamakta ve bilincin evrimine dair daha dinamik bir bakıř açısı sunmaktadır. Özetle Rosenzweig ve Levinas'ın dűřünceleri, felsefenin yalnızca aklın egemenliđinde bir disiplin olmadıđını, aynı zamanda tarihsel ve bireysel deneyimlerle řekillenen bir pratiđe dönűřtüđünü ortaya koymaktadır. Bu perspektiften hareketle, felsefi çalıřmaların somut yařam deneyimleri ile i ie geçtiđi ve bu bađlamda yeniden deđerlendirildiđi görűlmektedir.

¹⁶ *Totalité et Infini*'de Lévinas, dűřüncesini Bergson'un süre kavramı ve Heidegger'in sonluluk kavramından ayırır. Her anın özneye Sonsuz'un derinliklerinde verildiđini görűrűz. Bu anın veriliři, Sonsuz Tanrı'dan sonsuz bir řekilde gelir: her an, dođuř (diriliř) ve ölűm (hiçlik) gibi, geçici yapısında bu anın 'gelip gitme'sini sonsuz olarak iřaret eder. Bu anlamda, Lévinas'ın zaman üzerine olan fenomenolojisi, bařlangıç ve dođuřun bařkalıđına atıfta bulunan bir an fenomenolojisi olarak dűřűnűlebilir. Bkz. Ali Sait Sadıkođlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originnaire Avec Levinas* (Paris: Editions L'Harmattan, 2024), s. 148.

Levinas'ın felsefesi, fenomenoloji geleneğinde konumlanarak, özellikle Husserl'in metodolojisinden beslenmektedir¹⁷. Fenomenolojik hareketin kurucusu Edmund Husserl'den ders almış¹⁸ olan Levinas, fenomenoloji ile ilk bağlantılarını Fransa'da kurmuştur. Husserl'in düşünceleri, Levinas'ın felsefesinde önemli izler bırakmıştır, bu bağlamda Husserl'in fenomenolojisi, Levinas'ın düşüncesinin temellerini oluşturduğu söylenebilir. Levinas'ın yazdığı ilk eserler arasında, özellikle “*Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı*” adlı kitabı, Husserl'in fenomenolojisini aydınlatmayı hedeflemektedir¹⁹.

Fenomenoloji nedir? Fenomenoloji, fenomenlerin özlerini ifşa etme çabasıdır ve bu süreçte özlerin alanına ulaşmak, fenomenolojinin bir yandan kesin bir bilgi/bilim olarak değerlendirilmesine olanak tanırken, diğer yandan ise fenomenoloji metafizik sistemlerden sakınan bir betimleme bilimi olarak konumlandırır. Husserl'in fenomenolojisi, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarındaki öznelcilik ve usdışıcılık bunalımının içinde gelişmiştir. Burada vurgulamak istediğimiz nokta, fenomenolojinin tarihine dair bir anlatım sunmak değil, Levinas'ın düşüncesinin Husserl'in fenomenolojisinden etkilenmiş olduğunu belirtmektir. Levinas, bu konudaki düşüncelerini şöyle ifade etmektedir: “Fenomenoloji üzerimde tali ama kuşkusuz en önemli etkiyi oluşturmuştur. Felsefi yöntem ve disiplin açısından bugün de bir fenomenoloğum hâlâ²⁰.” Bunun yanı sıra, Husserl için bilinç, algı, duygu ve düşüncenin arkasında yatan temel gerçeklik yaşam dünyasıdır; bu düşünce de Levinas'ın felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Levinas Husserl'in fenomenolojisiyle ilgili şunu ifade eder:

Husserl fenomenolojisinin en temel katkısı, anlamın nasıl meydana geldiğini, anlamın dünyaya ilişkin bilincimizde veya daha doğrusu, dünyayla yönelimsel ilişkimizin bilincine varışımızda nasıl ortaya çıktığını yöntemsel olarak açıklanmasıdır. Fenomenolojik yöntem yaşanmış deneyimimizdeki anlamı keşfetmemize olanak sağlar; bilincin, kendinden başka, kendinin dışındaki nesnelerle daima temas halinde bir

¹⁷ Yahudi kökenli bir Fransız filozof olan Levinas'ın kendisi şunu ifade eder: Husserl'in koyduğu kurallar gereği bir indirgeme olmasa da hatta tüm Husserlci metodoloji gözetilmese de, her şeye rağmen, yaptığım şeyin fenomenoloji olduğunu düşünüyorum. Bkz. Michael Lewis, Tanja Staehler, “Post-Fenomenoloji Ve Fenomenolojinin Geleceği”, içinde *Fenomenoloji*; Çev. Mustafa Bozkurt Gürsoy, (İstanbul: Fol Yayınları, 2019), s. 306.

¹⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, “Sunuş”, içinde *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk, (İstanbul: Metis yayınları, 2003), s. 9.

¹⁹ Bu nedenle şimdiye kadar bu kitap fenomenolojiye giriş kitabı kabul edilmektedir.

²⁰ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, içinde *Sonsuza Tanıklık*, Çev. Özkan Gözel, Haz. Zeynep Direk, (İstanbul: Metis yayınları, 2003), s. 261.

yönelimsellik olduğunu ifşa eder. Beşeri deneyim, kendi kendisine şeffaf olan bir töz veya saf bir *cogito* değildir; o daima kendisini meşgul eden dünyadaki bir şeye doğru yönelir veya meyleder. Fenomenolojik yöntem bilincin kendi meşgalelerini anlamasına, kendi kendisi üzerinde düşünmesine, böylece de, yönelimselliğinin gizli kalmış veya ihmal edilmiş ufuklarını keşfetmesine olanak sağlar. Başka bir ifadeyle, fenomenoloji, bilincin örtük ufuklarına dönmek suretiyle, bir nesnenin tüm yönelimsel anlamını açıklamamız veya açığa çıkarmamıza olanak sağlar. Böyle bir açıklamanın yokluğunda, o nesne, yönelimsel ufuklarından koparılmış, tecrit edilmiş ve soyut bir varlık olarak sunulacaktır. Böylece fenomenoloji, nesnenin bir anlam olarak, yaşanmış deneyimimizin bir parçası olarak içinde belirlediği yönelimselliğin yöneldikleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, bize hem bilincin deneyiminin nesnesine bağlı olduğunu, hem de kendine dönmek için, kendini bu nesneden koparabildiğini öğretir. Denebilir ki fenomenoloji dünyada nerede olduğumuzun farkına varmanın bir yoludur, yaşam-dünyamızdaki veya *Lebenswelt*'imizdeki anlamın kökenini yeniden bulmaktan ibaret olan bir *sich besinnen*'dir.²¹

Fenomenolojideki tecrübe ve yönelimsellik kavramı, Emmanuel Levinas'ın felsefi düşüncesini derinlemesine şekillendiren unsurlar arasında yer alır. Fenomenolojik yaklaşım, bilincin nesneye yöneliminin, nesneden önce var olmadığı fikrini öne sürmektedir. Bu durum, fenomenolojinin salt idealizmden uzak olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla fenomenoloji, felsefenin yeniden tanımlanması ve farklı bir biçimde ifadesi anlamına gelmektedir. Fenomenolojinin ortaya çıkışıyla birlikte felsefe yeniden önem kazanmış, bu bağlamda Edmund Husserl'in fenomenolojisi, felsefenin canlanmasına katkıda bulunmuştur. Fenomenoloji, "şeylere geri dönme" iddiasıyla, felsefenin yalnızca teorik bir yaklaşım olmasını aşarak, somut yaşantılara ve tecrübelere dayanan bir felsefi anlayış geliştirmiştir. Levinas, Husserl'in fenomenolojisi kapsamında, nesnelere geri dönme fikrini benimseyerek, spekülâtif düşüncelerden uzaklaşıp fenomenlerin ötesinde hiçbir şeyin var olmadığı savını dile getirir. Bu yönüyle Levinas, insan deneyimini ve başkasıyla olan ilişkiyi merkeze alarak, felsefi düşünceyi yeniden yapılandırma çabası içerisindedir.

Levinas, Husserl'in fenomenolojisini derinlemesine inceleyerek ve bu yaklaşımı açıklayarak kendi etik felsefesini oluşturmuştur. Daha spesifik olarak, Levinas,

²¹ Bkz. Emmanuel Levinas, "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Fenomenolojiden Etiğe", içinde *Levinas Çev. Özkan Gözel*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 36-37.

Husserl'in fenomenolojisinden yola çıkarak yönelimsellik, kendinden menkullük, duygu, bencillik ve transandantal indirgeme gibi kavramlardan beslenmiştir. Bu kavramları benimseyerek Levinas, etik felsefesini inşa etmiştir. Böylece Levinas'ın düşüncesi, Husserl'in fenomenolojisinin geliştirilmiş bir formu olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle, Levinas'ın felsefesi, fenomenolojik geleneğin derinlemesine bir evrimi olarak ortaya çıkmaktadır.

Husserl'in fenomenolojisi çerçevesinde, Levinas'ın yeni bulduğu şey yönelimsellik kavramıdır²². Yönelimsellik, varlığın statik, kapalı ve değişmez bir nesne olmadığını, aksine dinamik ve sürekli bir oluşum içinde olduğunu ifade eder. Bu anlayış, varlığın bir töz (ontolojik öz) olmadığına dair bir argüman sunar. Yönelimsellik bağlamında, özne ile nesne arasında doğrudan bir temas veya karşılıklı bir köprü bulunmaz. Bunun yerine, özne ve nesne arasında bir korelasyon, yani birbirini koşullayan, birbirine yönelen bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki, anlam ile nesnel bilgi arasında bir ayırım yapma olanağını da beraberinde getirir.

Yönelimsellik, bilincin yalnızca bir bilinç olma haliyle kalmayıp aynı zamanda bir nesneyle ilişki kurarak belirli bir şeye yönelmesi durumunu ifade eder²³. Bu bağlamda Husserl, her bilincin bir nesneye yöneldiğini ve bu yönelimin her zaman bir yaşantı ile bağlantılı olduğunu savunur. Yönelimsellik, bilincin doğasına dair önemli bir anlayış sunar; bilincin her zaman bir şeye yöneldiğini ifade eder. Bu anlamda, “*Bilinç her zaman bir şeyin bilincidir*” ifadesi, bilinç ile nesne arasındaki ilişkiyi vurgular. “Fenomenoloji, deneyime dayalı bir düşünme biçimi olarak, tecrübe içinde yönelinen nesneye anlam yükleyen ve bu anlamı içinde taşıyan bir bilinci öne çıkarır. Doğal tavrın sunduğu nesne algısı, çoğu zaman bireyi yanıltıcı bir şekilde etkileyebilir; ancak bu durum, yönelimsellik kavramına dayalı fenomenolojik bir bakış açısıyla aşılabılır. Yönelimsellik, bilinç deneyimlerinin yönelinen nesnenin anlamını nasıl inşa ettiğini inceleyerek, bu tür yanılsamaları aşma potansiyeli taşır.²⁴” Böylece, bilinç ve nesne arasındaki dinamik etkileşim, fenomenolojik analizle derinlemesine incelenebilir ve anlamın nasıl oluştuğuna dair daha net bir anlayış geliştirilebilir. Bu yönüyle Levinas'ın

²² Emmanuel Levinas, “Sunuş”, içinde *Sonsuza Tanıklık*, Haz. Zeynep Direk, (İstanbul: Metis yayınları, 2003), s. 9.

²³ Emmanuel Levinas, *Théorie De L'intuition Dans La Phénoménologie De Husserl* (Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, 1970), s. 66.

²⁴ Bkz. Emmanuel Levinas, *Théorie De L'intuition Dans La Phénoménologie De Husserl*, s. 66.

yönelimsellik anlayışı, Husserl'in fenomenolojik yönteminin derinliklerini keşfetmek için kritik bir araç sunmaktadır.

Emmanuel Levinas, yönelimsellik kavramını, felsefi yapısının temel unsurlarından biri olarak ele alır ve bu kavram üzerinden teorik ile pratik unsurları bir araya getirmeyi amaçlar. Levinas'a göre yönelimsellik, gerçek bir aşkınlık eylemi olarak ortaya çıkar ve bu aşkınlık, insanın varlık anlayışını aşan bir boyut taşır. Yönelimsellik, bir Başkası'yla yüzleşme ve ona doğru yönelme durumunu ifade eder; bu durum, öznenin varoluşsal sınırlarını aşan ve onu sürekli olarak öteye doğru iten bir hareketi simgeler. Levinas, aşkınlık kavramını, geleneksel felsefi anlayışlardan farklı olarak, imkânların ötesine geçme ve Başkası'nın varlığını bir tür ilk gerçeklik olarak kabul etme biçiminde tanımlar, başka bir deyişle Levinas'ta aşkınlık klasik ontolojiden çıkmak anlamına gelir veya ontolojinin ötesine geçmektir. Bu çerçevede aşkınlık, varlık anlamının ötesine geçişi ve başka birini tanıma eylemini içerir. Levinas'ın felsefesi, aşkınlığın bu mümkün olan deneyiminin peşinden gitmeyi ve onu anlamaya çalışmayı hedefler. Kendi felsefesinin amacını, bu aşkınlık eyleminin ontolojik (*alternatif ontoloji*) ve etik temellerini sorgulamakla belirler. Aşkınlığın, öznenin özdeki sınırlarını aşan bir özellik taşıması, Levinas'ın felsefesinde insanın varlık anlayışını dönüştüren bir unsur olarak ortaya çıkar.

Şunu belirtmek gerekir ki Emmanuel Levinas, felsefi düşüncesini inşa ederken fenomenoloji ve ontolojiden yararlanmıştı. Ancak düşüncesinin gelişimiyle birlikte, ne fenomenolojinin²⁵ ne de ontolojinin²⁶ sınırları içerisinde kalmayı tercih etmemiştir. Bu bağlamda, çağdaşı Martin Heidegger'in ontolojik yaklaşımlarını ve Edmund Husserl'in entelektüel çerçevesini eleştirmiştir. Levinas, Husserl'in fenomenolojisini yeniden sorgularken, bu yaklaşımın soyut ve teorik yönlerini eleştirir. Fenomenolojiyi yalnızca

²⁵ Emmanuel Levinas oluşsal bir düzlemde insan deneyimini derinlemesine incelemesine rağmen, yine de teorik bir düzlemde kalmaya mahkûmdur. Bu bağlamda, Husserl'in bilinci öncelikli bir merkez olarak ele alması, onun bu hegemonik konumdan tamamen kurtulmasını engeller. Husserl'in fenomenolojik yöntemi, nesne ve özne arasındaki ilişkiyi ortaya koysa da bu yaklaşım, bilincin ön planda olduğu bir anlayışta sıkışıp kalmaktadır. Levinas, bu durumun insanın varoluşunu ve Başkasıyla olan ilişkisinin etkililiğini yeterince kavrayamadığını savunur. Dolayısıyla, Husserl'in fenomenolojisi, bireysel bilincin sınırlarını aşarak etik bir boyuta ulaşmakta yetersiz kalmaktadır. Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 10-11.

²⁶ Burada ontoloji metafizikten ayrılmaktadır, Levinas ontolojiyi eleştirir fakat sürekli metafizik kavramlara başvurmaktadır, Levinas ontoloji ve metafizik arasında ayırım yapar, ontoloji bütünlük ve özgürlüğe işaret eder, metafizik, arzu, başkası ve etiğe işaret eder, bu nedenle Levinas için metafizik ontolojiden önce gelir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 32.

teorik bilinçten çıkararak, Husserl'in yaklaşımının her zaman soyut olduğunu savunur. Husserl, insanın tarihsel ve zamansal boyutunu ihmal ederken, Levinas, insan deneyiminin tarihsel, zamansal ve sosyal boyutlarına özel bir vurgu yapar.²⁷ Dolayısıyla, Levinas'ın felsefesinde bilincin tarihsel, zamansal ve sosyal bağlamları üzerinde durulmaktadır. Levinas, Husserl'in fenomenolojisini eleştirirken, bu gelenekteki eksiklikleri de sergiler. Husserl'de Başkası, *alter ego* olarak düşünülmekte; yani başkası, Başka bir özne olarak ele alınmaktadır. Oysa Levinas, Başkası'nın merkeziliğini vurgulayarak, Başkası'nı benden ayrı ve bağımsız bir varlık olarak tanımlar.²⁸

Husserl'in yönelimselliğe dayalı tanımı gereği, *ben*, bilincin indirgenemez bir unsuru olarak ortaya çıkar. Bu nedenle, Husserl'in fenomenolojisi, bilinci zaman ve tarihten arındırarak entelektüel bir temele oturtmaktadır.²⁹ Böylece, Levinas'ın eleştirileri, fenomenolojinin teorik ve soyut yönlerinin ötesine geçerek, insan deneyiminin temel unsurlarını tarihsel ve sosyal bir bağlamda yeniden değerlendirmeye yönelik bir çağrıdır. Bu bağlamda Levinas, felsefi düşüncenin insanın öznel deneyimleriyle daha derin bir etkileşime girmesi gerektiğini savunur. Levinas, yönelimsellik kavramını kullanarak, insan ilişkilerinin yalnızca düşünsel bir çerçevede değil, aynı zamanda pratik (*Buradaki "pratik" sözcüğü, teori ve pratik ayrımını önceleyen bir pratiktir.*) yani etik bir düzlemde de ele alınması gerektiğini savunur. Böylece, bireylerin birbirleriyle olan etkileşimleri, yalnızca teorik bir çerçeveye hapsedmekten öte, pratik ve somut bir etik sorumluluk anlayışını beraberinde getirir.

Ekleme gerekir ki Levinas, Husserl'in düşüncesine kıyasla teori, temsil ve algıya daha az önem atfetmekte, bunun yerine bilincin tarihsel ve toplumsal bağlamda şekillendiğini vurgulamaktadır. Ona göre bilinç, insan ilişkilerinden doğar ve bu bağlamda zaman ile tarih, insan varoluşunun temel unsurlarını oluşturur. Levinas, tarih ve zaman kavramlarını somut bir bağlamda ele alarak, tarihselliğin insanın özünde bulunan özgün bir özellik olduğunu savunur. Bu nedenle, Levinas insanın tanımını

²⁷ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 10-11.

²⁸ Emmanuel Levinas'a göre, başkası, benim gücümü aşan bir varlıktır; başkası, benim sınırlandırabileceğim bir şey değildir, dolayısıyla başkası sadece bir alter ego değildir. Bkz. Michael Lewis, Tanja Staehler, "Post-Fenomenoloji Ve Fenomenolojinin Geleceği", içinde *Fenomenoloji*; Çev. Mustafa Bozkurt Gürsoy, (İstanbul: Fol Yayınları, 2019), s. 304.

²⁹ Husserl'in felsefesinde, dünyasız bir bilinç düşünülebilir. Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 12.

yaparken toplumsal, tarihsel ve zamansal boyutlara vurgu yapmaktadır. Levinas, Husserl'in "*Beşinci Kartezyen Meditasyon*"undaki algı ile Başkası arasındaki ilişkiyi eleştirir. Husserl'in yaklaşımında algı, bireyin bilincinde başlar ve Başkası'nın bilincinin mevcudiyetini kendi bilincine benzeterek anlamaya çalışır.³⁰ Bu bağlamda Levinas, Başkası'nın erişilemezliğinin önemli olduğunu kabul etse de Husserl'in bu erişilemezliği yalnızca epistemolojik bir sorun olarak ele almasını yetersiz bulur. Levinas'a göre, bu erişilemezlik, somut ve etik bir boyuta sahiptir ve insan ilişkilerinin niteliği açısından derin bir önem taşır.³¹ Bu eleştiri, Levinas'ın etik üzerine kurulu felsefesinin temelini oluşturarak, insan ilişkilerini tarihsel ve toplumsal bir bağlamda yeniden düşünmeye yöneltir.

Levinas, Husserl'in fenomenolojisindeki teorik bilinç ve temsilin (*représentation*) önceliğini eleştirirken, fenomenolojinin somut yönlerini öne çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda, Levinas, etik üzerinden somutluk ve duyarlılık odaklı bir öznel tasavvurunu geliştirmektedir. Dolayısıyla Husserl'in fenomenolojisini yeniden sorgulayan Levinas, bu düşüncenin eksikliklerini ortaya koyar; ancak, fenomenolojiyi bir yöntem olarak terk etmez. Levinas, fenomenolojik düşünceden hareketle kendi felsefi sistemini inşa eder. Dolayısıyla, Levinas'ın felsefesi, başlangıcından itibaren Husserl'in fenomenolojisine dayanmakta olup eleştirilerine rağmen bu gelenekten tamamen kopmamaktadır.

Sonuç olarak, Husserl'in fenomenolojisinden ilham almakla birlikte, Levinas için Husserl'in yaklaşımı bir bilinç felsefesi olarak kalmakta ve bu nedenle eksik bir düşünce biçimi olarak nitelendirilmektedir. Husserl'in fenomenolojisi zaman zaman saf bir epistemoloji veya bilgi teorisine indirgenebilmekte³², bu durum Levinas'ın Husserl'i bütünüyle benimsememesine yol açmaktadır. Levinas, Husserl'in fenomenolojisinin yetersiz yönlerinden uzaklaşarak, Heidegger'in fenomenolojisine daha yakın bir konum alır. Zira Levinas'a göre, "Heidegger fenomenolojiyi bilinç felsefesi olmaktan

³⁰ Bkz. Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes: Introduction à La Phénoménologie*, Çev. Mlle Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966), s. 119.

³¹ Bkz. Michael Lewis, Tanja Staehler, "Post-Fenomenoloji Ve Fenomenolojinin Geleceği", içinde *Fenomenoloji*; Çev. Mustafa Bozkurt Gürsoy, (İstanbul: Fol Yayınları, 2019), s. 303.

³² Bkz. Emmanuel Levinas, "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Fenomenolojiden Etiğe", *Levinas*, içinde, Çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 17.

çıkarmakta ve yönelimselliği³³ “dünya-da-olma” (*In-der-Welt-sein*) temelinde yeniden düşünmektedir. Bu bağlamda Levinas, yönelimselliği pratik ve duygulanım zemininde keşfederek Husserl’deki teorik tavrın önceliğini reddetmektedir.

Levinas, Heidegger’in felsefesine sürekli atıfta bulunarak, kendi düşüncesinin şekillenmesinde Heidegger’in önemli bir rol oynadığını ifade eder. Özellikle, “Almanya’ya Husserl fenomenolojisini öğrenmek için gitmiştim ama orada Heidegger’i keşfettim³⁴” ifadesi, bu etkileşimin derinliğini göstermektedir. Levinas’ın 1930 tarihli eseri *Husserl’in Fenomenolojisinde Görü Kuramı*, yalnızca Husserl’in fenomenolojisini açıklamakla kalmayıp aynı zamanda Husserl’i Heideggerci bir perspektiften eleştirerek, dikkatini Heidegger’in *Varlık ve Zaman* adlı eserine yöneltmiştir. Bu bağlamda, Levinas’ın felsefesi pek çok açıdan Heidegger’in düşüncesinden etkilenmiştir. Ancak Levinas, *Varoluştan Varolana* adlı eserinde Heidegger’in düşüncesinden belirgin bir biçimde uzaklaşmaya başlamaktadır³⁵. Bu dönemde Levinas, Heidegger’in varlık anlayışını eleştirir ve onun varlık felsefesinin, varlıktan ve kendinden çıkma imkânını sağlamadığını savunur³⁶. Levinas’a göre, Heidegger’de var olan ile ilişki ontolojik bir nitelik taşıırken, onun kendi felsefesinde bu ilişki etik bir boyut kazanır. Dolayısıyla, Heidegger ontolojinin önceliğini vurgularken, Levinas etiğin önceliğini öne çıkarır. Bu farklılık, Levinas’ın düşüncesinin Heidegger’den ayrılan yönlerini de belirginleştirmektedir.

Heidegger ile Levinas arasındaki ilişki, derin bir eleştirel etkileşim niteliğindedir. Levinas, Heidegger’in otantik insan kavramını sorgulamakta ve bu bağlamda, otantik insanın kendine yeterli, Başkası’na karşı sorumluluk taşımayan bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Otantik insan, Spinoza’nın “var kalma çabası”

³³ Bkz. Emmanuel Levinas, “Sunuş”, içinde *Sonsuza Tanıklık*, haz. Zeynep Direk (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 10.

³⁴ Bkz. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 13.

³⁵ Levinas, bu dönemde Heidegger’in düşüncesini tamamen terk etme niyetinde değildir; aksine, onun felsefesine sırtını dönerek onu aşmaya çalışan bir tutum sergilemektedir. Levinas için varlık sorusu, felsefenin nihai ve tek sorusu olmanın ötesine geçmekte, felsefi düşüncenin zenginliğini ve çeşitliliğini sorgulayan bir yaklaşım geliştirmektedir. Bununla birlikte, Levinas, varlığı anlamının felsefenin son sözü olduğunu reddederek, ahlaki ilişkiler ve insan deneyiminin derinlikleri üzerine yeni bir düşünsel çerçeve oluşturmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, Levinas’ın düşüncesi, varlığın ötesine geçerek, insanın varoluşsal durumu ve başkasıyla olan ilişkisini temel alan bir felsefi anlayış sunmaktadır. Bkz. Emmanuel Levinas, “Sunuş”, *Sonsuza Tanıklık*, içinde, Haz: Zeynep Direk, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 16.

³⁶ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 67.

(*conatus essendi*³⁷) ile ilişkilendirilebilecek bir figür olarak ortaya çıkar. Levinas’a göre, Heidegger’in düşüncesi temelde egolojik bir yapıya sahiptir; bu egolojik düşünce, İyonya’dan İena’ya³⁸ uzanan bir felsefi çizgide sürmektedir. Dolayısıyla, Levinas’a göre Heidegger’in felsefesi, Batı felsefesinin özünü yansıtan bir paradigmaya işaret etmektedir³⁹. Bu bağlamda, Heidegger’in düşünceleri, Batı felsefesinin sürekliliğini ve tamamlayıcılığını tesis etmekte, dolayısıyla yeni bir yaklaşım sunmamaktadır. Levinas, Heidegger’in düşüncesinin bu egolojik yapı içinde sıkışıp kaldığını savunarak, Batı felsefesinin ötesine geçme çabasının eksik olduğunu ifade etmektedir. Böylece, Levinas, Heidegger’in felsefesini, insan varoluşunu Başkası’yla olan ilişkisi üzerinden yeniden değerlendirmeye çağırırken, aynı zamanda Batı felsefesinin tarihi içindeki sürekliliği sorgulamakta ve bunun ötesinde bir düşünsel alan arayışında bulunmaktadır.

Levinas, Heidegger’in ölüm kavramını eleştirirken, ölümün insanın özgürlüğünü veya imkânını değil, tam tersine insanın imkânsızlığını ortaya koyduğunu vurgular. Ona göre ölüm, mutlak Başkası ya da öteki olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, Levinas’ın düşüncesi, Heidegger’in varlık ve zaman anlayışıyla çelişir. Heidegger, ölümü bir tür özgürlük veya varoluşsal bir imkân olarak değerlendirirken, Levinas bu yaklaşımı reddeder.

Levinas’ın varlık eleştirisi, temelde özdeşlik ve egoloji eleştirisi olarak anlaşılmalıdır. Filozof, Batı felsefesinin tarihsel olarak varlık anlayışına dayalı olan özdeşlik ilkesini sorgulamaktadır. Bu bağlamda, Jean-François Courtine şunu ifade eder; Levinas’ın eleştirisi, etik öncesi bir ontolojiyi, yani egosentrik bir özne ontolojisini hedef alır. Levinas, bu ontolojiyi sorgulayarak alternatif bir ontoloji geliştirmeye çalışır.⁴⁰ Bu alternatif ontoloji, öznenin Başkası’yla olan ilişkisini merkezine alarak etik bir temel oluşturur. Dolayısıyla, Levinas’ın felsefesi, Heidegger’in varlık anlayışının

³⁷ “Conatus essendi” terimi, varlığın özünde kendisini sürdürme eğilimini ifade eder. Bu kavram, varlıkların, doğaları gereği varlıklarını devam ettirme çabası içinde olduklarını belirtir. Yani, her varlık, varoluşunu sürdürmek için içsel bir güç ve çaba taşır. Bu durum, varlıkların doğasından kaynaklanan bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir ve felsefi düşüncede önemli bir yer tutar. Dolayısıyla, conatus essendi, varlıkların kendi özleriyle uyumlu bir şekilde varlıklarını koruma ve geliştirme çabasını ifade eden bir ilke olarak karşımıza çıkar. Bkz. Baruch De Spinoza, *Ethique*, Çev. Robert Misrahi, (Paris: Editions Eclat, 2005), s. 163.

³⁸ İyonya’dan İena’ya kadar uzanan bu süreç, tarihsel açıdan Yunan felsefesinden Alman felsefesine dek genişleyen bir bağlamı ifade etmektedir.

³⁹ Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 68.

⁴⁰ Bkz. Jean-François Courtine, *Levinas La Trame Logique De L’être* (Paris: Editions Hermann, 2012), s. 9-10.

sınırlarını aşmayı amaçlayan bir eleştiri ve yeniden yapılandırma çabası olarak okunabilir. Bu durum, Levinas'ın Heidegger'in felsefesinden ne denli etkilendiğini, ancak aynı zamanda ona karşıt bir yaklaşım geliştirdiğini de gösterir.

Özetleyecek olursak, Levinas'ın düşüncesi hem fenomenolojinin hem de ontolojinin ötesine geçerek trans-fenomenal veya meta-fenomenal bir karakter kazanır. Levinas'a göre, Batı medeniyetinde gözlemlenen şiddet olgusu, Batı ontolojizminin bir sonucudur⁴¹; dolayısıyla, onun için savaş, saf varlığın bir ifadesidir⁴². Bu nedenle, felsefenin amacı, bu şiddet biçimlerine karşı koymak olmalıdır. Felsefi kariyeri boyunca Levinas, insanlar arasında etik ve sosyal bir ilişki kurulmasının gerekliliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda, felsefenin doğası ne bilginin peşinden koşmak ne de varlık üzerine düşünmekten ibarettir; aksine, onun için felsefenin temelini etik oluşturmaktadır. Levinas'ın etik felsefesi, insanlar arasında iyi, sağlıklı ve olumlu ilişkilerin kurulmasına odaklanır. Dolayısıyla, Levinas öncelikle bir etik filozofu olarak tanımlanabilir. Bu etik hem teorik hem de pratik boyutları içerir; önemli bir nokta ise Levinas'ın felsefesinde teori ve pratik arasındaki uçurumun ortadan kaldırılmasıdır⁴³.

b. Batı Felsefesine Yönelik Eleştiriler

Emmanuel Levinas, Naziler tarafından gerçekleştirilen kanlı pogromlar sonucunda annesi, babası ve kardeşlerini kaybettikten sonra, İkinci Dünya Savaşı'nın nedenlerine dair derinlemesine düşünmeye başlamıştır.⁴⁴ Bu bağlamda, Levinas savaşın ortaya çıktığı medeniyetin felsefi, etik, siyasal ve dinî temellerini sorgulamaya tabi tutar. Nazi travması, Batı medeniyetinin bir yansıması olarak değerlendirildiğinden, Levinas'ın felsefesi bu medeniyetin temellerinin eleştirisiyle şekillenir. Levinas, totaliter yapısıyla farklı olanı ortadan kaldırmaya çalışan Nazizm düşüncesinden yola çıkarak, Batı medeniyetinin esaslarını sorgular ve her şeyin yeniden düşünülmesi gerektiğini savunur⁴⁵. Bu eleştirel yaklaşım, onun Nazizm ve Hitlerizm'e yönelik

⁴¹ Dünya ve yerel savaşlar, ulusal sosyalizm, stalinizm, hatta destalinizasyon, toplama kampları, gaz odaları, nükleer cephaneler, terörizm ve işsizlik, ontolojizm tarafından neden olunan dramalar ve travmalardır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Les Imprévus De L'histoire* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 21.

⁴² Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s. 5.

⁴³ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité*, s. 15.

⁴⁴ Bu olay Levinas'ın felsefesinin başlangıç motivasyonu olduğu sayılabilir.

⁴⁵ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité* (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 160.

eleştirileriyle birleşir ve sonuçta bir yaderklik (ötekinin varlığına yönelik duyarlılık) “*hétéronomie*” felsefesinin inşasına zemin hazırlar. Levinas, bu bağlamda etik, başkalık, ayrılık⁴⁶, aşkınlık, yaderklik ve kutsiyet gibi kavramları derinlemesine inceleyerek, insan ilişkilerinin temelini oluşturan yeni bir düşünsel çerçeve sunar. Levinas’ın düşüncesi, Batı medeniyetinin felsefi ve etik temellerine yönelik radikal bir eleştiri ve yeniden değerlendirme sürecidir. Bu çerçevede, o, bireyin Başkası’na olan sorumluluğunu ön plana çıkararak, insan ilişkilerini yeniden tanımlamayı amaçlar.

Levinas’ın felsefesi, büyük ölçüde Batı felsefesinin eleştirisine dayanmakta ve özellikle özne merkezli düşüncelerden uzaklaşarak kendi özgün düşüncesini geliştirmektedir.⁴⁷ Levinas, yaşantı temelli bir pratik felsefe ortaya koyma çabası içindedir; bu bağlamda, Batı felsefesi tarihinde birçok filozofun duyarlılık yerine refleksif yöntemleri⁴⁸ tercih ettiği gözlemlenmektedir. Refleksif yöntem, öznenin kendine geri dönüş amacıyla dış dünyadan çıkarak kendi içsel varlığını sorgulamasını ifade eder. Geleneksel Batı felsefesinin en yüksek ilkesi “*kendini bil*” içsel benliğini ışığa kavuştur⁴⁹ ifadesiyle özetlenebilir. Bu felsefi gelenekte, insan kendi üzerine düşünmeye büyük önem vermektedir; dolayısıyla Batı felsefesi, bilincin üstünlüğüne dayanmaktadır. Bu durumda, özne her şeyin ölçüsü olarak belirlenir; birey kendinden hareketle kendi iç dünyasına döner. Dolayısıyla, bilinç, felsefenin hem kaynağıdır hem de anlamlı bir felsefi düşüncenin inşası için başvurulması gereken bir temel unsurdur. Husserl’in belirttiği üzere, dünya bilinçte inşa edilir; bu bağlamda bilinç, varlığın ölçütü olarak mutlak bir konuma sahiptir. Dolayısıyla, bilincin felsefenin belkemiği olduğu söylenebilir. Husserl’in fenomenolojik yaklaşımında, dünyasız bir bilincin varlığına

⁴⁶ Buradaki ayrılık, bütünlüğe karşıt bir ayrılıktır; yani, ayrılık bağlamında yakınlıktan söz etmekteyiz. Bu durumda, ayrılık, “Aynı” ve “Başkası” arasındaki ilişkilerin tamamen kesilmesi anlamına gelmemektedir, zira ayrılık olmasına rağmen aynı Başkası’yla etik bir ilişki kurmaya devam. Dolayısıyla, kastedilen ayrılık, var olan ilişkilerin dinamiklerini ve etkileşimlerini yeniden değerlendirmeyi mümkün kılar. Böylece, ayrılık, aynı zamanda yeni bir yakınlık biçimi ve anlayış geliştirme potansiyelini de barındırır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L’extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s. 55.

⁴⁷ Emmanuel Levinas, Batı felsefesinin eleştirisini yaparken, kendi felsefesini etik temelli bir yapı üzerine inşa etmiştir. Bu felsefe, bireyin Başkası’yla olan ilişkisini merkeze alarak, insan varoluşunun anlamını Başkası’yla olan sorumlulukları çerçevesinde yeniden tanımlar. Levinas’ın çalışmaları, varlık felsefesinin ötesine geçerek, etik düşüncenin nasıl var olabileceğine dair derinlemesine bir bakış sunar.

⁴⁸ Yani *logos*’a dayanarak felsefe yapmayı tercih eder, dolayısıyla Batı felsefesi bilinçte ve bilinçle yapılır.

⁴⁹ Julián Marías, *History of Philosophy*, Çev. Stanley Appelbaum, Clarence C. Strowbridge (New York: Dover Publications, 1967), s. 39.

ilişkin düşünceler geliştirilebilir⁵⁰. Zira Husserl, zaman ve mekânı aşan bir teorik felsefi sistem kurma gayreti içindedir. Bu nedenle, fenomenolojisi, ilk döneminde tarih ve zaman dışında bir yapı sergilemektedir. Bu bağlamda, düşünmek, dış dünyayı bilinç içine alma eylemi olarak tanımlanabilir; başka bir deyişle, düşünmek, dış dünyayı ve Başkası'nı içselleştirmek, indirgemek ve etkisiz hale getirmek anlamına gelir. Düşünme eylemi, dışsal gerçekliği içkin dünyaya indirgemek, bilinmeyeni bilinene çevirmek ve nihayetinde bir tür kurgulama sürecidir. Felsefe, dış dünyayı fethetme çabasıdır ve bu süreçte Başkası'nın varlığı da bir tür silme ve unutma işlemi olarak ortaya çıkabilir. Felsefe tarihinin (*Batı felsefe tarihini kastetmek*) pek çok aşamasında bu indirgeme sürecinin izlerine rastlanmaktadır.

Bu açıdan Batı felsefesi, öznenin hegemonyasına dayanan bir yapıdadır ve insanın kendi varlığıyla olan ilişkisini irdelemektedir. Bu bağlamda, insan önce kendi varlığını özümseydikten sonra dış dünyayı algılayabilmekte ve kendisine, yani içsel dünyasına göre dünyayı anlamaya çalışmaktadır. Örneğin, Sokratik düşüncede bilme, *kendini bilme* olarak tanımlanır; burada bilinç, insanın kendi varlığını pekiştirmek üzere diyalektik bir biçimde dış dünyayı anlamaya yönelik bir araçtır. Augustinus ise suç ve affetme deneyimlerine dayanarak insanın kişisel dönüşümünü gerçekleştirebileceğini ileri sürmüştür⁵¹. Modern dönemin önemli bir filozofu olan Descartes, felsefenin öznel boyutunu vurgulamış ve felsefenin ilk ilkesini bilinçli bir özne olarak tanımlamıştır. Modern döneminde, özne merkezli felsefenin Descartes ile başladığına işaret eder. Descartes'ın düşüncesi, egoloji olarak adlandırılabilir; bu felsefi yaklaşımda “ben” ile “Başkası⁵²” arasındaki ilişki, “ben”in lehine bir konumda tasvir edilir. Dolayısıyla, Başkası ikincil bir varlık olarak değerlendirilebilir ve özne ile özerklik, felsefenin merkezinde yer alır. Bu çerçevede, “ben” kendini ifade ederken Başkası'nın aşkınlığını yok saymakta, bu da “ben”in Başkası'nı maskeleymesi anlamına gelmektedir.

⁵⁰ Bunun tersine Levinas, tarihsellik, zamansallık, toplumsallık ve kişilik insanın tam da tözselliğini oluşturur, Bkz. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş* (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 200.

⁵¹ Bkz. Julián Marías, *History of Philosophy*, Çev. Stanley Appelbaum, Clarence C. Strowbridge, (New York: Dover Publications, 1967), s. 121.

⁵² Buradaki *ben* kavramı bilinci kastetmektedir, *Başkası* kavramı ise bilincin dışı olan her şeydir.

Emmanuel Levinas, Batı felsefesinin özne merkezli, egolojik yapısını ve bilinç anlayışını eleştirir ve felsefenin⁵³ temel amacının kendine dönmek değil, aksine Başkası'na yönelmek olduğunu savunur. Levinas, bilincin kendine geri dönmesi anlayışına karşı çıkarak, felsefenin özerklik ve egoloji anlayışlarından çok, Başkası'na duyulan sorumluluk temelinde şekillenmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, felsefede farklılık, öznenin kendiliğiyle sınırlanamayacak kadar merkezî bir öneme sahiptir. Dolayısıyla, Batı felsefesine yönelik Levinas'ın eleştirisi, özne merkezli yaklaşımın sınırlarını sorgulamakta ve Başkası'yla olan ilişkiyi yeniden düşünmeyi önermektedir⁵⁴. Bu metodolojik yaklaşımla Levinas, bilincin hegemonyasına karşı çıkar. Bilincin hegemonyası, her şeyin bilince indirgenmesi anlamına gelir. Levinas'a göre Batı felsefesi, uzun bir tarihe yayılan geleneğiyle, insanın kendini bilme gerekliliğini merkeze alır ve bu durum, bilincin mutlak egemenliğine dayalıdır.

Levinas, bilincin hegemonyasını eleştirdikten sonra Batı varlık felsefesini de sorgular. Batı felsefi düşüncesinin varlıkla özdeşleştirilmesi, felsefe tarihinin her aşamasında kendini gösteren önemli bir olgudur. Batı felsefesi geleneğinin ilk temsilcilerinden biri olan Parmenides, "*Varlığın ötesine geçen bir şey düşünülemez*"⁵⁵ ifadesiyle bu düşüncenin temelini atmıştır. Düşünme eylemi, bir şeyin düşünülmesi anlamına geldiğinden, her düşünme süreci varlıkta ve varlıkla gerçekleşmektedir. Yeni Çağ felsefesi, özellikle René Descartes'ın düşünceleri, özne merkezli bir anlayışa dayanmaktadır. Bilinç, dışsal dünyayı algılamakta ve insan varlığı üzerine düşünmeyi mümkün kılmaktadır. Bilincin hegemonyası, aynı zamanda ontolojinin hegemonyası ile bağlantılıdır; zira düşünme ve varlık arasında bir uçurum yoktur. Hegel, mutlak bilgiye ulaşma çabasının merkezine bilinci yerleştirmiştir; bu bağlamda, bilincin önemi ve önceliği, onun bilgi anlayışının temel taşlarından birini oluşturur. Hegel'in mutlak bilgi tasavvuru, dolaylı olarak bilincin mutlaklığına dayanır. Hegel'in felsefesinde yer alan

⁵³ Burada kastedilen, Batı'nın aynılık eksenli felsefi yaklaşımıdır. Bu bağlamda, Batı düşüncesinin temelini oluşturan ve özneliliği merkeze alan aynılık felsefesine atıfta bulunmaktadır.

⁵⁴ Levinas, Batı felsefesinin özne merkezli anlayışını sorgular. Descartes'tan bu yana süregelen "düşünüyorum, öyleyse varım" ilkesi, bireyin özne olarak ön planda olduğu bir düşünce sistemini pekiştirmiştir. Ancak Levinas, bu özne merkezli yaklaşımın insan ilişkilerinin derinliğini ve etik boyutunu göz ardı ettiğini savunur. Ona göre, varoluşun anlamı, bireyin kendisiyle sınırlı değildir; bu anlam, diğerleriyle olan ilişkilerinde, özellikle de yüzleşme ve sorumluluk bağlamında şekillenir.

⁵⁵ Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger, Philosophie Grecque*, (Paris : Les Editions de Minuit, 1973), s. 56-57.

“Edimsel olan akılsaldır, akılsal olan edimseldir”⁵⁶ ifadesi, nesnenin özneye indirgenmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda, varlığın dışında bir şeyin düşünülmesi mümkün değildir; varlık ve düşünme arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Enver Orman'ın Hegel düşüncesi üzerine yaptığı değerlendirmede belirttiği gibi, “*Ne varlık düşünmeden, ne düşünme varlıktan ayrı düşünülebilir ve var olabilir.*”⁵⁷ Varlık ve düşünme birbirine bağlı bir ilişkiyi ifade etmektedir; bu fikir, Heidegger'in felsefesinde de izlenmektedir. Heidegger'e göre varlık, her şeyin temel anlamıdır ve düşünce (felsefe), bu anlamı keşfetmeye çalışan bir süreçtir. Heidegger'e göre varlık ve düşünce arasındaki ilişki, birbirini tamamlayan bir etkileşimdir. Bu durum, düşünmenin içerisine varlığın alındığını, dolayısıyla varlığın düşünme ile özdeşleştirildiğini göstermektedir. Varlığın düşünmeye indirgenmesi, idealist bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Batı felsefesi bu çerçevede, insanın duyarlık (*sensibilité*) boyutunu göz ardı ederek, bilinç ve *logos* kavramlarına daha fazla önem vermektedir. Bu nedenle Batı felsefesi, büyük ölçüde bilgiyi *logos* üzerine inşa etmiştir. Bu *logos*'a dayanan felsefi gelenek, teorik yaklaşımlara odaklanırken, Emmanuel Levinas bu teorik felsefeye itiraz ederek somutluk, ayrılık, duyarlık, aşkınlık, dışsallık, başkalık ve etik gibi unsurların ön planda tutulması gerektiğini vurgulamaktadır.

Levinas'a göre Batı düşüncesinin, varlık, bilinç ve özne merkezli yaklaşımından kaynaklanan hegemonyası, Başkası üzerine derinlemesine bir düşünce geliştirmesine engel olmuştur. Bu durum, Batı'nın politik, etik, felsefi ve dinî sistemlerinde belirgin başarısızlıklara yol açmıştır. Bilincin öne çıktığı ve bütünlüğe odaklanan bu tek boyutlu⁵⁸ felsefi yapı, çok boyutlu insan deneyimini göz ardı etmiştir. Vasily Grossman'ın “*Life and Fate*” adlı romanı, Emmanuel Levinas'ın bu bağlamda Batı'nın başarısızlıklarına dikkat çekmesi için önemli bir referans noktasıdır.⁵⁹ Birinci ve İkinci

⁵⁶ Bkz. Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizm*, (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), s. 8.

⁵⁷ Bkz. Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizm*, s. 9.

⁵⁸ Bilinç, öznenin dış dünyayı kendine göre şekillendirdiği bir süreç olarak değerlendirilirken, bu durum öznenin kendine dönme eğilimini de içerir. Bu açıdan Batı felsefesi, farklılıkları genellikle göz ardı eden bir yaklaşım sergileyerek, öznenin evrensel bir yapı içerisinde konumlanmasına vurgu yapar. Ancak Emmanuel Levinas, özneyi yeniden tanımlayarak, bu geleneksel anlayışa meydan okur. Levinas'a göre, özne kendinden çıkarak Başkası'na yönelir ve bu yöneliş, öznenin kendine geri dönmeksizin, Başkası'nın varlığına ve ihtiyaçlarına odaklanması gerektiğini savunur. Bu durum, İbrahim peygamberin yolculuğuna benzer bir nitelik taşır; zira bu yolculuk, bireyin kendi özünden sıyrılarak başkalarıyla kurduğu ilişkiyi derinleştirir. Dolayısıyla, Levinas'ın felsefesi, insan ilişkilerini merkezine alarak, öznenin varoluşsal durumunu Başkası üzerinden yeniden tanımlamayı amaçlar. Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 12-14.

⁵⁹ Bkz. Michael L. Morgan, *Discovering Levinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 1-8.

Dünya Savaşları, Batı'nın Başkası ile ilişkisini gözden kaçırmamasının ve bu konudaki kayıtsızlığının sonucudur. Auschwitz, yalnızca Batı'nın ahlaki ve politik sistemlerinin kırılğanlığını değil, aynı zamanda felsefi düşüncelerinin sınırlılığını da ortaya koymaktadır. Hitlerizm, bu bağlamda, Aynı'nın Başkası üzerindeki tahakkümünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Sonuçta Emmanuel Levinas, bilincin hegemonyasını varlığın hegemonyasıyla birleştirerek eleştirir. Bu noktada, Levinas, Batı felsefesinde bilincin ve varlığın üstünlüğünü sorgulamakta, bu iki kavramın birbirine olan bağıntısını irdeleyerek eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir.

Emmanuel Levinas'ın düşüncesi, varlık felsefesinin ötesine geçerek, insan ilişkilerinde Başkası'nın ontolojik indirgemesini reddetmeye yönelik bir çaba olarak öne çıkmaktadır. Levinas, Batı felsefesinin her şeyi bilince indirgeyen yaklaşımını sorgulayarak, bilincin ve kavramsal düşüncenin sınırlılıklarını vurgular. Düşünce sürecinin başlangıcı, felsefi eleştirilerle şekillenmiştir. Bu eleştiriler, varlık felsefesine, ontolojizme, bütünlük anlayışına, entelektüalizme ve bilincin hegemonik konumuna yönelik kapsamlı bir sorgulama içerir. Levinas'a göre, Hitlerizm, Batı felsefesinin ve medeniyetinin bir devamı niteliğindedir; bu bağlamda, onun felsefesi, sadece bireysel bilinç ve kavramlarla sınırlı kalmayıp insan ilişkilerini ve Başkası'na duyulan sorumluluğu merkeze alır. Bu yönüyle, Levinas'ın felsefesi, varlığın ötesinde bir etik anlayış geliştirmeye çalışarak, insanları birbirine bağlayan ilişkilerin derinlemesine düşünülmesine zemin hazırlar⁶⁰. Dolayısıyla, Levinas'ın düşüncesi, yalnızca felsefi bir eleştiri değil, aynı zamanda etik bir yeniden düşünme ve Başkası ile olan ilişkiyi sorgulama girişimidir⁶¹.

Bununla birlikte, Levinas, doğruluğu arayan felsefesini eleştirir; zira felsefe yalnızca bir epistemoloji değildir, dış dünyayı keşfetmekten ibaret değildir. Aksine, felsefe etik bir disiplindir; Başkası'yla ilişkisiz bir ilişki kurmak, bu bağlamda ise ben, Başkası'yla barışçıl ve sembiyotik bir ilişki tesis edebilir.

⁶⁰ Levinas, Batı felsefesinin soyut ve genel kavramlarının, bireysel deneyimleri ve ilişkileri yeterince anlamada yetersiz kaldığını belirtir. Bu bağlamda, onun felsefesi, deneyim ve ilişki temelli bir anlayış geliştirmeyi hedefler. Böylece, Levinas hem mevcut felsefi paradigmalara eleştirel bir yaklaşım sunar hem de bu eleştiriye kendi felsefi sisteminin temel taşlarıyla besler.

⁶¹ Emmanuel Levinas, Batı felsefesinin geleneksel anlayışını eleştiren ve ona alternatif bir perspektif sunan bir düşünürdür. Levinas'ın felsefesi, özellikle varoluşsal ve etik boyutlarıyla dikkat çeker; bu bağlamda, onun düşüncesi hem eleştirel bir yaklaşım hem de yeni bir felsefi besleme olarak değerlendirilebilir.

Özetle, Levinas, eleştirileri aracılığıyla Batı felsefesi geleneğinden neredeyse tamamen kopmaktadır⁶². Bu kopuş, “*Kaçış Üzerine*” (1935) adlı eserinden “*Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde*” (1974) adlı eserine kadar belirgin bir şekilde görülmektedir. “*Kaçış Üzerine*,” “Levinas’ın Batı felsefesinin geleneğinden kaçış çabasını merkezine alır. Levinas, bu metni, Hitlerizmin yükselişiyle beraber yaşanan boğulma duygusu ve felaket önsezisi bağlamında kaleme almıştır. Bu eserde, kendi benliğinin, varlık kaygısı ve bunaltı gibi duygularla şekillenen deneyimini ele alarak, varlıktan kaçma ihtiyacını ve bu kaçış yolundaki güçlükleri dile getirmektedir.”⁶³ Levinas, özellikle Heidegger’in varlık felsefesinden uzaklaşmayı amaçlamakta ve bu bağlamda “boğucu” olarak nitelendirdiği varlık anlayışından kurtulma arayışındadır. Onun düşüncesinin özünde bu kaçış fikri yatmaktadır. “*Zaman ve Başka*” adlı eserinde, varlıktan aşkınlığa doğru çıkış yollarını araştırmakta ve kaçış fikrini pekiştirmektedir. “*Bütünlük ve Sonsuz*”da aşkınlık kavramını geliştiren Levinas, olgunluk döneminde bu fikri daha da derinleştirmeye çalışmaktadır. Nihayetinde, “*Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde*” adlı eserinde, aşkınlık kavramını tamamlayarak, bu kavrama dayanan bir etik önceliği savunmaktadır. Bu süreçte, Levinas’ın felsefi düşünceleri, varlık ve etik arasındaki ilişkiyi yeniden yapılandırma çabasını yansıtmaktadır.

c. Levinas’ın Özgün Düşüncesinin Temellerinin Oluşumu

Emmanuel Levinas, felsefesi açısından en temelde bir etik filozofu olarak öne çıkmaktadır. Onun etik anlayışı, Başkasıyla ilişki kavramı etrafında şekillenmektedir. Levinas’ın etik felsefesinin metafizik bir temele dayandığını belirtmek önemlidir; zira o, ontolojinin hegemonyasını eleştiren bir yaklaşımla metafiziğe öncelik tanır. Başka bir deyişle Levinas, varlığın ötesine geçen yeni bir metafizik düşünce geliştirmeyi amaçlar. Söz edilen metafizik, yalnızca soyut ilkelerden ibaret değil, somut ve gerçek ilişkilerin dinamiklerine dayanmaktadır. Levinas’ın metafiziksel etiği, Başkası kavramının merkezinde yer alır. Bu bağlamda Başkası, mutlak dışsallık özelliğine sahip olduğundan, Levinas’ın felsefesi bilginin ötesinde konumlanır. Zira bilgi, genellikle

⁶² Batı felsefesi, genellikle varlık, bilgi ve özne üzerine yoğunlaşırken, Levinas bu paradigmayı tersine çevirir. Ona göre, varoluşun anlamı, bir bireyin kendisini aşarak Başkası’yla olan ilişkisi üzerinden inşa edilir. Bu, varlık felsefesinin ötesine geçerek, varoluşsal bir etik anlayışını ortaya koyar. Levinas, insanın diğerine karşı sorumluluğunu, bir ahlaki yükümlülük olarak sunar; bu, onun felsefesinin temel taşlarından biridir.

⁶³ Emmanuel Levinas, “Sunuş” Zeynep Direk, Haz: Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, içinde, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 11.

içkinliğe ve temsil etmeye dayanırken, etik dışsallığa dayanır. Levinas’a göre, Başkası bilinçle bağlı olan varlığın ötesinde bir konumda bulunmaktadır. Bu nedenle, Levinas sistemlere, teorilere ve ideolojilere karşı çıkmaktadır; çünkü bu yapıların içerisinde Başkası, öz değerini ve anlamını yitirir. Dolayısıyla, Levinas’ın etik ilişkilerinin yönelimi ayrılıktır; bu durum, Başkası’yla kurulan ilişkinin, öznelliğin dar kalıplarını aşarak daha derin bir anlam kazanmasını sağlar. Levinas’ın etik felsefesi, varlığın sınırlarını aşarak Başkası’yla kurulan somut ilişkilerde anlam bulur ve bu ilişkilerin dinamikleri, etik bir sorumluluğun temellerini oluşturur.

Bu bağlamda, Levinas, bilincin sınırlarını ve varlığın varoluşsal sorumluluğunu yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Levinas, tek boyutlu anlayıştan yani bütünlükten sıyrılarak yeni bir felsefi bakış açısı geliştirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, onun yaderklik felsefesi, Başkası ile ilişkideki etik sorumlulukları merkeze alarak, varoluşun çok boyutlu yapısını anlamaya yönelik bir çaba olarak görülmektedir. Levinas, bu yeni bakış açısıyla, Batı felsefesinin sınırlarını aşmayı ve insan deneyimini zenginleştirmeyi amaçlamaktadır.

Levinas’ın düşüncesi, metafiziksel bir etiğin temellerini atarken, Batı felsefesinin geleneksel teorik ve ontolojik yaklaşımlarından uzaklaşmayı esas alır. Bu doğrultuda, Levinas, Batı felsefesinin özneci ve teorik temellerini eleştirerek, teorik ile pratik arasındaki uçurumu aşmayı amaçlayan bir felsefi çaba ortaya koyar. Levinas’a göre etik, yalnızca teorik bir problem olmaktan çıkıp somut insan ilişkilerinde somutlaşan bir olgudur. Bu düşünce, Batı felsefesinde özne ve nesne arasında kurulan temsil, indirgemeci ve teorik ilişkilerden farklı olarak, bir “Başkası”nın varlığını kabul etmek ve onun haklarına duyarlı olmak üzerine temellendirilir.

İnsan bilincinin ötesinde, Başkası’nın varlığını tanıma ve ona saygı gösterme sorumluluğu, Levinas’ın felsefesinde merkezî bir yer tutar. Bu anlamda, Levinas’ın felsefesi yalnızca bireyler arası ilişkilere dair bir etik değil, aynı zamanda bilincin ötesinde, Başkası’nın varlığına duyarlı bir ontolojik (Klasik ontoloji, Heidegger’in ontolojisinden farklı olarak ele alınmalıdır) bakış açısı sunar. Levinas, Batı felsefesinin insanı merkeze alarak kurduğu teorik çerçeveyi sorgulayarak, bireysel öznelliğin ötesine geçmeyi ve insanın varoluşsal sorumluluğunu Başkası’yla kurduğu ilişkinin etik boyutunda yeniden konumlandırmayı önerir. Bu bağlamda onun düşüncesi, felsefi bir

eleştirinin ötesine geçerek, insan ilişkilerinin ontolojik ve etik düzeyde yeniden yapılandırılmasını savunur. Bu bağlamda Levinas, insan ilişkilerinin özünü, sorumluluk ve etik duyarlılıkla şekillendirir ve bununla birlikte, Batı felsefesinde yerleşik olan özne-merkezci yaklaşımlara karşı çıkar.

Levinas, fenomenolojik indirgmeden bağımsız bir şekilde, varoluşun etik boyutunu öne çıkararak, bireyin Başkası'yla olan ilişkisini derinlemesine incelemektedir. Bu yaklaşım, onun düşüncesinde, fenomenolojik deneyimlerin ötesine geçerek, varlığın anlamını ve sorumluluğunu sorgulayan bir temel oluşturur. Dolayısıyla, Levinas'ın felsefesi, fenomenolojik bir çerçeve içinde, insan ilişkilerinin etik ve varoluşsal boyutlarını ele alarak, bu alanda yeni bir perspektif sunmaktadır.

Emmanuel Levinas, Batı felsefesinin geleneksel problemlerini ele alarak, bu felsefede yer alan kavramları yeniden düşünme çabası içindedir. Levinas, etik kavramını yeniden tanımlamakta ve bunu, etik felsefesinin bir dalı olmaktan çıkararak, felsefenin ilk temeli haline getirmektedir. Bu bağlamda, Batı felsefesinin aksine, etik artık felsefenin bir branşı değil, onun esas zeminidir. Batı geleneksel düşüncesinin aksine Levinas'a göre, “*zaman, yalıtılmış bir öznenin olgusu olmaktan ziyade, Başkasıyla olan ilişkidir.*”⁶⁴ Bununla birlikte Levinas'a göre başkası, bir *alter ego* (başka bir ben) veya düşman⁶⁵ değil, aksine benim üzerimde bir konumda yer alır; yani Başkası, usta olarak düşünülmelidir.

Levinas'ta aşkınlık, zaman ve mekânı aşan bir olgu olarak değil, somut dünya üst bir seviyesine ulaşma çabası olarak görülmemektedir. Aşkınlık, daha ziyade, varlıktan çıkmak ve iyiye (*Le Bien*) doğru bir yöneliş anlamına gelir⁶⁶; dolayısıyla, aşkınlık ontolojiden çıkıp etiğe doğru bir geçişi ifade eder. Levinas'ın düşüncesinde, aşkınlık, ben ile Başkası arasındaki ilişkiyi mümkün kılan bir unsurdur, zira aşkınlık, Başkası'nın yüzünden doğar. Bu yeni anlayışla birlikte, aşkınlık kavramı içkinlik içre dışsalıktır.

Levinas'ın felsefesi, bilginin doğasını ve sınırlarını yeniden şekillendirirken, düşünmenin tanımını da köklü bir biçimde değiştirir. Ona göre düşünme, doğruluğun

⁶⁴ Emmanuel Levinas, *Zaman Ve Başka*; Çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Fol Yayınları, 2021), s. 14.

⁶⁵ Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1972), s. 49.

⁶⁶ Bkz. Emmanuel Levinas, *De L'existence À L'existant*, Séconde édition augmentée (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004), s. 9.

keşfi ya da özne ile nesne arasında bir uyum arayışı olarak anlaşılmamalıdır. Levinas, düşünmenin esasen etik bir amaç doğrultusunda var olduğunu, yani iyilik (*La Bonté*) için bir eylem olduğunu savunur. Bu bağlamda etik, bilginin ötesinde bir konumda yer alır. Levinas, bilgi ve düşünce kavramlarını yeniden değerlendirirken, etik bir perspektiften hareketle, insan ilişkilerinin merkezde yer aldığı bir felsefi anlayış geliştirir.

Çağdaş felsefenin metafizik eleştirisi çerçevesinde Emmanuel Levinas, geleneksel metafizik anlayışlarını sorgulamakla kalmayıp aynı zamanda yeni bir metafizik kurma amacını gütmektedir. Levinas'ın düşüncesinin merkezinde insan, evren ve Tanrı üzerindeki derin sorgulamalar yer almaktadır. Bu bağlamda, Levinas, metafizik kavramları yeniden ele alarak, insan ilişkilerinin özünü oluşturan iyi (*Le Bien*⁶⁷) ve sağlıklı bir ilişkinin somut ve duyulur biçimde varlığını sorgular. Levinas'a göre, insan, Başkası'yla kurduğu ilişki aracılığıyla var olur. Bu ilişki, bireyin etik sorumluluğunu ve Başkası'nın varlığına olan saygısını içerir. Levinas, bu etik ilişkiyi metafizik⁶⁸ bir zemin üzerinde inşa ederek, insanın varoluşsal durumunu evrensel bir bağlamda anlamaya çalışır. Onun metafiziği, bireysel varoluşun ötesine geçerek, toplumsal ve etik boyutları da içine alır. Levinas'ın düşüncesinde, Tanrı kavramı da önemli bir yer tutar. Tanrı, onun için Başkası'nın varlığında tecelli eden bir varlık olarak öne çıkar. Dolayısıyla, Tanrı'ya dair düşünceler, insan ilişkilerinin etimolojik derinliğiyle iç içe geçer. Bu bağlamda Levinas, metafiziği yeniden yorumlayarak, insanın varoluşsal sorumluluğunu ve Başkası'yla kurduğu ilişkiyi merkeze alır.

Levinas, özneyi sistemin⁶⁹ ve kavramların dışında tanımlayarak, idealizmin özne anlayışını reddeder. Başka bir ifadeyle, özneyi varlığın içinde değil, varlığın dışında

⁶⁷ Emmanuel Levinas'a göre, "iyi" kavramının üstünlüğü, felsefenin en önemli öğretisi olarak değerlendirilir. Levinas, Platon'un felsefesinde "iyi"nin varlığın üstünde bir konuma sahip olduğunu öne sürer. Bu bakış açısı, ahlaki ilişkilerin ontolojik temellerini sorgulamakta ve varlık anlayışını yeniden şekillendirmektedir. Levinas'ın felsefesi, bireyin diğerine karşı sorumluluğunu vurgulayarak, ahlaki bir yaklaşımın ontolojik bir temel üzerine inşa edilemeyeceğini savunur. Bu bağlamda, "iyi" kavramı, varlık anlayışının ötesinde, insan ilişkilerinin ve etik sorumlulukların merkezine yerleşir. Dolayısıyla, Levinas, felsefede "iyi"nin konumunu sorgularken, varlığın ötesinde bir ahlak anlayışının gerekliliğini ifade eder. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s. 106.

⁶⁸ Levinas'ın yeni metafiziği, insan, evren ve Tanrı üzerine düşündüğü derin sorgulamalarla şekillenir. Bu yeni anlayış, etik ve metafizik arasında bir köprü kurarak, insan ilişkilerinin nasıl inşa edilmesi gerektiğine dair önemli bir perspektif sunar.

⁶⁹ Batı felsefesinde özne, sistem içinde kaybolur ve öz (essence) içinde eritilir. Bu bağlamda Levinas, özne'yi sistem ve özün dışında konumlandırır; daha doğrusu, Levinas özneyi varlığın dışında tanımlar.

konumlandırır. Etiğe ve dışsallığa öncelik veren Levinas, öznenin merkeziliğini sorgular; özne, onun bakış açısına göre statik bir yapı değildir. Bu dönüşüm, kesinlikten, Aynı'nın (*le même*) hegemonyasından ve bütünlükten çıkış anlamına gelir. Levinas, sonsuz fikrinden hareketle, temsil ve aynılık felsefesinin ötesine geçer; sonsuz kavramı sayesinde dış dünya ile ilişki veya Başkası'yla ilişki, ayrılığa dayanır.⁷⁰

Levinas, yaşam dünyası, tarih ve topluma⁷¹ bağlı kalarak felsefi düşüncesini inşa eder. Bu düşünce, bilincin ötesine geçer; dolayısıyla Levinas'ın felsefesi somut deneyimlere başvurur⁷². Tarih ve zaman, insanın ikincil bir özelliği olmayıp insanın ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Başka bir deyişle, insan tarihsel ve zamansal bir varlık olarak tanımlanır. Levinas, teorik felsefeden kaçışını tarih, zaman ve Başkası kavramlarına atfederek, felsefi düşüncesini bu kavramlar etrafında şekillendirir. Onun düşüncesinde ben ile Başkası arasındaki ilişki, başkası'nın bende eritilmediği bir diyalektik üzerine kuruludur. Bu bağlamda, Levinas'ın yaklaşımı, Hobbes ve Sartre'ın düşüncelerinin aksine, ben ile Başkası arasında bir çatışma olmadığını vurgular. Levinas'a göre, etik ilişki, bir karşıtlık ya da düşmanlık üzerine değil, Başkası'nın varlığını kabul etme ve ona yönelme üzerine inşa edilir. Bu bağlamda, Başkası, bir tehdit değil, bir çağrı, bir sorumluluk kaynağı olarak ortaya çıkar. Levinas'a göre, ben Başkası üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmaz; bu durum, Başkası'nın varlığını tanıma ve saygı⁷³ gösterme temelinde bir etik ilişkiyi ifade eder. Başkası kavramı, somutluk ve duyarlılık üzerine inşa edilen bir felsefi düşünceyi besler. Zira etik, her daim

Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 210-211.

⁷⁰ Emmanuel Levinas, "La Philosophie Et L'idée De L'infini", *Revue de Métaphysique et de Morale*, (Paris: Presse Universitaire de France, Eylül 1957), s. 241-253.

⁷¹ Buradaki 'toplum' terimi, bütünlük anlamına gelmemektedir; her şeyin bütünlük içinde kaybolduğu bir toplumdur söz edilmemektedir. Asıl kastedilen, başkasıyla kurulan somut ilişkidir.

⁷² Levinas, "Öteki" kavramını merkezine alarak, başkasıyla kurulan ilişkinin varoluşsal önceliğini vurgular. Ona göre, etik, varoluşun temel bir unsuru olup insanın kendisiyle yüzleşmesinin ötesinde, başkasıyla olan ilişkisinde anlam kazanır. Bu durum, öznenin kendini dışlayarak başkası için var olmasını gerektirir. Levinas, bu bağlamda, "yüz" kavramını kullanarak, başkasının varlığının, öznenin varlığından daha önce geldiğini ifade eder. Yüz, öznenin kendisini aşarak başkasının varlığına yönelmesi gerektiğini gösterir.

⁷³ Levinas, diğerinin varlığını ve saygınlığını merkeze alarak, etik bir felsefe geliştirmeye çalışır. Bu bağlamda, "yüz" kavramı, onun felsefesinde merkezi bir yere sahiptir. Yüz, yalnızca fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda başkasıyla kurulan ilişkiyi ve bu ilişki içindeki etik sorumluluğu temsil eder. Başkasıyla karşılaşma, öznenin varoluşsal yalnızlığını aşma ve başka bir varlığa duyulan derin bir sorumluluğu ifade etme fırsatı sunar. Yüzün ifadesi tüm felsefi söylemlerden önce gelir. Bkz. Bkz. Ali Sait Sadıkoğlu. *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*, (Paris: Editions L'Harmattan, 2024), s. 139.

Başkası'yla ve Başkası yoluyla gerçekleşmektedir. Bu çerçevede Levinas, insan ilişkilerinin derinliğini ve anlamını Başkası'yla kurulan diyalogda bulur.

Levinas, dünyadaki savaşların kökeninin varlık⁷⁴ ve aynılık felsefesinde yattığını iddia eder ve bu anlayış yerine Öteki/Başkası kavramına dayanan yaderk (*hétéronome*) bir felsefi düşünce geliştirmeyi amaçlar. Onun için Başkası, ben'in sınırını belirleyen bir unsur olup öznenin hâkimiyetini aşan bir etik ilişkiyi zorunlu kılar. Bu bağlamda özne, kendisinden ve egosundan çıkarak Başkası'yla ilişki kurar. Söz konusu ilişki, seçenekli bir ilişki değildir. Bu durumda Levinas, Başkası'nın, herhangi bir varsayımda bulunulmadan ve kabul edilen ya da reddedilen herhangi bir taahhütten önce beni ilgilendirdiğini ifade etmektedir⁷⁵. Levinas'ın düşüncesi, varlıkta sürekliliği sürdüren benliğin egoizmini ortadan kaldırmaya yönelik bir yaklaşımdır; benliğin emperyalizmine karşı çıkan ve egoizmi aşan bir düşüncedir.⁷⁶ Bu sebeple, Levinas'ın felsefesi, bilinci, ontolojiyi ve epistemolojiyi aşarak etiği, ilk felsefe olarak konumlandırır. Dolayısıyla, bu felsefe, bireyler arasındaki etik ilişkilere odaklanan sosyal bir felsefeyi ifade eder.

Levinas, Batı felsefesinin geleneğinden kopuşla⁷⁷ birlikte yeni bir düşünsel ufuk açmaktadır. Varlıktan çıkma çabası, onu başkalık düşüncesine yöneltirken, ontolojinin merkezî konumunu sorgular ve etik ilk felsefe düzeyine yükselir. Böylece etik, felsefenin bir alt disiplini olmaktan çıkıp felsefi düşüncenin temeli haline gelir. Başka bir ifadeyle, özne, Başkası ile kurduğu ilişki aracılığıyla varlıktan çıkar; bu ilişki sayesinde etik, ontolojinin üstüne yükselir. Levinas'a göre, varlıktan çıkmak, varlığın ötesine geçmek, etik ve etik ilişkiler yoluyla mümkün olmaktadır. Levinas'ın etiğinin merkezinde insaniyet yer alır. Yukarıda bahsedilen etik felsefesi, Başkası kavramı üzerinden inşa edilmiştir ve bu kavram, zamanla farklı bir evrim geçirir. İlk eserlerinde

⁷⁴ Varlığın ilgisi, birbirleriyle savaşan bencilliklerde, her biri herkese karşı olan, birbirleriyle savaşan ve böylece birlikte olan bencilliklerin çokluğunda dramatize olur. Savaş, özü ilgilendiren bir eylem ya da dramdır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 15.

⁷⁵ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 138.

⁷⁶ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 204

⁷⁷ Emmanuel Levinas, Batı felsefesinin tarihsel ve ontolojik yapısını eleştirerek, etik üzerine temellendirilmiş bir felsefi sistem geliştirmiştir. Batı felsefesinin özne merkezli yaklaşımını sorgulayan Levinas, Descartes'tan Heidegger'e kadar uzanan bir geleneği, insanı özne olarak konumlandıran ve bu özneyi varlığın merkezi haline getiren bir düşünce tarzı olarak değerlendirir. Bu bağlamda, Levinas'ın felsefesi, özne-nesne ayrımını aşarak, Başkasıyla olan ilişkilerin etik boyutuna odaklanır.

Başkası, erotik⁷⁸ bir bağlamda düşünülürken; ilerleyen dönemlerde Levinas, bu erotik boyutu bir kenara bırakarak Başkası kavramını tamamen etik perspektiflerle tanımlamaya yönelir. Bu etik anlayışında, “özneliğin tanımında esas olanın, felsefe tarihinin genelde savunduğu gibi bilinç değil, sorumluluk olduğunu vurgular. Böylece bilinci, özerkliği ve özgürlüğü merkeze alan, soyut düşünce ve kavramsal idealiteyi ayrıcalıklı sayan entelektüalist felsefi yaklaşımların aksine Levinas, duyulur, dolaysız ve somut olanı öne çıkarır. Bu bağlamda, özneliğin tanımında sorumluluğa merkezî bir rol atfeder.⁷⁹”

Hatırlatmalı ki, Levinas’ın düşüncesinin oluşumu ve gelişimi, genel hatlarıyla üç aşamada ele alınabilir. İlk aşamada, Levinas’ın düşüncesi, özellikle diğer filozoflardan, Yahudi dininden ve ünlü Rus yazarlarından aldığı ilhamla şekillenmiştir. İkinci aşama, Batı felsefesine yönelik eleştirilerin yoğunlaştığı bir dönemdir. Üçüncü aşamada ise Levinas, özgün düşünce yapısını geliştirerek Batı felsefesi çerçevesinde yer alan kavramları farklı bir biçimde kullanmakta veya bu kavramlardan bağımsız yeni kavramlar önererek kendi felsefi paradigmasını inşa etmektedir. Örneğin, Levinas’ın “*Varlıktan Başka Türlü veya Varlaşmanın Ötesinde*” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*) adlı eserlerinde, ontolojik kavramların kullanımını neredeyse tamamen reddederek varlık düşüncesinin ötesine geçmeyi amaçladığı görülmektedir. Bu bağlamda, Levinas’ın “Söyleme” (*le dire*) ve “Söylenen” (*le dit*) ayrımı, düşüncesinin merkezine oturmaktadır. Söylenen, dilin teorik ve ontolojik boyutunu ifade ederken, kavramlaşmış, kalıplaşmış ve sistematik bir dilin ürünü olarak tanımlanır. Buna karşın, Söyleme, dilin etik boyutunu temsil eder; bu, teorik dilin ötesinde, sistemleştirilmiş bir dilden önce gelir ve Başkası’yla ilişkiyi mümkün kılan bir durumdur. Böylece, Söyleme, etik alanına ait bir kavramdır. Levinas’a göre dil, yalnızca bir iletişim aracı olmanın ötesine geçer; o, sistemleştirilmiş işaretler bütününden ibaret değildir. Dilin etik boyutunu ortaya koymak Levinas’ın temel amaçlarından biridir. Bu bağlamda, dilin etik boyutu, söylenene indirgenemez; bu boyut, Söyleme olarak adlandırılan kavramın içinde barınır ve Söylenenin ötesindedir. Daha önemlisi, dilin etik boyutu, Başkası’nın yüzünde ifadesini bulur. Böylece Levinas, dilin derin bir etik yük taşıdığını savunarak, felsefi düşüncesini genişletmiş ve insan ilişkilerinin ontolojik temellerini sorgulamıştır.

⁷⁸ Bu dönemde başka kadın olarak düşünülmektedir, böylece aşkınlık kadında ifade edilir

⁷⁹ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), s. 27.

Sonuç olarak Levinas, felsefeye yeni bir ufuk açmayı, farklı düşünmeyi ve alternatif bir bakış açısını ortaya koymayı hedefler. Bu bağlamda, Levinas'ın felsefesi, bilincin, spekülasyonun, idealizmin ve logos'un hegemonyasından bir kaçış olarak değerlendirilebilir. Levinas, Batı düşünce geleneğini sorgularken, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır; varlık ve varolan arasındaki etkileşimi farklı bir perspektiften inceler. Ayrıca, insan ve zaman arasındaki ilişkiyi ve ben ile Başkası arasındaki bağı yeniden kavramaya çalışır. Bu süreçte, etiğin doğasını sorgularken bilginin kaynağını ve sınırlarını da yeniden gözden geçirir. Dolayısıyla, Levinas için felsefe bilgi ve epistemoloji temelli bir yapıdan ziyade, etik üzerine inşa edilmelidir. Bu noktada Levinas, felsefenin klasik sınırlarını aşarak, ben merkezli bir yaklaşımın yerine Başkası merkezli bir düşünce sistemini ikame eder. Levinas'ın felsefesi, bir anlamda felsefede gerçekleşen bir Kopernik devrimi olarak nitelendirilebilir: Levinas için felsefi düşünce, Ben yani ego, Özne ve özerklik etrafında değil, Başkası etrafında şekillenmektedir. Bu bağlamda, Levinas'ın yaklaşımı, Batı felsefesinin ben merkezli anlayışını sorgulayan, etik ve başkalık odaklı bir perspektif sunmaktadır.⁸⁰

Ekleme gerekir ki, Levinas'ın düşüncesinin evrimi, denizdeki dalgaların ilerleyişine benzetilebilir. Zamanla Levinas'ın kullandığı kavramlar daha derin bir anlam kazanır⁸¹. Başka bir deyişle, Levinas'ın düşüncesinin özünde bir değişiklik yoktur; ancak yazdıkça bu düşünce derinleşir ve zenginleşir. Bu nedenle, Levinas'ın eserlerinin birbirini tamamladığı söylenebilir. Örneğin, Levinas'ın felsefesinin temel fikri aşkınlığın imkânını aramaktır. “*Kaçış Üzerine*” adlı eserinden “*Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde*”ye kadar Levinas, bu aşkınlık arayışını derinleştirip zenginleştirir. Bu bağlamda, Levinas için felsefe tarihi yalnızca varlığı incelemekle sınırlı değildir; aksine, aşkınlığı da irdelemek anlamına gelir⁸².

⁸⁰ Levinas'ın düşüncesi, Batı felsefesinin sınırlarını zorlayan ve alternatif bir etik anlayışı geliştiren bir perspektif sunar. Bu yönüyle, Levinas yalnızca bir eleştirmen değil, aynı zamanda felsefi düşünceye yeni bir soluk getiren bir düşünürdür. Onun felsefesi, insan ilişkilerinin ve etik sorumluluğun derinliğini anlamak için zengin bir kaynak teşkil etmektedir.

⁸¹ Derrida'nın ifade ettiği gibi, Levinas'ın felsefesi “temaların gelişimi, suların bir sahil karşısındaki sonsuz ısrarıyla akar: Aynı dalganın hep aynı kıyıya geri dönüşü ve tekrarıdır bu; bu dalga her defasında kendini özetlediği halde, sonsuzca yenilenir ve zenginleşir. Bkz. Jacques Derrida, *L'écriture Et La Différence* (Paris: Editions du Seuil, 1967), s. 124. Bu betimleme, Levinas'ın felsefesinin sürekli bir yeniden oluşum ve derinleşme süreci içinde olduğunu vurgular.

⁸² Bkz. Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 27.

2. Levinas'ın Felsefesinin Temel Unsurları

Bu bölümün amacı, Levinas'ın felsefesinin temel kavramlarını açıklığa kavuşturmaktır. Bu bağlamda, fenomenoloji, ontoloji (varlık), kaçış, insan, etik, Başkası, ayrılık, aşkınlık, arzu, keyif alma sorumluluk, yerinde-olma, sonsuz, söylenen ve söyleme gibi kavramların Levinas'ın düşüncesindeki anlamlarını derinlemesine incelemeyi hedeflemekteyiz. Zira Levinas'ın felsefesi, büyük ölçüde bu kavramlar etrafında şekillenir.

a. Fenomenoloji

Levinas'ın düşüncesi, fenomenolojik bir çerçeve içinde şekillenir ki bunu daha önce belirtmiştik. Fenomenoloji, kelime anlamı itibarıyla “fenomen bilimini” ifade eder ve metafiziği⁸³ terk ederek somutluk, yaşantılar ve gerçeklik ile ilgilenir. Bu yaklaşımda, fenomenlerin arkasında saklanan bir şey olmadığı vurgulanır.⁸⁴ Dolayısıyla fenomenoloji, bireysel tecrübeler ve yaşantılarla doğrudan ilişkilidir. Levinas, fenomenolojinin bu temel ilkelerini derinleştirerek, Husserl'in fenomenolojisini daha ileri bir noktaya taşımayı amaçlar. Başka bir ifadeyle, Levinas, fenomenolojinin farklı bir boyutunu keşfetmek ister. Fenomenoloji, Levinas'ın düşüncesinin temellerine geçişi sağlayan bir kavram olsa da onun asıl amacına ulaşmasında bir geçiş aşaması olarak kalır. Levinas'ın felsefesi, fenomenolojiyi bir araç olarak kullanmakla birlikte, onu aşan bir bakış açısı sunar.

b. Ontoloji

Batı felsefesi, ontolojiyi (varlık bilim) birinci ilke olarak kabul eden bir anlayışa dayanır. Bu felsefi gelenek, genellikle evrensel bir birliğin peşinden gider ve gerçekliği indirgeyici, bütünleştirici bir şekilde kavrayarak onu belirli bir ontolojik yapının içine hapseder. Levinas'a göre bu yaklaşım, aynılaştırma, indirgeme, boğma, baskılama, yıkma ve nihayetinde yok etme eğilimindedir. Böyle bir ontolojik bakış açısı, varlıkları

⁸³ Bu noktada vurgulanması gereken önemli bir husus, Levinas'ın terk ettiği metafiziğin, klasik metafizik anlayışına dayandığıdır; bu anlayış, bir bütünlüğe dayalı olup duysal deneyimi dışlayan bir yaklaşımdır. Levinas ise, buna karşılık, farklı bir metafizik anlayışını savunur. Bu bağlamda, Levinas'ın ettiği, metafiziksel bir nitelik taşır ve aslında etik, trans-fenomenal, yani fenomenler ötesi, meta-fenomenal bir düzlemde ortaya çıkar

⁸⁴ Fenomenler sonludur ve onların ötesinde sonsuz bir varlık bulunmamaktadır. Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 46.

yalnızca belirli kategoriler ve toplamalar içinde değerlendirmeye yönelir ve çoğu zaman bireysel farklılıkları ya da varlıkların özgünlüğünü göz ardı eder. Emmanuel Levinas, Batı ontolojizminden farklı bir perspektif geliştirmeyi amaçlamış ve bu bağlamda, ayrılık ve farklılıkları esas alan plüralist bir felsefi yaklaşım ortaya koymuştur. Levinas, Batı felsefesinin indirgemeci ve bütünleştirici tutumunu eleştirerek, etik bir bakış açısının ontolojinin ötesine geçmesi gerektiğini savunur. Bu düşünsel dönüşüm, Batı felsefesinin geleneksel ontolojik yapılarından saparak, bireysel varlıkların birbirleriyle olan etik ilişkilerine yönelir. Levinas'ın felsefesinde ilk adım, ontolojizmden çıkmak ve bu çıkış noktasında etikten yana bir duruş sergilemektir. Ontolojinin sınırlayıcı ve indirgemeci bakış açısını aşmak, etik sorumluluğun ve Başkası'yla yüzleşmenin alanını açar. Bu nedenle Levinas için etik, yalnızca bir felsefi düşünme biçimi değil, aynı zamanda varlıkların birbiriyle olan ilişkilerinin temelinde bulunan bir ilkedir.

Batı felsefesinin ontolojik ve epistemolojik temelinde, bilincin her şeyin kaynağı olduğu kabul edilir. Platon'un felsefesinde bu durum belirgin bir şekilde görülür; Platon'a göre felsefe, bilincin kendini hatırlama ya da anımsama süreci olarak tanımlanır. Platon'un düşüncesinde varlık ve ruh, aynı kaynağa dayanan iki ögedir. Varlığı anlamak, nihayetinde ruhun kendisini bilmesi anlamına gelir. Buradan hareketle Batı felsefesi, bilgi ve kendini bilme arayışını öne çıkarırken, Başkası'yla ilişkilene, yani etik düşünce ikincil bir konuma düşer. Epistemoloji ve ontoloji, Batı felsefesinde daha önce gelirken, etik genellikle geri planda kalmıştır. Levinas'ın felsefesinin temel amacı, bu durumu tersine çevirmektir. Yani, etik düşünceyi, Başkası'yla ilişkilene meselesini, Batı felsefesinde ihmal edilen bir alan olarak değil, düşüncenin ve varoluşun merkezine yerleştirmektir. Levinas, epistemolojik ve ontolojik soruların ötesinde, Başkası'yla yüzleşmenin ve bu yüzleşmenin etiğinin daha temel bir felsefi mesele olarak ele alınması gerektiğini savunur. Bu şekilde, Levinas, Batı felsefesinin tarihsel olarak öncelik verdiği bilincin egemenliğini sorgular ve Başkası ile olan ilişkiyi, felsefi düşüncenin temel eksenini olarak sunar.

Batı felsefesi genellikle insanın akıl ve mantık yoluyla her şeyi bilmesi, analiz etmesi ve anlamlandırması gerektiği görüşünü benimsemiştir. Batı düşüncesinde, akıl her şeyin ölçüsü ve doğrulayıcısı olarak kabul edilir; dolayısıyla her şey akıl yoluyla anlaşılabilir ve kullanılabilir. Bu anlayışa göre, insanın ulaşamayacağı bir bilgi, kavrayamayacağı bir gerçeklik yoktur, böylece insan, evrenin merkezidir ve her şeyi

kucaklar. Ancak Emmanuel Levinas, Batı felsefesinin bu insan merkezli anlayışını reddederek, varlık ve bilgi kavramlarının ötesinde, etik bir felsefe geliştirmeye çalışmıştır. Levinas'a göre, insanın varlık ve bilgi üzerinden kurduğu her türlü ilişki, Başkası'yla olan etik ilişkisini öncelikle göz ardı eder. Varlık, bilgi ve akıl arasındaki bu bağları aşan bir düşünce geliştiren Levinas, insanı yalnızca ontolojik ve epistemolojik bir varlık olarak değil, etik bir varlık olarak da düşünmeyi amaçlar.

Toparlayacak olursak Levinas, ontoloji, fenomenolojinin sınırlarını aşarak, aklın ve kavramların ötesine geçen bir anlayışa ulaşmayı hedefler. Bu noktada, akıl ve kavramsallaştırma çabalarının sınırlı olduğunu savunur ve özellikle Başkası ile kurulan etik ilişkiyi, analitik düşüncenin ve kavramsal çerçevelerin ötesinde, daha doğrudan bir deneyim olarak ele alır. Sonuç olarak, Levinas'a göre, her şeyin akılla çözüme kavuşturulabileceği, her şeyin anlaşılabilir olduğu bir dünya anlayışı, insanın etik sorumluluklarını göz ardı eden sınırlı bir yaklaşımdır. Onun felsefesi, Başkası'yla olan ilişkinin, tüm ontolojik ve epistemolojik kategorilerin önünde geldiği bir etik düşünceyi savunur.

c. Etik

Yukarıda değinildiği üzere, Levinas etiğin filozofudur. Etik olmaksızın Levinas'ın felsefesinden bahsedilemez; söz konusu etik, felsefenin bir dalı değil, tersine Levinas'ın felsefesinin belkemiğidir. Bu nedenle, Levinas'ın felsefesi etik etrafında döner. Peki, Levinas'ın kastettiği etik nedir? Bu soruya yanıt vermeden önce etik ve ahlak terimlerini gözden geçirelim. Etik, Eski Yunanca *ethos* kelimesinden gelir. Bu sözcük, Aristoteles açısından karakter ve alışkanlık anlamlarını taşır. “Etiğin bir karakter meselesi olarak ortaya koyulması, davranış seçiminin tündengelim yoluyla sonuç çıkarmak suretiyle belirlenmediğini gösterir. Toplumda yerli yerinde olan ve yaşamı kucaklayan bir etik vardır zaten. Bu etik, Kantçı anlamda ahlakın (*Moralität*) dayandığı kavramlara dayanmaz. Örneğin, Aristoteles'te, Kant'ın anlak felsefesinde temel bir rol oynayan istem (*Wille*), ödev, gereklilik ve özerklik kavramları bulunmaz⁸⁵.” Levinas'ın kastettiği etik, ne Aristoteles'in etiğine ne de Kant'ın ahlakına benzer. Kant'ın ahlakı ile Levinas'ın etiği arasında şöyle bir fark ortaya koyulabilir: Kant, özerklik kavramına önem verirken, Levinas yaderklik kavramını önceler. Levinas,

⁸⁵ Bkz-Emmanuel Levinas, “Sunuş” *Sonsuza Tanıklık*, içinde, Haz. Zeynep Direk, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 33.

Kant'ın özerklik anlayışına karşı çıkar ve özgürlükten daha önce, *yaderklik* (*hétéronomie*) kavramını vurgular, buradaki yaderklik sorumluluk (*responsabilité*) anlamına da gelebilir. Yaderklik, insanın Başkası'na karşı sorumlu olduğu, kendini aşan bir sorumluluk durumudur. Levinas, özgürlük ve özerklik kavramlarına önem veren Batı felsefesini eleştirirken⁸⁶ aynı zamanda Kant'ın ahlakını da hedef almaktadır. Kant'ın etik düşüncesinin aksine, Levinas'a göre etik özerkliğe dayanmaz, bilakis etik heteronomiye dayanır. Levinas, etik ilişkide özerklik, aklileştirme, rasyonalizm (*rationaliser à tout prix*)⁸⁷ ve bilincin üstünlüğünü reddeder, ancak bu, etik ilişkilerin baskı altında tutulması gerektiği anlamına gelmez. Etik ilişkinin seçmeli bir ilişki olmadığına işaret eden Levinas için insan, iyilik karşısında son derece pasiftir. Levinas'ın etik felsefesiyle birlikte özgür irade ve determinizm arasındaki ayrım aşılır; aynı şekilde özgürlük ve sorumluluk arasındaki ayrım da aşılır. Bu kavramlar arasında zıtlık değil, süreklilik bulunur; daha doğrusu bu kavramlar birbirlerini tamamlar.

Levinas, ahlak ve etik arasında bir ayrım yapar: Ahlak, politika gibi, üçüncüyle ilişki olarak, etik ise Başkası'yla ilişki olarak düşünülür. Eklemek gerekir ki etik, Levinas için yalnızca teorik bir sistem değil, etiğin önceliği, *insanlar arasındaki ilişkinin önceliği* demektir; zira etik, aslında başkasıyla olan ilişkidir. Dolayısıyla etik soyut bir kavram değildir; gerçek ve somut, kanlı canlı insanlar arasındaki ilişkiyi betimler. Bu ilişkinin ilk adımı, erotik bir biçimde, kadınla ifade edilir; sonrasında ise münhasıran etik yoluyla, *başkası'nın yüzüyle karşılaşmak* ile ifade edilir. Öznenin başkasıyla, onu *tam anlamıyla* tanımadan önce kurduğu bir ilişki biçimidir. Bu ilişkide özerklik değil, sorumluluk ve başkasına duyulan derin bağlılık ön plana çıkar.

Levinas, etiğin anlamını aramaya çalışır ve bu nedenle etiğin ne olduğunu yeniden sorgular. Levinas'a göre etik, yalnızca toplumu düzenleyen ve toplumsal yaşamın koşullarından türeyen bir davranış kuralları bütünü değildir. Etik, nihayetinde

⁸⁶ Levinas, Batı felsefesini eleştirir çünkü bu felsefe, Aynı, Başkası'nı yok sayar, sahiplenir, etkisizleştirir ve ortadan kaldırır.

⁸⁷ Burada rasyonalite ve rasyonalizm arasındaki farkın vurgulanması önemlidir. Rasyonalite, akıl ve mantık ilkelerine dayalı bir şekilde düşünme, karar alma ve hareket etme süreçlerini ifade eder. Kısacası, rasyonalite akıl yoluyla belirli bir hedefe ulaşmayı amaçlar. Buna karşın, rasyonalizm, her şeyin akıl yoluyla açıklanabileceğini ve her olgunun akıl ile uyarlanabileceğini savunan bir felsefi yaklaşımdır. Rasyonalizmde, akıl, gerçekliği ve varoluşu anlamlandırma ve düzenleme aracılığı olarak kullanılır. Bu iki kavram arasındaki temel fark, rasyonel bir yaklaşımın, mevcut veriler ve mantık çerçevesinde hareket etmesi, oysa rasyonalizmin her şeyi akıl yoluyla inşa etme eğiliminde olmasıdır. Bkz. Edgar Morin, *Mes Philosophes*, (Paris: Editions Germina, 2011), s. 127-128.

toplumsal bir olguya indirgenerek açıklanamaz; aksine, doğa, kültür ve tarihin ötesinde bir düzlemde konumlandırılmaktadır. Levinas, etiğin etiğini incelemektedir denebilir. Bu açıdan, Levinas'ın savunduğu etik, metafiziksel bir etik olarak kabul edilebilir; daha doğrusu, Levinas için etik, metafizikten ayrılamaz⁸⁸. Buradaki metafizik ontoloji ile karıştırılamaz, bu nedenle Levinas, metafizik ve ontoloji arasında bir ayrım yapar⁸⁹. Ontoloji ve epistemolojinin hegemonyasından çıkabilmek için etik meydana getirilmelidir. Etik felsefesi, *Ben*'in *başkası*'nı yok etmemesine, etkisizleştirmemesine, indirgememesine dayanır. Böylece Levinas, Aynı ve Başkası arasındaki ilişkiyi betimlerken ayrılık (*séparation*) kavramına önem verir. Bu bakımdan felsefe, yalnızca varlık ve bilgi problemleriyle ilgilenmez; aksine insanlar arasındaki iyi (*Bien*), sosyal, insanı ve sağlıklı bir ilişkiyi de yönetir.

Etik, egonun hegemonyasına dayanmaz; tersine başkasına öncelik verir. Başkası karşısında *ben* (*le moi*) kendi özgürlüğünü kaybeder, bütün güçlerini yitirir. Şunu belirtmek gerekir ki *ben*, başkasının kölesi de değildir. Bu nedenle Levinas'ın etik felsefesi, *ben* ve başkası arasında tam bir ayrım koyar. Klasik etiğin sabit teorileri ve prensiplerinin tersine, Levinas'ın etiği karşılıklı bir ilişki değildir; çünkü etiğin bağrında sorumluluk bulunur. Buradaki sorumluluk, tek yönlüdür, tek yüzlüdür, asimetriktir, geri çevrilemez, yani karşılık beklemeyen bir sorumluluktur. Etik ilişki her zaman başkasının lehinedir. Bu bakımdan, etik teorik ve evrensel prensiplere itaat etme değildir. Levinas'ın etiği, başkasının yüzüne, dolayısıyla başkasıyla bilfiil karşılaşmaya odaklanır. Bu açıdan, Levinas biçimsel bir etik yerine pratik⁹⁰ ve somut bir etik ortaya çıkarmaya çalışır. Toparlarsak, Levinas'ın etik felsefesi, başkasının önceliğine dayanır ve bu etik felsefesi dört unsurla açıklanabilir: Başkası'nın başkalığı, Aynı'nın pasifliği, başkasının yüzünün buyruğu ve bu buyruğa karşı ben'in sorumluluğu. Bu dört unsur, etik ilişkiyi sonsuzluğa açar ve bu unsurlar sayesinde ben ile başkası arasındaki ilişki, bilinç, bilgi ve özgürlüğün ötesine geçer.

⁸⁸ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 66.

⁸⁹ Levinas için ontoloji, her şeyi kavramlarla ve kategorilerle kuşatmak anlamına gelir; ontolojik düşünme genellikle ben'in hegemonyasına odaklanır, dolayısıyla ontoloji egolojiyle özdeşleştirilir. Bunun tersine, metafizik, ontolojinin ötesine geçen bir yaklaşımdır ve insanın varlıkla olan ilişkisinde etik ve sorumluluk bağlamına odaklanır. Metafizik, farklılığı kabul eder, başkasıyla ilişki kurar ve bu ilişkide sorumluluk ortaya çıkar.

⁹⁰ Bu noktada vurgulanması gereken önemli bir husus, Levinas'ın etik anlayışının hem teorik hem de pratik bir boyut taşıyor oluşudur; zira Levinas'a göre etik, teori ve pratik arasındaki geleneksel ayrımları aşan bir yapıya sahiptir.

d. Başkası

Daha önce söz ettiğimiz üzere, Levinas'ın etik felsefesi başkası üzerinde kurulmaktadır. Peki, başkası nedir? Başkası, her şeyden önce, benden farklı olan her şeydir; bu anlamda başkası, mutlak olarak tekil olandır, zira ben'e bağlı değildir. Başkası, ben'e ait olmayandır; ben'inle bağımlı bir ilişki olmayan, ben'in üstünde olan, aşkın olandır⁹¹. Bu bakımdan, ben ve başkası arasında ortak bir zemin bulunmamaktadır. Öyle ki, buradaki başkası kavramı sadece biçimsel bir kategori değildir. Başkası, ontoloji ve mantık kategorilerini aşar; biz ancak etikte ve etikle, sosyal ilişkide ve somut gerçeklikle beraber başkasının ne olduğunu anlayabiliriz. Felsefe tarihinde başkası kavramını düşünen ilk filozofun Levinas olmadığını biliyoruz, fakat bağımsız başkası, biçimsel kategorileri aşan ve *ben'e* indirgemeyen başkası anlayışını ilk getiren filozof Levinas'tır. Böylece Levinas, etik anlamda başkasının ne olduğunu inceler. Daha önce de ifade edildiği üzere, Levinas'ın felsefesinde başkası kavramı zamanla derinleştirilir. Filozofun ilk yazılarında başkası, erotik bir biçimde tasavvur edilmiştir. İlk, yani gençlik eserlerinde başkası ile ilişki, dışıl olanla ilişkiyi ifade etmekteydi. Bu nedenle, Levinas'ın düşüncesinde zamanın başkalığı, ölümün başkalığı ve eros'un başkalığı bulunur. Levinas'ın sonraki eserlerinde başkası ile ilişki, münhasıran etik bir anlam kazanır ve söz konusu başkası, yüz ile ifade edilir. Başka bir ifadeyle, Levinas düşüncesinin ilerleyen aşamalarında erotik başkası fikrini tamamen terk eder; artık başkası, etikte ve etik yoluyla ifade edilir, buna etik başkalık denir; söz konusu etik başkalığında ben, ben olarak kalır, başkası da başkası olarak kalır. Bu nedenle Levinas, başkasının ne olduğunu tasvir ederken sorumluluk, hassasiyet, ayrılık içre yakınlık, yerinde olma, obsesyon, rehin kavramlarına başvurur. Böylece başkası, artık dışıl olan değil, “yabancı”dır (*l'étranger*). Aynı zamanda başkası, yakın olandır⁹², “fakir”dir (*le pauvre*), “yetim”dir (*l'orphelin*), “dul”dur (*la veuve*).

e. Ayrılık

Batı felsefesi bir bütünlük felsefesidir; akıl yoluyla felsefe, biçimsel ve spekülâtif bir şekilde her şeyi bütünlük içinde almalıdır; bilgiyle her şey kuşatılmalıdır.

⁹¹ Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*, s. 171.

⁹² *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın başkası'nı yabancı olarak nitelemesine rastlarız, oysa yakınlığın ayrılığa rağmen veya daha doğrusu ayrılık içre gündeme geldiği *Varlıktan Başka Türü*'de başkası'ndan artık yakın olarak söz edilecektir, tabii yakınlıkta yatan yabancılık boyutu yadsınmaksızın büsbütün. Bkz. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas'ın Metafizikine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 368.

Bu açıdan bakıldığında, Batı felsefesinin “doğruluk” bir bütünlük içinde olduğu söylenebilir. Bütünlük ve doğruluk arasındaki ilişki, Hegel’in felsefesinde görülmektedir; çünkü Hegel için doğru olan mutlak olandır, dolayısıyla doğruluk ve bütünlük arasında hiçbir ayrım yoktur. Bu yaklaşıma karşı, Levinas ayrılık felsefesini öne sürer. Ayrılık nedir? Ayrılık, katılımdan kopuştur⁹³ ve Levinas bunu ateizm olarak adlandırır⁹⁴. Ayrılık, Aynı ve Başka arasında mesafeli bir ilişki kurmaktır; yani Aynı’nın aynılığı ile Başka’nın başkalığını koruyan bir durumu ifade eder, buna ilişkisiz bir ilişki denir, “*conatus essendi*”ye bağlı olmayan bir ilişki, söz konusu ilişkiyi, ben ile başkası arasında bir bağımlılık durumu olmaksızın ele alır. Bu tür bir ilişki, bilgi ve algıdan farklı bir bağlamda varlık bulur.⁹⁵ Öylesine ki “bu ilişki ne Aynı’nın aynılığına ne de Başka’nın başkalığına hanel getirecektir.”⁹⁶ Ayrılık kavramı aracılığıyla Levinas, bütünlükten kaçır, Aynı’yı ele alarak ontolojiden kaçır çıkar ve yeni bir ilişki tasavvur etmeye çalışır. Levinasçı ayrılık, soyut ve biçimsel bir bağımsızlık durumu değildir; somut bir şekilde gerçekleşir. Çünkü Levinas’ın kastettiği ayrılık, keyif almaya (*jouissance*) aittir. Yani keyif alma kavramının yardımıyla Levinas, ayrılığın ne olduğunu betimler. Bundan hareketle, ben başkasıyla ilişki kurarken, bu ilişki dil yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla, ayrılık sayesinde ben başkasıyla entegre olamam; bilakis, onunla bağımsız bir dilsel ilişki kurarım.

f. Keyif Alma

Keyif alma Levinas’ın felsefesinde önemli bir kavramdır, Levinas’a göre yaşamak keyif almaktır. “Keyif alma, psikolojik bir durum değildir, bilakis keyif alma varlıktan ayırdır⁹⁷.” Zira Levinas için insanın hayatında ontolojik bir erek yoktur; böylece insanın eylemleri erekliliğe göre okunmamalıdır. Levinas’a göre, keyif almadan

⁹³ Buradaki ayrılık iki boyutlu bir yapıya sahiptir. İlk olarak, bu ayrılık toplumsal bütünlükten kopuştur ve totalitarizmden çıkmayı ifade eder. Diğer bir deyişle, birey, toplumsal yapılarla ve totaliter düzenlerle ilişkisinin çözülmesi sürecini yaşar. İkinci boyut ise ontolojik bir ayrılıktır; burada ayrılık, başkasıyla ontolojik düzeyde bir farklılık yaratır. Başkası, “aynı”dan tamamen bağımsız olarak varlığını sürdüren bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan, ego ateist bir duruma düşer, ancak söz konusu ateizm, teolojik bir ateizmden ziyade, ontolojik bir ateizmi ifade eder. Bkz. Ali Sait Sadıkoğlu. *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*, (Paris: Editions L’Harmattan, 2024), s. 109

⁹⁴ Ateizmden, ilahî olana dair ne reddi ne de tasdiki önceleyen bir konumu anlıyoruz; benliğin kendisini özde ve ben olarak ortaya koyduğu katılımdan kopuşu. Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 73.

⁹⁵ Emmanuel Levinas, “Transcendance Et Intelligibilité, Suivi D’un Entretien”, içinde *Les Imprévus De L’histoire* (Fata Morgana, 1994), s. 24.

⁹⁶ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas’ın Metafizikine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 151

⁹⁷ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai Sur l’Extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 115.

öznenin bağımsızlığı ve özneliliği doğar. Ben başkasından ayrıdır, böylece ben kendime yeterim, başkası da kendine yeter. Bu durumda başkası, ben'in varlığından haberdar olmadan var olur, ben de başkasının varlığından haberdar olmadan var olurum. Bu durum bencilğe sevk edebilir; fakat belirtmek gerekir ki Levinas'ın düşüncesinde bencilik kavramı negatif anlamda kullanılmaz⁹⁸. Gérard Bailhache'a göre, Levinas'ın felsefesinde bencilik bir erdem olarak kabul edilir⁹⁹. Buna göre, başkası ben'e bağlı olmadığı gibi, ben de başkası'na bağlı değildir. Buradaki bencilik, başkasına hiçbir şeyi borçlu olmamak anlamına gelir; kendine yeterlik, tatmin içinde kendinden hoşnut ve müstağni olan, böylece bağımsız ve ayrı bir varlığın durumunu ifade eder. Böylece başkası ve ben birbirleriyle birleştirilemez, tamamlanamaz¹⁰⁰. Levinas için başkası, ben'e indirgenemez, massedilemez, ortadan kaldırılamaz, yok edilemez, sahip olunamaz; bu nedenle başkası, ben'den tamamen ayrıdır. Demek ki insanlar arasında ortak bir zemin yoktur. Başka bir deyişle, evrensel, biçimsel ve kavramsal bir şekilde insanlar birbirleriyle birleştirilemez. Şunu belirtmek gerekir ki, "ayrılık, zıtlık anlamına gelmez¹⁰¹." Zira zıtlık gerilime işaret eder; bu da bütünlüğe, ontolojiye geri dönmeye¹⁰² yol açar. Levinas, ayrılık içindeki yakınlığı betimler.

g. Arzu

Ben ve başkası arasındaki ilişkinin, metafiziksel bir ilişki olduğunu söylemiştik; dolayısıyla Levinas, arzu (*désir*) kavramına işaret ederek bu ilişkiyi betimler. Levinas'ın kastettiği arzu, tatmin edilemeyen, sürekli gelişen bir arzudur¹⁰³; metafiziksel bir arzu olup bu bakımdan arzu eden ile arzu edilen arasında sahiplenme, ele geçirme gibi bir

⁹⁸ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 64.

⁹⁹ Gérard Bailhache, s. 64.

¹⁰⁰ Levinas'ın felsefesi, Platon'un düşüncesinin aksine, bireylerin birbirlerini tamamlayan eksik varlıklar olarak tanımlanmadığını ileri sürer. Levinas'a göre, ben, özünde tamamlanmamış bir varlık değildir; benlik, başka bir varlığın varlığında bir eksiklik aramak yerine, başkasının varlığını tanıyarak onunla etik bir ilişki kurar. Bu bağlamda, başkası da kendi başına tam ve bütün bir varlıktır. Dolayısıyla, ben ve başkası arasındaki ilişki, bir tür tamamlama veya eksikliği giderme dinamiğinden ziyade, karşılıklı tanıma ve etik sorumluluk üzerine inşa edilmiştir. Bu düşünce, Levinas'ın varoluşsal ve etik perspektifini şekillendiren temel unsurlardan biridir ve bireylerin birbirlerine karşı olan sorumluluklarını vurgular. Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, s. 49.

¹⁰¹ Zıtlık, farklı görüşlerin, düşüncelerin veya unsurların bir araya gelmesiyle oluşan bir etkileşim alanıdır. Bu bağlamda, zıtlık kavramı yalnızca karşıtlık yaratmakla kalmaz, aynı zamanda katılımı ve etkileşimi Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s.45.

¹⁰² Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 71.

¹⁰³ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s. 22.

durum söz konusu değildir. Buna ek olarak, metafiziksel arzu, önceden var olan hiçbir akrabalığa dayanmadığından, arzu eden ile arzu edilen arasında ilişkisiz bir bağ söz konusudur.¹⁰⁴ Bu çerçevede, Levinas “ihtiyaç” ile “arzu” arasında bir ayrım yapar. İhtiyaç, materyal bir şey olduğu için karşılanabilir; ihtiyaç, bir boşluğu, bir eksikliği doldurmaya çalışmaktır ve ihtiyacın kaynağı öznedir (*le sujet*). Bunun tersine, arzunun kaynağı arzu edilen nesnedir; dolayısıyla hiçbir şey arzuyu tatmin edemez¹⁰⁵. Tatmin edilmediğinden dolayı arzu sonsuzdur. Levinas’ın felsefesinde arzu kavramı, ayrılık ve sonsuzluk kavramlarını birbirine bağlar.

h. Sonsuz

Sonsuz kavramı, felsefe tarihinde süreklilik arz eden bir temadır ve zaman içinde farklı düşünürler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Antik dönemde, özellikle erken Yunan filozoflarında, sonsuz belirsizliği ifade eden bir kavram olarak görülmüştür. Anaksimandros’un *apeiron* (belirsiz) kavramı bu anlayışın bir örneğidir; *apeiron*, sınırları olmayan, ölçülemeyen¹⁰⁶ ve dolayısıyla tanımlanması güç bir varlık olarak tasarlanmıştır. Aristoteles ise sonsuzu, bitmeyen ve dolayısıyla belirsiz olan bir kavram olarak tanımlar. Ona göre, *sonlu* olan, belirli bir sonu bulunan ve dolayısıyla ölçülebilir olandır; buna karşılık *sonsuz* olan, kesinlikten yoksun ve anlaşılması güç bir kavramdır. Bu çerçevede, Antik filozoflar arasında kusursuzluk, sonlu ve belirli olanla ilişkilendirilirken, sonsuzluk genellikle kusurlu olarak nitelendirilmiştir. Helenistik dönemde ise sonsuz kavramı farklı bir boyut kazanır ve daha çok mükemmellik ve doğa ile ilişkilendirilir. Bu dönemde, sonsuzluk Tanrı’yla, mutlak bir varlıkla ilişkilendirilir ve genellikle Tanrı’nın doğasına işaret eder. Tanrı, sonsuz olan ve tüm varlıkları kapsayan mutlak bir varlık olarak düşünülür. Bu görüş, özellikle Spinoza’nın felsefesinde de benzer bir şekilde karşımıza çıkar¹⁰⁷. Hegel’in felsefesinde ise sonsuz, mutlak olanı ifade eder ve bu mutlaklık, yalnızca belirli bir bilgiye ulaşılmasıyla anlaşılabilir bir hale gelir¹⁰⁸. Sonsuz burada, tamamlanmış ve tümsel bir bilgiye işaret eder. Descartes, sonsuz kavramını felsefi düşüncesinde önemli bir yer tutan Tanrı’yla

¹⁰⁴ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L’extériorité*, s. 22.

¹⁰⁵ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 117.

¹⁰⁶ Bkz. Julián Marías, *History of Philosophy*, Çev. Stanley Appelbaum and Clarence C. Strowbridge, (New York: Dover Publications, 1967), s. 14.

¹⁰⁷ Bkz. Alain Badiou, *Le Séminaire, L’Infini Aristote, Spinoza, Hegel, 1984-1985*, Texte établi par Isabelle Vodoz, (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2016), s. 11.

¹⁰⁸ Alain Badiou, *Le Séminaire, L’Infini Aristote, Spinoza, Hegel, 1984-1985*, s. 11

ilişkilendirir. Descartes’a göre, sonsuz, Tanrı’nın mükemmelliğini ve kusursuzluğunu temsil eder. İnsan, sınırlı ve sonlu bir varlık olarak, Tanrı’yı ve dolayısıyla sonsuzluğu yalnızca fikri bir biçimde kavrayabilir. Descartes’ın düşüncesinde, “sonsuzluk insanın zihninde var olan bir kavramdır, ancak bu kavram insanın kendi üretimi değildir. Aksine, Tanrı bu fikri insan zihnine yerleştirmiştir.¹⁰⁹” Dolayısıyla insan, kendi sınırlı aklıyla sonsuzluğu tam anlamıyla kavrayamaz. Descartes, sonsuz kavramını hem epistemolojik hem de ontolojik düzeyde kullanır; bu kavram, insanın bilgiye ve Tanrı’ya ilişkin düşünsel sınırlarını gösterirken, aynı zamanda Tanrı’nın varlığına ve mükemmelliğine de işaret eder.

Levinas ise, sonsuz kavramını Descartes’tan alır ve bu kavramı etik bir anlamda kullanır. Levinas’a göre sonsuz, insanın kendi sınırlarını aşarak başkasına yönelmesi ve başkasıyla kurduğu ilişki aracılığıyla ortaya çıkar. Burada sonsuz, bir yandan Tanrı’ya işaret ederken, diğer yandan insanın varoluşsal sorumluluğunu ve başkasıyla ilişkisini ifade eder. Şunu belirtmek gerekir ki “Sonsuzluk fikri benden kaynaklanmaz, düşünceden doğar, düşünürden değildir.¹¹⁰” Descartes’ın düşüncesinin aksine, Levinas bu kavramı epistemolojik ve ontolojik bir anlamda kullanmaz¹¹¹; aksine, etik bir düzlemde, metafiziksel bir arzu ile ilişkilendirir. Levinas’ın tarif ettiği sonsuz, ne kendinde ne de kapalı bir olgudur; tam tersine, ilişkisel bir bağlamda varlık kazanır. Çünkü Levinas, insanlar arasındaki etik ilişkileri tanımlarken, sonsuz kavramını öne çıkarır. Tanrı, insanı aşarken, başkası da ben’i aşar, böylece, Levinas’ta sonsuz ayrılık kavramıyla ilişkilendirilir. Bu noktada, Levinas’ın düşüncesinde, bütünlük ve sonsuz arasında önemli bir ayrım bulunur.¹¹² Sonsuzun kaynağı, başkasının yüzünde açığa çıkar. Levinas’a göre, başkasının yüzü betimlenemez, kavranamaz, nesneleştirilemez; insan aklının kapasitesinin çok ötesindedir. Levinas, bu sonsuz düşüncesine dayanarak, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi etik bir çerçevede anlamlandırır. Ayrıca, Levinas’ın düşüncesinde sonsuz kavramı, dışsallık, başkalık, aşkınlık ve Tanrı gibi kavramlarla iç içe geçer. Bu çerçevede, Levinas’ın etik düşüncesi, başkasıyla kurulan ilişkinin, insanın

¹⁰⁹ René Descartes, *Méditations Métaphysique, Objections Et Réponses*, s. 90.

¹¹⁰ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L’extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s. 56.

¹¹¹ Batı felsefesi sonsuz kavramını epistemolojik anlamda kullanır; bu durumda sonsuz olan şey sonlu olanı masseder, dolayısıyla Batı felsefesinde Aynı ötekiyi masseder. Bkz. Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, (Saint-Clément-de- Rivi re: Fata Morgana, 1995), s. 87.

¹¹² Bütünlük ontolojinin belkemiğidir, bunun tersine sonsuz etiğe ait bir kavramdır, Levinas *Bütünlük ve Sonsuz* eserin önsözünde bu ayrımı yapar.

varoluşsal sınırlarını aşan, sürekli bir aşma süreci olduğuna işaret eder. Sonsuz, bu anlamda, yalnızca bir kavram ya da soyut bir düşünce değildir, bununla beraber Levinas, sonsuzluk hakkında kendiliğinden ya da Tanrı hakkında konuşmaz. Çünkü Levinas'a göre sonsuzluk fikri, ilişkisel bir anlam taşır: Bu, Ben'i diğerine bağlayan ilişkiyi ifade etmeye olanak tanır¹¹³. Sonsuzluk insanın etik sorumluluğunun ve varoluşunun temel bir yönüdür.

i. Epifani

Levinas'ta sonsuz kavramı, ötekinin yüzüne dayanır ve yüz (*visage*) sonsuz olduğu için maddeselleştirilemez, temsil edilemez ve indirgenemez. Bundan hareketle, Levinas'ın felsefesinde yüzün ne olduğunu anlamaya çalışalım. Her şeyden önce, Levinas'a göre yüz bir nesne değildir; zira “yüz, bana bir direnç gösterir; ancak burada söz konusu olan direnç, güç ya da düşmanlık anlamına gelmemektedir. Aksine, bu durum barışçıl bir karşılıkla ilgilidir.¹¹⁴” Direniş, yüzün ele geçirilmesini engelleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Yüz, bilgi veya aklın ışığından kaçır ve mutlak dışsallığa işaret eder. Yüz, dışsallığı ifade eder; söz konusu dışsallık, öznenin güçlerini aşar, anlama yetisini aşar. Dikkat edilmesi gereken şey, burada söz edilen aşmanın formel değil, somut ve gerçek bir aşma olmasıdır; zira bu aşma yüz (*epifani*) yoluyla gerçekleşir. Levinas'ın düşüncesinde yüz, evrensel bir olgudur. Buradaki evrensellik, soyut bir kavrama işaret etmez; evrensellikten, yüzün tekilliği ve kaçınılmazlığı kastedilmektedir. Bu bağlamda Levinas için yüz, bir fenomenden ziyade fenomenin ötesine geçer. Başka bir deyişle, başkasının yüzü trans-fenomenaldir, çünkü yüz görünüşün ötesindedir. Levinas'ın ifadesiyle, başkasının yüzü söylemedir, yani kavramla, bilimle ve akılla ifade edilemeyen bir şeydir. “Konuşan ve bana bakan yüz, sürekli olarak kendi biçimini bozar; sonsuza açılan sınırları, hiçbir estetik biçim tarafından içerilemeyecek, hiçbir kavram tarafından kapsanamayacak bir anlam ifade eder¹¹⁵.” Levinas için başkasının yüzü biriciktir ve kendini kendisinden ifade eder; yani yüzün kendisini ifade etmek için başka bir şeye ihtiyacı yoktur; kendi başına

¹¹³ Bkz. Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 25.

¹¹⁴ Emmanuel Levinas, “Liberté Et Commandement”, *Révue de Métaphysique et de Morale*, (Paris: Presse Universitaire de France, Eylül 1953), s.264-272.

¹¹⁵ Emmanuel Levinas, “Sunuş” Zeynep Direk, Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, içinde, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 20-21.

anlamlıdır.¹¹⁶ Anlam, varlıkla ya da yoklukla (ontoloji) değerlendirilemez.¹¹⁷ Levinas'ın düşüncesine göre, başkasının yüzü konuşur¹¹⁸, ancak kavramların yardımıyla değil. Dolayısıyla, yüz asıl ve otantik bir dile sahiptir, “yüz kendini ifade eder.”¹¹⁹ Yüzün ifadesi şöyle formüle edilebilir: “Öldürmeyeceksin!”. Bu buyruk, sadece ahlaki bir prensip değildir; aynı zamanda dilin prensibidir ve etiğin başlangıç noktasıdır. Dolayısıyla dil, sadece düşünceyi ifade etmek için bir işaretler seti getirmez; aksine, dil etiğin başlangıç noktasıdır. Yüzün dili, kaçınılmaz bir şeydir; ona cevap vermek zorundasınız.

Yüz, aynı anda hem zayıflığı hem de buyruğu ifade eder. Burada, zayıflık ve buyruk iç içe girer¹²⁰. Başkasının yüzü karşısında *ben*, özgürlüğünün haksızlığını ve keyfiliğini keşfeder; çünkü başkasının yüzü, *ben*'in gücünü ve özgürlüğünü sorguya çeker. Levinas'a göre sorumluluk, başkasının yüzünün buyruğundan ve zayıflığından doğar. Başka bir deyişle, sorumluluk, başkasının yüzüyle ve yüzünden ortaya çıkar. Etik ilişkide, yüzün buyruğundan kaçınılamaz, zira yüz, şiddetin karşısında direnç gösterir.

j. Sorumluluk

Yüz kavramından hareketle Levinas, sorumluluk kavramını ele alır; ona göre sorumluluk, etiğin belkemiğidir. Bu nedenle, Levinas'ın bütün düşüncesini saran bir sorumluluk kavramı vardır. Levinas, sorumluluk kavramını tanımlamaz; çünkü sorumluluk, kavramların ötesine geçer ve somut, kanlı canlı ilişkilerde, duyular yoluyla ortaya çıkar. Bu sebeple Levinas'a göre sorumluluk, felsefi bir kavram değil, etik bir kavramdır; daha doğrusu Levinas sorumluluğu felsefi anlamda değil, etik anlamda kullanır. Klasik etiklerden çıkmayı amaçlayan Levinas için sorumluluk, son derece fedakârcadır; bu fedakarlık yalnızca bana aittir, başkasına değil. Ben, yalnızca ben ve başka hiç kimse değilim; başkalarının rehin aldığı varlık olan kişiyim.¹²¹ Sorumluluk,

¹¹⁶ Emmanuel Levinas, “Liberté Et Commandement”, *Révue de Métaphysique et de Morale*, (Paris: Presse Universitaire de France, Eylül 1953), s.264-272.

¹¹⁷ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 205.

¹¹⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, *L'Humanisme de l'autre homme*, (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1972), s. 51.

¹¹⁹ Bkz. Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 49.

¹²⁰ Roger Burggraeve *The Wisdom of Love in The Service of Love, Emmanuel Levinas On Justice, Peace, and Human Rights*, (Milwaukee: Marquette University Press, 2002), s. 98.

¹²¹ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 201.

başkasının yerinde olma, hassas olma, yakınlık ve obsesyona kadar gider. Yani Levinas'ta sorumluluk sonsuzdur. Bu durumda, sorumluluk kişinin özgür iradesine ve bilincine dayanmaz. Kastedilen sorumluluk, determinizm ve özgür irade arasındaki tartışmaların ötesindedir. Levinas'a göre sorumluluk, özgürlük ve özgürsüzlükten önce gelir. Bu bağlamda, sorumluluk, klasik anlamdaki özgürlük ve özgürsüzlük arasındaki ikiliği aşarak, bireyin varoluşsal sorumluluğunu merkeze alır. Yani, özgürlük ve özgürsüzlük, sorumluluğun izlediği birer durum olarak ortaya çıkarken, sorumluluk bu iki kavramı aşan bir önceliğe sahiptir.¹²² Sorumluluk, insanın eylemleri ve kararlarından önce gelir. Bu bakımdan Levinas'a göre sorumluluk, özgürlüğü engellemez; bilakis, insanın özgürlüğünü mümkün kılan şeydir. Başka bir deyişle, Levinas açısından sorumluluk, insanın özgürlüğünün gerçekleşmesini sağlar. Dolayısıyla, insanın özgürlüğü onun sorumluluk derecesine bağlıdır; sorumlu olan özgür olandır. Levinas'ın sorumluluğu yalnızca *ben* ve başkası arasında gerçekleşmez, burada üçüncü şahıs (*le tiers*) da bulunmaktadır; bu nedenle Levinas'ın etiği sosyal bir boyut kazanır. Böylece Levinas'ın etiği spekülâtif ve soyut bir şey değildir, bilakis sosyal ilişkileri yönetir.

Levinas'ın sorumluluk anlayışı, onun etik felsefesinin merkezinde yer alan önemli bir kavramdır ve bu sorumluluğun niteliği, geleneksel etik anlayışlarından farklılık gösterir. Levinas'a göre sorumluluk, asimetriktir; bu, karşılıklı bir sorumluluk ilişkisi kurulmadığı anlamına gelir. Sorumluluk, ben'in, başkasına karşı sahip olduğu bir yükümlülüktür ve bu yükümlülük, başkasından beklenen ya da karşılık görececek bir şey değildir. Başka bir deyişle, sorumluluk benden başkasına doğru akar fakat başkasının bana karşı bir sorumluluğu söz konusu değildir. Bu durum, Levinas'ın sorumluluğu, bir tür "geri çevrilemez"¹²³ ya da "bağımsız" bir etik olarak tanımlamasına yol açar. Levinas'a göre, ötekinin hakları, benim haklarımın önündedir; öteki, ben'in üzerinde bir etik önceliğe sahiptir. Bu bağlamda, sorumluluk, bilinç ve aklın ötesinde bir duyarlılıkla ilişkilidir. Levinas, etik sorumluluğu, bireyin düşünsel ve mantıksal hakimiyetinden çıkmak olarak görür. Yani, sorumluluk sadece akıl yürütmeye dayalı bir eylem değildir; daha derin, duygusal ve etik bir çağrıya yanıt vermekle ilgilidir. Levinas'ın *Varlıktan Başka Türlü* ve *Varlaşmanın Ötesinde* gibi eserlerinde, ben ve başkası arasındaki

¹²² Bkz Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 183-184.

¹²³ Başka bir deyişle, her birey sorumluluk taşıma yükümlülüğüne sahiptir; başkası, birinin sorumluluğunu yerine getirmesi noktasında devreye giremez. Ayrıca, sorumluluk bireyden başka bir kişi tarafından devralınamaz; dolayısıyla sorumluluk, bireysel ve özgün bir olgu olarak kalmaktadır.

ilişkiyi açıklarken ayrılık yerine yakınlık üzerine ısrar etmesi, onun etik düşüncesinin özüdür. Levinas, ben ve başkası arasındaki ilişkinin temelinde bir tür yakınlık ve bağlılık olduğunu savunur. Ancak bu yakınlık, bir tür karşılıklı bütünleşme ya da birleşme değil, tam tersine, ayrılıkla birlikte var olan bir yakınlıktır. Bu ilişki, başkası ile “ben” arasındaki ayrımın ortadan kalkmadığı, fakat yine de sürekli bir etkileşim ve sorumluluk duygusunun sürdüğü bir durumdur. Bu, Levinas’ın etik düşüncesinde, sorumluluğun yalnızca bir yükümlülük değil, aynı zamanda sürekli bir duyuşsal ve etik açılım olduğunun altını çizer.

k. Söyleme (*Le Dire*) ve Söylenen (*Le Dit*)

Levinas, sonsuz kavramından hareketle “Söyleme” (*le Dire*) ve “Söylenen” (*le Dit*) arasında önemli bir ayrım yapar. Bu ayrım, etik ile ontoloji arasındaki temel farkları ve ilişkiyi anlamada kritik bir rol oynar. “Söyleme”, sonsuz olanı, ifade edilemeyişi, kavramlarla sınırlanamayacak olanı ifade eder. Bu, mantık ve ontolojinin ötesine geçen, daha çok etik bir alanı işaret eder. Söyleme, dilin ötesinde¹²⁴, sorumluluğun ve varlıktan soyunmanın yer aldığı bir boyutta bulunur; burada diyakronik bir zaman anlayışı ve etik bir sorumluluk söz konusudur. Söyleme, kavramlarla tanımlanamayacak, bir tür kesintisiz bir çağrı ya da dürtü gibi düşünülebilir. Öte yandan, “Söylenen” ise, dilin kavramlar ve kategoriler aracılığıyla ifade edilen yönüdür. Burada, senkronik bir düzen, *essens* ve *interesse* geçerlidir. Söylenen, ontolojik ve mantıksal bir düzeyde, belirli kategorilerle ifade edilen bir içeriktir. Dilin kalıplaşmış, sistemleşmiş hali burada devreye girer; yani, burada söylenen şeyler, varlıkla ilgili belirli kategoriler aracılığıyla anlaşılır ve ontolojik bir gerçeklik olarak kabul edilir. Levinas’ın düşüncesinde, Söyleme ve Söylenen arasında tam bir ayrım bulunmakla birlikte, aynı zamanda bu iki kavram arasında bir ilişki vardır. Söyleme, etik bir temele dayanırken, Söylenen daha çok varlık ve bilgiyle ilgili ontolojik bir düzlemi ifade eder. Bu iki kavram birbirinden ayrı olsalar da birbiriyle sürekli bir etkileşim içerisindedir. Söyleme, sürekli bir çağrı olarak, Söylenen’in anlamını aşan bir boyut taşıırken, Söylenen ise bu çağrıyı belirli kavramlarla ifade eder ve sistemleştirir. Bu ikilik, Levinas’ın etik düşüncesinde, insanın başkasına karşı

¹²⁴ Burada sistematik dil kastedilmektedir.

sorumluluğunu ve dilin bu sorumluluğa nasıl hizmet ettiğini anlamada merkezî bir rol oynar.

1. Aşkınlık

Levinas'ın etik felsefesi, aşkınlık kavramına da işaret eder; bu kavram, felsefesinin ana konularından biridir. Levinas'ın felsefesinin başından sonuna kadar aşkınlık konusu yer alır, yani *Kaçış Üzerine* adlı kitaptan *Varlıktan Başka Türölü ya da Varlaşmanın Ötesinde* esere kadar Levinas, tek bir soruyu çözmeye çalışır. Söz konusu soru şu şekilde formüle edilebilir: Aşkınlık mümkün müdür? Başka bir deyişle, Levinas'ın felsefesinin temel sorusu, aşkınlığın imkânı sorusudur. Aşkınlık terimi, etimolojik açıdan “aşmak” veya “üstüne geçmek” anlamına gelir. Felsefî düzeyde ise aşkınlık, sıradan varlıkları ve çokluğu aşarak, öze ulaşmak için ampirik dünyanın ötesine geçmeyi ifade eder. Bu bağlamda Tanrı, aşkın bir varlık olarak tanımlanır. “Batı felsefesi geleneğinde aşkınlık, insanın kendisinden ötede, yüce olana boyun eğerek ve ona karışıp onunla bir bütün olarak varlık gösterdiği bir durumdur. Bu anlamda, bazı filozoflar aşkınlığı kaynaşma olarak kullanmışlardır; özellikle Plotinos'un felsefesinde “aşkınlık, varlıkların birliğe ulaşmasını ifade eden bir kavramdır. Aşkınlık, aynı zamanda bütünlük anlamında da ele alınabilir; bu durumda, tüm varlıkların tek ve mutlak bir varlıkta (Tanrı'da) kaybolması söz konusu olur.¹²⁵” Ancak bu bakış açısı, ontolojik bir çerçevede sınırlı kalır. Emmanuel Levinas, aşkınlık kavramının geleneksel anlamlarını bir kenara bırakarak onu farklı bir biçimde ele alır. Levinas'a göre aşkınlık, ne tekliğe doğru bir yolculuk ne de mutlak olanla birleşme çabasıdır. Bununla beraber “aşkınlık hareketi, memnuniyetsiz insanın bulunduğu durumu reddettiği negatiflekten ayrılmaktadır.¹²⁶” Aksine, aşkınlık, özneler arasındaki (ben ve başkası arasındaki) ilişkiden doğar ve daha özel olarak, başkasının yüzüyle kurulan ilişkiden beslenir. Bu noktada, Levinas için felsefenin başlangıcı Descartes'ın *Cogitosu* (düşünüyorum, o halde varım) değil, başkasıyla kurulan ilişkidir. Levinas'ın aşkınlık anlayışı, tüm varlıkların birleşmesi veya birliğe ulaşması fikrinin karşısına çıkar ve bunu, ayrılık ve farkların korunmasıyla savunur. Aşkınlık, özne ve bütünlük anlayışlarına karşıt bir

¹²⁵ Bkz. Emmanuel Levinas, *Altérité Et Transcendance*, 1.baskı, (Fata Morgana, 1995), s. 31-32.

¹²⁶ Zira negatiflek, yerleşik bir varlık, kendini evinde hissedeceği bir yerde bulunan bir varlık varsayar; bu, söz konusu sıfatın etimolojik anlamıyla ekonomik bir gerçektir. İnkâr eden ile inkâr edilen birlikte ortaya çıkar ve bir sistem oluştururlar; yani bir bütünlük meydana getirirler. Böylece negatiflek, aşkınlığa (öteye geçişe) olanak tanımaz. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et İnfini, Essai Sur L'extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s. 30-31.

ilişkiyi ifade eder. Bu çerçevede, Levinas, plüralizmi (çoklukçuluk) savunur; varlıklar arasında birbirleriyle birleştirilemez olan farklılıklar bulunur ve bu farklılıklar, başkasıyla kurulan ilişki üzerinden anlam kazanır. Levinas'ın felsefesi, neredeyse tamamıyla aşkınlığın imkânlarını arayışa dayalıdır; bu tema, onun düşünce sisteminin her aşamasında kendini gösterir.

3. Yeni Bir Felsefi Yaklaşım: Yaderk Bir Felsefe

Levinas'a göre, Batı geleneksel felsefesi temel olarak teorik doğruluğun peşinden gitmektedir ve bu nedenle büyük ölçüde epistemolojik bir karakter taşır. Bu bağlamda, Aristoteles'in şu tespiti önemlidir: "İnsan, doğal bir eğilim olarak bilgi arayışına yönelir. Bu eğilimin temelinde, bireyin duyuşsal algıları aracılığıyla deneyimlediği sevgi yer almaktadır. Bilgi, bu bağlamda, yalnızca fayda sağlamak amacı güdülmeyen, varlık ve anlam arayışının bir sonucu olarak, kendisi için aranmaktadır."¹²⁷ Bu görüş, Batı felsefesinin epistemolojik ve ontolojik sorunlarla iç içe bir şekilde ilgilendiğini gösterir. Epistemoloji ve ontoloji arasında kurulan bu bağ, birbirini tamamlayıcı bir ilişkiyi ifade eder. Hegel'in felsefesinde ise ontoloji ile epistemoloji arasındaki ilişki açıkça görülür. Hegel'e göre, bilinmeyen bir şey yoktur; rasyonel olan edimseldir, edimsel olan ise rasyoneldir. Yani, her şey insan aklı tarafından kavranabilir ve hiçbir şey aklın ötesinde bulunamaz, bu yaklaşım, dışsallığı göz ardı etmektedir; oysa her şeyin içkin olduğu savunulmalıdır. Başka bir deyişle, varlık ve bilgi arayışı dış dünyadan bağımsız olarak, insanın içsel yapısında ve bilinç düzeyinde yer almaktadır. Her şey, insanın iç dünyasında şekillenir ve dışsal unsurlar, bu içsel deneyimlerin bir yansıması olarak ortaya çıkar.

Bu perspektiften bakıldığında, bilgi mutlak bir karaktere sahiptir; var olan her şey ya bilinir ya da bilinir hale getirilebilir. Dolayısıyla, Batı felsefesinde felsefenin merkezine epistemoloji yerleşir ve bilgi teorisi, ontolojiyi açıklığa kavuşturma işlevi görür. Epistemolojik bir yaklaşım, varlık bilgisini elde etmenin, anlamamanın ve açıklığa kavuşturmanın temel yolu olarak ortaya çıkar. Bundan hareketle, Batı felsefesi özne üzerine kuruludur; öznenin hareketle dış dünya kavranılır, dış dünya öznenin bilinçte kurulur, tüm varlıklar kavranabilir hale getirilir.

¹²⁷ Bkz. Yannick Jaulin, *Aristote. Métaphysique* (Paris: Presse Universitaire de France, 2015), s. 16.

Felsefe tarihi incelendiğinde, felsefenin varlıkla iç içe geçtiği ve varlık olmaksızın felsefenin anlamlı kılınamayacağı görülmektedir. Geleneksel felsefe anlayışında düşünme, varlık ile özdeşleştirilmiş, felsefi sorgulama varlığın doğası üzerine yoğunlaşmıştır. Ancak Emmanuel Levinas'ın felsefesi, bu geleneksel anlayışı reddederek felsefeye dair köklü bir yeniden yorum yapmaktadır. Levinas'a göre felsefenin temeli etik olmalıdır; yani felsefe, varlık anlayışının ötesine geçerek "iyi"ye ulaşmaya yönelik bir çaba olmalıdır. Ontolojik düşüncenin benlik ve özne üzerine kurulu yapısı karşısında, Levinas'ın etik felsefesi, başkasına yönelme ve başkasıyla kurulan ilişkiler üzerinden şekillenir. Bu yaklaşıma "yaderklik felsefesi" de denir. Levinas'ın etik anlayışı, felsefeyi kendiliğinden çıkmaya, dünyaya ve diğer varlıklara açılmaya davet eder; bu anlamda, felsefe başkasına doğru bir yönelimi ifade eder. Levinas'ın düşüncesinde, "doğruluk, epistemolojik bir kategori değil, etik bir değer olarak ele alınır. Yani, doğruluğa ulaşmak, bütünsel bir rasyonalist anlayışla değil, başkalarına açık bir şekilde ve başkalarıyla ilişki kurarak gerçekleşir.¹²⁸" Bu bakımdan, doğruluk, bir bilgi teorisi sorusu olmaktan çıkıp etik bir soruya dönüşür. Levinas, Batı felsefesinin ontoloji ve bilginin egemenliğinden kaçmayı amaçlayarak, felsefeye dair farklı bir perspektif önerir. Etik, onun felsefesinde, ne bir sistem, ne felsefi bir araştırma alanı ne de hayatın bir bölgesi ya da taçlanması olarak anlaşılır. Aksine, etik, varlık anlayışının ötesine geçerek başkasıyla kurulan ilişkilerde var olan bir yönelim ve açık bir duruş olarak belirginleşir. Bu açıdan Levinas felsefeyi, varlığın ötesinde, başkasıyla ilişkide bir anlam arayışı olarak yeniden şekillendirir.

Levinas'ın felsefesi, Batı felsefesindeki bütünlük vurgusunu eleştiren bir perspektife sahiptir. Levinas'a göre, Batı felsefesi büyük ölçüde egosantrizmle, yani öznenin özerkliğiyle şekillenir ve bu egosantrizm, bütünlük, varlık içinde ifade bulur. Söz konusu bütünlükte, başkası genellikle yok sayılır, indirgenir, etkisizleştirilir veya yok edilir. Ego, kendi varlığını sürekli olarak besleme çabasına girer; bu çaba, *conatus essendi*¹²⁹ olarak adlandırılır. *Conatus essendi*, Baruch Spinoza'nın felsefesinde varlıkta

¹²⁸ Bkz.Boris Cyrulnik, Edgar Morin, *Dialogue Sur La Nature Humaine*, (Vaucluse: Editions de l'Aube, 2010), s. 45-46.

¹²⁹ *Conatus essendi* terimi, varlıkta kalma arzusunu ifade eden bir kavram olup bu arzu insan doğasının temel bir ögesidir. İnsan, varlığını sürdürme çabasıyla, içsel bir güç olarak bu arzuyu doğasında taşır. Filozof Spinoza'nın geliştirdiği bu kavram, bireyin varlığını koruma ve sürdürebilme eğilimini anlamak için önemli bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. İnsan doğasında yer alan bu içsel güç, bireyi hem fiziksel hem de psikolojik düzeyde varlık bütünlüğünü muhafaza etme yönünde motive eder. Bkz.Baruch De Spinoza, *Ethique*, Çev. Robert Misrahi, (Paris: Editions, Eclat, 2005), s. 163.

kalma çabası anlamında kullanılan bir terimdir ve varlığımıza dair temel arzu, varlıkta kalmaktır. Bu kavram, Batı felsefesinin çoğu düşünüründe örtük bir şekilde yer alır. Bu nedenle Batı felsefesi, *logos*, öz, özerklik ve varlık kavramları etrafında döner. Farklı filozoflar arasında bu kavramlara dair çeşitli çatışmalar bulunsa da her biri *logos*, öz, özerklik ve varlık kavramlarını muhafaza eder. Örneğin, Heidegger'in *Dasein* kavramı, insanın kendi varlığını sürdürme çabasından başka bir şey değildir. *Dasein*, insanın kendi varlığıyla kurduğu ilişkiyi ifade eder ve bu yüzden Heidegger'de *Dasein*¹³⁰, otantik bir varoluşu temsil eder. *Dasein*'in otantikliği, Aynı'nın (ego'nun veya öznenin) üstünlüğünü ifade eder ve buradan hareketle özerklik felsefesi gelişir. Bu bağlamda, Levinas'a göre Batı felsefesi, insanın kendisini sevmesi, kendi varlığını koruması ve özgürlüğünü katılaştırmasından ibarettir. Dolayısıyla Batı felsefesi, büyük ölçüde *conatus essendi* üzerine kuruludur.

Ego'yu koruma amacıyla insan, para biriktirir ve mülkiyeti elde etmeye çalışır. Aynı şekilde, birey kendi varlığını güvence altına almak için özgürlüğe önem verir ve bu bağlamda özgürlük, egonun varlığının korunmasıyla ilişkilendirilir. Özgürlüğü savunmak, ontolojik bir meseledir. İnsan, kendi varlığını korumak için başkasını da araçsallaştırabilir; bu noktada başkası, Aynı'nın varlığını sürdürmesi için bir tehdit olarak görülür. Levinas'a göre, ırkçılık ontolojiden türemektedir; yani, birey, kendi varlığını güvence altına almak için, kendi ırkından farklı olanları dışlamaya ve ortadan kaldırmaya çalışır. Hitler'in uyguladığı soykırım, varlıkta kalma arzusunun bir uzantısı olarak değerlendirilebilir, böylece soykırım, ontolojinin bir devamı olarak düşünülebilir. Bu bağlamda, varlıkta kalma arzusu yalnızca başkasına karşı nefret duymakla sınırlı değildir; başkası ortadan kaldırılmaya çalışılır. Güvence altına alma arayışı, bireyin kendi varlığını savunma çabasıyla başkasını ortadan kaldırmayı içerir, çünkü başkası, Aynı'nın yaşamına bir tehdit olarak algılanır. Benzer şekilde, sömürgecilik de ontolojinin bir devamıdır; sömürgeci güçler, sömürdükleri halkları zayıflatmak, etkisizleştirmek ve yok etmek amacı güderler.

Ontolojik düşünceye göre, insan yalnızca kendi varlığını muhafaza etmekle kalmaz, aynı zamanda tüm varlıklar, maddeler dâhil, kendi varlıklarını koruma çabası içerisine girerler. Örneğin bir atom, bitki veya hayvan da varlıklarını sürdürmek için gayret sarf ederler. Ontolojik hegemonya, yalnızca felsefi bir tartışma konusu olmakla

¹³⁰ İnotantik *Dasein* da vardır fakat *Dasein*'in asıl doğası otantik olmaktır.

kalmaz, aynı zamanda diğer bilim dallarında da benzer bir anlayışla karşımıza çıkar. Darwin'in biyoloji alanındaki görüşlerinden biri, her varlığın kendi varlığını korumak için çaba gösterdiğidir; bu da yaşam mücadelesi olarak adlandırılmaktadır. Ancak söz konusu mücadelede etik bir unsur bulunmaz. Her varlık yalnızca kendi varlığını sürdürmeye odaklanır, bu da başkalarına yer bırakmamaktadır. Bu mücadelenin sonucunda kazananlar özgür bir biçimde varlıklarını sürdürürken, kaybedenler yok olur.

Bu durumda varlıklar arasında saygı, sorumluluk ya da dışsallık, etik bir ilişki ortaya çıkmaz; her varlık, yaşamını güvence altına almak için yalnızca kendi çabalarına dayanır. İnsan da bu bağlamda, hayatı boyunca kendi varlığını koruma çabası içerisinde olur. Dahası, insan, ölüm ötesi bir varlık anlayışı benimseyerek, öteki dünyada da varlığının devam etmesini arzulamaktadır; bu yüzden cennetin varlığına inanır. Bu özerklikçi felsefede temel olan şey, yaşamak ve var olmaktır; yani varlığın sürdürülmesidir. Batı felsefesi, bu bakış açısıyla, başkasını göz ardı ettiği için özgün bir etik düşüncesi geliştirememiştir. Bu sebeple Batı felsefesinde etik, felsefenin bir alt alanı olarak, sıradan bir disiplin olarak kabul edilebilir. Batı felsefesinde şekillenen etik anlayışı, çoğunlukla özne ve egonun etrafında biçimlenmiştir.

Politikada ontoloji ve özerkliğin hegemonyası, nasyonalizm üzerinden ifade bulur. Bu nasyonalizm, başkalarını dışlayan bir yaklaşım sergileyerek, yabancı olanı, yani “başkası”nı reddeder. Başka bir deyişle, “başkası” farklı olana, başka bir yerden gelen kişiye işaret eder. İlgili bağlamda, kimlik problemlerinin ontolojinin hegemonyasının bir yansıması olduğu söylenebilir; zira bireyin kimliğini savunması, kendini kapalı bir biçimde tanımlaması anlamına gelir. Bu yaklaşım, özde bir dışlama ve sınır koyma çabası içerir. Öte yandan, günümüz teknolojik¹³¹ gelişmeleri de ontolojinin hegemonik etkisinin bir tezahürüdür. Çünkü teknoloji, insanın varlıkta kalma amacına hizmet etmek üzere şekillenmiştir. Başka bir ifadeyle, insanın varlığını sürdürebilmesi için teknoloji icat edilmiştir; bu durum, ontolojinin varoluşsal ihtiyaçlara yönelik bir çözüm olarak teknolojiye yüklediği anlamı ortaya koyar.

¹³¹ Levinas'ın teknolojinin ilerlemesine karşı çıkmadığı belirtilmelidir; zira teknoloji, dünyadaki açlık gibi sorunları azaltma ve komşularımıza yardım etme potansiyeline sahiptir. Ancak Levinas, teknolojinin egoyu pekiştiren bir yönünü eleştirir. Bu bağlamda, bizim eleştirimiz, ontolojizmin teknoloji kullanımına yöneliktir. Ontolojizm, teknolojiye dair bir bakış açısının, insanın varlıkla olan ilişkisini yalnızca egosunun güçlenmesi üzerinden tanımlayarak, teknolojiye anlam yüklemeye sınırlı ve dar bir perspektif sunduğunu savunur. Bkz. Robert Bernasconi, “Globalization and World Hunger Kant and Levinas”, içinde *Radicalizing Levinas*, SUNY series in Radical Social and Political Theory, Düzeleyen. Peter Atterton and Matthew Calarco, (Albany: State University Of New York Press, 2010), s. 69-84.

Ahlak anlayışında özerklik ve ego'nun egemenliği gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Batı ahlaki teorileri monistik bir temele dayanır; yani, ahlak esas olarak özne ya da benlik üzerine inşa edilmiştir. Nietzsche'nin ifadeleriyle, ahlak güçlü olanların çıkarlarına göre şekillenmiş olup farklılıkları ortadan kaldırma eğilimindedir.

Bilgi alanında ontolojik yaklaşım, rasyonalizm ile ifade edilir ve rasyonalite, evrensellik ile bütünlük arasında bir ilişki kurar. Bu bağlamda Aristoteles için bilim, her zaman genel olanla ilişkilidir; çünkü bütünlük, ontolojinin doğal bir sonucudur. Batı felsefesi ise ego, bilincin ışığında her şeyi kavramaya¹³² çalışır. Bu yaklaşım, Batı felsefesinin kesin ve sarsılmaz bir bilgiye ulaşma çabasıyla şekillenir. Söz konusu sarsılmaz bilgi, öznenin özerkliğinden türetilir. İnsan, özgür ve bilinçli bir varlık olarak, bu ilkeden hareketle dünyayı, başkasını anlamaya ve tasavvur etmeye çalışır. Bu anlayışa göre, bilince uymayan bir şey bilgi alanına giremez; başka bir deyişle, Batı felsefesi her şeyi (başkası dahil) nesneleştirip temsil etmeye, yani tema hâline getirmeye yönelik bir çaba içindedir. Felsefe, akıl temelinde yürütülür ve her şeyin aklın ışığında analiz edilmesi gerektiği savunulur. Akılsız olan, felsefenin dışında kalır; dolayısıyla akılsal olan, felsefi olanı ifade eder. Felsefe, kavramlarla yapılır ve kavranılmayan bir şey felsefeyle ele alınmaz. Bu yaklaşıma “*aklileştirme*” (*rationalisation*) denir. Ancak burada eleştirilen, rasyonalizmden ziyade, Türkçede “*aklileştirme*”¹³³ olarak ifade edilen bir süreçtir. Batı felsefesi, başkası rasyonalizme sığmadığı için başkasını reddeder. Dolayısıyla, Batı felsefesi etik anlayışını genellikle ihmal etmekte ve bu alanı ikincil plana itmektedir. Felsefi düşüncenin büyük bir kısmı, ontolojik ve epistemolojik sorulara odaklanırken, etik meseleler çoğu zaman yeterince derinlemesine ele alınmamaktadır. Bu durum, Batı düşüncesinin etik değerlere olan yaklaşımını sınırlamakta ve ahlaki sorumlulukları yeterince sorgulamamaktadır.

Sonuç olarak, Batı felsefesi, başkasını ve başkasının kültürünü göz ardı eder. Bu düşünce açısının tersine, Emmanuel Levinas, özerklik ve kavramların hegemonyasının ötesinde bir felsefi yaklaşım geliştirmeye çalışır. Levinas, “başkasının yüzü aklın ışığını

¹³² Bkz. Emmanuel Levinas, “L’ontologie Est-Elle Fondamentale?”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 e Année, No. 1, Ocak-Mart 1951, s. 88-98.

¹³³ Edgar Morin, rasyonalite ve aklileştirme arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. Morin’a göre, aklileştirme süreci, düşüncenin kendisini dar bir çerçeveye hapsedmesi ve kalıplaştırılmasıdır; bu durum, her şeyin tek bir sistem içinde kapatılmasına yol açar. Oysa rasyonalite, dış dünyaya açıktır ve dinamik bir yapı sergiler. Rasyonalite, hem akılsal olanı hem de akılsal olmayanı kapsayarak, bilginin zenginliğini ve çeşitliliğini anlamaya çalışır. Bu bağlamda, Morin, rasyonaliteyi, bütünsel ve entegre bir düşünce biçimi olarak değerlendirmekte, bireysel ve toplumsal karmaşıklıkları anlamak için gerekli bir çerçeve olarak önermektedir. Bkz. Edgar Morin, *Mes Philosophes* (Paris: Editions Germina, 2011), s. 127-128.

aşar” diyerek, aklın ötesinde bir anlamın varlığını savunur. Bu bağlamda, Levinas’ın ortaya koyduğu felsefi yaklaşım, Batı felsefesinin rasyonalist temellerinin ötesinde yeni bir düşünsel alanın kapılarını aralar.

Emmanuel Levinas’ın etik felsefesi, hem finalizmi (çünkü finalizm ontolojinin bir uzantısıdır ve bu bağlamda ötesine geçmez), hem de deontolojik etik anlayışını reddeder. Bu sebeple, onun felsefesinin temel sorusu şu şekilde formüle edilebilir: Ego, öznenin özerkliği, akıl ve bilincin egemenliğinin ötesinde, felsefe nasıl mümkün olabilir? Levinas bu soruya yanıt verirken, felsefe için yeni bir ufuk açar ve bu ufuk, aşkınlık, dışsallık felsefesidir. Bu, öznenin kendisinden çıkması, başkasıyla doğru ve sağlıklı bir ilişki kurması anlamına gelir. Levinas’a göre, felsefenin ana sorusu varlık değil, etik olmalıdır ve etiğin özünü de başkası oluşturur. Bu bağlamda, Levinas’ın felsefesi etik ve başkası etrafında şekillenir. Dolayısıyla, Levinas’ın düşüncesi, felsefe tarihinde bir devrim yaratır; çünkü onun öncesinde felsefe, logos, ego, bilinç, özerklik ve varlık etrafında dönerken, Levinas’la birlikte felsefe başkası etrafında dönmeye başlar. Levinas’ın düşüncesi, başkası kavramını felsefede önemli bir yer edinmesi gerektiğini savunarak, bu kavramın felsefi değerini artırır.

Levinas'a göre felsefenin temeli, ben ve özerklik gibi kavramlarla değil, bilakis Başkası ile şekillenir. Başka bir deyişle, Levinas’ın etiği, özerklik ve özgür iradeye dayanan bir temele sahip değildir. Bunun yerine, Aynı ve Başkası, bu kavramların özgür irade ve özerklik perspektifinden bağımsız olarak ele alınır. Aynı (insan), özgür bir varlık olarak tanımlanmaz; aksine sorumlu bir varlık olarak nitelendirilir, çünkü başkasına her daim açıktır. Dahası, Aynı her zaman başkasının buyruğu altındadır, yani bu varlık, özgürlüğünden ziyade, başkasıyla olan ilişkisiyle belirlenir.

Levinas’ın felsefesi, başkası kavramı etrafında şekillenir ve bu başkası, ne mekânsal ne de kavramsal bir varlık olarak tanımlanır. Dolayısıyla başkası, bilinebilir, yakalanabilir ya da sahip olunabilir bir olgu değildir; çünkü başkası, trans-fenomenal (fenomenal ötesi) bir nitelik taşır. Etik bağlamında, Levinas’a göre etik, spekülative prensiplerde aranmaz, aksine, aynı ile Başkası arasındaki somut ve doğrudan ilişkide bulunur. Başkası, Ben’in üstündedir ve bu bağlamda başkası ile kurulan ilişkinin temelinde sorumluluk yatar. Levinas, iyi kavramının doğruluktan daha yüksek bir düzeyde yer aldığını savunur. Etiğin, ontolojiden daha temel bir olgu olduğuna inanan Levinas’a göre ontoloji, etikten beslenir.

Levinas’a göre düşünme, iyi ile ilişkilidir ve düşünmenin amacı doğruluğu keşfetmek değil, iyiliği keşfetmektir. İyi, varlığın ötesinde bir kavramdır ve etik düşüncesiyle birlikte Levinas, felsefenin amacını yeniden tanımlar. Platon’un düşüncesindeki gibi İyi, en yüksek aşamada yer alır ve varlığı aşan bir özelliğe sahiptir. Bu anlamda, iyi ihtiyaçlarımıza bağlı olmayıp kendi içinde ve kendisi için vardır; yani, ihtiyaçların ötesine geçer¹³⁴. Levinas’ın felsefesi, bilginin sınırlarını çizerken, aynı zamanda düşünmenin doğasını da yeniden ele alır. Husserl’in aksine, Levinas için düşünme, kesin bir bilgiye ulaşmak amacı taşımamaktadır; düşünme, bizi İyi’ye götürmeli ve bu iyi, her zaman başkasıyla ilişkilidir. Bu bağlamda, Levinas, varlık ile düşünme arasında ortak bir zemin kurmaya çalışmaz; aksine, etiğin başkasıyla olan ilişkide temellendiğini vurgular.

Levinas’ın felsefesinde etik, bilginin bir devamı olarak değil, ona bir karşıtlık olarak konumlanır. Daha açık bir ifadeyle, Levinas’a göre etik, bilgiye indirgenemez ve bilgiye dayalı bir süreçten önce gelir. Etik, bilginin sınırlarının ötesine geçer. Bu bağlamda, Levinas’ın felsefesi, başkasına yönelik bir açılım sunar; başkası, bilinemez ve tanımlanamaz bir varlık olarak etik düşüncenin temelini oluşturur. Ancak burada önemli bir noktayı vurgulamak gerekir: Etik, bilgiye dayalı bir “cehalet” ya da “bilgisizlik” hali değildir. Levinas’ın söylemek istediği şey, etiğin, bilgiye veya kavrayışa göre öncelikli bir konumda olduğu ve etik deneyimin bilgiyle sınırlandırılmayacağıdır. Bu perspektiften bakıldığında, Levinas Batı felsefesinin geleneksel düşünme biçimlerinden farklı bir yönelim sergiler ve bu yönelim, Batı felsefesinin egolojik, ontolojik ve epistemolojik sınırlarının dışına çıkma çabası olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla, Levinas’ın düşüncesi bir “kaçış” olarak değerlendirilebilir; burada kaçış, bilginin ve varlık anlayışının ötesine geçmeye yönelik bir arayışa işaret eder.

¹³⁴ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 88.

II. LEVİNAS'IN VARLIK TASAVVURU

1. Varlıktan Kaçış

Emmanuel Levinas'a göre Batı felsefesi, ontolojik bir zemine dayandığı sürece, insan varlığını çıkışı olmayan bir durumda konumlandırır. Bu bakımdan Levinas, 1935 yılında kaleme aldığı *Kaçış Üzerine*¹³⁵ (*De l'évasion*) adlı eserinde, varlık tecrübesinin nasıl aşılabileceği sorusunu merkezine alır. Başka bir ifadeyle, bu çalışma, saf varlık deneyiminden çıkışın imkânını sorgulamaktadır. Levinas'a göre Batı metafiziği, özellikle varlık felsefesi, insan için bir tür bulantı¹³⁶ ve trajedi kaynağıdır. Bu bağlamda, Levinas'ın felsefi çabası, insanı varlığın kapanmış döngüsünden çıkaracak etik bir yönelimin imkânlarını araştırmaktadır. Levinas'ın felsefesinin temel amacı, bu bulantıdan kaçmaktır. Eserin bir açıdan, Nazi Almanyası'nın yükselişine karşı bir eleştiri sunduğu söylenebilirken, başka bir açıdan ise Batı varlık felsefesinden, daha doğrusu ontolojiden kaçmayı amaçladığı görülmektedir. Levinas, ontolojinin boğulmasından kaçmak için varlıktan çıkmayı hedefler. Ancak bu noktalara gelmeden önce, Levinas'ın varlık anlayışını ve varlıktan çıkma imkânını daha iyi kavrayabilmek için bazı soruları sormak gerekir: Levinas'a göre varlık nedir? Varlıktan çıkmak ne anlama gelir? Varlıktan çıkma imkânı var mıdır? Levinas, neden varlıktan çıkmayı amaçlamaktadır? Levinas, hangi tür varlığı eleştirir? Bu soruya kısaca cevap verecek olursak, Levinas'ın eleştirdiği varlık, egolojizm, özdeşlik ve ontolojizmdir. Başka bir deyişle, Levinas'ın eleştirisinin odağında, etikten önceki varlık yer almaktadır. Bu da öznenin ontolojik varlığına dair bir eleştiriye ifade eder. Emmanuel Levinas'a göre varlık, özne ya da ego'ya bağlı bir şekilde tanımlanmaz. Aksine, varlık, ancak başkasıyla kurduğu etik ilişki üzerinden anlam kazanır. Levinas, varlığın öznel bir

¹³⁵ Bu eser, Hitlerizm'in yükselmesinin yarattığı boğulma duygusu ve felaket önsezisinin etkisiyle kaleme alınmış bir metindir. Dolayısıyla, *Kaçış Üzerine* adlı kitabın temel amacı, hem bireysel varlıktan hem de toplumsal ve ideolojik olarak tehdit oluşturan Hitlerizm'den kaçışın imkânlarını araştırmaktır. Eser, insanlık için bir çıkış yolu arayışını ve bu çıkışın yalnızca fiziksellikten değil, aynı zamanda ideolojik ve varoluşsal bir düzeyde de gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgular. Hitlerizmin, bireyleri ve toplumları baskı altına alırken ortaya çıkan felaket duygusu, kitaptaki temel düşünsel çerçeveyi oluşturur.

¹³⁶ . Levinas'a göre, varlık bir bunaltıya benzetilebilir, ancak burada söz konusu olan bunaltı psikolojik bir durumdan ziyade, varoluşun kaçınılmazlığına duyulan bir tepkiyi ifade eder. “*Bunaltıda beni kuşatan, hapseden şey, varoluşun kaçınılmazlığıdır ve bu kuşatılmışlık, içinde bir kaçma ihtiyacı barındırır.*” Bkz. Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, (İstanbul: Fol Yayınları, 2021), s. 16. Buradaki kaçma ihtiyacı, kaçınılmaz bir durumla karşılaşıldığının, yani varlığın sınırları içinde sıkışıp kalmanın bir sonucudur.

algıdan ziyade, başkasıyla olan karşılıklı ilişkilerde belirginleştiğini savunur. Bu bağlamda, varlık, öznenin egosantrik bakış açısından bağımsızdır ve başkasıyla olan ilişkisinin temelini oluşturduğu bir etik perspektife dayalı olarak değerlendirilir. Levinas'ın felsefesinde, başkasıyla kurulan ilişki, varlığın anlamını ve değerini belirleyen esas unsurdur.

a. Batı Varlık Anlayışına Eleştiri

Levinas'ın felsefesi, temelde varlık anlayışının ötesine geçmeye yönelik bir çaba olarak okunabilir. Özellikle *Kaçış Üzerine* adlı eserinde, filozofun düşünsel evreni, bir dizi kavram etrafında şekillenir: ihtiyaçtan hazza, hazdan utanca, utançtan bulantıya, bulantıdan ise kaçışa... Bu kavramlar, Batı felsefesinin temellerinden biri olan varlık düşüncesine karşı Levinas'ın eleştirisini ve kaçış arayışını simgeler. Batı felsefesi, varlık felsefesi olarak anlaşılabilir çünkü varlık, Batı düşüncesinde bir tür hapisane gibi algılanır; varlık insanı boğar, sınırlayan bir öge haline gelir. Levinas, bu noktada Batı felsefesini ve onun varlık anlayışını sorgular, hatta askıya almaya çalışır. Ona göre Batı felsefesi, varlıkla özdeşleşmiştir ve varlık düşüncesi, insanı dar bir alanda hapseder. Levinas, varlık felsefesinin ötesine geçmeyi hedefler. Felsefesi, bir anlamda varlık ve olmanın sınırlarını aşma çabasıdır. *Kaçış Üzerine* eserinden *Varlıktan Başka Türkü Ya da Varlaşmanın Ötesinde* adlı son dönem eserine kadar, Levinas'ın temel amacı, varlık hapisanesinden¹³⁷ çıkmak ve bu çıkışı etik bir perspektife yönlendirmektir. Bu bağlamda, felsefesinin bütünsel olarak bir “kaçış” olarak adlandırılması mümkündür. Kaçış, Levinas'ın felsefesinde hem bir düşünce biçimi hem de varlık anlayışından bir ayrılma noktasıdır. Levinas, varlık ve ontoloji dışı bir aşkınlık arayışına girer. Bu aşkınlık, hem olmanın hem de olmamanın ötesine geçmeyi amaçlayan bir düşünsel çabadır. Bu şekilde varlık düşüncesinin sınırlamalarını aşmayı ve nihayetinde etik bir alanı inşa etmeyi hedefler. Levinas'ın felsefesinde kaçış hem ontolojik bir sınır çizmesi hem de etik bir alana yönelişi temsil eder.

Levinas'ın felsefesinin temelinde yer alan soru, Batı varlık felsefesinin sınırlarını aşmaya yönelik bir arayışın ifadesidir. Bu soru, “Aşkınlık mümkün müdür?” şeklinde formüle edilebilir. Levinas, felsefi kariyerinin büyük bir kısmını bu soruya yanıt arayarak geçirir ve felsefesinin yapısı da bu sorgulama etrafında şekillenir. Ancak

¹³⁷ Bu bağlamda, Levinas'a göre Batı varlık felsefesi, bir tür hapis olarak nitelendirilebilir. Bkz. Emmanuel Levinas, *De L'évasion* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1995), s. 98.

burada dikkat edilmesi gereken husus, Levinas'ın aşkınlık anlayışının ne kaynaşma ne de tinsellik olarak anlaşılmamasıdır. Onun aşkınlık kavramı, ne öznenin kendinden geçişi (*extatique*) ne de metafizik bir olgu olarak ele alınır¹³⁸. Bu bağlamda aşkınlık, bedensel bir olguya aykırı değildir. Levinas'ın erken dönem yazılarında aşkınlık, erotik ilişkilerde kendini bulurken, daha sonraki yazılarında başkasının yüzünde kendisini gösterir. Aşkınlığın imkânı, özne ve varlık düzleminde değil, tam tersine başkasının yüzünde bulunur. Zira Levinas'a göre, varlıktan çıkmak aşkınlığa doğru bir yolculuktur. Bu çerçevede aşkınlık sorusu, kaçış sorusuyla bağlantılı şekilde okunabilir. Aşkınlık imkânı, kaçış imkânından başka bir şey değildir ve bu bağlamda aşkınlığın imkânını aramak, varlıktan çıkışın imkânını aramakla eşdeğer bir sorudur.

“Kaçış Üzerine” adlı eserde Levinas, Batı felsefesinin varlık kavramını derinlemesine sorgular. Batı düşüncesinin tarihi, Yunan filozoflarından başlayıp modern döneme, özellikle de Heidegger'in felsefesine kadar uzanır ve bu süreç boyunca felsefenin temel meselesi, varlık ve varolan üzerine yoğunlaşmıştır. Felsefenin nihai amacı, mantıklı ve tutarlı bir biçimde varlık ile varolanı anlamak ve açıklamaktır. Bu bağlamda, hakikatin arayışı, varlığın anlaşılması ve açıklanması doğrultusunda şekillenir. Dolayısıyla Batı felsefesinin varlık üzerine inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Batı felsefesi, varolanın varlığını araştırırken ve varlığın varoluşunu irdeleyen bir çaba içinde bulunurken, insanı her zaman varlık üzerinden konumlandırma eğilimindedir. Bu yaklaşım, insanı, varlık içinde varlıktan çıkacak gücü kendisinde bulamayan bir varlık olarak tanımlar. Batı düşüncesi, insanın tüm çabasını ve uğraşını varolanı ve varlığı anlamak üzerine kurar. Bu sebeple Batı felsefesi, varlık dışına çıkmaksızın her şeyi anlamaya çalışır; böylece varlık, her şeyin temeli olarak kabul edilir.

Batı felsefesinin temel kavramlarından biri, yukarıda da belirtildiği üzere, varlıktır. Batı felsefesi, tarihi boyunca hiçbir zaman varlıktan çıkmayı denememiştir. Zira varlık, felsefi düşüncenin temeli ve zemini olarak kabul edilir. Bu bağlamda Levinas, şunu ifade etmektedir: “Filozoflar, yaratımı ontolojik bir bakış açısıyla ele almayı, yani var olan ve yok edilemeyen bir maddeye dayalı olarak düşünmeyi her zaman arzu etmişlerdir. Bu yaklaşım, varlık ve yaratılışın kökenine dair derin ontolojik soruları gündeme getirir ve yaratımın, varlığın temel ve değişmez bir ilkesine

¹³⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, *Altérité Et Transcendance*, (Saint-Clement-de-Rivière: Fata Morgana, 1995), s. 29.

dayandığını savunur. Bu perspektif, evrenin ve varlıkların anlamını, bir başlangıç noktasından hareketle açıklamaya yönelik bir çaba olarak şekillenir.¹³⁹ Varlık, felsefenin hem imkânsız hem de anlamsız bir biçimde terk edilemeyecek bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, varlığın aşılması ya da varlığın ötesine geçilmesi hem teorik olarak imkânsız, hem de anlam bakımından yersizdir. Batı felsefesi, varlık üzerine düşünmeyi, düşünme eyleminin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Bunun sonucunda Batı felsefesi şu biçimde özetlenebilir: “*Ne varlık düşünmeden, ne düşünme varlıktan ayrı düşünülebilir ve var olabilir*¹⁴⁰.” Bu ifade, varlık dışında bir düşünme biçiminin imkansız olduğunu, dolayısıyla düşünmenin her zaman varlıkla ve varlık içinde gerçekleştirileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Batı düşüncesinde varlık, tahtı devirilemez bir krallığa sahiptir¹⁴¹. Descartes'ın ünlü *Cogito* (Düşünüyorum, öyleyse varım) düşüncesi de bu bakış açısıyla uyumludur; düşünme, varlıkla bağlantılı olarak ortaya çıkar.¹⁴² Descartes'ın felsefesinde, düşünce ve varlık arasında bir ayrım bulunmaz; düşünce, varlığın en temel biçimi olarak kabul edilir. Özetle, Batı felsefesi açısından *düşünce*—yani *idea*—aslında *gerçek varlık* olarak kabul edilir. Bu doğrultuda felsefe, varlık üzerinde düşünmeyi gerektirir; çünkü her filozof, ister bilinçli ister bilinçsiz bir biçimde, varlık üzerine düşünmek zorundadır. Levinas'ın ifadesiyle “Her araştırma ve her felsefe, ontolojik bir zemine dayanır; yani varlığın ve var olanın kavranmasına, özün anlaşılmasına odaklanır. Varlık, yalnızca en problematik ve karmaşık olan değil, aynı zamanda en anlaşılır ve temel olgudur. Bu bağlamda, ontolojik sorgulamalar, hem varlığın anlamını derinlemesine keşfetmeyi hem de var olanın doğasına dair net bir anlayış geliştirmeyi amaçlar. Varlığın hem zorluk içeren hem de en temel gerçeklik olarak anlaşılması, felsefi düşüncenin merkezinde yer alır.¹⁴³” Varlık, felsefi düşüncenin kaçınılmaz bir parçasıdır ve bu nedenle felsefe, varlıkla iç içe geçmiş bir disiplindir. Felsefe yapmak, varlık üzerine düşünmek anlamına gelir; başka bir biçimde felsefe yapmak mümkün değildir. Bu iddianın gerekçelerini ortaya koymak amacıyla Batı felsefesinin tarihine bir göz atmak, bu düşüncenin nasıl

¹³⁹ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'êtré Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 174.

¹⁴⁰ Bkz. Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), s. 9.

¹⁴¹ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'êtré Ou Au-Dela De L'essence*, s. 15.

¹⁴² Bkz, Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi*, s. 143.

¹⁴³ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'êtré Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 44.

şekillendiğini ve varlık üzerine düşünmenin ne denli merkezî bir tema oluşturduğunu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Felsefe tarihinde varlık meselesi, özellikle Parmenides ile önemli bir dönüm noktasına ulaşır. Parmenides'in felsefesi ontolojiye¹⁴⁴ dayanmaktadır ve onun ontolojik görüşüne göre varlık bir bütündür; Parmenides varlık ile görünüş arasında keskin bir ayrım yapar. Parmenides'e göre, varlık hakikattir, görünüş ise sanı (*doxa*) ya da yanılsamadır¹⁴⁵. Bu bağlamda, varlık ve düşünme arasında doğrudan bir ilişki kurmak mümkündür, zira her düşünme, bir şeyin düşünülmesi, yani varlığın düşünülmesidir. Dolayısıyla, varlığın dışında düşünmek imkânsızdır¹⁴⁶. Parmenides'in temel görüşü, "Tek hakikat, varlıktır ve bu varlık, bölünemez, değişmez; ebedi ve ezeli bir nitelik taşır. Oluş halindeki şey, varlık değildir; çünkü oluş, sürekli bir değişim ve geçiş halidir, dolayısıyla varlığın sabit ve kalıcı doğasından uzak bir olgudur. Varlık, oluşun ötesinde, her türlü değişimden bağımsız olarak mutlak bir gerçeklik olarak kabul edilir ¹⁴⁷" şeklinde özetlenebilir. Bu anlayışa göre, varlık bir ve tek olduğu için farklılık ya da plüralizm olasılığına yer verilmez. Levinas'ın perspektifinden bakıldığında, Parmenides'in ontolojik felsefesi, her şeyi varlığa indirgemek anlamına gelir ve bu da indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Parmenides'in felsefesi, birlik ve aynılık felsefesi olarak nitelendirilebilir.

Platon, Parmenides'in ontolojik felsefesinden hareketle doğru bilgiye ulaşmayı amaçlamış ve doğru bilginin tekliğini savunmuştur. Ona göre doğru bilgi, ebedi, ezeli, değişmeyen ve bölünmeyen bir yapıya sahiptir. Bu doğru bilgiye ulaşabilmek için çokluğu aşmak, tek *İde*'ye ya da çoklukların özüne yönelmek gerekmektedir. Bu perspektiften hareketle, varlık tek *İde*'dir ve bir bütündür. Platon'un düşüncesinde doğru bilginin tekliği, farklılıkların aşılmasını sağlar ve böylece Platon'un düşüncesi, ontolojik bir temele dayanır. Levinas'a göre ise, Platon'un ontolojik felsefesi varlığın tekliğini ifade etmektedir. Levinas, Platon'un felsefesinin başkası kavramından yoksun olduğunu ve bu nedenle birliği yüceltici bir düşünce olarak nitelendirilebileceğini" ifade eder. Bu

¹⁴⁴ Buradaki "ontoloji" kavramı, varlık anlamında kullanılmaktadır, çünkü ontoloji terimi, Parmenides'in döneminden sonra felsefi literatüre girmiştir..

¹⁴⁵ Bkz. Julián Marías, *History of Philosophy*, Çev. Stanley Appelbaum and Clarence C. Strowbridge, (New York: Dover Publications, 1967), s. 21.

¹⁴⁶ Bkz Julián Marías, *History of Philosophy*, s. 21.

¹⁴⁷ Bkz. Jean Grondin, *Introduction to Metaphysics, from Parmenides to Levinas*, Çev. Lukas Sderstrom, (New York: Columbia University Press, 2012), s. XXII.

bağlamda, Platon'un düşüncesi, indirgemeci ve bütünleştirici bir yaklaşım sergiler. Ancak Levinas, Platon'un felsefesinde aşkınlık imkânını da görür; zira Platon'un "iyi" (le bien) fikri, varlığın ötesine geçmeye ve daha yüksek bir düzeye ulaşmaya yönelik bir çaba içerir. Bu, bir anlamda, varlık ile aşkın olan arasında bir köprü kurma arzusunu yansıtır ve Platon'un düşüncesinde, ontolojik tekillik ve öznenin ötesine geçmeye yönelik bir hareket bulunur.¹⁴⁸

Descartes'ın felsefesi, modern düşüncenin temellerinden birini atarken, öznenin iktidarını muhafaza etmeye yönelik bir anlayışa dayanır. Bu bağlamda özne, nesneler üzerinde tahakküm kurarak, dünyayı ve varlıkları kendine göre anlamaya çalışır. Descartes'a göre, insan, kendisini ve çevresini kavrayış biçiminde, tüm varolanları özne (ego) merkezli bir yaklaşım çerçevesinde değerlendirir. Öznenin, nesneler üzerindeki hâkimiyetini sürdürme çabası, onun değişmeyen bir töz olduğunu ileri süren ontolojik bir temele dayanır. Her zaman kendini muhafaza etmeye çalışan özne, kendisinden hareketle tüm diğer varlıkları anlamlandırır. Descartes'ın düşüncesinde özne, her şeyin merkezi olarak kabul edilir; bu bağlamda ego, tüm varlıkların anlamını belirleyen bir güç olarak öne çıkar. Tanrı, dünya ve diğer insanlar, öznenin referans noktasına indirgenir. Bu nedenle Descartes'ın felsefesi, indirgeyici bir yaklaşımı benimser ve varlıkları, öznenin gözüyle anlamaya çalışırken, farklılıkları dışlar. Descartes'ın ontolojik düşüncesi, varlık ile öznenin ilişkisini, her şeyin birbiriyle özdeşleştiği bir düzlemde kurar. Buradan hareketle, Descartes'ın felsefesi özdeşliğe dayalı bir dünya görüşü olarak okunabilir; zira farklılıklar, onun felsefi sisteminde yer bulmaz. Sonuç olarak, Descartes'ın felsefesi, öznenin dışına çıkamayan bir düşünce yapısına sahiptir. Varlık, öznenin bilincinde var olur ve bu bağlamda özne, varlığın ne olduğunu sorgulayan tek güç olarak kalır.

Kant ile birlikte öznenin merkezileştirilmesine devam edilir ve insanın bilgi yapısı, doğuştan gelen *a priori* kategorilerle sabit bir kaleye benzetilir. Bu kaleden hareketle bilgiye ulaşılır. Kant'a göre, bilgi insanın duyuşsal algılarıyla başlar; entelektüel görü mümkün değildir, dolayısıyla insanın bilebileceği tek şey fenomendir. Numenler, insanın bilme kapasitesini aşar. Kategoriler, duyumlarımızı düzenleyen sabit ve doğuştan gelen kalıplardır ve bu kategoriler tecrübeye dayalı değil, *a priori*, yani

¹⁴⁸ Emmanuel Levinas, *Altérité et Transcendance*, (Saint-Clément-de-Rivière Fata Morgana, 1995), s. 18.

tecrübeden önce gelen kavramlardır. Kant’a göre, duyularımız sürekli değişkenlik gösterse de bilgide değişmeyen tek şey transandantal mantıktır. “Düşünüyorum” ifadesinde yer alan özne, özerk, statik ve değişmeyen bir varlıktır. Bu değişmeyen özne düşüncesi, Parmenides’in monizmine benzer bir biçimde ontolojik bir temele dayanır. Bu anlamda, Kant’ın düşüncesi, Parmenides’in ontolojik düşüncesinin izlerini taşır. Bahsedilen birlik düşüncesi, başkalarının varlığını dışlar ve Kant’ın felsefesi bu bağlamda indirgemeci bir yapıya sahiptir. Kant’ın felsefesi, tekliği, birliği, varlığı ve aynılığı savunan bir anlayışa dayanır. Dolayısıyla, Levinas açısından Kant’ın düşüncesi, özdeşlik ve tek öznenin özerkliği üzerine kuruludur.

Hegel, Kant’ın bilinmezlik anlayışını reddederek, insanın varlıkla ilgili her şeyi bilebileceğini savunur. Kant’ın numen kavramı, Hegel’e göre boş bir kavramdır çünkü düşünme ile varlık arasında herhangi bir uçurum bulunmamaktadır. Varlık olmadan düşünmek, düşünme olmadan da varlık üzerine bir şey söylemek imkânsızdır. Bu çerçevede, Hegel’in felsefesinde düşünme ve varlık arasında bir ayrım yapılmaz; ikisi de özdeşleşir. Hegel’e göre “gerçek olan tek varlıktır¹⁴⁹” ve felsefe tarihi, bu tek ve mutlak varlığa, doğruluğa ulaşma sürecidir. Bu mutlak doğruya erişildiğinde, Ben ya da Özne ile nesne arasındaki ayrım ortadan kalkar. Ayrımın kaldırılması, nesnelerin Özne’ye indirgenmesi anlamına gelir. Hegel’in felsefesi, öznenin varlığının hegemonyasına dayanır ve dolayısıyla mutlak başkası kavramını dışlar; burada başkası, öznedir. Bu yönüyle Hegel’in düşüncesi, Parmenides’in birlik, bütünlük ve varlık anlayışlarıyla örtüşmektedir.

Fenomenolojinin kurucusu olarak kabul edilen Edmund Husserl, felsefede matematiksel ve biçimsel mantık ilkelerini kullanarak kesin bilgiye ulaşmayı hedefler. Husserl’e göre, bilgiye ulaşmanın yegâne yolu fenomenlerdir; başka bir ifadeyle, yalnızca fenomenlerde bilgi mevcuttur. Fenomenolojik veya transandantal indirgeme yoluyla insanın inançları ve naif bilgileri askıya alınır. Husserl, bilgiye ancak fenomenlerin kendisi aracılığıyla ulaşılabilirliğini savunur ve bu fenomenler, şeylerin kendilerini bize sundukları bir düzlemi işaret eder. Bu bağlamda, gerçek olan fenomenin ta kendisidir ve fenomenlerin ötesinde var olan bir gerçeklik bulunmaz. Husserl’in felsefesinin temelinde bilincin mutlak hegemonyası yatmaktadır; bu bilinç,

¹⁴⁹ Ancak belirtmek gerekir ki, Hegel, birliğin içinde farklılıkların varlığını savunmaktadır.

transandantal ego olarak adlandırılır ve öznenin özgürlüğünü ve mutlaklığını temsil eder. Husserl, bütün varlıkları bu transandantal ego'ya indirger ve bu ego üzerinden ontolojik bir çözümleme gerçekleştirir. Levinas'ın eleştirisine göre, Husserl'in fenomenolojisi ontolojinin tahakkümü altındadır çünkü Husserl'in düşüncesinde varlık, öznenen hareketle incelenir. Bu ise ontolojik bir bakış açısının egemenliğini ifade eder. Husserl'in fenomenolojisi, özellikle tekliğin, bütünlüğün ve birliğin savunucusu olduğu bir felsefi sistem olarak konumlanabilir. Bununla birlikte, Husserl'in mutlak bilinç anlayışı, Parmenides'ten gelen ontolojik bir mirasla şekillenmiştir; yani, varlık ve bilgi üzerine yapılan ontolojik sorgulamalar, Parmenides'in varlık anlayışından etkilenmiştir.

Heidegger'in düşüncesi de temelde ontolojinin hegemonik etkisi altındadır. Heidegger, düşünme, felsefe ve varlık arasındaki özdeşliği ortaya koymaya çalışır; başka bir ifadeyle, düşünme ya da felsefe, varlıkla özdeşir; varlık, düşünme ve felsefedir. Düşünme, felsefe (bu bağlamda düşünme ve felsefe terimleri eşanlamli kullanılmaktadır), sürekli olarak varlığı “dinler¹⁵⁰” veya varlıkla ilişki kurar. Heidegger'in ontolojik bakış açısını daha da belirginleştiren bir söylem ise şudur: “Bilimlerin aksine, felsefenin tek alanı varlık meselesidir; özlü bir şekilde ifade edersek, felsefenin tek konusu, varlığın anlamını sorgulamaktır. Bu çerçevede felsefe, ontoloji demektir¹⁵¹.” Heidegger'in bu anlayışı, varlık bilgisinin yalnızca teorik ve entelektüel bir merakın ürünü olmadığını, aksine varlığın anlamının insanın gündelik yaşamının içinde yer aldığını savunur. Levinas ise, Heidegger'in *Dasein* kavramını, insanın varlığını koruma kaygısı olarak değerlendirir. *Dasein*'in otantikliği, bu bağlamda, varlıkta kalma kaygısının bir yansımasıdır.

Levinas'ın felsefesinin en önemli projelerinden biri, ontolojinin hegemonyasından çıkmaktır. Bu hedefe ulaşabilmek için Levinas, öznenin merkezî konumunu sarsmanın gerekliliğini vurgular. Öznenin veya “Ben”in ötesine geçmek isteyen Levinas, bu amacını etik temelli bir bakış açısıyla ontolojik hegemonyayı aşarak gerçekleştirir. Varlık felsefesinden hareketle, özellikle Heidegger'in temel ontolojisinden farklı bir yol izlemeyi hedefler. Bu bağlamda, Levinas, *Varoluştan Varolana* adlı eserinin önsözünde Heidegger'in felsefesine mesafe koyar. Levinas'ın

¹⁵⁰ Bkz. Martin Heidegger, *Lettre Sur L'Humanisme*, Traduit par Roger Munier, (Paris: Aubier-Montaigne, 1983), s. 35.

¹⁵¹ Bkz. Jean Grondin, *Introduction To Metaphysics, From Parmenides To Levinas*, Translated By Lukas Soderstrom, (New York: Colombia University Press, 2021), s. XXIV.

ifadesiyle: “Düşünüşümüzün başlangıcında –ontolojide ve insanın varlıkla kurduğu ilişkide– Martin Heidegger’in felsefesinden geniş ölçüde esinlensek de bu felsefenin terk edilmesine derin bir ihtiyaç ve oradan ‘Heidegger-öncesi’ olarak adlandırılabilen bir felsefeye doğru bir yönelimin mümkün olmadığı kanaati düşünüşümüzü yönetir¹⁵².”

Levinas için Heidegger’in düşüncesi, Batı felsefesinin özeti olarak görülür. Bu sebeple, Levinas eleştirilerinden hareketle Heidegger’in felsefesine sürekli bir başvuru yapar. Levinas’ın düşüncesinin neredeyse başlangıç noktası, ontolojinin eleştirisidir. Heidegger’in varlık anlayışından saparak, kendi felsefi sistemini inşa etmeye çalışan Levinas, Heidegger’in düşüncesinden çıkma çabası içerisinde; çünkü Heidegger’in felsefesi, Batı varlık felsefesinin, yani ontolojizmin, en gelişmiş formudur. Bu bağlamda, Levinas’ın Batı felsefesine yönelik eleştirisi, Heidegger’in düşüncesine yönelik bir eleştiri olarak da okunabilir. Levinas, varlık sorusunun felsefenin nihai ve tek sorusu olmadığını savunur; aksine felsefe, çeşitlilik ve farklılıkların bir arada varlığını ifade eder. Varlığı anlamının felsefenin son noktası olduğu anlayışını reddeden Levinas, Batı felsefesinin geleneksel çerçevesini aşmayı hedefler. Yukarıda belirtilenler ışığında, Levinas’ın aradığı aşkınlık, ontolojiden değil, radikal başkalıktan, nihayetinde ise mutlak başkalıktan doğar, başkalık, direnişten önce var olan bir olgudur; imperalizm baskının kendisinden önce ortaya çıkar.¹⁵³

Batı felsefesi, Parmenides’ten Heidegger’e kadar varlık üzerine yoğunlaşan bir ontolojik yükün altındadır. Bu bağlamda, felsefenin tarihsel gelişimi, neredeyse varlık sorunsalından bağımsız bir düşünce hattı izlememiştir. Felsefi düşüncenin temel eksenini, varlık ve düşünme arasındaki ilişki oluşturmuş ve bu ilişki, Batı felsefesinde sürekli olarak sorgulanan bir konu olmuştur. Bazı filozoflar, özne (insan) ile varlık arasında bir uyum arayışına girmiş, bazıları ise insanın varlık durumunu mükemmelleştirmeyi hedeflemiştir. Ancak hiçbir felsefi akım, varlık kaygısından tamamen kopmamış, hiçbir düşünür felsefenin kutsal kalesini yıkmaya amacını gütmemiştir. Varlık, insanın düşünme kapasitesinin sınırları içinde yer aldığından, felsefe her zaman varlık üzerine düşünmek zorunda kalmıştır. Felsefi akımlar arasındaki farklılıklar, varlık sorunsalına yaklaşımlarında çeşitlilik arz etse de her bir felsefi akım,

¹⁵² Levinas Emmanuel, *De l’existence à l’existant*, (Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2004), s. 19.

¹⁵³ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l’Extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 27.

varlığın pekiştirilmesine yönelik bir çaba göstermektedir. Bu bağlamda, varlık, Batı felsefesinin ortak vatani olarak kabul edilebilir. Heidegger'in ifadesiyle, "insan var olanın efendisi değildir, tersine insan varlığın çobanıdır¹⁵⁴." Bu düşünce, her filozofun varlıkla olan ilişkisinin bir bekçilik ve sorumluluk biçiminde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, Batı felsefesi, varlık ve düşünmenin birbirini içeren bir bütün olarak ele alındığı bir düşünsel çerçeveye sahiptir.

b. Aşknlık Kavramı

Levinas, varlık düşüncesinin egemenliğine karşı çıkarak, etik felsefesinin temelini varlıktan çıkmak, bir başka deyişle varlığın ötesine geçmek olarak inşa eder. Levinas'ın felsefesinin ana projesi, ontolojinin üstünlüğünü reddederek, felsefeye yeni bir yön açma çabasıdır. Bu yeni yol, varlık meselesini aşmayı amaçlayan bir yoldur ve Levinas, yıllarca felsefenin inşa ettiği ontolojik hapishaneden çıkma arayışında, felsefenin temelini oluşturan ontolojizmden kurtulmayı hedefler. Dolayısıyla, Levinas'ın felsefesi, klasik felsefenin zincirlerinden bir kopuştur ve varlığın hegemonyasının yıkılışıdır. Levinas, hem bütünlük fikrinden kaçır hem de aynılık anlayışından uzak durmaya çalışır. Bununla birlikte, onun felsefesi, ontolojizmden, entelektüalizmden, idealizmden ve bütünlükten bir kaçış olarak da nitelendirilebilir. Bu bağlamda, Levinas felsefesiyle, Batı felsefesinin tüm temelleri sarsılmaktadır, Levinas'ın düşüncesi, yıllarca felsefenin en sağlam kalelerini sarsan bir etki yaratır, zira varlık kavramını sorgulamak, felsefenin en temel kavrayış biçimlerini sorgulamak anlamına gelir.

Batı felsefesi, varlığın tek ve değişmez bir bütün olarak kabul edilmesi nedeniyle varlığın ötesini düşünme gerekliliğini reddeder. Zira Batı düşüncesine göre, varlık dışında hiçbir şey bulunmaz ve varlığın dışı düşünülemez. Bu anlayış, varlığın anlamını sorgulamak için genellikle öznenen ya da benlikten hareket etmeyi tercih eder. Ancak özne merkezli bir varlık araştırması, ontolojiden (varlık bilimi) çıkma imkânı tanımaz. Bunun yerine, varlığın anlamını sadece özne aracılığıyla sorgulamak, varlığın özüne dair bir derinlik kazanmayı mümkün kılmaz. Buna karşın, bazı düşünürler varlıktan çıkmaya ve daha yüksek bir varlık düzeyine ulaşmaya çalışırlar; bu sürece

¹⁵⁴ Bkz. Martin Heidegger, *Lettre Sur L'Humanisme*, Traduit par Roger Munier, (Paris: Aubier-Montaigne, 1983), s. 109.

aşkınlık (*transcendence*) denir. Ancak Levinas'ın aşkınlık anlayışı, yani varlıktan çıkış Batı felsefesindeki geleneksel aşkınlık kavramından temelden farklıdır. Batı düşüncesinde aşkınlık, varlıktan hiçliğe, sıradan varlıktan yüce varlığa, maddi varlıktan ideal varlığa doğru bir geçiş olarak anlaşılır. Oysa Levinasçı aşkınlık, bu tür bir varlıkdışıya geçiştan ziyade, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi temel alır. Levinas'a göre aşkınlık, somut bir varlık olan benin başkasıyla ilişkisi içinde ortaya çıkar ve bu ilişkide ben, kendisini tamamen aşarak başkasına yönelir. Böylece Levinas, aşkınlık kavramını somutluğu koruyarak anlamlandırır ve Batı felsefesinin geleneksel aşkınlık anlayışından farklı bir bakış açısı geliştirmiş olur. Levinas'a göre aşkınlık, varlık ile yokluk arasındaki geleneksel ayrımın ötesine geçer. Aşkınlık, "olmak" ve "olmamak" kavramlarının sınırlamalarını aşan bir durumu ifade eder. Bu bağlamda, aşkınlık, varlığın yalnızca öznenin içsel deneyimlerinden ve kategorilerinden bağımsız olarak, başkasıyla kurulan etik bir ilişki içinde anlam kazanmasını sağlar. Levinas, aşkınlığı, varlığın öznenin egosundan bağımsız, başkasıyla olan karşılaşmasında ve sorumluluk ilişkilerinde varlık bulma biçimi olarak anlamlandırır. Bu, varlığın yalnızca ontolojik bir biçim değil, aynı zamanda etik bir temel üzerinden kavranması gerektiğini gösterir.

Levinas'ın düşüncesinde kaçış, aşkınlığın imkânlarını aramak anlamına gelir. Ancak bu aşkınlık, dinsel bir aşkınlık değil, içkinlik içinde var olan bir aşkınlıktır. Levinas'a göre kaçış, varlığın hegemonyasından kaçmak ve başkasıyla, farklılıkları koruyarak ilişki kurmaktır. Bu bağlamda, kaçış varlıktan, toplumsal kurallardan¹⁵⁵ veya ölümlülükten bir çıkış anlamına gelmez. Varlık ve ölüm arasında bir hareket de değildir; varlıktan hiçliğe geçişi ifade etmez. Çünkü son tahlilde varlık ve hiçlik birbirine eşdeğerdir¹⁵⁶. Bu yaklaşım Hegel'in felsefesinde de gözlemlenir; benzer bir şekilde Heidegger de saf varlık ve saf hiçliğin birbirini karşılayan kavramlar olduğunu savunur¹⁵⁷. Dolayısıyla Levinas'ta kaçış, varlık ve hiçlik arasındaki bir tartışma değil, varlıkla sınırlı olmayan, varlığı aşan bir durumu ifade eder. Bu, var olma ve olmamanın ötesine geçmeyi, bir dışa-çıkmayı (*ex-cendence*)¹⁵⁸ anlatır. Eklemek gerekir ki,

¹⁵⁵ Bkz. Emmanuel Levinas, *De L'Evasion*, (Saint-Clément-De-Rivière: Fata Morgana, , 1995), s. 95.

¹⁵⁶ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 21.

¹⁵⁷ Bkz. Martin Heidegger, *Lettre Sur L'Humanisme*, Traduit par Roger Munier, (Paris,Aubier-Montaigne, 1983), s. 163.

¹⁵⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, *De L'Evasion*, s. 98.

Levinas'taki aşkınlık, kaçış, zaman dışına çıkmak anlamına da gelmez¹⁵⁹. O, insanın eksiliğinden kaçmakla da ilişkilendirilmez. Olmanın mutlaklığı, onun sonsuzluğundan değil, hiçbir zaman derece farkı içermeyen doluluğundan kaynaklanır. Bu bağlamda Levinas, ne idealizm ne de materyalizm yoluyla bir çözüm önerir; aşkınlık kavramıyla birlikte üçüncü bir yol açar.

Levinas için kaçış, iyiye doğru bir yönelimi ifade eder; bu da ontolojiden etiğe doğru bir hareketi içerir. Levinas, Platon'un "*İyi, varlığın ötesindedir*" şeklindeki görüşünü benimser. Ancak, onun "iyi" anlayışı, sistemler, dinler ve toplumsal örgütlerin ötesinde, varlık düşüncesinin sınırlarını aşan bir kavramdır. Daha açık bir ifadeyle, Levinas'a göre iyi, varlığın ötesinde bir gerçekliktir. Bu noktada, insanların oluşturduğu sistemler, dinler ve toplumsal yapılar, varlık anlayışının bir uzantısından başka bir şey değildir ve bu yapılar, varlık düşüncesine dayalı olarak şekillenir.

Emmanuel Levinas, varlığın ötesine geçme ve varlığı terk etme fikriyle birlikte aşkınlık kavramını ön plana çıkarır. Bu aşkınlık, zaman, ölüm, erôs ve başkasının yüzü gibi farklı ifade biçimleriyle şekillenir. Aşkınlık, varlıktan farklı bir biçimde adlandırılır; Levinasçı aşkınlık, ontolojik sınırların ötesine uzanan, metafizik bir yapıya sahiptir. Başkasına doğru yönelen bir arzu olarak tanımlanabilir ve bu arzu, insanı içkinlikten¹⁶⁰ çıkararak varlığın ötesine taşır. Dolayısıyla Levinas'ın aşkınlık kavramı, radikal başkalıkla iç içe geçmiş bir yapıya sahiptir; bu başkalık, varlık anlayışını aşan, tamamen farklı bir varoluş biçimine işaret eder.

c. Öznenin Egodan Çıkışı

Levinas'a göre, varlıktan kaçmak, varlığın mutlaklığından kaçmak anlamına gelir. Peki, Levinas neden varlıktan çıkmaya ihtiyaç duyar? İnsan, varlıkta sıkışıp kalmış, varlığın ağırlığı altında ezilmiş ve bu durumdan dolayı bir tür bunaltı duymuştur. Dolayısıyla insanın bu durumdan kurtulabilmesi için varlıktan çıkması

¹⁵⁹ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 22.

¹⁶⁰ İçkinlikten çıkmak, özdeşlikten (benlikten) kurtulmak anlamına gelir. Bu süreç, bireyin yalnızca kendi benliğine sıkışmış olma halinden sıyrılarak başkasıyla ilişki kurma imkânını elde etmesini gerektirir. Egoizmden çıkmak, insanın yalnızca kendi çıkarlarına odaklanmayı bırakıp, başkalarının varlıklarını ve ihtiyaçlarını dikkate alması gerektiği bir aşamadır. Bu bağlamda, içkinlikten çıkmak, öznenin bireysel sınırlarını aşarak dış dünyaya açılması ve başkalarıyla anlamlı bir ilişki kurması için bir önkoşuldur. Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 72.

gerektiği savunulmaktadır. Varlık felsefesi, aynı zamanda savaşın da kaynağıdır; Herakleitos'tan itibaren varlığın savaşla ilişkili olduğu düşüncesi kabul edilmiştir. Ancak Levinas'ın düşüncesi, mesianik bir barış arayışıdır; yani insanlar arasında iyi ve sağlıklı bir ilişkinin kurulması amacını güder. Bu bağlamda Levinas, insanlar arasında doğru bir ilişki kurulabilmesi için varlıktan çıkılması gerektiğini ileri sürer. Levinas'a göre, başkasıyla ilişki kurabilmek için varlıktan çıkılması gereklidir, çünkü varlık içinde kalındığında başkasının kimliği ve varlığı düşünülemez. Başkasıyla kurulan bir ilişki, bireyi egosundan çıkaran bir süreci başlatır. Ego, varlık içinde hapsolmuş bir benlik olarak, başkasıyla ilişkiden uzak durur. *“Başkasıyla kurulan ilişki, benin kendisine ve dolayısıyla varlığa mesafe almasını sağlar; bu sayede ben, egosantrik ontolojik döngüsünden kurtulur ve varlığın ötesine geçer¹⁶¹.”* Bu ilişki, soyut bir kavramdan ziyade somut bir karşılaşma olarak şekillenir. Levinas'ın savunduğu başkası, bir kavram ya da soyut bir düşünceden ziyade, bizimle doğrudan karşılaşan, bizimle konuşan, somut bir insan olarak belirir. Yani, başkası yalnızca bir fikri ya da idealiz edilmiş bir figürü değil, bizzat karşılaştığımız, etkileşimde bulunduğumuz somut bir şahsiyettir.

Levinas aşkınlık etik bir perspektiften, başkasının varlığına ve yüzüne bakarak tanımlar. Levinas'a göre, radikal aşkınlık, radikal kaçış geri dönüşü olmayan bir kaçıştır¹⁶² ve başkasının yüzünde tecrübe edilir. Bu bağlamda, kaçış kavramı başkasıyla olan bir yolculuk olarak ortaya çıkar. Bu yolculuk¹⁶³, özneye, yani kendine geri dönmeyen bir yönelimi ifade eder. Kaçış, tıpkı Hz. İbrahim'in yolculuğu gibi, bir yön arayışıdır fakat bu yolculuk dönüş olmayan bir yolculuktur. Levinas'ın erken dönem metinlerinde, kaçışın nasıl gerçekleştirileceği ve kaçış sonrası nereye gidileceği gibi sorulara net bir cevap bulmak mümkün değildir. Yine de, varlıktan çıkmak gerektiği vurgulanır ve bu, yeni bir yön arayışını işaret eder. Ancak bu yeni yönün ne olduğuna

¹⁶¹ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas'ın Metafizikine Giriş*, (İstanbul: İthaki, 2011), s. 23.

¹⁶² Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, (Saint-Clement-de- Rivière Fata Morgana, 1972), s. 44.

¹⁶³ Buradaki yolculuk, Ulysses'in seyahatiyle karşılaştırıldığında belirgin bir farklılık arz etmektedir. Ulysses'in yolculuğu, esas itibarıyla öznenin kendi evine, yani özüne geri dönmesi amacını taşıırken, Levinas'ın kaçış düşüncesi, başkasına yönelmeyi ve başkasıyla kurulan ilişkiyi derinleştirmeyi ifade eder. Bu bağlamda, Levinas'ın yaklaşımında özdeşliğe geri dönme olasılığı bulunmamaktadır; zira kaçış, öznenin sabit bir kimlikten uzaklaşmasını ve sürekli bir değişim içinde olmasını gerektirir. Bu nedenle, Levinas'ın düşüncesinde yolculuk, öznenin kendisini keşfetmesinden ziyade, başkasıyla kurduğu etik ilişkiyi ön plana çıkarır. Kendilik, burada sabit bir varlık olarak değil, başkasıyla etkileşimde biçimlenen bir süreç olarak anlaşılır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, s. 43.

dair bir açıklama yapılmaz. Kaçış, bir çıkışa duyulan özlemle¹⁶⁴ ilişkilidir; fakat bu çıkışın nereye olduğu veya dönüşün olup olmayacağı belirsizdir. Dolayısıyla, gençlik dönemindeki kaçış, varlık alanından soyunmakla sınırlıdır. Bu dönemdeki kaçış, somut bir ilişki kurmayan bir arzudur; arzu eden ile arzu edilen arasında belirgin bir bağ yoktur. Kaçış, belirsiz bir yolculuktur; nereye gidileceği ve dönüşün nasıl olacağı net değildir. Levinas'ın olgunluk döneminde ise kaçışın yönü ve niteliği daha ayrıntılı bir şekilde tanımlanacak, kaçışın ne şekilde gerçekleşeceği konusunda açıklamalar yapılacaktır. Bu süreç, varlıktan soyunmanın ötesine geçerek, etik bir çerçevede anlam bulacaktır.

Felsefe tarihinde varlığın ötesine geçme düşüncesini sistematik biçimde ortaya koyan ilk filozof Emmanuel Levinas'tır. Levinas, varlık felsefesinin sınırlarını aşarak, başkalık ve etik merkezli özgün bir felsefi yönelim geliştirmeyi amaçlamıştır. Ontoloji temelli felsefe anlayışını reddeden Levinas, bunun yerine etik temelli bir felsefeyi önermektedir. Ona göre etik, felsefenin tali bir alanı değil, bizzat kendisidir; başka bir deyişle, etik, metafiziğin ta kendisidir. Bu bağlamda Levinas, etiği "ilk felsefe" olarak konumlandırır ve felsefi düşüncenin temelini etik ilişki üzerine inşa eder. Bu noktada, Martin Heidegger'in ontolojinin önceliğini savunan yaklaşımı ile Levinas'ın metafiziksel etik anlayışı arasında keskin bir karşıtlık bulunmaktadır. Heidegger "ontolojiyi felsefenin temeli olarak kabul ederken, Levinas etik temelli bir metafiziği savunmaktadır¹⁶⁵."

Levinas, etiğin zeminini oluştururken ego'nun zincirlerini kırması gerektiğini savunur; özdeşlik, bu süreçte inkıta uğrar. Çünkü ego, kendisini sürekli olarak kendi varlığına hapseder ve bu durum başkasıyla anlamlı bir ilişki kurmayı engeller; dolayısıyla etik de bu bağlamda mümkün olamaz. Levinas'a göre, varlık üzerine düşünmek, aynı zamanda kendilikten kaçmak anlamına gelir. Varlık, ego'nun sığınağı olarak işlev görür; insan, kendi varlığını korumaya çalışırken aslında kendine kapanır. Varlığın muhafazası, ego'yu pekiştirmekten başka bir anlam taşımaz. Varlık felsefesinde varlık ile özne arasındaki özdeşlik, bütünlük olarak tanımlanır. Ancak Levinas'a göre, özne varlıkta boğulmakta ve varlık felsefesinde insanın ontolojik durumu daralmaktadır.

¹⁶⁴ Tatmin edilemeyen bir ihtiyaçtır; bu açıdan kaçış, bir eksiklik değil, tersine bir doluluk ifade eder. Bkz. Emmanuel Levinas, *De L'Evasion*, (Saint-Clément-De-Rivière: Fata Morgana, , 1995), s. 120.

¹⁶⁵ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'exteriorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 40.

Bu bağlamda Levinas, varlık anlayışını eleştirirken, özdeşlik, bilinç, logos ve bilgiyi de eleştirir. Levinas için özne, ancak başkasıyla olan ilişkisi aracılığıyla varlıktan çıkabilir ve ontolojinin ötesine geçebilir. Bu, varlıktan soyunarak onun üstüne yükselmek şeklinde bir aşkınlık hareketidir.

Levinas, ontolojik kategorilerin ötesinde bir özne anlayışı geliştirmeyi amaçlamıştır, çünkü özne, varlık kategorisiyle tanımlanamaz. Varlık ile özne arasındaki özdeşliği sorgulayan Levinas, varlığın ötesinde bir öznellik tanımını ortaya koyar. “Varlığın döngüsünü kırarak etik felsefesini inşa eder, ontolojinin aşılmasında etik boyut kendini gösterir; özün kırılma noktası etik'tir¹⁶⁶.” Bu bağlamda, öznellik aracılığıyla etik kavramı, doğrudan temas edilemeyen bir düzeye taşınır; burada söz konusu olan öznellik, varlığın ötesinde bir konumda yer alır. Etik, insanlar arasındaki somut ve gerçek ilişkilerde anlam bulur. Levinas, felsefi serüveni boyunca etiği düşüncenin temelini oluşturduğunu vurgulamaya çalışmış, varlık kavramının felsefenin en önemli meselesi olmadığını savunmuştur. Bu çerçevede, Levinas’a göre felsefe, nihayetinde etikten ibarettir.

Levinas’ın düşüncesinde, varlık tamamen terk edilen bir kavram değildir; aksine, varlıkla ilgili ontolojik bir yaklaşımı aşmak için varlıktan hareket edilmesi gerektiği savunulur. Levinas’a göre, varlık ancak varlık üzerinden aşılabilir çünkü aşılacak bir varlık olmalıdır¹⁶⁷. “Öte” kavramı, burada varlığın ötesini ifade eder ve Levinas’ın hedefi, varlığın başka bir biçimini ortaya koymaktır¹⁶⁸. Emmanuel Levinas, ontolojizmin sınırlarını aşmaya çalışırken, öznenin egosundan çıkmayı hedefler ve bu bağlamda, varlık anlayışını başka bir temele oturtmaya çalışır. Onun ontolojik düşüncesi, varlığın sadece “var olmak”la sınırlı bir anlam taşımadığını, aksine varlığın, başkasıyla kurulan etik ilişkilere dayanarak anlam kazandığını vurgular. Levinas, varlık anlayışını, öznelliğin dışına çıkararak, başkasıyla olan ilişki üzerinden tanımlar. Bu noktada, varlık, başkasının yüzüne odaklanarak kendini gösterir ve varlık, başkasıyla kurulan ilişkiler aracılığıyla anlam bulur. Levinas'a göre, insanın varlık anlayışı, başkasıyla olan etik ilişkilerle şekillenir ve bu ilişkiler, insanın varlık karşısındaki

¹⁶⁶ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être ou Au-Dela de l’essence*, (Kluwer Academic, 1978), s. 30.

¹⁶⁷ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), s. 36.

¹⁶⁸ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 36.

sorumluluğunu ortaya koyar. Böylece, varlık, sadece bireysel bir deneyim değil, etik bir sorumluluk ve başkasıyla kurulan bağlamda varlık bulur.

Bu bağlamda, Levinas varlık üzerinde alternatif bir ontolojik düşünce kurmaya çalışır. Söz konusu ontoloji, ilişkisel bir yapıya sahiptir; yani, ben ile başkası arasındaki ilişkinin ontolojisi olarak şekillenir. Bu sebeple, Levinas ne akıl ne de düşünme yoluyla varlıkla ilişki kurar; aksine, duyarlık, beden¹⁶⁹ ve gündelik duygular üzerinden, daha da spesifik olarak yorgunluk ve tembellik aracılığıyla varlıkla ilişki geliştirir. Levinas'ın bu alternatif ontolojisi, doğrudan etikle bağlantılıdır; çünkü başkasıyla olan ilişkiyi anlamak, etik bir sorumluluğu da beraberinde getirir.

Emmanuel Levinas, ontolojinin hegemonyasından kaçış ve aşkınlık kavramları üzerinden etiğin önceliğini vurgular. Bu etiğin merkezinde başkası'nın yüzü yer alır. Levinas'a göre, yüz, anlamaya, kavramaya ve indirgemeye karşı direnç gösteren bir öğedir. Yüz, sürekli olarak kendi biçimini bozar ve hiçbir estetik biçim veya kavram tarafından kapsanamayacak, sonsuza açılan sınırlarla anlam kazanır. Başkası'nın yüzü, benden bağımsız olarak anlamlıdır ve benim iktidarımın ötesinde varlık gösterir. Bu bağlamda, başkası öldürülebilir, ancak yüzü öldürülemez; çünkü yüz, silinemez bir iz bırakır. Levinas, bu yüz problemi aracılığıyla, aynı ve diğer arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemeye olanak tanır.

2. Aynı ve Başka

Batı felsefesinde filozoflar, dünyayı dışarıdan, yani dışsal bir bakış açısıyla incelemeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımda öne çıkan temel kavram ise hakikatin arayışıdır. Felsefi düşüncenin bu temel amacına ulaşabilmek için kullanılan yöntem ise *upuygunluk* (*adéquation*) kavramıdır; bu, düşünme süreci ile düşünülmekte olan arasında bir uygunluk, bir denklik kurma fikrini ifade eder. Başka bir deyişle, Batı felsefesinin temel taşı, doğruluğu arama çabasıdır ve bu arayışta özne ile nesne arasında bir *upuygunluk* ilişkisi kurulması gerektiği savunulur. Bu ilişki, öznenin (insanın) dış dünyayı—diğer insanları da kapsayacak şekilde—kendi perspektifinden, onu sahiplenerek, indirgenmiş ve anlamlandırılmış bir şekilde kavraması anlamına gelir. Bu

¹⁶⁹ Batı felsefesindeki bedenin unutulmasına karşı çıkan Levinas, bedene değer verir. Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 25.

perspektiften bakıldığında, doğruluk, bir açığa çıkarma süreci olarak tanımlanabilir. Doğruluğu, bir açığa çıkma eylemi olarak ele almak, onu açığa çıkaran bireyin perspektifi ile ilişkilendirilmesini gerektirir.¹⁷⁰ Dolayısıyla Batı felsefesinde, özne ile nesne arasındaki ilişki genellikle bir bütünlük içinde ele alınır ve bu ilişki *özdeşlik* olarak tanımlanır. Öznenin dış dünyaya yönelik bu yaklaşımı, onu özümlediği ve kendisinin bir parçası olarak gördüğü bir biçimde şekillendirir. Bu bütünlük, öznenin varlığının onaylanmasını sağlarken, başka bir ifadeyle, özne yalnızca kendisiyle ilgili bir dünyayı temsil eder¹⁷¹. Sokrates’in “Başkası’ndan hiçbir şey kabul etmeyin, özgür olun¹⁷²” şeklindeki düşüncesi, Batı felsefesindeki özgürlük arayışının bir yansımasıdır. Bu bağlamda Batı felsefesi, öznenin özgürlüğünü, yani öznenin dış dünyayı ve başkalarını tamamen kendi belirlemesi, temsil etmesi ve anlamlandırması olarak görür. Bu şekilde, “felsefe yalnızca egonun sınırlarında kalır, başka bir deyişle, felsefi düşünce, sadece bir egoloji olarak varlık bulur.¹⁷³” Bu düşüncenin sonucu olarak, Batı felsefesi, öznenin¹⁷⁴ dış dünyayı her zaman yadsıdığını, onu temsil ettiğini ve idealize ettiğini savunur. Bu idealizasyon yalnızca epistemolojik bir amacın ötesinde, ontolojik, kültürel, antropolojik, sosyolojik, politik ve teknolojik amaçlarla da yapılmaktadır. Başkası, Batı düşüncesinde sadece bir bilgi meselesi olarak değil, daha geniş bir ideolojik çerçeve içerisinde, farklı alanlarda da öznenin anlayışına indirgenir ve biçimlendirilir.

Levinas’a göre, Batı felsefesinin temel yöntemi, Başkası’nı aynılaştırma hareketi üzerine kuruludur. Bu yöntemde, Ben, şeyleri temellendirerek kendinde kalmaya çalışır ve hiçbir koşulda kendisini kaybetmeye izin vermez. Çünkü bilincin hareketi, her zaman kendinden kendine bir harekettir. Bu bağlamda, Batı felsefesi monadik bir felsefe olarak tanımlanabilir; zira bilinç, özne ve ben, bir monad gibi birbirinden bağımsızdır. Aynılaştırma düşüncesi, Aynı ile Başkası arasında bağımsız bir ilişki kurmak yerine, Başkası’nı Aynı’ya indirmek, etkisizleştirmek ve yok etmek anlamına gelir. Aynı,

¹⁷⁰ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l’Extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 59.

¹⁷¹ Bkz. Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas, The Problem of Metaphysical Ethics*, (Netherland: Martinus, Nihoff, The Hague, 1974), s. 1.

¹⁷² Hiçbir şeyi Başkasından almayın. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l’Extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 33.

¹⁷³ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l’Extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 35.

¹⁷⁴ Levinas Aynı ve başkası kavramları Platon’dan alır, fakat kavramların formel veçhesini kaldırır, meta-kategori olarak kullanır. Aynı’n meta-kategori veçhesi içkinliktir, başkası’nın meta-kategori veçhesi ise ego’yu aşmaktır, dışa-çıkmadır. Bkz. Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originnaire Avec Levinas*, s. 118.

Başkası'nı kendi konusuna dönüştürür. Levinas, “bu sürecin, Başkası'nın ortadan kalkmasıyla sonuçlandığını belirtir. Homojen ya da sosyalist toplumlarda, Başkası'na Ben statüsü tanınması ve Ben'in, yaptığı haksızlıklar sonucu oluşan yabancılaşmadan kurtarılması söz konusu olsa da aynılık felsefesi, öznenin özgür, baskıcı ve güçlü olduğu bir güç, baskı ve şiddet felsefesidir¹⁷⁵.” Bu nedenle aynılık felsefesi, özerklik ve özgürlük felsefesi olarak da nitelenebilir. Bununla birlikte “ontoloji, aynıyı sorgulamayan bir ilk felsefe olarak, adaletsizliğin bir felsefesi niteliği taşır.¹⁷⁶”

Aynılık felsefesi, varlık felsefesiyle doğrudan ilişkilidir ve varlığın korunması dışında bir şey ifade etmez. Zira bu felsefi yaklaşım, varlıktan hareketle öznenin doğasını ve varoluşunu inceler. Batı düşüncesi açısından özne, özellikle Ben (veya Ego) üzerine inşa edilmiştir ve bu düşünce sisteminin temelinde öznenin hâkimiyeti yatmaktadır. Aynılık felsefesinde, tüm farklılıklar ortadan kaldırılır ve başkası, bir ilke ya da genel bir kavram altında eriyerek özne mutlak bir varlık olarak kendini konumlandırır. Bu mantık içinde her şey, “Aynı”nın egemenliği altına girer. Öznenin özgürlüğü, kendisini sınırlayan hiçbir dış etkenin olmamasıyla tanımlanır; her şeyin temsilcisi ve denetleyeni olma arzusuyla hareket eder. Bu düşünsel yönelim, özellikle modern felsefede, Descartes ile başlayan Yeniçağ felsefesinde belirginleşir. Burada, özne nesnelere tahakküm eder ve insan, var olan her şeyin efendisi olarak kabul edilir. İnsan, bir töze dönüştüğünde, aynılık felsefesi çerçevesinde nesneler, öznenin egemenliğine indirgenir. Bu bağlamda özne, tüm varlıkları kendisine tabi kılar. Böylelikle insan, kendisini merkeze alarak Tanrı'yı, dünyayı ve diğer insanları anlamaya çalışır. İnsan bir töz haline geldiği için, her şey öznenin bakış açısına göre şekillenir. Bu yaklaşım, hümanizmin temellerini atar; çünkü hümanizm, öznenin özgürlüğünde filizlenir ve bu özgürlük, insanın diğer varlıklara karşı üstünlüğünü vurgular.

Aynılık felsefesi, farklılıkları ortadan kaldırmayı amaçlayarak¹⁷⁷, tek geçerli normun öznellik olduğunu savunur. Bu bağlamda, modern felsefe insanın otantikliğini ortaya koymaya çalışır. Otantik insan, kendi varoluşunu dışarıdan gelen normlarla değil,

¹⁷⁵ Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik” Hakan Yücefer, Zeynep Direk; Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, içinde, (İstanbul: Metis Yayınları, 2003), s. 117.

¹⁷⁶ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 38.

¹⁷⁷ Buradaki aynılık felsefesi Descartes'tan giden bir çizgiden bahsedilmektedir, zira eski ve orta çağ kolektif normalara öncelik veriyordu. Bkz - Noëlla Baraquin, *Notions de Philosophie, Autrui*, s. 7.

kendi içsel değerleri ve aklıyla şekillendiren bireydir. Otantik insan, özgür, özerk ve kendisine bağlı bir varlık olarak tanımlanır. Bu tür bir özne, varlık ile etkileşimde bulunarak kimliğini ve anlamını oluşturur. Dolayısıyla, otantik insan, her zaman bir bütünlük içinde var olur ve bu bütünlük, kültür, toplum, doğa, tarih gibi birçok farklı alanla iç içe bir şekilde tanımlanır. Batı düşüncesinde aynılık felsefesi, varlığın muhafaza edilmesi üzerine odaklanmış bir yaklaşımdır. Bu çerçevede, aynılık felsefesinin temel kaygısı, varlığın sürekliliğini sağlamak ve bu sürekliliği bozan farklılıkları engellemektir.

Levinas, aynılık felsefesine karşı çıkararak, dışsallık, başkalık ve ayrılık felsefesini geliştirmeye çalışır. Bu bağlamda, Husserl'in fenomenolojik yaklaşımından esinlenerek varlığın farklı bölgeleri olduğunu kabul eder. Husserl'in "*Fenomenolojide Görü Teorisi*" adlı eserinde ifade ettiği gibi, varlık farklı alanlarda ele alındığında aynı kategorilerle incelenemez. Her varlık alanının kendine özgü bir yaklaşımı ve yöntemi vardır; dolayısıyla, "*varoluş her yerde aynı anlama gelmez*¹⁷⁸." Bu görüş, Husserl'in doğalcılığı ve psikolojizmi eleştirerek, "doğa bilimlerinin ve psikolojik bilimlerin aynı yöntemle kavranamayacağına işaret etmesine yol açar. Doğalcı bilim adamları, her şeyi doğa olarak tasarlama eğiliminde olup bu şekilde tasarlayamayan olguların anlamını yanlışlama eğilimindedirler¹⁷⁹." Levinas, Husserl'in bu eleştirisinden hareketle bilinç aracılığıyla her şeyin kavranamayacağını öne sürer ve Başkası'nın bilinç içine sığamayacağını savunur. Başkası, fazlalık taşır ve ontolojik ilişkileri, mantıksal kavramları ve kategorileri aşar. Levinas'a göre, Başkası ile ilişki bilinçten, bilgiden, ışıktan ve kavranabilirlikten kaçır. Bu ilişki, sahip olma, kaynaşım veya bilgi yoluyla değil, aksine gizem ve metafizik yoluyla kurulur. Levinas için Başkası, zaman, ölüm, eros ve etik (özellikle yüz aracılığıyla) üzerinden ifade edilir. Aynı ve Başkası arasındaki ilişkiyi anlamadan önce, Batı felsefesinde Başkası probleminin nasıl evrildiğine göz atmak gereklidir.

a. Özne ve Başka

¹⁷⁸ Levinas, Emmanuel, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, Çev. Yağmur Ceylan Uslu, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), s. 25.

¹⁷⁹ Emmanuel Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, s. 33.

Batı felsefe tarihinde Başkası kavramını somut ve bağımsız bir şekilde ilk inceleyen filozof, Levinas'tır¹⁸⁰. Zira Levinas'tan önce, Başkası bir araç olarak görülmekteydi; başka bir hedefe ulaşabilmek için Başkası kavramı kullanılmaktaydı. Hatta Antik Yunan felsefesinde Başkası, felsefi bir mesele olarak ele alınmamıştır¹⁸¹. Antik Yunan düşüncesinde bireysel bir "ben" anlayışı yoktur, dolayısıyla Başkası'nın varlığı, felsefi bir sorun olarak ortaya çıkmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Antik felsefede özneler arasındaki ilişkiler felsefi bir problem olarak kabul edilmemiştir. Örneğin, Platon'un felsefesinde, özne kendine yeterli bir varlık değildir; insan, her zaman evrensel bir anlam ve kolektif bir yapı içinde kaybolur. Başka bir deyişle, Platon'un felsefesinde özne ve öznellikten bahsedilemez.¹⁸² Bu durumdan yola çıkarak, birey, felsefi bir özne olarak tanımlanamaz. Platon'un diyaloglarının amacı, bireylerin varlıklarını silmek ve bunların yerine evrensel bir İde'yi yerleştirmektir. Platon'a göre, bireyselliği aşmak, evrenselliğe ulaşmanın bir yolu olarak görülür. Bu bağlamda, Platon için bireyin bir değeri yoktur çünkü değer, ancak evrensellik ve toplumsallıkta var olabilir. Bu görüş doğrultusunda, her insan, evrenin, kozmosun ve toplumun bir parçasından başka bir şey değildir¹⁸³. Dolayısıyla, Platon'un diyaloglarında Başkası kavramı bulunsa da bu Başkası, bağımsız bir özne olarak ele alınmaz. Benzer bir şekilde, Aristoteles de insanı toplum içinde konumlandırır; dolayısıyla insan, birey olarak tanımlanamaz. İnsan nedir sorusunun cevabı, ancak insanın toplumsal bir bütünlük içinde yerini almasıyla verilebilir. Bu bakış açısıyla, özne, insanın bir bütünün parçası olmasından öteye geçemez.

Helenistik döneme gelindiğinde, Stoacılar da insanın doğanın bir parçası olduğunu savunur; bu anlayışa göre, özne özgür bir varlık değildir, aksine doğanın normlarına tabi olarak şekillenir. Bu felsefi gelenekte, insan, doğanın bir parçası olarak

¹⁸⁰ Bu iddia, tezin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak temellendirilecektir. Ancak burada vurgulanmak istenen husus şudur: Levinas, başkasını aynıya indirgemez; dolayısıyla, diğer filozofların başkayı aynıya bağlı kalarak düşündüğü bir bağlamda, Levinas başkayı ondan ayrı tutma çabası içerisindedir.

¹⁸¹ Örneğin Platon'da öteki kavramı yer almamaktadır. Descartes'ın felsefesinde de öteki kavramı yer almamaktadır. Bu yüzden Descartes'in felsefesi benci/solipsist bir felsefedir çünkü onun düşüncesi öznenin üstünlüğüne dayanmaktadır. Söz konusu özne ilişkiler dışında düşünülmektedir ve ne diğer öznelerle ne de materyal dünyayla ilişki kurar. Bkz. Noëlla Baraquin, *Notions de Philosophie, Autrui*, s. 7-9.

¹⁸² Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 40.

¹⁸³ Bkz. Luc Ferry, *A Brief History of Thought, A Philosophical Guide To Living*, Translated by Theo Cuffe, (New York: Harper Perennial, 2011), s. 48.

kabul edilir ve bireysel özgürlükten çok, evrensel bir düzenin parçası olarak varlık kazanır.

Antik ve Ortaçağ felsefelerinde insan, evrenin bir parçası olarak bütünsel bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde, “insanın evrenden bağımsız bir özne olmadığı, aksine Tanrı'nın belirlediği normlar ve değerlerle yönlendirilen bir varlık olduğu düşüncesi yaygındır¹⁸⁴.” Ancak bu anlayışta, öznelerarası ilişkiler ve insanın bilinçli, bağımsız bir özne olarak varlığına dair bir düşünsel yaklaşım bulunmamaktadır. İnsan öznesinin bilinçli ve özgür bir varlık olarak ele alındığı düşüncesi, modern felsefeyle birlikte şekillenmeye başlamıştır. Bu bağlamda, modern felsefenin temel figürlerinden biri olan René Descartes, insanı özerk, bilinçli ve özgür bir özne olarak tanımlayarak, insanın evrenin bir parçası olmaktan öte bir varlık olarak kabul edilmesini savunmuştur¹⁸⁵. Modern felsefede insan, öznenin özerkliği kabul edilerek yalnızca evrenin bir parçası olarak değil, bağımsız ve bireysel bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Öznenin özerkliğine dayanan bu düşünce, Başkası (diğer insan) ile olan ilişkinin felsefi bir problem olarak ele alınmasına yol açmıştır. Ancak Descartes'ın düşüncesinde, Başkası (diğer insan) ile nesneler arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Descartes, mekanik bir yaklaşım benimseyerek, Başkası'nı da nesneler gibi bir nesne olarak kabul eder. Öznenin hegemonyasını savunan Descartes'a göre, öznenin dışında var olan her şey –nesneler, hayvanlar ve hatta diğer insanlar– özneye bağlıdır. Bu bakımdan Descartes'ın düşüncesi, solipsizm eleştirisine maruz kalmaktadır. Descartes'ın düşüncesinde Başkası'nın varlığı, yalnızca özneye bağlı bir analogi olarak ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak, Descartes'ta bağımsız bir Başkası düşüncesi mevcut değildir; Başkası'nın varlığı, öznenin varlığına bağımlıdır.

Descartes sonrası dönemde, Spinoza, Hume, Smith ve Rousseau¹⁸⁶ gibi filozoflar, solipsizme karşı çıkarak başkası düşüncesini felsefi bir kavram olarak ele almışlardır. Ancak bu filozofların düşüncelerini incelemekten önce, solipsizmin ne olduğunu anlamak gerekmektedir. “Solipsizm, yalnızca bireyin kendisinin ve onun

¹⁸⁴ Bkz. Noella Baraquin, *Notions de Philosophie, Autrui*, s. 7.

¹⁸⁵ Bkz. Luc Ferry, *A Brief History of Thought, A Philosophical Guide To Living*, Translated by Theo Cuffe, (New York: Harper Perennial, 2011), s. 48.

¹⁸⁶ Bu düşünürler sempatiye dayanarak başkası'nın varlığı mümkün olabileceğini düşünürler. Bkz. Noëlla Baraquin, *Notions de Philosophie, Autrui*, s. 11-13.

deneyiminin var olduğunu savunan bir teoridir¹⁸⁷.” Bu bakış açısına göre, öznenin düşünmesi için dışarıdan herhangi bir şeye, yani başkasına ya da özne dışı dünyaya ihtiyaç yoktur; özne, yalnızca kendi varlığından ve deneyiminden bağımsız olarak varlık gösteremez. Bu durumda, özne kendini yeterli kabul eder. Descartes’ın felsefesi, bu bağlamda, *cogitonun* kesinliğine odaklanarak başkası düşüncesinin dışında kalmaktadır. Descartes’a göre, özne, kendi düşüncesinin varlığını sorgulamakla birlikte, başkalarının ve nesnelerin varlığını şüpheyeye tabi tutar. Burada, özne tamamen özerk ve bağımsız bir varlık olarak belirlenirken, başkalarıyla olan ilişkiyi incelemektense, öncelikli olarak kendi varlığının doğruluğunu sorgular. Bu noktada, Antik ve Orta Çağ felsefesinde özne, kozmik bir düzenin parçası olarak var olurken, Descartes’ın düşüncesinde özne yalnızca kendi içsel deneyimiyle varlık kazanır. Descartes’ın düşüncesi, öznenin bilinçli, özerk ve bağımsız bir şekilde başkasıyla ilişkisiz bir varlık olarak tasarlanmasına yol açmıştır. Ancak, Descartes’ın bu özne tasarımı, başkasıyla ilişkiye dair derinlemesine bir çözümleme yapmaz ve bu nedenle başkası düşüncesi, onun felsefesinde ancak dolaylı bir şekilde ortaya çıkar.

Spinoza, duygular yoluyla solipsizme karşı çıkar ve bu duyguları, Spinoza’nın “imitasyonu”¹⁸⁸ olarak adlandırır. Ona göre, başkalarının duygularını paylaştığımızda, onların varlıklarını onaylama imkânına sahip oluruz. Çünkü bir insanın bir atın mutluluğunu paylaşması mümkün değildir; dolayısıyla, başkalarının duygularını hissedebilmek, onların varlığını kabul etmeyi gerektirir. Ahlaki bir eylemin geçerliliği, yalnızca başkası tarafından onaylanmasıyla tamamlanır. Bu durumda, ahlakın temeli, başkalarının duygularını taklit etme, yani onların duygularına iştirak etme biçiminde şekillenir. Spinoza’nın düşüncesinde, başkasının varlığı, ancak bu tür bir imitasyon yoluyla somutlaşır. Sevdiğimiz ya da nefret ettiğimiz şeylerin başkaları tarafından onaylanması, bu varlığın gerçekliğini pekiştirir.

David Hume, sempati kavramını merkeze alarak, Descartes’ın solipsizmine karşı çıkar. Hume’a göre, sempati, insanın temel duygusudur ve bu duygu sayesinde biz, başkalarının yaşadığı mutluluk ve mutsuzluğu deneyimleyebiliriz¹⁸⁹. Başkasıyla paylaşılan bu duygusal bağ, ahlaki bir ilişki kurmamıza olanak tanır. Ahlaki

¹⁸⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 5. Baskı, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s. 417.

¹⁸⁸ Bkz. Baruch de Spinoza, *Ethique*, Traduit par, Robert Misrahi, (Paris: Editions, Eclat, 2005), s. 179-182.

¹⁸⁹ Bkz. David West, *An Introduction To Continental Philosophy*, (London: Polity Press, 1996), s. 131.

yargılarımızın temeli, başkasıyla paylaşılan sempatiye dayanır ve bu durum, ben ve başkası arasında ortak bir zemin oluşturur. Benzer şekilde, Adam Smith de sempatiye atıfta bulunarak başkasının varlığını savunur ve sempatiyi, hayal gücü aracılığıyla başkasının yerine geçmek için bir araç olarak görür. Smith için sempati, ahlakın ve toplumun temel taşlarından biridir; çünkü başkasına yönelik sempati, başkasının da aynı duyguyu hissetmesine yol açar. Jean-Jacques Rousseau'nun düşünceleri de benzer bir çizgide konumlanabilir; ancak Rousseau, sempati yerine merhamet kavramını kullanır. Rousseau'ya göre, merhamet, başkasının varlığını kabul etmeye ve bu varlığı anlamaya yol açar. Sonuç olarak, bu düşünceler, ahlaki bir temelden hareketle öznelarası ilişkiyi gündeme getirir ve böylece başkası, felsefi bir problem olarak ele alınmaya başlanır.

Descartes'ın ortaya koyduğu solipsizm, Alman İdealizminin önde gelen temsilcileri olan Kant, Fichte, Hegel ve Schelling gibi filozoflar tarafından eleştirilmiş ve bu eleştiriler, Başkası kavramının dolaylı bir şekilde felsefi bir problem haline gelmesine yol açmıştır. Alman İdealizmi, öznenin hegemonyasını kaybettiği bir düşünsel dönüşüm sürecine işaret eder. Bu bağlamda, “İnsan kendini tanımak için Başkası'yla karşılaşmalıdır¹⁹⁰” düşüncesi, hem Fichte'de hem Schelling'de hem de Hegel'de belirgin bir şekilde görülür. Alman İdealizmi'nde Başkası kavramı, özneye sıkı bir ilişki içerisindedir; ancak burada Başkası, Ayna'nın bir uzantısı olarak tanımlanır. Zira özne, kendi varlığını kesinleştirebilmek için Başkası'nın varlığını gerekli kılar. Bu, Başkası'nın biçimsel bir varlık olarak ortaya çıkmasına yol açar. Kant ve Fichte¹⁹¹'de Başkası, öznenin bir boyutu, hatta bir tür yansıması olarak kabul edilir. Bu yaklaşım, özneliğin ancak öznelerin birbirlerini tanıması yoluyla mümkün olduğunu savunur. Ancak Hegel ile birlikte Başkası kavramı daha somut bir şekilde ele alınmaya başlanır. Hegel, efendi ve köle arasındaki ilişkiyi fenomenolojik bir düzeyde inceleyerek Başkası'nın daha derin, karşılıklı etkileşim ve diyalektik bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bu diyalektik süreçte, Başkası yalnızca bir yansıma değil, öznenin kendini gerçekleştirmesinde belirleyici bir rol oynayan somut bir varlık olarak

¹⁹⁰ Bkz. Nikoli Moeller, *De Leibnitz à Hegel, Un Chapitre de l'histoire de la Philosophie en Allemagne*, (Bruxelle: Durendal: Revue Catholique d'art et de Littérature, 1910), s. 254.

¹⁹¹ Özellikle Fichte'nin düşüncesi pan-egotizm (her şey özne etrafında kurulu) olduğunu savunabiliriz, çünkü bütün felsefesinde öznenin varlığına vurgu yapar, Fichte bir bakımdan, Descartes'in solipsizme devam eden bir filozoftur. Bkz. Nikoli Moeller, *De Leibnitz à Hegel, Un Chapitre de l'histoire de la Philosophie en Allemagne*, s. 236.

karşımıza çıkar. Dolayısıyla, Hegel'in yaklaşımında Başkası, öznenin özne olma sürecinde vazgeçilmez bir unsur haline gelir.

XX. yüzyıl, öznenin özerkliği ve akılcılığın (rasyonalizm) hegemonyasının sarsıldığı bir dönemi işaret eder. Bu dönüşüm, özellikle Edmund Husserl ve Ludwig Wittgenstein'in düşüncelerinde somutlaşır. Fenomenoloji, Başkası'nı felsefi bir problem olarak gündeme getirir; daha spesifik olarak, Husserl'in *Méditations Cartésiennes* adlı eserinde Başkası, felsefi bir problem olarak ele alınır¹⁹². Husserl, özellikle Descartes'ın solipsizmine karşı çıkarak, bilincin ne kapalı ne de özerk bir özne olduğunu savunur. Aksine, bilinç her zaman dünyaya açıktır ve her zaman bir şeyin bilincidir. Bu çerçevede bilinç, öznel bir nesne olmanın ötesine geçer ve kendi içsel yalıtımını reddeder.

Edmund Husserl'in fenomenolojisinde “Başkası” kavramı, bilinçli bir varlık olarak nesnelerden farklı bir yere sahiptir. Husserl'e göre “Başkası, nesneler gibi doğrudan algılanabilir bir şey değildir; zira Başkası bilince sahip bir varlık olarak, onun varlığına ancak dolaylı yoldan ulaşılabilir¹⁹³.” Başkası'nın bedeni, doğrudan algıladığımız bir olgu olarak, onun bilinçli bir varlık olduğuna dair bilgiye ulaşmamızın aracıdır. Burada beden, Başkası'nın bilinçli varlığını açığa çıkaran bir işlev görmektedir. Başkası'nın bedeni, bir nesne gibi dolaysız bir şekilde sunulurken, onun bilinçli varlığı dolaylı bir algıyla ortaya çıkmaktadır. Husserl'in fenomenolojik yaklaşımında, Başkası, nesnelerin noematik yapısından farklı olarak aşkın bir boyuta sahiptir. Nesnelerin varlığı, onların nesnel gerçekliklerine dayanırken, Başkası'nın varlığı bir transandantal öznellik olarak kendini gösterir. Başkası, yalnızca başka bir ben'in varlığı olarak düşünülür¹⁹⁴, ve bu varlık, ben'in öznel deneyimi aracılığıyla şekillenir. Başka bir deyişle, Başkası, ben'in bilincinde, ben'in öznel yapıları tarafından kurulur ve anlaşılır. Bu noktada, Husserl'in “Aynı” kavramı önemli bir yer tutar, çünkü Başkası'nın varlığı, bu “Aynı”ya göre sunulur ve ben'in düşünsel yapısına dayanır. Husserl için Başkası, bir nesne olarak var olmayan, ancak bilginin kesinleşmesinde temel bir rol oynayan bir varlıktır. Başkası'nın varlığı, bilgi edinme sürecinde bir araç

¹⁹² Bkz. Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes, Introduction à la Phénoménologie*, Traduit par, Mlle Gabrielle Peiffer, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966), s. 75.

¹⁹³ Bkz. Husserl, Edmond, *Méditations Cartésiennes*, s. 76.

¹⁹⁴ Başkası bir alter egodur yani başkası başka bir benden başka bir şey değildir. Bkz, Husserl, Edmond, *Méditations Cartésiennes*, s. 78.

işlevi görür. Başkası'nın varlığını kabul etmek, bilginin netleşmesi ve nesneleştirilmesi için bir gerekliliktir¹⁹⁵. Bu bağlamda, Husserl'in Başkası anlayışı, bağımsız bir varlık olarak değil, ben'in bilgi oluşturma sürecinin bir aracı olarak düşünülmelidir.

Merleau-Ponty'ye göre, Husserl'in tersine, Başkası ile ilişki bilincin kurduğu bir olgu değildir. Ponty, Başkası ile ilişkisini karşılıklı bir etkileşim olarak tanımlar ve bu etkileşim iki beden arasındaki karşılıklı bir ilişki üzerinden anlaşılır; yani algılayan ile algılanan arasındaki ilişkide belirginleşir. Ponty için Başkası, pasif bir varlık değil, etkin bir özne olarak karşımıza çıkar. Bunu açıklarken sağ ve sol el örneğini verir; dokunan ve dokunulan el arasında karşılıklı bir etki bulunur¹⁹⁶. Bu bağlamda, Ponty için Başkası ile ilişki beden aracılığıyla kurulmaktadır. Beden, ne bir monada benzer tekil bir varlık ne de mekanik bir nesne olarak düşünülür. Bedenler arasında ortak bir zemin mevcut olup Başkası, yaşayan bir beden olarak kabul edilir. Ponty, Başkası ile ilişki kurarken bilince değil, bedene öncelik verir. Bu bağlamda, Başkası ile ilişki bilince dayanmaz; ancak Ponty'nin Başkası anlayışının etik bir temele dayanmaması, bu anlayışın eksik bir boyut taşımasına neden olmaktadır. Bunun yanı sıra, Ponty'nin Başkası anlayışı, bağımsız bir Başkası fikrini de reddeder. Bu durum, Emmanuel Levinas'ın perspektifinden bakıldığında, tatmin edici olmayan bir düşünce olarak değerlendirilebilir.

Heidegger'in felsefesi, varlık üzerine odaklanmasına rağmen, başkası düşüncesi Heidegger'de de önemli bir yer tutar. Heidegger'e göre, başkası dünyanın ayrılmaz bir parçasıdır; başkası, ne vorhanden (bulunan) ne de zuhanden (elverişli) bir varlık olarak anlaşılabilir. Aksine, başkası *Dasein* ile birlikte varlık kazanır ve *Dasein* ile dünyayı paylaşan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, başkasıyla birlikte olma durumu, Heidegger'in felsefesinde aktif ve dinamik bir anlam taşır; başkası, *Dasein* ile bir arada, yani *Mitdasein*¹⁹⁷ (birlikte varlık) olarak bulunur. Ancak Heidegger'de başkasıyla ilişkinin ontolojik düzeyde olduğu ve etik bir mesele olarak değil, varlığın temel yapısal ilişkilerinden biri olarak ele alındığı vurgulanmalıdır. Heidegger'in anlayışında başkası

¹⁹⁵ Félix Perez, *D'une Sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas, ce n'est pas moi, c'est l'autre*, (Paris: Harmattan, 2001), s. 23.

¹⁹⁶ Michael Lewis, Tanja Staehler, "Maurice Merleau-Ponty", Çev. Nur Şahankaya, *Fenomenoloji*, içinde, (İstanbul: Fol Yayınları, 2019), s. 233.

¹⁹⁷ Jean Greisch, *Ontologie Et Temporalité, Esquisse d'une interprétation Intégrale de Sein und Zeit*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 160.

her zaman, *Dasein*'ın varlık deneyimiyle ilişkilidir ve onun ontolojik yapısının bir parçası olarak varlık kazanır.

Yukarıda tartışılan felsefe tarihine bakıldığında, Batı felsefesinde “Başkası” kavramının genellikle ikincil bir konumda olduğu söylenebilir. Bu felsefi gelenekte, varlık ve anlam arayışı çoğunlukla “Ben” ya da özne üzerinden şekillenir. Öznenin varoluşu ve bilinci ön planda tutulurken, “Başkası” çoğu zaman yalnızca bu öznenin bir yansıması ya da tamamlayıcısı olarak ele alınır. Bu durum, Batı felsefesinin öznellik, bireysellik ve özgürlük gibi temalarla ilişkilendirilen bir çizgide ilerlemesine yol açmış, Başkası ise genellikle dolaylı ve ikincil bir mesele olarak kalmıştır.

b. Levinas’ın Etik Başkalığı

Levinas’a göre Batı felsefesi, insanın düşünsel bir varlık olarak kendi varlığını kesinleştirip ardından bilgiye ulaşmaya çalıştığını savunur. Bu bağlamda, özne nesnenin örtüsünü kaldırır ve başkasını kavramaya, sahiplenmeye çalışır; yani özne ve nesne arasındaki ilişki, teorik ve bilgisel bir ilişki haline gelir. Ancak, bu yaklaşımın aksine Levinas, özne ve nesne arasındaki uygunluk ilişkisini aşmayı amaçlamış ve Batı felsefesinin Başkası anlayışlarının ötesinde, münhasır bir Başkası kavramını ortaya koymuştur. Levinas’ın tüm felsefi çalışmaları, başkalık kavramı etrafında şekillenmiş ve özerklik felsefesi yerine yaderk bir felsefe geliştirmeye yönelmiştir. Yaderklik, Başkalığa saygı gösterme anlamına gelir ve bu bakış açısında, bilen ile bilinen arasındaki epistemolojik ilişki ortadan kaldırılmaktadır. Bunun yerine, etik bir ilişkiye öncelik verilmektedir. Bu durumda aynı başkasını temsil edemez. Levinas’a göre dört tür başkalık vardır: Birincisi zamanın başkalığı, ikincisi ölümün başkalığı, üçüncüsü erotik ilişkinin başkalığı ve dördüncüsü etik başkalıktır. Çalışmamızda, bu dört başkalık türünden özellikle etik başkalığı üzerinde yoğunlaşılacaktır.

Levinas’ın *Zaman ve Başka* adlı eserinde zaman, Başkası kavramı etrafında şekillenir. Zaman, Başkası’dır; özne her zaman şimdiki zamanda var olur ve gelecek, Başkası’ndan gelir. Gelecek, Başka olan bir şeydir; dolayısıyla gelecek ile ilişki kurmak, başkasıyla ilişki kurmak anlamına gelir. Levinas’a göre öznenin selameti, dışsal bir kaynaktan, tam anlamıyla Başkası’ndan gelir. Bu bağlamda sosyallik, zamanın kendisiyle özdeştir. Başkası ile kurulan ilişki, zamanı başlatan ve zamanın anlamını

açan bir etkinliktir. Dolayısıyla zaman başkalıktan (alt  rit  ) ayrılamaz¹⁹⁸. Zaman, soyut bir özne tarafından kavranan bir olgu olmaktan çıkıp Başkası ile ili  şkili bir durum olarak ele alınır. Levinas'ın zaman anlayışında, geleneksel felsefelerin aksine, “zaman yalnızca bir öznenin i  şsel durumu ya da olgusu olarak değil, bir ili  şkidir¹⁹⁹.” Başka bir deyişle zaman, yalnız ve izole bir bireyin başarısı değil, bireyin başkalarıyla olan ili  şkinin ta kendisidir²⁰⁰. Zaman, bilginin aracısı değil, başkasıyla kurulan bir ili  şkidir. Bu noktada, felsefe, noetik mekândan çıkararak zamanla bağlantılı bir hale gelir. Noetik mekân, mutlak bilginin bir   nko  suluyken, Levinas'ın zaman anlayışıyla bu kavram ontolojik temelden kopar. Zaman, Başkası'nın başkalığı ile ilintilidir ve bu başkalık, hiçbir şekilde tam anlamıyla kavranamaz. Zaman ve Başkası arasındaki ili  ski, ontolojiden bağımsız olarak, tarihsellik içinde şekillenir. Bu anlamda, gelecek ile ili  ski kurmak, aşkın olanla ili  ski kurmak demektir. Levinas'ın felsefesinin temeli, aşkınlık imkânlarını aramaktır ve bu imkânların, zamanda bulunabileceğine dair bir inanç barındırır. Zaman, hem başkasıyla kurulan ili  şkide hem de tarihsellikte varlık sorusunun kökenine dair bir dönüşüm ve yeniden tanımlama olanağı sunar.

Levinas,   l  m ve başkalık arasındaki ili  şkiye dair derin bir felsefi analiz sunar. Ona göre,   l  m, gelecekle ili  şkilendirilen bir kavramdır çünkü ölümün kavranamazlı  ı, geleceğin bilinemezli  ı ile benzer bir yapıdadır.   l  m, insanın yeteneklerinin ötesine geçer ve imk  nın imk  nsızlı  ı olarak tanımlanır. Bu bağlamda,   l  m öznenin edilginlik içinde olduğu bir durumdur;   l  m asla “  imdi” değil, her zaman “gelecek”te yer alır. Gelecek, ışığa yabancı ve kavranılamaz bir boyuta sahiptir. Levinas'a göre,   l  m mutlak bir meçhul olma durumudur ve bilmenin, ışığın ya da kavrayışın konusu olamaz. Levinas'ın felsefesinde   l  m, mutlak başkalık olarak tanımlanır;   l  mle ili  ski kurmak, başkasıyla ili  ski kurmak gibidir. Zaman,   l  m ve başkalık kavramları, akılla çözülemeyecek derecede gizemli ve aşkındır. Bu noktada, zaman ve   l  m gibi kavramlar, bilginin, ışığın ve kavrayışın sınırlarını aşarak, mutlak bir başkalıkla ili  ski kurmayı mümkün kılar. Bu ili  ski, ölümün aşkınlığını ortaya çıkarır; çünkü   l  m, bilginin ötesine geçerek, başkalığın derinliğine işaret eder.

¹⁹⁸ Bkz. G  rard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilit   Et Subjectivit  *, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 31.

¹⁹⁹ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*,   ev.   zkan G  zel, (  stanbul: Fol Yayınları, 2021), s. 14.

²⁰⁰ Bkz. Emmanuel Levinas, *Time and the Other, and Additional Essays*,   ev. Richar A Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), s. 39.

Levinas, zaman ve ölüm başkalığını analiz ettikten sonra dişil başkalığa da değinmektedir. Dişil başkalık, erotik başkalıkla başlar ve kadında ifadesini bulur. Levinas'a göre, kadın Başkası'dır; o, diğer cinsin başkalığını temsil eder ve erkekten tamamen ayrı bir varlık olarak kabul edilir. Kadın, erkeğin bir uzantısı değil, tamamen bağımsız bir varlık olarak varlık sahnesine çıkar. Bu anlamda aşk, ne sahiplenme ne de köle-efendi ilişkisidir. Aşk ilişkisi, ne rasyonel ne de matematiksel bir ilişki olmakla birlikte, mantık kategorilerini aşarak öznelik alanına girer. Levinas için aşkın pathosu, varlıkların aşılamaz ikiliğinden kaynaklanır; aşk, iki varlık arasındaki kopmaz ayrılıkla şekillenir ve bu nedenle kaynaşma anlamına gelmez. Erkek, kadını tamamlamaz; kadın da erkeği tamamlamaz. Birbirlerini birleştirmez, birbirlerine sahip çıkmazlar, ama saf bir ikilikten beslenirler. Levinas, erosun dünyaya ait olmadığını, aksine ışığa ve bilince yabancı, kendi dünyasını yaratma kapasitesine sahip bir olgu olduğunu savunur. Aşk, özneyi yalnızlıktan ve kendisinden çıkararak, onun konforlu bölgesinden uzaklaştırır ve radikal bir Başkası'yla ilişki kurmasını sağlar. Eros, aşkın indirgenemez fazlalığı olarak tanımlanır; aşk, bireyin mevcut imkânlarını aşan bir olgudur ve bu nedenle elimizde olmayan bir şeydir. Aşk, öznenin edilginliğe girmesini gerektirir ve dolayısıyla nedensizdir. Bununla birlikte, aşk, seven ve sevilen arasında yeni bir ilişkinin doğmasına yol açar; bu ilişki, en nihayetinde bir çocukla sonuçlanabilir. Aşk, ego'yu aşarak ontolojiyi geride bırakır ve etiğin mümkün olduğu bir alanı açar. Öyle ki, aşk varlığı ve mantığı aşar, böylece eros, aşkınlık imkânı oluşturur ve varlık dışı bir boyuta taşır.

Levinas'ın felsefesinde Başkası, soyut bir kavram ya da dolaylı bir temsil olarak değil, somut ve doğrudan ilişki içinde bulunan bir varlık olarak ele alınır. Başkası, karşımızda durarak bizimle doğrudan ve bedensel bir ilişki kuran kişidir. Bu somut ilişki, etikte ve etik aracılığıyla kendini gösterir; çünkü etik, esasen Başkası ile kurulan ilişkinin temel yapısını oluşturur ve bu ilişki, Başkası'nın yüzü aracılığıyla ortaya çıkar. Levinas, başkalığı, insanın tüm varlık dünyasına dışsal olan, bir "yabancı" olarak tanımlar; ancak daha sonraki çalışmalarında başkalığın daha yakın bir yönüne, insanın içinde bulunduğu yakınlık deneyimine vurgu yapar. *Bütünlük ve Sonsuz* eserinde,

başkallığın bu yabancılık ve uzaklık boyutunu işlerken, sonraki metinlerinde, başkallığın bize yakın ve etkileyici taraflarını keşfetmeye yönelir²⁰¹.

Levinas, etiği felsefenin başat değeri haline getirerek Batı felsefesinin bütünlük anlayışından sapmayı amaçlar. Bu amaca ulaşmak için Aynı ile Başkası arasında belirgin bir ayrım yapar ve her iki kavramın da mutlak birer değer kazanmasını savunur. Levinas'a göre, Aynı ve Başkası arasında ortak bir zemin bulunmamaktadır, "Ben sistemi reddetmiyorum, Kierkegaard'ın düşündüğü gibi, reddeden Başkasıdır."²⁰² Bu bağlamda bütünlükten çıkmak, yalnızca düşünsel ya da akılsal bir işlem değildir; zira Başkası, akılsal sistemlerin sınırları içine alınamaz. Levinas, Başkası'nın dışsallığını vurgulamak için Descartes'ın sonsuzluk²⁰³ fikrini kullanır. Descartes'ın felsefesinde en önemli ve kafa karıştırıcı sorulardan biri, sonlu bir varlığın nasıl olur da sonsuz bir fikre sahip olabileceğidir. Kısa bir yanıtla, Descartes'a göre sonsuz fikrinin doğuştan ve Tanrı'dan kaynaklandığı söylenebilir²⁰⁴; bu fikir, aşkınlığı temsil eder. Descartes'a göre sonsuz olan, özneyi aşan ve sahip olunamaz bir kavramdır; bu aşkın olan ise Tanrı'dır. Bu bağlamda, Descartes'ın düşünme gücü Tanrı'yı içine almaz, aksine Tanrı ona dışsal kalır. Levinas, bu düşünceden hareketle Başkası'nın sonsuz olduğunu ileri sürer. Başkası, kendi varlığını koruyarak ben ile ilişki kurar, yani Başkası, Aynı'ya bağlı değildir. Descartes sonsuz fikrini Tanrı aracılığıyla ortaya koyarken, Levinas bu fikri Başkası'nın yüzü üzerinden ifade eder. Levinas'a göre, sonsuz fikri bir düşünce ya da kavramdan ziyade bir arzuya tekabül eder. Sonsuzluk, dışsallık, başkalık, aşkınlık ve Tanrı'yı içeren bir fazlalık anlamına gelir. Levinas, Descartes'ın sonsuzluk fikrini teorik bir alandan çıkararak, etik bir ilişkinin temeline yerleştirir.

Levinas'ın felsefesinde, sonsuz fikri sayesinde Başkası ile ilişki kurma imkânı doğar; bu ilişki, noesis ve noema arasındaki ilişki gibi bir özne-nesne ilişkisini aşar. Zira bu tür bir ilişki, özne-nesne ilişkisini önceden varsayan bir uygunluk fikrini reddeder. Levinas'ın düşüncesinin temel sorusu şu şekilde formüle edilebilir: *Başkası'nın başkallığını ortadan kaldırmadan, nasıl somut bir ilişki kurulabilir?* Levinas, bu sorunun cevabını aşkınlık ve ayrılık kavramlarında bulur. Aşkınlık ve ayrılık sayesinde, ben

²⁰¹ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 159.

²⁰² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 30.

²⁰³ Buradaki sonsuz bütünlükten ayırdır, zira bütünlük teoriktir. Bunun aksine sonsuz etiğe aittir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité*, s. 82.

²⁰⁴ Bkz. René Descartes, *Méditations Métaphysiques, Objections Et Réponses*, Présenté par: Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade, (Paris: Garnier-Flammarion, 1979), s. 89.

mutlak ve bağımsız bir varlık olarak kalırken, Başkası da mutlak ve bağımsız olarak Başkası olarak varlığını sürdürür. Levinas’a göre her varlık, kendi içkinliğini²⁰⁵ muhafaza eder ve bu nedenle bir varlık, başka bir varlığa indirgenemez²⁰⁶. Başka bir deyişle, Başkası, Aynı’ya indirgenemez. Levinas’ın düşüncesine göre *dış dünya*²⁰⁷, bilince indirgenemez; bu bağlamda dış dünya, Başkası anlamında kullanılmaktadır. Öznenin dış dünya ile kurduğu ilişkide, dış dünya kendi fazlalığını ve başkalığını korur çünkü dış dünya, bilincin sınırlarıyla tanımlanmış değildir.

Emmanuel Levinas’ın felsefesinde özne ve nesne arasındaki ilişki metafiziksel bir karaktere sahiptir. Levinas’a göre, aynı ve Başkası arasında var olan ilişki de yine metafiziksel bir doğaya sahiptir ve bu ilişki, metafiziksel bir arzu aracılığıyla ifade edilir. Buradaki arzu, tatmin edilemeyen, sürekli olarak bir fazlalığı taşıyan bir arzudur. Metafiziksel arzu, elde edilemeyen, sahip olunamayan bir şeydir; bu yönüyle, doğası gereği tatmin edilemezdir. Levinas, bu bağlamda ihtiyaç ve arzu arasında belirgin bir ayrım yapar. İhtiyaç, öznenin bir eksiklik duyduğu, dolayısıyla bir boşluğu doldurma amacı güttüğü bir durumdur. İhtiyaç halinde, insan bir şeye sahip olmayı arzu eder ve o şeye sahip olduğunda ihtiyaç giderilmiş olur. Başka bir deyişle, ihtiyaç, özneyi ve varlığı merkeze alır; yani insan, sahip olduğu şeyle bir tamamlanma, bir giderim arayışındadır²⁰⁸. Buna karşın metafiziksel arzu, öznenin arzuladığı şeye ulaşamaması durumunu içerir. Arzu, tatmin edilemez bir yapıya sahiptir çünkü onun hedefi, varlık açısından doldurulacak bir boşluk değil, her zaman bir fazlalık, bir aşırılık ifade eder. Arzu edilen şey, arzulayanın sahip olacağı bir şey olamaz; bu yüzden metafiziksel arzu da sürekli bir eksiklik değil, bir fazlalık olarak belirir. Levinas’a göre, arzu edilen de arzulayan da mutlak anlamda kendine yeterlidir. Bu da arzunun öznenin ötesine geçmesini sağlar. Levinas, metafiziksel arzu yoluyla insanlar arasındaki ilişkilerin etik bir zeminde kurulabileceğini savunur. Çünkü Başkası ile kurulan ilişki, nesnelerle olan

²⁰⁵ İçkinlik keyif alma yoluyla gerçekleşir ve ben olmak keyif almak demektir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l’Extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 124.

²⁰⁶ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l’Extériorité*, s. 51.

²⁰⁷ “dış dünya” ifadesi burada başkası anlamında kullanılmakta olup dışsallık kavramını ifade etmektedir. Bu bağlamda, “dış dünya” insanın kendisinin dışında yer alan, ona yabancı ve bağımsız bir varlık alanı olarak düşünülebilir. Dışsallık, bireyin öznel deneyimlerinden bağımsız olarak var olan, birey tarafından doğrudan kontrol edilemeyen ve dışsal etkenlerin etkisiyle şekillenen bir gerçeklik olarak tanımlanabilir.

²⁰⁸ Levinas şunu savunur, ihtiyaç, ben’in için bir dünyaya açılır ve kendisine geri döner. İhtiyaç, Ben’in kendisi için duyduğu kaygıdır; bencillik, özdeşleşmenin kökensel biçimi, dünyanın benimle özdeşleşmesi için, kendimle örtüşme amacıyla, mutluluk amacıyla yapılan bir asimilasyondur. Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme De L’autre Homme* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1972), s. 48.

ilişkiden farklıdır. Nesnelerle olan ilişki, sahip olma ya da tüketme amacını güderken, Başkası ile kurulan ilişki, varlığın ötesine geçer ve doğrudan etik bir yönelim taşır. Başka bir deyişle, Başkası ile ilişki, ne sahip olma, ne de egemen olma arzusunu taşır; bu ilişki, her zaman karşılıklı bağımsızlık ve ayrıcalık üzerine kuruludur. Bu bağlamda Levinas, metafiziğin ahlaki bir boyut kazanmasını ve insan ilişkilerinin etik bir temele dayandırılmasını savunur.

Levinas'a göre, Başkası, her türlü düşünce ve bilgiye ulaşmanın ötesinde, ben'in sınırlarını aşan bir varlık olarak tanımlanır. Başkası, bir başkasının yüzü aracılığıyla ortaya çıkar ve bu yüz, onun ustalığını, yani ben'i aşan varlık özelliğini gösterir. Levinas, Başkası'yla olan karşılaşmanın bilme ve düşünme eyleminin ötesinde olduğunu vurgular. Ona göre, "Başkasıyla karşılaşırız fakat onu bilmeyiz."²⁰⁹ Bu bağlamda, Başkası, sadece fiziksel ya da psikolojik bir varlık değil, özünde aşkın ve bağımsız bir varlık olarak kalır. Başkasıyla ilişkilendirirken, onun dışsal özelliklerini—göz rengini dahi—fark etmemek, onun gerçek kimliğini bir bütün olarak kabul etmenin en doğru yoludur²¹⁰. Levinas'ın bu düşüncesi, başkasıyla karşılaşmada kişinin, başkasının sosyal, ekonomik, hukuki, politik, etnik ya da kültürel durumunu dikkate almaması gerektiğini ifade eder. Bu şekilde, Başkası, tüm bu dışsal tanımlamaların ötesinde, aşkın bir varlık olarak varlığını sürdürür. Bu açıdan başkası, Tanrı'ya benden daha yakındır.²¹¹ Levinas'ın Başkası anlayışı, temelde ayrılık ve aşkınlık kavramları üzerine inşa edilir; çünkü Başkası, ben'in her türlü kavrayışının ötesinde, tamamen başka bir varlık olarak durur.

Levinas'ın felsefesinin aşkınlık anlayışı, ayrılık kavramı üzerinden temellenir. Bu anlayışa göre, Aynı ve Başka arasındaki ilişki, birleşme ya da kaynaşma temeline dayanmaz; aksine, bu iki kavram arasında büyük ve aşılabilir bir uçurum bulunur. Aynı ve Başka birbirinin yerine geçemez ve birbirine kaynaşmaz. Ancak burada önemli bir noktaya dikkat edilmelidir: Ayrılık, Aynı ile Başka arasında tüm ilişkiyi ortadan kaldırmak anlamına gelmez. Zira ayrılık, bu iki kavramın bağımsız bir ilişki kurmalarını

²⁰⁹ Félix Perez, *D'une Sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas, ce n'est pas moi, c'est l'autre*, (Paris: Harmattan, 2001), s. 12.

²¹⁰ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2011), s. 15.

²¹¹ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 61.

sağlar. Bu ilişki, *kendi içinde bir çelişki barındıran*²¹², ancak yine de var olan bir ilişki olarak tanımlanabilir. Diğer bir ifadeyle, ayrılık, Aynı ve Başka arasındaki ilişkinin bütünlüklü bir ilişki olmadığı bir durumu ifade eder.

Levinas'ın düşüncesi bağlamında ayrılığın anlamı, katılma ve ortaklık dışında kalmayı ifade eder. Ayrılık, her bir varlığın kendisini bağımsız ve eksiklikten muaf olarak deneyimlemesidir. Bu anlayışa göre, ben eksik bir varlık olmadığı için başkasından bağımsız olarak mutlu olabilir ve başkası da yine eksik bir varlık olmadığından, onun mutluluğu da bana bağlı değildir. Bu durum, her varlığın kendi tekilliğini koruduğu, birbirini tamamlamaktan ziyade kendi başına var olduğu bir ilişkiyi işaret eder. Bu noktada Levinas, ayrılığı soyut bir formalizmde değil, ekonomik yaşamın somut pratiklerinde gerçekleştirir. Ayrılık, katılımla ilişkisini kesmek ve ortaklık mantığına karşı çıkmak olarak anlaşılabilir. Levinas'a göre özne, ne varlığa ne de başkasının tanınmasına bağlıdır; bu da onun düşüncesinde iki tür ayrılığı ortaya koyar. İlk tür ayrılık, bütünlükten ayrılıktır ve burada bütünlük, politika sistemleri ve toplumsal örgütlenmeler gibi sosyal yapıların birbirine bağlılığı anlamına gelir. İkinci tür ayrılık ise, başkasıyla olan ilişkiyi ve öznenin hegemonyasını reddetmeyi içerir; burada ontolojinin egemenliğinden ayrılmak söz konusudur. Ayrılık düşüncesinde Levinas, "Ben kendisine yeter, başkası da kendisine yeter" görüşünü savunur; bu, her bir varlığın bağımsız olarak varlığını sürdürebildiği bir durumu ifade eder. Bu bağımsızlık anlayışından bencillik çıkar. Ancak Levinas'a göre, bu bencillik etik bir bencilliktir. Levinas, iki tür bencillikten söz eder: "Birincisi, etik öncesi bencilliktir; bu, Spinoza'nın "*conatus essendi*" kavramı ile ilişkilidir ve bencillik, varlığın devamını sağlama kaygısından doğar. İkinci tür bencillik ise, etik sonrası bencilliktir; burada bencillik, çıkar gözetmeksizin ve varlıktan bağımsız bir şekilde ortaya çıkar²¹³." Bu bağlamda, ben, keyif alan, mutlu bir varlık olarak kendi varlığını sürdürürken; başkası da aynı şekilde kendine yeter, keyif alır ve mutlu olur. Bu ilişki, her bir varlığın ayrılık içinde kalmasını, tekilliğini muhafaza etmesini sağlar. Levinas, ayrılığı ateizmle ilişkilendirir; bu ateizm, katılma ve ortaklıktan bağı koparmakla ilgilidir. Buradaki ateizm, Tanrı'nın var olup olmamasıyla değil, daha çok ontolojik anlamda bir ayrılma ve bağımsızlık

²¹² Bkz. Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*, (Paris: Editions L'Harmattan, 2024), s. 121.

²¹³ Bkz. Ali Sait Sadıkoğlu, *Être et Autre, La Métaphysique Originale Avec Levinas*, s. 48.

arayışıyla ilgilidir²¹⁴. Bu anlamda ateizm, teolojik değil, ontolojik bir yaklaşımı ifade eder²¹⁵.

Bu analizden hareketle, ayrılığın yalnızca fiziksel mesafe korumaktan ibaret olmadığı söylenebilir. Ayrılık, farklılıkların korunmasıdır ve burada kastedilen farklılık, ırksal, ulusal ya da cinsel bir farklılık değil, Levinas'ın önerdiği anlamda mutlak bir farklılıktır. Peki, mutlak farklılık nedir? Levinas'a göre mutlak farklılık, insanlar arasında ortak bir zemin bulunmamasıdır. Yani, evrensel ya da genel kavramlarla insanlar birleştirilemez. Başkası'yla hiçbir şey paylaşmamak, bu farklılığın özüdür. Bu bağlamda, Levinas'ın düşüncesine göre, Başkası yurttaşım değil, yabancıdır, çünkü onunla aynı vatanı paylaşmamaktayız. Levinas, bu bakış açısıyla, her türlü birlik felsefesine (örneğin Parmenides, Spinoza ve Hegel) karşı çıkar. Hegel'in düşüncesinin aksine, Levinas'ta Ben ile Başkası arasında sentetik bir bağ yoktur. Levinas, her türlü ilişkiyi, ayrılık kavramı üzerinden analiz eder.

c. Yüz ve Etik

Levinas'ın nihai felsefesi, başkasıyla yüz yüze ve diyakronik bir ilişki kurmayı öngörür. Bu ilişki, başkasının lehine bir yüz yüze karşılaşma olarak tanımlanabilir ve burada karşımıza asimetric bir ilişki çıkar. Levinas'a göre bu asimetri, başkasını yabancı, dul, yetim gibi kavramlarla tanımlar. Böylece başkası, kavramsal çerçevelere indirgenemez ve kategorilerle sınırlandırılmaz. Levinas, kavramların ötesinde bir felsefe kurma amacını güder. Bu bağlamda, özne-nesne ilişkisinin ve bilincin hegemonyasının ötesinde bir düşünce geliştirmeye çalışır. Başkası düşüncesiyle birlikte, Ben, Özne ve Özerklik kavramlarını sorgular. Batı felsefesinin *noesis* ve *noema* arasındaki uygunluğu varsayan yapısını eleştirir. Levinas, bu noktada bilincin ve varlığın hegemonyasından kurtulup somutluk, duyarlılık, yakınlık, hassasiyet ve yerindelik gibi etik unsurları öne çıkarır. Ancak, Levinas'ta duyarlılık, epistemolojik ya da temsili bir anlam taşımamaktadır. Platon'dan itibaren duyarlılık, geçici, yüzeysel ve karanlık bir olgu olarak görülmüş ve hakikatin bir ölçütü olarak kabul edilmemiştir. Levinas'ta ise duyarlılık, hayatın evrensel bir yapısı ve etiğin temelidir. Bu yaklaşım, etik düşüncenin daha derin ve somut bir düzeye taşınmasını sağlar.

²¹⁴ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 73.

²¹⁵ Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*, s. 109.

Başkası kavramı, etik anlamda derin bir felsefî sorunsal olarak karşımıza çıkar. Bu kavram, sadece bir başka birey ya da bir *alter ego* değil, çok daha kapsamlı ve derin bir anlam taşır. Başkası, bilinçdışının ötesinde, fenomenal bir varlık değil²¹⁶, tam aksine trans-fenomenal bir olgu olarak kabul edilir. Başkası, etnik, kültürel, tarihî ve doğasal bağlamlarda önceleyen bir varlık olarak ortaya çıkar²¹⁷. Bu nedenle başkası, nesneleştirme ve temalaştırma çabalarından kaçır; çünkü o, her türlü indirgemeciliğin ötesindedir. Levinas’a göre başkası, ben’in ötesinde bir varlık olarak, bir anlamda “yabancı”dır. Fakat bu yabancılık, aynı zamanda ben ile başkası arasında bir yakınlık da barındırır. Başkası, hem benden ayırdır hem de bana yakındır. Bu yakınlık ve ayırım, başkasının etik varoluşunun temelini oluşturur. Levinas, başkasının kavramını sürekli olarak aşan ve aşkın olan bir varlık olarak ele alır. Onun felsefesinde başkası, sadece ontolojik değil, etik bir değer taşır. Başkası, benim etik sorumluluğumu, varoluşumun sınırlarını ve diğerine karşı olan yükümlülüklerimi belirler. Sonuçta, başkası, yalnızca felsefî bir kavram değil, insanın varoluşunun temel taşlarından biridir. Bu bağlamda Levinas’ın düşüncesi, etik sorumluluğun ve başkasına duyulan öznenin felsefî temelini atar.

Levinas’ın Başkası kavramı, her zaman somutluk ve duyarlık bağlamında ele alınır. Başkası, bilinç ve varlık kategorilerinin ötesine geçerek, aşkınlık düzeyini ifade eder ve bilgiye dayalı kavrayışın dışındadır. Dolayısıyla, Başkası, bilinçle, bilgiyle ve düşünceyle kavranamayan bir varlıktır çünkü o, sonsuzlukla tanımlanır. Bu sonsuzluk, Başkası ile kurduğumuz ilişkinin asimetrik olmasına yol açar; çünkü Başkası, ona dair herhangi bir temsili aşan bir varlıktır. Bu nedenle, Başkası ile olan ilişki, onun sonsuzluğundan dolayı, herhangi bir kavramsal ya da deneysel indirgemeye, temsil etmeye ve sahiplenmeye tabi olamaz. Başkası, benim kapasitemi ve ölçülerimi aşan bir varlık olup her türlü yakalama, kavrayış veya kontrol altına alma çabasına karşı çıkar. Başkası’nın başkalığı, ilişki içinde izafileşmez, aksine mutlak bir şekilde kalır. Bu bağlamda, Başkası, temsil edilemeyen, indirgenemeyen ve varoluşsal olarak bir “öteki” olarak kalmaya devam eder.

²¹⁶ Husserl fenomenolojisinde Başkası ben gibidir; söz konusu başkası analogik olarak ortaya çıkar, yani dolaysız olarak onun varlığı kanıtlanamaz.

²¹⁷ Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l’Extériorité*, s. 51.

Emmanuel Levinas, başkasını analiz ederken, “yüz” kavramına önemli bir yer verir. Yüz, dışsallığı mümkün kılan bir öge olarak karşımıza çıkar. Yüz ile birlikte, fenomenal dünyadan bağ koparılmakta, çünkü yüz, bilgi ışığından kaçır ve fenomenal alanın dışında bir konum alır.²¹⁸ Levinas’a göre, yüzün sonsuzluğu, onu kitlemekten, tanımlamaktan veya kategorize etmekten alıkoyar; bu yüzden yüz daima bir başkalık, bir fazlalık olarak kalır. Başkasının yüzü, beni sorgular²¹⁹ çünkü yüzün sonsuzluğu, onu tümüyle kavrayamamamı sağlar. Yüzün karşımda olması değil, benden üstün ve beni kuşatan bir varlık olarak bulunması, bu sorgulamanın temelidir. Levinas, yüzün varlıkla ilişkisini kurarken, nesnelerle başkasının yüzü arasındaki farkı vurgular. Bir nesneye sahip olunabilir çünkü nesneler yüzstüdür, yani onları herhangi bir şekilde kısıtlayıcı, doğrudan çağrışım yapan bir çağrısı yoktur. Oysa başkasına sahip olmak mümkün değildir; çünkü onun yüzü vardır ve bu yüz, benim özgürlüğümü sürekli olarak sorgular. Yüz, mutlak bir şeydir; kendini plastik ve dilsiz bir biçimde ifade eder ve bu ifade sırasında başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Başkası'nın yüzü, bana hitap eder, bana seslenir ve bu seslenmeye kaçmak, bu sorumluluğu reddetmek mümkün değildir. Levinas'ın sorumluluk anlayışı da tam olarak bu seslenmenin bir sonucu olarak şekillenir. Yüzün bana yaptığı bu çağrı, beni başkası karşısında bir sorumluluk duygusuyla yükler ve bu sorumluluk, benim varoluşunun temelini oluşturur.

Bütünlük ve sonsuzluk arasındaki fark, temel ontolojik ve epistemolojik farklılıklarla belirginleşir. Bütünlük, genellikle her şeyi kapsayan, bilmeye açık olan ve bilinebilir bir kavram olarak tanımlanır. Bütünlük, her şeyin toplamını, varlıklar arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkilerin bilgiyi mümkün kılacak şekilde tamamlanabilirliğini ifade eder. Bununla birlikte, bütünlük kavramı ontolojik bir perspektife yönlendirir. Buna karşın, sonsuzluk ise metafiziksel bir olgudur.²²⁰ Levinas'ın kullandığı sonsuzluk,

²¹⁸ Eğer yüz bilinmiyorsa, bu onun anlamı olmadığı anlamına gelmez; yüz bilinmez çünkü bizimle olan ilişkisi, onun yapısına atıfta bulunmaz ve Husserlci bir terim kullanacak olursak, her türlü anlam verme (Sinnggebung) öncesindedir. Bu, anlamın anlam vermeden önceki hali, her türlü anlam vermeden önceki anlam doluluğu, ancak yine de bir anlayış ilişkisi, şiddetsiz bir ilişki olarak kalır ve aynı zamanda yaratığın yapısını da tanımlar. Emmanuel Levinas, “Liberté Et Commandement”, *Révue de Métaphysique et de Morale*, (Paris: Presse Universitaire de France, Eylül 1953), s. 264-272.

²¹⁹ Levinas'ta bilincin sorgulanması, yönelimsellik aracılığıyla gerçekleşmez; diğer bir deyişle, sorgulama, bilincin hegemonyasının ötesinde bir düzlemde ortaya çıkar. Bkz. Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 77-78.

²²⁰ Levinas'a göre, metafizik ontolojiden önce gelir. Bu bağlamda, Levinas'ın felsefesi özerklik ve özgürlük temellerine dayanmaz; aksine, adalet özgürlükten önce gelir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité*, s. 38.

hiçbir şekilde tamamlanamayan ve içerilemeyen bir kavramdır. Sonsuzluk, varlıkların sınırlarını aşan, ontoloji ve epistemolojiyi aşarak, varlığın ve bilginin ötesinde bir fazlalık olarak kendini gösterir. Hegelci bir perspektifte sonsuzluk, dışsal hiçbir şeye yer bırakmaz; sonsuz, her şeyin toplamını kapsar ve onun dışında var olabilecek bir şey yoktur. Ancak Levinas için sonsuzluk, başkasının varlığı ile ilgilidir ve başkası, kendini asla tamamlanmış bir bütünün parçası olarak sunmaz. Başkası, sonsuz olmasına rağmen, benin özgürlüğünü²²¹ yok etmez; tersine, başkası, benin özgürlüğünü varlık olarak meşrulaştıran bir anlam taşır. Bu bağlamda Levinas'ın sonsuzluk anlayışı, ayrılık ve aşkınlıkla özdeşdir. Sonsuzluk, sadece bir soyutluk ya da düşünsel bir kavram değil, somut bir etkileşim içerisinde anlam kazanır. Levinas'a göre aşkınlık, yalnızca düşünsel ya da tematik bir tasavvur değildir; daha ziyade, ben-başkası ilişkisinin somut ve şahsi yapısı içinde gerçekleşir. Aşkınlık, logos'tan çıkmak, varlığı aşarak varlığın ötesine geçmektir. Yani, varlık kategorilerinin, bilincin ve logos'un ötesine geçmeyi ifade eder. Bu aşkınlık, etik ilişki ile vücut bulur ve etik ilişki, yalnızca etten kemikten, somut ve şahsi varlıklar arasında mümkündür. Etik ilişki, aşkınlığın gerçek ve somut tezahürüdür; çünkü ancak somut bir diğer ile, kişisel bir karşılaşmada aşkınlık mümkün olabilir.

Levinas'taki Başkası, ne bütünlüğün bir parçası ne de Ben'in bir kopyasıdır; aksine, kategorilerin sınırlarını aşan bir varlıktır ve kendi kendine yeten bir nitelik taşır. Bununla birlikte, Ben ve Başkası arasındaki ilişki, dinî, biyolojik, antropolojik, sosyolojik ya da fenomenolojik bir ilişki değildir. Bu ilişki, aşkınsal, metafiziksel, dilsel, trans-fenomenal²²² ve meta-fenomenal²²³ bir düzeyde gerçekleşir. Aşkınlık, her zaman varlık ile orantılı olandan fazlasını ya da varlığın ötesini ifade eder. Dolayısıyla, bu aşkınlık, aklın yalnızlığında, düşünümün soyutluğunda ya da temaşanın dinginliğinde değil; tam aksine, etik düzlemde, yani insanın diğer insanla kurduğu somut ve dolaysız ilişkilerde meydana gelir.

Yukarıda söz edilen aşkınlık, *Aynı* ve *Başkası* arasındaki ilişkinin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır ve etik somutluk çerçevesinde, yani ben-başkası ilişkisinin somut ve bireysel yapısı içinde şekillenir. Bu aşkınlık, duyarlılığı engellemez ve

²²¹ Zira Başkası sorumluluğa Aynı'yı çağırdığında Aynı'nın özgürlük gerekçeleştirilir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité*, s. 215.

²²² Bu kavram Derrida ile ilişkilendirilmektedir. Bkz. Jacques Derrida, *L'Écriture et la Différence*, (Paris: Editions du Seuil, 1979), s. 127.

²²³ Bu kavram Peperzak ile ilişkilendirilmektedir. Bkz. Beyond. *The Philosophy of Emmanuel Levinas*, (Evanston/İllinois: Northwestern University Press, 1997), s. 4.

spekülatif bir anlam taşımaz. Aksine, içkinlikten ziyade dışsallığa dayanmaktadır. Bu dışsallık, duyarlılık, hassasiyet, yakınlık, somutluk ve keyif almayı içeren bir deneyim aracılığıyla somutlaşır. Keyif alma durumu, kavramların sınırlarının ötesindedir; bencil bir özgünlük ve Başkası'ndan bağımsız olma halidir. Başkası'na ne diyalektik anlamda ne de mantıksal olarak bir borçluluk hissetmeyen, kendine yeterli ve müstağni bir ben'in keyif alması, bizi esasen ayrılığa götürür. Emmanuel Levinas, bu durumu ateizm olarak tanımlar; burada söz konusu olan ateizm, Tanrı'nın varlık ve yokluk durumlarıyla ilgili değildir. Bilakis, Tanrı'nın varlığı ve yokluğunun ötesinde bir ateizm söz konusu olup Tanrı'nın varlığı ve yokluğundan önce var olan bir ateizm anlayışına işaret edilmektedir²²⁴.

Levinas, başkası problemini ele alırken, sorumluluk meselesine derin bir biçimde dokunur. Ona göre, özneliliğin özü sorumluluktur ve bu sorumluluk, somut bir ilişki bağlamında ortaya çıkar. Sorumluluk, duyarlılıkla başlar ve somut eylemlerle şekillenir. Bu sorumluluk bireysel bir karakter taşır; yani kimse, başka birinin yerine geçerek sorumluluğu üstlenemez. Levinas'ın felsefesinde sorumluluk, geniş ve sınırsız bir olgudur; bu sorumluluk üzerimize alındıkça daha da büyür ve genişler, bu bağlamda, Levinas'ın felsefesinde sorumluluk, ödenemez bir borç olarak belirginleşir²²⁵. Çünkü duyarlılığın içinde barındığı bir sorumluluktan söz edilmektedir; dolayısıyla bu sorumluluk, sınırları belirsiz, durdurulamaz ve kaçınılmaz bir özellik taşır. Bu bağlamda, bireysel sorumluluğumuz arttıkça, haklarımızın sınırları daralır. Başkası karşısında ben, masum bir varlık olarak tanımlanamaz; çünkü Levinas'ın felsefesinde insanlar arasındaki ilişkiler, öznellik, yakınlık, hassasiyet gibi unsurlar üzerine kuruludur. Bu ilişkiler, bir duyarlılık ve etkileşim ağı içinde gelişir. Ayrıca, Başkası'nın yüzünü görmek, onun emirlerine kulak vermek anlamına gelir. “Yüz, doğrudan değil, ama emir kipiyle bize etki etmektedir.”²²⁶ Bu emir, “Öldürmeyeceksin” şeklinde ifade edilen bir ahlaki yükümlülüktür. Bu perspektiften bakıldığında, özne, bilincin üstünlüğüne dayalı bir varlık olarak tanımlanamaz; tam aksine, öznellik, somutluk,

²²⁴ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 73.

²²⁵ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 89.

²²⁶ Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 16.

yakınlık, hassasiyet, yerindelik, obsesyon, aşkınlık ve ayrılık gibi kavramlar etrafında şekillenen bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Levinas'ın felsefi yolculuğu, ontolojiden etiğe doğru bir geçişi ifade eder. Bu güzergahın detayları, sonraki bölümlerde daha derinlemesine incelenecektir.

Levinas'ın somutluk ve duyarlık felsefesi, etik bağlamında şekillenir. Bu etik, tasarlanmış bir özneye dayanmak yerine, karşımızda bulunan, bizimle ilişki kuran, bize bakan ve bizimle konuşan kişi üzerinden inşa edilir. Dolayısıyla etik, formel ilkeleri takip etmektense, somut deneyimlere ve duyarlılığa dayanmaktadır. Ancak Levinas, bu duyarlık aracılığıyla statik kavramlar ve sabit sistemlerin ötesine geçilebileceğini de ifade etmektedir.

3. Ontolojiye Karşı Etik

Bu bölüme Leibniz'in felsefesinin temel sorusuyla başlamak mümkündür: Neden bir şey var da yok değil? Heidegger, bu sorunun felsefenin en temel, en derin ve en geniş sorusu olduğunu savunur; zira söz konusu soru, varlık ve hiçlik dâhil olmak üzere her şeyi kuşatan bir sorudur. Bu sorudan hiçbir varlık kaçamaz çünkü her şey varlık ve yokluk arasındaki gerilim içinde şekillenir. Dahası, bu soru yalnızca varlıkla sınırlı kalmaz; hiçlik de bu soruya dâhildir çünkü varlık, özünde hiçliği içerir. Bu perspektiften bakıldığında felsefe, varlığın özünü keşfetmeye yönelik bir çaba olarak anlaşılabilir. Batı felsefesinin tarihsel gelişiminde, felsefenin temel dallarının metafizik ve mantık olduğu görülür. Metafizik ve mantık, akıl yoluyla varlık hakkında bir kavrayış elde etmeye yönelik disiplinlerdir. Bu felsefi bakış açısına göre varlık, temelde gizemli bir şey değildir, aksine bilince, rasyonele ve bilgiye açıktır; çünkü “edimsel olan her şey akılsaldır²²⁷.”

Batı felsefesi, varlık sorusunun egemenliği altındadır ve bu felsefi yaklaşım, varlık dışında hiçbir şeyin var olmadığı önermesini kabul eder. Bu bağlamda, varlığın hâkimiyeti özne ve bilincin üstünlüğünü ifade eder. Batı felsefesi özdeşlik felsefesi olarak şekillenmiş, benlik, kendisiyle özdeş bir varlık olarak tasarlanmıştır; bu da benin, özdeşliği aracılığıyla egoizme düşmesine yol açar. Levinas'ın felsefesinin ana teması, varlık ve bilincin üstünlüğünden çıkmak ve bu egemenliği aşmaktır. Varlık sorusunun ötesine geçmek, etiğe yönelmek Levinas'ın felsefi yolculuğunun temel karakteristiğidir

²²⁷ Enver Orman, *Hegel'in Mutlak İdealizmi* (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), s. 8.

ve bu düşünsel güzergâh, onun erken yazılarından son dönemine kadar belirgin bir şekilde izlenebilir. Asıl hedefi, varlık sorusunu aşmak olan Levinas, bu bağlamda Heidegger'in felsefesiyle bir hesaplaşma içerisine girmiştir. Özellikle “Ontoloji Temel midir?” adlı makalesinde sorduğu sorunun cevabı, filozof tarafından şu şekilde sunulur: Temel, ontolojik değil, başkasıyla ilişki olarak etiktir. Daha açık bir ifadeyle, Levinas’a göre felsefenin temeli etik olup bu etik anlayışı ilk felsefe olarak kabul edilmelidir. Varlık ve özdeşlikten ziyade Levinas, başkalık, farklılık, dışa çıkma, aşkınlık ve insanlar arasındaki etik ilişkileri ön plana çıkarır. Etik, insanla ilişkili olduğu için, akıl yoluyla soyutlanamaz; dolayısıyla Levinas, Heidegger’in felsefi atmosferini terk eder ve onun ontolojik bakış açısının yerine etik bir ilk felsefe önerir. Levinas’ın felsefesinin temellendiği ana tez şu şekilde formüle edilebilir: İlk felsefe ontolojik değil, etik bir temele dayanır. Bu bağlamda, söz konusu etik, varlığın ötesine geçer ve varlığın çerçevesini aşarak varlıktan soyunan bir etik anlayışını ortaya koyar. Varlıktan çıkmak, aynı zamanda aşkınlığa ulaşmak anlamına gelir.

Levinas’ın varlıktan çıkma düşüncesinin temel amacı aşkınlığa ulaşmaktır; aşkınlık aracılığıyla etik ortaya çıkar. Aşkınlık, onun düşüncesinde, etiğe geçişin aracıdır ve bu geçişin iki temel aşaması bulunmaktadır. İlk aşama, varlıktan çıkmayı, ikinci aşama ise varlığın ötesine geçmek, başkasıyla ilişki kurmak, etiğe yönelmektir. Levinas’ta aşkınlık başkasının yüzünde bulunur. Aşkınlık hareketi, Başkası’yla ilişkide somutlaşan bir etik ilişkidir. Levinas’ın kaçışı, çıkışı ve aşkınlığı, düşüncenin ontolojiszleştirilmesi ya da ontolojiden arındırılması amacını güder ve bu süreçte etik bir temele ulaşılır. Levinas, “Varlığın ötesine geçmek var olmak değil, var olmamak da değildir; fakat var olmaktan başka bir şekilde var olmaktır²²⁸” diyerek, varlık olmanın ötesinde bir varoluş anlayışını işaret eder. Bu düşünce, Platon’un felsefesinde yer alan “varlığın ötesi” fikriyle örtüşmektedir. Platoncu bir bakış açısını benimseyen Levinas, etik anlayışını varlığın ötesinde konumlandırır ve bunu iyi’ye (*Le Bien*) doğru bir yönelim olarak tanımlar. Oysa Levinas, şu şekilde ifade etmektedir: “İyiliği varlıkla, hesaplarıyla ve tarihiyle sınırlamak, iyiliğin özünü ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir.²²⁹” Batı felsefesinin geleneksel anlayışlarına karşı çıkan Levinas için aşkınlık, doğru olanın, yani iyi’nin peşinden gitme hareketidir.

²²⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou Audèla de l’essence*, (Kluwer Academic, 1978), s. 13.

²²⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou Audèla de l’essence*, s. 36.

Levinas'ın felsefî güzergâhı, *Kaçış Üzerine* ve *Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde* gibi metinlerden itibaren, sürekli olarak varlığın ötesine geçmeyi hedefler. Felsefî çabaları, yeni düşünme biçimleri ve ipuçları geliştirmeyi amaçlar. Bu düşünce, formel etik ve kavramların ötesinde bir düzeye sahiptir. Dolayısıyla, Levinas'ın etik felsefesi, retorik ve temsiliyet dilinin sınırlarını aşar. Bu bağlamda, söylenen (*dit*) ile söyleme (*dire*) arasındaki ayrım önem kazanır; söylenen, dil aracılığıyla kavramlarla ifade edilen bir olgudur, oysa söyleme, varlığın ötesine geçtiği için tüm kavramları aşan bir boyutta yer alır ve etik alanla doğrudan ilişkilidir. Söyleme, olmanın ve olmamanın ötesindedir. Levinas'a göre, dil ne sadece bir işaret setidir, ne de varlığı kavrayan bir araçtır ne de varlığın evidir²³⁰ çünkü otantik dil, yani söyleme, yüz aracılığıyla insanlar arasındaki ilişkileri yöneten bir unsurdur. Dil, benlikten (ego) kurtulmayı, başkasıyla saygılı ve zarar vermeyen bir ilişki kurmayı mümkün kılar. Dil sayesinde insan, başkasıyla evrensel²³¹ ve aşkın bir ilişki kurar. Dolayısıyla, Levinas'ın felsefesinde dil olmaksızın etik üzerine bir tartışma yürütmek mümkün değildir²³². Levinas, ontolojiden etiğe bir geçişi dil aracılığıyla gerçekleştirir, dil sayesinde, aynıyla başkası arasında gerçek ve bağımsız bir ilişki kurulabilir. Dolayısıyla, dil sayesinde insan, egodan ve daha doğrusu ontolojik ilişkiden, etik bir ilişkiye yönelir. Bununla birlikte etik anlamda sorumluluğun kaynağı da dildir²³³; konuşmak, angaje olmaktır, bu açıdan sorumluluk, dilin özüdür. Bu noktada, dilde aranan anlam varlık, özne, kavramlar, doğa ve kültürde değil, başkası'nın yüzünde, başkasıyla ilişki içerisinde bulunur. Etik ilişki, anlamın kaynağını oluşturur. Bu nedenle, Levinas'ın etik felsefesi doğa ve kültürün ötesindedir²³⁴. Levinas, ontolojiden iki temel boyutla çıkar. İlk olarak, ontolojiden çıkmak, toplumsal bütünlükten çıkmak anlamına gelir; bu da totaliter ilişkilerden (politik, kültürel, medeniyetle ilgili olanlar) uzaklaşmak demektir. Etik, kültürü önceleyen bir ilke olarak karşımıza çıkar; medeniyet ve kültür, etiğin bir parçası değil, etik perspektiften değerlendirilen olgulardır. Levinas, kültür ve medeniyeti ontolojik bir çerçevede değil, etik bir perspektiften ele alır. İkinci boyut ise ontolojik

²³⁰ Burada Levinas, Heidegger'in düşüncesine karşı çıkar, çünkü Levinas'a göre dil sadece varlığın evi değildir. Bzk. Martin Heidegger, *Lettre Sur L'Humanisme*, Traduit par Roger Munier, (Paris, Aubier-Montaigne, 1983), s. 27.

²³¹ Buradaki evrensellik kavramı bütünlükten ayrıdır, Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 77.

²³² Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité et Subjectivité*, s. 76.

²³³ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 177..

²³⁴ Emmanuel Levinas, *L'Humanisme de l'autre homme*, (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1972), s. 58.

bütünlükten çıkmaktır; burada insan, hem kendisinden çıkar, yani egoizm ve egolojiden sıyrılır, hem de başkası, aynıdan ayrı olarak varlık gösterir. Başka bir deyişle, bu durumda aynı, kendine yeterli olduğu gibi, başkası da kendine yeterlidir.

Levinas'ın felsefesinde anlamın kaynağı özne ya da benlikten değil, başkasından gelir. Başka bir deyişle, anlam beni aşan bir boyutta varlık bulur ve dışarıda, başkasında mevcuttur. Anlama ulaşmak için benlik ya da ego, kendisinden çıkmalı ve başkasına yönelmelidir. Bu çıkış, geri dönüşü olmayan bir hareketi ifade eder. Dolayısıyla, Levinas'ın düşüncesinde anlam ontolojide değil, etik düzlemde ortaya çıkar.

Özneden hareketle varlığın anlamını sorgulamayı reddeden Levinas, Başkası kavramına özel bir önem atfeder, çünkü Başkası, etik ilişkinin başlangıç noktasını oluşturur. Levinas'ın etik felsefesi, Başkası fikriyle şekillenir; bu Başkası, Ayn'ın mantığında erimeyen, bilinçten, bilgiden, ışıktan ve kavranırlıktan kaçan bir varlık olarak tanımlanır. Başkası, Ayn'ın her türlü yakalama, kavrama ya da denetleme çabalarından kaçır ve böylece filozof, dış dünyaya dair tecrübelerimizin kaynağının Ben değil, Başkası olduğunu savunur. Bu düşünsel yaklaşım, yaderklik felsefesi olarak adlandırılır ve başkalığa saygıyı temel alır. Her şey, başkalığın etrafında döner ve insan, kendinden ve varlıktan çıkarak Başkası ile ilişki kurar; bu ilişki, etiğin başlangıcını oluşturur. Bu çıkış, farklı yollarla somutlaşır: İlk olarak eros yoluyla, sonra Başkası'nın yüzünde ifadesini bulur ve münhasıran etik bir biçimde kendini gösterir. Bu açıdan Levinas'ın felsefesi, hem ontolojiyi hem de fenomenolojiyi aşan bir düşünsel yapıya sahiptir; bilgiye değil, muammaya odaklanır. Ontoloji ve fenomenolojiyi aştığı noktada ise etik doğar.

Levinas'a göre, felsefenin ilk²³⁵ sorusu etik bir sorudur ve bu etik, somutluk, duyarlık, yakınlık, hassasiyet, yerindelik ve aşkınlık gibi unsurlara dayanır. Bu bağlamda, Levinas varlıktan çıkış çabasını, erotizm ve kadın figürü aracılığıyla gerçekleştirir. Unutulmamalıdır ki, Levinas'ta etik, metafiziksel bir temele dayanır; dolayısıyla, onun felsefesinde her şey etikle temellendirilir. Etik, insanın ego'dan, *conatus essendi* (varlık istemi)'den çıkmasına olanak tanır. Etik, varlığın ötesine geçer ve bu geçiş, Başkası'yla kurulan ilişkiyle mümkün olur. Levinas'taki etik anlayışında Başkası, bir hayalet veya tasavvur edilen bir insan değildir; o, düşünce ve imgelemde

²³⁵ İlk kelimesi temel anlamında kullanılmamaktadır. Etik yeni bir temel oluşturmak anlamına gelmez. Bkz. Rodolphe Calin, François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, (Paris: Ellipsses, 2002), s. 24.

yer alan bir figür değil, doğrudan, şahsen ve bizzat karşımızda duran, duyusal ve somut bir kişidir. Etik ilişki, tam anlamıyla yüz yüze, dolaysız bir karşılaşmadır. Bu çerçevede, Levinasçı etik, evrensel kurallara itaat etmekten ziyade, Başkası'nın yüzüne dayanır ve bu yüz, her etik ilişkinin özüdür.

Levinas'ın etik düşüncesi, ontolojiye yönelik eleştirisi ve başkalık kavramının kabulü üzerine inşa edilmiştir. Levinas, varlığın ötesine geçebilmek için özne kavramına yeni bir anlam yükler ve bu bağlamda özneyi farklı bir biçimde tanımlar. Öznenin tanımında en belirgin özellik, onun bir töz değil, aksine olumsal bir varlık olmasıdır. Öznenin anlamı, ilişkilerde şekillenir; bu da öznenin, ilişkiselliğin bir ürünü olduğu anlamına gelir. Levinas'a göre bu ilişkisellik, bir ayrılık içinde yakınlık ilişkisi şeklinde ortaya çıkar. Dolayısıyla, özne kavramı, bilince öncelik tanımayan, statik olmayan, dinamik ve hareketli bir varlık olarak tanımlanır. Levinas için özne, bilgi ya da gücün temsilcisi değildir. O, varlığın ötesinde bir yerde bulunur ve etik ilkeler, ahlaki yargılar, özgür öznenin doğmaz. Levinas'ın önerdiği özne anlayışı, idealist ve entelektüalist yaklaşımlardan farklıdır; çünkü idealizm özneyi soyut, formel ve statik bir biçimde tanımlar. Bu anlayış, öznellik kavramını, öznenin kendini kapatması şeklinde ele alır ve bilince, bilgiye ve epistemolojiye dayalı bir ontoloji üzerinden şekillendirir. Buna karşın Levinas, duyarlık koşullarını esas alarak özneyi tanımlar ve burada özne, her zaman başkasına açıktır. Levinas'ın özne tanımı, ne ontolojik ne de fenomenolojik bir çerçevede şekillenir; bunun yerine, Levinas, özneyi etik bir bağlamda tanımlar. Ona göre özne, sadece varoluşsal ya da deneyimsel bir düzlemde ele alınmaz, aksine etik bir sorumluluğa sahip olarak ortaya çıkar. Öznenin varlığı, başkasına yönelik bir yanıt olarak, başkasının varlığını tanıma ve ona karşı sorumluluk taşıma temeli üzerine inşa edilir. Bu bağlamda, özne, yalnızca kendisinin bilincinde olan bir varlık değil, başkasının varlığı karşısında etik bir yükümlülük üstlenen bir varlık olarak tanımlanır.

Buradaki özne, zihinsel bir tasarımın ürünü değil, bizzat karşılaştığımız, duyularla algıladığımız somut bir insandır. Başkası, ihtiyaçları olan, bana bakan, benimle konuşan bir varlık olarak bu ilişkiye dahil olur. Etik, tam da burada, başkası ile yüzleşmede sorumluluk ve karşılık verme ile başlar. Bu, öznenin başkasıyla etkileşimde bulunan, ona duyarlı olan ve ona maddi bir şekilde cevap veren bir varlık olarak tanımlanmasına yol açar. Levinas'ın bu etik anlayışı, ben ile başkası arasındaki ilişkinin, her iki tarafın da kendine yeterli olduğu, bağımsız bir ilişkisi olduğunu

savunur. Başka bir deyişle, bu ilişki, her biri kendi başına varlık gösteren iki özne arasında gerçekleşen, “ilişkili olmayan” bir ilişkidir. Bu durumu betimlemek için Levinas, “keyif alma” kavramını kullanır. Keyif alma durumu, insanı ontolojik kaygıdan çıkarır; insanın eylemleri, ontolojik bir amacı taşımaz, başka bir ifadeyle, insan eylemlerinin arkasında bir ereklilik bulunmaz, bu nedenle Levinas, *Varoluştan Varolana* adlı eserinde şu şekilde ifade eder: “Yaşamak için yaşanır, tadını çıkarmak üzere yemek yenir, sağlık nedenleriyle değil de basitçe hava almak üzere gezintiye çıkılır, okumanın verdiği zevkle bir şey okunur²³⁶.” Bu ifadeyle Levinas, eylemlerin ontolojik bir amaca hizmet etmediğini vurgular ve bu durumu içtenlik olarak tanımlar. Başka bir deyişle, eylemlerimizin ardında ontolojik bir ereklilik bulunmaz. Levinas’a göre, keyif alma yoluyla insan, varlık anlayışını aşar ve ontolojiden çıkarak etik yönelir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Levinas’ın öznelliği keyif alma ile birleştirerek, insanın eylemlerinin anlamını ve yönelimini etik bir bağlamda ele almasıdır.

Levinas, idealizmin getirdiği spekülâtif özneyi eleştirirken, öznenin somutluğunu savunur ve bu somutluğun merkezinde keyif alma deneyimini konumlandırır. Keyif alma, öznenin kendine yeterli olmasının ve bu yeterlilik içinde başkasından bihaber olmasının temel bir biçimi olarak, dünya ile ilişki kurmanın bir yolu olarak karşımıza çıkar. Başkası ile karşılaşmadan önceki ben, Levinas tarafından ayrı ve kendine yeterli bir varlık olarak tasvir edilir. Bu ben, başkasıyla gerçek ve somut bir ilişki kurarken, kendi tekilliğini korur. Bu etik ilişki, özgürlük, zıtlık ve savaştan önce gelir ve varoluşun anlamını, bu karşılıklı sorumluluk içinde arar.

Levinas, ontolojiden çıkış için sonsuz ve metafiziksel arzuya başvurur. Bu arzu, insanın varlıktan çıkmasına ve başkasıyla etik bir ilişki kurmasına olanak tanır; zira arzu, dışarıdan gelir ve onun massetme (kavrayış) amacı taşıyan bir yönü yoktur. Dolayısıyla, Levinas’a göre ihtiyaç ve arzu arasında belirgin bir fark vardır: ihtiyaç ontolojinin bir parçası iken, arzu etik bir düzlemde varlık kazanır ve etikle ifade edilir. Metafiziksel arzu sayesinde, insan Aynı’yı başkasıyla özdeşleştirip massedemez; ona sahip olamaz. Bunun yerine, arzu aracılığıyla Aynı, başkasıyla etik bir ilişki kurar ve bu ilişki, hasbılık ve bağımsızlık ilkeleri doğrultusunda gelişir. Bu bağlamda başkası,

²³⁶ Emmanuel Levinas, *De l’existence à l’existant*, (Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2004) s. 67.

diyalektik ya da analitik bir çözümleme ile ortaya çıkmaz; tam tersine, arzu yoluyla başkası, kendine özgün başkalığını tümüyle kazanır.

Levinas, duyarlık kavramını kullanarak ontolojiden çıkmaya çalışır. Ancak burada söz konusu olan duyarlık, bilgi teorisine ya da temsile dayalı bir anlayış değildir. Aynı şekilde, duyarlık ampirizmle ilişkilendirilmez. Aksine, Levinas'ın kastettiği duyarlık, metafiziksel ve etik bir duyarlılıktır. Bu duyarlık sayesinde, rasyonel ilişkilerin ötesine geçilir ve insan, bu duyarlık yoluyla Başkası'na açık hale gelir. Böylece, duyarlık, etik bir ilişkinin kurulmasına zemin hazırlar; çünkü Başkası, yalnızca ontolojik bir varlık olarak değil, etik bir ilişki içinde varlık kazanır.

Emmanuel Levinas'ın etik felsefesi, büyük ölçüde sorumluluk kavramı etrafında şekillenir. Levinas'a göre, insanın öznelliği ve varoluşu, temel olarak başkasına karşı duyduğu sorumlulukla tanımlanır. Bu sorumluluk, yalnızca bir çağrıya yanıt verme meselesi değil, aynı zamanda bir yanıt verme borcunun zorunluluğu olarak ortaya çıkar. Levinas'a göre, insan, başkasının varlığının ve sözünün önünde her zaman cevap verme yükümlülüğü altındadır; bu, öznenin, başkası tarafından sorgulanmasıyla başlayan bir etik ilişkiyi ifade eder. Yükümlülüğün kaynağı, başkasının yüzünden doğmaktadır, burada yüz, yalnızca bir fizikî varlık olmanın ötesinde, etik bir çağrı, bir emri simgeler. İnsan, başkasının yüzü aracılığıyla hem öğreten hem de sorgulayan bir pozisyonda bulunur. Bu anlamda, başkası ile ilişki, karşılıklı bir sorumluluk değil, tersine, başkasının sorumluluğundan bile sorumlu olma durumudur. Levinas'a göre, bu sorumluluk, karşılık beklemeden, başkasının varlığına duyulan temel bir sorumluluk olarak ortaya çıkar ve her birey, bir suçluluk durumunu, suç işlemekten taşır. Bu, bireyin her durumda başkasına karşı sorumlu olduğu, sürekli bir cevap verme borcuyla yükümlü olduğu etik bir durumu ifade eder.

Levinas'ın düşüncesinin ontolojiyi tamamen terk edip etmediği sorusu, onun felsefi yaklaşımını anlamada önemli bir noktadır. Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* adlı eserinde şunu ifade etmektedir “Burada sunulan düşünme biçimi, varlığın göz ardı edilmesi veya onu absürt bir iddiayla, küçümseyici bir tutum ve alaycı bir yaklaşımla ele alınması anlamına gelmemektedir.”²³⁷ Levinas, ontolojiyi terk etmekten çok, onun klasik biçimlerinin eleştirisini yapar. Bu bağlamda, Levinas'ın

²³⁷ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 33.

kendisi, ontolojinin ve politikanın dilinden tamamen kaçmanın mümkün olmadığını belirtir: “Ontolojinin ve politikanın dilinden hiçbir zaman tamamen kaçmayız. Ontolojiyi yapıbozumuna uğrattığımız zaman bile onun dilini kullanmaya mecbur oluruz²³⁸.” Bu ifade, Levinas’ın ontolojinin dilini, onu eleştirirken bile terk etmenin imkansız olduğuna dair bir vurgu yapar. Yani, Levinas ontolojiyi sadece eleştirel bir şekilde dönüştürmeye çalışır ve bu dönüşüm sürecinde, ontolojinin diline tamamen yabancılaşmak yerine, onun yapılarını sorgulayarak kullanmaya devam eder. Bu durum, Levinas’ın düşüncesinin ontolojiden tamamen kopmadığını, aksine onu sürekli olarak dönüştürmeye çalıştığını gösterir.

Bu açıdan Emmanuel Levinas, varlık anlayışını klasik felsefi geleneğin ötesine taşıyan bir düşünürdür. Levinas’ın felsefesinde varlık, özellikle ontolojik bir kavram olarak değil, etik bir boyutta ele alınır. Varlık, Levinas’a göre, tek başına bir değeri ve anlamı olan bir olgu değil, insanın ahlaki sorumluluğu ve yüzleşmesiyle ilişkilidir. Levinas’ın felsefesinde varlık, özellikle Batı felsefesinin Descartes’tan Hegel’e kadar gelişen ontolojik çizgisinde, “var olan” (ontolojik) her şeyin ötesinde, insanın başkasıyla ilişkisiyle şekillenen bir kavramdır. Varlığın anlamı, ontolojik düzeyde ele alındığında genellikle kendini tanımaya, tümevarıma ve insanın evrendeki yerini anlamaya dayalıdır. Ancak Levinas, bunun yerine etik bir bakış açısıyla varlığı tanımlar. Levinas’a göre, varlık, başkasıyla karşılaşma ve bu karşılaşmanın ahlaki sorumluluklarıyla belirlenir. Başkası, varlığın özüdür; varlık, başkasıyla kurduğumuz ilişki üzerinden şekillenir. Bu ahlaki ilişki, kişinin “yüz”üyle yani “başka” bir insanla, görünmeyen bir sorumlulukla, yüzleşmesidir. Levinas, varlığı ve ontolojik düşüncüyü sınırlı ve dar bir çerçeve olarak görür. Varlık, başkasının yüzünde, onun acısında, varlığını açığa çıkaran bir sorumlulukla bağlantılıdır. Yani, varlık etikdir; varlık anlamını, başkasıyla kurduğumuz ilişkide, sorumluluğumuzda bulur. Ontolojik bir düzen olarak varlık, Levinas için varolmak değil, sorumluluk taşımaktır. Özetle, Levinas’ın felsefesinde varlık, başkasıyla etik bir karşılaşma ve sorumluluk üzerinden tanımlanır. Bu anlamda varlık, yalnızca “var olan şeyler”in toplamı değil, insanın ahlaki bir yükümlülüğü ve yüzleşmesi olarak anlaşılır.

²³⁸ Emmanuel Levinas, “Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Fenomenolojiden Etiğe”, Çev. Özkan Gözel, Haz: Özkan Gözel, *Levinas*, içinde, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), s. 45.

III. LEVİNAS'IN İNSAN TASAVVURU

1. İnsan Doğası Üzerine Kısa Bir Tartışma

Diğer varlıklardan farklı olarak insan, kendi üzerine düşünebilen tek varlıktır. İnsan, aynı zamanda hem bir özne hem de bir nesne olma özelliğine sahiptir. Ernst Cassirer'in ifade ettiği gibi, “İnsan, sürekli olarak kendisini araştıran bir yaratık/varlıktır; varoluşunun her anında, varoluşunun koşullarını incelemesi ve denetlemesi gereken bir varlıktır.”²³⁹ İnsan, kendi üzerine düşünürken, kendi doğasını anlamaya, insanın temel özelliklerini çözümlemeye çalışır. Sistematik olmasa da her toplumun ve her kültürün kendine özgü bir insan doğası tasavvuru mevcuttur. Dahası, her büyük filozof kendi felsefi sisteminde, az da olsa, insana ait problemlere yer vermiştir. Bu problemlerin başlıca odak noktası, insan doğasının tartışılmasıdır. Böylelikle, felsefe tarihi boyunca insan doğası sürekli olarak tartışılmıştır, çünkü felsefenin her alanı, dolaylı ya da doğrudan, insan doğasına atıfta bulunur.

İnsan doğasının ne olduğunu incelemeden önce bu bölümle ilgili birkaç soru soralım. Doğa nedir? İnsanın sabit bir doğası var mıdır? İnsan doğası dile getirildiğinde ne anlama gelir? İnsan doğası diye bir şey varsa, söz konusu bu doğa nedir? İnsan bir tür olduğunu kabul edersek, insan doğasıyla ilgili neden farklı teoriler ve yaklaşımlar ortaya çıkmaktadır? İnsan doğasından türeyen ortak değerler bulunur mu? Daha doğrusu, ahlaki prensipler ve normlar doğaya mı, yoksa topluma mı bağlıdır? Bu bölümde, sözü geçen soruların cevaplarını arayacağız.

Doğa, çok anlamlı bir kavram olup farklı bağlamlarda çeşitli tanımlara sahiptir. İlk olarak, doğa, evrende var olan tüm varlıkları ve fenomenleri ifade etmek için kullanılan geniş bir kavramdır. Bu anlamıyla doğa, kültürün ve medeniyetin zıttı olarak, insan müdahalesinden bağımsız olarak var olan yabanıl bir alanı temsil eder. Doğa, *spontaneous* (kendiliğinden) bir oluşumdur ve insanın kültürel ve toplumsal yapılarından bağımsızdır. Bu perspektife göre doğa, doğuştan var olan, insan müdahalesine gerek duymayan ve dışsal faktörlerden etkilenmeyen bir varlık durumudur.

²³⁹ Bkz, Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren Necla Arat, (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1980), s. 17.

Doğanın bir diğer anlamı ise, bir şeyin özüdür²⁴⁰. Bu anlamda doğa, bir varlığın ontolojik kimliğini belirleyen, o varlık için belirleyici ve değişmeyen özelliklerini ifade eder²⁴¹. Doğal özellikler, her zaman ve her yerde aynı kalan, değişmeyen ve evrensel olan niteliklerdir; bu özellikler, varlıkların özünü tanımlar ve o şeyin “doğasını” belirler. Bu bağlamda, doğa bir tür deterministik anlayışı da içermektedir, çünkü her varlık, kendi doğasına uygun şekilde hareket eder ve değişim göstermez.

Birçok kültür ve medeniyet, doğayı her şeyin normu olarak kabul etmiştir; doğa, normların temeli ve kaynağıdır. Özellikle ahlaki değerler ve ilkeler, doğanın özünden türetilmiştir. Bu görüş, doğayı güzel, iyi ve doğru olanın bir modeli olarak kabul eder; dolayısıyla doğa, her şeyin ölçütüdür. Stoacı düşünceye göre, doğa, insanın iyi bir hayat sürebilmesi için gerekli olan temel ilkedir.

Doğa aynı zamanda, insan haklarının da kaynağı olarak görülür²⁴². İnsan hakları, doğanın bir parçası olarak kabul edilir ve bu haklar, evrensel doğa yasalarına dayanır. Doğa, insanın özgür iradesini aşan bir gerçeklik olarak, insanı belirli kurallara ve yasalarına uymaya zorlar. İnsan, doğanın yasalarını takip etmek zorundadır, çünkü doğa, insanın varlık koşullarını belirleyen temel güçtür. Bu bağlamda, doğa sadece evrensel bir düzeni değil, aynı zamanda insanın yaşamını ve eylemlerini şekillendiren yasal bir çerçeveyi de ifade eder²⁴³.

İnsan doğası kavramı, herhangi bir insan topluluğunun ya da grubunun özelliklerini belirlemekten ziyade, insanı insan yapan temel unsurları tespit etmek amacıyla ele alınmaktadır. Bu bağlamda, insan doğasını incelemek, tüm insanlarda ortak olan, istisnasız olarak her bireyde var olan ve bu bireylerde asla eksik olmayan unsurları ortaya koymayı hedefler. İnsan doğasını araştırmak, insanın coğrafi ve kültürel koşullarından bağımsız olarak, insanın ne olduğunu anlamaya yönelik bir çaba olarak tanımlanabilir. Bu araştırma, insanın özünü keşfetmeye yönelik bir uğraş olup insan

²⁴⁰ Buna özel doğa denmektedir ki bu ilk olarak Aristoteles’in felsefesinde ortaya çıkmıştır. Bkz. Lorraine Daston, *Against Nature*, (Cambridge: Mit Press, 2019), s. 9.

²⁴¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 5.baskı, 1, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s. 339.

²⁴² Lorraine Daston, *Against Nature* (Cambridge: Mit Press, 2019), s. 3.

²⁴³ Daston, *a.g.e* s. 14.

doğası fikrini savunan düşünürler, “insanda doğuştan gelen özelliklerin, kültürden kaynaklanan unsurlardan daha baskın olduğunu²⁴⁴” öne sürmektedirler.

Gehlen'in ifade ettiği gibi, “İnsan hangi ırktan, hangi kültürel çevreden gelir ve hangi kültür aşamasında bulunursa bulunsun, bu durum insanın insan olarak kendisine özgü niteliklerini ortadan kaldırmaz.²⁴⁵” İnsan doğasının varlığına inanan düşünürler, tüm insanlar arasında değişmeyen, evrensel bir özü ve ortak bir temeli keşfetmeye çalışmaktadırlar. Bu öz ya da zemin, her zaman ve her yerde geçerlidir ve bu geçerlilik, metafizik (ontolojik), biyolojik, sosyolojik, psikolojik ya da dini bir temele dayanabilir²⁴⁶.

İnsan doğasının var olduğunu kabul etmek, evrensel bir metafiziksel bütünlüğün varlığını kabul etmek anlamına gelir. Levinas'ın düşüncesi çerçevesinde, insan doğasının varlığını kabul etmek, varlığın sürekliliğini ve devamlılığını kabul etmekle eşdeğer olup bu da ontolojinin etkisi altında bir yaklaşımı işaret eder.

Yunan felsefesinde, özellikle Sokratik diyaloglarda karşımıza çıkan “Kendini bil²⁴⁷” ifadesi, insanın kendi doğasını ve özünü kavrayabilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Sokrates'in insanın sabit özelliklerinin varlığını kabul ettiği söylenebilir. Sokrates, bireyleri bu sabit özellikleri fark etmeye ve tanımaya yönlendirmektedir. Diğer bir deyişle, “Kendini bil” söylemi, insanı sabit bir varlık olarak, bilinen ve anlaşılması gereken bir nesne olarak ele alır. Bu perspektiften hareketle, Sokratik anlayışa göre insanın sabit özelliği onun ruhudur. Bu ruh, bireyin özünü ve doğasını belirleyen temel unsurdur.

Platon'un İdealar görüşüne bakıldığında, insan doğasının aslında ruhundan kaynaklandığı düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Platon'a göre ruh, bedenle ilişki kurmadan önce var olan bir özür. Beden geçici bir varlık iken, ruh mekân ve zamanın değişimlerine direnç gösterir. Ruh, insanın doğumundan önce ve ölümünden sonra da

²⁴⁴ Jacques Ruytinx, “La Nature Humaine Selon La Philosophie De L’anthropologie Culturelle”, *Les Etudes Philosophiques*, Acte du XI e Congrès des Société de Philosophie de Langue Française: La Nature Humaine, sy No. 3 (Eylül 1961), s. 120.

²⁴⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (Ankara: Doğubatu, 2015), s. 46.

²⁴⁶ Geçmişte ve bugün bilimi olmayan, sanatı olmayan, felsefesi olmayan bir toplum bulunabilir, fakat hiçbir zaman dinsiz bir toplum bulunamaz; böylece Bergson'a göre insan doğası dinde bulunmaktadır. Bkz. Henri Bergson, *Les Deux Sources De La Morale Et De La Religion*, 58 eme édition, (Paris: Presse Universitaire de France, 1948), s. 107.

²⁴⁷ Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman Şehir ve Beden*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2022), s. 10.

varlığını sürdürür. Tanrısal, rasyonel, ölümsüz, bozulmaz ve değişmez bir varlık olarak kabul edilen ruh, Platon'un felsefesinin merkezinde yer alır.

Platon, ruhu üç ana parçaya ayırır ve bu üç parçaya karşılık gelen üç farklı yaşam tarzı ortaya koyar. Her ruh türünün kendine özgü bir ahlaki değeri vardır. Toplumda ahenkli bir düzenin sağlanabilmesi için, bu üç ruh türünün birbirini tamamlaması ve aralarında bir denge kurulması gerekmektedir²⁴⁸. Bu bağlamda, her ruh türüne karşılık gelen insan profilleri, toplumda birbiriyle etkileşim içinde olan ve birbirini tamamlayan unsurlar olarak işlev görür.

Platon felsefesinde, toplumun yapısı değişmeyen ideaları taklit eder. Toplumda dengeyi sağlayabilmek için, bu ideaların normlarına uygun hareket edilmesi zorunludur. Her ruh türünün kendine özgü bir erdemi ve ahlaki anlayışı bulunur. Toplumda her sınıfın, ruh türüne dayalı olarak belirlenen özel bir erdemi vardır. Bu doğrultuda, erdemli olmanın anlamı, doğanın çizdiği normlardan sapmamak ve ideaların gerektirdiği doğrultuda yaşamaktır.

Platon'un düşüncesinin aksine, Aristoteles'e göre ruh, ne bir cevher ne de immateryal bir varlıktır; aksine, bedenle ayrılmaz bir ilişki içindedir ve bedenden bağımsız olarak varlık gösteremez. Aristoteles'in *psyche* kavramı, iki anlam taşır: ruh ve zihin. Ruh, yaşayan varlıkların formu ve yaşamın ilkesi olarak kabul edilir; başka bir deyişle, ruh, bedene ait bir özelliktir ve bedenden bağımsız bir varlık olarak düşünülmez. Bu bağlamda, Aristoteles'te çeşitli ruh biçimlerinin varlığı söz konusudur. İnsan ve diğer canlılar arasındaki fark, insanın düşünebilme yeteneğine sahip ve *intellect* (entelekt) sahibi bir varlık olmasıyla belirginleşir. Bu rasyonalite, dil aracılığıyla ifade bulur.

Bununla birlikte, Aristoteles, insan doğasına dair radikal bir bakış açısına sahiptir ve insanın toplumsal varlığına özel bir vurgu yapar. Ona göre, insan ancak toplum içinde insan olur. Başka bir deyişle, insan doğası ancak toplumsal bağlamda gerçekleşir. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, insan olmak, doğal normlara ve ahlaki ilkelere uygun bir yaşam sürmeyi gerektirir. Çünkü bu normlar, toplum içinde somutlaşır ve bu şekilde kültür, doğayı tamamlar. Bu bağlamda, Aristoteles'in felsefesi,

²⁴⁸ Leslie Stevenson, *Thirteen Theories of Human Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 2018), s. 87-90.

insanın doğasında bulunan potansiyellerin toplumsal bir yapı içinde gerçekleşmesini ve doğal düzenin kültürel bir biçimde ortaya çıkmasını savunur.

Helenistik dönemde, özellikle Stoacılık ve Epikürosçular akımlarında, insanın ahlaki yasalarının doğada aranması, bu filozofların dünya görüşlerinin temel taşlarından birini oluşturur. Bu anlayışa göre doğada var olan tek bir düzen bulunmaktadır ve insanın amacı bu düzeni keşfetmekten ibarettir. Stoacılar ve Epikürcüler için *physis* (doğa) ve *nomos*²⁴⁹ (yasa) arasında bir ayrım bulunmaz; dolayısıyla doğa ile ahlak arasında bir uçurum söz konusu değildir. Her iki kavram iç içe geçmiş bir şekilde varlıklarını sürdürür. Bu bağlamda, insanın mutluluğu doğaya uygun yaşamaya bağlıdır. Filozoflara göre, mutluluğa ulaşmak için erdemli olmak gerekir; başka bir deyişle, mutluluk, doğa yasalarına uygun bir yaşam sürmekle elde edilir. İyi bir yaşam sürmek, doğaya uygun yaşamak demektir. Bu düşünceden hareketle, doğa, iyi, güzel ve doğru olanın modelidir. Başka bir ifadeyle, doğa her şeyin normatif ölçütüdür.

İnsan doğasıyla ilgili Yahudiliğin anlayışı şu şekilde özetlenebilir: İnsan, diğer varlıklardan farklı olarak evrende özel bir yer işgal eder; zira insan, Tanrı'nın sûretinde yaratılmıştır ve bu nedenle diğer varlıklardan üstün olduğu kabul edilir. Bu üstünlük, insanın rasyonel bir varlık olarak kabul edilmesine yol açar; zira rasyonalite, insanın bu üstünlüğünü ifade eder. Böylece insan, diğer varlıklara hâkim olma yeteneğine sahiptir. Bununla birlikte, insan özgür bir varlık olarak kabul edilir; yani Tanrı'ya itaat etme ya da etmeme özgürlüğüne sahiptir. Bu bağlamda, insan doğasının ya da insanın sabit özelliğinin özgürlük olduğu söylenebilir. Yahudiliğin anlayışına göre, insanın etik prensipleri ve ahlaki değerleri kutsal kitaptan türetilir. Toplumda geçerli olan yasalar ve normlar, Tanrı tarafından belirlenmiştir.

Hıristiyan teolojisinde de insan, Tanrı'nın imgesi olarak kabul edilir ve bu anlayış, insanın sabit bir doğaya sahip olduğunu varsayar. Augustinus'a göre insan doğası, zayıflık, düşüklük ve güçsüzlükle tanımlanır²⁵⁰. Bu bağlamda, insan doğası Tanrı'ya göre belirlenir; çünkü Tanrı'nın doğası sevgi, yücelik ve güçken, insan doğası

²⁴⁹ Catherine Wilson, "From Limits to Laws: The Construction of the Nomological Image of Nature in Early Modern Philosophy", haz. Lorraine Daston and Michael Stolleis, *Natural Law and Laws of Nature In Early Modern Europe, Juriprudence, Theology, Moral, and Natural Philosophy*, içinde (Frankfurt: Ahsgate, 2008), s. 15.

²⁵⁰ Bkz. Ahmet Dağ, *Transhümanizm, İnsanın ve Dünyanın Dönümü*, (Ankara: Elis yayınları, 2020), s. 28.

zayıflık ve güçsüzlükten ibarettir. İnsan, bu anlayışta Tanrı'ya bağlı olarak tanımlanır ve insanın varlık gayesi, Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde yaşamaktır.

Aquinas'a göre ise Tanrı, insanların ilk ve son nedeni olup insanlara ruh üflemiştir. Bu rasyonel ruh sayesinde insanlar, Tanrı'yı ve O'nun fiillerini kavrayabilirler. "Rasyonel varlıklar; özgür iradeye sahiptir ve kendi etken nedenlerini sahici tercih yaparak ve etkileyerek maddi dünyayı biçimlendirirler. Tanrı'nın kâhyaları olan insanlar, O'nun iradesine göre yaratmak ve düzenlemek durumundadır."²⁵¹ Yani, insanlar kendi özgür iradeleriyle hareket ederken, Tanrı'nın belirlediği amaç ve düzene uygun bir şekilde dünyayı şekillendirirler. Bu durum, insanın hem özgür iradeye sahip olduğunu hem de daha büyük bir yaratıcı düzenin parçası olduğunu ima eder. Hristiyan teolojisi, insanı diğer varlıklardan üstün kılmakta, çünkü insan, akıl ve özgür iradeye sahip bir varlık olarak kabul edilir.

Ancak, bu teolojik bakışa göre insan, Tanrı'nın dikte ettiği yasalara uymak zorundadır. Bu yasalar, doğal yasalar olarak adlandırılır ve insanın özgür iradesi, bu yasaların dışına çıkamayacak şekilde sınırlıdır. Dolayısıyla, ahlaki ilkeler, normatif yasalar ve insan eylemleri, Tanrı'nın koyduğu yasalara göre şekillenmelidir. Hristiyan teolojisinde, insanın özgürlüğü, Tanrı'nın yasalarıyla uyumlu bir biçimde hareket etmesiyle anlam bulur.²⁵²

Orta Çağ'ın sonlanmasıyla birlikte, Kilise'nin toplumsal ve entelektüel otoritesi sarsılmaya başlamış; bununla paralel olarak, insan doğasına dair anlayışlar da köklü bir değişim sürecine girmiştir. Tanrı'nın her şeyin ölçüsü ve belirleyeni olduğu inancı, zamanla kesintiye uğramış ve yerini daha seküler, hümanist bakış açılarına bırakmıştır. Hümanizm, insanın özgürlüğü, değerleri ve potansiyeli üzerine yapılan derinlemesine düşüncelerle şekillenmiş, teolojik ve metafizik anlayışların gerisinde kalan insan-merkezli teoriler ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda, Pico della Mirandola ve Erasmus gibi düşünürler, insan doğasını bağımsız bir şekilde incelemeyi amaçlamış ve insanın özünü anlamak için Tanrı'dan bağımsız bir yaklaşım geliştirmeye çalışmışlardır.

²⁵¹ Bkz. Ahmet Dağ, *Transhümanizm, İnsanın ve Dünyanın Dönümü*, s. 29.

²⁵² Bkz. Lorraine Daston, Michael Stolleis "Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe", haz. Lorraine Daston and Michael Stolleis, *Natural Law and Laws of Nature In Early Modern Europe, Juriprudence, Theology, Moral, and Natural Philosophy*, içinde (Frankfurt: Ahsgate, 2008), s. 6

Rönesans dönemi ile birlikte insan ve insanın değerleri, felsefi düşüncenin temelini oluşturmuş ve bu dönemde bilimsel bakış açılarının yükselmesiyle beraber, insan doğası üzerine yeni sorular ortaya çıkmıştır. Bu sorulardan biri, bilimsel yöntemlerin insana nasıl uygulanabileceği meselesidir. Bu soruya ilişkin olarak, iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır: Materyalist görüş, insanın evrenin bir parçası olduğunu savunur ve evrenin tamamı maddeden ibaret olduğu için, insanın da bu maddi yapının ötesine geçemeyeceğini iddia eder. Diğer taraftan, düalist görüş ise insanın iki ayrı cevherden oluştuğunu, bunlardan birinin bedensel, diğerinin ise manevi ve ruhsal olduğunu ileri sürer. Bu görüşe göre, insan doğasını anlamak için hem maddi hem de manevi boyutun dikkate alınması gerektiği vurgulanır.

Thomas Hobbes'in savunduğu materyalist teori, evrenin ve içindeki her şeyin maddeden ibaret olduğu görüşüne dayanır. Hobbes, insanı anlamak için maddeyi temel alır ve fiziksel yasalar çerçevesinde insan doğasını ve toplumunu incelemeye çalışır. Hobbes'e göre, insan doğasının değişmeyen ve evrensel olan yönü, arzu ve tiksintilerdir. Bu arzu ve tiksintiler, insanın bencil bir varlık olmasına yol açar; dolayısıyla insanlar arasındaki ilişkilerde sürekli bir çatışma hali söz konusu olur. Hobbes, insanın doğasında, bireyin kendi çıkarları için başkalarını yok sayarak, hatta ortadan kaldırarak, menfaatlerini gerçekleştirme eğiliminde olduğunu savunur. Bu bağlamda, insanlar arasında sürekli bir savaş durumu, bir "herkesin herkese karşı savaşı"²⁵³ söz konusu olur.

Hobbes'e göre, insan doğası gereği şiddete ve kötülüğe eğilimlidir; bu nedenle insanlar arasında açık ve süreklilik arz eden bir çatışma ve düşmanlık hâkimdir. Her birey, diğerlerini düşman olarak görür ve bu durum, bireylerin ya fiziksel güç ya da kurnazlık gibi zihinsel stratejiler kullanarak birbirlerine karşı saldırıya geçmelerine yol açar. Dolayısıyla, Hobbes'in düşüncesinde doğa, ahlaki değerlere ve toplumsal normlara karşı bir konumda yer alır. Ahlak ve doğa arasında bir antinominin varlığı, Hobbes'in felsefesinde belirgin bir yer tutar; zira ona göre ahlaki değerlerin ve toplumdaki normların kaynağı doğa değildir, bunlar yalnızca toplum ve kültürle şekillenir.

²⁵³ Jean-Jacques Chevallier, *Les grandes Oeuvres politiques, de Machiavel à nos jours*, (Paris: Armand Colin, 1970), s. 48.

Sonuç olarak, Hobbes'un materyalist yaklaşımında, normatif yasalar ve toplumsal düzen, mekanik bir temele dayanır ve bu düzenin oluşumu tamamen kültürel ve toplumsal bir olgudur. Bu bağlamda, Hobbes'un düşüncesi, ahlaki değerlerin doğadan bağımsız olarak kültürden ve toplumdan doğduğunu ileri sürer.

Descartes, düalist bir yaklaşımı temel alarak insan doğasını açıklamaya çalışır. Ona göre insan, iki farklı cevherden oluşur: ruh ve beden. Bu iki cevher birbirinden bağımsız olarak var olabilir ve birbirleriyle doğrudan bir bağlantıya sahip değildir. Beden, fiziksel yasaların etkisi altında faaliyet gösterirken, ruh manevi bir varlık olup fiziksel yasalarla kavranamaz. Descartes'a göre insan doğası, ruhla yani düşünme kapasitesiyle bağlantılıdır. Bu noktada, ruh, zihin, akıl ve düşünme kavramları birbirinin yerine kullanılabilir. Dolayısıyla, Descartes'ın felsefesinde insan doğası, özde "düşünme" olarak tanımlanabilir; başka bir ifadeyle, insanı insan yapan temel özellik düşündür ve bu düşünme, dil aracılığıyla dışa vurulur.

Descartes, rasyonel bir filozof olarak bedeni ve onun fiziksel gerekliliklerini sorgularken, ruha daha fazla önem verir. Ancak ahlaki açıdan, Stoacılar'dan etkilenmiş olup doğa yasalarını esas alır ve bu yasaların ötesinde bir ahlaki düzenin bulunmadığını savunur. İnsan doğası, ruh, akıl ve düşünme ile şekillendiği için, bedensel hareketlerin de aklın iradesi doğrultusunda yönlendirilmesi gerektiği görüşünü benimser. Bu bağlamda, ahlaki yargılar, insanın düşünme kapasitesine ve ruhsal doğasına dayanarak şekillenir.

Spinoza, insan doğasını anlamaya yönelik yaklaşımını, tek bir cevhere dayandırarak geliştirir. Bu anlayışa göre, ruh ve beden birbirinden bağımsız cevherler değil, aksine tek bir varlığın, tek bir cevherin çeşitli ifadeleridir. Başka bir ifadeyle, ruh ve beden, tek cevherin ana yüklemeleri olarak kabul edilir. Bu bağlamda, insan, düalist bir varlık olarak değil, monist bir varlık olarak ele alınır; dolayısıyla insan, bir bütünlük içerisinde varlık kazanır. Doğanın da bir bütün olması nedeniyle, insan doğanın bir parçası olmaktan öteye geçemez. Bu görüş, insanın doğada özel bir konumda olmadığını, onun doğa ile bir bütün oluşturduğunu vurgular. Spinoza, doğa yasalarının varlığını kabul eder ve insanın ahlaki ilkeleri ile hukuki yargılarının, bu doğal yasalarla uyum içinde olması gerektiğini savunur. Zira doğa yasaları, rasyonel bir yapıya sahiptir ve Spinoza'nın etiği de bu rasyonel, matematiksel düzene dayanmaktadır.

Aydınlanma filozofları, bilime dayalı bir yaklaşım benimseyerek insanı anlamaya çalışmışlardır. Bu görüşe göre, insanın problemleri ancak bilimin yöntemleriyle çözülebilir. Dolayısıyla, insanın selameti bilim ve teknolojiye bulunur. Aydınlanma filozofları için diğer varlıklardan farklı olarak insan doğası, rasyonalite yani akıl gücüyle tanımlanır; bu sebeple, akıl kullanılarak insanın durumu değiştirilebilir. Bu doğrultuda, söz konusu filozoflar, tıp, eğitim, ekonomi, politika, ahlak gibi farklı alanlarda akılsal yöntemleri uygulayarak insanın durumunu iyileştirmeye çalışmışlardır. Aydınlanma felsefesi, doğaya dayalı bir anlayışla her şeyi anlamaya yönelirken, her alanda doğanın egemenliği söz konusudur. Bu çerçevede, doğal din, doğal ahlak ve doğal hukuk gibi kavramlar gündeme gelir; ayrıca onlara göre bilginin kaynağı da doğadır ve bilmek, doğa yasalarını bilmektir. Hem maddi dünya hem de manevi dünya, doğal yasalarla şekillenir. Bu bağlamda, ahlaki yargılarımız ve değerlerimiz de doğadan türetilmiş kabul edilir.

Aydınlanma felsefesi yalnızca rasyonaliteye bağlı kalmayıp bazı filozoflar akıl yerine tecrübeye de öncelik vermektedir. Bu bağlamda, David Hume, saf aklın tek başına bilgiye ulaşmada yetersiz olduğunu savunur; zira insan doğası yalnızca akıl yoluyla anlaşılamaz. Hume, insan doğasını açıklamak için deneyime dayalı bir yaklaşımı benimser. Bu perspektifte, Hume'un amacı somut insanı tasvir etmek olup spekülasyondan uzak durmaya çalışır. Hume, uzun yıllar boyunca filozoflarca savunulan doğuştan gelen idealar meselesini, inançlardan ibaret bir varsayım olarak değerlendirir. Hume, doğuştan gelen ideaların varlığını kesin bir şekilde reddeder.

Rousseau, toplumun nasıl meydana geldiğini açıklarken insan doğası üzerine yoğunlaşır. Hobbes'taki insan doğası tasvirinin aksine, Rousseau'ya göre insan doğası gereği iyi bir varlıktır. Rousseau, insanın toplum öncesi doğasının, tarih, coğrafya ve kültürden bağımsız olarak sabit ve değişmeyen bir yapıya sahip olduğunu savunur; bu doğa, esasen merhamete dayalıdır. İnsan, bu merhamet duygusunu temel alarak, kendisinin ne olduğunu anlamaya çalışır. Bunun yanı sıra Rousseau, insanın yetkinleşebilirliğe (perfectibilité) açık bir varlık olduğunu belirtir. Hayvandan farklı olarak, insan tarihsel bir varlık olup insanın doğası zamana ve tarihe bağlı olarak şekillenir²⁵⁴; hayvan ise doğası gereği sabit bir yapıya sahiptir. Rousseau, insan doğasını toplumsal yaşamda korumayı amaçlar ve bu doğrultuda doğaya dayalı olarak ideal bir

²⁵⁴ Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, (Paris, Editions, Grasset & Fasquelle, 1996), s. 14.

toplum kurmayı hedefler. Ona göre, ahlaki yargılar, değerler ve normatif yasalar doğadan türetilmiştir.

Kant'ın felsefesinin amacı evrende insanın gerçek yerini göstermektir. Kant evrende insanın sınırlarını çizmeye çalışır. Söz konusu sınırları ontolojik, epistemolojik, ahlaki ve dini olarak göstermeye çalışır. Bu nedenle Kant'ın felsefesi şu soruların etrafında kurulmaktadır: Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Ne umabilirim? İnsan nedir? Bu sorularına yanıt verirken, insanın ne olduğunu saptar. Kant'ın felsefesiyle beraber insanın bir doğası olduğu düşüncesi yıkılmaya başlar, zira Kant için insan ne doğa tarafından yönetilmektedir, ne de kendisine herhangi bir gelişme yönü verilmiş olan bir varlıktır²⁵⁵. Dolayısıyla, Kant için insan düal bir varlıktır. Yani bir yandan insan doğal bir varlıktır, bu nedenle zaman ve mekân içinde yaşayan bir varlıktır, doğal yasalara bağlıdır, doğa yasalarına bağlı olmak heteronom (yaderk) bir varlık olmak demektir; diğer yandan, insan rasyonel bir varlıktır. Demek ki, bir yanıyla, insan otonom (özerk) bir varlıktır: İnsan olmak, özgür olarak kendisine yasa koyabilen bir varlık olmak demektir. Böylece, insan olanaklara sahip bir varlıktır; o, hem haklı hem de haksız, hem iyi hem de kötünden hareket edebilir, kendi yeteneklerini geliştirebilir; yine, onun mutluluğu ve mutsuzluğu kendi elindedir, çünkü insan kendi aklını kullanabilen bir varlıktır. İnsanın hazır ve sabit bir doğası yoktur, eğitim sayesinde insan, insanlığa kavuşturmak için, hayatının sonuna kadar bir öğrenci, bir çırac olmalıdır.

İnsan doğasının var olup olmadığı meselesinde, insanlar arasında ortak ve değişmeyen bir zeminin var olup olmadığı tartışmalıdır. İnsan doğasını keşfetmek, insanı diğer varlıklardan ayıran şeyi, daha doğrusu, insanı insan yapan şeyi belirlemektir. Bu bağlamda, insan doğası üzerine düşünmek, kültür, coğrafya ve tarihten bağımsız olarak insanın ne olduğunu düşündürmektedir. İnsan doğası diye bir şeyin var olduğunu savunan yaklaşıma göre, insan sabit bir varlıktır; insanın belli özellikleri vardır; söz konusu özellikler kayıtsız olarak her zaman ve her yerde bulunmaktadır. İnsan doğasının var olduğunu kabul etmek, insanın hayatı boyunca belli bir programı takip edeceği anlamına gelir; buna göre, insan olmak, belli bir zorunlu izleği takip etmektir; dahası, bu bakış açısına göre, insan çoktan olmuş bitmiş bir varlıktır. Bu yönde Seneca şunu savunur: Her şey kendi doğasına kavuşmaya çalışır, ağaç ağaçlığa

²⁵⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (Ankara: Doğubati, 2015), s. 62.

kavuşturmaya çalışır, köpek köpekliğe kavuşturmaya çalışır, insan ise insanlığa kavuşturmaya çalışır,²⁵⁶ dolayısıyla bir şeyin doğası, o şeyin varoluşundan önce çizilmiş bir yoldur. Demek ki insan doğaya karşı çıkamaz, böylece insanın davranışları, ahlaki yargıları ve hukuki prensipleri doğadan gelir.

Halbuki çağdaş felsefede metafiziğin çökmesiyle birlikte insanın sabit ve değişmeyen bir doğası olduğu fikri de çökmeye başlamıştır. Çağdaş felsefedeki çoğu düşünür, insanın izole bir varlık olmadığını savunur, insan etkileşimin bir sonucudur; insan bir bütündür, hem biyoloji, hem toplum, hem kültür, hem tarih hem de çevrenin bir sonucudur. Çağdaş felsefede Descartesçı kesinlik ve dolayısıyla doğruluk fikri kesintiye uğramış, bu paradigma sona ermiştir. Dolayısıyla, metafiziksel kategoriler ve terimler çökmüş, öznenin üstünlüğü yıkılmıştır, akıl ve bilincin üstünlüğü inkıta uğramıştır. Buradan hareketle, insanın diğer varlıklardan ayrı veya onların üstünde olmadığı anlaşılmaya başlanmıştır. Yine, evrende insanın özel bir yeri olmadığı fikri benimsenmiştir; evren bir bütündür, insan bu bütünlüğün bir parçasından öteye gidemez, daha doğrusu insan evrene bağlı bir varlıktır, diğer varlıklarla etkileşim halindedir ama sözü geçen bütünlük kavramı metafiziksel bir anlama gelmez, buradaki bütünlük ilişkisel bir bütünlüktür.

Böylece, çağdaş felsefe insanı aşmaya çalışır, onun yerine transhümanizmi ve posthümanizmi savunur. Transhümanizmin ve posthümanizmin bakış açısından insan eksik bir varlıktır, bu eksiliği tamamlamaya çalışılmalıdır. Böylece bu yaklaşımlar, insanı güçlendiremeye çalışırlar. Buradan hareketle posthümanizm özneyi yeniden tanımlamaya girişmektedir. Bu kırılmanın etkisi; hem bilgide, hem biyolojide, hem politikada hem de etikte görülmektedir. Bu nedenle, “21. yüzyılda insan doğasından bahsediginde onun hem biyo-teknolojik hem de biyopolitik boyutu karşımıza çıkmaktadır.”²⁵⁷

Dolayısıyla, insanın ne olduğunu incelerken, bu inceleme sadece bir disiplin çerçevesinde yapılamaz, zira insanın ontolojisi dikey olarak kavranılamaz, bilakis yatay olarak kavranılabilir; başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, insanı kavramak için her bilgi alanına başvurmamız gerekir; bu durumda disiplinler arasındaki sınırların

²⁵⁶ Bkz. Elie Metchnikoff, *Etudes sur La Nature Humaine, Essai de Philosophie Optimiste*, Seconde Edition, (Paris: Librairie de l'Academie de Médecine, 1903), s. 225.

²⁵⁷ Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman: Şehir ve Beden* (Ankara: Siyasal Kitabevi-Ünal, 2022), s. 74.

kaldırılması gerekir. Edgar Morin'in ifadesiyle antrolojizm, biyolojizm ve sosyolojizm sona ermiştir. Bilimlerin arasındaki boşlukları aştıktan sonra, insanın sadece antropolojizm, biyolojizm ve sosyolojizm sınırlarına sığmadığını görebiliriz. Dolayısıyla insanın ne olduğunu tanımlarken hem biyoloji, hem ekoloji, hem etoloji, hem güdümbilim, hem psikoloji hem de sosyolojiye başvurmamız gerekir; bu farklı alanlar iç içe geçmektedir, böylece antropoloji diğer bilimlerle irtibat kurduktan sonra onu karmaşık bir varlık olarak tanımlayabilir.

Kısacası, insanın ne olduğunu anlayabilmek için, önce bilimlerin farklı alanları arasında bir köprüler kurmamız gerekir.²⁵⁸ Batı felsefesi insanı parçalıyor, bunun tersine Edgar Morin'e göre insanı anlayabilmek için onu bütünlük içinde konumlandırmamız gerekir.

Farklı bilimlerin gelişmesiyle beraber insan doğası fikri kesintiye uğramıştır. İnsan ve hayvan arasında büyük bir ayrım olmadığı görülmeye başlanmıştır. İnsan ve hayvan arasında sadece derece bir farkı bulunduğu görülmüştür. Sonuçta, bugün, insan doğası paradigma yıkılmaktadır. Doğa ve kültür iç içe geçen şeylerdir yani kültür ve doğa birbirini tamamlar; dolayısıyla, tek bir veçheye dayanarak insanın ne olduğu bilinemez. Öyleyse ahlaki yargıları doğadan hareketle aranmak boş bir çabadır; ahlaki yargılar ve değerler insanlar arasındaki ilişkilerden doğmaktadır; daha doğrusu, tek boyutlu bir ahlaki değer yoktur, zaman ve mekâna göre değişir.

Karl Marx için gerçek insan doğası, insanın toplumsal ilişkilerinin sonucunda ortaya çıkar.²⁵⁹ Böylece, insan yalıtılmış bir varlık değildir, insanın bireysel varlığı sosyal ilişkiyle ve sosyal ilişki içinde oluşmaktadır. İnsan ekonomik ilişkilerin bir sonucudur; daha doğrusu, insan ekonomi tarafından belirlenmektedir, bu bağlamda Marx'a göre insanın sabit ve metafiziksel bir doğası yoktur, tersine insan toplumsal ve ekonomik hareketlerin bir sonucudur. Üretici bir varlık olduğu için insan kendi varlığının oluşturulmasına katkıda bulunmaktadır; başka bir deyişle, kendi eylemlerinin sonucudur. İnsan kendi eylemleriyle kendi hayatını planlayan bir varlıktır, bu nedenle insan tarihte pasif bir varlık değildir, tersine aktif bir varlıktır. Dolayısıyla insanı anlayabilmek için hem sosyoloji, hem ekonomi hem de tarihe başvurmamız gerekir.

²⁵⁸ Boris Cyrulnik, Edgar Morin, *Dialogue Sur La Nature Humaine*, (Vaucluse: Edition L'aube, 2010), s. 7.

²⁵⁹ Leslie Stevenson, *Thirteen Theories of Human Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 2018), s. 197.

Böylece ahlaki yargılar ekonomi tarafından belirlenir, demek ki ahlaki normlar kendine değil de son tahlilde ekonomik ilişkilere dayanmaktadır.

Nietzsche, insan doğasının varlığını şiddetle reddeder. Ona göre, insan bir köprüdür, söz konusu köprü hayvan ile üstinsan arasında bulunmaktadır, dolayısıyla Nietzsche için üstinsana kavuşturmak amacıyla insanı aşmak gerekir.²⁶⁰ Bununla birlikte, insan neliği bakımından önceden saptanmamış bir hayvandır; dolayısıyla, insan her gelişmeye açık olan bir varlıktır.²⁶¹ Nietzsche'nin felsefesi, bir bakıma, ahlaki yargıların kaynağını aramaktadır, bu arayışa göre, ahlaki yargılar ve değerler, güçlü olanlar tarafından kurgulanmaktadır.²⁶²

Freud'un düşüncesi öznenin çökmesinde konumlandırılabilir. Bu düşüncede, rasyonalite, bilinç ve öznenin üstünlüğü kesintiye uğramaktadır. Freud için insan özgür iradeye sahip değildir, dolayısıyla insan kendisinin efendisi değildir, çünkü eylemlerimizin sebepleri irademiz haricinde belirlenmektedir. Böylece, felsefe tarihinde konuşulan özgür irade bir yanılsamadan öteye gidemez. Freud'un ifadesiyle insanın çoğu eylemleri bilinçaltı tarafından belirlenmektedir ve insanda bilinç ve rasyonalite tesadüfi bir şeydir. Dolayısıyla, Freud klasik metafiziğin aksine bilinçaltının var olduğunu kabul etmekle beraber, insanın ne olduğunu tanımlarken akıllı ya da bilinci merkeze almamaktadır. O, insanı bilinçaltı esaslı olarak tanımlamaktadır. Bundan yola çıkarak denebilir ki onda insanın sabit bir doğası fikri bulunmaz. Yine, Freud'e göre ahlaki yargılar ve değerler doğadan değil de toplumdan gelir, hatta ahlaki değerler doğaya aykırıdır.

Sartre da insanın bir doğası olduğu fikrini reddetmektedir. Zira ona göre nesne ve hayvanların aksine insanda varoluş özden önce gelir; demek ki, insan için önceden çizilmiş bir yol yoktur; başka bir deyişle, insan belli bir amaç için yaratılmamıştır; insan Tanrı tarafından tasarlanmış bir varlık değildir. İnsan yaşayarak kendi hayatının amaçlarını belirler, kendi izlencesini ortaya koyar. İnsan, bireysel olarak kendi özünü belirler ama Freud'un anlayışının aksine insan içerden yani bilinçaltından gelen sebepler tarafından yönetilen bir varlık değildir, insan tamamen özgür bir varlıktır, daha

²⁶⁰ Bkz. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduit par Georges-Arthur Goldschmidt, (Paris: Librairie Générale Française, 1983), s. 21-24.

²⁶¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (Ankara: Doğubatı, 2015), s. 62.

²⁶² Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la Morale* (Paris: Fernand Nathan, 1981), s. 90-91.

doğrusu, insan “özgürlüğe mahkum”dur, bu özgürlükten de sorumluluk neşet etmektedir. Genel ve metafiziksel anlamda bir insanın olmadığını savunan Sartre, insanın somut ve gerçek hayatını inceler. Böylece Sartre için insanda ne sabit ve değişmez normlar, ne de sabit ve değişmez sınırlar bulunur.²⁶³ İnsan doğası yoktur fakat insanın belli ve değişmeyen durumları var, söz konusu durumlar insanın bedenine bağlantılıdır. Bunlara *a priori* sınırlar denilmektedir; yani insan çalışmak zorunda, dünyada yaşamak zorundadır; o, diğer insanlarla yaşamak durumunda olan ölümlü bir varlıktır. Aynı yoldan giden Hannah Arendt için de insanın sabit bir doğası yoktur ama onun emek, iş ve eylem gibi asli durumları vardır ki bunlar onu belirlemektedir.²⁶⁴

Teolojik ve metafiziksel insan anlayışından tamamen bağı koparan Darwin insanın özel bir doğası olmadığını düşünür, aynı zamanda evrende insanın özel bir yeri yoktur. Bu düşünceden yola çıkarak insanın üstünlüğü fikri kesintiye uğrar. İnsan diğer varlıkların devamıdır, bilimin ilerlemesiyle beraber, özellikle biyolojinin ilerlemesiyle birlikte, insan ve diğer varlıklar arasında benzerlikler görülmektedir; sonuçta insan ve diğer varlıklar arasında sadece derece farkı bulunmaktadır.²⁶⁵ Darwin’in evrim ve doğal seleksiyonu son ya da ilk neden diye bir şey olmadığını gösterir. Doğa körce gelişir ve bu gelişme bir amaç temelinde değildir.²⁶⁶

Batı felsefesi insan doğasını tartışılırken kadını dışlar; insan dediği şeyi erkek olarak görür. Felsefe tarihine baktığımızda çoğu düşünürlerin düşüncelerinde, kadının eksik bir erkek olduğu savunulur. Özellikle Aristoteles için hem biyolojik bakımdan hem de siyasi bakımdan kadın gelişmemiş bir erkektir. Buradan hareketle erkek ve kadının aynı doğayı paylaşmadığı ifade edilir. Bunun tersine, hümanist feminizm erkek ve kadının aynı doğayı paylaştığını savunur. Simone de Beauvoir’a göre, insanın tek bir doğası vardır, cinsiyet farklılığı toplumsal bir şeydir, başka bir deyişle hakikatte erkek ve kadın arasında hiçbir fark yoktur; erkek ve kadın arasında gördüğümüz fark toplum

²⁶³ Stevenson Leslie, *Thirteen Theories of Human Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 2018), s. 233.

²⁶⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s. 17.

²⁶⁵ Stevenson, “Thirteen Theories of Human Nature”, s. 245-50.

²⁶⁶ Ahmet Dağ, *Transhümanizm, İnsan Ve Dünyanın Dönüşümü*, II. baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2020), s. 34.

tarafından oluşturulmaktadır. Sonuçta, erkek veya kadın olmak doğal bir gerçek değil de medeniyet ve tarihin bir ürünüdür²⁶⁷.

Serdettiğimiz düşünürlerin yaklaşımlarından yola çıkarak insanın sabit ve değişmeyen bir doğası olmadığı söylenebilir, insanın doğası var olsa bile söz konusu doğası gelişmeye, zenginleşmeye açıktır. Rousseau'nun ifade ettiği gibi insan yetkinleşebilirliğe ve gelişebilirliğe (*perfectibilité*) açıktır²⁶⁸. İnsan olmuş bitmiş bir varlık değil, bilakis her zaman gelişmeye açık bir varlıktır, bu gelişme hem genetik (beyin oluşum süreci), hem de insanın yaşadığı çevre (doğa ve kültürün gelişimi ve artan toplumsal karmaşıklık) yoluyla yapılır. Nitekim “insan, doğası itibarıyla kültürel bir varlıktır, çünkü kültür sayesinde doğal bir varlıktır²⁶⁹.” Böylece doğa ve kültür arasında ayırım ortadan kaldırılır, bu ayrımı savunan paradigma yıkılır. Böylece doğa ve kültür arasında hiçbir uçurum bulunmamaktadır, insan doğasında kültür bulunmaktadır, bu nedenle insan kültürü üretebilen bir varlıktır. Sonuçta insan sürekli kendini aşan bir varlıktır, bu nedenle insan aşkın bir varlıktır, insanın doğası aşkınlık ve hayal gücünde bulunmaktadır, dolayısıyla insan doğası kapalı bir şey değildir. Buradan hareketle insan olmak üzere koyulmuş sınırlar ortadan kalkar; bunun sonucu, transhüman ve posthüman bir tasavvurdur.

İnsan doğası yoktur, daha doğrusu insanın aşılamaz bir doğası yoktur. İnsan olmak ve olmamak arasında bulunmaktadır. Çağdaş felsefede bulunan yaklaşımlardan hareketle şunu iddia edebiliriz: İnsan kalıcı bir durumdan geçici bir duruma düşmüştür. Bununla birlikte ahlaki değerleri ve prensipleri takip etmek doğayı takip etmek anlamına gelmez, “ahlak doğa yasalarını takip etmek değildir, bilakis ahlaki prensipleri takip etmek doğaya karşı çıkmak demektir.²⁷⁰” Çoğu ahlaki değerler ve prensipler doğaya karşı çıkarak insanın davranışlarını şekillendirmeye çalışır. Aynı yönden bakarsak, çoğu dinler insanı doğasından arındırarak onu Tanrı ile ilişkiye sokar; bu nedenle, çoğu dinler insanın bedeninden uzak durmaya çalışır. Doğa değişmeyen bir şey ise normlar da değişmeyen olarak algılanacaktır, fakat tecrübeye göre normlar zaman ve mekâna göre değişir. Hakikat/doğruluk sonrası (*Post-truth*) insan, karmaşık ve kaotik

²⁶⁷ Stevenson, “Thirteen Theories of Human Nature”, s. 289-191.

²⁶⁸ Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le Sens de la vie*, (Paris: Edition Gasset & Fasquelle, 1996), s. 14.

²⁶⁹ Edgar Morin, *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, Çeviren: Devrim Çetinkasap, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), s. 88.

²⁷⁰ Daston, *Against Nature*, s. 46.

bir duruma düşmüştür; bu durumda insanın tanımı değişmiştir, günümüzde insan adeta aşılmış bir varlık olmuştur; felsefe böylece insan doğasını korumak yerine onu aşmaya çalışmaktadır.

Levinas'ın düşüncesi açısından analiz edersek, insanı doğasına tabi tutmak onu varlığa tabi tutmak anlamına gelir; başka bir deyişle, insan doğası tartışması ontolojiye ve dolayısıyla varlığın üstünlüğüne dayanır; özdeşlik ve özerkliğe öncelik verir. İnsan doğasını savunmak bütünlük (*totalité*) düşüncesini kabul etmekle ilişkilendirilmektedir; başka bir deyişle, insan doğasının var olduğunu savunanlar, insanı bütünlük içerisinde koymaya çalışırlar, farklılık ve ayrılığı göz ardı ederek, Başka'yı Aynı'ya indirgerler. Bu nedenle insan doğası tartışmasından başkası'nın varlığı bir problem olarak doğmamaktadır. Yukarıda Levinas başka'nın filozofu olduğuna değmiştik. Bu felsefe, farklılık, aşkınlık ve ayrılık kavramlarında temellenir, bu bakımdan Aynı ve Başkası birbirine katışmaz, birbiriyle birleşmez ve kaynaşmaz.

Bununla birlikte Levinas insan doğasının ötesine geçmeye çalışır, bu bağlamda, Levinas'a göre "insan, varlık ve yokluk perspektifinden düşünülmemelidir"²⁷¹, insan olmak ve olmamak ötesinde bulunur. Üstelik Levinas her türlü bütünlüğü eleştirir, insan doğasını savunmak, bütünlükte kalmak demektir. Bu bağlamda, Levinas'ın düşüncesine göre insan doğası, hayvanlık gibi biyolojik bir tür ya da sınıf olarak tanımlanamaz²⁷². İnsan, doğa, kültür ve tüm sistemlerin ötesinde bir varlık olarak, özünde kendine özgü bir anlam arayışını sürdürmektedir. İnsan, etik bir varlık olarak tanımlanabilir; zira insan her zaman başkasına açıktır ve sürekli olarak başkasıyla ilişki kurmaya eğilimlidir. Emmanuel Levinas'a göre, insanı gerçekten oluşturan şey, Başkasıyla, yani başka bir insanla yapılan karşılaşmadır. Bu, özne merkezilik ya da bireycilikten öte bir anlayıştır; insan, her şeyden önce, başkası için var olan bir varlık olarak tanımlanır.

Dahası, insan doğası düşüncesi, Avrupa-merkezci düşünceden neşet etmektedir; dolayısıyla, insan doğası deyince Avrupalı insan doğası kastedilmektedir; böylece, insan doğasının var olduğunu savunan düşünürler, başka medeniyetlerdeki insana kayıtsız kalarak Avrupalı insanın özelliklerini belirtmeye çalışırlar. Başka bir deyişle, diğer kültür ve medeniyetlerdeki insanı Avrupalı insana indirgerler. Buradan kalkarak insan

²⁷¹ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 30.

²⁷² Emmanuel Levinas, *L'Humanisme de l'autre homme*, (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1972), s. 12.

olmanın bir normunu, bir modelini varsaymaktadırlar. Böylece insanın tek boyutlu bir varlık olduğu sanılmaktadır. Buradan hareketle Batı'ya özgü metafiziksel felsefesinin savunduğu insan doğası, Levinas'a göre bir yanılsamadan başka bir şey değildir; zira insan doğasını savunan düşünürler insanın özelliklerini soyut ve spekülâtif olarak saptarlar. Oysa Levinas, insanının özünü²⁷³ somut, bireysel ve duyulur çerçeveden hareketle anlamlandırır; söz konusu öz, etikte ve sorumlulukta, başkasıyla ilişkide, yakınlıkta, hassas olmada, yerinde olmada, obsesyonda bulunmaktadır; hatırlanmalıdır ki, insan doğası psikolojik bir fenomene indirgenemez. Buradaki öz ontolojik anlamda kullanılmamaktadır.

Sonuçta Levinas'ın insan doğasının var olduğunun düşüncesine karşı çıktığını görebiliriz. Levinas için insanın ne olduğunu anlamak için insanlar arasındaki farklılıkları incelememiz gerekir, insanlar arasındaki ilişkiyi incelememiz gerekir, söz edilen ilişki etik bir ilişkidir, Levinas'a göre, insan etik bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Bununla beraber, Levinas'ın düşüncesinde etik, ne doğaya ne kültüre bağlıdır; o, doğa, toplum ve kültürün ötesine geçer.

2. Levinas'ta İnsan

Levinas'ın insan anlayışına yoğunlaşmadan önce meseleyi bir kez daha ama genel bir çerçeve içinde görelim.

İnsanın ne olduğu sorusunu sorunca karşımıza üç insan anlayışı ortaya çıkar. İlki, dinî insan anlayışı, özellikle tek Tanrı'ya inanan dinlerin yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın insan anlayışıdır. Bu insan anlayışına göre, insan yaratılmış bir varlıktır, dolayısıyla insanın ne olduğunu anlamak için kutsal kitapların söylediklerini takip etmek gerekir. İnsan, Tanrı tarafından yaratıldığı için Tanrı'dan bağımsız olarak insanın ne olduğu anlaşılamaz. Bu dinî yaklaşıma göre, insan diğer varlıklardan daha yüksek bir seviyede konumlandırılmaktadır, zira insan Tanrı'nın suretidir. Tanrı'nın sureti olduğu için insan diğer varlıkların üstündedir. İkincisi, felsefî yaklaşımdır. Söz konusu yaklaşım, Antik-Yunan düşüncesinden hareket eder. Buna göre, insan *logos*'a sahip bir varlıktır. Bu yaklaşım, Tanrı'dan bağımsız olarak insanın ne olduğunu incelemeye çalışır. İnsan, akla sahip bir varlık olduğu için diğer varlıklardan daha üst

²⁷³ Buradaki “öz” ifadesi “essence” anlama gelmez, zira statik bir şey değildir; burada öz ile kastedilen insanı insan kılan şeydir.

bir seviyede bulunur. Bu yaklaşım metafiziğe dayanır. Üçüncüsü ise, doğa bilimlerinden ve genetik psikolojiden neşet eder. Bu yaklaşıma göre, “İnsan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca her ikisi insanın dışındaki doğada da bulunan enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır.”²⁷⁴

Tasvir edilen üç yaklaşım arasında esasta hiçbir bağlantı bulunmamaktadır; bu nedenle, şimdiye kadar insan üzerine kapsamlı, düzenli ve sistematik bir insan felsefesi yoktur, insan farklı bilimler arasında dağıtılmıştır. Takiyettin Mengüşoğlu, bilimin parçalanmasına karşı çıkarak şunu ifade eder: “Ancak bu araştırmalar [insan hakkındaki araştırmaları kastetmektedir] insana çeşitli açılardan baktıkları için, onu parçalamak zorunda kalmışlar, insanın bütünlüğünü gözden kaçırmışlardır.”²⁷⁵ Üç yaklaşım arasında gedik olmadığı için, farklı bilimler arasında bağı kurmadığından dolayı şimdiye kadar insanın ne olduğu tam anlamıyla bilinmemiştir. Bu bağlamda Edgar Morin’in *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, adlı kitabının ilk sayfasında şöyle denmektedir: “Evren 7 milyar yıl, dünya 5 milyar yıl, yaşam 2,5 milyar yıl, omurgalılar 600 milyon yıl, memeliler 300 milyon yıl, insanımsılar 10 milyon yıl, insangiller 4 milyon yıl, homo sapiens 100.000 ila 50.000 yıl, şehir, devlet 10.000 yıl, felsefe 2.500 yıldır bilinmektedir fakat insana gelince karşımıza sıfır yıl çıkmaktadır.”²⁷⁶

İnsanın ne olduğunu tanımlarken düşünürler, insan ve hayvan, rasyonel ve irrasyonel, doğa ve kültür arasındaki ayrıma dayanırlar. Buradan hareketle, insan rasyonel, düzenli ve kültürü üreten bir varlıktır; insan bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten, eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan ve disharmonik bir varlıktır. Bunun aksine hayvan irrasyonel, içgüdü tarafından yönetilmiş ve doğaya bağlı olan bir varlıktır. Hayvanda, ne bilgi, ne dil, ne bir inanma, ne bir değer duygusu ve aktiflik, ne ahlaklı hareketler, ne önceden görme ve önceden belirleme, ne tavır takınma, ne sanat ve teknik, ne konuşma yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla, insan hayvanla karıştırılarak onun ne olduğunu ele alınır yani düalizme dayanarak insanın ne olduğu incelenir. Bu

²⁷⁴ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çeviren: Harun Tepe, (Ankara: BilgeSu, 2015), s. 35.

²⁷⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (Ankara: Doğubatı, 2015), s. 12.

²⁷⁶ Edgar Morin, *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, Çeviren: Devrim Çetinkasap, IV. baskı, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), s. IX.

bakımdan, düşünürler insanı kendinde ve kendi için incelememektedirler, onu başka varlıklarla karşılaştırarak incelemektedirler.

Felsefe tarihine baktığımızda; insana dair, onu kendisine özgü bir şekilde ele alan kapsayıcı bir düşünce ortaya çıkmamıştır. Daha doğrusu, düşünürler dolaysız olarak insanın ne olduğunu incelememişlerdir; tersine etik, siyaset felsefesi, bilgi felsefesi, hukuk felsefesi, eğitim felsefesi yoluyla insanın ne olduğunu ele almaya çalıştılar. Antik felsefede Platon, insanın ne olduğunu incelerken toplum ve siyaset çerçevesinde kalır yani Platon dolaylı olarak insanın ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Adil bir toplumun olanaklarını ararken, insanın ne olduğu sorusuna gelir; başka bir ifadeyle, Platon ahlak ve siyaset felsefesine göre insanın ne olduğunu inceler.

Aristoteles de “İnsan nedir?” sorusunu etik, daha doğrusu siyaset sorunları bağlamında ele alır.²⁷⁷ Bu bakımdan, siyasetin amacı yurttaşları erdemli kılmaktır. Bundan hareketle Aristoteles, insanın mutluluğu üzerine düşünür; söz konusu mutluluk bireysel bir şey değildir, tersine toplumsal temellidir. Bu nedenle, Aristoteles’e göre, insana özgü özellikler toplumda yani diğer insanlarla birlikte yaşamada ortaya çıkar.²⁷⁸ Aristoteles’e göre, insan ve hayvan arasındaki ayırıcı özellik, akıl, dil ve sosyalliktir. Bitkiler ve hayvanları²⁷⁹ aşarak insan hareket eden, imgeler oluşturan, düşünen, yargı veren bir canlıdır. Sonuçta, insan doğal olarak toplumda yaşayan bir varlıktır.

Aristoteles’ten sonra Stoa ve Epikuros okulları etik aracılığıyla insanın ne olduğunu incelemeye devam eder. Stoacılar göre, doğal olarak insan mutluluğun peşindedir, insanın mutlu kılan şey erdemdir; dolayısıyla, mutlu bir hayatı yaşamak için insanın erdemli olması gerekir. Erdemli olarak yaşamak, *logosa* göre yaşamaktır, aynı zamanda doğaya göre yaşamak anlamına gelir. Epikuros aynı yönden hareket eder, fakat Epikuros için insanın mutluluğu hazdandır, haza ulaşıncaya insan mutlu olur; hazzı yaşamak için insanın erdemli olması gerekir. Sonuçta, Epikuros’ta mutluluk ruhun

²⁷⁷ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çeviren: Harun Tepe, (Ankara: BilgeSu, 2015), s. 9.

²⁷⁸ Bkz. Aristote, *La Politique*, Traduit par Jules Tricot, (Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, 1989), s. 28-29

²⁷⁹ Ruh bitkilerde yalnızca beslenmeyi sağlarken, hayvanlarda duyum almayı, imgeler oluşturmaya ve hareket etmeyi olanaklı kılar, hayvanlar sadece arzularına göre hareket ederler, çünkü onlarda ruhun en üst aşamasını imgelem yetisi oluşturur, insanda ise ruh hareketin, düşüncenin, yargının ve algılamanın ilkesidir. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), s. 177.

dinginliğinde bulunmaktadır. Helenistik dünyada bulunan çoğu düşünürler etik temele dayanarak insanın ne olduğunu anlamaya çalışır; söz konusu felsefi yaklaşıma göre insan doğanın parçasıdır, dolayısıyla insan doğanın şartlarına göre yaşamalıdır. İnsanın ahlaki yargıları, dinî ve siyasi doğaya göre şekillenmelidir. Bu felsefi yaklaşımlardan ve düşünürlerin düşüncelerinden yola çıkarak denebilir ki insan bağımsız olarak incelenmemiştir. İnsana ilişkin bağımsız bir düşünce bulunmamaktadır, insana özgü bir düşünce bulunmamaktadır, bilakis insan her zaman bir amaca bağlı olarak incelenmiştir.

Orta Çağ'daki insan anlayışı dinle bağlantılı olarak şekillenmektedir; bu dönemdeki görüşlere göre, Tanrı her şeyin ölçüsüydü, dolayısıyla insan Tanrı tarafından yaratılmıştır bir varlık olarak görülüyordu. Hristiyanlık bakımından insan Tanrı'nın suretidir, böyle olunca insan diğer varlıklara göre daha üst bir seviyede bulunmaktadır. Augustinus insanın üç boyutunun var olduğunu söyler; bu boyutlar şöyle sıralanabilir: ontolojik²⁸⁰, epistemolojik ve etik/ ahlaki boyut. İnsan bu çerçevede değerlendirilir. Ontolojik bakımdan insanın konumu, diğer varolanlara göre özel bir konuma sahiptir, zira insanın bedensel yanı dünyasaldır, ruhsal yanı ise Tanrısal bir şeydir.

Rönesans ile beraber Tanrı'dan bağımsız olarak insan tanımlanmaya çalışılır yani insan seküler bir şekilde yeniden tanımlanmaya başlanır. Aşkınlığa göre değil de içkinliğe dayanarak insan tanımlanır. Din ve Tanrı'yı kenara bırakan Pico della Mirandola, içkin ve bağımsız olarak insanın ne olduğunu ele almaya çalışır. *De Hominis Dignitate* adlı kitapta Mirandola insanı hayvanla karşılaştırır ve onun ne olduğunu incelemeye çalışır. Mirandola'ya göre insan diğer varlıklara göre eksik bir varlıktır yani doğuştan insan fakir bir varlıktır; fakat rasyonel bir varlık olduğu için insan her şeyi kendine göre üretir, kendi ihtiyaçlarını kendine göre üretir, rasyonalite insanın üstünlüğünün işaretidir.

Blaise Pascal'da, insan, hiçlik ve sonsuzluk arasında yer almaktadır; daha doğrusu, insan, Tanrı ve hayvan arasında yer almaktadır. İnsan hayvanlığa düşebilir, Tanrıya yükselebilir, burada insanın ayrıcalığı görülmektedir; zira Tanrı kendi doğasını değiştirmez, hayvan da kendini değiştirmez, kendi doğasını değiştirebilen tek varlık insandır.

²⁸⁰ Ontoloji Hristiyan inancından alınır, diğer iki boyut Platon ve Aristoteles'ten beslenir.

Descartes'ın felsefesinin ortaya çıkmasıyla beraber insanın ne olduğu sorusu karanlıklaşmaya başlar; zira insan yerine bilincin ne olduğu ele alınmaya başlanır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey bilinçtir. Bu bilincin araştırılmasında, özne, felsefenin belkemiği olmaya başlar. Herder ve Nietzsche ile beraber antropoloji yeniden değer kazanır. Fakat antropolojinin günümüzde ulaştığı gelişim düzeyinin temellerini atan filozof Immanuel Kant'tır.²⁸¹ Kant sistematik bir şekilde insana ilişkin soruları sormuştur. Kant'a göre insan yapısı itibarıyla ikiye bölünür. Duyular ve anlak/düşünce.

İnsanın ne olduğu tartışmasında, Feuerbach daha ileri gider. Feuerbach için insan felsefenin konularından biri olmamalı, felsefenin merkezinde yer almalıdır.²⁸² Biyolojik bakımdan hareket eden Darwin, insan-merkezcilik fikrine karşı çıkar; böylece Darwin, insan ve diğer varlıklar arasında sadece bir derece fark görür. Dolayısıyla insan diğer varlıklardan ayrı bir tür değildir, bilakis o varlığın zincirinde konumlanmaktadır. Böylece metafiziksel insan anlayışı kesintiye uğrar.

Bununla beraber, Heidegger, insanı ne klasik metafizik sorular çerçevesinde (epistemolojik bağlamda) ne de biyolojinin ve zoolojinin sınırlarında anlayabiliriz der. Ona göre, insanı ancak varlığın çobanı olarak, dilin sınırlarında ve dünyasallığı içinde kavrayabiliriz.²⁸³ Max Scheler, Kant'ın sistemleştirilmiş insan sorusunu öne sürdüremeye çalışır. Scheler için, insanı diğer varlıklardan ayıran şey, onun biyo-psişik bir varlık olmakla beraber, *Geist*'e sahip olan bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla Darwin, insan ve hayvan arasında sadece derece bir farkı görürken, Scheler insan ve hayvan arasında bir üstünlük farkı görür. Ernst Cassirer, insanın ne olduğu sorusuna cevap verirken şunu ifade eder: İnsan rasyonel bir varlık değildir, tersine insan sembolik bir varlıktır, söz konusu semboller mitos, dil, sanat, din, tarih ve bilimdir. Bu sembollerin etrafında insan kendi hayatını kurar.²⁸⁴ Diğer hayvanların tersine, insanın eylemleri dış dünyaya doğrudan bir tepki değildir, insanın eylemleri dolaylı (akıl yoluyla) bir tepkinin

²⁸¹ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çeviren: Harun Tepe, (Ankara: Bilge Su, 2015), s. 15.

²⁸² Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, s. 20.

²⁸³ Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman Şehir ve Beden*, (Ankara: Siyasal Kitabevi-Ünal Sevindik, 2022), s. 26.

²⁸⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (Ankara: Doğubatı, 2015), s. 43.

sonucudur.²⁸⁵ Edgar Morin için, tarih ve kültürlerden bağımsız olarak insan paradoksal ve karmaşık (*complexe*) bir varlıktır²⁸⁶. Bu karmaşıklığın merkezi beyindedir.

Batı felsefesi geleneğine baktığımızda insan, soyut ve spekülatif²⁸⁷ bir varlık olarak görülmektedir; bu bakımdan, insan soyut bir bütünlük içinde bulunmaktadır; bu yaklaşım, insanlar arasındaki farklılığı kaldırmaya çalışır ve insanı tek boyutlu bir varlık olarak inceler: İnsanın tek bir yapısı vardır, bu yapı irdelenerek onun ne olduğu ortaya konmaya çalışılmaktadır. Bu metafiziksel yapıdan hareket ederek insanın değişmeyen özellikleri incelenebilir, gittikçe toplumun ruhu da kavranabilir. Bu metafiziksel insan anlayışı farklılıkları kaldırarak insanlar arasında bir zemin bulmaya çalışmaktadır. Başkası yani diğer insanlar; Aynı'ya, daha açık bir ifadeyle Batı'ya indirgenerek, o çerçevede massedilerek ve temsil edilerek incelenmekte, bu da sonuçta Batı'nın varlığını pekiştirmeye yaramaktadır. Bu insan anlayışı; aynılık, özdeşlik ve ontolojizmin çizgisinde konumlanmaktadır.

Doğa bilimleri ise, insanı bir nesne olarak incelemeye çalışır; bundan yola çıkarak insan bir nesne olarak ele alınır; böylece insanın ne olduğu ortaya konmaya çalışılır. Mesela antropologlar, Batı dışı bir insan grubunu nesnel olarak incelemeye çalışırlar. Karşılaştırma metodundan yola çıkarak antropolog kendi kültürüne ve kendi medeniyetine göre gözlemlediği toplumu inceler. Bu açıdan antropolog, kendisi dışarıda kalarak bir toplumu gözlemler, bir insan grubunu inceler, dolayısıyla gözlemci kendi varlığını muhafaza ederek başkası'nın ne olduğunu inceler. Bu yöntem indirgeyici bir yöntemdir yani Başkası Aynı'ya indirgelenir. Bununla birlikte bu yaklaşım insanın özneliğini göz ardı ederek onun nesne olarak ne olduğunu anlamaya çalışır.

Şimdi Levinas'a gelelim. Levinas, yukarıda tasvir ettiğimiz bu üç bakış açısını aşarak başka bir insan anlayışını ortaya koymaya çalışır. Batı felsefesi varlığı anlamaya çalışırken özne merkezde bulunur, başka bir deyişle Batı düşünürleri varlıktan hareketle öznenin anlamını sorgularlar; bu nedenle Batı felsefesi, insanı incelerken ontolojiden çıkamaz. Bu açıdan bakıldığında Batı felsefesinin başat teması ontolojidir, bu damardan giderek özne ontolojinin (felsefenin) merkezidir. Özne merkeziliği Descartes ile başlar,

²⁸⁵ Ernst Cassirer, *An Essay On Man, An Introduction To a Philosophy of Human Culture*, (New York Doubleday & Comapny, 1944), s. 43.

²⁸⁶ Edgar Morin, *La Méthode, 5. L'Humanité de l'Humanité, L'Identité Humaine*, (Paris: Editions Du Seuil, 2001), s. 58.

²⁸⁷ Burada metafiziksel çizgiden bahsedilmektedir.

Descartes'ın *cogito* düşüncesi bilinç felsefenin belkemiği olmuştur. *Cogito*'dan hareketle her şey incelenebilir, bunun insan-merkezcilik veya hatta solipsizm olduğu söylenebilir, zira özne kendinden çıkıp kendine geri döner; bu, *Ulysses*'in yolculuğuna benzer. Burada, başkası özneye veya Aynı'ya göre tanımlanmaktadır. Yeni Çağ'dan yani modern felsefeden itibaren özne-merkezci yaklaşım, Batı felsefesini etkiler, bu dönemde özne nesneler üzerindeki tahakkümü artırılır, diğer insanlar bir nesne olarak sayılır; böylece ben'in (*le moi*) ya da öznenin (*le sujet*) başkası (*l'autre, autrui*) üzerindeki tahakkümü söz konusu olur.

Bu çerçevede var olanların efendisi insandır, dolayısıyla insan bir töz haline dönüştürülür. Bu özne-merkezci felsefede başkası'na (*autrui*) yer verilmez. Özneyi mütemadiyen kendine dönen, kendinde kalan ve kendi-için olan, etkinlik içre işlerlik gösterip kendiliğindenlik üzre var olan bilinçten itibaren tanımlayan yaklaşım burada yani Batı felsefesinde başat yaklaşımdır.

Bunun tersine, Levinas, özneliğin tanımlanmasında bilince tekaddüm eden ve onun ötesine geçen sorumluluk kavramını ve bu kavramın ifade ettiği edilginlik içre “başkası-için” olma olayını öne çıkarır.²⁸⁸ Levinas'ın felsefesi öznenen yola çıkmaktır. Özne, kendini kendinden boşalmış olarak bulduğu başkası'na karşı sınırsız sorumlulukta, başkası'na maruz kalma'da ve başkası'nın yerinde olma'da etik bir kendiliğe kavuşmaktadır. Bu durumda, özne bilincin asıl zamanı olarak *şimdi'nin berisine gitmektedir* ki bilincin kendisine dönüşünden farklı olan bu olayı Levinas rücû (*recurrence*) kavramıyla anlatmaktadır. Rücû, “bilincin kendine dönüşü”nden esasta farklılaşır, zira bilinç bu dönüşte özgürlük, irade ve özerklik suretinde kendini sağlamayı alır; oysa rücûda bu durumların berisine yani öznenin köken öncesine gidilir. Levinas felsefesi öznenen çıkar, başkası'na gider, başkasını felsefenin temel problem haline getirir. Levinas'ın felsefesinde özerklik yerine yaderkliğe önem verilmektedir.

Levinas insanın ne olduğunu anlamaya çalışırken özneliğe işaret eder fakat Levinas'ın savunduğu öznellik yalıtılmış bir öznellik değildir, tersine öznellik somut ve sosyal bir özneliktir; buradaki öznellik, insanın bir nesne olmadığını göstermek amacıyla kullanılmaktadır. İnsan olmak için gerekli şart toplumda yaşamaktır, diğer insanlarla iyi

²⁸⁸ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas'ın Metafizikine Giriş*, (İstanbul: Ketebe 2018), s. 394.

ve sağlıklı bir ilişki kurmaktır, bu ilişkinin belkemiği duyarlıktır²⁸⁹; dolayısıyla insan sosyal ilişkide yaşayan bir varlıktır. Levinas’a göre, sosyal ilişkide insan ayrılığını (*séparation*) korur, yani söz konusu ilişkide bileşme (*union*) veya kaynaşma (*fusion*) durumu yoktur ama insan, -“aynı” veya ben (*le moi*)- başkası’yla “ilişkisiz bir ilişki” kurar, daha doğrusu ben (*le moi*) başkasıyla ilişki kurarken aşılabilir bir mesafeyi daima muhafaza eder. Burada Levinas’ın kastettiği sosyal insan sosyoloji ve biyoloji anlamında kullanılmamaktadır, bilakis insanın sosyallığı, yüz yüze ilişkiden, bu ilişkiye içkin sorumluluktan neşet etmektedir. Spekülatif olarak tasarlanmış insanı bir kenara bırakarak Levinas somut bir insan betimler, bu bakış açısından insanın ne olduğunu tanımlarken idealizm geleneğinden uzaklaşır. Böylece Levinas için insan raysonel bir varlık değildir, başkası’ndan kayıtsız olarak yaşayan bir varlık de değildir; buradaki insan, özerkliğe göre tanımlanmaz, bilakis insan sorumlu bir varlıktır; o, sistemin/bütünlüğün, dolayısıyla varlığın dışında bulunmaktadır yani en azından etik ilişkide durum bu şekildedir.

İnsan, bilinç ve bilgiye dayalı olarak tanımlanabilecek bir varlık değildir; başka bir deyişle, Levinas’a göre insan, bilinç ve bilgi üzerinden kavranamaz. Levinas, insanı, varoluşsal düzeyde, bilincin ve bilginin ötesinde, etik bir ilişki bağlamında ele alır. Ona göre insan, özdeşlik ve bilgidan bağımsız olarak, başkasıyla kurduğu etik bir ilişki aracılığıyla tanımlanır. Bu bağlamda, insanın varlık anlamı, öznenin kendini bilme ve anlamlandırma çabalarının ötesine geçer; insan, daima başkasıyla yüzleşme ve ona karşı sorumluluk taşıma perspektifinden anlaşılmalıdır.²⁹⁰ Levinas’ın kastettiği insan anlama yetisiyle yakalanamaz; o, temsil edilemez bir varlıktır, zira insan bir nesne değildir. İnsanın ne olduğunu anlamak için öznelik, etik ve sosyal ilişki gibi kavramların dolayımına ihtiyaç vardır. Buradaki sosyal, bütünlük (*totalité*) anlamında topluma işaret etmez, çünkü Levinas her türlü bütünlüğe karşı çıkar, insan kültür ve toplumdan önce

²⁸⁹ Levinas'a göre duyarlık, her türlü mantık sistemi ve bilincin egemenliğinden kurtulmuş bir deneyimdir. Bu anlamda duyarlık, hem ontolojik hem de etik bir düzlemde, bireyin varoluşunu şekillendiren, anlamların ve kategorilerin ötesine geçebilen bir durumdur. Duyarlık, her türlü soyutlamadan ve sistematik düşünceden bağımsız bir şekilde, doğrudan bir varlık ilişkisi olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, duyarlık sadece bilincin bir yansıması ya da nesnelerin algılanması değil, varoluşun etik temellerini de içeren bir deneyimdir. Bkz. Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas* (Paris: Editions L'Harmattan, 2024), s. 156.

²⁹⁰ Bkz. Emmanuel Levinas, *L'Humanisme de l'autre homme*, (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1972), s. 11.

tanımlanır; dolayısıyla, sosyal ilişki denilen şey esasen somut ve bireysel bir ilişkiyi anlatır²⁹¹.

Bu açıdan Levinas insanın ne olduğunu tanımlarken *cogito* ve bilince öncelik vermemektedir; o, bu noktada genel bir özenliğe de başvurmaz. Levinas, insanı özfarkındalığa indirgemez; zira insan, bilinçten ve kavramlardan kaçan bir varlıktır.²⁹² İnsan Levinas'ta “ne yönelimsellik, ne temsil, ne nesnellik, ne de özgür iradeye göre betimlenir, bunun tersine o, zamanın edilginliğine göre betimlenir.”²⁹³

Bu açıdan bakıldığında Levinas özneyi *varlıktan başka türlü* olarak düşünür. Levinas'ın savunduğu özne, temalaştırılabilir bir şey değildir. Bu bakımdan o, hiyerarşi ve sistem dışında kalan “ayrı” (*séparé*) bir varlıktır, bütünlük dışında kalan bir varlıktır, *genellemeye direnen* bir varlıktır, böylece insan “genellik”te (*généralité*) erimeyen bir varlıktır. Şunu belirtmek gerekir ki burada “ayrılık” solipsizm anlamına gelmez, zira burada insan ayrı olmakla birlikte diğer varlıklarla, özellikle de diğer insanlarla çıplak ve bağımsız bir ilişki içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Levinas'ın gözünde insan ilişkiyel bir varlıktır, söz konusu ilişki *somut ve dolaysız* bir ilişkidir; bu nedenle Levinas her zaman dile işaret eder; buradaki dil dış dünyayı temsil eden bir şey değildir. Levinas'ın kastettiği anlamda dil plüralizmi sürdüren bir şeydir, etiğin başlangıç noktasıdır; çünkü dil her zaman insanlar arasında vuku bulur ve böyle olarak da dil ayrılığı sağlayan şeydir. Levinas'ın kastettiği dil söyleme'dir (*le Dire*), söz konusu söylemede özne kendine kapanmaz, bilakis başkası'na açılır, söylemede özne aktif bir şey değildir, tersine son derecede passif bir şeydir.²⁹⁴ Böylece Levinas için insan dili kullanabilen bir varlıktır, dil etiğin özüdür.²⁹⁵ Buradaki dil akıl ve bilince bağlı değildir, şeyleri aydınlatan bir dil değildir, iktidarımızdan bağımsız bir dildir, bu nedenle tasvir edilen dil işaretlere sığmamaktadır, daha doğrusu dil semantiğe, sentaksa öncel bir şeydir; böylece konuşan ve konuşulan arasında ayrı, saygılı ve dolaysız bir ilişki kurar. Bununla beraber Levinas'ın kastettiği dil söze (*parole*) yakındır zira kavramlara (*concepts*) dayanmamaktadır.

²⁹¹ Levinas şunu ifade eder, Benim benzersizliğim, karşılaştırma dışında, cinsiyet ve biçimden bağımsız olarak, kendinde dinlenmeyen, huzursuz, kendisiyle örtüşmeyen bir haldedir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 21.

²⁹² Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 36.

²⁹³ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 90.

²⁹⁴ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 82-83.

²⁹⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini Essai Sur L'extériorité*, (Kluwer Academic, 1961), s. 238.

Levinas'ın betimlediği insan ayrı ve kendine yeten bir varlıktır, ihtiyaçlarına göre hareket eden bir insan değildir; burada ihtiyaçlarını aşmaya çalışan bir varlıktan söz edilememektedir, zira ihtiyaçlarına göre hareket eden bir varlık kendini kurtarma kaygısıyla yaşar, kendisine dönme kaygısıyla yaşar²⁹⁶, o varlığa kapatılmış haldedir. Levinas insanın ne olduğunu incelerken özdeşliğe (*identité*) karşı çıkar, zira özdeşliğe dayanarak insanın kurduğu ilişkileri karanlıklaştırır, özdeşliği korumak varlık kaygısı içinde yaşamaktır, öyle ki buradan hareketle egoizm baş gösterir.²⁹⁷ Böylece Levinas'ın kastettiği insan metafizik bir arzuya göre hareket eder, söz konusu arzu ayrılığı içermektedir, zira arzu Sonsuz'a işaret eder, bu bağlamda Levinas'ın kastettiği insan diğer insanlara ne bağlıdır ne de bir düşmandır²⁹⁸, insan ve diğer insanlar arasında etiko-metafizik bir ilişki bulunmaktadır. Bununla beraber Levinas'ın betimlediği insan mutlu bir insan, müstakil bir varlıktır, onun mutluluğu diğer insanlara bağlı değildir. Başka bir deyişle insan diğer varlıklar tarafından tamamlanacak bir varlık değildir, insan kendine yeter²⁹⁹, bağımsız olarak mutlu bir varlıktır o.

Defaatle söz ettiğimiz üzere Levinas'ın kastettiği insan kendi varlığını koruyan bir insan değildir, varlık kaygısında yaşayan bir insan değildir. Heidegger'in felsefesinde *Dasein* ve dünya arasında kaygılı bir ilişki varken Levinas'ta insanın diğer insanlarla ilişkisi etiğe dayanır.

Batı felsefesi varlığa daha doğrusu egolojiye dayanarak insanın ne olduğunu tanımlamaya çalışır, zira insan varlığın bir parçasından başka bir şey değildir; bu nedenle, Heidegger'in felsefesinde varlığın insana bağlı olduğu görülmektedir yani *Dasein* yoluyla varlığa varılabilir. Böylece Heidegger varlığa dayanarak insanın ne olduğunu tasvir ederken, Levinas varlığın dışına çıkarak insanı betimler, insan var olma ve olmamanın ötesindedir; bu nedenle, Levinas “İnsanı varlıkta bir çatlak ya da bir fazlalık olarak değerlendirir.”³⁰⁰ Böylece insan varlığın parçası olarak tanımlanmamaktadır, bilakis varlığı aştığı ve onun ötesine geçtiği ölçüde insan insan olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, Levinas'ın kastettiği insan ontolojiden

²⁹⁶ Bkz. Emmanuel Levinas, *L'Humanisme de l'autre homme*, (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1972), s. 48.

²⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, s. 48.

²⁹⁸ Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, s. 49.

²⁹⁹ Kendine yeter ifadesi öznenin özerkliğine dayanmıyor, söylemek istediğimiz şey insan eksik bir varlık değildir, başkasıyla ilişki kurarken bağımsız olarak yapar bunu; bu durumda ne ben aynı tarafından tamamlanacak ne de başkası ben tarafından tamamlanacaktır, burada ayrılık görülmektedir.

³⁰⁰ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 21.

arındırılmış bir varolandır, insan başkası için yaşayabilen bir varolandır, kendi varlığını aşabilen bir varolandır, egoizmden arınabilen bir varolandır. Batı felsefesinin aksine, insanın onuru ontolojinin içinde yer almaz; aksine, Levinas, insanı tanımlarken varlığın felsefi ayrıcalığını sorgulamaktadır ve bu bağlamda öteyi ya da bu dünyayı aşan bir perspektiften sorular ortaya konulmaktadır.³⁰¹

Levinas insanın ne olduğunu tanımlarken öznellik ve yakınlık (*proximité*) kavramlarına başvurur. İnsan fenomenal bir varlık değildir; o, fenomenal olanın ötesine geçer: Fiziksel görünüş, sosyal statü, cinsiyet ve milliyetin ötesine geçer. İnsan temalaştırılmaz, kapalı bir sisteme sığmaz, nesneleştirilemez ve bilgiye indirgenemez. İnsan etikte ve etikle tanımlanır. O, yer olmayan bir yere doğru gider yani iyi'ye doğru yönelir. Buradaki iyilik, iyi ve kötü ayrımını aşan bir nitelik taşır; yani, iyilik, iyi ve kötü kavramlarından önce gelir ve bu ikili karşıtlıkların ötesinde bir anlam taşır. Bu bağlamda, iyilik, ahlaki bir yargının ötesine geçerek, bireyin varoluşsal sorumluluğuna temel oluşturan bir kavram olarak varlık bulur.³⁰² İnsan soyut veya ideal bir varlık değil de başkası'na yakındır ve başkasıyla duyulur, somut, kanlı canlı bir ilişki içindedir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Levinas etik özneliği edilginlik kavramı üzerinden, başkasına maruz kalma üzerinden anlamlandırır. Levinas'ın ifadesiyle insan, etik ilişkide “her edilginlikten daha edilgin” bir varlıktır. İnsan olmak, bilinçten, ışıktan ve özdeşlikten çıkmaktır, dolayısıyla kendine dönmek değil tersine kendinden çıkmaktır, söz konusu çıkış geri dönmez bir çıkıştır; metaforik anlamda insan soluk verendir, verdiği soluğu geri almaz. İnsan olmak, kendinden ayırmaktır, insan olmak bilincin üstünlüğü ile bağı koparmaktır.

Levinas'a göre insan olmak özgür olmak değildir, bilakis bağlantı içinde bulunmaktır; bu bağlantının merkezinde sempati ve duyarlık bulunmaktadır. Duyarlık (*sensibilité*) sayesinde insan her türlü şiddete karşı çıkabilir³⁰³. Bununla birlikte, duyarlık sayesinde her türlü sistem –ya da bütünlük– kesintiye uğratılır.³⁰⁴ Heidegger'in düşüncesinin tersine Levinas için insan ne “varlığın çobanı”dır, ne de “fırlatılmış” bir varlıktır. Levinas'ın betimlediği insan; doğa, toplum, kültür, tarih, antropoloji ve

³⁰¹ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, (Kluwer Academic, 1974), s. 36.

³⁰² Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 194.

³⁰³ İnsan aynı zamanda hem şiddete başvuran hem de şiddete karşı çıkan bir varlıktır.

³⁰⁴ Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité*, s. 53.

sosyolojiye öncel bir varlıktır yani her süslemeden, her maskeden bağımsız ve çıplak bir insandır;³⁰⁵ bu nedenle, Levinas'ın betimlediği insan *trans-fenomenal* ve metafiziktir. İnsan hiçbir yere yerleştirilemez, dolayısıyla Levinas'ın insan incelenmesi saf³⁰⁶ bir incelemedir, zira Levinas insanı kültürel kategorilerden bağımsız olarak inceler. Dolayısıyla, insan esası itibariyle doğa, kültür ve tarihin dışındadır; bu açıdan, insan, bunları önceleyen etiğe dayanarak tanımlanmaktadır. Doğa, kültür ve tarih boğucu, asimile edici, kişisizleştirici, bütünleştirici ve massedici olduğu için insan bu durumun üstüne yükselir. Bu çerçevede Gözel şunu ifade eder:

İnsanı varlıktan soyunmuş haliyle yani kültürel, antropolojik, tarihsel, hatta biyolojik bir esvaba bürünmemiş haliyle fenomenal-ötesi manada tanımak, insanın 'öz'ünü tanımaktır etik manada, yani onto-loji'yi önceleyen ve aşan manada. Bilmeye, dolayısıyla bilince, düşünme ve logos'a öncel olan etik tanıma (ve tanıklık) yoluyla, insanın kültür-ötesi, beşer-ötesi (*trans-anthropologique*), tarih-ötesi, hatta bios-ötesi, hülasa ve son tahlilde varlık-ötesi 'asl'ından haberdar olabiliriz ve bu yolla onun dünyadaki yer-siz'liğini tasavvur edebiliriz.³⁰⁷

İnsanın özü beşer-ötesindedir, böylece Levinas'a göre insan çıplak bir varlıktır, her türlü süslemeden, maskeden bağımsızdır. Yüz (*Visage*) çıplak olduğundan dolayı Levinas'ın düşüncesinde insan yüz aracılığıyla ifade edilir, çünkü başkası'nın yüzünün arkasında hiçbir şey saklanamaz, söz konusu yüz sayesinde insan kapalı sistemlerde kalamaz, her zaman başkası'na açıktır o. Böylece insanın özü başkası'yla ilişki esnasında ortaya çıkar, bu iddiadan yola çıkarak insanın özü ötekinin yüzünden yansır denebilir. Başka bir ifadeyle, Levinas'ta başkasının yüzü göz önünde bulundurularak insanın ne olduğu tanımlanmaktadır.

İnsan olmak, sorumluluktan (*responsabilité*) kaçamamaktır³⁰⁸. Levinas'ın ifadesiyle "insan, bilinç, temsil, objektivasyon, özgürlük ve irade gibi kavramlarla tanımlanmaz. Aksine, insan, zamanın pasifliği bağlamında tanımlanır. Bu perspektif, insanın özne olarak değil, zamanın ve varoluşun edilgin bir parçası olarak ele alındığı

³⁰⁵ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 60.

³⁰⁶ Saf, soyut anlama gelmez; Söylemek istediğimiz şey, insan özünde kültür tarafından belirlenmemiş bir varlıktır, kültürel kategorilerden kaçan bir varlıktır.

³⁰⁷ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 227.

³⁰⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 80.

bir anlayışı ifade eder.³⁰⁹” Klasik felsefenin aksine Levinas’ta sorumluluk ve özgürlük arasında bir çatışma bulunmamaktadır, burada sorumluluk içre özgürlükten bahsedilmektedir. İnsan seçilmiş bir varlık olduğu için sorumluluğundan kaçamaz, zira başkası’nın yüzü beni sorumluluğa yükseltir. Başkası’nın karşısında insan biricik bir varlıktır. Daha doğrusu insan sorumlulukta “atanmış ve seçilmiş” bir varlıktır, her zaman başkası için endişeli bir varlıktır. İnsan kaygı altında yaşayan bir varlıktır, söz konusu kaygı kendi varlığının kaygısı değildir, tersine başkası için bir kaygıdır.

Levinas bilinç ve varlık bağlaşımlarının dışında, *logos*’a başvurmada insanın ne olduğunu anlamaya çalışır, bu nedenle Levinas özneliğe dayanarak insanın ne olduğunu inceler. Batı felsefesinin kalelerini yıkarak insanı başka türlü düşünür, onu varlıktan, doğadan, kültürden ve tarihten başka türlü düşünür, mezkur insan başkası’na açıktır ve kendine geri dönmez, kapanmaz bir açıktır bu.

İnsan koşulsuzca kendine ve varlığın dışına sürgün edilmiş bir varlıktır, bilinçte kendini göstermeden önce, ismini ödünç bir isim olarak, bir takma isim olarak, bir ön-isim olarak taşır. Bilinçte etkşn hale gelmeden önce, her edilginlikten daha edilgin, şeylere mahsus edilginlikten dahi daha edilgin olan kendilik, bilinçte ortaya çıkan olayların bilince öncel kaynağıdır, bilince özgür kendine dönüş, rücû’da temellenir çünkü. Bilincin kendine dönüşünün berisinde olan bu an-arşik kendilik, atanmışlıktaki ve seçilmişlikteki sorumlulukta ortaya çıkar.³¹⁰

Levinas’ın tasvir ettiği insan kendinden (*le soi*) bağı koparır ve böylece varlıktan-soyunma (*des-inter-essement*) vuku bulur. İnsan etik ilişkide bilinçle bağı koparıcı bir travmanın etkisi altında tüm varlığından boşalacak kertede mülksüzleşmiş ve güçsüzleşmiştir. Bu durumda Levinas’ın tasvir ettiği insan “her edilginlikten daha edilgin” bir varlıktır. Böylece insan egolojik aşamadan etik aşamaya ulaşır.

Sonuçta, Levinas bilince, bilmeye, *logos*’a, doğaya, kültüre ve tarihe dayanarak insanın ne olduğunu tanımlamamaktadır, tersine Levinas’a göre insanın insanlığı esasen etikten, başkalıktan, öznellikten, sorumluluktan, duyarlıktan, yakınlıktan³¹¹, kardeşlikten

³⁰⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au-Dela De L’essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 90.

³¹⁰ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 389.

³¹¹ Bu terim, ontolojik anlamda kullanılmamaktadır; dolayısıyla, yakınlık, “ben” ile “başkası” arasında ontolojik bir bağın olmadığını ifade etmektedir, başka bir deyişle yakınlık duyarlık içinde gerçekleşir.

ibarettir; özetle söylersek, insanın özü etiktir. Bununla beraber, Levinas insanı soyut olarak incelememektedir, bilakis insan denilen şey somut ve bireysel bir varlık olarak ele alınmaktadır.

Toparlarsak, Levinas'ta insan, sistem ve bütünlük olarak varlığın (dolayısıyla; doğa, toplum, kültür ve tarihin) ve onun hegemonyasının ötesinde ve öte (*l'au-dela*) ile ilişkili olarak tanımlanır.

3. Levinas ve Hümanizm

Tanrı-Doğa-İnsan, bu üç kavram insanın sabit paradigmalarıdır, yani insanın düşünceleri ve eylemleri bu üç kavram etrafında döner. Fakat ticari kapitalizm ve sanayileşmeyle birlikte sekülerizmin hakimiyeti meydana gelmiştir, dolayısıyla insan lehine Tanrı geriletilmiş (Galileo, Newton, Hume ve Nietzsche) ve doğa sömürülmüştür (Descartes, Bacon). Başka bir deyişle, teknolojinin gelişmesiyle insan elinde kalan tek paradigma insan olmuştur.³¹² Söz konusu paradigma insanı merkeze alır, buna antroposantrizm denilmektedir. İnsan diğer varlıkları dışlayarak kendini merkeze alır, diğer varlıkların üstüne kendini koyar. Diğer varlıkların tersine insan özgür, bilince sahip ve rasyonel bir varlıktır, bu özelliklerin sayesinde insan ayrıcalık kazanır. Buna antroposantirizmin yanı sıra hümano-santrizm de denmektedir. Antroposantirizm hümanizm olarak ortaya çıkmaktadır.

Peki hümanizm nedir? Latince kökleri açısından hümanizmi ilk olarak Cicero şöyle tanımlar: Hümanizm, insan bilimleri ve edebiyattır.³¹³ Bu bakımdan hümanizm kavramı eğitim anlamında kullanılmaktaydı. Yurttaşların yetiştirilmesi amacıyla planlanmış bir eğitimdi bu. Söz konusu eğitim seçkinci bir eğitimdi, zira sadece erkek ve özgür olanlara verilirdi. Rönesans'ta Picco della Mirandola ile beraber hümanizm, haysiyet anlamında yani insanın onurlu bir varlık olduğunu savunmak için kullanılmaktadır; buna göre, insan diğer varlıkların aksine kendini tamamlayan bir varlıktır, o kendi hayatını planlar; insan, rasyonel bir canlı olduğu için kendi kararlarıyla

³¹² Bkz. Ahmet Dağ, *Transhümanizm, İnsanın ve Dünyanın Dönümü*, (Ankara: Elis yayınları, 2020), s. 9-14.

³¹³ Cicero'ya göre insan bilimleri (*humanitas*), erkek çocuklarının insan olarak 'kendi gizil güçlerini' tam olarak geliştirebilmeleri için öğrenmeleri gereken konuları içerir. Buradaki insan bilimleri, aynı zamanda geleneksel yedi özgür sanatı da (*trivium*: dilbilgisi, retorik ve diyalektik ve *quadrivium* – aritmetik, geometri, astronomi ve müzik). Bu bakımdan hümanizm eğitim modelidir, zira özgür ve yurttaş olan seçkin sınıfın erkeklerinin toplumsal statülerini pekiştirmek içindir. Bkz. Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman Şehir ve Beden*, (Ankara: Siyasal Kitabevi-Ünal Sevindik, 2022), s. 23.

kendi özünü seçer. Bu düşünceden hareketle insan merkezilik ortaya çıkar. Rönesans'tan Aydınlanma filozoflarına kadar hümanizm insanın insanileştirilmesi olarak tanımlanabilir. Aydınlanma hümanizminin kutsal kelimeleri şöyle sıralanmaktadır: özgürlük (*la liberté*), ilerleme (*le progrès*) ve tolerans (*la tolérance*). Aydınlanma hümanizmi bu savların üzerine kurulmaktadır; doğanın rasyonelleştirilmesi, yasalaştırılması, toplumsal düzenin rasyonel temelli sözleşmelerle tesis edilmesi burada öne çıkmaktadır.³¹⁴ Bir başka açıdan, Aydınlanma filozoflarının öne çıkan kavramları akıl, doğa ve ilerlemedir. Böylece hümanizm, bir anlamda, insanın maddi (bilim ve teknoloji yoluyla) ve manevi (eğitim yoluyla) durumunu geliştirme teşebbüsüdür. Toparlarsak, hümanizm kavramı ilk olarak eğitim anlamında kullanılmaktaydı, sonradan bu kavram daha geniş ve kültürel bir bağlamda kullanıldı.

Batı geleneksel felsefesinden hareket edersek, karşımıza üç tür hümanizm çıkar. İlki olarak, teolojik hümanizm yani Yahudi ve Hristiyan dinî kökenlere dayanan hümanizm. Bu yaklaşıma göre, insan Tanrı'nın suretidir, insan seçilmiş bir varlıktır, bu durumdan hareketle insan her varlığın üstünde bulunmaktadır, insanlığı sürdürmek üzere Tanrı diğer varlıkları yaratmıştır. İkincisi, metafiziksel hümanizmdir. Bu yaklaşım Yunan felsefesi ve metafiziksel kategorilere dayanarak insanın üstünlüğünü göstermeye çalışır yani insanın diğer varlıklardan daha onurlu olduğu fikrine dayanır; bu metafiziksel hümanizm, Platon'dan Heidegger'e kadar devam etmiş bir yaklaşımdır³¹⁵. Üçüncüsü ise, bilim ve teknolojinin gelişmesiyle ortaya çıkan hümanizmdir. Bu hümanizm yaklaşımının amacı eğitim, bilim ve teknolojinin ilerlemesidir, tüm insanlar arasında ortak bir mutluluğa erişimi sağlamaya çalışmaktır. Başka bir ifadeyle, coğrafya, kültür ve tarihten bağımsız olarak insanlar arasında ortak ve gelişmiş bir maddi durumu sağlamaya çalışmaktır. Daha doğrusu, bu hümanizm bilim ve teknolojiye dayanarak bütün insanların maddi durumunu geliştirmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım, insanın menfaatlerini göz önünde bulundurarak, bilim ve teknoloji yoluyla doğayı bilip kullanma esasına dayanır. Bu yaklaşım, diğer varlıkları indirgeyerek, massederek, unutarak, ortadan kaldırarak insanın hayatını geliştirmeye çabalamaktadır. Hümanizm insana hizmetkar olmaktır. Son tahlilde teknolojiye dayanmasına rağmen bu

³¹⁴ Bkz. Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman Şehir ve Beden*, (Ankara: Siyasal Kitabevi-Ünal Sevindik, 2022), s. 24.

³¹⁵ Bkz. Patrice Rouget, *La Violence de l'Humanisme, Pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?*, (Paris: Calmann-Levy, 2014), s. 24.

üçüncü yaklaşımın metafiziğe bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Hemen şunu belirtelim ki her hümanizm metafiziksel kategorileri kullanarak insanın önceliğini gösterip savunmaktadır, sadece epistemolojik ve etik değil, ontolojik bakımdan da insan diğer varlıkların üstünde bulunduğunu savunur. Bu açıdan bakıldığında hümanizm ve metafizik birbirine bağlıdır, bu nedenle Heidegger şunu ifade eder: Her hümanizm bir metafiziktir, her metafizik bir hümanizmdir, tüm hümanizm metafiziktir ve metafiziğe dayanmaktadır.³¹⁶ Batı felsefesinde bulunan hümanist yaklaşımlar metafiziğe dayanır, zira insan metafiziksel bir hayvandır. Doğrusu, hümanist yaklaşımlar, insan ve diğer varlıklar arasına aşılmaz bir sınır koyar.

İnsanın üstünlüğüne dayandığı için hümanizme göre insan yalıtılmış bir varlıktır, ontolojik olarak insan ve diğer varlıklar arasında aşılmaz bir mesafe bulunmaktadır, dolayısıyla insan ayrıcalığa sahip bir varlıktır. Bu bakımdan, insan *physis* dışında kalan bir varlıktır. Thomas Aquinas'ın ifade ettiği gibi insan Tanrı'nın suretidir³¹⁷, insan diğer varlıkların üstündedir. Tanrı'nın varlığından uzak durmasına rağmen, Sartre'ın hümanizmi metafiziksel bir çerçevede konumlandırılabilir; zira insan, doğuştan aşkın bir varlık olup özgür ve kendini aşabilen bir yapıya sahiptir. Sartre'ın savunduğu özgürlük anlayışı, insanın sarsılmaz üstünlüğünün bir göstergesi olarak kabul edilebilir.³¹⁸

Yukarıda bahsettiğimiz üç yaklaşıma baktığımızda hümanizm insan merkezcilik düşüncesini savunmaktır; hümanizm, insanın “her şeyin ölçüsü” olduğunu savunur; bu, insanı “değerlerin yegane kaynağı” olarak gören düşüncedir, yani her şey insanla ve insan için yapılır. Bu tanımdan yola çıkarak denebilir ki hümanizm her şeyi insana hizmetkar yapmaktır. Dahası, hümanizm bütünlüğe başvurmaktadır, yani soyut ve spekülatif bir biçimde insanın ne olduğunu incelemeye çalışmaktadır. Kavramlarla ve deneyimden bağımsız olarak, hümanizm insanın özünü muhafaza etmeye çalışır, öznenin üstünlüğünü savunur. Buna ilaveten hümanizm, insani değerleri, insanın haklarını savunur fakat bu insanın kim olduğunu sorgulamamız gerekir. Herkes insan mıdır? Kimler insanlığın içine alınabilir? Kısa bir yanıt vermek gerekirse, Batı

³¹⁶ Bkz. Martin Heidegger, *Lettre Sur L'Humanisme*, Traduit par Roger Munier, (Paris: Aubier-Montaigne, 1983), s. 51.

³¹⁷ Thomas Aquinas İncil'den esinlenerek bu yaklaşımı benimser. Bkz. Patrice Rouget, *La Violence de l'Humanisme, Pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?*, (Paris: Calmann-Levy, 2014), s. 23.

³¹⁸ Bkz. Patrice Rouget, *La Violence de l'Humanisme, Pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?*, (Paris: Calmann-Levy, 2014), s. 23.

felsefesinde bulunan hümanizm yaklaşımlarına göre insan deyince Avrupalı, beyaz ve erkek öne çıkmaktadır. Böylece insan merkeziliğe dayanan hümanizm metafizikten ideolojiye giden bir yaklaşımdır, zira hümanizm yukarıda belirttiğimiz üzere belli tipte bir insanı öne çıkartmaya çalışır. Hümanizmi savunanlara göre, insanın sabit özellikleri vardır, söz konusu özellikleri şunlardır: Rasyonel, bilinçli, konuşabilen, düşünebilen bir varlık olmaktır, sözü geçen özellikler metafiziğe dayanır. Hümanizm insanın insanlığının sınırlarını korumaya çaba gösterir, insanı diğer varlıklardan ayırarak onun insanlığını keşfetmek ister. Her türlü hümanizm insan ve hayvan arasındaki ayrımı inceleyerek insanın değerlerini göstermeye çalışır, böylece her türlü hümanizm, insanın evrenin efendisi olduğunu savunur, zira insan rasyonel bir varlıktır, *logos*'a sahip tek bir varlıktır. Dolayısıyla diğer varlıkları indirgeyerek, unutarak, kullanarak ve ortadan kaldırarak insan kendine göre evreni düzeltmeye ve düzenlemeye çalışır. Batı felsefesinde bulunan hümanizm öznenin üstünlüğünden başka bir şey değildir. Başkasına kayıtsız olan hümanizmin kuralları özne tarafından belirlenmektedir. Denebilirse hümanizm özgür bir özne etrafında döner.

Bu düşüncelerden kalkarak şunlar söylenebilir: Tanrı insan için evreni yaratmıştır, daha doğrusu insanın ihtiyaçlarına karşılamak için evren ve içindeki bulunan her şey yaratılmıştır. Böylece evren ve içindeki bulunan her şey insan adına yaratılmıştır, bu nedenle hem ontolojik bakımdan hem de epistemolojik bakımdan insan her şeye sahip olabilir ve istediği gibi kullanabilir; sonuçta, evren ve içindeki bulunan her şeyin insana hizmetkar olması gerektiği fikrine varılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, insan ve diğer varlıklar arasındaki ilişki bir hakimiyet ilişkisi olarak ortaya çıkmaktadır, zira diğer varlıklar insanın özgür iradesinin altında bulunmaktadır. Aynı damardan giderek denebilir ki, insan yani ben veya özne ile başkası (diğer insan) arasındaki ilişki bir baskıyı varsaymaktadır. Bu ilişkiden yola çıkarak insan hem diğer varlıklara hakim olamaya çalışır, hem de diğer insanlara (başkası'nı dışlamaya çalışarak) üstün olmaya çalışır. Yukarıda belirtildiği üzere, hümanizm; Avrupalı, beyaz erkeğe herkesi hizmetkar yapmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, hümanizm, diğer insanları ve diğer varlıkları unutarak, dışlayarak, ortadan kaldırarak kendini hakim kılmaktadır.

Ancak Galilei yeryüzünün evrenin merkezi olmadığını savunur, böylece evren sonsuzdur; bu sav, evrende insanın ayrıcalığına zarar getirir, insanın evrenin

merkezinde yer aldığı fikrini kullanıştan düşürür. Buradan hareketle, insanın üstünlüğü düşüncesinden şüphe edilmeye başlanır. 19. yüzyıl'da da Darwin insanın yaratılmışların efendisi olmadığını söyler, insan ve hayvan arasında sadece derece bir farkı olduğunu öne çıkarır yani insan ve hayvan arasında ontolojik bir fark yoktur. Dolayısıyla, insan yalıtılmış yani tek başına bir varlık değildir, bilakis insan bütünlüğün bir parçasından başka bir şey değildir. Freud ise, insanın bilinçli bir varlık olmadığını göstermeye çalışır. Böylece Hegelci mutlak özne fikri ve Batı rasyonalizmi kesintiye uğrar, dolayısıyla insanın ne olduğunu tanımlarken, özne, bilinç ve akla öncelik verilmemektedir artık. Daha doğrusu, insan bilinçaltı tarafından yönetilmektedir, böylece ben'in özgürlüğü ve üstünlüğü kaybolur. Yine, Freud'un felsefesiyle beraber öznenin üstünlüğünün fikri düşüşe geçer.

Marx metafiziksel insan anlayışına karşı çıkararak, insanı ekonomik düzlemde konumlandırmaya çalışır. Böylece insan sabit ve değişmeyen bir varlık değildir, bilakis insan (altyapıya) ekonomik duruma göre değişir. Sonuçta insanın metafiziksel ayrıcalığı inkıtaa uğrar. Nietzsche üstinsan³¹⁹ düşüncesiyle insanın aşılması gereken bir varlık olduğunu savunur; burada insanın sabit özelliklerini korumaya gerek kalmadığını görürüz. Bu devrimci görüşler neticesinde, teoloji ve metafiziğe dayanan hümanizm çözülmeye başlanır.³²⁰ Logos-merkezcilik (*Logocentrisme*) ve fallus-merkezcilik (*Phallocentrisme*) geleneği inkıtaa uğrar. Böylece, insanın yüzyıllardır güvendiği kaleler yıkılmıştır. Bunun sonucu olarak, hümanizme karşı görüşler ve eleştiriler ortaya çıkmaya başlar.

20. yüzyıldan itibaren hümanizme yönelik eleştiriler görülmeye başlanmıştır. Örneğin Heidegger hümanizm eleştirisinde şunları ifade eder: Hümanizm, insanın hâlâ klasik metafizik kabullerden hareketle özcü bir biçimde açıklanmaya çalışmaktadır, böyle bir hümanizmden vazgeçilmesi gerekmektedir. Klasik hümanizme karşı çıkararak Heidegger, sanki kendi hümanizm anlayışını ortaya sermektedir. Ona göre, hümanizm, insanın varlıkla asli bağı içinde özgür olması ve bu ilişki içinden kendi değerini bulmasıdır. Aslında iyi bakılırsa karşımızda bir tek hümanizm değil birçok hümanizm

³¹⁹ Maymun insan için nedir? Bir kahkaha veya acı veren bir utanç... Üstinsan için de insan böyledir: Bir kahkaha veya acı veren bir utanç. Bkz. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Traduit par Georges-Arthur Goldschmidt, (Paris: Librairie Générale Française, 1983), s. 21.

³²⁰ Chantal Delsol, *Le Crépuscule De l'Universel, l'Occident Postmoderne et Ses Adversaires, Un Conflit Mondial Des Paradigmes*, (Paris: Les Editions Du Cerf, 2020), s. 13.

vardır.³²¹ Bununla beraber, Michel Foucault, insanın ölümünü ilan eder,³²² aynı şekilde, Derrida insanın sonunu haber verir.³²³ Bu eleştirilerden yola çıkarak Batı geleneksel hümanizm düşüncesinin çöktüğünü söyleyebiliriz.

Teoloji ve metafiziğe dayanan hümanizm çöktükten sonra hümanizm üzerine konuşabilir miyiz? Sabit ve değişmeyen insan doğası düşüncesi yıkıldıktan sonra hümanizmin bir anlamı kalır mı? Metafizikten bağımsız bir hümanizm tasavvur edilebilir mi? Bu sorularının yanıtları aramadan önce Levinas için hümanizmin ne olduğunu tanımlamamız gerekir.

Levinas açısından hümanizm, insan hayatını mitlerin prestijinden, kafa karıştırıcı fikirlerden ve zulümlerden kurtarmanın bir ilkesi ya da bir imkanıdır.³²⁴ Levinas açısından hümanizm, ne insan doğasını muhafaza etmektir ne de özneyi korumaktır. Tersine; hümanizm, kendinden, bilincin hegemonyasından, öznenin üstünlüğünden, varlığın üstünlüğünden çıkıp başkasına ve dolayısıyla “varlıktan başka olan”a açılmaktır. Levinas’ın hümanizm yaklaşımı, bilince, özgürlüğe, iradeye, sözleşmeye ve taahhüde (*engagement*) öncelik vermemektedir, bunun aksine hümanizm başkalığa ve özneliğe dayanır.

Tasvir edilen öznelik varlığın, bilginin ve bilincin ihata çabalarına direnir, nesneleştirme ve temalaştırma girişimlerini boşa çıkarır. Öznelik, tarihe, kültüre, doğaya ve varlığa göre bir “fazlalık”tır. Öznelik, bilinç temelinde ve idealite planında değildir. Öznelik; ideal ve soyut bir kavram değildir, bilakis somutluk içinde başkısına yakın-olma durumudur. Öznelik, başkasına karşı hassas-olma (*vulnérabilité*) ve duyarlılıkta (*sensibilité*) ifade edilir, yüz yüze ve birebir, şu halde gerçek ilişkilerde ifade edilir. Şunu belirtmek gerekir ki, Levinas’ta duyarlılık klasik felsefedeki gibi değildir, zira duyarlılık bilgi teorisinin ve temsilin hizmetçisi değildir.³²⁵ Böylece öznelik bilince indirgenemez, aynı zaman varlığın bir kipliği değildir. Levinas bunları aşarak somut bir özneliğin var olduğunu göstermeye çalışır; daha doğrusu, öznelik başkasıyla ilişkiden

³²¹ Bkz. Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman Şehir ve Beden*, (Ankara: Siyasal Kitabevi-Ünal Sevindik, 2022), s. 26.

³²² Luc Ferry, Alain Renaut, *La Pensée 68, Essai Sur L’anti-Humanisme Contemporain* (Paris: Editions Gallimard, 1988), s. 29.

³²³ Luc Ferry, Alain Renaut, *La Pensée 68, Essai Sur L’anti-Humanisme Contemporain*, s. 30.

³²⁴ Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté, Essai Sur Le Judaïsme*, (Paris, Editions Albin Michel, 1963 et 1976), s. 407.

³²⁵ Ali Sait Sadıkoğlu, *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*, s. 151.

doğar. Şunu eklemek gerekir ki, Levinas'ın hümanizm yaklaşımına göre, hümanizm insanın maddi durumunu geliştirmek değildir, ilerleme (*le progrès*) kaygısında kalmak değildir, tersine insana ait somut değerleri çıkarıp göstermektir, öyle ki bu değerler etikte ve etikle gerçekleşir.

Aydınlanma hümanizminin aksine, Levinasçı hümanizm insanlar arasında bilgiyi yaymayı hedeflemez; daha doğrusu, Levinasçı hümanizm bilgiye dayanmaz, zira bilgi bilincin üstünlüğüne işaret eder, aynılık ve varlığın hegemonyasında kalır. Bunun aksine, Levinas'ın hümanizminde varsayılan öznellik; başkasına an-arşik (*an-archique*) yakınlıkta ortaya çıkan tema-olmayan, temsil haline dönüşmeyen bir obsesyonu ifade eder: “Obsesyon bilinci tersine kat eder, kendini ona bir yabancı olarak kaydeder. Obsesyon, kendini, bilince, temalaştırmayı bozan ve bilincin ışığında ortaya çıkan ilkedden, kökenden, iradedden, arkhe'den kaçan dengesizlik olarak, hezeyan ve taşkınlık olarak kaydeder.”³²⁶

Obsesyonunda başkası ben üzerinde bir baskı uygular bu nedenle özdeşlik ve aynılığı kesintiye uğratar, dolayısıyla ben sözsüz ve pasif kalır ki buna eza (*persécution*) denilmektedir. Böylece obsesyon eza olarak kendini ifade eder. Burada bilinç etkinlikten çıkar, edilginlik (*passivité*) haline gelir. Bu açıdan özne tözsüzlük haline dönüşür, ontolojinin kategorileri dışında, başkasıyla ilişki içindedir, başkasına maruz kalmaktadır, özne kendiliğini kaybeder, başkasına açık olma durumunda kalır; bu bakımdan özne dünyadan değildir, o başkasıyla aşkın bir ilişki kurar; buna göre, hümanizm, başkasına yönelik bir felsefi yaklaşım olarak tanımlanabilir; başka bir deyişle, hümanizm, başkalarına açık olmayı ve onlarla saygılı bir ilişki kurmayı ifade eder, hümanizm, başkasının zayıflıklarına karşı duyarlılık göstermeyi ve onun taleplerine kulak vermeyi ifade eder. Bu açıdan, Levinas insanın ne olduğunu tanımlarken özgürlüğe işaret etmez ama sorumluluğu, edilginlik içinde açığa çıkan sorumluluğu özneliğin merkezine yerleştirir: “Eza görene karşı sorumluluğu içermekle kalmayıp eza edenin ezasının sorumluluğunu dahi yüklenmeye dek varan şu sorumluluk, şu aşırılık olarak sorumluluk, ben'in her edilginlikten daha edilgin bir edilginlik içinde aşkınlığa uyanışıdır esasında.”³²⁷ Buradaki pasiflik veya edilginlik,

³²⁶ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas'ın Metafizikine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 383.

³²⁷ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas'ın Metafizikine Giriş*, (İstanbul: Ketebe, 2018), s. 385.

sabit bir durumda kalmaya devam etmek değildir, pasiflik veya edilginlik, varlığın (esse) conatus'unun zıddı veya tersine dönmesidir.³²⁸

Levinasçı hümanizm düşüncesinde başkasıyla ilişki asimetrik, diyakronik bir ilişkidir³²⁹; Levinas'ın ifadesiyle yüz-yüze bir ilişkidir; buradaki asimetri veya eşitsizlik başkası lehinedir. Böylece Levinasçı hümanizm başkasına saygı göstermektir, onun içkinliğe indirgenemezliğini kabul ve itiraf etmektir. Bu nedenle, bu hümanizmde Aynı ve Başkası birbirine katışmaz, birbiriyle birleşmez ve kaynaşmaz;³³⁰ bu ilişkide hem özne hem de ilişkide olduğu başkası tekilliklerini korur, ayrı olarak kalır; “ilişkisiz bir ilişki”dir bu. Öylesine ki, başkası her türlü sisteme direnir ve bütünleşmeden (*totalisation*) kaçır. Aynı ve Başkası arasında upuygun-olmama (*l'inadéquation*) tarzında bir ilişki bulunmaktadır.

Bu hümanizm anlayışında karşımıza (özgürlük değil ama) sorumluluk kavramı çıkmaktadır; bu sorumluluk hiperbolik ve sınırsızdır, öyle ki ben yani özne başkasının bahtsızlıklarından ve felaketlerinden, dahası onun hatalarından ve suçlarından dahi sorumluyumdur, başkasının sorumluluğundan sorumlu olmalıyım³³¹. Sorumluluğu yükledikçe daha da sorumlu olmakta oluruz³³². Tasvir edilen sorumluluk paylaşılamaz, dolayısıyla bireysel bir sorumluluktur, buna ilaveten, ben diğerlerine göre daha sorumluyumdur.

Levinas sorumluluğu aynı zamanda şöyle tasvir etmektedir: “Hatırlanamaz ve toparlanamaz bir geçmişten, şimdileştirilemez ve temsile konu edilemez bir geçmişten itibaren zamansallaşan sorumluluk, bağrında öznelğin tek veya biricik olarak özneleştiği şu sorumluluk, varlığın şimdi’de ve mevcudiyette kendine belirlediği bilincin öncesinde veya ötesinde ortaya çıkar.³³³” Şunu eklemek gerekir ki “Başkası’ndan sorumluluk, ben’de, bilinçten önce, dolayısıyla iradeye, taahhüde, sözleşmeye öncel

³²⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au-Dela De L’essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 120.

³²⁹ Levinas'ın ifadesiyle “her türlü senkronizasyona karşı çıkan bir diyakroni, bir aşkın diyakronidir.” Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au-Dela De L’essence*, s. 23.

³³⁰ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafizikine Giriş*, s. 145.

³³¹ Emmanuel Levinas, *De Dieu Qui Vient À L’idée*, Seconde édition (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992), s. 32.

³³² Emmanuel Levinas, *Humanisme De L’autre Homme*, s. 54.

³³³ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafizikine Giriş*, s. 389.

olarak ortaya çıkar; sorumlulukla birlikte ben, kendimi tek ve ikame edilemez biri olarak bulurum.³³⁴

Sorumluluk “varlığın dışında ve bilinç öncel” ortaya çıkan bir şey olarak Levinasçı özneliği, şu halde insan tasavvurunu belirler. Sorumlulukta kişi kendinden çıkar, varlığından soyunur ve varlığın ötesine geçer³³⁵, iyi’ye (*le bien*) veya kutsi (*le saint, la sainteté*) olana doğru yönelir; nitekim Levinasçı hümanizm spekülâtif ve kavramsal olmayan bir hümanizmdir. Özne, sorumlulukta atanmış ve seçilmiştir, bu bağlamda sorumluluk öznenin özgür iradesine bağlı değildir. Buradan hareketle denebilir ki, Levinas’ın hümanizm yaklaşımı klasik hümanizmden tamamen bağı koparır, zira klasik hümanizmde özne varlıkta kalarak tanımlanır, bilinç ve *logos*’a dayanarak insanın üstünlüğü düşüncesini pekiştirmeye çalışır. Dahası, klasik hümanizmde, insan yalıtılmış bir varlık olarak tasvir ederken, Levinas’ın hümanizm anlayışında insan ilişkilerin içinde ve başkasına yakınlıkta bulunmaktadır; söz konusu yakınlık, insanlar arasında *logos*’un ve bilincin koyduğu mesafeyi kaldırmaktır, aynı zamanda bütünlükten ayrılmaktadır. Bunun paradoksal bir durum olduğu düşünülebilir, fakat Levinas’ın kastettiği yakınlık “ayrılık içre yakınlık”tır ki buradaki ayrılık kayıtsızlık anlamına gelmez.

Böylece Levinasçı hümanizm ilişkiselliğe dayanır. Burada söz konusu olan, başkasının yüzüyle ilişkidir. Levinasçı hümanizm, onun özneliğe dair tasavvuruna dayanmaktadır; daha önce söz ettiğimiz üzere, Levinas’ın etik felsefesinin belkemiği özneliktir. Öznelik kardeşlik ile ifade edilir, kardeşlik insanlar arasında ortak bir zemin bulmak değildir, yani egoizmler arasında ortak bir zemin bulmak anlamına gelmez, aynı zamanda kardeşlik biyolojik bir alanda da değildir³³⁶. Buradaki kardeşlik, başkası için olma, kendini onun yerine koyma, yakınlık, hassas-olma gibi hususları var sayar.³³⁷ Başkası için olma, bir kişinin, ekmeğini başkasıyla paylaşması ya da ruhunu bir başkası için feda etmesi, varlığının özünden koparılması anlamına gelir³³⁸. Dolayısıyla kardeşlik

³³⁴ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafizikine Giriş*, s. 386.

³³⁵ Öznelik bağlamında, insan özden çıkar; bu çıkış, geri dönüşü olmayan bir çıkıştır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au-Dela De L’essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 127.

³³⁶ Başkası, kardeşdir. Geri döndürülemez bir kardeşlik, reddedilemez bir atama; ‘yabancılaşma’ ya da suçluluk, uykusuzluk ya da psikolojik bir bozukluk olmaksızın uzaklaşmanın imkansızlığıdır. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au-Dela De L’essence*, s. 138.

³³⁷ Şunu belirtmek gerekir ki Levinas’taki kardeşlik hem farklılığı korur, hem de kayıtsızlığa gitmez. Bkz. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafizikine Giriş*, s. 374.

³³⁸ Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au-Dela De L’essence*, s. 126.

özneliğe dayanır: “Böylece filozof, özneliği bilme olarak değil de yakınlık olarak, dolayısıyla başkası’na maruz kalma, hassa olma, obsesyon ve yerinde-olma olarak anlaşılan duyarlılığın terimleriyle tasvir eder.³³⁹” Sonuçta Levinas, bilinç, bilgi, özerklik ve rasyonaliteyi bir kenara bırakarak insanın ne olduğunu anlamaya çalışır. Böylece Levinasçı hümanizm bilincin, özerkliğin, bilgi ve rasyonalitenin ötesine geçerek, insanı ontoloji ve fenomenolojinin ötesinde tanımlamaktadır.

Levinasçı hümanizm başkasının yüzünde ifade edilmektedir, yüz sayesinde başkası ben ile birleştirilemez, ben ve başkası arasındaki ilişki nesnel ve kavramsal bir ilişki değildir, biçimsel mantıktan yola çıkarak insanlar arasındaki ilişkiler anlaşılamaz; zira insanlar arasındaki ilişkiler ışıktan kaçır, bilindiği üzere ışıkla aydınlatılan ilişki Aynı’nın lehinedir, bunun tersine Levinasçı hümanizmde insanlar arasındaki ilişki yüz yüze yani dolaysız, birebir, somut bir ilişkidir. Başkasının yüzünün sayesinde ben (*le moi*) insanlığın özüne ulaşabilir, söz konusu özü sorumlulukta gerçekleştirebilir

Levinas’ın felsefesinin ilişkisel bir felsefe olduğunu söylemiştik. Söz konusu ilişki an-arşik bir ilişkidir, ilişkisiz bir ilişkidir, sistemler ve bütünlüğün dışında bulunan bir ilişkidir. Buradaki anarşi, düzenlilik ve düzensizliğin ötesindedir, zira düzensizlik bir türlü düzenliliktir. Kastedilen ilişki başkasının lehinedir. Başkasının yüzü bana hitap eder ki benim bu hitaba bireysel bir cevap vermem gerekir. Başkasının yüzü karşısında gücüm kaybolur, dolayısıyla yüz bir fazlalık olarak, beni benden, güçlerimden eden bir fazlalık olarak belirir. Levinasçı hümanizm öznenin egemenliğinden çıkmakla gerçekleşir. Bu hümanizmde insan Spinozacı “*conatus essendi*”’den (varkalma çabası) çıkar, başkasıyla çıkar-gözetmezlik yani varlıktan-soyunma (inter-esse-ment) esaslı bir ilişki kurar.

Levinas açısından hümanizm insanlar arasındaki şiddeti kaldırmak demektir, bu nedenle hümanizmin ilk buyruğu şudur: “Öldürmeyeceksin”; nitekim bu buyruk başkası yaşasın diye her şeyi yapacaksın, sen başkası’nın yaşamından sorumlusun, demektir.³⁴⁰ Levinas’a göre hümanizm adaleti korumaktır, komşularımızı beslenmektir, topluma borçlu olmaktır,³⁴¹ hümanizm yüz aracılığıyla başkasına saygı göstermektir, dil³⁴²

³³⁹ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş* s. 380.

³⁴⁰ Bkz. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 319.

³⁴¹ Claire Elise Katz, *Levinas and the Crisis of Humanism* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), s. 218.

aracılığıyla başkası ile adil bir ilişki kurmak, başkası'na yapılan şiddete karşı çıkmak, başkasını yaşatmaktır.³⁴³

Başkası'na maruz kalmak da gerçi bir şiddettir ama ben bu şiddetin yol açtığı ezadan ve travmadan dolayı kendimi kendimin dışına atılmış olarak bulurum. Ben'in emperyalizminden, benciliğin tutsaklığından, tekbenciliğin ıssızlığından kurtulmadır bu, keza kendinden çıkmadır, varlığın berisinde olmadır; kısacası, varlıktan soyunmadır. Kendine dönüşün, kendiyle çakışmanın, kendi-için'in *berisine-gitme* olarak rüçû (*réurrence*), başkasına maruz kalmada anarşik ve edilgin bir biçimde tecrübe edilen travma, eza, ıstırap, çile ve sabır olarak ortaya çıkar, Aynı'daki Başka olarak vuku bulur.³⁴⁴

Yukarıda söz edildiği üzere, Levinas'ın felsefesi başkalık felsefesidir, söz konusu başkalığın radikal bir başkalık olduğunu söylemiştik. Bu başkalıktan hareket ederek Levinas keni hümanizminin temellerini atar. Bu hümanizmin hareketi, ben'den başkası'na giden bir harekettir, söz konusu hareket geri dönmez. Hümanizm kendini başkasına fedakarlık etmektir, başkasına maruz kalma olarak, başkasının yerinde olmaya kadar varan bir yakınlıktır; bu durumda ben başkasının bekçisidir, bu minvalde ben, egolojik sferden çıkar ve etik sfere geçer, başkasının yüzü karşısında bir şey yapmak zorunda kalır. Başkasının karşısında ben'in gücü ortadan kaldırılır. Özne kendine rağmen kendini başkasının ıstıraplarından ve hatalarından sorumlu tutar. Karşılık beklemeden sorumluluk: Başkalarının kendi sorumluluklarıyla ilgilenmeksizin onlara yanıt vermedir.³⁴⁵ Buna komşuya sevgi denilir (*l'amour du prochain*).

Levinas'ın kastettiği hümanizm öznenin üstünlüğünü kaldırır, özne kendinden çıkar, benlik duygusundan uzaklaşarak başkasına varır yani başkasıyla ilişki kurar, dolayısıyla bu hümanizm başkasının yerinde olmaya kadar gider. Şunu belirtmek gerekir ki başkasının yerinde olma psikolojik plana ait olan bir empatiden daha asli ve temeldir. Levinasçı hümanizm insanlar arasında iyi ve sağlıklı bir ilişki kurmaktır, hümanizm insan lehinedir fakat ontolojide kalan bir insan değildir bu. Levinasçı

³⁴² Burada kastedilen, dil konuşan ve konuşulan arasında bir güç ilişkisi bulunmamasıdır; zira aralarında özgür ve bağımsız bir ilişki kurulmaktadır.

³⁴³ Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini Essai Sur L'extériorité*, s. 223.

³⁴⁴ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 395.

³⁴⁵ Emmanuel Levinas, *De Dieu Qui Vient À L'idée*, s. 13.

hümanizm, Avrupa'daki insanın varlığını savunmak değildir, zira hümanizm tarih, doğa ve kültür gibi kategorilerin ötesindedir.

Levinas'ın felsefi problemi bir bakıma şöyle formüle edilebilir: Nasıl iyi bir insan ortaya konulabilir? Levinas, insanın iyi olması için insanlar arasında anlamlı bir ilişki kurulması gerektiğini savunur. Başka bir deyişle insanın iyi olmasını mümkün kılan şey, insanlar arasında anlamlı bir ilişki kurmaktır. İnsanın yaşamının devam ettirmesi için diğer insanlarla iyi ve sağlıklı bir ilişki kurulması gerekir, söz konusu ilişki fert tarafından seçilmiş bir ilişki değildir, ilişkinin başında etik ve sorumluluk bulunmaktadır. Kısacası, Levinas'ın felsefesinin ve onun hümanizm anlayışının temelinde etik, dolayısıyla da başkasına karşı sorumluluk bulunmaktadır.

Levinasçı hümanizmin belkemiği sorumluluktur, söz konusu sorumluluk ferdin kendi özgür iradesine bağlı değildir, ben kendini sorumluluk içinde bulur yani kendini sorumluluk tarafından seçilmiş bulur; böylece sorumluluk, kararın, sözleşmenin ve taahhüdün planına öncel olarak tanımlanır, dolayısıyla ben sorumlu olarak seçilmiş bir öznedir, bu nedenle Levinas'ın felsefesinde sorumluluk an-arşik ve diya-kronik bir şeydir. Bununla birlikte sorumluluk bireysel bir şeydir, zira kimse ben'in yerini alamaz,³⁴⁶ ondan kaçınılamaz ve iptal edilemez. Levinas'ın kastettiği sorumluluk ne kör bir sorumluluk ne de belleğini yitirmiş olanın sorumluluğudur³⁴⁷. Sorumluluk düşünmeyi aşan bir şeydir, bilgi, bilinç ve hesaplamaların ötesinde bulunur, sistematik dilden (söylenen: *le dit*) önce gelir, bu minvalde, insan son derecede passif bir varlıktır, zira sorumluluk özgür iradeye başvurmada harekete geçer, bu sorumluluk bir rehinenin sorumluluğudur çünkü başkasından bu denli sorumlu olmak *seçimimiz* değildir³⁴⁸. Bu nedenle, Levinas'ın kastettiği sorumluluk özgürlük ve köleliğin ötesindedir, dolayısıyla sorumluluk özgürlüğü engellemez, tersine sorumluluk özgürlüğe temel sağlar.³⁴⁹

³⁴⁶ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 217.

³⁴⁷ Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, s. 55.

³⁴⁸ Zira iyi, ne varlık kazanabilir ne de temsile girebilir. Şu an, özgürlüğümde bir başlangıçtır, oysa İyi, Özgürlüğe kendini sunmaz, beni seçmeden önce ben onu seçmişimdir. Hiç kimse isteyerek iyi değildir. Ancak Levinas şunu ekler, eğer kimse isteyerek iyi değilse, kimse İyiliğin kölesi değildir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*, s. 25-26.

³⁴⁹ Bkz. Levinas Emmanue, *Totalité Et Infini Essai Sur L'extériorité*, s. 218.

Levinas'ın kurduğu etiğin odak noktası, başkasına duyulan sorumluluktur. Başkası bana hitap eder, özgürlüğümü sorgular. İnsan hiçbir zaman masum³⁵⁰ bir varlık değildir. Sorumluluk; sınırsız ve hiperbolik bir yapıdadır: O, “öznenin başkasının bahtsızlıklarına ve felaketlerine ilaveten onun hatalarını ve suçlarını da yüklenmesinde somut bir anlatıma kavuşur.”³⁵¹ Bu bakımdan, Levinasçı hümanizm “herkesten ve her şeyden sorumlu olmak”tır. Bu etik hümanizmde cereyan eden sorumluluk devredilemez, iptal edilemez ve hafifletilemez bir sorumluluktur.

Sorumlu özne, bilincin *arkhe*'sine, dolayısıyla özgürlüğe, iradeye, taahhüde öncel an-arşik bir durumda çoktan bireyleşmiştir. Sorumlulukta insan kendini kaybedecek bir dereceye kadar gider: Sorumluluk, kendi ağzındaki ekmeği kendine rağmen çıkarmak ve başkasına vermektir. Her zaman başkasına verecek şeyleri vardır yani “başkasına boş ellerle gidemem”, buna hassas-olma denilmektedir; buradan hareketle Levinasçı hümanizmin tam bir *altrüizm* (özgecilik, diğergamlık) olduğu söylenebilir çünkü evimin kapısı başkasına açıktır, hümanizm başkasına misafirperverlik ve cömertlik içerisinde yaklaşmaktır. Levinas'ın kastettiği sorumluluk doğa ve kültürün ötesindedir, yani zaman ve mekândan kayıtsız olarak ortaya çıkar. Sorumlu olmak, sadece adeletsizliği feshetmek değildir, bilakis sorumlu olmak adeletsizliğin karşısında eylemektir, başkası lehine eylemektir, karşılıklı bir eylem değildir, zira sorumluluk bireysel ve tek yöne giden bir şeydir, insanlığa iyilik yapmak için herkes seçilmiş bir varlıktır yani insanlığın geleceği herkesin elindedir.

Başkası'nı, yüzü nedeniyle, öldüremem; çünkü yüz öldürülmeye direniş³⁵² göstermektedir; bu direnişten yola çıkarak başkasına saygı göstermek zorundayım; zira başkasının yüzü beni aşar. Hümanizm başkasıyla kurulan ilişkide ortaya çıkar. Bu ilişki,

³⁵⁰ “Herkes suçludur” burada Hristiyan dinindeki orijinal günah kavramıyla ilişkilendirilmemektedir. Suçlu olmak, diğer bireyler için bir sorumluluk taşıma anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, suçluluğun doğası, bireyin eylemleri ve bu eylemlerin toplumsal sonuçlarıyla ilgilidir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou Audès de l'essence*, s. 193.

³⁵¹ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka, Levinas'ın Metafizikine Giriş*, s. 380.

³⁵² Burada ontolojik bir direnişten bahsedilmemektedir; direniş özgürlüğe karşı çıkmıyor, çünkü temellendirilen direniş özgürlükten önce gelir. Dolayısıyla yüzün karşıtlığı, bir gücün karşıtlığı değildir, bir düşmanlık da değildir. Bu, tamamen barışçıl bir karşıtlıktır; ancak burada barış, hiç de askıya alınmış bir savaş değil, yalnızca bastırılmış bir şiddet değildir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique* (Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994), s. 46.

dil aracılığıyla ifade edilmektedir, buradaki dil sadece işaretlerin bir seti değildir. Levinas açısından dil etiğe bağlıdır, böyle bir dil hümanizmle bağdaştırılabilir.

Sonuç olarak, Levinas'ın hümanizminin kaynağı “ben” değil ama “başkası”dır, bu hümanizm (ki onu Levinas “başkası hümanizmi” olarak adlandırır) benciliğe, bütüncüllüğe, “ben”in emperyalizmine ve dolayısıyla Batı felsefesine tarihsel olarak hakim olan ontolojizme karşıdır.

IV. AFRIKA FELSEFESİ VE BAMBARA DÜŞÜNCESİ

1. Afrika Felsefesinin Temel Fikirleri

Levinas'ın düşüncesi açıklandıktan sonra, sonraki bölümlerde Bambara düşüncesine odaklanacağız. Bambara düşüncesi Afrika felsefesi içerisinde konumlandığından, öncelikle Afrika felsefesinin ne olduğunu anlamaya çalışacağız. Şunu belirtmek gerekir ki, Afrika yalnızca kıtlık, yoksulluk, göçmenlik ve savaşlarla anılan bir kıta değildir; aksine, Afrikalılar, diğer kıtalarda yaşayan insanlar gibi, varlık, insan, özne, başkası, toplum, doğa, kozmos, mutluluk, ölüm, bilgelik gibi konular üzerine derinlemesine düşünmüşlerdir. Tarih boyunca Afrikalılar, bu konuları kavramaya çalışmış ve insanın ezeli ve ebedi sorularına çeşitli yanıtlar vermişlerdir. Dolayısıyla, Afrikalılar rastgele yaşamamaktadır; onların bir yaşam tarzı vardır, buna bağlayan belirli bir düşünce tarzı, her uygulamanın, her eylemin, her pratiğin metafiziksel bir anlamı vardır ve bu pratikler belirli bir dünya görüşüne dayanır. Başka bir deyişle, insanın yaptığı her şey bir varlık anlayışına dayanmaktadır³⁵³. Afrika felsefesinin temelinde birlik ve armoni kavramları yer almaktadır. Bu nedenle, yaygın önyargıların aksine, Afrikalılar eksik bir Avrupalı olarak görülemez³⁵⁴; zira Afrikalılara özgü bir gerçeklik ve kendilerine has bir düşünce tarzı mevcuttur. Afrika'nın yaşam tarzı ve dünya görüşü, Batı düşünce sistemlerinden farklı olsa da kendi içinde derin bir felsefi yapıyı barındırmaktadır. Dolayısıyla, Afrika kıtası düşünsel eylemlerden yoksun bir coğrafya değildir; aksine, kendine özgü bir felsefi geleneği ve zengin düşünsel birikimi vardır.

Bilim ve teknoloji ilerledikçe, felsefenin defalarca “öldüğü” iddia edilmiştir. Bu bağlamda, Batı felsefesinin bazı yöntemlerinin miadını doldurduğunu söylemek mümkündür. Özellikle kavramlara dayanan felsefe yapma biçiminin sona erdiği, felsefi sistemlerin çöktüğü, rasyonalizme dayalı bütünlük³⁵⁵ arayışının son bulduğu ve felsefenin kesin bilgi olarak artık geçerliliğini yitirdiği ileri sürülebilir. İnsan

³⁵³ Mbog Bassong, *La Méthode De La Philosophie Africaine. De L'expression De La Pensée Complexe En Afrique Noire* (Paris: Harmattan, 2007), s. 15.

³⁵⁴ Bkz. Edward Blyden, *Christianity, Islam and Negro Race* (Edinburgh: Edinburg University Press, 1967), s. 75-76.

³⁵⁵ Metafiziksel bütünlükten söz edilmektedir; burada kastedilen, aşırı rasyonalizme dayanan bir bütünlük anlayışıdır.

merkezcilik üzerine kurulu felsefi düşüncelerin de bu bağlamda sona erdiği iddia edilebilir. Ancak, tüm bu argümanların aksine, felsefenin Batı dışındaki medeniyetlerde canlı bir şekilde varlığını sürdürdüğünü gözlemlemek mümkündür. Özellikle Afrika'da felsefenin devam eden bir yaşam tarzı olarak varlığını koruduğu görülmektedir. Afrika'daki düşünce tarzı, kavramların ötesine geçerek felsefeyi yaşatmakta ve bu da felsefenin Batı dışındaki coğrafyalarda hâlâ etkin bir şekilde sürdüğünü göstermektedir.

Afrika'da bulunan tüm kültürleri kapsayan bir felsefe var mıdır? Kısa bir yanıt vermek gerekirse Afrika felsefesi dendiğinde, tüm Afrika'yı kapsayan tek bir felsefi yaklaşımın var olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Afrika kıtasında, çeşitli kültürler bulunmaktadır, bu kültürlerle özgü farklı düşünme tarzları bulunmaktadır. Bu durum, çeşitli felsefi yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Jean Godefroy Bidima, bu çeşitliliği vurgulamak amacıyla “Afrika felsefesi” yerine “Afrika felsefeleri” terimini tercih eder³⁵⁶. Böylece Afrika'daki felsefi yaklaşımlar arasında hem benzerlikler hem de farklılıklar mevcuttur. Bu yaklaşımlar arasında çatışmalar bulunmakla birlikte, tarihî, coğrafi ve kültürel bağlamlar dikkate alındığında, Afrika felsefesinin farklı yaklaşımları arasında ortak bir zemin bulunabileceğini düşünmek mümkündür³⁵⁷.

Genel anlamda felsefe nedir? Felsefe, bilinçli³⁵⁸, düzenli ve tutarlı bir şekilde bir kişinin, bir kültürün veya bir toplumun dünya görüşünü ifade eder. Bu bağlamda, felsefe, dünyayı bilinçli olarak kavrama ve anlamlandırma sürecidir. Bu tanımdan hareketle, felsefenin hem bireysel hem de kolektif bir bilgi alanı olabileceği sonucuna varılabilir. Afrika felsefesi, felsefenin kolektif doğasına örnek teşkil eden bir düşünce sistemidir. Bu kolektif felsefe anlayışı, kültürel temellere dayanır ve toplumsal bir birlikten doğar. Dolayısıyla, Afrika felsefesi, bireysel düşüncenin ötesinde, toplumsal, kültürel ve beraberlik bağlamda şekillenen bir felsefe türü olarak değerlendirilebilir³⁵⁹. Afrika felsefesi, Afrika'nın kolektif kültürlerine dayanmaktadır.

³⁵⁶ Afrika felsefesi kavramı, tek ve statik bir olguyu değil, aksine çoklu ve dinamik bir yapıyı ifade etmektedir. Bu bağlamda, Afrika felsefesi üzerine yapılan tartışmalar ve incelemeler, tekil bir perspektiften ziyade, çeşitli düşünce sistemleri ve felsefi gelenekler üzerinden yürütülmektedir.

³⁵⁷ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine* (Dakar: Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, 1997), s. 46.

³⁵⁸ Burada bahsedilen bilinç, her şeyi bilinçli bir şekilde inşa eden bir varlık olarak anlaşılmamalıdır; aynı zamanda, statik bir bilinçten de söz edilmemektedir. İnsan merkezçiliğine dayanan bir bilinç kastedilmemektedir. Burada vurgulanan bilinç, dinamik bir yapıya sahip olup diğer varlıkların varlığına ve onlara yönelik dikkate odaklanmış bir bilinçtir.

³⁵⁹ Mbog Bassong, *La Méthode De La Philosophie Africaine. De L'expression De La Pensée Complexe En Afrique Noire*, s. 55.

Felsefe, bir toplumun tarihsel, sosyal ve ekonomik gerçekliklerinin bir sonucudur. Her kültür, kendine özgü bir dünya görüşüne sahiptir ve bu dünya görüşü, varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya yönelik bir çaba içerir. Bu nedenle, her dünya görüşünde bir felsefi yapı bulunur. Dolayısıyla, Afrika'da felsefenin varlığından şüphe etmek mümkün değildir³⁶⁰. Ancak Batı felsefesinin perspektifinden hareketle, aklileştirme³⁶¹ (*la rationalisation*) yöntemiyle Afrika felsefesi anlaşılmaya çalışıldığında, bu yaklaşım eksik ve yetersiz kalacaktır.

Afrika felsefesi, genellikle bütünsel bir yaklaşım benimser³⁶². Bu felsefi yaklaşımı anlamak, yalnızca kavramlara dayanarak mümkün değildir³⁶³; çünkü Afrika felsefesi insan merkezli bir düşünce sistemidir³⁶⁴. Pozitivist anlamda özneliği göz ardı ederek de Afrika felsefesini kavrayamayız³⁶⁵; zira Afrika felsefesi, insanın ve toplumsal yapının merkezde olduğu bir düşünce tarzıdır. Afrika felsefesini derinlemesine anlayabilmek için tarih, arkeoloji, antropoloji, etnoloji, sanat ve sözlü kaynaklar gibi çeşitli disiplinlere başvurmak gerekmektedir. Aslında, Afrika felsefesi, farklı bilimsel ve kültürel alanlardan ilham alarak şekillenir. Bu nedenle, Afrika felsefesini tam olarak kavrayabilmek için bu bilimler arasında diyalektik bir ilişki kurmak önemlidir.

1. Afrika Düşüncesinde Dört Akım

³⁶⁰ Tshiamalenga Ntumba, Afrika felsefesinin var olup olmadığına dair bir sorunun gereksiz olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Afrika'nın felsefesi apaçık bir şekilde mevcuttur. Ntumba, Afrika'nın en eski felsefesinin Mısır felsefesine dayandığını belirtirken, Afrika'nın en yakın felsefesinin ise sözlü kültür üzerinden yapılan analizlerle ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ayrıca, Afrika'nın günümüzdeki felsefesinin, küresel sorunlarla yüzleşmesi sürecinden türediğini vurgulamaktadır. Bkz. Mbog Bassong, *La Méthode de la Philosophie Africaine, De l'expression de la pensée complexe en Afrique noire*, s. 8-9.

³⁶¹ Rasyonalite ve aklileştirme kavramları arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Aklileştirme, düşüncenin kendine kapanması, kalıplara hapsedilmesi ve her şeyin tek bir sistem içinde kapatılması anlamına gelir. Buna karşın, rasyonalite dışı dönüktür, dış dünyaya açık bir yapı sergiler ve hem akılsal olanı hem de akılsal olmayanı kapsar. Bu perspektiften bakıldığında, Batı akıl yürütme biçimini aklileştirme olarak ele aldığımızda, Afrika felsefesini anlamak mümkün olmayacaktır. Bkz. Edgar Morin, *Mes Philosophes*, (Paris: Editions Germina, 2011), s. 127-128.

³⁶² Bkz. Jean Godefroy-Bidima, *Que Sais-Je ? La Philosophie Négro-Africaine*, 1 ere Edition (Paris: Presse Universitaire de France, 1995), s. 75.

³⁶³ Bu bağlamda, Alassane Ndaw, felsefenin şeylerin kavramlarını bilmekten ibaret olmadığını, aksine şeyleri kendiliğinden bilmek olduğunu belirtmektedir. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 24.

³⁶⁴ Bu bağlamda, Afrika felsefesi, insanın her şeyin egemeni olduğu görüşüne karşı çıkar. Ayrıca, Afrika felsefesi, insanın ölümünden sonra varlığını yitirdiği fikrine de karşıdır; çünkü Afrika felsefesi, öznel bir boyuta sahiptir ve felsefe, bütünsel bir yaklaşımı ifade eder. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 24.

³⁶⁵ Burada "insansız" kavramı, insanın ölümüyle ilişkilidir; başka bir deyişle, Afrika felsefesi insan ölümünü reddeder. Bu bağlamda, Afrika felsefesi ölüm düşüncesine karşı çıkarak, insan varlığının sürekliliğini vurgular.

Afrika felsefesi, dört ana akıma ayrılabilir ve bu akımlar ilerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bu bağlamda, Afrika düşüncesi denildiğinde tek bir düşünce veya düşünce tarzından bahsetmek mümkün değildir. Afrika felsefesi, birbirleriyle çatışan çeşitli düşünce tarzlarının ve dinamik bir tartışma atmosferinin var olduğu zengin bir entelektüel ortam sunmaktadır.

Afrika'da dört ana felsefi eğilim öne çıkmaktadır³⁶⁶ : Etno-felsefe, Afrika'nın bağımsızlık felsefesi ya da Afrika ideolojik-siyasi felsefesi, bilgelik felsefesi ve eleştiri felsefesi. Tarihsel bakış açısıyla ise bu felsefi eğilimlerin üç dönem altında incelenmesi mümkündür: Sömürge öncesi dönem, sömürge dönemi ve sömürge sonrası dönem. Felsefe dallarına göre bakacak olursak, Afrika felsefesi üç dal altında barındırılmaktadır: Metafizik/ ontoloji (etno-felsefe), epistemoloji, ahlak (Afrika bilgelik felsefesi) ve siyaset felsefesi (Afrika ideolojik-siyasi felsefe).

2.1. Etno-Felsefe³⁶⁷

Etno-Felsefe olarak adlandırılan akım, bir etnisitenin dünya görüşüne dayanarak felsefi düşünce geliştirmeyi savunur. Bu bağlamda etno-felsefe, özellikle Afrikalı etnik grupların düşünce sistemlerini, kültürel, mitolojik ve dinsel tasavvur dünyalarını içeren etnolojik ve etnografik literatürü kapsar. Sömürgeciler, Afrika'da düşünce ve felsefe üretiminin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir; yani, Afrika'da felsefe olmadığı iddiasını dile getirmişlerdir³⁶⁸. Sömürgecilik döneminde, Afrika kelimesi dahi sömürgeci bakış açısıyla negatif bir biçimde değerlendirilmiş, kıta ve halkları genellikle aşağılayıcı, geri kalmış ve ilkel bir biçimde tasvir edilmiştir³⁶⁹. Sömürgeci güçler,

³⁶⁶ Odera Oruka'ya göre Afrika düşüncesinde dört ana akım bulunmaktadır: Birincisi, profesyonel felsefi metinlerde yer alan akımlardır; ikincisi, milliyetçi ideolojik kuramlarda görülen akımlardır; üçüncüsü, etnografik incelemelerde ortaya çıkan akımlardır; dördüncüsü ise Afrika bilgeliğinde (sage-philosophy) bulunan akımlardır.

³⁶⁷ Etno-felsefe, Towa ve Hountondji için olumsuz bir anlam taşıyabilirken, burada söz konusu olan etno-felsefe olumlu bir anlamda kullanılmaktadır. Bizim anlayışımıza göre etno-felsefe, Afrika'nın kültürel köklerine dayanarak felsefi düşünce geliştirmektir. Bu bağlamda, Afrika'nın kendi öz kültüründen koparak felsefi bir düşünce geliştirmenin imkânsız olduğunu ifade edebiliriz. Felsefeyi kültürden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Bizim bakış açımıza göre her bilgi, yerel bir temele dayanır; tam anlamıyla Theophilus Okere'nin belirttiği gibi, her bilgi her şeyden önce yereldir. Bkz. Theophilus Okere, Chukwudi Anthony Njoku and René Devisch, "All Knowledge Is First of All Local Knowledge: An Introduction", *Africa Development*, Special issue: All knowledge is first of all local knowledge, Vol. 30, sy No. 3 (2005): s. 1-19.

³⁶⁸ Bu çalışmada, iddiaların detaylarına girmek yerine, iddialara sahip olan önemli düşünürlerin isimlerine odaklanacağız. Hegel, Gobineau, Heidegger, Max Weber ve Lévy-Bruhl gibi isimler bu bağlamda dikkate değer düşünürler arasında yer almaktadır. Bkz. Hubert Mono Ndjana, *Histoire De La Philosophie Africaine* (Paris: Harmattan, 2009), s. 54.

³⁶⁹ Avrupa, tarihsel süreç içerisinde Afrika kıtasını genellikle olumsuz bir algı ile tanımlamıştır. Afrika kelimesinin kökeni incelendiğinde, İbranice'de *Apharikos* veya *Aphrikos* kökünden türemiş olan *Aphar*

Afrika'nın tarihi, kültürel ve sosyal yapısını, kendi ideolojik ve ekonomik çıkarları doğrultusunda yeniden inşa ederek, kıtayı 'medeni' dünyadan dışlanmış, 'gelişmemiş' bir bölge olarak konumlandırmışlardır. Bu bakış açısı, Afrika'nın yalnızca doğal kaynaklarının sömürülmesi değil, aynı zamanda kültürel kimliğinin ve toplumsal yapılarının da yok sayılması anlamına gelmiştir. Dolayısıyla, sömürgecilerin Afrika'ya yüklediği bu negatif imaj, kıtanın tarihsel ve kültürel zenginliklerinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu görüşlere karşı bir tepki olarak, Afrikalı yazarlar Afrika'nın gerçek mahiyetini ve değerlerini ortaya koymayı hedeflemişlerdir. İlk Afrikalı yazarlar, Afrika'nın kültürel ve medeniyet geçmişinden yararlanarak, Afrikalıların da insan olduklarını kanıtlamak amacıyla Afrika'nın felsefi birikimini ve değerlerini anlatmaya çalışmışlardır.

Bu felsefi akıma göre, masallardan, inançlardan, efsanelerden, atasözlerinden, mitolojiden, kozmogoni ve kozmolojiden hareketle felsefe yapılabileceği savunur, yani bunlardan felsefe çıkarılabilir. Zira her bir efsane, masal, atasözü, inanç, dil ve kozmogoni, bir dünya tasavvuru barındırmaktadır, dolayısıyla bu dünya tasavvuruna felsefe adı verilebilir. Ayrıca, etno-felsefe, antropoloji ve etnoloji ile bağlantılıdır; zira bu alanlardan hareketle felsefi düşünce ve sistemler geliştirilebilir.

Etno-felsefe, kolektif bir yapıdan hareket ettiği için “filozofsuz” bir felsefe olarak değerlendirilebilir. Etno-felsefenin kolektif karakteri, Afrika kültürlerinde bireysel olan ile kolektif olanın iç içe geçmiş olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla, bir düşünce tek bir kişiden kaynaklansa da nihayetinde kolektif bir nitelik arz eder. Benzer şekilde, Avrupa'da da bir eserin bireyselliğinden söz edilemez; zira her yazar, bir kültür ya da kolektif bir dünya görüşünden etkilenmiştir. Her düşünce, karşılıklı etkileşim süreci içerisinde ortaya çıkar ve bu etkileşim, birey ile toplum arasında gerçekleşir. Bu bağlamda, birey ile toplum arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu söylenebilir. Bundan hareketle etno-felsefe kolektif olmasına rağmen felsefenin bir türü olduğu kanıtlanabilir.

(toz) ve *kos* (kıta) kelimelerinin birleşimiyle “toz kıtası” anlamını ifade ettiği görülmektedir. Fenikece'de ise *Ferich* kelimesi buğday anlamına gelirken, *Africh* terimi buğdaydan yoksun veya buğdayın kıt olduğu bir bölgeyi tanımlamak için kullanılmıştır. Antik Yunan dilinde ise *Afrike* terimi, soğuk olmayan ve sıcak bir iklimi simgeleyen bir kıta anlamına gelmiştir. Bu etimolojik analiz, Afrika'nın tarihsel olarak farklı kültürler tarafından nasıl algılandığına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Djibril Samb, “‘Réafricaniser’ L’afrique Pour Affronter L’an 2000”, içinde *L’afrique À L’aube Du XXI^e Siècle, Spécial Cinquantenaire De L’IFAN*, c. Tome 47, Série B. Sciences Humaines, No.2, Dakar: Université Cheikh Anta Diop, 1996, s. 5.

Etno-felsefenin amacı, geçmişten günümüze köprü kurarak eski kültürlerden ilham alarak modern sorunlara çözüm bulmaktır. Etno-felsefe aynı zamanda bir etninin felsefi düşüncesini göstermektir, başka bir ifadeyle etno-felsefe kolektif kültür altında felsefenin var olduğunu göstermektir. Bu akıma karşı çıkan eleştirmenler ise, şu sorunu ortaya koymaktadır: Başka birinin perspektifinden felsefe yapmak mümkün müdür? Çünkü etno-felsefe, belirli bir etnik grubun ya da kabilenin dünya görüşünü felsefe olarak kabul etmektedir. Bu durum, o etnik grubun adına felsefe yapmak gibi algılanabilir. Bu sorunu çözmek amacıyla etno-felsefe savunucuları, etnik grupların düşünce sistemlerinde felsefi unsurlar bulunduğunu, bu unsurları grubun kendisinin göremese dahi filozofların ortaya koyma görevine sahip olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla, bu görev, etnik grubun masallarının, efsanelerinin ve hikayelerinin felsefi yönlerini ortaya koymakla sınırlı olup kültürel birikime hapsolmek anlamına gelmemektedir.

Bu perspektiften bakıldığında, Afrika filozoflarının temel görevleri, halkın ruhunu keşfetmek olarak tanımlanabilir. Bu, halkın kültüründe mevcut olan pratikler ve ritüellerin derin yapısını belirleyip açığa çıkarmayı içerir. Her kültürün metafiziksel bir yapıya sahip olduğu kabul edildiğinde, bu kültürel unsurlardan hareketle halkın ruhunun keşfedilebileceği söylenebilir. Dolayısıyla, her kültür ve medeniyet, metafiziksel bir temele dayanır ve bu temel üzerinden felsefi bir anlayış geliştirilebilir. Ayrıca, etno-felsefenin Afrika felsefesi bağlamında hem ontolojik hem de epistemolojik bir konumlandırmaya sahip olduğu vurgulanmalıdır.

Etno-felsefe, farklılıkları göz önünde bulundurarak felsefe yapma yaklaşımıdır. Etnik grupların kendine özgü düşünce tarzları ve derin ruhları bulunduğuna inanılır. Bu ruhu keşfetmeye çalışan felsefi düşünce biçimi etno-felsefe olarak adlandırılır. Etno-felsefe, diğer etnik grupları saygı çerçevesinde ele alır ve onları yok saymadan, temsil etmeden veya ortadan kaldırmadan felsefe yapma çabasıdır. Her bölge, etnik grup ve toplum, kendi etno-felsefesine sahip olabilir. Bu bağlamda etno-felsefe, yerel ve bölgesel bir felsefi yaklaşımdır. Etno-felsefe, diğer felsefi sistemleri eleştirme, yok etme veya ortadan kaldırma amacı güdemez. Bunun yerine, etno-felsefeyi savunan düşünürler için felsefe, kesin bilgiye ulaşma çabasından çok bir yaşam tarzı olarak görülür. Bu nedenle, felsefenin her kültürde ve her yerde bulunabileceği savunulabilir.

2.2. Afrika'nın Bağımsızlık Felsefesi

İkinci akım, bağımsızlık felsefesi veya ideolojik-siyasi felsefe olarak tanımlanan ve ideolojiye dayalı politik bir sistem oluşturmayı amaçlayan bir düşünce akımıdır. Bu felsefi yaklaşım, Afrika'nın bağımsızlığı için çaba göstermektedir. Bu akımın düşünürleri, insanın onurunun (özünün) özgürlükte yattığını savunurlar. Onlara göre, birey özgür olmadıkça düşünemez ve kendi düşünce sistemini oluşturamaz. Bu nedenle, özgürlük, Afrika'nın en acil ihtiyaçlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Afrika'nın günümüzdeki durumuna göre gerçek bir filozof, özgürlüğe ulaşmak için çaba sarfetmelidir. Afrika düşüncesinin, Afrika'nın bağımsızlığını destekleyen bir nitelik taşıması gerekmektedir. Felsefenin her zaman bir ideoloji barındırması gerektiği unutulmamalıdır. Burada ideolojinin olumsuz bir anlam taşımadığını belirtmek gerekir. Ngoma-Binda için ideoloji, felsefenin özüdür; ideoloji olmaksızın felsefe, boş bir çabaya dönüşebilir. Amílcar Cabral'a göre, Afrika'nın bağımsızlığına ulaşmak ve başarılı olmak için ideolojiden beslenmek gereklidir.³⁷⁰

Sömürgecilik, Afrika'nın köklerinden kopmasına yol açmış ve bu süreç sonucunda Afrika'nın özgün kimliği büyük ölçüde zedelenmiştir. Sömürgeciliğin yarattığı bu travmadan kurtulmak için Afrikalı düşünürlerin Batı'nın perspektifinden sıyrılmaları ve kendi kimliklerini yeniden tanımlamaları gerektiği ifade edilmektedir³⁷¹. Bu bağlamda özgürlük, devrim yoluyla elde edilebilir. Aimé Césaire, bu düşünceyi şu şekilde dile getirmiştir: “Afrikalıların kendileriyle ve kendileri için düşünmeleri, kendi kararlarına göre yaşamaları gerekmektedir³⁷².” Afrika'nın tanımı, Afrika'nın kültürel ve medeniyetsel özellikleri dikkate alınarak yapılmalıdır. Bu yaklaşım, Afrika'nın bağımsızlık felsefesinin kimlik felsefesi bağlamında konumlandırılmasını sağlar. Afrika, kendi köklerine dönerek ve sömürgeci egemenlikten kurtularak özgün kimliğini yeniden tesis edebilir.

³⁷⁰ Bkz. S. Azombo-Menda, M. Enobo Kosso, *Les Philosophes Africains Par Les Textes* (Paris: Editions Fernand Nathan, 1978), s. 69.

³⁷¹ Afrikalıların kendilerini tanımlama süreçleri tarih boyunca çeşitli dış etkenlerin etkisi altında şekillenmiştir. Nitekim “Afrika” kelimesi bile kıtanın yerli halklarından ziyade farklı kültürlerden türetilmiştir. İbranice’de “Apharikos” veya “Aphrikos” kökünden gelen bu terim, “Aphar” (toz) ve “kos” (kıta) kelimelerinin birleşimiyle oluşmuş olup “Aphrikos” kelimesi “toz kıtası” anlamına gelmektedir. Fenike dilinde “Ferich” kelimesi buğdayı, “Africh” ise buğdaysız ya da buğdaya sahip olmayan kıtayı ifade eder. Antik Yunan dilinde ise “Afrike” kelimesi “soğuk olmayan, sıcak kıta” anlamında kullanılmıştır. Bu örnekler, Afrika'nın adlandırılma sürecinde farklı kültürel ve dilsel etkilerin rol oynadığını göstermektedir. Bkz. Djibril Samb, “‘Réafricaniser’ L’afrique Pour Affronter L’an 2000”, içinde *L’afrique À L’aube Du XXI^e Siècle, Spécial Cinquantenaire De L’IFAN*, c. Tome 47, Série B. Sciences Humaines, No.2 (Dakar: Université Cheikh Anta Diop, 1996), s. 5.

³⁷² Bkz. Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez* (Paris: Présence Africaine, 1956), s. 12-13.

Özgürlüğün ilk adımı, ulusların kendi kültürlerini canlandırmaları amacıyla Afrikalıların kendi dillerinde eğitim görmelerinin sağlanmasıdır. Bu sayede eğitimde kullanılacak kavramlar Afrika'nın gerçek dünyasına özgü olmalıdır. Zira Batı dünyasına ait bazı kavramlar, Afrika'nın gerçek dünyasını yeterince betimlememektedir. Afrika'nın dünyasına uygun kavramlar geliştirilmelidir. Kwası Wiredu, bu süreci “kavramsal sömürgecilikten *kurtulma*³⁷³” olarak tanımlamaktadır (*la décolonisation conceptuelle*). Valentin-Yves Mudimbe'ye göre özgürlüğün ilk adımı kelimelerde bulunur. Bu bağlamda, Afrika'nın kendine özgü kavramlar üretmesi gerekmektedir. Bu görev, Afrikalı düşünürlere, yani filozoflara düşmektedir. Çağın sorunlarını düşünce yoluyla ele almak ve bu düşünceleri ifade etmek filozofların temel görevleri arasında yer alır. Mudimbe'nin perspektifine göre, Afrika felsefesi, Afrika dilleri aracılığıyla Afrika'nın kolektif dünya görüşünü kavramlaştırma çabası olarak tanımlanabilir³⁷⁴.

Afrika felsefesi, Afrika'nın dillerinin incelenmesiyle başlamalıdır; çünkü felsefe kavram yaratma sürecidir³⁷⁵ ve düşünme işlemi dilin içinde ve dil aracılığıyla gerçekleşir. Bu nedenle, felsefeyi dilden bağımsız olarak ele almak hatalıdır, daha doğrusu Afrika felsefesi Afrika'nın gerçek dünyasından oluşturulan kavramlarla yapılmalıdır. Ayrıca, etkili bir devlet kurma amacı güden Afrika ülkeleri, eğitim ve dilin yeniden yapılandırılması gerekliliğini göz önünde bulundurmalıdır. Bu şartlar altında, Afrika ülkeleri kendi öz değerlerine, kültürlerine ve değerlerine uygun şekilde politik, iktisadi ve sosyal hayatlarını belirleyebilecektir.

Bir halk, gerçek özgürlüğe kavuşabilmek için kendi siyasi, iktisadi, dinî, eğitsel ve felsefî sistemlerini oluşturmalıdır. Bir milletin sistemi, o milletin hayat tarzına, tabiatına ve kültürüne uygun şekilde belirlenmelidir. Bu görüşten hareketle, Afrika'nın da kendi belirlediği kurallara göre yaşaması gerektiği sonucuna varılabilir.

Afrika'da yabancılaşmaya karşı çıkan bu akımın savunucuları, otantik bir insan tipi, siyasi ve iktisadi yapı ile etkili bir eğitim modeli oluşturmayı hedeflemektedir. Söz konusu otantik insan tipi, Afrika kültürlerine göre yetiştirilmelidir. Bu bağlamda, Afrika'nın otantik kültürüne dönülerek yabancılaşmadan kurtulmak mümkün

³⁷³ Bkz. Hubert Mono Ndjana, *Histoire De La Philosophie Africaine* (Paris: Harmattan, 2009), s. 112.

³⁷⁴ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 14.

³⁷⁵ Bkz. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est Ce Que La Philosophie* (Paris: Les Editions de Minuit, 2005), s. 8.

görülebilir. İnsan her şeyini kaybetse bile temel olarak kendi kültürü kalmaktadır. Dolayısıyla, bir halkın özgürlüğü, siyasi ve iktisadi bağımsızlığı engellense bile kültürü engellenemez; çünkü kültür insanın içindedir, insanın kimliğidir. Kültür, bir halkın canı ya da ruhu olarak kabul edilir ve bu bağlamda kültürden yola çıkarak bağımsızlığa kavuşmak mümkün olabilir. Söz konusu kültürden hareket ederek Afrika felsefesi oluşturulabilir.

Afrika felsefesi bağlamında bu yaklaşım, insanın özünün topluluk içinde tanımlandığını ve bireysel olarak var olmadığını savunur. Bu felsefi akıma göre, insan, diğer insanlarla ve hatta diğer varlıklarla olan ilişkileri üzerinden tanımlanabilir³⁷⁶. Bu temelden hareketle Afrika'nın politik sisteminin de topluluk merkezli bir yapıya dayanması gerektiği önerilmektedir. Kapitalizm ve bireyselleşme anlayışının tersine, bu felsefi yaklaşım Afrika kültürlerinin kolektif değerlere dayandığını vurgular.

Afrika kültürlerinde bireyin yaptığı her eylem topluma yönelik bir anlam taşır ve bu doğrultuda Afrika, topluluğa verdiği önemle öne çıkar. Böylece, birey ancak topluluk içinde tanımlanır; başka bir deyişle, bireyin kimliği topluluk tarafından belirlenir. Bu perspektif, Afrika'nın kültürel ve sosyal yapılarının bireyden çok topluluğa odaklandığını savunur ve bu doğrultuda bir politik sistemin inşa edilmesini önerir.

Descartes'ın “Düşünüyorum, öyleyse varım³⁷⁷” ifadesi, bireyin varoluşunu düşünme yetisi üzerinden temellendirirken, Dogon felsefesi bu bireyselci (*individualiste*) yaklaşıma karşı çıkarak, bireyin varlığını topluluk içinde tanımlar. Bu bağlamda, Dogonların felsefe sistemine göre, tek başına kalmak günahın kaynağıdır ve insan, her zaman bir grubun parçası olmalıdır. Zira yalnızlık, bireyi toplumsal bağlardan kopararak, manevi açıdan zayıf ve savunmasız bir hale getirir. Benzer şekilde, Zambî'deki Lozi halkının bir atasözü de topluluğun önemini vurgular: “İnsanların çoğunun gittiği yoldan git, tek başına gidersen pişman olacaksın³⁷⁸.” Bu atasözü, bireyin toplumsal uyum içinde hareket etmesinin önemini ifade ederken, yalnızlığın ve bireysel hareketin getirebileceği olumsuz sonuçlara dikkat çeker. Dogonların ve Lozilerin bu

³⁷⁶ Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines* (Paris: Payot, 1970), s. 20.

³⁷⁷ John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (Nairobi: East African Educational Publishers, 1970), s. 108.

³⁷⁸ Zambî'deki Lozilerin atasözüdür, Zambî Afrika'nın güneyindedir. Bkz. Basil Davidson, *The Africans, an Entry to Cultural History* (Penguin, 1973), s. 29.

düşünceleri, bireysel varoluşun ancak toplumsal bağlamda anlam kazandığını ve topluluğun dışında kalan bireyin tehlikelerle karşı karşıya olduğunu savunur.

Afrika'nın beraberlik felsefesi, derin kökleri olan atasözlerinde somutlaşmıştır. Bu felsefeyi destekleyen pek çok örnekten biri, Bambara halkına ait “Tek bir parmak bir taşı kaldıramaz³⁷⁹” atasözüdür. Bu söz, bireyin tek başına hedeflerine ulaşamayacağını vurgular. Ancak bu beraberlik anlayışı yalnızca ekonomik bir dayanışmaya indirgenemez; daha derin bir anlam taşır. Ontolojik ve metafiziksel olarak, insanlar birbirlerine bağlıdır ve bu bağlılık, Afrika toplumlarının sosyal dokusunda ve dünya görüşlerinde temel bir yer tutar. Bu bağlamda, bireylerin başarıya ulaşması, toplumsal birlik ve karşılıklı destek ile mümkündür.

Ubuntu, Afrika'nın birliktelik ve topluluk felsefesini ifade eden bir kavramdır. Bu kavram, “insan olmanın” ancak diğer insanlarla kurulan ilişkiler aracılığıyla mümkün olabileceğini vurgular. Ubuntu'nun temelinde, bireylerin birbirleriyle olan bağları sayesinde var olabilecekleri inancı yatar. Bu düşünce, Zulu ve Bantu Nguni halklarına ait bir atasözü olan “*umuntu ngumuntu ngabantu*³⁸⁰” ile somutlaştırılır. Bu atasözü, “Bir insan, diğer insanlar aracılığıyla insandır” anlamına gelir. Ubuntu, topluluk bilincini, paylaşımı, karşılıklı desteği ve empatiyi ön plana çıkaran bir yaşam felsefesidir. Bu bağlamda, Ubuntu, bireylerin sadece kendi bireysel kimlikleri ve çıkarlarıyla değil, aynı zamanda toplumsal ilişkiler ve sorumluluklar aracılığıyla da tanımlandığını ifade eder.

Rwanda ve Burundi’de “*ubuntu*” kavramı, cömertlik olarak tanımlanır ve diğer insanlarla simbiyotik bir şekilde yaşamayı ifade eder. Bu bağlamda, bireylerin eylemleri ve varoluşları, toplumun geneliyle derin bir bağlantı içindedir. Kenya’da ise “*utu*³⁸¹” düşüncesi ön plandadır. Bu kavram, bireyin gerçekleştirdiği her eylemin toplum için yapılması gerektiğini savunur. Yani, bireysel eylemler toplumun iyiliğine hizmet etmek amacıyla gerçekleştirilmelidir. Malawi’de kullanılan “*umunthu*³⁸²” terimi ise bütüncülük anlamına gelir. Bu kavram, tüm varlıkların birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve bu

³⁷⁹ Issa N'Diaye, “A La Recherche De L’esprit Et De La Tradition Démocratique En Afrique”, Actes du colloque International sur le Cinquantenaire des Indépendances Africaines :Indépendance politique et développement En Afrique: bilan et vision du futur, 2011, s. 94.

³⁸⁰ Mungi Ngomane, *Ubuntu Je Suis Car Tu Es Leçon De Sagesse Africaine*, Trad. Chloé Royer, (Paris: Editions Harper Colins, 2019), s. 23.

³⁸¹ Mungi Ngomane, *Ubuntu Je Suis Car Tu Es Leçon De Sagesse Africaine*, s. 24.

³⁸² Mungi Ngomane, *Ubuntu Je Suis Car Tu Es Leçon De Sagesse Africaine*, s. 24.

bağlantıların yaşamın her alanında önemli bir rol oynadığını ifade eder. Böylece, insanın varoluşu, yalnızca kendisi için değil, aynı zamanda toplum ve doğa ile kurduğu ilişkiler üzerinden anlam kazanır.

Afrika kültüründe insan, diğer varlıklardan daha değerli olarak görülmez; bu nedenle insanın hayvanlara, bitkilere ve minerallere saygı göstermesi gerektiği vurgulanır. Bu düşünce, Afrika'nın topluluk odaklı kültürüne de güçlü bir şekilde yansır. Afrika'da yaygın olarak bilinen bir atasözü, bu düşünceyi açıkça ifade eder: “Çabuk gitmek istiyorsan tek başına git; fakat uzun bir yolculuk yapmak istiyorsan diğer insanlarla git³⁸³.” (*Si tu veux aller vite, va seul. Mais si tu veux aller loin, va avec les autres*). Bu söz, topluluk bilincinin bireysel başarıdan daha önemli olduğunu belirtir. Afrika'nın birçok kültüründe yaygın olan bir diğer ifade de şudur: “Bir çocuğu büyütmek için bütün köy gerekir³⁸⁴.” (*Il faut tout un village pour éduquer un enfant*). Bu, çocuğun yetiştirilmesi sürecinde herkesin sorumluluk taşıması gerektiğini belirtir ve topluluğun bireyin gelişimindeki önemini vurgular. Bu anlayış, sadece insan toplulukları arasında değil, doğanın tüm unsurları arasında bir denge ve saygı gerektiren bir dünya görüşünü temsil eder.

Afrika'nın birliği, yalnızca siyasi bir bütünleşmeden ibaret olmamalı, aynı zamanda güçlü bir kültürel temel üzerine inşa edilmelidir. Kültür, bir ulusun kimliğini ve birliğini sağlayan en önemli unsurlardan biridir. Bu bağlamda, siyaset ve kültürün birbirini destekleyen, iç içe geçmiş yapılar olarak çalışması gereklidir. Siyasal bağımsızlığın sürdürülebilirliği, ancak kültürel bilinç ve özgünlükle mümkün olabilir. Bu doğrultuda, bazı düşünürler, Panafrikanizm ideolojisini esas alarak Afrika'nın bağımsızlığını ve birliğini savunmuşlardır. Panafrikanizm, tüm Afrika halklarının ve diasporasının bir araya gelmesini, ortak bir kimlik ve kültürel miras etrafında birleşmesini amaçlayan bir harekettir. Bu düşünceye göre, Afrika'nın sömürgecilik sonrası dönemde gerçek anlamda bağımsız olabilmesi, sadece siyasi bağımsızlıkla sınırlı kalmamalı, aynı zamanda kültürel bağımsızlığı da içermelidir. Bu yüzden, Panafrikanizm, kültürel bütünleşme ve dayanışmayı teşvik ederek Afrika'nın siyasi ve ekonomik bağımsızlığını güçlendirmeyi hedefler. Sonuç olarak, Afrika'nın geleceği için siyaset ve kültürün uyum içinde çalışması, kıtanın bağımsızlık mücadelesinde önemli

³⁸³ Mungi Ngomane, *Ubuntu Je Suis Car Tu Es Leçon De Sagesse Africaine*, s. 44.

³⁸⁴ Mungi Ngomane, *Ubuntu Je Suis Car Tu Es Leçon De Sagesse Africaine*, s. 46.

bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, Panafrikanizm, Afrika'nın hem kültürel hem de siyasi bağımsızlığını sağlayacak bir yol haritası sunmaktadır.

Afrika kültürleri, kolektivist değerlere büyük önem verir ve bu bağlamda birey, her zaman çeşitli ilişkisel bağların içinde yer alır. Bu durumun bir sonucu olarak, kapitalizm ve demokrasi gibi bireyci ve rekabete dayalı sistemlerin Afrika'ya tam anlamıyla uyum sağlayamadığı öne sürülmektedir. Afrika'nın sosyal yapısına en uygun sistemin kolektivizm olduğu vurgulanır. Nitekim, birçok Afrika dilinde “sınıf” kelimesi bulunmamaktadır ve bu durum, Afrika'da sınıfsal çatışmaların içeriğinin zayıf olduğunu gösterir. Bu noktada, Kwame Nkrumah, Afrika'da sınıflar arasındaki çatışmanın içeriksiz olduğunu savunur. Alassane N'Daw ise bu görüşü daha da ileriye taşıyarak, hem kapitalizmin hem de sosyalizmin Afrika'nın sosyo-kültürel yapısına uygun olmadığını iddia eder. Ona göre, bu sistemlerin her ikisi de Afrika'nın kolektivist değerleri ve toplumsal yapısıyla örtüşmemektedir. N'Daw'ın bu yaklaşımı, Afrika'nın kendine özgü bir sistem geliştirmesi gerektiği fikrini desteklemektedir.

Kwame Nkrumah'a göre, Afrika eğer kapitalizmi benimserse, kendi köklerinden kopacak ve kendi değerlerine ihanet edecektir³⁸⁵. Nkrumah, Afrika'nın özüne yabancı olan bu ekonomik sistemi kabul etmesinin, kıtanın kültürel ve toplumsal yapısını bozacağını savunur. Kapitalizmin Afrika'ya getireceği bireycilik, yerel değerlerin ve kolektif yaşam tarzının yerini alarak, toplumda ciddi yaralar açacaktır. Kenneth D. Kaunda ise, Afrika kolektivizmini en yüksek düzeyde bir hümanizm olarak görür. Bu bağlamda hümanizm, soyut bir insan kavramını betimlemekle sınırlı kalmaz; aksine, somut insanla ve insanın gerçek durumu ile ilgilenir. Kaunda'ya göre, hümanizm insan yaşamının anlamını keşfetmek ve bu anlamı görünür kılmakla ilgilidir. Bu bakış açısına göre, insan hiçbir şekilde bir araç olarak kullanılmamalıdır; insanın değeri ne üretkenlikle, ne başarıyla ne de sosyal statüyle ölçülmelidir. Çünkü bu tür ölçütler, insanlar arasında düşmanlık ve rekabeti körükler. Hümanizm, insanı her türlü bağımlılıktan ve kölelikten kurtarmayı amaçlar. Bu açıdan, hümanizm ne fakirle ne de zenginle ilgilenir; onun asıl ilgi odağı insandır, yani ben, sen ve başkasıdır³⁸⁶. Kaunda'ya göre, gerçek hümanizm, bireyin içsel değerini tanımak ve ona saygı

³⁸⁵ Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, (Paris: Payot, 1965), s. 74.

³⁸⁶ Bkz. Hubert Mono Ndjana, *Histoire De La Philosophie Africaine*, s. 121-122.

duymakla ilgilenir; bu değerlerin hiçbir şekilde maddi başarılarla ölçülemeyeceğini savunur.

Léopold Sédar Senghor, geleneksel Afrika toplumlarında grubun birey karşısındaki üstünlüğünü vurgulayarak bu toplumların “topluluk (cemaat) toplumları” olduğunu ifade eder. Senghor’a göre, Afrika’da her şey sosyal yapıdan hareketle şekillenir³⁸⁷ ve bu bağlamda, sosyalizme giden özgün bir Afrika yolu bulmanın önkoşulu bu sosyal yapıdır. Senghor’un yaklaşımında, topluluk içindeki bağlar, bireysel kimlikten daha belirleyicidir. Ahmed Sékou Touré ise, bireyin varoluşunun temelini oluşturan topluluksallığın hümanist doğasına dikkat çeker. Touré’ye göre, bireyin varlığı, topluluğun varlığına bağlıdır ve bu bağlılık, bireyin kimliğini ve varoluşunu anlamlandırır. Jomo Kenyatta ise bu görüşü destekleyerek, bireylerin topluluğa karşı ahlaki sorumluluklarını ve toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmelerinin gerekliliğini vurgular. Kenyatta’ya göre, bireyler topluluğun bir parçası olarak hem topluluk içinde var olur hem de bu varoluşu topluma karşı yerine getirmeleri gereken sorumluluklar ve yükümlülüklerle şekillenir. Bu bağlamda, geleneksel Afrika toplumlarının sosyal yapılarını anlamak, hem bu toplumların iç dinamiklerini hem de Afrika’daki özgün sosyalist yaklaşımların temellerini anlamak açısından önemlidir.

J.M. Nyasani, Pacide Tempels’in Bantu halkları üzerine düşüncelerine dayanarak, ontolojik anlamda topluluğun yalnızca yaşayan varlıklar değil, ölmüş olanlarını da kapsayan “canlı bir birlik” (*union vitale*) olarak nitelendirir. Bu bağlamda, her bireyin düşünce ve eylemlerinde, topluluğun hem yaşayan hem de yaşayan-ölü üyeleriyle olan bağlantısının korunduğu bir mitolojik dünya görüşü tasvir edilir. Nyasani, bu yaklaşımın, bireyin topluluk çatısı altında korunma arayışının bir yansıması olduğunu vurgular. Bu anlayış, bireyin varoluşunu ve toplumsal kimliğini, yalnızca kendi yaşamıyla sınırlı olmayan, geçmişle iç içe geçmiş bir varlık olarak görmesine neden olur. Topluluğun bu tür bir kavrayışı, bireyi topluluğun tarihsel ve ontolojik sürekliliği içerisinde konumlandırarak, bireysel eylemlerin toplumsal bağlamdaki anlamını derinleştirir.

Afrika’nın bağımsızlık felsefesini savunan düşünürler, coğrafya ve tarih açısından Afrika’ya özgü bir gerçekliğin (*la réalité propre aux Africains*) var olduğunu

³⁸⁷ Bkz. Léopold Sédar Senghor, *Liberté I, Négritude Et Humanisme*, (Paris: Editions du Seuil, 1964), s. 263.

savunmaktadır. Bu düşünürler göre, Afrika düşüncesi bu özgün gerçeklik üzerine inşa edilmelidir. Bu bağlamda, Afrika'nın bağımsızlık felsefesi, Afrika'nın otantik (özgün) felsefesi olarak kabul edilir. Bu düşünceye göre, Afrika'nın kendi gerçek dünyasına dönmesi gerekmektedir. Düşünürler, spekülatif ve teorik düşünceyi bir kenara bırakarak, pratik bir düşünceye yönelmeyi amaçlarlar. Bu bağımsızlık felsefesi, şiddetle sömürgecilere karşı çıkar ve onların etkisine karşı durur.

2.3. Afrika Bilgelik Felsefesi (Sage Philosophy)

Bu akımın temel iddiası, Afrika kıtasında köklü bir felsefi düşünce geleneğinin bulunduğuudur. Bu felsefi düşüncenin temel dinamiğini ise “Afrika bilgeliği” oluşturmaktadır. Ancak Afrika bilgeliğinin Batı felsefesi bağlamında ele alınması, bu felsefenin özgünlüklerini ve kendine has ayrımlarını yeterince yansıtmamaktadır. Afrika felsefesi, Batı felsefesinin epistemolojik ve ontolojik çerçevelerinden bağımsız olarak, kendi kültürel ve tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilmelidir. Bu nedenle, Afrika felsefesi, Batı merkezli yaklaşımların ötesine geçilerek, kendi iç dinamikleri ve bilgelik anlayışları üzerinden incelenmelidir.

Afrika düşüncesinin Placide Tempels ile başlamadığını, Tempels'ten önce de Afrika'ya özgü bir düşünce yapısının var olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu akıma göre felsefe ne kesin bir bilimdir, ne evrenseldir, ne kapalı bir sistem içinde yer alır, ne spekülatiftir, ne de teoriktir. Bununla birlikte, felsefe yalnızca kavramsal bir şey değildir; aksine, felsefe bir yaşam tarzıdır ve insan hayatının bütünüyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle, felsefe bir bütünlüktür. Bu bakış açısıyla, felsefe yalnızca akademik dünyada sınırlı kalmamaktadır.

Felsefe, toplumun gerçek problemleriyle uğraşan bir disiplindir. Bu bağlamda felsefe, popüler bilgilerden ya da halk bilgeliklerinden (*la connaissance populaire ou la sagesse populaire*) türetilir. Popüler bilgiler, mitolojiler, masallar, atasözleri, aforizmler, metaforlar ve semboller gibi öğeleri içerir. Dolayısıyla felsefe, tek bir yöntemle sınırlı kalmayan ve çok yönlü bir düşünce tarzıdır. Bu çok yönlülük, Batı felsefesinin Afrika'nın gerçekliğini tam anlamıyla kavrayamayacağını gösterir. Felsefe, yerel dünyayı (insan, toplum ve doğa) rasyonel ve eleştirel bir biçimde analiz etme çabasıdır.

Bu bağlamda, Odera Oruka ve Kwasi Wiredu, felsefeyi geniş ve kapsamlı bir şekilde tanımlamaya çalışmışlardır³⁸⁸.

Odera Oruka'nın Afrika'daki bilgelik anlayışına göre, iki tür bilge bulunmaktadır: Birincisi, metafiziksel doğrulukları kavrayabilen, toplumun mantığını, değerlerini ve inançlarını anlayan ve bu bilgileri anlatıcı bir biçimde diğer insanlara aktaran kişidir; bu tür bilgilere “popüler bilge” denir. İkincisi ise, aynı metafiziksel doğrulukları kavrayabilen ve toplumun mantığını, değerlerini ve inançlarını anlayan kişinin, bu bilgileri eleştirel bir perspektifle benimseyip aktardığı kişidir; bu tür bilgilere ise “filozof bilge” denir³⁸⁹. Hem popüler hem de filozof bilge, her biri gelenek ve kültürün bekçisi olarak kabul edilir. Bu iddiayı desteklemek amacıyla, burada bazı bilgilerden bahsedilecektir.

Ogotemmêli³⁹⁰ Mali'nin güneydoğusunda yer alan Sanga Köyü'nde doğmuş bir figürdür ve Dogon kültürünün derinliklerine kök salmıştır. Ogotemmêli'nin düşünce dünyası, özellikle ontoloji, kozmogoni (evrenin doğuşu) ve kozmoloji (evrenin yapısı) bağlamında önemli bir yere sahiptir. Doğa, hayvanlar, insanlar ve tanrılar üzerine sahip olduğu derin bilgi, onun öğretisini şekillendirmiştir³⁹¹. Ogotemmêli, Dogon halkının mitolojik ve dinî inançlarının yanı sıra evrenin işleyişine dair kavrayışları ile tanınır. Bu bağlamda, onun düşünceleri sadece yerel bir bilgelik değil, aynı zamanda evrensel bir kozmolojik perspektif sunar. Dogon topluluğunda, Ogotemmêli'nin görüşleri, evrenin yaratılışı ve insanların evrendeki yerleri hakkında derin bir felsefi anlayışı yansıtmaktadır.

³⁸⁸ Séveraine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies Africaines* (Paris: Editions Présence Africaine, 2013), s. 11.

³⁸⁹ Séveraine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies Africaines*, s. 11.

³⁹⁰ Ogotemmêli, Dogon topluluğundan geleneksel bir ailede doğmuş ve doğum tarihi tam olarak bilinmeyen bir kişidir. Çocukluğunda dedesinden eğitim almış ve kısa sürede Dogonların ontolojisi, metafiziği, kozmogonisi, kozmolojisi ve dünya görüşü hakkında derin bir bilgi edinmiştir. 25 yaşına geldiğinde avcılığa başlamış ve bu süreçte hem avcı hem de geleneksel anlamda doktor olmuştur. Aynı dönemde evlenmiş ve bu evlilikten 22 çocuğu olmuştur; ancak bunlardan yalnızca 5 tanesi hayatta kalabilmiştir. Ogotemmêli, 50 yaşında kör olmuş ve bu nedenle avlanmayı bırakmak zorunda kalmıştır. Okuma-yazma bilmemesine rağmen, kör olduktan sonra sahip olduğu bilgiyi başkalarıyla paylaşma arzusuna kapılmıştır. Ancak, yazılı olmayan bilginin zamanla kaybolabileceğinin farkında olduğu için, bilgilerini yazıya geçirebilecek bir kişi arayışına girmiştir. Sonunda Fransız etnolog ve Afrikanist Marcel Griaule ile karşılaşmış ve ona Dogonların kozmogonisi, kozmolojisi ve ontolojisi, yani dünya görüşü ile ilgili tüm bilgilerini aktarmıştır. Bu süreçte, Ogotemmêli'nin söylediklerini, İkinci Dünya Savaşı sırasında Fransa'da yaşamış eski bir asker olan Koguem, Fransızca'ya çevirmiş ve Marcel Griaule de bu bilgileri yazıya dökmüştür. Ancak, bu bilginin dışarıya aktarılması Dogon topluluğu arasında hoşnutsuzluk yaratmıştır, çünkü bu tür bilgiler yerel olarak gizli tutulması gereken bir nitelik taşımaktadır. Ogotemmêli, 1969 yılında vefat etmiş ve doğduğu yer olan Sanga köyünde toprağa verilmiştir.

³⁹¹ Marcel Griaule, *Dieu D'eau Entretien Avec Ogotemmêli* (Paris: Fayard, 1997), s. 18.

Dogon kültürüne dayanarak Ogotemmêli'nin kozmogonisine göre evrenin varlığı şu şekilde açıklanır: Başlangıçta, evren bir hiçlik olarak mevcuttu. Ancak bu hiçlik, mutlak bir boşluk değil, aksine bir potansiyeli barındıran bir durumdu. Bu hiçlik içerisinde titreşim ve düşünce (Tin) bulunmaktaydı. Bu titreşimden bir yumurta oluşmuş, bu yumurta ikiye bölünerek iki parçaya ayrılmıştır: Bunlardan ilki gökyüzünü, ikincisi ise yeryüzünü meydana getirmiştir. Bu yumurtanın içinden yaratıcı Tanrı "Amma"³⁹² ortaya çıkmıştır. *Amma*, dünyayı yaratmadan önce onu 266 çizgi ile tasarlamıştır. Bu çizgiler, yaratılacak varlıkların simgelerini, yani imgelerini ortaya çıkarmıştır; felsefi bir ifade ile bu imgeler, varlıkların özü veya esansıdır. Özü takiben, varlıkların grafiksel şemaları şekillenmiş ve nihayetinde bu şemalardan varlıklar doğmuştur.

Dogon mitolojisinde yaratılış sürecinin ilk varlığı *Yurugu*'dur. *Yurugu*, İslam dininde Şeytan'a tekabül eden bir figür olarak karşımıza çıkar ve yalnız başına dünyaya gelmiştir³⁹³. Bu varlık (*Yurugu*), Tanrı'nın iradesine karşı gelmiş ve bu nedenle Dogon düşüncesinde kötülüğü, düzensizliği ve kaosu temsil eden bir Tanrı olarak kabul edilmiştir (*le dieu du mal*). İkinci yaratılan varlık ise *Nommo*'dur. *Nommo*, yaşam gücünün sembolüdür ve su olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda, *Nommo* iyiliğin tanrısıdır (*le dieu du bien*). Dogon kozmolojisine göre, dünyanın zemininde su ve titreşim bulunur. Bu su ve titreşim, insanda, hayvanda, bitkilerde ve hatta cansız varlıklarda bile mevcuttur. Varlıklar ile titreşim arasında zorunlu ve evrensel bir ilişki söz konusudur³⁹⁴. Bu ilişki, Dogon inanışında evrenin düzeni ve işleyişinin temelini oluşturan bir prensip olarak kabul edilir.

Ogotemmêli'ye göre evren, düzenlilik (*nommo*) ile düzensizlik (*Yurugu*) arasında bir denge içinde hareket etmektedir. Bu bağlamda, gözlemlenen evrenin tesadüfi bir varlık olmadığı, aksine, sürekli olarak düzenlilik ve düzensizlik arasındaki dinamik bir

³⁹² Dogon kozmogonisinde Amma en büyük Tanrı'dır, her şeyi yaratan, her şeyi düzelen Tanrı'dır.

³⁹³ Dogon düşüncesinde normalde varlıklar ikiz olarak dünyaya gelir, tek başına dünyaya gelmek anormal bir durumdur.

³⁹⁴ Ogotemmêli'nin düşüncelerinden yola çıkarak, Afrika'da mevcut olan bilginin yalnızca fayda ve pratik amaçlar için olmadığını, aksine teorik ve spekülâtif bir bilgi niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Dogonların kozmogonisi, evreni ve içindeki unsurları, insanlardan minerallere kadar spekülâtif bir yaklaşımla açıklar. Ancak vurgulanması gereken önemli bir nokta, Afrika düşüncesinde bilginin "bilgi için bilgi" anlayışıyla ele alınmadığıdır. İlerleme de "ilerleme için ilerleme" amacı taşımaz. Afrika düşüncesinde bilgi, insan ve kozmos arasındaki dengeyi sağlama amacı güder. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 64.

süreç sonucu ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Evren, bu iki zıt kavram arasında sürekli bir salınım göstermektedir.

Bu iki tanrı arasında sürekli bir çatışma, yani durmaksızın bir savaş mevcuttur. *Nommo*, insanı yaratmış; siyah insanları güneş altında, beyaz insanları ise ayın altında yaratmıştır. *Yurugu*, insanlara özgürlük vermiştir; ancak özgürlük³⁹⁵, kötü bir tanrıdan geldiği için yıkıcı bir güç olarak kabul edilmektedir. *Yurugu*, kötü bir tanrı olsa da hem özgürlük veren hem de insanların geleceğini açıklayan bir figürdür, başka bir deyişle *Yurugu* ilerlemenin tanrısıdır. Öte yandan, insanların konuşma yeteneği *Nommo*'dan gelmektedir. Söz, kozmosu düzenler ve bu sayede insanlar arasında sembiyoz bir ilişki kurar. *Yurugu*, kötü ve yıkıcı tanrı olarak tanımlanırken, *Nommo* iyi, armoni sağlayan ve varlıklara şekil veren tanrı olarak kabul edilir³⁹⁶. Ogotemmêli'ye göre, insan hayatındaki en önemli unsur sözdür; dil, gerçek şeylerin özünü taşır. Söz, varlığın derinliklerinden gelir ve bu nedenle gerçek dil soyut olmaktan ziyade somut bir doğaya sahiptir.

Ogotemmêli'ye göre, evrenin ortak zemini sudur (*Nommo*). Su, varlığı hareket ettiren bir kuvvet olarak kabul edilir ve her şeyin başlangıç noktasıdır. Evrenin on dört gezegenden oluştuğu belirtilmektedir, ancak bu gezegenlerin isimleri Ogotemmêli tarafından tek tek verilmemiştir. İnsanlar, bildikleri gezegenler olarak güneş, ay ve yeryüzünü tanımaktadır. Ogotemmêli'ye göre güneş, Sanga³⁹⁷ ili (la province Sanga) gibi büyük bir varlığa sahiptir; hatta Sanga ilinden daha büyük olduğu ifade edilmektedir³⁹⁸. Ay ve yeryüzünün boyutlarına dair ise herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

Ogotemmêli, varlıklar arasında bir hiyerarşi oluşturur. Bu hiyerarşide insan en üst düzeyde yer alırken, insanların yanında balıklar yer alır³⁹⁹. Balıklardan sonra evcil hayvanlar gelir, ardından kuşlar ve en altta vahşi hayvanlar, bitkiler ve böcekler bulunur. Ogotemmêli'ye göre, insan, hayvanlar ve hatta bitkiler arasında derin bir ilişki söz konusudur ve Tanrı da bu ilişkinin bir parçasıdır. Ancak, bu ilişki bazı yorumcuların

³⁹⁵ Bakış açımıza göre burada Ogotemmêli aşırı veya sınırsız bir özgürlükten bahsetmektedir.

³⁹⁶ Bkz. Basil Davidson, *The Africans, an Entry to Cultural History* (Penguin, 1973), s. 177.

³⁹⁷ Mali'nin kuzey doğusunda bulunan bir ildir.

³⁹⁸ Bkz. Marcel Griaule, *Dieu D'eau, Entretien Avec Ogotemmêli* (Paris: Fayard, 1997), s. 19-20.

³⁹⁹ Ogotemmêli'nin bakış açısına göre, Dongon kültürüne aşina olmayanlar için bu iddia tuhaf gelebilir; ancak, ona göre dünyadaki ilk insanlar balıkçılardır. Bu bağlamda, "les bozo" terimi Bozo etnik grubunu ifade eder. Bozo halkı, Mali'de yaşayan ve ana geçim kaynağı balıkçılık olan bir etnik gruptur. Bkz. Marcel Griaule, *Dieu D'eau, Entretien Avec Ogotemmêli*, s. 40.

düşündüğü gibi biyolojik veya mekanik değil, ontolojik veya metafizik bir ilişkidir. Başka bir deyişle, bu ilişki karşılıklı etki ilişkisi olarak tanımlanabilir. Bir varlığın mahiyetindeki herhangi bir değişim, tüm dünyayı etkileyebilir.

Ahmed Baba, Arwan'da (Mali) doğmuş ve çeşitli felsefi konularda derinlemesine çalışmalar yapmıştır. Tombouctou şehri, Ahmed Baba'nın ismine atfen anılmaktadır. Niyet ve eylem, idare ve bilgi, iman ve bilim arasındaki ilişki gibi önemli meseleler üzerine düşüncelerini sunmuştur. Ancak, bu önemli konularda katkıda bulunmuş olmasına rağmen, felsefe tarihinde ismi yeterince zikredilmemiştir ve adeta unutulmaya terk edilmiştir. Ahmed Baba, 1591 yılında kaleme aldığı *La Niyya* adlı eserinde “niyet” kavramını şu şekilde tanımlamaktadır: “Niyet, sesli ya da sessiz bir ifade biçimidir ve eylemden daha değerli ya da daha önemlidir; çünkü niyet, insanın özüdür. Niyet, yürekten başlar, akıldan geçerek vücudu hareket ettirir⁴⁰⁰.” Kalp, insanın temelidir; bu nedenle bir şeyin kalp tarafından oluşturulması, onu son derece önemli kılar, niyet, insanın yöneticisidir.

Ahmed Baba, yöneticilerin bilge kişiler tarafından denetlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu bağlamda, bilge bir kişinin politikaya müdahil olmaması gerektiğini ifade eder. Bilge kişinin asli görevi ilmi korumaktır. Ancak, yönetici ile bilge kişi arasında sürekli bir iletişimin bulunması gerekmektedir. Bu iletişim koparsa, devlet ciddi bir krize sürüklenebilir. Ahmed Baba, mistisizme aykırı olarak, bu düşüncesini savunur, ilim ile eylem arasında bir çelişki olmaması gerektiğini vurgular. Eylem, her daim bilimi takip etmelidir. Bilgi eyleme dökülmediğinde eksik kalır; çünkü bilim, topluma kolektif bir fayda sağlamak zorundadır. Bu nedenle, fayda bireysel değil, toplumsal olmalıdır.

Etiyopyalı filozof Zera Yacob Abyssinie (1599-1692), felsefe tarihinde yeterince tanınmamış bir isimdir. Ampirik ve rasyonel bir düşünce geliştirmiştir. Ona göre din ve bilim birbirine karışmıştır. Hem üç semavi dini hem de Budizm ve Hinduizm gibi diğer dinleri derinlemesine incelemiştir. Kendisinin Hristiyan olduğunu düşünenlere karşı, “İnsanlar benim Hristiyan olduğumu sanıyorlar, ancak ben hiçbir dine inanmıyorum; tek inandığım şey Tanrı'dır⁴⁰¹” şeklinde bir görüş ifade etmiştir.

⁴⁰⁰Bkz. Nsame Mbongo, “Un Grand Maître De La Philosophie Africaine Médiévale: Ahmed Baba De Tombouctou”, *Présence Africaine*, Nouvelle Série, sy No. 161/162 (2000): s. 269-280.

⁴⁰¹ Bkz. Nsame Mbongo, “Zera Yacob Et La Philosophie Éthiopienne”, *Présence Africaine*, Nouvelle série, sy No. 171 (2005): s. 25-58.

Davud'un Zebur adlı kitabı hakkında dönemin yorumlarını şüpheyile karşılayarak, metni kendi başına yorumlama yoluna gitmiştir. Bu yaklaşımı, René Descartes'ın “şüpheli yaklaşım”ını benimsemesinden önce, Zera Ya’aqob tarafından ortaya konulmuş bir düşüncedir. Zera Ya’aqob, bir şeyin kabul edilmeden önce şüpheyile karşılanması gerektiğini ve her şeyin akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğini vurgulamıştır⁴⁰². Ayrıca, Karl Popper'ın “*yanlışlama*” (*falsification*) teorisi öncesinde, bir teorinin doğruluğunu tespit edebilmek için onun test edilmesi gerektiğinin farkındaydı. Bu metodolojik yaklaşıma Zera Ya’aqob “*hatata*” adını vermiştir.

Hatata terimi, Ge’ez dilinden türetilmiş olup bir şeyin azaltılması anlamını taşır. Aynı zamanda, *hatata* kavramı, bir nesnenin özünü kavrayabilmek amacıyla onu gereksiz unsurlardan arındırmayı ifade eder. Başka bir deyişle, *hatata* bir sorunu çözmeden önce onu bileşenlerine ayırmak anlamına gelebilir. Bu bağlamda, somuttan soyuta geçmek ve felsefi bir terim olarak indirgeme yapmak anlamına gelir. Sonuç itibarıyla, *hatata* kavramı, bir konuyu derinlemesine incelemek anlamına gelir.

Zera Ya’aqob şunu savunur, çoğu insan doğru olanı bilmez ve istemez, bu nedenle pek çok birey hata içinde yaşamaya devam eder ve başkalarından duyduklarının yeterli olduğuna inanır, başka bir deyişle çoğu insan karanlıkta yaşamayı sever. Sürekli olarak insan haklarını savunduğu için siyasi iktidarla arasında sıkıntılar yaşanan Zera, entelektüel bir bakış açısına sahipti; onun görüşüne göre, entelektüeller halk için yaşmalıdır. Eğitim hakkının, insanların öncelikli haklarından biri olduğuna inanıyordu. İnsanların mütevazı bir yaşam sürmelerini tavsiye ediyordu ve bu doğrultuda kendisi de zaman zaman mağaralarda yaşamaktaydı. Zera'nın görüşüne göre, Allah'ın yarattığı şeyler doğal nesneler, hayvanlar ve bitkiler ne iyi ne de kötüdür; insan iyi olduğunda her şey iyidir, insan kötü olduğunda ise her şey kötü olur. Bu bağlamda, insanın rasyonel bir varlık olarak Tanrı'dan gelen bir akıl gücüne sahip olduğunu vurguluyordu.

Tanrı'nın isteklerinin vahiy kitaplarından öğrenilemeyeceği iddiası, vahiy kitaplarındaki öğretilerin ve bildirilerin insanın kendi arzularını yansıttığı görüşünü öne sürer. Bu bakış açısına göre, vahiy kitapları, Tanrı'nın gerçek mesajlarından ziyade, insan düşünce ve isteklerinin yansımasıdır ve bu nedenle sanılarla doludur. Sorunun bir diğer boyutu ise Tanrı'nın kendisinin söylediklerini neden sadece bir millete ilettiği ve diğer milletlerden bu bilgiyi neden sakladığı sorusudur. Tanrı'nın tüm insanlığa aynı

⁴⁰² Bkz. Séveraine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies Africaines*, s. 389.

anda hitap etmesi mümkün değil midir? Bu sorunun yanıtı olarak Zera, şu görüşü öne sürmektedir: “Tanrı’nın söylediklerine ulaşmak için insanın kendi doğal ışığı olan aklını kullanması gerekmektedir; bu bağlamda, bir peygambere başvurmanın gerekli olmadığı ileri sürülebilir. Din hocalarından öğrenemediğim bilgileri, yalnız kaldığımda kendim öğrenmiş bulunmaktayım⁴⁰³.”

Zera, Tanrı’nın varlığını akıl yoluyla kanıtlayan bir düşünür olarak, tektanrıci dinlerin önerdiği çileciliğin insanın kendine zarar vermekten başka bir şey olmadığını savunur. Ona göre, bedensel zevklerden uzak durmak, doğal ışığa yani akli ilkelere aykırıdır. Cinsel ilişki, insanlığın çoğalması için gerekli bir koşul olduğundan, bu eylemin günah sayılmaması gerektiğini belirtir. Zera, keşişlik ve sufiliği sorumluluktan kaçış olarak değerlendirir. Bu bağlamda, Hristiyanlıktaki bekârlık ve Müslümanların çok eşliliği eleştirir. Zera, akla uymayan hiçbir şeyin Tanrı’dan gelmeyeceğini öne sürer. Tanrı’nın gözünde tüm insanlar eşittir ve herkesin akli aynıdır. İncil ve Kur’an’ın köleliği kabul etmesini, Tanrı’nın buyruklarına aykırı bulur. Tanrı, insanların duygularına ve özgürlüklerine saygı duyar. Zera, rasyonel bir inancı savunur ve gerçek dinin bir kurum içinde bulunamayacağını, Tanrı ile birey arasında gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder. Bu nedenle, Yahudi, Hristiyan veya Müslüman olmaya gerek olmadığını ileri sürer. Dinî kurumları aldatıcı olarak görür; ancak, çoğu insanın kendini aldatmayı tercih ettiğini belirtir.

Etik bağlamında Zera, insanların doğa yasalarını takip etmeleri gerektiğini savunur. Bu doğa yasalarının rasyonel olduğunu ve insanın doğal eğilimleriyle çelişmediğini belirtir. İnsan, doğa yasalarına uyduğunda mutlaka iyi eylemlerde bulunur; zira Tanrı, kendi koyduğu kurallara saygı gösterir. Mutsuzluğun kaynağı, doğa yasalarına aykırı davranmaktır. Bu nedenle mutsuzluk, Tanrı’dan değil, insanların kendi eylemlerinden kaynaklanır.

Bilgelik felsefesinde öne çıkan önemli isimlerden biri, 1584-1664 yılları arasında yaşamış olan Senegal doğumlu Koch Barma’dır. Barma, “Bilginin Ustası⁴⁰⁴” (le maître du savoir) olarak tanınır ve bilgi ile sanıyı (yanılgıyı) birbirinden ayırt etmenin önemine vurgu yapar. Ona göre insan, sanıyı geride bırakarak gerçek bilgiye

⁴⁰³Bkz. Nsame Mbongo, “Zera Yacob Et La Philosophie Éthiopienne”, *Présence Africaine*, Nouvelle série, sy No. 171 (2005): s. 25-58 .

⁴⁰⁴ Çağdaşları, derin bilgi birikimine sahip olması nedeniyle ona “bilginin ustası” unvanını vermektedir.Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 15.

ulaşır; bu gerçek bilgi, “*xamxam*” olarak adlandırılır ve Yunanca'daki “*episteme*” kavramıyla örtüşmektedir. Barma'ya göre düşünmek, “*xamxam*”ı aramaktır. Koch Barma'nın düşüncesi (etiğe aittir) dört temel prensip üzerine kuruludur. Birincisi, bir krala asla gvenmemektir. İkincisi, herkesin kendisini diğer insanlardan daha çok sevdiğini kabul etmektir. Üçüncüsü, insanların yaşam koşulları değiştikçe düşüncelerinin de değişeceği ve bu nedenle kimseye, özellikle kadınlara sır verilmemesi gerektiğidir. Dördüncü prensip ise, nasıl ki hava olmadan yaşamak mümkün değilse, yaşlılar olmadan da bir toplumun mutluluğa ulaşamayacağını savunur. Barma'nın felsefesi, ahlaka derin bir odaklanma gösterir.

2.4. Eleştiri Felsefesi

Dördüncü akım ise eleştirel felsefedir. Bu akım, etno-felsefeyi eleştirerek şekillenmiştir. Eleştirel felsefeye göre, felsefe ne sadece bir tekrar ne de geçmişe kapanma pratiğidir. Felsefe, bir halkın kültürüne dayanmaz; zira felsefe, rasyonel ve evrensel kavramlarla yapılır. Oysa etno-felsefe, ampirik dünyada sınırlı kalır. Buna ek olarak, Afrika kültürleri statik değildir; zaman ve mekâna göre değişir. Bu değişken kültürlere dayanarak felsefe yapılamaz, dolayısıyla Afrika felsefesi kültüre dayanmaya çalışmak boş bir çabadan öteye gitmez. Felsefe, ne kültürde ne geçmişte ne de bir halkın statik ve kolektif düşüncesinde bulunur.

Afrika'nın gelişimine odaklanılması gerektiğini savunan bu düşünürleri, felsefenin anlamlı bir şekilde tartişılabilmesi için öncelikle yaşam koşullarının iyileştirilmesi gerektiğini öne sürerler. Bu bakış açısına göre, etno-felsefe anlamsız bir uğraştan ibarettir çünkü felsefe, bir toplumun dünyaya bakış açısını yansıtmakla kalmamalı, aynı zamanda bireysel ve eleştirel bir düşünme biçimi olmalıdır. Gerçek felsefe, dogmalardan uzak durarak eleştirel ve analitik düşünme yeteneğini geliştirmelidir.

Bu dşüne akımı, etno-felsefenin aslında Avrupa'ya karşı bir tepki olarak doğduğunu ve bu nedenle eksik bir felsefi sistem olduğunu savunur. Tarihsel bağlamda, sömürgecilik olmasaydı etno-felsefenin ortaya çıkmayacağı ileri srlr⁴⁰⁵. Bu bağlamda, Fabien Eboussi Boulaga, etno-felsefenin Batı felsefesinin bir taklidinden ibaret olduğunu dile getirir. Boulaga, etno-felsefenin, Afrikalıların zdeşliğini

⁴⁰⁵ Bkz. Eloi Messi Metogo, *Théologie Africaine Et Etnophilosophie* (Paris: Harmattan, 1985), s. 14.

yadsımanın yadsıması olduğunu belirtir; ancak analitik bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde, etno-felsefenin aslında Afrikalıların özdeşliklerini yadsımayı kabul etmek anlamına geldiğini ekler. Bu çerçevede, Boulaga'nın eleştirisi, etno-felsefenin Afrika'nın felsefi kimliğini inşa etme sürecinde yetersiz kaldığını ve bu nedenle Afrika felsefesinin, bağımsız ve eleştirel bir felsefi zemin üzerinde yeniden inşa edilmesi gerektiğini vurgular.

Marcien Towa, etno-felsefeyi eleştirerek kendi düşüncesini inşa etmeye çalışır ve etno-felsefenin, bir etnolojiden öteye gitmediğini savunur. Towa'ya göre Afrika'da felsefe vardır; Afrikalılar rasyonaliteye aykırı bir halk değildir. Ancak burada bahsedilen felsefe, etno-felsefe değildir. Towa, Afrika felsefesinin eski Mısır düşüncesinden esinlenerek ortaya konulması gerektiğini ileri sürer. Bununla birlikte, Towa'ya göre Afrika'nın mevcut durumu göz önüne alındığında, felsefe bir lükstür. Öncelikli olarak teknolojik ilerlemeler ve kazanımlar için daha fazla çaba harcanmalıdır. Towa, Afrika'nın da diğer kıtalar gibi teknolojiye sahip olması gerektiğini savunur ve teknolojinin, Afrika'nın güçlenmesi için önemli bir araç olduğunu vurgular⁴⁰⁶.

Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure Ambiguë* adlı eserinde şu ifadeyi kullanır: “El zayıf olduğunda tin yani bilgi de tehlikeli hale gelir”⁴⁰⁷. Bu cümle, insanın manevi gücünün azalmasıyla birlikte bilgiye olan erişim ve bilginin kullanımı da zayıflar demektir. Ekonomi, bilginin gelişimine ve yayılmasına katkı sağlar. Afrika'nın içinde bulunduğu zayıflığın kaynağı kültür değildir; aksine, bu zayıflığın kaynağını aradığımızda, onu ekonomi, bilim ve teknoloji alanlarında bulmamız gerekmektedir. Günümüzde insanlar arasındaki çatışmaların temelinde kültürel sebepler değil, ekonomik çıkarlar yatmaktadır. Her yerde gözlemlenebilen bu iktisadi savaşlar, kültür uğruna savaşmanın beyhude olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, günümüz dünyasında kültür için savaşmak anlamsızdır.

Afrika'nın özdeşliğini ve kültürel kimliğini savunmanın modern zamanlarda anlamsız olduğu savunulmaktadır. Bu görüşe göre, günümüzde hiçbir halkın diğerlerinden bağımsız, özel bir kaderi yoktur; zira dünya genelinde tüm halklar,

⁴⁰⁶ S. Azombo-Menda, M. Enobo Koso, *Les Philosophes Africains Par Les Textes* (Paris: Editions Fernand Nathan, 1978), s. 97.

⁴⁰⁷ Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure Ambiguë*, Domaine étranger (Paris: Julliard, 1961), s. 24.

birbirine bağı ve aynı kaderi paylaşmaktadır. Afrika kültürlerinin ya da otantik bir Afrika'nın yeniden canlandırılmasının beyhude bir çaba olduğu ileri sürülmektedir. Çünkü Afrika'nın en büyük sorunu, kendi gelişimini sağlamaktır. Bu bağlamda, Afrika'nın geçmişine dönmekten ziyade, modern dünyanın koşulları içerisinde Afrika'nın kendine nasıl bir yer bulacağını belirlemek daha önemlidir. Bu yaklaşım, Afrika'nın geçmişinden şikâyet etmek yerine, hayatı için yeni bir sayfa açma gerekliliğini vurgular. Modern dünyada Afrika'nın kalıcı olup olmayacağı, tamamen Afrikalıların kendilerine bağlıdır. Felsefe yapma döneminin sona erdiği ve dünyanın düşünsel seviyesinin felsefeyi aştığı da bu düşünceyi savunanlar tarafından öne sürülmektedir. Bu akıma göre, Afrika'nın gelişimi ve modern dünyadaki yeri üzerinde durulmalıdır. Bu görüşü savunan düşünürler arasında Marcien Towa, Paulin Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga ve Elungu P. gibi isimler bulunmaktadır.

Marcien Towa'ya göre, gerçek felsefe kolektif veya herkesi kapsayan bir düşünce biçimi olmadığından, etno-felsefe gerçek bir felsefe olarak kabul edilemez. Towa, bir etnik grubun düşüncesinin felsefe seviyesine ulaşamayacağını savunur. Ona göre, felsefe, geleneksel düşünceyi olduğu gibi kabul etmek yerine, kültürleri, kolektif inançları ve pratikleri eleştiren bir yaklaşım gerektirir. Benzer bir şekilde, Kwasi Wiredu da Afrika düşüncesine yönelik eleştirilerinde, Anglo-Amerikan analitik düşünce tarzını ve bu doğrultudaki eğitimini yansıtan taleplerde bulunur. Wiredu, Afrika düşüncesinin mantıksal ve kavramsal tekniklerin uygulandığı, eleştirel ve bireysel bir tefekkür süreci olması gerektiğini öne sürer. Ona göre, gerçek felsefe, bireysel akıl yürütmeyi ve eleştirel düşünceyi ön planda tutmalıdır. Bu bağlamda, Wiredu, Afrika felsefesinin de bu kriterlere uygun bir şekilde gelişmesi gerektiğini savunur.

Kwasi Wiredu, etno-felsefenin varlığını kabul etmekle birlikte, bu kavramdan felsefe çıkarmaya çalışmanın faydasız olduğunu savunur. Ona göre, her kültürde popüler bilgiler ve popüler bilgelik bulunabilir, ancak bu bilgiye “felsefe” adını vermek mümkün değildir⁴⁰⁸. Çünkü felsefe, evrensel bir bilgi niteliği taşır ve belirli bir mekâna bağlı olamaz. Felsefi düşünce, coğrafya, ırk ve ulus sınırlarından bağımsız olmalıdır⁴⁰⁹. Wiredu'ya göre, felsefenin bu evrenselliği, onu diğer bilgi türlerinden ayıran en önemli

⁴⁰⁸ Hubert Mono Ndjana, *Histoire De La Philosophie Africaine*, s. 103.

⁴⁰⁹ Jean Godefroy-Bidima, *Que Sais-Je ? La Philosophie Nègro-Africaine*, 1ère Edition (Paris: Presse Universitaire de France, 1995), s. 57.

özelliğidir. Dolayısıyla, etno-felsefe gibi yerel bilgi ve bilgelik biçimleri, felsefenin evrensel doğasıyla örtüşmez.

Youssoûph Mbargane Guissé, Afrika'ya özgü bir düşünce tarzının varlığını vurgulamaktadır ve bu düşünce tarzının efsaneler, kozmogoniler ve dinler gibi unsurlarda yer aldığını belirtmektedir. Ancak bu unsurların felsefe ile karıştırılmaması gerektiğini savunur, zira bu unsurlar felsefe ile karıştırıldığında değerlerinden kaybederler. Ona göre, Afrika'nın sahip olduğu bu özgün düşünce tarzı, felsefeden daha değerlidir⁴¹⁰. Felsefe, gerçek düşünceyi fakirleştirir; çünkü felsefenin temel hedefi, tüm şeyleri kavramlar aracılığıyla ifade etmektir. Dolayısıyla, felsefenin düşüncenin en yüksek seviyesi olduğunu varsaymak hatalıdır. Guissé, bu yaklaşımın, Afrika'ya özgü düşüncenin derinliğini ve zenginliğini göz ardı ettiğini ileri sürmektedir.

Fabien Eboussi Boulaga, etno-felsefeyi aşarak özgün bir düşünce sistemi geliştiren önemli bir Afrikalı filozof olarak öne çıkar. Boulaga, Afrika felsefesini yeniden sorgularken, felsefenin etnolojik sınırlamaların ötesine geçmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda, felsefe yalnızca Batı'nın geleneksel düşünce kalıplarının içinde sıkışıp kalmamalıdır; aksine, gerçek felsefe sürekli bir yenilenme süreci içinde olmalıdır. Boulaga, düşüncenin evrenselliğini vurgulayarak, felsefenin yerel ve kültürel sınırları aşması gerektiğini belirtir ve bu yolla felsefeyi daha kapsayıcı bir çerçevede ele alır. Issiaka-Prosper "Etno-felsefe, filozof olmayan bir felsefe türüdür⁴¹¹". Bunun nedeni, teorilerin sahiplerinin kim olduğunu bilmememizdir. Bantu ve Dogon toplumlarının düşüncelerini bilinçli bir şekilde üreten herhangi bir birey mevcut değildir.

Eloi Messi Metogo demektedir ki: Afrika'da felsefi düşüncenin gelişimi, genellikle sömürgecilik ve emperyalizmle ilişkilendirilmektedir. Sömürgecilik ve emperyalizm olmasaydı, Afrika'da felsefi düşünce çabalarının ortaya çıkmamış olacağı savunulmaktadır. Bu bağlamda, Afrika düşüncesinin, Afrikalıların özgür irade ve karar alma süreçlerinden ziyade, sömürgeci etkiler sonucunda şekillendiği ileri sürülmektedir. Bu durum, etno-felsefenin bilinçli bir felsefi sistem olarak değerlendirilemeyeceğini,

⁴¹⁰Bkz. Yousseph Mbargane Guissé, *Philosophie, Culture Et Devenir Social En Afrique Noire* (Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, 1979), s. 12.

⁴¹¹ Issiaka-Prosper Laleye, "La Philosophie, L'Afrique Et Les Philosophes Africains: Triple Malentendu Ou Possibilité D'une Collaboration Féconde?", *Présence Africaine*, Nouvelle Série, sy No. 123 (3 e Trimestre 1982): s. 42-62.

daha ziyade sömürgecilik bağlamında gelişmiş bir düşünce tarzı olduğunu ortaya koymaktadır⁴¹².

Paulin Hountondji, “Une pensée pré-personnelle. Note sur l’ethno-philosophie et idéologique de Marc Augué” adlı makalede benzer bir eleştiriyi dile getirir: “Başkalarının etkisiyle felsefe yapmak oldukça saçmadır. Kolektif bir düşünce yalnızca bir efsanedir. Afrikalı bir filozofun görevi, eski düşünceleri savunmak değil, yenilikler geliştirmektir ⁴¹³.” Hountondji’ye göre, etno-felsefenin temel amacı Hegel’in düşüncesine karşı bir duruş sergilemektir. Ebénézer Njoh Mouelle, etik ve politika perspektifinden hareketle, Afrika felsefesinin Afrika’nın gelişmesinin (*le développement*) hizmetinde olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda, felsefenin spekülative bir faaliyet olmaktan çıkarak, somut ve güncel insan problemleriyle ilgilenmesi gerektiğini ve felsefenin pratiğe ayrılmaz bir şekilde bağlı olması⁴¹⁴.”

Felsefe, geçmiş düşünceleri (kültür, değerler, dünya görüşü, özetle etno-felsefe) muhafaza etmek, tekrarlamak ya da canlandırmak anlamına gelmez. Aksine, felsefe sürekli olarak yeni düşünceler ortaya koyma amacını taşır. Mouelle için gelişme, maddeye dayanmamaktadır; tersine, insanın gelişimine dayanmaktadır. İnsan gelişimini engelleyen her şeyin ortadan kaldırılması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda, bireyin Afrika geleneksel değerlerini içselleştirerek geleceğe açık bir duruş sergilemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Mouelle’nın ifade ettiği üzere, insan, dinamik ve yaratıcı bir varlıktır; yabancılaşma ve köleliğin zincirlerini kırabilen bir bireydir⁴¹⁵.

Abdul Rahman Mohamed Babu’ya göre, etno-felsefe bir felsefe biçimi olarak kabul edilemez. Çünkü felsefe, bir ırka veya belirli bir coğrafyaya dayalı değildir; bu nedenle Afrika’ya özgü bir insan doğasından söz edilemez. Afrikalıların belirli bir özelliği yoktur; kültürden bağımsız olarak gerçek felsefe, insanla ilgilenir. Buradaki “insan” ifadesi, tüm insanları kapsar. İnsan, hangi ırktan, hangi kültürel çevreden gelirse

⁴¹² Eloi Messi Metogo, *Théologie Africaine Et Etnophilosophie, Problèmes De Méthode En Théologie Africaine*, s. 14.

⁴¹³ Paulin Hountondji, “Une Pensée Pré-Personnelle. Note Sur L’ethno-Philosophie Et Ideo-Logique De Marc Augué”, *Homme, L’Anthropologue et le Contemporain*, sy No 185/186 (Haziran 2008): s. 343-363.

⁴¹⁴ Ebénézer Njoh-Mouelle, *Jalons, Recherche D’une Mentalité Neuve* (Yaoundé: Editions Clé, 1970), s. 78.

⁴¹⁵ S. Azombo-Menda, M. Enobo Kosso, *Les Philosophes Africains Par Les Textes*, (Paris : Editions Fernand Nathan 1978) , s. 151.

gelsin ve hangi kültürel aşamada bulunursa bulunsun, felsefe onunla ilgilenir⁴¹⁶. Bu bağlamda, Afrika'ya özgü olduğu varsayılan değerler, insanoğlunun evrensel değerlerinden başka bir şey değildir.

Peter O. Bodurin, felsefeyi akıl yürütme ve kavramlar oluşturma dışında bir şey olarak görmemektedir. Felsefenin bu özelliğinin her yerde bulunduğunu belirterek, Afrika'nın kendine özgü bir felsefi yöntemi olmadığı görüşündedir. Bodurin'e göre, Afrikalıların doğasına uygun bir felsefe yapma tarzı mevcut değildir ve Afrika etno-felsefesi yalnızca bir merak unsurudur (*une simple curiosité*).

Felsefe, etnoloji ve ideolojiden farklı bir alan olarak kabul edilir. Gerçek felsefe, politikaya, dine veya kültüre hizmet etmemelidir. Mamadou Lamine Traore, felsefenin arkeoloji gibi eski fikirlerin ortaya çıkarılması olmadığını savunur; zira her felsefi düşünce kendi döneminin koşulları içinde gelişir. Etno-felsefe, bu kuralı göz ardı ederek anlamlı bir üretim yapma kapasitesinden yoksundur⁴¹⁷. Etno-felsefe, biyoloji ile kültürü birbirine karıştırmakta ve bu bağlamda tüm siyahları otomatik olarak aynı kültürel bağlamda değerlendirmektedir⁴¹⁸. Oysa entelektüel yeti, ırka bağlı değildir.

⁴¹⁶ Bkz. Hubert Mono Ndjana, *Histoire De La Philosophie Africaine*, s. 127.

⁴¹⁷ Bkz. Mamadou Lamine Traoré, *Philosophie Et Géomancie, Vers Une Philosophie Originelle Africaine* (Bamako: Editions Donniya, 2007), s. 29.

⁴¹⁸ Mamadou Lamine Traoré, *Philosophie Et Géomancie, Vers Une Philosophie Originelle Africaine*, s. 28.

V. BAMBARA DÜŞÜNCESİNDE VARLIK ANLAYIŞI

Afrika felsefesi, Batı felsefesinin kategorileri ve paradigmatları ile anlaşılamaz söylemiştik. Bu bölümde, Bambara topluluğunun kolektif bir felsefesinin ne olduğunu anlamaya odaklanacağız. Bununla birlikte Bambara düşüncesine dayanarak varlık ve insan kavramlarını inceleyeceğiz. Ontolojik, epistemolojik, dinî ve etik açılardan bu konuları (varlık ve insan) ele alacağız. Hemen şunu belirtmek gerekir ki Bambara düşüncesinde epistemoloji, etik, din, siyaset ve ontoloji arasında organik bir bağ bulunmaktadır. Aynı yönden giderek akıl, mitoloji, bilim, teknik ve din arasında herhangi bir ayırım yapılamaz.

Varlık anlayışını ele almadan önce, Bambara düşüncesinin temel hatlarına ve temel kavramlarına bir göz atmalıyız. Bambara düşüncesi birliğe ve bütünselliğe yönelik bir düşüncedir; dolayısıyla bilgi geniş bir anlamda ele alınır, bu çerçevede bir kişi fizik, matematik, metafizik, astronomi, astroloji, sağlık bilgileri, etik ve siyaset konularında bilgiye sahip olabilir. Daha doğrusu Bambara düşüncesi uzmanlaşmayı esas alan bir düşünce değildir. Vurgalayacak olursak Bambara düşüncesi, bilgiye dair Batı'nın uzmanlaşmış ve atomistik yaklaşımlarına karşı bir duruş sergiler. Bu düşünce sistemi, evrenin ve bilginin statik kavramlarla anlaşılmasına karşı çıkar. Bu nedenle Bambara düşüncesi derin bir duyarlık, tecrübe, sezgi ve coşkuya dayalı bir anlayış geliştirilmesini gerektirir. Bambara düşüncesi, evrenin sürekli bir dinamik içinde olduğunu ve doğrusal değil, dairesel bir kavrayışa sahip olduğunu öne sürer. Bu bağlamda, insan da evrenin dinamikleri dışında kalmaz; aksine, insan evrenin içinde kalarak onun bütünsel doğasını kavrar. Bilgiye ulaşmak için Tanrı, insan, evren ve içindeki her şey arasında dinamik bir bağ kurmak gereklidir, başka bir ifadeyle bilgiye ulaşmak varlıklar arasında dinamik bağ kavramaktır, dahası bilgiye ulaşmak varlıklar arasındaki dinamik bağa katılmaktır, zira insan diğer varlıklarla aynı enerjiyi paylaşır. Bu düşünce tarzına göre, insan evrenin ustası veya diğer varlıklar üzerinde mutlak hâkimiyet sahibi bir varlık değildir. Eklemek gerekir ki, Bambara düşüncesi, üç ilkeye dayanır, söz konusu ilkeler şunlardır: *yereyere*⁴¹⁹, titreşim (*vibration*), birlik ve armoni.

⁴¹⁹ Bambara dilinde “yereyere” terimi, hem titreşimi hem de gerçek anlamı ifade eder. Bu kavram, görünüşten (*doxa*) öteye geçerek ulaşan bir gerçekliği temsil eder. Başka bir deyişle, “yereyere” varlığın özünü ortaya koyar ve bu bağlamda derin bir varoluşsal anlam taşır. Bu terim, varlığın yüzeysel

Dolayısıyla Bambara düşüncesi titreşim, birlik ve armoni üzerine dayanır, varlıklar arasında hareket, birlik ve armonik bir ilişki bulunmaktadır.

Bambara düşüncesinde ontoloji⁴²⁰, her şeyin kapsayıcı bir çerçevesini sunar; yani bilgi, etik, hukuk, din, siyaset, toplumsal pratikler ve bireylerin meslekleri ontolojik bağlamda şekillenir. Başka bir deyişle, varlığın düzenine göre insanın hayatı düzenlenir. Bu bağlamda, Bambara toplumunda bireyler doğumlarından ölümüne kadar ontolojik bağlamda varlıklarını sürdürürler, başka bir ifadeyle Bambara düşüncesi varlık anlayışına göre şekillenir. Her şey, ontolojinin (varlık anlayışının) ışığında, ontolojinin belirlediği çerçevede ve ona uygun şekilde gerçekleştirilir.

1. Varlık ve Mitoloji

Ulusların tabiatını araştırırken, öncelikle o ulusların mitolojilerine yönelmek önemlidir. Mitolojik anlatılar, ulusların toplumsal kurumlarının kökenlerine dair önemli bilgiler sunar. Bu bağlamda mitolojinin, insanlığın ilk bilimsel açıklama modeli olduğunu ve bilginin temeli olarak işlev gördüğünü savunabiliriz. Afrika kültürlerinde bilgi, genellikle mitolojik anlatılar aracılığıyla korunur ve aktarılır. Bu nedenle, Afrika mitleri yalnızca anlamsız veya çarpık hikayeler olarak değerlendirilmemelidir; aksine, bu mitler derin bir dünya görüşü taşır. Afrika düşüncesinde mitoloji, tarihsel bir önem taşır⁴²¹ ve modası geçmiş bir açıklama modeli olarak görülmemelidir. Aksine, mitoloji, Afrika kültürlerinde canlı ve etkin bir şekilde varlığını sürdürür. Afrika felsefesinin

izlenimlerinden arınarak, özsel bir anlayışa ulaşmayı simgeler. Bu bağlamda yereyere varlığın kaynağıdır. Bkz. Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, içinde La Notion De Personne En Afrique Noire, No. 544 (Colloques Internationaux Du C.n.r.s, Paris: Harmattan, 2002), s. 134.

⁴²⁰ Ontoloji kavramı, burada varlıklar arasındaki ilişkilerin anlaşılmasını ifade eder; varlığın ne olduğunu rasyonel ya da spekülative bir şekilde kavramaktan ziyade, ontoloji, insanın gündelik yaşamında kurduğu ilişkiler ve gerçekleştirdiği eylemlerle ilgilidir. Bu eylemler, bireysel ya da toplumsal düzlemde, varlığın düzenine göre kurulmakta ve organize edilmektedir. Ayrıca, burada ontoloji ve metafizik arasında derin bir ayrım olduğu yanılgısına düşmeden, ontoloji kavramını kullanmaktayız; zira Afrika felsefesinde, felsefe, ontoloji, kozmoloji ve metafizik birbirinden ayrılamaz niteliktedir. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, (Dakar: Les Nouvelles Editions Sénégalaises) s. 224.

⁴²¹ Luc Ferry, tarih anlayışını iki ana kategoriye ayırarak, tarihsel anlatı (histoire narrative) ile tarihsel olgu (histoire factuelle) arasındaki farkı vurgular. Bu bağlamda, tarihsel anlatı, olayların ve deneyimlerin belirli bir bağlamda yorumlanarak sunulmasını ifade ederken, tarihsel olgu, daha çok somut veriler ve olaylarla ilgilidir. Bkz. Luc Ferry, *L’homme-Dieu Ou Le Sens De La Vie* (Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1996), s. 79-80. Afrika mitolojisi, bu ayrımda tarihsel anlatının bir örneği olarak konumlandırılmaktadır. Afrika mitolojisi, tarihsel süreç içinde oluşmuş anlatılar ve mitler aracılığıyla, kıtanın kültürel ve sosyal dinamiklerini yansıtan bir tarihsel anlatı olarak değerlendirilebilir. Bu tür anlatılar, toplulukların kimliklerini, değerlerini ve dünya görüşlerini şekillendiren önemli unsurlar olarak öne çıkar.

ayrılmaz bir parçası olan mitoloji, sosyal kurumların kökenine dair de bilgi sunar ve bu nedenle Afrika kültürlerini anlamak için mitolojik incelemelere başvurmak gereklidir.

Ogotemmeli'nin anlattığı mitlerde, hem sabit bir gerçeklik hem de belirli ve ayrılmış bir nedenler dünyası mevcut değildir. Her biçim, bir diğerine dönüşebilir; her şey, her şeyden türemiş olabilir. Bu yaklaşım doğrultusunda, mitoloji aracılığıyla varlığın doğasını anlayabiliriz⁴²². Başka bir ifadeyle, Afrikalılar mitolojiyi kullanarak varlığın ne olduğunu açıklamaktadır. Bu bağlamda, mitlerin felsefenin kaynağı olduğu görüşünü ifade etmekte herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Bambara düşüncesinde, mitoloji evreni en önemli açıklama modelidir. Bambaralarda mitlerin anlamlandırılması, en yüksek bilgi seviyesini oluşturur; çünkü tekris töreni veya intisap daha doğrusu erginleme (*initiation*) sosyal bilimlerle başlar ve mitolojiyle tamamlanır. Felsefi düşünceler ve dinî inançlar, yalnızca mitlerle açıklanabilir.

Geleneksel Afrika düşüncelerinde, mitler sadece pedagoji aracı olarak görülmez; aynı zamanda bir gerçeklik barındırırlar. Bu bağlamda, mitoloji hem form hem de içerik açısından değerlidir. Mitler Tanrı'nın bir ifadesi olarak kabul edildiğinden, onları tahlil etmek, bilgili insanların ve filozofların sorumluluğundadır.

Mitoloji, genellikle ifade edilmesi güç olan gerçeklikleri temsil etme kapasitesine sahiptir. Bu nedenle, mitoloji, derin bir anlam ve katmanlı bir bilgi barındırır. Mitolojilerin dilini kavrayabilmek ise her bireyin erişebileceği bir yetkinlik olmayabilir. Mitolojik anlatılar, yalnızca mistik bir yolculuğa çıkan ve özel bir eğitim sürecinden geçen kişilere veya müntesiplere hakikati iletme işlevini üstlenir. Mitolojik anlatılar genellikle üç temel düzeyde tasnif edilir: Birincisi, sıradan insanlar için olan düzeydir; ikincisi, eğitim sürecinde olan yani intisap edenler için olan düzeydir; üçüncüsü ise en yüksek derecede bilgi sahibi olan kişiler için olan düzeydir. Her bir mit,

⁴²²Kozmogoni, evrenin kökenini ve düzenini açıklayan mitolojik, teolojik veya felsefi anlatılar bütünüdür. Bu bağlamda, varlığın ne olduğu sorusu, kozmogoniden yola çıkarak ele alınabilir. Kozmogoniler, evrenin ve varlığın nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışır ve genellikle tanrılar, ilahi varlıklar ya da doğaüstü güçler aracılığıyla evrenin yaratılışını tasvir eder. Bu tür anlatılar, varlığın doğasını ve amacını anlamaya yönelik ilk felsefi adımlardan biri olarak değerlendirilebilir. Kozmogoniye dayalı bir varlık analizi, varlığın salt fiziksel bir gerçeklikten ibaret olmadığı, aynı zamanda manevi ve metafizik boyutlarının da bulunduğu fikrine dayanır. Kozmogonik mitler, evrenin kaos halinden düzenli bir yapıya geçişini anlatırken, varlığın da bu düzenin bir parçası olarak anlam kazandığını savunur. Bu bağlamda varlık, sadece var olma durumu değil, aynı zamanda evrensel düzenin bir parçası olma halini de ifade eder. Sonuç olarak, kozmogoni perspektifinden bakıldığında, varlık, evrenin yaratılışı ve düzeni içinde kendine yer bulan bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşım, varlığın hem fiziksel hem de metafiziksel boyutlarını içeren geniş bir anlam dünyasına sahip olduğunu ortaya koyar.

kullanılan kelimelerin derin anlamlarıyla doludur ve bu anlamlar hermenötik açıdan iki ana yöntemle incelenebilir: ezoterik ve egzotik yöntemler. Mitler, eylemlerimizi şekillendiren temel bir çerçeve sunar. Mitolojik anlatımlar, tanrıların faaliyetleriyle doludur ve bu tanrısal eylemler, insanlar tarafından takip edilmelidir. Bu bağlamda, insanların eylemlerinin mitolojik çerçeveye uygun olarak gerçekleştirilmesi gerektiği savunulmaktadır.

Bambara düşüncesi açısından mitolojiden hareketle şunu ifade edebiliriz: Modern rasyonalizmin aksine, Bambara düşüncesinde mitoloji, insanın gençlik aşaması olarak değerlendirilmez; yani mitoloji yalnızca insan gelişiminin ilk aşaması değildir. Aksine, mitoloji, bilgiye ulaşmak için vazgeçilmez bir yöntemdir. Bambara düşüncesine göre, Tanrı, evren ve insanı anlamak için mitolojik anlatılara başvurmak gereklidir. Bambara düşüncesinde varlık anlayışını derinlemesine kavrayabilmek için mitolojiden yararlanmak gereklidir. Bu bağlamda, Bambara kültüründe varlığın doğası ve anlamı, mitolojik anlatılar aracılığıyla şekillenir ve bu mitolojik öğeler, varlıkla ilgili felsefi ve ontolojik sorulara yanıt arayışında temel bir rol oynamaktadır. Mitoloji, bu bağlamda, varoluşsal sorulara yanıt arayışında önemli bir araç işlevi görmektedir. Bambara kültüründe, mitolojik öyküler, evrenin yapı taşlarını, insanın doğasını ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi açıklayan derin semboller ve metaforlar içermektedir. Bu nedenle, mitolojinin incelenmesi, Bambara düşüncesinin özünü kavrayabilmek için elzemdir.

Bu bölümdeki amacımız, Bambara düşüncesinden hareket ederek varlık ve mitoloji arasında bağları keşfetmektir. Bambaralar, varlığın kaynağını anlamaya yönelik mitolojik bir açıklama geliştirmişlerdir. Bu açıklamaya göre, her şeyin başlangıcında bir boşluk (*fu*)⁴²³ (*le vide*) vardı. Bu boşluk veya kaos, karanlık, hareketsiz ve soğuktur. Bambara mitolojisinde, Tanrı'nın boşluktan ilk ışık ve titreşimleri *yèrè-yèrè folo* (*la première vibration*) yarattığına inanılır. Bu titreşimlerden ilk ruh ve hareketin doğduğu kabul edilir. Titreşimler aracılığıyla ilk ses ortaya çıkar ve evrendeki titreşim ve ses sürekli olarak devam eder. Evrenin ortaya çıkmadan önce soyut bir şekilde tasarlandığı düşünülür; bu tasarımın ise söz aracılığıyla yapıldığına inanılır. Bambara mitolojisine

⁴²³ Bambara düşüncesinde “*fu*” sözcüğü, genellikle hiçlik anlamına gelir. Ancak bu bağlamda, “*fu*” sözcüğü ilk maddeyi ifade etmektedir; bu madde cansız ve değersiz bir özelliكتedir. Bkz. Youssouf Cissé, “Le sacrifice Chez Les Bambara et Les Malinké”, *Système de Pensée en Afrique Noire*, [En ligne], 5 | 1981, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 24 février 2017. URL : [http:// span.revues.org/494](http://span.revues.org/494) ; DOI : 10.4000/span.494, s. 26.

göre evren, yirmi iki (22) kelime ile şekillendirilmiştir ve Tanrı⁴²⁴ evreni yaratmak için yirmi bir (21) kez bu yirmi iki (22) kelimenin ismini telaffuz etmiştir. Bu nedenle, Bambara mitolojisinde evrende 462 farklı varlık bulunduğu öne sürülür. Bu varlıklar arasında mekân, gök cisimleri, su, toprak, hava, ateş, gökyüzü, yeryüzü, cinler, insanlar, bitkiler, hayvanlar ve sayılar gibi unsurlar yer alır⁴²⁵. Ayrıntılı bir şekilde açıklayacak olursak Tanrı boşlukta (*le vide*) ve karanlıkta haç işareti çizer. İlk haçtan zaman (*kuma*) (*le temps*) ve mekân (*folofala*) (*l'espace*) ortaya çıkar. Bu unsurlar, her şeyin başlangıç ve kalkış imkânını, dolayısıyla çoğalma olasılığını sağlar. İkinci haçtan, varlıklar; yani insanlar, hayvanlar, böcekler, bitkiler ve mineraller türetilir. Üçüncü haçtan ise varlıkların düzelme noktası ortaya çıkar. Bu üç haçın her biri, dört maddeyi temsil eden dallara sahiptir: suyun zıttı toprak, havanın zıttı ise ateştir.

Bambara mitolojisinin öğretisine göre, titreşim dairesel bir biçimde sürekli devam eder ve ses daima bir titreşim içinde varlığını sürdürür. Evrenin yaratılışının ardından, tanrı evrenin işleyişini düzenlemek üzere “*taa ma syèn*” adı verilen yasaları koymuştur. Bu yasalar, ilahi işaretler olarak kabul edilir. İlk yasa, dairesel harekettir. Bu hareket, ilk suyu ortaya çıkarır ve suyun hareketiyle varlıklar meydana gelir. İkinci yasa ise ahenk, yani armoni ve sembiyozdur. Bu ikinci yasa sayesinde evrendeki tüm varlıklar arasında ortak bir düzen bulunur; her varlık hem kendini korur hem de diğer varlıklarla sembiyoz bir ilişki geliştirir. Bu düzen, evrenin her parçasının uyum içinde var olmasını sağlar. Bambara mitolojisi, gerçekliğin ve varlığın birliğine dair derin bir inanç taşır. Bu bağlamda, varlık, yaratıcı bir güç (*une force démiurgique*) tarafından hareket ettirilmektedir. Bu yaratıcı güç, “*Niya Niya*” olarak adlandırılan titreşimlerin evrenimizin ve zamanımızın kaynağı olduğuna inanılır. Bambara inancında, bu

⁴²⁴ Bambara mitolojisinde Tanrı'nın 14 ismi bulunmaktadır. Bu mitolojiye göre, “**Masa Danbali**” yaratılmamış bir varlıktır; “**Masa Don Bali**” ise bilinmeyen bir varlıktır. “**Masa Da Ntan**” konuşmayan bir varlık olarak tanımlanırken, “**Madanmantan**” ezeli ve ebedi bir varlık olarak kabul edilir. Bambara mitolojisinin temel kavramlarından biri olan **Fèn Bè**, çeşitli kozmik unsurları temsil eder: **Fèn Bè Dyuu**: Her şeyin temelidir. **Fèn Bè Kuun**: Her şeyin sebebidir. **Fèn Bè Daminè**: Her şeyin başlangıç noktasıdır. **Fèn Bè Laban**: Her şeyin bitiş noktasıdır. **Fèn Bè Dyudjon**: Her şeyin kaynağıdır. **Fèn Bè Sintì**: Her şeyin dayanağıdır. **Fèn Bè Ba**: Her şeyin annesi veya özü olarak görülür. **Fèn Bè Fa**: Her şeyi kapsayan, her şeyin içinde bulunan unsurdur. Ek olarak, « *So Fla Faama*, » iki dünyanın kralı olarak tanımlanır ve « *Kanu Masa Kantòròna* » her şeyi seven bir varlık olarak bilinir. Bu unsurlar, Bambara mitolojisinin kozmolojisi ve varoluşun farklı boyutlarıyla ilgili derin anlamlar taşır. Bkz. Youssouf Cissé, “Le sacrifice Chez Les Bambara et Les Malinké”, *Système de Pensée en Afrique Noire*, [En ligne], 5 | 1981, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 24 février 2017. URL : <http://span.revues.org/494> ; DOI : 10.4000/span.494, s. 26.

⁴²⁵ Bkz. De Ganay Solange, “Notes Sur La Théodicée Bambara”, *Revue de l'histoire des religions* Tome 135, sy No 2-3 (1949): s. 187-213.

titreşimler, varlığın temel unsurlarını oluşturur ve evrenin düzenini sağlamak için sürekli bir akış içindedir. Böylece, Bambara mitolojisi, varlıklar arası ilişkiyi ve evrensel düzeni anlamada önemli bir kavramsal çerçeve sunar.

Bambara mitolojisinde iki temel tanrı figürü bulunmaktadır: Faro ve Pemba⁴²⁶. Faro, iyilik, düzen ve uyumu simgeleyen tanrı iken, Pemba düzensizlik ve kötülükle ilişkilendirilir.

Bambara mitolojisi, varlıklar arasındaki ilişkileri açıklamak için önemli bir araçtır. Bu mitolojiye göre, gökyüzü ve yeryüzü başlangıçta birbirine bitişikti, ancak Tanrı'nın müdahalesiyle ayrıldılar. Evrenin yaratılışı da bu mitolojik anlatılarla açıklanır. Bambara kültüründe, varlıkların kökeni ve evrenin düzeni hakkında bilgi edinmenin temel yolu mitolojidir. Mitolojik öyküler, hem evrenin fiziksel yapısını hem de insanın evrendeki yerini anlamaya yönelik bir açıklama modelini temsil eder. Bu nedenle, Bambara kültüründe varlık ve yaratılış konusundaki temel açıklama kaynağı mitolojidir. Bu perspektiften bakıldığında Bambara düşüncesinde varlık anlayışı, mitolojiden ayrılamaz; zira varlığın nasıl meydana geldiği ve nasıl sürdürüldüğü, mitoloji aracılığıyla anlaşılabilir. Mitoloji, Bambara toplumunda varlığın kökenine ve devamlılığına dair temel bir rehber işlevi görmektedir. Dolayısıyla, varlık kavrayışı, mitolojik anlatılarla şekillenmekte ve bu anlatılar, varlığın hem yaratılışını hem de sürekliliğini anlamlandırmada kilit bir rol oynamaktadır.

Bambara düşüncesinde mitoloji, düşüncenin temeli ve varlığın açıklama modelidir. Bu açıdan Bambara düşüncesinde mitoloji ontolojiyle ilişkilendirilebilir. Mitoloji, hem bilginin kaynağı hem de bilginin muhafızı olarak işlev görür. Çünkü Bambara kültürü, sözlü bir kültürdür ve mitoloji aracılığıyla bilgi nesilden nesile aktarılır. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde mitoloji, çocuk oyuncacı olarak görülemez. Aynı zamanda, mitoloji ile rasyonalizm arasında bir uçurum yoktur; aksine, rasyonalizm ve mitoloji birbirini tamamlar. Bu nedenle, evrenin ne olduğunu açıklamak için Bambaralar mitolojiye başvurur, bu açıdan mitoloji derin bir bilgi taşır. Zira mitoloji aracılığıyla varlığın sırrına ulaşılabilir. Böylece, felsefe mitolojinin içinde pasif bir şekilde bulunur. Bu perspektiften bakıldığında, her bilgi mitolojide bulunur ve mitoloji yoluyla elde edilir. Bu nedenle, varlık bilgisi mitoloji yoluyla açıklanır.

⁴²⁶ Bkz. Basil Davidson, *The Africans, an Entry to Cultural History*, (Harmondsworth : Penguin, 1973), s. 177.

Bambara düşüncesinde, Tanrı ve diğer varlıklar arasında aynı türden bir simbiyoz ilişki bulunur. Bu simbiyoz sayesinde, ahenk hem zaman hem de mekânı düzenler. İnsan, evrendeki görevi itibarıyla bu armoniyi sürdürmekle yükümlüdür; başka bir deyişle, insan evrenin koruyucusudur. Ancak, Bambara felsefesinde insan, diğer varlıklardan ne daha üstündür, ne daha değerlidir ne de diğer varlıklardan daha eski, yaşlıdır. Bu bağlamda, Bambara atasözü şöyle der: “Bir ruh, başka bir ruhtan daha yaşlı değildir; yalnızca bir ruh, diğerinden önce maddi hayata geçer⁴²⁷.” Daha doğrusu Bambara düşüncesinde tüm varlıklar aynı kuvvetten oluşturulmuştur, tüm varlıklar aynı kuvvet paylaşır, dolayısıyla insan varlığın parçasından öteye gitmez.

Bambara toplumunun kozmogonisine göre sayılar sadece matematiksel bir şey değil, aynı zamanda ontolojik bir yapı taşırlar. Evren, sayıların ifadesi olarak görülür ve her sayı, ontolojik bir sembole karşılık gelir. “Bir” birliği temsil eder; soyutlama ve tasarlama ile ilişkilendirilir. “Üç” hareketi ve zamanı ifade eder; aynı zamanda üç erkek figürünü ve potansiyel olarak dört sayısını da barındırarak hava ve ateşi sembolize eder. “Dört,” kadınların sembolü olup toprak ve suyu temsil eder; eklemek gerekir ki üç ve dört sayıları birbirine bağlıdır. “Beş,” varlığın başlangıç noktasını temsil eder; titreşim ve hareketin sembolüdür. “Altı,” ikizleri simgeler ve insanın çift cinsiyetli olarak doğduğunu, sünnetten sonra bu cinsiyetlerden birinin kaybolduğunu ifade eder. “Yedi,” erkek ve kadının birliğinin sembolüdür; doğurganlıkla ilişkilendirilir ve aynı zamanda evrenin bütününi temsil eder. “Sekiz,” sözün ve yaratıcı gücün sembolüdür. “On,” mükemmelliği temsil eder; denge ve eksiksizlik ile ilişkilendirilir ve tanrısal bir tamlık ifadesi olarak görülür⁴²⁸. Bundan hareketle varlıkların sırrı sayılarda bulunduğu söylenebilir. Sonuç olarak Bambara düşüncesinde varlık mitolojide ve mitoloji yoluyla anlaşılmaktadır.

2. Varlık ve Kozmoloji

Bambara düşüncesinde yaratıcılık (*créationisme*) kavramı yer almamaktadır; diğer bir deyişle, Bambaralar için Tanrı, evreni hiçlikten yaratmamıştır. Bu bağlamda, Bambaraların kozmolojisinde evrenin (*sungu*) varlığı şöyle açıklanır: Varlığın

⁴²⁷ Ruhlar arasındaki farklılık, organik hayata geçiş zamanını ifade etmektedir; başka bir deyişle, varlıklar arasındaki farklılık da organik hayata geçiş zamanını işaret etmektedir. Bkz. Yousouf Cissé, “Le sacrifice Chez Les Bambara et Les Malinké”, *Système de Pensée en Afrique Noire*, [En ligne], 5 | 1981, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 24 février 2017. URL : <http://span.revues.org/494> ; DOI : 10.4000/span.494, s. 33.

⁴²⁸ Bkz. De Ganay Solange, “Notes Sur La Théodicée Bambara” *Revue de l’histoire des religions* Tome 135, sy. no 2-3 (1949), s. 187-213.

başlangıcında bir kaos, yani bir boşluk (*fu*)⁴²⁹ (*le vide*) bulunmaktadır. Bu boşluğun⁴³⁰ içinde ilk ışık ortaya çıkar. Işığın içinde sıcaklık mevcut olup bu ilk ışıktan titreşim⁴³¹ (*Yereyerele*) (*vibration*) türetilir. Titreşim, ses⁴³² ve ruhu içerir. Bu bağlamda, “ruhtan⁴³³” hareketin meydana geldiği belirtilmektedir. Hareketten ise eylem (*Wali*) türemiştir. Eylemden sonra, şeyler (*fenw*) ortaya çıkmıştır⁴³⁴. Son olarak, süreklilik (*tali*) ortaya çıkmıştır. Bambaralar için, “evren, titreşim ve hareket tarafından şekillendirilmiştir. Titreşim mevcut olmadığında, hareketten söz edilemez; hareket yokluğunda kuvvet ve enerjiden bahsedilemez. Enerji olmadığı sürece ise ne ruh, ne hayat ne de ölüm konularında bir tartışma yürütülemez⁴³⁵.”

Bambara düşüncesine göre varlık, kuvvet, enerji ve titreşimden ibarettir (*Niya Niya*). Bu kuvvet, her varlıkta, her yerde ve her zaman mevcuttur. Tüm varlıkların ortak temeli kuvvet olup kuvvet varlığın özüdür; çünkü kuvvet, varlıkla ayrılamaz bir bütün oluşturur. Gerçekten de, kuvvet varlığın kendisidir. Kuvvet aracılığıyla varlıklar birbirleriyle bağlantılıdır, zira tüm varlıklar aynı kuvveti paylaşmaktadır. Bu anlayışa göre, bir varlık diğerlerinden üstün değildir; kuvvet, Tanrı'dan mineral varlıklara kadar her şeyin içinde ve arasında yayılmaktadır.

⁴²⁹ Buradaki kaosun özellikleri şunlardır: Kaos ya da boşluk, sıfır anlamında kullanılabilir. Kaos, karanlık, sakin ve hareketsiz bir durumda tanımlanabilir. Aynı zamanda soğuk ve yaşamdan yoksun bir nitelik taşır; ağır bir varoluş hali olarak da değerlendirilebilir. Bkz. Youssouf Cissé, “Le sacrifice Chez Les Bambara et Les Malinké”, *Système de Pensée en Afrique Noire*, [En ligne], 5 | 1981, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 24 février 2017. URL : <http://span.revues.org/494> ; DOI : 10.4000/span.494, s. 26. span.revues.org/494 ; DOI : 10.4000/span.494, s. 26.

⁴³⁰ Buradaki boşluk, ilk madde olarak değerlendirilebilir; dolayısıyla boşluk terimi tamamen boş bir anlam ifade etmez. Boşluk, hareketsiz, sabit, soğuk, ağır ve yaşamdan yoksun bir durum olarak tanımlanabilir.

⁴³¹ Titreşim, belirsiz bir fenomen olarak görünse de, aslında belirleyici bir rol oynar; diğer bir ifadeyle, titreşim belirsiz olabilir, ancak bu belirsizlikten hareketle her şey belirlenir. Titreşim, yaratıcı bir güç olarak kabul edilir. Amadou Hampaté Bâ'nın tanımladığı gibi, buna 'Sé' (ilk kutsal güç) denilmektedir. Bkz. Amadou Hampaté Bâ, “La Tradition Vivante”, içinde *Histoire Générale De L'Afrique. Méthodologie Et Préhistoire Africaine*, I. BASKI, c. I. volume (Paris: UNESCO, 1980), s. 205. Directeur de volume Joseph Ki-Zerbo.

⁴³² Bu ses ilk sözdür, yaratıcı bir sözdür; bu nedenle Bambara düşüncesinde söz sadece bir kelime veya işaretler seti olarak değerlendirilmez. Söz, bireyin keyfine bağlı bir olgu değil, varlığın başlangıç noktasında bulunan bir unsurdur. Bkz. Solange De Ganay, “Notes Sur La Théodicée Bambara”, *Revue de l'histoire des religions*, Vol. 135, No. 2 (Paris: 1949), s. 187-213.

⁴³³ Buradaki ruh tin (spirit) anlama gelir.

⁴³⁴ Mbog Bassong, *La Méthode De La Philosophie Africaine. De L'expression De La Pensée Complexe En Afrique Noire* (Paris: Harmattan, 2007), s. 20.

⁴³⁵ Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, No. 544 (Colloques Internationaux Du C.n.r.s, Paris: Harmattan, 2002), s. 134.

Bambara düşüncesine göre, evrenin varlığını sürdürebilmesi için iki temel yasa gerekmektedir: hareket ve birlik (ya da armoni). Başka bir deyişle, evren hareket ve armoni tarafından yönetilmektedir. Bu düşünüşe göre, evren aniden ortaya çıkmamıştır; dolayısıyla Bambara düşüncesi, bir meta-evrenin (*méta-univers*) var olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca, evrenin oluşum aşamaları doğrusal bir düzen içinde meydana gelmemiştir; aşamalar arasında dairesel bir hareket söz konusudur. Bu bağlamda, evren bir mucize sonucunda var olmamıştır; aksine, bir sürecin sonucudur.

Bambara düşüncesine göre varlıklar şu şekilde sınıflandırılır: Birinci seviyede ruhsuz, hareket etmeyen ve konuşmayan varlıklar vardır. Bu tür varlıklar hem materyal hem de materyal olmayan olabilirler. Onların konuşması (burada iletişimden bahsedilmektedir) genellikle gizemlidir ve insan tarafından kavranamaz. İkinci seviyede ruh sahibi fakat hareket etmeyen varlıklar vardır. Bu kategori, bitkiler gibi zaman ve mekânda hareket etmeyen, ancak ruha sahip olan varlıkları içerir. Üçüncü seviyesinde ise ruh sahibi ve hareket eden varlıklar vardır. Bu en üst kategori, hayvanlardan insanlara kadar uzanan ve hem ruha sahip hem de zaman ve mekânda hareket eden varlıkları kapsar⁴³⁶.

Varlığın hiyerarşisi şu şekilde düzenlenmiştir: En üstte, her var olanın ve her şeyin kaynağı olan Tanrı yer alır. Tanrı, tüm evrenin açıklanabileceği temel varlıktır. İkinci sırada, ruhlar (*spirit*) bulunur; bu ruhlar arasında Pemba ve Faro⁴³⁷ gibi varlıklar⁴³⁸, Tanrı ile diğer varlıklar arasında aracılık ederler. Üçüncü sırada, ölmüş ataların ruhları yer alır. Bu ruhlar iki kategoriye ayrılır: Yakın zamanda ölmüş olanların ruhları ailesine bağlı kalırken, uzun zaman önce ölmüş olanların ruhları tüm topluma bağlanır. Dördüncü sırada, yaşayan insanlar ve gelecekte doğacak olan insanlar bulunur. Beşinci sırada, hayvanlar, bitkiler ve diğer biyolojik varlıklar sıralanır. Altıncı sırada ise nesneler, olaylar ve biyolojik olmayan her şey yer alır. Burada belirtmek gerekir ki, nesne olmalarına rağmen, bu nesneler ve olaylar belirli bir kuvvete sahiptir. Buradaki

⁴³⁶ Amadou Hampaté Bâ, “La Tradition Vivante”, içinde *Histoire Générale De L’afrique. Méthodologie Et Préhistoire Africaine*, I. BASKI, c. I. volume (Paris: UNESCO, 1980), s. 205-206.

⁴³⁷ Pemba, kötülük tanrısını ve kötülük ruhunu temsil ederken; Faro, iyilik yapan ruhu ve su tanrısını ifade eder. Aynı zamanda Faro, yaratan söz ya da Tanrısal söz olarak da tanımlanır. Evren, bu iki ruh veya tanrı arasında bir dengede sallanmaktadır.

⁴³⁸ Bu ruhlar aracılığıyla insanın Tanrı’ya ulaşabileceği düşüncesi, Bambaraların dolaylı olarak Tanrı’ya ibadet etmelerini sağlamaktadır. Bu bağlamda, Tanrı’nın insanlardan uzak olduğu kabul edildiğinden, insanın doğrudan Tanrı’ya erişim sağlayamadığı ileri sürülmektedir. Bkz. Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 119-120.

hiyerarşi, üstünlük anlamına gelmemektedir; zira Bambara düşüncesinde tüm varlıklar, aynı kuvvet tarafından şekillendirilmektedir. Bu ortak kuvvet sayesinde, varlıkların varlığını sürdürebilmesi sağlanmaktadır. Bu bağlamda, varlıklar arasındaki ilişkiler, bir üstünlük veya altlık ilişkisi yerine, karşılıklı etkileşim ve dayanışma temellidir.

Evren üç ana katmana ayrılır. Bu katmanların ortasında yeryüzünde yaşayan varlıklar bulunmaktadır. Yeryüzü, zaman (*kuma*) ve mekân (*folofala*) (*espace*) içinde var olan varlıkların yer aldığı alandır. Evrenin en üst kısmında, gökyüzünde Tanrı ve iyilik yapan ruhlar (*sôlômi*⁴³⁹) bulunur. Bu katman, iyiliğin ve ilahi gücün mekânı olarak kabul edilir. En alt katmanda ise, ölmüş varlıklar ve karanlıkta yaşayan ruhlar yer alır. Bu bölgede cinler ve kötülük yapan ruhlar bulunur. Bu katman, karanlık ve kötülüğün egemen olduğu bir yer olarak tasvir edilir. Bambara düşüncesinin somut bir niteliğe sahip olduğu vurgulanmalıdır; bu bağlamda Bambaraların en çok tercih ettiği mekân yeryüzüdür. Bu yaklaşım, onların doğayla olan derin bağlarını ve yaşamın maddi gerçekliklerine verdikleri önemi ortaya koymaktadır. Bambaralar, çevreleriyle etkileşimlerini ve varoluşlarını bu somut gerçeklik üzerinden şekillendirirler.

Bambara ontolojisinde zaman, geçmiş, şimdiki zaman ve yakın gelecek olarak üç temel aşamada ele alınır. Ancak, Bambara kültüründe zaman kavramı, esas olarak geçmiş ve şimdiki zaman üzerine yoğunlaşır. Bu doğrultuda, zaman iki ana bölüme ayrılır: şimdiki zaman ve geçmiş zaman. Geçmiş zaman, bu iki bölüm arasında en geniş kapsamlı olanıdır. Bu bakış açısı, Bambara kültüründe ölümden sonra cennet veya cehennem gibi bir kavramın bulunmamasına neden olur⁴⁴⁰. Bu nedenle, Bambara düşüncesinde ölüm kaygısı yer almaz çünkü geleceğe yönelik bir kaygı yoktur. Bununla birlikte, çoğu Afrika kültüründe dünyanın nasıl başladığına dair pek çok mitolojik hikaye bulunmasına karşın, dünyanın sonuyla ilgili mitolojik hikayeler yoktur⁴⁴¹. Ayrıca, zaman algısı doğrusal değil, daha çok dairesel bir yapıdadır. Ancak bu dairesellik, tamamıyla kapalı bir daireyi ifade etmez⁴⁴². Zamanın bu şekilde algılanması,

⁴³⁹ Bambara dilinde 'sôlômi', ruh anlamına gelir. Ölümden sonra iyilik yapan kişilerin ruhlarının yaşamaya devam ettiği, kötü davranışlarda bulunan kişilerin ruhlarının ise ortadan kaldırıldığı kabul edilir. Bkz. L'abbé Joseph Henry, *L'ame D'un Peuple Africain, Les Bambara, Leur Vie Psychique, Ethique, Sociale, Religieuse* (Paris: Editions Münster, 1910), s. 56.

⁴⁴⁰ Bkz. Jean Godefroy-Bidima, *Que Sais-Je ? La Philosophie Nègro-Africaine*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1995), s. 70.

⁴⁴¹ John Samuel Mbiti, *African Religions and Philosophy* (New York: Anchor Books edition, 1970), s. 30.

⁴⁴² Bkz. Jean Godefroy-Bidima, *Que Sais-Je ? La Philosophie Nègro-Africaine*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1995), s. 71.

Bambara felsefesinde hayata ve varoluşa dair özgün bir perspektif sunar. Zamanın bir tekrarlama olmadığı çünkü zamanın olaylardan oluştuğu⁴⁴³; başka bir ifadeyle, zamanın olaylar tarafından tanımlandığı savunulabilir. Bu açıdan bakıldığında, zaman olayların bir kalıbı değildir; aksine, zamanın varlığı olayların varlığına bağlıdır. Dolayısıyla, olaylar olmadan zamandan bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda, Bambara geleneğinde zamanın matematiksel ve soyut bir kavram olmadığı ileri sürülebilir. Bambara kültüründe zaman, sosyal olaylara bağlı⁴⁴⁴ olduğu için sosyal bir olgudur. Olaylar olmadan zamandan söz edilemez; bu nedenle Bambara kültüründe ezeli ve ebedi bir zaman anlayışı yoktur.

Bambara düşüncesinde mekân, yalnızca geometrik bir kavram olmaktan öte, yaşayan bir varlık olarak kabul edilir. Bu anlayışa göre mekân, kuvvet, enerjiye sahiptir ve bu nedenle statik bir yapı değil, dinamik bir varlıktır. İnsan, mekâna hâkim olamaz; aksine, mekân ile insan arasında derin bir ontolojik bağ bulunmaktadır, başka bir deyişle insan, bulunduğu mekâna katılır ve bu mekâna boyun eğer. Bambara kültüründe, bu ontolojik bağın bir sonucu olarak, bir birey toprağını terk etmez. Toprağını terk etmek, ontolojik bağı koparmak anlamına gelir. Zira toprak, bireyin atalarının ruhlarıyla ilişki kurduğu bir araçtır ve bu ruhlar aracılığıyla birey, Tanrı ile iletişime geçer⁴⁴⁵. Bambara ontolojisinde insan, mekânın dışında değil, onun bir parçasıdır. Toprağın bir kuvveti ve enerjisi vardır; dolayısıyla toprak da statik bir varlık olarak görülmez.

Bambara düşüncesinde varlık kavramı, Yunan felsefesindeki değişmeyen, atomik ve statik⁴⁴⁶ varlık anlayışından farklı bir biçimde ele alınır. Bambara

⁴⁴³ Souleymane Bachir Diagne, *L'encre Des Savants; Réflexion Sur La Philosophie En Afrique* (Paris: Présence Africaine Editions, 2013), s. 56.

⁴⁴⁴ Felsefe tarihine bakıldığında, üç tür zaman anlayışı karşımıza çıkar: fiziksel zaman, psikolojik zaman ve sosyal zaman. Bambaraların zaman anlayışı, sosyal zamana dayanır; zira bu anlayış, sosyal olaylarla ilişkilidir. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 117.

⁴⁴⁵ Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, No. 544 (Colloques Internationaux Du C.n.r.s, Paris: Harmattan, 2002), s. 137.

⁴⁴⁶ Yunan felsefesi, Parmenides ile başlayan dönemde statik bir varlık anlayışını hedeflemiştir. Bu düşüncede, oluşun ötesinde değişmeyen bir şey bulmaya çalışılmıştır. Buna karşın, Bambara düşüncesinde varlıkta değişmeyen bir şey aranmamaktadır; çünkü varlık dinamik bir nitelik taşır ve bu bağlamda her şey sürekli olarak değişir. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 225.

ontolojisiinde “varlık” (*fenw*), “kuvvet” (*gôlômi*)⁴⁴⁷ olarak tanımlanır, yani varlık, bir tür enerji olarak kabul edilir. Bu enerji, evrendeki her şeyde ve her yerde bulunur. Kuvvet, hem doğal hem de doğaüstü varlıklarda mevcuttur. Mineralden insana kadar (Tanrı dahil), hatta görünmez varlıklar da dahil olmak üzere her varlık, bu kuvveti barındırır. Dolayısıyla, Bambara ontolojisiinde statik ve sıradan bir varlık kavramı yoktur; zira her varlık, ne kadar küçük olursa olsun, bir kuvvete sahiptir⁴⁴⁸. Bu nedenle Amadou Hampaté Ba, Bambara kültüründe kutsal olmayan hiçbir şey olmadığını ifade eder⁴⁴⁹.

Varlıklar arasındaki ilişkiler, her bir var olanın diğerleriyle sıkı bir bağ içinde olduğunu ortaya koyar; bu nedenle, bir varlığa zarar verildiğinde aslında tüm evrene zarar verilmiş olur. Her varlığın yaşamını sürdürebilmesi, kuvvetin varlığı sayesinde mümkün olur. Bu perspektiften bakıldığında, varlık atomik değil, dinamik ve karmaşık bir yapıya sahiptir; var olanlar birbirlerini tamamlar⁴⁵⁰. Başka bir deyişle varlık bütünlük perspektifine göre değerlendirilmektedir. Metafiziksel açıdan bakıldığında, varlık enerji olarak tanımlanabilir (*gôlômi*); enerji (*gôlômi*) aynı zamanda varlığın kendisidir. Bu bağlamda, varlık ile kuvvet veya enerji arasında zorunlu ve kesintisiz bir ilişki bulunur; başka bir ifadeyle *varlık kuvvettir, kuvvet varlıktır*.

Varlıklar aynı kuvvet paylaşır bu açıdan Bambara öğretisine dayanarak L’abbé Joseph Henry, insan ile diğer varlıklar arasında bir akrabalık ilişkisi bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak bu akrabalık ilişkisinin biyolojik anlamda değil, metafiziksel bir anlamda değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır⁴⁵¹. Bu bağlamda, kastedilen şeyin görünmez bir enerji (*une force invisible*) olduğu belirtilmektedir. Ayrıca, Bambara düşüncesinde ontolojinin sabit bir yapıya sahip olmadığına, aksine dinamik bir niteliğe sahip olması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Çünkü Bambara düşüncesine göre, varlıklar sürekli bir değişim içindedir ve bu nedenle ontoloji de dinamik olmalıdır. Kozmos ve içindeki tüm varlıklar sürekli bir dönüşüm geçirmekte, evren yaşayan ve

⁴⁴⁷ Buradaki kuvvet veya enerji, ruhsal anlamda kullanılmamaktadır. Çünkü Bambara düşüncesinde her şeyin enerjisi vardır, ancak her şeyin ruhu bulunmamaktadır. Bkz. L’abbé Joseph Henry, *L’ame D’un Peuple Africain, Les Bambara, Leur Vie Psychique, Ethique, Sociale, Religieuse*, s. 13.

⁴⁴⁸ Bu iddia yalnızca Bambaralara özgü değildir; tüm Afrika kültürlerinde yer almaktadır. Bkz. John Samuel Mbiti, *African Religions and Philosophy* (New York: Anchor Books edition, 1970), s. 19.

⁴⁴⁹ Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 124.

⁴⁵⁰ Mbog Bassong, *La Méthode De La Philosophie Africaine. De L’expression De La Pensée Complexe En Afrique Noire*, s. 45.

⁴⁵¹ L’abbé Jos Henry, *L’ame D’un Peuple Africain, Les Bambara, Leur Vie Psychique, Ethique, Sociale, Religieuse*, s. 21.

dinamik bir yapı olarak kabul edilmektedir. Varlıklar arasındaki bağlar, birbirlerine olan etkileri çerçevesinde güçlenebilir veya zayıflayabilir. Bu perspektiften bakıldığında, Bambara ontolojisinde sabit ve değişmez yasalar bulunmamaktadır.

Bambara kültüründe varlık anlayışı, bütünlük çerçevesinde ele alınmaktadır. Her varlık, diğer varlıklarla bir ilişki içindedir; başka bir deyişle, her varlık, diğerlerine bağlı bir varoluş sergiler. Bu varlıklar arasında ortak bir zemin, bir kuvvet veya enerji bulunur. Görünür varlıklar (*le monde visible ou les êtres visibles*) ile görünmez varlıklar (*le monde invisible ou les êtres invisibles*) arasında keskin bir ayrım ya da uçurum yoktur. Varlık, dinamik bir ilişki içerisinde yer alır; her varlık, her olay ve her fenomen bu dinamiği yansıtır. Bu dinamik, dans, müzik ve şarkılarda da kendini gösterir.

Bambara düşüncesinde insan, hayvanlar, bitkiler ve diğer tüm varlıklar arasında metafiziksel anlamda bir kardeşlik ilişkisi bulunmaktadır. Bu kardeşlik, fiziksel bir bağlamda değil, derin bir ontolojik temelde değerlendirilmektedir. Bambara anlayışına göre insan, hayvanlara, bitkilere, mineral varlıklara ve doğaüstü varlıklara saygı gösterir. Bu saygının kökeninde, evrende var olan kuvvetlerin birbirini etkileyebilme yeteneği yer alır. Kuvvetler, duruma göre güçlendirilebilir veya zayıflatılabilir, dolayısıyla evrende hiçbir şey mutlak ve yalıtılmış bir varlık olarak var olmaz. Bambara düşüncesinde varlıklar birbirini tamamlayan unsurlar olarak değerlendirilir. Hiçbir varlık mutlak dışsallık kazanamaz; her varlık, diğerleriyle kurduğu ilişkiler aracılığıyla anlam kazanır. Bu bağlamda, “başkası” kavramı mutlak bir varlık olarak görülmez. Ancak bu, başkasının bir bütünlük içinde kaybolduğu anlamına gelmez; aksine, evrendeki her şey bir sembiyoz ve birliktelik ilişkisi içerisinde bulunur. Bu perspektiften bakıldığında, insanın doğaya hakim olma çabası, Bambara düşüncesinde yersizdir. İnsan, doğanın bir parçası olarak varlıkların birbirini tamamladığı bu ontolojik düzenin bir unsurudur.

Bambara düşüncesinde ontolojik bağ, Tanrı'dan mineral varlıklara kadar uzanan bir sürekliliği ifade eder ve bu bağ, varlıklar arasında katı bir hiyerarşi oluşturur. Bu hiyerarşi içinde varlıkların kuvvetleri, hiyerarşik düzeni takip eder; en güçlü kuvvet Tanrı'da bulunur ve bu kuvvet, Tanrı'dan diğer varlıklara doğru yayılır. Hiyerarşi içerisinde ölmüş varlıklar da önemli bir yere sahiptir. Bambara kültüründe, her birey atalarıyla güçlü bir ilişki sürdürmeye çalışır; bu bağlamda, her birey kendi soyunda

kalmaya özen gösterir, zira soy bağıını koparmak, hayat gücünden kopmak anlamına gelir. Buna ek olarak, ölüm, bir bireyin hayatının tamamen sona ermesi anlamına gelmez; ölmüş atalar, sürekli ve metafiziksel bir şekilde yaşayan insanların hayatına müdahale etmeye devam eder⁴⁵².

Bambara kültüründe ölüm, ontolojik bağın tamamen kesilmesi anlamına gelmez, böylece ölümlerin ontolojik bağ içinde kalması, varlıkların varoluşsal ilişkilerinin sürekliliğini gösterir. Bu bağlamda, bir varlığın ontolojik pozisyonu değiştirilebilirken, hiçbir varlık bu bağdan tamamen çıkma imkânına sahip değildir. Ontolojik bağ, varlıklar arasındaki ilişkilerin temelini oluşturduğundan, her varlık bu bağın dinamiklerinde yer almakta ve dolayısıyla varoluşsal durumunu bu çerçevede sürdürmektedir. Bu durum, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin, ontolojik bağın doğası gereği kalıcı olduğunu ve bu bağın bir parçası olarak varlıkların sürekli etkileşim içinde bulunduğunu ortaya koyar.

Bambara kültüründe Tanrı ve diğer varlıklar arasında bir uçurum bulunmaz; aksine, Tanrı ve diğer varlıklar arasında ortak bir zemin mevcut olduğuna inanılır. Bu perspektife göre, Bambara ontolojisinde rastlantısal bir durum söz konusu değildir; her varlık belirli bir düzene dahildir ve evrenin işleyişinde belirli bir rol oynar. Bu bağlamda, evrenin devamlılığı, her varlığın kendi rolünü yerine getirmesiyle sağlanır; dolayısıyla evren, tüm varlıkların eylemlerinin bir sonucudur⁴⁵³. Her varlık, ne kadar küçük olursa olsun, kozmosa kesintisiz bir bağ ile bağlıdır ve bu bağlamda evrenin vazgeçilmez bir parçasıdır. Varlıklar arasında vazgeçilmez ve ihlal edilemez bir hiyerarşi bulunur. Evren, bir bütün olarak ele alındığında, her bir parça diğerleriyle bağlıdır ve diğerleriyle birlikte hareket eder. Varlıklar, birlikte ve simbiyotik bir biçimde evrenin ve içindeki her şeyin hareketine katkıda bulunur; dolayısıyla, parçalar birbirlerini etkiler ve etkileşimde bulunurlar.

Varlıkların birbirleriyle bağlantılı olduğu, ancak her bir varlığın başka bir varlığa indirgenemediği, her var olanın kendi varlığını koruyarak diğer varlıklara zarar vermediği belirtilmelidir⁴⁵⁴. Varlıklar arasında simbiyoz ve armoniyi sağlamak amacıyla

⁴⁵² Bu müdahale yaşayan insanların hayatını düzeltmek içindir.

⁴⁵³ Germaine Dieterlen, *Textes Sacré D'Afrique Noire* (Paris: Gallimard, 1965), s. 24.

⁴⁵⁴ Güney Afrika'da bulunan *ubuntu* düşüncesi buna beraber yaşamaktır. Bkz. Mungi Ngomane, *Ubuntu Je Suis Car Tu Es Leçon De Sagesse Africain*, Trad. Chloé Royer, (Paris: Editions Harper Colins, 2019), s. 49.

insanın Tanrı'ya sunu ve kurban vermesi gerektiği öne sürülmektedir. Tanrı'ya sunulan bir sunu veya kurban aracılığıyla insan, Tanrısal enerji ve kozmik enerjiye sahip olma imkânı bulabilir. Kurban, insanın atalarıyla ilişki kurmasına ve bu enerjiyi elde etmesine olanak tanır. Bu bağlamda, insanın evrenin bekçisi olduğu vurgulanmalıdır⁴⁵⁵, insan, hem evrenin hem de varlığın bir parçasıdır ve varlığın armonisini koruyan bir unsurdur. İnsan, görünür ve görünmez olanlar arasında bir köprü işlevi görür ve ölmüş olanlar ile yaşayan varlıklar arasında bir bağ kurar. Varlıklar birbirine bağlıdır ve insan, bu kavşakta yer alır; dolayısıyla her şey insanla ilişkilidir ve insan her şeyle ilişkilidir. Bu sebeple, Bambara ontolojisinin antroposantrik olduğu savunulabilir. Ancak, Bambara düşüncesinde antroposantrizm⁴⁵⁶, insanın üstünlüğünü değil, insanın diğer varlıklar arasında bir köprü işlevi gördüğünü ifade eder. Bu ontolojide insan, mineral, bitki, hayvan ve Tanrı ile bütünsel bir bağlılık içindedir; kısacası insan, evrenle bütünsel bir bağ içerisindedir.

Bambara düşüncesinde varlık, sadece somut ve fiziksel var olanlarla sınırlı kalmaz; soyut varlıklar da ontolojik bir yere sahiptir. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde ölmüş ataların ruhları yaşayan varlıklar arasında kabul edilir ve cinlerin⁴⁵⁷ (*siguifew*) varlığına inanılır.

Bambara düşüncesinde, Batı düalizminin aksine varlık ve oluş arasında bir ayrım bulunmamaktadır; varlık, özden ayrı düşünülemez ve kutsal ile kutsal olmayan arasında belirgin bir sınır yoktur. Aynı şekilde, özne ve nesne, ide ve madde arasında da bir ayrım söz konusu değildir. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde tüm varlıklar bir bütünün parçası olarak iç içe geçmiştir ve insan da bu bütünlük içinde yer alır. Bu nedenle, insan dış dünyayı nesneleştirmez; özne, kendisini koruyarak dış dünyayı içine

⁴⁵⁵ Buradaki “bilinç” terimi, Descartes’ın anlamında kullanılmamaktadır. Bambara düşüncesinde, insan bilinçle tanımlanmaz ve insan diğer varlıklar üzerinde hakimiyet kurmaz. Dolayısıyla, insanın bilinci (NGENE) bu bağlamda farklı bir anlam taşır.

⁴⁵⁶ Bambara düşüncesinde antroposantrizm, insanın rasyonalizmi ve ayrıcalığını ifade etmez. Bambara düşüncesindeki antroposantrizm, Descartes’ın cogito’suna veya özneye bağlı bir antroposantrizm değildir. Aksine, Bambara düşüncesinde insansız bir evren tasavvur edilemez. Bu bağlamda, Bambaralar için insanın ölümü anlamsız bir iddia olarak görülür. Bu ifade, Bambara kültürünün insan-merkezli bakış açısının Batı düşüncesindeki antroposantrizm kavramından nasıl farklılaştığını ortaya koymaktadır. Bambara düşüncesinde, insanın varlığı evrensel düzenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir ve bu nedenle insanın yokluğu, evrenin doğasıyla çelişen bir durum olarak değerlendirilir.

⁴⁵⁷ Cinler (*siguifew*), insandan bağımsız varlıklar olarak kabul edilmemektedir. Bir kişi öldükten sonra, hayata geri dönmediği sürece, soyut bir varlık olarak enerjisel düzlemde varlığını sürdürür. Kişi, dünya hayatı boyunca kötü bir birey olmuşsa, bu kişi ölümünden sonra “kötü cin” olarak nitelendirilir ve insanlara kötülük yapmaya devam eder. Buna karşılık, yaşamı boyunca iyi bir insan olan kişi ise “iyi cin” olarak adlandırılır ve yaşayan insanlara iyilik yapmaya devam eder.

almaz veya ona hükmetmez. Yani, özne diğer varlıkları anlamak için dışarıda kalamaz, bilakis insan, kendi dış dünyasını bir bütün olarak kabul ederek, diğer varlıklarla etkileşimde bulunur ve bu etkileşimler aracılığıyla onları daha iyi anlama imkânı bulur⁴⁵⁸. Sonuçta bu yaklaşım doğrultusunda, insan evrenin bir parçası olarak kabul edilir ve bu bütünlük içinde evreni anlamaya çalışır. Bundan hareketle, bilen özne ile bilinen nesne arasında bir mesafe ya da duvar yoktur; daha radikal bir ifadeyle, Bambara düşüncesinde nesne yoktur, her şey özne olarak kabul edilir. Böylelikle, öznel arasındaki etkileşim yoluyla bilgi gerçekleşir. Bu nedenle, Bambara ontolojisi indirgemeci bir ontoloji olarak nitelendirilemez⁴⁵⁹.

Bu bağlamda, varlık ve bilgi arasında herhangi bir ayrım yapılamaz; bir başka deyişle, bilgi ontolojiye bağımlıdır⁴⁶⁰. Burada varlık ve bilgi eşzamanlı ve bir bütün olarak doğar (bilgi, “birlikte-doğma” anlamına gelir) (*la connaissance c'est la connaissance*). Bu nedenle, Bambara epistemolojisi varlığı kategoriler temelinde incelemeyi; analitik değil, birliğe ve bütünselliğe dayalıdır⁴⁶¹. Bilmek, varlığa katılmak, bütünsel olarak varoluşun içinde olmaktır. Bu sebeple, Bambara düşüncesinde Prometheus'un akli (*la raison prométhéenne*) yoktur. Böylece bilgi bir araç olarak değil, varlığın kendisi olarak görülür.

Bambara düşüncesinde söz, ontolojik bir temelde konumlandırılmaktadır çünkü söz ne yalnızca bir kavram ne de basit bir işaret sistemidir. Aksine, sözün ontolojik bir yapısı bulunmaktadır. Bu bağlamda, tüm evrenin, materyal bir forma bürünmeden önce bir söz olduğu kabul edilir. Başka bir deyişle, evren maddi formunu kazanmadan önce Tanrı tarafından söz olarak tasarlanmıştır. Bunun yanı sıra, söz, insan ile Tanrı arasında kesilmez bir bağ oluşturur. Bu bağlamda, bireyin eylemleri onun sözleriyle doğrudan

⁴⁵⁸ Dış dünyayı, yalnızca bir nesne ya da arka plan olarak değil, aynı zamanda özdeşleşme ve anlam üretme sürecinin bir parçası olarak ele almak, insanın kendini gerçekleştirmesi ve çevresiyle derin bir bağ kurması açısından hayati öneme sahiptir. Bu bağlamda, insanın diğer varlıklarla olan ilişkisi, ontolojik ve epistemolojik bir temel üzerine inşa edilmiştir; birey, çevresindeki varlıklarla olan etkileşimi sayesinde hem kendini tanıyabilir hem de dünyanın dinamiklerini kavrayabilir.

⁴⁵⁹ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 43.

⁴⁶⁰ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 28.

⁴⁶¹ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 70.

ilişkilidir. Bambaralar, bu nedenle, “insan kendi sözüdür⁴⁶²” (*un homme, c’est sa parole*) ifadesini kullanır. İnsan, bir mikrokozmos olarak, makrokozmosla ilişki kurmak için söze ihtiyaç duyar, söz aracılığıyla insan, evrenin dinamik akışına katılır. Doğru söz, evrenin düzenini sağlar; yanlış söz ise evrenin düzenini bozar⁴⁶³. Bambara düşüncesinde söz, bireyin keyfine göre şekillenen bir unsur değildir; aksine, sözün kendine özgü ontolojik bir yapısı bulunmaktadır. Ontolojik açıdan sözün belirli bir gücü vardır ve bu güç, tüm varlıklar üzerinde etkili olabilir. Dahası, söz, evreni canlandıran bir unsur olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde sözün ontolojik yapısı, onun sadece bir iletişim aracı olmaktan öte, evrendeki tüm varlıkları etkileyen⁴⁶⁴ ve onlara hayat veren bir unsur olarak değerlendirilmesine neden olmaktadır.

Bambaralar için söz konuşabilen bir varlık olan insana Tanrı tarafından verilmiştir. Söz, insanın hem Tanrılarla hem de diğer varlıklarla ilişki kurabilme yeteneğini sağlayan kutsal ve yaratıcı bir ögedir, dolayısıyla söz, insanı evrenin kavşağı hâline getirir; bu yönüyle, tüm varlıkların, Tanrı da dâhil olmak üzere, buluşma noktasıdır. Vurgulayacak olursak söz, Tanrı ile insan arasında bir kavşak ve kesişme noktası olarak işlev görür. Bu bağlamda, insanın yaratma sürecine katkıda bulunmasının aracı olarak kabul edilir. Dolayısıyla, söz, insanın bütünlüğünü yansıtan bir unsurdur. Burada bahsedilen söz, kültürel bir anlamda değil, ontolojik bir bağlamda ele alınmaktadır. Söz, yalnızca varlığı temsil etmekle kalmaz; aynı zamanda varlığın kendisidir. Bambaraların düşüncesinde, söz yalnızca sembolik bir öge değil, inorganik varlıkları canlandıran bir güçtür. Söz aracılığıyla kuvvet kendini ifade eder ve hareket eder. Bambaralara göre, evrenin sürekliliği, ilk titreşimin sesi sayesinde sağlanır ve bu hareket kesintisiz olarak devam eder. Bu nedenle, Bambaralar için nesneler ile onların isimleri arasında rastlantısal değil, ontolojik bir bağ bulunmaktadır. Kullandığımız her kelime, felsefi bir anlamda kozmos içindeki zinciri takip eder. Her kelime bir kuvvettir ve dolayısıyla her kavram, kozmosun kuvvetini ifade eder.

Bambaraların öğretisine göre, insanın hayattaki en önemli unsuru sözdür; çünkü söz, şeylerin özünü taşımaktadır. Söz, varlığın derinliklerinden gelmektedir ve bu

⁴⁶² Djibril Tamsir Niane, “Introduction”, içinde *La Charte de Kurukan Fuga; Aux sources d’une pensée politique en Afrique* (CELHTO, Paris: L’Harmattan, 2008), s. 15.

⁴⁶³ Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines* (Paris: Payot, s. 1970), s.177-178.

⁴⁶⁴ Ferran İniesta, *Histoire De La Pensée Africaine*, (Paris: Harmattan, 2014), s. 66.

sebeple gerçek dil, soyut olmaktan ziyade somuttur. Dil, mantıktan ziyade ontolojiden türetilir. Bu bağlamda, insanların isimleri sıradan bir şey değildir; bir kişinin ismi, onu kısa ve öz bir şekilde temsil eder. İsim, insanın ontolojik varlığını açığa çıkarır ve dolayısıyla ontolojik açıdan isim aracılığıyla insanın hayatı etkilenebilir. Bambaralar, çocuklarına dört isim verirler: Bunlardan biri içsel ontolojik isim, diğer üçü ise farklı nedenlerle verilmiştir. İçsel, ontolojik isim en önemlisidir. Buradan şunu söylemek isteriz: İsim, insanın insanlığını belirten bir unsurdur ve bu nedenle isim tesadüfi değildir. İsim, insanın ne olduğunu temsil eder; yani, insanın ismi, insanın kendisidir. İsim, bireyin kişiliğini, benliğini ve kimliğini ifade eder.

Youssouf Tata Cissé'nin ifadesine göre, ölüm bedeni, kemikleri ve hatta ruhu tüketse de, kişinin ismini devam ettirme kapasitesine sahip değildir. Bu bağlamda, ölümün yok edemediği tek şey kişinin ilk ismidir (şöhret)⁴⁶⁵. Dolayısıyla, şöhret olmadan bir insanın hayatı, herhangi bir anlam ifade etmemekte, doğmamış, yaşamamış ve ölmüş sayılmaktadır. Başka bir deyişle, şöhretin eksikliğinde bir insanın hayatı hiçbir şeye katkıda bulunmamış, hiçbir şey yaratmamıştır.

Bambara toplumunun dinî, toplumsal ve ahlaki düşüncesi, ontolojik bir temele dayanarak şekillenmektedir. Bu düşünce çerçevesinde, siyasi açıdan başkanlık makamı metafiziksel bir görevi ifade eder. Başkan, yalnızca bir insan olarak görülmez; aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul edilir. Başkanın gücü, doğrudan Tanrı'dan kaynaklanır ve başkanın sahip olduğu enerji, yaratıcı bir nitelik taşır⁴⁶⁶. Başkan ile vatandaşlar arasında kesintisiz bir ontolojik bağ mevcuttur; bu sebeple başkan, kendi keyfiyle kararlar almaz. Aksine, kararlarını kozmosun yasalarına göre verir. Bambara kültüründe bu nedenle bir başkan, tiran olamaz; devlet yönetiminde kozmosun dengesini gözetir ve diğer varlıklara zarar vermeden hareket eder. Başkanlık görevi, kozmosun dengesine dayalıdır ve bu denge üzerine inşa edilmiştir. Başkanın eylemleri, kozmosun dengesini etkilediği gibi, bütün insanlığı da etkiler. Bu nedenle, evrenin dengesi başkanın sorumluluğundadır.

⁴⁶⁵ Buradaki isim, şöhret anlamda kullanılmaktadır, buradaki isim insanın yaptığı eylemlerle bağlantılıdır, böylece insan öldükten sonra onun şöhreti var olmaya devam eder.

⁴⁶⁶ Başkan, başkanlık görevine gelmeden önce olumsuz etkilerden arınarak, pozitif ve kozmik güçleri bünyesinde toplar, yaşam ve yaratıcı kuvvetlerle donanır. Başkanlık görevi, büyük bir sorumluluğu beraberinde getirir; bu nedenle, başkanın iyilik ilkelerine uygun hareket etmesi bir zorunluluktur. Çünkü yıkıcı bir güce sahip değildir. Bkz. Ferran İniesta, *Histoire De La Pensée Africaine*, (Paris: Harmattan, 2014), s. 74.

Yukarıda bahsedilen kuvvet (*enerji*) ikiye ayrılmaktadır: pozitif kuvvet ve negatif kuvvet (*gnama*). Mevcut olan her varlık, bu iki kuvvetin her ikisine de sahiptir. Pozitif kuvvet, bireyleri güçlendirirken, negatif kuvvet zayıflatıcı bir etkiye sahiptir. Pozitif kuvveti kullanan bireylerin eylemleri evreni olumlu bir şekilde düzenlerken, negatif kuvveti kullananların eylemleri evreni olumsuz yönde etkiler. Bu bağlamda, evrenin düzenlenmesi tüm varlıkların ortak sorumluluğudur. Burada bahsedilen varlık kavramı; mineralleri, bitkileri, hayvanları, doğaüstü varlıkları ve insanları, yani tüm varlıkları kapsamaktadır.

2. Ontolojiden etiğe

Bambara düşüncesi, temelde bütüncüllüğü savunan bir felsefi yaklaşımı benimsemektedir. Bu yaklaşıma göre, bir varlığı ele almak için o varlığın diğer varlıklarla olan ilişkisini göz önünde bulundurmak gerekir. Özellikle, Bambara düşüncesinde insanın varoluşunu anlamlandırabilmesi için diğer varlıklarla ilişki kurması zorunludur. Bir varlık, anlam kazanabilmesi için mutlaka bir başkasıyla ilişki içinde olmalıdır. Bu ilişki yalnızca diğer insanlarla sınırlı kalmamakta söylemiştik, aynı zamanda insanın diğer varlıklar, hatta Tanrı dahil olmak üzere tüm kozmos ile kurduğu ilişkileri de kapsamaktadır. Bu çerçevede, söz konusu ilişki hem bireyler arasındaki (Ben ve Sen) ilişkiyi hem de bireyin kozmosla (Ben ve Tanrı dahil) olan ilişkisini düzenlemektedir. Bambaralar, insan doğasının ne olduğu sorusuna, insanın ilişkisel bir varlık olduğunu belirterek yanıt verirler. Bu ilişki, bireysel bir tercihe dayalı olarak seçilmiş bir ilişki değildir; aksine, kozmosun içinde var olan düzenin bir uzantısıdır.

Bambara düşüncesine göre, evrende bulunan varlıklar arasındaki ilişkiyi kuran, ontolojik bir enerji ya da kuvvettir. Bu enerji, kavramların ötesinde bir nitelik taşıdığı için, akıl yoluyla dünyayı anlamak mümkün değildir. Bunun yerine, bu enerji ya da kuvvet, sezgisel bir yöntemle anlaşılabilir. Bu düşünce sistemi, insanın başka bir boyutunu ortaya koyar; bu boyut ise kavramların ötesinde yer alan bir alandır. Dolayısıyla, Bambaralar açısından insan ve insan olmayan varlıklar arasında temelde bir epistemolojik ilişki bulunmamaktadır. Aksine, bu ilişkinin merkezinde somutluk, canlılık, coşku ve duyarlık yer alır. Bu sebeple, özne ve nesne arasındaki ilişki teorik ve statik bir çerçevede ele alınamaz. Bambara düşüncesinde, var olanlar arasında ortak-yaşamaya dayalı bir ilişki söz konusudur.

Bundan hareketle Bambara düşüncesine göre, yalıtılmış bir varlık mevcut değildir. Var olmak, her zaman ilişkiler ağı içinde yaşamaktır; yani varoluş, her şeyle ilişki kurmak anlamına gelir. Bu bağlamda, Bambara özne tanımı bilincin üstünlüğüne dayanmaz; özne, diğer varlıklarla olan ilişkileri üzerinden tanımlanır. İnsan, bilincin üstünlüğü ile kendi varlığını tanımlamaz; aksine, diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler aracılığıyla kendisini tanımlar. İnsan her zaman başkaları için ve başkalarıyla birlikte var olur. Bu durumda, insan olmak, kozmik bütünlüğün bir parçası olmaktır. Her şey evrenin bir parçası olarak kabul edilir ve bu anlayış çerçevesinde Bambara düşüncesinde ahlak tanımlanır. Bu açıdan, ahlak ontolojik bir temele dayandırılmaktadır.

Etik⁴⁶⁷ varlıklar arasındaki dengeyi sağlamak, ontolojik bağları takip etmek anlamına gelir. Bambara düşüncesinde bireysel bir etik anlayışına yer yoktur; zira bireyin gerçekleştirdiği her eylem, toplumun sorumluluğundadır. Bireyin her hareketi ya olumlu ya da olumsuz bir etki yaratarak tüm toplumu etkiler. Bu bağlamda, bireysel sorumluluk anlayışı yerine, kolektif bir sorumluluk anlayışı hakimdir. Dolayısıyla bireyin eylemleri, aldığı eğitimle ilişkilidir. Bireyin olumsuz eylemleri, ailenin ve toplumun sunduğu kötü eğitimlerin bir sonucudur; benzer şekilde, bireyin olumlu eylemleri de ailenin ve toplumun verdiği iyi eğitimin bir ürünüdür⁴⁶⁸.

Bu açıdan değerlendirildiğinde etik, bütünsel bir nitelik taşır ve insanlar arasındaki ilişkilerin bağlılığını ifade eder. Bu bağlamda etik, bir arada yaşama ve sembiyoz bir ilişki kurma anlayışına dayanır⁴⁶⁹. Ontolojik açıdan iyi olan şey, etik açıdan da iyi kabul edilir; benzer şekilde, ontolojik olarak kötü olan şey, etik açıdan da kötü olarak değerlendirilir. Başka bir deyişle, iyi olan şey, ontolojik bağa ve varlık hiyerarşisine uyum gösterirken; kötü olan şey, bu bağa ve hiyerarşiye uyumsuzluk gösterir.

Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde etik, ontolojiye bağlı bir unsurdur ve etik, ontolojik bir uzantı olarak görülür. Buna “kozmo-etik” denir. Bu bağlamda, etik yalnızca insanlar arasındaki etkileşimlerle sınırlı kalmaz; aksine, tüm varlıklar arasındaki ilişkilerle de ilgilenir. Etik, insan dışı varlıkların haklarını ve onların

⁴⁶⁷ Ahlak ve etik kavramları birbirinin yerine kullanılmaktadır.

⁴⁶⁸ Issa N'Diaye, “A La Recherche De L'esprit Et De La Tradition Démocratique En Afrique”, s. 93.

⁴⁶⁹ Basil Davidson, *The Africans; an Entry to Cultural History*, (Harmondsworth : Penguin, 1973), s. 76.

insanlarla olan etkileşimlerini de kapsayan daha geniş bir disiplin olarak ele alınmalıdır. Bu nedenle, etik ilkeler, tüm varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyici bir rol üstlenir. Amadou Hampaté'nin savunduğu gibi, Bambara düşüncesinde etik, kolektif bir nitelik taşır. Bu anlayışa göre, varlıklar arasındaki bağlılık nedeniyle, bireylerin her eylemi evrenin genel dengesini etkiler. Bireysel kötü eylemler, evrenin dengesini bozarken, bireysel iyi eylemler bu dengeyi korur ve sağlamlaştırır⁴⁷⁰.

Yukarıda ifade edilen ilişki kavramı, soyut kavramların ötesine geçmektedir. Yani, yapay kavramlar aracılığıyla kozmostaki ilişkiler anlaşılamaz; aksine, bu ilişkiler ontolojik bir bağ yoluyla kavranabilir. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde “başkası” kavramı duysal⁴⁷¹ bir perspektiften ele alınmaktadır. Diğer bir deyişle, Bambara düşüncesinde, diğer varlıkları anlamak bilincin üstünlüğüne dayanmaz. Buna ek olarak, Bambara kültüründe “başkası” düşünsel bir kavram olarak ele alınmaz, aksine “başkası” kavranılamaz; onun yerine, onu hissederiz. Léopold Sédar Senghor'un da belirttiği gibi, “*başkasını hissediyorum, öyleyse varım*”⁴⁷². Dolayısıyla insanın hayatı boyunca başkasıyla daima ilişki içindedir. Aynı olan ile farklı olan arasındaki ilişki, duysal bir yaklaşımla yakalanır. Sonuç olarak, Bambara düşüncesinde varlıklar arasındaki ilişkiler somutluk ve duyarlık temelinde şekillenir. Söz konusu somutluk ve duyarlık ontolojik yapıya yaslanır.

Bambara düşüncesinde bütüncüllük, evrendeki tüm varlıkların birbirleriyle ilişkili olduğu bir anlayışı ifade eder. Bu bağlamda, “başkası” kavramı da önemli bir yer tutar. Bambara düşüncesi, “başkası” kavramına geniş bir perspektiften yaklaşır ve bunu yalnızca insanlarla sınırlamaz. “Başkası,” bireyin ilişki kurduğu her türlü varlığı kapsar⁴⁷³; bu varlıklar arasında insanlar, hayvanlar, bitkiler ve mineraller de bulunur. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde “başkası” sadece insani bir varlık değildir; evrende var olan her şey “başkası” olarak adlandırılabilir. İnsanın hissettiği ve algıladığı her şey, bu geniş anlamda “başkası” olarak değerlendirilir.

⁴⁷⁰ Bkz. Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 136.

⁴⁷¹ “Duysal” terimi burada psikolojik anlamda değil, ontolojik bir bağlamda kullanılmaktadır; bir başka deyişle, duysal olan, psikolojiyi içeren bir ontolojiyi ifade etmektedir. Bu nedenle, Bambara ontolojisi somut ve dinamik bir yapıya sahiptir.

⁴⁷² Léopold Sédar Senghor, *Liberté I, Négritude Et Humanisme*, (Paris: Editions du Seuil, 1964), s. 259.

⁴⁷³ Bu bağlamda, özerk bir benlikten ziyade, bütünlük içinde var olan bir benlikten söz edilmektedir.

Tekrar belirtmek gerekirse, başkası akıl ya da kavramlar aracılığıyla tasavvur edilemez; başkasını bilemeyiz, aksine onu hissederiz, eklemek gerekir buradaki hissetmek sözcüğü yalnızca psikolojik veya temsil anlamda değildir, psikoloji içeren bir ontoloji anlamında kullanılmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında özne ve nesne aynı bütünlük içinde yer alır. Bambara düşüncesinde tüm evren canlı ve dinamik bir şekilde tasavvur edilir⁴⁷⁴. Bambara kültüründe, insan evreni inceleyerek anlamaz; bilakis, insan evreni hissederek ve evrene, yani bütünlüğe katılarak onu kavrar. Bundan hareket ederek, Bambaralar kavramlara fazla önem vermez. Şunu belirtmek gerekir ki burada bahsedilen “kavram”, “söz”den farklıdır; çünkü söz ontolojik, dinamik ve yaratıcı bir nitelik taşır. Buna karşın, kavram matematiksel ve statik bir yapıya sahiptir. Başka bir deyişle, söz ve varlık özdeşdir; kavram ise indirgeme ve soyutlamanın bir sonucudur.

Léopold Sédar Senghor'un düşünceleri, hisseden kişi ile hissedilen kişi arasındaki metafiziksel ve ontolojik ilişkiyi derinlemesine ele alır. Senghor'a göre insanlar arasındaki ilişkiler, bir tür coşku ya da heyecan tarafından yönetilmektedir, psikolojik durumlar ontolojik anlamda kullanılmaktadır. Bu coşku, sadece anne ve çocuk arasında değil, birey ve yabancı, hatta birey ve diğer varlıklar arasındaki ilişkilerde de kendini gösterir. Coşku insan ve kozmos arasındaki ilişkide kendini gösterir. Dahası, bu coşku insanın eylemleriyle de ilişkilidir ve dans, müzik ve sanat gibi ifade biçimlerinde somutlaşır⁴⁷⁵.

Senghor, insanın kozmos içerisindeki varlığının kaçınılmaz olarak bir ilişkisellik içinde olduğunu savunur ve bu ilişkinin temelinde hissetmenin yattığını belirtir. Bu bağlamda, Batı felsefesinin analitik akla dayandığını, Afrika felsefesinin ise sentetik akla yaslandığını vurgular. Batı felsefesi, gerçekliği atomik ve indirgemeci bir yaklaşımla parçalara ayırırken, Afrika felsefesi ise sistematik ve bütüncül bir anlayışla gerçekliği birleştirme çabası içindedir. Bu nedenle, Bambaralar (Senghor'un Batı Afrika'daki Bambara halkını referans aldığı anlaşılıyor), başkasını analiz etmek yerine, ona katılma eğilimindedir. Senghor'un bu görüşleri, Afrika felsefesinin Batı felsefesinden farklı bir epistemolojik ve ontolojik temel üzerine kurulduğunu ve bu temelin, insan varoluşunu daha bütünsel bir anlayışla ele aldığını ortaya koymaktadır.

⁴⁷⁴ Jonathan O. Chimakonam, *Logic And African Philosophy, Seminal Essays On African systems of thought*, 2020, s. 17.

⁴⁷⁵ Bkz. Léopold Sédar Senghor, *Liberté I, Négritude Et Humanisme*, (Paris : Editions Fernand Nathan, 1978), s. 202-203.

Bu bütünsellik, bireyler arası ilişkilerde duygusal bir birlikteliği ve evrenle olan ilişkide derin bir harmoni arayışını ön plana çıkarır.

Bambara düşüncesinde, bir şeyi bilmek, o şeye katılmak anlamını taşır. Bu bağlamda, başkasını bilmek, ona katılmak, onu kabul etmek ve onunla birlikte yaşamaktır. Doğayı bilmek, ona hâkim olmak anlamına gelmez; aksine, doğanın içinde kalmak ve onunla bir bütün olmaktır. Aims Césaire, *Cahier D'un Retour Au Pays Natal* adlı eserinde, Afrikalıların dünyayı nesnel bir biçimde kavramaktan ziyade, onunla bir bütünlük içerisinde varlık gösterdiklerini ve bu dünyayı deneyimlediklerini vurgular. Bu bağlamda, yazar şu şekilde ifade eder: “Barut ve pusulayı icat etmeyenler; buharı ve elektriği kontrol edemeyenler; denizleri ya da gökyüzünü keşfetmeyenler; yüzey ölçüm bilgisine sahip olmayanlar, ancak her şeyin hareketine kapılanlar; kozmosu kontrol etme kaygısı gütmeyen, dünyanın oyununu oynayanlardır.”⁴⁷⁶ Bu ifadeyle, Césaire, Afrikalılar teknik ve bilimsel keşiflerle ilgilenmeyen, fakat doğanın ve evrenin akışına daha doğal bir biçimde katılan bir halkın, kendi varlıkları ve deneyimleriyle evreni algılayış biçimini betimlemektedir. Bu bakış açısına göre, insan ve doğa arasında hâkimiyete dayalı bir ilişkinin var olmadığı söylenebilir; çünkü insan ile doğa arasında bir galibiyet ya da düşmanlık ilişkisi bulunmamaktadır. Kozmostaki düzen, insanlar arasındaki ilişkiyi yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda insan ile diğer varlıklar (mineraller, bitkiler, hayvanlar, tanrılar) arasındaki ilişkiyi de yansıtır. Bu nedenle, evrende ortak yaşamaya dayalı bir ilişki mevcuttur, dolayısıyla etik tüm varlıklarla yani bütün kozmosla sembiyoz bir ilişki kurmaktır. İnsan ile diğer varlıklar iç içe geçer ve bu perspektiften bakıldığında varlık, parçalanamaz bir bütündür. Yukarıda söylendiği üzere Bambara düşüncesinin temelinde birlik, armoni ve birlikte yaşam anlayışı yatmaktadır.

Ortak yaşam, evrendeki düzenin devamlılığını sağlayan bir olgudur. Bu ortak yaşam, duyarlılık ve hissetme yoluyla ifade edilir. Descartes'ın ünlü “Cogito, ergo sum” (Düşünüyorum, öyleyse varım) ifadesinin aksine, Bambara düşüncesinde “başkasını hissediyorum, öyleyse varım” anlayışı hâkimdir. Ontolojik açıdan varlığım, başkasının varlığına bağlıdır; aynı şekilde, başkasının varlığı da benim varlığıma bağlıdır. Descartes, varlığı düşünmeye dayandırırken, Bambara düşüncesi varlığı hissetmeye

⁴⁷⁶ Bkz. Aimé Césaire, *Cahier D'un Retour Au Pays Natal* (Paris: Editions Présence Africaine, 1983), s. 46-47.

dayandırır. Bu bağlamda, Bambara düşüncesi, somut ve duyularla algılanabilir bir dünyayı işaret eder.

Bambara düşüncesinde etik, ontolojik bir hiyerarşi ile doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda etik, tüm varlıklara mineral, bitki, hayvan ve insana saygı göstermek anlamına gelir. Bambaralar için etik, ontolojik bağı izleyerek varlıklar arasındaki hiyerarşik düzeni kabul etmeyi ve bu düzene saygı göstermeyi ifade eder. Bu nedenle, Bambaraların ahlaki prensibi şu şekilde formüle edilebilir: “Kendini bil, kendini kontrol et, hiçbir şeyi zorlamadan evrenin düzenini takip et⁴⁷⁷.” “Kendini bilmek” ifadesi, bireyin evrendeki ve toplumdaki yerini bilmesi anlamına gelir. Kendini bilen kişi, bu farkındalık sayesinde kendini kontrol edebilir⁴⁷⁸. Buradaki “bilmek” kavramlarla sınırlı değildir; aksine, bireyin duygusal ve sezgisel bir anlayışla kendini tanımasını ifade eder. Bu duygusal ve sezgisel temele dayanarak, insan diğer varlıklarla ilişkiler kurar ve bu ilişkileri etik bir çerçevede sürdürür.

Etikte, bireyler arasında hiçbir uçurum bulunmadığı düşüncesi öne çıkmaktadır. Başka bir deyişle, bireylerin varoluşları birbirine bağlıdır ve bu bağlamda her varlık değerlidir. Bu perspektiften bakıldığında, bir insan diğer insanları araç olarak görmemelidir. Bambara düşüncesinde ise etik, soyut prensiplere itaat etmekten ziyade bir yaşam tarzı olarak kabul edilir. Etik, bireyin varoluşuna özgü bir nitelik taşır ve insanlığın ortak yaşam biçimini ifade eder⁴⁷⁹. Bambara kültüründe, yalnız kalmak insanın yaşamına zarar verici bir tutum olarak değerlendirilir; bu bağlamda etik, birlikte yaşamının ve insanlığın ortak değerlerini yaşamının önemini vurgular.

Bambara ontolojisinin temelinde kuvvet teorisi yer almakta olup evrenin tamamının kuvvetle canlandığına inanılır. Her varlığın kendine özgü bir kuvveti bulunduğundan, Bambara kültüründe en yüksek mutluluk, bu kuvvetin artırılmasıyla özdeşleştirilir, en büyük mutsuzluk ise kuvvetin azalması olarak tanımlanır. Bu çerçevede, yaşamın anlamı kuvvetin güçlendirilmesinde, başarı ise kuvvetin ve hayat gücünün artırılmasında aranır. Buna karşılık, başarısızlık, kuvvetin ve hayat gücünün

⁴⁷⁷ Bkz. İssa Traoré, *Contes Et Récits Du Terroir* (Bamako: Editions Populaire, 1970), s. 7-10.

⁴⁷⁸ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines* (Paris: Payot, 1970), s. 172.

⁴⁷⁹ Birlikte yaşama olgusu, ekonomik ya da sosyal anlamlarla sınırlı değildir; aksine, metafiziksel ve ontolojik bir boyuta sahiptir. Bu perspektiften değerlendirildiğinde, insanın diğer insanlarla birlikte yaşaması bir eksiklik belirtisi değil, tam tersine insanın ontolojik doğasının bir gerekliliğidir. Birlikte olma hali, insanın varoluşsal yapısıyla doğrudan ilişkilidir.

azalması olarak kabul edilir. Bambaralar için günlük yaşamda en yüksek değer, hayat gücü (*la force vitale*) olarak belirlenir. Her birey, yaşamı boyunca bu kuvveti artırmak için sürekli çaba gösterir. “Kuvvet her varlığın içinde bulunur ve bir varlığın değeri, onun sahip olduğu kuvvete bağlıdır⁴⁸⁰”

Ahlaki bağlılık, bireyin güç seviyesini artırır; bu bağın gevşemesi ise bireyin güç seviyesini düşürür. Ahlak ve bireyin mutluluğu, hatta yaşamının sürekliliği arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Yapılan eylemler ya bireyin gücünü artırır ya da azaltır. Ontolojik zinciri takip eden eylemler veya olgular iyi olarak değerlendirilirken; bu zincire aykırı olan eylemler veya olgular kötülük olarak kabul edilir. Başka bir ifadeyle, ahlak ilkeleri ontolojik çerçeve içinde yer almaktadır.

Kişilerin kendilerine yüklenen görevleri yerine getirmeleri, onların güçlerini artırırken, bu görevleri ihmal edenlerin güçleri azalır. Görevler, hem ontolojik hem de sosyal bir nitelik taşır. Bu bağlamda sosyal görevler, ontolojik bir temele dayanır ve bu ontolojik bütünlüğü korumak herkesin sorumluluğundadır. Ontolojik olarak iyi olan şey, otomatik olarak ahlaki açıdan da iyi kabul edilir. Bambara kuvvet teorisine göre, öldürmek en kötü eylem olarak değerlendirilir; çünkü bu eylem ontolojik yapıyı bozarak hayatın eşit değerini ihlal eder.

Dinî pratikler, Tanrı'nın yüceliğini yüceltmek amacıyla değil, insanın kendi tatminini sağlamak ve kozmik düzenle bir uyum içinde olmak için gerçekleştirilir. Din, ontolojik bir temele dayanır ve insan, varlığını sürdürebilmek için bu pratikleri takip eder. Bu bağlamda, dinî ritüellerin ve uygulamaların temelinde insanın içsel tatmini ve varoluşsal sürekliliği sağlama amacı yatar⁴⁸¹. Bambara kültüründe din, günlük yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır; yani din, sadece birey ile Tanrı arasındaki bir ilişki değil, aynı zamanda bireyin yaşam tarzını şekillendiren bir unsurdur⁴⁸². Din, ontolojik bir bağ ile ilişkilidir ve bu nedenle din, insanın her eyleminde kendini gösterir. Başka bir deyişle, bireyin gerçekleştirdiği eylemler, dinî normlara göre biçimlenir. Dolayısıyla, din, insan hayatının her aşamasında mevcut ve etkin bir rol oynar.

⁴⁸⁰ Janheinz Jahn, “Kuntu: L'impossibilité De La Métamorphose Du Style”, *Présence Africaine*, Nouvelle Série, sy No. 22 (Kasım 1958): s. 10-28.

⁴⁸¹ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 16.

⁴⁸² Bu nedenle Bambara kültüründe ateizm anlamsız bir şeydir. Bkz. Germaine Dieterlen, *Textes Sacré D'Afrique Noire*, (Paris : Gallimard, 1965), s. 9.

Bambara düşüncesi, varlık anlayışını dillerine, dinlerine, ahlâklarına ve politik sistemlerine kadar her yönüyle etkileyen bir kuvvet teorisine dayanmaktadır. Bu kuvvet, isimlerde, benliklerde ve varlık sınıflamalarında kendini açıkça gösterir ve toplumun tüm yaşam alanlarına nüfuz eder.

VI. Bambara Düşüncesinde İnsan Anlayışı

Afrika, sadece kıtlık, fakirlik ve savaşlarla boğuşan bir kıta olarak değil, aynı zamanda derin bir dünya görüşüne sahip bir bölge olarak da anlaşılmalıdır. Afrikalılar, insan, hümanizm, ahlak, mutluluk, hüzn, ölüm, dürüstlük ve kader gibi birçok kavram üzerinde düşünmüş ve bu konularda çeşitli çözümler geliştirmişlerdir. Bu bağlamda, Mali Bambaralarının insan anlayışını inceleyerek⁴⁸³, Afrika'nın düşünsel zenginliğini ve felsefi derinliğini göstermeye çalışacağız. Öncelikle, Mali Bambaralarının kimler olduğunu tanımlayarak tartışmamıza başlamadan önce bu topluluğun genel özelliklerini belirtmek gerekmektedir.

Bambaralar, Batı Afrika'nın geniş bir bölgesine yayılmıştır. Bu grup etnik, özellikle Güney Mali, Gine, Burkina Faso, Fildişi Sahili, Serra Leone, Gambia ve Senegal bölgelerinde bulunur. Günümüzde Mali'de en büyük Mandé etnik grubunu oluşturmakta olan Bambara, bu ülkenin nüfusunun yaklaşık %46'nın etnik kökenlerinden bağımsız olarak dilini konuştuğu bir gruptur. Batı Afrika'da Bambara dili, yaklaşık 60 milyon kişi tarafından konuşulan bir dil⁴⁸⁴ olarak geniş bir yayılma alanına sahiptir.

Afrika, dış kültürlerin ve medeniyetlerin etkisiyle büyük bir değişim geçirme riskiyle karşı karşıyadır. Bu durumu önlemek ve Afrika'nın kendi kültürel kimliğini korumak amacıyla Afrikalıların kültürlerini ve medeniyetlerini yeniden tanımlamaları ve yaşatmaları gerekmektedir. Afrika'nın, Avrupa'nın oluşturduğu mitlerden ve önyargılardan arındırılması elzemdir. Kendi kültürel ve medeniyet değerlerini muhafaza etmek, bir sorumluluk olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımın temelinde insan felsefesi yatmaktadır; çünkü bir kültürü derinlemesine anlayabilmek için öncelikle o kültürün insan anlayışını kavramak gerekir.

İnsan, her bilimin temel zeminini oluşturduğundan, her bilimin başlangıç noktasıdır; zira mevcut olan her şey insana aittir. İnsan olmadan felsefeden söz edilemez çünkü felsefe bir yandan insan etrafında dönen bir disiplindir, diğer yandan ise insan,

⁴⁸³ Söz konusu inceleme, Afrika etno-felsefesinin bağlamında gerçekleştirilecektir.

⁴⁸⁴ Farklı lehçelerle yaklaşık 60 milyon kişi tarafından konuşulmaktadır. Bu dil, Mandé dil ailesine mensuptur ve bölgedeki kültürel ve sosyal etkileşimlerin önemli bir parçasını oluşturur. Bambara, aynı zamanda Mali'nin resmi dillerinden biri olup eğitim, medya ve resmi iletişimde de kullanılmaktadır. Bununla birlikte, dilin zengin edebi ve sözlü gelenekleri, yerel kimlik ve kültürel miras açısından da büyük bir öneme sahiptir.

evren ve evren içindeki varlıklar arasındaki ilişkileri inceler. Dolayısıyla, bu bölümde insan üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, insan ve evren arasındaki ilişki, insan ve yaşadığı toplum arasındaki ilişki, ayrıca birey ve toplum arasındaki ilişkiler ele alınacaktır.

Bambaraların insan anlayışını sunmadan önce, genel anlamda Afrika'da insanın ne olduğuna değinmek gerekmektedir. Afrika'da insan felsefesinin, Afrika'nın genel felsefi birikimi ile sıkı bir bağ içinde olduğunu belirtmek önemlidir. Yazılı olarak Afrika'ya özgü bir insan felsefesinin ikinci dünya savaşı sonrası teorik anlamda yer kazanmaya başladığını söylemek mümkündür⁴⁸⁵. Bu felsefi yönelim, sömürgecilik teorilerine karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır⁴⁸⁶. Bu dönemde antropologlar, etnologlar ve filozoflar, Afrika'da insanın ne olduğuna dair sorgulamalarda bulunmuşlardır. Yapılan bu araştırmaların sonuçlarına göre, Afrika düşüncesinde insan, bütüncül⁴⁸⁷ bir varlık olarak ele alınmaktadır. Başka bir ifadeyle, Afrika düşüncesinde insan hiçbir zaman yalıtılmış, tek başına bir varlık olarak tanımlanmamıştır.

İnsan, çoğulculuk (*le pluralisme*) anlayışına göre tanımlanır ve bu bağlamda insan, çevresinden ayrı düşünülemez. Afrika felsefesi içerisinde insan anlayışı, Afrika'nın kozmolojisiyle derin bir şekilde ilişkilidir; zira insan ve kozmos arasında kesintisiz bir bağ mevcuttur. İnsan, mikro evren veya mikro kozmos olarak değerlendirilir. Bu perspektiften bakıldığında, insan evrenin bir temsili olarak, evren de insanın bir temsili olarak kabul edilir. Evrenin içinde yer alabilecek her şey insanda da bulunur ve insanda bulunabilecek her şey evrende de mevcuttur. Bu nedenle, insan ve diğer varlıklar arasında güçlü bir bağ olduğu düşünülmektedir.

Afrika'da insan kavramını ele alırken vurgulanan temel nokta akıl, bilinç ve özgürlük değil; bilakis bütünlük ve varlık ile ilişkilendirilen insan tanımıdır. Bu

⁴⁸⁵ Jacques Ruytinx, "La Nature Humaine Selon La Philosophie De L'anthropologie Culturelle", *Les Études philosophiques*, Actes du XI^e Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française: La Nature Humaine, sy No. 3 (Eylül 1961): s. 119-122.

⁴⁸⁶ Montesquieu, Hegel ve Lévy-Bruhl gibi düşünürler, Afrikalıları insan kategorisinde değerlendirmezler ve onların düşünme kapasitelerinin olmadığını ileri sürerler. Bu düşünürlere göre, Tanrı'nın siyah bir bedende güzel bir ruh barındırmayacağı ve Afrikalıların barbar, medeniyetten uzak, karanlıkta yaşayan varlıklar oldukları savunulur. Bu nedenle, Afrikalıların kültüre, tarihe ve felsefeye sahip olmadıkları iddia edilir. Ancak, bu tür teorilere karşı bir tepki olarak Afrika'da insan felsefesi gelişmiştir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, Afrika'daki insan felsefesinin sömürgecilik ile bağlantılı olduğu söylenebilir. Bkz. Mamadou Lamine Traoré, *Philosophie Et Géomancie, Vers Une Philosophie Originelle Africaine*, (Bamako: Editions Donniya, 2007), s. 14-26.

⁴⁸⁷ Bu metindeki "bütünlük" terimi, siyaset ya da totalitarizm bağlamında kullanılmamaktadır; aksine, sosyal ve ekolojik anlamda ele alınmaktadır. Bkz. Basil Davidson, *The Africans, an Entry to Cultural History*, (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 76.

bağlamda, Afrika'daki insan felsefesi antroposantrik bir yaklaşım benimsememekte; aksine biyosantrik ve ekosantrik bir perspektif içinde yer almaktadır⁴⁸⁸. Bu yaklaşım, insanı evrensel bir bütünün parçası olarak görür ve insanın doğayla olan uyumunu ve karşılıklı bağımlılığını vurgular. Dolayısıyla, Afrika'da insan felsefesi, insanın merkezi rolünü değil, doğanın ve tüm yaşam biçimlerinin değerini esas alır.

Afrika felsefesi, insan felsefesi için yeni ufuklar açma potansiyeline sahiptir. Bu felsefede insanın tanımlayıcı özelliği düşünme, bilinç ya da özgürlük değil, ilişki kurma yetisidir. İnsan, esasen ilişkisel bir varlıktır ve bu ilişki, insanın kendisi tarafından belirlenen bir bağlamdan ziyade, metafizik bir düzlemde var olan bir ilişkidir. İnsanın ne olduğuna dair bir sorgulama yapılırken, bu ilişkiler bütünsel bir perspektiften ele alınmalıdır. İnsan, evrenin bir parçası olduğundan, Afrika felsefesinde insan felsefesi, kozmogoni, kozmoloji ve sosyoloji gibi disiplinler birbirinden ayrı düşünülemez. Bu bağlamda, insan varlığı bu geniş ve bütüncül ilişkiler ağı içinde anlam bulur.

1. Bütünlüğünde İnsan

Amadou Hampaté Bâ'nın Bambaraların kozmogonisinde, mitoloji aracılığıyla insanın doğası ortaya konulmaktadır. Kozmogoninin öğretisine göre, Tanrı (*Maa-Ngala*), evreni yarattıktan ve düzenledikten sonra yirmi varlık yaratmıştır; ancak bu yirmi varlıktan hiçbirisi konuşma yetisine sahip değildi. Tanrı (*Maa-Ngala*), mevcut olan bu yirmi varlıktan küçük parçalar alarak insanı (*Maa*) yaratmıştır. Bu bağlamda, insan varlıkları arasında son aşamada yer alır ve insan ile diğer varlıklar arasındaki tek fark konuşma yetisidir. Etimolojik olarak, “*Maa*” insan anlamına gelirken⁴⁸⁹, “*Maa-Ngala*” Tanrı anlamına gelir. Dolayısıyla, insan olmaksızın Tanrı'dan *Maa-Ngala*'dan söz edilemez. İnsan, hem ontolojik hem de epistemolojik olarak Tanrı'ya bağlıdır. Bu durum, insanın ayrıcalığını ortaya koymaz çünkü varlıklar zincirinde insan son aşamada yer alır. Bununla birlikte, diğer varlıklar olmaksızın insandan bahsedilemez. İnsan diğer varlıkların özetidir, zira diğer varlıkların parçalarından insanı yaratılmıştır.

⁴⁸⁸ Edwin Etieyibo, “African Philosophy and Nonhuman Nature”, içinde *Debating African Philosophy: Perspectives on Identity, Decolonial Ethics and Comparative Philosophy* (New York: Routledge, 2019), s. 164.

⁴⁸⁹ İnsanın Tanrı'ya bağlı olması nedeniyle, O'nu bütünüyle kavramak mümkün değildir. Benzer bir şekilde, insan da evrene sıkı sıkıya bağlıdır ve tüm kuvvetlerle sürekli bir etkileşim içerisinde. Bu bağlamda, insanı tam anlamıyla anlayabilmek için evrenin tümünü bilmek gerekmektedir. Bu nedenlerle, insan nihai anlamda bilinemez bir varlık olarak değerlendirilebilir. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 145.

Yukarıda belirtilen mitolojik temellere dayanarak Mali Bambaralar için insan, bütün evrenin bir temsilcisi olarak kabul edilmektedir. “*Maa*” yani insan, tüm varlıkları kapsayan bir varlık olarak görülür. İnsan, diğer varlıkların parçalarından oluştuğu için evrenin bir mikrokozmosu olarak kabul edilir. Mali'deki Bambaralar ve Dogonlar için insanın bedeni, ilk maddelerin temsili olarak kabul edilir; insanın kanı suyu, kemikleri toprağı veya tozu, nefesi havayı, vücut sıcaklığı ise ateşi simgeler. Bu nedenle Amadou Hampaté Bâ, “İnsan küçük bir evrendir⁴⁹⁰”, şeklinde bir ifade kullanır. Evrendeki tüm unsurlar, insanda bir araya gelir. Hampaté Bâ'ya göre insan, evrenin kavşağında yer alır ve bu nedenle her şey insandan hareketle ulaşılabilir. Başka bir deyişle, insan evrenin bir özeti olarak görülebilir. Evrenin sentezi ve yaşam kuvvetlerinin kavşağı olarak insan, çeşitli boyutları taşıyan bir denge noktası olarak işlev görür⁴⁹¹.

İnsan felsefesinin genel olarak incelendiği durumlarda, öne çıkan temel kavramlar arasında insan, bilinç, kişi, birey ve özgürlük yer alır. Bu bağlamda insan, bilinçli, rasyonel, özgür ve sorumlu bir varlık olarak tanımlanır. Buna karşın, Bambara düşüncesinde insanın ne olduğunu sorgularken “birey” kişi (*individu*) kavramına başvurulamaz; çünkü insan, izole bir varlık değildir. Bambara düşüncesinde insan, bir zincirin halkası ya da bir organizmanın hücresi gibi görülür. Dolayısıyla, insan ne kişi ne de birey olarak ele alınabilir. Ayrıca, insanı tanımlarken özgürlük kavramına da dayanılmaz; zira insan, evrene ve diğer varlıklara bağlı olduğu için insanı tanımlarken özgürlükten söz edilemez. Bu nedenle Bambara düşüncesinde, insan evrene bağlı olarak tanımlanır.

İnsan, her zaman bir bütünlük içinde anlam kazanır ve bu nedenle Bambara düşüncesinde “ben” geniş ve zengin bir yapıya sahiptir; çünkü benlik, içinde pek çok unsur barındırır⁴⁹². Bambara düşüncesinde “ben” kavramı, kozmolojik, biyolojik, fizyolojik, sosyal, psikolojik, manevi ve dinsel unsurları bünyesinde barındıran çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Klasik psikolojinin aksine, Bambara düşüncesinde insan, diğer varlıklardan ayrılarak tanımlanmaz; aksine, insanın ne olduğunu anlamak için farklı disiplinlere başvurmak gerekmektedir. İnsan, ancak diğer varlıklarla kurduğu

⁴⁹⁰ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 145.

⁴⁹¹ Amadou Hampaté Ba, “La Notion De Personne En Afrique Noire”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, No. 544 (Colloques Internationaux C.N.R.S, Paris: Harmattan, 2002), s. 192.

⁴⁹² Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines* (Paris: Payot, 1970), s. 19.

ilişkiler üzerinden anlaşılabilir. Bu bağlamda, evren insanın bir temsilcisidir; başka bir deyişle, evren büyük bir insan, insan ise küçük bir evrendir. Dominique Zahan, bu düşünceyi şu şekilde destekler: “İnsan evrenin bir imgesidir, evren de insanın bir imgesidir⁴⁹³.” Dolayısıyla, insan ve kozmos arasında sürekli bir diyalog bulunmaktadır. Böylece, Bambara düşüncesinde insan olmak, tüm evrenle kesilmez bir bağ kurmaktır. Bu nedenle, Bambara düşüncesinde insan, kapalı bir varlık olarak ele alınmaz; aksine, insan tüm kozmosa açık bir varlıktır.

Bambara düşüncesinde, insanın doğası incelenirken vurgulanan temel unsurlar kozmos, bütünlük, toplum ve kolektivizmdir. İnsan, her zaman belirli bir grubun (ontolojik, metafiziksel, kozmolojik, biyolojik, kültürel veya sosyal) üyesi olarak var olur ve bu grupta diğer insanlarla ve diğer varlıklarla hem dikey hem de yatay düzeyde ilişkiler geliştirir⁴⁹⁴. Dikey ilişki ontolojik bir yapıya sahiptir; bu, bireyin ontolojik olarak ataları, akrabaları ve soyu ile kurduğu ilişkileri ifade eder. Yatay ilişki ise sosyal bir nitelik taşır ve bireyin aynı zamanda yaşadığı diğer insanlarla kurduğu sosyal ilişkileri kapsar. Bu bağlamda, Bambara düşüncesine göre insan, sürekli olarak dinamik bir ilişki ağı içinde bulunmaktadır.

İnsanın benliği, kozmos, bütünlük ve toplum tarafından şekillendirilir. İnsan, bu unsurların dışında varlık bulamaz ve tanımlanamaz. Kozmos ve toplum, insanın insanlık kavramını oluşturur; başka bir ifadeyle, toplum ve beraberlik, insanın varoluşunun temelini oluşturur. İnsanın özü, bütünlük ve kolektivizm içinde yer alır. İnsan, kendini başkalarından ayırarak değil, aksine diğer varlıklarla ve tüm evrenle kurduğu bağlar aracılığıyla tanımlar⁴⁹⁵. İnsanın benliği, sürekli olarak evrenle kurduğu iletişimle şekillenir; dolayısıyla insan ile evren arasında herhangi bir sınır bulunmamaktadır. Örneğin, Afrika’nın bazı kültürlerinde, özellikle Gourmantché⁴⁹⁶ kültüründe, bir bireyin kaderi doğumundan önce gelecekteki toplumu tarafından belirlenir. Bu nedenle, bu bölümde insanın bütünsel ve toplumsal boyutuna odaklanılarak, insanın ne olduğu sorunsalı ele alınacaktır.

⁴⁹³ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaine*, s. 106.

⁴⁹⁴ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 30.

⁴⁹⁵ Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 19-20.

⁴⁹⁶ Gourmantché Burkina Faso’dan gelen bir halktır.

Toplum tarafından bireyin kimliği belirlenir. Başka bir deyişle, insan özne (*cogito* anlamında) olarak anlaşılamaz. Bambaraların insan anlayışını ele alırken “*cogito*” terimiyle yapılacak bir inceleme yeterli olmayacaktır. Bununla birlikte, Bambara düşüncesinde insanın bilinçli bir varlık olmadığı şeklinde bir anlayışa varmak mümkün değildir. Bambara düşüncesinde bilince dayalı olarak insanın tanımlanmadığını vurgulamak istiyoruz. John Beattie'nin belirttiği gibi, “dünyada bilinçsiz bir insan tasavvur edilemez⁴⁹⁷” Tempels ise, toplumun önemli olduğunu ifade ederken bireyin kendi kimliğini muhafaza edebileceğini belirtir⁴⁹⁸.

Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde bireylerin oynadığı rolü göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu bağlamda, bütünsellik, toplumsallık ve birlikte yaşama anlayışının önemi vurgulanır. Başka bir deyişle, birey kendini topluma dayandırarak tanımlar ve diğer insanlarla etkileşimde bulunarak kendini geliştirir. Bu etkileşim, ölmüş atalardan doğmamış gelecekteki çocuklara kadar uzanan bir sürekliliğe sahiptir. Sonuç olarak, bireyin varoluşsal boyutu bulursa da birey olarak kendini tanımlama süreci bağımsız değildir⁴⁹⁹. Vurgulamak istediğimiz husus şudur: İnsan birey olmasına rağmen bağımsız bir varlık olarak ele alınamaz; bu açıdan bakıldığında toplum ile birey arasında hem ontolojik hem de dinamik bir diyalektik ilişki bulunmaktadır. Bireysel bilinç, bütünlükten ve toplumdan türetilir. Epistemoloji, ontoloji ve ahlak açısından, bütünlük ve toplum, bireyden önce gelir. Bu nedenle, Afrika'nın geleneksel düşüncesinde insanın doğasını incelerken, birey veya öznenin vurgulanmadığı görülmektedir.

Bambara düşüncesinde, birey kendini hiyerarşik bir yapı içinde, yani bir soydan gelen bir varlık olarak tanımlar. İnsan, atalarından uzaklaştığında kendi varlığını yitirir, çünkü atalarıyla olan ontolojik bağını kesmiş olur. İnsan ile soyları⁵⁰⁰ arasında ortak bir

⁴⁹⁷ John Beattie, “Representations of the Self in Traditional Africa La Notion De Personne En Afrique Noire”, *Journal of the International African Institute*, Vol. 50, sy No. 3 (1980): s. 313-320. <http://www.jstor.org/stable/1159123>.

⁴⁹⁸ Bernard Matolino, “The Concept of Person in African Political Philosophy: An Analytical and Evaluative Study” (Doctor of Philosophy in Philosophy, Pietermaritzburg, School of Philosophy and Ethics University of KwaZulu-Natal, 2008), s. 72.

⁴⁹⁹ Bantu felsefesinde, insan bir kuvvet olarak değerlendirilir; bireyin sahip olduğu kuvvet, onun bireyselliğini ve kimliğini tanımlar. Bu kuvvet, kişinin varoluşsal niteliğini belirleyen temel unsurdur. Bantu düşüncesinde, insanın sahip olduğu bu kuvvet, onun toplumsal ve ahlaki kimliğiyle doğrudan ilişkilidir ve bireyin yaşamında merkezi bir rol oynar. Bkz. Bernard Matolino, “The Concept of Person in African Political Philosophy: An Analytical and Evaluative Study” (Doctor of Philosophy in Philosophy, Pietermaritzburg, School of Philosophy and Ethics University of KwaZulu-Natal, 2008), s. 56.

⁵⁰⁰ Bambaralar için kendi soylarından bağ koparmak, varlıktan bağ koparmak demektir. Bu nedenle her Bambara, atalarının yaptıklarını tekrarlamak ister. Anne ve babalarının yaptığını yapmak zorundayım;

kuvvet veya enerji (*gôlômi*) bulunur; bu enerji, metafiziksel bir güç olarak değerlendirilir. Birey, yaşadığı toplumdaki diğer bireylerle bu ortak kuvveti paylaşır ve bu enerjiyi korumak her bireyin sorumluluğudur. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde başkası bir düşman değil, aksine bir zorunluluktur ve bireyin ayrılmaz bir parçasıdır.

Mogobe Bertrand Ramose'un ifadesine göre, Afrika toplumlarının temel iddiası şudur: “Ben varım, çünkü biz varız; biz varız, öyleyse ben varım.”⁵⁰¹ Bu ifade yalnızca insanlar arasında geçerli olmayıp insan ve diğer varlıklar arasındaki ilişkilere de uygulanmaktadır. Bu bağlamda, insan ile her var olan arasında sıkı bir ilişki bulunur⁵⁰². Tüm varlıklar aynı kuvvet ve enerji aracılığıyla hareket eder. Dolayısıyla, insan kendini tanımlarken toplumsal boyutunu göz önünde bulundurur. Afrika felsefesi perspektifinden toplum, insanın özüdür.

Bantu felsefesinde, “*Muntu*”⁵⁰³ yani insan, bir kuvvet olarak kabul edilir ve diğer kuvvetlerle etkileşimde bulunarak yaşamını sürdürür. İnsan, hayatını sürdürebilmek için diğer varlıklarla ilişkiler kurmak zorundadır. Bu ilişkiler, Tanrı’dan inorganik varlıklara kadar geniş bir yelpazeyi kapsar. İnsan hem yaşayanlarla hem de ölmüş olanlarla etkileşim içindedir. Bu bağlamda, insanın bağımsız olarak yaşaması mümkün değildir. Afrika’nın hayat tasavvuru, bütünsel bir anlayışa dayanır; birey (ben) ve topluluk (biz) arasında hem toplumsal olarak hem de ontolojik olarak ayırım yapmak mümkün değildir.

İnsan olmak, diğer varlıklarla ilişki kurmak anlamına gelir. Başka bir deyişle, insan yalnızca diğer kuvvetlerin varlığı içinde anlam kazanır. Bantu öğretisine göre, bir kuvvet diğer kuvvetleri etkileyebilir ve aynı şekilde diğer kuvvetler tarafından da etkilenebilir.⁵⁰⁴ Benzer şekilde, Bambara düşüncesine göre evrende var olan her şey, ne kadar küçük olursa olsun, insanın yaşamını etkileyebilir.⁵⁰⁵ İnsan, bu dinamiklerin

işte Bambara’nın büyük ilkesi budur. Bkz. L’abbé Joseph Henry, *L’ame D’un Peuple Africain, Les Bambara, Leur Vie Psychique, Ethique, Sociale, Religieuse* (Paris: Editions Münster, 1910), s. 9.

⁵⁰¹ Didier N. Kaphagawani and Jeanette G. Malherbe, “Epistemology and the Tradition in Africa”, içinde *The African Philosophy Reader*, Second Editions (London: Routledge, 2003), s. 259-270.

⁵⁰² Mogobe Bertrand Ramose, *Ecology Through Ubuntu*. In Munyaradzi F. Murove (Ed). *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2009, s. 309.

⁵⁰³ *Muntu (Homme, être humain)* Bantu dillerinde insan veya insanlık anlamına gelen bir terimdir. Genellikle Afrika kültürlerinde insanın varoluşunu, insanlık onurunu ve toplumsal ilişkileri ifade etmek için kullanılır. Bu terim, sosyal ve kültürel bağlamlarda derin anlamlar taşır.

⁵⁰⁴ Bkz. R. P. Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue* (Paris: Editions de l’évidence, 2009), s.38.

⁵⁰⁵ Bkz. L’abbé Joseph Henry, *L’ame D’un Peuple Africain, Les Bambara, Leur Vie Psychique, Ethique, Sociale, Religieuse*, s. 13-14.

dışında bir kuvvet olarak var olamaz; zira insan, bu etkileşimler dışına çıktığında varlığını yitirir. Bu ilişki, insanın sahip olduğu hayvanlar, nesneler ve eşyalarla olan bağlarını da kapsar. İnsan, toplum içindeki bireylerle olduğu kadar toplumun dışında bulunan diğer varlıklarla da ilişki kurar. Bu nedenle, Afrika'nın geleneksel düşüncesinde toplumsal hiyerarşi, ontolojik hiyerarşiye ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, söz konusu hiyerarşi hem ontolojik hem de toplumsal bir nitelik taşır. İnsan ve çevresindeki varlıklar arasındaki ilişki, salt bir yan yana olma hali değil, karşılıklı etkileşim içeren bir ilişkidir. Bu bağlamda, insanı incelemek, evrenin tümünü incelemek anlamına gelir. Afrika'da insan felsefesi ile kozmogoni ve kozmoloji birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak ele alınır.

Senghor, Afrikalıların doğa ile iç içe yaşayan ve kozmik bir bütünlük içinde varlıklarını sürdüren bireyler olduklarını ifade eder. Bu bağlamda, insan, evrenin bir parçası olarak kendini algılar ve insan ile evren arasında dinamik bir ilişki kurulur. İnsan, evrenin ritmine göre yaşamını düzenler çünkü insan ve evren arasında ortak bir güç ve etkileşim bulunur⁵⁰⁶. Aimé Césaire'in *Cahier d'un Retour au Pays Natal* adlı eserinde, insanın kozmik ritme uyum sağlama arayışı önemli bir tema olarak öne çıkmaktadır. Césaire, bu bağlamda, “barut ve pusulayı icat etmeyenler; buharı ve elektriği kontrol edemeyenler; denizleri ya da gökyüzünü keşfetmeyenler; yüzey ölçüm bilgisine sahip olmayanlar, fakat her şeyin hareketine kapılanlar; kozmosu kontrol etme kaygısı gütmeyen, dünyanın oyununu oynayanlardır⁵⁰⁷” şeklindeki ifadeleriyle, insanın varoluşsal deneyimlerinin evrensel bağlamda nasıl şekillendiğine dair derin bir gözlemde bulunmaktadır. Bu sözler, insanın doğayla, evrenle ve diğer varlıklarla olan ilişkisini, teknolojik ya da bilimsel egemenlik kurmadan, sadece doğal akışa kapılma üzerinden tanımlamaktadır. Césaire, burada, insanın evrendeki yerini, doğanın ve kozmik gücün farkında olarak ama bu güce karşı çıkmaksızın kabul etme fikrini vurgulamaktadır. Bu, insanın kozmik ritmi takip etmesi ve evrensel oyunla uyum içinde var olması gerektiği fikrini derinleştirir.

Bambaralar için insanın varoluşu, diğer varoluşlarına bağlıdır ve bu varoluşlar aracılığıyla insanın varlığı, dolayısıyla kuvveti artırılabilir veya azaltılabilir. Bu artış ve

⁵⁰⁶ Léopold Sédar Senghor, “L’esprit De La Civilisation Ou Les Lois De La Culture Nègre Africaine”, *Présence Africaine*, Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs (Paris — Sorbonne — 19-22 Septembre 1956), sy No. 8/10 (Kasım 1956): s. 51-65.

⁵⁰⁷ Bkz. Aimé Césaire, *Cahier D’un Retour Au Pays Natal*, (Paris: Présence Africaine, 1983) s. 46-47.

azalış, ontolojik anlamda gerçekleşir. Her birey, ontolojik bir zincir içinde yer alır. Diğer varlıklar dışında insandan söz edilemez, benzer şekilde, insan dışında varlıklardan da bahsedilemez. Mali Bambaralar açısından, dünyadaki her şey enerjiye sahiptir; yani her şey bilince sahiptir⁵⁰⁸. Bu bağlamda, Bambara kültüründe sıradan bir madde mevcut değildir⁵⁰⁹. Bambara düşüncesine göre, evrenin tüm bileşenleri bir akış içinde varlıklarını sürdürür. Bu akış, Tanrı'dan mineral varlıklara kadar her şeyin dinamik bir ilişki içinde olduğunu ve sürekli bir hareket hâlinde olduğunu ifade eder. Bambara inancında, her şeyin yaşadığı ve varlığını sürdürdüğü kabul edilir; bu, sadece canlı varlıklarla sınırlı olmayan, taşlar, toprak ve diğer doğal unsurlar dahil tüm varlıkları kapsayan bir anlayıştır. Evren, bambara düşüncesinde bir bütün olarak işleyen bir sistemdir ve her şey, bu sistemin bir parçası olarak birbirine bağlıdır. Bu dinamik akış, evrendeki dengeyi ve yaşamın sürekliliğini sağlayan temel bir ilkedir.

Evren, bütünsel bir kuvvet olarak kabul edilir; insan ise bu kuvvetin bir parçasıdır. Dolayısıyla, insan, evrenin bir parçasından öteye geçemez. Dominique Zahan ise insanın evrenin modeli olduğunu, yani insanın evrenin imajı olduğunu belirtir. Dahası, kozmosu betimleyerek insanın ne olduğunu kavrayabiliriz; benzer şekilde, kozmosun yasalarını takip ederek insan ahlaki ilkeleri benimser. Kozmosta var olan her şey, insanın hayatını anlatır⁵¹⁰. İnsan, kendini anlayabilmek için kozmosun ilettiği mesajları kavramalıdır. Bu mesajları inceleyerek insan, kendi kaderini anlar. Başka bir deyişle, insan, kozmosu okuyarak kendini öğrenir. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde kozmos anlamsız bir varlık değildir.

Bu bağlamda, insan evrenle kesilmez bir bağ kurar ve zorunlu bir ilişki içindedir⁵¹¹. Kuvvetler arası bağlılık nedeniyle, insan diğer varlıklardan bağımsız olarak değerlendirilemez. İnsan yaşamını sürdürebilmek için diğer varlıkların katkısına ihtiyaç duyar. Bu nedenle Bambara kültüründe insan, bütünlük içinde ele alınır. İnsan, evrenin merkezi olarak kabul edilmekle birlikte, kapalı bir merkez değil, başka varlıklara açık bir merkezdir.

⁵⁰⁸ Bireysel bilinçten söz etmemekteyiz; bunun yerine, bir tür beraberlik bilincinden bahsetmekteyiz. Bu, ruh kavramına benzetilebilir.

⁵⁰⁹ Bkz. L'abbé Joseph Henry, *L'ame D'un Peuple Africain, Les Bambara, Leur Vie Psychique, Ethique, Sociale, Religieuse*, s. 13.

⁵¹⁰ İnsanın hayatının anlamı bir koda göre okunur; bilgili birey ise bu kodu çözme yeteneğine sahip olandır. Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 129-130.

⁵¹¹ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 13.

İnsan, hem toplumsal bağlar kuran hem de evrende bulunan diğer varlıklarla bağlantı kuran bir varlıktır. Robin Horton'un belirttiği üzere, Afrika'da insanlar dış dünya ile iki şekilde ilişki kurarlar. Birinci ilişki türü mikrokozmos ilişki olarak adlandırılır ve bireyin yakın atalarıyla, toplumsal ilişkileriyle, bireysel ilişkileriyle ve yüz yüze etkileşimleriyle ilgilidir. İkinci ilişki türü ise makrokozmos ilişki olarak tanımlanır ve burada insanın evrenle, diğer kültürlerle, doğayla, kozmosla ve diğer varlıklarla kurduğu ilişkiler söz konusudur⁵¹² .

Bu perspektiften bakıldığında, insan bir monada değildir; kapalı bir kutu da değildir. Bu bağlamda, insan ile dış dünya arasında bir uçurum bulunmamaktadır. Dolayısıyla, insan her zaman bir bütünlük içinde varlık gösterir. Her zaman bir topluluk içinde bulunur; bu topluluk seçilmiş veya seçilmemiş olabilir. Burada “topluluk” terimi geniş bir anlamda kullanılmakta olup toplum ve kozmosu ifade etmektedir. Toplumdaki topluluk, insanlardan oluşurken; evrendeki topluluk ise hem insanlardan hem de insan dışı varlıklardan meydana gelir.

Bu bağlamda, insan toplumsal bir varlık olarak kabul edilmektedir. Youssouf Tata Cissé'ye göre, insan, toplum içinde sürekli olarak çeşitli ilişkiler kurar. Her bireyin üzerinde, hem hayatta olan hem de ölmüş olan ebeveynleri (baba ve anne) bulunmaktadır⁵¹³. Ayrıca, bireyin altında, yaş açısından kendisinden daha küçük olan kişiler yer alır; bu kişiler yalnızca öz kardeşlerle sınırlı olmayıp bireyin çocuklarını da kapsamaktadır. Sağ tarafta, bireyle aynı yaşta olan erkekler, sol tarafta ise aynı yaşta olan kadınlar konumlanır. Ön planda, ölmüş atalar yer alırken, arka planda ise doğacak çocuklar bulunmaktadır. Bu yapıya göre, insan hiçbir zaman tamamen yalnız değildir⁵¹⁴. Dolayısıyla, Bambara kültüründe bireyler, her zaman toplumsal bir birlikteliğin içinde bulunarak kendilerini iyi hissederler.

⁵¹² Paul Riesman, “The Person and the Life Cycle in African Social Life and Thought”, *African Studies Review* cilt. 29, sy No. 2 (Juin 1986): s. 71-138.

⁵¹³ Burada, bireyden daha yaşlı her insandan söz edilmektedir. Bkz. Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, No. 544 (Colloques Internationaux Du C.n.r.s, Paris: Harmattan, 2002), s. 139.

⁵¹⁴ Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, s. 139.

Bambara kültürü, insan merkezli bir kültürdür, ancak bu insan merkezlilik, Batı düşüncesindeki gibi bireyci ya da egosantrik bir anlam taşımaz⁵¹⁵. Bu anlayışta, insan ve diğer varlıklar aynı “*hayat gücünü*” (*la force vitale*) paylaşır ve bu nedenle insan, diğer varlıklardan üstün değildir. İnsan ve diğer varlıklar arasındaki tek fark, insanın kozmik düzenin bekçisi olarak görev yapmasıdır. İnsan, kozmosun merkezinde yer alır ve diğer varlıklarla simbiyotik bir ilişki kurar; bu ilişki, insanın diğer varlıklara hakim olması anlamına gelmez. Bu nedenle, Bambara düşüncesine göre her varlık, insanla bağlantılıdır ve insan, evrenin bütünselliği içinde, diğer varlıklarla uyum içinde bir yaşam sürmelidir.

İnsan, evrenin birliğini sağlayan bir varlık olarak tanımlanabilir ve varlıklar arasındaki dengeyi kuran bir rol üstlenir, zira evrendeki her şey insanda yer alır. Amadou Hampaté Ba, insanın dünyada, korumakla yükümlü olduğu bir eksen olarak ortaya çıktığını ve dışsal çokluğun kaosa düşmesini engellediğini belirtir⁵¹⁶. Dolayısıyla, Bambara kültürü, içsel bir çokluk olarak insanı düzene ve birliğe çağırarak daha geniş bir topluluk içinde hak ettiği yeri bulmasını savunur. Bu bağlamda, insan topluluğu ve bütün olarak yaşayan dünya, bu düzenin bir parçası olarak görülür.

Bu bağlamda, Bambaralar insanın doğasını birlikte yaşama düşüncesi üzerinden tanımlar. Bu perspektiften bakıldığında, bireylerin hakları yerine Bambara düşüncesi grubun haklarını savunur⁵¹⁷. Bu nedenle hukuk, doğruluğu aramak yerine sosyal uyumu hedefler; yani hukuk, insanlar arasındaki beraberlik koşullarını sağlamaya çalışır. Ayrıca, Bambara kültüründe sorumluluk bireysel değil, kolektiftir⁵¹⁸. Bireysel iyi eylemler evrenin dengesini korurken, bireysel kötü eylemler evrenin dengesini bozar.

2. Bilinmezliğinde İnsan

Her toplum, belirli bir insan anlayışı temelinde inşa edilir; bu anlayış, o toplumun ideallerini ve etik değerlerini ortaya koyar. Mali İmparatorluğu, Afrika’nın en büyük imparatorluklarından biri olarak, büyük olasılıkla belirli bir insan anlayışına göre yapılandırılmıştır. Bu bağlamda, Bambara topluluğunun insan anlayışı, onların düşünce sisteminde önemli bir yer tutar. Bambaralar, insanı ve insanın doğasını derinlemesine

⁵¹⁵ Bkz. Edwin Etieyibo, “African Philosophy and Nonhuman Nature”, s. 167.

⁵¹⁶ Amadou Hampaté Ba, “La Notion De Personne En Afrique Noire”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, No. 544 (Colloques Internationaux C.N.R.S, Paris: Harmattan, 2002), s. 192.

⁵¹⁷ Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 136-137.

⁵¹⁸ Bkz. Séveraine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies Africaines*, s. 236.

sorgulamışlar ve insan olmanın anlamı üzerinde yoğunlaşmışlardır. Onlar için en yüksek bilgi, insanın kendisini tanıması ve anlamasıdır. Nitekim, Bambara atasözü bu düşünceyi şu şekilde ifade eder: “Yüzmeyi bilmek bir tür bilgidir, ata binmeyi bilmek bir tür bilgidir; ancak en yüksek ve en değerli bilgi, insanın kendini bilmesidir.”⁵¹⁹ Yani, insanın kendini insan olarak tanıması, en değerli bilgi olarak kabul edilir. Bambara düşüncesinde, “kendini bilmek” kavramı, insanın kendisini ve evrendeki yerini tanıması, sınırlarını bilmesi ve kendisini kontrol edebilmesi anlamına gelir. Kendini bilmek, sadece soyut kavramlara dayalı bir bilgi değil, bireyin toplumsal ve evrensel konumunu, diğer varlıklarla olan ilişkilerini tanımasını ifade eder.

Önceki bölümlerde belirtildiği üzere, bu çalışma Afrika etno-felsefesi çerçevesinde ele alınmaktadır. Etno-felsefe, bir etniğin⁵²⁰ dünya görüşünden felsefi çıkarımlar yapma sürecidir. Çalışmamızın bu aşamasında, Bambara düşüncesine dayalı olarak insanın doğasını anlamaya yönelik bir analiz gerçekleştirilecektir.

İnsanın ne olduğunu sorgulamadan önce, Bambaraların kozmogonisinde durulmalıdır. Çünkü Bambara kozmogonisini incelemek, onların insan anlayışını anlamakla doğrudan ilişkilidir. Evren ve insan arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Bambaraların kozmolojisine göre, dünyanın varlığı şu şekilde açıklanır: Her şeyden önce evren bir boşluktan ibaretti ve bu boşluk (*le vide*) içinde bir titreşim mevcuttu. Titreşim (*Yereyereli*) (*la vibration*) içinde ruh (*Nin*) veya (*gôlômi*) bulunmaktaydı. Bu ruhtan tin (*miiri*) (*esprit*) türemekte, tin (*miiri*) düşünce ve hareketin kaynağını oluşturmakta, hareketten ise eylem (*Wale*) meydana gelmekte ve sonunda var olanların sürekliliği (*Natili*) ortaya çıkmaktadır⁵²¹.

Bu düşünceye göre, dünya birdenbire ortaya çıkmamış, aksine bir aşamadan başka bir aşamaya şekillenmiştir. Bu aşamalar ise doğrusal bir biçimde gerçekleşmemiş, aralarındaki geçişler dairesel hareketler içermiştir. Titreşim kuvvet olarak değerlendirilebilir. Mali’deki Bambaralar için titreşim, yani kuvvet, her varlıkta mevcut kabul edilmektedir. Bu bağlamda, varlıkların ortak temeli titreşim olarak

⁵¹⁹ Bkz. Maria Gorsz-Ngaté, “Hidden Meanings: Explorations into a Bamanan Construction of Gender”, *Etnology*, cilt 28, sy No. 2 (Nisan 1989): s. 167-183.

⁵²⁰ Etni kabilden farklıdır, etno-felsefe deyince sadece bir kabileden gelen bir şey değildir, büyük kültürden gelen bir şeydir. Söz konusu kültür çok ülkede bulunur, örneğin Bambara kültürü Afrika’nın 7 ülkede fazla bulunur: Mali, Gine, Burkina, Fil Dışı Sahil, Gambia, Sera Leone ve Senegal.

⁵²¹ Bkz. Mbog Bassong, *La Méthode De La Philosophie Africaine. De L’expression De La Pensée Complexe En Afrique Noire*, s. 20.

nitelendirilebilir. Titreşim ve kuvvet üzerinde şekillendiği için Bambaraların öğretisine göre evren sürekli bir değişim içindedir. Bu görüş doğrultusunda, insan da değişken bir varlıktır ve kozmosun dinamiğini takip eder.

İnsan ontolojisi bağlamında, Bambaralara göre insan, değişen ve dinamik bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu bakış açısına göre insan, kuvvetle donatılmış bir varlıktır ve bu kuvvet, insanın her bir parçasında mevcut bulunur. Youssouf Cissé, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Kuvvet insanın her yerindedir; özellikle kemiklerde, sinirlerde, kaslarda, göğüste, dilde, kalpte, beyinde, cinsiyet organlarında ve ruhta... Kuvvetin azalması, insanın zayıflamasına ve yaşlanmasına yol açar; kuvvetin tamamen yok olması ise insanın ölümüne neden olur.⁵²²” Cissé'nin görüşüne göre, insan bütünüyle bir kuvvet varlığı olarak kabul edilir. Evrenin sürekli değişen ve dinamik yapısı göz önünde bulundurulduğunda, durağan bir insandan bahsetmek mümkün değildir. Zira insan, evrenin bir parçası olarak bu dinamik yapıya tabidir ve varlığını, evrenin değişim süreçlerine uyum sağlayarak sürdürür. İnsan, kozmik düzenin dinamiğini takip eden ve bu düzenle uyumlu şekilde hareket eden bir varlık olarak görülmektedir.

Ontolojik açıdan insan ile ataları arasında ortak bir kuvvetin varlığı söz konusudur. Bu kuvvet veya ontolojik bağ, bir bireyin uzak atalarından yeni doğan bir bebeğe kadar uzanan bir süreklilik arz eder. Bahsedilen bu canlandırıcı kuvvet, değişken bir nitelik taşır; çünkü bu kuvvet artırılabilir, zayıflatılabilir ve dolayısıyla insan, kendi varoluşunu inşa etmek için kendi eylemlerine ihtiyaç duyar. Kuvvet, Tanrı'dan gelir; ancak bu kuvvetin korunması insanın sorumluluğundadır. Bambara düşüncesine göre, insan ontolojik bakımdan sabit bir varlık değildir.

Mali'deki Bambara toplumuna göre, insanın doğal potansiyelleri olmasına rağmen, önceden belirlenmiş sabit bir doğası yoktur. İnsan doğası, sabit ve değişmez bir nitelikte değildir. İnsanın kim olduğunu anlamak için, bu sorgulamanın kültürel bir bağlamda gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bambaraların inancına göre, yeni doğan bir bebek hem kadın hem de erkek özelliklerine sahiptir. Başka bir deyişle, her yeni doğan

⁵²² Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, No. 544, s. 155.

bebek erdişidir ve sünnet ritüeli⁵²³ sonrasında çocuğun cinsiyeti belirlenir. Bu bağlamda, bireyin cinsiyeti toplumsal bir belirlenimle şekillenir.

Bambara düşüncesinde insan, dinamik bir varlık olarak değerlendirilir ve bu bağlamda insan olma durumu bir süreç olarak görülür. Bu süreç, yaşlılık döneminin tamamlanmasıyla nihayete erer. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde belirli bir yaşa kadar çocuk tam anlamıyla bir insan olarak kabul edilmez⁵²⁴. Bu anlayışa göre, insan doğuştan var olan bir olgu değil, zamanla şekillenen bir yapıdır; başka bir deyişle insan, zaman içinde kendini inşa eder. İnsan olma süreci bilgi ve deneyimle şekillenir; bu nedenle, insan olabilmek için kozmosun yasalarını ve toplumun kurallarını anlamak, ayrıca doğa bilimlerini öğrenmek gereklidir.

Bundan hareketle insan, biyolojik açıdan değişken bir varlıktır. İnsanın biyolojik yönü, toplum tarafından şekillendirilir. Toplum ise ontolojik hiyerarşiye uygun olarak insanın biyolojik yapısını belirler. Toplumda mevcut olan hiyerarşi, ontolojik hiyerarşi ile ilişkilidir. Başka bir deyişle, evrensel düzeni dikkate alarak toplum, insanın biyolojisini inşa eder. Toplum, ontolojik hiyerarşiyi takip ederek insanın insanlığını da oluşturur. Burada “toplum” kavramı sosyolojik anlamda kullanılmamaktadır; zira Bambara düşüncesinde toplum, ontolojik bağlarla belirlenir.

Bambara öğretisine göre, insan 63 yaşına kadar bir “oluş” sürecinden geçmektedir. Bu süreç, toplumun denetimi altında ve altı aşamada gerçekleşir. Bir aşamadan diğerine geçiş için erginleme “*initiation*” olarak adlandırılan bir törenle sınavdan geçmek gerekmektedir. Bu altı aşama şunlardır:

İlk aşama, “*Ndomo*” olarak adlandırılır ve bu seviyede gerçekleştirilen *initiation* (erginleme) ya da eğitimin amacı, bireyin kendini tanımasıdır; yani, kişinin kendi varlığının bilincine varması ve bilinç kazanmasıdır. Bu aşamada, “kendini bilmek” (*the knowledge of self*) konusu ön plandadır ve temel olarak çevresindeki varlıkları tanımayı içerir. “*Ndomo*” kelimesi etimolojik açıdan iki bileşene ayrılmaktadır: Birinci bileşen olan “*DŌn*” [‘don’ şeklinde okunur] bilgi anlamına gelirken, ikinci bileşen “*mŌ*” [‘mo’ olarak okunur] aramak, özellikle nehirde arama eylemini, *Ndomo*, daha spesifik bir

⁵²³ Sünnet işlemi sonucunda, kadınlarda mevcut olan erkek cinsiyet özellikleri, erkeklerde ise kadın cinsiyet özellikleri ortadan kaldırılmakta; dolayısıyla insanın cinsiyetinin belirlenmesi toplumsal bir görev olarak ortaya çıkmaktadır. Bkz. Paul Riesman, “The Person and the Life Cycle in African Social Life and Thought”, *African Studies Review*, cilt. 29, sy No. 2 (Juin 1986): s. 71-138.

⁵²⁴ Ona su denmektedir. Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 21.

anlamda, rastgele bir şekilde bir şey arama eylemini ifade etmektedir. Bu kavram, bilinçli bir yönelimden bağımsız olarak, amacı ve hedefi belirsiz bir biçimde, tesadüfi bir şekilde bir şeyin aranmasını anlatan bir durumu tanımlar. Bu bağlamda “*Ndomo*” terimi, bilgi arayışını ve aynı zamanda bilgi tutma eylemini belirtmektedir. Dolayısıyla, “*Ndomo*” kelimesi, hem bilgi edinme sürecini hem de edinilen bilgiyi koruma ve sürdürme anlamını taşımaktadır. İkinci aşamanın amacı bilgiyi oluşturmaktır; çünkü kendini bilmek, bilginin ne olduğunu anlamayı gerektirir. Bu aşama, epistemolojiyle ilgilidir. Ancak belirtmek gerekir ki, Bambara kültüründe epistemoloji analitik ya da kavramsal bir şey değildir. Bu ikinci aşamada gerçekleştirilen erginleme (*initiation*) “*Komo*” olarak adlandırılır. Bu aşamada dil de devreye girer, zira bilgiye dil aracılığıyla ve dilin yapısına göre ulaşılır. Üçüncü aşama “*Nama*” olarak adlandırılır ve bu *initiation*’un amacı, ikinci aşamada edinilen bilginin toplumsal alanda uygulanmasıdır. Başka bir deyişle, *Nama* aracılığıyla insan, teorik bilgiden pratik ve uygulamalı bilgiye geçer. “*Nama*” aşamasında, birey zihinsel ve bedensel ilişkiyi, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi, iyi ve kötü arasındaki ilişkiyi öğrenir⁵²⁵. Toplumsal boyutuyla ön plana çıktığı için, *Nama initiation*’unda ahlaki problemler ortaya çıkar. Bu aşamadaki süreç, dördüncü aşamada tamamlanacaktır. Dördüncü aşamanın amacı, bireyin ahlaki yargılarını oluşturmaktır. Bu aşamaya karşılık gelen *initiation* erginleme “*Kono*” olarak adlandırılır. Bu aşamada birey, insanın ne olduğunu öğrenir ve ahlaki yargılarla ahlaki bilinç geliştirilir. Beşinci aşama “*Tyiwara*” olarak adlandırılır ve kozmosun bilgisini kapsar. Başka bir deyişle, *Tyiwara* seviyesinde bir birey, kozmosun bütün olarak ne olduğunu öğrenir. Bu aşamada birey, varlıklar arasındaki ilişkileri kesin bir şekilde kavrar ve eylemlerini bu ilişkilere göre düzenler. Aynı zamanda birey, zihinsel ve fiziksel yetenekleri öğrenir. Son aşama ise “*Korè*” olarak adlandırılır ve teolojiyle ilgilidir. Bu aşamada birey, bilginin zirvesine ulaşır. Bu seviyeye erişen bireyler, Tanrı’nın ne olduğunu öğrenir ve Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurar⁵²⁶. Bu aşamada, birey ölüm korkusunu aşar ve ölüme hazır hale gelir⁵²⁷. Kore seviyesine ulaştığında, birey insan olgunluğuna erişmiş olur⁵²⁸. Başka bir deyişle, Bambara kültüründe *Kore*,

⁵²⁵ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 208.

⁵²⁶ Brenda Bertrand, “Gender and Spirituality: Initiation into the Korè in Camara Laye’s *Le Regard Du Roi*”, *The French Review*, cilt. 67, sy No. 4 (Mart 1994): s. 648-661.

⁵²⁷ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 186.

⁵²⁸ Şunu vurgulamak gerekir ki, inisiyasyon yoluyla kadınlar bu seviyeye ulaşamazlar; yalnızca erkekler Kore seviyesine gelebilirler. Zira kadınlar her ay adet kanaması yoluyla Tanrı ile doğrudan bir ilişki

mistisizme tekabül eder. Bu aşamada birey, sosyal kuralların ve yasakların ötesine geçer; her türlü korkuyu aşar. Ancak vurgulanmalıdır ki, Bambara kültüründeki mistisizm, somut dünyadan kopmak anlamına gelmez. Bu seviyede birey, görünen ve görünmeyen dünya arasında, gökyüzü ve yeryüzü arasında denge kurar.

Her aşama, bireyin toplumsal ve kişisel gelişimini belirli bir olgunluk seviyesine taşımayı amaçlamaktadır. Törenlere dayalı bu sınavlar, bireyin bir sonraki aşamaya geçmeye yeterli olup olmadığını ölçer. Bu süreç, Bambara toplumunun geleneksel değerlerinin korunması ve aktarılmasında merkez bir rol oynar.

Erginleme (*initiation*) süreci, insanın kendini bilmesiyle başlar (*n'domo*), bilginin doğasını incelemesiyle devam eder (*komo*), bu bilgiyi toplum içinde uygulamasıyla (*nama*) ilerler, toplumdaki ilişkilerden yola çıkarak ahlaki yargılar ve ahlaki bilinç oluşturur (*kono*). Ardından, insan ve kozmos arasındaki ilişkileri öğrenir ve bu ilişkilerde simbiyotik bir bağ kurar (*tyiwara*). Son olarak, teolojik bilgiler edinir, Tanrı ile ilgili kavrayışlar geliştirir ve ölümün ne olduğunu öğrenir (*kore*)⁵²⁹. *Initiation* süreci, kendini bilmekle başlayıp Tanrı'yı bilmekle sona erer; bu süreçte, insan ile Tanrı arasındaki engeli aşmak için büyük bir çaba göstermemiz gerekir. Bu bağlamda, insan olmak otomatik bir durum değil, aksine yoğun bir çabanın sonucudur.

Sonuç olarak, erginlemenin (*initiation*) temel amacı, bireye ahlaki ve zihinsel bir güç kazandırmaktır. Bu güç, insanın mükemmel ve tam bir şekilde kendini gerçekleştirmesine katkıda bulunur⁵³⁰. Bu bağlamda, insan statik bir varlık değildir; zamanla kendini gerçekleştirir. Daha doğrusu, *initiaton*'dan önce insan tam anlamıyla insan değildir; *initiaton* süreci sayesinde insan, insanlığını kazanır.⁵³¹ Bu süreç, bireyin kendini keşfetmesine olanak tanır.

Initiation aracılığıyla birey, toplumda ve kozmosta entegre olma sürecini yaşar; yani, *initiation* sayesinde birey, toplumsal yapının ayrılmaz bir parçası haline gelirken, aynı zamanda kozmosun ayrılmaz bir parçası olur. Bu durum, insanın insanlığı kazanmasına olanak tanır⁵³². *Initiation* yolu ile birey, ontolojik açıdan kendisinin ne

kururlar. Bununla birlikte, tüm erkekler de bu seviyeye ulaşamazlar. Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 187.

⁵²⁹ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 209.

⁵³⁰ Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 12.

⁵³¹ L'abbé Joseph Henry, *L'ame D'un Peuple Africain, Les Bambara, Leur Vie Psychique, Ethique, Sociale, Religieuse*, s. 181.

⁵³² Bkz. Dominique Zahan, "Texte Initiatique Bambara: Société D'initiation Bambara Le N'domo, Le Koré", içinde *Textes Sacrés d'Afrique Noire* (Paris: Gallimard, 1965), s. 288.

olduğunu ve kozmosun doğasını öğrenir⁵³³. Ayrıca, *initiation* sayesinde birey, ontolojik olarak insan ve kozmos arasındaki ilişkileri kavrar. “*Initiation* yoluyla insan, Tanrı'ya olan yakınlığını keşfeder ve aynı zamanda görünen dünya ile görünmeyen dünya arasındaki sürekli etkileşimin farkına varır.”⁵³⁴

Initiation, törenlerle gerçekleştirilen bir süreç aracılığıyla bireyin hayatının farklı boyutları oluşturulur. Bu sürecin her aşamasında kişi yeniden doğar ve bu durum, bireyin değişen bir varlık olmasına yol açar⁵³⁵. *Initiation*'un amacı, psikik kişiliğe ahlaki ve zihinsel güç kazandırmaktır. Bu süreç, bireyin mükemmel ve tam olarak gerçekleşmesine yardımcı olur⁵³⁶. Dominique Zahan, *initiation*'un amacının insanın hayatını yönlendirmek, bireyi yetiştirmek ve insan ile Tanrı arasındaki uçurumu kaldırmak olduğunu ekler; yani *initiation*'un sonunda kişi Tanrı ile birleşir⁵³⁷.

Bambara kültürüne bakıldığında, insanın doğuştan itibaren tamamen insan olarak kabul edilmediği görülür. İnsan, insan olma sürecinde olan bir varlıktır ve bu süreç uzun bir yolculuktur. Bu nedenle, insanın bu süreci tamamlayabilmesi için erginleme *initiation* gereklidir. Bu törenler sayesinde birey, insanlığın seviyesine ulaşır. Bambara kültüründe *initiation* bir zorunluluktur. *Initiation*'ın amacı, bireyi yetiştirmek ve insanlığın seviyesine ulaştırmaktır; bu da insanın sürekli olarak değişen bir varlık olduğunu gösterir.

İnsan, 63 yaşına kadar yetkinleşebilirliğe (Perfectibilité) açıktır⁵³⁸. Bu yetkinleşebilirlik dokuz aşamaya bölünmüştür: Birinci aşama 1-7 yaşları arasını kapsar; bu dönemde birey annesinin yanında her gereken şey öğrenir. Bu aşamada, bireyin kuvveti ve enerjisi ile annesinin kuvveti ve enerjisi arasında kopmaz bir bağ söz konusu olmaktadır. Bu ilişki, bireyin ontolojik, biyolojik ve sosyal açıdan annesine olan sıkı bağlılığını gösterir. Birey, ontolojik düzeyde varlık olarak annesinin varlığından türemekte ve onun varlığıyla şekillenmektedir; biyolojik olarak, yaşam süreçlerini annesinin bedeni ve sağlığına bağlı olarak sürdürmektedir; sosyal olarak ise, annesiyle

⁵³³ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 94.

⁵³⁴ Doumbi-Fakoly, *Les Chemins De La Maât* (Paris: MENAİBUC, 2008), s. 18.

⁵³⁵ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 98.

⁵³⁶ Bkz. Amadou Hampaté Ba, “La Notion De Personne En Afrique Noire”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, No. 544 (Colloques Internationaux C.N.R.S, Paris: Harmattan, 2002), s. 184.

⁵³⁷ Bkz. Reviewed Works. Geneviève Calame-Griaule, “Sociétés D’initiation Bambara. Le N’domo, Le Kòrè by Dominique Zahan”, Ocak 1961, s. 120-123.

⁵³⁸ Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 14.

kurduğu bağ, bireyin toplumsal kimliğinin ve ilişkilerinin temel yapı taşlarını oluşturur. Bu dönemdeki inisiyasyon, bireye annesi tarafından verilmektedir. Anne, bireyin gelişimsel sürecinde önemli bir rol üstlenerek, hem ontolojik hem de sosyal anlamda bireyi dünyaya hazırlayan ilk öğretici figür olarak işlev görür. Inisiyasyon, bireyin kimlik oluşumunda, toplumsal normlar ve değerlerle tanışmasında ve temel yaşam becerilerinin kazanılmasında belirleyici bir aşama olarak kabul edilebilir.⁵³⁹

İkinci aşama 8-14 yaşları arasındadır; bu dönemde, bireyin inisiyasyonu ailesi tarafından sağlanmaktadır; yani çocuk, yalnızca annesiyle olan ilişkiyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda ailedeki diğer bireylerle de etkileşime girmeye başlar. Başka bir deyişle, bu aşamada birey, ailesiyle kurduğu ilişkilerin yanı sıra toplumsal çevresiyle de ilk bağlantılarını kurarak, toplumla etkileşime geçmeye başlar. Bu süreç, bireyin hem aile içindeki rolünü hem de toplumsal kimliğini şekillendiren önemli bir dönüm noktasıdır.⁵⁴⁰

Üçüncü aşama 15-21 yaşları arasındadır; bu aşamada, birey, ailesiyle olan ilişkisini bir adım öteye taşıyarak toplumla etkileşim kurmaya başlar. Toplumsal açıdan, bireyin kimlik ve rol kazanımı, çevresindeki sosyal yapıların ve kurumların etkisiyle şekillenir. Bu süreç, bireyin toplumsal norm ve değerlerle uyum sağlama çabası ve çevresindeki diğer bireylerin, ailesi de dahil olmak üzere, ona atfettiği toplumsal roller aracılığıyla gerçekleşir.⁵⁴¹

Dördüncü aşama 22-28 yaşları arasındadır; bireyin hayatında bu aşama son derece kritik bir öneme sahiptir, zira bu süreçte birey, toplum tarafından belirlenen ve kabul gören normlara, geleneksel değerlere ve davranış biçimlerine uygun şekilde “sünnete tabi tutulur.” Bu aşama, daha önce açıklanan *N'domo* inisiyasyonuna karşılık gelir; zira burada birey, kendi kimliğini, rolünü ve toplum içindeki yerini fark etmeye başlar. Aynı zamanda, bu süreçte birey “kendini bilme” (self-knowledge) yolculuğuna çıkar; birey, içsel farkındalığa ulaşarak, hem bireysel hem de toplumsal kimliğini derinlemesine keşfetmeye başlar.⁵⁴²

⁵³⁹ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 154.

⁵⁴⁰ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 154.

⁵⁴¹ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 154.

⁵⁴² Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 154.

Beşinci aşama 29-35 yaşları arasındadır; bu aşama, *Komo* inisiyasyonunu temsil eder; burada birey, yalnızca kendini bilmekle sınırlı kalmaz, aynı zamanda bilginin doğasını kavramaya da başlar. Birey, içsel dünyası ve toplumsal çevresi arasındaki ilişkiyi anlamlandırırken, bilgiye dair daha derin bir farkındalık geliştirir. Bu süreç, bireyin sadece kişisel kimliğini değil, aynı zamanda çevresindeki dünyayı, toplumsal yapıları ve bu yapılar içindeki bilgi üretim ve paylaşım biçimlerini daha derinlemesine sorgulamasına olanak tanır.⁵⁴³

Altıncı aşama 36-42 yaşları arasındadır; Bu aşama, *Nama* inisiyasyonuna tekabül etmektedir; burada birey, edindiği bilgileri toplumda uygulamaya başlar. Yani, birey, teorik bilgilerini pratikte kullanarak toplumsal yaşamda etkin bir şekilde yer almaya başlar. Bu süreçte birey, toplumun ne olduğunu, toplumun kültürel pratiklerinin nedenlerini ve toplumun yapısı ile hiyerarşisini öğrenir. Bu aşamada birey, toplumun değerinin, toplum dışı bir ortamda imkansız olduğunu kavrar ve insanların birbirlerini tamamladığını öğrenir. Bu farkındalık, bireyin toplumsal bağlılık ve işbirliği gerekliliğini anlamasına, toplumsal ilişkilerin önemini idrak etmesine olanak tanır.⁵⁴⁴

Yedinci aşama 43-49 yaşları arasındadır; bu aşamada insan *Kono* inisiyasyonuna tabi tutulur. Bu süreç, bireyin başkalarıyla ilişkilerinde nasıl davranması gerektiğini, toplumsal normlara ve değer yargılarına uygun hareket etme becerisini kazanmasını içerir. Ayrıca, bu aşama, bireyin toplumsal sorumluluklarını ve etik ilkeleri anlaması, kişisel davranışlarını bu doğrultuda şekillendirmesi açısından önemli bir dönemeçtir.⁵⁴⁵

Sekizinci aşama 50-56 yaşları arasındadır, *Tyiwara* inisiyasyonu, insanın toplumsal ilişkilerden öteye geçerek tüm kozmosla bağlantı kurduğu bir aşamadır. Bu süreçte birey, evrende mevcut olan her varlığın doğasını, insanlardan mineral varlıklara kadar kapsamlı bir biçimde öğrenir. Bu aşama, insanın varlıklar arası ilişkiyi daha derin bir anlayışla kavramasını ve evrensel bir bilgiye ulaşmasını sağlayan bir deneyim olarak tanımlanabilir.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 154.

⁵⁴⁴ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 154.

⁵⁴⁵ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 154.

⁵⁴⁶ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 154.

Son olarak dokuzuncu aşama 57-63 yaşları arasındadır, bu aşama, insanın *Koré* inisiyasyonu çerçevesinde bir dönüşüm sürecine girdiği bir evreyi ifade eder. Bu süreç, bireyin önce kendisini tanımasıyla başlayıp nihayetinde Tanrı'yı tanımasıyla sona erer. Bu, teolojik bir aşama olup esas olarak insan ve Tanrı arasındaki ilişkilerin derinleşmesine odaklanır. İnsan, bu dönemde korkularını ve kaygılarını aşarak, Tanrı ile içsel ve samimi bir bağ kurar. Bu süreçte, insan ve Tanrı arasında herhangi bir mesafe ya da uçurum bulunmamaktadır; her iki varlık arasında güçlü ve doğrudan bir ilişki ortaya çıkar.⁵⁴⁷

Özetle Bambara düşüncesinde, insan olmak otomatik bir durum değil, aksine yoğun bir çabanın sonucudur. İnsan 63 yaşına geldiğinde olgun bir insan olur, zira tüm inisysyonları geçmiş olur. İnsan 63 yaşından sonra zayıflama aşamasına geçer; bu dönem 126 yaşına kadar devam eder ve üç (3) bölümden oluşur, her biri 21 yıl sürer⁵⁴⁸.

Yukarıda belirtilenlerden açıkça anlaşılmaktadır ki, Bambara kültürüne göre insan, fiziksel bedeniyle sınırlı yekpare bir birim olarak görülmemektedir; aksine, sürekli hareket halinde olan ve çoklu bir varlığı temsil eden karmaşık bir yapıdır. Bu bağlamda insan, durağan veya tamamlanmış bir varlık değil, sürekli bir gelişim ve değişim sürecindedir. Tıpkı bir bitkinin tohumu gibi, insan da potansiyel bir ilksel sermayeden evrimleşir. Bu potansiyel, yaşam boyunca karşılaşılan arazi ve koşullara bağlı olarak şekillenir ve gelişir. Potansiyel tarafından harekete geçirilen güçler, kozmosun kendisi gibi sürekli bir hareketlilik içindedir⁵⁴⁹.

İnsan, evrendeki tüm kuvvetlerin buluşma noktasıdır. Bu kuvvetler birbirine zıt nitelikte olabilir ve insan, bu çelişki durumlarında bulunur. Kozmik uyum ve dengenin bozulması, sarhoş edici umut ile iç karartıcı umutsuzluk, sevgi ile nefret, barış sevgisi ile aşırı şiddet, maneviyat ile maddiyat, sevinç ile üzüntü, yatıştırıcı kesinlikler ile yürek parçalayan şüpheler arasında gidip gelir. Bu durumdan hareketle, insan her şeye açıktır; hem iyiye hem de kötüye eğilimlidir ve tüm bu özellikler insanda bulunur⁵⁵⁰. Dolayısıyla, Bambara düşüncesine göre, insanın iyi bir birey olabilmesi için bir tür

⁵⁴⁷ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine* s. 154.

⁵⁴⁸ Amadou Hampaté Ba, "La Notion De Personne En Afrique Noire", içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, s. 185.

⁵⁴⁹ Bkz. Amadou Hampaté Ba, "La Notion De Personne En Afrique Noire", içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, s. 185.

⁵⁵⁰ Amadou Hampaté Ba, "La Notion De Personne En Afrique Noire", içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, s. 187.

initiation ritüeline tabi tutulması gerekmektedir. Bu ritüel, insanı düzenli bir hayata kavuşturmayı amaçlar.

Evrenin birliğini ve dengesini sağlayan unsur insandır. İnsan, kozmosun bir yansıması olarak kabul edilirken, aynı zamanda kozmos da insanın bir yansımasıdır. Bambaralar için insan, Tanrı'nın enerjisinin bir parçasıdır. İnsan, evrenin temsilcisi olduğu için onun içinde çelişkiler barındırır. “İnsan kavramı oldukça karmaşıktır; çünkü insan, içsel bir çokluğu ifade eder ve sürekli bir dinamik durumdadır⁵⁵¹.” İnsanda bulunan karmaşık kuvvetler her daim hareket halindedir. Bu sebeple, insana yönelik önceden belirlenmiş bir yol mevcut değildir. İnsanın yaşamında her türlü yol mümkündür ve burada insanın bilinmezliği açığa çıkar.

Bambara toplumları açısından insan bilimi, eksiksiz bir bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğu bir alandır; insan, bütünüyle ve tamamen bilinmeyen bir varlıktır. İnsan varlığı, Tanrı'nın varlığından türediği için gizemli ve esrarengiz bir nitelik taşır, bu nedenle insan bilimi sürekli olarak açık bir alandır. İnsanlar hakkında sahip olduğumuz bilgiler sınırsızdır: “on ne finit pas de connaître Maa....⁵⁵²” . Youssouf Cissé, bu bakış açısını şu şekilde ifade eder: “İnsan tek bir varlıktır, bilinemez bir varlıktır; bu da yaşamın doğasının her zaman insandan kaçacağı anlamına gelir⁵⁵³.” Başka bir deyişle, insan tamamen bilinen bir varlık değildir; zira insan belirsiz bir nitelik taşır. Bambara kültüründe, *initiation* törenleri insanın karmaşık kuvvetler arasında bir denge bulmasını sağlar. Bu *initiation* törenleri, insanın hayatında son derece önemli bir rol oynar. Karmaşık kuvvetler arasında dengeyi bulamayan insan, gerçek anlamda insan olamaz; kendine yolunu bulamayan kişi ise “inotantik” olarak adlandırılır.

Şimdiye kadar ele aldığımız Bambaralar'ın insan anlayışına göre üç temel sonuç ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, insan, küçük bir evren olarak görülür; yani insan, tüm evrenin bir temsili niteliğindedir ve evrende bulunan her şey, insanda bulunur⁵⁵⁴. Dolayısıyla insan bütünlük bir varlıktır, tüm varlıkların özetidir. İkincisi, insan değişken

⁵⁵¹ Amadou Hampaté Ba, “La Notion De Personne En Afrique Noire”, içinde içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, s. 182.

⁵⁵² Bkz. Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine* (Paris: Présence Africaine, 1972), s. 15.

⁵⁵³ Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, s. 153.

⁵⁵⁴ Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 14.

bir varlıktır. İnsanın doğuştan ne olduğu kesin olarak belirlenmiş değildir; insanın kimliği, kozmos, ontoloji ve toplum arasında bir dengesizlik içinde sallanır. Felsefi bir bakış açısıyla, insanda sabit bir doğa mevcut değildir; insanda bulunan her şey sürekli bir oluş halindedir. Üçüncü olarak, insan, değişkenlik niteliği taşıdığı için karmaşık bir varlık olarak kabul edilir ve kozmos içindeki tüm kuvvetlerin kesişim noktasında yer alır⁵⁵⁵. Bu durum, insanın bilinmez bir varlık olarak değerlendirilmesine yol açar; çünkü insan, karmaşık bir yapıya sahip olup her şeye açık olan ve henüz tamamlanmamış bir varlıktır.

3. İnsanlık (Maaya): Hümanizm

İnsanın doğasını anlamak amacıyla Bambaraların ahlak anlayışını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bambaralar, insanı tanımlarken ahlaki özelliklere büyük önem atfetmektedirler. Bu anlayışı açıklamak için Bambaralar, insanda iki farklı ruhun bulunduğunu belirtirler. Birinci ruha “*Nin*” adı verilir ve bu ruh bilinçli bir ruh olarak tanımlanır, akıl ve irade içeren bir ruh olarak kabul edilir. İkinci ruha ise “*Dya*” adı verilmekte olup bu ruh bilinçsizdir. İnsanların sosyal ve ahlaki yaşamı, *Nin*’e bağlıdır ve bu yaşam beş temel unsurdan oluşur: isim, dayanıklılık/direngelik, ünlülük, dayanışma ve ahlaki güç. Bu beş unsurdan bir tanesi, kişinin annesinden gelirken, diğer dört unsur babasından gelir. Anneden gelen unsur ahlaki unsuru temsil ederken, babadan gelen diğer dört unsur kişinin sosyal boyutunu ifade eder.

Mali Bambaralar için sosyal yaşam, ahlaki güç temelinde şekillenir. Ahlaki güç, bireylere kendini kontrol etme yeteneği sağlar. Bambaraların öğretilerine göre, ahlakın temel ilkesi kendini denetlemektir. Bambaralar açısından insan olmak, onurlu (*hôrô*) bir varlık olmayı ifade eder. Onur, doğuştan gelen bir özellik olmayıp toplumsal yaşantı aracılığıyla elde edilen bir niteliktir. Onuru yitirmek, insanlığı kaybetmek anlamına gelir. Bu nedenle, Bambaraların kültüründe herkes insan olarak kabul edilmez; onura sahip olmayanlar insan olarak değerlendirilmezler. Bir bireyin insanlığı, onun ahlaki durumu ile yakından ilişkilidir; zira ahlak, ontolojik bir bağa dayanır ve dolayısıyla bireyin varlığı, onun ahlaki durumu ile bağlantılıdır. Dolayısıyla Bambara kültüründe ahlaki prensipler insan tarafından seçilmiş prensipler değildir, insanın insanlığı ahlaka bağlıdır. İnsan, *Maa* olabilmek için evrenin düzenine saygı göstermelidir; yani, insan

⁵⁵⁵ Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 15.

insanlığa erişmek için kozmos içindeki hiyerarşilere uygun hareket etmelidir. Birey, kozmostaki hiyerarşide kendi konumunu belirlediğinde insanlığa ulaşır⁵⁵⁶. Ontolojik bağın dışına çıkan bireyler, Bambaralar tarafından “*maa lakolon*” olarak adlandırılır; bu, “*boş insan*” ya da “*değersiz insan*” anlamına gelir⁵⁵⁷. Daha açık bir ifadeyle ontolojik bağdan kopma, insanın insanlık vasfını yitirmesine yol açar. Dolayısıyla, insan olmak ahlaka sıkı sıkıya bağlıdır.

Bambara düşüncesinde insan, hiçbir zaman yalnızca birey olarak ele alınamaz; yukarıda yaptığımız ayrıma göre insan iki boyutta değerlendirilir: fiziksel ve metafiziksel. Bu iki boyut, birbirini tamamlayarak insanı bütünleştirir. İnsanın fiziksel boyutuna “*Nin*” adı verilmektedir. Bu kavram, insanın iradesiyle kontrol edilebilen bir alanı ifade eder. *Nin*, bireyin fiziksel varlığını ve bu varlığın içindeki irade ve hareket yetilerini kapsayan bir unsurdur. İnsanın metafiziksel tarafına “*Dya*” (*gölge*) adı verilir. Bambara düşüncesindeki ikilik, madde ve ruh ayrımına dayanmaz; zira “*Dya*” olarak adlandırılan insanın metafiziksel boyutu, insanın ikinci bir şahsiyetini temsil eder. *Dya*, her ne kadar insanın ikinci şahsiyeti olarak kabul edilse de, aslında insanın özüdür, Bambara düşüncesinde *Dya*, hem bilinçli hem de bilinçsiz bir ruh olarak kabul edilir. *Nin* sabit bir ruhtan ibaretken, *Dya* hareket eden bir ruhtur. *Dya* sayesinde insan, dış dünya ile iletişim kurma imkânına sahip olur ve bu iletişim, tüm kozmosla bir bağ kurmayı sağlar. Ayrıca, *Dya* aracılığıyla yaşayanlar ve ölümler arasında bir diyalog kurulabilir; görünür dünya ile görünmez dünya arasında ise bir köprü işlevi görür. Bu bağlamda *Dya*, hem bireysel hem de evrensel düzeyde bir iletişim ve etkileşim aracıdır.

Bambara düşüncesinde, insan etiği tamamlama süreciyle özdeşleşir ve bu etiğin ilk ilkesi “kendini tutmak” olarak ifade edilir. “Kendini tutmak” ifadesi, fiziksel, zihinsel ve toplumsal acılara dayanma, arzular ve hazzardan uzak durma anlamını taşır. Bambara düşüncesine göre, insan kendini tutarak kendini geliştirir; bu süreç, hem fiziksel hem ahlaki hem de psikolojik boyutları içerir. İnsan, bir bütünün sonucudur ve kendi arzularını kontrol edebildiğinde gerçek bir insan olur. Dolayısıyla etik, kozmosla ve varlıkların bütünüyle uyum sağlamak olarak tanımlanabilir; kozmosa karşı durmamak, varlıkların ontolojik bağlarına saygı göstermek gereklidir. Bu bağlamda

⁵⁵⁶Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 140.

⁵⁵⁷ Maria Gorsz-Ngaté, “Hidden Meanings: Explorations into a Bamanan Construction of Gender” *Etnology*, cilt 28, sy No. 2 (Nisan 1989): s. 167-183 <http://www.jstor.org/stable/3773673>.

etik, yalnızca bireysel ahlaki ilkelerle sınırlı kalmayıp evrensel bir denge ve varoluşsal uyum arayışını da içermektedir. Bu uyum sağlandığında, insanın doğayla ve diğer varlıklarla olan ilişkisi derin bir anlam kazanır ve buna göre insanın ne olduğu tanımlanır.

Özetle, Bambara etik düşüncesi, ahlaki gelişimin temelinde kendini kontrol etmeye dayanmaktadır. Diğer bir deyişle, Bambara ahlak teorisinin ilk prensibi, “kendini tutmak”tır. Kendini tutmak, içgüdü ve arzulardan kaçınmayı ifade eder. En yüce erdem ise sessizliktir; bilgili kişi, az konuşan kişidir. Bu erdem, mutluluğa ulaşmayı sağlar. Sessizlik sayesinde, birey kendi yaşamını koruyabilir. Bambara düşüncesinde etik, yalnızca insan davranışlarıyla sınırlı olmayıp daha geniş bir varoluşsal çerçevede ele alınır.

İnsan, küçük bir evren olarak kabul edilir; başka bir ifadeyle, insan, evrenin bir temsili niteliğindedir. Bu bağlamda, insan yalıtılmış bir varlık olarak görülmez; aksine, Bambara düşüncesinde insan, diğer varlıklarla bir bütünlük içindedir. Yani, insan ile diğer varlıklar arasında bir ortaklık ya da ortak yaşam ilişkisi mevcuttur. İnsan, diğer varlıkların üzerinde konumlanmaz; dolayısıyla, Bambara düşüncesinde evrene göre insan “küçük bir varlıktır”. Ayrıca, insan, varlıklar arasına en son katılan varlık olarak kabul edilir. Bu durum, insanın zayıflığını ifade eden “dyon ni seen fila” ifadesinde de kendini gösterir: “İnsan evrende küçük bir köledir⁵⁵⁸.” Bambara etik felsefesi, insanın muthavzi olma yönünde bir eğilim geliştirmesini teşvik eder. Evrende insanın hegemonyasının bulunmadığını vurgulamakta, yani insanın diğer varlıklar üzerinde üstünlük kurmadığını ifade etmekteyiz. Bu bağlamda, insanın diğer varlıklar üzerinde herhangi bir hiyerarşik üstünlüğe sahip olmadığı, tüm varlıkların kendi hakikatleri ve varoluşsal değerleri çerçevesinde değerlendirilmeleri gerektiği dile getirilmektedir. Bambara düşüncesine göre, bir ruh veya enerji, diğer bir ruh veya enerjiden daha üstün değildir; başka bir deyişle, insanın ruhu veya enerjisi, mineral, bitki veya hayvanların ruhundan daha kıymetli değildir. Tanrı, tüm ruhları aynı anda yaratmıştır. Bir ruh, diğerinden önce dünyaya gelebilir, ancak ontolojik olarak bir ruh diğerinden daha eski değildir. İnsan hayatı, kozmos tarafından düzenlenir.

⁵⁵⁸ Youssouf Cissé, “Le sacrifice Chez Les Bambara et Les Malinké”, *Système de Pensée en Afrique Noire*, [En ligne], 5 | 1981, mis en ligne le 04 juin 2013, consulté le 24 février 2017. URL : <http://span.revues.org/494> ; DOI : 10.4000/span.494. s. 23.

Bambara düşüncesinde hümanizm, *Maaya* kavramı üzerine temellenmiştir. Bu bağlamda, insanlar arasındaki ve insan ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiler, hümanist bir perspektif doğrultusunda şekillenir. *Maaya*, bireylerin toplumsal ve evrensel bütünlü olan etkileşimlerinde merkezî bir rol oynar ve bu etkileşimler, Bambara hümanizminin özünü oluşturur. Dolayısıyla, *Maaya* kavramı, bireyin hem toplumsal hem de ontolojik düzlemdeki yerini anlamlandırmada temel bir unsur olarak ortaya çıkar. İlişkilerin temel prensibi saygıdır; bu kavram, *Maaya*⁵⁵⁹ olarak adlandırılmaktadır. *Maaya*, insanlar arasındaki dengeyi sağlamak anlamına gelir ve daha geniş bir çerçevede, varlıklar arasındaki dengeyi tesis eder. Bu denge, kozmosun düzeninden ilham almaktadır. *Maaya*, birlikte yaşamak, diğer insanlara ve varlıklara zarar vermeden, simbiyotik bir şekilde var olmayı ifade eder. Başka bir deyişle, *Maaya*, insanlığı birlikte inşa etmek anlamına gelir; bu da insanlığın tamamlanmış bir olgu olmadığını, aksine, insanların yaşadıkça insanlığı inşa ettiklerini gösterir. Birlikte yaşamak, toplumdaki tüm bireylerin ortak yararına eylemde bulunmayı gerektirir ve bu, dayanışma olarak tanımlanır. Bu bağlamda, Bambara halkının bir atasözü şöyle der: “Tek bir parmak bir taşı kaldıramaz⁵⁶⁰.” Bu atasözü, parmakların birlikte çalışması gerektiği gibi, tek bir insanın da tek başına bir şey başaramayacağını, insanların birbirlerini tamamladığını ifade eder. Toplumda her bireyin özel bir rolü vardır; bu nedenle, her birey toplumun ayrılmaz ve vazgeçilmez bir parçasıdır. Böylece toplum, organik ve işlevsel bir bütünlük arz eder. Bu bağlamda, “*Maaya*” kavramı beraberliği ifade etmektedir. Söz konusu bu beraberlik, yalnızca insanlar arasındaki ilişkilerle sınırlı kalmayıp aynı zamanda insanlar ile insan dışı varlıklar arasında da gerçekleşmektedir. Bu durum, ilişkilerin çok yönlü doğasını ve varoluşsal etkileşimlerin çeşitliliğini vurgulamaktadır.

Maaya yaklaşımına göre, hayat bir mücadele olarak görülmemelidir; aksine, hayat işbirliği üzerine kuruludur. *Maaya* düşüncesinde, başkaları birer düşman değil, bütünlüğün vazgeçilmez unsurlarıdır. *Maaya* teorisi, hem insan hem de insan dışı varlıkların doğası gereği birbirlerine zarar vermemesi gerektiğini öne sürer. Bu

⁵⁵⁹ Etimolojik açıdan 'maaya' terimi, ilk anlamında insanın özü olarak kabul edilebilir; aynı zamanda insanın karakterini veya kişiliğini ifade etme işlevi de görebilir. Bu bağlamda, 'maaya' kavramını hümanizm çerçevesinde ele almaktayız.

⁵⁶⁰ Bkz. Issa N'Diaye, “A La Recherche De L’esprit Et De La Tradition Démocratique En Afrique” Issa N'Diaye, “A La Recherche De L’esprit Et De La Tradition Démocratique En Afrique”, Actes du colloque International sur le Cinquantenaire des Indépendances Africaines :Indépendance politique et développement En Afrique: bilan et vision du futur, 2011, s. 94.

perspektife dayanarak, çevrenin korunması için bu ilkenin benimsenmesi kritik bir öneme sahiptir, aynı zamanda *Maaya* yaklaşımına dayanarak iklim problemleri çözülebilir. *Maaya*'nın önerdiği anlayış, insanlık olarak doğayla uyumlu bir şekilde var olma çabasını teşvik eder ve bu doğrultuda, ekosistemler arasındaki dengelerin korunmasını, doğal kaynakların sürdürülebilir kullanımını ve varoluşsal barışı sağlamak için etik bir çerçeve sunar. Böylece, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde, saldırganlıktan uzak durmak ve koruyucu bir yaklaşım benimsemek, evrenin ve onun içindeki tüm varlıkların korunmasına katkı sağlayabilir. Bu bağlamda, *Maaya* teorisinin evrensel ahlaki ilkeleri, insanlığın doğaya ve diğer varlıklara karşı sorumluluklarını anlamasında ve bu sorumlulukları yerine getirmesinde rehberlik edebilir.

Maaya bireyselleşmeye karşı durur ve bireyin gelişiminin tüm insanlığın gelişimi ile doğrudan ilişkili olduğunu savunur. Dolayısıyla, her birey insanlığa karşı sorumluluk taşır. Bambara düşüncesinde ahlaki değerler, *Maaya* kavramı etrafında şekillenir. *Maaya*, varlıkların birbirine bağlı olduğunun farkında olmayı, insanlar arasındaki duvarları yıkmayı, egosantrizmden uzaklaşıp başkalarıyla sağlıklı ve olumlu ilişkiler kurmayı ifade eder. Bu yaklaşım, insanlar arasındaki farklılıkları kabul etmeyi ve farklı kültürlerin bir arada yaşayabilmesini öngörür. Ancak, *Maaya*'nın bireylerin toplumsal yapıya tamamen asimile edilmesi anlamına gelmediği, aksine birey ile toplum arasında bir denge kurulması gerektiği vurgulanmalıdır.

Maaya kavramı yalnızca insanın eylemleriyle ilgilenmez, aynı zamanda insanın varoluşuyla da derinlemesine ilişkilidir. Bu bağlamda, *Maaya* sadece ahlaki bir ilke olarak değerlendirilemez; aksine, bir yaşam biçimi olarak ele alınmalıdır ve ahlaki sınırları aşan bir nitelik taşır. *Maaya*, her insanda tüm insanlığı görme anlayışını temsil eder. Her birey, insanlığın bütünü için bir örnek teşkil eder ve her kişi, evrensel insanlık kavramının küçük bir yansımasıdır. Aynı şekilde, insanlık ise büyük bir birey, tekil bir varlıktır. Bu bağlamda, her insan, insanlığın bir nevi koruyucusu olarak topluma karşı sorumludur. *Maaya* düşüncesi, klasik hümanizmin ötesine geçer; çünkü bu kavram, yalnızca insanlar arası ilişkilerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda evrenin bütününe kapsar. *Maaya* anlayışından hareketle tüm evrenin korunabileceği fikri ön plana çıkar.

Maaya teorisi, insanın her zaman denge içinde olması gerektiğini savunur. Bu bağlamda Youssouf Cissé, şu şekilde ifade eder: “Bir birey için esas olan, çelişkilerden

uzak durmaktır; ne içsel dünyasında ne de dış dünyasında herhangi bir çelişki yaşamamalıdır. İnsan, içsel olarak kendisiyle uyumlu, dışsal olarak ise diğer insanlarla ve insan olmayan varlıklarla sağlıklı bir ilişki kurmalıdır. Hem cinsleriyle de fikir birliği içinde olması önem arz eder⁵⁶¹.”

Bambaralar, toplumda dengeyi sağlamak amacıyla “*Sanankuya* kuzen şakaları” olarak bilinen bir uygulama getirir. Bu şakalar, kuzenler arasında yapılan espriler anlamına gelir (Fransızca'da *parenté à plaisanterie* veya *cousinage à plaisanterie*). Söz konusu şakalar, bireyler arasında, aileler arasında ve köyler arasında gerçekleştirilmektedir. *Sanankuya*'nın amacı, şakalar aracılığıyla insanlar arasında barış sağlamaktır. Bu uygulama, bireyler arasında ontolojik, kutsal ve simbiyotik bir ilişki kurarak, gerginlikleri azaltmak ve hoşgörüyü artırmak için başvurulan bir yöntemdir⁵⁶². Ayrıca, savaşları önlemek ve mevcut savaşları sona erdirmek amacıyla da kullanılmaktadır⁵⁶³. Bu bağlamda, *Sanankuya*, *Maaya*'nın bir biçimi olarak görülür ve insanlar arasında dayanışma ve hoşgörüyü teşvik eder.

Sonuç olarak Bambara kozmo-ontolojisi, insanın evrendeki yerini ve anlamını belirleyen bir düşünce sistemidir. Bu sistemde insan, sadece fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda sosyal, ruhsal ve kültürel bir bütün olarak değerlendirilir. İnsan, toplumsal ilişkiler ve doğayla olan etkileşimleri aracılığıyla varlığını anlamlandırır. Bambara kozmo-ontolojisi, insanın ne olduğunu anlamak için bütüncül bir yaklaşıma başvurmamız gerekir. Bu anlayış, bireyin kendisini, toplumu ve doğayı bir bütün olarak görmesini teşvik eder, böylece insanlar arası dayanışma ve doğaya saygı temelinde bir yaşam felsefesi oluşturur. Bambara inancına göre, evren, insanların ve diğer varlıkların etkileşimde bulunduğu, sürekli değişen bir dinamik içerisindedir. Bu bakış açısı, insanın evrenle olan bağlantısını, onunla uyumlu bir yaşam sürme sorumluluğunu vurgular. İnsan, çevresiyle olan ilişkilerinde sorumlu bir aktör olarak görülür; bu da onun davranışlarının evrensel denge üzerindeki etkisini ortaya koyar. Bambaralar, insanı tanımlarken etik ilkelerin merkezde yer aldığını vurgularlar. İnsan olmak, yalnızca

⁵⁶¹ Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, s. 156.

⁵⁶² Djibril Tamsir Niane, “Introduction”, s. içinde *La Charte de Kurukan Fuga; Aux sources d’une pensée politique en Afrique* (CELHTO, Paris: L’Harmattan, 2008), s. 15.

⁵⁶³ Bkz. Issa N’Diaye, “A La Recherche De L’esprit Et De La Tradition Démocratique En Afrique”, Actes du colloque International sur le Cinquantenaire des Indépendances Africaines, 2011, s. 92.

biyolojik bir varlık olmanın ötesinde, etik kurallara riayet etmeyi gerektirir. Bu bağlamda, tüm varlıklarla sembiyoz bir ilişki içinde yaşamak, insanlığın sorumluluğudur. Bambaralar, bu beraberlik anlayışını temel alarak küresel sorunlara çözüm arayışında bulunurlar. Etik temelli bir yaşam, bireylerin ve toplulukların hem kendilerine hem de çevrelerine karşı duyarlı olmalarını sağlamakta, böylece daha sürdürülebilir bir dünya inşa etme çabasını desteklemektedir.

VII. LEVINAS'IN DÜŞÜNCESİYLE BAMBARA DÜŞÜNCESİ ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

1. Levinas'ın Düşüncesiyle Benzerlikler

Bu bölümde, Levinas ile Bambara düşüncesi arasındaki benzerlikler incelenecektir. Söz konusu benzerlikler, varlık, insan, başkası, etik ve sorumluluk kavramları temelinde gerçekleştirilecektir. Ayrıca, bu kavramların uzantısı olarak özne, öznellik, bilinç ve duyarlılık gibi diğer kavramlar da benzerlik unsurları olarak ele alınacaktır.

Levinas'ın etik felsefesi ile Bambara düşüncesi, farklı kültürel zeminlerde ortaya çıktıkları için aralarında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Ancak, bu farklılıklara rağmen, Levinas'ın düşüncesi ile Bambara düşüncesi arasında bazı temel benzerlikler veya ortak noktalar da tespit edilebilir. Bu bölümde, söz konusu benzerliklerin incelenmesi ve açıklanması hedeflenmektedir.

Levinas'ın felsefesi ve Bambara düşüncesi, Batı'nın birlik ve katı rasyonalizm temelli felsefesinden ayrılır. Her iki düşünce sistemi de Batı'nın açıklama modellerine karşı bir duruş sergiler. Levinas, etik felsefesi aracılığıyla, Batı düşüncesinin belirlediği kurallara karşı çıkar ve felsefi bir itiraz geliştirir. Benzer şekilde, Bambara düşüncesi de Batı'nın çizdiği sınırların ötesinde bir konumlanış sergiler. Bu iki düşünce, Batı merkezli felsefi çerçeveleri aşarak, özgün bir düşünsel alan yaratma çabası içindedir. Felsefi disiplinin sürdürülebilirliği açısından, Batı kavramsal düşünce sistemlerinin ve Batı medeniyetinin sınırlarının ötesine geçerek farklı düşünce geleneklerine yönelmek gerekmektedir. Bu bağlamda, felsefi perspektifimizi genişletmek ve alternatif düşünce sistemlerini incelemek, mevcut bilgi birikimimize katkı sağlayarak düşünsel çeşitliliği artıracaktır. Levinas'ın düşüncesi ve Bambara kültürel düşüncesi bu çerçevede bulunur.

Levinas'ın felsefesinde olduğu gibi, Bambara düşüncesi de statik ve matematiksel bir *logos* ve kavramsal temellere dayanmaz. Yöntemsel olarak, Bambara düşüncesi duyarlılık, coşku ve tecrübe üzerinden dış dünya ile ilişki kurar. Bu bağlamda, hem Levinas hem de Bambara düşüncesi, felsefenin sınırlarını zorlar ve bu sınırları ihlal eder; başka bir ifadeyle, bu iki düşünce, felsefenin ötesindedir⁵⁶⁴. Zira, her iki düşünce

⁵⁶⁴ Yani Batı felsefesinin ötesinde bulunur

de düşünüm, *logos*⁵⁶⁵ ve bilme eriminin dışında konumlanır. Başka bir deyişle Batı felsefesinin geleneksel anlayışından farklı olarak, Levinas ve Bambara düşüncesi, felsefenin yalnızca bilgiyle sınırlı olmadığını, bilginin ötesinde bir alanı kapsadığını savunur. Bu düşünceler, aynı zamanda benlik hegemonyasından kurtulma çabası güder.⁵⁶⁶ Levinas’a göre felsefe, başkasıyla olan ilişkiyi kurmak üzerine inşa edilirken, Bambara düşüncesi dış dünyayla olan bağlantıyı ön plana çıkarır. Her iki düşünce de felsefeyi, dünyayı yalnızca anlamaya yönelik bir araç olarak görmektense, başkasıyla ya da dış dünya ile bir bağ kurma, bir ilişki inşa etme süreci olarak değerlendirir. Bu perspektifte felsefe, dış dünyayı ve başkasını “kavrayıp kontrol altına almak” değil, onlarla anlamlı bir etkileşim kurarak varoluşu yeniden şekillendirmektir. Buna ek olarak Levinas’ın düşüncesinde olduğu gibi, Bambara düşüncesinde de teorik ve pratik arasında keskin bir ayrım bulunmamaktadır. Bambara düşüncesi, hem teorik hem de pratik bir nitelik taşır.

Bunun yanı sıra, Bambara düşüncesi Batı felsefesine⁵⁶⁷ karşı çıkararak, başkasına açık bir anlayış sergiler. Bu bağlamda, Bambara düşüncesine göre felsefe, kişinin kendisine dönmesi değil, özneye bağımlı olmayan bir şekilde kendini terk etmesi, kendisinden çıkması ve başkasıyla ilişki kurmasıdır. Léopold Sédar Senghor bu ilişkinin derecesini betimlemek için Fransızca “*communion*” kelimesini kullanır. Söz konusu kelime, iki veya daha fazla kişi⁵⁶⁸ arasında derin bir bağ veya iletişim anlamında kullanılır. Bu anlamda, insanlar arasında samimi ve anlayışlı bir etkileşim veya ortak bir deneyimi ifade eder. Bambaralar için insan, başkası sayesinde ve başkası için var olur. Bu bağlamda hem Levinas hem de Bambara düşüncesi, felsefenin bir egoloji⁵⁶⁹ olduğuna

⁵⁶⁵ Aklileştirme bir *logos*tan bahsedilmektedir, rasyonel ve irasyonel arasında uçurum koyan bir *logos*tan bahsedilmektedir.

⁵⁶⁶ Batı düşünce geleneğinde benlik ya da aynılık felsefesi, tarihsel süreç içerisinde felsefenin, insanın varlığını fethetme çabası olarak şekillendiğini öne sürer. Bkz. Emmanuel Levinas, “La Philosophie Et L’idée De L’infini”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, (Paris: Presse Universitaire de France, Eylül 1957, s. 241-253. Levinas ve Bambara düşüncesi bu gelenekten çıkmaya çalışan bir yaklaşım geliştirmeye çalışır.

⁵⁶⁷ Batı geleneksel felsefesine bakacak olursak, Sokrates’ten Heidegger’e kadar felsefe özne etrafında döner, başkasını unutarak insan kendi varlığını muhafaza etmeye çalışır, bundan hareketle felsefe yapmak insan kendine dönmektir. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 44.

⁵⁶⁸ Buradaki kullanım şekli yalnızca insanlarla sınırlı değildir; aksine, diğer varlıkları da kapsar ve nesnelerden en üst varlıklara, hatta Tanrı’ya kadar uzanır. Bkz. S. Azombo-Menda, M. Enobo Kosso, *Les Philosophes Africains Par Les Textes*, s. 29.

⁵⁶⁹ Benlik, bir dramatik süreçtir; birey, kendinden çıktığında bu sürecin etkisinden kurtulur. Bu nedenle Levinas’ın düşüncesi baştan sona varlıktan, kendinden çıkamaktır. Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 12-13.

karşı çıkar; felsefe, benliğin ötesine geçmeyi gerektirir. Böylece felsefe, aynılık ve içkinliğin sınırlarını aşarak, başkasıyla birlikte yaşamayı hedefler.

Levinas, idealizmi ve dolayısıyla entelektüalizmi eleştirir; öznenin ve ötekinin tanımlanmasında bilincin önceliğini kabul etmez. Levinas'a göre, özne ve başkası duyarlılık (*sensibilité*) temelinde anlaşılmalı ve tanımlanmalıdır. Levinas'ta özne ve başkası, somut olarak karşımızda duran şahıstır⁵⁷⁰; Husserl'deki gibi düşüncede inşa edilen bir kimse değildir. Levinas'ın başkası, gerçek yaşamda yüz yüze geldiğimiz, kanlı canlı bir bireydir; idealist felsefede olduğu gibi bilincin kurduğu bir varlık değildir. Benzer şekilde, Bambara düşüncesinde de özne ve başkası, bilinç merkezli varlıklar olarak görülmez; bu düşüncede duyarlılık, varoluşun temel unsurudur. Bambara düşüncesi, somut bir düşünceye dayanır ve aşkınlığı⁵⁷¹ reddeder. Bambaralar için en önemli mekân yeryüzüdür; bu dünyayı aşan bir gerçeklik olmadığını savunurlar. Somut dünyayı aşan bir varlığın mevcudiyetine inanmazlar.

Levinas'ın düşüncesinde olduğu gibi, Bambara felsefesi de spekülâtif bir dünyanın sorgulanmasına yönelik değildir. Bu nedenle, Bambara düşüncesinde kavramlar gerçekliği ifade edemez; Bambaralar, kavramlar yerine sembollerle düşünür ve bu semboller aracılığıyla anlam yaratırlar. Bambara kültüründe gerçeklik canlı ve somut bir olgudur, bu yüzden soyut kavramlar onun ifadesinde yetersiz kalır. Bundan hareketle Bambaraların ontolojik, metafizik, ahlaki, dinî ve siyasi düşünceleri atasözleri ve mitoloji aracılığıyla dile getirilir, dolayısıyla Bambaralar somut gerçeklik aracılığıyla düşünürler. Başka bir deyişle, Bambara kültüründe düşünce, tecrübe yoluyla şekillenir. Bu anlayış, bilginin ve düşünsel olgunlaşmanın, bireyin yaşam deneyimlerinden ve günlük etkileşimlerinden doğduğunu ifade eder. Böylece, Bambara düşüncesi, hayatın içinde ve hayatla birlikte inşa edilen bir yapıya sahiptir. Bambara felsefesi, ontoloji, metafizik ve etik anlayışları yerel halkın yaşam tarzından türemektedir, spekülâtif prensipler bulunmamaktadır. Soyut bir dünya kavramı bulunmamaktadır; varlık her zaman somut olarak karşımızda durur.

⁵⁷⁰ Emmanuel Levinas'a göre, insanın başkasıyla kurduğu ilişki, geleneksel kategorilerin ötesine geçer, duyarlığa başvurarak başkasıyla ilişki kurar. Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, s. 44.

⁵⁷¹ Bambara düşüncesinde terk ettiği aşkınlık soyut, düşününsel ve temaşaya aittir, materyal dünyadan kaçan aşkınlığı terk eder, somut dünyadan spekülâtif dünyaya giden aşkınlığa karşı çıkar. Zira Bambara düşüncesi gerçeklik şimdi ve burdadır, bu nedenle Bambara spekülâtif dünya ve öteki dünyanın var olduğuna inanmamaktadır.

Bambara düşüncesinde, insan ile dış dünya arasında bir ayrım bulunmamaktadır; yani insan, dış dünya ile aynı bütünün bir parçasıdır, aynı kuvvet paylaşır. Bu sebeple, insan ve dış dünya arasında katılıma dayalı bir ilişki söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, insan, dış dünyanın ayrı bir öznesi değil, onun ayrılmaz bir parçasıdır, bu açıdan bakıldığında Bambaralar için insan doğanın efendisi değildir. İnsan söz konusu olduğunda Levinas'ın felsefesinde insan, etik bir varlık olarak tanımlanır ve onun düşüncesinde insan olmanın özü başkasıyla olan ilişkide yatar. Levinas'a göre insan, başkasıyla karşılaşma anında, özellikle “yüz yüze” ilişkide ahlaki bir sorumluluk altına girer. Bu sorumluluk, ötekinin ihtiyaçlarını, varoluşunu ve değerini tanıma zorunluluğudur. İnsan, Levinas'ın anlayışında ötekine karşı duyduğu bu sorumluluğa yanıt vererek, kendini ahlaki bir özne olarak gerçekleştirir. Levinas, insanı yalnızca bireysel bir varlık ya da özne olarak değil, aynı zamanda ötekinin varlığı karşısında sorumluluk duyan bir varlık olarak ele alır. Bu bağlamda insan, ötekinin yüzünde, ona karşı etik bir yükümlülükle karşılaşır. Levinas, bu durumu “ötekinin yüzü” olarak tanımlar ve insanın ahlaki sorumluluğunun ötekine karşı sonsuz olduğunu savunur.

Levinas'ın insan anlayışı, geleneksel felsefi insan tanımlarından farklıdır. Özellikle varoluşçu ve hümanist düşüncelerin öne çıkardığı birey merkezli yaklaşımlar yerine, Levinas, insanın varoluşunu ötekiyle kurduğu ilişki temelinde yeniden düşünmeye çalışır. Bu nedenle, Levinas'ın düşüncesinde insan, özne değil, sorumluluk taşıyan bir varlıktır ve bu sorumluluk, etik ilişkilerde kendini gösterir. Bambara düşüncesinde insan, birey olarak ele alınmaz; aksine insan, bütünsel bir varlık olarak tanımlanır. Bu bağlamda insan, evrenin bir temsilcisi konumundadır ve evrenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilir. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde insanı bütünden ayırarak kavramak mümkün değildir, aksine insan tüm kozmosla ilişki kuran bir varlıktır, dolayısıyla Levinas'ta olduğu gibi Bambara kozmo-ontolojisinde de insan ilişkili bir varlıktır.

Levinas, özneliği yeniden tanımlarken soyut ve izole bir öznellik anlayışından uzaklaşır ve insanın somut, toplumsal ve insanı bir mekânda var olduğunu vurgular⁵⁷². Levinas'a göre öznellik, diğerleriyle etkileşim içinde, belirli bir toplumsal bağlamda şekillenir. Benzer şekilde, Bambara düşüncesi de insanı soyut değil, somut bir varlık

⁵⁷² Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 64.

olarak ele alır, bu açıdan insan her zaman bir gruba (doğal veya kültürel) göre tanımlanır. Bambara anlayışında insan öznelliği, kozmosa ve topluma dayanarak inşa edilir. Burada spekülative bir dünya kavramı yoktur; toplumsallık kurucu bir unsurdur ve “köken” niteliği taşır.

Bambara düşüncesinde öznenin ötekiyle kurduğu ilişki, Levinas’ın etik anlayışındaki ilişkiye benzerlik göstermektedir. Bambara düşüncesinde etik, rasyonel bir olgu olarak kavranmaz; aksine, somut ve gerçek durumlar üzerinden ifade bulur. Dolayısıyla, etik, soyut prensiplerden ziyade, gerçeklik içindeki ilişkilerde ortaya çıkar, ahlaki yargılar somut durumlarda ortaya çıkar. Levinasçı etik anlayışında olduğu gibi, Bambara etiği de özne-nesne ilişkisini aşarak “ben” ve “başkası” arasındaki özneler arası ilişkiye odaklanır. Bambara düşüncesinde nesne kavramı mevcut değildir; mineralden insana kadar her varlık bir özne olarak kabul edilir. Bu bağlamda, “başkası” yalnızca insanla sınırlı kalmaz; etik, insanlar ile diğer tüm varlıklar arasındaki ilişkileri de kapsar. Başka bir anlatıyla etik, yalnızca insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemekle kalmaz; insan ve diğer tüm varlıklar arasındaki ilişkileri de şekillendirir.

Bambara etiği, hem formel mantığın hem de soyut kavramsal çerçevelerin ötesine geçer. Bu etik anlayışı, statik, evrensel ve spekülative ilkelere dayanmaz; aksine, somut ve özgül durumlar üzerinden vücut bulur. Başka bir deyişle, Bambara etik felsefesi, ötekiyle, yani canlı bir varlıkla (bunu belirtmek gerekir ki Bambara kozmo-ontolojisinde her şey canlıdır) kurulan ilişkide kendini gösterir. Bu açıdan, etik, her zaman somut bir özneler arası ilişkiyle biçimlenir ve soyut ilkeler üzerinden belirlenmez.

Bambara etik düşüncesi, daha geniş bir bağlamda, karşımızdaki varlıkla kurulan ilişki aracılığıyla ortaya çıkar⁵⁷³. Bu nedenle, Bambara etik anlayışında yazılı ve statik bir prensip bulunmaz; etik, insanların yaşam biçimlerinde vücut bulur ve gündelik hayatın içinde tezahür eder. Bu bağlamda, Bambaralara ait bir atasözü şu şekilde ifade edilir: “*Un seul bâton permet de conduire tout un troupeau de bétail, mais si tu mènes les hommes, à chacun son bâton.*” Türkçeye çevrildiğinde, “Tek bir çubukla bir hayvan sürüsünü güdebilirsiniz, ancak insanları yönetiyorsanız, her bir kişi için ayrı bir çubuk

⁵⁷³ Bu eklemek gerekir ki Bambara etiği sadece insanlar arasındaki ilişkide ifade edilemez.

gerekir⁵⁷⁴” anlamına gelir. Bu söz, hayvanların tek bir ilkeyle yönetilebileceğini, ancak insanları yönetebilmek için her bir birey için farklı bir ilkenin gerektiğini belirtir. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde ahlaki prensipler, karşıdaki kişinin durumuna göre şekillenir. Burada etiğin izafiyeti (relativizm) vurgulanmaz; aksine, ahlaki prensiplerin ve yargıların yaşam tarzına bağlı olarak değişkenlik gösterdiği ifade edilmek istenir. Bu açıdan, Bambara etik düşüncesi soyut prensipler yerine somut durumları esas alır.

Bambara kozmo-ontolojisinde etik, ontolojiye içkin bir zorunluluktur. Çünkü insan varoluşunu sürdürebilmek, ontolojik açıdan gerekli bir durumdur. Etik ilkelere uygun yaşamayan bir birey, ontolojik bağlamdan koparak, hem kendi varlığına zarar verir hem de kozmik dengeyi bozar. Dolayısıyla etik ihlali, sadece bireysel bir sorun değil, aynı zamanda tüm kozmosu etkileyen ontolojik bir bozulmaya yol açar. Benzer şekilde Emmanuel Levinas'a göre etik, zorunlu ve öncelikli bir şeydir. Levinas, etik düşüncesini, “başkası” ile karşılaşmada sorumluluk üzerinden temellendirir. Ona göre etik, bir sistem ya da kuraldan ziyade, insanın varoluşunun özünde yer alır. Öteki ile yüz yüze geldiğimizde, onun kırılabilirliği ve savunmasızlığı karşısında bir sorumluluk yükleniriz ve bu sorumluluk, özgür irademizden önce gelir⁵⁷⁵. Bu nedenle, etik Levinas’ın düşüncesinde rasyonel bir seçim değil, ontolojik bir zorunluluktur. Dolayısıyla, hem Levinas’ta hem de Bambara düşüncesinde sorumluluk, insanın bilincinin ötesindedir; zira insan, bireysel kararın ötesinde, aynı zamanda etik temaların da ötesindedir.

Levinas’ın düşüncesinde olduğu gibi, Bambara toplumu da obsesif bir şekilde “başkası” ile ilgilenir. Bambara kültürü kolektif bir yapıya sahip olduğundan, “başkası” sorunu sürekli olarak gündeme gelir. Ontolojik olarak insan, tek başına var olamaz; başkalarıyla ilişki kurarak varlığını sürdürebilir. Bu nedenle, “başkası”nın varlığı zorunludur⁵⁷⁶ ve bu bağlamda Bambara düşüncesi “başkası” sorunundan kaçamaz. Ancak, Bambara kültüründe “başkası” nedir? “Başkası”, benliğin dışındaki her şeyi

⁵⁷⁴ Bambaraların atasözü, Bkz. Père Charles Bailleul, *Sagesse Bambara : Proverbes Et Sentences* (Bamako: Editions Donniya, 2005), s. 127.

⁵⁷⁵ Levinas ifadesiyle, başka biri için sorumluluk, benim taahhüdümde, kararımda başlayamaz. Bulduğum sınırsız sorumluluk, özgürlüğümün ötesinden, herhangi bir hatıra-öncesi’nden, herhangi bir tamamlanma-sonrası’ndan, var olmayanın, esasen orijinal olmayanın, anarşik olanın, varoluşun ötesindeki ya da gerisindeki bir şeyden gelir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au-Dela De L’essence* (Kluwer Academic, 1974), s. 24.

⁵⁷⁶ Burada zorunluluk metafiziksel, ontolojiktir. Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 136.

kapsar; daha geniş anlamda, dış dünyada var olan her şey Bambara kültüründe “başkası” olarak kabul edilir. Bambara etiğinin temelinde, başkasıyla simbiyotik bir ilişki kurma anlayışı yatmaktadır. Bu ilişki, başkasını asimile etmek ya da kendine katmak değil; aksine, başkasıyla sağlıklı ve dengeli bir ilişki kurma çabasıdır.

Bambara kültüründe, insanın tek başına evrende var olmadığı, dolayısıyla yaşamını başkalarıyla ilişki içinde sürdürdüğü vurgulanır. Bu bağlamda, ontolojik açıdan bireyin hayatı, başkalarının varlığına bağlıdır; başka bir deyişle, başkası var olan her şeyin bir parçasıdır, mineral varlıklardan insanlara kadar uzanır. Bambara düşüncesine göre, insan başkasıyla ve başkası için yaşar, zira Bambaralar, toplum, etnik grup veya aile için yaşar; Bambara kültüründe kendini feda etme ahlakı önemli bir prensiptir⁵⁷⁷, bu, Levinas’ın “yerinde olma” kavramına benzetilebilir. Levinas’ın ifadesiyle “Zayıflık, hakarete, yaralanmaya maruz kalma, tüm sabırlılıktan daha pasif bir pasiflik, akuzatîfin pasifliği, suçlamanın travması, bir rehin tarafından zulme kadar yaşanan suçlama, rehin içindeki kimliğin, diğerlerine yerine geçmesi.”⁵⁷⁸ Levinas’ın felsefesinde olduğu gibi, var olmak, başkasıyla var olmayı ifade eder. Ayrıca, Bambara düşüncesinde başkasıyla ilişki, ayrılığa değil, yakınlığa dayanarak betimlenir; bu yakınlık, Levinas’ın felsefesinde de bulunur, Levinas’taki ayrılık, ayrılık içre yakınlıktır⁵⁷⁹. Daha doğrusu, birey, başkasından tamamen ayrı değil, başkasıyla sürekli bir ilişki içinde olur, bu duruma “ilişkisiz bir ilişki” denir.

Levinas’ın felsefesi ile Bambara düşüncesinde başkasıyla ilişki, bilinçten, bilgidен, ışıktan, kavranırlıktan ve felsefeden kaçınır; çünkü başkasıyla ilişki öznelik, duyarlık, tecrübe ve coşku ile tanımlanır. Léopold Sédar Senghor, bu bağlamda şunu ifade etmektedir: “Afrikalılar, duyuşsal bir alanı ve izlenimler toplamını temsil eder. Başkasını duyuşsal algılar aracılığıyla keşfederler; nesneyi görmezler, onu hissederler.⁵⁸⁰” Bu görüş, insanın başkasıyla olan ilişkisinde farklı bir yaklaşımı ifade eder. Afrikalılar, başkalarını asimile etmek yerine, başkasına asimile olurlar; başkalarını kullanmak yerine, onlara katılırlar⁵⁸¹. Bu durum, başkasıyla kurulan ilişkinin mutlak ve seçilmemiş bir ilişki olduğunu ortaya koyar. Bu tür bir ilişki, epistemolojik olarak nüfuz

⁵⁷⁷ Bu prensip çoğu Afrika kültürlerinde bulunmaktadır.

⁵⁷⁸ Bkz. Emmanuel Levinas, *Autrement Qu’être Ou Au-Dela De L’essence*, s. 31.

⁵⁷⁹ Bkz. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 20.

⁵⁸⁰ Bkz. S. Azombo-Menda, M. Enobo Kosso, *Les Philosophes Africains Par Les Textes*, s. 29.

⁵⁸¹ Bkz. Léopold Sédar Senghor, *Liberté I, Négritude Et Humanisme*, s. 259.

edilemez bir yapıya sahiptir, çünkü başkasıyla olan ilişki, sıradan veya alışılmışın dışındaki bir fazlalık olarak kabul edilir. Bu düşünceler, pluralizmin önemini vurgulamaktadır. “Plüralizm, varoluşun kendisinin plüralizmidir⁵⁸²” şeklindeki ifade, varlığın temel doğasının çeşitliliği ve farklılıkları içerdiğini savunur. Plüralizm sayesinde ben ve başkası, aynı türde düşüncelere sahip olmayabilir; başka bir deyişle, plüralizm, benimle başkası arasındaki düşünce farklılıklarının birleştirilmesini engellemektedir.

Başka biriyle ilişkiden hareketle, hem Levinas düşüncesinde hem de Bambara kültüründe sorumluluk meselesi öne çıkar. Bu iki düşünce sistemi açısından sorumluluk, hiperbolik bir boyuta sahiptir; başkasının sorumluluğundan sorumlu olma şeklinde tanımlanabilir. Geniş anlamda Bambara düşüncesinde ise sorumluluk, mineral, bitkisel ve doğaüstü varlıkları da kapsayacak şekilde geniş bir yelpazeye yayılır. Bu bağlamda, Bambara düşüncesi, tüm kozmosun korunmasının insanın sorumluluğu olduğuna inanır. Ancak, Bambara düşüncesinde sorumluluk kolektif bir karakter taşır.

Levinas, etik sorumluluğun bireyin özgürlüğünden ya da isteğinden bağımsız olduğunu savunur. Yani, etik bir seçenek değil, “öteki” ile karşılaşmanın doğrudan bir sonucudur ve kişinin bu sorumluluktan kaçınma şansı yoktur. Levinas’a göre etik, varoluşun ilk felsefesi olmalı ve tüm diğer düşünsel alanlardan önce gelmelidir. Bu bağlamda, sorumluluğa dayanarak etik Levinas’ın düşüncesinde zorunlu bir fenomen olarak ortaya çıkar. Bambara kozmo-ontolojisinde sorumluluk, insanın varoluşsal bir zorunluluğu olarak ele alınır. Bambara halkı, insanı evrenin koruyucusu olarak görür ve bu koruyuculuk görevinden kaçmanın mümkün olmadığına inanır. İnsan, kendi yaşamını sürdürebilmek için sadece diğer insanları değil, evrendeki tüm varlıkları da korumakla yükümlüdür. Bu bağlamda, insanın evrensel dengeyi sağlama sorumluluğu, bireysel varoluşun ötesine geçer ve kolektif bir görev halini alır, böylece insan kendi için yaşamaz⁵⁸³.

⁵⁸² Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 22.

⁵⁸³ İnsanın yalnızca kendi çıkarları doğrultusunda yaşamaması, kozmik ve toplumsal sorumlulukları ve etik değerleri gözetmesi gerektiğine işaret eder. Birey, yalnızca kendi ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz; aynı zamanda içinde bulunduğu kozmik, sosyal, kültürel ve ahlaki bağlamın gerekliliklerine de yanıt vermelidir. Bu bağlamda, bireyin eylemleri sadece kendisini değil, çevresindeki diğer bireyleri (varlıkları) ve toplumu da etkiler. Dolayısıyla, insanın yaşamını yalnızca kendi menfaati için sürdürmesi, toplumsal sorumluluk ve etik ilkeler açısından yeterli görülmemektedir.

Bambara düşüncesini derinlemesine anlamak için dine başvurmak gereklidir; zira Bambara düşüncesi dinî kaynaklardan beslenir⁵⁸⁴ ve bu kaynaklar olmaksızın Bambara düşüncesinin kapsamlı bir şekilde ele alınması mümkün değildir. Benzer şekilde, Levinas'ın düşüncesi de iki temel unsura dayanır: Birinci unsur felsefî bir temele sahipken, ikinci unsur ise İbrani geleneğinden gelen dinî unsurlardır.

Bambara düşüncesinde “bütünlük” kavramı, genel bir soyutlama, bir düşünüm ya da bir temaşa olarak ele alınmaz; aksine, somutluk olarak anlaşılır. Bu bağlamda, her varlık kendi özünü muhafaza eder ve varlıklar birbirlerini ortadan kaldırmaz. Bütünlük içinde varlıklar dinamik bir biçimde birbirlerini tamamlar. Bambara düşüncesi, bütünlüğü savunan bir düşünce olsa da bu bütünlük, ayrılığı barındırır. Her varlık, kendi özünü koruyarak diğer varlıklarla zorunlu bir ilişki kurar. Aynı ile öteki arasındaki ayrımın varlığı, Aynı'nın öteki ile gerçek ve açık bir ilişki kurabilmesini mümkün kılar. Başka bir deyişle, varlıklar arasında bir ayrım olmasaydı, onlar arasında bir ilişkinin kurulması imkânsız olurdu. Bu nedenle bütünlük, farklılığı, başkalığı (*Altérité*) engellemez; ancak, Bambara kültüründe bireysellik egoizm anlamına gelmez. Bu bağlamda, Levinas'ın düşüncesinde olduğu gibi, Bambara düşüncesinde de başkalık (*altérité*) kavramı mevcuttur. Bambara kültürü, sosyalleşmiş bir kültür olduğundan, birey her zaman öteki ile ilişki halindedir. Her insan, diğerleriyle öngörülemeyen bir biçimde ilişki kurar; bu nedenle, öteki ile kurulan ilişki bilinçli olarak seçilen bir ilişki değildir çünkü başkasıyla kurulan ilişki ontolojik bir bağa dayanmaktadır. Bu bağlamda, her insan ontolojik olarak diğerlerinden sorumludur.

2. Levinas'ın Düşüncesiyle Farklıklar

Bu bölümde, varlık, insan, başkası, etik ve sorumluluk kavramları üzerine odaklanarak Levinas'ın düşüncesi ve Bambara düşüncesi arasında bir farklılık analizi gerçekleştirilecektir. Levinas'ın felsefesi, varlığı aşan bir zeminde temellenerek etiğe ulaşırken, Bambara düşüncesi ontoloji üzerine inşa edilmiştir ve düşünce, varlıklar arasındaki ilişkiler temelinde şekillenir. Bambara düşüncesi, evrenin tamamını

⁵⁸⁴ Bambara düşüncesinde, bireylerin eylemlerinin ve yaşam pratiklerinin dini prensiplere dayandığı savunulabilir. Bu bağlamda, dinin toplumsal yaşamın her alanında merkezi bir rol oynadığı görülmektedir. Bambara kültüründe din, sadece bir inanç sistemi olmanın ötesine geçerek, bireylerin günlük yaşamlarını şekillendiren, ahlaki değerlerini belirleyen ve sosyal ilişkilerini düzenleyen temel bir çerçeve sunmaktadır. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde din, her zaman ve her koşulda varlık gösterir ve toplumsal yapının temel dinamiklerinden biri olarak işlevsellik kazanmaktadır. Bkz. Amadou Hampaté Ba, “Préface”, içinde *Textes Sacrés D'Afrique Noire* (Paris: Editions Gallimard, 1965), s. 9.

anlamaya yönelik bir çaba içinde olup varlığı bütünlük ilkesine göre açıklar. Bu düşünce sisteminde varlık, parçalarından bağımsız olarak bütünsel bir yapı olarak ele alınır ve bu bütünlük, varoluşun ve evrensel düzenin temelini oluşturur. Bambara felsefesi, doğa, insan ve evren arasındaki ilişkileri bir arada değerlendirerek, tüm varlıkları karşılıklı etkileşim ve uyum içinde düşünür. Bu bakış açısı, varoluşu izole bir fenomen olarak değil, daha geniş bir kozmik bağlamın parçası olarak görmeyi gerektirir. Bambara düşüncesi, bir kozmo-ontoloji olarak ele alınmakta olup mitoloji, kozmogoni ve kozmoloji vasıtasıyla ifade edilmektedir⁵⁸⁵. Bu bağlamda, varoluşun ve evrenin yapısı, mitolojik anlatılar ve kozmik düzenin oluşumu üzerinden açıklanmakta, kozmolojik ilkelerle ilişkilendirilmektedir. Levinas, etiği varlığın ötesinde bir ilkeden çıkarırken, Bambara bakış açısı, ontolojik düzeyde varlıkların birbiriyle olan ilişkisini merkeze alır. Bu iki düşünce tarzı, varlık ve etik arasındaki bağı farklı açılardan ele alarak, varlık kavramının felsefi anlamdaki rolüne ilişkin özgün yaklaşımlar ortaya koymaktadır.

Levinas'ın düşüncesinin tersine, Bambara düşüncesinde varlıklar, birbirlerine bağlı oldukları ölçüde varlıklarını sürdürebilirler. Bambara kültüründe varlıkların temelinde yer alan tek bir ontolojik bağ bulunmaktadır ve bu bağa “yereyere⁵⁸⁶” (*la vibration*) adı verilmektedir. Türkçede bu kavram “titreşim” anlamına gelmekle birlikte, aynı zamanda “kuvvet⁵⁸⁷” (*une fréquence vibratoire*) veya “enerji” olarak da yorumlanabilir. Bu bağlamda kuvvet, bir varlığı diğer varlıklarla ilişkilendiren bir ip⁵⁸⁸ niteliği taşımaktadır.

Bambara düşüncesinde, kuvvet (enerji) ile varlık arasında bir ayırım yapılması mümkün değildir. Bu nedenle, bu düşünce sistemi içerisinde kuvvet, varlığın yalnızca bir yüklemi olarak ele alınmaz; aksine, kuvvet, varlığın kendisini, yani özünü temsil eder. Zira, varlık ile kuvvet arasında zorunlu bir bağ bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle,

⁵⁸⁵Varlık, mitoloji, kozmogoni ve kozmoloji aracılığıyla açıklanabilir; Bambara düşüncesi ise geleneksel Batı felsefesinin ötesinde bir konumda bulunmaktadır. Başka bir deyişle, Bambara düşüncesi, varlıkları ele alırken farklı bir paradigma izlemektedir. Bu perspektife göre varlık, dinamik bir olgu olarak değerlendirilir ve sürekli bir hareket halindedir. Bkz. Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor: L'art Africain Comme Philosophie* (Paris: Riveneuve Editions, 2007), s. 84.

⁵⁸⁶ Bkz. Mbog Bassong, , *La méthode de la philosophie Africaine, De l'expression de la pensée complexe en Afrique noire*, s. 20.

⁵⁸⁷ Burada titreşim, kuvvet ve enerji aynı şeyi kastetmektedir, Bambara düşüncesinin açısından titreşim hem varlığın yaratıcısı hem de varlığın kendisi.

⁵⁸⁸Burada somut ve gerçek bir ip kastetmiyor, ip metafizik anlamında kullanılmaktadır.

kuvvet hem varlıkla özdeşdir hem de onun temel niteliğidir. Bu düşünce üzerinde durulması önem arz etmektedir çünkü Bambara düşüncesinin derinlemesine kavranabilmesi, öncelikle onun ontolojik temellerinin anlaşılmasını gerektirir.

Kastedilen kuvvet dinamik bir nitelik taşımaktadır. “Yunan felsefesi statik bir *arkhè* arayışına yönelirken, Bambara düşüncesi dinamik ve çoğulculuğa dayalı bir ontolojik yaklaşım sunmaktadır.⁵⁸⁹” Bu kuvvetin varlığı nedeniyle evrende izole bir varlık düşüncesi kabul edilemez; her varlık, diğer varlıklarla derin ve kaçınılmaz bir etkileşim içerisinde. Bu kuvvet, varlıklar ilişkilerine de yansımaktadır. İnsanların varoluşlarının temelinde aynı kuvvetin yer alması, onların bu kuvvetin hareketlerine bağlı olarak senfonik bir uyum içerisinde birbirleriyle ilişkiler kurmasına olanak tanır. Bu senfonik uyum, yalnızca insanlar arasında gerçekleşen bir durum değildir; aksine, bu senfoni hem insanlar arasında hem de insan ile insan olmayan varlıklar arasında da mevcuttur. Bambara düşüncesine göre, gerçeklik kaotik değil, aksine bir armoni üzerine kuruludur.

Levinas’ın düşüncesinin⁵⁹⁰ aksine Bambara kozmo-ontolojisinde hiçbir varlık, ontolojik olarak, kendine yeter bir durumda değildir; insanın varoluşu, diğer varlıklarla ve onların varlığıyla iç içe geçmiş durumdadır. Bu bağlamda, söz konusu ilişki, seçilmiş bir ilişki olmayıp ne diğer varlıklar ne de insanın özgür iradesine bağlı olmayan bir ontolojik ilişkidir. Bu ontolojik ilişki, sosyal harmoni için bir temel oluşturur; yani toplumdaki doğruluk, adalet ve barışın kaynağını teşkil eder. İnsanlar, kozmostaki düzeni örnek alarak toplumsal bir düzen kurarlar. Levinas, ontolojik düşüncüyü eleştirirken, Bambara düşüncesi, ontolojiye dayalı bir yaklaşımı benimsemektedir: “Bu ontoloji, bütünlüğe dayanan bir ontolojidir. Bambara düşüncesi açısından gerçek birliktir, bu bağlamda anlaşılır. Dolayısıyla, madde ile ide arasında bir ayrım söz konusu değildir. İnsan ile doğa arasında da bir ayrım yapılamaz. Görünür ile görünmez arasında bir uçurum yoktur; kutsal ile kutsal olmayan arasında temel bir ayrım bulunmamaktadır.

⁵⁸⁹ Bkz. Alassane Ndaw, *Pensée Africaine, Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, s. 225.

⁵⁹⁰ Zira Levinas’ın felsefi düşüncesinde, ben (özne) kendine yeterlilik anlayışı ön plandadır. Bu bağlamda, başkası da kendi varlığı içerisinde bağımsız bir değer taşımaktadır. Levinas’a göre, her varlık kendi iç dinamikleriyle varlık gösterir ve bu durum, bireylerin varoluşsal özerkliğini vurgular. Bu perspektif, etik ilişkilerin temelini oluştururken, bireylerin birbirleriyle olan etkileşimlerinde karşılıklı bir saygı ve tanıma gerekliliğini öne çıkarır. Böylece, bireylerin kendi yeterlilikleri içinde başkalarını da tanıma ve anlama sorumluluğu doğar. Bkz. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 156.

Bu unsurlar iç içe geçmiş durumdadır. Bu düşüncede, varlık, bir zincir içerisinde yer alır⁵⁹¹”.

Bahsedilen kuvvet, ahlaki, dinî ve siyasi alanların şekillendirilmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu durum, Bambara kozmo-ontolojisinin yalnızca metafizik sorularla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda dinî, sosyal ve ahlaki soruları da kapsadığını göstermektedir. Dinî, sosyal ve ahlaki yargılar ile pratikler, kozmo-ontolojisinin bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Kozmo-ontoloji birliğe dayandığı için, Bambara düşüncesindeki ahlaki eylemler, siyasi sistemler ve dinî pratikler, beraberlik ve birliktelik temelinde şekillenmektedir.

Bambara düşüncesi, evrenin bir bütün olarak kavrandığını ve insanın bu bütünlüğün ayrılmaz bir parçası olduğunu savunur. Başka bir ifadeyle, Bambaralar insanı yalnızca bireysel bir varlık olarak değil, bütünün bir parçası olarak tasavvur ederler. Parçaların anlamı, ancak bütün içerisindeki yerleriyle belirlenir; bu bağlamda, tek başına var olan bir unsur anlamdan yoksun kalır. Bambara kozmo-ontolojisine göre, özne⁵⁹² varlıkla iç içe bir konumda bulunur ve Levinas’ın görüşünün aksine, öznenin tanımlanmasında varlık temel bir referans noktasıdır. Bu bakımdan, her varlık, diğer varlıklarla zorunlu bir ilişki içerisinde ve insan, bu bütünsel yapının bir bileşeninden ibarettir. Dolayısıyla Bambara düşüncesi, insanı ontolojik bir çerçevede ele alır; çünkü Bambara felsefesi, kozmo-ontolojik bir anlayışa dayanmaktadır. John Mbiti, bütünlük fikrine dayanarak “Ben varım, çünkü biz varız; biz varız, öyleyse ben varım⁵⁹³” ifadesiyle, bireyin varlığının kozmik ve toplumsal bağlamda şekillendiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla buradaki biz sadece insanla sınırlı değildir, insan olmayan diğer varlıklar da biz içine girer.

Bu yaklaşım, bireyin kimliğinin ve varoluşunun, içinde bulunduğu topluluk ve ilişkilerle belirlendiğini öne sürer. Dolayısıyla, bireysel varlık, kozmik ve toplumsal

⁵⁹¹ Bkz. Mbog Bassong, *La méthode de la philosophie Africaine, De l’expression de la pensée complexe en Afrique noire*, s. 20.

⁵⁹² Bambara düşüncesinde özne, özgür ve bağımsız bir varlık olmaktan ziyade, varlığın bir parçası olarak ele alınır. Bu özne, Kartezyen felsefede “cogito” ile tanımlanan, bireysel ve bağımsız bir benlik değildir. Aksine, tüm varlıklarla karşılıklı bir bağlantı içinde bulunur ve bu bağlamda varoluşunu sürdürür. Bambara ontolojisine göre, özne, kendini diğer varlıklardan ayrı bir varlık olarak düşünmek yerine, evrenin bütünüyle organik bir birlik içinde algılar. Bu nedenle, öznenin varoluşu, varlıklar arası ilişkiler ağı içerisinde anlam kazanmaktadır.

⁵⁹³ Coetzee, P.H and Roux, A.P.J, *The African Philosophy Reader*, London ed. Great Britain by Routledge, 2003, s. 252.

varlıkla derin bir etkileşim içindedir ve bu etkileşim, bireyin kendisini anlama biçimini de etkiler. Bu bağlamda, insan, varoluşu bütünlük içinde değerlendirilen bir varlık olarak tanımlanır, başka bir deyişle insanın varlığı ve anlamı bireysel düzeyde değil, aynı zamanda kozmik, sosyal ve kültürel boyutlarda da ele alınmalıdır.⁵⁹⁴ Bu nedenle Bambara düşüncesi bireyin anlamını kolektif bir yapı içinde inşa etmesi gerektiğini savunur. İnsan, yalnızca başkalarıyla ilişkili olmakla kalmaz; aksine, insanın varlığı her şeyle, evrenin farklı unsurlarıyla etkileşim halindedir. Bu etkileşim, bireyin hem sosyal hem de doğasal çevresiyle kurduğu karmaşık bağlantılar aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla, insanın varlığı, yalnızca toplumsal ilişkilerle değil, aynı zamanda doğa, kültür ve tarih ile olan ilişkileriyle de şekillenir. Bu açıdan insan, kavramsal bir sistem içinde değil, kozmolojik veya kozmo-ontolojik bir sistemin içinde yer alır. Bambara düşüncesine göre, öznellik yalnızca insanlar arasında sınırlı kalmaz, aynı zamanda diğer varlıkları da kapsar. Bambara kozmo-ontolojisinde, canlılar ve cansızlar arasında keskin bir ayrım yapılmaz; bu nedenle hayvanlar, bitkiler ve hatta cansız nesneler de bir tür öznellik ya da ruhsal varlığa sahip olarak kabul edilir. Varlıklar arasındaki ontolojik hiyerarşiyi sorgulayan bütünsel bir evren tasavvuru sunar. Buna karşılık Emmanuel Levinas, varlıktan kaçarak insanı tanımlar, onu sistem, kültür ve bütünlüğün dışında konumlandırır⁵⁹⁵. Levinas'a göre, insanın özelliği, varlıkla ilişkisini koparma ve bu sayede ötekiyle karşılaşma deneyimiyle belirlenir. Bu iki yaklaşım, insanı tanımlarken varlık kavramına farklı açılardan yaklaşır.

Emmanuel Levinas'ın felsefesi, anlamın başkasıyla olan yüzsel etkileşimde bulunduğunu öne sürerken, bu yaklaşımın aksine, Bambara düşüncesinde anlamın toplumsal, kozmik ve kültürel bağlamda grupta var olduğu vurgulanmaktadır. Levinas'a göre, bireyler arasındaki yüzsel ilişki, etik ve anlamın temelini oluşturur; bu ilişki, başkasıyla kurulan doğrudan bağ aracılığıyla anlam kazanır. Öte yandan, Bambara düşüncesi, bireyin varlığını ve anlamını toplumsal ilişkiler, kültürel gelenekler ve

⁵⁹⁴ İnsan, ancak içinde bulunduğu grup bağlamında (kozmos, toplum, kültür vb.) anlam kazanır. Bu bağlam, bireyin kimliğini, değerlerini ve varoluşsal anlamını şekillendiren önemli bir çerçeve sunar. Toplumsal etkileşimler, kültürel normlar ve kolektif deneyimler, bireyin kendini tanımlama ve anlama süreçlerinde belirleyici rol oynar. Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, s. 60-61.

⁵⁹⁵ Emmanuel Levinas, felsefesinde insanı, kültürel bağlamın ötesinde, varoluşsal bir boyutta tanımlamaktadır. Levinas'a göre insan, yalnızca belirli bir kültürel veya toplumsal çerçeve içinde şekillenen bir varlık değil, aynı zamanda etik bir ilişki içinde var olan bir varlıktır, bu açıdan etik kültürden önce gelir. Onun felsefesi, bireyin başkasıyla olan ilişkisinde, bu diğerin varlığına yönelik bir sorumluluk ve saygı geliştirmesi gerektiği anlayışını merkezine alır. Bkz. Emmanuel Levinas, *Humanisme De L'autre Homme*, s. 60.

kozmetik düzen içinde tanımlamakta ve grup kimliğinin bu unsurlar etrafında şekillendiğini savunmaktadır. Bu iki yaklaşım, varoluşun ve anlamın nasıl inşa edildiğine dair farklı perspektifler sunmakta, bireysel ve toplumsal etkileşimlerin önemini sorgulamaktadır.

Bambara düşüncesi, Levinas'ın görüşünden farklı olarak, öznenin varlıktan ayrılması değil, varlıkla bütünleşmesi ile özne olmayı mümkün kılar. Bu yaklaşımda etik, ontolojiye karşıt bir konumda değil, onunla iç içe geçmiştir. Başka bir deyişle, Bambara düşüncesinde etik, kozmo-ontolojik yaklaşımın bir unsuru olarak zaten mevcuttur.

Bambara kozmo-ontolojisinde “kendilik” (*le soi; the self*) meselesi anlamsızdır; zira varlık, kendi içinde bağımsız bir varoluşa sahip değildir; varlıkların özü, birbirleriyle sıkı bir bağ içerisindedir. Hiçbir varlığın kendine özgü ya da özel bir özü yoktur; her şey birlikte varoluş (*co-existence*) içindedir. Varlıkların ortak bir özü vardır ve bu ortak öz, “kuvvet” olarak tanımlanabilir. Bambara düşüncesi, insanı kozmostan ve dolayısıyla varlıktan ayrı tutmaz. Tekrar belirtmek gerekir ki, insan ile diğer varlıklar arasında bir uçurum değil, aksine bir devamlılık söz konusudur. Bambara felsefesinde, insan varlık zincirinin bir parçasıdır; dolayısıyla diğer varlıklar olmaksızın insanın varlığına dair bir tartışma yapılamaz. Bu düşüncede “katılım” (*participation*) temel bir unsur olarak öne çıkar. Benin öteki ile ilişkisi, Levinas'ın düşüncesindeki gibi bir ayrılığa (*séparation*) dayanmaz. Burada ben ile öteki (var olan her şey dahil) arasındaki ortaklık ve benzerlik, “biz” düşüncesi çerçevesinde öne çıkmaktadır. Bambara felsefesi, öteki'yi insanın bir uzantısı olarak ele almaz; evrende benin dışındaki her şeyi öteki olarak kabul eder.

Levinas'ın düşüncesinde etik, başkasıyla kurulan bireysel ilişki temelinde şekillenen bir disiplindir. Bu yaklaşım, etiğin insanlar arasındaki ilişki ile sınırlı olduğunu ve Levinasçı sorumluluk anlayışının bireysel düzeyde gerçekleştiğini savunur, bununla birlikte sorumluluk insanlar arasında sınırlıdır. Bu bağlamda Levinas, etik bireysellik tezini savunur.⁵⁹⁶ Bu bireysellik, başkasının yüzünde, anlayışa ve bir sisteme entegrasyona indirgenemeyen bir bireyselliği tanımayı ister.⁵⁹⁷ Levinas'ın etiği, yalnızca insanlar arasında gerçekleşen bir ilişki olarak şekillenir. Bu bağlamda, Levinas'a göre

⁵⁹⁶ Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique*, s. 29.

⁵⁹⁷ Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique*, s. 29.

insanın yüzü, etik bir çağrışı ve sorumluluğu barındıran tek yüzdür. Diğer varlıklarda, bu etik çağrışının öznesi olan bir yüz bulunmaz⁵⁹⁸; çünkü etik anlamda sorumluluk ve diğerine yönelik ilişki yalnızca insanlar arasında mümkündür. Levinas, insanın yüzünün, insanı hem bireysel hem de toplumsal bir varlık olarak tanıyan ve ona karşı sorumluluk yükleyen bir anlam taşıdığını vurgular⁵⁹⁹. Bambara düşüncesinde ise etik bireysel bir olgu olmaktan ziyade kolektif bir nitelik taşır. Etik, bireylerin davranışlarını düzeltme amacını gütmektense, bilgelik olarak ele alınır, etik bir yaşam tarzıdır ve tüm evreni kapsar. Kozmosta varlıkların birbirleriyle simbiyotik bir ilişki içinde yaşamak etikdir. Bu bağlamda, etik sadece insanları değil, bütün kozmosu düzenler; insan, etik aracılığıyla Tanrı ile sarsılmaz bir ilişki kurar⁶⁰⁰. Etik değerlendirmeler yapılırken, yalnızca insan merkezli bir perspektiften bakılmamalıdır. Diğer canlıların hakları ve doğa içerisindeki yerleri de bu bağlamda ele alınmalı ve incelenmelidir. Bu yaklaşım, etik kararların daha kapsayıcı ve adil bir temele dayanmasını sağlayacaktır. İnsan dışındaki varlıkların da doğa sistemleri üzerindeki etkileri ve hakları göz önünde bulundurularak, etik süreçler daha dengeli ve bütüncül bir şekilde yürütülmelidir. Bununla beraber Bambara düşüncesine göre bireyin eylemleri, kozmosun bir parçası olduğu için tüm varlıkları pozitif ya da negatif yönde etkiler. İyilik ya da kötülük, varlığın ötesinde bir olgu değildir; aksine varlıkta ve varlıkla birlikte tezahür eder. Her eylem bütün evreni etkileyebilir.

Yinelemek gerekirse Levinas, etiği ontolojinin karşısına konumlandırarak varlığa dair olumsuz bir tasvir sunarken, Bambara düşüncesinde etik ve ontoloji birbiriyle iç içedir. Özne, yalnızca varlığın bir parçası olarak özne statüsünü kazanabilir. Bütüncül bir yaklaşımı benimseyen Bambara düşüncesi, etiğin ontolojinin bir parçası olduğunu savunur ve epistemoloji ile ontoloji arasında keskin bir ayrım yapmaz, zira düşünen ve düşünülen arasında hiçbir ayrım bulunmamaktadır. Kutsal ve kutsal olmayan da birbirinden ayrı düşünülemez. Dinî açıdan Bambaralar, insanın diğer varlıklar aracılığıyla Tanrı'ya ulaşabileceğine inanır. Bu sebeple, sıradan varlıklara dahi saygı göstererek ibadet ederler.

⁵⁹⁸ Yüzün karşılaşması yalnızca bir antropolojik olgu değildir. O, mutlak anlamda var olanla bir ilişkidir. Diğer varlıklardan farklı olarak, insanın bir yüzü vardır; bu nedenle insan, tek başına bir özdür. Bkz. Emmanuel Levinas, "Liberté Et Commandement", *Révue de Métaphysique et de Morale*, (Paris: Presse Universitaire de France, Eylül 1953), s. 264-272.

⁵⁹⁹ Emmanuel Levinas, *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L'individualisme Éthique*, s. 16.

⁶⁰⁰ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, 1970, s.186.

Bambara düşüncesinde başkası, Levinas'takinin aksine *sadece insan değildir; öteki mineral, bitki, hayvan ve insan olabilir*. Bu nedenle Bambara düşüncesinin savunduğu ilişki sadece Aynı ve sınırlı bir başkasına dair bir ilişki değil, *biz'e dair* bir ilişkidir. Yani bu ilişki içine hem insan, hem bitkiler, hem hayvanlar, hem mineraller hem de Tanrı yani tüm kozmos girer. Buradaki *biz*, özneler arasını yani intersübjektivite'yi aşan bir ilişkidir. Bu varlıklar arasında etkileşimsel bir ilişki bulunur. Levinas'ın düşüncesinin tersine Bambara düşüncesinde Başkası Aynı'yı etkileyebilir, Aynı da Başkası'nı etkileyebilir, dolayısıyla aynı ve başkası arasındaki ilişki tek yön bir ilişki değildir, böylece sorumluluk da tek yön değildir. Eklemek gerekir ki ister insan olsun, ister hayvan olsun, ister bitki olsun, ister mineral olsun başkası hiçbir zaman bilince indirgenemez. Etkileşim indirgemedi farklıdır, Bambara düşüncesi açısından etkileşim masnetmek değildir. Dolayısıyla Bambara düşüncesinde bir varlık başka bir varlığa indirgenemez ama varlıklar birbirlerini etkiler. Her varlıkta kendinde bulunan bir enerji vardır. Bu enerjiler birbirlerini etkilerler. Bambara düşüncesinde bütünlük fikri var olduğu için her varlık bir diğerini kabul eder ama bu bütünlük dolayısıyla birbirini masnetmez. Başka bir deyişle, *her varlık bütünlüğe katılır fakat hiçbir varlık bütünlük içerisinde boğulmaz*.

Bambara düşüncesine göre, başkası ile kurulan ilişki diyalektik bir nitelik taşımaktadır; bu bağlamda, ben başkası'ndan tamamen bağımsız değilim, ancak başkası'na de tamamen bağımlı değilim. Her varlık, diğerleriyle olan ilişkileri aracılığıyla kendi özgürlüğünü korumaktadır. Ben, öteki ile ilişki kurduğu ölçüde, başkası de benimle ilişki kurar. Bu ilişki, karşılıklı bir etkileşim niteliği taşımaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere Bambara düşüncesinde her şey kuvvet olarak değerlendirilmektedir; kuvvetler birbirleriyle etkileşim içindedir. Bu diyalektik süreçte bazı varlıkların kuvvetleri artırılırken, diğerlerinin kuvvetleri azalır. Bu artırma ve azalma düşüncesine dayanarak, bireyler (ben ve geniş anlamda başkası) arasındaki ilişki değerlendirilmektedir. “İnsan, yalıtılmış ve büzülmüş bir varlık olarak tanımlanamaz; aksine, insan her şeye açıktır. Bu bağlamda, Bambara kültüründe insan, hem etki eden hem de etkilenen bir varlık olarak görülmektedir. İnsanlar, birbirleriyle etkileşimde bulunurken, aynı zamanda diğer varlıklarla da ilişkiler kurarlar⁶⁰¹”. Bu ilişkiler, etik doğasının temelini oluşturur. Daha önce belirtmiş olduğumuz bütünlük nedeniyle, ben

⁶⁰¹ Bkz. Amadou Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, s. 16.

ile başkası arasında tam bir ayrılık söz konusu değildir; ayrılık, bütünlük içinde var olmaktadır. Bambara düşüncesinin aksine, Levinas'ın felsefesinde ben ile başkası arasında ortak bir zemin bulunmamaktadır.

Bambara düşüncesinde, birey “başkası” tarafından tamamlanır; zira bu düşünce kolektivist bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bambara felsefesinde insan, diğer varlıklardan veya insanlardan bağımsız bir varlık olarak değil, birlikte var olan bir bütünün parçası olarak kabul edilir. Bu bağlamda, beraberlik ve karşılıklı bağımlılık temel felsefi unsurlar olarak öne çıkar. Buna karşılık, Levinas'ın etik felsefesinde ben ve başkası, kendi özerkliklerini koruyarak birbirlerinden ayrı kalırlar. Levinas'a göre, “başkası” ile ilişki, bir tamamlanma ilişkisi değil, özne ve başkasının kendi yeterlilikleri üzerinden kurulmuş bir varoluş ilişkisidir. Bu durumda, birey ve başkası kendi kendilerine yeterlidir ve aralarındaki ilişki, bu özerklik temelinde şekillenir.

Bambaraların etik felsefesi ontolojiye sadık kalmaktadır. Dolayısıyla Bambara felsefesinde etik şöyle tanımlanabilir: Kozmos, hayvanlar, bitkiler ve insanlar arasında sağlam bir ilişki kuran disiplindir. Etik varlıklar arasında ontolojik bağ korumaktır. Öteki hem insandır, hem mineraldir, hem hayvandır hem de bitkilerdir. Bu varlıklar arasında titreşimsel bir ilişki mevcuttur. Titreşim, varlıkların dinamik özelliklerine bağlı olarak, birbirleriyle etkileşim kurmalarını sağlar. Bu etkileşim, duyuşsal algı, deneyim ve duyuşsal süreçlerde gözlemlenen enerji transferi ve rezonans fenomenleri ile ilişkilendirilmektedir. Bambara düşüncesi kavram-dışı bir düşünce olduğu için söz konusu düşünceye ait etik, kavramlar dışında bir etiktir. Bu bağlamda daha önce de söylediğimiz gibi Bambaraların etiğinin merkezinde duyarlık bulunmaktadır. Söz konusu etik evrensel bir hedefe ulaşmaya çalışmaz, burada somut, kolektif⁶⁰² bir etik kastedilmektedir. Başka bir deyişle Bambaraların etiği soyut ve evrensel prensipler yerine somut, dolaysız ve duyarlılığa dayalı bir etik bildirmeye çalışmaktadır. Böylece evrende bulunan her şey arasında metafizik bir ilişki vardır, bu sistemde yalıtılmış bir şey yoktur, her var olan diğerleriyle metafizik bir ilişki kurmaktadır. Fakat her var olan

⁶⁰² Kolektif, spekülâtiften ayrılır, çünkü Bambara düşüncesinde bireyin konumuna vurgu yapılır. Bambara felsefesi, bireyin kolektif içinde tamamen erimediğini, aksine toplumsal yapının bir parçası olarak kendi özgün rolü ve sorumlulukları olduğunu savunur. Bu yaklaşım, bireyi yalnızca bir topluluğun parçası olarak değil, aynı zamanda düşünsel ve eylemsel yetileriyle özerk bir varlık olarak ele alır. Dolayısıyla, spekülâtif düşünce bireysel kimliği soyut bir kavram olarak değerlendirirken, Bambara düşüncesi bu kimliği somut bir toplumsal ve ahlaki çerçevede konumlandırır.

kendi özgürlüğünü muhafaza eder. Bununla beraber kozmosta insan bulunur, insanda da kozmos bulunur.

Levinas'ın düşüncesinde “başkası” ve “sorumluluk” kavramları merkezî bir yer tutarken, Bambara düşüncesi daha çok toplumsal bağlamda insanın konumuna ve kolektif sorumluluğa vurgu yapar. Levinas, etiği ontolojinin önüne koyarak, başkasının yüzüyle karşılaşmayı etik bir zorunluluk olarak değerlendirir. Buna karşılık, Bambara düşüncesi, bireyin toplulukla olan ilişkisi çerçevesinde sorumluluğun anlamını genişletir. Bu bağlamda, her iki düşünür de etik ve sorumluluk kavramlarına odaklansalar da varlık ve insan anlayışlarında belirgin farklılıklar mevcuttur. Son olarak, Bambara etiğinde sorumluluk bireysel değil, kolektif bir karakter taşır, sorumluluk, yalnızca bireyin kendi eylemlerine karşı değil, aynı zamanda toplum ve çevre ile olan ilişkilerine karşı da bir yükümlülük ifade etmektedir. Bireyin eylemleri iyi veya kötü olsa da toplumun sorumluluğu, daha geniş bir anlamda kozmosta etkilenen her şey toplumun sorumluluğudur. Bireyin eylemleri, ister olumlu ister olumsuz sonuçlar doğursun, toplumun sorumluluğunu etkilemektedir. Daha geniş bir çerçevede, kozmos üzerindeki her türlü etki, toplumun kolektif sorumluluğunu kapsamaktadır. Bu bağlamda, bireylerin eylemleri yalnızca kişisel bir düzlemde değil, aynı zamanda sosyal ve evrensel boyutlarda da değerlendirilmelidir ve sorumluluk metafiziksel kuvvete bağlıdır, başka bir deyişle sorumluluk Bambara kozmo-ontolojisine bağlıdır.

Bu bağlamda, Levinas'ın perspektifinin aksine, sorumluluk yalnızca insanlar arasında gerçekleşmez; insan, hem insan olarak başkası'ndan hem de diğer varlıklara karşı sorumludur; daha da önemlisi, insan, tüm kozmos açısından sorumludur. Bu sorumluluk, Bambara kozmo-ontolojisi ile ilişkilidir. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde sorumluluk, kozmik bütünlük içinde ontolojik bir temele dayanmakta olup çevreye karşı da bir sorumluluğu içermektedir. Bu nedenle, Bambara düşüncesinde sorumluluk, ortaklık anlayışına dayanmaktadır.

Levinas felsefesinde, başkası insanı merkeze alan bir hümanizm, yani “başka insanın hümanizmi” savunulmaktadır. Burada Levinas'ın “başkası” olarak işaret ettiği, öncelikle insan olarak başkasıdır. Ancak bu noktada, filozofun bitkileri, hayvanları ve diğer varlıkları, kısacası doğayı ve kozmosu göz ardı ettiği söylenebilir. Levinas, etik anlayışında yalnızca insan olarak başkası'ya odaklanmakta ve bu nedenle hümanizmi insanlar arası ilişkilere indirgeyen bir yaklaşım sergilemektedir. Buna karşın Bambara,

panhümanizme öncelik vermekte; bu bağlamda hümanizmi tüm varlıklara karşı saygı duyma olarak tanımlamaktadır. Panhümanizm, kozmos içindeki tüm varlıklar arasında denge kurmayı ve simbiyotik bir şekilde birlikte yaşamayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla Bambara düşüncesinde hümanizm değil, panhümanizm söz konusudur; insan, varoluşun merkezinde yer almaz, aksine evrenin bir parçası olarak onunla bütünleşmiştir.

Bambara düşüncesinde, öznenin başkasıyla kurduğu ilişkide ayrılık (*séparation*) yerine katılım (*participation*) ve ortaklık (*communauté*) ön plana çıkmaktadır. Bu düşünce yapısında, ben, başkasından bağımsız olarak ele alınmaz. Başkası, tamamen yabancı ya da farklı bir varlık değil, ben'in benzeri olarak görülür. Burada ben ile başkası arasında köklü bir ayırmadan ziyade ortaklık vurgulanmaktadır. Ayrıca, ben ve başkası, birbirleriyle bütünleşerek varlığa katılır ve onun bir parçası haline gelirler. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinde ben ile başkası arasında radikal bir farklılık söz konusu değildir. Kozmos içerisinde yalıtılmış, izole bir varlık bulunmamakta, evrende evrensel ve zorunlu bir armoni hüküm sürmektedir. Bu armoninin herhangi bir unsuru bozulduğunda, evrenin dengesi de bozulur. Diğer bir ifadeyle, kozmostaki bir varlığa verilen zarar, tüm evrene zarar vermekle eşdeğerdir. Doğal yasalara uymayan birey, hem kendisine hem de çevresindeki diğer varlıklara zarar verir. Ortaklık temelli bu düşünce doğrultusunda, toplum içerisinde yaşayan bireylerin birbirlerine karşı iyi niyetli ve yapıcı davranmaları gerekmektedir; çünkü kötülük eden bir kişi, evrenin tamamını olumsuz yönde etkiler. Bambara toplumunda bu kötülüğün etkisine “*Nyama*” veya “*Gnama*” denir. *Nyama*, yukarıda bahsedilen kuvvetin negatif etkisini ifade eden bir kavramdır⁶⁰³.

Bambara düşüncesinde mutluluk bireysel değildir, mutluluk her zaman kolektif bir bağlamda tasavvur edilir. Bu doğrultuda Alassance Ndaw, Afrika ontolojisini bir örümcek ağına benzetir ve şu ifadeyi kullanır: “Bir ip koparıldığında, örümcek ağındaki denge bozulur.”⁶⁰⁴ Varlıkların ortak temelini kuvvet veya enerji oluşturmaktadır. Bambara düşüncesi kolektifliğin üstünlüğünü savunur. Grup karşısında birey, herhangi bir anlam ifade etmez; bağımsız bir benlik bulunmamaktadır. Levinas'ın terimleriyle ifade edilecek olursa, özne her zaman başkasıyla olan ilişkisi içerisinde varlık bulur. Bambara kültüründe bireyin tekil bir eylemi yargılamaz çünkü her eylem, anlamını

⁶⁰³ Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 121.

⁶⁰⁴ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Nègro-Africaine*, s. 227.

ancak bütünlük içerisinde kazanır. Bu nedenle bireyin ne olduğunu anlayabilmek için bütüne başvurmak gerekmektedir.

Levinas'ın etik felsefesinin aksine, Bambara düşüncesinde etik, insanın kendini bilmesi, kendini kontrol edebilmesi ve kozmostaki yerini tanıması ile doğrudan ilişkilidir. Zira insan, yalnızca evrenin bir parçası olarak varlık gösterir⁶⁰⁵. Etik, insanın evrende kendi konumunu bilmesidir. Bu bağlamda etik, kozmosla birlikte ve kozmos içinde yaşamayı gerektirir. Başka bir ifadeyle, etik, kozmosla simbiyotik bir ilişki kurmak, varoluşun bütün unsurları arasında dengeyi sağlamaktır.

Sonuç olarak Bambara düşüncesinin temelinde ontolojik bir yaklaşım bulunmaktadır ve bu ontoloji, etik, epistemoloji, din ve siyaset gibi farklı disiplinlerle ifadesini bulur. Bu ontolojik yapı, yalnızca görünür varlıkları değil, aynı zamanda görünmez⁶⁰⁶ varlıkları da kapsar; bu sebeple, Bambara düşüncesinde ölmüş ataların önemli bir yeri vardır. Atalar, ontolojik düzlemde varoluşun bir parçası olarak görülürler. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde gerçeklik oldukça karmaşık bir yapı arz eder; çünkü hiçbir varlık, kendi başına, yalıtılmış bir şekilde ele alınamaz.

3. Bambara Düşüncesi : Özgün Katkıları

Bambara düşüncesinin felsefe olarak kabul edilip edilemeyeceği sorusu, Afrika'da felsefenin var olup olmadığı meselesine dair önemli bir tartışmayı gündeme getirmektedir. Bu soruya, Alassane Ndaw'nın görüşleri çerçevesinde yanıt arayacağız. Afrika düşüncesinin felsefeden daha zengin bir entelektüel yapı taşıdığını ileri sürmekteyiz; zira Alassane Ndaw, Afrika düşüncesinin kavramsal sınırların ötesine geçtiğini savunur. Afrika düşüncesi, Batı felsefesinin oluşturduğu kategorilere sığmaz çünkü bu düşünce sistemi, kategorilerin ötesine geçme özelliğine sahiptir. Afrika düşüncesi, duyuşal bir titreşimle ya da duygusal bir rezonansla (*une vibration émotionnelle*) varlık bulur. Bu titreşim sayesinde insan, kozmosun tüm unsurlarını dolaysız olarak kavrayabilir ve varlıklar arasında özsel bir ilişkiyi yakalayabilir. Afrika düşüncesinde, tüm varlıklar arasında ortak bir enerji paylaşımı söz konusudur ve bu da düşüncenin bir birliktelik felsefesine dayandığını gösterir. Batı felsefesinin kavramsal çerçevesi, bu duyuşal titreşimi kavrayacak yeterlilikte değildir. Bu perspektiften

⁶⁰⁵ Buradaki amacı insanın küçümsemesi değildir, burada dikkat çekmek istediğimiz şey şudur, insan evrene hakim bir var olan değildir, insan diğer varlıkların üstünde değildir. Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, 1970, s. 172.

⁶⁰⁶ Burada cinler ve ölmüş insanları kastetmektedir.

bakıldığında, Afrika düşüncesinin Batı'nın çizdiği felsefi sınırlara sığmadığı ve dolayısıyla Afrika düşüncesinin felsefe olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna varılabilir. Afrika düşüncesinin, felsefenin ötesinde, felsefeden daha zengin bir entelektüel yapı sunduğunu savunmaktayız. Afrika düşüncesi akademik sınırları aşar, bir yaşam tarzı olarak değerlendirilebilir.

Buradan hareketle Bambara düşüncesinin felsefe olmadığını savunmaktayız. Bambara düşüncesini derinlemesine kavrayabilmek için Batı'nın kategorik⁶⁰⁷ bakış açısından uzaklaşmamız gerektiği belirtilmiştir.⁶⁰⁸ Batı merkezli perspektiften çıktığımızda, Bambara düşüncesi kendine özgü nitelikleriyle karşımıza çıkar. Çünkü her düşünsel yaklaşım, belirli bir kültürün ürünü olup o kültürün halkının yaşadığı mekân ve zamana sıkı sıkıya bağlıdır. Mekân ve zaman faktörleri olmaksızın bir düşüncenin tasavvur edilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda, Bambara kültüründe, Bambaraların kendilerine özgü bir dünya görüşü bulunmaktadır⁶⁰⁹. Bu bölümde, Bambara düşüncesi, bağımsız ve özgün bir şekilde ele alınarak incelenecektir. Şunu belirtmek gerekir ki sunulan düşünce, Bambara kültürünü tüm yönleriyle kapsamamaktadır. Özellikle varlık, insan, başkası, etik ve sorumluluk kavramları, ayrıntılı ve eksiksiz bir biçimde ele alınmamıştır. Boboların⁶¹⁰ bir atasözünün ifade ettiği gibi “Bilim, bir baobab ağacının gövdesi gibidir: tek bir kişi onu kucaklayamaz.”⁶¹¹ Ancak, sunulan görüşlerin tatmin edici nitelikte olduğu değerlendirilmektedir. Buna ek olarak, Bambara düşüncesini sunarken amacımız, sadece Bambaralara özgü, diğer kültürlerle kapalı ve statik bir düşünceyi aktarmak değildir. Aksine, bu düşünce, farklı kültürlerle etkileşim içinde şekillenmiş ve bir düşünce alışverişinin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Sunulan düşünce, diğer kültürlerden etkilenmiş olup karşılıklı bir etki sürecini yansıtmaktadır.

Bambara düşüncesi, kozmo-ontolojik bir yaklaşım sunar; bu bağlamda, her şeyin temelini kozmos oluşturur. Şunu belirtmek gerekir ki kozmo-ontoloji, kozmosun ve

⁶⁰⁷ Burada statik rasyonalizmden bahsedilmektedir.

⁶⁰⁸ Bambara düşüncesi, spekülâtif kavramlardan ziyade belirli bir yaşam tarzının doğal bir sonucu olarak şekillenir.

⁶⁰⁹ Sömürge öncesi döneme ait düşünce tarzı bu çalışmada ele alınmaktadır. Bambara kültürünün, diğer medeniyetlerle temas etmeden önceki durumu burada aktarılmaktadır. Sömürgecilik sonrası dönemde ise Bambaraların düşünce yapısı, Arap ve Avrupa düşünce sistemlerinin etkisi altında kalmıştır. Bu bağlamda, ele alınan düşüncenin tarihsel perspektifi içerisinde konumlandırılmaktadır. Bkz. Germaine Dieterlen, “Introduction”, içinde *Textes Sacrés D’Afrique Noire* (Paris: Editions Gallimard, 1965), s. 21.

⁶¹⁰ Bobolar Mali ve Burkina’da yaşayan bir etnik gruptur.

⁶¹¹ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Nègro-Africaine*, s. 257.

varlığın yapısını, doğasını ve kökenini ele alan bir yaklaşımdır. Başka bir deyişle kozmo-ontoloji kozmosa dayanarak varlığı inceleyen bir yaklaşımdır. Kozmo-ontoloji, varlıkların bütünlük temelinde ele alındığı bir ontolojik anlayış olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşımda, varlıkların birbirleriyle ilişkili ve uyumlu bir bütün oluşturduğu kabul edilir. Kozmo-ontoloji, evrenin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını ve bu anlayışın varlıkla nasıl ilişkilendirildiğini araştırır. Eklemek gerekir ki buradaki ontoloji metafizik anlamda kullanılmaktadır, yani Bambara düşüncesinde ontoloji ve metafizik kavramları aynı anlamda kullanılmaktadır. Bunun nedeni, varlık anlayışının metafizik yapısının bir parçası olarak kabul edilmesidir⁶¹². Kozmos, tüm varlıkların içinde yer aldığı bir bütünlük olarak görülür. Bu düşünceye göre, kozmostaki varlıklar birbirleriyle sıkı bir bağlılık içerisindedir ve bu bağlılık, varlıkların birbirlerini pozitif ya da negatif yönde etkilemesine olanak tanır. Bambara kozmo-ontolojisinin temel ilkesi, varlığın titreşim olduğudur (*la vibration*); varlık, enerjidir; varlık, kuvvettir (*la force, notamment la force vitale*).⁶¹³ Bambaralar, bu buna “*nya-nya*”⁶¹⁴ ifadesiyle atıfta bulunmaktadır. Kuvvet, varlığın bir yüklemi olarak değerlendirilemez; aksine, kuvvet varlığın özüdür, yani kuvvet, varlığın kendisiyle özdeşdir. Bambara kozmo-ontolojisinde varlık, kuvvet olarak tanımlanır; yani, enerji olarak kabul edilir. Tüm evren, kuvvet tarafından yönlendirilir. Senghor’un ifadesiyle varlık ritimdir (*le rythme*)⁶¹⁵. Söz konusu ritim (*le rythme*) her varlığın temelidir, başka bir deyişle her varlık, her şey bu ritme katılır. Burada titreşim,

⁶¹² Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 223-224.

⁶¹³ Henri Bergson’un belirttiği üzere, bir filozofun düşüncesini tam anlamıyla kavrayabilmek için o düşüncenin temel sezgilerini yakalamak önemlidir. Bkz. Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor: L’art Africain Comme Philosophie*, s. 5. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinin özünü oluşturan ilk sezgi, varlık kuvveti, titreşim ve enerji kavramlarıdır. Bambara felsefesi, varlığın dinamik ve sürekli bir akış içerisinde olduğunu vurgulamakta; varlıkları ve fenomenleri birbirine bağlayan enerjinin, her şeyin temelini oluşturduğunu öne sürmektedir. Bu enerji, varlıkların birbirleriyle etkileşimleri aracılığıyla sürekli bir dönüşüm ve gelişim sürecini tetikler. Dolayısıyla, Bambara düşüncesi, varlıkların birer enerji biçimi olarak algılandığı ve bu enerji aracılığıyla evrildiği bir dünya görüşünü yansıtmaktadır. Bu çerçevede, varlık kuvveti ve titreşim, hem bireysel hem de kolektif deneyimlerin ve ilişkilerin merkezinde yer alır. Titreşim, enerji ve kuvvet aynı anlamda kullanılmaktadır.

⁶¹⁴ *Nya-nya*, titreşim enerjisi olarak tanımlanabilir; bu, yaşamın temel ilkesi ve evrenin hareketini sağlayan unsurdur. Tüm varlıkların kaynağı olarak kabul edilen bu enerji, varoluşun dinamiklerini şekillendiren temel bir unsurdur. Titreşim enerjisi, hem fiziksel hem de metafizik boyutlarda varlıkların etkileşimini ve evrimi yönlendiren bir güç olarak önem taşımaktadır. Bkz. Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, s. 133-134.

⁶¹⁵ Bkz. Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor: L’art Africain Comme Philosophie* (Paris: Riveneuve Editions, 2007), s. 10.

ritim, kuvvet ve enerji aynı anlamda kullanılmaktadır. Kozmos içinde üç temel ilke bulunmaktadır: titreşim/enerji/kuvvet, birlik ve armoni.

Bambaralar için her varlık, diğer varlıklarla aynı kuvveti paylaşır; bu kuvvet veya enerji sonsuzdur ve her yerde mevcuttur. Büyük ya da küçük fark etmeksizin her şey kuvvettir, enerjidir; evrenin kendisi bir enerjidir. Bu bağlamda, Batı ontolojilerinden farklı olarak, Bambara kozmos-ontolojisi dinamik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Youssouf Tata Cissé şu ifadeye yer verir: “Bambara düşüncesine göre, titreşimin var olmadığı bir yerde hareket de mevcut değildir; hareketin olmadığı bir yerde ise ısı (enerji) bulunmaz. Isının olmadığı bir ortamda enerji var olamaz ve ısının olmadığı bir yerde ruh (yaşam ilkesi) de yoktur. Bu bağlamda, ne ruh (yaşam ilkesi), ne yaşam ne de ölüm söz konusu olabilir.”⁶¹⁶ Dolayısıyla Bambara düşüncesinde her şey kuvvet ve enerjidir; bu enerji her yerde bulunur. Her varlık aynı enerjiyi paylaşır. Bu nedenle, Bambaralar bir hayatın diğer bir hayattan önce varlığa gelebileceğini, ancak bir hayatın diğerinden daha yaşlı, daha saygın ya da daha üstün olmadığını savunurlar.⁶¹⁷ Bambaralar, tüm varlıkların aynı enerji ve kuvveti paylaştığı inancına dayanarak birlik düşüncesini benimserler. Bu anlayış, evrenin sezgisel bir biçimde kavranmasını sağlar. Bambara toplumunda, bireyler ve evren arasındaki bu bütünsel bağ, metafizik bir çerçevede değerlendirilir ve varoluşun temel bir ilkesi olarak kabul edilir. Bu bakış açısı, varlıklar arası ayrımın ötesine geçerek evrensel bir bütünlük fikrine işaret eder. Bu kuvvet teorisinden hareket ederek kozmos, evren sabit, soğuk ve sessiz bir şey değildir; aksine, anlamlarla dolu, mesajlar taşıyan, “konuşan”⁶¹⁸ ve değişen bir evrendir.

Bambara düşüncesi, somut, duyusal ve bütüncül bir yaklaşıma dayanır. Bu bağlamda felsefe yapmak, hayata, kadınlığa, maddeye ve yeryüzüne yönelmektir⁶¹⁹.

⁶¹⁶ Bkz. Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, s. 134.

⁶¹⁷ Bkz. Wa Kamissoko, Youssouf Tata Cissé, “Le Serment Des Chasseurs”, içinde *La Charte De Kurukan Fuga: Aux Sources D'une Pensée Politique En Afrique* (Paris: Harmattan, 2008), s. 147.

⁶¹⁸ Bambara kültüründe evren, semboller aracılığıyla ifade edilmiştir. Bu sembolizm, insanın dünyayı anlaması yoluyla kendini kavramasına olanak tanır. Evrenin bu şekilde sembolleştirilmesi, bireyin dış dünyadaki unsurları yorumlayarak içsel bir farkındalık kazanmasını sağlar. Semboller, insanın evrenle ve kendi varoluşuyla olan ilişkisini daha derin bir şekilde idrak etmesine katkıda bulunur. Bambara kültüründe bu tür bir sembolizm, kozmolojik düzenin anlaşılması ve bireyin kendini tanıması açısından merkezi bir rol oynar. Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 130.

⁶¹⁹ Spekülasyon yerine Bambara somut bir düşünceyi tercih eder, gerçeklik (ontolojik anlamda) ve huzurluk (din ve etik anlamda) öbür dünyada değildir, bilakis şimdi ve burada bulunmaktadır, bu nedenle Bambaraların en sevdiği yer yer yüzüdür. Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 33.

Bambara düşüncesi, birlik, denge ve armonik bir yöntem izleyerek, varlıklar arasında simbiyotik bir ilişki olduğunu vurgular. Bu düşünce sistemi, insan ile kozmos arasında sağlıklı bir ilişki kurmayı ve insan ile diğer varlıklar arasında bir birlik ve dinamik bir etkileşim sağlamayı amaçlar. Bu nedenle, insan düşünen bir özne olarak diğer varlıklardan ayrı düşünülemez⁶²⁰. Bu düşüncede, birey evrenden, dünyadan⁶²¹ ayrılmaz. Bambaralar her şeyle özdeşleşir; dolayısıyla, birey sürekli olarak kendini terk edip birliği ve katılımı benimser; o asimile etmez, asimile olur (*les Bambara n'assimilent pas ils s'assimilent*). Bu birlik anlayışı yalnızca hayvanlar ve doğa olayları (yağmur, rüzgar, gök gürültüsü, dağ, nehir) ile sınırlı değildir; aynı zamanda ağaçlar ve taşlar gibi doğal unsurlarla da bir birlik ilişkisi kurar⁶²². Söz bu birlik içine de girer, bu bağlamda, şeyin kendisi ile ifadesi arasında bir ayrım bulunmamaktadır⁶²³. Söz, yalnızca bir iletişim aracı değil, aynı zamanda varlığın özünü yansıtan bir unsur olarak kabul edilir. Daha doğru bir ifadeyle, Bambaralar varlığı parçalamaz, varlığı sınıflandırmaz ve kategorilere yerleştirmez.

Bu sebeple, varlıklar arasında derin bir ilişki ağı mevcuttur ve bu ilişki ağı, duygu, coşku ve tecrübe ile şekillenir. Bambara düşüncesinde varlıklar arasındaki ilişkiler, matematiksel bir düzlemde değil, sempati üzerine kuruludur; ancak bu sempati, yalnızca psikolojik anlamda değil, ontolojik bir derinlikte ele alınır. Léopold Sédar Senghor'un belirttiği üzere, Afrika ontolojisi, varoluşsal bir ontoloji olarak nitelendirilir. Bu ontolojide insan, kozmik bir varlıktır; kozmos ile ve kozmos içinde var olur, tüm varlıklarda kendini bulur. Eylemleri kozmosun yapısına göre yapılır, Bambara düşüncesi “kozmosun dengesine göre oluşturulmaktadır. Diğerleriyle düşmanlık değil, barışçıl ilişkiler kurar⁶²⁴.” İnsan, tüm varlıklarla duyuşsal bir bağ kurar ve bu ilişki dolaysız, bütüncül bir nitelik taşır. Bu bağlamda, analitik düşünce ön planda yer almaz; dolayısıyla, bu bağ analitik düşünce yoluyla kavramak mümkün değildir. Senghor, bu durumu gerekçelendirmek adına şu tespitte bulunur: “Avrupa akli, analitik olup

⁶²⁰ Bkz. Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor: L'art Africain Comme Philosophie*, s. 82.

⁶²¹ Bambara düşüncesine göre, insan, evrenin dışında kalarak onu incelemeyiz.

⁶²² Bkz. S. Azombo-Menda, M. Enobo Kosso, *Les Philosophes Africains Par Les Textes*, s. 29.

⁶²³ Dolayısıyla, Bambara kültüründe dil ve düşünce, birbirini tamamlayan ve destekleyen unsurlar olarak değerlendirilir. Bu, dilin varoluşsal bir gerçeklik olarak algılanmasını sağlar ve anlamın oluşumunda sözün kritik bir rol oynadığını gösterir.

⁶²⁴ Bkz. Léopold Sédar Senghor, “L'esprit De La Civilisation Ou Les Lois De La Culture Négro Africaine”, *Présence Africaine*, Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs (Paris — Sorbonne — 19-22 Septembre 1956), sy No. 8/10 (Kasım 1956): s. 51-65.

kullanım üzerinden işlev görürken, Afrika akli sezgisel olup katılım yoluyla faaliyet gösterir.⁶²⁵ Bu perspektiften bakıldığında, Bambara düşüncesi kavramlar ve *logos* ile tasavvur edilemez. Dolayısıyla, Bambara düşüncesi Batı'nın geleneksel felsefi anlayışının aksine bir yapıdadır. Ancak, Bambara düşüncesinde irrasyonel bir yaklaşımın olduğunu söylemek doğru değildir; aksine, Bambara düşüncesi indirgemeci bir rasyonalizme karşı durur.

Batı felsefesi, büyük ölçüde kategoriler üzerine kuruludur; bu bağlamda, varlık kategorilerde ve kategorilerle açıklanır. Kategorilerin dışında kalan şeyler varlık olarak kabul edilmez. Ancak, bu düşünce biçimini aşan bir perspektifle ele alındığında, Bambara kültürü için varlık, kategorilere sığmayan bir akışkanlığa sahiptir, dolayısıyla Bambara düşüncesi, Aristoteles'in kategorileri ve formel mantığın ötesinde konumlandırılmaktadır⁶²⁶. Her bir varlık, diğer varlıklarla ayrılmaz bir bağ içerisinde. Bu doğrultuda, felsefe, kategorilerden ziyade bir sezgisel olarak ele alınmalıdır. Bambara felsefesi bu bağlamda kavramlardan zengin, hatta kavramların sınırlarına sığmayacak kadar derindir. Zira bilmek, yalnızca kavramları bilmek değildir; bilmek, şeyleri bilmektir⁶²⁷.

Bu açıdan Alassane Ndaw Batı kavramsal felsefesini eleştirirken şunu ifade eder “Felsefe, şeylerin bilgisi yerine, bizim şeylere ilişkin kavramlarımızın bilgisini koyduğu anda düşüşe, çöküşe geçmiştir⁶²⁸.” Dolayısıyla, felsefe kavramlara indirgenemez; kavramlar bütün varlığı kuşatamaz. Bir yandan Bambara düşüncesinde kavramsal yaklaşımlar yerine, varlıklarla ilişkiler daha çok duygusal bir bağlamda kurulmaktadır. Bu bağ, ayrıştırıcı değil, katılımcı bir ilişkidir ve tüm varlıklar arasında bu katılım mevcuttur. Diğer yandan Bambara felsefesinde kavramlar yerine semboller tercih edilmektedir. Amadou Hampaté Bâ'nın ifadesiyle, semboller, kavramlara kıyasla daha derin ve zengin anlamlar taşımaktadır; çünkü semboller statik değil, dinamik niteliktedir, zira bir sembol birden fazla anlam katmanını içerebilir.

Bambara kozmos-ontolojisi, bir dünya görüşü (*Weltanschauung*) yapısında şekillenmiştir. Bu sebeple, Bambara düşünce sistemi, salt akıl yürütme temelli bir

⁶²⁵ S. Azombo-Menda, M. Enobo Koso, *Les Philosophes Africains Par Les Textes*, s. 29.

⁶²⁶ Bkz. Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor: L'art Africain Comme Philosophie*, s. 84.

⁶²⁷ Bu açıdan dil sadece bir işaret sistemi değildir, dilin kökeni ontolojide bulunur.

⁶²⁸ Bkz. Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 24.

yaklaşım ile kavranamaz. Böylece düşünce ve yaşam tarzı arasında hiçbir ayrım yoktur, Bambara kozmo-ontolojisi “yaşanmış bir felsefedir” (*une philosophie vécue*) söz konusu düşünce tarzı Batı’nın statik *logosunu* aşar. Bu ifade (yaşanmış bir felsefe), sadece teorik veya soyut bir düşünce yapısını değil, aynı zamanda günlük yaşamda uygulanan, hayata geçirilmiş bir felsefeyi ifade eder. Başka bir deyişle, kişinin yaşamını yönlendiren, kararlarını ve eylemlerini şekillendiren bir felsefe anlayışıdır. Bu yaklaşım, felsefi fikirlerin pratikte uygulanması ve günlük deneyimlerle anlam kazanmasını vurgular.

Bambara düşüncesinde, bir varlıktan bağımsız olarak diğer varlıklardan söz edilemez. Var olanların tümü aynı yapıya sahip olduğundan, bir varlık diğerlerinden üstün değildir. Bambara halkı için evren, bir zincir gibi birbirine bağlıdır; bir noktada meydana gelen bir hareket, tüm evreni etkiler. Varlık, bir titreşimdir (*la vibration*) ve evrenin bütünü aynı anda hareket eder. Bu evrenin güçlü bir birlikteliğe sahip olduğu ve burada büyük bir dayanışmanın hüküm sürdüğü görülüyor; kuvvetler dünyası, tek bir ipi titrettiğinizde tüm ağı sarsıldığı bir örümcek ağı gibi duruyor. Demek ki varlıklar arasında kesilmez bir iletişim bulunur. Minerallerden insanlara kadar, hatta görünmez varlıklara kadar tüm varlıklar birbirleriyle ilişkilidir ve birbirlerini tamamlar; bu ilişkiler, ölmüş varlıklara kadar uzanır. Bu şekilde, her bir kuvvet diğer kuvvetlerle yakın temasta, ontolojik bir ilişki içerisinde. Her bir kuvvet, gerekli doğal bir düzen içinde yerini bulur. Bu nedenle Bambara düşüncesinde “tesadüfün hiçbir payı yoktur, her şey, en alçakgönüllü olanı bile, kendi yerini bulur ve bir rol oynar... Görünen, yapılan, söylenen veya düşünülen hiçbir şey kayıtsız değildir, hiçbir şey ihmal edilemez⁶²⁹”

Bambara düşüncesi, epistemolojik açıdan bilgiye ulaşmanın geleneksel teori ve spekülasyon yollarıyla mümkün olmadığını savunur; bilginin, ritim (*le rythme*) ve titreşim (*la vibration*) aracılığıyla öğrenildiğini ileri sürer. Bu bakış açısına göre varlık ve bilgi arasında bir uçurum bulunmamaktadır; varlık ve bilgi, aynı anda doğmakta ve aynı kuvveti paylaşmaktadır. Dolayısıyla, bilmek eşanış (*la co-naissance*) olarak kabul edilir. Bilen özne ile bilinen nesne arasında dolaysız bir ilişki mevcuttur; özne nesnede, nesne ise özne içinde yer alır. Bu durum, insanın dış dünyanın ayrılmaz bir parçası

⁶²⁹ Germaine Dieterlen, “İntroduction”, içinde *Textes Sacrés D’afrique Noire* (Paris: Editions Gallimard, 1965), s. 24.

olduğunu vurgular. Bambara düşüncesinde özne ve nesne arasındaki bu birleşik anlayış, insanın derin bir gerçekliğe ulaşmasına olanak tanır. Zihin ile madde arasında, doğa ile doğaüstü arasında bir engel ya da ayırım yoktur. Ayrıca, zaman ve mekân da Bambara düşüncesinde birbirinden ayrı kavramlar olarak ele alınmaz. Bambara kozmos-ontolojisinde öğrenme, mekân ve zamana bağlı olarak gerçekleşmez⁶³⁰. Bilgi, statik zaman ve mekânın ötesinde bir varoluş sergiler. Bambara kozmo-ontolojisinde zaman ve mekân yaşayan ve dinamiktir bir şeydir. Bir olguyu kavramak, o olguyla bütünleşmek anlamına gelir. Bu bağlamda bilgi, yalnızca nesnel bir gerçeklik değil, aynı zamanda bu gerçekliğin deneyimlenmesi ve içselleştirilmesi sürecidir. Dolayısıyla, bilmek eylemi, özne ile nesne arasında kurulan dinamik bir ilişkiyi ifade eder ve bu ilişki, bilginin derinliğini ve niteliğini belirler. Bu durum, öznelik ve nesnellik kavramlarının iç içe geçmesine neden olur; insan ve Tanrı, kozmosun içinde yer alır. Yaşam/hayat ve ölüm arasında ayırım da bulunmamaktadır. Bu nedenle, Bambara düşüncesinde insan, evrene katılmadan hiçbir şeyi bilemez; evrenle bütünleşerek onu tanır⁶³¹. İnsan ve evren arasındaki ilişki, epistemolojik bir temele dayanmaz; aksine, bu ilişki bir katılım ilişkisidir. İnsanın evrenle kurduğu bu ilişki, tecrübe, sezgi ve coşku yoluyla gerçekleşir. Bu perspektiften hareketle, Bambara düşüncesinde kozmos, insan ve Tanrı arasında simbiyotik bir ilişki barındırır. Bu düşünceye göre, evren yaşayan bir varlıktır ve evrende bulunan her şey yaşamla iç içedir. Bu bağlamda, Bambara kozmolojisinde nötr bir varlık bulunmamaktadır; evrendeki her şey birbirine bağlıdır, bu ilişki kavramsal değil, bilakis biyolojik ve ontolojiktir⁶³². Sonuç olarak, Bambaralar için evren dinamik bir yapıdadır. Bu bağlamda, Bambara düşüncesi tek bir ilkeye dayanır ve bu ilke, tüm varlıkları kapsar. Bu ilkenin içindeki varlıklar birbirleriyle bağlantılıdır ve birbirlerini tamamlarlar.

⁶³⁰Bambara kültüründe eğitim anlayışı, zamana ve mekâna bağlı olarak esnek bir yapıya sahiptir. Öğretmen, belirli bir müfredat ya da sistematik ders planı olmaksızın, mevcut koşullara ve karşılaşılan durumlara göre öğrencilere bilgi aktarır. Dersin içeriği, genellikle çevrede yaşanan olaylar veya görülen nesneler üzerinden şekillenir. Örneğin, bir hayvanla karşılaşıldığında, öğretmen o hayvan üzerine bir ders verir; güneş tutulması ise astronomi dersi için bir vesile olabilir. Bu yaklaşım, öğretmenin doğal olaylar ve gündelik yaşamı eğitimin bir parçası hâline getirmesiyle karakterizedir. Bkz. Amadou Hampaté Bâ, *Aspect de la civilisation africaine*, s. 24.

⁶³¹ Buradaki bilmek epistemolojik anlamda kullanmamaktadır, buradaki bilmek ilişki kurmak anlamına gelir, Bambara düşüncesinin amacı insan ve evrenle senbiyotik bir ilişki kurmaktır. Bu nedenle Bambara düşüncesinde bilgi sadece bir alet değildir, tersine bilgi bir varlıktır. Bkz. Alassane Ndaw, *Pensée Africaine, Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, s. 104.

⁶³² Bkz. Germaine Dieterlen, "Introduction", s. 25.

Bu bağlamda ben ile başkası arasındaki ilişki, ışığın ötesinde bir boyutta varlık kazanır. Ben, başkasını bilmeye çalışmak yerine, başkasına katılmayı ve onunla özdeşleşmeyi amaçlar. Bu ilişki, akıl yürütme yerine sezgi yoluyla şekillenir. Işık, bu bağlamda bilgi edinme aracı değil, duygusal ve sezgisel bir bağın kurulmasında bir araç olarak değerlendirilir. Böylece, ben ile başkası arasındaki ilişki bilişsel süreçlerin ötesine geçerek daha derin bir etkileşim ve anlayış biçimi sunar. Bambara düşüncesinin bu özellikleri, Batı düalizm anlayışının eksikliklerini ortaya koymakta ve alternatif bir epistemolojik perspektif sunmaktadır.

Soyut ve spekülative bir düşünceden uzak durarak, Bambara kozmo-ontolojisinde öğrenme, yaşam ortamına göre gerçekleştirilir, karşımızdaki durum ve olaylara göre öğretmen öğrencilere ders verir. Aynı zamanda Bambara kültüründe karşımızdaki dinleyiciye göre ders verilir, örneğin dinleyici çocuk olduğunda mitoloji yoluyla ders verilir, dinleyici olgun bir insan olduğunda atasözleri yoluyla ders verilir. Eklemek gerekir ki, ontolojik açıdan bakıldığında, mitoloji ile düşünce (felsefe) arasında kesin bir ayrım yapılamaz; aksine, bu iki alan birbirini tamamlar. Bambara kültüründe, tecrübede ve tecrübeyle bilgi öğrenilir. Bilginin amacı, kozmik yapıyı, kuralları ve hareketleri öğrenmek; varlıklar arasındaki ontolojik ilişkileri anlamaktır. Bilginin nihai gayesi doğaya hakim olmak değil⁶³³, aksine kozmos ile uyumlu ve sağlıklı bir ilişki kurmaktır, “böylece bilme eylemi, dünya ile uzlaşmacı bir uyum.”⁶³⁴ İnsan, bilgi aracılığıyla gerçek insanlık mertebesine erişir, yani insan, egosunu terk eder, insanlığın ortak değerlerine katılır, bireysel sınırlarını aşar kozmik bir varlık haline gelir.

Birlik ilkesini (kozmo-ontoloji) esas aldığından, Bambara toplumu için sıradan bir varlık yoktur⁶³⁵; her varlık kutsal bir enerji ve kuvvet barındırır. Bambara kozmo-ontolojisinde evrendeki her şey kutsal kabul edilir, bu açıdan her şeye saygı gösterilmelidir “kutsal ile kutsal olmayan arasında bir ayrım bulunmaz.”⁶³⁶ Bu

⁶³³ İnsan, doğaya ibadet ederek, dualar aracılığıyla onu isteği doğrultusunda boyun eğdirebilir. Bkz. Youssouf Cissé, “Le Sacrifice Chez Les Bambara Et Les Malinké”, içinde *Système De Pensée En Afrique Noire* (Paris: Ecole pratique des hautes études, 1981), s. 24.

⁶³⁴ Léopold Sédar Senghor, “L’esprit De La Civilisation Ou Les Lois De La Culture Négro Africaine”, s. 64.

⁶³⁵ Mekân bile kutsal olarak değerlendirilmektedir, eklemek gerekir Bambara düşüncesinde mekân kozmobiyojik bir şeydir, mekân yaşayan bir şeydir. Bkz. Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 110.

⁶³⁶ Bu inanç yalnızca Bambara kültürüne özgü olmayıp aksine tüm Afrika kültürlerinde ortak bir şekilde yer almaktadır. Bkz. Godfrey D. Tangwa, “Some African Reflections on Biomedical and Environmental

bağlamda, Bambara toplumu suya (nehirler, göller), toprağa (dağlar, mağaralar, kavşaklar), havaya (ağaçlar) ve ateşe (yemek pişirilen ve demirin eritildiği alanlar) kutsal bir anlam atfederek ibadet eder⁶³⁷. Dolayısıyla Bambaralar her varlıkla metafiziksel ve ontolojik bir ilişki kurarlar. Bu açıdan görünür dünya ve görünmez dünya arasında hiçbir ayrım bulunmamaktadır, görünmez dünya görünür dünyanın devamından başka bir şey değildir, bu nedenle Bambaralar yeniden-bedenlenmeye (*réincarnation*) inanırlar. Yeniden-bedenlenme şu şekilde tanımlanır: Bir kişinin öldükten sonra ruhunun başka bir bedende yeniden doğması⁶³⁸. Eklemek gerekir ki Bambara halkının dinî anlayışı, onların kozmo-ontolojisinden ayrı düşünülemez. Bu bakış açısıyla, düşünce ve din arasında herhangi bir ayrım olmadığı söylenebilir. Bambara düşüncesi ile din arasında herhangi bir ayrım yapmak mümkün değildir, zira her düşünce, dinî bir kökten filizlenir. Din, düşüncenin daha alt bir aşaması değildir; aksine, din düşünceyle birlikte ve düşünce aracılığıyla şekillenir. Bambara topluluğunda, “her eylemde (bireysel, kültürel, toplumsal, ekonomik....) dinin izlerine rastlanır; her şey, dinin içerisinde ve dinle birlikte gerçekleştirilir⁶³⁹”. John Samuel Mbiti, şunu ekler: “Afrikalı, neredeyse her zaman diniyle bir bütün halindedir. Tohum ekerken ya da yeni bir mahsulü toplarken tarlasına dinini götürür; bira partisinde ya da cenaze törenine katıldığında dini yanındadır. Eğer eğitimliyse, okuldaki ya da üniversitedeki sınav odasına da dinini taşır; eğer bir politikacıysa, parlamentoya dinini götürür.⁶⁴⁰” Bu bağlamda Amadou Hampâté Bâ, şunu savunur: “Afrika'yı ve Afrikalıyı, geleneksel dinlerin katkısı olmadan anlamaya çalışmak, en değerli içeriğinden yoksun büyük bir dolabı açmak gibi olur.⁶⁴¹” Mitolojik ve dini unsurlar sadece manevi değil,

Ethics”, içinde *A Companion to African Philosophy*, 1. baskı, No.28 (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), s. 389.

⁶³⁷ Bazı düşünürler, Bambara halkının ibadet pratikleri nedeniyle onları animist (canlıcı) olarak nitelendirmiştir. Ancak bu görüş, Bambara dinini yalnızca animizm ve fetişizm ile sınırlamak gibi aceleci bir yaklaşımdır. Bambara halkının her şeye ibadet etme anlayışı, onların kozmolojik ve ontolojik düşünce tarzlarının bir sonucudur. Bu nedenle, Bambara dinini sadece animizm ve fetişizmle açıklamaya çalışmak, onların inanç sisteminin derinliğini göz ardı etmek olur. Bkz. Jeanmaire H. Germaine Dieterlen, “Essai Sur La Religion Bambara”, *Revue de l'histoire des religions*, 1952, s. 112.

⁶³⁸ Bu bağlamda Doumbi Fakoly, Afrika düşüncesinin iki temel üzerine inşa edildiğini savunur: Birincisi, her şeyin özünün kuvvet ve enerji olduğu, ikincisi ise hayatın görünür dünya ile görünmez dünya arasında kesintisiz bir döngü halinde devam ettiğidir. Bkz. Doumbi Fakoly, *Livret De Rituels Kamites: Naissance, Mariage Et Enterrement* (Courneuve: Maat Kem Editions, 2018), s. 11.

⁶³⁹ Bkz. Amadou Hampâté Ba, “Préface”, içinde *Textes Sacrés D'Afrique Noire* (Paris: Editions Gallimatd, 1965), s. 9.

⁶⁴⁰ John Samuel Mbiti, *African Religions and Philosophy* (New York: Anchor Books edition, 1970), s. 2.

⁶⁴¹ Bkz. Amadou Hampâté Ba, “Préface”, içinde *Textes Sacrés D'Afrique Noire* (Paris: Editions Gallimatd, 1965), s. 9.

aynı zamanda Bambara toplumlarının sosyal ve politik yapısına da derinlemesine işlemiştir. Krallar ve liderler, meşruiyetlerini ilahi veya mitolojik kökenlere dayandırarak, otoritelerini ve topluluğun birliğini güçlendirirler.

Bambara düşüncesinde, insan ile diğer varlıklar (Tanrı dahil) arasında sürekli bir etkileşim ve ilişki mevcuttur. Bu düşünce sisteminde, her şey bir kuvvet olarak kabul edilir ve bu kuvvetler arasında etkileşimli bir ilişki bulunmaktadır. Bir varlık, bu etkileşim çerçevesinde kurduğu ilişkiler doğrultusunda kuvvetini artırabilir veya azaltabilir. Varlık, dengesiz bir durumdadır ve her zaman güçlenme ya da zayıflama potansiyeline sahiptir⁶⁴². Dolayısıyla, yukarıda belirtildiği gibi, insan diğer varlıkların efendisi değildir ve bu nedenle insanın kozmosa hükmetmek gibi bir amacı yoktur. Bu bağlamda, insan doğayı aşmaya veya ona hakim olmaya çalışmaz. Bambara düşüncesinde insan, doğayla bütünleşmeye çalışır; insan, doğanın bir parçası olmaya gayret eder ve evrenle, evrende bulunan tüm varlıklarla simbiyotik bir ilişki içindedir. Bu durumda, insan ile evren arasında bir mücadele söz konusu değildir; dolayısıyla, insan ile diğer varlıklar ya da daha genel bir ifadeyle, insanlar arasında düşmanca bir ilişki yoktur. Bu perspektiften bakıldığında, insan evrende hiçbir şeyi zorlamaz; her şey uyum içinde var olur. İnsan, bu uyumu takip etmeli ve doğaya boyun eğmelidir.⁶⁴³ Bambara düşüncesinde, insanın evrene entegre olma çabası, tüm eylemlerinin amacıdır. Bambara toplumunun ritüel ve pratikleri (doğum, evlilik ve ölüm), bu uyum ve simbiyotik ilişkiler üzerine yapılandırılmaktadır.⁶⁴⁴ İnsan ile evren arasında diyalektik bir ilişki vardır; evren insanı korur çünkü insan evrenin dışında var olamaz. Aynı şekilde, insan da evreni korur, zira insan evrenin bekçisidir, “insanın rolü evreni temiz tutup güçlendirmektir.”⁶⁴⁵ Bu sebeple insan, her zaman doğayı koruma gayreti içindedir. Bambara düşüncesinin özne merkezli olmadığı, fakat insan merkezli bir düşünce sistemi

⁶⁴² Bkz. Léopold Sédar Senghor, “L’esprit De La Civilisation Ou Les Lois De La Culture Négro Africaine”, *Présence Africaine*, Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs (Paris — Sorbonne — 19-22 Septembre 1956), sy No. 8/10 (Kasım 1956): s. 51-65.

⁶⁴³ Père Charles Bailleul, *Sagesse Bambara Proverbes Et Sentences* (Bamako: Editions Donniya, 2005), s. 13.

⁶⁴⁴ Bkz. Doumbi Fakoly, *Livret De Rituels Kamites: Naissance, Mariage Et Enterrement*, s. 13.

⁶⁴⁵ Youssouf Cissé, “Le Sacrifice Chez Les Bambara Et Les Malinké”, içinde *Système De Pensée En Afrique Noire* (Paris: Ecole pratique des hautes études, 1981), s. 44.

olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Bambara düşüncesinin baştan itibaren bir hümanizm⁶⁴⁶ olduğu iddia edilebilir.

Bambara düşüncesinde sanat, kozmo-ontolojik bir temel üzerine inşa edilir ve bu anlayış ritim (*rythme*), *Nya-nya* (enerji) ve titreşim (*vibration*) kavramı etrafında şekillenir. Sanatın, eserinin güzelliğinde ortaya çıkan metafiziksel boyutu, ritim (*le rythme*) olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda, sanatın estetik değerleri yalnızca yüzeysel bir güzellik anlayışıyla sınırlı kalmaz; aynı zamanda derin bir varoluşsal boyut taşır. Sanat, doğadaki unsurları bir araya getirerek bir senfoni oluşturmaya çalışır; “sanatçı evrenin ritimine, evrenin titreşimine (evrenin hareketine katılır) katılır⁶⁴⁷”, bu süreçte sanat eserleri, evrenin ritmiyle bütünleşir. “Sanatçı, eserini üretmeden önce evrenle sağlam bir ilişki kurmaya gayret eder. Bu süreçte, sanatçı, yaratım sürecinin gerçekleşmesi ve tamamlanması için doğaüstü güçleri çağırma eğiliminde olabilir.⁶⁴⁸” Bu durum, sanatçının ilham arayışındaki derinliği ve yaratıcılığını besleyen unsurları ortaya koyar. Sanat pratiği, yalnızca teknik bilgi ve estetik anlayışla sınırlı olmayıp aynı zamanda ruhsal ve metafizik bir boyut da taşır. Böylece, sanatçı, eserini oluşturmadan önce evrenle uyumlu bir bağ kurarak, yaratım sürecinin anlamını derinleştirmeye çalışır. Bu yaklaşım, sanatın doğasına dair derin bir kavrayış ve insanın varoluşsal sorgulamalarıyla ilgili bir arayış olarak değerlendirilebilir.

Doğa, sanatın ilham kaynağı olurken, sanat da bu doğal uyumu ve ahengi yansıtmaya amacı güder. Bu bağlamda, sanatın yaratım süreci, doğanın sunduğu görsel ve işitsel zenginliklerle dolup taşar ve nihayetinde evrenin derin yapısını anlamak için bir araç haline gelir. Sanatın bu yönü, insanın varoluşuna dair evrensel bir anlayış geliştirmesine olanak tanır. Ritim (*le rythme*), *nya-nya* sanat eserinin iç yapısını ve

⁶⁴⁶ Buradaki hümanizm, diğer varlıkları göz ardı eden veya onlara hâkim olmaya çalışan bir anlayış değildir. Bambara düşüncesindeki hümanizm, diğer varlıkları dikkate alarak inşa edilen bir sistemdir. Bu anlayış, diğer varlıklara saygı göstererek ve onların varoluşunu önemseyerek şekillenir. Böylece, insan merkezli bir yaklaşım benimsemek yerine, varoluşun çok boyutlu yapısını anlamaya yönelik bir perspektif sunar. Bu bağlamda, hümanizm; insanın yanı sıra diğer varlıkların da haklarını ve varlıklarını göz önünde bulundurarak daha kapsayıcı bir anlayış geliştirmeyi amaçlar.

⁶⁴⁷ Sanatçı, evrenin ritmine katılarak onun hareketine eşlik eder. Bu bağlamda, sanatın varoluşsal ve ontolojik bir boyutu olduğu ifade edilebilir. Sanat, sanatçının içsel dünyasıyla evrensel gerçeklik arasındaki etkileşimi yansıtır. Bu etkileşim, hem bireysel deneyimleri hem de kolektif insanlık hallerini anlamamıza olanak tanır. Dolayısıyla, sanatçı, evrenin dinamiklerine duyarlılık göstererek, yaratım sürecinde bu ritmi kendi eserine yansıtır. Bkz. Camara Laye, *L'enfant Noir* (Paris: Librairie Plon, 1954), s. 24-26.

⁶⁴⁸ Bkz. Germaine Dieterlen, “Introduction”, içinde *Textes Sacrés D’afrique Noire* (Paris: Editions Gallimard, 1965), s. 23.

estetik deneyimini oluşturan temel unsurlardan biridir. Bu unsurlar, izleyici ile eser arasında bir etkileşim yaratırken, aynı zamanda sanatın ontolojik ve epistemolojik boyutlarını da sorgulama fırsatı sunar. Dolayısıyla, ritim, sanatın metafiziksel derinliğini anlamak için kritik bir anahtar niteliğindedir⁶⁴⁹.

Bambara düşüncesinde sanat, bir taklit eylemi olarak görülmez; aksine, sanat bir gizem, bir metafizik olarak kabul edilir ve sanatçı, nesnelerle etkileşime girerek, uçurum kaldırarak üretim sürecini gerçekleştirir. Sanat, bir nesne hakkında belirli bir söylem (*un discours*) oluşturma ve ötesinde, nesneyle bir diyalog kurma biçimidir. Bu bağlamda, Senghor, Pierre Schneider'in açtığı yoldan ilerleyerek şu ifadeyi benimser: "Akıl, sanat nesnelerini tanımlamaya ve kavramaya çalışırken; duygu temelli sanat, nesnelerle özdeşleşir. Eser, bir konu hakkında bir söylem haline gelmektense, onunla bir diyalog kurar. Taklit yerine katılıma önem verir."⁶⁵⁰ Buna ek olarak Bambara düşüncesinde sanatçı ile üretilen eser arasında sezgisel bir ilişki mevcuttur; bu bağlamda, sanatçı ve nesne arasında bir uçurum bulunmadığı vurgulanır. Bambara sanatının temaları bireysel değil, kozmik, kolektif ve sosyal gerçekliğe odaklıdır.

Yukarıda söz edilen kozmos-ontolojiye dayanarak insanın yaşam tarzı, beraberlik⁶⁵¹ üzerine kuruludur. Diğer bir ifadeyle, bütünlük ontolojisinden yola çıkarak, insanın yaşama tarzı beraberlik olarak tanımlanır ve bu beraberlik, toplumun şekillenmesini sağlar, bu nedenle Bambara toplumunda sınıfsız bir toplumdur, başka bir deyişle Bambara toplumunda sınıflar arasında hiçbir ayrım yoktur. İnsanın eylemleri, bu birliktelik doğrultusunda biçimlenir. Beraberlik, yaşamın temel ilkesidir ve bu ilke, tüm varlıklar arasında geçerlidir; mineralden Tanrı'ya kadar uzanan bir zinciri içerir. Bambara kültürü, toplumu, ahlaki yargılar, siyasi sistem beraberlik teorisine dayanır,

⁶⁴⁹ Senghor, Afrika sanatının yalnızca estetik bir ifade biçimi değil, aynı zamanda derin bir felsefi boyutu olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, Afrika sanatı, toplumun kültürel değerlerini, inançlarını ve yaşam felsefesini yansıtan bir araçtır. Bu bağlamda, sanat eserleri bireyin ve toplumun varoluşsal sorgulamalarını, kimlik arayışlarını ve manevi dünyalarını somutlaştırır. Senghor, bu sanatın, Afrika'nın özgün tarihini ve kültürel birikimini temsil eden dinamik bir düşünce sistemi oluşturduğunu savunur. Sanat, onun gözünde, sadece bir ifade biçimi değil, aynı zamanda bir varoluş biçimidir; dolayısıyla Afrika sanatını anlamak, Afrika'nın ruhunu ve düşünsel derinliğini kavramak açısından hayati öneme sahiptir. Bkz. Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor: L'art Africain Comme Philosophie*, s. 12.

⁶⁵⁰ Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor: L'art Africain Comme Philosophie*, s. 104.

⁶⁵¹ Buradaki beraberlik statik bir yapı arz etmemekte, aksine dairesel bir hareket izlemektedir. Farklı unsurlar, giderek genişleyerek birbiri üzerine yerleşmekte ve iç içe geçmektedir. Beraberlik hem varlıklar arasında hem de fenomenler arasında bulunmaktadır. Bkz. Léopold Sédar Senghor, "L'esprit De La Civilisation Ou Les Lois De La Culture Négro Africaine", s. 54.

söz konusu beraberlik Bambara kozmos-ontolojisinden beslenir⁶⁵². Bambara kozmo-ontolojisi, daha kesin bir ifadeyle, insanın yalnızlığına karşı çıkar ve *cogito*'nun özerkliğinden uzaklaşır.

Bambara düşüncesinde etik, bu beraberlik düşüncesi üzerine inşa edilir. Etik, diğer varlıklarla ilişki kurmayı, ontolojik bağı izlemeyi ve varlıklar arasındaki hiyerarşiye saygı göstermeyi gerektirir. Beraberlik, *panhümanizmdir*⁶⁵³; kültür, coğrafya, tarih ve din ayrımı gözetmeksizin tüm insanları insan olarak görmeyi ifade eder. Senghor'un ifadesiyle, *panhümanizm*, farklı kültürler ve coğrafyalarda yaşayan insanlar arasında diyalog kurmayı, diyalog aracılığıyla karşılıklı verme ve alma sürecini gerçekleştirmeyi amaçlar⁶⁵⁴. Ekleme gerekir ki *panhümanizm*, sadece insanla sınırlı olmayan, insan dışı varlıkları da kapsayan bir yaklaşımdır. Bu anlayış, tüm varlıkları koruma altına alır ve aynı zamanda evrenin tamamını kapsayan bir koruma perspektifi sunar. Dolayısıyla, *panhümanizm*, evrensel bir etik anlayış çerçevesinde, var olan her şeyin korunmasını hedefleyen bir düşünce sistemidir⁶⁵⁵. Bu nedenle, Bambara düşüncesinde etik, bireysel bir mesele olmaktan öte, tüm evreni kapsayan bir olgudur. Benzer şekilde *panhümanizmden* hareket ederek bir siyasi sistem oluşturulabilir, söz konusu sistem tüm varlıkları düşünerek hareket eder.

Panhümanizm, tüm evrenin aynı yapısal temeller üzerine inşa edildiği fikrine dayanmaktadır. Bu bağlamda, evrenin korunması, küresel bir sorumluluk olarak ele alınmalıdır. Bu düşünce doğrultusunda, dünya barışı ve iklim sorunları, uluslararası iş birliği ve evrensel bir bilinçle çözüme kavuşturulabilir. Buna ilaveten *panhümanizm* temelinde son dönemde odaklanılan ekoloji etiği (eko-etik) (*eco-ethics*), çevre etiği (*environmental ethics*), kalkınma etiği (*developmental ethics*), tıp etiği (*medical ethics*) ve biyoetik (*bioethics*) gibi çeşitli etik alanları yeniden ele alınabilir ve

⁶⁵² Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 23.

⁶⁵³ Panhümanizm, tüm insanlığı kapsayan bir dünya görüşünü veya felsefi yaklaşımı ifade eder. Bu düşünceye göre, ırk, millet, din ya da kültür gibi ayrımların ötesinde, insanlık tek bir bütün olarak görülür ve ortak değerler, haklar, sorumluluklar temelinde ele alınır. Panhümanizm, insanlığın evrensel birliği ve işbirliği anlayışını savunur, bireylerin küresel bir insan topluluğunun parçası olarak birbirleriyle ilişkili olduğunu vurgular. Bu kavram, insan haklarına ve evrensel değerlere dayalı bir etik ve yaşam anlayışını teşvik eder.

⁶⁵⁴ Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor: L'art Africain Comme Philosophie*, s. 12.

⁶⁵⁵ Levinas'ın düşüncesinin tersine, Bambara düşüncesinde etik, yalnızca başkalarını zayıf olarak görmekle sınırlı değildir. Bu zayıflıktan yola çıkarak başkalarıyla iyi bir ilişki kurma amacı gütmek de yeterli değildir. Aksine, etik, tüm varlıklarla iyi ve barışçıl ilişkiler kurmayı hedeflemektedir.

yapılandırılabilir⁶⁵⁶. Bu etik türlerinin her biri, insanı merkezine alan etik yaklaşımlar olmakla birlikte, insanın doğa, çevre, gelişim, sağlık ve biyolojik yaşamla olan ilişkisini etik düzlemde irdelemektedir. *Panhümanizmin* evrensel (soyut ve spekülâtif bir evrensellik anlamına gelmez, bir medeniyet diğerleri masseden bir evrensellik değildir) insanlık anlayışı doğrultusunda, bu etik yaklaşımlar birleştirici bir çerçevede ele alınarak, tüm bu tür etiklerin panhümanizm şemsiyesi altında toplanabileceği ve ortak bir etik zemin üzerinde birleştirilebileceği ileri sürülebilir. Bu bağlamda, panhümanizm, yalnızca insana yönelik sorumluluklarla sınırlı kalmayıp aynı zamanda insanın çevresi, doğa ve diğer canlılarla kurduğu ilişkileri de kapsayan geniş bir etik anlayışın temelini oluşturabilir. Bu durum, özellikle ekolojik sorunların ve teknolojik gelişmelerin hız kazandığı günümüzde, tüm bu etik dallarını bir araya getiren kapsamlı bir etik felsefesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Panhümanizm perspektifinden hareketle, insanlar arasında egoizm ve düşmanlığın sona ermesi mümkün hale gelir. Bu yaklaşım, medeniyetlerin ve kültürlerin birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olduğunu vurgular. Panhümanizm, beraberliği teşvik eden bir farklılık anlayışını benimser ve bu sayede toplumsal uyum ve barış için bir zemin oluşturur. Bu bağlamda, panhümanizmin sunduğu bir arada var olma anlayışı, insanlık için ortak bir yaşam alanı yaratma potansiyelini taşımaktadır.

Panhümanizmden yola çıkarak, ontolojik olarak evren kozmo-biyolojik bir şeydir, buna göre varlıklar arasında denge var olduğunu savunur, söz konusu denge sağlayan insandır⁶⁵⁷. Bambara düşüncesi bütünlükte olmasına rağmen varlıklar arasında dinamik ve senbiyoz bir ilişki bulunmaktadır. Yani varlıklar birbirlerini massetmez, birbirlerinde eritmez, bu nedenle Bambara düşüncesinde katılım (*participation*) ve ayrılık (*séparation*) birbirini tamamlar. Ekleme gerekir ki Bambara düşüncesindeki bütünlük spekülâtif bir genelleme değildir, kastedilen bütünlük somut bir şeydir, bütünlükte her var olan kendi varlığını muhafaza eder. Bundan hareketle Bambara düşüncesi aynı zamanda birlik ve plüral bir düşüncedir.

⁶⁵⁶ Bkz. Godfrey D. Tangwa, "Some African Reflections on Biomedical and Environmental Ethics", içinde *A Companion to African Philosophy*, 1. baskı, No.28 (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), s. 388.

⁶⁵⁷ Alassane Ndaw, *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro-Africaine*, s. 72.

Bambara düşüncesinde etik, evrenin düzenine uygun bir biçimde yaşamayı ve evren ile içindeki her varlığa boyun eğmeyi gerektirir. Bu bağlamda etik, bireyin kendisini evrene karşı kontrol etmesi anlamına gelir. Bambara kültürüne göre, kendini kontrol etmek, bireyin arzularını ve dilini dizginleyebilmesiyle doğrudan ilişkilidir. Dominique Zahan bu durumu şu şekilde ifade eder: “İnsan, kendini ancak yalnızlık ve ruhun sessizliğinde ortaya koyar⁶⁵⁸.” Kendini kontrol etmek, dilini tutmak anlamına gelir; dolayısıyla, kendini kontrol etmek sessizliktir. Sessizlik ise ahlaki mükemmelliğin ifadesidir. Bambara atasözü ise şu uyarıyı ekler: “Sessizlik her şeyin panzehiridir; gevezelik ise tüm kötülöklere kapı açar⁶⁵⁹.” İnsan için sessizlik, Söz'ün egemen biçimidir.⁶⁶⁰ Çok konuşmak, bireyin kendisini dağıtması ve zayıflaması anlamına gelir; bu durum kozmosun düzeninden sapmayı ifade eder. Sessizlik aracılığıyla insan kozmosla derin bir diyalog kurabilir. Sessizlik, Bambara kültürünün her alanında derin bir öneme sahiptir⁶⁶¹. Zira gevezelik yapan bir birey, kozmosun düzenini bozar ve bu nedenle insan ile kozmos arasındaki ontolojik bağ kopar.

Bambara kültüründe “içsel insan, dışsal insandan daha çok takdir edilir.⁶⁶²” Yabancılaşma (*aliénation*) kozmos'un düzeninden bağ kesmektir. Bu açıdan Bambara kültüründe etik sadece insanın davranışlarıyla ilgilenmez, bilakis etik bütün evrenle ilgilenir, etik bilgeliktir. İnsan evrenin bir parçasından başka bir şey değildir, dolayısıyla insanın mütevazî olması gerekir, evrenin kurallarını takip etmelidir. Sosyal kurumlar, ahlaki yargı, sosyal ritler, insanın seküler pratikleri, insanın gündelik eylemleri, insanın kullandığı sözcükler⁶⁶³ evrenin düzenine göre işaat edilmektedir. Evrenle ve bütün varlıklarla senbiyoz bir ilişki kurmalıdır. Etik sadece insanlar arasında değildir, etik bütün evrenle ilgilenir, etik insan ve insan olmayan varlıklar arasında gerçekleşir. Kozmosun dengesi insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki ilişkiler tarafından belirlenir, söz konusu ilişki iyi olduğunda evren denge bir durumda bulunur fakat insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki ilişkiler kötü olduğunda evrenin dengesi bozulur.

⁶⁵⁸ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 180.

⁶⁵⁹ Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 182.

⁶⁶⁰ Dominique Zahan, *La Dialectique Du Verbe Chez Bambara* (Paris: Editions Mouton, 1963), s. 153.

⁶⁶¹ Dini perspektiften bakıldığında, sessizlik gizemin dilini oluşturmaktadır.

⁶⁶² Dominique Zahan, *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*, s. 88.

⁶⁶³ Bambara düşüncesinde sözcükler sadece sistem bir işaret değildir, sözcüklerin amacı sadece epistemolojik değildir, dolayısıyla sözcüklerin ontolojik yapısı vardır, aynı zamanda Bambara düşüncesinde anlam sadece zihinsel veya spekülâtif bir şey değildir, anlam somut ve ontolojiktir, bu nedenle Bambaralar kavramlar sembolleri tercih eder. .

Bu nedenle Bambaralar kozmosta bulunan her şeye saygı gösterir. Böylece Bambalar düzensiz bir şekilde insan olmayan varlıkları kullanmamaktadır. İnsanın her öldürdüğü hayvan ve her kestiği ağaç insanın hayatını etkiler, buna *tere*⁶⁶⁴ denilmektedir. Bu *tere* inanca dayanarak şimdi iklim problemler çözülebilir çünkü insan bunu farkında olduğunda tüm varlıklara saygı duyacaktır. Bu açıdan Bambara düşüncesinde sorumluluk kolektif bir şeydir, kozmosun korunması tüm insanların sorumluluğudur.

Etik kozmo-ontolojinin sonucudur, yani Bambaralar ahlaki yargılar, sosyal pratik, siyaset sistemleri, kozmo-ontolojiden beslenir, bu kozmo-etik denilmektedir⁶⁶⁵. Bambara kültüründe, bireysel veya kolektif her eylem, kozmo-ontolojik görüşten köken alır. İnsanın davranışları ve kozmos arasında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır, etik kozmosun düzenini takip etmektir, aynı zamanda kozmosun düzenini insanın davranışlarına bağlıdır. İnsan kozmosun kavşağıdır, insan kozmosun dengesini kurandır.

⁶⁶⁴ Tere, negatif bir enerji formu olarak kabul edilmektedir ve tüm varlıklarda mevcuttur. Bir varlığa zarar verdiğimizde, o varlığın teresi bize etki eder. Bu bağlamda, tere, varlıkların karşılaştıkları zararların enerji boyutundaki bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Her bir varlık, bu enerji formunu taşır ve herhangi bir dış müdahale, özellikle de zararlı olanlar, bu enerjinin karşı tarafa aktarılmasına neden olabilir. Böylece, tere kavramı, varlıklar arası etkileşimlerin enerji boyutunda da bir karşılığı olduğunu ileri sürer. Bkz. Jeanmaire H. Germaine Dieterlen, “Essai Sur La Religion Bambara”, s. 113.

⁶⁶⁵ Kozmo-etik nedir? Kozmo-etik evrensel etik değerlerin ve prensiplerin evrenin bütününe uygulanmasını inceleyen bir felsefi yaklaşımdır. Bu kavram, insanlık, doğa ve evren arasındaki ilişkileri göz önünde bulundurarak, tüm varlıkların birbirleriyle olan etkileşimlerini ve sorumluluklarını anlamaya çalışır. Kozmo-etik, bireylerin yalnızca insanlara değil, aynı zamanda diğer canlılara ve çevreye karşı da etik bir sorumluluğu olduğunu savunur. Bu yaklaşım, insan merkezli düşüncenin ötesine geçerek, evrensel bir perspektiften tüm varlıkların değerini tanımayı amaçlar. Bkz. Mbog Bassong, *La Méthode De La Philosophie Africaine. De L'expression De La Pensée Complexe En Afrique Noire*, s. 9.

Sonuç

Levinas'ın düşüncesi ile Bambara düşüncesi arasında yapılan bu karşılaştırmada, iki farklı felsefi geleneğin varlık, insan, başkası ve ahlaki sorumluluk kavramlarına yaklaşımlarının hem benzerlikleri hem de farklılıkları öne çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı, farklı kültürlerin düşünsel miraslarını karşılaştırarak, bu iki geleneğin kendi bağlamlarında nasıl benzer ve farklı bir etik yapı geliştirdiğini ortaya koymak ve böylece kültürler arası bir diyalogun imkânını araştırmaktır.

Batı felsefesi, ontoloji ve varlık kavramları etrafında şekillenen bir düşünsel yapıdadır ve bu bağlamda felsefe, ontolojiden ayrı düşünülemez. Parmenides'in ifadesiyle, varlık olmadan düşünceyi, düşünce olmadan da varlığı tartışmak imkânsızdır. Bu nedenle Batı felsefesi tarihine bakıldığında, farklı felsefi akımlar ve filozoflar arasında yoğun çatışmalar ve farklı görüşler bulunsada hiçbir felsefi akım veya filozof, varlık kavramından ve ontolojik sorulardan sıyrılmaya çalışmamıştır. Parmenides'ten Heidegger'e kadar, Batı felsefesi varlık meselesi etrafında döner. Bu bağlamda, Levinas, Batı varlık felsefesini bir “bulantı” olarak tanımlar. Ona göre Batı'nın varlık felsefesi, penceresiz ve havasız bir hapisane gibidir; bu da varlığın sıkışmış ve dar bir alan haline gelmesine işaret eder. Levinas, bu bulantıdan ve havasızlıktan çıkmanın yollarını arar ve bu amacına ulaşmak için aşkınlık kavramını gündeme getirir. Ona göre, aşkınlık, Batı felsefesinin dar çerçevesini aşmanın ve daha geniş bir düşünsel alana ulaşmanın imkânını sunar. Levinas'ın felsefesi, bu bağlamda, aşkınlık arayışının ta kendisidir. Daha açık bir ifadeyle, “felsefe yapmak, aşkınlığı aramaktır.”⁶⁶⁶ Bu açıdan, Levinas'ın felsefesi, Batı felsefesinden bir kaçış olarak değerlendirilebilir. Ancak bu kaçış yalnızca varlıktan değil, aynı zamanda benlikten, özdeşlikten ve aynılıktan çıkmayı da ifade eder. Levinas, benlik, özdeşlik ve aynılık anlayışını aşmak, bilinci, benliği ve özdeşliği geride bırakmak suretiyle bir “kaçış” arayışında olmuştur. Bu kaçış, sonsuza bir gidişin, yani başkasına doğru bir yolculuğun ifadesidir. Bu şekilde, Levinas'ın felsefesi, Batı düşüncesinin ve varlık anlayışının ötesine geçmeyi ve başka bir yönelimi, bir başkasıyla ilişkilenmeyi mümkün kılmayı hedefler.

⁶⁶⁶ Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, (Paris: Presse Universitaire de France, 1994), s. 42.

Emmanuel Levinas, Batı felsefesinin inşa ettiği kalelerden kaçarak, felsefi düşüncenin kesinliklerinden sıyrılmayı amaçlar. Batı felsefesinin savunduğu ilkelere karşı çıkarak, felsefenin temel kavramlarını yeniden sorgular. Bu bağlamda, sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkiyi, varlık (*l'être*) ve varolan (*l'étant*) arasındaki farkları, insan ve zaman arasındaki bağı, ben ve başkası arasındaki etkileşimi farklı bir bakış açısıyla ele alır. Levinas, Batı filozoflarının kurduğu kategorileri ve kavramları yıkarak, özgün bir felsefi yaklaşım ortaya koyar. Ona göre, ilk felsefe ya da felsefenin temeli ontoloji değil ama etik olmalıdır. Bu perspektifle, Levinas'ın felsefesi, Batı felsefesini terk eden ve başka bir düşünme biçimine yönlendiren bir yenilik sunar.

Bu açıdan Emmanuel Levinas, varlık anlayışını klasik felsefi geleneğin ötesine taşıyan bir düşünürdür. Levinas'ın felsefesinde varlık, özellikle ontolojik bir kavram olarak değil, etik bir boyutta ele alınır. Varlık, Levinas'a göre, tek başına bir değeri ve anlamı olan bir olgu değil, insanın ahlaki sorumluluğu ve yüzleşmesiyle ilişkilidir. Levinas'ın felsefesinde varlık, özellikle Batı felsefesinin Descartes'tan Hegel'e kadar gelişen ontolojik çizgisinde, “var olan” (ontolojik) her şeyin ötesinde, insanın başkasıyla ilişkisiyle şekillenen bir kavramdır. Varlığın anlamı, ontolojik düzeyde ele alındığında genellikle kendini tanımaya, tümevarıma ve insanın evrendeki yerini anlamaya dayalıdır. Ancak Levinas, bunun yerine etik bir bakış açısıyla varlığı tanımlar. Levinas'a göre, varlık, başkasıyla karşılaşma ve bu karşılaşmanın ahlaki sorumluluklarıyla belirlenir. Başkası, varlığın özüdür; varlık, başkasıyla kurduğumuz ilişki üzerinden şekillenir. Bu ahlaki ilişki, kişinin “yüz”üyle yani “başka” bir insanla, görünmeyen bir sorumlulukla, yüzleşmesidir. Levinas, varlığı ve ontolojik düşünceyi sınırlı ve dar bir çerçeve olarak görür. Varlık, başkasının yüzünde, onun acısında, varlığını açığa çıkaran bir sorumlulukla bağlantılıdır. Yani, varlık etikdir; varlık anlamını, başkasıyla kurduğumuz ilişkide, sorumluluğumuzda bulur. Ontolojik bir düzen olarak varlık, Levinas için varolmak değil, sorumluluk taşımaktır. Özetle, Levinas'ın felsefesinde varlık, başkasıyla etik bir karşılaşma ve sorumluluk üzerinden tanımlanır. Bu anlamda varlık, yalnızca “var olan şeyler”in toplamı değil, insanın ahlaki bir yükümlülüğü ve yüzleşmesi olarak anlaşılır.

Batı varlık felsefesinin aksine, Emmanuel Levinas, felsefeyi öncelikle etik bir perspektiften ele alır. Bu bağlamda, Levinas için felsefenin temeli ontoloji değil etikdir yani *ilk felsefe* olarak etikdir. Ancak, söz konusu etik, basitçe toplumu düzenleyen ya da

toplumsal yaşamın koşullarından türeyen bir davranış kuralları bütünü değildir. Etik, toplumsal bir olguya indirgenerek açıklanamaz; aksine, doğa, kültür ve tarihin ötesinde bir düzlemde yer alır. Levinas'ın anladığı anlamda etik, metafizik bir boyut taşır ve bu yönüyle varlık ve anlam anlayışlarını aşan bir derinliğe sahiptir.

Levinas, etik perspektiften insanı anlamaya çalışırken, insanın doğasını tanımlarken varlık, bilinç, bilgi ve logos gibi soyut kavramların ötesine geçer. İnsan, onun felsefesinde somut bir varlık olarak ele alınır ve bu bağlamda beden, insanın varoluşunu anlamada önemli bir yer tutar. Levinas'a göre, insan bir monada ya da özgür ve mutlak bir özneye indirgenemez; aksine, insan ilişkisel bir varlıktır, yani sürekli olarak başkasıyla ilişki kurar. Bu bağlamda, Levinas idealistlerin önerdiği insan tanımını reddeder ve insanı evrensel bir varlık olarak değil, somut bir varlık olarak ele alır. Levinas'ın insan anlayışı, insanı bütünlükten (*totalité*) bağımsız bir biçimde tanımlar. İnsan; tarih, toplum, kültür ve doğayı önceleyen bir varlık olarak, tüm sistemlerin dışındadır. Bu nedenle, Levinas insanı, soyut kategorilere indirgenemeyen, somut ve yaşayan bir varlık olarak tanımlar. Dolayısıyla, Levinas'ın etik temele dayalı insan tanımı, insanı salt bir ontolojik varlık olarak değil, aynı zamanda etik bir sorumluluk taşıyan, başkasıyla olan ilişkileri üzerinden anlam bulan bir varlık olarak belirler.

Levinas, insanın varoluşunu tanımladıktan sonra, başkası kavramına dikkat çeker ve bu kavramı farklı aşamalarda ele alır. İlk aşamada, başkası erotik bir anlamda tanımlanır ve bu bağlamda başka olan, kadın olarak belirir. Levinas'ın düşüncesinde ilerledikçe, başkası etik bir düzlemde tanımlanır ve bu etik tanım, başkasının insan olarak varlığının ve ahlaki sorumluluğun ön plana çıkmasına yol açar. Levinas'a göre, başkası bir nesne değil, insan varlığıdır; çünkü insanın yüzü vardır ve yüz, başkası ile olan ilişkinin temelini oluşturur. Bu noktada, başkası *trans-fenomenal* ya da *meta-fenomenal* bir varlık olarak tasavvur edilir, yani o esas itibarıyla görünür dünyamızın ötesine geçer ve bir tür mutlaklık arz eder. Ancak başkası, soyut, formel ya da mantıksal bir varlık değildir. Aksine, somut, bağımsız ve aynıdan tamamen farklı bir varlıktır. Başka bir ifadeyle, Levinas'a göre başkası kendine yeterli bir varlık olarak varlığını sürdürür. Levinas, başkasını tanımlarken, bu varlığın bilincine, bilgiye veya logosa dayalı bir anlayıştan çok, öznel ve duyarlılıkla ilişkili bir perspektifi benimser. Başkası, varlık ve bütünlük anlayışlarının ötesinde, insanın insana karşı sorumluluğunun ortaya çıktığı

bir düzlemde tasavvur edilir. Bu anlamda, başkası sadece epistemolojik ya da ontolojik bir kavram değil, aynı zamanda etik bir zorunluluğun da kaynağıdır.

Levinas'ın düşüncesinde, başkası kavramı, tamamen farklı bir varlık olarak tanımlanır. Başkası, öznenin kendisine indirgenemez ve ona özdeşleştirilemez; bu nedenle başkası, başkası olarak kalır. Levinas'a göre, başkası bir *alter ego* değildir, yani başkası başka bir benlikten ibaret değildir. Bu yaklaşım, plüralizm ve ayrılığı ifade eder; ben ile başkası arasındaki ilişki asimetriktir. Ayrılık burada, başkasıyla kurulan tüm ilişkilerin kopması anlamına gelmez⁶⁶⁷, aksine bu ilişki, metafiziksel arzuya (*désir métaphysique*) dayanır. Başkası, Levinas'a göre, ihtiyaçların giderildiği bir varlık değil ama metafizik anlamda arzu edilen bir varlıktır. Başkası, açlık ya da susuzluk gibi fiziksel ihtiyaçları karşılamaz. Başkası, tatminin düzeni içinde yer almaz çünkü o, bir yiyecek, bir nesne ya da bir tüketim aracı değildir⁶⁶⁸. Bu noktada Levinas, arzu ile ihtiyaç arasındaki farkı vurgular. İhtiyaç, öznenin eksiklik duyduğu ve dolayısıyla bir boşluğu doldurma amacı güttüğü bir durumdur. İhtiyaç, öznenin sahip olduğu bir şeyle giderilir; yani ihtiyaç, özneyi ve varlığı merkeze alır. İnsan, ihtiyaç durumunda, sahip olduğu şeyle bir tamamlanma ve tatmin arayışı içindedir. Arzu ise, tatmin edilemeyen bir gereksinimdir. Zamanla genişleyen ve sürekli olarak yeniden şekillenen bir istek olarak tanımlanabilir. Levinas'ın bu ayrımı, onun Batı felsefesinin senkronik (zaman içindeki durağanlık) anlayışından, diyakronik (zamanla değişen ve gelişen) bir düşünceye geçişini ifade eder. Başkası, Levinas'ın düşüncesinde, hem varlıklar arasındaki farkı hem de insanın kendi varoluşunun anlamını sürekli olarak yeniden şekillendiren bir unsur olarak ortaya çıkar.

Emmanuel Levinas'ın felsefesinde sorumluluk, başkasıyla ilişki kurmanın temel taşıdır ve bu ilişkiyi anlamlandırırken, başkası ile olan farkların ve ayrılıkların, bir yakınlık içinde varlık bulduğunu savunur. Levinas'a göre, başkası kendine benzemediği, hatta aynı olmadığı için, bu farklılık üzerinden sorumluluk doğar. Başkası, benlikten farklı olduğu için ben, bu farkı kabul ederek ona karşı sorumluluk taşır. Bu sorumluluk, başlangıçta sınırlı gibi görünse de her yeni sorumlulukla birlikte daha da genişler ve nihayetinde sınırsız bir hale gelir. Levinas'ın sorumluluğa dair

⁶⁶⁷ Dil, aracılık ettiği iletişim sayesinde başkalarıyla ilişki kurmayı mümkün kılar; bu bağlamda, dil, radikal aşkınlığı ifade etme işlevi görür. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totalité Et Infini, Essai Sur L'extériorité* (Amsterdam: Kluwer Academic, 1961), s. 70.

⁶⁶⁸ Bkz. Gérard Bailhache, *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*, s. 57.

vurgusu, bu sorumluluğun tek yönlü olduğu yani benden başkasına doğru olduğudur. Başkası, kendisine karşı sorumlu olan bir özne olarak sürekli bir çağrı yapar ve bu çağrı, öznenin sorumluluğunu yalnızca artırır. Bu bağlamda, sorumluluk bir yere varmaz; aksine, sürekli genişleyen ve derinleşen bir sorumluluk alanını ifade eder. Ben, başkası için varlık gösterir çünkü başkası yerinde olmayı kabul etmek, ona karşı bir sorumluluğu üstlenmeyi gerektirir. Dolayısıyla, Levinas'ın felsefesinde sorumluluk, ayrılık içinde bir yakınlığı, bir yönüyle de sonsuz bir ilişkiyi ifade eder.

Afrika felsefesinin var olup olmadığı, tartışmalı bir konu olmuştur. Batı felsefesinden farklı olmakla birlikte, Afrika'nın kendine özgü düşünce tarzı ve felsefi birikimi bulunmaktadır. Afrika felsefesinin tarihine bakıldığında, dört ana akım öne çıkmaktadır: Etno-felsefe, Afrika siyasi ve ideolojik felsefesi, bilgelik felsefesi ve eleştiri felsefesi. Bambara düşüncesi ise özellikle etno-felsefe bağlamında ele alınmaktadır çünkü Bambara düşüncesi, bir etnik grubun kültürünü, dinini ve düşünce biçimini anlamaya yönelik bir çaba olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda Bambara düşüncesi, kolektif bir düşünme biçimi olarak öne çıkar. Bambara felsefesi, masallar, atasözleri, mitolojiler ve hikayeler gibi sözlü geleneklerden beslenerek felsefi çıkarımlar yapmayı hedefler. Bu, Bambara toplumunun düşünsel dünyasının, toplumsal normlarla ve kültürel anlatılarla iç içe geçmiş bir yapı sergilediğini göstermektedir.

Bambara düşüncesinde varlık, bir bütün olarak kabul edilmekte ve bu bütünün özü “*nya-nya*⁶⁶⁹” olarak tanımlanmaktadır. *Nya-nya* “kuvvet” ve “titreşim” olarak anlaşılmakta olup tüm varlıkların bu özde birleştiği kabul edilir. Bambara ontolojisinde, varlık ve kuvvet arasında herhangi bir ayrım yapılmaz; daha doğrusu kuvvet, varlığın bir niteliği değil, varlığın kendisidir. Bu bağlamda, varlık ve kuvvet birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturur. Bu kuvvet teorisine göre, tüm varlıklar birbirine bağlıdır ve varlıklar arasındaki ilişki, örümcek ağındaki ipliklerin birbirine bağlı olması gibi bir yapıya sahiptir. Ağa dokunulduğunda tüm ağın hareket etmesi misali, bir varlıkla etkileşimde bulunmak, tüm varlıklar üzerinde etkiler yaratır. Bu bağlantı, Tanrı'dan mineral varlıklara kadar her şeyde mevcuttur. Bambara düşüncesine göre, ölümler de bu

⁶⁶⁹ *Nya-nya*, “titreşim halinde enerji” olarak tanımlanabilir; o, yaşamın temel ilkesi ve evrenin hareketini sağlayan unsurdur. Tüm varlıkların kaynağı olarak kabul edilen bu enerji, varoluşun dinamiklerini şekillendiren temel bir unsurdur. Titreşim halinde enerji, hem fiziksel hem de metafizik boyutlarda varlıkların etkileşimini ve evrimi yönlendiren bir güç olarak önem taşımaktadır. Bkz. Youssouf Cissé, “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”, s. 133-134.

varlıklar arasındaki ilişkide bir yer tutar, yani ölümler de bu kozmik bağın bir parçasıdır. Bambara düşüncesinde varlık anlayışı, “kozmo-ontoloji” olarak adlandırılan bir perspektife dayanır. Kozmo-ontoloji, evrenin yapısını, doğasını ve kökenini inceleyen bir yaklaşım olup varlığın bu evrensel bağlamda nasıl şekillendiğini araştırır. Başka bir deyişle, kozmo-ontoloji, evrenin geniş kapsamlı bir şekilde anlaşılmasını ve bu anlayışın varlıkla ilişkisini ortaya koymayı amaçlar. Bu yaklaşım, tüm varlıkların birbiriyle iç içe geçtiği ve sürekli bir etkileşim halinde olduğu bir düşünsel çerçeve sunar.

Bambara düşüncesi, insanı yalnızca bireysel bir varlık olarak değil, aynı zamanda ilişkiler aracılığıyla var olan bir varlık olarak tanımlar. Bu ontolojik bakış açısına göre insan, izole bir monad olarak ele alınamaz; aksine, insanın varlığı diğer varlıklarla olan sürekli etkileşimleriyle şekillenir. Bambaralar için insan, bilinç ya da logos üzerinden değil, varlıklar arası ilişkiler temelinde tanımlanır. İnsan, tüm varlıklarla kesintisiz bir bağa sahip olup kozmosun bir parçası olarak görülür ve dolayısıyla varlıklar arasında hiyerarşik bir üst unsurdan ziyade, varlıkların devamlılığı olarak kabul edilir. Bu ontolojik anlayışa göre, varlıklar arasında kesilmez bir zincir bulunur ve insan bu zincirin bir halkasıdır. Bununla birlikte, Bambara düşüncesinde insan statik bir varlık değildir; o, değişen ve gelişen bir süreç içinde varlık bulur. Bu anlamda, insan doğuştan insan değildir; erginleme (*initiation*) süreçlerini tamamladıktan sonra insan olur. Bu düşünce, insanın tamamlanması ve olgunlaşması için belirli ritüel ve toplumsal aşamalardan geçmesi gerektiğini vurgular.

Bambaraların düşünce sisteminde, insanın ne olduğunu belirledikten sonra, “başkası” sorusu gündeme gelir. Kozmo-ontolojik bir bakış açısıyla, Bambaralar, “başkası”nı yalnızca insanlarla sınırlı görmez; aksine, her şey onların gözünde “başkası”dır. Bu anlayışa göre, insanın diğer varlıklara karşı sorumluluğu, saygı göstermekle sınırlı değildir; tüm varlıklarla uyum içinde yaşama zorunluluğu doğar. Bu bakış açısı, Bambaraların etik teorisini oluşturur. Bambaralar için etik, tüm varlıklar arasında uyumu sağlamaktır; başka bir deyişle, etik, tüm varlıklar arasında sembiyotik bir ilişki kurma çabasıdır. Bu düşünce, *panhümanizm* olarak adlandırılır. *Panhümanizm*, ilk olarak, coğrafya, tarih, din ve kültürden bağımsız olarak tüm insanlara saygı gösteren bir yaklaşım olarak tanımlanır. Senghor'un ifadeleriyle, *panhümanizm*, farklı kültürler arasında diyalog kurma ve kültürel bir alışveriş yapma amacını taşır. Ancak

daha geniş bir perspektife bakıldığında, *panhümanizm* yalnızca insanla sınırlı kalmaz; insan dışındaki varlıkları da kapsayan bir yaklaşım halini alır. Bu anlayış, tüm varlıkların korunmasını ilke edinir ve evrenin tamamını kapsayan bir koruma perspektifi sunar. Bu bağlamda, *panhümanizm*, evrensel bir etik anlayış çerçevesinde, var olan her şeyin korunmasını hedefleyen bir düşünce sistemidir. Sonuç olarak, *panhümanizm*, bir arada yaşamayı, varlıklar arasında karşılıklı saygı ve uyum içinde var olmayı savunan bir yaklaşımı ifade eder.

Panhümanizm düşüncesinden hareketle, Bambaralar sorumluluğu, insanın yalnızca kendi türüne karşı değil, tüm evrene karşı bir sorumluluk taşıdığı bir anlayış olarak tanımlar. Bu bakış açısına göre, insan, sadece kendi varlıklarıyla değil, aynı zamanda doğa, hayvanlar ve diğer tüm varlıklarla da bir ilişki içindedir. İnsan, bu ilişkilerde bir “bekçi” rolü üstlenir ve evrendeki tüm varlıklara karşı bir etik sorumluluk taşır. Bambaralar için sorumluluk, insanın çevresiyle olan etkileşimlerinde ve varlıklar arasındaki dengeyi korumada önemli bir yer tutar. Bu düşünce, insanın varlıklar arasında sadece kendisini merkeze almayan, aksine tüm canlılara ve doğaya karşı bir sorumluluk anlayışını benimsemesini gerektirir. Dolayısıyla, Bambara düşüncesinde sorumluluk, Levinas’ın düşüncesinde öyle görüldüğü gibi, yalnızca insanlar arasında sınırlı kalmaz, bütün varlıklara yönelik bir yükümlülük ve saygıyı içerir.

Levinas’ın felsefesi ile Bambara düşüncesi arasında belirgin farklılıklara rağmen, bu iki düşünsel gelenek arasında bazı benzerlikler de bulunmaktadır. Her iki düşünce, farklı kültürel zeminlere dayanmakla birlikte, bu farklılıklar radikal bir nitelik taşımamaktadır ve derin bir bağa sahiptir. Levinas ve Bambara düşüncesi, Batı’nın teorik ve kavramsal akıl yürütme felsefesini reddederek, somut ve pratik bir felsefi yaklaşım benimsemişlerdir. Ayrıca, her iki düşünce geleneği de plüralizme dayanır. Levinas’ın felsefesinde etik, başkası ile ilişkili olarak yapılandırılır. Ancak bu başkası, yalnızca insana yönelik bir anlam taşır. Buna karşın, Bambara düşüncesinde başkası, yalnızca insanla sınırlı olmayıp tüm varlıkları kapsar. Levinas’a göre, öznenin ahlaki sorumluluğu, başkasına karşı duyduğu etik sorumlulukla açıklanır. Bambara kültüründe ise birey, toplum ve doğa ile olan ilişkisi aracılığıyla ahlaki ve ontolojik varlığını şekillendirir. Her iki düşünce de bireyin varoluşunu, başkalarıyla kurduğu ilişkiler üzerinden anlamlandırır. Ancak Levinas’ın etik anlayışı, bireyin kendi dışındaki bir başkasıyla karşılaşmasına vurgu yaparken, Bambara düşüncesinde bu karşılaşma,

toplumsal bir topluluk içinde değerlendirilir. Sonuç olarak, her iki yaklaşım da insan varoluşunu ve ahlaki sorumluluğu ilişkisel bir temele dayandırır. Ancak Levinas'ın bireysel düzeyde başkalık ve ahlak anlayışı ile Bambara düşüncesinin topluluk odaklı dünya görüşü arasındaki farklar, insanın varlık ile olan ilişkisini farklı kültürel ve felsefi perspektiflerden yeniden düşünmemize olanak tanır.

Levinas'ın düşüncesi ve Bambara kültüründeki düşünceleri, Batı felsefesinin özdeşlik, aynılık ve egolojiye dayalı ontolojik anlayışlarına karşı güçlü bir eleştiri niteliği taşır. Batı felsefesi, varlık anlayışını genellikle öznenin içsel yansıması, benliğin ve özdeşliğin belirlediği bir çerçeve üzerinden kurgulamıştır. Ancak Levinas ve Bambaralar, var olmanın anlamının, öznenin içsel benliğinden öte, başkasıyla kurduğu ilişkide bulunduğunu savunurlar. Levinas, varlığın yalnızca öznenin kendisini anlaması değil, başkasıyla olan etik ilişkilerde şekillendiğini vurgular. Benzer şekilde Bambaralar da varoluşun, öznenin başkasıyla olan karşılıklı etkileşiminde anlam kazandığını belirtir. Bu bağlamda her iki düşünce de, Batı'nın bireyselleşme ve özdeşlik anlayışlarını reddederek, varlığın temelde başkasıyla kurulan ilişkiye dayandığını savunurlar.

Bu iki düşünce, Levinas'ın felsefesi ve Bambara kültüründeki düşünceler, etik olguyu ön plana çıkarır. Levinas, varlığın ve insanın anlamını öznenin içsel benliğinden bağımsız olarak, başkasıyla kurulan etik ilişkide arar. Ona göre, varlık ancak başkasıyla karşılaşma ve sorumluluk yükümlülüğü üzerinden anlam kazanır. Benzer şekilde, Bambara kültüründe de birey, toplumsal ve kültürel bağlamda başkalarıyla olan etkileşimleri aracılığıyla bir anlam kazanır. Her iki düşünce de, bireysel öznenin ötesinde, başkasıyla olan karşılıklı ilişkilerin, etik sorumluluk ve yanıt verme durumunun varoluşun temelini oluşturduğunu savunur. Bu bağlamda, hem Levinas'ın düşüncesi hem de Bambara'nın kültürel anlayışı, etik değerleri ön plana çıkararak, bireyin varlığını ve anlamını başkasıyla olan ilişkisi üzerinden kurar.

Levinas, Batı felsefesi bağlamında ontolojinin ötesine geçerek, etik, başkalık, yüzleşme ve ahlaki sorumluluk temaları üzerinde derinlemesine bir analiz sunmuştur. Bu yaklaşım, varlıkların ontolojik durumlarından önce, insanın diğerine karşı olan sorumluluğunu ve ahlaki yükümlülüğünü vurgulamaktadır. Levinas'a göre ontoloji, insan varlığının ahlaki ilişkilerinden önce gelen bir düşünsel çerçeve değildir; aksine, insanın etik sorumluluğu, ontolojik anlamdan önce gelir. Bambara düşüncesi ise ontolojiyi, toplumsal birliktelik, doğa ile uyum ve bireyin kolektif kimlik içinde anlam

bulması açısından temel bir düşünsel çerçeve olarak ele almaktadır. Bambara felsefesi, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin incelenmesini ontolojinin öncelikli meselesi olarak kabul eder. Bu bakış açısına göre, felsefe, ontolojik sorular üzerinden şekillenen ve varlıklar arasındaki bağları açıklamaya çalışan bir disiplindir. Levinas'ın etik odaklı yaklaşımının aksine, Bambara düşüncesinde ontoloji, insanın varlıklarla ve doğayla ilişkisini anlamaya yönelik bir temel disiplin olarak konumlanır. Bambara düşüncesinde etik, ontolojik bir çerçevede şekillenir. Bu düşünce sisteminde, insanın varoluşu ve evrendeki yeri, etik değerlerin temellerini oluşturur. Bambara toplumu, doğa, insan ve evren arasındaki ilişkiyi, ontolojik bir bakış açısıyla ele alarak, etik ilkelerin bu ilişki üzerinden şekillendiğini savunur. Sonuç olarak, Levinas, ontolojiyi felsefenin başlangıç noktası olarak görmeyip etik bir sorumluluğun varlığını sorgularken, Bambara düşüncesi varlıklar arasındaki ilişkilerin ontolojik bir temele dayandığını savunarak, felsefeyi kolektif kimlik, toplum ve doğa ile uyum içinde bir varoluş biçimi olarak tasavvur etmektedir. Bu iki yaklaşım, felsefenin temel meselelerine dair farklı ontolojik ve etik anlayışlar sunmakta, Batı ve Afrika felsefesi arasında derin bir düşünsel ayrım ortaya koymaktadır.

Bambara düşüncesi, Afrika'nın kolektif değerlerine ve toplumsal uyuma vurgu yaparken, Levinas'ın felsefesi, ötekiyle etik ilişkiyi merkeze almaktadır. Her iki yaklaşım da insan varoluşunun etik boyutunu ele alarak karşılıklı bir ilişki anlayışı geliştirmektedir. Bu bağlamda, kültürel farklılıklar yerel ve geleneksel düzeyde kalarak, özde insan ilişkilerinin etik niteliği ön plana çıkmaktadır. Bambara geleneği ile Levinas'ın etik anlayışı arasındaki ilişki, farklı kültürler arasında diyalog kurulmasına imkân tanımaktadır. Bu iki düşünsel yaklaşım, birbirini tamamlayan öğeler barındırmaktadır. Léopold Sédar Senghor'un da belirttiği gibi, Batı felsefesi ile Afrika düşüncesi arasında karşılıklı bir etkileşim ve bilgi alışverişi bulunmaktadır. Bu etkileşim, kültürel farklılıkların aşılması ve felsefi düşüncelerin evrensel bir temelde buluşması için bir zemin teşkil etmektedir. Özellikle etik sorumluluk ve insanın ötekine karşı sorumluluğu gibi temalar söz konusu olduğunda, Bambara düşüncesi ile Levinas'ın felsefi perspektifleri arasındaki ortaklıklar, kültürlerarası diyalog için önemli bir köprü işlevi görmektedir.

Çalışmamızda, Levinas'ın felsefesini aşarak Bambara düşüncesinin özgün yapısını ortaya koymayı amaçladık. Bambara düşüncesi, esasen kuvvet teorisi üzerine

inşa edilmiştir. Bu düşüncenin temelinde, evrenin tüm varlıklarının, *nya-nya* adı verilen bir titreşimin sonucunda şekillendiği yer alır. Bu kuvvetin etkisiyle Bambara düşüncesi gelişir ve biçimlenir. Ontolojik açıdan bakıldığında, kuvvet sayesinde tüm varlıklar arasında kopmaz bir bağ bulunur. Dolayısıyla, bir varlık ya da kuvvet üzerinde gerçekleştirilen bir değişiklik, tüm evrende yankı bulur. Bu perspektife göre, evrende yalıtılmış bir varlık söz konusu değildir; her şey, evrensel bir bütünlüğün parçasıdır ve hiçbir varlık, diğerlerinin üzerinde bir üstünlüğe sahip değildir.

Epistemolojik açıdan, evrenin bir bütün olduğu kabul edildiğinde, özne ile nesne arasındaki ayrım ortadan kalkmaktadır. Bu bağlamda, bilen ile bilinen arasında herhangi bir uçurum bulunmaz; her ikisi de aynı anda doğar ve birbirleriyle sıkı bir bağ kurar. Bambara düşüncesinde bilgi, *co-naissance* terimiyle ifade edilir ve bu terim “beraber doğmak” anlamına gelir. Dolayısıyla, Bambara perspektifinde bilgi, soyut kavramlar ve kategorilerle sınırlandırılmaz. Aksine, bilmek, bir şeyle katılmak, ona dahil olmak (*participer*) anlamına gelir. Bu görüş, bilgiyi dışarıdan gözlemleyerek ve analiz ederek edinmenin mümkün olamayacağını vurgular; bilen özne, dışarıda kalarak hiçbir şey bilemez. Bu noktada, Léopold Sédar Senghor'un belirttiği gibi, Batı düşüncesi mantıklı, soyutlama ve analitik bir yönetime dayanırken, Afrika düşüncesi sezgi ve duyuşal deneyime dayalı bir bilgi anlayışına sahiptir. Senghor'un ifade ettiği üzere, “başkasını bilmiyorum, onu hissediyorum” anlayışı, Afrika epistemolojisinin duyuşal ve sezgisel yönünü vurgulamaktadır.

Sonuç olarak, Levinas'ın etik felsefesini aşan Bambara düşüncesinde etik kavramı bize göre daha geniş bir perspektif sunmaktadır. Zira etik, sadece insanlar arasındaki ilişkilerle sınırlı kalmaz, tersine evrende var olan tüm varlıklar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir ilkedir. Bambara düşüncesinde etik, varlıklar arasında sembiyotik bir ilişki kurmak olarak anlaşılır; başka bir deyişle etik, birlikte yaşamaktır. Buradan hareketle, Bambara düşüncesinde her şeyin yaşamda olduğu vurgulanır. Dolayısıyla etik, evrende bulunan her şeyle, Tanrı'dan minerallere kadar olan tüm varlıklarla birlikte yaşamaktır. Bu bakış açısına göre, Bambara düşüncesinde sorumluluk daha geniş bir çerçeveye yayılır. İnsan yalnızca diğer insanlara karşı değil, aynı zamanda insan olmayan varlıklara karşı da sorumludur. Yani, insan, tüm kozmosa karşı sorumludur. Amadou Hampaté Bâ için insan, “evrenin bekçisi”dir. Bu anlayış doğrultusunda Bambara düşüncesinin etik anlayışı, *kozmo-etik* bir anlayış olarak

tanımlanabilir. *Kozmo-etik*, insanlık ve doğa arasındaki ilişkiyi, tüm canlıların ve evrenin bir bütün olarak etik bir düzende varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli ahlaki sorumlulukları vurgular. Bu çerçevede, kozmo-etik, bireylerin ve toplumların sadece kendi içlerinde değil, aynı zamanda evrenin bütünüyle uyum içinde etik bir şekilde var olmalarını önerir. Kozmo-etik anlayışından hareketle, doğanın korunması ve insanlar arasında barışçıl ilişkilerin kurulması mümkün kılınabilir. Bu açıdan etik, bireysel bir şey değildir; bilakis kolektif bir olgudur ve toplumlar arasında gerçekleşir. Başkası, başka bir toplum ya da kültürdür. Aynı zamanda etik, kozmik bir şeydir çünkü insan ve insan olmayanlar arasında da gerçekleşir.

Ayrıca, Bambara kozmo-etik yaklaşımı, günümüzde ön plana çıkan ekoloji etiği (eko-etik), çevre etiği (*environmental ethics*), kalkınma etiği (*developmental ethics*), tıp etiği (*medical ethics*) ve biyoetik (*bioethics*) gibi çeşitli etik alanlarının yeniden ele alınması ve yapılandırılması için bir zemin hazırlamaktadır⁶⁷⁰. Bu doğrultuda, Bambara düşüncesinin etik perspektifi, insan ile evren arasındaki karşılıklı sorumluluğun altını çizen, kapsamlı ve sürdürülebilir bir etik anlayışını ortaya koymaktadır.

⁶⁷⁰ Bkz. Godfrey D. Tangwa, “Some African Reflections on Biomedical and Environmental Ethics”, içinde *A Companion to African Philosophy*, 1. baskı, No.28 (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), s. 388.

KAYNAKLAR

- A. G. A Bello. "Some Methodological Controversies in African Philosophy". İçinde *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Publishing, 2004.
- Ahmet Dağ. *Transhümanizm, İnsan Ve Dünyanın Dönüşümü*. II. baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Ahmet Dağ. *İnsan Dünya Transhümanizm*. 3. Baskı. İstanbul: Ketebe Yayınları.2021.
- Aimé Césaire. *Cahier D'un Retour Au Pays Natal*. Paris: Editions Présence Africaine, 1983.
- Aimé Césaire. *Lettre À Maurice Thorez*. Paris: Editions Présence Africaine, 1956.
- Alain Luc. *La Pensée 68, Essai Sur L'anti-Humanisme Contemporain*. Paris: Editions Gallimard, 1988.
- Alassane Ndaw. *La Pensée Africaine : Recherche Sur Les Fondements De La Pensée Négro- Africaine*. Dakar: Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, 1997.
- Alassane N'daw, "Peut-on Parler D'une Pensée Africaine", Présence Africaine, Nouvelle Série, sy No.58 (eme Trimestre 1966): 32-46.
- Ali Sait Sadıkoğlu. *Être Et Autre: La Métaphysique Originale Avec Levinas*. Paris: Editions L'Harmattan, 2024.
- Ali Taşkin, "Aydınlanmada Din Problematiği Ve İskoç Aydınlanmasına Etkisi", Felsefe Dünyası, sy 77 (06 Ağustos 2023): 5-33.
- Amadou Hampaté Bâ. *Aspect de la civilisation africaine*. Paris: Présence Africaine, 1972.
- Amadou Hampaté Bâ. "La Tradition Vivante". İçinde *Histoire Générale De L'afrique. Méthodologie Et Préhistoire Africaine*, I. BASKI., I. volume:205. Paris: UNESCO, 1980.
- Amadou Hampaté Ba. "Préface". İçinde *Textes Sacrés D'Afrique Noire*. Paris: Editions Gallimatd, 1965.
- Amadou Hampaté Bâ, *Kaidara Récit Initiatique Peul*, Abidjan: Nouvelles Editions Ivoiriennes, 1987.

- Amadou Hampaté Ba, “La Notion De Personne En Afrique Noire”, içinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*, No. 544, Colloques Internationaux C.N.R.S, Paris: Harmattan, 2002.
- Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*. 5.baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Basil Davidson, *The Africans, an Entry to Cultural History*, Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Baruch De Spinoza. *Ethique*. Paris: Editions Eclat, 2005.
- Bernard Matolino, “The Concept of Person in African Political Philosophy: An Analytical and Evaluative Study”, Doctor of Philosophy in Philosophy, Pietermaritzburg, School of Philosophy and Ethics University of KwaZulu-Natal, 2008.
- Brenda Bertrand, “Gender and Spirituality: Initiation into the Korè in Camara Laye’s *Le Regard Du Roi*”, The French Review 67, sy No. 4 (Mart 1994): 648-661.
- Boris Cyrulnik, Edgar Morin. *Dialogue Sur La Nature Humaine*. Vaucluse: Editions de l’Aube, 2010.
- Camara Laye. *L’enfant Noir*. Paris: Librairie Plon, 1954.
- Cheikh Hamidou Kane, *L’aventure Ambiguë*, Domaine étranger, Paris: Julliard, 1961.
- Claire Elise Katz. *Levinas and the Crisis of Humanism*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Chukwudum B.Okolo, “Self as a Problem in African Philosophy”, içinde *The African Philosophy Reader*, Second Edition, London: Routledge, 2003.
- Claude Lévi-Strauss, *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*, 3. Baskı, İstanbul: Metis yayınları, 2018.
- Daston, Lorraine. *Against Nature*. Cambridge: Mit Press, 2019.
- Didier N.Kaphagawani and Jeanette G. Malherbe, “Epistemology and the Tradition in Africa: Introduction African Epistemology”, içinde *The African Philosophy Reader*, Second Edition London: Routledge, 2003.

- Djibril Samb, “‘Réafricaniser’ L’afrique Pour Affronter L’an 2000”, içinde *L’afrique À L’aube Du XXIè Siècle, Spécial Cinquantenaire De L’IFAN*, c. Tome 47, Série B. Sciences Humaines, No.2, Dakar: Université Cheikh Anta Diop, 1996, 5-19.
- Djibril Tamsir Niane, *Soundjata Ou L’épopée Manding*, Paris: Présence Africaine, 1960.
- Djibril Tamsir Niane, “Introduction”, içinde *La Charte de Kurukan Fuga; Aux sources d’une pensée politique en Afrique*, CELHTO, Paris: L’Harmattan, 2008.
- Delia Perlov; Alex Vilenkin, *Cosmology for the Curious*, New York: Springer International Publishing, 2017.
- Dominique Zahan. *La Dialectique Du Verbe Chez les Bambara*. Paris: Editions Mouton, 1963.
- Dominique Zahan. *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*. Paris: Payot, 1970.
- Dominique Zahan, “Texte Initiatique Bambara: Société D’initiation Bambara Le N’domo, Le Koré”, içinde *Textes Sacrés d’Afrique Noire*, (Paris: Gallimard, 1965), 287-296.
- Dominique Zahan, “White, Red, and Black: Color Symbolism in Black Africa”, içinde *Color Symbolism the Eranos Lectures* (Zurich: Spring Publications, 2016), 193-209.
- Doumbi Fakoly. *Livret De Rituels Kamites: Naissance, Mariage Et Enterrement*. Courneuve: Maat Kem Editions, 2018.
- Doumbi Fakoly, *Les Chemins De La Maât*, Paris: Editions MENAÏBUC, 2008.
- Doumbi Fakoly, *C’est Moi Sekhmet Aât, Fille D’amon La Mère-Père Primordiale, Récit Initiatique*, Aubagne: Editions ANYJART, 2021.
- Doumbi Fakoly, *Comment Sauver Kamita De Ses Traitres*, Paris: Maat Kem Editions, 2019.
- Ebénézer Njoh-Mouelle, *Jalons, Recherche D’une Mentalité Neuve*, Yaoundé: Editions Clé, 1970.
- Edgar Morin, *Le Paradigme Perdu La Nature Humaine* Paris: Editions du Seuil, 1973.

- Edgar Morin. *Mes Philosophes*. Paris: Editions Germina, 2011.
- Edgar Morin, *La Méthode 5. L'humanité De L'humanité, L'identité Humaine*, Paris: Editions du Seuil, 2001.
- Edmond Husserl. *Méditations Cartésiennes: Introduction `à La Phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- Edmond Husserl, *L'idée De La Phénoménologie*, Paris: Presse Universitaire de France, 1970.
- Edward Blyden, *Christianity, Islam and Negro Race*, Edinburgh: Edinburg University Press, 1967.
- Edwin Etieyibo, "African Philosophy and Nonhuman Nature", içinde *Debating African Philosophy: Perspectives on Identity, Decolonial Ethics and Comparative Philosophy*, New York: Routledge, 2019, 164-178.
- Elie Metchnikoff, *Etudes sur La Nature Humaine, Essai de Philosophie Optimiste*, Seconde Edition, Paris: Librairie de l'Academie de Médecine, 1903.
- Eloi Messi Metogo, *Théologie Africaine Et Etnophilosophie, Problèmes De Méthode En Théologie Africaine*, Paris: Harmattan, 1985.
- E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Emmanuel Levinas. *Altérité Et Transcendance*. 01 bs. Fata Morgana, 1995.
- Emmanuel Levinas. *Autrement Qu'être Ou Au-Dela De L'essence*. Kluwer Academic, 1974.
- Emmanuel Levinas, *De Dieu Qui Vient À L'idée*, Seconde édition, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.
- Emmanuel Levinas. *De L'evasion*. Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1995.
- Emmanuel Levinas. *De L'existence À L'existant*. Seconde édition augmentée. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.
- Emmanuel Levinas. "Emmanuel Levinas Ile Söyleşi: Fenomenolojiden Etiğe". İçinde *Levinas*. Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

- Emmanuel Levinas. “Fenomenolojiden Etiğe”. İçinde *Sonsuza Tanıklık*, 260-283. İstanbul: Metis yayınları, 2003.
- Emmanuel Levinas. *Humanisme De L’autre Homme*. Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1972.
- Emmanuel Levinas, “La Philosophie Et L’idée De L’infini”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris: Presse Universitaire de France, Eylül 1957, 241-253.
- Emmanuel Levinas. *Les Imprévus De L’histoire*. Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994.
- Emmanuel Levinas. *Liberté Et Commandement, Une Philosophie De L’individualisme Éthique*. Saint-Clément-de-Rivière: Fata Morgana, 1994.
- Emmanuel Levinas, “Liberté Et Commandement”, *Révue de Métaphysique et de Morale*, Paris: Presse Universitaire de France, Eylül 1953, 264-272.
- Emmanuel Levinas. “L’ontologie Est-Elle Fondamentale ?” *Revue de Métaphysique et de Morale*, Mart 1951.
- Emmanuel Levinas. “Sunuş”. İçinde *Sonsuza Tanıklık*, 7-39. İstanbul: Metis yayınları, 2003.
- Emmanuel Levinas. *Théorie De L’intuition Dans La Phénoménologie De Husserl*. Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, 1970.
- Emmanuel Levinas. *Totalité Et Infini, Essai Sur L’extériorité*. Amsterdam: Kluwer Academic, 1961.
- Emmanuel Levinas. “Transcendance Et Intelligibilité, Suivi D’un Entretien”. İçinde *Les Imprévus De L’histoire*. Fata Morgana, 1994.
- Emmanuel Levinas, *Time and the Other, and Additional Essays*, Çev. Richar A Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
- Emmanuel Levinas. *Zaman Ve Başka*. Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Fol Yayınları, 2021.
- Ernst Cassirer, *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*, Çev. Milay Köktürk, 2. Baskı, Ankara: Hece Yayınları, 2017.
- Enver Orman. *Hegel’in Mutlak İdealizmi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.

- Friedrich, Nietzsche. *La G  n  alogie de la Morale*. Paris: Fernand Nathan, 1981.
- Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, Paris: Librairie G  n  rale Française, 1983.
- George Wilhem Friedrich Hegel. *La Phénoménologie De L'esprit*. Tome 1 c. Philosophie de l'Esprit. Paris: Editions Montaigne, t.y.
- Gérard Bailhache. *Le Sujet Chez Emmanuel Levinas, Fragilité Et Subjectivité*. Paris: Presse Universitaire de France, 1994.
- Germaine Dieterlen. "  Introduction".   inde *Textes Sacrés D'afrique Noire*, 19-28. Paris: Editions Gallimard, 1965.
- Germaine Dieterlen, *Textes Sacré D'Afrique Noire*, Paris: Gallimard, 1965.
- Geneviève Calame-Griaule, "Sociétés D'initiation Bambara. Le N'domo, Le K  r   by Dominique Zahan", Ocak 1961.
- Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est Ce Que La Philosophie*, Paris: Les Editions de Minuit, 2005.
- Godfrey D. Tangwa. "Some African Reflections on Biomedical and Environmental Ethics".   inde A Companion to African Philosophy, 1. baskı., 387-395. No.28. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Grégoire Biyogo, "Histoire De La Philosophie Africaine. Le Berceau   gyptien De La Philosophie.", L'Harmattan, 2006.
- G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, Birinci Baskı,   stanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.
- Hannah Arendt, *  nsanlık Durumu*, 1. Baskı,   stanbul:   leti  im Yayınları, 1994.
- Heinz Kimmerle, *Afrika'da Felsefe Afrika d    n  gesi*, (  ev), Mustafa T  zel,   stanbul : KabalcıYayinevi, 1995.
- Henri Bergson, *Les Deux Sources De La Morale Et De La R  ligion*. 58 eme édition. Paris: Presse Universitaire de France, 1948.
- Hubert Mono Ndjana, *Histoire De La Philosophie Africaine*, Paris: Harmattan, 2009.

- Ifeanyi A. Menkiti, "On the Normative Conception of a Person", içinde *A Companion to African Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Issa N'Diaye, "A La Recherche De L'esprit Et De La Tradition Démocratique En Afrique", *Actes du colloque International sur le Cinquantenaire des Indépendances Africaines :Indépendance politique et développement En Afrique: bilan et vision du futur*, 2011, 91-110.
- Issa Traoré, *Contes Et Récits Du Terroir*, Bamako: Editions Populaire, 1970.
- Issiaka-Prosper Laleye, "La Philosophie, L'Afrique Et Les Philosophes Africains: Triple Malentendu Ou Possibilité D'une Collaboration Féconde?", *Présence Africaine*, Nouvelle Série, sy No. 123 (3e TRIMESTRE 1982): 42-62.
- Issiaka-Prosper Laleye, "Le Mythe: Création Ou Recréation Du Monde? Contribution À L'élucidation De La Problématique De La Philosophie En Afrique", *Présence Africaine*, Identité Culturelle Négroafricaine (II), 3e et 4e TRIMESTRES 1976, 41-59.
- Jacques Derrida. *L'écriture Et La Différence*. Paris: Editions du Seuil, 1967.
- Jacques Ruytinx, "La Nature Humaine Selon La Philosophie De L'anthropologie Culturelle", *Les Etudes Philosophiques*, Acte du XI e Congrès des Société de Philosophie de Langue Française: La Nature Humaine, sy No. 3 (Eylül 1961): 119-122.
- Janheinz Jahn, "Kuntu: L'impossibilité De La Métamorphose Du Style", *Présence Africaine*, Nouvelle Série, sy No. 22 (Kasım 1958): 10-28.
- Jean Beaufret, *Dialogue Avec Heidegger, Philosophie Grecque*, Paris: Editions de Minuit, 1973.
- Jean Calvin Bahoken, "Universalité De La Pensée Philosophique Africaine: L'apport De L'egypte", *Présence Africaine*, Hommage à Cheikh Anta Diop, sy No 149/150 (1 er et 2 e trimestres 1989): 41-50.
- Jean Grondin. *Introduction to Metaphysics, from Parmenides to Levinas*. New York: Columbia University Press, 2012.

- Jean-François Courtine. *Levinas La Trame Logique De L'être*. Paris: Editions Hermann, 2012.
- Jeanmaire H. Germaine Dieterlen. "Essai Sur La Religion Bambara". Revue de l'histoire des religions, 1952.
- John Samuel Mbiti. *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor Books edition, 1970.
- John Beattie, "Representations of the Self in Traditional Africa La Notion De Personne En Afrique Noire", Journal of the International African Institute Vol. 50, sy No. 3 (1980): 313-320.
- Julián Marías. *History of Philosophy*. New York: Dover Publications, 1967.
- Kwame Nkrumah, *Le Consciencisme*, Paris: Payot, 1965.
- Kwasi Wiredu, "Metaphysics in Africa", içinde *A Companion to Metaphysics*, Second Edition Oxford: Blackwell Publishing, 2009, 15-18.
- Lebisa J.Teffo, Abraham P.J.Roux, "Metaphysical Thinking in Africa : Introduction", içinde *The African Philosophy Reader*, Seconde Edition, London: Routledge, 2003.
- Léopold Sédar Senghor. "L'esprit De La Civilisation Ou Les Lois De La Culture Négro Africaine". Présence Africaine, Le Ier Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs (Paris — Sorbonne — 19-22 Septembre 1956), sy No. 8/10 (Kasım 1956): 51- 65.
- Léopold Sédar Senghor. *Liberté I, Négritude Et Humanisme*. Paris: Editions du Seuil, 1964.
- Lorraine Daston, *Against Nature*, Cambridge: Mit Press, 2019.
- Lorraine Daston, Stolleis Michae, "Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe: Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy", 2008.
- Luc Ferry. *L'homme-Dieu Ou Le Sens De La Vie*. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1996.
- Mamadou Lamine Traoré, *Philosophie Et Géomancie, Vers Une Philosophie Originelle Africaine*, Bamako: Editions Donniya, 2007.

- Marcel Griaule, *Dieu D'eau Entretien Avec Ogotemmêli*, Paris: Fayard, 1997.
- Marcel Griaule, "La Sagesse Et L'esprit 'Philosophie Et Religion Des Noirs'", *Présence Africaine*, Nouvelle Série No. 165/166, 2002, 27-36.
- Maria Gorsz-Ngaté, "Hidden Meanings: Explorations into a Bamanan Construction of Gender", *Etnology* cilt 28, sy No. 2 (Nisan 1989): 167-183.
- Martin Heidegger, *Lettre Sur L'Humanisme*, Traduit par Roger Munier, Paris: Aubier-Montaigne, 1983.
- Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev. Harun Tepe, 1. Baskı, Ankara: BilgeSu yayınları, 2015.
- Mbog Bassong. *La Méthode De La Philosophie Africaine. De L'expression De La Pensée Complexe En Afrique Noire*. Paris: Harmattan, 2007.
- Michael L. Morgan. *Discovering Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Michael Lewis, Tanja Staehler. "Post-Fenomenoloji Ve Fenomenolojinin Geleceği". *İçinde Fenomenoloji*. İstanbul: Fol Yayınları, 2019.
- Morin, Edgar. Yitik Paradigma: *İnsan Doğası*. Çev. Devrim Çetinkasap. IV. BASKI. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Mungi Ngomane, *Ubuntu Je Suis Car Tu Es Leçon De Sagesse Africaine*, Paris: Editions Harper Colins, 2019.
- Munyaradzi Mawere and Tapuwa R. Mubaya, *African Philosophy and Thought Systems: A Search for a Culture and Philosophy of Belonging*, Bamenda: Langaa Research & Publishing CIG, 2016.
- Nazi Boni, *Crépuscule Des Temps Anciens, Chronique Du Bwamu*, Paris: Présence Africaine, 1962.
- Nsame Mbongo, "Un Grand Maître De La Philosophie Africaine Médiévale: Ahmed Baba De Tombouctou", *Présence Africaine*, Nouvelle Série, sy N. 161/162 (2000): 269-280.
- Nsame Mbongo, "Zera Yacob Et La Philosophie Éthiopienne", *Présence Africaine*, Nouvelle série, sy No. 171 (2005): 25-58.

- Olabiya Babalola Yai, “*Théorie Et Pratique En Philosophie Africaine: Misère De La Philosophie Spéculative, (critique De P. Hountondji, M. Towa Et Autres)*”, Présence Africaine, sy Nouvelle série No. 108 (1978): 65-91.
- Olusegun Oladipo, “Religion in African Culture: Some Conceptual Issues”, içinde A *Companion to African Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Özkan Gözel. *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*. İstanbul: Ketebe, 2018.
- Patrice Rouget, *La Violence De L’humanisme, Pourquoi Nous Faut-Il Persécuter Les Animaux?* Paris: Calmann-Levy, 2014.
- Paul Riesman, “*The Person and the Life Cycle in African Social Life and Thought*”, African Studies Review cilt. 29, sy No. 2 (Juin 1986): 71-138.
- Paulin Hountondji, “*Une Pensée Pré-Personnelle. Note Sur L’ethno-Philosophie Et Ideo- Logique De Marc Augé*”, Homme, L’Anthropologue et le Contemporain, sy No 185/186 (Haziran 2008): 343-363.
- Paulin J. Hountondji, *African Philosophy Myth and Reality*, Second Edition (Bloomington: Indiana University Press, 1996).
- Père Charles Bailleul. *Sagesse Bambara : Proverbes Et Sentences*. Bamako: Editions Donniya, 2005.
- Pierre Chassard, Heidegger: L’Être et les choses, Paris: Editions Albatros, 1988.
- R. P. Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, Paris: Editions de l’évidence, 2009.
- Rémy Bazenguissa, Bernard Nantet, *L’afrique, Mythes Et Réalités D’un Continent*, Paris: Le Cherche Midi Editeur, 1995.
- René Descartes. *Méditations Métaphysique, Objections Et Réponses*. Paris: GF. Flammarion, 1992.
- Robert Bernasconi. “Globalization and World Hunger Kant and Levinas”. İçinde *Radicalizing Levinas*, 69-84. SUNY series in Radical Social and Political Theory, Albany: State University Of New York Press, 2010.
- Rodolphe Calin; François-David Sebbah, *Le Vocabulaire De Levinas*, Paris: Editions Ellipses, 2002.

- S. Azombo-Menda, M. Enobo Kosso. *Les Philosophes Africains Par Les Textes*. Paris: Editions Fernand Nathan, 1978.
- Séveraine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies Africaines*, Paris: Editions Présence Africaine, 2013.
- Solange De Ganay, “Notes Sur La Théodicée Bambara”, *Revue de l’histoire des religions*, Tome 135, sy 2-3 (1949): 187-213.
- Souleymane Bachir Diagne. *Léopold Sédar Senghor: L’art Africain Comme Philosophie*. Paris: Riveneuve Editions, 2007.
- Souleymane Bachir Diagne, *L’encre Des Savants; Réflexion Sur La Philosophie En Afrique* Paris: Editions Présence Africaine, 2013.
- Souleymane Djigo Diop, *Contes Et Légendes D’afrique: L’enfant-Roi*, Tome 1 c., Versailles Cedex: Les Classiques Africains, 1997.
- Stevenson, Leslie. “*Thirteen Theories of Human Nature*”, 2018.
- Stevenson, Witt, Haberman, Wright, Leslie, Charlotte, David A., Peter Matthews. “*Thirteen Theories of Human Nature*”, 2018.
- Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2015.
- Théodore Theuws, “*Philosophie Bantoue Et Philosophie Occidentale*”, *Civilisations* Vol. 1, sy No. 3 (1951): 54-63.
- Théophile Obenga, *La Philosophie Africaine De La Période Pharaonique 2780-330 Avant Notre Ère*, Paris: Editions L’Harmattan, 1990.
- Théophile Obenga, “*La philosophie pharaonique*”, *Présence Africaine*, sy Nouvelle série No.137/138 (1er et trimestres 1986): 3-24.
- Theophilus Okere, Chukwudi Anthony Njoku and René Devisch, “All Knowledge Is First of All Local Knowledge: An Introduction”, *Africa Development, Special issue: All knowledge is first of all local knowledge*, Vol. 30, sy No. 3 (2005): 1-19.
- Wa Kamissoko, Youssouf Tata Cissé. “Le Serment Des Chasseurs”. În *La Charte De Kurukan Fuga: Aux Sources D’une Pensée Politique En Afrique*. Paris: Harmattan, 2008.
- Yannick Jaulin. Aristote. *Métaphysique*. Paris: Presse Universitaire de France, 2015.

Yaylagül Ceran Karataş, *Posthüman: Şehir ve Beden*, Ankara: Siyasal Kitabevi-Ünal Sevindik, 2022.

Yousseph Mbargane Guissé, *Philosophie, Culture Et Devenir Social En Afrique Noire*, Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, 1979.

Youssef Cissé. “Le Sacrifice Chez Les Bambara Et Les Malinké”. İçinde *Système De Pensée En Afrique Noire*. Paris: Ecole pratique des hautes etudes, 1981.

Youssef Cissé. “Signes Graphiques, Représentations, Concepts Et Tests Relatifs a La Personne Chez Les Malinké Et Les Bambara Du Mali”. İçinde *La Notion De Personne En Afrique Noire*. No. 544. Paris: Harmattan, 2002.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Minourou BAGAYOGO

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans.....	Bamako Üniversitesi,.....	2012
Yüksek Lisans.....	Ecole Normale Supérieure de Bamako.....	2014
Yüksek Lisans.....	İstanbul Medeniyet Üniversitesi.....	2019
Doktora.....	İstanbul Medeniyet Üniversitesi.....	2025

YABANCI DİLLER

Seviye

Fransızca	İleri
Türkçe	İyi
İngilizce	İyi

Yayınlanmış Makale

-Bambara Etno-felsefesinde İnsan Tasavvuru.....2025

Yayınlanmamış Tezler

-Nietzsche Et La Libération Des Valeurs Morales.....2014

-Afrika Etno-Felsefesinde Ontolojinin İmkânı.....2019