

BAŞKASI'NIN ÖLÜMÜ VE TRAGEDYANIN KATHARTİK BOYUTU: LEVINASÇI BİR OKUMA

Yiğit SÜMBÜL*

Cevriye DEMİR GÜNEŞ**

ÖZ

Levinas 20. yüzyıl düşüncesini derinden etkilemiş önemli bir düşünürdür. Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak merkeze alan düşünce sisteminde kendi, başkası, ölüm ve zaman gibi kavramlar önemli yer tutar. Levinas ölümüne dair bilincin ancak başkası'nın ölümü aracılığıyla edinilebileceğini düşünür ve onun bu düşüncesi Heidegger'in düşüncesiyle paralellik gösterir. Ancak Heidegger için başkası'nın ölümü Dasein'in kendi zamansallığını ve ölümlülüğünü hatırlaması yoluyla yine kendi varlığına dair bir bilinç sahibi olması anlamına gelirken, Levinas için bu kavramlar etik bireye başkası'na karşı sonsuz sorumluluğunu hatırlatması açısından önemlidir. Başkası'nın ölümünün kendi'de yarattığı duygulanımın yönü kişiyi varlık bilincine ya da etik bilince sahip bir birey yapar. Başkası'nın ölümüne tanık olmak ve bu durumdan bir çeşit duygulanımla çıkmak Aristotelesçi anlamda tragedyanın başlıca işlevidir. Aristoteles'in katharsis adını verdiği, başkası'nın sahnede ölümü üzerine hissedilen korku ve acıma duygusu temelinde gerçekleşen arınma, tragedya'yı ahlaki sınırlar dahilinde kalmaya zorlar. Aristotelesçi kathartik tragedya Heideggerci bir varlık bilinci üzerinden ahlaki bir arınmayı öngörür. Bu makalede ise başkası'nın ölümü konusu Levinasçı bir açıdan okunacak ve bir edebi tür olan tragedyanın, katharsisin ahlaki sınırlayıcılığından bağımsız, est-etik işlevi ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Levinas, Başkası, Ölüm, Tragedya, Aristoteles, Katharsis

THE DEATH OF THE OTHER AND THE CATHARTIC DIMENSION OF TRAGEDY: A LEVINASIAN READING

ABSTRACT

Levinas is a significant thinker that has deeply influenced 20th century thinking. Concepts like self, other, death and time play an important role in Levinas' system that deems ethics as 'prima philosophia'. Levinas contends that consciousness regarding death can only be achieved through the death of the other this idea shows parallelism with Heidegger's thinking. However, the death of the other, for Heidegger, comes to mean that Dasein acquires certain consciousness regarding its own 'being' by means of remembering its temporality and mortality which, on the contrary, are crucial for Levinas as they remind the ethical self of its eternal responsibility towards the other. The direction of the emotion created in the self by the death of the other makes an individual conscious of 'being' or an 'ethical self'. Witnessing the death of the other that leads to certain emotions in the self is the primary function of tragedy in the Aristotelian sense. The purgation - termed 'catharsis' by Aristotle - through emotions of fear and pity felt upon the death of the other on the stage forces tragedy to remain in moral boundaries. Aristotelian cathartik tragedy anticipates a moral cleansing by means of a consciousness of 'being' in Heideggerian terms. Yet, in this article, the issue of the death of the other will be read from a Levinasian perspective and the aest-ethical function of tragedy as a literary genre will be foregrounded independently of the moral limitations imposed by 'catharsis'.

Key Words: Levinas, Other, Death, Tragedy, Aristotle, Catharsis

* Arş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

** Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

2019 Güz, sayı: 28, ss. 17-33

Makalenin geliş tarihi: 31.07.2019

Makalenin kabul tarihi: 08.10.2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

Fall 2019, issue: 28, pp.: 17-33

Submission Date: 31 July 2019

Approval Date: 08 October 2019

ISSN 2618-5784

Giriş

Düşünceleriyle 20. yüzyıl Kıta Felsefesi'ne yön vermiş iki önemli filozof olan Martin Heidegger ve Emmanuel Levinas'ın isimlerini birlikte anmak yeni ve şaşırtıcı bir şey değildir. Levinas, savaştan önce Almanya'da geçirdiği süre içerisinde Husserl ve Heidegger'den ders almış ve bu iki düşünür üzerinden fenomenolojiyi Fransa'da tanıtan kişi olmuştur. Levinas'ın İkinci Dünya Savaşı sırasında esir düşen ve önemli kayıplar yaşayan Yahudilerden olması ve Heidegger'in kısa süreliğine de olsa Nazi Partisi üyesi olması ikiliyi düşünsel boyutta karşı karşıya getirmiştir. Heidegger'in ontolojiyi baştan yaratan *Varlık ve Zaman*'ından önemli ölçüde etkilendiğini sıklıkla dile getiren Levinas, yaşadıklarının da etkisiyle etiği düşünce sisteminin merkezine yerleştirmiş ve varlıktan başka türlü bir düşünce sisteminin temellerini atmıştır. Heidegger fenomenolojinin belirleyici kavramlarından olan yönelimselliği varlık düşüncesine uyarlamış ve varlığına dair bir bilince sahip olan insanı, yani Dasein'ı, zamansallığı ve ölüme-doğru oluşu içerisinde değerlendirmiştir.¹ Zaman ve ölüm kavramları Levinas'ın düşüncesinde de önemli bir yer tutsa da o, bu kavramları başkası merkezli bir etik sistemi kurmak için kullanır. Ona göre, zaman başkası'yla başlar ve ölüm ancak başkası'nın var olma hakkı ile kendi'nin var olma hakkı arasındaki asimetrik ilişki bağlamında önemli ve anlamlıdır.² Heidegger ve Levinas'ın düşüncelerinin birbirinden ayrıldığı temel nokta ölüme yüklenen işlevdir. Heidegger ölümü Dasein'ın varlıkla bağını güçlendiren ve ona sonluluğunu hatırlatarak bir çeşit kaygı veren bir olgu olarak tanımlar. Oysa Levinas'ın düşüncesinde ölüm, etik özneye başkası'na karşı sorumluluğunu hatırlatan bir olgu olmasının ötesinde bilinemez. Buradan da anlaşılacağı üzere, Heidegger'in ölüm düşüncesi ölüm-sahibinin kendisine, Levinas'ın ölüm düşüncesi ise ölüm-sahibinden başkası'na yönelik çıkarımlara sebebiyet verir.

Ölümün varlığı, ona dair bilinçli sorgulamalar yapacak olan ölüm-sahibinin yokluğu anlamına geldiği için, ölümün birbirine zıt bu iki işlevi ancak başkası'nın ölümü söz konusu olduğunda tartışmaya açılabilir. Başkası'nın ölümü karşısında meydana gelen duygulanımın yönü bireyi ontolojik bilince ya da etik bir duruşa sahip kılacaktır. Ölümün ontolojik boyutu felsefe tarihi boyunca ön planda tutulmuş ve onun varlığın sonunu imleyişi yalnızca birinci tekil şahsı ilgilendiren normatif ahlak kurallarına indirgenmiştir. Başka bir deyişle, ölüme ahlaki bir düzenleyici görevi yüklenmiştir. Bunun bir örneğini Aristoteles'in katharsis kavramında görmek

¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, Alfa: İstanbul, 2018, ss. 78-79.

² Robert Bernasconi, "Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası", *Levinas Okumaları*, ed. ve çev. Zeynep Direk, Pinhan: İstanbul, 2011, ss. 98-117, s. 103.

mümkündür. Aristoteles, *Poetika* eserinde tragedya kuramını ortaya atarken ölümden duygusal arınmayı sağlayan bir araç olarak bahseder. Kahramanın trajik ölümü izleyiciyi derinden etkileyecek, onda korku ve acıma gibi duygular uyandıracak ve onun erdemli bir birey haline gelmesine yardımcı olacaktır. Aristoteles'in katharsis düşüncesi çağlar boyunca tragedyalar için belirleyici bir rol oynamıştır. Bu durum ölümü bir öz-duygulanım aracı olarak gören Heideggerci bakışla paralellik gösterir. Oysa Levinasçı bir ölüm anlayışı, ölümü kathartik anlamından soyutlayacak, bu vesileyle de tragedya algısına yeni bir boyut kazandıracaktır. İşte bu makale, Levinasçı bir okumayla ölümün tragedyadaki işlevini sorgulayarak bu edebi türün ahlaki boyutunu yeniden gözden geçirmeye çalışacaktır. Ancak katharsis kavramını tragedyanın zemininden çekip çıkarmadan önce Aristoteles'in ona yüklediği anlamı iyice anlamak faydalı olacaktır.

Aristoteles'te Kathartik Tragedyanın Doğuşu

Aristoteles, Antik Yunan düşüncesinin doruk noktasına ulaşmasını sağlayan ve hocası Platon ile birlikte, kendisinden sonra gelen düşünce sistemleri üzerinde tartışmasız en büyük etkiyi yaratmış olan filozoftur. Onu bu denli önemli kılan, düşüncenin konusu olabilecek hemen hemen her alanda eserler ortaya koymuş olması ve böylece birçok disiplinin temelini atmış olmasıdır. Aristoteles'in başta mantık, fizik ve metafizik olmak üzere, etik, politika, ekonomi ve biyoloji gibi birçok bilimin öncüsü olduğu söylenebilir. Onun temelini attığı bir diğer alan ise edebiyat kuramı ve eleştirisidir. Aristoteles'in edebiyat kuramına eğilimi yaşamının son dönemlerinde gerçekleşir. Bu dönemin başlıca eserleri olan *Retorik* ve *Poetika* bu ilginin ürünleri olarak ortaya çıkar.³ Aristoteles'in daha önce yazılmış başka konulardaki eserlerinde de sanata dair sözlerine rastlamak mümkündür. Örneğin, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde sanatı, insan ruhunu doğruya ulaştıran beş şeyden birisi olarak niteler.⁴ Hocası Platon'un önyargılarının aksine sanata büyük bir değer atfeden Aristoteles, onu güzelliğin temsilinde kullanılan en etkili araç olarak görür. *Retorik* adlı eserinde sanatı, kahramanlıkları ve onurlu yaşamı kitlelere anlatmada,⁵ *Fizik*

³Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi: İstanbul, 1997, ss. 9-15.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları: Ankara, 1998, s. 116.

⁵ Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2000, s. 50.

adlı eserinde ise, bireyleri ahlaki iyiye yönlendirmede ⁶ bir araç olarak gördüğünü söyler. Ancak Aristoteles'in *Poetika* adlı eseri, doğrudan sanata, özellikle de edebiyata dair olması nedeniyle, onun estetik kuramını en iyi aydınlatan eserdir. Bu eserde şiir ve tiyatro sanatı, özellikle de epik şiir ve tragedya üzerinde duran Aristoteles, bunların insanda doğuştan var olan taklit etme ve güzele yönelme içgüdülerinden doğduğunu söyler. Aynı zamanda, edebiyatın ahlaki bir ödevi olduğundan bahseder ve insanları daha iyi bireyler yapma yolunda edebi türler arasında bir değer hiyerarşisi olduğunu iddia eder. Bu hiyerarşinin en üst basamağına ise ciddiyeti, ahlaki ders verme potansiyeli ve söylem gücünün yüksek olması nedeniyle tragedyayı yerleştirir.

Aristoteles, *Poetika* eserinin altıncı bölümünde tragedyayı “ahlaksal bakımdan ağır başlı, başı ve sonu olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklididir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır; içine aldığı her bölüm için özel araçlar kullanır; eylemde bulunan kişilerce temsil edilir” ⁷ şeklinde tanımlar. Hocası Platon'un *Devlet* eserinde belirttiği gibi,⁸ Aristoteles bütün sanatların ahlaki bir ödevi olduğunu söyler. Ona göre, “tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir”.⁹ Tragedyanın izleyiciler üzerinde yaratmasını beklediği bu duygusal arınmaya “katharsis” adını verir. “Katharsis” kavramına daha önce *Politika* adlı eserinde müzik sanatının faydalarından bahsederken değinen Aristoteles, bu terimi bir çeşit duygusal “arındırma” olarak tanımlar ve hemen ardından onu *Poetika*'da daha detaylı açıklayacağını söyler.¹⁰ Ancak *Poetika*'da “katharsis” kavramından yalnızca bir kere bahsediliyor oluşu, Aristoteles'in onu eserin kayıp olan ve komedi türünden bahsettiği ikinci bölümünde ele aldığını düşündürür. Aristoteles'in tragedya kuramında “katharsis” kavramının önemli bir yer tutması şaşırtıcı değildir. Zira düşünürün etik kuramına hâkim olan erdem ve iyilik kavramları her insan ediminin olduğu gibi, edebiyatın da arkasında yatan temel dayanak olmalıdır. Edebiyatın temel işlevi, insanların büyük ölçüde erdemli ve iyi kişilerin yaşamlarına tanıklık etmesini ve bu tanıklıktan ahlaki bir çıkarım yapmasını sağlamaktır. Nispeten erdemli, ölçülü ve asil kahramanlar ancak ciddi ve öğretici tragedyaların konusu olabileceğinden, Aristoteles tragedyanın yazımı üzerinde özellikle durur.

Aristoteles'in anlayışında örnek bir tragedya “eylemlerin düşünülenin tam tersine dönmesi[ni]” (peripeteia), kahramanın “bilgisizlikten bilgiye

⁶ Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2001, s. 1.

⁷ Aristoteles, *Poetika*, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi: İstanbul, 1987, s. 22.

⁸ Platon, *Devlet*, Çev. Mehmet Ali Cimcoz ve Sebahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi: İstanbul, 1980, s. 391.

⁹ A.g.e. s. 22.

¹⁰ Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi: İstanbul, 1975, s. 245.

geçiş[ini]" (anagnorisis), ölüm ve yaralanmalar gibi "acı veren eylem[leri]" (pathos) içermelidir.¹¹ Aristoteles'in bütün düşünce yapısında görülen üçlü sınıflandırma, onun trajik kahraman tarifinde de öne çıkar. Onun trajik kahramandan anladığı, empati kurulabilecek kadar iyi, ancak hata yapabilecek kadar kusurlu bir kişidir. Yani iki aşırı uç arasında yer alan bir denge unsurudur, üçüncü bir ihtimali bünyesinde barındırır. *Poetika*'da bu kahramanı ve onun üzerinden erişilecek duygusal arınmayı şu şekilde detaylıca açıklar:

Ne erdemli kişileri mutluluktan felakete düşmüş olarak göstermeli; çünkü böyle bir hal, korku ve acıma değil, tersine yalnızca öfke uyandırır, ne de kötü kişileri felaketten mutluluğa ermiş olarak göstermeli; çünkü böyle bir şey, asla trajik olmazdı. Çünkü, tragedyanın hiçbir isteğini yerine getirmez ne ahlaksal tatmin, ne acıma, ne de korku uyandırır. Bundan başka, çok kötü olan birinin mutluluktan felakete düşmüş olarak gösterilmemesi gerekir. Böyle bir olay her ne kadar adalet duygusunu tatmin ederse de, korku ve acıma duygusu uyandırmaz. Çünkü acıma, layık olmadığı halde acıya uğramış bir kimse karşısında duyulur. Korku da, acıyı çekenle kendi aramızda bir benzerlik bulmamızdan doğar. O halde tamamıyla kötü olan birinin mutluluktan felakete düşmesi, ne korku, ne de acıma uyandırır. Ancak, geriye yalnız bir kişi kalıyor. Bu kişi, yukarıdaki her iki tipin ortasında bulunur: Ne ahlaksal yeti, ne adalet bakımından, ne de kötülük ve ahlak düşüklüğü yönünden olağanüstüdür.¹²

Buradan da anlaşıldığı üzere, trajik kahramanın yeterince erdemli ve asil bir birey olması, ancak her açıdan mükemmel bir kişi olmaması gerekir. Mükemmel olmamasından dolayı da verdiği kararlarda ve bulunduğu yargılarda yanlış düşmesi onun sonunu hazırlayacaktır. Trajik kahramanın yaptığı hata sonucunda talihinin mutluluktan felakete dönmesi ve çoğunlukla ölümle sonuçlanması, onunla empati kuran ve ona karşı sempati besleyen izleyicilerde bir acıma duygusu yaratacaktır. Çünkü izleyici, böylesine iyi ve topluma örnek teşkil etmesi beklenen asil bir kişinin başına gelenlerin kendi başına da gelebileceğini düşünecek ve duygusal bir arınma yaşayacaktır. Kısacası tragedya seyircisinin, oyunu izledikten sonra daha iyi bir insan olmak için davranışlarına ve tutkularına çekidüzen vermesi beklenir.

¹¹ A.g.e. ss. 34-35.

¹² A.g.e. s. 37.

Aristoteles, eserin devamında korku ve acıma duygusunun dekor, müzik gibi dış etmenler tarafından yaratılabileceği gibi canlandırılan olayların sonucunda kendiliğinden de meydana gelebileceğinden bahseder. Bu ikinci yöntem, bir tragedyanın asıl sanat değerini belirleyen şeydir. Sofokles ve Euripides gibi ozanların bu etkiyi olay örgüleri yoluyla ustalıkla sağlayabildiğini söyler. Buradan da korku ve acıma duygusunu en iyi canlandıran olayları kategorize etmeye girişir. Aristoteles'e göre, korku ve acıma duygusunu en iyi ölüm uyandırır. Ancak bu ölüm iki düşman ya da birbirini tanımayan iki kişi arasında cereyan eden bir şeyse, acıma ve korku uyandırmaktan uzak olacaktır. Ölümün kathartik bir etki yapabilmesi için iki dost ya da iki akraba arasındaki bir olaydan doğması gereklidir. Ancak bu koşullar altında işlenmiş beklenmedik bir cinayet izleyenlerde büyük bir duygusal etki yaratabilir. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Aristoteles tragedyayı ölümle ve ölümden kaynaklanan korku ve acıma duygusuyla özdeşleştirmiştir. Bir başkasının ölümünün seyirciye kendi ölümlülüğünü hatırlatarak korku vermesi ya da o başkası için acıma temelli bir duygulanım yaşatması gerektiğini vurgulamıştır. Görülen o ki, klasik tragedya kuramı ölüm olgusuna ben-merkezci bir etik anlayışla yaklaşmış ve başkası'nın ölümünü kendi'nin ontolojik olumlamasının bir aracı olarak tanımlamıştır. Çağdaş felsefede ölüme yeni bakış açıları getirildiği göz önünde bulundurulursa, tragedyanın da yeni bir kuramsal yapıya erişmesi umulabilecektir.

Heidegger'den Başka Türü: Levinas'ta Ölüm ve Zaman

Levinas *Ölüm ve Zaman* adlı eserinde zaman fenomeni, ölüm ve ölüme karşı sorumluluk kavramlarına açıklık getirir. Ona göre, zamanın süreçsel karakteri fenomenler ve kavramlara dair tanım yapmayı anlamsız kılar. Zaman söz konusu olduğunda yeni bir terminoloji geliştirmek gereklidir. Heideggerci anlamda, zaman ölüme doğru akan bir süreç olarak anlaşılır. Heidegger düşüncesinde zaman "varlığın" ufku olarak görülür.¹³ Levinas'ın bu anlayıştan ayrıldığı nokta, ölümün varlıkla ve var olanla ilişkilendirilebileceğine inanmamasıdır. Ona göre, ölüm var olanın bir niteliği olarak tanımlanamaz, zamansallığın ucunda değil, ötesindedir. Ölüm mutlak anlamda bilinmezdir. Onun hakkında söylenen her şey varsayımdan ibarettir. Ölüm var olanın kendi varlığıyla (ve yokluğuyla) ilişkisinden anlaşılabilir. Aksine ölümün bilgisi, başkası ile ilişkide kendini sezilir kılar. Yalnızca başkası'nda tecrübe edildiğinde var olana bir anlam ifade eder. Var olanın kendisinde tecrübe edildiğinde, ölümün anlam ifade edeceği bir kendi

¹³ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2014, s. 10.

kalmamış olacaktır. Heidegger'in "kimsenin bir başkasının yerine ölemeyeceği" iddiası doğru, ancak faydasızdır. Levinas'a göre "ölüm, ölüm deneyiminden başka bir anlama gelir artık. Başkası'nın ölümünden kaynaklanır, başkası'nın ölümünde bizi ilgilendiren bir şeyden kaynaklanır".¹⁴ Oysa Heidegger için ölüm ve ölümlülük, var olanın kendi varlığıyla olan bağımlı hissetmesine yarar. Varoluşa gelmeden önce hiçlikte bulunan varlığın sahip olduğu a priori nitelik gibi algılanır. Levinas için ise, ölüm deneyimlenerek bilinebilecek bir şey olmadığından, onun bilgisi zorunlu olarak başkası'nın tecrübesinden çıkarımlar aracılığıyla elde edilebilir.

Levinas'ta ruh kendini yüzde gösterir. Ruhun bedenden ayrılışı anlamına gelen ölüm, yüzün ifadesizleşmesiyle kendini gösterir. Başkası'nın yüzünden ifadenin silinmesi, artık kendi'nin o yüze bir yanıt veremeyeceği anlamına gelir. Başkası'nın ölümüne kadar geçen süreçte kendini başkası'nın yüzüne açan, onu emanet alan birey, başkası'nın ölümüyle o emaneti geri vermeden, borcunu ödemediğinden onun bilinmeyene doğru gidişine tanık olur. Bir ölümün bir başkası'nı yaralamasının sebebi aslında işte bu ödenmemiş borç, yerine getirilmemiş etik sorumluluktur. Yas tutmak bir çeşit vicdan azabı çekmek, suçluluk duymaktır. Başkası'nın ölümü kendi'nin karakterini bu şekilde şekillendirir. Kendi'ye kendisini geçici de olsa unutturduğu için bu acı etikdir. Heidegger'in dediğinin aksine, Levinas'ta ölümle yüzleşmek ya da ölümü hatırlamak kendi'ye kendi ölümlü oluşu aracılığıyla bir kaygı vermez. Aksine başkası'nın ölümü, yani onunla bir daha yüzleşemeyecek olmak, anlam çıkarılabilecek bir durum değil, kendi'yi maruz bırakan bir durumdur. "Ölümden etkilenme duygulanımdır, edilgenliktir, ölçsüzlük tarafından etkilenmedir; mevcut olanın mevcut olmayan tarafından etkilenmesidir, kopuşa varıncaya kadar her türlü mahremiyetten daha mahrem olandır".¹⁵ Çünkü ölüm deneyimsel değil, duygulanımsaldır. Bu duygulanım kendi'nin kendisine değil, başkası'na doğrudur. Ölüme karşı duygulanım, başkası'nın yüzüyle vedalaşmadır, ona karşı bir saygı duruşudur. Ölüm söz konusu olduğunda "çekinme de, cesaret de vardır işin içinde, ama başkası'na acıma ve dayanışmanın ötesinde -bilinmeyende başkası'nın sorumluluğunu almaz".¹⁶ Başkası öldüğünde, ondan geriye yalnızca sorumluluğu kalır. Ölen başkası kendi'ye ne kadar yakınsa, sorumluluk o kadar büyük olur.

¹⁴ A.g.e. s. 13.

¹⁵ A.g.e. s. 19.

¹⁶ A.g.e. s. 23.

Levinas'ta insanın kendi ölümüyle olan ilişkisi bilginin alanına girmez. Onun alanı hep karanlık ve belirsizlik olarak kalır. Ölüm tanımlanamaz olsa da, tanımlanamayışıyla bilinir, kendi'ye bu açıdan bir anlam ifade eder, onda saygı uyandırır. Ölümün belirsizliği, bu saygı duruşunun nerede biteceğine dair bir sorgulama yaratır ve bu süreçte insan sürekli nöbet halinde, uyanık kalmak zorunda hisseder. "Bu uyanık tutulma durumu somut olarak ve altını çizerek düşünülürse başkası için sorumluluktur –rehin alınmış birinin sorumluluğudur bu. Hiç durmayan bir uyanma: Başkası'na karşı borcumuz olmamalıdır".¹⁷ Bu tedirginliğin temelinde "ya başkası'na karşı borçlu kalırsam?" sorusu yatar. Bu durum kendi'yi kendi ölümüne kadar edilgen kılar.

Ölümü zaman kavramıyla ilişkilendirerek varlığın sonuna yerleştiren Heidegger, onu anlamlandırmak için önce varlığı anlamlandırmaya çalışır. Varlığı insanın en temel eylemi olan var olmakla anlamlandırır. Bu anlamlandırmayı yapabilecek var olana ise Dasein adını verir. "İnsanın en kendine özgü meselesi [...] gerçekleştirilmesi, yapılması, sürdürülmesi gereken varlık olduğuna göre, insanın özü de var olmak zorunda olmaktadır. Demek ki sorgulayarak var olacaktır, sorgulayacaktır".¹⁸ Varlıkla daimi bir ilişki içinde olan Dasein, anlamını bu ilişkisellikte bulacak ve bu ilişkiselliğin bekasına dair bir kaygı ve iç sıkıntısı büyütecektir. Bu kaygının altında yatan, ölümlü olduğunun bilincinde olması ve süresinin sürekli daraldığını hissetmesidir. Varlık bir fiilse, ölüm eylemin durması, öznenin edilgen olmasıdır. Dasein varlığını geçmiş, şimdiyi ve geleceği kapsayan bir zamansallık içerisinde anlamlandırır. Kendini bu şekilde kurgular, bunu yaparken de "birlikte-var-olmuş" şeylerle ilişkisinden kendine dair anlamlar çıkarır. Görülen odur ki, Heidegger'in anlayışında Dasein hep kendine dönük, kendi varlığına karşı sorgulayıcı, kendi ölümüne doğrudur. Varlığını var olarak anlamlandırmak durumunda olan Dasein'in bu anlamlandırma serüveni, varlığı devam ettiği müddetçe sürecektir. Yani Dasein'in varlığını tam olarak anlamlandırması ancak varlığının sonlanmasıyla mümkün olacaktır. Bu da varlığını anlamlandıracak Dasein'in artık var olmadığı anlamına geleceğinden, Dasein için projesini tamamlamaktan asla söz edilemeyecektir.

Heidegger ölüm kavramını zamana dair bir anlayış geliştirmek için kullanmıştır. Zamana dair kendince bir terminoloji geliştirerek varlığın ve yokluğun bizzat kendisine ait olduğu Dasein'a özgü, ölçülemez, kapsayıcı ve akışkan bir zaman anlayışına varır. Dasein'ın zamansal varoluşu sürekli bir boşluk doldurma, eksik kapatma, arzu tatmini ve ikmal şeklinde tezahür eder.

¹⁷ A.g.e. s. 29.

¹⁸ A.g.e. s. 31.

Dasein'ın hareketi geçmişi de elden kaybetmeyecek şekilde sürekli ileriye doğrudur ve oluşsal olmadığı bir an bile yoktur. Ölüm işte bu zamansallığın sonunda bütün boşlukların dolduğu, bütün eksiklerin kapatıldığı, bütün arzuların tatmine ulaştığı noktadır. "Dünyada olmanın sonu ölüm olmakla birlikte en azından bir kerecik olsun Dasein'ın bir bütün olabilirliliği sorusu ortaya atılabilmelidir. Ölümle ilişkisi içerisinde Dasein bir bütün olacaktır".¹⁹ Bu, bütün gizemin ve bilinmezliğin ortadan kalmasıdır. Oluşla birlikte zaman da bitmiştir. Ancak Levinas, ölüme dair sorulan bu soruların kim tarafından cevaplandırıldığını anlayamaz. Ölüm yanıtız sorular ortaya koyar ve geride kalanların sırtına taşınmaz bir yük bırakır. Yine de bu, ölüme dair sorular sormanın gereksiz ya da anlamsız olduğu anlamına gelmez. Her soru cevap beklenerek sorulmaz. Ölüm gibi konulara dair sorular kendi'yi unutmak için, zihni başkası'yla meşgul etmek için sorulur. Ölümü düşünmek ve sorgulamak bu nedenle etikdir.

Heidegger başkası'nın ölümünün Dasein için ölüme dair bir fikir verebilse de onun için bir bütünlük deneyimi olamayacağına inanır. Ölümün bilgisi veya sezgisi, ona göre, dolayımız olarak gelmelidir. Herkesin ölümü kendinedir, ölüm daima bir ben'e ait olmak zorundadır. Her Dasein'ın kendine has bir "orada-olmaklığı" ve "dünya-içinde-olmaklığı" olduğu gibi, kendine has bir ölmekliği de vardır. Bunu hatrında tuttuğu sürece varlığına bağlı kalacaktır. Yeni oluşan bir meyvenin, olgunlaşmasını ve çürümmesini kendi içinde barındırması gibi, Dasein da olgunluğunu ve ölümünü kendi bünyesinde barındırır.²⁰ Ölüm bu anlamda bir potansiyel olanaktır. Ölüm zamanın sonunda değildir, ölüm zamandır. Her Dasein'ın kendi ölümünü içinde barındırması fikri Levinas tarafından da kabul edilir. Ancak o, ölüm konusuna başka bir açıdan yaklaşır. Dasein'ın kendi ölümlülüğündense diğer bütün Dasein'ların ölümlülüğü üzerinden bir etik duruş ortaya koyar. Burada sorumluluk bilinci ön plana çıkar. Kendi'ye ömrü boyunca başkası tarafından sorumluluk yüklendiği ve başkası sürekli kendisini kendi'ye emanet ettiği için, bu kendi daima o başkası'nın ölümlü olduğunu aklının bir köşesinde bulundurmalı ve onun ölümüne kadar geçen her yüz-leşme anında emanetine sahip çıktığını başkası'na hissettirmelidir. Olur da başkası aniden ölür ve bütün yüz-leşme imkânlarını beraberinde götürürse, sorumluluk ve borçluluk hissi kendi'nin yakasını hiçbir zaman bırakmayacaktır. Levinas bunu, "Başkasına devredilemeyecek kesintisiz bu sorumluluk aracılığıyla insan kendini gerçekleştirir. Başkası'nın ölümünden, bu ölümün içine kendim

¹⁹ A.g.e. s. 43.

²⁰ A.g.e. s. 50.

de dâhil olacak biçimde sorumluyum”²¹ sözleriyle açıklar. Heidegger’de ise bu ölümlülük farkındalığı Dasein’a kendi yok oluşunun zorunluluğunu hatırlattığı için bir çeşit kaygı verir. Bu bakış açısı insanın ölmek için doğması gibi olumsuz bir hissiyatı beraberinde getirir. Ölüm için, ölüme doğru ve ölüme varlığın geleceği, bir kaygı bulutudur. Buradan da geleceğin, yani zamanın, ölümün kendisi olduğu sonucu çıkar. Ölümde zamanın kendi varlığını tehdit etmesi söz konusudur, zaman kendi kendini yiyip bitirirken, zamansal olan Dasein’ı da sona hazırlar.

Ölüm ve zamana dair sorular varlığın özüne dair sorulardır ve varlığının bilincinde bir Dasein olan insana özgüdür. Bu soruları soran Dasein, varlığının yükünü ve sorumluluğunu üzerine aldığını gösterir. “Bir yandan Dasein içerisinde üstlenme, öte yandan da en karşı gelinemez tarzda zorla kendini dayatma; öyle ki en sonunda kendime özgü benimki olur”.²² Dasein’a kaygı veren, bu kendine karşı sorumluluk duygusudur. Heidegger’e göre bu sorumluluk devredilemez, çünkü ölüm her zaman kendi’nin ölümüdür. Gündelik yaşam Dasein’a bu sorumluluk duygusundan kaçış için verilmiş gibi gelir. “Bu kaçışı tanımlayan özel bir duygulanım vardır: korkuya indirgenmiş bir kaygı”.²³ Ancak bu kaçış bile ölüme karşı olan bir tavır olduğundan, Dasein ölümün benimkiliğini unutmuş sayılmaz. Ölüm bir imkân olarak geleceğin dâhilinde orada bir yerdedir ve kesindir. Dasein bu bilinçten kaçamaz ve kaygı korkuya evrilir. Heidegger ölümü zamanın sonuna yerleştiriyor olsa da, ölümü varoluştan ayrı bir aşama gibi düşünmez. Ölüm de varoluşun bir başka tarzıdır. Varoluş da zaten bir çeşit ölmekte-olmak olduğundan, bu sonun nerede başladığını saptamak gerekir. Yaşamı başlangıcına kadar geri sarmak, var olmanın yok olmaya aday olmak anlamına geldiğini ortaya koyar. Bütün mesele bu yok oluş / var oluş’un sürecidir. “Heidegger, ölme durumunun Dasein’ın herhangi bir son anını belirleyen şey olmadığını gösterir; insanın kendi varlığını olma tarzıdır ölmek”.²⁴ Olmak ve ölmek burada geçişli fiiller olarak kullanılır. İnsan ölümü olmakta ve varlığını ölmektedir. Oluşu ölüşü anlamına geldiği ve bu anlamın bilincine vardığı müddetçe Dasein için bir bütünlükten söz edilebilir. Dasein’ın ölümü zamanla, zamanı ölümlle tanımlanır.

²¹ A.g.e. s. 52.

²² A.g.e. s. 55.

²³ A.g.e. s. 58.

²⁴ A.g.e. s. 60.

Başkası'nın Ölümü ve Tragedyada Katharsis Kavramına Levinasçı Bir Bakış

1927 yılında yayımladığı *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, bir varlık anlayışına sahip var olan olarak betimlediği Dasein'in zamansallığını kavramasıyla ölüme ve ölümlü olduğuna dair fikir sahibi olduğunu söyler. Ona göre, Dasein ancak ölümlü noktalanabilecek bir projedir ve bu projenin tamamlanması Dasein'in artık var olmaması demek olduğundan, Dasein'in konumu trajiktir. Heidegger, sürekli noksanlık halindeki Dasein için şu tespiti yapar: "Dasein'da silip atılamaz bir daimi "bütün-olmamaklık" vardır. Bu bütün-olmamaklık ölümlü bitir. [...] Ölümlü kastedilen bitiş, Dasein'in bitişe-kavuşması değil, bu varolanın bitişe doğru varlığıdır".²⁵ Dasein'in varoluşu hep ölüme-doğru, ölüme-dairdir. Onun var oluş kipleri daima ölüm tarafından belirlenir. Kendisi de Heidegger'den büyük ölçüde etkilenmiş olan Levinas'a göre de "var olanın bir araya gelmesi olarak Dasein, akışı içerisinde bir arada olan ya da bir araya gelmiş parçaların eklenmesiyle oluşmaz. Dasein öyle bir şekildedir ki onun henüz olmadığı şey ona aittir ama yine de henüz olmamıştır".²⁶ Ölümün Heidegger düşüncesindeki belirleyici konumu, Dasein'in kendi ölümlülüğüne dair bilincinden kaynaklanır. Dasein'in ölüme-doğruluğunu keşfetmesinin birçok farklı gerekçesi vardır. Başkası'nın ölümü bunlardan biridir.

Varlık ve Zaman'ın "Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Dasein'in Bütün Olarak Kavranılma Olanağı" başlıklı alt-bölümünde Heidegger, başkası'nın ölümünün Dasein üzerinde yarattığı bilinçsel farkındalık ve duygulanımdan bahseder. Ölüme-doğruluğunu başkalarıyla birlikte-varolma biçiminde deneyimleyen Dasein, kendi ölümüne dair hiçbir zaman bütünlüklü bir bilince erişemeyeceğinin, erişebilmesinin artık Dasein olmadığı anlamına geleceğinin bilincindedir. Bu nedenle, ölüme dair bir bilinç, ancak ölüme-doğru olan başka Daseinler üzerinden bir nebze de olsa edinilebilir. Heidegger bunu şu sözlerle dile getirir: "Dasein (hele ki özü itibarıyla başkalarıyla birlikte-varolma olarak var olduğundan) böylece belli bir ölüm deneyimi kazanabilir. Ölümün bu nesnel "verililiği", Dasein bütünlüğünün ontolojik sınırlandırılışına imkân tanıyabilir belki böylece".²⁷ Burada sözü edilen, başkası'nın ölümünün deneyimlenmesi değildir. Heidegger'in anlatmaya çalıştığı şey, bir Dasein'in başka bir Dasein'in

²⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 364-368.

²⁶ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden. Dost Kitabevi: Ankara, 2011, s. 43.

²⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 358.

ölümüne onunla-beraber-olmaklığı aracılığıyla şahit olmasıdır. Her Dasein zorunlu olarak kendi ölümünü ölebiliyorsa da ölümün hep-kendiminkiliği bir Dasein'ın ölümüne şahit olan başka bir Dasein'a ölümün eksistensiyel bir fenomen olarak kavranması gerektiğini öğretir. Heidegger'in kendi ifadeleriyle anlatmak gerekirse, "ölümle kastedilen bitiş, Dasein'ın bitişe-kavuşması değil, bu varolanın bitişe doğru varlığıdır. Ölüm, Dasein'ın var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma minvalidir. "Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaşıdır".²⁸ İşte başkası'nın ölümü, Dasein'a bu noksanlığını, tamamlanmamışlığını ve ölüme-doğruluğunu hatırlatır. Bu artık-Dasein-olmayabilirliği ona bir kaygı verir. O halde Aristoteles tarafından başkası'nın ölümü üzerinden ortaya çıktığına inanılan duygulanımla özdeşleştirilen trajik etki, yani katharsis fikri, Heidegger'in başkası'nın ölümüne bakışının altını çizer niteliktedir. Heidegger'in "kaygı" adını verdiği ruh durumu, Aristoteles'in "korku" kavramıyla paralellik gösterir. Oysa Levinas'a göre, başkası'nın ölümü hiçbir zaman kendi'ye dair bir çıkarım içermediğinden, onun ölüm görüşünün kathartik olmadığı söylenebilir.

28

Bu bilgiler ışığında, ölüm kathartik bağlamından çıkarılıp Levinasçı bir çerçeveye oturtulduğunda, ölümle (ve ölüme eşdeğer bir felakete) özdeşleştirilen tragedyanın zemininden katharsis fikri de çekip çıkarılabilir hale gelir. Katharsis kavramının temelinde başkası'nın ölümünden (ya da başına gelen bir felaketten) hareketle kişinin (yani Dasein'ın) kendi ölümlülüğüne dair bir pay çıkarması ve bu payı korku ve acıma duygularıyla yoğurarak bir çeşit ahlaki arınmaya erişmesi fikri yatar. Oysa Levinasçı ölüm anlayışı, başkası'nın ölümüne şahit olan bir bireye (ki bu bireyin etik bir birey olduğu varsayılır) korku ve acıma duygusu vermek yerine, bir sorumluluk yükleyecektir. Levinas için "başkası beni yakınım olarak ilgilendirmektedir. Her ölümden yakın olanın yakınlığı, ölümden artakalanın sorumluluğu kendini iyiden iyiye belirtir".²⁹ Başkası'nın ölümünün bu boyutu, onu ahlaki bağlamından soyutlayacak ve ölüme şahit olan etik bireyi meçhule doğru bir yolculuğa çıkaracaktır. Klasik dönem tragedyalarında kahramanın başına gelen ve genellikle ölümle sonuçlanan felaket ve acıklı olayın, yani Aristoteles'in *katastrophé* ve *pathos* olarak adlandırdığı olguların, izleyiciye bu tarz bir sorumluluk yüklemesi bir yana dursun, onu ben-merkezci bir etik sorgulamaya götürmeyi amaçladığı görülür. Aristotelesçi katharsis evrenselci normatif bir olgudur. Oysa Levinasçı bir bakış açısıyla, *katastrophé* ve *pathos*'un kendi'den kaçış için bir fırsat olarak algılanması gerekir. Bu kaçış, evrenselcilikten uzak, tüm imkânlarıyla bireysel bir etik kaçıştır;

²⁸ A.g.e., ss. 368-369.

²⁹ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 23.

bireyden uzağa bireysel bir kaçış... Oysaki Aristoteles ölümü, dolayısıyla da tragedyayı normatif etiğin boyunduruğu altına sokmuştur.

Benzer bir kaygıyı *Tragedyanın Doğuşu* adlı eserinde Nietzsche dile getirir. Bu eserde Nietzsche, Aristotelesçi katharsis kavramına tragedyanın içini boşaltan ve onun estetik değerlerini gölgede bırakan ahlakçı bir olgu olarak yaklaşır. Tragedyanın sanatsal yüceliğini ikinci plana atıp onu bir dram boyutuna indirgeyen Aristoteles'e şu sözlerle karşı çıkar:

Acıma ve korku, önemli olaylar dolayısıyla kolaylaştırılan, bir boşalmaya zorlanmış, iyi ve soylu ilkelerin utkusunda, aktöresel [ahlakçı] bir evren anlayışının anlamı içinde, bir kahramanın özverisinde kendimizi yücelmiş ve coşmuş olarak sezmişiz. Birçok insan için yalnızca tragedyanın, evet yalnızca onun, etkisinin önem taşıdığına kesinlikle inanıyorum. Bundan açıkça anlaşıldığına göre bu insanlar, yorumlayıcı estetikçilerinden yararlanmamış, tragedyadan yüksek bir sanat olarak bir şey öğrenmemişlerdi.³⁰

Nietzsche tragedyanın bu yönünün ön plana çıkarılmasında, temelde klasik metinlerin yorumlandığı Hristiyan geleneğindeki acı ve korku unsurlarının da etkisi olduğunu söyler. Rönesansla birlikte gündeme gelen klasik felsefe ve edebiyatın canlandırılması konusu tragedyaların ahlaki yönüne vurgu yapmıştır. Bu da Nietzsche'nin sıklıkla dem vurduğu Batı medeniyetindeki çöküşü ve yozlaşmayı gözler önüne serer. Onun tragedyadan anladığı ise bambaşkadır. *Putların Alacakaranlığı* isimli eserinde tragedyadan beklentisini şöyle dile getirir: "Korkudan ve acımadan kurtulmak için değil, kendini, tehlikeli bir duygulanımdan, onu şiddetle boşaltarak arındırmak için değil — Aristoteles böyle anlıyordu — : tersine, korkunun ve acımanın ötesinde, bizzat oluşun bengi hazzı olmak, — yok etme hazzını da içinde barındıran o haz..."³¹ Nietzsche'ye göre, tragedya evrensel normatif ahlakın bir aracı değil, yüceliğe duyulan arzunun yalnızca estetik kaygılarla dışavurumudur. Genelde çağının estetik kuramcılarına, özelde ise Schopenhauer'a yönelttiği eleştirilerden anlaşıldığı üzere, Nietzsche tragedyayı bir "arzulardan kurtulma" ve "tevekkül ruh haline sokma" aracı olarak görmediğini ekler.³² Tragedya, Hristiyan ahlakını yamaktan daha yüce görevlere sahiptir.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yayınları: İstanbul, 2011, s. 143.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları: İstanbul, 2010, s. 110.

³² A.g.e. s. 75.

Levinasçı bir anlayışta, bir tragedyadan tüm izleyicileri ortak bir ahlaki öğreti altında buluşturması beklenemez. Ölümün kolektif bir duygusal tepkiye yol açması ve bu vesileyle ıslah edici bir işlevi olması gerekmez. Tragedya izleyicisi ölüme ve acıya şahit oluşunda bir başınadır. Ölüm öz-duygulanımlar üstü bir olgudur, tecrübesi ve bilgisi edinilemez. Bu nedenle de sahnedeki başkası'nın ölümü veya acısı izleyiciye ölümü veya acıyı tecrübe etme imkânı vermez. Tragedyanın işlevinden söz etmek gerekirse, bunun estetik bir işlev olduğu söylenebilir. Nietzsche'nin terminolojisiyle, bencil duyguları değil, istenci açığa çıkarma işlevidir bu. Ben'den dışarıya doğru çıkan sorumluluk istencidir. Her bir izleyici, izlediği tragedyadan kendince bir sorumluluk fikri çıkarır. Bu sorumluluk başkası'na doğru, sonsuz şekilde yönelimsel ve edilgen kılan bir sorumluluktur. Sahnedeki ölüm aracılığıyla ölümü hatırlayan (etik) izleyici duygusal bir arınma ve boşalma değil, bir çeşit yüklenme yaşar. Tragedya izleyiciyi arındırmaz, borçlandırır. Her bir "başka"nın ölümünü sırtında taşımayı öğretir. İzleyici tiyatro salonunu sırtında daha büyük bir yükte terk eder.

30

Sahnedeki başkası'nın ölümünü ben'den öte ve ben'den ziyade bir olgu olarak anlamlandıran tragedya izleyicisi, kendisiyle ölümü ve kendisiyle kendine dair duyguları arasına bir mesafe koyar. Başka bir deyişle, tragedya yabancılaştırır. Bu yabancılaştırma, Brechtçi tiyatro kuramına³³ yeni bir boyut kazandıran, duygusal özdeşleştirmeye karşı, etik bir yabancılaşmaya işaret eder. Brecht'in anlamayı ve eleştirel düşünmeyi engellediğini iddia ettiği Aristotelesçi katharsis, bir öz-duygulanımdan kaçıştır. Levinasçı bir okuma yapılırsa, sahnedeki ölüm ve acıyla bireysel mesafesini koruyan tragedya izleyicisi yabancılaşmayı kendine karşı tecrübe edecektir. Brecht'in karşı durduğu Aristotelesçi duygusal arınma – yani kendi için korku ve acıma yollu duygulanım – Levinasçı bir bakışla olsa olsa bir borçluluk korkusu ve yüzleşme imkânının yitirilmesi kaynaklı acıma evrilebilir. Yine de bu duygulanım bir öz-duygulanım olmayacaktır. Tragedya aracılığıyla kendisine ölüm hatırlatılan etik izleyici sorumluluğunu başkası'na yöneltecek, *pathos*'u ve *katastrophé*'yi edilgenliğini dışa vurmasını sağlayan bir araç olarak kullanacaktır. Hatta daha da ileri gitmek gerekirse, tragedya etik izleyiciye kendisini suçlu hissettirecektir. Tragedya ontolojik bir kaygı değil, est-etik bir kaygı yaratacaktır. Güzel olandan etik olana, kendi'den başka'ya geçiş imkânı verecektir.

³³ Alman Marksist oyun yazarı ve tiyatro yönetmeni Bertolt Brecht'in epik tiyatroya en önemli katkılarından olan "yabancılaştırma etkisi" (*Verfremdungseffekt*), izleyicinin sahnedeki performansa duygusal olarak dâhil olmamasının, aksine temsilin yalnızca bir temsil olduğunun bilincinde olarak kendisini daima eleştirel bir mesafede tutmasının gerekliliğini vurgular. Ayrıntılı bilgi için bkz., Bertolt Brecht, *Epik Tiyatro*, çev. Kamuran Şipal, Cem yayınları: İstanbul, 1990.

Sonuç

Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard *Korku ve Titreme* isimli eserinde yaptığı üçlü yaşam sınıflamasında etik varlığı evrensel akla ve toplumsal ahlak kurallarına koşulsuzca uyan ve kendi çıkarlarının üzerine toplumun çıkarlarını koyan birey olarak ikinci sraya koymuştur. Ona göre, etik yaşama en iyi örneği, halkı ve idealleri için kendi canlarını hiçe sayan Agamemnon ve Sokrates gibi kişiler teşkil eder. Kierkegaard, bu kişilere “trajik kahraman” adını verir.³⁴ Kierkegaard’ın bu isimlendirmesinin altında yatan gerekçe şudur: Trajik kahraman kaderinden kaçması mümkün olmayan, ama yine de eyleminin arkasında yüce bir gerekçeyi ve ahlaki bir duruşu saklayan kişidir. Böylesine onurlu bir kişinin başına gelen ani ve haksız ölüm, bu ölüme şahit olanlarda elbette korku ve acıma duygusu uyandıracaktır. Bu çıkarım ancak tragedyayı bir ahlaki ıslah aracı olarak gören Aristotelesçi bakış açısına göre geçerlidir. Başkası’nın ölümü böylesine hissedilebilir, tecrübe edilebilir ve özdeşleştirilebilir bir şey midir? Levinasçı bir bakış açısıyla bu soruya “hayır” cevabı vermek gerekir. Ölümün yalnızca bilinemez oluşu bilinebilir. O halde, başkası’nın ölümünün temsili olan tragedyadan ölümün ne olduğunu bildirmesi değil, yalnızca onun varlığını hatırlatması beklenebilir. Tragedyanın bir işlevi varsa, bu ancak ölümün karşısında beliren etik sorunu gözler önüne sermektir, bu soruna ahlaki bir çözüm üretmek değil. Trajik kahramanın kaderinden kaçamaması, izleyicinin etik sorumluluğundan kaçamamasıyla paralellik gösterir.

Tragedya ölümü değil, ölümü bilmenin imkânsızlığını öğretir. Tragedya nasıl bir temsilse ve sahnede gerçekleşen ölüm de bir “canlandırmadan” ibaretse, izleyicinin deneyimi daima ikinci dereceden bir deneyim olarak kalır. Oyuncunun yüzü izleyiciye iki kat başkadır. Tragedya ölenin maske taktığı bir sanattır. Ölümü gizem olarak tanımlayan Levinas’ın durduğu noktadan bakıldığında, tragedya gizemi sürdüren, hatta artıran bir sanat olarak ortaya çıkar. Levinas “ölümün her şimdiki ıssız bırakıp gitmesi olgusu, bizim ondan kaçmamıza ve en son saatin gelişi karşısında affedilemez bir oyalanmaya bağlı değildir; ölümün yakalanamaz olmasına, öznenin yiğitliğinin ve kahramanlığının sonunu işaretliyor olmasına bağlıdır”³⁵ der. Ölüm karşısındaki bu güçsüzlük ve onu bilmenin imkânsızlığı tragedya izleyicisinde sorumluluğuna daha sıkı tutunma arzusu yaratır. Bilinmeyene

³⁴ Søren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Anka Yayınları: İstanbul, 2002, s. 105.

³⁵ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları: İstanbul, 2005, s. 98.

ve mutlağa karşı yalnızlığını başkası'na açılarak gidermeye çalışır. Bu kendi'den kaçış onu ahlaki olmasa da etik bir birey yapacaktır.

Kendi'nin ölümü sürekli şimdiden kaçan, daima gelecekte olacak olan bir olgudur. Bu nedenle ölümle ilişki, sınırlı da olsa, yalnızca başkası'nın acısı ve ölümü aracılığıyla kurulabilir. Levinas için "ıstırap ve ölümle ilişki yoluyla yalnızlıkta büzülmüş bir varlık, yalnızca o, başka ile ilişkinin mümkün hale geldiği bir alana yerleşir".³⁶ İşte tragedya aracılığıyla başkası'nın acısı ve ölümüyle yüzleşen izleyici ahlaki bir arınma değil, etik bir sorumluluk bilinci kazanır. Başkası'yla ilişkinin her zaman asimetrik bir ilişki olması gerektiğini, başkası'nın ölümünün ve bütün yanıt imkânının yüzden silinişinin sahnedeki temsilinden anlar. Başkası, temsildeki trajik kahraman gibi öldükten sonra selam vermek için geri dönmeyecektir. Ölüm dönüşü olmayan "selamsızlık" demektir. Tragedya, ölümü hatırlattıktan sonra maskelerin çıkarılıp başkası'nın önünde eğilerek selam vermeyi öğretir. Tragedya evrensel akla ve toplumsal ahlaka ayak direyen bireysel bir bireyden kaçışın ve yüzünü başkası'na dönüşün aracıdır.

³⁶ Emmanuel Levinas, akt. Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, İthaki: İstanbul, 2011, s. 109.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2001.
- . *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ayraç Yayınları: Ankara, 1998.
- . *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. Remzi Kitabevi: İstanbul, 1987.
- . *Politika*. çev. Mete Tuncay. Remzi Kitabevi: İstanbul, 1975.
- . *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. Yapı Kredi Yayınları: İstanbul, 2000.
- Bernasconi, Robert. "Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası". *Levinas Okumaları*. ed. ve çev. Zeynep Direk. Pinhan: İstanbul, 2011.
- Brecht, Bertolt. *Epik Tiyatro*. çev. Kamuran Şipal. Cem yayınları: İstanbul, 1990.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi*. çev. Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi: İstanbul, 1997.
- Gözel, Özkan. *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. İthaki: İstanbul, 2011.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan Ökten. Alfa: İstanbul, 2018.
- Kierkegaard, Søren. *Korku ve Titreme*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. Anka: İstanbul, 2002.
- Levinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*. çev. Nami Başer. Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2014.
- . *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. çev. Işık Ergüden. Dost Kitabevi: Ankara, 2011.
- . *Zaman ve Başka*. çev. Özkan Gözel. Metis Yayınları: İstanbul, 2005.
- Nietzsche, Friedrich. *Müziğin Ruhundan Tragedya'nın Doğuşu*. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. Say Yayınları: İstanbul: 2011.
- . *Putların Alacakaranlığı*. çev. Mustafa Tüzel. İş Bankası Yayınları: İstanbul, 2010.
- Platon. *Devlet*. çev. Mehmet Ali Cimcoz ve Sebahattin Eyüboğlu. Remzi Kitabevi: İstanbul, 1980.

BAŞKASI'NIN ÖLÜMÜ VE TRAGEDYANIN KATHARTİK BOYUTU: LEVİNASÇI BİR OKUMA
Yiğit SÜMBÜL - Cevriye DEMİR GÜNEŞ