# ÖZKAN GÖZEL

ithaki

## VARLIKTAN BAŞKA
### Levinas'ın Metafiziğine Giriş




ithaki

**Özkan Gözel** Marmara Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu (1997). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde sosyoloji alanında yüksek lisans yaptı (1999). ODTÜ'de başladığı felsefe doktorasını Galatasaray Üniversitesi'nde tamamladı (2009). Halen öğretim üyesidir. *Hızır ile Musa – Olmak ve Aramak* (İnsan, 2011) ilk kitabıdır. Maurice Barbier'den *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*'i (Kaknüs, 1998), Emmanuel Levinas'tan *Zaman ve Başka*'yı (Metis, 2005), Auguste Comte'tan *İslam ve Pozitivizm*'i (Dergah, 2008) ve Maurice Blondel'den *Mistisizm*'i (Dergah, 2008) Türkçeye çevirmiştir.

Özkan Gözel

# Varlıktan Başka

Levinas'ın Metafiziğine Giriş

Varlıktan Başka
Levinas'ın Metafiziğine Giriş
Özkan Gözel

İthaki Yayınları - 739

Yayına Hazırlayan: *Mine Olgun*
Redaksiyon: *Hamdi Özyel*
Kapak Tasarımı: *HINK*
Sayfa Düzeni, Baskıya Hazırlık ve İndeks: *Şükrü Karakoç*
1. Baskı, Aralık 2011, İstanbul
ISBN: 978-605-375-143-4

Sertifika No: 13901

**© Özkan Gözel, 2010**
**© İthaki, 2011**

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: 0212 613 30 06 - Faks: 0212 613 51 97

*Neco için*

*«J'ai parcouru le livret de M. Morin, dont le principal défaut est qu'il traite partout de l'infini, comme si son esprit était au-dessus, et qu'il en pût comprendre les propriétés, qui est une faute commune à tous; laquelle j'ai tâché d'éviter avec soin, car je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est, ou ce qu'il n'est pas.»*

[Mösyö Morin'in risalesine şöyle bir göz attım. Başlıca kusuru, sonsuzu sanki zihni onun üzerindeymiş gibi ve sanki onun özelliklerini kavrayabilirmiş gibi ele almasında yatıyor. Herkeste görülen ortak bir hata bu. Bense, özenle kaçındım bundan; zira ben sonsuzu yalnızca ona boyun eğmek üzere inceledim, yoksa onun ne olduğunu ya da ne olmadığını tespit etmek üzere değil.]

René Descartes, Mersenne'e Mektup, 28 Ocak 1641

*«Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumahen.»*

[Bilginin ütopyası, kavramsal-olmayanı kavramlar yardımıyla açık hale getirmek olmalı, ancak bu yapılırken kavramsal-olmayan, kavramlara eşdeğer kılınmamalı.]

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*

# İÇİNDEKİLER

**Kısaltmalar** ..... 12
**Önsöz** ..... 13
**Giriş** ..... 17

Birinci Kesim
**VARLIK VE ÖTE/Kİ**

**I. Bir Başkalık Felsefesine Doğru** ..... **33**
1. Etik versus Ontoloji ..... 33
2. Kaçış ..... 46

**II. Var Sfer** ..... **58**
3. Anonim Varlık: *Var* ..... 58
4. *Var* ve Anlamsızlık ..... 72

**III. Egolojik Sfer** ..... **76**
5. Hipostaz ve Yalnızlık ..... 76
6. Hipostaz ve Konum ..... 84
7. Dünya: Yönelim ve İçtenlik ..... 91
8. Dünya: Işık ve Anlam ..... 99

**IV. Başkalık Sfer** ..... **104**
9. Zamanın Başkalığı ..... 104
10. Ölümün Başkalığı ..... 107
11. Dişil Olanın Başkalığı ..... 111

İkinci Kesim

## BAŞKALIK VE AŞKINLIK

**I. Ben ve Başkası ..... 129**
12. Metafizik Arzu ..... 129
13. Sonsuz Fikri ..... 142

**II. Duyarlık ve Temsil ..... 160**
14. Ayrılık ve İçsellik ..... 160
15. İçsellik ve Keyif Alma ..... 166
16. Temsil ve Anlam ..... 176

**III. Konuşma ve Etik ..... 191**
17. İfade ve Anlam ..... 191
18. Dil ve Nesnellik ..... 205
19. Konuşma ve Başkası ..... 216

**IV. Etik İndirgeme? ..... 227**
20. Tanrı ve Etik ..... 227
21. «Tek Yön/Yegane Anlam» ..... 246

Üçüncü Kesim

## ETİK ÖZNELİK

**I. Varlık ve Varlıktan Soyunma ..... 257**
22. Özne ve Varlık ..... 257
23. Söyleme ve Söylenen ..... 270
24. Sorumluluk ve Diyakroni ..... 283

**II. Duyarlık ve Yakınlık ..... 295**
25. Duyarlık ve Anlam ..... 295
26. Keyif Alma ve Hassas Olma ..... 305
27. Yakınlık ve Yakın ..... 315

**III. Öznelik** ..... **337**
28. Bilinç ve Obsesyon ..... 337
29. Kendi'nin Rücûu ..... 343
30. Başkasının Yerinde Olma ..... 352
31. Özne ve Sonsuz ..... 362

**Kaynakça** ..... **372**
**Emmanuel Levinas: Bir Yaşamöyküsü** ..... **379**
**Sözlükçe** ..... **391**
**İndeks** ..... **401**

## KISALTMALAR

AE: *Autrement qu'Etre ou Au-delà de l'Essence* [1974], Kluwer Academic

AT: *Altérité et Transcendance* [1989], Fata Morgana, 1995

DE: *De l'Evasion* [1935], Fata Morgana, 1982

DL: *Difficile Liberté* [1976], gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş 3. baskı, Albin Michel, Paris, 1976

DMT: *Dieu, la Mort et le Temps* [1976], Ed. Le Livre de Poche, Grasset, Paris, 1993

DVI: *De Dieu qui Vient à l'Idée* [1982], Vrin, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. edisyonun 3. baskısı, Paris, 1998

EDE: *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* [1967], Vrin, 2. edisyon, 5. baskı, 1994

EE: *De l'Existence à l'Existant* [1947], Vrin, 2. edisyon, 7. baskı, Paris, 1998

EI: *Ethique et Infini* [1982], Fayard, 1982

EN: *Entre Nous* [1991], Le Livre de Poche, Grasset, Paris, 1991

HAH: *Humanisme de l'Autre Homme* [1972], Fata Morgana, 1972

IH: *Les Imprévus de l'Histoire* [1980], Fata Morgana, 1994

LC: *Liberté et Commandement* [1953], Fata Morgana, 1994

NP: *Noms Propres* [1976], Fata Morgana, 1976

SMB: *Sur Maurice Blanchot* [1975], Fata Morgana, 1975

TA: *Le Temps et l'Autre* [1947], Quadrige/PUF, 5. edisyon, Paris, 1994

TI: *Totalité et Infini* [1961], Kluwer Academic

TIPH: *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* [1930], Vrin, 7. edisyon, Paris, 1994

TrI: *Transcendance et Intelligibilité* [1983], Labor et Fides, Cenevre, 1996

Iba: İtalikler bize ait

# ÖNSÖZ

Emmanuel Levinas 1906 yılında Litvanya'da doğar. 1923 yılında Fransa'ya gider ve Strasbourg'da üniversite öğrenimine başlar. 1928 ve 1929 yıllarında Almanya'da, Freiburg Üniversitesi'nde, önce Husserl'in sonra da Heidegger'in derslerine katılır. Kendi ifadesiyle, Almanya'ya Husserl için gitmiş ama orada Heidegger'i keşfetmiştir. *Varlık ve Zaman*'ı (*Sein und Zeit*) coşkuyla karşılayan Levinas, o yıllarda bir Heidegger hayranıdır. Bu iki filozof, Levinas'ın felsefi kariyerinde silinmez izler bırakır. Her ne kadar Levinas, olgun felsefesi itibariyle kendini onlardan ayırmaya çalışsa da, bu iki filozofun tersinden ya da düzünden Levinas'ın düşüncesi üzerine etkisi, kalıcı ve belirleyici olmuştur. Husserl ve Heidegger'in, genel olarak da fenomenolojinin Fransa'da tanıtılmasında Levinas'ın büyük katkısı olur. Nitekim, özgün çalışmalarının ortaya çıktığı yıllara, yani kırkların sonu ile ellili yıllara kadar, Levinas Fransa'da daha ziyade Husserl ve Heidegger uzmanı olarak tanınmıştır. 1930 yılında yayınladığı *Husserl'in Fenoménolojisinde Görü Kuramı* (*La Théorie de l'Intuition dans la Phénomenologie de Husserl*) adlı eseri bu bakımdan öncelikle anılmalıdır. Nitekim Sartre, bu esere göndermeyle kendini fenomenolojiyle tanıştıranın Levinas olduğunu söylemiştir. Levinas ayrıca Husserl'in *Descartesçı Düşünceler*'ini (*Méditations Cartésiennes*) G. Peiffer ile birlikte Fransızcaya çevirmiştir.

Levinas, 20. Asır Fransız felsefesinde, yüzyıl başlarında varlığını hissettiren yeni-Kantçılık, 1930'lara kadar büyük tesir icra etmiş olan Bergsonculuk, 1930'lardaki Kojève'in Hegelciliği, 1930 ve 1940'lardaki fenomenoloji, savaş sonrası yıllardaki varoluşçuluk, 1950 ve 1960'lardaki yapısalcılık, 1960 ve 1970'lerden itibaren de post-yapısalcılık gibi akım ve hareketler arasından altmışlar itibariyle özgün halini almaya başlayan etik felsefesiyle kendine mahsus bir yol tutturmuştur. Levinas'ın etiği, Heidegger'in ontolojisinin eleştirisi ile Husserl'in entelektüalizminin eleştirisinden, keza bütünlük

ve aynılık eleştirisinden hareket eder. Bu bakımdan filozofun Heidegger felsefesiyle bir hesaplaşması olan "Ontoloji Temel midir?" makalesi önemli bir uğrağa işaret eder. Temel, ontoloji değil, başkasıyla ilişki olarak *etik*tir artık. Böylece etik, *ilk felsefe* katına yükselir. Etiğin *ilk felsefe* oluşu, Levinas'ın tüm felsefi kariyeri boyunca savunduğu temel tezdir.

Levinas; Heidegger ve Husserl'e yönelttiği eleştirileri giderek tüm Batı felsefesini kapsayacak şekilde genişletmiştir. Ona göre, genel eğilimi itibariyle Batı felsefesi; tekil, ayrı, başka ve farklı olanı baskılama ya da indirgeme yoluyla mütemadiyen göz ardı eden bir "aynılık" felsefesidir; bu felsefe, *varlıktan ve bilme'den başka türlü olan*'ı massetmeye doğru kabaran yatışmaz bir iştihayla "bütünleme" (*totalisation*) mantığı uyarınca işlerlik göstermiştir. Totaliter yapısıyla, ayrı, başka ve farklı olanı sindiren ya da dışlayan yaklaşımıyla Avrupa'da ortaya çıkmış Nazizmi bu çerçevede değerlendirmek mümkün olmaktadır. Bu cümleden olmak üzere, ötekine saygı olarak, farklılıkları muhafaza olarak, bütünlemeyi ve massetmeyi ret olarak Levinas'ın felsefesi Nazi travmasına bir cevap ve bu travmayı mümkün kılan aynılık mantığına bir reddiye olarak okunabilir ya da okunmalıdır. Bu çerçevede, Levinas'ın İkinci Dünya Savaşı esnasında ailesinin pek çok ferdini kaybettiğini, kendisinin de Almanlara esir düştüğünü hatırlatmak gerek.

Savaş sonrası dönemde, Levinas, Mösyö Chouchani ile tanışır ve onunla birlikte Talmud çalışmaları yapar. Böylece filozofun düşüncesinde dini boyut belirginlik ve ağırlık kazanmaya başlar. Levinas felsefi yazıları ile konfesyonel yazılarını birbirinden ayrı tutma çabasındadır; nitekim o, felsefi yazılarında ayetlere ya da Talmud pasajlarına argüman olarak değil de örneklendirme amacıyla başvurduğunu belirtmeye özen gösterir. Bununla birlikte Yahudi kaynaklarının Levinas'ın etiğini, eşdeyişle metafiziğini derinlemesine etkilediği yadsınamaz; dahası, Levinas'ın Yunani felsefeye İbrani bir esin vermeye ve İbrani bilgeliği, felsefi söyleme tercüme etmeye çalıştığını söylemek bir ölçüde mümkün görünmektedir.

Derrida'nın, "Şiddet ve Metafizik" adlı makalesinin 1964'te ya-

yınlanması ile birlikte, Levinas Fransa'da giderek daha fazla tanınır hale gelir. Ama Levinas'ın etiğinin asıl ilgi odağı haline gelmesi seksenlerde, felsefede ve sosyal bilimlerde etik ve siyaset tartışmalarına koşut olarak öznelik kuramlarına dönüşle birlikte gerçekleşir. Bugün Anglosakson dünyada ve Amerikan akademyasında Levinas'ın etiği yoğun bir biçimde ilgi görmektedir. Türkiye'de ise Levinas'ın adından söz edilmeye başlanması daha ziyade doksanların sonu itibariyledir. Ben de, nitekim, Levinas'ın adını ilk kez bu süreçte duymuştum.

On beş yıl kadar önceydi. Levinas'ın düşüncesiyle ilk temasım bir kitapta onun şu sözüne rastlamamla oldu: "Başkasıyla karşılaşmanın en iyi yolu onun gözlerinin rengini dahi fark etmemektir." İlk okuduğumda zihnimde belirgin bir anlam doğurmamış olan bu ifade, bende yine de tuhaf bir derinlik intibaı uyandırmıştı. Anlamıyorum ama burada anlaşılmaya değer bir şey var duygusu! Peki ama ne? Kaşını, gözünü dahi fark etmediğimiz, belki kim olduğunu, nereli olduğunu dahi bilmediğimiz birisiyle "karşılaşma"mız gerçekte ne mana ifade ediyordu? Başkası kimdi? Karşılaşmak ne demekti?

Levinas böylece ilgi alanıma girmiş oldu. Okumalar yoluyla onun düşüncesine ve diline aşinalık kesbetmeye çalıştım, giderek aşinalık ünsiyete evrildi. Önce okumalar, sonra çeviriler ve bir iki yazı... Bu kadarıyla yetinmeyip nihayet doktora tezimi onun üzerine yapmaya karar verdim. Elinizde tuttuğunuz kitabın aslını ODTÜ'de başlayıp Galatasaray Üniversitesi'nde tamamladığım (Ekim, 2009) doktora tezim oluşturuyor. Tezi Fransızcadan Türkçeye çevirdim ve kısmi müdahale ve ilavelerle zenginleştirdim. Böylece tez, yapısı ve esası neredeyse tamamen korunmakla birlikte, elinizdeki forma kavuşmuş oldu. Kitaba, daha tezi yazarken aklımdan geçirdiğim üzere, "Levinas'ın Metafiziğine Giriş" alt başlığını vermek bana uygun göründü. Levinas'ın ilk felsefe olarak etiği tam da onun metafiziğiydi çünkü. Kitap, Türk okuyucusu için Levinas'ın felsefesine bir giriş, bir ölçüde eleştirel de olan bir giriş işlevi görürse, bu, yazarı için memnuniyet vesilesi olacaktır.

Kitap, Levinas'ın felsefesini gayet özlü bir biçimde ifade ettiğini

düşündüğüm yukarıdaki sözün bir şerhi olarak okunabilir pekala, hattâ belki de öyle okunmalıdır.

Burada ilk olarak, ODTÜ'de danışmanım olan kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet İnam'a gösterdiği yakınlıktan dolayı teşekkür etmek istiyorum. Onun felsefeyi, felsefi mirası temellük tarzı ve bu yöndeki çabaları bana daima ilgi çekici geldi. Kahve ve puro eşliğinde odasında yaptığımız sohbetler Ankara günlerimin güzel anıları arasında. Sonra, Galatasaray Üniversitesi'nde danışmanım olan kıymetli hocam Prof. Dr. Kenan Gürsoy'a teşvik ve önerileri, ayrıca tanıdığı geniş akademik serbestiyet için teşekkür ederim. Dahası, yakın ilgisinden memnuniyet duyduğum, teşvik ve önerilerinden yararlandığım, eşdanışmanlığımı yapmış olan sevgili hocam Prof. Dr. Zeynep Direk'i anmam gerek. Türkiye'de Levinas çalışmalarına en ziyade katkıyı sağlamış olan Zeynep Direk'in benim çalışmalarıma da önemli katkısı ve desteği oldu; kendisine müteşekkirim. Ayrıca, jüride yer alarak titiz okumaları ve değerli yorumlarıyla ufuk açıcı katkılar sunan kıymetli hocam Prof. Dr. Melih Başaran'a ve yine jüride yer alan Doç. Dr. Türker Armaner'e ve Doç Dr. Besim Dellaloğlu'na değerli katkıları için teşekkür ederim.

Son olarak, yakınlıklarını paha biçilmez bulduğum sevgili arkadaşlarım Necdet Meşe'yi namı diğer Neco'yu, Tuncay Çelik'i, M. Nurullah Cücük'ü, Mustafa Güler'i, Pınar ve Hamdi Özyel'i, İthaki Yayınları'nın değerli editörü Ahmet Öz'ü ve nihayet Kebikeç günlerinden sevgili Ömer Lekesiz'i şükranla anmak isterim. Aileme olan borcum ise her şeyin üstünde, teşekkür kifayet etmez.

Ekim 2010/Kadıköy

Kimdir Emmanuel Levinas? Her şeyden önce o, *etiğin* filozofudur. Etik *ilk felsefe*dir: varlık dahil her şeyin kendisinde temellendiği asıl felsefe. Levinas ile birlikte etik, ontolojiyi tahtından ederek ilk felsefe düzeyine yükselir ve böylece felsefenin bir branşı olmaktan çıkarak bizatihi temeli olur. Levinas, etiğin filozofu olduğu gibi *başkalığın* da filozofudur; çünkü etik, haddizatında "başkası ile ilişki" demektir. Keza başkasına yakınlığın tam bağrında dahi birleşmeyi, bütünleşmeyi ve kaynaşmayı yasaklayan bir ayrılık rejimini varsayması ölçüsünde, Levinas *ayrılığın* filozofudur da. Dahası başkasına yaklaşmada Tanrı'ya yaklaşan, giderek Tanrı'ya ancak başkasına yaklaşmada yaklaşan bir özneliği varsayması ölçüsünde, Levinas aynı zamanda *velayetin* ve/veya *kutsiyetin* (*sainteté*) filozofudur. Başkalık – Ayrılık – Velayet – Kutsiyet... Bunlar varlığa ve varlaşmaya mahsus içselliğin, içkinliğin ve aynılığın inkıtaa uğratılmasını ve aşılmasını, dolayısıyla *öte*'yle, başka ve dışsal olan'la yani *aşkın olan*'la bir ilişkiyi varsayar ki şu halde Levinas pekala *aşkınlığın* filozofudur da. Ve nihayet, daha kuşatıcı ve toparlayıcı bir anlamda, Levinas öteki ile etik ilişkide kendinin berisine gitmek ve varlığın ötesine geçmek suretiyle bireyleşen, dahası biricikleşen şu *özneliğin* filozofudur.

'Ayrılık içre yakınlık' mantığı uyarınca başkası ile çıkar-gözetmez *yüz-yüze* bir ilişkiyi öngören etik, başkasını kendine takdim ve tercih ederek kendinin berisine gitmiş ve varlığın üstüne yükselmiş bir öznelik tasavvurunu merkeze alır. Başkasına karşı sorumlulukta, verme'de ve mesafenin korunduğu bir yakınlıkta gerçekleşen etik öznelik, varlıktan, kendinden, kendi varlığından soyunma olayında öte-ki ile ilişki yoluyla öte'ye, başka'ya, aşkın olana açılmayı, yani bir ayrılık ve içkinlik rejimi olarak varlığın düzenini ve varlıkta-diretme olarak tezahür eden egolojik durumu etik bir hareketle inkıtaa uğratmayı veya aşmayı öngörür.

Özne, başkası ile ilişki yoluyla varlıktan çıkar, başka bir ifadeyle

bu ilişki yoluyla o, ontolojinin üstüne yükselir: Etik, aşkınlığın, yani varlığın ötesine geçmenin bir, hattâ biricik imkânıdır. Nitekim, etik anlamda özneleşme, "varlıktan soyunma" olarak gerçekleşir ki varlıktan soyunmak, başkasıyla ilişki yoluyla egolojik döngüyü kırarak varlığın içkin düzenini aşmak ve onun ötesine geçmek demektir. Netice olarak etiğin öngördüğü öznelik tasavvuru, karşımıza başkası ile halis, dolaysız, çıkar-gözetmez ve diğergam ilişkide kendinden çıkmış ve varlığı aşmış bir insan tipini, *veli* figürüne yakınsayan veya onu bizatihi cisimleştiren şu insan tipini çıkarır. Öznenin, öteye ve ötekine açılarak, varlıktan, kendinden, kendi varlığından kurtulması olarak etik *kutsiyet*le yakından irtibatlı bir biçimde *velayet* olayını varsayar. Olgun felsefesi itibariyle Levinas, insanı ısrarlı bir biçimde bu etik kalkış noktasından, velayetin *ü-topik* olayından itibaren düşünür. Öyle ki nasıl "halihazır toplum İyi'nin sınırlanması" ise halihazır insaniyet de velayetin sınırlanmış halidir bir anlamda. Oysa insanı varlık-bilinç bağlılaşımı uyarınca 'bilinç sahibi bir varolan' olarak kavrayan onto-loji'nin diline büsbütün yabancıdır bu yaklaşım. Denebilirse, Levinas'ın bütün çabası insanı söz konusu bağlılaşımın *henüz* ve/veya *artık* geçerli olmadığı bir noktadan itibaren yani varlığın ve bilincin *ber*isinden ve/veya *öte*sinden itibaren (onto-loji'nin düzeninde yeri olmayan şu *yer-olmayan*'dan itibaren) düşünmeye yöneliktir.

Levinas'ın etiği temelde ontoloji eleştirisine dayanır ve tam da ontolojinin "aşıldığı" yerde boy gösterir. Bu çalışmada söz konusu eleştiriyi ve aşma denemesini derinlemesine inceleyeceğiz. Ontolojiye, dolayısıyla da Heidegger'in felsefesine yönelttiği eleştiriler göz önünde bulundurulmadan Levinas'ın etik tasavvuruna nüfuz edilemeyeceği gibi, onun çağdaş felsefe içerisinde tuttuğu yer de hakkıyla değerlendirilemez. *Dasein*'ı varlığın ufkuna yerleştiren ve onu varlığın bir kipliği olarak düşünen Heidegger'in hilafına, Levinas, insanı varlıkta bir "çatlak", bir "fazlalık" olarak değerlendirir. Dolayısıyla Levinas'a göre özne, varlık içre ve varlığın bir parçası olarak özneleşmez, ama varlığı aştığı ve onun ötesine geçtiği ölçüde özne (dolayısıyla insan) adına liyakat kesbeder. Levinas'a göre bu "aşma", bu

"ötesine geçme" ancak etikte ve etik yoluyla vuku bulur. Levinas'ta varlık, öznenin mahkûm ve mahpus olduğu, dışına çıkmaya, ötesine geçmeye, üstüne yükselmeye çalıştığı boğucu, asimile edici ve massedici bir durumu, (neredeyse) bir "kötülüğü" ifade eder ve bu yüzden de daima bir aynılık, bir içkinlik rejimiyle özdeşleştirilir. Sonuç olarak, Levinas'ın felsefesi, varlığın boğucu, kişisizleştirici ve anlamsız işleyişinde mahpus kalan öznenin *varlıktan başka* olana iştiyakını, varlığı aşma ve onun ötesine geçme özlemini ifade eder. Anlamı, varlığın dışında ve varlığa rağmen arayan bir aşkınlık felsefesidir bu. Şu halde Levinas'ta aşkınlık ve anlam (ve aşkınlığın anlamı) asıl olarak varlığın aşılmasında ortaya çıkar. Böylesi bir aşma, somut olarak, etikte ve etik yoluyla vuku bulabilir ancak. Etik, *başkası* ile – namı diğer *öteki* ile – dolaysız ve asimetrik ilişkidir. Özne, bu ilişki yoluyla, kendine dolayısıyla varlığa zincirlenmişlikten kurtulur ve böylece *öte*ki'nin *yüz*ünden *öte*'ye yani aşkın olana açılma imkânına kavuşur. Kısacası etik terimlerde ifadesini bulan ötekiyle karşılaşma, varlığı aşmanın bir, hattâ biricik imkânıdır Levinas'ta.

Levinas'ın felsefesi bir ontoloji eleştirisinden ibaret değildir; ama bunun ötesine geçen özgün içerimlere sahiptir. Yine de ontoloji eleştirisinin bu felsefenin kalkış noktasını ve başlangıç motivasyonunu oluşturduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Levinas'ın felsefesinin yalnız Heidegger'in düşüncesiyle değil, aynı zamanda Husserl'in, Descartes'ın, Hegel'in, Rosenzweig'ın, Buber'in, Marcel'in, Bergson'un vd. düşünceleriyle de alışverişler ve polemikler içerisinde oluştuğunu belirtmeliyiz. Biz kendi açımızdan çalışmamızda, önceliklerine binaen, Levinas'ın bu saydığımız isimlerden daha ziyade ilk üçü veya dördüyle ilişkilerine ağırlık verdik. Son tahlilde, öyle düşünüyoruz ki, Levinas'ın felsefesinde, birbiriyle bağlantılı üç eleştiri, bir yandan asıl olarak *ontoloji eleştirisi*, diğer yandansa ona bağlanan *bütünlük eleştirisi* ile *entelektüalizm/idealizm eleştirisi* temel ve belirleyici rol oynamaktadır. Bu çalışmada biz bu eleştirilere odaklanarak Levinas'ın felsefi söyleminin ne türden bir entelektüel çerçevede vücut bulduğunu göz önüne sermeye çalışıyoruz.

Evet, başlangıç motivasyonu itibariyle Levinas'ın felsefesi; varlığı ve ontolojiyi, dolayısıyla Heidegger'in düşüncesini aşma çabasıdır. Levinas, bir başkalık felsefesi yoluyla bunu başarmayı dener. Bu surette o, başkası ile ilişkiyi, varlıkta kendini kendine raptedilmiş olarak bulan özne için bir selamet, bir kurtuluş imkânı olarak vazeder. Birinci kesimde göreceğimiz üzere, Levinas, ilk kitaplarında başkasını erotik terimlerle düşünür ama sonradan bu yaklaşımı bir kenara bırakır ve onu münhasıran etik terimlerle tarif ve tasvir etmeye yönelir. Fakat gerek ilk eserlerinde gerekse sonrakilerde başka ve başkalık kavramları farklı şekillerde de olsa daima merkezi bir role sahiptir, zira varlığın aşılması ancak başkasıyla ilişki yoluyla mümkündür ve aşkınlığın anlamı ya da aşkınlık olarak anlamın kendisi tam da varlığın aşıldığı ya da inkıtaa uğradığı noktada ortaya çıkar. Sonuçta, varlığın – aynılığın, içkinliğin ve mevcudiyetin – düzenine ait olmayan başkasıyla karşılaşma, özneye bu düzeni inkıtaa uğratma ve aşma imkânını sağlar. Böylece, varlıktan çıkışın temel imkânı olarak başkasıyla karşılaşma, *anlamın bizzat kaynağı* olur. Burada, anlam, bilincin ideal yapılarının içkin bir oyununu ifade etmez. Anlam, haddizatında, başkasıyla karşılaşmanın somut, duyulur ve dolaysız yapısında yatar

Levinas'ta, başkasıyla ilişki, bilinçten, bilgiden, ışıktan ve kavranırlıktan (ya da kavranırlığın ışığından) kaçan şeyle, dolayısıyla da Aynı'nın kategorilerine ve bu kategorilere göre işleyen varlığın içkin düzenine indirgenemez olan şeyle ilişkidir. Başkası, benim massedemeyeceğim, temsil ve temessül edemeyeceğim, yani kendi kapasiteme ve ölçülerime indirgeyemeyeceğim bir kişidir tam olarak, zira başkasının başkalığı ilişkide izafileşmez ama mutlak olarak kalır. Yine, başkası, benim ona dair görüşümü mütemadiyen aşan, tasvirimden kaçan, tarifime sığmayan, ona dair tavsifimi hükümsüz kılan kişidir tam olarak. Başkası benim her türlü yakalama, kavrama ya da zapturapt çabamdan kaçar ve kelimenin tam olarak ifade ettiği gibi *başka* olarak kalır. Levinas'ın vazettiği haliyle başkası ile ilişkide, ne ben'in içselliği ne de başkasının başkalığı halel görür, zira bu ilişkide terimler yani ben ve başkası ayrı, dolayısıyla mutlak olarak

kalır. Ayrım ya da ayrılık böylece terimlerin birbirlerinde massolmamalarını yani birbirlerinde eriyip yitmemelerini temin eder ve teminata bağlar. Yine; terimler, onları dolayımlayacak bir bütünlükte tekilliklerini, kendiliklerini, kendilerine mahsus karakterlerini kaybetmezler, üçüncü bir terim aracılığıyla ideal, kavramsal ya da düşünsel bir genellikte massolmazlar. Ben-başkası ilişkisinde, ben ben olarak, başkası başkası olarak kalır, ki bu, *ayrı ama yakın* olan tekilliklerin ilişkisidir. Terimleri dolayımlayan ve aşan bir *bütünlük fikri*ne karşı çıkan Levinas, terimlerin birbiriyle ilişki halinde olmakla birlikte, kendiliklerini (tekilliklerini) koruyabildiği bir durumu metafizik olarak vazeder. Başka bir ifadeyle, terimlerin birliğini veya kaynaşımını varsayan bir aşkınlık tasavvurunun aksine, Levinas ayrılık yoluyla vuku bulan ve bütünleşmenin söz konusu olmadığı bir aşkınlık tasavvurunu öne çıkarır. Buna göre, terimler, ilişkide birbirlerine karışmazlar ve katışmazlar, ama bir *yakınlık içre ayrılık* rejimi uyarınca kendileri olarak kalırlar. Terimlerin tekilliğinin, dolayımlayıcı süreçlerde massolup yittiği *bütünlük fikri*ne karşı gelişen Levinas'ın felsefesinde bir yandan ben'in içselliği, diğer yandan başkasının başkalığı güçlü bir biçimde vurgulanır. Bütünlük eleştirisi yoluyla, Levinas, genel olana karşı *tekil olanı* öne çıkarır ve tekil olanın (yani ben'in ve/veya başkası'nın) somut, dolaysız ve duyulur karakterine vurgu yapar. Yine bu çerçevede, Levinas, tekil olanın, genellik, soyutluk ve idealite planında kavramlarla dolayımlanışından önceki somut-duyusal-dolayımsız düzeye *anlamın kaynağı* olarak dikkat çeker. Böylece o, özneyi ve öznenin başkasıyla ilişkisini ilkin ve öncelikle bu asli düzeyden itibaren kavramaya çalışır. Bu *anti-entelektüalist* yaklaşımın gereği olarak, Levinas'ın aşkınlık tasavvuru, soyut, düşünümsel ve temaşa temelli değildir. Levinas'ta aşkınlık, *etik somutluk içerisinde*, yani ben-başkası ilişkisinin *müşahhas* ve *şahsi* yapısı içerisinde gerçekleşir. Aşkınlığın yeri etik ilişkidir ve etik ilişki ancak etten kemikten müşahhas şahıslar arasında vuku bulur. Çalışmamızın akışı esnasında Levinas'ın somut, dolaysız ve duyulur olanı ayrıcalıklı kılarken, idealist ve entelektüalist yaklaşımları nasıl ve niçin tartışma konusu ettiğini daha yakından göreceğiz.

Levinas, varlık kavramını tartışma konusu ederken aynı zamanda bilinç, logos ve bilgi kavramlarını da tartışma konusu eder, zira varlık, bilgide ve bilgi yoluyla tezahür eder. Yine bundan ötürü *bilinç-ve-varlık*, tam da *onto-logie* teriminin düşündürdüğü üzere, birbirinin bağlılaşığıdır. Böylece, Levinas'ın varlığa ve onun aynılık rejimine yönelik eleştirisi, aynı zamanda bilincin içkinliğine ve giderek bilişsel kavranırlığın doğasına yönelik bir eleştiri halini alır. Levinas, başkalığın (ölümün, geleceğin, dişil olanın ve karşımdaki şahsın başkalığının), ışığı talep eden bilgiden kaçtığını ve çözündürülemez, massedilemez, indirgenemez, özümsenemez bir gizem içerdiğini savunur; gizem, ışıktan kaçan şeydir tam olarak. Haddizatında başkalık, bilincin, bilginin, logos'un ve düşünümün (felsefenin!) kendi terimlerine çeviremediği, ayrıksılığından edip ehlileştiremediği, aynılık rejimine dahil edemediği bir *fazlalık*tır. İşte Levinas, anlamın aslını ya da asli anlamı tam da bu fazlalıkta arar. Fazlalık olarak başkalık, bir aynılık ve içkinlik rejimine göre işleyen varlığa sığmadığı ve onu aştığı ölçüde *onto-logique* düzeni alt üst eder ve bu alt üst oluşta anlamın kaynağı olarak *varlık-tan-başka* kendini duyurur. Kendini bir bütünde massolmaya bırakmayan ve tekilliğini muhafaza ederek dolayımdan mütemadiyen kaçan başkalık ile ilişkide biz aşkınlığa açılmanın bizzat imkânını buluruz. Levinas'a göre aşkınlık, başka olanın bilincin ve varlığın kategorilerini alt üst ettiği, kesintiye uğrattığı veya aştığı yerde mümkündür ancak. Bu anlamda aşkınlık, varlığa göre fazla olanı ve/veya varlığın ötesini ifade eder daima. Sonuçta bu aşkınlık, aklın yalnızlığında, düşünümün soyutluğunda ya da temaşanın dinginliğinde gerçekleşmez; bilakis, etikte, yani insan insana ilişkinin somutluğunda ve dolaysızlığında gerçekleşir. Levinas'a göre, bizi varlığın ötesine kılavuzlayan etik, aşkınlığın – ve metafiziğin – gerçekleştiği biricik yerdir, daha doğrusu yer-olmayan'dır.

Levinas, aşkınlığın yani varlığı aşmanın imkânını ilkin erosta aramışsa da, nihai ve kesin anlamda onu etikte bulmuştur. Erosun ve dişil başkalıkla ilişkinin merkeze alındığı ilk dönemin ardından, etik, filozof için, aşkınlığın biricik modeli haline gelir. Ama belirt-

mek gerekir ki, hem erosun baş tacı edildiği ilk döneminde hem de etiğin kesin ve nihai olarak ayrıcalıklı kılındığı sonraki döneminde, *başkasıyla ilişki* Levinas için daima ve her hâlükârda ön plandadır. Başkası, hakimiyetime direnen, zapturaptımdan kaçan ve ona dair sahip olduğum fikre sığmayan kimsedir. Keza başkası, öznenin yalnızlığını, kendine zincirlenmişliğini kıran ve onu varlığın, bilginin ve logos'un ötesine taşıyan kimsedir. Başkası ile ilişki yoluyla ben kendine, dolayısıyla varlığa mesafe alır, içinde mahpus kaldığı ego-onto-lojik döngüyü kırar ve varlıktan başka olana uyanır.

Bu surette, biz Levinas'ın özneyi *onto-logie*'nin (varlığın, bilginin; varlığın bilgisinin) kategorileri dışında ve başkası ile ilişki içinde tasarlama çabasına tanık oluyoruz. Bu öznelik tasavvuruna göre, ben, başkası ile ilişkide varlığın ötesine geçer ve aşkınlık imkânına kavuşur. Başkası, bilgiyle kuşatılamaz, görüşe gelmez, bir bağlama, bir uſka oturtulamaz, bir nesne ya da bir tema haline sokulamaz olduğundan "dünyadan değildir", dolayısıyla başkası (öteki) ile ilişki haddizatında *öte* ile bir ilişki, aşkınlık ile bir ilişkidir. Levinas, özneyi bir Heidegger gibi varlığın kipliği olarak düşünmez ya da onu felsefedeki yaygın teamül uyarınca bilinçten (dolayısıyla da özerklikten ve özgürlükten) itibaren tasavvur etmez; ama özneyi, etiğin öğesi olarak gördüğü sorumluluk temelinde tasvir ve tarif eder. Müteakip sayfalarda etraflıca göreceğimiz üzere Levinasçı özne etik ilişkinin yüz-yüzeliğinde özneleşir: O, başkasına karşı sorumlulukta bireyleşir, dahası biricikleşir.

Levinas'ın öznesi, "tasavvurumdaki" değil "karşımdaki" insandır, zihnen tasarladığım değil, bizzat karşılaştığım şahıstır; ihtiyaçları olan, bana bakan, benimle konuşan müşahhas insandır. "Yalnızca karşılaşılan insanın bir anlamı vardır" diye yazar Levinas.[1] Bu yüzden de asıl anlamı, bu "karşılaşılan" insandan yani *yüz yüze* ilişkide müşahhas bir şahıs olarak karşımda bulduğum *başkası*'ndan itibaren düşünür. İşte etik özneliğin özünü oluşturan sorumluluk, benim karşımdaki insana cevap vermemle, mukabelede bulunmamla, ona duyarlı olmamla başlar, ki bu da *verme*'nin maddiliğinde vuku

1 Levinas, E., *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1994, s. 185.

bulur. Özneliğin tanımında asıl olan, felsefe tarihinin genel olarak iddia ettiği gibi bilinç değil, *sorumluluk*tur; böylece bilinci, dolayısıyla özerkliği ve özgürlüğü merkeze yerleştiren ve bu yüzden de soyut düşünüm ve kavramsal idealite planını ayrıcalıklı sayan entelektüalist eğilime sahip felsefi yaklaşımların hilafına, Levinas, duyulur, dolaysız ve somut olanı öne çıkarır ve bu çerçevede özneliğin tanımında sorumluluğa merkezi bir önem atfeder. Bu yaklaşım, "bilincin özgürlüğü" (*spontaneity of consciousness*) fikrini el üstünde tutan Yunan kaynaklı felsefeye karşı, İbrani/monoteist yaklaşımda ifadesini bulan "vicdanın titizliği" (*strictness of conscience*) fikrini üstün tutmakta[1] ve sorumluluk ile rahatsız vicdanı had safhada vurgulamasıyla etik hassasiyeti insanın insanlığının tam da özü olarak takdim etmektedir. Etiğin ontolojiye önceliğini savunan ve (başkası karşısında çıkar-gözetmezlik olarak) sorumluluğu varlığın (dolayısıyla varlıkta-diretme'nin) bağlılaşığı olan bilince göre daha asli ve daha belirleyici sayan Levinas, *yüz-yüze'lik* temelinde *onto-logique* olmayan bir öznelik tasavvuru geliştirir. Sonuçta bazen felsefeye 'felsefi-olmayan' (Yunani-olmayan!) bir şeyi ilka ediyormuş gibi görünse de, Levinas bu çabasını her şeye rağmen felsefi bir söylem içerisinde kalarak, kalmaya çalışarak yürütür. Denebilirse, Levinas'ın düşünce hayatına en özgün katkıları onun (Yunan kaynaklı; varlık, bilinç, özerklik ve özgürlük merkezli) felsefenin sınırlarını zorluyor ya da ihlal ediyor göründüğü noktada ortaya çıkar. Talmud pasajlarına yaptığı şerhlerin de gösterdiği üzere, onun bir ayağı felsefede ise diğer ayağı İbrani gelenektedir.[2]

---

1 Krş. Arnold, M., *Culture and Anarchy*, Yale University, 1994, s. 88.

2 Levinas Talmud'u yorumlamasını Mösyö Chouchani'den öğrenmiştir. Yaklaşık beş yıl boyunca (1947-52) haftada bir onun rahleyi tedrisinde bulunmuştur. Bu dersler, Levinas için, bir "üstatla temas"tır tam olarak. "Bir üstatla karşılaşmasının kanıtı, Chouchani'nin olağanüstü bir dimağ olmasında değil, ama onun otoritesi altında bulunduğu saatlerde felsefenin Levinas'a pek solgun bir şey olarak görünmesinde yatar; bunu söyleyen Levinas'ın kendisidir bizzat" Lévy, B., "Levinas et le Grec", *Cahiers d'Etudes Levinassiennes*, 2005, s. 201. Nitekim, Levinas kendisiyle yapılan bir söyleşide şunları söylemiştir: "Talmud düşüncesiyle derinlemesine temasım geç bir tarihte, M. Chouchani'nin yanında gerçekleşti. O bana muazzam bilgisinden, eşsiz zekâsından hiçbir şey aktarmadı, ama bana bu metinlere, bu dipsiz derinliğe *nasıl* yaklaşılması gerektiğini gösterdi. Onun yanında tüm bunlar hiçbir şeydi ve siz

Yahudi kültürü Levinas'ın düşüncesinin teşekkülünde kuşkusuz büyük bir role sahiptir. Keza, filozofun "öteki" vurgusunda Yahudilik öğretileri bir yana, Yahudilerin yaşadığı tarihsel bir deneyiminin yani Nazi dehşetinin önemli bir payı vardır. Levinas'ın felsefesinin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra aldığı dönemeçte, yani Heidegger'e ve varlık düşüncesine karşı başlangıçtaki hayranlığın sonradan husumete inkılap etmesinde, bu köklü tavır değişikliğinde, Alman filozofun Nasyonal-Sosyalist Parti'ye katılmasının ve Hitler rejimi altında Yahudilerin yaşadığı trajik olayların hiç kuşkusuz belirleyici bir rolü olmuştur. Nitekim Levinas, otobiyografik makalesi "İmza"da, "Bu yaşamöyküsü Nazi dehşetinin önsezisi ve anısı tarafından belirlenmiştir" diye yazar.[1] 'Ötekine saygı talebi' ve 'bütün-leşmeye ve massolmaya karşı tekilliğin müdafaası' olarak Levinas'ın felsefesi, uç verdiği sosyo-politik konjonktür hesaba katıldığında, Avrupai aynılığı aralama ve bu surette Yahudi ötekiliğe bir alan açma çabası olarak da görülebilir bir bakıma. Motivasyonları ne olursa olsun, kavuştuğu özgün form nedeniyle Levinas'ın felsefesi giderek artan bir ilginin odağı olmuş ve çok farklı düzeylerde okumaların mehazı haline gelmiştir.

Levinas'ın etiği haddizatında bir metafiziktir, bir ilk felsefedir. Filozofta felsefeyi, hattâ denebilirse her şeyi etikte temellendirme çabası vardır ki, zımnında bütünleme ve indirgeme riski taşıdığını düşündüğümüzden tartışma konusu ettiğimiz bir husustur bu. Emmanuel Levinas'ın metafiziğine bir ölçüde eleştirel bir giriş olarak tasarladığımız bu çalışma, doğaldır ki konusunu tüketme iddiasından uzaktır ve belli bir bakış açısının ürünüdür. Levinas'ın fikirleri aynı zamanda siyasetbilim ve sosyoloji gibi disiplinlerin alanına çekilerek ele alınamaz mıydı? Ele alınabilirdi hiç kuşkusuz. Ama bu, bizim bu kitapta gözettiğimiz amacın ve onun gerektirdiği çerçevenin dışında kalıyor. Bu kitabın ana amacı Levinas'ın metafiziğini, yani onun *ilk felsefe* olarak etiğini ele alıp değerlendirmekten ibarettir; etiğin metafiziğin alanı dışında, sözgelimi sosyal bilimlerin alanında ifade

---

hiçbir şeydiniz. Müthiş bir diyalektikçiydi o... Olağanüstü bir hünerlilik, ama aynı zamanda, her defada karşılaşılan yeni anlam boyutları! Bunlar, tinin yaşamına dair unutulması ve aktarılması kabil olmayan anılar olarak zihnimde yaşıyor" (Trl, 67-8).

1 Levinas, E., *Difficile Liberté* [DL], Albin Michel, Paris, 1976, s. 406.

ettiği anlamı araştırmak esasen bu kitabın kapsamına girmiyor. Yeri gelmişken vurgulamak isteriz ki Levinasçı kavramların sosyal bilimler tarafından alımlanışında (temessül ve temellük edilişinde!) bazen ortaya çıkan karışıklık ve yanlış anlamalar, çoğu durumda, bu kavramların *evveliyetle* metafizik düzeye ait oldukları gerçeğinin ıskalanmasından kaynaklanmaktadır. Levinas'taki en önemli kavramlardan biri, belki de birincisi olan "öteki"nin bilhassa sosyal bilimlerde cari olan genelgeçer anlayış uyarınca ilkin ve çoğunlukla fenomenal düzeyde anlaşılması (ve giderek bu düzeye indirgenmesi) böylesi bir karışıklığın ya da yanlış anlamanın ilginç, dahası semptomatik bir örneğini oluşturur. İmdi, Levinasçı söylem çerçevesinde öznenin ve ötekinin ve bunlar arasındaki ilişkinin *fenomenal-ötesi* (yani *metafizik*) anlamını araştırmak bu çalışmanın mihverini oluşturuyor. Esasen fenomenal anlamda ötekilik de asli anlamını ötekiliğin bağlamaşın metafizik anlamından alır, yani nihai temeline ve gerekçesine fenomenal-ötesi düzeyde kavuşur. Bu meseleler bizi etik-ontoloji ve/veya Söyleme-Söylenen arasındaki girift ilişkileri tartışmaya götürür, ki biz bunu III. Kesim'de bir ölçüde yapmaya çalıştık. Burada Levinas'ta ontolojinin etiğe, Söylenen'in Söyleme'ye, fenomenal planın fenomenal-ötesi plana tabi kılındığını, orada temellendirildiğini belirtmekle yetinelim.

Bu çalışmada, Levinasçı metafiziğin (ilk felsefe olarak etiğin) belli başlı nirengi noktalarını ele almayı amaçlayan analizler başlıca olarak dört temel mefhum etrafında dönmektedir: Başkalık – anlam – duyarlık – öznelik. Levinas'ın felsefesinde merkezi bir rol oynayan bu dört mefhum birbiriyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Etik tasavvurunu önemli ölçüde bu mefhumlar üzerinden geliştiren filozof, söz konusu mefhumların ve onlarla bağlantılı diğerlerinin trans-ontolojik yani fenomenal-ötesi anlamlarını vuzuha kavuşturmaya ve bu yolla da etiği ilk felsefe olarak, 'her şeyin' temeli ve aslı olarak ortaya koymaya çalışır. Yine, onun ontolojiye, bütünlük fikrine, idealizme ve/veya entelektüalizme yönelik eleştirilerinde bu mefhumlar ve ilişkili oldukları meseleler ağırlıklı bir rol oynar.

Bu çalışmada biz, Levinas'ın felsefesini gelişimi içerisinde ince-

lemeyi hedefliyoruz. Bu amaçla her biri bu kitaptaki bir kesime tekabül eden üç dönem ayırt ettik. Levinas'ın ilk dönemine tahsis ettiğimiz I. Kesim'de onun gençlik dönemi eserlerine odaklanıyoruz. Bu eserlerin tahliliyle, filozofun düşüncesinin başlangıç uğraklarını, onun olgun felsefesini hazırlayan düşünsel iklimi, kısaca filozofun sonraki eserlerine giden yolu aydınlatmaya çalışıyoruz. Filozofun sonradan nihai şekline kavuşacak olan olgun düşüncesinin ilk biçimlerine, taslaklarına ve temel saiklerine onun gençlik eserlerinde rastlanabilir. Levinas'ın gençlik dönemi eserlerini ele alan ve hazırlık mahiyetinde olan bu kesimin sonraki kesimlerde tartışılan meseleler için bir zemin sağlayacağını düşünüyoruz. II. Kesim, bir ilk felsefe ve bir metafizik olarak etiğin şekli ve şemaili belli, net bir iddia ve belirgin bir söylem olarak ortaya çıktığı sonraki dönemi ele alıyor. Bu kesimde, *Bütünlük ve Sonsuz. Dışsallık Üzerine Deneme* (1961) ile onun etrafında örülen metinlerden hareketle Levinas'ın bu dönemdeki belli başlı savlarını ele alıyor ve tartışıyoruz. Nihayet, III. (ve son) Kesim'de Levinas'ın düşüncesinin bir anlamda tamamlandığı veya nihai bir forma kavuştuğu son dönemini ele alıyoruz. Bu kesim, Levinas'ın başyapıtı olarak görülebilecek olan *Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde*'nin (1974) içerdiği bazı temel meseleler çevresinde bilhassa da etik öznelik meselesi çevresinde dönüyor. Bu dönemlendirme yoluyla biz Levinas'ın bir dönemden diğerine felsefi güzergâhını ortaya koymayı, böylece de gerektiğinde bu güzergâhtaki süreklilik ve süreksizliklere, yenilik, farklılık ve dönüşümlere işaret edebilmeyi umduk. Bu dönemlendirme kati değil, eğilimseldir; Levinas'ın felsefi gelişimi hakkında bir fikir vermeyi amaçlamaktadır.

Kuşkusuz, Levinas'ın düşünce mirası, felsefi eserlerinden ibaret değildir. Sözgelimi o bir filozof olduğu gibi bir Talmud şârihidir de. Ancak bu çalışma temelde Levinas'ın felsefesine, felsefi yaklaşımına odaklandığından onun konfesyonel ve politik yazılarına yalnızca istisnai olarak değiniyor. Bu çalışmanın amacı Levinas'ın düşüncesini bütün yönleriyle aksettirmekten ziyade okuyucuyu Levinasçı metafiziğin temel meselelerine aşina kılmaktır. Hemen işaret edelim

ki bu, Levinas'ın tarzına aşina olmayı gerektiriyor aynı zamanda. Levinas'ın tahlilleri, önermelerle, postülalarla, aksiyomlarla adım adım ilerlemez, ispat (*démostration*) amacı gütmez; temelde tasvire (*description*) dayalı bir yaklaşım içinde tekrarlarla, sıçramalarla, dönüşlerle, farklı bir yönden, başka bir düzeyde, meseleyi, hep aynı meseleyi bir daha, hep bir daha, yeni baştan ele alışlarla açılır ve gelişir. Burada, Derrida'nın *Bütünlük ve Sonsuz* için sarf ettiği ifadelere başvurabiliriz: "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".[1]

Meta-fenomenolojik – meta-fizik – bir alanı, kavramsal olmayan bir alanı, kavramlarla açık kılmaya, işaret etmeye, belirginleştirmeye yönelen bu yaklaşım, yöntem olarak – son tahlilde – yine de fenomenolojiktir. Belki de paradoksal bir biçimde Levinas, *zuhur*un, *tezahür*ün *öte*sini kurcalar bu yöntemle. Ne olursa olsun, Levinas ile birlikte ilk felsefe katına yükselen etik, şu veya bu şekilde, felsefi söyleme dahil edilen *öte*'nin – biricik – *mazhar*ı haline dönüşmüştür. Peki ama felsefe'nin öte'si ile (şu veya bu şekilde felsefi söyleme dahil edilmiş öte ile), düşünümün, logos'un, bilme'nin eriminde olmayan *haddizatında öte* arasında bir kez daha ayrıma gitmek gerekmez mi? Sonuç olarak, felsefi söyleme şu veya bu şekilde dahil edilmiş, onun nesnesi kılınmış, onun terimlerine çevrilmiş öte'den bir kez daha kuşkulanmak gerekmez mi? Felsefi söylemde dile gelen öte'nin eni konu 'felsefe*nin* ötesi' olduğunu teslim etmemiz gerekmez mi? Her ne hal ise, Levinas'ın yapıtı okuyucuyu felsefi söylemin doğasını sorgulaması için kışkırtmakla kalmıyor, aynı zamanda bilme'nin solipsizmi üzerine bir kez daha düşünmeye davet ediyor onu. Öteye geçmek, varlığın, ama aynı zamanda onun bağlılaşığı olan bilme'nin ötesine geçmektir. Bilme'nın, yani felsefenin... Öteye geçmek, başka ile, başkası ile, başkalık ile ilişkide gerçekleşir – ve tabii, felsefi-olmayan bir tarzda. Tuhaflık şuradadır ki Levinas bunu yine felsefi bir dille ifade etmiştir. Bir bakıma bir eşik felsefesidir onunkisi;

1 Derrida, J., *L'Ecriture et la Différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967, s. 124.

eşikte olmanın salınımını, gerilimini ve tereddüdünü kendisinde taşır. Levinas'ın felsefenin, bilme'nin, logos'un ve fenomenolojinin sınırlarında nasıl gezindiğini görmek bizim için ilginç ve öğretici bir deneyim olmuştur. Umarız okuyucu için de öyle olur.

Son olarak, temelde tekrar ve özetleme mantığına dayandığından tezin sonuç kısmına bu metinde yer vermek istemedim. Yeni bir sonuç yazmak ise – içimden gelmediğinden – elimden gelmedi. Böylece metin sonuçsuz kaldı. Ama şunu söyleyebilirim: Metni sonlandıran "Özne ve Sonsuz" bahsi esasen bir bitişe değil ama, kendinin berisine gitmek suretiyle varlığın ötesine geçmek anlamında, dolayısıyla *esinlenme-ve-hürleşme* anlamında bir *hitam*dan ziyade yeni, yepyeni bir *başlangıca* ya da *yenilenmeye* işaret ediyor esasında. Dahası *Sonsuz*'a açılan öznelik hiçbir şekilde bir kapanımı değil, ama ucu-açık bir olayı, belki de ucu-açıklığın bizzat olayını ifade ediyor. Bu yüzden, metni son-uç'suz yani ucu-açık bırakma fikri bana hoş göründü. Umarım okuyucu da hoş görür. Ve nihayet, dileyen "Giriş" kısmını pekala "Sonuç" yerine de okuyabilir: "*In my beginning is my end*" (Eliot).

Birinci Kesim

# VARLIK ve ÖTE/Kİ

# I. Bölüm
# BİR BAŞKALIK FELSEFESİNE DOĞRU

*Ide olarak belirlenen yorumunda örneksel olana ve olması gerekene* [ce qui est dû] *gönderme içeren varlığın kendidir. Ama ide olarak katılaştırıldığı ölçüde bu katılaştırılmadan kaynaklanan alçalmışlığı telafiye çalışan da yine varlıktır. Bu telafi, varlığın henüz olmadığı ama olması* gerektiği [devoir, sollen, ought] *şey, işbu varlığın* üstüne [au-dessus *de l'être*] *yerleştirilerek olur.*[1]

Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*

*Heidegger ile hangi kavramlar yardımıyla tartışmak istersek isteyelim Heidegger onları henüz kendi düşüncesi ışığında gözden geçirilmemiş olduklarından düşünceden yoksun şeyler olarak mahkûm edecektir. – Lazım olan, yeni bir bakış açısı.*[2]

Levinas, *Notes Philosophiques Divers*

## 1. Etik versus Ontoloji

Emmanuel Levinas'ın felsefesi, bir bakıma, varlığın ihata edici ve massedici varlaşma hareketi karşısında öznenin tekilliğini kıskançlıkla muhafaza etme çabası olarak görülebilir. Buna göre özne varlıktan ayrıldığı ve farklılaştığı ölçüde özne adına liyakat kesbedecektir. Levinas'ın metinlerine daha yakından baktığımızda, filozofun öznenin 'varolan' karakterinin izale olacağı noktaya dek onu varlıktan soymak, giderek onu varlığın dışında hattâ varlığın rağmına konumlandırmak istediği izlenimini ediniriz. Yine öyle görünür ki, filozof, etikte *varlık* olarak adlandırılan bu şeyden bütünüyle özgürleşmiş ve arınmış bir varolanın, varlığa nispeti çağrıştırdığından artık *varolan* da denemeyecek olan şu öznenin idealini arar. Denebilir ki

1 Heidegger, M., *Introduction à la Métaphysique*, trad. par G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967, s. 200.

2 Levinas, E., *Carnets de Captivité et Autres Inédits, Œuvre 1*, Grasset/IMEC, Paris, 2009, s. 467.

filozofun metinlerinde varlık kavramının içeriği pek de belirlenmez, bu kavram yeterli bir açıklıkla tarif edilmez, bir ölçüde müphem olarak bırakılır, adeta etkileri dolayısıyla söz konusu edilir. Bununla birlikte bu kavram, filozofun düşüncesinde merkezi bir yer işgal eder. Onun Heidegger düşüncesine karşı/t felsefi konumu esasen bu kavram çevresinde belirlenir. Demek ki, Levinas düşüncesinin ne anlam ifade ettiğinin araştırılmasında ve buna bağlı olarak da bu düşünce çerçevesinde *anlamın* (*signification*: anlam/lama) kendisinin araştırılmasında bu varlık mefhumunun ve onun özne ile ilişkisinin aydınlatılması merkezi bir önem arz etmektedir.

Levinas'ın bütün eserlerinde rastlarız bu mefhuma. Her ne kadar yeterli düzeyde vuzuha kavuşturulmamış ve bir bakıma müphem bırakılmış olsa da bu mefhuma dair kimi analiz ve tasvirlere sıkça rastlarız filozofun kitaplarında. Denebilirse, Levinas'ın düşüncesi, Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Parti'ye bağlanmasıyla birlikte varlık felsefesine tam anlamıyla aykırı ve karşıt bir mecraya girmiştir. Bilindiği üzere Heidegger'in düşüncesi ısrarlı, hattâ obsesif bir biçimde varlık mefhumu çevresinde döner. Filozofun *Varlık ve Zaman*'da (*Sein und Zeit* – 1927) yapmaya çalıştığı şey, varlığın anlamını ortaya çıkarmak üzere *Dasein* analitiğinden yola çıkmak ve bu çerçevede bir *temel ontoloji* (*fundamental ontologie*) geliştirmektir. Heidegger'in söz konusu bağlanımı, Levinas'ta bir kişi ve düşünür olarak Heidegger'e karşı köklü bir kanaat değişikliğine sebep olur.[1] Hayal kırıklığına uğrayan Levinas, Heidegger üzerine yazmayı düşündüğü kitabından

1 Levinas otobiyografik yazısı "İmza"da yaşamöyküsünün "Nazi dehşetinin önsezisi ve anısı tarafından belirlendiği"ni (DL, 406) ifade eder. Ailesinin pek çok ferdini bu dehşette kaybeden Levinas'ın kendisi de bir Fransız vatandaşı ve askeri olarak Almanlar'a tutsak düşer. Bu deneyim Heidegger'in Nazi yanlısı tutumuyla bir araya geldiğinde Levinas'ın Heidegger'e ve onun temel ontolojisine karşı duyduğu hayranlıkta köklü bir dönüşümün nasıl baş gösterdiği ve Heidegger'in düşünce ikliminden kaçma ihtiyacının nasıl keskin bir hal aldığı tasavvur edilebilir. "Çoğu Alman'ı affedebiliriz", diye yazar Levinas, "ama bazı Almanlar var ki onları affetmek güçtür. Heidegger'i affetmek güçtür". Critchley, S., "Emmanuel Levinas: A Disparate Inventory", *The Cambridge Companion to Levinas* içinde, ed. S. Critchley & R. Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2002, s. xviii.

vazgeçer.[1] *Varoluştan Varolana*'nın (*De l'Existence à l'Existant* – 1947) ilk sayfalarında şöyle yazar Levinas:

> Düşünüşümüzün başlangıcında –ontolojide ve insanın varlıkla kurduğu ilişkide– Martin Heidegger'in felsefesinden geniş ölçüde esinlendiysek de, bu felsefenin terk edilmesine dair derin ihtiyaç ve oradan Heidegger-öncesi olarak adlandırılabilecek bir felsefeye doğru çıkılamayacağı kanaati düşünüşümüzü yönetir (EE, 19).

Sonuçta, Heidegger-öncesi bir konumu benimsemeksizin Heidegger düşüncesini terk etmeyi deneyecektir Levinas. Bu köklü kanaat değişikliğinden sonra varlık fikrine karşı baş gösteren alerji onun bütün felsefesini kateder. Levinas'ın felsefesi varlık fikrine, ontolojiye, Heidegger düşüncesine karşı/t olarak gelişim gösterir böylece. Bu bakımdan, ilk felsefe olarak telakki edilen etiğin, "varlıktan soyunma" (*dés-inter-essement*) yani varlıktan özgürleşme olarak vazedilmesi önemlidir. Denebilir ki, ontolojisizleştirme ya da ontolojiyi aşma yoluyla Levinas, varlığın ötesinde konumlanmış bir varolan tasavvuruna, bu tasavvurda şekillenen etik bir özneliğe varmak istemektedir. Eğer etik, varlığın ötesini ifade ediyorsa bu durumda varlık, etik olarak adlandırılan her ne ise ona varmak için içinden çıkılması, geride bırakılması, aşılması gereken şeyi ifade etmektedir. Başka türlü söylersek, etik, varlığın ötesine geçildiği için ya da varlığın ötesine geçildiği ölçüde mümkündür; bir başka ifadeyle, varlıktan geçilerek etiğe varılır. Oysa Heidegger bize insanlar arası ilişki olarak etiğin ancak ontoloji temelinde mümkün olabileceğini söyleyecektir, ki bu, onun, varlığın anlamını merkeze yerleştiren ve ontolojiyi "temel" olarak vazeden yaklaşımıyla tam manasıyla uyum halindedir.[2]

1 Peperzak, A. T., "Önsöz", *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* içinde, ed. A. T. Peperzak, S. Critchley & R. Bernasconi, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1996, s. viii.

2 Krş. Heidegger, M., "Lettre sur l'Humanisme", *Questions III et IV* içinde, çev. J. Beaufret ve diğerleri, Gallimard, Paris, 1996. 'Etik' kelimesinin kökü olan *ethos*'tan yola çıkan ve bu kelimenin egzistansiyal anlamda 'kalma' ve 'ikamet etme' ile bağına işaret eden Heidegger, etiğin ontolojide nasıl temellendiğini göstermeye çalışır. Böylece, Levinas'ın tasavvur ettiğinin aksine, Heidegger *ethos*'un, dolayısıyla etiğin ancak varlıktan ve onun anlamından itibaren düşünülebileceğini söyler. Bu ise etiği *prima*

Varlık fikrine ve onun hegemonyasına karşı Levinasçı alerji, etiğin ilk felsefe olarak vazedilmesinin yolunu açmıştır. Denebilir ki, Levinas düşüncesinin özgünlüğü, varlık fikrine karşı düşünme ve buna bağlı olarak varlıktan başka türlü olanı düşünme ısrar ve inadında yatar öncelikle. Böylece Heidegger düşüncesinin "iklimini terk etme yönündeki derin ihtiyaç", özgünlüğü içerisinde Levinas felsefesini mümkün kılabilmiştir. Zira ontolojik iklimin terkiyle birlikte varlık fikrinin sirayet etmediği bir alan açılmıştır Levinas'ın önünde: *Varlığın ötesi* ya da *varlıktan başka*.

Heidegger'de varlık, olunan ve onsuz olunamayan, olanların olmaklığının temelinde yatan ve onları bütünüyle belirleyen bir şey iken, Levinas, varlığı ondan kurtulmamız ve özgürleşmemiz, onu aşmamız ve onun ötesine geçmemiz mümkün, dahası gerekli olan şey olarak düşünür. Yine de varlıktan geçmek, ondan soyunmak için, onu aşmak için, bir ayağı onda olmak gerekir. Levinas bunun farkındadır pekala: Yer-olmayana doğru atılımda kişinin ayrılacağı bir yer olmalıdır mutlaka. İşte etik, varlıktan böylesi bir uzaklaşma ya da kopuş hareketiyle gerçekleşir. Etik, varlıktan soyunma ise, önce kişinin kendisinden soyunacağı bir varlığın olması gerekir ve varlık etikle aşılacaksa, aşılacak bir varlığın olması gerekir. Etik, varlığa rağmen gerçekleşir; etik gerçekleşme, '–e rağmen gerçekleştiği' varlığa ihtiyaç duyar bu bakımdan. Öte, bir şeyin ötesidir, varlığın ötesi. Etik, ötesine geçmek üzere ihtiyaç duyar varlığa; ve varlığın ötesine geçme olarak etik, varlığa artık ihtiyaç duyulmadığı bir yeri, daha doğrusu bir yer-olmayanı ifade eder aynı zamanda. Demek ki etik hem varlığın ötesini (*l'au-delà*) hem de varlığın ötesine varmanın yolu olarak varlıktan soyunmayı (*dés-inter-essement*) işaret eder.

Platoncu "varlığın ötesi" fikrini benimseyen ve etiği "İyi'ye doğru hareket" olarak vazeden Levinas, "bir varolanı İyi'ye doğru götüren hareketin, varolanın, sayesinde üst bir varoluşa yükseldiği bir aşkınlık olmadığını ama [doğrudan doğruya] bir varlıktan çıkış,... bir dışa-çıkma [*ex-cendance*] olduğu"nu belirtir (EE, 9). Demek ki üst bir varoluşa yükselmek hakiki aşkınlığı ifade etmemektedir. Zira bu,

---

*philosophia* olarak vazeden Levinas'ın tasavvuruyla bütünüyle çelişmektedir. Dolayısıyla iki filozofun felsefi konumları arasında temel bir anlaşmazlık söz konusudur.

son tahlilde yine varlıkta kalmayı, öteye geçememeyi dile getirmektedir zımnen. Oysa hakiki aşkınlık olarak İyi'ye doğru hareket bizi varlıkta bırakmaz ama onun ötesine götürür. Bu dışa-çıkma hareketiyle İyi'ye yönelmiş öznenin bu surette onu varlığa bağlayan *varolan* karakterinden de sıyrılacağını söylemek gerekecektir. Varlığın üstünde var olmaktır bu, her ne kadar bu ifade bizde çelişki izlenimi yaratsa da. Demek ki, haddizatında etik öznelik, "üst bir varoluş"u değil, daha radikal bir şeyi, yani varoluşun kendisinin üstünde olmayı ifade eder.

Dışa-çıkma'nın zorunlu olarak bir ayağı varlıktadır, o halde "var olmak, var olmamaktan iyi"dir (EE, 9). Var olmak, var olmamaktan iyidir; çünkü İyi'ye giden hareket varlıktan başlar, onu kateder ve onun ötesine geçer. Tekrar etmek gerekirse bir aşmanın, bir dışa çıkmanın gerçekleşmesi için ilkin, aşılacak, dışına çıkılacak bir şeyin olması gerekir. Ayrıca ötekine "boş ellerle" (TI, 42), gidilemeyeceğinden, ona bir şeyler sunacak kadar/bir şeyler sunmak için varsıl olmak gerektiğinden İyi'ye doğru harekette varlığa ihtiyaç vardır, *verilen* varlığa.

Öte yandan varlığın ötesinde yatan İyi, varlıktan evladır; varlık, İyi'ye doğru harekette kendisinden çıkmamız gereken, üstüne yükselmemiz gereken şeydir çünkü. Ayrıca bir ayağımız varlıkta olduğu içindir ki, varlığın ötesine geçmemiz mümkün olmaktadır. Etik, son tahlilde varlığın çerçevesinde kalmak demek olan *başka türlü var olmayı* değil, *varlıktan başka türlü*'yü yani varlığın çerçevesini aşmayı ve onun ötesine geçmeyi hedefler. *Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde* (*Autrement qu'Etre ou Au-delà de l'Essence* – 1974) adlı yapıtında Levinas şöyle yazar:

> Varlıktan *başka olana* [varlığın *öteki*sine] geçmek, varlıktan başka türlü [olmaktır]. Başka türlü var olmak değil, var-olma-mak da değil, ama var olmaktan başka türlü [olmaktır bu]. Burada geçmek, ölmekle eşdeğerli değildir. Var olma ve var-olma-ma, karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatırlar, varlığın belirlenimi olarak spekülatif bir diyalektik cereyan eder burada (AE, 13-14).[1]

1 *Etre*'i isim olarak 'varlık' diye, fiil olarak 'var olma/k' diye çeviriyoruz. Fiil olarak

*Var olmaktan başka türlü* hiçbir şekilde var-olma-ma'yı ifade etmez, zira var olmaktan başka türlü olanın bir ayağı varlıktadır sonuçta. Söz konusu olan, varlıktan soyunmak ve onun üstüne yükselmek olarak bir aşkınlık hareketidir. Ve bu aşkınlık hareketi başkası ile ilişki olarak etikte somutlaşır, ben'in kendine rağmen başkası için olduğu etikte. Böylece başkası için olma anlamında kendinden çıkış varlıktan çıkışla örtüşür. Bu bakımdan, öteye geçme olarak aşkınlık, varlıktan geçen etik öznenin harcıdır ancak. Burada ne 'geçme' ölmeyi, hiçleşmeyi, artık var-olma-ma'yı ifade eder ne de 'öte', öte dünyayı. Kişi varlıktan soyunduğunda hiçleşmez, varlıktan ayrılmak bizi zorunlu olarak hiçliğe götürmez. Esasen Levinas'a göre varlık ve hiçlik meselesi aşkınlığın hakiki anlamını kuşatamaz:

> Var olmak ya da var olmamak – aşkınlık meselesi burada yatmaz. Varlığın *ötekisi*ne dair – var olmaktan başka türlü'ye dair – ifade, varlığı hiçlikten ayıran farkın ötesindeki bir farkı, tam da *öte*nin farkını, aşkınlığın farkını ifade etme iddiasındadır (AE, 14).

Varlığın *öte*sini vazetmek, Leibniz'in formülasyonunda ifadesini bulan "Neden bir şey var da yok değil?" ("*Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?*") sorusunu, felsefe tarihinin şu en temel sorusunu aşma girişimidir esasen. Heidegger'e göre bu soru temel öneme sahip bir soru olarak kendini dayatmaktadır; "zira ilk olarak en geniş, sonra en derin ve nihayet en asli" sorudur bu. Her şeye uzanan bir soru... Hiçbir varolan ondan kaçamaz; yalnızca en geniş anlamda

---

*être*'i 'olma/k' diye çevirmiyoruz, zira bu durumda 'varlık' ismine gönderme ortadan kayboluyor. *Varlık var olur*. Öte yandan *exister*'yi 'varolma/k' diye çeviriyoruz. Böylece, 'var olmak' (*être*) ile 'varolmak' (*exister*) arasındaki fark, farktan ziyade yakınlığa dönüşüyor ve telaffuzda ortadan kalkmakla birlikte ancak yazıda fark edilebilir hale geliyor. Levinas bağlamında *être* ile *exister*'yi bu şekilde yakınlaştırmanın mazur, hattâ belki de makbul görülebileceğini düşünüyoruz; zira o, TA'da *sein*'ı *exister* olarak, *Seiendes*'i *existant* olarak çevirir (TA, 24) ve çoğu durumda *être* ile *exister*'yi birbirinin yerine kullanır ve bu ikincisine hiçbir biçimde egzistansiyalist bir anlam atfetmez. Bu bakımdan, kitaplarından birinin başlığını teşkil eden *"De l'Existence à l'Existant"*, *"De l'Etre à l'Etant"* ile aynı anlama gelir. Öte yandan Heidegger *existieren*'i (varolmak) özgül bir anlamda kullanır ve onu *sein*'dan ayırır: *Existieren*, *Dasein*'a mahsus varlık belirlenimidir.

halihazırdakiler değil, evvelce olmuş olanlar ve ilerde olacak olanlar da bu sorunun kapsamı içerisinde yer alır, o kerte ki hiçlik bile bunun dışında kalmaz:

> Hiçlik olmayan her şey ve nihai olarak hıçlığın kendisi de bu sorunun kapsamına girer. Hiçlik bir şey olduğu, ne de olsa kendisinden bahsettiğimiz bir varolan olduğu için değil, hiçlik '*olduğu*' için bu sorunun kapsamına girer. *Bu sorunun kapsamı o denli geniştir ki hiçbir şekilde öteye geçemiyoruz.*[1]

Bu durumda, varlığın ötesine geçmekten bahseden ve *anlamı* varlığın ötesinde arayan Levinas'ın aksine, varlığın hiçliği de dışarıda bırakmayacak denli her şeyi kuşattığını öne süren Heidegger için öte fikri, *düşünülemez olanı*, dolayısıyla anlamsız olanı ifade edecektir. Heidegger tarafından yeniden ele alınan Parmenides'in savında da görülebilir bu: Eğer varlık ve düşünce (kavrayış) birbirine aidiyet formu altında özdeş ise[2], varlığın ötesi düşünülemez olandan ve muhtemelen anlamsız olandan başka bir şeyi ifade etmeyecektir. Zira var olanın erimi "o denli geniştir ki hiçbir şekilde öteye geçemiyoruz". Demek ki genel olarak klasik felsefede *öte* meselesi haddizatında mevcut değildir. Belki özgül bir anlamda onto-teo-loji'nin onu öngördüğü söylenebilir. Ne var ki bu durumda da *öte*, kendisine atfedilen üst bir varoluş yoluyla varlığın ekonomisi içerisine alınmakta ve sonuç itibariyle orada massedilmektedir.

Hiçliğin varlığa ait olması meselesi üzerinde biraz daha durabiliriz. *Mantık Bilimi*'nde, Hegel, hiçliği, saf hiçliği, belirlenim ve içerik yokluğu olarak, dolayısıyla da mükemmel boşluk olarak vazeder. Sonra, *bir şeyi* temaşa etmek ya da düşünmek ile *hiçi* temaşa etmek ya da düşünmek arasındaki farka işaretle, hiçliği, temaşa etmek ya da düşünmek bakımından ele alır:

---

1 Heidegger, M., *Introduction à la Métaphysique*, Almanca'dan çeviren ve takdim eden G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967, s. 14; iba, 'o denli' hariç.

2 Heidegger, M., *Introduction à la Métaphysique*, s. 124 ve devamı.

> Hiçi temaşa etmenin ya da düşünmenin bir anlamı vardır; bu bağıntı altında hiç [*rien*] ile bir şey arasında ayrıma gidiyoruz ki buradan hiçin temaşamızda veya düşüncemizde var olduğu sonucu çıkıyor; veya daha ziyade o, boş temaşanın ve düşüncenin kendisidir, boş varlıkla aynı olan boş temaşa veya düşüncedir. Şu halde Hiçlik [*Néant*], saf *varlık*la aynı belirlenimi temsil eder veya daha doğrusu onunla aynı belirlenim yokluğunu temsil eder.[1]

Ve Hegel buradan şu sonucu çıkarıyor: "Demek ki, saf Varlık ve saf Hiçlik aynı şeydir".[2] Heidegger, Hegel'in bu cümlesini tasdik eder. Bununla beraber, saf varlık ile saf hiçliğin "aynılığı"nı "birbirine ait olma" olarak yorumlar. Onlar birbirlerine aittirler, dolaysızlıkları ve belirlenimsizlikleri içerisinde üst üste çakıştıklarından dolayı değil ama "*Varlık*'ın kendisinin özü itibariyle *sonlu* olması[ndan] ve kendini yalnızca *Hiçlik*'te varolanın dışına çıkan insan gerçekliğinin aşkınlığında ifşa etmesi"nden dolayı.[3]

Neredeyse tüm Batı felsefesi, varlık sorununun hakimiyeti altındadır. Öylesine ki, hiçlik sorunu da, Hegel'de ve Heidegger'de görüldüğü üzere, spekülatif olarak ya da fenomenolojik olarak eklemlenmektedir varlık sorununa.[4] Varlık ve hiçlik ayrımını zımnen veya

---

1 Hegel, G. W. F., *Science de la Logique*, c.I, çev. S. Jankélévitch, Aubier, Editions Montéigne, Paris, 1949, s. 72-73.

2 Hegel, G. W. F., *Science de la Logique*, c.I, s. 73. Hegel'e göre ne varlık ne de hiçlik, ama varlıktan hiçliğe ve hiçlikten varlığa geçiş olarak *oluş* hakiki olanı teşkil eder. Bununla birlikte Hegel ilave eder: "Ayrımsız olmak şöyle dursun, aynı şey olmak şöyle dursun, varlık ve hiçliğin ayrılmamış ve ayrılamaz olmakla birlikte *birbirlerinden mutlak olarak farklı oldukları, her birinin doğrudan doğruya karşıtında kaybolduğu* da aynı şekilde doğrudur" (s. 73). İşte, bu birbirinde kaybolmadır ki, onların hakikati olarak *oluş*u meydana getirir.

3 Heidegger, M., "Metafizik Nedir?", *Questions I et II* içinde, çev. K. Axelos ve diğerleri, Gallimard, Paris, 1968, s. 69.

4 Burada Akif Paşa'yı (1787-1845) ve onun (varlık ve) yokluk meselesini 'soruşturduğu' Adem Kasidesi'ni anmadan geçemeyeceğiz. Kültürümüzde şairane tefelsüfe dair derinlikli ve her hâlükârda ilginç bir örnek oluşturur bu kaside. Konumuz açısından, varlık-ve-hiçliğin birbirine aidiyeti bağlamında, hiç olmazsa şu beyti anmak isteriz:
*Yok dedikçe var olur yok mu garâbet bunda*
*Nâm-i hesti mi nedir hall-i muammâ-yı adem*
(Yok dedikçe [yok] var olur, bunda bir gariplik yok mu
Yoksa yokluk bilmecesinin çözümü varlığın adı mı).
Âkif Paşa ve Adem Kasidesi ile ilgili bkz. Tanpınar, A. H., *19. Asır Türk Edebiyatı*

alenen temel önemde ve belirleyici olarak kabul ederek onlar arasındaki ilişkiye öncelik atfeden ve asli anlamı ve aşkınlık imkânını daima bu noktadan itibaren düşünme eğiliminde olan bu yaygın ve başat yaklaşıma karşı Levinas, asıl ve temel ayrımın burada yatmadığını iddia eder. Ona göre ayrımların ayrımı, var olma ile var-olmama arasında değil, varlık ile öte arasındadır. Bir anlamda denebilir ki, Levinas'ın tüm felsefi çabası varlığın *öteki*'sini ya da varlığın *öte*'sini düşünmeye odaklanmıştır. Heidegger'den farklı olarak Levinas, ontolojizmin bu *düşünülemez*'ini düşünmeye yönelir ısrarla ve inatla. Ontolojizmin *düşünülmemiş* (düşünülemez olduğu için düşünülmemiş) olarak bıraktığını düşünmek üzere harekete geçen Levinas'ın teşebbüsü bir "öteye geçme" teşebbüsüdür. Peki ama neyin ötesine? Varlığın, ontolojizmin, Heidegger'in ve varlığın ötesi mefhumuna yabancı tüm bir Batı felsefesi geleneğinin ötesine...

Temel ontoloji projesinde, varlığın anlamını yine varlığın kendisinde arayan Heidegger'in aksine, Levinas, varlığın kendinde taşıdığı anlamsızlığa işaret eder ve bu anlamsızlığı dağıtabilecek biricik imkân olarak etiği öne çıkarır, kendisiyle varlığın ötesine geçebileceğimiz etiği... İnsan, çakılı kaldığı varlıktan, varlığın kesif anlamsızlığından başkasıyla ilişki yoluyla çıkabilecektir ancak. Anlamın ayrıcalıklı yeridir başkasıyla ilişki olarak etik.

Levinas, *Kaçış Üzerine*'den (*De l'Evasion* – 1935) *Varlıktan Başka Türlü*'ye (*Autrement qu'Etre* – 1974) uzanan felsefi bir güzergâhı en genel hatlarıyla bu minval üzere kateder. Filozof, varlık mefhumunu açıkça ilkin *Kaçış Üzerine*'de eleştirir. Böylece Heidegger felsefesinden kopuş vuku bulur ve ontolojizmin dışına çıkmayı hedefleyen yeni bir felsefenin ipuçları verilir. Bu ilk kesimde biz, onun ilk kitaplarını göz önünde bulundurmak suretiyle filozofun düşüncesinin gelişiminin başlangıç dönemine odaklanacağız. Böylece filozofun varlık mefhumunu nasıl ele aldığını, bu mefhumu aşmak üzere başkalık fikrini nasıl gündeme getirdiğini göreceğiz. Levinas'ın etik düşüncesi bir yandan ontoloji eleştirisine diğer yandan ise başkalık fikrinin kabulüne dayanır. Levinas'ta *başkalık*, ilk kitaplarında görüleceği üzere

---

*Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 93-100 vd.

ilkin daha ziyade erotik bir form alır ama *Bütünlük ve Sonsuz* (*Totalité et Infini* – 1961) ile birlikte nihai ve kesin formunu etikte bulur. Bu kesimde filozofun ilk dönemine yoğunlaşacak ve onun düşüncesinde varlık mefhumunun eleştirisinin nasıl ve ne şekilde uç verip gelişim gösterdiğini ve buna koşut olarak da başkalık fikrinin aldığı ilk biçimleri göreceğiz ve nihai anlamda da başkalık fikrinden hareketle filozofun varlık mefhumunu nasıl ve ne şekilde aşmayı denediğini göreceğiz. Bu kesim diğer kesimlerde ele alacağımız meseleler için bir hazırlık ve bir zemin işlevi görecek aynı zamanda.

İlk olarak Levinas'ın düşüncesindeki temel ayrımlara dair, bu birinci kesimde işimize yarayabilecek bir şema sunacağız. Tüketici bir şema değil bu, yalnızca höristik bir işleve sahip. Bu şemadan yaralanırken, Levinas düşüncesinin girift yapısını unutmamak ve basitleştirici sonuçlar çıkarmamak gerekir. Şema zorunlu olarak kronolojik bir sıralanış içermeyen beş sfer ayırt ediyor.[1] Her sfer için temel karakteristikler, özneliğin statüsü ve zamansallığın aldığı biçim belirtiliyor. Gayet kısa bir biçimde belirtmek gerekirse, *Var sferi*, varlığın anonim bir biçimde hükümran olduğu, varolanın (öznenin) ve zaman denilebilecek bir zamanın henüz söz konusu olmadığı, *dışarıdan* bahsedilemeyecek bir biçimde anonim varlığın hiçlik dahil olmak üzere her şeyi kapladığı bir durumu ifade eder. *Egolojik sfer*'de ise varolan, varlığa hakim olur ve bu hakimiyetle birlikte özne ortaya çıkar. Ne var ki özne yalnızdır, henüz *başkası* (*öteki*) peyda olmamıştır. Dolayısıyla özne, anonim varlığa hakim olmakla birlikte kendine mahkûmdur; nesnelerle ilişki olarak dünya, üçüncü terim etrafında birliktelik ve yüz-yüze ilişkinin yokluğu söz konusudur bu sferde. Egolojik sferde nesnelerle ilişki kişiye kendini unutturur. Ne var ki kişi kendine mahkûmiyetten nihai bir biçimde kurtulmanın imkânına sahip değildir henüz; zira yalnızdır, başkasından bihaberdir. *(Etik-dışı) başkalık sferi*, başkasının ortaya çıktığı sferi ifade eder. (Etik-dışı adlandırması, başkası ile ilişkinin bu aşamada henüz etik bir çerçevede ifade edilmiyor oluşundan dolayıdır). Nihayet bu

1 Bu beş sfer üçe (Var sferi, ontolojik sfer ve etik sfer) ve nihai olarak da ikiye (ontolojik sfer ve etik sfer) indirgenebilir.

sferle birlikte özne, başkası ile (yüz-yüze) ilişki yoluyla kendinden çıkmanın hakiki imkânına kavuşur ve öznenin bu surette başkasıyla kurduğu ilişki zamanla –gelecekle– bir ilişki olur aynı zamanda. Egolojik sferdeki yalnız öznenin şimdiki zamanı, yerini aşkınlık imkânı olarak gelecekle ilişkiye bırakır. Ama başkası henüz etik bir anlama sahip değildir zira Levinas ilk eserlerinde başkası ile ilişkiyi henüz erotik bir ilişki olarak düşünmektedir. Varlığın tekçi yapısını aşıp çoğul bir varoluşa varmak, düşüncesinin bu evresinde, erotik ilişkiyle mümkün görünmektedir ona. Ama erotik ilişki formunda da olsa başkası ile ilişki, kendine çakılı yalnız özne için hakiki aşkınlık imkânı olarak sunulur burada. Bu ilişki yoluyladır ki zaman boyutu varlığa girer. *Etik sfere* gelince; ikinci kesimde analiz edeceğimiz ve Levinas'ın düşüncesinin gelişiminde merkezi bir öneme sahip olan *Bütünlük ve Sonsuz* (1961)'dan itibaren[1] Levinas başkalığı erotik terimlerle ifade etmeyi terk eder ve başkasıyla ilişkiyi münhasıran etik bir çerçevede tasavvur eder. Böylece başkası ile ilişki, nihai olarak ve kesin bir biçimde etik terimlerle ifade edilir. Nihai felsefesinde Levinas, başkasıyla yüz-yüze ve diyakronik ilişki olarak etiği, varlıktan çıkmanın ve aşkınlığın yegane yolu olarak gösterir. Sonuçta, etik sfer –olgun felsefesi itibariyle– Levinas'ın içinden konuştuğu merkezi sferidir. Öte yandan, *adalet sferi* başkasıyla yüz-yüze olduğum etik sfere *üçüncü*nün (*le tiers*) girişiyle ortaya çıkar. Başkasıyla yüz-yüze ilişkimde başkası lehine bir asimetri ve diyakroni söz konusudur. Üçüncünün gelişi bu etik ilişkiyi bulandırır; zira böylece ilişkiye karşılaştırma, senkroni ve simetri girer; etik inkıtaa uğrar ve adalete dönüşür.

Levinas'ın ilk döneminde kaleme alınmış olan *Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler*'i (1934), *Kaçış Üzerine*'yi (1935), *Zaman ve Başka*'yı[2] (1947) ve *Varoluştan Varolana*'yı (1948), yani onun ilk

1 Burada yalnızca genel, dolayısıyla kaba bir tasnife başvuruyoruz. *Bütünlük ve Sonsuz*'u haber veren ve ondan önce yazılmış metinlere de dikkat çekmek isteriz. Esasında etiğin gündeme getirilmesi bu kitabın yayınlanışından öncedir ama bu kitapla birlikte etik söylem etkin ve belirgin bir anlatıma kavuşur.

2 Bu kitabın Türkçe çevirisi için bkz. Levinas, E., *Zaman ve Başka*, çev. Ö. Gözel, Metis, İstanbul, 2004.

dönemini belirleyen eserlerini ele aldığımız bu ilk kesimde biz, Var sferini, egolojik sferi ve (henüz etik terimlerle düşünülmeyen) başkalık sferini ayrı bölümler altında inceleyeceğiz. Hazırlık mahiyetindeki bu ilk kesimi takip eden ikinci ve üçüncü kesimlerde ise bu çalışmanın mihverini oluşturan etik sferi analiz edeceğiz. Öte yandan adalet bahsine bu son iki kesimde yeri geldikçe değineceğiz.

Şimdi işe *Kaçış Üzerine*'nin analiziyle başlayabiliriz. Ama ilkin belirtmeliyiz ki bu kitapta geliştirilen yaklaşımı, sunduğumuz şemaya göre tasnif etmek zordur. Bu kitapta bir yandan *Var*'ı andırır bir durum söz konusu edilmektedir, ki kişi orada varlığa çakılıdır, ondan çıkma imkânından yoksundur, diğer yandan ise çıkış arayan bir özne söz konusu edilmektedir. Oysa *Var*'da özneden bahsedilemez. Ayrıca ilave edelim ki bu kitapta özne, egolojik sferde olduğu gibi, kendini kendine mahkûm edilmiş olarak bulur. Sonuç olarak, *Kaçış Üzerine*'deki tasvirler ne *Var* sferine, ne de egolojik sfere aittir tam olarak ama orada bu her iki sfere ait bazı özelliklere birlikte rastlamak mümkündür. *Kaçış Üzerine* (1935), erken tarihli bir kitaptır; o halde bazı yaklaşımlar sonraki kitaplarda düzeltilmiş ve/veya geliştirilmiş demek gerekiyor.

**A. Var Sfer**

• Var = anonim varlık = ne hiçliğin ne de varolanların söz konusu olduğu saf varlık

→ *olmayan kendilik*

→ *Zamansızlık* ya da *Gayrişahsi Sonsuzluk*

**B. Egolojik Sfer**

• Varolan'ın var/lık üzerinde hakimiyeti = Hipostaz

→ *yalnız kendilik*

• Dünya = nesnelerle ilişki/-in çevresinde birliktelik/-ile yan-yana birliktelik

→ *kendini unutma*

→ *Şimdi*

**C. (Etik – dışı) Başkalık Sfer**

• En âlâ başkalık olarak dişillik

→ *başkasıyla yüz-yüze kendilik*

(başkalık kipleri olarak ölüm, zaman, eros/velûdiyet)

→ *Gelecek*

**D. Etik Sfer**

• Yüz-yüze'lik/Varlıktan soyunma: Çıkar-gözetmezlik/Varlığın ötesi

→ *biri-diğeri-için/başkası-için olan kendi*

(Yüz ile ilişki; konuşma; sorumluluk; verme; yakınlık; başkasının yerinde olma)

→ *Diyakroni (Ayrı-zamandalık)*

**E. Adalet Sfer**

• Üçüncü'nün gelişi = etik ilişkinin inkıtaa uğraması ve bulanması

→ *karşılaştırılabilir kendilik*

(simetri, karşılaştırma, birbirinin-yerine-konabilirlik)

→ *Senkroni (Aynı-zamandalık)*

## 2. Kaçış

*Kendimi kendimden dışlamaya şiddetle can atıyorum.*[1]
M. Blanchot, *Karanlık Thomas*

*Her şey dâire-i vücûda rücû' eder ve o dâire üzerinde cevvâl bir şekil alır: Hiçbir şey o dâireye rücû'dan zâil ve o dâire ile cevvâle olmaktan hâli olamaz.*[2]
Makdisî

*Kaçış Üzerine*'den (1935) *Varlıktan Başka Türlü*'ye (1974) Levinas'ta varlık mefhumuna dair eleştirel bir tutum daima mevcut olmuştur. Filozofun baştan beri yürürlükte olan programatik çabasının varlık düşüncesinin hegemonyasından kurtulmak olduğu söylenmelidir. *Kaçış Üzerine*'de, bu gençlik eserinde, filozof şekva eder bir tarzda şunları söylemektedir:

> En geniş anlamıyla ontolojizm, her düşüncenin temel dogması olarak kalmıştır. İnceliklerine karşın bu düşünceler, ancak varolanın veya var diye bilinenin [*ce qui existe ou est censé exister*] düşünülebileceği veya deneyimleneceği yollu basit ve temel ilkenin tutsağı olmuşlardır (DE, 124).

Varlıktan çıkış, Levinas'ın ontolojizm olarak adlandırdığı varlık düşüncesinden çıkış ve daha özgül olarak da Heidegger'in düşünce ikliminden çıkış, gerçekte aynı şeyi ifade etmektedir. *Kaçış Üzerine* 1935'te yayınlanır. Hitler, 1933'te, Almanya'da iktidara gelir. Nasyonal Sosyalist Parti'ye katılan Heidegger aynı yıl rektör seçilir. Hitler rejiminin tehdidi altında karışıklıklar yaşayan Avrupa, İkinci Dünya Savaşı'nın arefesindedir. Avrupa'da anti-semitist sesler güçlü bir biçimde yükselmektedir. Yahudi bir düşünür olarak Levinas,

1 Blanchot, M., *Karanlık Thomas*, çev. S. Dolanoğlu, Metis, İstanbul, 1993, s. 98.
2 İbn Arabi, *Varlık Ağacı* (*Şeceretü'l-Kevn*), çev. H. Şemsi Ergüneş, İz, İstanbul, 2010, s. 46. Kitabı yayına hazırlayanların belirttiği üzere her ne kadar İbn Arabi'ye atfedilse ve kapakta bu yüzden onun adı geçse de galip kanaat eserin Makdisi'ye ait olduğu yönündedir. Bu konudaki mülahazalar için bkz. *a.g.e.*, s.15-28.

Yahudi ve düşünür olarak böylesi bir politik-entelektüel iklimde adeta boğulmaktadır. Derin bir kaçış ihtiyacı giderek kendini daha fazla dayatmaktadır. Avrupa bilincindeki bir krizin ve yaklaşan savaşın habercisi olan bu evre, Levinas'ın düşüncesindeki temel bir dönüşümün de habercisidir aynı zamanda. Böylece genç düşünür, Heidegger'den ve onun temel ontolojisinden kesin bir kopuş yaşar. Ontolojizm düşüncesiyle verimli bir polemiği başlatacak ve Levinas düşüncesinin sonraki evrimini köklü bir biçimde belirleyecek olan bir kopuştur bu. Gerçekte filozofun özgün felsefesi bu kopuşla birlikte oluşmaya ve bu polemikle birlikte olgun biçimini almaya başlar. 1935 metni, Levinas'ın felsefi güzergâhını belirleyecek olan yeni konumun ilanıyla sonlanır: "Sağduyuya ve ulusların bilgeliğine en apaçık şeyler olarak görünen bazı kavramları alt üst etmek pahasına varlıktan yeni bir yolla çıkmak söz konusudur" (DE, 127).

*Kaçış Üzerine*, varlıktan çıkma ihtiyacını kuvvetle hissettirir bize. Bununla birlikte bu kaçışın *nasıl*ı ve *nereye*si üzerine hiçbir şey söylemez. Varlıktan çıkmak, evet. Ama nasıl? Ve nereye? Bu soruların cevapları bu kitapta yer almaz. Orada önemli olan, "yeni bir yolla" ontolojizmi aşma yönünde deklare edilmiş bir niyettir. Sonraki analizlerde daha açık ve detaylı bir biçimde göreceğimiz üzere Levinas bu çıkışın *nereye*sini *öte*de ve *nasıl*ını da 'varlıktan soyunma' olarak *etik*te bulacaktır. *Kaçış Üzerine*'den itibaren Levinas'ın felsefi programını karakterize eden şey, düşüncenin ontolojisizleştirilmesidir ya da ontolojiden arındırılmasıdır. Filozof başlangıçta deklare ettiği bu programına tüm felsefi kariyeri boyunca hep sadık kalacaktır.

Şimdi bu kitaba daha yakından bakabiliriz. Ama ilkin varlıktan çıkma ihtiyacının *niçini* üzerinde durmalıyız. Gerçekte Levinas varlığı kişinin ıstırap duyduğu, içinde boğulduğu, altında ezildiği, karşısında bulantı duyduğu... bir şey, dolayısıyla tasfiye edilmesi, alt edilmesi, aşılması... gereken bir şey olarak tasvir eder. Varlığın tasvirinde daima veya neredeyse daima menfi bir şeyler söz konusudur: Bir kötülükle, temel bir kötülükle karşı karşıyayızdır adeta, adeta varlığa zincirlenmişizdir, çakılmışızdır, raptolmuşuzdur, kapatılmışızdır, mahkûm edilmişizdir. Sonuçta bu kitapta varlık kendisinden

kaçılamayan ama mutlaka kaçılması gereken bir şey olarak tasvir edilir: Varlık sarıp sarmalamakta, tutup koyvermemektedir ama her hâlükârda ondan kurtulmak gerekmektedir, zira dayanılmazcasına keskin bir kaçış ihtiyacı söz konusudur.

Bu varlık deneyiminde "çakılı olma" olgusunun doğurduğu kaçışın imkânsızlığı duygusu ağır basmakta ve çakılmışlığın, mevcudiyetin hareketsizliğinde kalakalmışlığın verdiği ıstırap var olmaklığı temelden belirlemektedir (DE, 95). Esası itibariyle bu deneyim, ne "bayağı gerçekliklerden kaçmaya çalışan" şairin deneyimiyle ne de insan kişiliğini boğan veya tahrip eden "toplumsal uzlaşma ve kayıtlar"a karşı mücadele eden 18. ve 19. Asır romantiklerinin deneyimiyle ne de bedensel varoluşumuzun bize dayattığı sınırları aşma çabasıyla karşılaştırılabilir. Gerçekte tüm bunlar varlık deneyimini iskandil etmekten, onun derinliğini ölçmekten uzaktırlar Levinas'a göre; "zira onlar varlığı tartışma konusu etmemekte, [sadece] sonlu varlığın sınırlarını aşma ihtiyacına boyun eğmektedirler. Neyse o olarak varlığın değil de varlığımızın belli bir tanımına dair dehşeti dile getirmektedirler. Esinledikleri kaçış, bir sığınak arayışıdır" (DE, 96). Neyse o olarak varlığın deneyimlenmesinin doğurduğu kaçış ihtiyacına gelince, katedilen onca mesafeye karşın kavuşmanın vuku bulmadığı, tatminin gerçekleşmediği bir maceraya işaret eder o (DE, 96). Burada, kaçış ihtiyacının bu şekilde tasvir edilişinde; teskin edilemez, tatmin bulmaz arzu fikrinin (TI, 121) bir tür öncelenişine tanıklık ediyoruz. Yine burada, kaçış macerasında, nihayet kendine, evine dönmek üzere yola çıkan Ulysses'teki yolculuk tasavvurunun aksine, dönüşsüz bir yolculuğu varsayan İbrahimî yolculuk tasavvuruna bir gönderme buluyoruz. Kaçışta, çıkışa özlem vardır yalnızca; nereye olduğu belli olmayan bir kaçıştır bu (DE, 97). Yine, dönüş garantisi olmayan, bilinmeze doğru bir çıkıştır burada söz konusu olan. Ama Levinas varlıktan çıkışa dair bu araştırmanın ölüm nostaljisiyle hiçbir ilgisi olmadığını ilave eder, zira filozof ölümü bir çıkış imkânı ya da bir çözüm olarak görmez. Varlıkta mahpus kalmışlık olgusu karşısında hissedilen bir dışa-çıkma (*ex-cendance*) ihtiyacıdır Levinas'ın olanca keskinliği ile hissettiği.

Dikkate şayan bir hususu burada belirtmek gerek: Varlıkta mahpus kalma olgusu haddizatında 'kendine zincirlenmişlik' olgusunun bir ifadesidir. Bunun manası şudur: Varlıktan çıkış, haddizatında ancak kendinden çıkışla mümkündür. Varoluşu özdeşlikle/kimlikle nitelendirmek suretiyle Levinas, varlığı ve var olmayı benin kendi ile ilişkisi içerisinde/n düşünmeye çalışır:

> Varlığın özdeşliği, zincirli doğasını benin özdeşliğinde ifşa eder, nitekim o ıstırap formunda tezahür eder ve kaçışa davet eder. Kaçış kendinden çıkma ihtiyacıdır demek ki, yani *en radikal, en onulmaz zinciri oluşturan benin kendisi[ne zincirli, kendisiyle özdeş] olması olgusunu kırma* ihtiyacıdır (DE, 98).

Açıkça görüldüğü üzere temelde aslında tek bir sorun söz konusuymuşçasına, varlık sorunu kendilik sorunuyla örtüşmekte, bütünleşmektedir burada. Yalın olarak ifade edersek, *varlıktan çıkmak kendinden çıkmakla mümkündür ancak.* Demek ki varlıktan çıkmak, benin kendine mıhlanmışlığı demek olan şu "en radikal, en onulmaz zincirlenmişlik"ten kurtulmakla mümkündür. Böylece, varlıktan kaçış, beni kendine zincirleyen bağı kırmak anlamına gelir. Aslında kaçılan şey aynıdır: Kendimizden kaçarak varlıktan kaçmaktayız ve tersi (krş. DE, 99). Bu noktadan itibaren Levinas düşüncesinde öznelik teorisinin niçin ve nasıl ontolojizme karşı geliştiği daha bir anlaşılır hale gelmektedir. Özne varlıktan soyunarak özne olmaktadır bu düşüncede.

Kaçış ihtiyacı; varlığa, kendi varoluşuna çakılmışlık, raptolmuşluk, mıhlanmışlık, perçinlenmişlik ya da zincirlenmişlik olgusu üzerinden deneyimlenen ıstırap nedeniyle hissedilir. Rahatsızlık bu ihtiyacı doğuran ıstırabın özgül kipidir. Pasif bir duygu değildir bu, bilakis özü itibariyle dinamiktir, zira "kalmanın reddi olarak, tahammülfersa bir durumdan çıkış çabası olarak belirir" (DE, 104). Levinas, bu durumun özgül karakterini oluşturan şeyin, çıkışın *nereye*sinin belirsizliğinde yattığını vurgular ve bu belirsizliğin, varılacak yerin bu bilinmezliğinin, bu girişimin tam da özünü oluşturduğunu ilave eder. Menzili bilinmeyen bir çıkıştır bu, tam da İbrahim'in yol-

culuğu gibi. Dahası çıkış, ihtiyacı doldurulacak bir boşluğu, ikmal edilecek bir noksanı, giderilecek bir eksikliği belirtmez, zorunlu olarak tatmini aramaz. Levinas rahatsızlık fenomeninde "farklı, belki de üstün bir gerekliliği, tatmini kurtuluşumuzla sonuçlanmayan, varlığımızın temelinde yatan bir tür ölü ağırlığı" (DE, 105-106) müşahede eder. Bununla birlikte ıstırap içerisinde hissedilen ihtiyaç, sonu haber vermek şöyle dursun "iç parçalayan bir ihtiyaç ve gelmeyen bir ölümün umutsuzluğu" olarak "mümkün bir geleceğin eşiğinde beliren şimdiye var kuvvetiyle yapışmıştır" (DE, 105).

Tatminle çakışmayan bir ihtiyaçtır burada söz konusu olan. Tatminle çakışmayan, onunla upuygun olmayan ihtiyaçta *arzu fikri*nin bir ilk taslağına rastlarız. Daha sonra *Bütünlük ve Sonsuz*'da merkezi bir rol oynayacak olan arzu fikrinin *Kaçış Üzerine*'de ipuçları bulunur. İkinci kesimde daha detaylı bir biçimde göreceğimiz üzere, *Bütünlük ve Sonsuz*'da metafizik bir ilişkiyi, bir aşkınlık ilişkisini özsel olarak mümkün kılan şey, her türlü tatminin ötesinde, arzulanan ile arzulayan arasında ortaya çıkan bir upuygun olmama ve çakışmama halidir (TI, 21). Nitekim şöyle yazar Levinas: "Metafizik arzu bir dönüşe özlem duymaz, zira o hiç doğmadığımız bir ülkeye duyulan arzudur"; ve takip eden paragrafta: "Arzu, mutlak olarak Başka olana duyulan arzudur. Tatmin edilen açlığın, giderilen susuzluğun, yatıştırılan duyuların dışında metafizik... Başka olanı arzular" (TI, 22, 23).

Levinas, tatmine dair analizinde zevki merkeze yerleştirir. Zevkte bir kaçış vaadi gözlemlenir, zira bize bir kendini unutma, bir kendinden çıkış, bir ekstaz imkânı sunuyor gibidir. Zevk, kendine çakılmışlık duygumuzu gideriyor gibidir, cezbedici bir kaçış vaadidir bu. Zevkte, bizi ezen varoluşun üstüne yükselme, onun boğucu kesafetini seyreltme ve bunaltıcı kasvetini dağıtma, bizi bize zincirleyen zincirleri gevşetme imkânı var gibidir. Gerçekte zevk, kendimizi, kendi varoluşumuzu unutma, varlığın ağırlıklarını üzerimizden atma imkânını bize vaat eder; bize geçici de olsa şu temel rahatsızlıktan kurtulma, teskin olma ve hafifleme imkânını sunar.

Ama zevk yanıltıcıdır, bir kaçıştan ziyade bir kaçamaktır, zira so-

nuçta başarısızlıkla sonuçlanır, nihai bir çözüm sunmaz bize. Gerçi zevkte bir anlığına bir kaçış intibaı edinsek de, bunun daimi olmadığı, dolayısıyla hakiki olmadığı açığa çıkar. Zevke kaçış teşebbüsü veya iğvası, bizi içine almak ve orada massetmek üzere bekleyen katı gerçekliğe er ya da geç dönüş ile birlikte akamete uğrar. Anlarız ki vaatler tutulmamıştır, kaçamak bir kaçış değildir haddizatında. Bu yüzden Levinas mahkûm eder zevki: "zevk hayal kırıklığı ve aldanıştır" (DE, 110). Ve bu hayal kırıklığında, belli bir çıplaklık duygusu içerisinde, bulantının (*nausée*) eşlik ettiği kendinden, kendi mevcudiyetinden utanma deneyimlenir. Zevk deneyimi, geçici ve aldatıcı bir ekstaz, bir vecd duygusu akabinde bizi zincirlerimizle baş başa bırakmış ve başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bizi bulantı ile dolayısıyla hayal kırıklığı ve kendimizden utanma duygusuyla birlikte kendimize, kendi mevcudiyetimize iade etmiştir. Sonradan başka örnekler üzerinden *Bütünlük ve Sonsuz*'da da söz konusu olacağı üzere Levinas bulantıyı ve utanmayı basit psikolojik duygulanımlar olarak ele almaz ama onların ontolojik anlamlarını araştırır. Gerçekte bu yaklaşım, basit ve gündelik olguları *olgusallığın hermenötiği* çerçevesinde ontolojik fenomenler katına yükselten Heidegger'in yöntemine dayanır. Böylece *Levinas, bu fenomenlerde, değişken psikolojimizin şu veya bu halinin ifadesini değil varlıkla bazı asli ilişki kiplerimizi bulur*. Utanmanın anlamı, yalnızca başkalarından gizlenmek isteme olgusunda değil, aynı zamanda kendi kendinden gizlenmek isteme olgusunda yatar (DE, 112). Demek ki bu fenomenin asli anlamı, psiko-sosyal düzlemin ötesinde, kişinin kendiyle dolayısıyla da varlıkla ilişkisinde aranmalıdır. Levinas utanmanın özünü şöyle tasvir eder:

> Eğer utanma varsa, kişi gizlemek istediğini gizleyemiyordur. Gizlenmek için kaçma ihtiyacı, kaçmanın imkânsızlığı ile başarısızlığa uğramıştır. Demek ki *utanmada beliren şey, tam da kendine raptolmuşluk olgusudur, kendinden gizlenmek üzere kaçmanın kökten imkânsızlığıdır*, onulmaz bir biçimde benin kendine mevcudiyetidir (DE, 113; iba).

Utanma duygusu içimizdeyken, daha doğrusu utanma duygusu bizi kuşatmışken kendimize çakılı haldeyizdir, kendimizi onca saklamak

istememize rağmen kendimizden de onca saklanmak istememize rağmen bunu başarmaktan acizizdir. Kendimizden kurtulamamanın, mevcudiyetimize tıkılı kalmanın yol açtığı bulantının eşlik ettiği çaresizlik duygusudur utanma. Eğer gizlenmeyi veya kaçmayı başarabilseydik kendimiz üzerinde, aynı şekilde varlık üzerinde zafer kazanmış olurduk. Zevk dolayısıyla yaşadığımız başarısızlık gibi buradaki başarısızlığımız da kendimizden gizlenmenin ve kaçmanın imkânsızlığını bize göstermiştir. Psikolojik bir duygu olmanın ötesinde utanma, kendimizden ve/veya varlıktan kaçmanın kökten imkânsızlığını yaşatmıştır bize. Utanan kişi, kendine çakılmışlığı olgusunu, bu çıplak ve keskin olguyu keşfeder. Sonuç olarak utanmada bir başka form altında kendini hissettiren şey yine kendinden ve/veya varlıktan çıkış ihtiyacıdır.

Sıkılganlık, utanma ile aynı kaynaktan beslenir. Nitekim Türkçede 'utanıp sıkılmak' deyimi aynı fenomenin iki yüzünü tek bir ifadede birleştirir. Beden, varoluşsal bir yapıya yani kendiliğe ait olan sıkılma özelliğini kaybettiğinde, kişi artık utanmaz olur; aynı şekilde utanmayan da sıkılmaz olur. Levinas'ın verdiği örnekleri izleyerek söylersek, boksörün veyahut da müzikhol dansözünün çıplaklığında utanıp sıkılacak bir şey yoktur. Her elbisesiz olan zorunlu olarak çıplak değildir. Utanma ve sıkılma ya da utanıp sıkılma, kendi çıplak varoluşumuzu deneyimlediğimiz fenomenlerdir. Libassız kalan ruhumuzdur bizzat. Utanmada varoluşsal çıplaklığımızı kendimize rağmen deneyimleriz. Utanıp sıkıldığımızda hiçleşmek bir yana kendimizi kendimizle dopdolu bulur ve kendimizi başkalarından, dahası kendimizden gizleyecek bir yer ararız, giderek gizlenmek için yerin altını seçer, kendimizi 'yerin dibine geçmiş' hissederiz. Çünkü varoluşumuzun çıplak gerçekliğiyle burun buruna gelmiş ve kendimizi çırılçıplak bulmuşuzdur. Olanca çıplaklığıyla varoluşumuzun keşfidir bu. "Utanmanın keşfettiği, [çıplak gerçekliği içerisinde] kendini keşfeden varlıktır", diye yazar Levinas (DE, 113). Kişinin; çıplaklığını, varoluşsal çıplaklığını bir bütün olarak ve olanca doluluğu içerisinde deneyimlemesidir utanma. Böylece, utanmada hiçliğimizi değil ama ayrılmazcasına bize bağlı olan mevcudiyetimi-

zi tüm ağırlığı ve yalınlığı ile keşfederiz. Öylesine ki bu, radikal anlamda düşünüldüğünde, varoluştan derin bir rahatsızlığa ve giderek varlığı(mızı) terke dair keskin bir ihtiyaca dönüşebilir.

Öte yandan, tüm saflığı içerisinde varoluştan rahatsızlık, kendimizi yine kendimizin ağırlığı altında eziliyor bulduğumuz bulantıda gösterir kendini. Üstesinden gelemediğimiz bulantıda topyekûn mevcudiyetimiz bize başkaldırır. İçimiz kalkar bulantıda: Başkaldırı bize karşı ise de asla dışarıdan değildir, zira bulantı bize aittir yine de, bize yani içimize. Esasen bulantı, varoluşa karşıdır ve varoluştan duyulan rahatsızlık dolayısıyladır. Başka türlü söylersek, bulantıda, varoluşta kalmayı reddediş ile birlikte varoluştan çıkma yönünde bir çaba söz konusudur (DE, 116). Ama sonuçsuz bir ret ve umutsuz bir çabadır bu; bu yüzden de, "bu umutsuzluk, bu çakılmışlık olgusu bulantının tüm içsıkıntısını oluşturur" (DE, 116). Bulantıda kişi, çıkışı olmayan bir yere kapatılmışçasına kendine mahpustur; kendine dair derin bir memnuniyetsizlik içerisinde kendinden kurtulmanın imkânsızlığını deneyimler. "Oradayızdır, ne ki artık elden hiçbir şey gelmemektedir, büsbütün teslim alınmışızdır, ne ki yapılacak hiçbir şey yoktur, bitmiştir her şey: Saf varlığın deneyimidir bu" (DE, 116). Bu satırlar bize, Sartre'ın – tevafuk eseri – *Bulantı* (1938) ismini taşıyan ve *Kaçış Üzerine*'den üç yıl sonra yayınlanan romanındaki bazı tasvirleri hatırlatıyor. Orada, varoluşunun dayanılmaz ağırlığı altında ezilen ve bu yüzden kendini unutmak isteyen insanın durumu tasvir edilir benzer bir biçimde:

> Bırakıp gitmek, kendimi unutmak, uyumak isterdim. Ama yapamıyorum, boğuluyorum: Varoluş her yandan bana nüfuz ediyor, gözlerimden, burnumdan, ağzımdan...[1]

Haddizatında bulantı, yukarıda ele aldığımız utanma ile fenomenal bir birlik oluşturur. Varlıktan çıkma yönünde sonuçsuz bir çaba ve varlıkta mahpus kalma olarak bulantı, böyle olmakla asli bir varoluş deneyimini oluşturur. Öylesine ki bu deneyimde bulantı "doluluğu

1 Sartre, J.-P., *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938, s. 175.

ve onulmaz mevcudiyeti içerisinde, varlığın çıplaklığını keşfeder" (DE, 117). Keza bulantıda bulantıyı deneyimleyenin mustarip olduğu şey, temelde bir varlık noksanlığı, bir hiçlik değil ama varlığın dolu dolu mevcudiyetidir, varlığın her yandan nüfuzu ve tazyikidir: "Neyse o olarak varlığın mevcudiyetini bize ifşa eden deneyim, varlığın saf varoluşu, bir acziyet deneyimidir, tüm ihtiyacın kaynağıdır" (DE, 120). Belki de Heidegger'e rağmen[1], Levinas, önünde bulantı (*nausée*) veya içsıkıntısı (*Angst*) duyulan şeyin, hiç de hiçlik (*Nichts*) olmadığında ama kişinin onulmaz bir biçimde kendini ona çakılı, ona raptolmuş bulduğu, ağırlığı altında ezildiği ve umutsuzca ondan kaçmaya çalıştığı varlığın saf mevcudiyeti olduğunda ısrar eder. Varlığın bu saf, ham ve hoyrat mevcudiyetini, varlığın anonim hali olan *Var*'ın (*Il y a*) durumuna benzetebiliriz. Her ne kadar *Var* terimi *Kaçış Üzerine*'de henüz geçmiyorsa da, bu mefhumun orada zımnen bulunduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu benzerlik üzerinde fazla ısrar etmemek gerekir. Zira *Var,* anonim bir karakterdedir ve *Kaçış Üzerine*, varlığı varolansız (öznesiz), anonim bir işleyiş olarak değil, daha ziyade varolanın kendini raptolmuş olarak bulduğu varoluşu olarak düşünür. Bununla birlikte bu kitapta *Var*'ı andıran tasvirlere de rastlanır. Kişi gerçekte gark olduğu, gömülü kaldığı, altında ezildiği ve bunaldığı varlık karşısında bulantı duyar ve umutsuzca varlıktan çıkmaya çalışır. Varlıktan çıkış, kendinden çıkışı ifade

1 Heidegger, "içsıkıntısının hiçliği açığa çıkardığı"nı söyler. "Qu'est-ce que la Métaphysique?" *Questions I et II* içinde, çev. K. Axelos ve diğerleri, Gallimard, Paris, 1968, s. 59. Yukarıda tereddüt eseri 'belki' dedik, zira Heidegger'de varlık ve hiçlik, birbirlerine ait olmaları anlamında, son tahlilde aynı şeyi ifade ederler, a.g.e., s. 40. Hiçlik sınavı aynı zamanda bir Varlık sınavıdır, a.g.e, s. 77. Öte yanda, Levinas her şeyi-kuşatan bir Varlık tasavvurunu eleştirir: "En genel anlamında ontolojizm, tüm düşüncenin temel dogması olarak kalır. Tüm inceliğine karşın ilksel ve basit bir ilkenin tutsağıdır o. Bu ilkeye göre ancak mevcut olan veya mevcut diye bilinen, düşünülebilir ve deneyimlenebilir. Çelişmeme ilkesinden daha buyurgan bir ilkedir bu, zira düşünce onunla karşılaştığı ölçüde hiçliğin kendisi [dahi] bir varoluşla donatılmış olmaktadır. Öyle ki Parmenides'e karşı var-olmayanın [*non-être*: Varlık-olmayan'ın] var olduğunu söylemek icap eder" (DE, 124). Her şeyi-kuşatan ontolojizmden çıkmak üzere "yeni bir yol" arayan Levinas'ın felsefi programının ana saiki açıkça görülmektedir burada. Şu halde *Kaçış Üzerine* aynı zamanda Heidegger'e bir replik olarak ve onun felsefesinin 'boğucu' ikliminden bir çıkış teşebbüsü olarak okunmalıdır, her ne kadar bu kitapta Heidegger'in adı bir kez dahi geçmese de.

eder aynı zamanda, çünkü adeta, varlıkta kaldıkça, onunla doldukça, onunla hemhal oldukça, kişi varlıkla özdeşleşmektedir. *Varlıktan çıkmakla kişi, varlığa gömüldüğü ve onda massolduğu ölçüde adeta varlıkla özdeş hale gelmiş olan kendinden çıkmaktadır esasında.* Demek ki öznenin kendi'nden ayrılması, varolanlığından (*son étantité*), dolayısıyla varlığın kendisinden ayrılması anlamına gelir. Varlık ve kendilik arasındaki özdeşliğin kırılması demek olan bu yaklaşım, varlığın ötesinde bir öznelik tanımını haber vermektedir. Bu açıdan bakıldığında, *Kaçış Üzerine* (1935), büyük ölçüde ontolojik bir dilin içinde kalan *Varoluştan Varolana*'ya (1947) nazaran *Varlıktan Başka Türlü*'ye (1974) daha yakın görünür. *Kaçış Üzerine*'de, bir özne vardır zaten, bir yandan varlığın, diğer yandan ise kendi kendinin ağırlığı altında ezilen bir öznedir bu. Ve bu özne çifte bir özgürleşme ödeviyle karşı karşıyadır. Öte yandan *Varoluştan Varolana*'da, ilkin, öznenin söz konusu olmadığı *Var*'ın anonim bir işleyişinden söz edilir, sonra *Var*'ın bağrından özne ortaya çıkar. Ne var ki varlık üzerindeki hakimiyetine karşın, özne yine kendine çakılır: Varlıktan özgürleşme tamamlanmış, ama özne kendinden henüz özgürleşememiştir. Görünürdeki farklılığa karşın her iki kitapta da kendinden çıkmak varlıktan çıkmak anlamına gelmektedir. Demek ki varlık sorunu ve kendilik (*ipséité*) sorunu birbirine sıkı sıkıya bağlıdır Levinas'ın düşüncesinde.

*Kaçış Üzerine*'ye dair bu analizi bitirmeden önce Levinas'ın 1934'te, yani *Kaçış Üzerine*'den bir yıl önce yayınlanan "Hitlerizm Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce" başlıklı denemesi üzerinde biraz durmak istiyoruz. "Hitlerizm Felsefesi Üzerine...", Hitler'in yükselişine bağlı olarak boğucu bir sosyo-politik atmosferin solunduğu bir dönemin aktüel gerekliliklerine cevap olmak üzere kaleme alınmıştır. Dolayısıyla felsefi bir deneme özelliğine sahip olmakla birlikte, o dönemin havasına dair bir şeyler de taşır. Bir anlamda *Kaçış Üzerine*'yi haber veren bu deneme, "ilksel duyguların bir uyanışı" (IH, 27) olan Hitlerizme bir atıfla, bedeni benin zincirlenmişliği olarak ele alır. Hitlerizm, Avrupa medeniyetinin ilke ve temellerini tartışma konusu etmektedir. "Yahudi-Hıristiyan esinli değerlerin

hilafına" kana ve bedene dayalı ilksel duyguları yücelten bu felsefe, özgürlüğü tehdit etmektedir. Yahudi-Hıristiyan kültür ve ondan kaynaklanan liberalizm ise özgürlük ruhunu talep etmektedir. Yahudilik bağışlama, Hıristiyanlık selamet ve liberalizm de akıl yoluyla insanı onulmaz durumundan, kendine zincirlenmişliğinden özgürleştirmeye çalışmışlardır. Bu üç yaklaşım, ruhun bedenden bağımsızlığı postülasına ve insanın özü olan ruhun, biyolojik ve bedensel olanın üstüne yükseldiği kabulüne dayanırlar. Bu surette onlar kan birliğini ve ırka dayalı özellikleri yücelten Hitlerizmin aksine evrenselciliğe yönelmişlerdir. "Evrensellik, ırkçılıkla bağdaşabilir mi?" diye sorar Levinas (IH, 40). Aslında Hitlerizmin yaptığı, evrensellik yerine "yayılma" kavramını öne çıkarmaktır. "Modern Almanya'nın yeniden bulduğu ve tebcil ettiği Nietzscheci kudret istenci, yalnızca yeni bir ideal değildir; aynı zamanda kendi evrenselleşme formunu, yani savaşı ve fethi beraberinde getiren bir idealdir" (IH, 41). Buradan şu sonuç çıkmaktadır: Irkçılık, Avrupa medeniyetinin şu veya bu veçhesine karşıt değildir; Avrupa medeniyetinin tüm kazanımlarına karşı bir meydan okumadır ve böyle olmakla da giderek insanlığın kendisini tehdit etmektedir.

Öte yandan, Levinas Marksizme de değinir bu denemede. Buna göre, Avrupa medeniyetinde bir istisna teşkil eden Marksizm, insanın maddi varoluşuna, toplumsal-tarihsel durumuna vurgu yapmaktadır. Liberal kültür, insanın özünü, maddi ve biyolojik olanın üstünde yükselen tinin özgürlüğünde ararken, Marksizm insanın bilincinin varlık tarafından yani sosyo-ekonomik koşullar tarafından belirlendiğini ileri sürer. Bununla birlikte bu koşulların bilincine varmak, onların dayattığı yazgıyı aşmanın bir yoludur Marks'ta (krş. IH, 35).

Ama bu denemede Levinas'ın ele aldığı esas mesele Hitlerizmdir, Avrupa'nın liberal ruhuna ters düşen "ilksel duyguların bir uyanışı" olarak Hitlerizm... Levinas bu akımın bir bedene bağlılığı ve bir ırka mensubiyeti mütemadiyen yücelttiğini ve insanı da bu bağlılık ve bu mensubiyet bakımından ele aldığını vurgular (IH, 37). Bu akım, ben ve beden arasına çözülmez bir bağ ihdas etmekte ve insanı bu

fatal özdeşlik temelinde tanımlamaktadır. "İnsanın özü" der Levinas, "özgürlükte değildir artık, ama bir tür zincirlenmişliktedir" (IH, 38). Gerçekte bu fikirler, bir yandan *Kaçış Üzerine*'deki kendi özdeşliğinde boğulan özneye dair tasvirleri diğer yandan ise benin kendi ile ilişkisinin "zincirlenmişlik" ve "maddilik" olarak tanımlandığı (EE, 149; TA, 36) *Varoluştan Varolana*'daki ve *Zaman ve Başka*'daki hipostatik özneye dair tasvirleri önceler. Bu denemede ve daha sonra *Kaçış Üzerine*'de ıstırap, "raptolmuşluk/çakılmışlık" duygusu olarak ele alınır. *Kaçış Üzerine*'de, ıstırap fatal bir biçimde kendi özdeşliğine raptolmuşluk/çakılmışlık/mahkûmiyet olgusunu ifade eder, her ne kadar bu kitapta beden kelimesi öne çıkmasa da. Aynı zamanda bir konjonktüre, bir tarihe, bir geçmişe mahkûmiyet demek olan bu mahkûmiyetten bir çıkış arar Levinas. Gerek "Hitlerizm Üzerine..." gerekse *Kaçış Üzerine*, bu mahkûmiyetten özgürleşme ihtiyacını keskin bir biçimde duyurur. Bununla birlikte ilki konjonktürün etkisinde yazılmışken ikincisi daha ziyade saf felsefi bir deneme havasındadır.

*Kaçış Üzerine*, bize varlıktan kaçış ihtiyacını hissettirir, ama bunun nasıl ve nereye olacağını söylemez. Bu gençlik kitabı, en y/etkin temsilcisini Heidegger'de bulan varlık felsefesine karşı derin bir rahatsızlığın ifadesidir. Heidegger'in 1933'te Nasyonal Sosyalist Parti'ye katılması Levinas için hayli belirleyici olmuştur. Alman filozoftan kopuşla birlikte Levinas'ın önünde yeni bir yol açılacaktır. Varlığı, varlık düşüncesini, Heidegger'i aşma çabası, Levinas'ı başkalık düşüncesi üzerinden ilk felsefe olarak etiğe yöneltecektir. Ama çıkış arayışı içerisindeki Levinas etiğe gelmeden önce başkalığın en âlâ imkânı olarak gördüğü eros'a yönelecektir.

## II. Bölüm
## VAR SFERİ

*Hiçiz biz, hiçten azız, rüyalarız. Olması gerekmiş şeyiz yalnızca. Var olmadan, bir isim olarak ortaya çıkmadan önce Lethe'nin sıkıcı kıyılarında milyonlarca yıl beklememiz gerekmiş.*

Charles Lamb, *Essays of Elias - 'Dream-Children'*

### 3. Anonim Varlık: *Var*

*Var* mefhumu *Kaçış Üzerine*'de (1935) açıkça geçmese de bu mefhumun orada zımnen var olduğunu söylemek gerekir. Ama *Varoluştan Varolana*'da (1947) ve *Zaman ve Başka* (1948)'da bir varlık figürü olarak, varlığın ilksel ve anonim bir kipi olarak sıkça rastlarız ona. *Var*, varlığın saf olayı, varlığın saf olgusudur, olay olarak varlıktır. Ve, böyle olmakla *Var*, varolan'dan soyutlanmış varlığı yani "varolansız varlığı" (veya "varolansız varoluşu") ifade eder.[1] Levinas, varlığı bu surette varolanlardan ayrı olarak tasavvur ederken, varlığı isim olarak değil de fiil olarak ele alır: İsmin, isim olarak varolanların ortaya çıkmasına izin vermeyen gayri şahsi bir işleyiş, bir husûl, bir olaydır *Var*; bu yüzden de Levinas'ın bilhassa üzerinde durduğu üzere a-nonim'leştirici ve kişisizleştirici bir karaktere sahiptir.

Levinas'ta ilksel bir varlık figürü olan *Var*, sadece varolanın değil, hiçliğin de olmadığı bir durumu ifade eder: *Var*, ne hiçliğin ne varolanın olduğu varlığın saf işleyişidir, varlıkla, saf varlıkla tam doluluktur. Durmamacasına sürüp giden bir pıtırtıda, hışırtıda (*remue-ménage*) varlığın fiilleşerek husule geldiği gayri şahsi bir olaydır. Hiçliğin varlığın bağrında hiçleştiği Heideggerci tasavvurun aksine[2], Levinas varlığın saf işleyişinde – *Var*'da – hiçliğe hiçbir yer tanımaz.

1 *Sein* ve *Seiendes*'i karşılarken Levinas, "ses uyumu nedeniyle" 'varlıktan ve varolan'dan (*être et étant*) ziyade 'varoluş ve varolan'ı (*existence et existant*) tercih eder; ama bu terimlere özgül egzistansiyalist bir anlam yüklemez (TA, 24).

2 Heidegger, M., "Qu'est-ce que la Métaphysique?", *Questions I et II* içinde, s. 69-72.

Heidegger, varlık ve hiçliğin birbirine aidiyetini, giderek aynılığını öne sürer ve bu minvalde varlığın *sonlu* olduğuna dikkat çeker. Oysa Levinas, varlığın "sınırsız" olduğu, dışarıdan gelip onu sınırlayacak hiçbir şeyin olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla Levinas'a göre *Var,* dışarısı diye bir şey olmadığından, dışarıdan bir müdahaleyle kesintiye uğratılamaz olan, bir sınırla karşılaşmaksızın mütemadiyen kendini olumlayan, her şeyi kaplayan saf bir olaydır ve tam da bu sebeple bir 'kötülük'tür: "Varlık kötülüktür, sonlu olduğundan değil, ama sınırsız olduğundan dolayı" (TA, 29). Varlığın kötülük olarak bu şekilde karakterize edilmesinde vurgulanan şey, varlığın "açıklık bırakmaması... kaçmaya izin vermemesi", sonuçta, her şeyi ihata etmesidir (TA, 28); öylesine ki hiçliğe de yer yoktur varlığın bağrında, oysa hiçlik varlığın sebep olduğu ıstıraptan kaçışta bir sığınak olabilirdi. Kötülüğü kaçışa mahal bırakmayan sınırsız varlıkla özdeşleştiren bu tasavvur, kötülüğü hiçlikle özdeşleştiren tüm bir felsefi gelenekle bağları koparır. Bu kötülük tasavvuru, ıstırabı "ölmeksizin ölme" olarak, hiçleşememe olarak, yani her şeyi kapsamasıyla hiçliği imkânsız kılan "sınırsız" varlığa mahkûmiyet olarak, varlığın boşluksuz doluluğuna gark olma olarak anlar.

*Var* karşısında, varlığın saf olayı karşısında bilinç, "dışarısı olmayan ve nefes alınamayan bir içsellik"e hapsedilmiş bulur kendini (SMB, 63); "cehennemi an"dır bu, kişi çıkışsızdır, kaçamak imkânından büsbütün yoksundur, elinden hiçbir şey gelmez, "yapacak hiçbir şey yoktur". Kişi ölmek ister, ölemez, intihar dahi edemez; ne bir şeye maliktir, ne de bir şeye muktedir: "saçmalık içindeyizdir" (TA, 29). Varlıkta, var olmanın kötülüğünde var kalmaya mahkûm edilmişizdir, ne yaşamaktayızdır ne de ölmekteyizdir: "hiçlik deliği varlık tarafından kapatılmıştır" (SMB, 63). Levinas böylece varlığı cehennemi bir şey olarak[1], bir dehşet olarak tasvir eder. Burada *Var*'dan sonsuzmuş gibi, 'kötü sonsuz'muş gibi söz edilir: Kendisine bir daha çıkamamacasına onulmazca kapatıldığımız cehennemi

1 *Maurice Blanchot Üzerine*'de 'cehennemi olan'ın bu tasvirinde gerçi Levinas *Var*'ı açıkça zikretmez, ama burada varsıl bir şeyden bahsedildiğine dair güçlü bir izlenim ediniriz. *Var* cehennemidir, zira çıkışı yoktur onun, sınırsızdır ve böyle olmakla kötülüğün kendisidir (krş. SMB, 63).

azaptır adeta *Var*. *Var*'ın kötücül karakteri ve sebep olduğu ıstırap, onun cehennemi işleyişinden kaçılabilecek hiçbir salim köşenin, hiçbir emin sığınağın bulunmayışından kaynaklanır. *Var*'da varlığın dolaysız tasallutuna, dehşet verici taarruzuna, sınırsız hegemonyasına çırılçıplak ve edilgin bir biçimde maruz kalırız. Bu emperyal hegemonyada, bu her şeyi tastamam istila eden tahakkümde, bu dışsallığa yer bırakmayan ve her şeyi kuşatan içsellikte, anonim varlık isim halde (*substantif*) zuhur edebilecek ne varsa hepsini fiili (*verbal*) işleyişinde massedecek şekilde hükmünü icra eder. Mütemadiyen husule gelen şey, dışarısı olmayan varlığın saf fiilleşmesinden, fiil olarak işlemesinden ibarettir. Hegemonik ve emperyal bir işleyiştir bu, bir ismin, bir varolanın zuhura çıkışına izin vermeyen bir işleyiş. Kişisiz ve kişisizleştirici varolansız bir varlık, ama aynı zamanda hiçliğin de olmadığı bir varlıktır bu. Olanca kapsayıcılığı ve doluluğu içerisinde hüküm süren, hiçbir boşluğa, hiçbir deliğe yer bırakmayan, mutlak ve dehşetengiz hegemonyasından hiçbir şeyin kaçamadığı ilksel ya da ilkel varlık – *Var*.

Levinas, *Sein* (varlık) ve *Seiendes* (varolan) ayrımını "*Varlık ve Zaman*'daki en derin şey" olarak görür (TA, 24); bununla birlikte bunun yalnızca bir ayrım olduğunu, ama ayrılığı ifade etmediğini, zira Heidegger'de varlığın/varolma'nın daima varolanda kavrandığını belirtir. Buna ilave olarak da, Levinas *Varlık ve Zaman*'da *Jemeinigkeit* (benimkilik) teriminin varolma'nın daima biri tarafından üstlenilmesini ifade ettiğine işaret eder. "Heidegger'in," diye yazar Levinas, "varolansız bir varolma'yı kabul edeceğini sanmam; bu, ona saçma görünürdü" (TA, 24). Varolansız bir varlık ya da varolma tasavvuru, gerçekte, Levinas'a özgü bir yeniliktir ki, Heidegger bunu hiçbir biçimde kabul etmeyecektir. Varolansız bir varlık düşünülebilir mi gerçekte? Bu, makul bir şey midir? Kendi yaklaşımını gerekçelendirmek üzere Levinas, Heidegger'e ait bir mefhuma, *Geworfenheit*'a başvurur:

> *Geworfenheit*'ı [fırlatılmışlık] varolma'nın... 'içine-atılmış-olma-olgusu' olarak çevirmek gerekir; burada sanki varolan onu önceleyen bir

varolma'da belirmektedir, sanki varolma varolan'dan bağımsızdır, sanki kendini varolma'ya atılmış bulan varolan, varolmaya asla hakim olamamaktadır. Tam da bu yüzden, bırakılmışlık ve terk söz konusudur burada. Böylece, bizsiz, öznesiz olan bir varolma, varolansız bir varolma fikri gün yüzüne çıkmaktadır (TA, 25).

Heidegger'in varlık-varolan ayrımı, hiçbir surette bu iki terimi birbirinden ayırmayı ya da koparmayı hedeflemez. Oysa Levinas *Geworfenheit*'ta bu terimlerin birbirlerinden ayrılığına, giderek bağımsızlığına cevaz veren bir şeyler bulduğu zehabındadır; o, 'varolansız varlık' fikrine bizzat Heidegger'den delil getirmek ister. Gerçi, *Geworfenheit* (atılmışlık) mefhumunun 'atılan' yani varolan (*Dasein*) ile bu varolan'ın 'içine atıldığı şey' yani varlık arasında bir ayrılığı zımnen varsaydığı düşünülebilse de, varolanın içine atıldığı şey yani varlık, 'atılan'ı yani varolanı mantıksal olarak öncelese de, Heidegger'de varolan ile varlığın ontolojik olarak daha baştan birbirlerine ait olduğunu vurgulamak gerekir; nitekim "...varlık asla varolansız açığa çıkmaz,... bir varolan [da] asla Varlıktan yoksun değildir"[1] diye yazar Heidegger. Ayrıca varlık ile varolan arasındaki etimolojik ortaklık, ayrılığı, yabancılığı, bağımsızlığı değil daha ziyade yakınlığı ve birbirine aidiyeti düşündürür; bu bakımdan, 'varlıktan yoksun bir varolan' kulağa terimlerde çelişki olarak geldiği gibi, haddizatında artık varolanlığından söz edilemeyecek bir varolan-olmayanı ifade etmektedir. Varolansız varlık ise, saf varlığa ya da – aynı şey – saf hiçliğe varır ki[2] bu da ancak düşüncede tasavvur edilebilecek bir şeydir, oysa "varlık asla varolansız açığa çıkmaz" Heidegger'de. Sonuç olarak, Heidegger'in zaviyesinden baktığımızda, varlığı varolansız olarak düşünmek mümkün görünmemektedir.

Bununla birlikte varlığı varolandan ve varolanı da varlıktan ayrı, giderek bağımsız olarak konumlandıran bir okuma tarzına şevkle sarılır Levinas. Hayli semptomatik olan bu nokta, bizi bir anlamda Levinas felsefesinin kalbine götürür: bir ayrılık (*séparation*) felsefesidir bu, anlamı ayrımda, ayrım yoluyla arayan bir felsefe. *Var* mefhumu

1 Heidegger, M., "Qu'est-ce que la Métaphysique?", *Questions I et II* içinde, s. 77.
2 Daha önce gördüğümüz üzere Hegel saf varlığı ve saf hiçliği bir ve aynı sayar.

ile varlığı varolandan ve (bir sonraki bölümde *hipostaz* mefhumuyla göreceğimiz üzere) varolanı da varlıktan ayıran ve böylece bunların arasında bir ayrılık, giderek bir kopuş vazeden Levinas, dışsallığa ya da başkalığa bir alan açmak ve "sınırsız varlığı" sınırlandırmak suretiyle onun ötesini düşünebilmeyi mümkün kılmak istemektedir bir bakıma. Gerçekte bu, her şeyi varlık temelinde açıklama ve münhasıran varlıkta temellendirme çabası olarak ontolojizmden çıkma teşebbüsünün bir ifadesidir. Bu teşebbüs uyarıncadır ki filozof, varlığın sirayet etmediği bir alan olabilirmişçesine, varlığın üstünde ve/veya dışında bir öznelik tasavvuru geliştirmeye yönelecek ve anonim varlığın namütenahi hegemonyasını ortadan kaldırmanın ve onun anlamsız hışırtısını dağıtmanın bir yolunu arayacaktır.

Ama varolansız bir varlığı nasıl tasavvur edebiliriz? Levinas her şeyin hiçliğe döndüğü bir durumu tasavvur eder ve bu durumda saf hiçlikle karşılaşıp karşılaşılmayacağını sorar. Şöyle devam eder filozof:

> Her şeyin bu muhayyel yıkımından sonra, geriye şu veya bu şey değil ama *Var* olgusu kalır. Her şeyin yokluğu bir mevcudiyet olarak, her şeyin batıp yok olduğu bir yer olarak, bir atmosfer yoğunluğu olarak, boşluğun bir doluluğu olarak veya sessizliğin mırıltısı olarak geri döner. Şeylerin ve varlıkların bu yıkımından sonra, geriye gayri şahsi varolma'nın 'güçler alanı' kalır. Özne olmayan, isim olmayan bir şeydir bu. Artık hiçbir şey olmadığında, kendini dayatan varolma olgusudur bu. Anonimdir bu olgu: bu varoluşu üstlenecek ne bir kimse, ne de bir şey vardır... Olumsuzlama ile bertaraf etsek de yine geri döner varolma. Saf varolmanın onulmazlığıdır burada söz konusu olan (TA, 25-26).

Hiçliğe dönüş, burada Levinas'ın *Var* olarak adlandırdığı bir tür mevcudiyet olarak ortaya çıkar.[1] Bu mevcudiyet, bir "atmosfer yoğunluğu"na, "boşluğun doluluğu"na ve "sessizliğin mırıltısı"na benzetilmektedir. *Var*'ı tasvir etmek üzere verilen bu örnekler esasen

1 Levinas, hiçliğin varlığa dönüşü temasının Heidegger'de de bulunduğunu belirtir, zira o, hiçleşen hiçlikten bahsederken hiçliği bir tür varlık etkinliği olarak almaktadır (TA, 28).

bize isimden yoksun olarak fiilleşen varlığın fiilleşmesini düşündürür. Bu yüzdendir ki filozof *Var*'ı gayri şahsi olarak nitelendirmektedir, yani isimsiz ve öznesiz olarak: Bir faaliyet vardır, ne var ki bu faaliyetin faili yoktur ortada. Faaliyet, onu yürüten bir kimseye değil, ama hiç kimseye göndermede bulunur, gayri şahsi bir şeye veya daha doğrusu şahıs yokluğuna göndermede bulunur. Burada bir varolan ya da bir kimse söz konusu değildir, ama varolma fiilinin fiilleşmesi olarak bir 'güçler alanı' söz konusudur yalnızca. *Var*'da varlık fiil olarak faaldir ve kimse bu faaliyeti üstlenmez, zira ortada bir isim ya da bir özne yoktur. A-nonim ve failsiz bir faaliyet olarak faalleşir *Var*, öznenin karanlık tarih-öncesidir adeta.

'Saf' hiçliğe dönüş, imkânsızlığı ifade eder, zira her şeyin muhayyel yıkımından sonra hiçlikle değil, etkileyici bir biçimde "boşluğun doluluğu" metaforu ile nitelendirilen bir tür mevcudiyetle karşılaşırız: "Oyulan boşluk derhal *Var*'ın sağır ve anonim hışırtısıyla dolar" (AE, 14). Gerçekte *Var*'da hiçbir şey yoktur, ya da yalnızca hiçbir şey vardır, ama bu 'hiçbir şey' kendini a-nonim bir mevcudiyet olarak hissettirir. Hiçliği bir tür mevcudiyet olarak alan bu tasavvur, hiçliği saf olarak, varlıkla tam bir karşıtlık içerisinde ele alan felsefi gelenekten ayrılır.[1] Belirtmek gerekir ki, Levinas'ta, varoluşun hiçliği de içine alacak kertede evrenselliğinden (EE, 100) bahsedilir. Onda hiçlik olarak hiçliğe rastlanmaz, zira anonim varlık – *Var* – hiçliği masseder ve asimile eder, hiçlik de varlığın kipidir bir bakıma.[2] Evet, Levinas'ta temel ayrım varlık ve hiçlik arasına konmaz, zira hiçlik adeta varlığın bir türü ya da bir kipidir ona göre; ama bu ayrım, varlık ve öte arasına konulur (AE, 13-14). Pek muhtemeldir ki Levinas, çıkışsız ve sınırsız varlığın kuşatıcı ve boğucu karakterini vurgulamak üzere, ölümden dolayı duyulan içsıkıntısında ifadesini bulan Heideggerci hiçliğin önemini minimize etmek istemektedir, zira böylece hiçlik korkusuna karşı varlığın dehşeti öne çıkarıla-

1 Levinas bu geleneği eleştirir (EE, 106).

2 Levinas'ta her şeyi kuşatan varlık, hiçliğe alan bırakmamaya, onu hiçliğinden edip varlaştırmaya meyleder: "Varlık hiçliğin kendisine nüfuz eder [*s'insinue*]" (EE, 101). Hiçliği ayrı olarak tasavvur etmez Levinas: "Varlık hiçlikte belirir [*se profile*]" (EE, 101).

bilecektir. Nitekim, Levinas'ta ıstırabın *sınırsız* varlığın hegemonik ve boğucu işleyişinden kaynaklandığını gözlemlememize karşın, Heidegger'de içsıkıntısının ölümden yani varlığın *sonluluğ*undan kaynaklandığını gözlemlemek ilginçtir. Sonuçta Levinas, ölümün ve sonluluğun içsıkıntısına, dolayısıyla *hiçliğin içsıkıntısına*[1] karşı *varlığın dehşet*ini öne çıkarmaktadır. Levinas ölüm bahsinde de Heidegger ile hemfikir değildir: Heidegger, ölümü hiçlik veya sonluluğunun göstergesi olarak değerlendirirken, Levinas ölümün zorunlu olarak öyle olmadığını, ama onun daha ziyade bir *gizem* olduğunu düşünür (DVI, 246-7). Ayrıca Levinas vurguyu varoluşun sonlanması olarak *ölme* üzerine değil, *Var*'ın cehennemi sonsuzluğunda bir türlü *ölememe* üzerine yapar. Zira, ölüm bazı trajik durumlarda bir kaçış, bir kurtuluş olabilir; böylesi durumlarda gerçekten trajik olan ölme değil, bilakis ıstırabın sürekliliği olarak ölememedir. Levinas, kişinin varlığa tam manasıyla çakıldığı, çıkış ve kaçış imkânından yoksun olarak orada umutsuzca var kalmaya mahkûm edildiği anonim varlığı, kişinin ölme iktidarından dahi yoksun olduğu bir durum olarak, kişinin ölmediği, ama ölemeyip can çekiştiği bir durum olarak tasvir eder. Ölüm bir çıkış, bir kaçış olacaktır belki de; ne var ki kişi ölme imkânına dahi sahip değildir *Var*'da, orada bir tür ölümsüzlüğe mahkûmdur o. Kierkegaard da, "ölüm hastalığı"nı tersine çevirirken, benzeri bir durumu ifade etmektedir: "Gerçek dehşet, ölümlü olmam değildir; gerçek dehşet daha ziyade ölümsüz olmamdır ve ben bundan kaçmaya çalışıyorum".[2]

Ölmek veya ölememek kişisel deneyimlerdir ve böyle olmakla bir özneyi daha baştan varsayarlar. Peki ama bu durum, Levinas'ın *Var*'ı varolansız yani öznesiz olarak vazedişiyle çelişmez mi? Filozofun *Var*'a dair tasvirlerinde belli bir ikircikliğin ve aynı zamanda belli bir tuhaflığın göze çarptığını belirtmek isteriz: Bir yandan *Var*'ı

1 Heidegger, "içsıkıntısının hiçliği açığa çıkardığı"nı söylerken ("Qu'est-ce que la Métaphysique?" *Questions I et II* içinde, çev. K. Axelos vd., Gallimard, Paris, 1968, s. 59), Kierkegaard "[iç]sıkıntısının gerçekliğe [varlığa] sinmiş olan hiçliğe dayan"dığını söylemektedir. Kierkegaad, S., *Kahkaha Benden Yana*, Ayrıntı, çev. N. Çatlı, İstanbul, 2000, s. 59.

2 Kierkegaad'dan aktaran Žižek, S. & Daly, G., *Conversations with Žižek*, Polity Press, Cambridge/Malden, 2004, s. 166.

varolansız yani öznesiz olarak tanımlarken, diğer yandan onu, tesirini ve faaliyetini kısaca *Var*-lığını ancak bir özne dolayısıyla ve bir özne üzerinde gösteren bir olay, bir durum, bir süreç olarak tasvir etmektedir. Eğer *Var, henüz öznenin ortaya çıkmadığı "varolansız bir varolma" ise, onu ancak bir öznenin başına gelebilecek deneyimler üzerinden tasvir etmek meşru mudur? Var, tam da bir özne yokluğu, kendiliğin olmadığı bir durum değil miydi?* Varolansız olduğu daha baştan beyan edildiği halde, *Var*'ı belirsiz, muğlak, örtük bir öznelik, bir tür *şibih öznelik* içermekteymişçesine tasvir etmenin anlamı nedir? Levinas kişinin *Var*'da özne değil de nesne olduğunu söylemektedir. Peki ama bu ifade nesnelik deneyimini yaşayacak bir özneyi varsaymaz mı yine de? Bize kâh varolansız ve öznesiz bir varolmayı, kâh da bu varolmaya maruz kalan şibih bir özneliği düşündüren bu ikirciklliği nasıl anlamalı? Aynı güçlük hipostazın *nasıl*ının açıklanmasında, daha doğrusu açıklanamamasında da ortaya çıkıyor: Eğer *Var* bir özne yokluğu ise, nasıl olup da onun bağrından bir özne çıkabiliyor? Her şeyi kaplayan, sınırsız, çıkışsız ve kaçışsız anonim varlığın bağrından onu fethedecek bir özne nasıl olup da çıkabiliyor? Levinas problemin farkında görünür: "Varolma ve varolan ikiliği şüphesiz paradoksaldır; *var olan daha baştan var değilse hiçbir şeyi fethedemez zira*". Ve şöyle devam eder: "Ama insan varoluşunun bazı uğrakları bu 'ikiliğin' hakikatine, bu fethin gerçekleşmesine tanıklık eder; bu uğraklarda varoluşun varolana bağlılığı ayrılık [*clivage*] olarak ortaya çıkar" (EE, 27; iba).

Böyle bir "ayrılığın" (veya fethin veya hipostazın) mümkün olabilmesi için, bir öznenin ya da öznevari bir şeyin mevcudiyetini daha baştan varsaymak gerekir. Böyle bir şey varsayılırsa, o zaman "varolansız varoluş" ve "anonim varlık" ifadeleri kadük hale gelir. Dahası bu durum hipostaz gibi temel bir mefhumun konumunu da etkiler. Bununla birlikte Levinas bu nokta üzerinde pek durmaz; şu satırları yazmakla yetinir yalnızca: "Bunun niçin ortaya çıktığını kuşkusuz izah edemeyeceğiz: Metafizikte fizik mevcut değildir. Hipostazın anlamının ne olduğunu gösterebiliriz yalnızca" (TA, 31).

Bununla birlikte, bir yandan, varlığı varolansız olarak, dışa-

rısı olmayan, kaçma imkânının olmadığı, bir çatlak, bir yarık barındırmayan, mutlak, saf ve gayri şahsi varolma olayı olarak tasvir etmek, diğer yandan ise bu olayı sanki bir varolanın, bir öznenin, bir şahsın deneyimlediği bir şeymiş gibi sunmaktan kaynaklanan problem, buna bağlı olarak böylesi anonim bir varlıktan, onun saf fiilleşmesinden bir varolanın, bir öznenin, bir şahsın, bir ismin niçin ve nasıl doğabildiği yani hipostazın niçin ve nasıl mümkün olabildiği problemi çözülmüş olmuyor. Oysa biz öyle düşünüyoruz ki hipostazın kendisi varlığın aslında sonlu ve sınırlı olduğunu, kaçışa ve çıkışa izin verdiğini düşünmemizi mümkün kılmaktadır: Demek ki her şeyi kaplıyor değilmiş, bir açılım, bir çatlak, bir dışa çıkma imkânını barındırıyormuş kendinde; demek ki Levinas'ın belki de kendiyle çelişme pahasına işaret ettiği bir ayrılık, bir farklılaşma (*clivage*) imkânını belli belirsiz, müphem ve örtük olarak saklıyormuş bağrında. Tekrar soralım: Eğer böyle bir ayrılığın, böyle bir farklılaşmanın mevcudiyeti kabul edilirse, bu kabul "varolansız varolma" tasavvurunu, şu sınırsız ve anonim varlık tasavvurunu tehlikeye düşürmeyecek midir?

Levinas'ı paradoks nitelemesiyle yetinemeyeceğimiz bu izaha muhtaç durumdan kurtarmanın hâlâ bir yolu vardır belki de. Levinas, yazılarında, fenomenleri kendilerinde oldukları gibi değil de, belirdikleri şekilde tasvir etme iddiasıyla, tasvirî fenomenolojiye başvurur. Bu yüzden o, *Var*'ı bir *deneyim* olarak tasvir eder ve, her deneyim bir öznelik varsaydığından, *Var*'ı tasvir ederken ister istemez sanki onu deneyimleyen bir özne varmış gibi konuşur; bu surette o, bir bakıma fenomenolojinin sınırında, yani "düşüncenin, görünün [*intuition*] ötesine çağrıldığı yerde" yazmaktadır; bu yer bir ara-yer olarak, bir eşik olarak adlandırılabilir belki de. Sonuç olarak *Var*, deneyimin ve görünün ötesindedir, oysa Levinas onu gece, dehşet, uykusuzluk gibi somut deneyimler yoluyla tasvir etmekte ve bu deneyimleri yaşayan bir özne söz konusuymuşçasına konuşmaktadır.[1]

1 Krş. "Anonim uykusuzluğun olumlaması, daha baştan bir beni varsayan *fenomeni* aşar, sonuç itibariyle tasvirî fenomenolojiden kaçar. Tasvir burada tam da kaviliğini aşmaya çalıştığı terimleri kullanır, *Var* onların ortadan kayboluşu olduğu halde *kahramanları* sahneye koyar. Düşüncenin görünün ötesine çağrıldığı bir yöntemin

İmdi, fenomenolojinin sınırlarının zorlandığını düşündüğümüz bu tasvirleri okurken öyle bir intiba oluşmaktadır ki, varlık sanki hiç de varolansız değildir.

Öte yandan, Levinas *Var*'ın 'dışarısı'nın olmadığını söyler, ki bu ifade Tanrı gibi *dış* bir gücün müdahalesini konu dışı bırakır. Bu durumda, öznenin *zuhuru* ancak *içeriden* gerçekleşebilir. Buradan hareketle, baştan beri *Var*'da 'özne-gibi-bir-şey'in *zımnen* bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir: Bu 'özne-gibi-bir-şey', bu şibih özne hipostazla birlikte tastamam özne olarak zuhura çıkacaktır. Bağrından bir öznenin ortaya çıkabilmesi için, 'varolansız' diye nitelenen anonim varlığın bir ayrılığı, bir farklılaşmayı *zaten* bağrında taşıyor olması gerekecektir. Belki paradoksal, ama her hâlükârda izah edilmeden bırakılmış bir durumdur bu. Böylece biz, deneyim olarak nitelendirilemeyecek fenomenal olmayan bir alandayızdır. Levinas'ın yaptığı da sınırda fenomenolojidir bu bakımdan – bir trans-fenomenoloji. Yine böylece, filozofun kendisinin de teslim edeceği üzere, *zuhur*'un öncesinde, dolayısıyla fenomeno-loji'nin eriminin ötesinde bir alandayızdır. Şimdi benzer problemlerle karşılaşacağımız bir 'deneyim'i, uykusuzluğu ele alacağız.

*Var*'ı – anonim varlığı – tasvir ederken Levinas, reel bir deneyime, uykusuzluğa başvurur: "Teyakkuz hali, asla sonlanmayacak olan bir bilinç[lilik]ten oluşur: Bağlı kalınan teyakkuzdan geri çekilmenin hiçbir vasıtası mevcut değildir artık. Teyakkuzun hiçbir amacı bulunmaz" (TA, 27). Orada, ne bir başlangıcı ne de bir sonu olan, "zamanın hiçbir yerden başlamadığı, hiçbir şeyin ne uzaklaştığı, ne de örtülü kaldığı" (TA, 27) bir teyakkuz haline mahpus ve mahkûm olmuşuzdur; öylesine ki çıkışı olmayan negatif bir "ölümsüzlük"tür bu adeta, kötü sonsuzdur. Uyuma, kaçma, geri çekilme imkânından mahrum olarak teyakkuza, bilinçliliğe, uykusuzluğa mahkûm edilmişlik durumu, kişinin – böyle bir kişi varsa – ölme ya da intihar etme imkânından dahi yoksun olarak, ölememenin, ölüp de kurtulamamanın ıstırabını yaşadığı anonim varlığın durumuna benzer.

göstergesidir bu" (EE, 112). Levinas'ın yaptığı, sınırda fenomenolojidir ya da fenomenolojinin sınırlarının zorlanmasıdır.

Nitekim Levinas uykusuzluğu ve teyakkuzu anonim varlığın işleyişine benzettiği bir yerde şöyle yazar:

> *Var*'ı ve varolma'nın kendine has hiçleştirmesinde kendini olumlama tarzını, uykuya mümkün bir başvurunun söz konusu olmadığı teyakkuz ile karakterize edeceğiz tam olarak. Bilinçdışına sığınmanın söz konusu olmadığı, özel bir alan olarak uykuya geri çekilmenin mümkün olmadığı bir teyakkuzdur bu. Bu varolma, daha baştan sükunet olan bir *kendinde* [*en-soi*] değildir: Tam da her kendi'nin yokluğu demektir o, bir *kendi-sizlik*'tir [*sans-soi*] (TA, 27).

Gözlerin müteyakkız bir biçimde açık kaldığı, kişinin bir türlü uyumaya bırakılmadığı, uyuma iktidarına hiçbir biçimde sahip olmadığı uykusuzluk; varoluşun bir hayalet gibi hep geri dönerek kesintisizce sürdüğü, kişinin yön bulmayı ve mevzilenmeyi mümkün kılacak sabit bir noktaya, bir konuma sahip olmadığı, sığınacağı, karar kılacağı ve dayanacağı bir yerden mahrum olduğu *Var*'a benzer. Evet, bu uykusuzluk deneyimi; karardan ve yönden yoksun bir işleyişle hiçbir şeyi dışarıda bırakmazcasına her şeyi kaplayan ve kapsayan, her şeyin üstünde hükümferma olan *Var*'a benzer. Böylesi bir durumda ne sabitlik ve konumlanmışlık, dolayısıyla ne de kendilik (*soi*) söz konusudur.

Ama burada teyakkuz ya da uykusuzluk halinin gerçekten de kendilik-siz (*sans-soi*) bir durum olup olmadığı üzerinde durmak gerekir. Bize göre kendilik-siz olmak bir yana, uykusuzluk hali kendinin kendine raptedilmişliği olarak, kendinin kendinden çıkamayışı olarak tam anlamıyla bir kendilik deneyimidir; bu deneyimde kendi, kendini uykuda kaybetme imkânından mahrum ve bu mahrumiyetten mustarip olarak daima kendine dönmekte ve her seferinde kendini kendiyle dolu olarak bulmakta, dolayısıyla bir türlü kendinden kurtulamamakta, kendinden geçememekte, kendisizleşememektedir. Şu halde, uykuya sığınma imkânından, orada kendini unutma ya da kendinden geçme imkânından yoksunluk olarak uykusuzluk ya da onun yol açtığı teyakkuz hali, kişinin uykudaki bilinçsizliğe sığınmak üzere kendinden, bilinçlilikten ya da

kendindelik demek olan bilinçlilik halinden kurtulmaya çalıştığı bir durumdur. Bu surette akıl yürütmekle, teyakkuzu öznenin silindiği, "kendilik-siz" bir durum olarak (EE, 113) niteleyen Levinas'tan ayrılmış oluyoruz. Kendilik-sizlik uykusuzluğu uygun bir biçimde niteleyemez; zira, uykusuzlukta, onca kendinden geçme ve uykuya dalma çabasına rağmen, kişi kendinden sıyrılamaz bir türlü, bilakis kendini kendine raptedilmiş bularak, kendini bırakmaktan aciz olarak kendi kendiyle baş başa kalır daima. Şu halde, uykusuzluk kendilik-siz bir halden ziyade, dopdolu bir kendilik deneyimi olarak görünüyor bize.

Öte yandan, varolması üzerinde hakimiyet kuracak bir varolanın henüz ortada olmayışı, henüz bir öznenin bulunmayışı ölçüsünde, varolansız bir olay olması ölçüsünde, *Var*'ın – uykusuzluğa ve teyakkuz haline değilse de – kendilik-siz bir duruma benzetilmesi yerinde görünür. Ne var ki, uykusuzluk veya teyakkuz halini yukarıda izah ettiğimiz nedenlerden dolayı bir kendilik-sizlik deneyimi olarak nitelendirmek güçleşiyor; *Var*'ı bu deneyimlerden kalkarak örneklendirmek ve açıklamak bize bazı bakımlardan sorunlu görünüyor.

Bununla birlikte, kendiliğin vurgulu hale gelmesi bir tür kendiliksizliğe dönüşürmüşçesine, Levinas anonim varlığı uykusuzluk veya teyakkuz olarak tasvir eder ısrarla. *Var*, varolansız bir varolmadır, ama uykusuzlukta bir varolan, bir özne vardır. Bir kendi'nin, bir öznenin ortaya çıkışına engel olmak üzere faaliyet gösterdiğinden, *Var* haddizatında kendilik içermez. Öte yandan uykusuzluk, kendiyle fazla dolu olan, kendine bir türlü mesafe alamayan, kendini dönüp dolaşıp kendiyle baş başa bulan kişinin, kendinden geçmek veya kendini kaybetmek üzere uykuya yani bilinçsizliğe ve kendiliksizliğe sığınmaya çalıştığı bir deneyimdir. Ama, belli bir açıdan, *Var* ile uykusuzluğu birbirine yaklaştırmak pekala mümkündür: Hakikatte bu yaklaştırmayı mümkün kılan şey, her iki durumda da kaçmanın, kurtulmanın mümkün olmadığı bir duruma çakılı bulunmanın şu fatal gerçekliğidir; varolmanın veya uykusuzluğun (veya uykusuzluk olarak varolmanın) kendini "çıkışsız" olarak dayatması olayıdır bu.

Ama tartışmamızı daha ileri götürmek üzere, bilinç kavramına odaklanma zarureti vardır. İlkin, uykusuzluk ve teyakkuz hali ile sıkı bir bağ içerisinde bulunan uyanıklık (*veille*) kavramına bir göz atalım. "Bu anonim uyanıklıkta... bütünüyle varlığa maruz kalıyorum" (EE, 111) diye yazar Levinas; (kendinden geçme olarak) uyku, uykusuzlukta bizi çepeçevre kuşatan varlığa (kendi varoluşumuza) karşı sığınılacak salim bir melce demek ki. *Kaçış Üzerine*'ye dair analizlerde kendinden çıkmanın aynı zamanda varlıktan çıkma anlamı taşıdığını görmüştük. Bu çifte anlamlılığı burada da pekala göz önünde bulundurabiliriz: Bu durumda, uykusuzluktan kaçmak, varlıktan ve aynı zamanda kendinden kaçmak anlamına gelecektir. Nereye kaçmak? Kendinden geçme veya kendini kaybetme olarak uykuya, yani "varlığa maruz kalmadığım" "anonim uyanıklık"ın söz konusu olmadığı, kendimi kendime musallat olmuş olarak bulmadığım bir yere, ya da belki de bir yer-olmayana. Peki ama, bir yandan uyanıklık ile bilinç, diğer yandan ise bilinç ve *Var* arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Levinas şöyle yazar: "Var'ın gayri şahsi olayına hiçbir şekilde bilinç mefhumunu değil, ama bilincin katıldığı uyanıklığı sokuyoruz". Yine Levinas'ın beyanına göre, bilinç tam da bu uyanıklığa katılmak suretiyle kendini olumlar. Filozof şu satırlarda bilincin konumunu daha da açıklığa kavuşturur: "Bilinç, uyanıklığın bir kısmıdır, yani uyanıklığı zaten yarıp geçmiştir. O, kişisizleşerek uykusuzlukta temas ettiğimiz varlığa karşı bir sığınaktır" (EE, 111). Bilincin konumu tuhaf bir şekilde ikircikildir: Bir yandan *Var*'a özgü uyanıklığa *katılırken*, diğer yandan kendini bu uyanıklıktan bir *kopuş* olarak olumlar. Bilinç, uyanıklıktan çoktan kopmuş, onu aşmıştır ve böyle olmakla o, anonim varlığa karşı bir sığınak oluşturmaktadır. Dahası bilinç, uykusuzluğa karşı da bir sığınak olarak kabul edilmelidir, zira o anonim uyanıklıktan kaçma iktidarını, yani "uyuma iktidarı"nı (TA, 30) temsil eder. Burada bu iktidarın olsa olsa uyanıklığa uykuyu getirme iktidarı olabileceğini, yoksa buradan bilinç ile uykunun özdeşliğine varılamayacağını, çünkü ilkinin bilinçlilik olarak kendindeliği, ikincinin ise bir kendilik kaybını ya da bir tür kendinden geçmeyi temsil ettiğini söylememiz gerek.

(Buna ilave olarak, bilincin uyuma iktidarının pekala kişinin ölme iktidarını ya da intihar etme iktidarını ima ettiğini, oysa *Var*'ın tam da bir ölememe hali, ölme ya da intihar etme imkânından dahi yoksun olma hali olarak tasvir edildiğini söylemeliyiz.) Şunu açıklıkla ifade etmek gerek: Eğer bilinci bir hale yaklaştırmak gerekiyorsa[1], bu bilincin bilinçli olmayı bıraktığı, yani meydanı artık bilinçdışına terk ettiği uyku hali değil, ama Levinas'ın bize bilincin kendisinden 'koptuğunu' söylediği uyanıklık hali olmalıdır. Şu durumda bilincin, 'koparak' içinden çıktığı gayri şahsi uyanıklığın şahsileşmiş bir kipi olduğu, bu yüzden de anonim ve gayri şahsi *Var*'ın kâbuslu gecesinden *uyanışı* temsil ettiği söylenemez mi? *Var*'ın boğucu gecesi ve kendilik-sizliğin hüküm sürdüğü uykusuzluk, kişinin ondan ancak bilincin yardımı ile uyanacağı açık gözlerle görülen bir kâbus olarak nitelenemez mi? Keza karanlık *Var*'a karşı günü ve ışığı temsil etmesi ölçüsünde; bilincin, 'uyuma iktidarı'ndan ziyade 'uyanma iktidarı'nı ifade ettiği söylenemez mi?

Gerçekte hem uyuma iktidarı hem de uyanma iktidarı olarak bilinç özneyi ve onun ortaya çıkışını temsil eder. Su halde, çelişik ifadelere başvurmak pahasına, uyuma iktidarı olarak bilincin, uykuyu ona sokmak suretiyle *Var*'ın gecesini, bu gecede hüküm süren kesafeti dağıttığını ve kişiyi kâbus gibi bir uyanıklıktan uyandırdığını söyleyeceğiz. Bu yüzden, bilinç uykunun kendisi değil, ama *Var*'a özgü kabüs dolu, anonim ve gayri şahsi uyanıklığı dağıtan *özne-l* güç olarak uykuyu (ve aynı zamanda uyanmayı) mümkün kılan şeydir.

Bir hareket olması ölçüsünde bilinç, uyku ve uyanıklık arasında gidip gelebilmedir belki de, yoksa ne bunlardan birinde çakılı kalma ne de bunların bir tür birlikteliği demek olan uyuşma değildir. Dahası, bilincin konumlanmışlığı da bir konuma raptolmuşluk değil, ama daha ziyade kendisinden itibaren hareket edilebilecek bir konuma sahip olabilme demektir.

---

1 Bilinç uyanıklığa, "bilinçdışına, uykuya, unutmaya" "yaslanır"; böyle olarak o, "uyanış, hatırlama ve düşünüm"dür (EE, 171).

## 4. *Var* ve Anlamsızlık

*Çâk çâk eyler idim ceyb-i kabâ-yı ömrü*
*Olmasa zeyli tirazîde-i damgâ-yı adem*
*Ben o bîzâr-ı vücûdum ki, dil-i gam-zedeme*
*Üns-i mavtın görünür vahşet-i sahrâ-yı adem*[1]

Âkif Paşa, *Adem Kasidesi*

*Var*'ı (anonim varlığı veya "genel olarak varlığı") tasvir ederken, Levinas bazı metaforlara başvurur: Onu kâh geceye veya karanlığa, kâh uykusuzluğa (teyakkuz haline veya uyanıklığa), kâh da taşkınlığa veya deliliğe başvurmak suretiyle tasvir eder. Keza o, *Var*'ı tasvir ederken ilkellerin mistik katılımına da başvurur. Filozof bu gayri şahsileştirici kolektif mistik deneyimi "vahiy öncesi" olarak, "Tanrı'nın yokluğu" olarak niteler; *Var*'ın fiilleşmesine benzeyen, ayrılmanın ve ayrışmanın değil, kişisizleştirici bir katılımın cari olduğu bu deneyimde isimden, özneden ya da varolandan bahsedilemez. Bu mistik katılımda ilkeller bir anonimlik, bir kişisizlik, bir kendisiz-lik halindedirler, "terimlerin özdeşliği kaybol"muştur orada. Levinas, ilkel dinlerdeki kutsalın gayri şahsiliğinde *Var*'a özgü bir şeyler bulur (EE, 99). Ancak Levinas'ın *Var*'ı ilkellerin mistik katılımına benzetmede acele edip etmediği sorulabilir; zira, bu ritüelleri *Var*'ın boğucu atmosferinden kolektif bir çıkış, *Var*'ın anlamsız uğultusundan kolektif bir kaçış olarak telakki etmek de mümkündür. Neden anonimliği veya gayri şahsiliği münhasıran *Var*'a özgü saymak gereksin, neden bu durumları her koşulda ve peşinen olumsuzlamak gereksin? Öte yandan, şunu sormak gerek: Anonim varlığın işleyişinin esaslı bir öğesi olan şu anlamsız uğultu, mistik katılımda da geçerli midir, yoksa tam tersine mistik katılım, dolayısıyla kolektif vecd bir anlam arayışının ya da belki de bir anlama kavuşmanın bir ifadesi midir? Ritüeller, ilkeller için, *Var*'ı andırır bir dehşeti, bir kaosu, bir anlamsızlığı mı, yoksa daha ziyade bunların bastırılmasını veya aşılmasını mı ifade eder? Levinas'ın *Var*'da ilkellerin mistik katılımını

1 "Eğer yokluk damgasının süsü [ölüm] ömür elbisesinin eteğine eklenmemiş olsaydı onu paramparça ederdim [intihar]/Ben varlığımdan öylesine usanmışım ki, yokluk çölünün ıssızlığı gamlı gönlüme yuvamın sıcaklığı gibi gelir".

veya kolektif vecdini andırır bir şeyler bulması aslında onun temel bir varsayımı ile alakalıdır: Filozofa göre, tektanrıcılıkta vahye dayalı *kutsî olan*, (*saint*) *varlıktan yükselmeyi* ifade ederken paganizmin *kutsal olan*'ı, (*sacré*) *varlığa gark olmuşluğu* temsil eder (krş. DMT, 190-4). Bu durumda, ilkellere özgü ritüeller, varlıktan çıkış anlamına gelmek şöyle dursun, Var(lığ)a boylu boyunca batma temrinleri olacaktır. Bir de Levinas'ın katılım fikrine karşı soğukluğu ve onu *Var* ile ilişkilendirme eğilimi, onun bütünlük alerjisiyle alakalı görünür. Filozofun ayrılık ve başkalık fikirlerinden hareketle bütünlük ve katılım mefhumlarına getirdiği eleştirileri ikinci kesimde ayrıntılı olarak analiz edeceğiz.

Anlamsızlık, *Var*'ı karakterize eden temel özelliklerden biridir. Levinas, bilhassa Shakespeare'den verdiği örnekler üzerinden bu konuya temas eder. Shakespeare'in trajedilerinden alınma bu örneklerde, hiçbir çıkış, hiçbir kaçış imkânı sunmadığından kahraman için giderek daha bir boğucu hale gelen varoluşun onulmaz saçmalığına kuvvetli bir vurgu söz konusudur. Ölmenin imkânsız olduğu bu varoluş, hiçbir açıklık bırakmayan, kaçışa hiçbir surette izin vermeyen ve bu yüzden hiçliğe dahi yer bırakmayan *Var*'a benzetilir. Hiçbir kaçamak imkânına sahip değildir kişi, o kerte ki varlık üzerinde icra edebileceği yegane hakimiyet imkânı olan intihar dahi elinden alınmıştır: "Kişi artık hiçbir şeyin hakimi değildir, yani *saçmalık içerisindedir*" (TA, 29; iba). Hiçbir şeyin hakimi değildir, kendinin bile. İntiharın imkânsızlığı, kişinin kendini ortadan kaldırma imkânına dahi malik olmadığı anlamına gelir. Varlığın ya da yazgının ya da daha doğrusu yazgı olarak varlığın elinde kişi katıksız bir acz içinde oradan oraya savrulur, ölmek dahi gelmez elinden, içinden gelse de. Kişi kendine dahi malik olamadığına göre, kendilik-siz olma hali olarak adlandırabiliriz bir bakıma bunu. Bir ben vardır ama kendine malik değildir. Tam bir saçmalık olarak kendini duyuran bir kendisiz-leşme'dir bu. Kişi intihara dahi muktedir değildir; oysa, intihar varlığın katıksız saçmalığından bir kaçış, bir kurtuluş imkânı olarak gösterir kendini: "İntihar, saçma'ya karşı son başvuru olarak belirir". Mücadelenin faydasızlığını gördüğü halde mücadeleye devam eden

Macbeth'e atıfla Levinas, en geniş anlamıyla intiharın "umutsuz ama vazıh bir mücadele"yi içerdiğini söyleyecektir (TA, 29). Kahraman, varlıktan intihar yoluyla, yani "ölüm üzerinde iktidar" yoluyla çıkmaya çalışarak, varlığa, bu varlıkta içkin saçmalığa galebe çalmayı dener ve bu surette varlığa hakim olmayı, kendini hakim olarak tanımayı, kısacası bağımsız bir özne olmayı umar. Peki ama bir kez intihar vuku bulduktan sonra özne diyebileceğimiz bir şey kalır mı geriye? İntihar dediğimiz, kendiliğin kendi kendini ortadan kaldırması değil midir, kişinin kendi eliyle kendini kendilik-sizleştirmesi değil midir? Paradoksal bir biçimde, özne olduğunu kanıtlamak için özneliğine son veren bir özne söz konusudur burada. İntihara içkin saçmalık, bir yiğitlik anısı taşır yine de, havada bir fişek gibi görünüp kaybolurcasına bir anlığına da olsa varolmanın saçmalığına galebe çalmanın umutsuz yiğitliğidir bu.

Gerçekte varlığın saçmalığı muhayyel ve soyut değil, bilakis somuttur: Acı verir. Levinas'ta varlıktan kaynaklanan bir kötülük söz konusudur, dahası, varlık bizatihi kötülüktür.

> Devası ve çıkışı olmayan varlık mefhumu, varlığın kesif saçmalığını oluşturur. Varlık kötülüktür, sonlu olduğu için değil, bilakis sınırsız olduğu için (TA, 29).

Anonim varlık olarak *Var*, boğucu, kuşatıcı ve sınırsızdır, dahası tam manasıyla yönsüzlük ve anlamsızlıktır. *Var*'ın onulmaz kötülüğüne, bu kötülükten kurtulamamanın ıstırap ve umutsuzluğuna kopkoyu bir saçmalık duygusu eşlik eder. Shakespeare trajedilerinin kahramanları için ve tabii Levinas için bu yörüngesinden çıkmış "varoluşa bir anlam bulmak", derin ve mübrem bir ihtiyaç olarak gösterir kendini (TA, 29). Esasen, Levinas'ın tüm eserleri varlığın "kesif saçmalığı"na karşı bir anlam arayışı olarak okunabilir. Anlamı varlıktan çıkmada bulan bir arayıştır bu. Varlığın anlamsız uğultusunu dindirecek, saçmalık üreten işleyişini kesintiye uğratacak olan, varoluşuna hakim bir öznenin ortaya çıkışıdır öncelikle. Bu, varlığın ürettiği anlamsızlığa ve saçmalığa son verecek ve etik anlamlı-

lığa giden yolda bir ilk anlamı mümkün kılacaktır. Öznenin ortaya çıkışıyla beliren bu ilk anlam, etik karakterdeki asli anlamın, yani başkasıyla ilişki yoluyla varılan nihai anlamın koşulunu oluşturur.

Levinas, anonim varlığın bağrından varolanın doğuşuna hipostaz adını verir. Öznelik, hipostaz ile başlar. Hipostaz, benin başkasıyla karşılaşmasını önceler ve böyle bir karşılaşmanın koşulunu oluşturur.

# III. Bölüm
# EGOLOJİK SFER

*ben bana çivilidir, isa'yla çarmıh neyse*[1]
H. Yavuz

## 5. Hipostaz ve Yalnızlık

Levinas bize anonim varlık olarak *Var*'ı varolansız bir varolma, her şeyi kapladığından hiçliğin dahi olmadığı bir varolma, bu yüzden de ne kaçışın ne çıkışın mümkün olduğu bir varolma olarak tasvir etmişti. Hipostaz ise, anonim varlığın bağrından varolanın ortaya çıkışıdır, özneliğin doğuşudur. Hipostaz yoluyladır ki varoluştan varolana geçilir. Varolan böylece varoluşu üzerinde "hakimiyet" tesis eder. Bu anlamda, hipostaz anonim varlık üzerinde, onun ihata edici işleyişi ve kişisizleştirici iktidarı üzerinde bir "yiğitliği", bir "egemenliği" ve bir "fethi" temsil eder. Bu olay, "varolanın varolmasıyla ilişkiye geçtiği bir durum"a, varolanın "varolmasıyla kontrat yapması"na göndermede bulunur (EE, 16).

Hipostaz, *Var*'ın biteviye fiilleşmesinin bağrından ismin ortaya çıkışıdır (TA, 31). Böylece, hipostazla birlikte, özne olarak varolan yüklem olarak varlığı taşımaya başlar: Özne yüklemine yani varoluşuna hakimdir artık. Hipostazla birlikte anonim varlığın bağrında "gerçek anlamda bir tersinme" ortaya çıkar. Böylece özne, varolma ile varolanın sınırında bulunan hipostatik bir işlev üstlenir. Bundan ötürü filozof, özneliği, varlık karşısında bir ilk özgürleşme olan hipostaz ile başlatır. Hipostatik özne, varlığın ve hiçliğin kategorilerinin dışındandır (TA, 33), zira hipostaz yoluyla o bu kategorilere karşı ilk kez bağımsızlığını elde etmiştir: O, bir "töz"dür şimdi, zira artık başka şeye değil, yalnızca kendisine bağlıdır; ve bir "konum"dur şimdi, zira sabitlik yoksunluğundan kurtulmuş, ken-

1 Yavuz, H., *Ayna Şiirleri*, Era, İstanbul, 1994; "Ben İçin Sonnet" isimli şiirinden.

dini bir konum olarak koymuştur artık. Öznenin onu ihata eden ve masseden varlıktan özgürleşmesi *kendinden itibaren* gerçekleşir; yine, kendinden itibarendir ki o anonim varlığı askıya alabilmiş ve kendini ona karşı/onun dışında konumlandırabilmiştir.

Özne, anonim varlığın kuşatıcı hakimiyetini hipostaz ile vuku bulan "gerçek bir tersinme" yoluyla inkıtaa uğratır. Bu, özne olarak varolanın yüklem olarak varlığa galebe çalmasıdır. Sonu gelmez bir uğultu olarak çınlayıp duran ve bu çınlayan uğultuda biteviye fiilleşen anonim varlığın bağrından benin hecelenmesi olarak isim ortaya çıkar. Varlaşmadan bir varolan, fiilleşmeden bir isim, kendi-sizleşme'den bir kendilik peyda olur böylece. Bu, bir ilk anlamın peyda oluşudur aynı zamanda. Hatırlayalım ki, *Var* anlamsız bir hışırtı içerisinde her şeyi massederek fiilleşiyordu. Levinas'ın Shakespeare trajedilerine başvurarak tasvir ettiği saf bir saçmalık üretimiydi bu. Bu trajedilerde kahramanlar saçma ve umutsuz bir imkânsızlığın içerisinde bulurlar kendilerini: kişi, çıkışı ve kaçışı olmayan bir duruma tıkılı kalmıştır; ne yaşayabilir, ne de ölebilir veya intihar edebilir. Varoluşun kopkoyu saçmalığı hiçbir umuda yer bırakmamacasına çepeçevre kuşatmıştır kişiyi. Saçmanın sadmesiyle onulmazcasına varlığa devrilmiş, yığılı kalmıştır kişi: Saçma; tenine, tinine, tüm varlığına çıkarılamazcasına işlemiştir:

> Nasıl olsa çıkaramazsın saçmayı etinden
> Hiç deneme

Hüküm süren kopkoyu bir saçmalıktır, evet; kopkoyu bir kötülük. Bununla birlikte Shakespeare kahramanları intiharda saçmalığı ortadan kaldıracak bir imkân görürler. İntiharın paradoksunda bir imkân saklıdır: Özne kendini ortadan kaldırırken kendini koyar aynı zamanda. Gerçi, intihardan sonra özne diye bir şeyden bahsedilemese de, yazgıya, yazgı olarak varlığa karşı bir yiğitlik atılımıdır bu: Kişi saçmalığın taarruzuna karşı 'neyi varsa fırlatır' – nihayet kendini de. Anlamsızlığın boğucu hükümranlığına, taarruzuna,

"bombardıman"ına, "yaylım ateş"ine karşı umutsuzca bir anlam arayışıdır bu, "inkisârı kâğıda geçir[me]" teşebbüsüdür:

> Benim elbet bir bildiğim var: Hayat saçma sapandır.
> Üstüme saçmalı tüfeğiyle ateş açtı hayat
> Yaylım ateş, bombardıman, güldürücü gaz
> Şairsin! Arkanı dönme! Neyin var sen de fırlat!
> Hiç olmazsa şu inkisârı kâğıda geçir, sonuna kadar yaz
> Nasıl olsa çıkaramazsın saçmayı etinden
> Hiç deneme[1]

*Var*, çıkışsız, "ilksiz ve sonsuz" olduğu için, cehennemi bir "ölümsüzlük" olduğu için, saçmalıkla karakterize edilmektedir. Saçmalığı kesifleştiren ve bir yazgı gibi tüm ağırlığıyla üstümüze çökerten bu ilksizlik ve sonsuzluk veya bu ölümsüzlük, Levinas tarafından "zaman yokluğu" olarak adlandırılır. *Var*'ın kesintisiz bir hışırtıyla cehennemi cereyanı esnasında *nasılsa* hipostaz gerçekleşir, özne peyda olur ve varolması üzerinde hakimiyet tesis ederek bu anlamsız hışırtıya bir son verir. Varlığa bir ilk anlam verme teşebbüsüdür bu. Zira öznenin (veya ismin) zuhuru olarak hipostaz, kopkoyu saçmalık olarak *Var*'dan bir kopuşu işaret eder. Bir ilk anlamdır bu, dahası bir ilk özgürlüktür. Ne var ki, bir kendine bağımlılığın eşlik ettiği bir özgürlüktür bu. Hipostaz ile birlikte kişinin anonim varlıktan bağımsızlaştığını söylemiştik; ama hemen ilave etmek gerekir ki özne bu kez de kendini kendine bağımlı olarak bulur, ki bu sözünü ettiğimiz ilk özgürlüğün sınırlarını gösterir:

> Bu anonim varolma'da bir varolanın olabilmesi için orada bir kendinden çıkışın ve bir kendine dönüşün, yani özdeşliğin bizzat eserinin mümkün hale gelmesi gerekir. Özdeşleşmesi yoluyla varolan çoktan kendi üzerine kapanmıştır. Bir monad ve yalnızlıktır o (TA, 32-32).

Hipostaz "kendinden itibaren" olmaktır, ama aynı zamanda bir "kendine dönüş"tür de. Kendinden itibaren başlayan bir hareketle

1 Özel, İ., *Bir Yusuf Masalı*, Şule, İstanbul, 2004.

anonim varlığa galebe çalan özne, varlıktan halas olmakla birlikte bu kez kendini kendine mahkûm edilmiş olarak bulur: Özne, monadik bir yalnızlığa mahkûm haldedir şimdi; varlıktan azade olan ben, kendi tekbenci dünyasında mahpus, kendi tekbenci dünyasında mahsur kalmıştır bu kez. Özdeşliğin eseri çifte bir hareketle gösterir kendini: Kendinden itibaren gerçekleşen hipostaz, bir kendine dönüşü içerir aynı zamanda. Levinas hipostazın olayını *şimdi* olarak vazeder. Hipostatik öznenin zamanı olarak, kendiliğin ortaya çıkışının zamansal ifadesi olarak şimdi, bizatihi başlangıçtır: Kendinden itibaren başlar o. Anonim varlığın ezeli-ebedi fonunda, bu fonun donukluğunda ve durukluğunda bir "yırtılma"dır, bir kopmadır şimdi. Şimdi, kendine yaslanarak ve kendinden başlayarak anonim varlığın her şeyi kaplayan, saran ve sarmalayan kumaşını yırtar. Öznelliğin ortaya çıkışı, varlıkta bir yarılma, varlıkta bir çatlama, varlıkta bir yırtılmayla başlar. Öznelik varlıkta bir yarıktır haddizatında, bir çatlak, bir yırtıktır; bu yüzden o, başı sonu olmayan zamansız ve tarihsiz varlıkta başlangıcın kendisidir, milattır tam olarak. Öznenin miladıyla birlikte zaman *şimdi* suretinde varlığa girer. Şimdi, bir geçmişe bağlı değildir, kendinden itibaren başlar çünkü. *Var*'ın belirlediği bir hikâyeye, tarihe öncel bir hikâyeye sahip olduğundan bahsedilebilse bile, onu çoktan aşmıştır ve şimdinin asıl hikâyesi şimdiki anın hikâyesidir tam olarak, yoksa geçmişin değil. Geçmişin yüklerini omuzlarında taşımaz şimdi, ne de geleceğin kaygısını çeker. "Uçuculuk"tur şimdi, geçmişten de gelecekten de özgürleşmedir.

Levinas'ın, bu geçmişten ve gelecekten yalıtılmış şimdi tasavvuru, geleceği, geçmişi (*Gewesenheit*) ve şimdiyi onların ekstatik birliğinde kavramaya çalışan Heidegger'inkinden tamamen farklıdır. Heidegger'de *Dasein*, hiçbir surette yalıtılmış bir şimdide yaşamamaktadır: Şimdide ve fakat daha baştan geçmiş tarafından açılan imkânlara göre belirlenen bir geleceğe doğru yaşamaktadır o. Heidegger'de bir varolan (*Seiendes*) olmayan zaman/sallık, gelecekten itibaren zamansallaşır; bu yüzden gelecek diğer ekstazlara göre ayrıcalıklıdır. Kendi-önünde-varolma'sıyla *Dasein* ek-statik (*ek-*

*statique*) olarak, dışa doğru olarak var-olur (*ek-sister*) ki *Dasein*'ın temel ontolojik yapısı olan kaygının (*Sorge*) zamansal ifadesidir bu. Ekstaz fikrine başvuran Heidegger, zamanı şimdilerin belirsiz bir dizilişi olarak gören vülger tasavvuru reddeder. Ona göre, zamansallık bir *ek-staz*'dır, yani 'kendinin dışında olma'dır, ki bu *içeriden dışarıya doğru* bir hareketi ima etmektedir. Gerçekte bu hareket, ruhun bir özelliği değildir, ne de nesnelerle ilişkinin bir ifadesidir, ama bu hareket varoluşun (*ek-sistence*) özüne içkindir: Varolmak, bizatihi dışa doğru olmaktır. Bu yüzden, zamansallık olarak *ek-staz* varoluşun bizzat olayıdır.[1]

Ancak Levinas "ekstaz'ın varoluşun asli kipi olup olmadığını, yaygın olarak ben ve varlık arasındaki ilişki olarak adlandırılan ilişkinin dışa doğru bir hareket olup olmadığını ve *ex*'in *exister* [varolmak] fiilinin öncelikli kökü olup olmadığını" sorar, daha doğrusu sorgular ve sonuçta zamana dair ekstatik bir tasavvuru bütünüyle reddeder (EE, 139). Levinas, varoluşu hiçbir surette bir ek-staz imkânı olarak, dışa doğru bir hareket olarak kabul etmez, zira o ben ve varlık arasındaki ilişkiyi bir hakimiyet ilişkisi olarak görür: Bizim *Var* sferi olarak adlandırdığımız birinci durumda, varlık mutlak olarak hakimdir ve varolan (neredeyse) yok hükmündedir; yine bizim egolojik sfer olarak adlandırdığımız ikinci durumda ise, bu kez, varolan hakim durumda, varlık ise varolanın hakimiyeti altındadır. Varoluş (varlık) ile varolan ilişkilerini hakimiyet ilişkileri uyarınca düşündüğüne ve varoluşu çıkışsız ve dışarı'sız olarak nitelediğine göre, Levinas'tan varoluşun (*ek-sistence*) bir dışa-çıkma olduğu ve aşkınlık imkânını daha baştan kendinde barındırdığı yollu Heideggerci savı kabul etmesi kuşkusuz beklenemez. O, daha ziyade zamanı varlığın dışında bir şey olarak kabul etmek eğilimindedir: Dışarıdan gelip de varlığı kesintiye uğratacak bir şey. Varlık ve zamanı birlikte, hattâ *birlik içinde* düşünen Heidegger'de zamanı varlıktan koparaarak ele almak büsbütün muhaldir oysa[2].

---

1 Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 69, özellikle 427-449.

2 Heidegger varlık ve zamanı özdeşleştirme noktasına varır: "Varlık ve Zaman'daki 'Varlık' 'Zaman'dan başka bir şey değildir, çünkü 'Zaman' Varlığın hakikatinin ilk adı olarak kullanılır, bu hakikatte Varlıkta özünü sürdürendir ve böylece de Varlığın

Levinas'ta zaman hipostazla birlikte varlığa girer, ne var ki hipostazın zamanı olarak şimdi, gerçek anlamda zamanı temsil etmez. Aşkınlığın ifadesi olarak zaman – diyakroni olarak zaman – ancak başkasının gelişiyle gündeme gelecektir. Levinas, başkası ile ilişkideki aşkınlık boyutunu diyakronik zamanın terimlerinde düşünür: Varoluşun içkinliğini kesintiye uğratıp, kesafetini dağıtacak olan başkasıyla girdiğim diyakronik ilişkidir.

Şimdi, hipostatik zamandır. Bununla birlikte Levinas, hipostatik şimdi ile birlikte, zamanın hakiki anlamda henüz varlığa girmiş olmayacağını söyler. Bu ifade ilk bakışta şaşırtıcı görülebilir, şimdi olarak vazedilen hipostaz ilksiz-sonsuz anonim varlıkta bir yırtılmadır zira. Peki ama neden şimdi ile birlikte zamanın varlığa girişinden bahsedemiyoruz? Şu halde, şimdi üzerinde biraz daha durmamız gerekir. Levinas, şimdi'nin çizgisel bir dizi halinde uzanan sürede (*durée*) bir nokta olmadığını, ama "varolma'nın gayri şahsi sonsuzluğu"nda gerçekleşen bir "yırtılma" olması hasebiyle haddizatında bir "işlev" olduğunu belirterek şu izaha başvurur:

> [Şimdi] ontolojik bir şema gibidir. Bir yandan o, henüz bir şey olmayan bir olaydır, mevcut değildir; ama aynı zamanda, sayesinde bir şeyin kendinden itibaren başladığı varolma'nın bir olayıdır. Diğer yandan, bir fiil tarafından ifade edilmeye muhtaç saf bir olaydır hala; böyle olmakla birlikte yine de bir nevi değişim geçiren bu varolma'da, zaten bir şey, zaten bir varolan mevcuttur. Şimdi'yi, varolma ile varolan'ın sınırında, varolma'nın işlevi olarak çoktan varolan'a dönüştüğü şu sınırda kavramak son derece önemlidir (TA, 32).

Şimdi'nin olayı bir paradoks içerir: Şimdi, varolma'nın bir işlevidir, bir fiilleşme kipidir; ama aynı zamanda da, bu varolma'da varolan'a doğru bir değişimdir ve böyle olmakla adeta daha baştan bir şeydir, bir varolan'dır. Başka türlü söylersek, hipostatik şimdi, başlangıçta varolma ile varolan'ın sınırında bulunur: Ne varolma'dır tam olarak ne de varolan; bununla birlikte varolma'dan varolan'a dönüşümdür.

---

kendisidir. Heidegger, M., *Metafizik Nedir?/Was ist Metaphysik?*, (iki dilde basım) çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991, s. 17.

Böyle olarak şimdi, "uçuculuk"tur, geçmişten hiçbir şey almayarak kendinden yola çıkar çünkü. Şu halde varolma ile varolan'ın sınırında hipostazın işlevi olarak kavranan ben, varlık ve hiçlik kategorilerinin dışında konumlanır. Levinas, "Ben'in [*je*'] başlangıçta bir varolan değil varolma'nın kendisinin bir kipi olduğu kavrandığında, paradoksun sona ereceği"ni söyler (TA, 33). Başlangıçta varolma'nın bir kipi olan ben, nihayette bir varolan haline gelir. Peki ama varolma'nın bir kipi olmaktan varolan olmaya doğru olan bu geçiş ya da bu dönüşüm niçin ve nasıl vuku bulmaktadır? Levinas bize burada deneyimin ötesinde olan bir alanda yer aldığımızı söyleyecek ve bunun ötesinde bir açıklama sunmayacaktır.

Hipostatik ben, yalnızlık içindedir, bir monaddır. Yalnız öznenin zamanı olarak hipostazın şimdi'si tam manasıyla zamanı ifade etmez, zira şimdi'de hipostazın monizmi ve solipsizmi (tekçiliği ve tekbenciliği) aşılmış olmaz; böylesi bir şey, başkasının gelişi ile gündeme gelen diyakronide mümkündür ancak, hakiki anlamda zamanı ifade eden diyakronide. Ben'in kendine dönüşündeki zorunluluğu kırarak, kişinin kendini kendine çakılı bulduğu şu yalnızlığı aşarak "çoğulcu bir varoluş"u mümkün kılan zaman, başkalık olarak husule gelen şu başkasının zamanıdır sonuçta (TA, 34). Bu surette, öznenin anonim varlığa karşı elde ettiği "ilk özgürlük", bir başlangıç özgürlüğü"dür olsa olsa. Bu yeterli değildir, dahası kişinin kendini kendine çakılı bulduğu yalnızlıktan da kurtulması gerekir. Yalnızlığı "zaman yokluğu" (TA, 38) olarak karakterize eden Levinas, hipostatik zamanı – şimdi'yi – asıl zaman olarak kabul etmez. Bunun için başkasını ve onun zamanını beklemek, yani hipostatik zamanın yerini diyakronik zamana bırakmasını beklemek gerekecektir ki, ancak bu durumda zamanın varlığa hakiki anlamda girişinden bahsetmek mümkündür. Hipostatik zaman, öznenin varlığın hegemonyasından kurtulduğu ve ona hakim olduğu, gelgelelim bu kez kendini kendine zincirlenmiş olarak bulduğu şu yalnızlığın zamanıdır, monizmin ve solipsizmin zamanıdır, kısacası egolojik zamandır.

Hipostatik özne, kendini özdeşliğe çifte anlamda raptolmuş ola-

rak bulur: yalnızca bir kendinden yola çıkma değildir o, aynı zamanda bir kendine dönüştür. Kendinden yola çıkarak özne, kendi varoluşu üzerinde bir hakimiyet tesis edebilmiştir. İlk özgürlüktü bu, ama nihai özgürlük değil.[1] Zira bu surette ortaya çıkan özne, sonuçta kendine dönmek zorundadır: "Şimdi, kendine kaçınılmaz bir dönüşten oluşur" (TA, 36). Şimdi'de özne, mütemadiyen kendiyle meşgul, mütemadiyen kendiyle meşbudur, kendinden kopma, kendinden uzaklaşma gücüne sahip değildir, dolayısıyla egolojik bir döngüde mahpus ve bu döngüyü kırma iktidarından mahrumdur: Monadik varoluşta kendiyle baş başa kalakalmıştır özne. Levinas, öznenin bu kendine zincirlenmişliğini "öznenin maddiliği" olarak adlandırır. Şimdi, geçmişten ve gelecekten özgürleşmedir, ama pekala benin kendine zincirlenmişliğidir de. "Şimdi, sonsuz varolma'nın kumaşını yırtmıştır; *şu an* itibariyle ortaya çıkar ve tarihi tanımaz. Buna rağmen veya bu yüzden, şimdi kendine angajedir ve bu sebeple bir sorumluluğu bilir, maddiliğe dönüşür" (TA, 36-37; iba). Evet, Levinas şimdi'nin zamanını benin kendiyle doluluğu ve kendine zincirlenmişliği demek olan "maddi varoluş" ile karakterize eder. Başka türlü söylersek, maddilik benin kendine çakılı kalmışlığını, kendine mahkûmiyetini, kendine bağlanmışlığını, dolayısıyla da kendinden çıkamamasını, kendine karşı mesafe alamamasını ifade eder. Haddizatında maddilik yalnız ve hipostatik öznenin zamanı olan şimdi'yi belirler. Levinas bu maddiliği "yalnızlığın trajikliği" olarak niteler. Yalnızlık, başkasından yoksunluk olduğu için değil, kişi onda özdeşliğin tutsaklığına kapatılmış olduğu için trajiktir (TA, 38). Oysa, hipostazın düğümünü çözerek trajik olanı alt etmek, dolayısıyla da "zamanın yokluğu" olarak beliren yalnızlığı aşmak ve zamana girmek gerekmektedir.

1 [Özne], özgürlük ve başlangıçtır; yine de, bu özgürlüğe daha baştan hakim bir yazgının taşıyıcısıdır o (EE, 151).

## 6. Hipostaz ve Konum

*Bilincin mevzilenmesi öznel değildir, ama öznenin özneleşmesidir.* [1]
Levinas

Bilinç, *Var*'da hüküm süren anonim uykusuzluğu kesintiye uğratır; zira o anonim varlığın kâbusvâri dehşetinin bir nevi askıya alınışı olarak uyuma iktidarını veya uykuya dalabilmeyi temsil eder. Bu askıya alınış, varlığın dehşetengiz işleyişinin zapturapt altına alınışıdır bir anlamda; zira böylece varlığın hegemonyasının artık işlemez olduğu "özel bir alan"a çekilmektedir 'kişi'. Bu askıya alınış, varoluşuna hakim bir öznenin ortaya çıkışını haber vermektedir. Anonim varlığın kişisizleştirici hegemonyasından kurtulan ve varoluşuna hakim hale gelmeye başlayan varolan, artık varlığa değil yalnızca kendine yaslanan yani kendi temelini varlıkta değil yine kendinde bulan özne haline gelir; fiilleşme olarak varlıktan, yani varlaşma'dan kurtulup yüklemine hakim bir isim haline gelir. Varlıktan çıkmak ve bir şey, bir varolan olmaktır bu. Keza bu, ilksiz-sonsuz anonim varlığın bağrında bir "başlangıç" olarak öznenin doğuşudur. Ve, başlangıç olmak, "kendinden itibaren" (*à partir de soi*) olmanın ifadesidir, yani içinden çıktığı *Var* ile – geçmişle – bağını koparmış olmaktır. Dahası başlangıç, geçmişin yükünü ve bu yükle beraber tam da geçmişin kendisini üstünden atan şimdi'yi ifade eder tam olarak (krş. EE, 169). Öznenin kendinden itibaren başlaması ve kendi temelini yine kendinden alması, başka bir şeye değil kendine bağlı olması, kendiyle kaim olması, onu bir töz olarak tasavvur etmemizi mümkün kılar. Dahası töz olarak özne, hipostazın şimdisi'nde, fiil halinden isim haline geçişi ifade eder: "Öznenin gerçek tözselliği, onun isim olmaklığına [*substantivité*] dayanır". Şu halde, öznenin tözsellik kazanması a-nonim varlıktan, varlığın a-nonim işleyişinden, varlığın saf varlaşma olarak fiilleşmesinden kurtulmasına ve yüklemine hakim bir *isim* olarak (varolması'na hakim bir *varolan* olarak) ortaya çıkmasına bağlıdır (EE, 169). Özne, şimdi'de veya şimdi'den itibaren bir töz olarak, bir isim olarak ortaya çıkmakta ve bu surette

1 Levinas, E., *De l'Existence à l'Existant* [EE], s. 118; mevzilenme: localisation.

varlığın anonimliği inkıtaa uğramaktadır; şöyle de söylenebilir: Anonim varlığın inkıtaa uğramasıyla birlikte töz ve isim olarak öznelik ortaya çıkmaktadır. Özne, yüklemine/fiiline hakim bir isim olduğu ölçüde bir tözselliğe kavuşmaktadır. Özne olmak, artık varlığın bir kipi olmamak ama bir isim olmaktadır; varlığın kişisizleştirici faaliyetinden bağımsızlaşmak ve ona bağlılıktan kurtulup kendi ayakları üzerinde duran bir varlık haline yani bir töz haline gelmektir. Hipostatik şimdi, monadik öznenin tözselliğini ifade eder aynı zamanda. Öznenin kendinden itibaren başlaması, onun başlangıcın kendisi olması anlamına gelir. Şu halde öznenin başlangıcı geçmişle bağını koparmış bir şimdi'de yatar; dolayısıyla geçmişle (*Var* ile) bağını koparmış ve kendinden itibaren bir başlangıç yapmış olan hipostatik öznenin zamanı *şimdi*'dir.

Şimdi, bir varolan'ın olması olgusudur. Şimdi ile birlikte, anonim varoluşa ismin hakimiyeti, üstünlüğü ve yiğitliği damgasını vurur (EE, 170). Şimdi'den itibaren *Var*'ın hükümranlığı demek olan geçmiş silinir: İsim olarak, töz (*sub-stance*) olarak temayüz eden varolan, *an*'da yaşar, şimdiki anda. Böylece şimdi, geçmişi çoktan omuzlarından atmış ve ondan hiçbir şey devralmamış olan öznenin – başlangıç noktası kendi olduğundan başlangıcın kendi olan öznenin – *konum*unu oluşturur. Levinas, buradaki konumun – *an*'ın bu *stance*'ının – ne idealist benin soyut konumuna, ne de *şimdi ve burada*'yı [*hic et nunc*] her hâlükârda aşan *Dasein*'ın dünyaya angaje oluşuna hiçbir şekilde denk düşmediğine dikkat çeker (EE, 171). Levinas'a göre *konum*, kişinin "kendini zemine, şu elden alınamaz olan *buraya* – temele – koyma olgusudur. O, öznenin tözselliğinin ve tinselliğinin izahını mümkün kılar. Konumda, onun yer ile ilişkisinde, *burada*; genel, anonim ve amansız varoluşun açılması olayı ile karşılaşırız: özel bir alana, bir içselliğe, bilinçdışına, uykuya ve unutmaya yer açmak üzere vuku bulur bu açılma; daima uyanış, hatırlama ve düşünüm olan bilinç böylesi bir özel alana, içselliğe, bilinçdışına, uykuya ve unutmaya yaslanır" (EE, 171). *Var*, bir yersizleşmedir, bir yer yokluğudur (EE, 121), kişi orada hiçbir şeye dayanmaz; ama hipostazın gündeme getirdiği konum ile birlikte yer-

leşme imkânı ortaya çıkar. Konum ile birlikte, *bura*'dan, temelden, yerden bahsetmek mümkün hale gelir: bunlardan hareketle özne kendini bir töz olarak koyar. Yerleşen, konumlanan öznelik, bir yersizlik, bir konumsuzluk olan *Var*'a hakimdir böylece; yaslanacak bir temele sahip olan bir "içsellik"tir artık. Heidegger'in *Dasein*'ı ekstatik varoluşuyla *şimdi ve burada*'yı mütemadiyen aşarken, Levinas'ın hipostatik öznesi şimdi ve buradadır. Heidegger'e göre *Dasein* dünyada-olma'dır zaten, onu dünyadan yoksun olarak tasavvur etmek büsbütün muhaldir. Ama Levinas'ın düşünmeye çalıştığı şey, dünyanın bizzat zuhurundan önceki, zamanın bizzat ortaya çıkışından önceki öznedir bir bakıma. Hipostaz şimdi'dir. Levinas'a göre hipostatik zaman olarak şimdi, haddizatında zamanın ortaya çıkışını ifade etmemektedir. Bunun gibi, Levinas'ta "nesnelerle ilişki" olarak dünya (dünyayı özneliğe ait olarak ve onunla eşzamanlı ve eşkökenli olarak düşünen Heidegger'in dünyasının aksine), öznenin doğuşu olan hipostazdan sonra gelir. Bu açıdan bakıldığında zorunlu olarak kronolojik bir anlam içermesi gerekmeyen tasvirî (fenomenolojik) sıralama şu şekildedir: *Var – Özne – Dünya – Başkası-ve-Zaman*. Bu, özneyi dünya ile eşzamanlı ve eşkökenli olarak düşünen, dahası onu "dünya-da-olma" (*in-der-Welt-sein*) olarak ve dünyayı ona ait olarak kavrayan Heidegger'in yaklaşımına bütünüyle terstir (krş. EE, 173-174). Şimdi ve konum gibi hipostatik olaylar yoluyla Levinas, dünyaya öncel bir durumu tasvir etmeye çalışır. Esasen filozof, varoluşu ekstatik olmayan (yani Heideggerci olmayan) bir modele göre tasavvur etme çabası içerisindedir. Heidegger'de varolmak (*existieren*), dünyada olmaktır zaten; oysa Levinas, "varoluşu üstlenmenin [henüz] dünyaya girmek olmadığı"nı söylemektedir (EE, 173). Levinas'ın dünya tasavvurunu ilerde daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağız; şu an için önemli olan hipostatik olaylar olarak şimdi'nin ve konum'un ortaya çıkışlarının dünyanın ortaya çıkışına öncel olduğunu bilmektir.

Levinas, düşünceyi havada duran bir şey olarak, idealizmde olduğu gibi, uzamın dışında olan bir şey olarak değil, konumlanmış ve *bura* ile ilişkilenmiş bir şey olarak vazeder. Buna göre, Cogito

("düşünüyorum") hiç de gayri şahsi bir konumu, daha doğrusu konumsuzluğu ifade etmez; ama, şimdi ve burada konumlanmış birinci şahsa göndermede bulunur. Cogito, uzam-dışı bir düşünceyi, idealizmin saf düşüncesini değil, buradalığı ve konumlanmışlığı ifade eder: "Ben, düşünen bir *şey*im". Levinas, "Descartesçı Cogito'nun en derin dersinin, kuşkusuz, düşüncenin töz olarak, yani kendini koyan (kendini vazeden) bir şey olarak keşfinde yattığı"nı ileri sürer (EE, 117). Buradan şu sonuç çıkar: Bilinç, konumlanmış bir şeydir ve düşünce olarak bilinç *bura*'yı ifade eder. Burada, konumlanmışlık nesnel bir uzama göndermede bulunmaz; bilakis, sözünü ettiğimiz konumlanmışlık, tam da özneleşmenin gereği olarak gerçekleşir. Levinas, bilincin konumlanmışlığının öznel olmadığını, ama daha ziyade öznenin özneleşmesi olduğunu belirtir (EE, 118). Konumlanma, gerçekte, "içsel bir olay"ı ifade eder.

Levinas'ın, bilinci, "uyuma iktidarı" olarak nitelemek suretiyle uyuma ile ilişkilendirdiğini görmüştük. Dahası, o, uykuyu yatma ile, yatmayı da yer ve konum ile ilişkilendirir: "Yatma, tam da varoluşu yer ile, konum ile tahdit etmektir" (EE, 119). Bilincin mümkün kıldığı uyku ve uykunun varsaydığı yatma, esasında bir yere, bir zemine, bir konuma göndermede bulunur: Uyumak, bir yerde (ya da bir yere yaslanarak) uyumaktır; yatmak, bir yere uzanmak ya da kıvrılmaktır. *Var*'a özgü dehşet verici bir deneyim olarak, bir yersizleşme deneyimi olarak yaşanan uyanıklıktan ve uykusuzluktan sonra, uyku bir sığınaktır esasında: *Var*'ın manasız uğultusunun dindiği, dehşetengiz etkinliğinin askıya alındığı, hükmünün artık geçmediği bir sığınak; kişiye bir temel, bir zemin, bir yer sağlayan bir sığınak. Uykuda veya uyku yoluyla anonim varlık, gerçi yok olmamıştır, ama askıya alınmıştır (EE, 120). Levinas, bilinci, bu dinlenmeden (*repos*), bu konumdan (*position*) itibaren düşünür. Bilinç, bir yere, bir zemine, bir temele sahip olduğu için, zaten konumlanmış olduğu için *bura*'dır (*ici*). Ve filozof buradan şu sonucu çıkarır: "Bir temele dayanma yoluyladır ki özne kendini özne olarak koyar (*se pose*) (EE, 120). Öte yandan filozof, alt üst edici karakterinden dolayı, heyecanı (*émotion*) bir yıkım olarak, hipostazın bir tür çözülüşü olarak

görür. Heyecan, varoluşun kendisini değil, ama öznenin özneliğini tartışmalı hale getirir; zira o, "[öznenin] kendini toplamasına, davranış göstermesine, biri olmasına engel olur". Öyledir; zira temeli kaybetmenin, böylece "boşlukta kalma"nın bir tarzıdır heyecan. Levinas daha da ileri gider ve heyecanı "yer yokluğu" olarak *Var* ile özdeşleştirir.

Bir kez daha işaret edelim ki, bilincin *bura*'sının Heideggerci *Da* ile hiçbir ortak yanı yoktur: *Da* dünyayı daha baştan içerir, oysa konum olarak *bura,* dünyaya ve zamana önceldir. Bura, bilinci ifade eder; ve bilinç ancak bura'nın bilincidir. Bilinç, uykuya çekilmek suretiyle, *Var*'ın yersizleştirici etkinliğinin askıya alındığı bir alana çekilmiş olur: Sığınılacak bir yer, dayanacak bir konum, yaslanacak bir temel elde eder, *Var*'ın yorgunluğunu atıp dinlenme imkânı bulur. Bir zemine yaslanmak suretiyle bilinç, kendini toparlar ve varlığa hakim hale gelir (EE, 122). Bilincin dinlendiği, dinlenip kendini toparladığı zemin, ona kendi ayakları üzerinde durma, temelini kendinde bulma, referansını yine kendinden alma imkânını, yani töz olma imkânını sağlar. Bilincin konumlanması ile birlikte, artık varoluşuna hakim bir özneden bahsedebilmekteyiz. Özne, başlangıçtır.

Ama başlangıç hiç de hafif değildir, kendi kendinin ağırlığını taşır. "Edimin başlangıcı, 'rüzgar gibi hafif' değildir" (EE, 35). Başlangıçta *usanç* vardır, "herkesten ve her şeyden usanç, ama bilhassa kendinden usanç" (EE, 31). Başlamak gerekir, başlamak için bir şeyler yapmak gerekir, ne var ki "edimden geri çekilme" olarak, "varoluşun önünde tereddüt" olarak *bezginlik* baş gösterir (EE, 37). Kişi, şundan veya bundan değil, bizzat *varoluştan yorgun*dur. *Yorgunluk* burada herhangi bir haletiruhiye değil, ama varoluşun kendini tam da varolmayı reddediş olarak ifşa ettiği şu haletiruhiyedir. Bu, imkânsız bir reddir, zira kişi varlıkla feshedilemez bir mukavele akdetmiştir, istese de istemese de veya ister istemez var olmak zorundadır. Yorgunlukta, hem başlama zorunluluğu hem de başlamayı reddediş kendini dayatır. Bununla birlikte varolma önünde tereddüt olarak yorgunluk, yalnızca bir geri çekilme değil, ama aynı zamanda mesafeliliktir (*décalage*). "Yorgunluğun temel karakteristiği olarak sap-

tadığımız varlığın bu kendine mesafeliliği, bilincin, yani uyku ve bilinçdışı yoluyla varlığı askıya alan gücün" hükümranlığını oluşturur (EE, 43). *Çaba*, mesafeliliğin ifadesidir. Ne var ki o, "olanca özgürlüğüne rağmen, bir mahkûmiyettir. Yorgunluk ve zahmettir... Çaba, yorgunluktan, kendini öne doğru atar ve kendi üstüne kapaklanır. Çabanın gerilimi diye adlandırılan şey, atılım ve yorgunluğun bu ikiliğinden oluşur (EE, 44). Şimdi'nin tam da gerçekleşmesidir çaba. Ama aynı zamanda o şimdi'ye bir geç kalmadır.[1]

Öznenin şimdiki andaki hakimiyeti rüzgar gibi hafif değildir, zira üstlendiği varoluşun ağırlığı altındadır. "Şimdi, varlığa tabidir. Tabiiyet altındadır. Ben, zorunlu olarak kendine döner; uykuda kendini unutabilir gerçi, ama uykudan uyanış vardır. Başlangıcın geriliminde ve yorgunluğunda çaresiz bırakan varoluşun eserleri [çaba, ter ve çile] vardır. Üstlenilen varlık, bir yüktür" (EE, 134). Levinas, şimdinin mevcudiyetinin onun çaresizliğine, çaresizce kendine dönüşüne bağlı olduğunu vurgular. Haddizatında, şimdi kendiyle bir ilişkidir; yalnız kendine gönderir; kendiyle özdeşliğe zincirlenmiştir kişi, çaresizce kendine, hep kendine döner. Geçmişten özgürleşmiş olsa bile, sonuçta kendinin tutsağıdır. Kişi, şimdide, varlıkla akdettiği mukavelenin ağırlığını, *varlığı üstlenme*nin yorgunluğunu ve gerilimini yaşar. Buradaki trajedi, özgürlük ve yazgı arasındaki bir mücadelede değil de, özgürlüğün yazgıya ve sorumluluğa dönüşmesinde yatar. Bir kez daha anlıyoruz ki, hipostazla elde edilen ilk özgürlük, nihai özgürlük değildir. Kişi, üstlendiği varlığın ağırlığı altında ezilmektedir hâlâ ve kişi varlığın tasallutundan henüz tam olarak kurtulamamıştır; zira, kendinden yola çıkan şimdi, zorunlu olarak kendine dönmeyi ifade etmektedir aynı zamanda. Şimdi, lütuf gibi hafif değildir, bir yüktür, bir ağırlık ve yorgunluktur, usanç

1 Yorgunluktaki mesafelilik, sonuçta, hipostazı mümkün kılar: "Eğer şimdi, şimdinin üstlenişinden oluşuyorsa, eğer yorgunluğun *mesafeliliği* şimdi'nin olayının gelip katılacağı mesafeyi yaratıyorsa, ve eğer bu olay kendisi için varlığın varlığı üstlenmeyi ifade ettiği bir varolan'ın ortaya çıkışı demekse, o halde varolanın varoluşu esasen edimdir... Bu, tam da kendini zemine koyma [*se poser*] edimidir, dinlenmedir [*repos*]... *bura*'nın gerçekleşmesidir. Demek ki, [kendini zemine koymanın ve] dinlenmenin temel etkinliği, temel [*fondement*] veya koşul, varlık ile bizzat ilişki olarak, varoluşta bir varolanın ortaya çıkışı olarak, hipostaz olarak belirir" (EE, 51-52).

ve bezginliktir. Levinas, *Var*'ın hayaletimsi karakterine, geri dönüşüne işaret eder: "Anın hipostazında... *Var*'ın dönüşünü ayırt etmek mümkündür. *Var*'a katılmak suretiyle hipostaz, kendini yalnızlık olarak, ben'in kendine zincirlenmişliğinin kesinliği olarak bulur" (EE, 142-3). Kişi, ben'in kendine dönüşünde, bu kaçınılmazlıkta, bu mahkûmiyette, bu zincirlenmişlikte, nihai ve tam bir özgürlükten bu yoksunlukta *Var*'ın hayaletimsi mevcudiyetini deneyimler adeta: Asla tam manasıyla yok olup gitmeyen, ama ara ara geri dönen, yoklayan, rahatsız eden, tebelleş olan *Var*'ın hayaletimsi mevcudiyetidir bu. Öznenin hipostaz yoluyla özgürleşmesi kesin bir karaktere sahip değildir, ikirciksiz değildir; dolayısıyla, varoluş üzerinde kurduğu hakimiyet mutlak değildir. Bu özgürleşme "sonsuz bir görev" olarak belirir. Öznenin "bir ayağı daima kendi varoluşundadır": Varoluşunu üstlenir, bununla birlikte bu varoluşa zincirlenmiş olarak kalır. Ben için, kendinden kopmanın imkânı yoktur: Varlığına perçinlenmiş benin 'derin trajedisi'dir bu. Sonuçta, hipostatik öznenin özgürlüğü, bir yazgıya dönüşür: Özne ve nesneler arasında değil de, tin ve üstlendiği *Var* olgusu arasında oynanan dramın bir uğrağıdır o. Bu yüzden, doğuş bir kerede olup bitmez, ama daimi bir karakter arz eder (cf. EE, 143-4).

Sahip olduğum özgürlük, ilelebet kendimle olmam olgusunu ortadan kaldırmaz. Hipostazda yalnızızdır, egolojik bir sferdeyizdir. Dünya ve ışık, yalnızlıktır: Üstüme bir şeyler giyerim, açlığımı gidermek için bir şeyler yerim, susuzluğuma son vermek üzere bir şeyler içerim, şu veya bu eşyayı kullanırım; tüm bu nesneler *benim*dir. Benim olan bir dünyada yaşamaktayımdır: Benim olan ve adeta ben olan bir dünyada. Orada, ışık nesneleri aydınlatır ve gün yüzüne çıkarır. "[Nesnelerin] bir anlamı vardır; sonuçta onlar adeta benden çıkmaktadır. Kavranılmış evrende yalnızımdır, yani kesin olarak tek olan bir varoluşa hapsolmuşumdur" (EE, 144). Burada Levinas, bir sonraki altbölümde inceleyeceğimiz dünya ve ışık kavramlarını gündeme getirmektedir. Bunlar, yalnızlıkla karakterize edilirler, bu yüzden egolojik sfere aittirler. Başkası henüz ortaya çıkmış değildir. Heidegger'de *miteinandersein* (biri-diğeri-ile-olma) daha baştan

dünyaya aittir; oysa, Levinas'ta, 'öznenin nesnelerle ilişkisi' olarak dünya, esasen egolojik karakterde olup başkasından yoksundur. Levinas'ta başkasının gelişi, ben için, kesin bir kopuşu işaret eder. Başkasının gelişi, bir başka bene zincirlenmeyi ifade etmediği gibi, başkasının kavranmasını ve bu kavramada onun başkalığının ortadan kaldırılmasını da ifade etmez; ne de başkasıyla ortak bir terim etrafında birlikteliği ifade eder. Başkasının başkalığı, benin zincirlenmişliğini ortadan kaldıracak bir şeydir, bu başkalık yoluyla ben, içerisinde mahpus kaldığı egolojik sferi aşabilecektir. Bu kesimde incelediğimiz ilk çalışmalarında, Levinas en âlâ başkalığı dişillikte, dolayısıyla erosta bulur (EE, 145). Ama, daha sonra, asıl ve nihai anlamıyla başkalığı başkasının yüzünde, yani etik ilişkide bulacaktır.

## 7. Dünya: Yönelim ve İçtenlik

*Yemek için yaşamıyoruz elbet, ama yaşamak için yediğimizi söylemek de doğru değil. Açız da ondan yiyoruz.* [1]

Levinas

Bir kez daha ifade edersek, hipostazın bizzat olayı olarak şimdi, bir ilk özgürlüğü temsil eder. Anonim varlığa hakim olunmasıyla özne ortaya çıkmıştır. Ne var ki şimdi, öznenin maddiliğini temsil eder aynı zamanda. Anonim varlıktan özgürleşen öznenin bu kez kendini kendine zincirlemiş olarak bulması olgusudur maddilik. Bu yüzdendir ki, bu ilk özgürlük kesin bir özgürleşmeyi ifade etmez. Başka türlü söylersek, özne anonimleştirici ve kişisizleştirici varlığa galebe çalarak ona hakim olur hakim olmasına, ama bu kez de kendini kendine raptolmuş olarak, keza kendini kendiyle tıka basa dolu olarak bulur: Özne, bir ilk özgürleşmeyi gerçekleştirmiş, ne var ki, bu kez, kendi maddiliğine mahküm olmuştur.

Levinas'a göre, dünyadaki mevcudiyet "temel bir tavır"a işaret eder. Bu öylesine temel bir tavırdır ki, biz onun sayesinde kendine çakılı kalmanın katlanılmaz ağırlığını hafifletme imkânına kavuşu-

1 Levinas, E., *De l'Existence à l'Existant* [EE], s. 56.

ruz. Böylece dünya, kendine raptolmuş özneye, kendiyle arasına mesafe koyma imkânını sunar. Başka bir ifadeyle, "nesnelerle ilişki" olarak dünyada mevcudiyet, özneye, "benin kendi ile bağını çözme", ya da hiç olmazsa gevşetme fırsatını sağlar (TA, 44). Böylece, gündelik hayatta nesnelerle ilişkide olmak, kendi ile tıka basa dolu olan ve kendi ile böylesine dolu olmanın bunaltısı içerisinde boğulan özne için bir "selamet" imkânıdır. Dünyanın şeyleriyle meşgul olmak, özneye – bir süreliğine de olsa – kendini unutma fırsatı sağlar. Şu halde, gündelik hayat pekala bir selamet arayışı olarak görülebilir, zira çeşitli gündelik meşgaleler kişiyi kendine bağlayan zincirleri gevşetir ve böylece onu kendine mesafeli bir hale getirir. Kısacası, gündelik hayat ve irili ufaklı gaileleri kişiyi varoluşunun ağırlığını unutturacak denli meşgul eder: Eşya ile iştigalinde kişi kendiyle meşguliyetten kurtulur. Bu bakımdan gündelik hayat, kendi ağırlığı altında ezilen özne için bir "selamet uğraşısı" (TA, 40) halini alır: Kendini bu uğraşıya kaptıran özne bir teneffüs imkânı bulur böylece.

Kişiye kendinden uzaklaşma imkânı sunduğundan gündelik hayatta selamet bahşedici bir yan gören Levinas, gündeliklikte bir "düşüş", bir "hayvanilik", bir "gerileme" ve "bayağı bir maddilik" bulan yaklaşımı kökten reddeder. "Uzun günlerimizi dolduran ve bizi benzerlerimizle ilişkinin kucağına atmak üzere yalnızlığımızdan çekip çıkaran bu uğraşılarda hiçbir şekilde küçümsenecek ya da önemsiz görülecek bir yan yoktur" (TA, 41).

Levinas, gündelikliği (quotidienneté; *Alltäglichkeit*) sahici-olmama (*uneigentlich*) ile nitelendiren, buna mukabil ölüm önündeki sonluluk kaygısında bireyleşen yalnız özneliği sahicilikle (*Eigentlichkeit*) bir tutan Heidegger'i eleştirir.[1] Levinas'a göre, gündelik hayatı bu şe-

1 Heidegger'e göre gündeliklik (*Alltäglichkeit*) *Dasein*'ın "en yakından ve çoğunlukla" (*zunächst und zumeist*) olma tarzıdır. Filozof, *Dasein*'ın varoluşsallığını bir yönden çevre-dünyaya, araçlar dünyasına bakan, diğer yönden ise, ortak dünyaya, diğerleriyle ilişkinin cari olduğu dünyaya bakan gündeliklikten itibaren analiz eder. Gündeliklikte kişi bireyleşmiş değildir, 'herkes'e dahildir; 'kendi olarak kendi', 'bizzat kendi' değil, 'herhangi biri'dir (*das Man*). Şu halde, gündeliklik, kişinin sahici/otantik/sahih (*eigentlich*) olmadığı bir durumu, vasatlığı, sıradanlığı, düzlüğü ifade eder: Gündeliklikte kişi, kendi olarak değil, herhangi biri olarak yaşar. Bununla birlikte gündelik varoluş, pozitif bir olma tarzıdır: Egzistansiyal analiz için bir temel sağlar. Son olarak işaret edelim ki, Heidegger sahici-olmama (*Uneigentlichkeit*) ile bir "geriliği",

kilde mahkûm etmek, bize ilk bakışta basit ve sıradan görünen açlık gibi, susuzluk gibi gündelik fenomenlerde yatan içtenlik (*sincérité*) boyutunu ihmal etmek demektir; dahası bu, "eşyadan zarar gören insanın haysiyetini kurtarmak bahanesiyle, kapitalist bir idealizmin yalanlarına, belagate ve afyona sığınışına gözleri kapamaktır" (EE, 69). Levinas'a göre insan hayatının maddi ve gündelik veçhesi hiçbir şekilde hafifsenemez ve ihmal edilemez. Bu veçhe, ölüm düşüncesiyle bireyleşen yalnızlaşmış hayat kadar önemlidir, zira yadsınamaz bir içtenlik ve sahicilik boyutu taşır kendinde; hiçbir şekilde bir "düşüş" olarak adlandırılamaz bu yüzden. "Ekonomik insandan yola çıkan Marksist felsefenin büyük gücü, vaazın ikiyüzlülüğünden temelli bir biçimde sakınabilmesinde yatar" (EE, 69). Hayatın maddi ve gündelik veçhesini göz ardı eden yaklaşımın aksine, insanlığın selametini ekonomik temelden kalkarak arayan Marksizm insanın bu veçhesinin önemini kavrama başarısını göstermiştir. Bu bakımdan, Levinas'ın "selamet ve tatmin" arasında varsayılan çatışkıyı sorguladığına tanık oluruz; nitekim o, klasik idealizmin ve modern egzistansiyalizmin düşündüğünün aksine, selamet denen şeyin gündelik hayatın hayhuyu bir kez aşıldı mı varılacak olan bir şey olmadığını, bilakis gündelik hayatın kendisinin tatmin ile beraber bir selamet arayışı olduğunu savunur. Selamet kendini gündelik hayat içerisinde/n duyurur; dahası, gündelik hayat bir "düşüş" olmak şöyle dursun pekala bir selamet uğraşısı olabilir.[1]

---

bir "düşüş"ü kastetmediğini ifade eder: "Bununla birlikte *Dasein*'ın sahici-olmaması bir nevi 'daha az' olmayı veya olmanın 'geri' bir düzeyini ifade etmez. Bilakis, sahici-olmama, en somut olanda, etkinliğinde, heyecanlılığında, şeylere yönelik ilgisinde, zevk bulduğu şeylerde *Dasein*'ı belirleyebilir". Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 9, s. 74. Heidegger'in işaret ettiği üzere, bize onca yakın, onca aşina olduğu halde somut olan, gündelik olan felsefede ihmal edilmiştir çoğunlukla. Somutluk kaygısıyla Heidegger, insan varoluşunu, onca ihmal edilen gündeliklikten hareketle incelemeyi dener. Şu halde, Levinas'ın gündeliklik bahsinde ona yönelttiği eleştirileri yeni baştan düşünmek icap eder. Levinas, gündeliklik vurgusunda, Heidegger felsefesine çok şey borçlu değil midir?

1 Tüm bunlar, filozofun gündelik hayatta Yahudiliğin yerine veya Yahudilikte gündelik hayatın yerine dair düşünceleriyle uyuşum halindedir: "Yahudi varoluşunun en karakteristik veçhesi, dini bütün bir Yahudi'nin gündelik hayatının tüm davranışlarını düzenleyen bir ritüalizmde, dindar ruhların bir neşe olarak hissettikleri şeriatın meşhur boyunduruğunda yatar belki de" (DL, 46). Bu surette, "gündelik hayatın

Gündelik hayat ya da dünyanın her günkü ahvali, insana "kendini unutma" imkânı sunmak ve onun kendiyle olan bağını çözmek ya da gevşetmek suretiyle, selamet bahşedici bir işlev görür; varoluşunun yükü altına ezilen ve bitap düşen insan, gündelik gailelerde, sıradan uğraşılarda, dünyanın bin bir türlü ahvali arasında kendini unutur, omuzlarındaki varoluş yükünün hafiflediğini hisseder, kendine ve varoluşuna mesafe kazanır. Gündelik hayat içerisinden beliren dünya, beni kendine rapteden sıkı bağı gevşetir, benin kendiyle özdeşleşmişliğini bir nebze olsun aralar ve varoluşun yoğunluğunu seyreltir, ağırlığını hafifletir. Dünyanın şeyleriyle uğraşmak, ahvaline karışmak suretiyle kişi, bir süreliğine de olsa, tıkıldığı benlik mağarasından çıkar ve özgürleşir. Peki ama, gerçekte nedir dünya? Bu mefhum Levinas için neyi ifade eder tam olarak?

Levinas'ta dünya, höristik tasnifimize göre, egolojik sfere aittir. Özne, hipostazda varoluşuna hakim olarak *Var* sferinden çıkar; ne var ki bu kez kendini yalnız olarak, kendine zincirlenmiş olarak bulur. *Var* sferi öznesizdi, kendiliğin olmadığı bir sferdi; özne –ben, kendilik– , egolojik sferde ortaya çıkacaktır. Ne var ki egolojik sferde özne henüz başkasından yoksundur; bu yüzden, yalnızlık içinde, kendine çakılı bir haldedir. Ama, başkasının yokluğu ile karakterize olduğundan, o da, egolojik sfere ait olan ve gündelik hayatta kendini açan dünya, yalnız ve kendine çakılı özneye kendiyle olan bağını çözme ya da gevşetme imkânını, dolayısıyla kendini unutma imkânını sunar. Bununla birlikte özne, kendine zincirlenmişlikten kurtulmanın imkânını başkasının zuhur ettiği başkalık sferinde bulur, nihai anlamda ve tastamam olarak. Kendini unutuş olarak dünya, kendinden çıkmanın hakiki imkânını sunmaz; zira kendini unutan özne, bir süre sonra kendine dönmektedir yine; kendini unutuş nihai anlamda kendinden çıkışı ifade etmemektedir hiçbir şekilde. Yine de, egolojik bir döngüye kapılmış olan özne, dünya ahvali içerisinde, her günkü koşuşturmada, gündelik gaileler arasında

tüm davranışlarını düzenleyen ritüalizm" bu hayatı bir selamet uğraşısına dönüştürebilmektedir; böylece, ritüeller yoluyla gündelik hayat, "düşüş" olmak şöyle dursun, irtifa kazanabilmektedir. Selamet, gündelik hayatın içinde aranmaktadır, dışında ya da üstünde değil.

varoluşun yükünün hafiflediğini, ona tahammülün mümkün hale geldiğini hissedebilmektedir.

Kişi, dünyada, objelerle ilişki halindedir. *Ob-jet* olarak tanımlanabilecek şeyler vardır dünyada, açıkça tanımlanabilir varlıklar olarak 'karşımda duran' şeylerdir bunlar. *Var olmak* fiilinin anonimleştirici ve kişisizleştirici faaliyeti (fiilleşmesi) yerini, "yönelimlerimize sunulmuş olan" bir isme sahip şeylere, "sıfatların taşıyıcıları olarak isimler[e], değerle donanmış varlıklar[a]" bırakır dünyanın gündeme gelmesiyle birlikte (EE, 55). Dünyada olmak, şeylere bağlı olmak, yani onlarla meşgul, onlarla haşır neşir olmaktır. Özne ve dünya arasındaki ilişkiyi ifade etmek üzere Levinas, bu ilişkiyi "en uygun şekilde" dile getirecek olan "yönelim" (*intention*) mefhumuna başvurur. Ama Levinas'ta bu mefhumun anlamı Husserl'dekinden farklıdır: Husserl, dünyayı – veya doğal tavrı – paranteze almak suretiyle, bu mefhuma "nötrleştirilmiş" ve "cisimsizleştirilmiş" bir anlam vermektedir. Oysa Levinas, dolaysız somutluğa yönelme çabası içerisinde, dünyaya yönelimi içtenliğin dolaysızlığında görmektedir.

Levinas'ta yönelimi harekete geçiren şey, *arzu*dur (*désir*). Filozof, içten ve dolaysız olan arzuyu varoluşsal bir dolayım içeren Heidegger'deki *kaygı*dan (*Sorge*) özenle ayırt eder: "Arzularken varlık kaygısıyla hareket etmem, ama arzulanır olan tarafından, arzumu bütünüyle teskin edecek bir nesne tarafından massedilirim. Son derece içtenimdir. Varoluşun çıplaklığı içerisinde, varoluş macerası ile arzulanır'ın ilişkisini belirten hiçbir nihai referans arzulanır olarak arzulanır'ın ardında beliremez" (EE, 56). Levinas, içtenliği tanımlarken, edimlerimizin amacının zaten kendinde saklı olduğunu, nihai bir amaca, bu arada varoluşa gönderme yapmadığını ileri sürer: Yemek yiyorsam eğer, bu yaşamak için değildir, basitçe aç olduğum içindir. Yemenin ardında varoluşsal bir amaç aramak boşunadır; zira o, kendi amacını kendinde taşır: "Yemenin nihai erekliği besinde içerilir" (TA, 45). Yaşamak için değil, tadını çıkarmak için yenir; sağlık için değil, basitçe hava almak için gezilir; bir şeyler öğrenmek için değil, metnin zevkine varmak üzere okunur, vs. Levinas, bu edimlerin ardında, Heidegger'in yaptığı gibi, ontolojik bir ereklik aramamak

gerektiğini, çünkü bunların kendilerinin başlı başına amaç olduğunu savunur. Bu edimlerde rol oynayan şey, *içtenlik*tir tam olarak, yani *dolaysızlık*. Dünyada bulunan her şeyi döndürüp dolaştırıp varoluşa bağlayan ve bunları nihai anlamda ontolojik bir çerçeveye yerleştirerek açıklayan Heideggerci yaklaşımı yadsıyan Levinas, dünyanın şeylerini özne ile varoluşu arasına giren bir "aralık" (*intervalle*) veya belki de bir ayraç olarak görme eğilimindedir (TA, 45). Böylece gündelik hayat, ontolojik bir referansa dayanmak şöyle dursun, varoluş bağını söküp atmaya değilse de, gevşetmeye ya da unutmaya hizmet eder.

Levinas, Heidegger'in dünyayı bir "gereçler bütünü" olarak gören yaklaşımını da eleştirir. Bu yaklaşıma göre, gereçler, nihayet varoluşun kendisine göndermek üzere, birbirlerine gönderirler. Dünyadaki şeyleri adlandırmak üzere, Levinas gereç kavramı yerine yeni bir kavram önerir: "Bir gereçler sistemi olmadan önce, dünya bir *nimet*ler bütünüdür". Filozof, dünyanın bir gereçler şebekesi olmadan önce; yeme, içme, nefes alma, gezme, uyuma, vesaire..'den oluşan bir *nimetler toplamı* olduğunu öne sürer. Bu faaliyetler, Heidegger'in diyeceği gibi, son tahlilde varoluşa değil, – içtenlik/dolaysızlık mefhumunun ifade ettiği gibi – kendi kendilerine göndermede bulunurlar; ve dünyanın nimetleri olarak karakterize edilen bu faaliyetler, varoluşunu üstlenen öznenin yükünü hafifletmeye hizmet ederler. Tabii burada, 'kendilerine gönderen' bu nimetlerin – dünyanın şeylerinin – varoluşun yükünün hafifletilmesine hizmet etmekle, *via negativa* işbu varoluşa göndermede bulunmuyorlar mı, diye sorabiliriz haklı olarak.

Dünya, nesnelerle ilişkidir; keyif alma (*jouissance*) olarak karakterize edilebilecek bir ilişkidir bu. "Her keyif alma, bir olma tarzıdır" (TA, 46). Keyif alma ilişkisinde özne, keyfini çıkardığı nimetleri masseder ve bu keyif verici massetmede kendine mesafe kazanır. Nimetlerle keyif alma ilişkisinde, özne – kısmen ve bir süreliğine de olsa – kendinden ayrılır, öylesine ki varoluşun boğucu kesafeti bir nebze olsun aralanır ve dağılır. Hipostazda özne dolaysızca kendine dönerken, dünyada (ya da gündelik hayatta) nimetler ben ve kendi arasında bir *aralık*, giderek bir *ayraç* teşkil ederler. Başka bir deyişle, hipostazın saf özdeşliğinde kendini kendine çakılı olarak,

raptolmuş olarak bulan özne, dünyanın türlü ahvali içinde, gündelikliğin "binbir çeşit ayrıntısı" içinde oyalanacak meşgaleler bulur; böylece dünya ile keyif alma ilişkisinde, bazen "düş"ü andıran bu "tatlı" ilişkide, katı gerçeklikten bir nebze olsun ayrılmayı sağlayan bu teneffüste kendini unutur ve kendiyle fazlasıyla meşbu ve meşgul olmanın bulantısından, kasvetinden ve kâbusundan, velev ki bir süreliğine olsun kurtulur. Başka bir ifadeyle özne, düşünülmekten, fikredilmekten ve tasarlanmaktan çok bilfiil hemhal olunan ya da başka bir ifadeyle "fark edilmekten çok yapılagelen" bu meşgalelerde – haz, sevinç, keyif alma ve mutluluk suretinde – kendini kendine bağlayan zincirlerden özgürleşir; bu, anlamlı olan'la bir ilk temastır aynı zamanda. Gündelikliğin bu naif, içten ve dolaysız veçhesini Aragon'un[1] şu mısralarında güçlü bir biçimde duyumsarız:

Bir yavru köpeğin koşmasını
Kuşların gökyüzüne imzalar atmasını
Rüzgarın mavi çamaşırhaneyi sarsmasını
Çocukların gün boyu oynadığını görmek

Akşamın serinliğini duymak
İşitmek gıcırtısını bir kapının
Gölgede leylakları koklamak
Dolaşmak sokaklarında ilkbaharın

Yavaş yavaş zamanı öldürmek
Çıplak bir kol izlemek ışıkta
Girmek çıkmak uyumak sevmek
Avare dolaşmak ağaçların altında

İsmi konmamış binbir tatlı şey
Fark edilmekten çok yapılagelen
Binbir çeşit ayrıntı insancıl olmak için
Yarısı düşten ve yarısı sevinçten

1 Aragon, L., ***Mutlu Aşk Yoktur***, çev. G. Durusoy & A. Necdet, Adam Yay., İstanbul, 1989; "Yitik Şarkılar" şiirinden.

Özetle, bir uçtan bir uca dünya hayatını dolduran gündelik meşgaleler, ben ve kendi arasına girerler, benin kendine mesafe kazanmasına hizmet ederler ve sonuçta da varoluşun dayanılmaz ağırlığını hafifletirler. Bu "ilk ahlak"tır, ilk özgürlük veya ilk anlamdır; ama "sonuncu değil, onun ötesine geçilmelidir" (TA, 46)[1].

Kendine, yalnızca kendine göndermede bulunan dünya, "profan ve laik"tir. "İçtenlik" ve "dolaysızlık"tır; "yeterlik" ve "memnuniyet"tir. Dünya, "yeterlik" olduğundan, dışsal bir şeye değil, tıpkı hipostatik özne gibi, kendine, kendi temeli üzerine dayanır. Levinas, Heidegger'deki gibi, dünyanın ontolojik temelli bir izahını vermez bize, öylesine ki sanki dünya ontolojik maceradan kopuk bir şeydir, sanki gündelik dünya hayatı varoluşun kendisinin bir askıya alınışıdır, sanki Heideggerci *dünya-da-olma* (*In-der-Welt-sein*) ifadesi terimlerde bir çelişkidir. Levinas'ın dünyanın ontolojik karakterini baskılamaya veya önemsizleştirmeye çalışmasının nedeninin, ontolojik olanı aşan şey neyse onu vurgulama ihtiyacı olduğunu söylemek gerek. Ola ki bu yüzden Levinas, dünyayı ontolojik ereklik uyarınca anlayan Heidegger'i "dünyada olmanın özsel olarak laik karakterini ve yönelimin içtenliğini [ontolojik bir gönderme içermiyor oluşunu, dolaysızlığını]" göz ardı etmekle suçlamaktadır (EE, 65)[2]. Giysi ve besin gibi nimetlerin kendileri bir amaçtır, *...mek için* (*Um-zu*) var değildirler. Bunlar, içtenlikte, içtenliğin dolaysızlığında ifadesini bulan keyif alma nesneleridir. Keyif almada, "arzu ile tatmini arasında tam bir tekabüliyet" vardır (EE, 65). Nimetler toplamı olarak dünya, kendini dolaysızca yönelimimize sunar ve biz içtenlik içerisinde onlardan keyif alırız. Bunda, hiçbir ontolojik gönderme

1 Bir notta, Levinas, keyif almayı "bir kendinden çıkış" olarak adlandırır (TA, 91). Ama, bu kendinden çıkışın nihai ve kesin olmadığını belirtmek gerek. İlerde göreceğimiz üzere, başkasıyla karşılaşma iledir ki kendinden çıkış tam ve hakiki manasıyla mümkün hale gelir.

2 'Başkasına verme' olarak etik ilişki, maddiliğin dolayımından geçer; o halde, burada *etik bir ereklik*ten bahsedip edemeyeceğimizi kendimize sorabiliriz. Örneğin, Heidegger'de "oturma gereci" olan ev, Levinas'ta etik bir ereklik taşır: ev 'kapıları başkasına açık tutulacak' bir şeydir; ya da daha genel olarak konuşursak, etik açıdan baktığımızda, şeyler 'başkasına veril*mek üzere* sahip olunan' şeylerdir. Kuşkusuz, burada, belli bir ereklik vardır; ama, bu – vurgulayalım – etik sferde geçerlidir, yoksa içtenliğin ve dolaysızlığın karakterize ettiği egolojik sferde değil.

yoktur; yaşamak için yaşanan bir dünyanın profanlığıdır, laikliğidir söz konusu olan. İlerde göreceğimiz üzere, başkalığı varsayan sevgi ve dostluk dünyadan değildir, Levinasgil anlamda dünya egolojik sfere aittir çünkü.

Son olarak, belirtelim ki *Var* "hayaletimsi" bir karaktere sahiptir: Dünyanın alt üst olduğu, saçma sapan bir hal aldığı, menteşesinin attığı, çivisinin çıktığı ve adeta sonunun geldiği anlarda, bilhassa da sefalet ve savaş dönemlerinde *Var* bir hayalet gibi geri döner ve kâbus gibi öznenin tepesine çöker, kovuğundan çıkıp ona tebelleş, ona musallat olur yine (EE, 68). Çivisi çıkmış bir dünya, dünya değildir artık, *Var*'ın istilasına uğramıştır çünkü. Ama, ilkesel olarak, 'dünya', *Var*'ın aşılmasını ya da askıya alınmasını temsil eder; ve böyle olarak o, koşulunu teşkil ettiği başkalık sferini önceler.

## 8. Dünya: Işık ve Anlam

*Bir forma bürünmüş olmayan şeyin dünyada yeri yoktur.*[1]
Levinas

Öznenin, varoluşuna gark olmuşluğundan, dolayısıyla kendine mesafesizliğinden kaynaklanan yalnızlığı, "keyif almanın ışıksallığı"nda aşılıyor mu gerçekten? Bu ışıksallık, beni kendine bağlayan zinciri kırıyor mu nihai anlamda? Dünyanın – gündelik hayatın – temin ettiği kendini unutma, kendinden hakiki bir çıkışı, kendinden hakiki bir özgürleşmeyi sağlıyor mu? Dünyada, nesnelerle ilişkide ortaya çıkan kendine mesafelilik gerçek bir aşkınlığın imkânını sunuyor mu? Cevap olumsuz olacaktır.

Dünya, arzunun harekete geçirdiği yönelimlerimize sunulmuş olan bir şeydir. Daha önce belirttiğimiz üzere, Levinas *yönelimi* (*intention*) "nötrleşmiş" ve "cisimsizleşmiş" bir anlamda anlamaz. Husserl'in redüksiyonda paranteze aldığı şey, Levinas'ta esas roldedir. Yönelim, arzu ve keyif alma yoluyla nesnelerle ilişki halindedir. Ben, nesnelere sahiptir; yine de, bu sahip olmada, ben ve nesneler

1 Levinas, E., *De l'Existence à l'Existant* [EE], s. 60.

arasında bir mesafe söz konusudur: "Bu mesafeli sahiplik, ellerin serbest kaldığı bu sahiplik, yönelimin yönelimselliğini oluşturur" (EE, 72). Yönelimsellik, hem bir ilişkiyi hem de bu ilişkinin terimleri arasında bir ayrılığı varsayar; ne ışığın ne de terimler arasında mesafenin söz konusu olmadığı *Var*'ın aksine, 'bilgi ve ışık olarak dünya'da mümkündür bu. "Varoluş, terim değildir tam olarak, bir isim değildir; o, mesafeli olmak şöyle dursun, bana yapışıktır. Ben, varoluşuna yönelemez, onun tarafından sersemletilmiştir". Dünya ise, yönelime verilmiştir. Yönelim, hem ilişki, hem mesafedir. Şeylerin bir dışsallığı vardır, kendilerini bir form altında gösterir ve bu surette kavranabilirler: Onlarda aydınlatılan şey kendini *kavrayışa* sunar, *ele* verir. Kendini dışarıdan geliyormuşçasına bir dışsallık gibi gösteren dünya karşısında ben, bir içselliğe sahiptir. Ben şeylere yönelir ve aynı zamanda kendini onlardan geri çeker. *Var*'ı her şeyi kaplayan, hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir içsellik olarak görmüştük; bu yüzden, *Var* söz konusu olduğunda bir içeriden, bir de dışarıdan bahsetmek mümkün olmamaktadır; bu ayrım, benin kendini içsellik olarak tanıdığı ve dışsal olan şeylerle bir ilişki içerisine girebildiği dünyada mümkün hale gelmiştir.

Levinas bir içerisi ve bir dışarısı, yani bir bilinç ve bir dünya varsayan yönelimselliği – bu aşamada – "'anlam'ın bizzat kökeni" olarak vazeder: "Anlam, kendisiyle bir dışsal olanın daha baştan içsel olana göre ayarlandığı ve ona göndermede bulunduğu şeydir" (EE, 74). Böylece o, "zihne nüfuz edebilirliğin kendi [olarak], duyum denen şeyi daha baştan karakterize eden nüfuz edebilirlik [olarak], veya ışıksallık [olarak]" *fenomenolojik anlamı* ayrıcalıklı kılar (EE, 74). Levinas, *duyulur veya kavranılır* ışığın Platon'dan beri tüm varlıkları koşullandırdığını belirttikten sonra, onun "fenomenin, yani anlamın fenomenolojik olarak koşulu" olduğuna dikkat çeker (EE, 75). *Işıksallık*, fenomenlerin tüm kavranırlığının öncel koşuludur. Dünyadaki şeyler, kendilerini bir ışık rejimi altında içselliğe veren fenomenlerdir.[1] Bunlar, bir içselliğe verilmek içindirler, anlamlarını

1 Levinas, o da, ışık rejimine tabi olan aklı solipsizm (tekbencilik) olarak görür: evrenselliği içerisinde akıl, yalnızdır ve bu onun içsel yapısını oluşturur. Keza, filozof "rasyonel bilginin nesnelliğinin aklın yalnız yapısında hiçbir şeyi değiştirmediği"ni

bir içsellikle girdikleri bu ilişkiden, bu *verilme*den alırlar. Şeyleri bu ilişkide alır, kavrar ve kendimizin kılarız. *Böylece, bu ışık rejimine göre, dışarıdan gelen, dışarıdan geliyor görünen esasında dışarıdan değil, bizden gelir; şu halde dışarıda olan, dışarıda görünen daha baştan bizimkilik sferine aittir, daha baştan bizimdir.* "Nesneler, ışık yoluyla bir dünyadır, yani bize aittir. Mülkiyet [kendinin kılma], dünyayı kurucudur: Dünya ışık yoluyla verilir ve kavranır. Tüm duyumlarımızın temelindeki kavrama, dünyadaki mülkiyetin kökenidir" (EE, 75).

Dışsal olan, aydınlatılmış bir ufukta yer alan içsel olanın çevresinde toplanır; anlamın ve Cogito'nun bizzat yapısını teşkil eden şeydir bu. Bu ışık yoluyla, dışarıdan gelen nesne, kendini ben'den geliyor gibi gösterir. Sonuçta, fenomenolojik manada anlam, içsellikten, ben'den gelir. Bununla birlikte burada söz konusu olan, başkasının yokluğunun karakterize ettiği (egolojik sfere özgü) fenomenolojik anlamdır. Başkasının gelişiyle birlikte anlamın anlamı da değişecektir. Etik sferde anlam, yani asli manada anlam, ben'den gelen, yani içsellikten kaynaklanan bir şey değildir artık, ama mutlak manada dışarıdan gelen bir şeydir. O, aynılıkta, içsellikte ya da ben'in egolojisinde massedilebilir, özümsenebilir, temellük edilebilir bir şey değildir, bende değildir, benim değildir ve benden kaynaklanmaz. Kısacası, *etik anlam* ışığın şualarından mütemadiyen kaçar, ben ile karşılaştığında içkinliğe dönüşmediğinden aşkınlığını korur. O, ışık rejiminin dışındadır: kavramaya ve temellüke tabi değildir. Kendini vermez, dışarıdan gelir ve bir dışsallık olarak kalır. İlerde daha ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, anlamın kaynağı olarak etik anlam, egolojik bir şey değildir, ben'in aynılığını ve içkinliğini aşar ve daima inkıtaa uğratır; böyle olduğu için de ışık altında çözünmez, görüye (*intuition*), görüşe (*vision*) ve kavrayışa direnir: Esasen *etik anlam, trans-fenomenolojiktir.*

İçerisi-dışarısı ayrımını mümkün kılan şey olarak, yani ışık olarak dünya, arzu ve keyif alma yoluyla varoluşa karşı mesafe alma imkânını sunar özneye. Nesnelerle ilişkiye girmek, varoluşun ezi-

söyler; bu böyledir, zira akıl kendi içselliğine bir dışsallık tanımamaktadır, demek ki ışığın nesnelliği tam da bir tür öznelliktir.

ci ağırlığı altında bunalan özne için, selamet bahşedici bir uğraşı olur. Kendini varlığın tehditkâr yabancılığı karşısında bulan özne, gündelik hayatın aşina kucağına sığınma, onun kapıp götüren akışına kendini bırakma ve böylece kendini unutma imkânına sahiptir. "Kendiliğin ortadan kalkması" demek olmayan (TA, 52) bu kendini unutuş, gündelik dünya hayatını karakterize eder. Bir "düşüş" olmayan dünya, anonim varlığın fatal karakterine ve saçmalığına direnmenin aracı, tarzı ve ortamı olur. Bu direnişle birlikte, bilinç varoluşta hükümran hale gelir; zira, dünyada, varolan ile varoluşu arasında ışığın "hem doldurduğu hem de muhafaza ettiği" bir aralık oluşmuştur, varolana nefes aldıran ve direnişi mümkün kılan bir aralıktır bu (krş. EE, 80).

'Başkası olarak başkası', yani asli manada başkası yoktur dünyada; zira, ışığın ve keyif almanın hükümranlığı olarak dünya, böyle olmakla, "her şeyin ve herkesin bize verildiği, hiçbir şeyin müphem olmadığı medeniyet süreci" sayesinde, başkasını başkalığından etmeye, onu içkinliğinde massetmeye meyleder. "Dünyada, başkası bir şey gibi muamele görmez elbet, ama şeylerden ayrı da değildir" (EE, 60). Dünyada başkası, 'başkası olarak başkası' veya 'bizzat başkası' değildir; zira, bu ışık ortamında o, gizemden ve başkalığını muhafaza imkânından daha baştan yoksundur. Dünyada, kurumlar ve sosyal kurallar kişiler arası ilişkileri dolayımlar. Kişiler (*personnes*) orada "giysiler" gibidir. Latince *persona* kelimesinin aynı zamanda 'maske' anlamını taşıması tesadüfi değildir. Dünyada her şey belli bir *forma* sahiptir. Dünya, yabancı ve dışsal olanın aşinalığa ve normaliğe kavuştuğu bir ortam ve bir süreçtir. *Bir forma girmeye, bir giysiye bürünmeye, bir maske takmaya direnen şey, dünyada bir yer tutamaz; yabancı, ayrıksı ve başkadır o, yer-siz bir fazladır dünyada.* Normalde, dünyada olmak, daha baştan bir forma bürünmüş olmaktır. Dünyada, kişi, normal olarak – yani, cari normların bir gereği olarak – giyiniktir. Öte yandan, çıplaklık dünyadan değildir, adeta başka yere aittir. Dünyanın aşina normalliğine, cari normlarına direnir çıplaklık, insanların belli formlar içerisinde ve belli kurallar dahilinde sürdürdükleri gündelik hayatın normal ve normatif yapısına uyum-

suzluk gösterir. Bu yüzden, dünya ile bağı koparan çıplaklıkla ilişki, "gerçek bir deneyim"dir. Bir başkalık olarak çıplaklık, "dünyadan tart edilmiştir", zira o, aşina bir forma bürünmeyi reddetmektedir, ışıktan kaçmaktadır.

Dünya hayatımızı belirleyen sosyallik; iletişim ve hemhallik yoluyla meydana gelen şu *aşinalığı* gerektir. Aşina dünya hayatı, ortaklaşa bir hayattır. Her şey orada iletişimi ve hemhalliği mümkün kılan bir *üçüncü terim* etrafına cereyan eder:

> "Ortak bir şeye, bir fikre, bir çıkara, bir esere, bir yemeğe, 'üçüncü adam'a iştirak yoluyla temas tesis edilir. Kişiler birbirlerinin nezdinde bulunmazlar, onlar sadece bir şeyin çevresinde birbirleriyledirler... Dünyada, insanlar arasındaki tüm somut ilişkiler, gerçek karakterlerini bir üçüncü terimden alırlar. Hemhalliktir [*communion*] bu ilişkiler"(EE, 62).

Özetlersek, bir yandan, egolojik sfere ait olan dünya, nesnelerle ilişkiyi ifade eder; sayesinde öznenin varoluşuna mesafe kazandığı ve kendini unutma imkânı bulduğu bir ilişkidir bu; diğer yandan, dünya, bu kez kişiler arasındaki belli bir ilişkiyi, hiçbir şekilde yüzyüze, dolaysız bir ilişki olmayan, ama daima ortak bir terim (üçüncü terim) etrafında, dolayımlı olarak gerçekleşen bir ilişkiyi ifade eder. Görülüyor ki, Levinas'ın tasvir ettiği dünyada, öznenin *yüzyüze* ve *doğrudan* ilişki kurabileceği *başkası* (*öteki*) yer almamaktadır, zira dünya başkalığı massetmekte, onu bir ışık rejimine tabi kılarak başkalığından etmektedir. Sonuçta, başkasının yokluğu dünyayı karakterize etmekte ve onun egolojik sfere aidiyetini göstermektedir. Bu bakımdan, dünya, gerçi bir süreliğine kendini unutma imkânını sağlasa da, kendinden çıkışın ve yalnızlıktan kurtuluşun nihai reçetesini sunmaz özneye. *Kendinden hakiki anlamda çıkış, başkasıyla ilişkide mümkündür ancak.* Şimdi, egolojik sferin aşılması olarak başkalık sferini incelemeye başlayabiliriz.

## 9. Zamanın Başkalığı

*Diya-kroni tam da mutlak olarak dışarıda kalanla ilişkiyi betimler.*[1]
Levinas

Varolanın varolması üzerinde hakimiyeti olarak, hipostazın şimdi'nin olayı olduğunu görmüştük. Yine, hipostazın kendinden itibaren (ya da: kendi temelinde) olmak olduğunu, ama aynı zamanda bir kendine dönüş olduğunu ve bunun varoluştan özgürleşen öznenin, bu kez, kendini kendine zincirlenmiş olarak bulması anlamına geldiğini görmüştük. Geçmişten ve gelecekten soyutlanmış olan şimdi, yalnızca kendine göndermede bulunmaktadır. Levinas'a göre, "saf bir kendine gönderme" olarak, hipostaz olarak şimdi, hakiki anlamda zamana ait olmak şöyle dursun, haddizatında "zamanın yadsınması veya bilinmemesi"dir (EE, 150). Gerçekte, şimdi, zamanın bir olayı değildir. Geçmişten ve gelecekten özgürleşmiş hipostatik özne, şimdi'de kendine mahkûmdur. Hipostatik özne, ben'in özdeşleşme olayında kendine zincirlenmiş bulunduğu şimdi'de yaşar: "Şimdi'nin özgürlüğü, lütuf gibi hafif değildir, bilakis bir ağırlık ve bir sorumluluktur" (EE, 150). Şimdi, bir yandan, varoluş üzerinde hakimiyetin, diğer yandan ise, kendine bağlı kalışın ifadesidir. Egolojik sferde – hipostazda ve dünyada – kişi, şimdi'de şimdi'yi yaşar; orada hükümran olan, şimdi ve onun olma tarzı olarak yalnızlıktır.

Dünyada ne nesnelerle ilişki, ne ortak bir terim etrafında hemhallik özneyi yalnızlığından nihai anlamda çekip çıkaramaz. Gündelik hayat, özneye yalnızca kendini unutma imkânını sunabilir, ama tekrar kendine dönmemenin imkânını sağlamaz hiçbir şekilde; özne hâlâ kendine zincirlidir orada. Beni kendinden koparacak olan

1 Levinas, E., "Önsöz", *Le Temps et l'Autre* [TA], s. 13.

başkasıyla (ötekiyle) ilişkidir: Geleceğin olayıdır bu, hiçbir şekilde şimdi'nin değil.

Kişi, şimdi'de, bir özgürlük tasavvuruna, içerisinde yer aldığı onulmaz durumdan kurtuluş umuduna sahiptir. "Özgürlük düşüncesi veya umudu, şimdi'de varoluşa bağlanmışlığı karakterize eden umutsuzluğu izah eder" (EE, 152). Levinas'a göre, umudun keskinliğini oluşturan şey, *an*ın vahametidir: "Umut, artık umuda cevaz olmadığı anda umuttur ancak. Oysa, umut anında onunmaz olan şey, onun bizzat şimdisidir [bizzat şimdi vuku buluyor oluşudur]. Gelecek, şimdi'de ıstırap çeken özneye bir teselli veya bir telafi sağlayabilir, ama şimdi'nin bizzat ıstırabı, yankısı mekânların ebediyetinde daima çınlayacak bir çığlık gibi kalır" (EE, 153-154). Şimdi'nin ağırlığı altında ezilen özne için umut etmek, "çaresi olmayan bir şeye çare ummak"tır, şimdi için umutlu olmaktır. Bu surette, *Varoluş'tan Varolana*'da Levinas, umudun hakiki nesnesi olarak "Mesihi veya selameti" (EE, 156) gösterir ve zamanın özünü selamet ihtiyacına bir cevap olarak vazeder. Gelecek ise, her şeyden önce, "şimdinin bir yeniden dirilişi" olacaktır (EE, 157).

Selametin vasıtaları yalnız öznenin uhdesinde değildir. O, yalnızlık koşulunu kendiliğinden aşamaz. Onun trajedisi, şimdi'ye kapatılmışlıkta yatar: Şimdi'de kalakalmış özne zamanı katedemez. Gerçekte, öznenin selameti "başka yerden gelir olsa olsa" (EE, 159). "Başka anın mutlak başkalığı" öznenin yalnızlık koşuluna bütünüyle yabancıdır; "bu başkalık bana yalnızca başkası'ndan/öteki'nden gelir"; tam da bu yüzden sosyallik zamanın kendisidir. Levinas, görüldüğü üzere, zamanı, sosyallik üzerinden, sosyallikte gözlemlenen başkalık üzerinden tanımlamaktadır. Filozof, Bergson[1] ve Heidegger de dahil olmak üzere geleneksel felsefenin zamanı, kâh özneye dışsal bir nesne olarak, kâh da büsbütün öznel bir şey olarak anladığını ve bu iki durumda da, esasen, yalnız öznenin söz konusu olduğunu ileri

1 Levinas, Bergson'un süre (*durée*) tasavvurunu eleştirir, zira ona göre bu tasavvur şimdi'ye gelecek üzerinde bir iktidar tanımakta, dolayısıyla da geleceği son tahlilde şimdileşmiş olarak tasavvur etmektedir. Ayrıca, Levinas yaratılış yoluyla yenilenme kavramını da tartışma konusu etmektedir; zira, "zaman, ruh hallerimizin, niteliklerimizin yenilenmesinden fazla olarak, esasen yeni bir doğuştur" (TA, 72).

sürmektedir. Oysa, Levinas farklı bir yol tutacaktır: Sosyallik ile başkalığı zamanın bizzat tanımına sokacak ve zamanı şimdi'de[1] kendine perçinlenmiş olarak bulunan öznenin yalnızlık koşulunun aşılması olarak, bir aşkınlık olarak tasavvur edecektir. Şimdi'yi bir bakıma zamandan dışlamak, onu zamanın "yadsınışı" veya "bilinmeyişi" olarak nitelemek suretiyle Levinas, zamanı gelecek olarak vazetmeye ve gelecek ile ilişkiyi de bir aşkınlık imkânı olarak okumaya yol bulur. Aynı-zamandalık ya da eş-zamanlılık demek olan *senkroni*, şimdi'nin ve şimdiye mahsus yalnızlığın payına düşerken, sosyallikte ifadesini bulan gelecek, *diyakroni* olarak yani ayrı-zamandalık veya artzamanlılık olarak vuku bulur. Geleceğin (*avenir*) diya-kronisi, şimdi'nin içkinliğinde boğulayazan özneyi *başkası* ile ilişkide *an-dan-başka*'ya açar. Gerçekte, gele-cek (*à venir*) olanı iştiyak içre bekleyen öznenin bekleyişinde – sabrında ve sabırsızlığında, umudunda ve umutsuzluğunda – *aşkınlık*la ilişkinin bizzat imkânı saklıdır.

"Gelecek, hiçbir şekilde kavranılamaz olandır" (TA, 64). Bu bakımdan, ölüm, gelecekten itibaren ve gelecek olarak zamansallaşır, zira ölümün kavranılmazlığı geleceğinkine benzer. Ama burada söz konusu olan, otantik gelecektir, yoksa önceleme ve tahmin yoluyla şimdileştirilen bir gelecek değil. Otantik anlamda gelecek, bilgi ve öngörü ile ihata edemediğimiz, daima bir sür-priz, bir gizem olarak kalan, her türlü zapturapt altına alma, tasarruf altına sokma, ışık altına getirme girişiminden kaçan bir gelecektir. "*Gelecek, başka olandır. Gelecekle ilişki, tam da başka olanla ilişkidir*" (TA, 64; iba). Daha önce belirttiğimiz üzere, Levinas, yalnız öznenin olayı olan şimdi'nin, zamanı temsil etmediği görüşündedir. Haddizatında zaman, gelecek ile birlikte gündeme gelir. An'ın içkinliğini ifade eden şimdi ile ilişkiden farklı olarak, gelecek ile ilişki aşkın olan ile bir ilişkiyi, bir aşkınlık imkânını ifade eder. Levinas, "ölüm kadar güçlü" olan erotik ilişkiyi (TA, 64), gelecekle ilişki bağlamında yorumlayacaktır. Şimdi, izleyen iki altbölümde, Levinas'ın zamansallıkları içinde ölümü ve başkası ile karşılaşmayı nasıl ele aldığını göreceğiz.

1 "[Şimdi], zaman ile, mutlak ile bir karşılaşmayı değil, bir varolan'ın teşkilini, bir özne konumunu ifade eder" (EE, 170). Levinas'ın şimdi'yi zamanın bir "yadsınması" olarak görmesi ve onu zamandan adeta dışlaması ilgi çekicidir; aşikâr ki, o bu dışlamayı zamanı aşkınlık olarak vazedebilmek için yapar.

## 10. Ölümün Başkalığı

*Ölüm, saf hiçlik değil, üstlenilemez gizemdir*[1]

Levinas

Levinas, *Kaçış Üzerine*'de, *ıstırabı*, öznenin varlığa çırılçıplak maruz kalışı olarak, kaçıp sığınma imkânından büsbütün yoksun oluşu olarak analiz ediyordu. Istırap, orada, varoluşun anından çıkmanın imkânsızlığı olarak kendi gösterir. Bu durumda, kaçış bir sığınak bulmak üzere alıp başını gitme ihtiyacıdır, keskin ve dayanılmaz bir ihtiyaçtır bu. Levinas, ıstırabın içeriğini ıstıraptan kopmanın imkânsızlığı olarak niteler: Kaçmanın, alıp başını gitmenin imkânsızlığından oluşmadır, varlıktan çıkmanın, hiçleşmenin imkânsızlığından oluşmadır ıstırabın içeriği (TA, 55-6).

Levinas, *Zaman ve Başka*'da ölüm olayını da işin içerisine katarak sürdürür analizini: ıstırapta, imkânsız bir hiçliğe çağrının yanı sıra ölümün yakınlığı vardır. Burada söz konusu olan, ıstırabın ölümle sonuçlanabileceği duygusu değildir yalnızca, ama dahası da vardır: "Istırabı oluşturan katlanma boyutunun yokluğuna rağmen, bir olay için serbest bir alan sanki hâlâ vardır, sanki hâlâ bir şeyden kaygılanmak gerekmektedir, sanki bir olayın, ıstırapta sonuna dek açığa çıkmış olan neyse onun da ötesinde bir olayın arifesindeyizdir" (TA, 56). Istırapta, ışığa direnen bir şey, varlığın perdesinin gerisinde saklanan bir şey hissettirir kendini; bizden kaynaklanmayan ve varoluş ile ilişkiye indirgenemeyen bir "*meçhul*"ün önünde, "*gizem ile ilişki*"deyizdir (TA, 56; iba). Bu surette, ıstırapta kendini "gizem" olarak, yani ışığın nüfuz edemediği bir şey, "başka yerden gelen" bir şey olarak duyuran ölüm, bir edilginlik 'deneyim'idir.[2] Ölüm, öznenin hakim olamadığı bir olaydır. O vuku bulduğunda, özne özne değildir artık.

Levinas'ın ölüm tasavvuru, Heidegger'inkinden farklılaşır. Zira,

1 Levinas, E., "Önsöz", *Le Temps et l'Autre* [TA], s. 13.

2 Burada, deneyimden bahsetmenin yerinde olup olmadığı sorulabilir, zira deneyim ışık altında gerçekleşir, yani bilgiyi, dahası inisiyatifi, nesnelere bir dönüşü varsayar. Burada deneyimin kullanılışı sözün gelişi icabıdır yalnızca (TA, 57).

Heidegger ölümü *Dasein*'ın "nihai imkân"ı olarak, onun diğer imkânlarını mümkün kılan imkânı olarak görür. *Dasein*, "tam bir vuzuh" ile ve "tam bir yiğitlik" ile ölümü üstlendiğinde özgür olur. Heidegger'de özne (en azından otantiklik kipinde), ölüm karşısında aktiftir, çünkü onu (bir gizem söz konusu değilmişçesine) vuzuhla ve (hiçbir şekilde edilgin bir tavırla değil, ama) yiğitlikle üstlenir. Oysa Levinas'ta ölüm, ıstırap içerisinde "kendini zincirlenmiş, alt edilmiş ve şu veya bu şekilde edilgin olarak bulan" özne için "imkânsızlığın imkânı"na (Heidegger) değil, ama "mümkün olanın sınırları"na işaret eder. Öte yandan, Heidegger ölümü sanki ışık altında ele almaktadır, onun için ölüm bütünüyle bilinebilir, tamamen kavranabilir bir şeydir adeta. Oysa Levinas ölümün bilinmezliğine ve gizemli karakterine bilhassa dikkati çeker: Ölüm, mutlak olarak meçhuldür, her ışığa yabancıdır, haddizatında bilmenin konusu değildir. Sonuçta, Levinas'a göre, ölüm analizi hiçlikten değil, gelecekle ilişki olarak gizemden yola çıkmalıdır.

Şimdi, mümkün üzerinde hakimiyetimi ifade eder, yiğitliğimi, etkinliğimi ve iktidarımı ifade eder. Ölüm ise, tam da bu yiğitliğin, bu etkinliğin, bu iktidarın sonuna işaret eder. "Özne olarak hakimiyetim, yiğitliğim, kahramanlığım ölüme göre bir yiğitlik, bir kahramanlık olamaz". Ölüm asla şimdi değildir, o gelecekle ilişkidir, ışığa yabancı olan, kavranılamaz olan gelecekle. Her iki durumda da öznenin etkinliğinin edilginliğe dönüşmesi anlamında ölüm ile ıstırap arasında bir yakınlaşma vardır: Istırapta kişi onulmaz bir biçimde varlığa maruz kalır, sığınacağı hiçbir köşe, kaçacağı hiçbir yer yoktur; bunun gibi ölüm de, kendisinden kaçamayacağım, ama aynı zamanda üstlenemeyeceğim bir şey olarak dayatır kendini. Öte yandan, gerek ıstıraba, gerekse ölüme maruz kalan kişi, gücünün tükendiği bir noktada tam bir edilginlik içerisindedir.

Ölüm, "öznenin yiğitliğinin sınırı"na işaret eder; anonim varlık üzerinde öznenin hakimiyeti olarak hipostaz olayında, şimdide ve ışıkta kendini gösteren yiğitliğin sonuna işaret eder. Levinas, "ölümün yaklaşmasında önemli olanın, belli bir noktada *artık muktedir olamamamız*" olduğunu, "öznenin tam da bu noktada özne olarak

hakimiyetini kaybettiği"ni vurgular (TA, 62). Ölümün yaklaşması, kişinin "mutlak olarak başka olan" karşısından bulunduğunu, "başkalığı keyif alma yoluyla asimile edebileceğimiz geçici bir belirlenim olarak taşıyan bir şey karşısında değil, ama varoluşu bizatihi başkalıktan oluşma bir şey" karşısında bulunduğunu ifade eder (TA, 63). Hiçbir surette bizden kaynaklanmayan, ama mutlak olarak başka oluşuyla başka yerden gelen ölümün başkalığı, kendini bilgiye ve ışığa sunmaz. Bu yüzden Levinas ölüm ile ilişkiyi Gizem olarak adlandırır. Neyse o olarak ıstırap ve ölüm, aşkınlıkla ilişkiye geçme imkânını ifade ederler:

> Istırap ve ölümle ilişki yoluyla yalnızlıkta büzülmüş bir varlık, yalnızca o, başka ile ilişkinin mümkün hale geldiği bir alana yerleşir. Burada, başkası ile ilişki asla bir imkânı yakalamak değildir. Onu, ışığı tasvir eden ilişkilerle bağı olmayan terimler içerisinde karakterize etmek gerekir (TA, 64).

Ölüm ve ıstırap; bizi, şeylerin – zaten bizden kaynaklanmakta olduklarından – asimile edilebilir ve temellük edilebilir olduğu ışık rejiminden çıkarır ve bu surette bize aşkınlıkla ilişkinin imkânını sunar; ışığa, bilgiye ve kavrayışa direnen mutlak olarak başka ile bir ilişkiyi mümkün hale getirir.

Ölümün kavranılmazlığı onu – kendisi de kavranılmaz olan – gelecek üzerinden okumamızı mümkün kılar. Gelecek gibi, ölüm de, bir sür-priz'dir. Gelecek önünde olduğu gibi, ölüm önünde de, güçlerimi aşan, beni sonsuzca aşan bir şeyin önündeyimdir. Öznenin daima efendi olduğu nesnelerle ilişkiden farklı olarak, gizem olarak ölüm ile ilişki, öznenin artık efendi olmadığı, herhangi bir inisiyatife artık sahip olmadığı bir olayı ifade eder. Kavranılmazlık karakterinden dolayı, ölümle ilişki, gelecekle ilişkiyi düşündürürken, inisiyatifin bende olduğu nesnelerle ilişki şimdi ile ilişkiyi düşündürür.[1]

---

1 Bununla birlikte ölümün geleceği zamana ait değildir: "Ölümün verdiği gelecek, olayın geleceği henüz zaman değildir"; ve, birkaç satır ilerde, Levinas haddizatında geleceğin başkası ile ilişkide vuku bulan gelecek olduğunu açıklığa kavuşturur:

Ölümle ilişkide kişi, yalnızca iktidarını ve inisiyatifini değil, dahası kendini, tüm varlığını yitirir. Levinas şöyle sorar: "Başka olarak, varoluşumun yabancılaşması olarak ifade edilen ölüm, hâlâ *benim* ölümüm müdür? Yalnızlıktan bir çıkış olsa da, ölüm esasen bu yalnızlığın ezilmesi, bizatihi özneliğin ezilmesi değil midir?" (TA, 65). Burada, önemli bir meseleyle, "aşkınlıkta ben'in korunması" meselesiyle karşılaşmaktayız: Ölümle ilişkide ben ortadan kalkmakta değil midir? Bu, benin ortadan kalktığı bir aşkınlık ilişkisi değil midir? Özne, başka olarak ölümle, kendi kalarak ilişkiye geçebilir mi? Veya daha genel olarak ifade edersek, öznenin özneliğini muhafaza ederek başka olan ile, aşkın olan ile ilişkiye geçmesi mümkün müdür? Özne, mutlak olarak başka olan ölüm ile ilişkisinde özneliğini kaybetmektedir: Ölümün başkalığı özneyi yutmaktadır; özne, ölümün gizeminde yitmektedir. Ölümle ilişki, aşkınlıkla öyle bir ilişkidir ki, onda özne aşkın olanla temas eder etmez öznelik vasfını yitirmektedir. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, benzeri bir durum intiharın paradoksal olayında da görülmektedir: İntiharda kendini özyıkım yoluyla olumlayan özne, bu olumlamayla birlikte ortadan kalkmaktadır. Shakespeare'in kahramanları varlığın saçmalığını ölüm yoluyla aşmaya çalışıyorlardı, aşma gerçekleştiğinde ise, artık var olmuyorlar, yani ölmüş oluyorlardı.

Peki ama, ben, hipostazla kavuştuğu özneliği ve elde ettiği özgürlüğü başka olanla (aşkın olanla) ilişkide muhafaza edebilir mi? Temel bir problemdir bu. Esasen, Levinas terimlerin birbirinde massolmadıkları, ama kendiliklerini korudukları türde bir aşkınlık ilişkisini ara/ştır/maktadır. Özne onda yittiğinden, ölümle girilen ilişkinin aşkınlığı bu tarifin dışında kalmaktadır. Ona göre, hakiki

"Gelecek ile ilişki, geleceğin şimdi'de mevcudiyeti, başkası ile yüz-yüze'likte vuku buluyor görünür. *Yüz-yüze'lik durumu, zamanın bizzat vukuu olacaktır*... Zamanın koşulu insanlar arası ilişkide veya tarihtedir" (TA, 68-69; iba). Levinas, kişiliğin sönümlendiği ölümle ilişkinin aksine, öznenin kişi olarak korunduğu bir ilişkiyi aramaktadır; filozof, öznenin nesnelere hakim olduğu durumdan başka olan, ama aynı zamanda kişiliğin de korunduğu bir ilişkiyi araştırmakta ve öznenin bu çerçevede bir tanımının nasıl yapılabileceğini sormaktadır. Levinas, aradığını "başkası ile ilişki"de bulacaktır (TA, 73); zira, başkası ile ilişkide ben, ilişkide yitip gitmemekte, ama kendini muhafaza edebilmektedir.

aşkınlık ilişkisinde, kendiliğini muhafaza eden bir içsellik mevcut olmalıdır, bu içsellik ilişki halinde olduğu diğer terimde yitmemeli, ama kendi olarak kalmalıdır. Levinas, böylesi bir ilişkinin prototipini ikiliğin korunduğu – benin ben, başkasının başkası olarak kaldığı – erotik ilişkide bulacaktır ilkin. Peki, erotik ilişki nasıl ve ne şekilde yalnızlıktan çıkışın ayrıcalıklı imkânı olmaktadır? Hangi anlamda aşkınlık imkânını kendinde taşımaktadır? Zaman ile ilişkisi nedir?

## 11. Dişil Olanın Başkalığı

*Tam tutacakken ötesine geçersin*
*Ulaşmak istediğin şeyin.*[1]

C. Süreya

Öznenin, önünde tam bir edilginlik içerisinde bulunduğu ölüm, onu yalnızlıktan çıkarabilecek bir başkalığı ifade eder; ama ölümde özne, yalnızlığın kırılmasıyla birlikte, sonlanmaktadır aynı zamanda. Ölüm geldi mi özne yoktur artık. Oysa, tekrar ifade edersek, Levinas öznenin yalnızlıktan çıktığı, ama aynı zamanda özneliğini de yitirmeyip koruduğu bir aşkınlık ilişkisini aramaktadır. İşte, Levinas böylesi bir aşkınlık imkânının prototipini dişil olanla girilen ilişkide bulacaktır. Filozofa göre, dişil olan "en âlâ başka"dır (EE, 145). Birkaç sayfa ilerde, "yoksul", "dul ve yetim" de zikredilir başkalık figürleri olarak (EE, 162); ama *Varoluştan Varolana*'da (1947) ve *Zaman ve Başka*'da (1948) Levinas'ın *en âlâ başkalık* diye niteleyerek ayrıcalıklı kıldığı, haddizatında dişil başkalıktır. İlk döneme, gençlik dönemine ait bu kitaplarda, yalnız özneyi zincirlerinden kurtaracak, dolayısıyla onu, içinde mahpus kaldığı egolojik sferden çıkaracak şey olarak düşünülen erotik ilişki ön plandadır. Bu kitaplarda, sonraki kitapların aksine, etik ilişkiye henüz ayrıcalıklı bir yer tanınmamaktadır. Başka bir deyişle, bu ilk kitaplarda, Levinas, aşkınlık imkânını *bana buyuran* başkasının yüzünde değil, *beni cezbeden* erotik ilişkide aramaktadır; keza, özneyi egolojik sferden

1 Süreya, C., *Sevda Sözleri*, YKY, İstanbul, 2003; "Anısı" adlı şiirden.

çıkaracak olan *sorumluluk* (etik) değildir henüz, ama *şehvet*tir (eros). Bu yüzdendir ki, biz zaman, ölüm ve eros üzerinden tasvir etmekte olduğumuz başkalık sferini 'etik-dışı' olarak adlandırıyoruz; *Varoluştan Varolana*'ya ve *Zaman ve Başka*'ya hakim olan başkalık tasavvuru henüz etik bir karakter arz etmemektedir çünkü. Oysa *Bütünlük ve Sonsuz*'un (1961) yayınlanmasıyla birlikte[1], evvelce yüceltilen erosun artık geri plana itildiğine ve başkalığın öncelikli olarak etik terimlerde tarif ve tasvir edildiğine tanık oluruz. *İlk kitaplarında Levinas varlığı ve ontolojiyi* eros *yoluyla aşmayı denemiş, ama sonra bundan vazgeçerek, bu kez,* etiği, *bizi varlığın ve ontolojinin ötesine geçirecek biricik imkân olarak vazetmeye başlamıştır.* Ama, şu an için, etik-dışı başkalık sferinde kalalım ve sonradan yerini etik başkalığa bırakacak olan erotik başkalığı ele alalım.

Levinas, başkalığı ve onunla kurulacak ilişkiyi öznenin mustarip olduğu ontolojik yalnızlığın çemberini kıracak bir, giderek biricik imkân olarak görür. Ölümün başkalığı, ilkin, bu imkânı taşıyor görünür. Ne var ki ölümle ilişki, özneliğin ortadan kalkmasıyla sonuçlanmaktadır. Oysa Levinas'ın aradığı, öznenin özne kalarak ontolojik yalnızlığı aşmasıdır. Bu imkânı o, erotik ilişkide bulur, zira erosta kişi hem kendinden ve yalnızlığından çıkmakta, hem de ben ve sen arasında ikiliği varsayan bir ilişkide massolmaksızın kendi olarak kalabilmektedir. "[Erotik ilişkide] asimetrik öznelerarasılık, aşkınlığın yeridir: Orada, özne hem özne yapısını korur hem de fatal bir biçimde kendine dönmeme imkânına sahip olur" (EE, 165). Bu ilişkide ben'in karşısındaki başkalık, ne asimile edicidir, ne de asimile edilebilirdir; böylece ben ve başkası birlik (*unité*) içinde massolmamakta, aralarındaki ikilik (*dualité*) daima korunmaktadır; aslında, ilişkinin *pathos*u tam da bu ikilikten doğar. Başkasıyla karşılaşmada özne, hem kendisinden çıkmakta, hem de kendi olarak kalmaktadır; zira kendinden çıkmak, egolojik sferden çıkmak ve "çoğulcu bir varoluş"a kavuşmaktır, öyle ki bu varoluşta terimler ayrılık içe-

1 Kuşkusuz, bu kitabı haber veren yazılarda da erostan etiğe geçişe ve etiğin önceliğine tanık olunabilir; ama Levinas'ın gençlik döneminden sonraki dönemini (etiğin önceliğinin vurgulandığı ve başkalığın etik terimlerde tanımlandığı dönemi) ***Bütünlük ve Sonsuz*** (1961) ile, bu önemli kitapla başlatmak bize uygun görünüyor.

risinde beraberdirler, yani hem birbirilerine mesafelidirler, hem de yakın. Varlığın monist yapısı aşılmıştır böylece. Böylece erotik ilişki, ben'in ne ölümdeki gibi ortadan kalktığı, ne de birlik ve kaynaşmayı (*fusion*) varsayan Platoncu aşk tasavvurundaki gibi başkasında massolduğu bir aşkınlık ilişkisi olur.

Gündelik hayatta, dünyada, karşılaştığım biri, gerçekte başkası değildir: Orada, "biri diğeri için ne ise, diğeri biri için odur; özne istisnai bir yere sahip değildir. Diğeri, sempati yoluyla, bir başka ben olarak, *alter ego* olarak tanınır" (TA, 74-75). Gündelik hayatta, kişiler arasında bir tür karşılıklılık, bir tür birbirinin yerine geçebilirlik söz konusudur; bu yüzden orada başkası ile ilişkiden bahsedilemez. Gerçekte, başkasıyla ilişki, ne ben'in bir başkasına tabi olduğu bir iktidar ilişkisini, ne bilenin bilineni, onu dışsallığından, başkalığından ederek massettiği bir bilme ilişkisini ve ne de terimlerin ortak bir terim etrafında toplanarak eşitleştiği bir hemhallik (*communion*) ilişkisini varsayar (EE, 144). Başkası; iktidar, tasarruf ve zapturapt altına alınmaya, ışığa sunulmaya, kavrayışa tabi kılınmaya, bilgi nesnesi yapılmaya ve temalaştırılmaya direnir. Başkası; başkalığını, dışsallığını, gizemini her hâlükârda korumak eğilimindedir. *Başkası* (*autre*, *autrui*), başkalığını koruduğu ve bir içkinlik düzleminde çözünmediği için, yani daima başkası olarak kaldığı için başkasıdır. Bu bakımdan, başkası ile ilişki "gizemle ilişki"dir. Başkasının kavrayışa direnen ve ışıktan kaçan gizemi, onun ışık rejimine tabi olan şu "laik ve profan" (EE, 63) dünyadan olmadığını, *başka yer*den olduğunu göstermektedir. Böylece, fenomenolojinin sınırında buluruz kendimizi, zira fenomenoloji ışık altında beliren fenomenlerin bilimidir. Demek ki, Levinas'ın burada yapmaya çalıştığı şey, Derrida'nın dediği gibi[1] "meta-fenomenoloji" olarak veya Peperzak'ın dediği gibi[2] "trans-fenomenoloji" olarak adlandırılabilir. Levinas, konumunu şöyle açıklığa kavuşturur:

---

1 Derrida, J., *L'Ecriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1979, s. 127. Derrida, Levinas düşüncesi üzerine bir deneme olan "Şiddet ve Metafizik"te şöyle yazar: "Bu etik dışa-çıkma [*ex-cendance*] metafiziğin yerini – daha doğrusu yer-sizliğini – daha baştan meta-teoloji, meta-ontoloji, meta-fenomenoloji olarak resmeder".

2 Peperzak, A. T., *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Evanston/Illinois, 1997, s. 4.

> Gündeme getirdiği başkasıyla ilişkiye dair analizler ne olursa olsun, tanım gereği ışığı, yani yalnızlığına mahpus insanı, içsıkıntısını ve ölümson'u terk edemeyecek olan fenomenolojik tasvir, [burada] yeterli değildir. Fenomenoloji oluşu itibariyle o, ışığın dünyasında kalır, kendisi için başkasının bir başka ben olduğu, sempati yoluyla, yani kendine dönüş yoluyla tanınan bir *alter ego* olduğu, başkası olarak başkasına sahip olmayan şu yalnız benin dünyasında kalır (EE, 145).

Levinas'ın gizem olarak, ışıktan mütemadiyen kaçan bir şey olarak, fenomenlerin aksine belirmeyen bir şey olarak tasvir ettiği başkası, fenomenolojiyi *aşar*, onun *ötesine* geçer. Gerçekte, bu "*trans*-fenomenoloji", bu "*meta*-fenomenoloji", o da, ışıktan kaçan *Var*'a dair analizlerde de iş başındadır: "Anonim teyakkuzun olumlanması, daha baştan bir ben'i varsayan fenomeni aşar, sonuç itibariyle da tasvirî fenomenolojiden kaçar" (EE, 112). Bir yandan erotik olana, diğer yandan *Var*'a dair analizlerde, Levinas aşikâr bir biçimde "düşüncenin, görü'nün ötesine [*au delà de l'intuition*] çağrıldığı bir yöntem"i kullanır (EE, 112). Başkası 'fenomeni'ne veya fenomen olarak 'başkası'na ilişkin fenomenolojik denmeye tastamam layık bir yaklaşım için Husserl'in Descartesçı meditasyonlarından beşincisine bakmak gerekir bilhassa.[1] Orada, başkası, başkalık olarak başkalıktan yoksun bir biçimde, ben'in özdeşleşmesinin bir öğesi, deneyiminin bir parça olarak, "benzeştirici bir kavrayış"[2] yoluyla ele alınır.

Erosta kendini duyuran başkası olarak başkası, bir fenomen olarak kavranamaz. Fenomenolojik olarak tasvir edilen bir dünyaya ait değildir, dolayısıyla iktidarın ve sahip olmanın terimlerinde ifade edilemez. Zira, benin başkasıyla karşılaşmasının Hegel diyalektiğinde olduğu gibi sonradan biri köle, diğeri efendi olacak iki özgürlüğün karşılaşmasıyla hiçbir ortak yanı yoktur. Bir mücadele olan bu tarz bir karşılaşmadan, ne ben ne de başkası kendi kalarak, yani dönüşmeksizin çıkarlar: Sonuçta, efendi, kölenin kölesi olur,

1 Husserl, E., *Méditations Cartésiennes*, trad. G. Peiffer & E. Levinas, J. Vrin, Paris, 1996, 148-251.

2 Ricœur, P., *A l'Ecole de la Phénoménologie*, J. Vrin, Paris, 1998, s. 247; benzeştirici kavrayış: *saisi analogisante*.

köle de efendinin efendisi. Levinas'ta, benin korunmasının koşulu, iktidar ilişkilerine dayalı bu tarz bir karşılaşmada yatmaz (TA, 80). Dahası, bu aynı sebepten ötürü, başkasıyla karşılaşma Platoncu aşk idealindeki gibi bir birliğe ya da bir kaynaşmaya varmaz. Son olarak, ben ve başkası arasındaki bu karşılaşma, bilinenin hiç de 'dışarıdan' gelmeyip, zaten 'içeriden' olan bir şey olarak, daha baştan sahip olunan bir şey olarak – hatırlamada (*maïeutique*) – yeniden keşfedildiği bir bilme ilişkisine de benzetilemez.

Ne sahip olma, ne kaynaşım, ne de bilgi. Başkası ile ilişki bunlardan hiçbiri değildir, ama gizemdir. Levinas, eros üzerinden anladığı başkası ile ilişkide bu gizemi bulur. Ve bu çerçevede, dişil olan "en âlâ başkası" olarak vazedilir (EE, 145). *Varoluştan Varolana*'da ve *Zaman ve Başka*'da kendinden ve varlıktan çıkış imkânı olarak yüceltilen şey, erotik başkalıktır. Bu kitaplarda Levinas'ın dişil olanı erotik olana indirgeme, ya da dişil olanı münhasıran erotik terimlerde anlama ve tasvir etme eğilimi dikkat çekicidir. Ama *Bütünlük ve Sonsuz* ile birlikte, dişillik, cinselliğin yanı sıra bir başka anlam daha kazanacaktır. Bu kitapta, dişil mevcudiyet aynı zamanda mahremiyeti ve evinde olmanın içselliğini sağlayan bir şey olarak tasvir edilir; en âlâ konukseverlik olarak, buyur etmenin temel bir tarzı olarak nitelenir: "Kadın, içe çekilmenin [*recueillement:* toplanma'nın], evin ve oturmanın içselliğinin koşuludur" (TI, 166). Diğer yandan, filozof, dişil olanı erotik terimlerle tasvir etmeyi sürdürür; utanmaz çıplaklığı içerisindeki dişil olanı, "gizli-saklı kalanın ve açığa vurulanın eşzamanlılığı" olarak ve "profanlaşma" olarak ele alır. Bu surette, Levinas hem bir gizli-saklılık (yani gizem), hem de bir açılma (yani ışık) boyutu içeren erosun *ikircikli* karakterini göstermek ister. Böylece, erotik ilişki, müphemliği içerisinde, hem bir aşkınlık hem de bir keyif alma imkânı olarak ortaya konur (TI, 284-299). Sonuçta, *Bütünlük ve Sonsuz*'da dişil olan, önceki tavrın aksine, erotik bir boyuttan ibaret olarak tasavvur edilmez; orada kadın evin, mahremiyetin ve konukseverliğin koşulu olarak konur aynı zamanda. Kadın, ataerkil çerçevenin dışına taşmamakla beraber, erotik ilişkinin dışında da mevcuttur artık.

*Zaman ve Başka*'da erosa indirgenen dişil olanla ilişki, yalnızlıkta boğulan özne için selamet bahşedici bir boyuta sahiptir. Ayrıca, bu kitapta, erotik ilişki yalnızca erilden dişile doğru bir şeymiş gibi, aynı zamanda dişilden erile doğru değilmiş gibi tasvir edilir. Bu eril bakış açısı, feminist bir noktadan hareket eden kimi yazarlarca eleştirilmiştir.[1] Biz bu mesele üzerinde uzun boylu durmayacağız, kişinin (er kişinin) şeyleri kendi deneyimi zaviyesinden görmesinin ve tasvir etmesinin fenomenolojik değerine işaret etmekle yetineceğiz sadece. Fenomenoloji (trans-fenomenoloji de, yöntem olarak, bir fenomenolojidir nihayet), deneyimi esas alır; deneyimin değeri de, her şeyden önce, onun kendi deneyimim olmasından kaynaklanır. Dahası, her deneyim, deneyimlenen şeyin belli bir açıdan, belli bir bağlam içerisinden veya belli bir ufuktan itibaren deneyimlendiğini ima eder. Levinas, başkası oyunun içerisinde olsa da, başkasının deneyimini değil, kendi deneyimini (ve bu arada başkasını/başkalığı 'deneyimleyen' kendi'yi) tasvir ediyor temelde. Levinas'ın eril bir bakış açısıyla yazmasının kuşkusuz başka nedenleri de vardır, bunlar eleştirilebilir de. Biz, yalnızca belli bir zaviyeden (kendimizi zaten içinde bulduğumuz ve böyle olarak deneyimimizin tarzını, hattâ içeriğini belirleyen zaviyeden, varlığımıza içkin bir zaviyeden) fenomenleri tasvir çabasının, kurgusal bir nokta-i nazardan hareketle başkasının deneyimlerini 'onun adına' veya 'onun ağzıyla' tasvir girişimine göre daha esaslı ve sahici olabileceğini düşünüyoruz; keza, açıların silindiği tanrısal bir noktadan hareket eden bir tutum, karşılaştırma ve genelleme yoluyla farklılıkları ya düzleyen ya da karşıtlaştırmakla birlikte yine de bir sisteme dahil eden bütünleyici bir mantığa (*logique* < *logos*) varabilmektedir. Bütün açılarıyla erosu ele almamaktadır Levinas; sadece onu eril öznenin bakış açısıyla nasıl

1 Levinas'ın yaklaşımına dair feminist bir okuma için bkz. Katz, C. E., "Reinhabiting the House of Ruth: Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas", *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers* içinde, ed. C. Katz & L. Trout, c. IV, Routledge, London/New York, s. 259-282; Katz yazısının başına Talmud'tan bir alıntı yerleştirmiştir: "Bir adamın evi, karısıdır" ("Ev, kadındır"); yine, aynı derlemede yer alan şu yazılara bakılabilir: Standford, S., "Writing as a Man: Levinas and the Phenomenology of Eros", s. 369-387; ve Vasey, C. R., "Faceless Women and Serious Others: Levinas, Misogyny, and Feminism", s. 388-399.

deneyimleniyorsa o şekilde tasvir etmekte ve buradan hareketle de onda yatan (trans-)ontolojik veçheyi keşfetmeye çalışmaktadır.

Öte yandan, Levinas cinsiyet farklılığında biyolojik düzeyden (trans-)ontolojik düzeye yükselmeye kabil radikal bir başkalık imkânı görür ki, eril cinsellik meselesinden öte esas buna odaklanmak gerekir. Genel olarak filozofların dikkatinden kaçan erotik ilişki gibi bir olayı ontolojik (daha doğrusu, trans-ontolojik) bir olay seviyesine yükseltmek suretiyle Levinas, bir anlamda Heidegger'i izlemektedir; zira o klasik felsefede onca küçümsenen gündeliklikten hareketle girişmişti *Dasein*'ın analitiğine. Ancak, Levinas, erosa verdiği trans-ontolojik anlamı, sonradan etiğin alanına aktaracaktır.

Gerçekte, Levinas varlığın boğucu bütünlüğünü kıracak ve özneye altında ezildiği varoluşun üzerine yükselebilme imkânını sağlayabilecek radikal bir başkalığı aramak üzere yola çıkmıştır. İlkin, bu selamet bahşedici başkalığı erosta bulduğunu düşünmüştür; nitekim, *Varoluştan Varolana* ve bilhassa da *Zaman ve Başka* tanıklık eder buna. Amaç, sonradan, etiğe, başkası ile etik ilişkiye yönelir ve artık radikal başkalığı kesin ve nihai olarak etik terimlerle niteler ve başkasını neredeyse bütünüyle etik bir çerçevede tanımlar. Bu kaymaya rağmen, *Kaçış Üzerine*'den (1935) *Varlıktan Başka Türlü*'ye (1974), Levinas felsefesinin ana saikinin – varlıktan çıkış – temelde aynı kaldığı söylenmelidir. Sonuçta, Levinas düşüncesi, başkalığın (dışsallığın); varlığın, ontolojinin ve aynılığın aşılmasını mümkün kılan yegane imkân olduğu sabit fikrine neredeyse bütün aşamalarında bağlı kalmıştır. Filozofunun düşüncesinin evrimi esnasında bu başkalık iki temel forma bürünmüştür: Sırasıyla erotik ve etik. Bunlar, varlığı aşmanın ve kendinden çıkmanın temel imkânları olarak görülmüştür.

Levinas, etiğe varmadan önce, erosu varlıktan çıkışın imkânı olarak okur. Erotik ilişkiyi; iktidar, bilgi ve (Platoncu aşk idealindeki) birlik kavramlarından ayrıştırarak yorumlayan ve onu gizem kavramıyla niteleyen Levinas, gerçekte, erotik ilişkide saklı olan radikal başkalığa vurgu yapmak istemektedir. Filozof, başkalığı radikal anlamda düşünür. Ona göre, başkalık ne mekânsaldır, ne de kavram-

sal: "Başka olanın dışsallığı, basitçe, kavramsal anlamda özdeş olarak kalan şeyi ayıran mekâna bağlı değildir, ne de mekânsal dışsallık yoluyla tezahür eden herhangi bir kavramsal farklılığa bağlıdır. Başkalık ilişkisi ne mekânsaldır, ne de kavramsal" (TA, 75). Radikal başkalığı tasavvur çabası içerisinde Levinas, başka olanın başkalığının tüm saflığı içerisinde ortaya çıktığı bir durumun olup olmadığını ve özü tam da başkalıktan oluşma bir varlığın olup olmadığını sorar. Esasında, filozof, girdiği ilişkiden sonra da hâlâ başkalık olarak kalan bir başkalığı, dünyanın sirayet etmediği, sirayet edip de saflığını bulandırmadığı bir başkalığı aramaktadır. Başkalık olarak başkalıktır filozofun aradığı, bizi varoluşun monist yapısından çıkaracak ve bizi aşkınlığa açacak radikal bir başkalık. Yinelersek, bu başkalık boyutu filozofa, ilkin, dişil olanla erotik ilişkide saklı görünür.

> Cinsiyet, herhangi bir özgül farklılık değildir. O, cins ve tür olarak mantıksal bölünmenin kenarında bulunur... Cinsiyet farklılığı formel bir yapıdır, ama gerçekliği başka bir anlamda keser ve Parmenides tarafından ilan edilen varlığın birliğine karşı tam da çokluk olarak gerçeklik imkânını koşullandırır (TA, 78).

Şu halde, erotik ilişki, varlığın özneyi bunaltan monist yapısını değişime uğratmakta, onu mahpus olduğu yalnızlığından çıkartıp çoklu bir varoluşa açmaktadır. Bu ilişki, Levinas'ın giderek ontolojik farklılık mesabesine yükselttiği şu cinsiyet farklılığına dayanmaktadır. Bu farklılık, öylesine radikal bir biçimde ele alınır ki, varlık-hiçlik karşıtlığı bile onun yanında o denli radikal görünmez; zira, *Var*'ın analizinde gördüğümüz üzere, hiçlik son tahlilde varlığa katılır ve aradaki karşıtlık *Var*'ın genel ekonomisi içerisinde erir gider. Oysa, dişil olanın mutlak ve indirgenemez başkalığından söz etmekle Levinas, cinsiyet farklılığını ontolojik içerimlere sahip, indirgenemez, temel bir farklılık olarak anladığını ortaya koymaktadır. Dahası, bu farklılık, birbirini tamamlayan terimlerin ikiliğine de benzemez, zira tamamlayıcılık önceden mevcut bir bütünü varsaymaktadır zaten. Cinslerin ikiliğinin bir bütünü varsayması ise, bu ikiliğin yine ilksel birlik haline döneceği öngörüsünü beraberinde getirir. Oysa,

Levinas'ın tasavvur ettiği erotik ilişki ne bir birlikle ne de bir kaynaşmayla sonuçlanır, ama ikilik baki kalır daima: "Aşkın *pathos*u, varlıkların aşılamaz ikiliğinden oluşur. Sonsuza dek kaçıp giden şeyle ilişkidir burada söz konusu olan" (TA, 78). Bu öyle bir ikiliktir ki, onda terimler, kaynaşmada olduğu gibi, nötralize olmazlar, ama neyse o olarak kalırlar. Terimlerin ne birbirlerini tamamladıkları, ne de zatiyetlerini yitirecek biçimde birbirleriyle kaynaştıkları bu ikilik erotik ilişkinin tam da özünü oluşturur Levinas'a göre. *Bütünlük ve Sonsuz*'daki erotik ilişki üzerine analizler, kaynaşma örneğinde olduğu üzere, *Zaman ve Başka*'dakilerden yer yer farklılaşırlar. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da şöyle yazar: "Seven ve sevilenin çakışması olarak şehvet, onların ikiliğinden beslenir: Eşanlı olarak kaynaşma ve ayrılık söz konusudur burada" (TI, 302). Oysa, *Zaman ve Başka*'da, "erotik olanda her türden kaynaşmanın yokluğu"ndan (TA, 82) söz etmektedir filozof. Esasen, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da yaptığı şey, erosun kaynaşmayı dışladığı ve *saf* bir ikilikten beslendiği savını geri alıp, bu kez erosun *ikircikliğine* dikkat çekmektir: Hem bir birleşme hem de bir ayrılma hareketi söz konusudur erotik ilişkide. Ama "iki olmak" her hâlükârda erotik ilişkinin *pathos*u olmayı sürdürür. Son olarak, belirtmek gerekir ki, filozof *Bütünlük ve Sonsuz*'da erotik ilişkinin mutlak başkalıkla ilişki demek olduğu, dişil olanın "en âlâ başkası" olduğu savından çoktan vazgeçmiştir. Cinsiyet farklılığına dayanan ikiliğe bir tür görelilik katması, Levinas'ın mutlak başkalığı erotik terimlerle düşünmeyi bırakmasıyla ilgilidir büyük ölçüde: Radikal farklılık cinsiyet ayrımına dayanmaz artık. Ama henüz filozofun ilk kitaplarında ele alındığı şekliyle eros meselesini tüketmiş değiliz.

Nesnelerle ilişkinin, dünyanın karakteristiği olduğunu görmüştük. Oysa erosta başkası "bizim olan veya biz olan bir nesne... değildir". Erosta başkası – dişil olan – kendini tam anlamıyla vermez bana, daima kaçar benden ve "kendini gizemine çeker" (TA, 78). Bir nesne gibi ele geçirebileceğim veya bir nesne gibi elde tutabileceğim bir şey değildir dişil olan; onu ben tam da elden kaçan bir şey olarak deneyimlerim. Levinas, *Zaman ve Başka*'da erotik ilişkinin

esasen sahip olma ve keyif alma ilişkisine benzemediğini vurgular. Oysa, sonradan *Bütünlük ve Sonsuz*'da bulacağımız analizler bize erotik olanın bir keyif alma boyutu içerdiğini düşündürmektedir, erotik olanın onca vurgulanan ikircikli ve profan karakteri bunu gerektirmektedir çünkü. Levinas *Varoluştan Varolana*'da dünyayı "laik ve profan" olarak (EE, 63) tanımlamakta ve dişil olanın "dünyadan olmadığı"nı, "başka yer"den olduğunu vurgulamaktadır; oysa, *Bütünlük ve Sonsuz*'da eros dünyevi bir olaydır artık, ondan saf başkalığın terimleriyle değil de, "ikirciklik" ve "profanlaşma" terimleriyle söz edilir (TI, 287): Erotik olan, başka olarak başka olanı ifade etmiyordur artık.

Her ne kadar Levinas'ın gençlik eserlerinde aksi öne sürülüyorsa da, erotik ilişkide bir sahip olma eğilimi, bir iktidar iddiası pekala ayırt edilebilir. Nitekim tüm bir aşk literatürü bu eğilimi, bu iddiayı doğrular. Yine bu bağlamda, Levinas'ın da sonradan teslim edeceği üzere, erosta, çiftin başkalarını dışlayıp kendi içine kıvrılması olarak gerçekleşen "iki kişilik egoizm"den söz etmek gerekir (TI, 298). Biri diğerini veya birbirini sahiplenme iddiası, biri diğerine veya birbirine hükmetme eğilimi hiç olmazsa zaman zaman geçerlidir erotik ilişkide. Dahası, erotik ilişkinin, belli bir açıdan bakıldığında, keyif alma "etrafında" gerçekleşen bir komünyon, bir hemhallik ilişkisi olduğundan da pekala söz edebiliriz.

Eros, bazen veya belki de her zaman, dünyaya ve diğerlerine kayıtsız "iki kişilik bir toplum" oluşturmak suretiyle, çiftin dışarısından yalıtılmasına hizmet eder. Yalnızlığı kırmak suretiyle aşk, dünyaya nazaran bir aşkınlık sağlar hiç kuşkusuz. Aşk, ortak dünyayı aşar aşmasına, ne var ki bu sefer, çifti iki kişilik bir dünyaya kapatır, diğerleri bu *gizli kapaklı* dünyadan kovulmuşlardır adeta. Eros, dünyadan değildir, ne var ki o ışığa ve bilince yabancı kendi dünyasını yaratır. Yine de, erosun dünyasının her hâlükârda ortak dünyayı aştığını, özneyi mahpus olduğu yalnızlığından çıkardığını söylemek gerek.

"Dişil olan", der Levinas, "varolan olarak ışığa doğru aşkınlıkta değil, *hicap*ta gerçekleşir. Demek ki buradaki hareket tersinedir.

Dişil olanın aşkınlığı kendini başka yere çekmekten oluşur. Bilincin hareketine zıt bir harekettir bu" (TA, 81; iba). Levinas, olma tarzı, 'ışık karşısında kendini geri çekmek ve gizlenmek' olan dişilliği "gizem" olarak adlandırır: Ne fethedilebilen ne keşfedilebilen, ama indirgenemez başkalığını daima muhafaza eden, sırrını vermeyen ve faş olmayan, elden kaçan ve ele geçmeyen bir şeydir o. Bu yüzden, dişil olanla ilişki olarak erosun (ve/veya aşkın) diğer ilişkiler arasında istisnai bir yeri vardır. *O, hiçbir şekilde şimdi'nin düzenine ait değildir, ama gizem olarak gelecekle bir ilişkidir.* Erosta kendini duyuran "henüz olmayan"dır (TI, 288); okşamanın arayışında bir türlü ele geçmeyen, ele geçmediği için de arayışı boyuna kışkırtıp duran, şu *henüz olmayan*'dır. Okşamalarda araştırılan, şimdi'nin zapturaptından mütemadiyen kaçan şu *henüz olmayan*'dır.

Şu halde mümkünün ve imkânsızın ötesinde yer alan eros, bir yandan logos'un kategorilerine, diğer yandan ise onun bağlılaşığı varlığın kategorilerine direnir; bu yüzden onto-lojik dil ihata edemez onu. Böylece erotik olan; bilginin, ışığın, kavrayışın içkinliğinde massolmaya direnir ve gizemini korur. Eros ve/veya aşk, indirgenemez bir fazlalık olarak kalır dünyamızda.

Aşkın, bizim bir imkânımız olduğunu söyleyemeyiz; zira o, inisiyatifimiz dahilinde değildir. "Nedensizdir o, bizi istila eder ve yaralar; yine de, *ben* onda baki kalır" (TA, 82). Aşk kişinin ihtiyarında değildir; bir edilginlik halidir o; seven tam da bu edilginlikten oluşmadır; aşkın *nedensizliği,* onun varlığın mantıksal düzeni tarafından kavranamazlığının bir ifadesidir. Aşk, varlığı ve bağlılaşığı logos'u çoktan aşar, zira o bir yandan mantığın ve mantıksızlığın, diğer yandan varlığın ve hiçliğin ötesindedir. Bu cümleden olarak, aşktaki edilginlik, etkinliğe göre anlaşılmamalı, ama etkinlik-edilginlik karşıtlığının ötesinde anlaşılmalıdır. Aşkta, seven edilgindir, ama edilgin-etkin ayrımının ötesindeki bir edilginlikle edilgindir; zira, aşk tam da bu edilginlikte gerçek anlamda 'etkinliğe' kavuşur ve tam da bu 'etkin edilginlik' yoluyla sevenin varlığında sevdiği için bir alan açılır: Varlığın monist yapısında bir alt üst oluş olarak *çoğulcu bir varoluş*tur bu, imkânın da imkânsızlığın da ötesinde, *çoklu bir varol-*

*ma*dır. Aşk, varlığı ve mantığı aşar, daha doğrusu varlığın mantığını aşar; tam da bu yüzden bir *aşk-ın-lık* imkânıdır.

Aşk, şimdi ve burada olmayanı arar. Şimdi'nin düzenine ait olmayan aşk, gelecekle bir ilişkidir. Okşayış, neyi aradığını bilmeksizin muttasıl arar. "*Okşama, öznenin bir olma kipidir, öylesine ki onda bir başkasıyla temas halinde olan özne bu temasın ötesine geçer*" (TA, 82; iba). *Temas*, ışığa ve dünyaya bağlı bir duyumdur, yine de o bu dünyanın ve bu ışığın ötesine geçer, çünkü aradığı *başka yer*dir onun. Okşama, mütemadiyen elden, bilgiden ve ışıktan kaçan şeyin araştırılmasıdır. O, 'hiçbir projesi, hiçbir planı olmayan bir oyun' gibidir, kavranılmaz olanla, mutlak olarak başka olanla, henüz olmayanla, daima gelecek olanla bir ilişkidir. "Okşama, bu saf, içeriksiz geleceği bekleyiştir" (TA, 82). Levinas, *şehvetin yönelimselliğ*ini nevi şahsına münhasır olarak adlandırdığı geleceğin yönelimselliği ile ilişkilendirir. Geleceğin yönelimselliği, ileriye dönük bir öngörüde ya da tahminde, uman ile umulanın çakışmasını varsayan bir beklemeye, belirsizliğin, gizemin ve sürprizin ortadan kaldırıldığı veya minimize edildiği bir beklemeye dayalı değildir. Bu yönelimsellikte, beklenen, kendini asla ele vermez, sürekli yeni vaatlerde bulunarak daima elden kaçar, her zapturapt girişimini boşa çıkarır (TA, 83). Okşama ne aradığını bilmeksizin arar; aradığı nüfuz edilemez, kavranamaz bir şeydir; arama başarısızlıklarından beslenir daima. "Okşamaların intizamsızlığında, imkânsız bir nüfuzun, başarısız bir şiddetin, reddolunan bir sahip olma [girişiminin] itirafı vardır" (EE, 66). Aşkın olumsuzluğunda onun bizzat olumluluğu yatar. Aşkta, onca yakınlığa karşın, seven ile sevilen arasında daima bir mesafe mevcuttur. Aşkın *pathos*u, sevenin sevdiğine yaklaştıkça ondan uzaklaşması olgusundan doğar tam da; nitekim, Heidegger'in diyeceği gibi, "*aşkta yakınlık, diğerine had safhada uzaklıktır*".[1] Eğer sevilen kendini veriyorsa, ele geçirilemez bir şey olarak verir: Aşkta sahip

1 Heidegger'in, Hannah Arendt'e yazdığı 21.2.1925 tarihli mektubunda geçen bu ifadenin tam şekli şöyledir: "Ainsi l'amour ne cesse-t-il d'amplifier son propre secret. *La proximité consiste, en l'occurence, à être dans l'extrême distance par rapport à l'autre...*". Arendt, H. & Heidegger, M., *Lettres et autres documents 1925-1975*, Gallimard, Paris, 2001 s. 17; iba.

oldukça sahip olamayacağımızı anladığımız bir şeye sahibizdir; ele geçirmeye çalıştıkça elden kaçıp giden bir şey söz konusudur. Aşkta, seven, sevilene malik olmak bir yana, kendine dahi malik değildir. Demek ki, aşkın olumluluğu tam da olumsuzluğunda yatar: Etkinlik ve edilginlik kavramlarının mahut anlamlarını yitirdikleri yerde, ele geçirilemeyenin bizi ele geçirmesidir aşk. Ve böyle olarak aşk, *henüz olmayan*ın şimdi'yi istilasıdır.

Aşkta başkasının mevcudiyeti kendini bir yokluk olarak gösterir: "Saf ve yalın bir yokluk değil, hiçliğin yokluğu değil, ama gelecek ufkundaki bir yokluk, zaman olan bir yokluk[tur bu]" (TA, 83-84). Şimdinin ufkundan kaçan başkası ile ilişki, gelecekle ilişkidir tam olarak. Özne, *velûdiyet* yoluyla 'şimdi ve burada'yı aşar ve gele-cek zamanda var olma imkânına kavuşur: *Velûdiyette* ben *evlâd*ımda var olurum, hem ben olan hem başkası olan, hem seven olarak benim olan hem sevdiğim başkasının olan *evlâd*ımda – *çoğul ve diya-kronik bir varoluştur bu*.

Levinas'ın, ben'in kendi kalarak aşkın olanla ilişkiye girdiği bir durumu araştırdığını görmüştük. Ölüm, öznenin ortadan kalkması olduğu için böyle bir durumu ifade etmiyordu. Levinas erotik ilişkide bulmuştur aradığını. *Varoluştan Varolana*'da ve *Zaman ve Başka*'da, eros, filozof için, öznenin özneliğini koruyarak başkalıkla ilişkiye girdiği aşkınlığın prototipini sunar. Öte yandan, erotik ilişki velûdiyette belli bir somutluğa kavuşur ve orada özne çoğul bir varolmanın imkânını elde eder. Levinas, "Ben ...şimdi'deki ben olmaksızın, yani fatal bir biçimde kendine dönen bir ben olmaksızın, sen'de nasıl ben olarak kalabilir? Ben nasıl kendine başka olabilir?" diye sorar, ve bunun cevabını şöyle verir: "Bu tek bir şekilde olabilir: Babalık yoluyla. Babalık, başkası olmakla birlikte, aynı zamanda ben olan bir başkasıyla ilişkidir" (TA, 85).

Levinas, *evlatla ilişki*yi benin bir aşkınlığı olarak görür. Evladım, benim kendimdir bir anlamda; yine de o, ben olmayandır, başkasıdır. Formel mantığı aşan bir durumdur bu. Evlatla ilişki ne bir sahiplik, ne de bir sempati ilişkisidir. "Evladıma *sahip* değilim; bir anlamda evladımım ben/Je n'*ai* pas mon enfant; je *suis* en quelque manière

mon enfant" (TA, 86); yani, velûdiyet yoluyla ben, hem kendimim, hem bir başkası. Çoğul bir varolmadır bu. Levinas'a göre, velûdiyetle (*fécondité*) birlikte, varolma (*exister*) fiilinde bir çokluk ve bir aşkınlık meydana gelir. Oysa, daha önce, Levinas'ın varolma'yı *geçişsiz* (*intransitif*) bir şey olarak, asla aktarılamayan bir şey olarak tasvir ettiğini görmüştük; nitekim, şöyle yazmıştı o: "Varlıklar arasında varolma dışında her şey mübadele edilebilir. Bu anlamda, varlık, varolma yoluyla kendini tecrit eder. Ben, ben olmaklığımla bir monadım/On peut tout échanger entre êtres sauf l'exister. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis" (TA, 21). Bu geçişsiz varolma, hipostatik öznenin, Levinas'ın "töz" olarak vazettiği öznenin varolması'dır. Levinas, egolojik sferde, hiçbir aşkınlık imkânı sunmayan varolma'yı yekpare (*monolithique*) bir biçimde tasvir ediyor ve oradaki yalnız özneyi de monadik bir töz olarak tarif ediyordu. Ama... özne bir kez başkalık sferine girince, ve aşkın olanla temas edip kendinden, monadik varoluşundan çıkma imkânını bulunca, Levinas *varolma'nın geçişliliğ*inden ve *varolma'da yatan çoğulluk*tan bahsetmeye başlayabilmiştir.

Bir kader gibi kendini kendine çakılı bulan tözsü özne, velûdiyet yoluyla tözselliğini aşar ve böylece çoğul bir varoluşa ulaşır. Buradan hareketledir ki Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da, "hem bir kendiyle özdeşleşme, hem de özdeşleşmede bir ayrım" olarak gördüğü velûdiyeti nihai anlamda "töz-aşma'nın aşkınlığı" (*transcendence de la transsubstantiation*) olarak tarif edecektir (TI, 299). Bu, varlığın Eleatik birliğinde bir kopuş ve varlığa çokluğun süreksizliğinin girişidir. Bu, varlığın başkalığa ve aşkınlığa açılmasıdır.

Velûdiyet ile birlikte, Levinas benin varlığını yekpare ve kendine kapalı bir varlık olarak değil, çoğul, ucu-açık bir varlık olarak düşünme imkânına kavuşur. *Babanın omuzlarındaki yükü hafifleten oğul ile gündeme gelen bir aşkınlaşma imkânı olarak bir töz-aşımı'dır bu.* Velûdiyet ile birlikte, özne mümkünün ötesine geçer ve gelecekle istisnai bir ilişki kurar. *Bütünlük ve Sonsuz*'da şöyle yazacaktır filozof:

[Evlat], hem benimdir, hem de benim olmayandır; o, benim kendimin bir imkânıdır, ama aynı zamanda Başkası'nın, Sevilen'in bir imkânıdır. Geleceğim, mümkünün mantıksal özüne dahil değildir. Mümkünler üzerindeki iktidara indirgenemez olan böylesi bir gelecekle ilişkiyi biz velûdiyet olarak adlandırıyoruz. Velûdiyet, özdeş olanın bir ikiliğini içerir. O, kavrayabileceğim tüm şeyleri – imkânlarımı – belirtmez, ama Aynı'nın geleceği olamayan geleceğimi belirtir" (TI, 300).

Eros ve velûdiyet tarafından açılan gelecek perspektifi sayesinde, hipostazla başlayan ben'in kendine dönüşünün – şimdi'nin hükümranlığının – hiç de öznenin mutlak bir kaderi olmadığını, hiç de kesin ve nihai bir durumu ifade etmediğini görüyoruz (TA, 86). Oğul, babaya *töz-aşma*'nın bir imkânını getirir. Töz-aşma ile birlikte, yekpare varoluş çoğullaşır, özneyi solipsizme mahkûm eden monadoloji kesintiye uğrar. Baba, aynı zamanda (daha doğrusu: *ayrı zamanda*) oğlunda var olur böylece, yani gelecekte var olur. Velûdiyet, kendi olarak kalmakla birlikte, aynı zamanda oğulda var olma imkânıdır. Bu surette, velûdiyette bir başka zamanda – ya da başkası'nın zamanında – var olma imkânını gören Levinas, bu biyolojik olayı ontolojik, daha doğrusu trans-ontolojik bir mertebeye yükseltmekte ve nihayet "benin velûdiyetinin onun tam da aşkınlığı olduğu"nu söylemektedir (TI, 310). Hipostatik şimdi'de kendini kendine çakılmış olarak bulan, dolayısıyla her türlü aşkınlık imkânından yoksun olarak yaşayan özne, eros ve velûdiyet yoluyla geleceğin aşkınlığına açılır. Monadik bir varoluşu, çoğul bir varoluşa doğru aşmaktır bu.

Velhasıl, benin kendinden özgürleşmesine yönelik bir arayışı sürdüren Levinas, dünya analizlerinden sonra ölüm mefhumunu ele alır, sonra eros mefhumuna geçer ve nihayet velûdiyet mefhumuna varır. Haddizatında, bunlarda yatan ve benin kendine, kendi varlığına karşı mesafe kazanmasını sağlayabilecek olan başkalık öğesini araştırmaktadır filozof. Ona göre, tüm bu mefhumlar iktidar mefhumunu dışlamaktadır. Yine o, başkalığı özgürlük kategorisinin dışında düşünme eğilimindendir, zira Hegel'deki köle-efendi mücadelesinden de anlaşılabileceği gibi, özgürlük, iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak ele alınabilecek bir mefhum değildir. İktidarla

ilişkisi içerisinde özgürlük, nihayet çokluğun tasfiyesine varmaktadır; nitekim, Hegel "ben için özgürlüğün, ancak, ben olmayan Başkası'nın... olmadığı yerde" söz konusu olduğunu yazmaktadır.[1] Oysa, eros ve velûdiyet yoluyla monist varoluşa ikilik girmekte, varoluş çoğullaşmakta ve bu surette çokluğun bir'e tabi kılındığı varlık tasavvuru aşılmış olmaktadır (TA, 88). Levinas, varolmanın nede çoklu olduğunu göstermek suretiyle, varlığın Eleatik birliğini kırdığı ve çoklu bir varlık tasavvuruna ulaştığı kanaatindedir; esasen bu, Platon'dan beri felsefeyi genel manada belirlemiş olan hakim varlık tasavvurunu bir aşma girişimidir. Aynı gerekçelerle Levinas, tekilliklerin kolektif bir temsilde eridiği, bireyliğin toplumsal bütünde yittiği bir toplum tasavvurunu da tartışma konusu etmektedir. Böylece o, tekilliğin yittiği 'yan-yana bulunma' ya da 'ortak bir terim etrafında toplanma' esasına dayalı hemhalliğin varsaydığı ilişkilerden farklı olarak, ben ile başkası arasında ikiliğin korunduğu şu *yüz-yüze* ilişkiyi önermektedir. Levinas, erosta sağlanan başkası ile ilişkiyi, hem ikiliğin hem de yakınlığın söz konusu olduğu bir yüz-yüze'lik olarak tasavvur etmektedir. Öyle ki, bu ilişki yoluyla kişi içinde kıvrandığı yalnızlıktan çıkabilecektir. Levinas'ın felsefi güzergâhı bir menzile varmış oluyor böylece. *Monadik bir varoluştan çoğul bir varoluşa, hipostatik şimdi'den gizem olarak geleceğe varan bir güzergâhtır bu.* Varılan yer bir menzildir yalnızca, nihai menzil değil; henüz etik gündeme gelmiş değil çünkü.

1 Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I., La Science de la Logique*, Fransızca'ya çev. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, § 24, Addition, s. 477.

İkinci Kesim

# BAŞKALIK VE AŞKINLIK

# I. Bölüm
# BEN VE BAŞKASI

*Her ikindi dolaşmaya çıkardı,*
*Kendi içinde gezinirdi*[1]

Ü. Tamer

## 12. Metafizik Arzu

Levinas, başka'nın filozofudur, mutlak olarak başka'nın. Filozofun tüm araştırması başkalık çevresinde döner; öyle ki, bu nokta gözden kaçırıldığında, artık onun düşüncesinin ne doğası, ne de yönü kavranabilir. Levinas, başkalığı merkeze alan felsefeyi *yâderklik* (*hétéronomie*) olarak adlandırır, ki bunun karşısında *özerklik* (*autonomie*) adını verdiği felsefe yer almaktadır (EDE, 165). Şematik olarak ifade edilirse, ilki Başka'nın felsefesidir, ikincisi ise Aynı'nın. 'Yâderklik olarak felsefe', başkalığa saygı gösterir, onun içkinliğe indirgenemezliğini kabul ve itiraf eder. Bu felsefenin aşkınlık tasavvuru, *ayrılık* kavramında temellenir, ki buna göre Aynı ve Başka birbirine katışmaz, birbiriyle birleşmez ve kaynaşmaz; bu iki unsur, biri diğerine çevrilmeksizin, aralarındaki ayrılığa rağmen, dahası bu ayrılık yoluyla birbiriyle ilişki içerisindedir – unsurların bir bütünde (*totalité*) erimediği "ilişkisiz bir ilişki"dir bu. Böylece, Aynı ve Başka arasındaki ilişkide, terimler tekilliklerini korurlar; üçüncü bir terimin genelliğinde massolmazlar. İleride ele alacağımız Sonsuz fikri bu ilişkiyi güzel özetlemektedir. 'Yâderklik olarak felsefe', bu şekilde anlaşılan metafizik ilişkiyi ifade eder. Öte yandan, arayanın özgürlüğünü öngören 'özerklik olarak felsefe' varlığın bilinçte/bilinç yoluyla 'kendini kendine göstermesi' olarak *hakikat*i hedefler. Bu özgürlük, arayanın aradığı şeyde, kendini, kimliğini, özdeşliğini yitirmediği bir

1 Tamer, Ü., *Seçme Şiirler*, Karacan Yay., İstanbul, 1981; "Tabiatın Bahçeden Görünüşü" adlı şiirden.

durumu varsayar; ne var ki, "düşüncenin [bizi] götürüyor göründüğü meçhul topraklar"da özgürlük, kendinden çıkıp yine kendine, hep kendine, salt kendine döner; sonuçta, başka, ayrı ve ayrıksı olanın tasfiye edildiği ya da indirgendiği bu kendine dönüşte, özdeşliğini pekiştirir ve erkini sağlamlaştırır. Özgürlük, özdeşlik ve özerkliğin bir aynılık rejiminde buluştuğu noktadır bu. Levinas'ın aynılık ve özerklik ile nitelendirdiği felsefe, "karşısında *başka* olarak bulduğu her şeyi Aynı'ya indirgemeye çalışır. *Öz-erkliğe* doğru yol alır" (EDE, 166). Bu felsefe, başka olarak başkaya saygı göstermez ve esasen karşılaştığı her şeyi, Aynı'nın içkin ekonomisinde massetmeye yönelir. Yâderklik ile özerklik arasındaki yani Başka'ya saygı olarak felsefe ile Başka'nın Aynı'ya indirgenişi olarak felsefe arasındaki ayrımı şematik bir biçimde ortaya koyan Levinas, Batı felsefesinin ana ve başat eğiliminin bir aynılık yani bir özgürlük ve özerklik felsefesinden yana olduğunu ifade eder: "Çok sık olarak görüldüğü üzere, Batı düşüncesi aşkın olanı dışlamış, her Başka olanı Aynı'da massetmiş ve özerkliğin felsefi üstünlüğünü ilan etmiştir" (EDE, 166).

Gerçekte, Levinas felsefesinin tüm programatik çabası Batı felsefesinin bu başat eğilimine muhalefet yoluyla gerçekleşir. Aynı'nın emperyalizmine, onun dışsal olanı, başka olanı, ayrı ve ayrıksı olanı massetme yönelimine karşı verilen felsefi bir mücadele olarak Levinas'ın düşüncesi; dışsallığın, başkalığın ve ayrılığın müdafaasıdır esasen. Özgürlüğe dayanan özerkliğe ve içkinlik olarak tasavvur edilen bilgiye karşı, Levinas, bir yâderklik felsefesini müdafaa eder, ki "nesne"sine temalaştırıcı ve nesneleştirici olmayan bir tarzda yaklaşmak, yani onun indirgenemez başkalığını teslim etmek, bu felsefenin temel kaygısıdır. Bu çalışmanın ilk kesiminin de tanıklık edeceği üzere, bu kaygının tezahürlerini filozofun ilk yazılarında dahi görmek mümkündür. Başkalığın ve ayrılığın filozofudur Levinas. Başka ile, başkası ile, başkalık ile ilişki, bir ayrılık (*séparation*) tasavvuruna dayanır. Buna göre, terimler – ben ve başkası – birbirleriyle birleşmeksizin ve kaynaşmaksızın, birbirlerinde erimeksizin tekilliklerini koruyarak ayrı kaldıkları bir ilişki içerisindedirler, öylesine ki bu ilişki hiçbir surette bir bütünlük (*totalité*) oluşturmaz, bütün-

leşmeye meyletmez; bu ilişkide unsurlar ilişkiye rağmen mutlak olarak (yani ilişkinin bütünleyici etkisinden masun olarak, kendileri olarak) kalırlar. Bu yüzdendir ki filozof, terimlerin birliğinin değil, ayrılığının esas olduğu bu ilişkiyi "bütünleyici-olmayan ilişkisiz bir ilişki" olarak adlandırır.

Öz-erkliği baş tacı eden felsefede, bilme'nin – düşüncenin – hareketi daima kendine döner. Bilme'de, bilinen 'başkalık', başkalığından edilmiş ve bilişsel bir ekonomide öz'ümsenmiştir. Bu bakımdan, başkasını *bilmek*, onu indirgenemez başkalığı içerisinde ne ise o olarak kabul etmeye hiçbir biçimde benzemez; zira bilme'de başkası *ne ise o* değildir artık; ama daha baştan bir ufka, bir bağlama yerleştirilmiş olarak *şu veya bu*'dur. Bilmek, Başka'yı Aynı'nın kategorilerine indirgeyerek, onu orada 'bilinebilir' ve/veya 'çoktan-bilinen' bir şey olarak, dolayısıyla da 'artık başka olmayan' bir şey olarak konumlandırmaktır. Bilme'nin rejiminde başkalıkla ilişki, bilenin *zaten-malum* olanla ilişkisine dönüşür: Bilgi, başka olana yönelmiş ve onda zaten bildiğini bulmuştur. Kendinden ancak yine kendine dönmek üzere çıkan bu hareket, son tahlilde kendinden kendine doğru bir harekettir. Bu harekette bilinç, başkalığa – haddizatında başkalığa – açılmaz gerçek anlamda; kendinden çıksa da nihayet yine kendine döner: *Malum toprakları* terk etmez hiçbir zaman, hep kendiyledir, hep kendindedir – *bilme, solipsizmdir*; şu halde bilincin "dolaşmaya çıkması" hakiki anlamda "dışa-çıkma" değil, olsa olsa "kendi içinde gezinme"dir.

Bilme'de, bilen, karşılaştığı her ne ise onu temellük ve temessül etme çabasından geri durmaz. Bilme, bir içkinlik düzleminde, daima ve yalnız kendini keşfetmedir. Kendinden yine kendine doğru hareketinde başkalığı indirgeyen bilme, bu indirgemede kendini tahkim ve teyit eder daima; şu halde, *bilme öz'ün erkini berkitme faaliyeti demektir aynı zamanda*. Özerkliğin hareketi özden öze, kendinden kendinedir, oysa yâderkliğin hareketi kendinden *yâd*'a, öz'den *özge*'ye, aynı'dan *başka*'ya, ben'den *öteki*'nedir.

Birinci Kesim'de, *Varoluştan Varolana*'da (1947) ve *Zaman ve Başka*'da, Levinas'ın kendini kendine çakılı bulan benden ne suret-

te bahsettiğini tasvir etmiş, kendinde mahpus kalan benin durumunu analiz etmiştik. Gerçekte, kendinden çıkmak aşkınlığı ifade eder. Ama bu aşkınlık ilişkisi, hem ben'in kendinden çıkarak daima başka/sı olarak kalan başka/sına doğru bir hareketini, hem de bu hareketi gerçekleştiren ben'in kendiliğini muhafazasını varsayar. Terimlerin ilişkide mutlak olarak, yani ne ise o olarak kalışı diye adlandırdığımız durumdur bu. Bir aşkınlık imkânı olarak başkalığa açılmak, ben'in bu ilişkide kendine dönmediği, yani başkalığı içselliğinde eritmediği, onu kendi ölçülerine vurmadığı ve sonuçta da onun indirgenemez dışsallığını teslim ettiği durumda mümkündür ancak. Böyle bir aşkınlık ilişkisinde ben ve başka ayrı ve fakat birbiriyle ilişkilidir.

Başkalık ile ilişki olarak aşkınlık, *Bütünlük ve Sonsuz*'un (1961) başat temalarından biridir. Bu kitapta Levinas, aşkınlığı izah etmek üzere *metafizik arzu* kavramına başvurur. "Metafizik arzu *bambaşka* olana yönelir, *mutlak olarak başka olan*a" (TI, 21). Burada *arzu*, yoksun ve eksikli bir varlığı akla getiren *ihtiyaç*la eşdeğer değildir, bir noksanlığı ifade etmez, bir zarurete dayanmaz. Arzu, çoktan tatmine ulaşmış bir varlığın durumunu ifade etmesiyle, bir zaruretin veya bir noksanlığın sevkiyle değil de "Arzulanır olanın verdiği şevk" ile başka/sına yönelmesiyle ihtiyaçtan ayrılır. "Nesne"si tarafından yani Arzulanır olan tarafından başlatılmış oluşuyla arzu, *beyan*la (*révélation*)[1] ilişkilidir; oysa nefiste (*âme*) hissedilen bir boşluk, nok-

1 *Révélation* kelimesini, genel olarak *beyan*'la, bazı özel durumlarda da ('ilahi beyan' anlamında) *vahiy*'le karşılıyoruz; esasında 'vahy'in de bir 'beyan' oluşu, giderek 'asli beyan' oluşu noktasında bu iki kelime aynı anlam alanına (*révélation*) işaret eder. Levinas'ta beyan (*révélation*) da açığa-çıkma/açığa-vurma/örtüsü-açılma (*dévoilement*) da birer 'tezahür tarzı'dır (*mode de manifestation*) – ama temel bir farkla: *açığa-çıkma*'da açığa-çıkan bir bağlama, bir ufka yerleşmek suretiyle, bir bağlamdan, bir ufuktan itibaren tezahür etmek suretiyle kendini gösterir, görüngüleşir, görü'ye ve görüş'e konu olur: açığa-çıkan *görünür*; oysa *beyan*'da kendini beyan eden bir bağlamdan ya da ufuktan itibaren değil ama 'ne ise o olarak' yani 'bizzat' tezahür eder yani *kendini kendinden itibaren* ifade eder (*s'exprimer kat' auto*); sonuçta, *beyan'da, kendini beyan etme'de, beyan olma'da görüngüsel olmayan bir tezahür söz konusudur. Esasen,* beyan *(ve/veya 'ilahi beyan' olarak* vahiy*)* açığa-çıkma *gibi göz'le, görü'yle, görüş'le, görünme'yle değil, ama ses'le, sözle (kelam), konuşma'yla ve söyleme'yle bağlantılıdır, fenomenolojik değil, trans-fenomenolojiktir.* Musa, Tanrı ile konuşmuş ama onu görememiştir; beyanında hazır bulunan Tanrı kendini kelamında ve fakat

sanlık olarak ihtiyaç özneden çıkar yani başlangıç noktası başka/sı değil, ben'dir (TI, 56). Dahası arzuyu duyan ben, tatmine ulaşmış, ayrı ve özerk bir varlık olarak, başkasına özsel bir bağımlılığı hatıra getiren ihtiyaçtan vârestedir. Levinas'a göre tatmine ulaşmış, mutlu ve müstağni insan, ancak o, metafizik arzuyu duyabilir, zira aksi takdirde yani tatminsizlik ve zaruret hali içerisinde bulunulduğu ve başkasına muhtaç olunduğu durumda aşkınlık ilişkisi başkasına bağımlılık ilişkisine dönüşürdü. Ben'in başkasından ayrılığı, onun kendine yeterlik içinde başkasından bağımsız ve müstağni olduğu bir ilk durumu önceden varsaymaktadır. Başka bir ifadeyle, ayrılığı varsayan bu aşkınlık tasavvuruna göre, ben'in başkası ile karşılaşabilmesi için, ilkin bu ben'in müstağni, yani tatmin bulmuş ve kendine yeterli olması gerekir, aksi takdirde yani yetersizlik, ihtiyaç ve bağımlılık durumunda ilişki halindeki terimlerin mutlaklığından ve ayrılığından söz etmek mümkün olmayacaktır.

Levinas'ta aşkınlık, Aynı'nın aynılığını, Başka'nın da başkalığını koruduğu durumu ifade eden *ayrılık* kavramıyla birlikte düşünülmelidir; nitekim aşkınlık, ayrı terimlerin bütünleşmeye direnen ucu açık ilişkisinde cereyan eder. Bunun içindir ki ayrılık fikrini yüceltip *katılım* fikrini mahkûm eden Levinas, ben'in başka olana katılıp onda massolduğu, yani bir bütünde tekilliğini (*singularité*) yitirdiği bir ekstazı, bir birliği veya bir kaynaşımı varsayan aşkınlık tasavvurunu kesin bir biçimde reddeder. Levinas, aşkınlığı ifade eden metafizik ve/veya etik ilişkiyi bazen "din" ve "toplum" olarak adlandırır. Bu kelimelerin ayrılıktan ziyade veya en az ayrılık kadar katılım (*participation*) fikrini akla getirdiğini haklı olarak düşünebiliriz. Keza, kendiliğin yitmediği bir katılım imkânını tasavvur etmek pekala mümkündür. Dahası, katılımın her koşulda asimile edici ve massedici olmayabileceğini söylemek gerekir. Sonuçta, din ve toplum söz konusu olduğunda katılımın ayrılık kadar, belki ondan da fazla belirleyici olabileceği pekala öne sürülebilir. Bu surette daha da ileri gidilerek, filozofun ben ve başka/sı arasında müşterek hiç-

---

görülmeksizin ifade etmiştir. Levinas'a göre ***başkası'nın tezahür tarzı açığa-çıkma değil beyan'dır*** ve Tanrı 'en âlâ başkası'dır.

bir şeyin olmadığı tezi tartışma konusu edilebilir[1]. Peki ama din ve toplumu, münhasıran ayrılık çerçevesinde değil de, ayrılık ve katılımın (iştirak) birlikte varsayıldığı bir zeminde düşünemez miyiz? Keza, bu akıl yürütmenin sonucu olarak, aşkınlığı (tek yönlü olarak ayrılıkta değil de) kavuşma ve ayrılmanın diyalektiğinde tasavvur edemez miyiz? Velev ki ayrılık mantığına dayansın, ben ve başkası arasındaki ilişki, daha baştan bir ortaklığı varsaymaz mı? Ve bir kez birinci terim olarak ben, ikinci terimle yani başkasıyla ilişkiye girdiğinde ilişkiden – üçüncü terimden – ve onun dolayımlayıcı etkisinden nasıl olup da masun kalabilir, yani nasıl olup da ben hâlâ mutlaklığını, bağımsızlığını ve ayrılığını koruyabilir? İlişki terimleri sınırlamaz mı? Onları kendi bağlamına bağlayıp orada belirlemez mi?

Oysa Levinas, terimlerin bağımsızlıklarını muhafaza ettikleri bağlamsız bir ilişkiden söz edecektir bize. Paradoksal bir ifadeyle anlatmaya çalıştığı gibi, "ilişkisiz bir ilişki"dir bu. Filozof, *koşulsuz ve bağlamsız metafizik bir düzlemde,* terimlerin yani ben ve başkasının ilişkide tekilliklerini yitirmediği, bir ortaklıkta, bir genellikte ya da bir birlikte massolmadığı bir durumu varsaymakta ve terimlerin mesafeli bir ilişkide birebir ve dolaysız karşılaşmalarını metafizik kalkış noktası olarak almaktadır. Levinas'ın felsefi söylemine mutlak bir ayrılık tasavvuru egemendir, birliğin, katılımın ve ortaklığın onca dışlanması, marjinalize edilmesi ve baskılanması bu temel metafizik varsayımdan kaynaklanır.

Ben ve başkası arasındaki ilişkide, ayrılığın esas alınışı ve ortaklığın yokluğuna yapılan vurgu, onları bağımsızlıklarından edip bir bütünlüğe (*totalité*) katma işlevi gören *dolayımlama* ve *genelleştirme* yordamlarını bertaraf etme ve hükümsüz kılma amacını gözetir. Dikkat çekmek gerekir ki, Levinas'ın temel kaygısı ben ve başkasını dolayımdan masun tutmak, onları tekillikleriyle muhafaza etmek ve sonuç olarak da ben'den başkasına doğru olan aşkınlık ilişkisini, "bütünleyici olmayan ilişkisiz bir ilişki" (TI, 329) olarak tasarlamak-

1 O kerte ki, Levinas'a göre ben ve başkası arasındaki "ortak yurt yokluğu" başkasını "yabancı" yapar. (TI, 28)

tır, öylesine ki bu ilişki ne Aynı'nın aynılığına ne de Başka'nın başkalığına halel getirecektir. Ayrılık kavramı yoluyla filozof, bütünlükten kaçan yeni tip bir ilişki tasarlamaya çalışır. Bütünlük; ayrı, ayrıksı, başka ve yabancı hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan ve tekillikleri içkin işleyişinde masseden bir *sistem*i ifade eder. Oysa arzu, bütünlük mantığına karşı işler.

Aşkın olanla ilişkiyi belirleyen yapı olarak arzu, kendisini basitçe ikmal, tatmin ve sonuçta teskin edecek her şeyin ötesine geçer. "İyiliktir o – Arzulanan onu doldurmak şöyle dursun oyar" (TI, 22). Teskin olmayan açlığından beslenir arzu ve tatmin olmayan iştiyakından. Bu yüzdendir ki ihtiyacın aksine, arzu, arzulayanın arzuladığı ile çakışması, örtüşmesi ve bütünleşmesi demek olan tatminin ötesinde yatar. Arzu tatmini varsaymaz, çünkü arzulayanla arzulanan arasında (ben ve başka/sı arasında) kapanmayan bir aralık, birleşmeyle sonlanmayan bir ayrılık vardır daima. *Aşkınlık bu aralıktan, bu ayrılıktan soluklanır*. Ve *uzrî aşk*[1] misali ben ve başkası bu aşkınlık tasavvurunda kavuşmaz olarak kalır: Birleşmeden, bütünleşmeden, kaynaşmadan.

Arzu, fikir ve şeyin upuygunluğunu, yani birbiriyle çakışmasını varsayan görüşten (*vision*) ayrılır. Arzu, basit bir "olumsuzluk" ya da "fikrin bir muğlaklığı" demek olmayan bir upuygun-olmama (*inadéquation*), çakışmama durumunu ifade eder; zira o, ışık rejiminin ve ona bağlı olan bilme düzeninin dışında yer alır. Bütünlük mantığına göre işlerlik gösteren bilme, "nesne"sine ışık düşürerek onu bilinmezliğinden, gizeminden, dolayısıyla başkalığından eder ve böylece, onu kendi ölçülerine indirgeyerek öz'ümser; oysa bir çakışmazlık, bir örtüşmezlik, bir upuygun olmama hali olarak arzu "ölçüsüzlüğü", ölçüye gelmez olanla bir ilişkiyi ima eder ve önü-

1 Uzrî aşkta âşık vuslatı aramaz, asıl fırkatten zevk alır çünkü. Mecnun Leyla'sıyla karşılaşınca:

*Hayâliyle tesellidir gönül meyl-i visâl etmez*
*Gönülden taşra bir yar olduğun âşık hayal etmez*

der. Dolayısıyla uzrî aşkta seven ve sevilen birbirine kavuşmaz, ayrı olarak kalır. Vuslatsız, asimptotik bir aşktır bu. Uzrî aşkın tasavvufî içerimleri vardır.

müzde bir "yükseklik" boyutu açar. Levinas'a göre bilme ve görü (*intuition*), başkalığın Aynı'nın içkinliğine indirgenişini ifade eder son tahlilde; oysa başka/sı ile, başkalık ile ilişki olarak arzuda, indirgenemez farkın (*mesafe*, ama aynı zamanda bir *irtifa* olarak *farkın*) kabulü söz konusudur.

> Tam da Başkasının uzaklığı, başkalığı ve dışsallığı demek olan Arzu. Arzu söz konusu olduğunda, bu başkalık, fikre göre upuygun olmayan bu başkalık, bir anlama sahiptir. Ötekinin başkalığı olarak, keza Yücelerin Yücesinin (*le Très-Haut*) başkalığı olarak anlaşılır buradaki başkalık. Metafizik arzu yüksekliğin bizzat boyutunu açar (TI, 23).

Arzu, yönelimselliğin düşünce ve düşündüğü şey arasında öngördüğü upuygunluğun ötesinde yatan bir anlamı hedefler. Bu anlam bir fazlalıktır, düşünceyle düşündüğü şey arasında bağlılaşım ya da koşutluk değil de, ölçüsüzlük ya da upuygunsuzluk bulunması olgusundan kaynaklanan bir fazlalık. Metafizik arzunun ölçüsüz yapısı, anlamı; indirgenemeyen, kapsanamayan ve özümsenemeyen bir fazlalık olarak düşünmemize, keza onu arzu yapısı uyarınca, ben'in başkalığa açılışında ve bu açılışın aynı zamanda bir yükseklik boyutu içerişinde aramamıza izin verir. Arzu yapısı, hiçbir surette bir bütünün kapanmışlığını varsaymaz, ne de terimlerin bu bütünün içkin işleyişinde yitişini varsayar, ama onların bütünleşmeksizin, birleşmeksizin ve ortak bir ölçüye vurulmaksızın ayrı olarak kaldıkları ucu-açık (*open-ended*) bir ilişkiyi varsayar. Bildiğini ölçen, onu fazlalığından arındırıp kendi ölçülerine upuygun kılan, böylece onu ölçüye gelmez başkalığından edip öz'ümseyen bilme'nin hilafına, arzu, daha baştan ölçüsüzlüğü varsayar: Ben'in kapsayamadığı fazlalığı, bir anlam fazlalığını ifade eden başkalık, kendini teslim etmez, ele geçmez; o kendine tatbik edilen her ölçüyü aşar. Bir ölçüsüzlük olarak Arzu söz konusu olduğunda, nesnenin düşünceye, bilinenin bilene kendini teslim edişi gibi, arzulananın arzulayana kendini teslim edişinden söz açılamaz. Arzulanan (başka/sı) arzulayan'ın (ben'in) ölçülerini aşar çünkü; keza arzulanan, kendine atfedilen anlamı aşar; kendini sunarsa indirgenemez bir fazlalık olarak su-

nar. Sonuçta, Levinas'ın diyeceği gibi *anlam (anlam olarak anlam) bilme'ye direnen bu fazlalıkta yatar*. Dolayısıyla, anlamın anlamlılığını Husserlci noetico-noematik bağlılaşımın aşıldığı bu noktada aramak gerekir, anlamın ayrıcalıklı, yeri, artık nesneyle düşüncenin upuygunluğunda aranmaz bu noktada. Başka türlü ifade etmek gerekirse, Levinas, asli anlamı *noesis* ile *noema*'nın[1] bağlılaşımında aramamakta, bu yaklaşımın ötesine geçmeyi deneyerek kendi anlam tasavvurunu arzu yapısı çerçevesinde izah etmektedir. Levinas'ta anlamın kökeni, etik (etiko-metafizik) düzlemde yer alır. Sonuçta anlam, ben'in başka ile, başkası ile ya da daha genel anlamda başkalık ile ilişkisinden doğar; asla bilincin "içsel bir oyun"una dayanmaz, ama daima *dışarıdan* ve *yukarıdan* gelir; keza bilişsel ve yönelimsel bilince göre bir *fazlalık* olarak ortaya çıkar. Etik bir düzlemde ortaya çıkan anlam, formel olarak arzu yapısına sahip *Sonsuz fikr*inde temellenir. Levinas, metafizik arzuyu teorik olarak temellendirmek üzere, Descartes'taki Sonsuz fikrine başvurur. Son olarak ilave edelim ki, Levinas'a göre Sonsuz fikri, bir fikirden ziyade bir arzuyu ifade eder.

Metafizik arzu; ayrı, bağımsız, hoşnut ve tatmine ulaşmış ben'in, başkalığa ve dışsallığa açılmasını ifade eder, öylesine ki bu açılmayla ben, bir kendinde mevcudiyetin, yani içkinlik planında cereyan eden içsel bir oyunun dışına çıkar. Ben ve başkası arasındaki ilişki bir bütünlük oluşturmaz; çünkü açılımdır o; dolayısıyla bu ilişki birlikten, kaynaşımdan ve katılımdan vârestedir. "Metafizikçi [ben] ile [metafizik] başkası bütünleşmezler. Metafizikçi mutlak olarak ayrıdır. Metafizikçi ile başkası tersinebilir herhangi bir bağlılaşım içerisinde yer almazlar". Çünkü bir tersinme söz konusu olsaydı "dışarıdan görülebilir bir sistemde birbirlerini tamamlamaları söz konusu olurdu. Dolayısıyla [bu] sözümona aşkınlık, başkasının ra-

1 *Noesis*, bir nesnenin birliğini kuran ve anlamı veren bilinç edimidir; *noema* ise bilinç tarafından oluşturulan anlam olarak nesnedir. Husserl *noema* ile *noesis* arasında tam bir çakışma, bir paralellik, bir bağlılaşım, bir upuygunluk varsaymıştır, ki Levinas tam da buna itiraz eder. Daha anlaşılır kılmak üzere, buradaki *noesis* ve *noema*'yı sırasıyla "düşünce" ve "düşündüğü şey" (yani düşünülen") olarak da alabiliriz. Levinas, Descartesçı *Sonsuz fikr*inin Husserl'deki gibi bir noetiko-noematik bağlılaşımı alt üst ettiğini ve giderek hükümsüz kıldığını savunur; filozofun üzerinde ısrar ettiği bir noktadır bu.

dikal başkalığını tahrip eden bir sistemin birliğinde berhava olurdu" (TI, 24). Bir bütünlük oluşturmayan ben ve başkası arasındaki ilişki, dışarıdan görülebilir değildir, yani temalaştıran bir görüye tabi değildir. Levinas'a göre terimlerin (metafizikçi ben ve metafizik başkası) tersinmezliği ve ayrılığı, adına layık bir aşkınlık ilişkisi için her hâlükârda vazgeçilmezdir. Dolayısıyla, başkalıkla/aşkınlıkla gerçek bir ilişkinin vukuu için ben ben olarak ve başkası başkası olarak kalmalıdır. Dolayısıyla, ben'in kendini başkasında (ya da onunla ilişkide) yitirdiği ekstatik bir birliği hiçbir surette varsaymayan Levinasçı aşkınlık, *kalkış noktasını ben'in teşkil ettiği*, bütünlük mantığına direnen bir ayrılık rejiminde vuku bulur.

> Başka'nın başkalığı ve radikal bir biçimde ayrı-türden oluşu, şayet Başka özü gereği kalkış noktası olarak kalan, ilişkiye *girişi* sağlayan ve görece olarak değil de, mutlak olarak Aynı olan bir terime nazaran başka ise, ancak o zaman mümkündür. *Mutlak manada, ancak ben terimi ilişkinin kalkış noktasını oluşturabilir* (TI, 25).[1]

Ben, bir bütüne katılım yoluyla bireyleşmez. Tekilliği içerisinde yalnız ve bağımsız olan ben, başka'laşmaz bir özdeşliktir. Ama bu demek değildir ki o hep aynı kalır. Doğrusu ben, başına gelen olaylar içerisinde/n özdeşliğini/kimliğini kazanır ve uğradığı onca değişime rağmen daima özdeş kalır (TI, 25). Ne var ki ben'in özdeşleşmesi, başka/sı ile kurulan ve sentetik bir bütüne yönseyen diyalektik bir ilişkide oluşmaz; ama benin özdeşleşmesi bencilliğin somutluğunda vuku bulur. "Şayet Aynı, salt olarak Başka'ya karşıtlık yoluyla özdeşliğini kazansaydı, çoktan Aynı ile Başka'yı kuşatan bir bütünün parçası olup çıkardı. Kendisinden yola çıktığımız metafizik arzu (mutlak olarak başka olanla ilişki) iddiası yalanlanmış olurdu bu durumda. Oysa bencillik olarak gerçekleşmek suretiyle ilişkinin bağrında süren metafizikçinin metafizik olandan ayrılığı, söz konusu ilişkinin basitçe öbür yüzü değildir" (TI, 27). Bencillik, burada, başkasına hiçbir şeyi borçlu olmayan varlığın; kendine yeterlik ve tatmin için-

1 Alıntının son cümlesi mealen çevrildi. Özgün cümle şöyle: «Un terme ne peut demeurer absolument au point de départ de la relation que comme moi».

de kendinden hoşnut ve müstağni olan, dolayısıyla bağımsız ve ayrı olan varlığın durumunu ifade eder. Bu surette bencillik, nimetler toplamı olarak dünya ile ilişki kurmanın temel bir tarzı olan keyif almada (*jouissance*) somut bir forma bürünür (TI, 127 vd.). Böyle olmaklığıyla bencillik, metafizik bir ilişki için kalkış noktasını oluşturur; zira Levinas'a göre, yalnızca kendine yeten ve tatmine ulaşmış olan, metafizik arzuyu duyabilir ve yalnızca o ihtiyacın ve tatminin ötesine geçip *yeterli*nin ötesinde yatan *fazla*ya yönelebilir. Sonuç olarak, aşkınlığı ayrılık üzerinden düşünen Levinas'ınki gibi bir aşkınlık tasavvuru için, kendine yeterli, tatmine varmış, ayrı ve bağımsız bencil ben vazgeçilmez kalkış noktasını oluşturur.

Evet, *fazla* olana yönelen, kendine yeterli metafizikçi ben, ihtiyaca ve zarurete değil de tatmin ötesi *arzu*ya dayanan aşkınlık ilişkisinde kalkış noktasını teşkil eder. Öte yakada ise, metafizik Başka yer alır. Başka'nın başkalığı onun bir niteliğini, bir vasfını, bir sıfatını değil ama onun bizzat içeriğini ya da mahiyetini oluşturur. Ben tarafından dönüştürülen ve benim'senen dünyanın iğreti başkalığından farklı olarak, başka'nın mutlak başkalığı hiçbir surette formel değildir; başka başkadır (ya da başkası başkasıdır) ve hep öyle kalır; temellük ve temessül edilemez, zira Başka Aynı'nın ne basitçe öbür yüzüdür, ne de diyalektik partneri. Ama Başka, "her inisiyatife, Aynı'nın tüm emperyalizmine öncel bir başkalığa" sahiptir. Başka, tam anlamıyla Başka, Aynı'yı sınırlamaz; zira Başka ile Aynı arasında bir sınır tasavvur etmek, sınırın ortaklığı üzerinden Aynı ve Başka'yı bir sisteme dahil etmek, bir bütüne katmak demektir (krş. TI, 28). Oysa bu iki terim arasında öncel bir ortaklığı Levinas'ın daha baştan yadsıdığını görmüştük. Aynı ve Başka birbirlerinden o denli ayrıdırlar ki onları ayıracak bir sınırı dahi paylaşmazlar. Terimlerin neredeyse ilgisizliğine veya ilişkisizliğine varan radikal bir ayrılıktır bu. Ben ve başkası, aynı örgünün farklı ilmekleri değildir, bir müşterekliği paylaşmazlar, üçüncü terimin dolayımında massolmaya direnirler; iştirak ettikleri ortak bir payda yoktur, dahil oldukları bir genellikten söz edilemez[1]; zira aksi bir durum varsaymak terimlerin dolaysız ilişki-

1 Levinas başkası'nın (ben'e göre) ayrılığından ve mutlaklığından, arada ortaklık yok-

sini değil, Levinas'ın onca sakındığı bütünleşmeyi gündeme getirirdi.[1] Oysa, Rudyard Kipling'in "Doğu ve Batı Baladı"nın ünlü açılış mısraından[2] esinlenerek söylersek: Aynı Aynı'dır, Başka da Başka/Bu ikisi asla birleşemez.

Ben ve Başkası o denli birbirinden ayrıdır ki, Levinas Başkasını Yabancı olarak adlandırabilmektedir: "Ortak yurt yokluğu... Başkasını Yabancı yapar". "Ben de onun gibi [Başkası gibi] bir cinse ait değilim. Biz, Aynı ve Başka'yız". Daha önce de değindiğimiz üzere, Levinas, ben ve başka/sı arasındaki ilişkiyi paradoksal bir ifadeyle "ilişkisiz bir ilişki" olarak adlandırır ve böylece terimlerin ilişkiye rağmen tekilliklerini dolaysızca korudukları, yani bir bütünde, bir

---

luğundan, ben ile başkasını dolayımlayacak ve onları üçüncü bir terimde birleştirecek bir genellikten hiçbir biçimde söz edilemeyeceğinden dem vurur ısrarlı bir biçimde; yine bu minvalde başkası'nın "dünyadan olmadığı"na işaret eder. Oysa sözgelimi, bir Merleau-Ponty bütünüyle karşıt bir noktadan bakar meseleye ve kendi yaklaşımı çerçevesinde ben ile başkası arasında dünya yoluyla gerçekleşen ortaklığın altını çizer. Nitekim Kasım 1960 tarihli çalışma notunda şöyle yazmıştır: "Başkası (*autrui*) yazgı ve kader gibi *dışarıdan* görülen bir özgürlük değildir artık, bir öznenin rakibi bir özne değildir; ama başkası tıpkı bizim gibi onu dünyaya bağlayan bir döngüye alınmış haldedir, öylesine ki bu aynı döngü onu bize de bağlar. Bu dünya bize *ortak*tır, ortak-dünya'dır (*intermonde*); genellik yoluyla geçişlilik (*transitivisme par généralité*) söz konusudur burada". Merleau-Ponty şu sözlerle bitirir notu: "Başkası ben nasılsam işte öyle bir desendir (*relief*), yoksa mutlak dikey bir varoluş değildir". Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1995, s. 322-3.

1 Karşılaştırınız: "*Sen* ile ilişki dolaysızdır. *Ben* ile *Sen* arasında hiçbir kavram oyunu, hiçbir şema, hiçbir öncel tasarım (*image*) yer almaz". Buber, M., *Je et Tu*, Fransızcaya çeviren: G. Bianquis, Aubier, Paris, 1999, s. 30. Bu dolaysız ilişkide başkalığa saygı özsel önemdedir. Buber üzerine denemesinde Levinas şöyle yazar: "Buber'in teşebbüsü, Ben-Sen ilişkisindeki Sen'in radikal başkalığını tam da bağlantı içinde muhafaza etmekten ibarettir: Orada, Ben Sen'i bir nesne gibi massetmez, ne de Ben Sen'de ekstatik olarak massolur. Ben-Sen ilişkisi, ilişkiye rağmen mutlak kalan şeyle bir ilişkidir" (NP, 32-33). Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'un Almanca baskısına yazdığı önsözde, Buber'e olan borcunu teslim eder. Yine, Levinas'ta başkalığın muhafazası, ilişkideki dolayım yokluğuna sıkı sıkıya bağlıdır; zira böyle bir dolayım başka ya da dışsal olanın nesneleştirilmesine yol açardı. Nitekim filozof şunu ileri sürer: "Birbirinden zaten ayrılmaz olan temalaştırma ve kavramsallaştırmanın Başka olanla aralarına hoş değildir; onlar, Başka olanı ya iptal ya da temellük ederler" (TI, 37). Hemen ilave edelim ki, temalaştırma ve kavramsallaştırmanın bu tavrı sadece başkalık için değil, benzer bir biçimde içsellik için de geçerlidir; bkz. bu çalışmanın "İçsellik ve Keyif alma" başlıklı bölümü.

2 Krş."*Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet*" (Ah, Doğu Doğudur, Batı da Batı/Bu ikisi asla birleşmez).

sistemde ya da bir genellikte massolmadıkları bir duruma işaret eder. Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi belirleyen ayrılık rejimi uyarınca *Bütünlük ve Sonsuz*'da (1961) Başkası'ndan Yabancı olarak söz edilir, ki böylece bu kitapta başkalık (daha ziyade) *yabancılık* karakterine bürünür; oysa *Varlıktan Başka Türlü*'de (1974) Ben ve Başkası arasındaki ilişkinin tasvirinde *ayrılık* mefhumu adeta geri plana düşecek, buna mukabil *yakınlık* mefhumu vurgulu bir biçimde öne çıkacaktır. Sonuç olarak, filozofun başkalık tasavvurunda ya da en azından başkalığı betimlemesinde, bir dönemden diğerine kayda değer bir değişim vuku bulmuş, 'yabancı olarak başkası' yerini 'yakın olarak başkası'na, dolayısıyla ayrılık vurgusu yerini yakınlık vurgusuna bırakmış görünür.[1] *Bütünlük ve Sonsuz*'un yazıldığı dönemde ayrılık vurgusu o denli ileri götürülür ki, ortak hiçbir zeminden söz edilemez: Başkası Yabancı'dır. Etiko-metafizik bir ilişki bu başlangıç noktasından itibaren düşünülecek; yakınlık da ancak öncel bir ortaklığın yokluğuyla karakterize olan böyle bir başlangıç noktasından itibaren tasavvur edilecektir. Başlangıçta ayrılık vardı, diyecektir Levinas. Şu da var ki, burada yakınlık, ayrılıkla bir karşıtlık içerisinde değil, ayrılığın içinden (*à travers la séparation*) düşünülür. Keza, uzaklıkla yakınlığın biraradalığı Ben ve Başka/sı arasındaki ilişkisiz ilişkiye bir model oluşturur adeta.[2]

1 Burada değinmekle yetindiğimiz bu sorunu Üçüncü Kesim'in "Yakın ve Yakınlık" başlıklı altbölümünde ayrıntılı olarak ele alacağız.

2 Adeta ortak bir şeyi olmayanların ortaklığından söz etmektedir Levinas. Gerçekte böyle bir "ortaklığın" tasavvur edilip edilemeyeceğini kendimize sorabiliriz. Denebilir ki, bu tarz düşünme, Levinas'a radikal bir kalkış noktası sağlamakta ve filozof halihazır toplumu kökensel etik durumuna irca ile bu noktadan itibaren düşünmektedir. Kökene ya da başlangıca böylesi ***u-topique*** bir tasavvuru yerleştirmek suretiyle toplumu etik temelli olarak düşünmemizi sağlayacak teorik bir arkaplan tesis etmektedir. Levinas'ın tarzında aşırı, ütopik ve hiperbolik formülasyonlara sıklıkla rastlanır; keza o, bir ***yer-olmayan***'dan (***non-lieu***) itibaren düşündüğü etiğin tasvirinde yer-leşik dil olan onto-lojik dilin ve formel mantığın sınırlarını zorlamaktan çekinmez. İlave etmek gerekir ki, Levinas'a göre, topluma Hobbes'un tasavvur ettiği gibi herkesin herkese karşı savaşının olduğu bir doğa halinden itibaren değil, "İyi'nin sınırlandırılması" yoluyla varılır. Böylece toplum, kökensel (ya da kökene öncel) İyi'den itibaren yani etik-temelli olarak tasavvur edilir. Bir söyleşide Levinas şunları söyler: "Kelimenin olağan anlamında toplumun, insanın insan için kurt olduğu ilkenin bir sonucu mu, yoksa, tersine, insanın insan ***için*** olması ilkesinin bir sınırlandırılmasının sonucu mu olduğunu bilmek son derece önemlidir. Kurumlarıyla, ev-

Hakikatte Levinas, ben'in ve başkası'nın bir bütüne dahil, bir bütüne mensup olmak suretiyle tekilliklerini kaybetmedikleri; katılıma dayalı olmayan ve bütünleşmeden kaçan bir ilişkiyi öne çıkarmak istemektedir. Levinas, bütünlük fikrini ve eleştirisini büyük ölçüde Rosenzweig'a borçludur. Ancak onun bu fikre, bu eleştiriye zımnen, önceden de sahip olduğunu *Bütünlük ve Sonsuz*'dan önceki eserlerine, bilhassa da *Varoluştan Varolana*'da yer alan varlığa katılımdan kopuş olarak hipostaz düşüncesine bakarak söyleyebiliriz. Keza, bu eserdeki varlık eleştirisinin büyük ölçüde bir bütünlük eleştirisi olarak okunabileceğine işaret etmek gerekir, öylesine ki kişisizleştirici (dolayısıyla tekillikleri ortadan kaldırıcı) işleyişi içerisinde *anonim varlık* ile tekil olanın kendini kişisel olarak ifade edişine izin vermeyen genelleyici ve dolayımlayıcı işlevi içerisinde *bütünlük* arasında kolaylıkla bir ilişki kurulabilir. Dahası, ayrılık vurgusunun bütünlük ve bütünleşme eleştirisiyle nasıl buluştuğu kolaylıkla fark edilebilir.

## 13. Sonsuz Fikri

*Bilginin hiçbir haklılaştırıma ihtiyacı yoktur, Tanrı'ya hiçbir şey borçlu değildir... ama o, ne Tanrı'nın ne de insanın kaçabildiği kendi apaçıklıklığına dayanır.*[1]

H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*

*Bilgiden yücedir, açıklıktan dışarı; çünkü O kendi münezzehliğinde nişansızdır:*[2]

Feridedddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*

Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'a kadarki kitaplarında Sonsuz fikrine rastlanmaz. Filozof, *Varoluştan Varolana*'nın (1947) ikinci baskısına önsözde "Sonsuz"dan ve "Sonsuza dair Arzu"dan bahseder bahset-

rensel formlarıyla ve yasalarıyla sosyal olan, insanlar arasındaki savaşın sonuçlarının sınırlandırılmasından mı, yoksa insan insana etik ilişkide kendini açan Sonsuz'un sınırlandırılmasından mı kaynaklanır?"(EI, 85).

1 Bkz. Chabot, P. & Hottois, G. (der), *Les Philosophes et la Technique*, J. Vrin, Paris, 2003, s. 158.

2 Feridedddin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, c.I, çev. A. Gölpınarlı, MEB, İstanbul, 1990, s. 9.

mesine; ne var ki bu önsöz 1981'de kaleme alınmıştır, yani kitabın yazılışından hayli sonra. Denebilir ki filozofun varlıktan çıkış kaygısının hakim olduğu gençlik eserlerine rehberlik eden şey, Platoncu *varlığın ötesindeki İyi* fikridir. Levinas, varlıktan çıkış için biricik yol olan başkasıyla (eşdeyişle ötekiyle) ilişkiyi sözünü ettiğimiz önsözde "İyi'ye doğru hareket" olarak formüle eder (EE, 13). Levinas'ın Descarteşçi Sonsuz fikrine başvurması ise, görece olarak geç bir tarihtedir; ne var ki o andan itibaren bu tema filozofun düşüncesinde belirleyici bir rol oynayacaktır, bilhassa da *Bütünlük ve Sonsuz*'da. Sonsuz fikrini ele alan ilk yazı *Bütünlük ve Sonsuz*'dan dört yıl önce yayınlanmış olan 1957 tarihli "Felsefe ve Sonsuz Fikri" (EDE, 165-178) başlıklı makale olmalıdır. Sonsuz fikriyle bağlantıları içerisinde, yüz, arzu, dil ve vicdan gibi temel mefhumları ele alan bu makale, ben ve başka/sı arasındaki ilişkiyi temellendiren Sonsuz fikrinin merkezi bir rol oynadığı *Bütünlük ve Sonsuz*'u haber verir bir bakıma. Bununla birlikte *İyi fikri* hiçbir surette terk edilmemiş, yalnızca *Sonsuz fikri* başkasıyla ilişkinin temellendirilmesinde ve izahında ağırlıklı bir rol oynamaya başlamıştır.

> İyi'yi varlığın ötesine yerleştirdiğinde ve, *Fedrus*'ta, hakiki konuşmayı tanrılarla konuşma olarak tanımladığında Platon, bu [başkalık geleneği]-nde yer alır. Ama, bizim yalnızca *formel tasarı*sını alıkoymak istediğimiz bir yapının en karakteristik tarzda ana hatlarını veren, sonsuz fikrine dair Descarteşçi analizdir (EDE, 171).

*Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın Sonsuz'u daha ziyade Descarteşçi Sonsuz fikrine göre düşündüğünü vurgulamak gerekir. Filozofun düşüncesinde Sonsuz fikri; dışsallık, başkalık, aşkınlık ve Tanrı mefhumlarıyla birlikte bulunur. Sonsuz, başkasının yüzünde ışır. Aşkınlık olarak Sonsuz, varlığın bütünlüğe yönelen hareketini inkıtaa uğratır. Zira Sonsuz, dışsal olanı veya başka olanı massetmek veya tasfiye etmek suretiyle anlamın anlamlığını varlığın içkin işleyişine hapseden her türden bütünlüğe göre *fazlalığı* ifade eder, bütünlüğün içeremediği, ayrıksılığından edip, ehlileştirerek içselliğine mal edemediği fazlalığı. Bir varlık olmayan, ne de tözsel bir şey olan Sonsuz,

tatmin bulmayan bir arzu olarak belirir. Zira Sonsuz ile ilişkide içerilemez bir fazlalık vardır daima. Sonsuz ile ilişki, içerenin içerdiğini kapsadığı ve bu kapsayışta kendinden ettiği bir ilişkiye benzemediği gibi, temalaştırılabilir bir nesneyle olan ilişkiye de benzemez; ne de bu ilişki, tatmini, dolayısıyla çakışma veya örtüşmeyi varsayan bir ihtiyaç ilişkisine benzer. Sonsuz, kendini arzu olarak verir, tabii eğer burada bir 'kendini verme'den söz edilebilirse. Arzu'nun belirlediği Sonsuz ile ilişkide daima bir fazlalık vardır; zira bu ilişkide arzulayan arzulanan'ı asla içermez ve kapsamaz, ne de onu masseder. Dolayısıyla Levinas'ın Arzu olarak adlandırdığı Sonsuz ile ilişki, "kendinde upuygun fikir" olan, "daha baştan Aynı'nın ölçüsündeki en âlâ tema" (LC, 73) olarak kendini gösteren varlık fikrinin aksine, upuygunluktan uzak bir durumu ifade eder: Sonsuz, Sonsuz fikrinin bağlılaşığı değildir; zira burada *noesis-noema* bağlılaşımındaki gibi bir upuygunluk hiçbir surette söz konusu değildir; söz konusu olan daha ziyade yönelimselliğin alt üst oluşudur: "Yönelimsellikte [*intentionnalité*] nesnenin özne tarafından tam manasıyla zapturapt altına alınışı söz konusudur; oysa Sonsuz, kendine dair fikri [ona upuygun düşmek şöyle dursun] sarsar ve afallatır" (LC, 86). Öte yandan Levinas, yönelimselliği alt üst eden Sonsuz fikrinin aksine, *varlık fikrinin yönelimsellikle tam bir uyum içerisinde bulunduğunu* savunur:

> Fenomenolojik hareketin, pratiğin ve duygulanımsallığın temelinde gördüğü yönelimsellik, bilinç ve varlık arasında ortak bir ölçü tesis eder ve bunu bilincin tüm formlarını katederek yapar. [Bir şey]in bilinci olarak bilinç, edimde [*acte*] ve duyguda dahi varlığın bilincidir. Buna mukabil, varlığın tüm ciddiyeti, [varlık ile bilinç arasındaki] upuygunluğun muhkemliği ölçüsünde, bilincin oyununda, yanılsamada çözünebilir (LC, 73).

Levinas'a göre fenomenoloji, varlığı, bilincin ölçüsüne vurmak suretiyle temalaştırmıştır; öylesine ki varlık bilincin bir bağlılaşığına, bir temaya, bir nesneye indirgenmiştir. Bu indirgemeyle dışsallığından mahrum edilen varlık, artık, onu kavrayan bilince nazaran bir

fazlalık arz etmeyecektir; zira çoktan bilincin içsel oyununa dahil olmuştur. Açığa-çıkışına (*dé-voilement*), bilince belirişine indirgenen varlık, böylece bir görünüm (*apparence*) veya Heidegger'in deyişiyle bir "ışıma" (*phosphorescence*) halini alacaktır. Denebilir ki, Levinas'ın tüm meselesi, "varlık"ı bilincin zapturaptından kurtarmak ve ona dışsallığını iade etmektir.[1] Ne var ki Levinas, dışsallık fikrini canlı tutmanın yönelimsellikle (*noesis-noema* bağlılaşımıyla) kayıtlı olan varlık fikri üzerinden mümkün olmayacağı kanaatindedir; zira bu fikir, bilincin ve bilme'nin içkinliğinde tutulu kalmakta, varlığın ötesine, dışsallığa ya da başkalığa açılamamakta ve başka olanın içe dahil edildiği ve orada eritildiği bir *bütün*ü varsaymaktadır. Sonuçta filozof, varlık ile bilincin upuygunluk içerisinde bütün'leştiği ya da bağlılaştığı *varlık fikr*ini onto-fenomenolojiye terk eder ve *varlığın ötes*inden, *varlıktan başka olan*dan söz açan başka bir felsefenin yani başkalık felsefesinin temellerini atmaya koyulur; keza, bu çerçevede, başkalığa yer açmak üzere aynılığın felsefesi olarak gördüğü ontolojinin kökten bir eleştirisine girişir. Levinas'ın özgün felsefesi – ilk felsefe olarak etik – işte bu eleştiriden doğar. *Noesis* ile *noema* (ya da bilinç ile nesne) arasında bir upuygunluk varsayan yönelimsel yapıyı çatlatan, aşan veya alt üst eden şeyi öne çıkarmak olarak da özetleyebileceğimiz filozofun felsefi programı belirginleşmeye başlar böylece. Levinas'ın trans-onto-fenomenolojisi bu çatlamanın, bu aşmanın veya bu alt üst oluşun vuku bulduğu yerde ortaya çıkar: Ötekinin dünyadan olmayışı, yüzün plastik yapısını çatlatması, Tanrı'nın varlığın ötesinde oluşu, etiğin varlıktan soyunmayı ifade edişi... tüm bunlar bu çerçevede anlam kazanacaktır. Upuygun olmayanın, sonuç itibariyle da temalaştırılamayanın, kuşatılamayanın ve massedilemeyenin felsefesidir bu. Asli anlam bu upuygun-olmama'dan doğar: "Anlam, Başka'nın Aynı'ya göre *fazlalığında* yatar" (TI, 98; iba).

1 *Bütünlük ve Sonsuz*'da (1961) ontolojik dil henüz terk edilmemiştir. Bu kitapta Levinas "varlığın dışsallık olduğu"nu (TI, 322) yazar; dahası, dışsallığı "varlığın özü" (TI, 324) olarak tanımlar. Burada filozof, varlığı, bütünlüğü aşan bir şey olarak tasavvur eder gibidir, ne var ki ontolojik dili sonradan terk edecek ve *Varlıktan Başka Türlü*'de (1974) çıkargözetmez etik ilişkiyi varlık'tan-soyunma (dés-inter-*esse*ment) yani varlıktan çıkma olarak adlandıracaktır ki, bu, bir bakıma, *Kaçış Üstüne*'de (1934) benimsenen dile dönüşü ifade eder.

Levinas, Descartesçı Sonsuz fikrinde ben ve başka/sı arasındaki ilişkiyi izah etmeye ve temellendirmeye elverişli formel bir yapı bulur. Descartes'ta, Sonsuz Tanrı'yı ifade eder. Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde Descartes, iki yola başvurur. Bu yollardan ilki, Aziz Anselmus'dan (1033-1109) esinlenme olup, Kant'tan itibaren *ontolojik* olarak da adlandırılacak olan *a priori* yoldur. Buna göre, şayet Tanrı, *tanımı gereği* tam manasıyla mükemmel (kusursuz) bir varlığı ifade ediyorsa, onun varolmayışı tasavvur edilemez bir şey olmalıdır; zira varolmayış mükemmelliğe halel getirecek bir kusurdur; oysa Tanrı böylesi bir kusurdan münezzehtir. Sonuç itibariyle, Tanrı'nın varlığı O'nun zorunlu olarak özüne/zâtına aittir. Bu ispat Tanrı'nın varlığını onun kavramından çıkarsar; bu çıkarsama zorunlu ve *a priori* bir yapıdadır. Asıl ilgilendiğimiz diğeri olduğundan, bu ispat üzerinde uzun boylu durmayacağız. *A posteriori* ya da "sonuçlara dayalı" olarak adlandırılan diğer ispata göre, sonlu bir varlık olarak ben, zihnimde, sonsuz bir varlığın (Tanrı'nın) fikrine sahibimdir; kusurlu olan "bana konmuş" kusursuz bir fikirdir bu. İmdi, Sonsuz fikri, sonlu ve kusurlu olan bir zihnin ürünü olamaz, ama bu fikir kusursuz (mükemmel) olan Tanrı tarafından "bana konmuş" olmalıdır: "Eğer o hakiki anlamda sonsuz bir töz tarafından bana konmamış olsaydı, der Descartes, sonlu bir varlık olan ben sonsuz bir tözün fikrine sahip olamazdım"[1]. Sonuçta, mademki her sonuç bir nedene gönderir, o halde Sonsuz fikri de bizi bir nedene, yani Sonsuz'a gönderir ki, nedenin (illetin) sonucundan (eserinden) daha mükemmel olacağı aşikârdır. Bu minvalde, Descartes sonlu bir varlığa konmuş sonsuz fikrinden hareketle sonsuz bir varlığa, yani Tanrı'ya ulaşır. Nitekim, *Metafizik Düşünceler*'de şöyle yazar:

> "Bir fikrin başka bir gerçeklikten ziyade böyle objektif bir gerçekliği içermesi için, onun bu gerçekliği herhangi bir nedenden alması gerekir; bu nedende de, hiç değilse, fikrin içerdiği objektif gerçeklik kadar formel bir gerçeklik bulunmalıdır. Zira, fikirde, nedeninde rastlanmayan

1 Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956, s. 69.

bir şey bulunduğunu varsaymak, fikrin bu şeyi yoktan edinmiş olmasını gerektirecektir [ki bu da muhaldir]"[1]

"Şimdi doğanın ışığı ile aşikârdır ki, tam ve fail nedende hiç olmazsa sonucunda olduğu kadar bir gerçeklik bulunmalıdır; zira sonuç gerçekliğini nedeninden değilse nereden alır?"[2]

Descartes, bu surette, Tanrı'nın zihnimizdeki *objektif* mevcudiyetinden onun *formel* mevcudiyetini çıkarsar. (Hemen belirtelim ki, Descartes'ın *objectif* mevcudiyet ile kastettiği zihindeki (*ideel*) gerçeklik, *formel* mevcudiyet ile kastettiği ise dışarıdaki (*reel*) gerçekliktir). Böylece, sonuç ya da eser olan zihnimizdeki Sonsuz fikrinden hareketle, neden ya da illet olan Sonsuz'a yani Tanrı'ya varılır. Bu akıl yürütme, Descartes'ta Tanrı'nın *a posteriori* ispatını oluşturur.

Burada Levinas'ın dikkatimizi çektiği nokta, Tanrı'nın var olması ya da var olmaması meselesi değil, sonlu zihin ile bu zihnin kabul ettiği Sonsuz arasındaki muazzam orantısızlık veya ölçüsüzlüktür, bu istisnai ve paradoksal durumda, *zihnin içerebileceğinden daha fazlasını içermesi* yani *düşünebileceğinden daha fazlasını düşünmesi*dir: Bu durumda, düşünülen (*cogitatum*), düşünceyi (*cogitation*) sonsuzca aşmakta ve düşünce, 'kavradığı' şeyin kavranılmazlığını teslim etmektedir (LC, 85). Dolayısıyla, sonlu düşüncenin Sonsuz'u, yani düşünebileceğinden fazlasını düşünmesi, bilincin içkin işleyişte *cogitation*un *cogitatum*unu kendine eşitlemesine, kendi ölçülerine uyarlamasına ve kendinin bir bağlılaşığı kılmasına benzemez hiçbir biçimde. Kısacası, bu istisnai durumda *düşünce* (ya da: *düşünen*) ile *düşündüğü* (ya da: *düşünülen*) arasında hiçbir biçimde bir eşitlik, bir upuygunluk ya da bir çakışma söz konusu değildir; zira öyle olsaydı, Sonsuz sonlu olanın terimlerine indirgenmiş, orada kapsanmış olurdu, ki Sonsuz'un sonsuzluğuna aykırıdır bu. Oysa burada *cogitatum* (düşünülen), onunla aynı düzlemde yer almayan *cogitation*a (düşünce) nazaran daima bir *fazlalık* arz etmektedir. "Yönelimselliğin evrensel geçerliğinin ve asli karakterinin alt üst olduğu"

1 Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, s. 63.
2 Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, s. 61-62.

(DVI, 105) ve upuygunluk mantığının ters yüz olduğu bir noktadır burası. Nesnenin düşünce'de asimile olduğu, tüm başkalığını yitirdiği yönelimsel ilişkide olan bitenin aksine, "sonsuzun başkalığı iptal olmaz, onu düşünen düşüncede sönümlenmez. Ben, sonsuzu düşünürken, birden *düşündüğünden fazlasının düşünür*. Sonsuz, sonsuz fikrine irca olmaz, kavranmaz; sonsuz fikri bir kavram değildir. Sonsuz, kökten bir biçimde, mutlak olarak başkadır" (EDE, 172). Sonsuz fikrine başvurmak suretiyle, *düşünülen*'in *düşünce*'ye (ve/veya *düşünen*'e) dışsallığını tam olarak koruyabildiği bir ilişkiyi tasavvur eden Levinas (TI, 42), aynılık felsefesini aralamak ve orada Başka'ya yer açmak ister, ki bu bir bakıma felsefeyi, düşündüğünden fazlasını düşünmeye davettir. Sonsuz ya da Tanrı'nın onu düşünen düşünceyi sonsuzca aşması, yani orada massolmayıp dışsallığını veya başkalığını muhafaza etmesi, etik ilişkiye teorik bir model sağlayacaktır. Tanrı'nın varlığının ispatına odaklanan Descartes'ın analizi temelde etik bir anlam taşımazken, Levinas kendi amaçları uyarınca analizin münhasıran "formel yapısı"yla ilgilenecektir (EDE, 171). Nitekim şunu söyler Levinas: "Descartes'ta ahlakın üstünlüğü yoktur... Yaptığım, Descartesçı düşüncenin hayranlık verici ritmini takip etmekten ibaret yalnızca" (LC, 103). Bu surette o, Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'unda, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi teorik olarak temellendirmeye hizmet edecek formel bir çerçeve bulur ve böylece yönelimselliği tartışma konusu etmeye yarayacak bir desteğe kavuşur. Şimdi alıntılayacağımız pasaj, Levinas'ın Descartesçı sonsuz fikrinden kalkarak[1] Husserlci yönelimsellik fikrini nasıl tartışma konusu ettiğini ve bu yolla kendi etik düşüncesini nasıl temellendirdiğini bize gösteriyor[2]:

1 Levinas, upuygun olmama durumunu varsayan Sonsuz fikrine dayalı 'aşkınlığın yönelimselliği' ile *noesis-noema* upuygunluğunu varsayan 'nesneleştirici yönelimsellik' (veya kısaca yönelimsellik) arasında bir karşıtlık ilişkisi tesis eder. Aşkınlık ve nesnellik arasındaki bu karşıtlık veya fark *Bütünlük ve Sonsuz*'u baştan sona kateder (TI, 41). Bu kitapta Levinas, şu hususun altını çizer: "[*Noesis-noema*] bağlılaşımı, aşkınlık için yeterli bir kategori değildir" (TI, 45).

2 Rahatlıkla ileri sürülebilir ki, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas, Descartesçı Sonsuz fikrini, Husserlci yönelimsellik fikrini tartışma konusu etmek ve sonuç itibariyle de aşmak üzere işleten bir strateji benimser. Kitap bu zaviyeden de okunabilir, daha doğrusu okunmalıdır. Bkz. (TI, iii-iv).

Öteki, bilinçteki etik hareketi başlatır ve aynı'nın kendi ile çakışması[ndan doğan] rahat vicdanı alt üst eder, yönelimselliğe upuygun olmayan bir ziyadelik içerir. Bu özümsenemeyen ziyadelik nedeniyle biz, Beni Ötekine bağlayan ilişkiyi *sonsuz fikri* olarak adlandırıyoruz. Sonsuz fikri onda Sonsuz'un nesne olduğu bir yönelimsellik değildir. Yönelimsellik, zihnin varlığa uyarlanmış bir hareketidir. O, hedefler [*vise*], bir temayı hedefler. Varlık, temada, sorunsuzca konumlanır [*se loge à l'aise*]. Varlık, en âlâ 'temalaştırılabilir' olandır, öne-koyulabilir/önermeleştirilebilir [*proposable*] olandır, konmuş [*thétique*] olandır. Ama düşüncenin temaya açılması olan yönelimsellik, bu temayı aşmaz. O, düşünmede düşünülenden fazlasını düşünmeye bağlı değildir. *Noema*, *noesis*te kendini tam manasıyla gösterir [; *noema*, *noesis*e göre bir fazlalık, dolayısıyla bir başkalık arz etmez]. Sonsuz fikri, tamı tamına ve paradoksal bir biçimde, düşündüğünden fazlasını düşünmeye bağlıdır, şu var ki, burada, düşünülenin düşünceye göre ölçüsüzlüğü [fazlalığı, başkalığı] muhafaza edilir. Sonsuz fikri, kavranılamaz olanı kavramaya bağlıdır; öylesine ki [bu kavramada] kavranılmaz olanın kavranılmazlığı yine de teminat altındadır (LC, 84-85).

Descartes, Sonsuz fikrine temelde hiçbir etik anlam atfetmezken; Levinas, onu, ben ve öteki arasındaki etik ilişkiye yatırır ve "sosyal ilişki" olarak düşünmeyi dener. "Sonsuz fikri Öteki ile ilişkide bulunur" (EDE, 172). Levinas'ın Üçüncü Meditasyon'da Sonsuz fikrinin etik bir okunuşunu haklı kılacak destekler bulduğunu belirtmek gerekir.

Belirttiğimiz üzere Levinas, Descartesçı Sonsuz fikrinin sağladığı teorik zeminden kalkarak etik ilişkiyi tasarlar. Bu tasarı uyarınca Aynı, onun başkalığına, bir başka ifadeyle dışsallığına halel getirmeksizin Başka ile ilişki içerisindedir. Bu, Aynı'nın ya da Aynı olarak Ben'in kavranılamaz ve kapsanılamaz olanla[1], dolayısıyla temalaş-

1 Sonsuzun özsel bir niteliği olarak kavranılmazlığa Descartes daha önce işaret etmiştir. Sonsuz (yani Tanrı), kavrayışımızı sonsuzca aşar. Descartes, Tanrı'yı *bilebileceğimizi* (*savoir*), ama onu *kavrayamayacağımızı* (*comprendre*) öne sürer ve bunlar arasındaki ayrımı göstermek üzere bir örneğe başvurur: "Bir dağa elimizle pekala dokunabiliriz; ama onu bir ağacı ya da kollarımızın uzunluğunu geçmeyecek herhangi bir şeyi kucaklar gibi kucaklayamayız; zira kavramak, düşünceyle kucaklamaktır, ama bir şeyi bilmek için ona düşünceyle dokunmak yeter". Mersenne'e mektup, 27 Mayıs 1630, zikreden: J-M. Beyssade, "RSP ou le monogramme de Descartes", in Descartes, *L'Entretien avec Burman*, PUF, Paris, 1981, s. 173. Sonsuz, kavranı-

tınlamaz, temsil edilemez ve özümsenemez olanla ilişkisidir; keza, bilincin ölçülerine indirgenmeye direndiğinden, yönelimselliğin yapısını alt üst eden bir fazlalıkla ilişkidir. Levinas, bilişsel bilinçten ahlaki bilince (vicdana), ilkinin Sonsuz fikriyle alt üst oluşundan ikincinin öteki/başkası tarafından sorgulanışına bir geçiş yapar, ki bu surette biz, Descartesçı Sonsuz fikrinin Levinas'ta bütünüyle ahlaki bir veçheye büründüğüne ve Aynı ile Başka arasındaki etik ilişkiye formel bir çerçeve sağladığına tanık oluruz.

Descartes, ilkin, sonradan Sonsuz fikrini kendinde bulacak olan Cogito'dan hareket eder. Ne var ki, filozofa göre, kronolojik olarak sonra gelse bile, Sonsuz fikri (Tanrı fikri) öncedir. Descartes buna "sonrakinin önceliği" adını verir, ki formel mantık açısından tasavvur edilemez bir şeydir bu. Gerçekte Sonsuz fikri, kronolojik olarak kendisinden sonra geldiği Cogito'dan öncedir; zira Cogito'yu temellendiren Sonsuz fikirdir: Cogito, Sonsuz fikrinde – bir süre sonra – nihai bir gerekçeye kavuşur. Sonsuz fikri Cogito'dan öncedir; zira Sonsuz fikri olmasaydı, kendini onda temellendirmiş bir Cogito'dan söz açmak da mümkün olmayacaktı. Vurgulamak gerekirse, Descartes düşüncesinin "hayranlık verici ritmi"ni takip eden Levinas, Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi açıklarken, bu sözünü ettiğimiz "*önce-kinin sonralığı*" yapısına başvurur.[1] Böylece, kronolojik olarak önce

---

lamaz olduğundan, bir nesne gibi temsil edilemez ve temalaştırılamaz. O, zihnin formel çerçevesine sığmaz, bu çerçeveyi sonsuzca aşar. Ve o, böyle olarak, onu kendi terimlerine çevirmek isteyen yönelimselliği sarsar ve alt üst eder. Bu surette, *ideatum* [fikredilen] olarak Sonsuz, onu kavramada ya da kapsamada aczi ortaya çıkan *idea*ya [fikir], *idea*nın taşıyıcısı zihne nazaran bir fazlalık, bir ziyadelik, bir ölçüyegelmezlik ifade eder. Bu formel yapı Levinas tarafından ötekiyle/başkasıyla ilişkiye uyarlanır.

1 "Sonrakinin önceliği" olarak adlandırılan bu yapıya tasavvufta da rastlarız. Buna, diğerleri arasında sözgelimi bir Şebüsteri'nin yazdıkları örnektir. Söz konusu olan nefs-i âdemin, yani insanın diğer varlıklara karşı durumudur: "En son geleni de en ilk bil!/En son Adem'in nefsi var oldu;/Ama, her iki âlem de onun zâtı sayesinde varolmuş.../Sonuncu değildir Adem! Amaç olduğundan en sonda var edilmiştir". Adem zamansal olarak sonra gelse de zati olarak öncedir. Bkz. Şebüsteri, *Gülşen-i Râz*, çev. Y. Mustafaoğlu, Kitsan, İstanbul, 1999, 53. Aynı metnin bir başka çevirisi: "Fi'l sahasında ne ki geride gelmiş ise onu ilim sahasında önde gör/Nefs-i âdem varlık dâiresine en son gelip her iki âlemin zuhûruna yol açmış ve bu i'tibârla iki âlem nesf-i âdemin tufeylisi olmuştur/Ahiru'l emr, illet-i gâiyye vücûd-u insani takaddüm-ü zâtisi hasebiyle müehher olarak zâhir olmuyor mu?". Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, yay. haz., C. Gündoğdu, Ataç, İstanbul, 2006, s. 133. Böylece,

gelen Ben, sonradan Başkası tarafından temellendirilecektir (TI, 47). Kronolojik olarak birinci olan bencil Ben, Başkasıyla karşılaşır, onu kabul eder ve bu kabulde, özgürlüğünü, kendiliğindenliğini ve bencilliğini muaheze edilmiş ve sorgulanmış olarak bulur; böylece, Ben'in etik açıdan temelsizliği ortaya çıkmış olur, ki bu da etikte temellenme imkânını doğurur. Demek ki, Başkası sonradan gelmekle birlikte önceldir; önceldir, çünkü Ben etik anlamda temelini onda bulmaktadır. Görüldüğü üzere, Descartes'ta egolojik olana – yani Cogito'nun alanına – ait olan şey Levinas tarafından etik öznelerarasılığın alanına transfer edilir.

Levinas, "daima suiistimal ettiği" Üçüncü Meditasyon'un sonunda her şeye karşın etik bir şeyler, refleksif olanı aşan bir şeyler bulmakta gecikmez; zira orada Descartes, "sanki argümanların geri-

---

en son gelen yani "müehher olarak zâhir" olan "vücûd-u insani", öyle de olsa veya tam da öyle olduğu için, "takaddüm-ü zâtisi hasebiyle" kendinden önce gelenlerin "illet-i gâiyye"si, gerekçesi, nedeni, ilkesi olur: "En son geleni de en ilk bil!". Burada, "sonrakinin önceliği" uyarınca, kronolojik olarak en son gelen, ontolojik (ya da zâti) bakımdan ilk olmaktadır. İşaret etmek isteriz ki, "sonrakinin önceliği" fikrine Heidegger de sahiptir: "[H]üküm sürmesi bakımından her şeyden önce gelen şey geriye kalır: En erken olan. Grek düşünürleri şunu söylediklerinde bunu zaten biliyorlardı: Ortaya çıkma bakımından hakim olan daha erken gelen şey, biz insanlara ancak sonradan açık hale gelir. İlksel olarak erken olan şey, kendisini insana ancak en sonunda gösterir [...] Kronolojik olarak söylenirse, Yeniçağ doğabilimi 17. Yüzyıl'da başlar. Bunun tersine motor gücüne dayalı teknik, ancak 18. Yüzyıl'ın ilk yarısında gelişir. Fakat kronolojik saptama bakımından sonra olan modern teknik, kendi içerisinde hüküm süren özün bakış açısından tarihsel [ontolojik –Ö.G.] olarak daha öncedir". Heidegger, M., *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. D. Özlem, Afa, İstanbul, 1997, s. 79; krş. Heidegger, M., "La question de la technique", *Essais et Conférences* içinde, çev. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958, s. 30. Evet, Heidegger'in işaret ettiği üzere Grek düşünürleri bu fikre zaten sahipti. Nitekim, Aristo'nun aktüelin potansiyele önceliğini savunması pekala bu çerçevede değerlendirilebilir. Buna göre, tohum zamansal bakımdan çiçeği öncelese de, ontolojik öncelik yine de kronolojik olarak sonra gelen çiçeğe aittir; zira tohum ancak çiçek *açmak üzere* vardır ve tohum gerçek ve tam varlığına çiçekte kavuşur ancak. Aktüel olan, sonra ortaya çıkmış olsa da, ontolojik bakımdan önceliklidir. Son olarak, Marx'ın *Grundrisse*'nin "Giriş"inde yer alan şu ifadelerini de bu çerçevede mütalaa etmek mümkün görünmektedir: "İnsanın anatomisi, maymunun anatomisi için bir anahtardır [-tersi değil!]. Alt-sınıf hayvan türlerinde üst bir biçimin habercileri olan imleri ancak bu üst biçimin kendisini tanıdıktan sonra anlamak olanaklı olmuştur. Böylece burjuva ekonomi, bize, antikçağ ekonomisinin vb. anahtarını vermektedir" Marx, K., *Grundrisse. Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, I, çev. A. Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 1999, s. 42.

sinde, aniden, bir yüz fark etmiş gibi" (LC, 104), ilahi yücelik karşısındaki "hayranlık" ve "ubudiyet" duygularını ifade eder:

> "Ama bunu daha özenli bir biçimde incelemeden ve bundan elde edilebilen başka hakikatlerin gözden geçirilişine geçmeden önce, tam manasıyla mükemmel olan bu Tanrı'yı temaşa etmek, onun harikulade sıfatlarını gönlümce tartmak, bu muazzam ışığın kıyas kabul etmez güzelliğine, hiç değilse karşısında gözleri kamaşan zihnimin gücü yettiği ölçüde, bakmak, *hayran olmak* ve *tapmak* için biraz durmanın pek yerinde olduğunu sanıyorum"[1]

Levinas, Tanrı'yı daima etikten yani insan insana ilişkiden itibaren düşünür (DMT, 218); O'nu teolojik ve spekülatif mülahazalarla düşünmez. Yukarıdaki pasajı yorumlarken Levinas, Yüz ile Tanrı arasında bir bağ tesis eder (LC, 104). Etiğin tanrısı ile teolojinin ya da felsefenin tanrısı arasındaki fark, ilkinin yalnızca insanlar arası ilişkide beyan olmasına (*se révéler*) karşın, ikincinin onto-teolojide salt bir düşünüm (*réflexion*) nesnesi olarak belirmesinde yatar. Levinas – esasında bir fikir ya da bir kavram olmayan – Tanrı fikrini (eşdeyişle Sonsuz fikrini) "insanlara karşı yükümlülükler"de *somutlaşan*, yani bu yükümlülüklerin *somutluğunda* yaşanan, bir başka insana, "yakına duyulan sevgi" olarak yorumlar (TrI, 22). Farkı tam da bu noktada gözlemliyoruz: Felsefenin ya da teolojinin salt kavramsal tanrısına soyut ve teorik akıl yürütmelerin muhkemliğiyle varılırken, etiğin tanrısına insanlar arası etik ilişkinin somutluğundan geçilerek yaklaşılır. Levinas için, Tanrı'ya doğru gitmek, başkasına doğru gitmektir (HAH, 69-70). Filozofun düşüncesine göre, Sonsuz fikri refleksif (düşünümsel) veya spekülatif (kurgul) olanı çoktan aşar; başkasıyla etik ilişkide yaşantılanan *arzuyu* ifade eder.

Bütünleşme mantığı uyarınca birbiriyle ilişkiye giren terimler, üçüncü bir terim tarafından dolayımlanırlar ve böylece tekilliklerini kaybederek ilişkide massolurlar. Oysa Sonsuz fikri, ben ve başka/sı arasında bütünleşmeye direnen bir ilişki tasavvur etmemize izin verir. Dışsallığı varsayan ve kabul eden Sonsuz fikrinin (*idée de l'Infini*)

1 Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, s. 79-80; iba.

aksine, bütünlük fikri (*idée de totalité*) dışsal olanı kapsamaya, onu içkinliğinde massetmeye meyleder kaçınılmaz olarak. Levinas, Sonsuz fikri üzerinden bütünlük fikrini eleştirir ve buradan yola çıkarak etiği tasavvur eder. "Aynı'nın Başka ile ilişkisi, Descartes'ın tasvir ettiği durumda mevcuttur; bu durumda, Cogito ['düşünüyorum'] hiçbir surette içermeyip ayrı olarak kaldığı sonsuz ile 'sonsuz fikri' olarak adlandırılan bir ilişkiye girer" (TI, 40). Cogito'nun Sonsuz ile ilişkisinde bütünleşmeye karşı ayrım muhafaza edilir, yani ne Cogito'nun içselliği ne de Sonsuz'un dışsallığı ilişkiden zarar görür; aynı şey Sonsuz fikrine göre yapılanmış olan ben ve başkası arasındaki ilişki için de geçerlidir. Yine, Sonsuz fikrinde düşünülen, onu düşünen düşünceyi aşar; bunun gibi, başkası da benim ona dair fikrimi aşar. Son olarak, Cogito, Sonsuz'u kendi kategorilerine indirgeyemediği gibi, başkası ile etik bir ilişkiye giren ben de başkasını kendi terimlerine indirgeyemez; zira her iki durumda da bütünleşmeye ve indirgenmeye direnen bir fazlalık söz konusudur. Sonuçta, Levinas'a göre, "sonsuzun ayrı varlığını sonsuz fikrine sahip bir varlığın sonluluğu yoluyla ispatlayan Descartesçı argümantasyon" (TI, 40), bütünleşmemeyi ve ayrılığı talep eden etik ilişkinin teorik olarak temellendirilmesine hizmet etmektedir.

Levinas, bu ilişkiyi – bu ilişkisiz ilişkiyi – *Arzu* olarak da adlandırır. "Sonsuz fikrini gerçekleştiren 'sonlu olandaki sonsuz', 'azdaki çok' Arzu olarak ortaya çıkar" (TI, 42). Tatmin ile sonuçlanan bir ihtiyaç ilişkisinin aksine, Arzulayanın Arzulanır olana sahip olmadığı, onu massetmediği bir ilişkidir bu. Burada, tatmin şöyle dursun, Arzu, Arzulanır olan tarafından daima kışkırtılır; ve Arzulayan, sürekli kışkırtılan ama asla teskin edilmeyen açlıklarıyla beslenir.[1] Benin zaptından, ele geçirmesinden, görüşünden ve bilişinden daima kaçan şu 'dışsal olan' ile bir ilişkidir bu. "Nesne"siyle buluşmak isteyen bakış, hayal kırıklığına uğrayacaktır bu arzu ilişkisinde; bu öyle bir ilişkidir ki, Arzulanan'ın mutlak başkalığına halel getirebilecek her nesneleştirme girişimini hükümsüz kılar. Arzu, başka'yı, mutlak olarak başka'yı hedefler; böyle olarak o, çıkargözetmezliktir, iyiliktir.

1 "Hakiki Arzu, Arzulananın doyurmadığı ama derinleştirdiği Arzudur. O, iyiliktir... tam olarak *var olan*, hiçbir şeyi eksik olmayan varlıktaki eksikliktir (EDE, 175).

Bu surette, bilinçle bağlılaşık olan, ona upuygun olan *varlığın* üstüne yükselinir (LC, 73). Levinas, bu varlık mefhumunun ötesine giden hakiki aşkınlığın peşindendir; bu amaçla o, yönelimselliği tahtından etmeye ve onun varsaydığı upuygunluğu alt üst eden, hükümsüz kılan ya da aşan her ne ise onu düşünmeye çalışmaktadır; yine bu amaçla o, Sonsuz ile ilişkiyi aydınlatmak üzere Arzu mefhumuna başvurmaktadır. Şöyle yazar Levinas: "Sonsuz, bir temaşa (*contemplation*) nesnesi değildir, yani onu düşünen düşüncenin ölçüsünde değildir. Sonsuz fikri her an *düşündüğünden fazlasını düşünen bir düşüncedir*. Düşündüğünden fazlasını düşünen düşünce, Arzudur" (EDE, 174).

Arzu olarak Sonsuz fikri, "hiçbir eksikliği olmayan" (EDE, 175) ben'de yine de var olan bir "eksikliğe" işaret eder; ama burada 'eksiklik' terimini ihtiyacın alanına tahsis etmek ve *arzu* olarak açığa çıkan benin Sonsuz ile ilişkisini *fazla olan* ile bir ilişki olarak nitelemek gerek. İhtiyaç ilişkisinde, muhtaç olan ihtiyaç duyduğu şeyi temessül ve temellük yoluyla kendine katar, kendinin kılar: Teskin olmayan arzunun hilafına, ihtiyaç, giderilmeyi varsayar. İhtiyaç duyan ben, ihtiyacını giderdiğinde kendindeki bir eksikliği tamamlar ve muhtaç olmaktan çıkar. İhtiyaç duyma ve ihtiyacını giderme süreci bene 'bağımlılık içre bağımsızlık' temin eder; zira giderilen ihtiyaç, son tahlilde, benin kendini toplamasına, güç toplamasına hizmet etmektedir. Oysa arzu, giderilmek bir yana, açlıklarıyla beslendiğinden ve benin massedemediği, zapt edemediği, tasarruf edemediği bir fazlalığı varsaydığından, benin güç toplamasına, kendini tahkim etmesine hizmet etmez; bilakis arzuda güçlerini kaybeden ben içselliğini inkıtaa uğratılmış olarak bulur.

Yüz ile ilişki Arzunun düzenindendir. Levinas, "*bendeki Başkası fikri*ni aşan" Başkasının kendini sunma tarzını *yüz* olarak adlandırır ve şöyle der: "Bu *tarz*, bakışım altında tema olarak belirmeye, bir imge olarak oluşan nitelikler bütünü olarak sıralanmaya bağlı değildir. Başkasının yüzü, bana bıraktığı plastik imgeyi, benim ölçümdeki... fikri her an yıkar, bu imgeyi, bu upuygun fikri aşar" (TI, 43). Yüz plastik özelliklerinden fazla bir şeydir, bu özellikleri aşar;

bu yüzden o; suret, renk, güzellik veya çirkinlik gibi niteliklerine indirgemek suretiyle onu temalaştırmaya meyleden bakışın ölçüsünde değildir. Dolayısıyla yüz, nesnesini upuygun bir biçimde ölçmek isteyen görüşün (*vision*) terimlerinde değil, plastik özelliklerin ötesine geçen ve kendisine dair sahip olunan fikri aşan başkasının ne ise o olarak kabulünü varsayan Arzu'nun terimlerinde düşünülmelidir (DVI, 129). Başkası, görüşe veya temalaştırmaya kendini sunmaz; böyle olmakla o, *en âlâ temalaştırılamayan*dır.

Ben ve başkası ilişkisini izah ederken Levinas, Arzu mefhumunun yanı sıra Konuşma (*Discours*) mefhumuna da başvurur. Başkası, nitelikleriyle tezahür etmez, ama *kendini ifade eder*. *İfade* (*expression*) gayri şahsi ve nötr bir varlığın *açığa-çıkma*'sından (*dévoilement*) esasta farklıdır; şöyle ki *kendini ifade eden* (*s'exprime*) "varolan, 'içeriği'nin bütününü 'form'unda sergilemek ve sonuç olarak da içerik ve form ayrımını ortadan kaldırmak üzere, varlığın tüm zarflarını ve tüm genelliklerini aşıp geçer" (TI, 43). İfadede, varolan kendi tezahüründe hazır bulunur ve onu genel olanda temalaştıracak ortak bir terimin dolayımı söz konusu olmaksızın *kendini kendinden ifade eder*. Başka türlü söylersek, Levinas'a göre varolan 'kendini kendinden ifade etmek' suretiyle temalaştırıcı genellemeye direnir ve kendini genellikte erimeyen bir tekillik olarak gösterir; bir Heidegger'deki gibi *açığa-çıkma*'da (Alm. *Entdecktheit* < Yun. *a-letheia*) ise, varolan, nötrleştirici varlığın genel ekonomisi içerisinde tekilliğini yitirme pahasına açığa-çıkabilmekte, dolayısıyla kendini ancak bir bütüne dahil olarak gösterebilmektedir. Sonuçta, *açığa-çıkma* upuygunluğu varsayan ve varolanların tekilliğini varlığın genelliğinde masseden varlık fikrine sıkı sıkıya bağlıdır; oysa *ifade* her upuygunluğu aşar ve *açığa-çıkma'nın hakikati*'nden büsbütün farklı olarak Başkası'nın[1] öğreten *konuşma*sını ve *söz*ünü, kısacası *öğretim*i (*enseignement*) varsayan bir hakikat mefhumunu getirir. Levinas'ın öne çıkardığı hakikat tasavvuru *açığa-çıkma*'nınki (*aletheia*) değil *beyan*ınkidir (*révélation*), özgül bir anlamda da *vahy*inkidir (*révélation*)[2]. Atina değil Kudüs!

1 Burada ***Başkası*** Tanrı diye de okunabilir ya da okunmalıdır; o da "başkası" olan, ama "bütünüyle başka" olan, "bambaşka olan", "en âlâ başkası" olan Tanrı!

2 Görüye, görüşe, temsile konu olmayan, nesneleştirilemeyen ve temalaştırılamayan,

Levinas şöyle demektedir: "Başkası'na konuşmada yaklaşmak, onun ifadesini buyur etmektir; Başkası, bir düşüncenin ona dair taşıdığı fikri aşar bu ifadede. Bu durumda Ben'in, kapasitesinin ötesinde Başkası'ndan *alması*, tam olarak sonsuz fikrine sahip olması anlamına gelir. Ama bu, öğretilmek anlamına gelir aynı zamanda. Başkası ile ilişki ya da Konuşma alerjik olmayan bir ilişkidir, etik ilişkidir, ama bu kabul ile karşılanmış (*accueilli*) konuşma bir öğretimdir" (TI, 43). Levinas öğretimin mayötik yapıda olmadığını yani sayesinde bizde zaten mevcut olanı öğrendiğimiz bir şey olmadığını söyler; *öğretim*, dışarıdan gelen ve bize içerebileceğimizden fazlasını getiren bir şeydir, öylesine ki o taşıdığı ifade ile bizdeki imgesini aşan öğreten yüzün epifanisinde ortaya çıkar. *Yüz konuşur* ve ilk sözü "*Öldürmeyeceksin!*"dir. Yüz konuşur ve bize bizim inisiyatifimizden ve iktidarımızdan bağımsız olup *Sinngebung*'umuza – anlam vermemize – öncel olan asli anlamı söyler. Yüz, düşünüme öncel ve sessiz bir dille, semantiğe ve sentaksa öncel bir dille konuşur; ifadesi formel dilin yapısını aşar.

Yüzün mevcudiyeti – bendeki Sonsuz fikri – benim özgürlüğümü, kendiliğindenliğimi ve özerkliğimi tartışma konusu eder. Yüz, bana buyurur, beni yargılar ve ölçer. Konuşan, etik terimlerle konuşan yüz karşısında, yüzün ifadesi karşısında ben, haksızlığımı, temelsizliğimi keşfederim: "Kendi kusurluluğumu, mükemmel olmayışımı bilmem için, kendimi haksız hissetmem, kendimi sonsuz ile ölçmem gerekir; Descartes'ın bildiği gibi aynı zamanda mükemmel fikri demek olan sonsuz fikrine sahip olmam gerekir. Sonsuz, gücümü başarısızlığa uğratan bir güç olarak durdurmaz beni; o, benim

---

sözünde ve konuşmasında kendini kendinden ifade eden başkasının *tezahür tarzı* olan *révélation*u (söz/kelam ve konuşma/mukâleme ile özsel ilişkiyi de vurgulayabilmek üzere) *beyan* olarak karşılıyoruz; ancak bazı özgül durumlarda beyanın vahyi de ima edebildiğine (ve tersi) işaret edelim. Levinas varolanın tekilliği içerisinde kendini kendinden ifade ettiği tezahür tarzı olarak beyanı (ve ifadeyi) varolanların bir başka tezahür tarzı olan ve Yunanca *aletheia* kelimesine dayanan açığa-çıkma'dan (*dévoilement*) ayırır. *Kat auto* (bizatihi) tezahür olan ifadede/beyanda söz konusu olanın aksine, varolanlar açığa-çıkma'da bir *ufka göre* ya da bir *ufuktan itibaren* ve *şu veya bu olarak* tezahür ederler. Levinas'a göre başkası sözünde ve konuşmasında tezahür eder ve bu tezahüründe (*manifestation*) *ne ise o olarak kendini beyan ve ifade eder*, yoksa şu veya bu olarak açığa-çıkmak suretiyle tezahür etmez.

güçlerimin dayandığı naif hakkı, bir canlı olarak muzaffer kendiliğindenliğimi tartışma konusu eder" (EDE, 176). Kusurluluğunu keşfetmek için, kişinin kendini sonsuz ile ölçmesi gerekir. Ne var ki bu, bilincin üstünlüğünü varsayan teorik bir mülahaza ile başarılamaz, zira özeleştiri çabasına rağmen bilincin özgürlüğü kendi haklarına, kendiliğinden, yeniden kavuşacak; bu çabada kendinden çıkan bilinç muzaffer bir biçimde yine kendine dönecek ve sonuçta kendi haklılığını ve kusursuzluğunu kendine bir kez daha teyit etmiş olacaktır: Kendini eleştiren bilinç, bir başka düzeyde kendini teyit edecektir. Levinas'a göre özgürlüğün – ya da özgürlük olarak bilincin – kendinden çıkışı yine kendine dönmek üzeredir. Gerçekte o, kendini Başka/sı ile değil, yine kendi ile ölçer ve haklılığını daima kendinde temellendirir. Ama *utanma* yoluyladır ki, özgürlük, kendini "kıyıcı ve gâsıp" olarak keşfeder. Utanmanın hareketiyledir ki, benin özgürlüğü ve kendiyle muzaffer çakışması sorgulamaya tabi olur, tartışma konusu olur. Bu şekilde tartışma konusu edilen özgürlük, temelini ahlaki bilinçte (utanmasını bilen bilinçte) yani vicdanda bulur (EDE, 176). Özgürlüğün ahlaki yaşamı, kendini muaheze etmekten, sorgulamaktan ibarettir; bu da Başkası'na açılmayı, onun karşısında sorumluluk hissetmeyi gerektirir: "Aynı'nın Başka tarafından tartışma konusu edilişi, bir sorumluluk alma/cevap verme ihtarıdır " (LC, 80). Levinas'a göre özne, bu sorumluluk yoluyla özneleşir yalnızca: "Ben olmak sorumluluktan kaçamama... manasına gelir". Denebilirse sorumluluk, tatminin değil, ama Arzu'nun düzenine ait olan vicdanın temel '*olma*' *tarz*ıdır. Keza, Levinas'ın, vicdanı Sonsuz fikrinin "somut formu" olarak gördüğünü de vurgulamak gerek (LC, 88; EDE, 177). Levinas, özgürlüğü "bilginin son jesti" olarak görür (EDE, 177) ve özgürlüğün tartışma konusu edilişi olarak yüz-yüzeliğin (*le face-à-face*) bilginin nihai amacı olan kesinliği önceliğini ileri sürer. Yine bu minvalde o, "düşünümdeki her özeleştirinin aslında sorumluluktan sonra geldiği"ni ifade eder (LC, 89)[1]. Sonuç olarak, Sonsuz ile ilişki, somut ifadesini etik ilişkinin

1 Bu pasaj da aynı anlamda okunabilir: "Vicdan [ahlaki bilinç] kendini eleştirdiğinden, ikincil yönelim/niyet olarak zaten dogmatik olan düşünümün hareketine öncel olarak, kendi eleştirisini öne doğru hareketinde yaptığından... vicdan birincildir ve

özü olan sorumlulukta bulur ve sorumluluk düşünümü koşullandırır; *buradan da, ahlaki bilinç olarak vicdanın (yani rahatsız vicdanın) bilişsel bilinci (ya da yönelimsel bilinci) önceliğini sonucuna varmak gerekecektir* (LC, 89-90; EN, 132). İlk felsefe olarak etik, temelini bilinci esas alan düşünümde değil, ona öncel olan sorumlulukta, dolayısıyla vicdanda bulur. Böylece Levinas temel bir noktaya dikkatimizi çeker: "Ahlaki bilinç ya da vicdan, [bilincin] kendinde mevcudiyet[in] in ilkesi ve eleştirisi değil midir?" (EDE, 178). Görüldüğü üzere etiğin *ilk felsefe* olarak vazedilmesi, bilincin (dolayısıyla *logos*un, bilginin, düşünümün) *bilince öncel* bir şeyde – etikte, sorumlulukta, vicdanda – temellendirilmesini gerektirmektedir.

Kendi'nin – kendinde mevcudiyetin – tartışmaya açılması, tam da Başkası'nın kabulü demektir; başka bir ifadeyle, Başkası'nı kabul etmek, onu buyur etmek kendini onun yargısına açmaktır. Başkasının epifanisi *yüz*dür; o bana yüzde hitap eder ve bu hitap bir *öğretim*dir. Başkası bende olmayanı, dışımda olanı öğretir bana. O, benim yalnızca dışımda değil, üstümdedir de; bu yüzdendir ki, onun hitabı bir talimdir aynı zamanda – hiçbir surette dengim, benzerim, emsalim olmayan *Başkası mafevkim olarak bana öğretendir*. Başkası, "çıplaklığıyla, yoksunluğuyla, yoksulluğuyla" bakar bana, "alçakgönüllülükle ve azametle" yani "aşağıdan ve yukarıdan" hitap eder (LC, 79). Hitabı hem bir öğretimdir, hem de bir emir. Başkası bana hitap eder, öğretir, emreder; bu surette, benim rahat vicdanımı alt üst eder, utanmayı bilmeyen özgürlüğümü sarsar, emin ve asude kendiliğindenliğimi tartışmaya açar. Bu surette muaheze edilen ben, konuşmaya davet eden hitabın talepkârlığı karşısında, kendini cevap verme yükümlülüğü altında bulur. Cevap verme'den (*répondre à*), sorumluluğu üstlenme (*répondre de*) doğar böylece. Bu noktadan itibaren ben, sorumlulukta özneleşir, sorumlulukta bireyleşir. Etik ben'in doğuşudur bu. Belirtmek gerekir ki, bu ben biricikliğini kimsenin onun yerine sorumlu olamamasından alır, zira filozof etik özneliği sorumluluktan itibaren düşünür.

"Alçaktan ve aynı zamanda yukarıdan" gelen başkasının hitabı-

---

ilk felsefenin kaynağıdır" (LC, 88).

na cevap olarak sorumluluk yüksekliğin bizzat boyutunu açar, bir irtifayı ifade eder aynı zamanda. Levinas, bunu şöyle dile getirir: "Ben'in tartışma konusu edilişi... zemini, doğal güvenliğini yitirmek değildir yalnızca, ama yükselmektir de; [bu durumda] bilinç, [Sonsuz fikrini bana konuluşunda olduğu gibi] kendinde içerebileceğinden fazlasını bulur, bağlanım terfidir. Varlıkta açılan yüksekliğin bir boyutundan söz etmeyi önermemiz zaten bu anlamdadır" (LC, 83). Beni bencilliğinden çıkaran sorumluluk, bir çıkar-gözetmezliktir, bir varlık'tan-soyunma'dır (*dés-inter-essement*), *varlığın üstüne yükselmek* ve *Sonsuz'a açılmak* bu yolla mümkündür ancak. Varlığı aşan bu harekette, bencillik ahlakiliğe dönüşür; ve ben bu dönüşümle birlikte irtifa kazanır – etik özneleşme bir yükselmedir aynı zamanda. Levinas, benin (benin bencilliğinin) başkası tarafından tartışma konusu edilişini *seçilmişlik*[1] olarak da adlandırılır: "Tam bir diğergamlık" olan seçilmişlik, en radikal 'bağlanım'dır. Öte yandan, emperyalizminden ve bencilliğinden boşalan ben, kendiliğini muhafaza eder yine de, zira ben ancak *kendi* sorumluluğunda biricikleşir, ya da bir başka ifadeyle ben, ancak kendi olarak, kendi kalarak sorumludur. Sorumlulukta kendi olan ben – Levinas'ın uç formülasyonuna göre – "evrenin dayanağı"dır (LC, 81). Sonsuz fikrinin düşündüreceği gibi dayanabileceğinden fazlasına dayanır o, katlanılmaz olana katlanır, evreni yüklenmiştir adeta. Böylece, etik anlamda, öznenin özneleşmesi (*subjectivation du sujet*) her şeye ve herkese tabiiyet (*sujétion*) olarak ortaya çıkar.

1 Yahudi ilahiyatının temel bir kavramı olan seçilmişliğe (*élection*) Levinas etik bir anlatım vermek ister.

## II. Bölüm
## DUYARLIK VE TEMSİL

*Bütüne karşı savaşalım, gösterilemeze tanıklık edelim, ihtilafları şiddetlendirelim, ismin onurunu kurtaralım.*[1]

Lyotard, *Le Postmoderne Expliqué aux Enfants*

### 14. Ayrılık ve İçsellik

Defaatle vurguladığımız üzere, ayrılığı varsayan ben ve başkası arasındaki ilişki, bu ilişkinin formel yapısını temin eden Sonsuz fikrine göre yapılanmıştır. Ayrılık bir karşıtlık üzerine dayanmaz; zira, karşıtlıkta, terimler onları temelden koşullandıran bir bütünde son kertede eriyecek denli birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler; öyle ki sonuçta, ben içselliğini başka da dışsallığını kaybeder bu ilişkide. Buna karşın, Levinas'ın ayrıcalık atfettiği ayrılıkta (*séparation*), terimler ilişkide olmakla birlikte müstakil olarak kalırlar; onları dolayımlayarak bir sisteme katacak ve orada asimile edecek bütünleşme (*totalisation*) gibi bir durum söz konusu değildir. Levinas Sonsuz fikri tarafından ifade edilen aşkınlığı işte böylesi bir ayrılık tasavvu-

1 Lyotard, J.-F., "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap", çev. D. Sabuncuoğlu, *Postmodernizm* içinde, haz. N. Zeka, Kıyı Yay., İstanbul, 1994, s. 58; ifadeyi Lyotardcı bağlamından serbestleştiriyoruz. Sözün epigraf olarak kullanımı; bağlamın, siyak ve sibakın, sözün başta eklemlenmiş ya da kaynaşmış olarak bulunduğu söylemsel bütünün bir tür göz ardı edilişini ya da önemsizleştirilmesini varsayar genellikle. Epigraf kullanımında, ifade evvelce ait olduğu bütünden bir tür serbestleşmeyle birlikte, tikel (*particulier*) bir varoluştan denebilirse tekil (*singulier*) bir varoluşa geçer. Yine de bir soru kalıyor geriye: Peki ama, bu kez, epigrafın başına konduğu metinle ilişkisini (bu metne ilişmişliğini) nasıl anlamak gerekir? Epigraf metne içsel mi, yoksa dışsal mıdır? Yani metne içsel olarak ait midir, yoksa ona dışardan basitçe iliştirilmiş midir? Epigrafın başına konduğu metinle ilişkisi basitçe bir yeniden-bütünleşme ilişkisi değilse, metnin *kıyısında* konaklayan, metne konuk olan epigrafı tekilliği içerisinde nasıl anlamamız gerekir? Buradan daha genel bir soruya varabiliriz: Başkasıyla (başka yazar), başka yerle (başka metin) ilişkinin yazınsal bir tarzı olarak "alıntı yapmak" ne demektir, "epigraf koymak" ne demektir?

rundan itibaren düşünür. İçselliğin birlikte, birleşmede, kaynaşmada, ekstazda ortadan kalktığı, bir bütünde massolduğu bir durum değildir aşkınlık; zira Levinas'ta aşkınlık, benin içselliğini koruyarak başkasını kabul ve buyur ettiği mesafeli bir ilişkiyi (*relation à distance*) varsayar her şeyden önce.

Ama Levinas, ben ve başkası arasındaki ilişkiyi Sonsuz fikrinin sağladığı model uyarınca formel ve soyut olarak tasavvur etmekle yetinmez, bilakis başkasıyla ilişkiye girmeye kabil beni içsel yaşam, psişizm, duyarlık ve keyif alma gibi *somut* terimler üzerinden tanımlamayı dener. Soyut ve formel olmak şöyle dursun, Levinasçı ben, daima somutluktan itibaren tasvir edilir. Düşünür "Aynı'da ayrılığın bir içsel yaşam, bir psişizm şeklinde ortaya çıktığı"nı söyler (TI, 46). "Radikal ayrılığın olgusu" olarak psişizm, bütünlüğe direnmenin ve varlığın üstüne yükselmenin bir imkânı ve tarzıdır. Keza bu olgu, varlaşmak suretiyle fiilleşen varlığa rağmen *isim olma*yı ifade eder. İsim olmak, yüklemine hakim olmak, dolayısıyla varlığın a-nonim'leştirici varlaşmasında erimeye direnmektir, ayrı ve münferit olmak, bütünde yitmemektir. İsim olmak, tekilliğini muhafaza etmek ve kendi olarak kalmaktır. İsim olmak, somut ifadesini içsellik demek olan psişizmde ya da içsel yaşamda bulur.

Levinas, Cogito'nun durumunda ayrılığın kanıtlandığını ifade eder. Descartes'ın Üçüncü Meditasyonu'nda geçtiği üzere, Cogito-Tanrı (sonlu-sonsuz) ilişkisinde, zihnimizdeki O'na dair fikri sonsuzca aşan Tanrı'nın Cogito'ya temel sağladığını görmüştük. Descartes nihayetinde Tanrı'nın apaçıklığına varmak üzere Cogito'nun apaçıklığından yola çıkıyor; ama *sonradan* Tanrı'nın apaçıklığının Cogito'nunkine temel oluşturduğu ortaya çıkıyordu. Başka türlü ifade edersek, Tanrı'nın varlığını ispatlamak üzere Descartes Cogito'nun kesinliği ile işe başlıyordu; ama Tanrı'nın varlığı ispatlanınca da, bu kez, Tanrı'nın, kendisini ispatlamış olan Cogito'yu temellendirdiği ortaya çıkıyordu. Levinas, bu *döngü*yü "sonrakinin önceliği" kavramsallaştırması çerçevesinde izah eder: Burada, ontolojik düzene göre *önce* gelen Tanrı, kronolojik düzene göre *sonra* gelmektedir. Levinas şöyle yazar: "Ondan ['sonuç' olarak Cogito'dan] daha kadim olan

nedeni [Tanrı] gelecektir daha. Varlığın nedeni, sonucuyla düşünülür veya tanınır, bu neden sonucundan sonra gelirmişçesine". "Gidiş tarzında pek çok uğrak"ın bulunması – ki bir döngü izlenimi veren budur aslında – Levinas'a ayrılığın kanıtı gibi görünür (TI, 46). Levinas'ın radikal ayrılıkta gözlemlediği bu "pek çok uğrak"ı, ayrılığın belirlediği bir ilişkideki türdeş-olmayan zamansallığa yormak, yani ilişkideki terimlerin aynı zamansallığı paylaşmamalarına yormak bize mümkün görünüyor. Bir başka ifadeyle, böylesi bir ilişkide, aynı-zamandalık (*synchronie*) değil, ayrı-zamandalık (*diachronie*) hüküm sürer. Nitekim Levinas, "ayrılığın, ancak ve ancak, her varlık kendi zamanında ise, yani kendi içselliğine sahipse radikal olacağı"nı beyan eder (TI, 50). Cogito'nun Tanrı'yı *ilkin değil, sonradan* kendi temeli olarak keşfetmesi, ona "bir lahza dahi olsa" bir alan, bir "uzam" bırakır – Tanrı'nın olumlanmasına da olumsuzlanmasına da öncel olan tanrısız bir uzamdır bu. Böylece biz Cogito'yu ve Tanrı'yı ayrı zamanlarda tasavvur edebiliyoruz, Cogito'nun Tanrı'nınkinden ayrı bir uzamı, ayrı bir zamanı olduğunu düşünebiliyoruz böylece. Keza, benin kendine mahsus, başkasından ayrı olan içselliği de yine bu çerçevede düşünülebilir. Levinas'ın ayrılığı esas alan diyakronik düşüncesi bir lahza dahi olsa Cogito'ya ayrı bir uzam – dolayısıyla ayrı bir zaman – tanıyan, dolayısıyla onu ayrı bir içsellik olarak görmenin yolunu açan böylesi bir yaklaşımı kolayca benimsemesi onun temel varsayımları hesaba katıldığında anlaşılabilir bir şeydir. Sonsuz fikrinin bize konuluşunu önceleyen bu "Cogito uzamı"ndan kalkaraktır ki filozof benin başkasını buyur edişinden önceki tanrısızlığını, bencilliğini, dolayısıyla yalnızlığını düşünmeyi dener.

> Cogito'nun şimdisi, onu aşan mutlakta *sonradan* kendisi için keşfettiği desteğe rağmen, bir Cogito uzamını – bir lahza dahi olsa – kendine sağlar. Geçmişe kayma ve gelecekte kendini yeniden yakalama kaygısından azade böyle tam bir gençlik anının var olabilmesi (Cogito'nun beninin mutlağa sarılması için bu kopuşun gerekli olması) ve, sonuç itibariyle da, zamanın bizzat düzeninin veya mesafesinin var olması, evet, bunlar metafizikçi ile metafizik olanın [ben ile başka/sı'nın] ayrılığını eklemler (TI, 47).

Tekrar ifade etmek gerekirse, bu "uzam"dan itibarendir ki Levinas sonradan başkasını buyur edecek olan tanrısız-bencil-tatmine-varmış-müstağni-ayrı-ve-yalnız beni düşünecektir. Kuşkusuz bu, formel olarak, sonradan Sonsuz fikrini kabul edecek olan tanrısız Cogito'nun durumuna benzemektedir. Levinas'ın neden tatmin, bencillik, yalnızlık ve tanrısızlığı başkası ile karşılaşmanın koşulu olarak gördüğünü anlıyoruz böylece. Levinas "*Sonra*'nın veya *Sonuç*'un... *Önceyi* veya *Neden*i koşullandırdığı"nı yazar (TI, 47) Ama Başkası'nı (Önce veya Neden) koşullandıran Ben (Sonra veya Sonuç), yaşantılanan bir Cogito uzamından sonra kendini başkası tarafından temellendirilmiş olarak bulur. Önceki ilkin gelmez, ama *sonradan* gelir, ben'e bir zaman bırakılmak isteniyormuşçasına, benin bir içselliğe sahip olması isteniyormuşçasına; ben burada, bütünleştirici eşzamanlılıktakinden farklı bir durumdadır, iradeye, özgürlüğe, özerkliğe sahiptir ve, böyle olarak o, iradenin, özgürlüğün, özerkliğin berisine (*en déça*) giderek yaratılmışlığını keşfedebilir. Levinas'a göre, yalnızca özgür, ayrı ve bağımsız bir varlık kendisinin *berisine* gidebilir ve orada *yaratılmışlık koşulu*nu keşfedebilir. Nitekim düşünür şöyle yazacaktır: "Tanrısızlığa kabil bir varlığı, kendinin nedeni [*causa sui*] olmaksızın bağımsız olan, söz ve görüş sahibi olan, kendi evinde (*chez soi*) bir varlığı ayakları üzerine dikmesi yaratıcının şanındandır şüphesiz. Kendinin nedeni olmaksızın nedenine göre birinci olacak şekilde koşullanmış bir varlığı irade olarak adlandırıyoruz. Psişizm [veya içsellik] onun imkânıdır" (TI, 52). İşaret etmek gerekir ki, burada tanrısızlık, Tanrı'nın varlığının olumsuzlanması olarak tanrıtanımazlığı belirtmez, ama olumlamaya da olumsuzlamaya da öncel bir durumu belirtir. Tanrısızlık ilksel bilmezliktir, ama öğretimi almaya kabil bir bilmezlik. Başkasının kabulünü ve buyur edilmesini önceleyen ve bunun koşulu olan temel durumdur burada tanrısızlık.

Tanrısız ben henüz "kendi evi"nden, "Cogito uzamı"ndan çıkmamıştır: Yalnız ve bencildir. Ve böyle olmakla o, *bütünlüğün dışında* ve *varlığın üzerinde*dir, zira *ayrı-olmak* Levinas'ta katılımdan kopuşu ifade eder. Keza ben, yaratılmış olmasından kaynaklanan ilksel

bağımlılığına rağmen, tanrısızlığı ve bencilliği içerisinde bağımsızdır. Böylece Levinas yaratılışı 'bağımlılık içinden bağımsızlık' olarak okur ve ayrılığın terimlerinde yorumlar.

> *Ex nihilo* [hiçten] yaratılış sistemi parçalar, tüm sistemin dışında bir varlık ortaya koyar, tüm sistemin dışında yani bu varlığın özgürlüğünün mümkün olduğu yer[...]. Yaratılış yaratılmışta bir bağımlılık izi bırakır, ama bu emsalsiz bir bağımlılıktır: Bağımlı varlık bu istisnai bağımlılığından, bu ilişkiden, bağımsızlığın kendisini, sisteme dışsallığını elde eder. Yaratılmış varoluşun esası, sonsuzdan ayrılığa bağlıdır. Bu ayrılık basitçe olumsuzlama demek değildir. Psişizm [içsellik] olarak gerçekleşen ayrılık, tam da sonsuz fikrine açılır" (TI, 108).

Levinas'a göre ayrı olmak somut planda içselliğe sahip olmak demektir ki, bu da psişizm olarak var olmak anlamına gelir. Bu cümleden olmak üzere *filozof ayrılığı keyif almanın öğesini oluşturan duyarlığın somutluğu içre tasvir eder ve psişizmi – içsel yaşamı ya da içselliği – "bireyleşme ilkesi" olarak alır* (TI, 52). İçselliğe sahip bir psişizm olarak duyarlığın (keyif alma'nın) dolaysızlığında bireyleşmiş olan *birey, ayrı-olmaklığı ile sisteme direnir ve bütünleşmeden kaçar*. "[Ben ve başkası arasındaki ilişkinin kipliği olup bütünleşmemişliği ve ayrılığı, dolayısıyla] çoğulluğu talep eden konuşma, her terimin 'tabii olarak' sahip olduğu içselliğe bağlıdır; psişizme, onun bencil ve kendine duyarlı [*sensible à soi-même*] referansına bağlıdır. Duyarlık, benin bizzat benciliğini oluşturur" (TI, 53). Levinas'a göre, ben ve başkası arasındaki ilişki terimlerin mutlak olarak kaldığı bir ayrılığı talep eder. Bu yüzdendir ki o, beni duyarlıkta somutlaşan bir içselliğe sahip olarak tasavvur eder, nasıl ki başkasını da başkalığı içerisinde tasavvur ediyorsa. Her hâlükârda Levinas, beni, somutluğu içerisinde göz önünde bulundurma eğilimindedir; bu yüzden filozof, kavramsallaştırma yoluyla terimleri bir bütünde masseden, terimlerin tekilliklerini bir sistemde çözündüren idealist soyutlamadan ilkesel olarak kaçınır. Gerçekte o, terimlerin ilişki halinde kalmakla birlikte birleşmeye ve bütünleşmeye direndiği ve bu suretle tekilliklerini muhafaza ettikleri bir durumu, sistemleşmeyen bir

çoğulluğu tasavvur eder: Aynı, aynılığı içerisinde Aynıdır böylesi bir ilişkide ve Başka da başkalığı içerisinde Başka. Yinelersek, Levinas Aynıyı, beni, özneyi soyut ve spekülatif bir tarzda değil, ama *somut olarak* tasvir etme eğilimindendir, şu satırlardan anlaşılacağı üzere: "Yalnızca yemek yiyen bir özne başkası-için olabilir" (AE, 119); keza filozof, ben-başkası arasındaki ilişkinin "kanlı canlı varlıklar arasında" gerçekleşen bir ilişki olduğunu söyleyecektir. Benin ya da öznenin somutluğu meselesi bizi keyif alma ve duyarlık mefhumlarına götürür. Hatırlatalım ki, *keyif alma, duyarlığın egolojik sferde aldığı biçimdir; keyif alma, 'ötekine duyarlığı' önceleyen ve onun koşulu olan bir 'kendine duyarlık'tır.*

Keyif alma, ayrı-yalnız-bağımsız-bencil-tatmine-varmış-müstağni-tanrısız ben'in olma tarzıdır. Levinas'a göre, metafizik arzuyu deneyimleyebilecek olan bu ben'dir; zira o ihtiyacın ve ondan doğma bağımlılığın ötesindedir, "Başkasına ne diyalektik ne de mantıki olarak hiçbir şeyi borçlu değildir" (TI, 54). Paradoksal bir şeydir: Başta onu tanımıyor, bilmiyor olsa da, başkasıyla bir aşkınlık ilişkisine girmeye kabil olan yine de bu bencil bendir. İdealist bir soyutlama olmanın uzağındaki Levinasçı ben, somuttur ve duyarlık temelinde tasavvur edilir. Buna karşın başkası, her türlü niteliğin dışında ve üstünde bağlam-aşın olarak beyan eder kendini (*se révèle*); yine, buna bağlı olarak, görüye ve görüşe kendini sunmayan ve duyusal olanı aşarak kendini beyan eden Yüzün ifadesi soyuttur. Ama hemen belirtmek gerekir ki, Levinas, Yüz ile ilişkiyi soyut olarak değil de *verme*nin somutluğunda ve maddiliğinde tasvir eder; zira etik ilişki duyarlığın (*sensibilité*) dolaysız somutluğunda gerçekleşir; yoksa düşünümün soğukluğunda ya da temaşanın dinginliğinde değil, akıl yürütmenin ve spekülasyonun dolayımlayıcı soyutlamalarında değil. Levinas, bir anlamda, *somut*un düşünürüdür, teorik olanı baş tacı eden temsilin mantığına yabancıdır; felsefesinde keyif alma ve duyarlık gibi mefhumların özellikle vurgulanmış olması bu yüzdendir.

## 15. İçsellik ve Keyif alma

*Heidegger'de* Dasein *asla acıkmaz.*[1]

Levinas

Önceki kesimde yaptığımız hipostaz analizinde, öznenin anonim varlığın bağrından kendiyle kaim yalnız bir varlık olarak egolojik sfere doğuşunu görmüştük. Egolojik sferde özne, dünyadadır, başkasının yokluğuyla karakterize olan dünyada. Daha önce ayrıntılı olarak üzerinde durduğumuz üzere, Levinas yalnız öznenin egolojik dünyasını, *Varoluştan Varolana*'da (1947) ve *Zaman ve Başka*'da (1948), bir yandan içtenlik (dolaysızlık) ve keyif alma kavramları, diğer yandansa yönelim ve ışık kavramları yardımıyla tasvir ve tahlil eder. *Bütünlük ve Sonsuz* (1961) ile birlikte ise Levinas, "Aynı'nın bağrında ortaya çıkan ilişkilerin analizi" (TI, 112) demek olan egolojik sferin analizini belli bir olgunluğa ulaştırır. Levinas bu analizi gerçekleştirirken, ayrı ve yalnız beni başkasından bihaber olarak, ama aynı zamanda da başkasını buyur etmeye kabil olarak tasvir eder; ne var ki bunu yaparken bu beni soyutlama yoluyla tasvire yönelmez, ama onu bencilliğinin somutluğunda yakalamaya çalışır. Ben ve başkası ilişkisi Levinas tarafından terimlerin korunduğu, yani terimlerin bir bütünde ya da birbirinde massolmayıp mutlak olarak kaldığı bir ilişki olarak vazedildiğine göre, ben ilişkide yitmeyip kendi olarak kalacak şekilde daha baştan ayrı bir içselliğe sahip olmalıdır. Bu durumda, başkasıyla – başkası olarak başkasıyla – gerçek anlamda ilişkiye girmeye kabil olan, psişizm ve içsel yaşam olarak ayrı ben olacaktır yalnızca. Terimler arasındaki mesafenin birleşme ve kaynaşmayı yasakladığı, ayrılığın benin ben olarak kalışını temin ettiği ve onu bir bütüne dahil olmaktan koruduğu bir ilişkidir bu.

Denebilir ki, *Bütünlük ve Sonsuz*'da tasvir edilen ayrılık mefhumu hipostaz mefhumunun bir anlamda yeniden ele alınmasıdır. Hipostaz nasıl ki anonim varlıktan özgürleşen öznenin artık kendiyle kaim oluşunu ifade ediyorsa, ayrılık da benin bağımsızlığını

1 Levinas, E., *Totalité et Infini* [TI], s. 142; Levinas, Heidegger'de bir keyif alma analizinin bulunmayışına hayretini bu ironik ifadeyle dile getirir.

ifade eder. Bununla birlikte ayrılık, soyut bir konumu belirtmez, zira keyif almada ve ikamet etmede somutlaşır. *Keyif alma*, kavramsallaştırmaya direnen duyulur (*sensible*: duyarlı) ve cismani öznenin dünya ile ilişkisini ifade eder. Keyif almak, benden başka olan şeylerle keyiflenmek, onlardan keyif alarak yararlanmak ve yaşamaktır. dünyaya nimetler toplamı olarak yaklaşmaktır: Dünyanın nesneleri keyif almada nimetlere dönüşür. Keyif alma bakımından dünya, sömürülecek ya da semerelendirilecek bir ötekidir, Aynı'nın ihtiyaçları uyarınca dönüştürülecek bir şeydir. "Başkasına ne diyalektik olarak ne de mantıksal olarak hiçbir şeyi borçlu olmayan" (TI, 54) bencil, bağımsız, kendine yeterli ve müstağni benin keyif alması bizi esasen ayrılığa gönderir. Ayrılık özünü soyut bir formalizmde tüketmez, ama eko-nomik yaşamın somutluğunda gerçekleştirir. Bağımsız olma ya da ayrı olma, katılımla bağını koparma ve ortaklık mantığına karşı gelmedir: " Teması sürdürmedir bu kuşkusuz, ama varlığını artık bu temastan sağlamamaktır: Gyges'vari[1] bir biçimde (başkasını hesaba katmaktan ve dolayısıyla sorumluluktan azade olarak) görülmeksizin görmektir. Böyle olması için bir varlığın bağımsız olarak var olması, ne varlıktaki yerini belirten ilişkilere, ne de Başkası'nın ona sağlayacağı tanımaya bağlı olmaması gerekir" (TI, 55). Hipostatik öznenin bir öz-gönderge mantığı içerisinde kendi ile kaim oluşu gibi, içsellik olarak ayrı ben de katılımsızlığı, kopuşu ve dolayısıyla bağımsızlığı ifade eder. Yinelemek gerekirse, Levinasçı özne idealizminki ve entelektüalizminki gibi soyut ve formel değildir, ama duyulur ve cismanidir, somuttur; dolayısıyla buradaki bağımsızlık ve ayrılık mutlulukta ve keyif almada veya keyif almanın mutluluğunda somutlaşır. Dünya ile ilişki kurmanın temel bir tarzı olarak keyif alma (*jouissance*), kendine yeter olan ve bu kendine yeterlik

1 Efsaneye göre Lidya kralının emrinde bir çoban olan Gyges, bir gün bir deprem çukuru görür. Çukurun içinde dev, tunçtan bir at yatmaktadır. Atın yarılmış karnından ise bir el dışarı uzanmaktadır. Gyges, bu elin parmaklarında fark ettiği yüzüğü alır. Sonra yüzüğü avucunun içine gelecek şekilde çevirdiğinde *görünmez* olduğunu fark eder. Büyük bir güce, görünmezlik gücüne kavuşmuştur. Bu şekilde kralın karısı ile anlaşır ve kralı öldürür, tahta geçer... Gyges'in görünmezliği onu kendisinden hesap sorulamaz, lâyüs'el, sorumsuz, asude, bencil, müstağni bir varlık olarak hareket etme imkânıyla donatmıştır.

içerisinde başkasından bihaber olan özneliğin esasını sağlar. Levinas başkasıyla karşılaşmadan önceki beni, ayrı ve kendine yeterli olarak tasvir eder; Hegel'in söyleyeceğinin tersine, başkasından bihaber olan bu ben'in, başkası tarafından tanınmaya ihtiyacı yoktur. *Keyif alma*, başkasını – yani başkası olarak başkasını ya da haddizatında başkasını – tanımadan dünyada yaşayan ben'in içselliğinin somut kipliğidir; keza, kendine yeterlik içerisinde yaşayan benin mutluluğudur; nihayet, metafizik arzu ne demek henüz bilmeyen ben'in tanrısızlığıdır. Keyfi almanın mutluluğu içerisinde başkasından bihaber olarak yaşayan tanrısız ve ayrı ben, paradoksal olarak, başkasıyla karşılaşmaya kabil olan ben'dir. Levinas, mutluluğu ve kendine yeterliliği böylesi bir karşılaşmanın koşulu olarak vazeder; keza o, benin kendine yeterli olduğu için başkasına borçlu olmadığını, dolayısıyla ben-başkası ilişkisinin ihtiyaç esasına dayanmadığını, ama zaten tatmine varmış bir varlığın *fazla olana* yönelmesini ifade eden arzuyu varsaydığını vurgular. Sonuç olarak, keyif alma ve içsellik analizi, başkasından bihaber olmakla birlikte pekala onu tanımaya kabil ben'in somut durumunu ortaya koymayı hedefler.

*Zaman ve Başka*'ya dair analizlerimizde görmüştük: Levinas dünyanın, Heidegger'deki gibi bir *gereçler ağı* olmazdan önce, bir *nimetler dünyası* olduğunu ileri sürüyordu. Filozof aynı yaklaşımını *Bütünlük ve Sonsuz*'da daha da derinleştirir ve kendisiyle yaşadığımız şeylerin Heideggerci anlamda gereçler ya da aletler olmadığını, ama kendilerini beğenimize ve iştihamıza sunan keyif alma nesneleri olduğunu vurgular. Levinas'ın izahı şöyledir: "Araca başvuru erekliliği varsaydığı ve başka olana karşı bir bağımlılığı belirttiği halde, [bir şey] ile yaşama, bizzat bağımsızlığı ifade eder, yani her bağımsızlığın asli tasarısı olan keyif almanın ve mutluluğun bağımsızlığını" (TI, 113).

Heidegger'de gereçlerin bir *erekliliği* söz konusudur, zira her gereç (*Zeug*), nihayetinde *Dasein*'ın varoluşuna gönder*mek üzere* daima bir başka gerece göndermede bulunur. Her gereç, kendini '...*mek üzere*' (*Um-zu*) gösteren bir göndermeler sisteminde, bir gereçler kompleksine ait olarak vardır. Bir gerecin kullanımında ya da kul-

lanım halindeki bir gereçte birbirine gönderen öğelerin bir sistemine rastlanır daima. *Dasein*'ın gereçlerle gündelik ilişkisine *ilgilenme* (*Besorgen*), gereçleri kullanırken *'teorik olmayan bir tarzda' işe nezaret eden* anlayıcı-yorumlayıcı görüye de *işgörü* (*Umsicht*) denir; demek ki *işgörü*, işgörmenin, elaltında-bulunan gereçleri etkin ve sonuç alıcı bir tarzda ...mek üzere, şu veya bu iş için, şu veya bu *olarak* işe koşabilmenin, çekip çevirebilmenin, kullanabilmenin (refleksif ve teorik olmayan) pratik görüsünü, görgüsünü, becerisini, bilgisini ifade eder.[1] Çevre-dünyada elaltında-bulunanlarla ilgilenen *Dasein* önünde yalıtılmış gereçler bulmaz, aksine o göndermelerle birbirine bağlı gereçler kompleksiyle anlayıcı-yorumlayıcı pratik bir hemhallik ilişkisi içerisindedir; bu gereçler birbirlerine imlemlilik içeren bir sistem oluşturacak şekilde bağlıdırlar. *Dasein*'ın çevre-dünyası (*Umwelt*) yani onu çevreleyen dünya bu imlemlilik (*Bedeutsamkeit*) içerisinde/n kendini gösterir. Kendisiyle yazdığım kalem mürekkebe ve kâğıtlara gönderir, bunlar da bir kitaba; bu kitap onu okuyucular için hazırlayan yayınevine gönderir vs.; tüm bunlar bir ilgililik bağlamında ve göndergesel bir sistem içerisinde gerçekleşir ve bu sisteme göre bir anlam kazanır; ilgilenen *Dasein* imlemli bir gereçler ağı bağlamında eyler ve çevre-dünya kendini böylesi bir bağlamda açığa-çıkarır. *Ama sonuçta, tüm göndermeler Dasein'ın varoluşunadır:*

> Dünyasallık, imlemlilik göndermelerinin bütünlüğü olarak yorumlandı (§18). Bu bütüne anlama düzleminde önceden aşina olan *Dasein*, elaltında-bulunanı ilgililiği içerisinde açığa-çıkarılmış bir şey olarak karşılaşılmaya bırakır. İmlemlilik göndermelerinin bütünü, en öz varlığı uyarınca *Dasein*'ın varlığına bağlıdır, bu varlığın esasen hiçbir imlemliliği söz konusu olamaz, ama bu varlık daha ziyade öyledir ki *onun uğruna* [*worumwillen*] *Dasein*'ın kendi nasıl ise öyle olur.[2]

---

1 Kısmen etimolojisi, ama daha ziyade Heidegger'de kazandığı özgül semantik-terminolojik içerik göz önüne alındığında, 'işgörmeye mahsus teorik-olmayan görü' olarak *Umsicht*'ın dilimizde pekala *işgörü* olarak karşılanabileceği kanaatindeyiz.

2 Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 26, 165; bu alıntının çevirisinde ve *Varlık ve Zaman*'dan yapılan diğer çevirilerde A. Yardımlı'nın *Varlık ve Zaman* çevirisini de göz önünde bulunduruyoruz, bkz. Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004, s. 184.

Gereç göndermelerinin imlemliliği, çevre-dünyanın ontolojik yapısını oluşturur; o da, dünya-da-olmaklığın özsel olarak kendine ait olduğu *Dasein*'a gönderir son tahlilde. Gerecin anlamını tek tek özellikleri değil, göndergesel sistemde işgal ettiği yer ve bu yeri tayin eden kullanımı belirler. Gerecin anlamı veya kullanımı onun nihai anlamda 'uğruna olduğu' (*worumwillen*) varlığa yani *Dasein*'a gönderir.[1] *Dasein*, ilgililiğin dolayısıyla anlamlılığın sonlandığı ve köklendiği varlıktır böylece.

Birinci kesimdeki dünya analizinde görüldüğü üzere, Levinas *ontolojik ereklilği reddederek* şeylerin başka şeylere göndermede bulunmayıp kendi ereklerini kendilerinde taşıdıklarını ileri sürer. Şeylerle ilişkiyi tasvir ederken, benin şeylerle dolaysız ve ereklilikten uzak ilişkisini ifade eden *içtenlik* (*sincérité*)[2] mefhumuna başvurur. Bu açıdan, öznenin dünyadaki nesnelerle ilişkisi olarak keyif alma, herhangi bir ereklilikten bağımsızlığı ifade eder: Aslında, yaşamak için yaşanır, tadını çıkarmak üzere yemek yenir, sağlık nedenleri ile değil de basitçe hava almak üzere gezintiye çıkılır, okumanın verdiği zevkle bir şey okunur vs. Keyif alma, edimlerinin gerisinde nihai bir ereklilik aramak boşunadır; hangi türden olursa olsun göndermelerden bağımsızdır bu edimler, zira amaçlarını kendilerinde taşırlar.

Bununla birlikte keyif alma içeriklere bağlıdır. O, "yaşamımı dolduran tüm içeriklerin nihai bilincidir, bunları kuşatır. Kazandığım yaşam *çıplak* bir varoluş değildir; bir çalışma ve nimetler yaşamıdır; bunlar yaşamı yalnızca meşgul etmeyen, dahası 'işgal eden', 'eğlendiren' içeriklerdir; yaşam bu içeriklerden keyif almadır. Yaşamın içeriği yaşamımı sağlasa dahi, araç derhal amaç olarak aranır ve bu defa bu amacın takibi de bir amaca dönüşür. Böylece şeyler, sıkı zorunluluktan fazlasıdırlar, onlar yaşamın lütfunu oluştururlar. İnsan çalışması ile yaşar, bu çalışma ona geçimini sağlar; ama insan yaşamını doldurması (sevindirmesi veya üzmesi) sebebiyle de çalışması ile yaşamaktadır. "Çalışması ile yaşama'nın birinci anlamı... bu ikin-

1 Heidegger, M., *Etre et Temps*, bkz, bilhassa § 18.

2 Levinas bu aynı kelimeyi sonradan tamamen başka bir mefhumu ifade etmek için kullanacaktır. *Autrement qu'Etre*'de (*Varlıktan Başka Türlü*) 'içtenlik' 'Söylenen'e öncel Söyleme'yi ifade eder. Bkz. III. Kesim.

ci anlamına döner" (TI, 114). Böylece, kendi ötelerinde bir amaca göndermezcesine, araç da (yaşam *için* çalışma) kendinde bir amaca döner, kendinde amaç haline geliverir, zorunluluk olmanın ötesinde benim için keyif alma nesnesi oluverir. Yaşamla, onun içerikleriyle ilişki keyif almadır. Mutluluk olarak keyif alma yaşamın içeriklerine bağımlılığın ötesinde bağımsızlığı ifade eder: Bağımlılıklar içinden bağımsızlıktır bu.

Burada söz konusu olan, yaşamın çıplak olgusu değildir; ontolojik kaygı yaşamın içeriğini oluşturmaz. Nimetler yani içerikler yaşamın bizatihi koşulları olurlar. Bu anlamda yaşam ontolojik bir ereklilige değil, kendine gönderir: Yaşam, yaşama sevgisinden oluşur (TI, 115). Zaten yaşam, ontolojinin ötesindedir; gerçekliği mutluluk düzeyindedir; öylesine ki, mutsuz bir yaşam da yoksunluk kipinde mutluluğa işaret eder. Esasen Levinas, mutluluğun varlığın ötesinde olduğunu, mutlulukla birlikte insanın varlığın üstüne yükseldiğini düşünme eğilimindedir; *keyif alma varlıkta tutunmam değildir bu bakımdan, ama varlığı çoktan aşmadır* (TI, 116). Levinas'ın hipostazı anonim varlığın zapturaptını aşma olarak vazettiğini görmüştük; benzer biçimde keyif almayı varlığın üstüne yükselmenin imkânı olarak ifade etmektedir.

> Keyif alma yoluyla ben, ayrı olarak yani mutlu olarak var olur ve mutluluk için saf ve yalın varlığını feda edebilir. Yetkin bir anlamda *var olur*, varlığın üstünde var olur (TI, 57).

Yine de mutlulukla veya keyif almayla varlığın üstünde olmak kesinlik arz etmez, nihai bir durumu ifade etmez. Metafizik arzu, bizi "daha da yukarı"ya yükseltir. *Arzu* iledir ki biz kesin olarak varlığın üstüne yükseliriz. Varlığın üstünde olmak adeta iki aşamalıdır: İlk aşamada keyif alma ile varlık aşılır, ikinci aşamada ise varlık, bu defa kesin bir biçimde, çıkargözetmezlik olarak, varlıktan soyunma olarak etik yoluyla aşılır. Ama, varlığın kesin bir biçimde arzu yoluyla aşılabilmesi için, birinci aşamaya gerek vardır; zira metafizik arzuyu ancak ayrı ve tatmine varmış ben duyabilir. Bu arzu keyif

almanın ötesindedir ve onu ancak mutluluğun keyfini çıkaran, tatmine varmış ayrı ben duyabilir; *ancak kendine yeterli olan fazlasını arayabilir*. Şöyle yazar Levinas: "İhtiyaçlarını maddi ihtiyaçlar olarak yani tatmin edilebilir [şeyler] olarak tanıyan ben, o andan itibaren kendinde eksik olmayana yönelebilir. Maddi olanı manevi olandan ayırt eder, Arzu'ya açılır" (TI, 121). Vurgulamak gerekir ki metafizik arzuyu duyan, "kökenini bağımsızlıktan, keyif almanın hükümranlığından alan" (TI, 117) duyarlığı içerisinde öznedir. Bu öznenin ayrılığı, kendine yeterliği ve doymuşluğu bir aşkınlık ilişkisinin öncel koşuludur. Demek ki, terimlerin ilişkide massolmayıp birbirine göre mutlak olarak kaldığı böyle bir ilişkinin vukuu için öznenin kendine yeterli ve bağımsız olması gerekir. Burada öznelik, duyarlığın kipi olarak keyif almaya göre tanımlanmakta ve arzu da doymuşluğun ve yaşamın üstünde olarak sunulmaktadır. Keyif alan özne, "mutlu bağımlılığın" ifadesi olan ihtiyaçlara sahiptir; bununla birlikte bu bağımlılık bağımsızlığa ters düşmez, zira bağımsızlık bağımlılığın içerisinden gerçekleşmektedir. İhtiyaçlar kölelik değildir, çünkü "insan ihtiyaçlarında hoşnut olur, ihtiyaçlarından dolayı mutludur" (TI, 118); tatmine götürür ihtiyaçlar, onlar olmasa tatminden de söz edemezdik. Demek ki ihtiyaçlardan kaynaklanan bağımlılık mutlu ve esasen bencil ben için hükümranlık ve bağımsızlık vesilesi oluverir.

> Fizyoloji bize ihtiyacın eksiklik olduğunu öğretir. İnsanın ihtiyaçlarıyla mutlu olması, fizyolojik planın beşeri ihtiyaçta aşıldığını, *ihtiyaçla birlikte varlık kategorilerinin dışında olduğumuzu* gösterir. Gerçi, formel mantıkta, mutluluğun yapısı olan bağımlılık yoluyla bağımsızlık (dolayısıyla ben veya beşeri varlık) çelişki söz konusu olmaksızın kendini gösteremez" (TI, 118; iba).

Varlık, arzuda aşılmadan önce, ihtiyaçta aşılır, zira Levinas'ın dikkat çekici bir biçimde ifade ettiği üzere fizyolojik plan ihtiyaçta çoktan aşılmıştır. Denebilir ki insanın ihtiyaca – bu formel bağımlılığa – ihtiyacı vardır, çünkü tatmine ancak ilkin ihtiyaç söz konusu olduğu için ve ihtiyacın itkisiyle ulaşabilmekte, bağımsızlığını bu bağımlılıktan itibaren sağlayabilmektedir. Böylece, bağımlılık yoluyla ba-

ğımsızlık aynı zamanda bize özneliğin bir tanımını vermektedir, her ne kadar bu formel mantık açısından bir çelişkiyi ifade etse de. Mutluluk, bir ihtiyaç yokluğu değil, sahip olunan ihtiyaçların tatmini olgusudur: "Mutluluk gerçekleşmedir, yerine gelmedir: İhtiyaçlarını söküp atmış, [böylece] iğdiş edilmiş bir nefiste değil, tatmine varmış bir nefiste olur" (TI, 119).

"Aynı'nın anaforu" olarak keyif alma, dünyanın istismarıdır. Dünyanın başkalığı "Aynı'nın ilk hareketi" olan ihtiyaç yoluyla aşılır. İhtiyaç, başka olana ya da başkasına bağımlılığın ifadesidir, ne var ki zamanla mukayyet bir bağımlılıktır bu: Öne alma, erteleme, askıya alma ve zamanlama yoluyla özne ihtiyaçlarını zaptürapt altına alır ve bu surette dünyanın tehditkâr başkalığını alt etmeye, bağımlılığını hükümran bir bağımsızlığa dönüştürmeye yol bulur (krş. TI, 119).

> İhtiyaçlar iktidarım dahilindedir, onlar Aynı olarak beni oluştururlar, yoksa Başka/sına bağlı olarak beni değil. Bedenim özne için köle derekesinde olmanın, kendi olmayana bağlı olmanın bir tarzı değildir yalnızca, ama dahası malik olmanın ve çalışmanın, zamana sahip olmanın, kendileriyle yaşamımı sürdürmek zorunda olduğum şeylerin başkalığını aşmanın bir tarzıdır aynı zamanda (TI, 120-121).

Levinas, ihtiyacın, saf bir bağımlılık olmak şöyle dursun, "başkalığını teslim eden bir başka ile ilişki" olarak çalışma zamanını içerdiğini belirtir. İhtiyaçlardan, dolayısıyla çalışma ve zamandan geçilerek kendini tatmine kabil bağımsız özneye varılır. "Keyif alma tatminin somutluğudur" (AT, 37); keza keyif alma, ihtiyaçların tatmini vasıtasıyla varılan bir durumdur. Böylece, bağımlılıklarım yoluyla muktedir olurum, zira çalışmaya başvurma ve zamanı kullanma yoluyladır ki onlar, bana, dünyanın anonim tehditlerine karşı bir direnç, bir donanım, bir iktidar, bir hükümranlık temin ederler. Böylece beden, dünyanın başkalığını aşmak, giderek onu zapturapt altına almak üzere malik olmanın ve çalışmanın bir tarzıdır artık. Acıkırım, susarım, barınmaya ihtiyaç duyarım; çalışma ve zaman yoluyladır ki ihtiyaçlarımı giderecek tatmin vasıtalarına sahip olurum: "Beden kendine malik olmadır, onun vasıtasıyladır ki ihtiyaç yoluyla dün-

yadan özgürleşen ben, bu özgürleşmenin sefaletini aşmaya muvaffak olur" (TI, 121). O andan itibaren özne, maddi ihtiyaçlarını tatmin edilebilir şeyler olarak tanır ve maddi olanı manevi olandan ayırt ederek metafizik arzuyu tanımaya kabil hale gelir.

Peki ama *ihtiyaç* ile *arzu* arasında nasıl bir fark vardır? İhtiyaçta ben, kendi ölçümde bir başkalıkla karşı karşıyayımdır, onu kendine mal edebilir, gücüm altına alabilirim, onu kendimce, kendime göre, kendim için dönüştürebilirim, onu başkalığından edip özümseyebilir ve indirgeyebilirim. Arzuda ise temellüke ve temessüle, özümsenmeye ve indirgenmeye direnen arzulanan'ın başkalığı kapasitemi sonsuzca aşar ve özgürlüğümü, özerkliğimi, iktidarımı, kendinden eminliğimi ve onun üzerindeki tasarruf iddiamı tartışma konusu eder. Levinas, çalışma yoluyla başka olanı aynı'ya tahvil eden ihtiyacın zamanı varsaydığını ve zamanın da bana arzu tarafından sağlandığını öner sürer; dolayısıyla ihtiyaç son tahlilde arzuya dayanmakta, nihai gerekçelenmesini arzuda bulmaktadır (TI, 121). Dünyanın başkalığı ile ilişki, "yükselme" olarak bedene yazılmıştır; keyif almanın bilince ve çalışmaya dönüşümünü mümkün kılan şeydir bu.

Keyif almada ve/veya mutlulukta, ayrı ben'in kendini dünyanın başkalığı karşısında bulduğu egolojik sferdeyizdir. Özne, çalışma ve zaman yoluyla keyif almanın somutlaşması demek olan tatmini sağlar kendine. Özne tecrit halindedir, başkasından – başkası olarak başkasından – bihaberdir. Özne, bu egolojik sferde, keyif almanın yalnızlığı yoluyla ve aynı zamanda yalnızlıktan keyif alma yoluyla bireyleşir. "Benin biricikliği [ve bireyliği] ayrılığı ifade eder. En âlâ ayrılık yalnızlıktır ve keyif alma – mutluluk veya mutsuzluk – bizatihi tecrit olmadır" (TI, 122). Levinas, ben'in biricikliğinin özgül fark üzerinden bir cinse katılım olarak ifade edilemeyeceğini, ne de bir kavramın bireyleşmesi olarak görülebileceğini söyler. Ama filozofa göre, benin biricikliği, cinse ve kavrama değin olmak şöyle dursun, duyulur ve somut içselliği ifade eder. Böyle olmakla o, bir bütüne katılmayı reddeder. Keza hipostatik özne, anonim varlıktan kopmuş, artık ona katılmayan bir öznedir. Sonuçta biriciklik olarak ben, bütünlükten kopuşun ifadesidir; ben biricikliğini ayrı kalışın-

dan, bütünleşmeyişinden alır; yalnızlıktan keyif alan ve keyif almada yalnızlaşan ben bütüne katılmayışıyla, münferit ve bir başına oluşuyla biriciktir. "Biricikliğin bu mantıken saçma yapısı, bu cinse katılmama, mutluluğun tam da bencilliğidir. Nimetlerin 'ötekisi' ile ilişkisinde mutluluk kendine yeterlidir; hattâ öteki ile bu ilişki *nedeniyle* kendine yeterlidir. Mutluluk ihtiyaçlarını tatminden ibarettir, yoksa onları ortadan kaldırmadan değil" (TI, 122).

> Kendi'nin, ben'in tözselliğinin var olmak (*être*) fiilinin öznesi olarak değil de (ontolojiye değil ama değerbilime bağlı olan) mutlulukta içerilmiş olarak görüldüğü şu keyif almada başlaması, haddizatında *varolan*ın yüceltilmesidir (TI, 123-124).

Varolan, mutluluk veya keyif alma yoluyla varlıktan özerkleşir. Başka türlü ifade edersek, *özne keyif almanın içselleştirilmesi yoluyla varlığın üstüne çıkar*; ya da bu yolla, varlık düzleminden mutluluk düzlemine yükselir ve sonuç olarak da varlıktan bağımsızlaşır. Levinas, aklı bireyleşme ilkesi olarak kabul etmez, çünkü temalaştırma ve nesneleştirme melekesini temsil eden akıl, bireyi öznel tözünden boşaltma ve onun duyulur (*sensible*) yanını görmezden gelme eğilimindedir. Oysa bu keyif alma ve içsellik analizlerinin bize gösterdiği üzere, Levinas somut, dolayısıyla duyulur bir öznelik tasavvurunu öne çıkarma derdindedir. Nitekim filozof, daha baştan nesneleştirmeyi ve temsili varsayan cinse veya kavramsallaştırmaya dayalı bireylik anlayışına karşı, yalnız ve ayrı ben'in keyif almasının somutluğunda temellenen duyulur kendiliğin bireyliğini esas alır. Bu ben'in somut ve dolaysız bireyliğini (ayrı-olmaklığını) öne çıkarmak kastıyladır ki Levinas bireyi son tahlilde şu veya bu türden bir bütünlüğün potasına katan, onun duyulur yapısını temsilin dolayımlarında sönümlendirmeye meyleden nesneleştirici ve temalaştırıcı tasavvurlara cephe alır.

## 16. Temsil ve Anlam

*Lütfen söylediğimi kendi terimlerinize çevirmeyin, çünkü o zaman bütün anlamını kaçırırsınız.*[1]

J. Krishnamurti

Keyif alma, bir şeyden keyif almadır. Yaşarken biz, şu veya bu şeyden keyif alırız: Yemek yeriz, gezintiye çıkarız, otomobille seyahat ederiz, kırılan vazoyu tamir ederiz, vapurla Boğaz'ı geçeriz, metnin verdiği zevke dalarız vs. Keyif almanın içeriklerle bir ilişkisi vardır, öyle de olsa, bu içerikler kendinin de olsa, keyif alma onlara karışmaz. Yaşamın her anı bir başka an ile ilişki halindedir. Yaşamın içeriklerle ilişki kurma tarzı olarak keyif alma, belli bir yönelimsellik içerir. Peki ama bu yönelimsellik Husserl'in tasavvur ettiği ile aynı mıdır? Bilindiği üzere Husserl'in tasavvurundaki yönelimsellik, ya kendisi bir temsildir ya da bir temsile dayalıdır. Oysa Levinas, temsile tanınan ayrıcalıklı konumu reddetmek ve buna mukabil keyif almanın yönelimselliğini öne çıkarmak suretiyle Husserl'den ayrılır. Böylece filozof, keyif almanın yönelimselliği ile – Husserl'in adlandırmasını benimsersek – 'nesneleştirici edime dayanan teorik yönelimsellik' arasında ayrıma gider. "Kendinde ele alındığında şu veya bu şekilde köklerinden edilmiş olan temsil, keyif almanınkine nazaran zıt bir yöne doğru gider görünür; böylece temsil, keyif almanın ve duyarlığın 'yönelimsel' tasarısını karşıtlık üzerinden göstermemize izin verir" (TI, 128).

Husserl'in nesneleştirici edimin önceliğine dair tezi, gerçekte, onun teorik bilince "aşırı bağlılığı"ndan kaynaklanır, ki Levinas *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Teorisi* (1930) adlı eserinde bunu eleştirmiştir. Husserl'in yaklaşımını "derinlemesine entelektüalist" bulan Levinas, tüm yaşamsal güçlerle ilişki içerisindeki "somut varoluş"a vurgunun Husserl'de eksik olduğunu, bunun da onun felsefeyi redüksiyon ile başlatmasından kaynaklandığını ileri sürer. Keza, Heidegger'in etkisiyle Levinas, teorik bir zeminde "her şeyi

1 Krishnamurti, J., *Yaşamak ve Ölmek Üzerine*, çev. S. Öner, Ayna Yay., İstanbul, 2000, s. 43.

*sub specie æternitatis* [ezeli-ebedi bir form uyarınca] göz önünde bulundurmaya çalışan" (TIPH, 220) ve böylece tarih-üstü bir tavır benimseyen Husserl'i insanın tarihsel durumunu ve zamansallığını göz önünde bulundurmamakla suçlar. Oysa, gerçekliğin kökenini kendisinde araştırmamız gereken yaşam, redüksiyona uğratılamayacak, paranteze alınamayacak tarihsel bir karaktere sahiptir Levinas'a göre. Tarihsellik, zamansallık, toplumsallık ve kişilik insanın tam da tözselliğini oluşturduğu halde, Husserl bu fenomenlerin içsel (*intrinsèque*) anlamına gereğince riayet etmez ve temsilin önceliğini savunmak suretiyle onları ihmal etme eğilimine girer:

> Husserl'e göre bilincin tarihselliği onun asli bir fenomeni olarak belirmez, zira teorinin tarih-üstü tavrı, tüm bilinçli yaşamımızın dayanağını oluşturur. Tüm bilinç edimlerinin temeli olarak kabul edilen temsil, tam da o, bilincin tarihselliğini tehlikeye atan ve sonuç olarak da görüye [*intuition*] entelektüalist bir karakter veren şeydir. Bu aynı nedenden ötürü fenomenolojik redüksiyonun izaha ihtiyacı yoktur. Redüksiyon bir edimdir: Filozof bu yolla kendi üzerine düşünür ve bir dünyada yaşayan insanı, bu dünyayı varolan olarak koyan insanı, bu dünyada tavır sahibi olan insanı bu edimde adeta 'nötrleştirir' (TIPH, 221).

Levinas'a göre tüm edimlerin temelinde bir temsilin yer aldığı önermesini ileri süren Husserlci yaklaşımın entelektüalist karakteri, fenomenolojik redüksiyon adı verilen bir nötrleştirme süreciyle somut varoluşu paranteze almakta ve sonuç olarak da göz ardı etmektedir. Levinas entelektüalizm eleştirisinde koşulundan kopuk teorik bir düşüncenin soğuk (*passible*) tavrı karşısında yepyeni bir tavır geliştiren Heidegger'in "varoluş felsefesi"nden esinlenmektedir büyük ölçüde. "Kendisiyle bizatihi düşünceyi özdeşleştiregeldiğimiz teorik düşünce Heidegger'de, kuşkusuz, teorik düşünce olmayan bir şeye tabidir" (EDE, 101) diyen Levinas varoluş filozofunun yaklaşımını, "koşulundan kopardığı" 'nesne'sini düşünüm sürecinde çözündüren ve noematize eden Husserlci temsil mantığının karşısına çıkarmaktadır. Heidegger'in varoluşun somutluğundan yola çıkan ve teorinin üstünlüğüne boyun eğmeyen yaklaşımı sözgelimi ölümü nasıl ele

almaktadır? Levinas bu perspektif içerisinde ölümün bir düşünüm nesnesi, bir *noema* olarak ele alınmadığını vurgular: "Ölüm son fikri değil, sonlanma olgusudur". Sonluluk "...verili değildir, ama sonlanma olayı ile gerçekleşir; o, 'sonun bir yönelimselliği'dir: *Bir fikir değil, varoluştur*" (EDE, 102; iba). Ölüm bir düşünülen değildir, bir fikir değildir, şu halde bir *noema*'dan fazlasını ifade eder ve böyle olmakla da *noesis-noema* bağlılaşımının çerçevesini aşar ve alt üst eder, zira *noema*'nın *noesis*'e upuygunluğunun varsayıldığı bu bağlılaşımda *noesis* kendi ölçüsüne indirgediği *noema*'yı bütünüyle belirlemektedir, oysa bir düşünce nesnesi, bir *noema*, bir sonluluk fikri olmayan ölüm, varoluşun bir olgusudur, sonlanma olayının kendisidir; böyle olarak ölüm, bilginin, bilincin ve düşünümün ölçülerine indirgenmeye direnir; onlara nazaran özümsenemez bir fazlalığı ifade eder. Heidegger temsili baş tacı eden teorik yaklaşımın soğuk, mesafeli, çıkarsız mantığını reddederek ölüme varoluşsal doluluğunu iade etmek, onu denebilirse teorik-pratik ayrımının henüz söz konusu olmadığı ya da bu ayrımın henüz teorik olanın lehine işlemediği dolaysız somutlukta[1] kavramak ister. Levinas, (Heidegger'in) varoluş felsefesinin "asıl katkısı"nın klasik entelektüalizme karşıtlığında yattığı kanaatindedir: Gereci anlamak, onu görmek ve incelemekle değil, ama onu kullanmasını bilmekle olur; ölümlü durumumuzu anlamak, onun üzerine düşünmekle, hakkında bilgilenmekle değil, ama içsıkıntısı (*Angst*) gibi duygulanımsal bir haletiruhiye içerisinde olmakla olur – tek kelimeyle, *asli anlamda* biz, kendimizi dünyadan soyutlamak suretiyle teorik bir faaliyet yürüterek, düşünerek değil, ama var olarak yani kaygılanarak, ilgilenerek, özen göstererek *anlarız*. Levinas'a göre, Heidegger'in bu yeni yaklaşımı, Batı düşüncesinin teorik yapısından bir "kopuş"u ifade eder. Sonuçta, Heidegger'de düşünce (ve/veya anlama) salt teorik bir şey olarak görülmemelidir; gerçekte o, "pratik"e yatırılmıştır, haletiruhiyeden, duygulanımdan yalıtık değil, ama onlarla daha baştan hemhaldir: "Düşünmek, müşahede etmek değildir artık, ama bağlanmaktır, düşünülene gark

1 *Varlık ve Zaman*'ın hemen başında Heidegger, "'Varlığın' anlamı sorusunun somut olarak geliştirilmesinin bu incelemenin amacını oluşturduğu"nu belirtir. Heidegger, M., *Etre et Temps*, s. 21.

olmaktır" (EN, 14). Bu, teorinin önceliğini savunarak, düşündüğünü düşüncesinin ölçüsüne indirgeme, dolayısıyla düşündüğü ile düşüncesi arasında bir upuygunluk varsayma eğilimine giren klasik entelektüel yaklaşımı problematik kılmaktadır.

Heidegger'in yaklaşımı başka bir yolla da ortaya konulabilir. Bilindiği üzere filozof iki varlık kipi arasında, *Zuhandenheit* ile *Vorhandenheit* arasında bir ayrıma gitmekte ve *Zuhandenheit*'ın önceliğini savunmaktadır.[1] 'Elde bulunma', 'hazır olma' ya da harfi bir karşılıkla '*elönündelik*' anlamına gelen *Vorhandenheit*, geleneksel ontolojinin mevcudiyet (*existentia*) anlayışına karşılık düşer. Bu ontolojide varolan, kullanımda, yararlanmada ya da işgörmede açığa-çıkan, kullanılabilir yani ele-gelir (*zuhanden; disponible*) bir şey olarak değil, ama kendini *sub specie aœeternitatis* açığa seren, süregiden tözsü bir şey (*vorhanden; subsistant*), giderek de ideleşmiş bir şey olarak alınır; varolan burada seyredici teorik bakışın bir nesnesidir tam olarak. Heidegger'in yaklaşımı uyarınca konuşursak, geleneksel ontoloji, nesneleştirici bakışı esas alarak varolanın – sözgelimi varolan olmaklığıyla gerecin – anlamını ıskalamaktadır; zira teorik bakışın gereği olarak geleneksel ontoloji 'nesne'sini koşulundan koparmakta ve onu saf bir düşünce nesnesine indirgemekte, ve onun içerisinde yer aldığı ve imlemlilik kazandığı ilişkisel ağı ve çevre-dünyayı göz ardı etmektedir. Harfi bir karşılık olarak *elaltındalık* diyebileceğimiz *Zuhandenheit* ise, teorik bir inceleme nesnesi olmazdan önce varolanın kendini neyse o olarak sergilediği hal olan kullanım halini ifade eder, dolayısıyla temel bir olma tarzı olarak 'kullanılabilirliği', 'elegelirliği', 'elaltındalığı' belirtir. Bu varlık kipinde varolan – varolan olmaklığıyla gereç – işgörülü ilgilenmenin (*umsichtig Besorgen*) hakim olduğu kullanım ve işgörme ortamında açar kendini, anlamını ve imlemliliğini böylesi bir ortamda birbirine gönderen gereçler ağından alır. Neyse o olarak varolan kendini nerede verir? Heidegger'e göre o kendini "etiyle kemiğiyle" kullanımda verir,

1 "Ama daha ileri ontolojik yorumda elaltındalık dünya içerisinde en yakından açığa çıkarılan varolanların varlık türü olarak doğrulansa bile, ve giderek saf elönündelik karşısında kökenselliği ispatlansa bile..." Heidegger M., *Etre et Temps*, § 15, s. 108; krş. Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. A. Yardımlı, § 15, s. 116.

yoksa teorik tutumda değil; varolan ancak kullanımda *kendinde*dir: "*Elaltındalık, 'kendinde' olduğu gibi alınan varolanın kategoriyal ontolojik belirlenimidir*".[1] *Zuhandenheit*'ın *Vorhandenheit* karşısındaki kökenselliğine/önceliğine dikkat çeken Heidegger, buna bağlı olarak teorik olanın pratik olandan, yani pratik olanın yitişinden veya askıya alınışından *'doğduğu*'na işaret eder.[2] Levinas ise, dünya ile ilişkiyi gereçler ya da gereçler bütünü üzerinden değil, nimetler ya da nimetler bütünü üzerinden düşünür ve daha önce de değindiğimiz üzere Heidegger'in birbirine gönderen gereçler sisteminde bulduğu ontolojik erekliği inkar eder. Bununla birlikte Levinas'ın keyif alma analizlerinde Heidegger'e olan borcundan söz etmek gerekir. Varolanı *'kendinde*'liğinden (yani bilince nispetle başkalığından) ederek, onu düşüncenin içkinliğinde bir *noema*'ya çözündürüp bilince içkin bir nesne olarak kuran temsil (*représentation*) mantığına ve bu mantığı baş tacı eden teorik tavra karşı eleştirilerinde Levinas Heidegger'e çok şey borçludur.

Işık rejimi altında gerçekleşen temsil mantığı tam bir kavranırlığı (*intelligibilité*) talep eder; hiçbir şey bu rejimden kaçamaz, her düşünülen kendini bilincin açıklığına teslim eder ve orada, kavranırlığın ışığı altında, kendini bütünüyle açığa-çıkarır. Vuzuhun karakterize ettiği kavranırlık, düşünülenin düşünene (ya da düşünceye) tam bir upuygunluğunu ifade eder. Tam bir kavranırlığı varsayan vuzuhta kendini düşüncenin zapturaptına bırakan varolan, tüm dışsallığını,

1 Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 15, s. 108; krş. Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*, çev. A. Yardımlı, § 15, s. 114. *Vorhandenheit* (elönündelik) ve *Zuhandenheit* (elaltındalık) kavramları ve bu çerçevedeki meseleler için bkz. bu kitaptaki § 13-15 ve § 69.

2 Nitekim şöyle yazar Heidegger: " 'Pratik' bir yolda işgörüye dayalı olarak (*umsichtigen*) yürütülen el işçiliği, kullanma ve benzeri şeylerden 'teorik' araştırmaya doğru olan değişimi karakterize etmek üzere belirtilmesi gereken şey şudur: varolanlara salt olarak bakma, ilgilenmenin (*Besorgen*) her türlü el işinden *kaçınması* yoluyla ortaya çıkar. Şu halde teorik tutumun 'doğuş'unda belirleyici olan şey, eylemim [*Praxis*] *yitişinde* yatar. Eğer 'pratik' ilgilenmenin olgusal *Dasein*'ın asli ve başat varlık tarzı olduğu vazedilecek olursa, 'teori' ontolojik olanağını 'pratiğin' *eksikliğine* yani bir *yoksunluğa* borçlu olacaktır". Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 69, s. 419-420; krş. Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*, çev. A. Yardımlı, § 69, s. 505. Şuna da işaret etmek gerekir ki yukarıdaki alıntının birkaç satır ilerisinde Heidegger, "pratiğin kendi özgün görüşünün ('teori') olması gibi teorik araştırmanın da kendi pratiğinden yoksun olmadığı"nı belirtir.

tüm başkalığını kaybeder ve tümüyle düşünce tarafından belirlenir. Varolanın noemalaştırılması olarak, salt bir düşünce nesnesi haline dönüştürülmesi olarak kendini gösteren düşüncenin düşünülen üzerindeki bu teorik şiddeti, Husserlci *Sinngebung* manasında *anlam-verme* olarak gerçekleşir. Böylece, temsilin kavranırlığında ben ve nesne – içsel ve dışsal – ayrımı silinir gider (TI, 129); zira temsilin nesnesi, ona bir anlam vermek, eşdeyişle onu bilinçte kurmak suretiyle, düşündüğünü masseden ve temessül eden düşüncenin iktidarı altındadır artık.[1] Aynı'nın Başka tarafından belirlenmeksizin Başka'yı belirliyor olduğu (TI, 129) temsil mantığında, kavranan kavrayışta tüketilir adeta; kavranan, bilincin ölçülerinde tümüyle çözünür, gizemsizleşir, ayrılığından, ayrıksılığından, başkalığından olur; sonuç olarak temsilde, düşünülen bütünüyle bilince aşina kılınır. Düşünce bir hatırlamadır bu bakımdan; esasen o dışarıda bir şeye rastlamaz, ama zaten kendinde olan şeyi, zaten içkinleştirmiş olduğu şeyi keşfeder. Bir içkinlik kabarmasıdır temsil.

Dışsal olanı ayrıksılığından ve yabancılığından etmek, dolayısıyla onu ehlileştirerek aşina kılmak üzere temsil, ona bir anlam verir; böylece onu bir düşünce eseri haline getirir: "Temsil edilen nesnenin dışsallığı, düşünüme bir anlam olarak belirir". "Temsil eden öznenin, kendinde, düşünce eserine indirgenemez olan bir nesneye verdiği anlam olarak" dışsal nesnenin noemalaştırılmasıdır bu. Dışsal nesnenin bu şekilde bir *noema*'ya, salt bir düşünüm nesnesine dönüştürülmesi, nesnenin dışsallığını, başkalığını yitirmesi pahasına gerçekleşir. Levinas'a göre "temsilin tam manasıyla karakteristiği olan" Husserl'deki redüksiyonun – *epokhe* – hareketi bu şekildedir (TI, 131). Ama yalnızca redüksiyon değil, onun "öbür yüzü" olan *Konstitution* da dışsallığın ve başkalığın bilincin içselliğine çevrilmesinin bir ifadesidir.[2] Husserl ilkin dünyanın bilince göre aşkınlığını

1 Ricœur'ün vurguladığı üzere Husserl'de "*Sinngebung* [anlam-verme] ve *Konstitution* [kurma] sıkı bir biçimde eş anlamlıdır"; diğer yandan redüksiyon *Sinngebung*'un ve *Konstitution*'un "öbür yüzü" dür. *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures*, I. Cilt: *Introduction Générale à la Phénoménologie Pure*, Fransızcaya çev. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1998; bkz. Ricœur'ün notu, § 55, s. 183.

2 Redüksiyon, her anlamın kaynağa, yani mutlak özneliğe geri-götürülmesini (*re-*

kabul ediyor görünse bile, nihayetinde *Konstitution* yoluyla dünyayı bilince dahil etmektedir:

> O halde dünyanın varlığı (*das Sein der Welt*) asli (*originaire*) apaçıklıkta dahi zorunlu bir biçimde bilince göre 'aşkın'dır ve zorunlu bir biçimde orada aşkın olarak kalır. Ama bu, tüm aşkınlığın yalnızca bilincin yaşamında, bu yaşama ayrılmazcasına bağlı olarak kurulması olgusunu ve (bu özgül durumda dünyanın bilinci olarak alınan) bilincin yaşamının bu 'reel olarak mevcut dünya'nın birliğini olduğu gibi, bu 'dünya'yı kuran (*constituant*) anlamın birliğini de kendinde taşıması olgusunu hiçbir şekilde değiştirmez.[1]

Geçerken işaret edelim, nasıl ki Heidegger ölümü son *düşünce*sini çoktan aşan bir sonlanma *ola*yı olarak ele alınıyorsa, Levinas da esasen bir fikir olmayan Sonsuz fikrini "*noesis* ile *noema*'nın ne saf bağlılaşımına, ne de koşutluğuna indirgen(e)meyen psişizmin uyanışı"nı içeren bir *arzu* olarak ele alır. Temsil mantığı, Başka'nın (düşünülen'in; *noema*'nın) Aynı (düşünce; *noesis*) tarafından tam manasıyla belirlenmesini, dolayısıyla da Başka'nın Aynı'nın kategorilerine, düşünümün, bilincin ya da bilme'nin ölçülerine indirgenişini ve giderek orada massedilişini varsaymasına karşın, "düşündüğünden fazlasını düşünen", bu yüzden de Levinas'ın fikirden ziyade arzu olarak adlandırdığı Sonsuz fikri tam da sonlu'nun (Aynı'nın) Sonsuz (Başka) tarafından etkilenmesi olarak ortaya çıkar (krş. TrI, 25-26). Sonsuz fikrinde paradoksal bir ifadeyle dile getirilen "düşündüğünden fazlasını düşünmek", düşünmeye daima dışsal olarak kalanı 'düşünmek' demektir ki, böylesi bir 'düşünme'de *noesis-noema* bağlılaşımı, koşutluğu ya da upuygunluğu çoktan alt üst ol-

---

*conduction*) ifade eder. Eidetik redüksiyon, bir nesnenin özüne geri-götürülmesi edimidir. Konstitution ise, basitçe nesnenin bilinçte/öznede kurulmasıdır ki redüksiyonla birlikte ele alınması gerekir. Bu meselelerle ilgili olarak bkz. Housset, E., *Husserl et l'Enigme du Monde*, Ed. Du Seuil, Paris, 2000; Kockelmans, J. J., *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1994; Bernet, R. & Kern, Iso & Marbach, E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1993.

1 Husserl, E., *Méditations Cartésiennes*, Fransızcaya çev. G. Peiffer & E. Levinas, J. Vrin, Paris, 1996, s. 109.

maktadır (TI, 10). Heidegger'in, ölümü, bir son fikri, dolayısıyla bir düşünüm nesnesi olmaktan çıkarıp, onu – *ölüme-doğru-olma* formülasyonuyla – *Dasein*'ın varlığının temel bir belirleyeni, asli bir olayı olarak değerlendirmesi kuşkusuz kayda değerdir; bununla birlikte Heidegger'in yaklaşımıyla Levinas'ınki arasındaki benzerliği burada daha öteye taşımak istemiyoruz; zaten ilkin Levinas'ın kendisi böyle bir şeyi reddetme eğilimindedir; nitekim o, *içsıkıntısı* (*Angst*) gibi bir duygulanımda *benimki* olarak ortaya çıkan ölüme-doğru-olma'nın sonluluğunun "dünyaya ait bir varolan tarafından yaşantılanan duygunun yönelimselliğini daima ikiye katladığı"nı ileri sürer ve bu durumda *ben*in, esasen *fazla olan* ile ilişkiye girmiş olmayıp, son tahlilde *benimkilik* sferinde kaldığını ima eder (TrI, 26). Oysa Sonsuz fikriyle, *benimkiliğin*[1] içkin sferinden düşündüğünden fazlasını düşünen bir 'düşünce'ye çıkılır ve bu surette ben (Cogito) aşkın olana açılır. Gerçekte, Levinas'ın Sonsuz fikrinde bulduğu şey, nesneleştirici edime dayalı temsil mantığını alt üst eden 'aşkınlığın yönelimselliği'dir. Bu surette Levinas, düşünceyi Başka'ya açarak bilme'nin içkinliğini aşmaya çalışmaktadır. Yine bu yüzdendir ki temsil mantığını talep eden kavranırlığı tartışmaya açmaktadır.[2]

Kuşkusuz, Levinas'ın keyif alma analizi, temsilin mantığını tartışma konusu etmeye hizmet eder. Nitekim o şöyle yazar:

> Keyif almanın yönelimselliği, temsilin yönelimselliği ile karşıtlık içerisinde tasvir edilebilir. O, temsilde içerilmiş transandantal metodun askıya aldığı dışsallığı muhafaza etmekten ibarettir. Dışsallığa önem vermek, basitçe dünyayı olumlamakla değil, ama kendini dünyaya beden olarak koymakla [*s'y poser corporellement*] eşdeğerdir (TI, 133).

1 Heideggerci *benimkilik* mefhumunun adeta saf ve içkin bir ego sferi gibi okunması bize problematik olarak görünüyor. Belki de meseleye bir de *Dasein*'a ait olan *dünya-da-olma* ve onun *aşkınlık* ile ilişkisi çerçevesinde bakmak gerekiyor.

2 Her şeyi "tikel olandan tümel olana doğal geçiş" (TI, 132) olan benden itibaren kurma (*construire*) eğiliminde olması anlamında temsil kurucudur (*constituante*). İdealist ben, ezeli-ebedi olana girmek suretiyle içerisinde çözüneceği bir evren kurar. Temsil, gerçekliği düşünülen bir içeriğe indirgeme eğilimindedir. Her şeyin *noema*'ya dönüşebildiği temsilin yönelimselliğinde başkalık dışlanmış veya massedilmiştir. İdealizmin bize pekala gösterdiği üzere, temsil düşüncesi evrenselleştirici/tümelleyici bir düşüncedir, öylesine ki onda başkalıklarını kaybeden tekillikler (*singularités*) ezeli-ebedi bir formda bütünün parçalarına dönüşürler.

Onsuz keyif almayı düşünemeyeceğimiz beden sahneye giriyor böylece. Kendini bir beden olarak dünyaya koymak burada keyif almanın bir tanımı olarak görünüyor. Levinas'ın, bedeni "yükselme" olarak tasvir ettiğini, hemen ardından ise bedenin aynı zamanda "konumun/konmanın [*position*] tüm ağırlığı" demek olduğunu ifade ettiğini daha önce görmüştük. Çıplaklığı ve yoksunluğu içerisinde beden, temsile konu (*représenté*) bir şey değildir, *noema*'ya indirgenebilir bir şey ya da kurulabilir (*constituable*) bir şey de değildir. Ama dışsallıktır o. Temsil, sanki o bir *noema* imişçesine dünyayı düşünce tarafından kurulmuş bir şey olarak alır ve böylece onu "düşüncenin *koşulsuz* anı"na taşır (TI, 134; iba). Oysa kendini beden olarak dünyaya koymak, yeryüzüne değmek ve oraya konumlanmaktır; öylesine ki burada koyma, değmeyi zaten *koşullandırmıştır*. Temsilde, *cogitation*'un ezeli-ebedi, koşulsuz aynılığında, *Cogito cogitatum*u belirlenmeksizin belirlerken, "...ile yaşama"da "kendisi ile yaşadığım şey" temsile konu olan şeye ya da bir *noema* olarak bilinçte kurulabilir olan şeye benzemez: "Eğer burada kurulma'dan (*constitution*) bahsedilebilseydi, ona verilen anlama indirgenmiş kurulan'ın (*constitué*) bu anlamı aştığını ve kurulma'da kuran'ın (*constituant*) koşulu veya daha doğrusu kuran'ı besleyen şey haline geldiğini söylemek gerekecekti. Anlamın bu aşılması besleme terimiyle saptanabilir" (TI, 135). Temsilden farklı olarak ...ile yaşama'da kendisiyle yaşadığım şey ona verilen anlamı çoktan aşar; çünkü o, onu "kuran"ı zaten beslemekte yani koşullandırmaktadır: "Besin, onu koşul olarak düşünen düşüncenin kendisini koşullandırır" (TI, 135). Başka türlü söylersek, Burada Aynı belirleyeceği Başka tarafından belirlenmektedir, dolayısıyla burada "besinin bu gerçekliğinin tüm temsile konu gerçeklikler üzerindeki fazlalığı" söz konusudur – kendisi uyarınca ben'in, temsil mantığında olduğu gibi ben-olmayanı belirlemek ya da kurmak yerine, kendini ben-olmayan tarafından belirlenmiş yani koşullanmış olarak bulduğu bir fazlalıktır bu.

...ile yaşama'nın ve/veya keyif alma'nın bu yönelimselliğini, canlıların bedenselliğinde ve yeryüzündeki konumlarında gözlemleyebiliyoruz. Levinas bedenin şeylere "anlam veren" ve böylece onları

kuran bilincin önceliğini ve ayrıcalığını tartışmalı hale getirdiğini savunur. Yine ona göre dünya bilinç tarafından ona verilen anlamı aşmaktadır, zira bu bilinci besleyen ve koşullandıran bilincin 'kurduğu' bu dünyadır bizzat. Dolayısıyla, Husserl ne derse desin, basitçe bir *noema* olmadan önce dünya, bilincin *öncel* "koşul"u ve "ortamı"dır. Nitekim Levinas şöyle yazar:

> Yaşadığım dünya, düşüncenin ya da kuran özgürlüğün basitçe mütekabili veya zamandaşı değildir, ama koşuldur; önceliktir o. Kurduğum dünya beni besler ve ben ona gark olmuşumdur. Besin ve 'ortam'dır o. Dışsallığı hedefleyen yönelimsellik, tam da bu hedeflemesinde kurduğu dışsallığa içsel hale gelerek yön/anlam değiştirir (TI, 136).

Ben, dünyayı ona anlam vererek kurma iddiasındadır; dünya, bu ben'in koşulunu oluşturur oysa. Ben'in bu işleminden geriye daima ehlileştirilemeyen – yani noematize edilemeyen – bir fazlalık kalır; zira dünya verilen anlama sığmaya direnir, indirgenemez bir dışsallık olarak, üstelik onu indirgemeye yeltenen ben'in – ya da bilincin – bizzat koşulu olarak sunar kendini. Bilinç, noematizasyon yoluyla dünyanın dışsallığını içselleştirmeyi hedeflediğinde, kurmak istediği bu dünya tarafından belirlenmiş ya da koşullandırılmış olarak bulur kendini. Dünya onda gark olmuş bilince göre kıdemi, önceliği ifade eder; bu bakımdan neyse o olarak dünya, şeyleri ezeli-ebedi bir şimdide tasavvur eden bilince göre geçmişi ifade eder. Bilincin basitçe bağlılaşığı olmazdan önce dünya, bu bilinci çoktan kapar ve koşullandırır. Dünyayı bilince öncel, bilince mukaddem olarak vazetmek, dolayısıyla da onun bilinçte kurulamayacağını öne sürmek suretiyle Levinas, her şeyi kapsama iddiasındaki Husserlci noematizasyona bir sınır çekmek ve böylece dünyaya indirgenemez başkalığını iade etmek ister hiç kuşkusuz.[1] Levinas, dünyayı *noesis-noe-*

1 Levinas, Husserl'in noematizasyona hiçbir sınır koymadığını ve Descartes'in bu bakımdan ona göre üst bir konumda bulunduğunu öne sürer; Descartes üst bir konumdadır, zira o duyulur verilerin bilinçle, yani açık ve seçik fikirlerle değil, bedenle, yani yararlık düzlemiyle ilişkili olduklarını kabul etmektedir (TI, 136, 143). Bu da Descartes'ın duyulur ve bedensel olanın bilince ya da bilişsel olana indirgenemezliğini varsaydığını gösterir.

*ma* bağlılaşımına hapseden Husserlci *Sinngebung*'u (anlam-verme), dünyanın taşıdığı "anlam fazlalığı"na dikkat çekerek eleştirmektedir. Vurgulamak gerekir ki Levinas, bilincin içkin bir işlemi olarak anlam tasavvurunu temelden reddetmektedir; zira içkin işleyişiyle bilinç, dışarıda rastladığı şeyi – sanki bu şey zaten ben'den çıkan bir şey, zaten ben'in içselliğine ait bir şey imişçesine – dışsallığından ederek, içsel bir öğeye dönüştürmektedir; böyle olunca da, bilinç karşılaştığı dışsal şeye kendi ölçülerince bir anlam vermekte, yani onu kendi içkin oyununa katmakta, içselleştirmektedir. Gerek noematizasyon, gerekse anlam-verme içselleştirmenin bir tarzıdır esasen. Oysa Levinas'a göre anlam, *noema*'da tüketilemez; o bir fazlalığı varsayar daima. "Aşkınlığın yönelimselliği"nin "nesneleştirici edimin yönelimselliği"nden farkına dikkat çekmek bu çerçevede önem arz ediyor. Birinci yönelimsellik, dünyanın başkalığına saygı duyar ve ben'in dünya tarafından belirlendiğini kabul ederken; ikincisi – Husserl'inki – dünyayı ben'in ona verdiği anlama indirger ve böylece onun indirgenemez başkalığını ihlal eder; keza, birinci yönelimsellik anlamı bilincin iç yapılarının oyununda ararken, ikincisi anlamın – anlam olarak anlamın – dışsallığına ve kendini daima kapsanamaz ve indirgenemez bir fazlalık olarak sunuşuna işaret eder. "Anlam fazlalığı" ifadesinden de anlaşılacağı üzere, Levinas *anlam*ı (*signification*: anlam/lama) fazlalıkla ve başkalıkla ya da 'fazlalık olarak başkalık'la ilişkilendirmekte ve onun bilincin içkinliğine hapsedilişine karşı çıkmaktadır – tam da bilincin "bilinebilir nesnenin kalbindeki noematik bir çekirdeğe haps" edemediği[1], dolayısıyla

1 Foucault'nun, Deleuze'ün *Différence et Répétition* ve *Logique du Sens* isimli kitaplarını değerlendirdiği bir yazısında geçen ve burada tartıştığımız meseleler bağlamında dikkat çekici olan şu ifadelerini aktarmak isteriz: "Anlamı, bilinebilir nesnenin kalbindeki noematik bir çekirdeğe hapsetmektense, bırakalım anlam şeylerin ve kelimelerin sınırında gezinsin, (şeye atfedilen bir şey olarak değil de, şeyin kendi olarak değil de) şeye dair söylenen bir şey olarak ve (süreç olarak değil de, durum olarak değil de) vuku bulan bir şey olarak. Örneklik arz edecek bir biçimde, ölüm tüm olayların olayıdır, saf halindeki anlamdır... Bu olay-anlama, nihayet, başka türlü merkezlenmiş bir dilbilgisi gerekir; çünkü olay-anlam önermenin içinde sıfat biçiminde (*ölü* olmak, *canlı* olmak, *kıpkırmızı* olmak) yer almaz, fiile ilişmiştir (ölmek, yaşamak, kızarmak)..." Foucault, M., "Theatrum Philosophicum", *Dits et Ecrits 1954-1988* içinde, c. II, ed. D. Defert & F. Ewald, Gallimard, Paris, 1994, s. 82; iba.

"kendi terimlerine çevirmek"[1] suretiyle indirgeyemediği şeydir esasında *anlam*. Levinas'ta anlam, içkinliğin aşılmasında veya inkıtaa uğratılmasında yatar bir bakıma. İleride daha detaylı bir biçimde ele alacağımız üzere, başkalığa saygı esasını gözeten Levinas'ın felsefesi, teorik olanın önceliğini varsayan nesneleştirici edimin yaptığının aksine, anlamı *dışarıda* arar.

Keyif alma, dünya ile ilişkinin temelinde yatar. Levinas dünyayı gereçlerin ilişkisel ağı olarak görmez. Ona göre şeyler göndergesel bir sistem oluşturan ontolojik ereklikte nihayet bulmazlar, ama kendilerini keyif alma ile ilişkili oldukları bir ortamda –ortam olarak dünyada– açığa sererler. Levinas "her ilişki veya malik olmanın, kapsanmaksızın veya içerilmeksizin kapsayan veya içeren şu malik-olunamayan bünyesinde yer aldığı"nı ileri sürer ki, burada malik-olunamayan ile kastedilen şeylerin içerisine gark oldukları ortam olarak *öğesel*'dir (*élémental*). Öğesele daima içsel olduğumuzu, daima onda gark olmuş ve onun tarafından kapsanmış olduğumuzu ifade eder filozof. İnsan öğeseli ancak, içsel bir mekân olarak kendine mahsus kılabildiği *meskenden* itibaren yenebilir ve bu surette kendini öğesele gark olmaktan alıkoyabilir. Keza meskenle birlikte insan "bir yönüyle zaten temellük edilmiş olan öğesele ayak basar: Ekip biçtiğim tarla, balık avladığım veya gemilerimi yüzdürdüğüm deniz, odun kestiğim orman tüm bu edimler, tüm bu işler meskene gönderir. İnsan öğesele meskenden itibaren dalar, mesken ilk temellüktür" (TI, 138-139). Dünyanın kendini gösterdiği temel bir tarzdır öğesel. İçine gark olduğum şey ve tüm etkinliklerimin koşulu olarak dünya öğeseldir. Evvelemirde o, düşüncemin mütekabili değil, ama şeylerin ondan itibaren temsile geldiği bir arkaplandır. Özneye ama aynı zamanda onun nesneleştirme etkinliğine öncel olan *öğesel*, saf anonimliktir, saf maddeselliktir. Bir nesne gibi saptanabilir olmayan öğesel "saf nitelik"tir esasen.[2] Öğesel ile ilişki kurma tarzı temsil de-

1 Başta, Krishnamurti'den yapılan alıntıya atıf.

2 Benzer bir biçimde, Merleau-Ponty *chaire* (ten) kavramına belirginlik kazandırmak üzere *öğe* (*élément*) kelimesine başvurur. "*Chaire* madde değildir, tin değildir, töz değildir. Onu belirtmek üzere, sudan, havadan, topraktan, ateşten bahsederken kullanıldığı anlamıyla bu eski öğe terimine ihtiyaç vardır". Merleau-Ponty, M., *Le Visible*

ğildir o halde, ama duyarlık veya duyarlığın bir kipi olarak keyif almadır. Saf nitelik ile, öğe ile ilişki duyarlık yoluyla gerçekleşir; duyarlık ise keyif almada gösterir kendini, dünya ile ilişki kurmanın temel bir tarzı olarak keyif almada, *temsile öncel olan keyif almada* (krş. TI, 144). Levinas, duyarlığın (*sensibilité*) henüz ifadesini bulamamış 'düşünce' olmadığını, düşünceye göre alt bir kademeyi ifade etmediğini, sonuç itibariyle da onun üst bir düzeyde yani bilginin düzeyinde temsil edilecek bir şey olmadığını özellikle vurgular: "Öğeden keyif alma/istifade etme temelinde tasvir ettiğimiz duyarlık, düşüncenin düzenine değil, ama benin bencilliğinin titreştiği duygunun yani duygululuğun [*affectivité*] düzenine aittir. Duyulur nitelikler bilinmez, yaşanır" (TI, 143). Duyarlık, onu kavramlarla dolayımlama ve temsilde massetme eğiliminde olan bilme'nin bir uğrağı olarak görülemez; *neyse o olarak duyarlık, temsile konu olmaya direnir ve kendini keyif almanın dolaysızlığında gösterir.*

Bir kez daha vurgulamak gerekirse, bilme'nin düzenine değil de duyma'nın düzenine ait olan duyarlık *Bütünlük ve Sonsuz*'da keyif alma olarak açımlanır ve keyif alma da dünya ile kurulan ilişkinin temel tarzı olarak konulur: Kendisinden keyif aldığım şey, bir nesne ya da temsile konu bir şey değildir, ama kendisiyle yaşadığım, duyulur bir ilişki kurduğum bir şeydir. Ama *Varlıktan Başka Türlü*'de duyarlık –keyif alma'nın yanı sıra– başka bir kiplik daha kazanacak ve duyarlık bu kez başkasına maruz kalma anlamında *hassas olma* (*vulnérabilité*) olarak gösterecektir kendini. Keyif alma olarak duyarlıktan öznenin başkasına karşı hassas olması anlamındaki duyarlığa geçiyoruz böylece. İlki egolojik sferde başkasından bihaber olarak yaşayan benin bencilliği ile ilişkili iken, ikincisi etik özneliğin bir gereği olarak ortaya çıkar. Hassas olma olarak duyarlık, başkasına maruz kalan ben'in başkasından etkilenmesiyle ve kendini "her türlü edilginlikten daha edilgin bir edilginlik" (AE, 30) içerisinde, bencilliğinin, özgürlüğünün ve özerkliğinin tartışma konusu edildiği bir

*et L'Invisible*, Gallimard, Paris, 1995, s. 184. Bu surette *öğe* olarak anlaşılan *chaire*, klasik metafiziğin kategorilerine uygun düşmez, zira bu kavram şey ve fikir, tikel ve tümel gibi ayrımları reddeder ve bu ayrımlara öncel olan durumu (*antériorité*) ifade eder.

durumda bulması ile ilgilidir. Hassas olma halinde biz keyif almanın bencilliğinden kopar ve başkasına karşı duyarlı hale geliriz; başka bir ifadeyle duyarlığımız bencilce keyif almaya yoğunlaşmış değildir artık, başkasına maruz kaldığımızda, hassas olmada, duyarlığımız başkasına yönelmiş demektir ki bu da egolojik sferden çıkma anlamına gelir. Bununla birlikte duyarlığın bu iki kipliği –keyif alma ve hassas olma– çelişki halinde değildir; şöyle ki, Levinas'a göre, başkası tarafından etkilenebilecek etik bir özneliğin söz konusu olabilmesi için, *ilkin* keyif alan ve bencil bir ben'in mevcudiyeti gerekir. Keyif almayı kesintiye uğratan hassas olma, ancak önceden bir keyif alma varsa mümkündür: "Duyarlık [ilkin] keyif alma olduğu içindir ki hassas olma veya başkasına maruz kalma... olabilir" (AE, 119). Başka türlü söylersek, *'hassas olma olarak duyarlık', 'keyif alma olarak duyarlığı' önceden varsayar*. Zayıflığı, yoksulluğu ve yoksunluğu içerisinde bana bakan başkası, özgürlüğümü tartışma konusu eder ve kendimden memnuniyetimi inkıtaa uğratır; böylece ben özerkliğimden olur ve "her türlü edilginlikten daha edilgin bir edilginlik" içerisinde, güçlerimi kaybetmiş olarak başkasına maruz kalırım. Başkasına bu şekilde maruz kalışta, bencil benin keyif almada ifadesini bulan duyarlığı başkası için duyarlığa yani hassas olmaya dönüşür.[1] Ancak, keyif alan hassas olabilir, hassas olma keyif almanın inkıtaa uğratılışıdır çünkü. Ağzındaki lokmayı çiğnemekten aldığı hazzı keserek onu ağzından çıkarıp başkasına veren, artık bencilliği içinde keyif alan özne değil, başkasına maruz kalan ve böylece veren ve vererek *kendi-için* olmaktan çıkıp *başkası-için* olan şu hassas öznedir. Hassas olma, somut bir anlama, *verme*de somutlaşan bir anlama sahiptir; keza, "en âlâ kişiler arası ilişki" olan *verme*'de hassas olma müşahhas bir ifadeye kavuşur. Hassas olma, başkası-için olmadır; anlam buradan kaynaklanır. Levinas'ta anlam, kavramlarla dolayımlanan soyutlama düzlemlerinde, temsil yordamlarında değil, ama duyarlığın somutluğunda ortaya çıkar[2]. Şöyle yazar Levinas:

1 Duyarlık, keyif alma ve hassas olma kavramları arasındaki ilişkilere üçüncü kesimde, etik öznelik bağlamında, tekrar döneceğiz.

2 "Anlam, ...bir dilde eşzamanlı olan terimler sisteminden itibaren değil de, duyarlığın biri-diğeri-için'inden itibaren düşünülür" (AE, 124).

"Yalnızca yemek yiyen bir özne başkası-için olabilir veya anlam ifade edebilir. Anlam –biri-diğeri-için– etten kandan oluşma varlıklar için bir anlama sahiptir ancak" (AE, 119). Levinas'ta özne, idealizmdeki gibi soyut bir varlık olmak şöyle dursun, daima duyulur bir karaktere sahiptir: "Öznelik duyarlıktır" (AE, 124).

# III. Bölüm
# KONUŞMA VE ETİK

*"İfade... bir şeyi söyleyeceğin değil, sadece konuşacağın anlamına gelir."*[1]

Y. Ritsos

## 17. İfade ve Anlam

Levinas, ben'in içselliğini ya da daha doğrusu içsellik olarak ben'i, ben'den başkasına doğru gerçekleşen etik ilişkinin kalkış noktası olarak alır; bununla birlikte, ilişkiyi başlatanın başkası olduğunu yani böylesi bir ilişkinin ancak başkasının mevcudiyetiyle başlayabileceğini ilave etmek gerekir. Bencil-ayrı-yalnız-tanrısız-müstağni-tatmine-varmış ben, ilkin aşkınlık nedir bilmeyen (TI, 197) ve başka'dan ve başkasından bihaber bir halde kendine yeterliğin memnuniyeti içerisinde yaşamaktadır; ne var ki öyle de olsa, hattâ tam da öyle olduğu için kendine-yeter bu ben, *ihtiyaç* saikiyle değil ama *arzu*nun kışkırtmasıyla kendinde olmayana, *fazla olan*'a – dolayısıyla *fâzıl olan*'a, *İyi*'ye – yönelebilir ve böylece kendinde başlayıp kendinde biten ve daima kendine dönen içkin tekbenciliğinden çıkıp aşkın olana, başka olana, dışsal olana açılabilir. Henüz keyif almanın bencilliğine ya da bencillikten keyif almaya dalmış bulunsa da, henüz başka olanı tanımamış ve aşkın olanı arzulamamış olsa da, Arzu'nun celbine yanıt vermeye kabildir bu ben. Ben, başkasını, yani ötekini, tatminin ve tatminsizliğin ötesindeki *arzu* ile tanır. Keza ben'in arzusu ihtiyacın ve tatminin *burası*nı aşar ve öteye, *ora*daki ötekine uzanır. Dolayısıyla arzu, *öte*'yedir, öteden gelen *öte-ki*'nedir. İçkinliğin kırılması, *öte*'ye açılma olarak benin ötekiyle karşılaşması bir alt üst oluş, bir devrimdir *bura*da. Levinas, Sonsuz fikrinin zih-

1 Ritsos, Y., *Umarsız Penelope*, çev. C. Çapan, De Yay., İstanbul, 1983; "Gizlendiği Yer" adlı şiirinden; 'anlatım', 'ifade' ile değiştirildi.

ne konuluşuyla nasıl ki bir "alt üst oluş" meydana gelmişse bunun gibi, başkasıyla karşılaşmasının ben'in içselliğinde bir "inkıtaa" yol açtığını ifade eder. Bununla birlikte hemen işaret edelim ki, filozofa göre, bu durum ben'in içselliğini yıkıma uğratmaz: Ben başkasıyla girdiği ilişkide ayrı ve mutlak olarak kalır. Böyle bir şeyin mümkün olup olamayacağı, yani ben'in başkası ile girdiği ilişkiden hiç ilişkiye girmemiş gibi, aynı kalarak çıkıp çıkamayacağı tabii haklı olarak sorulabilir. Ama bu, metafizik bir varsayımdır Levinas'ta.

Levinas, başkasıyla karşılaşmadan önce ayrı varlığın – ben'in – fenomenal planda bulunduğunu, dolayısıyla henüz 'kendinde varlık' olmadığını ifade eder; fenomenal plandan kendinde varlık planına geçmesi için ben'in başkasını buyur etmesi, dolayısıyla onun başkalığını tanıması gerekir, ki bu da onun egolojik sferden çıkması anlamına gelir. Ben, fenomenal plandan kendinde varlık planına ancak başkasıyla karşılaşma yoluyla yükselir. "Ancak başkasına yaklaşma yoluyladır ki ben kendime tanıklık edebilirim" yani kendimin nihai gerçekliğine varabilirim (TI, 194). Yüzün buyur edilmesiyle, başkasına karşı sorumlulukladır ki ben "nihai gerçekliğime ulaşırım" yani 'kendinde varlık' olurum. Bu, *öğretilmek*tir, Öğreten'den içerebileceğimden *fazla*sını almaktır. Yüzün buyur edilişiyle (veya Descartesçı terimlerle ifade edersek, Sonsuz fikrinin ben'e konuluşuyla) ben, "kendine dışsal bir bakış açısı edinir" (TI, 232) ki böylece içsellik dışsallığa açılır ve ağırlık noktası ben'den başkasına kayar. Yalnızlığı içerisinde mesut ve asude yaşayan ve memnuniyet içerisinde kendine yeter olan ben'in içselliği başkasının gelişiyle kesintiye uğrar; başkası, onun meşruiyeti kendinden menkul varlığını, kendinde mevcudiyetini tartışma konusu eder. Başkası, ben'in içkin kategorilerini aşar ve tekbenciliğini kırar. Başkası ben'in fenomenalliğini faş eder; böylece ilkeden ve ölçüden yoksun buradalığını fark eden ben, başkasının mevcudiyeti karşısında kendini yetersiz ve haksız bulur, ki aşkınlığa açılma ben'in tekbenciliğinin alt üst olduğu ve emperyalizminin sarsıldığı böylesi bir zeminde vuku bulur. Ben'i, keyfi kendiliğindenliğinden, sorumsuz özgürlüğünden, temelden yoksun özerkliğinden ve haksız bencilliğinden çekip çıkaracak ve ona feno-

menal-ötesi nihai gerçekliğini verecek olan ben'in buradalığındaki bu alt üst oluş ve bu sarsılmadır. Öteden gelen öte-ki, kendine yeterlik ve kendinden memnuniyet içerisinde keyif almaya dalmış ben'in içselliğini "inkıtaa" uğratır, onu dışa, ben-olmayana açar.

> Kışkırtılan veya engellenen ihtiyaçların boşluğuna kaymayan bir dışsallık vuku bulduğunda, memnuniyetin bütünlüğü kendi fenomenalliğini açığa vurur. İhtiyaçlara göre ölçülemez olan bu dışsallık, bizzat bu ölçülemezlik yoluyla içselliği kırdığında, memnuniyetin bütünlüğü fenomenalliğini ifşa eder. İçsellik o zaman kendini yetersiz olarak keşfeder; bununla birlikte bu yetersizlik söz konusu dışsallığın dayattığı herhangi bir sınırlandırmayı belirtmez (TI, 195)

Yüzün buyur edilişiyledir ki ben "fenomenal plan"dan "kendinde şey planı"na geçer. " 'Kendinde şey' olarak varoluşum sonsuz fikrinin bende mevcudiyetiyle başlar, kendimi nihai gerçekliğimde aradığımda başlar. Ama bu ilişki Başkasına hizmet etmeye bağlıdır zaten" (TI, 194-195). Levinas, ben ve başkası arasındaki ilişkinin temel kipliği olarak *konuşmayı* (*discours*) öne çıkarır: Ben ve başkasının yüz yüze ve dolaysız ilişkisini varsayan konuşma, muhatapların kendinde mevcudiyetlerini (dolayısıyla kendinde şey planını) varsaymasıyla fenomenal plana mahsus müphemliğe bir son verir. Konuşmada ben Yüz'ün fenomenal-ötesi hitabına muhatap bulur kendini. "*Yüz konuşur*", öğreterek, emrederek, sorgulayarak... Yüz başkasının yüzüdür; Yüz başkasıdır. Konuşmada ben, başkasının sorgulamasına maruz kalır ve kendini cevap verme borcu altında bulur; sonuçta, bu cevap-verme'den (*répondre à*) sorumlu-olma (*répondre de*) doğar. Levinas sorumluluğu ben'in "nihai gerçekliği" olarak vazeder (TI, 194). Velhasıl, başkasının zuhuru (Sonsuz fikrinin bana konuluşu) ile birlikte, fenomenal planda yer alan bencillikten kendinde şey ("nihai gerçeklik") planında yer alan sorumluluğa geçilir. Veya birinci kesimde söz konusu ettiğimiz tasnif uyarınca, geçiş egolojik sferden etik sfere doğru vuku bulur. Ama bir kez daha vurgulamak gerekirse, bu geçişle birlikte ben'in içselliği tartışma konusu olsa da yıkıma uğramaz veya sınırlandırılmaz (TI, 196). Başkası ile karşılaş-

mada onun sorgulamasına maruz kalan ben, kendini yetersiz ve kusurlu bulur; nasıl ki Descarteşçi Cogito, Sonsuz fikrine sahip olduğu anda, kendini, kusursuz ve mükemmel Sonsuz karşısında kusurlu ve eksikli olarak tanımaya başlıyorsa. Yine, kendini Sonsuz ile ölçen ve ölçülemeyen Sonsuz'un mükemmelliği karşısında kendini kusurlu ve yetersiz olarak tanıyan Cogito, bu surette Öğretenin öğretimine kendini açmış olur; bunun gibi, ben'e göre "dışarıda" ve aynı zamanda "yukarı"da yer alan başkası, ben için bir ölçü ve ilke getirir; onun kendinden menkul keyfiliğini ve kendiliğindenliğini, dolayısıyla yeterliliğini sorgular ve ona kendini dışsallığa göre konumlandırmasını öğretir. *Konuşma bir öğretimdir; başkası Öğretendir, Muallimdir*. Başkası ile ilişki olarak konuşma, benin kendini öğretime açmasıdır.

Öğretimde, ben kendini başkasının önünde bulur, ona zaten onda bulunanı değil de henüz bilmediğini öğretecek olan başkasının önünde. Levinas, burada Descarteşçi düzen ile Sokrateşçi düzen arasında bir ayrıma gider. İlki, kendinden sağlayabileceğinden fazlasını dışarıdan sağlama ve böylece içerebileceğinden fazlasını içerme anlamında Sonsuz fikrine dayanırken; ikincisi ben'in zaten kendinde olanı bilmesi – yani hatırlaması – anlamında mayötiğe (*maïeutique*) dayanır. Descarteşçi öğrenmeyi öne çıkaran ve öğrenmeyi böyle anlayan Levinas, Başkasını *muallim* olarak adlandırır: *Başkası bana göre dışsal olan değildir yalnızca, dahası o benim fevkimdedir ve böyle olarak benim hocam ve efendimdir* (*maître*). Burada, Buber'deki Ben-Sen ilişkisinin hilafına, hiçbir şekilde bir karşılıklılık söz konusu değildir; zira Levinas'a göre etik ilişki (ve onu karakterize eden konuşma) özünde asimetriktir. Nitekim, bu asimetrik ilişki başkasının Levinas tarafından muallim/efendi olarak tanımlanışında da görülür. Kendisine konulan Sonsuz fikri yoluyla ben, kendini Sonsuzla ölçer ve bu surette kendini kusurlu olarak keşfeder – ilk öğretimdir bu: "Kendi kusurluluğumu bilmek için... aynı zamanda mükemmel fikri olan sonsuz fikrine sahip olmak gerekir" (EDE, 176). Bu ilk öğretim bizi, retorik içermeyen, aldatmanın söz konusu olmadığı, şiddeti barındırmayan, dolayısıyla ben'in içselliğinin inkıtaa uğramakla birlikte halel görmediği şu *konuşma* mefhumuna götürür.

"İnsanın varoluşu içsellik olarak kaldığı sürece fenomenal olmayı sürdürür. Bir varlığın bir başkası için var olduğu dil, o varlığın kendi içsel varoluşundan daha fazlası olan bir varoluşla var olmasının biricik imkânıdır" (TI, 199), diye yazar Levinas. Dolayısıyla dil – *konuşma* – yoluyla ben başkasına açılır ve ondan kendinde olmayanı öğrenir, kendine yeten varoluşunu *fazla olana* açar. Başkası, fenomenal varoluşun "sessiz" ve "an-arşik" dünyasına *sözü* getirir. Kendinde varlık kendini sözünde sunar ve böylece sözden (dolayısıyla temelden, ilkeden ve sübuttan) yoksun olan fenomenal duruma son verir. Levinas'a göre fenomenal kargaşanın ortadan kalkmasıyla gündeme gelen *'kendinde varoluş', "onda konuşulan ve ondan konuşulan bir dünya"da mümkündür ancak* (TI, 198). Demek ki, varolanların sübuttan yoksun olarak anarşi ve müphemlik içre görünüşe çıkmak yerine, kendilerini kendilerinden ifade edip ne ise o olarak beyan oldukları bir dünyayı başlatan sözdür – başkasının sözü. Başkası, fenomenal dünyanın anarşik müphemliğine son verir; öğretimle, sözle (*kelam*) ve konuşmayla (*mükâleme*) an-arşik varoluşa nizam, dayanak ve sübut getirir: "Başkası, fenomenin ilkesidir" (TI, 92). O, kendini *açığa-çıkarmaz* (*ne se dévoile pas*) yani *şu veya bu olarak* bir ufuktan veya bir bağlamdan itibaren belirmez, ama *kendini kendinden ifade eder* (*s'exprime de soi par soi*). Sonuçta, ilkeden, olumlama ve sübuttan yoksun fenomenal varoluş, başkasının kendini bana dolaysızca takdimi olan *ifade* yoluyla aşılır.

Levinas, *ifade*yi "anlamın asli olayı" olarak adlandırır. Ve asli anlamı, öğretim olarak anlaşılan ifadeye bağlar. İfade, konuşmaya ve söze koşut, onlarla aynı anlam alanına ait bir kavramdır filozofta. Buna göre, öğretim olarak ifade, dışımdaki ve fevkimdeki başkasından gelir ve sözden yoksun an-arşik dünyayı içerisinde bulunduğu fenomenal karmaşadan ve müphemlikten çekip çıkarır, ona düzen, sübut ve ilke getirir.[1] İlişkinin bir teriminden diğerine gitmek

1 Levinas, kendi akıl yürütme tarzına Descartes'tan teorik bir dayanak arar. Meramını Descartesçı terimlerle şöyle ifade eder: "Kuşku yoluyla tezahür eden negativite içerisinde ben, katılımla bağını koparır ve *cogito*'nun kendisinde durak bulamaz. *Evet* diyebilecek olan, ben değil Başkasıdır [*Autre*]. Olumlama O'ndan gelir. Deneyimin başlangıcındadır O. Descartes bir kesinlik arar ve bu baş döndürücü inişteki ilk

suretiyle ulaştığımız verinin alınması manasında anlam, Levinas'a göre asli anlamı vermez; ona göre, verinin alınışı da son tahlilde asli anlam olarak ifadeye, dolayısıyla başkasından öğrenmeye dayanır. Böylece, filozof, anlamın kaynağını her türden entelektüalizmde görüleceği üzere bilincin içsel oyununda değil, ama İfade'de (*Expression*), başkasının kendini bana Beyan'ında (*Révélation*) arar. Levinas söz konusu entelektüalizmi şöyle tasvir eder:

> İster rasyonalist, isterse ampirist olsun, ister idealist, isterse realist olsun, entelektüalizm bu tasavvura bağlıdır. Platon'da, Hume'da, hattâ çağdaş mantıksal pozitivistlerde, anlam, bilince verilmiş içeriklere indirgenir. Verileri – bunlar ister fikirler olsun, ister ilişkiler, isterse de duyulur nitelikler – kabul eden bir bilincin doğruluğunda [*droiture*] görü [*intuition*] tüm anlamın kaynağı olarak kalır. Dil tarafından taşınan anlamlar onları hedefleyen bilinç üzerine bir düşünümde haklılaşmalıdırlar (HAH, 18).

Husserl felsefesi de, anlamları "veriye dönüş yoluyla" açıklamayı sürdürür; ilişkiler ve özler *veriler* olarak alınır böylece. Husserl kategoryal görü (*intuition catégoriale*) mefhumu aracılığıyla sensualist ampirizmle bağını koparır, ki bu da anlama dair görücü (*intuitiviste*) bir yaklaşımı beraberinde getirecektir. "Görü, tüm kavranırlığın kaynağı olarak kalır. Anlam, *noesis* ile *noema* arasındaki ilişkiyi karakterize eden doğruluğun kendisinde verilidir" (HAH, 19). Ve Levinas sorar: "Husserl'in aşkın felsefesi, her anlam için onun aşkın envanterine giden bir pozitivizm değil midir?" (HAH, 19). Böylece anlamlar görüde haklılaştırılırlar ve hiçbir şey, verinin zaten içselleştirilmiş bulunduğu *noesis-noema* bağlılaşımından kaçamaz. Levinas'ın anlamı 'ifade' olarak tasavvur edişiyle bağdaşmayan bir durumdur bu; çünkü bu durumda "anlamların ifadesi, görüde haklılaştırılan anlamları tespit etmeye veya iletmeye yarar ancak. İfade, bu anlamların ne kuruluşunda ne de anlaşılmasında hiçbir rol oynamaz" (HAH,

---

düzey değişimi ile birlikte durur. Sonsuz fikrine sahip olmuştur, olumsuzlamanın arkasındaki olumlamanın dönüşünü önceden ölçebilir. Ama sonsuz fikrine sahip olmak, Başkasını [*Autrui*] buyur etmektir zaten" (TI, 94).

19). Öte yandan, Levinas'ın ifade üzerinde ısrarı, anlamın kaynağının, verinin, dolayısıyla görünün ve düşünümün dışında olduğunu, haddizatında anlamın *dışarıdan* geldiğini, dolayısıyla bilincin içkinliğinde aranamayacağını vurgulamak kastıyladır. Filozofa göre, *anlam* (*signification*) aslen "verinin ötesi"ni (HAH, 56), dolayısıyla veri olmayan şeyi, yani kendini bilince vermeyen şeyi ifade eder: Anlam fazlalıktır. Böyle olarak anlam, verilerden daha aslidir: "Anlam, verileri önceler ve aydınlatır" (HAH, 22). İlkin kendini *şu veya bu olarak* sunduğu içindir ki, veri, *kendini kendinden ifade etme* ile değil de *açığa-çıkma* ile yani bir ufuktan veya bir bağlamdan itibaren belirmeyle alakalıdır. Levinas'ın vurguladığı üzere "açığa-çıkan varlık bize göredir, καθ'αύτό değildir". Veride gördüğümüz açığa-çıkma, kendini kendinden ifade etmenin aksine, *şuna veya buna göre* veya, *şu veya bu olarak* belirmedir (*l'apparaître*) ve böyle olarak o aslı anlamın kaynağı olmaktan uzaktır: Anlam aslen dışarıdan gelir, kendini kendinden (καθ'αύτό) ifade eder ve bağlam-aşırıdır. Bu yüzdendir ki, verili nesneler ifadenin yatağı dilden itibaren anlamlı hale gelirler, yoksa dil görüye verilmiş nesnelerden itibaren anlamlı değildir (HAH, 23). Dil, sözel göstergelerin mantıksal-sözdizimsel bir oyunu olmanın öncesinde ve ötesinde muhatap olarak başkasının dolaysız mevcudiyetini varsayar daima.

Anlam, hiçbir surette görüye verilmiş bir nesne olmayan Yüz'den gelir. Zira, kategorilerimi aşan, ona dair sahip olduğum fikri yerinden eden yüz, duyulur niteliklerine indirgenemez. "Verinin ötesi"ne geçer. *Anlamın nihai kaynağı olarak yüz, tematize edilemeyendir*. Ona anlam veren ben değilim, ama beni temalaştırmak ve temellendirmek suretiyle beni anlamlandıran yüzün kendisidir. Anlam yüzde ve yüzden itibaren doğar; tüm diğer anlamlar anlamın ve anlamlandırmanın bu kaynağını daha baştan varsayar. Fenomen olmayan yani açığa-çıkmayan, görünüm ya da görüngü olarak belirmeyen yüz – duyulur niteliklerinin, plastik şeklinin, fiziki özelliklerinin, verili yapısının ötesinde – kendini *beyan* eder, *ifade* eder. Yüz, haddizatında İfade'dir (TI, 61). İfade olarak yüz ya da yüzün ifadesi ya da kısaca yüz bize konuşur. Yüzün sözü emir kipindedir. Yüz konuşur

ve bize "*Öldürmeyeceksin!*"[1] der. Demek ki ilk söz, ilksel söz, yani yüzün sözü etiktir Bilindiği üzere, Levinas, etiği *ilk felsefe* olarak, tüm felsefenin üzerine temellendiği asıl olarak görür. Şu halde onun anlam teorisinin etik bir temele, yüzün konuşması anlamında *ifade*ye dayanması şaşırtıcı değildir. "Yüz konuşur. Yüzün belirmesi konuşmadır zaten" (TI, 61). Yüzün konuşması tam da öğretim ve emir olarak çıkar ortaya. Levinas entelektüalizmden, bilhassa da idealist entelektüalizmden temelli bir biçimde farklılaşan kendi dil ve anlam tasavvurunu "konuşmanın özü"nü, aslını ve kaynağını oluşturduğunu düşündüğü yüzün konuşması temelinde geliştirir.

> Konuşma düşünceyi koşullandırır; zira ilk anlaşılır olan [*intelligible*] bir kavram değil, yüzün 'Öldürmeyeceksin'i telaffuz etmek suretiyle ihlal edilemez dışsallığını dile getirdiği bir anlama'dır [*intelligence*]. Konuşmanın özü etiktir. Bu tezi dile getirmekle, idealizmi reddetmiş oluruz. İdealist manada anlaşılır olan, tutarlı, ideal ilişkilerin bir sistemini oluşturur; bu sistemin özneye takdimi, öznenin bu düzene dahil oluşu ve ideal ilişkiler içerisinde eriyip gitmesi ile eşdeğerdir. Özne, kendisinde, anlaşılırlığın ışığı altında kuruyup tükenmeyecek hiçbir kaynağa sahip değildir (TI, 238-239).

İdealizmde söz konusu olan şey, anlamın (*signification*) anlamı ifade edenden (*signifiant*) koparılması ve kişisizleştirilip bir sistemde idealize edilmesidir. Levinas'ın, ifade edenin ifadesinden hiçbir şekilde kopmadığı, ona hiçbir şekilde kayıtsızlaşmadığı, bilakis ona dolaysızca tanıklık ettiği kanısı, görüyü, kavranırlığın nihai kaynağı olarak vazeden ve anlamı bilince verilmiş içeriklere indirgeyen idealizmle uyuşmazlık içerisindedir; zira Levinas, anlamın kişisiz, ideal bir düzende, onu üretene kayıtsız olarak ortaya çıktığını savunan ve anlamı son tahlilde bilincin içsel yapılarının içkin bir oyununa indirgeyen idealist yaklaşıma mesafelidir. Keza, idealist yaklaşım, konuşması esnasında kendinden sadır olan ifadeye ve beyana dolaysızca tanıklık eden, konuşan özneyi temsilin gayri şahsi yapılarında buharlaştırmaktadır. Oysa, tüm anlamın kaynağı olarak ifade, ifade

1 "Öldürmeyeceksin!" Yahudilikteki *On Emir*'dendir.

edenin ifade ettiğinde eriyip buharlaşmasını değil, ama ifadesine tanıklık eden ve bu tanıklıkta "kendine yardım eden" *ifade eden*'in önceliğini varsayar (TI, 61). İdeal bir düzlemde yüzer-gezer bir şey olmayan *ifade, ifade edenin ifadesidir* daima. Levinas'ta, asli anlam asla idealite planından değil, ama konuşan, konuşarak "kendi beyanına tanıklık eden" (TI, 198) ve bu surette konuşmasını düzeltebilen, ona ilaveler yapabilen ya da onu baştan alabilen kimsenin canlı mevcudiyetinden kaynaklanır. Sonuç itibariyle şunu söylemek gerekir: Asli anlam, kendini kendinden ifade eden yüzden kaynaklanır; bir başka deyişle, anlamın kaynağı olarak yüz, *en âlâ ifade eden*dir.

Yüz, kendini görüye veya görüşe veren bir nesne gibi açığa-çıkmaz (*ne se dévoile pas*), ama kendini ifade eder (*s'exprime*), kendini beyan eder (*se révèle*). Açığa-çıkma, temalaştıran ve nesneleştiren bir bakışa sunmadır kendini, '–e göre' olmadır, 'şu veya bu olarak' kendini göstermedir. Oysa yüz, temalaştırılamaz, kendini *görüye* ya da *görüşe* vermez – *görüngüsel* değildir. Yüz *görünmez*. Yüzün bir içeriği varsa eğer, ifadedir bu.

> καθ'αύτό'nun tezahüründe bir varlık, savuşmaksızın ve kendini ele vermeksizin/kendine ihanet etmeksizin [*se trahir*] bizi alakadar eder; bir varlık için böylesi bir tezahür, asla açığa-çıkma'dan ibaret değildir, onu bir yorumlama teması olarak alan ve nesne[sine] hakim mutlak bir konuma sahip olan bakışa, örtüsünü-açma'dan ibaret değildir. Bir varlık için, καθ'αύτό [bizatihi, kendinden] tezahür, ona göre alacağımız her konumdan bağımsız olarak, onun bize kendini söylemesinden, *kendini ifade etmesinden* ibarettir. Burada, nesnelere ilişkin tüm görülebilirlik koşullarının hilafına, bir varlık bir diğerinin ışığında bir yere sahip olmamakta, ama onu yalnızca duyuracak olan tezahürde kendini bizzat sunmaktadır, bu tezahürü yöneten olarak hazır [*présent*] bulunmaktadır, evet, onu yalnızca zuhura getiren tezahürden önce hazır bulunmaktadır. *Mutlak deneyim, açığa-çıkma [dévoilement] değil, ama beyandır [révélation]*: Başkasının ayrıcalıklı tezahürü olarak ifade edilen ile ifade eden'in çakışmasıdır. Mutlak deneyim, bir yüzün formunun ötesinde tezahür edişidir (TI, 60-61).

Yüzün tezahürü, tezahür edenin tezahüründe hazır bulunmadığı, ama tezahür eder etmez sahneden çekildiği *açığa-çıkma* (*dévoilement*) tarzında değil, ama tezahür edenin kendi tezahürüne (*manifestation*) tanıklık ettiği, başka bir ifadeyle, tezahür eden ile tezahürün çakıştığı *beyan*dır (*révélation*). Beyan, καθ'αύτό tezahürdür, yani ifadedir. Yüz, ifade yoluyla kendini beyan eder. O, "canlı mevcudiyettir, ifadedir" (TI, 60-61). Yüz, hiçbir biçimde imleyenin yokluğunda imleyen bir imin imleneni değildir; ama o, imleyen ile imlenenin tam bir çakışma içerisinde bulunduğu bir imlem yoluyla *bizatihi* imler.[1]

Yüz kendini ifade ederken, formunu çoktan aşar. Yüzün tezahürü görünüme indirgenemez, formla kayıtlı kılınamaz. Görünmezdir yüz, fenomenal değildir. İfade ve beyan yoluyla kendini duyurur. Yüz konuşur, düşünüme öncel, sessiz bir dille konuşur. Kendini kendinden ifade ederek konuşur yüz. Yüzün kendi olarak tezahürünün ardında başkaca bir şey saklanmaz; konuşmada kendini kendi olarak ifade eder o. Yüz ifadesinde bizzat hazır bulunur. Ne var ki yüzün tezahürü bağlamı aşmak, formu delip geçmek suretiyle vuku bulur: Yüz şuna veya buna göre konumlandırılamayandır, fiziksel, fizyonomik ya da psikolojik niteliklere indirgenemeyendir. Yüz, kendini görüye ve görüşe, dolayısıyla temalaştırmaya ve nesneleştirmeye sunan formu aşar geçer. Keza, ne bir tema ne de bir nesne olduğundan, bir dizge içerisinden kendini göstermez, bir ufukta belirmez, bir bağlam çerçevesinde anlamlanmaz. Yüz, anlamını kendinden alır, dahası anlamın kendidir. Anlam olarak yüz, kendini kendinden ifade edişinde, formu parçalar, bağlamı aşar, fenomenal olanın ötesine geçer; zira ifade olarak yüz, bilince verili ve bilinçte kurulabilir bir şey olmak bir yana, bilincin yönelimsel yapısını alt üst eden şeydir. Dolayısıyla yönelimsel jest, yüzü noemalaştıramaz, onu bilincin bir verisi haline getiremez, onu içkin kavranırlığın bir unsuru olarak temellük ve temessül edemez. *Yüz dünyadan değildir* çünkü, o *başka*

1 Bu cümlenin çevirisinde, belki de pek isabetli olmamakla birlikte, 'imleme' ve türevlerini kullanmak zorunda kaldık. Özgün cümlemiz şöyleydi: Le visage n'est point le signifié d'un signe qui signifie en l'absence du signifiant, mais il signifie *par elle-même*, par une signification où le signifié et le signifiant se trouvent dans une parfaite coïncidence.

*yerden* gelir ve anlamdan yoksun an-arşik dünyaya ilkeyi getirir. Yüzün konuşmasıyla varoluşun anlamsız uğultusu ve kesif müphemliği dağılır ve olguların ilkesiz anarşisi *sübut* bulur, *pozitivite* kazanır. *Arkhe* olarak Yüz, dünyayı fenomenal hercümercinden çekip çıkarır ve onu, hakkında konuşulabilir bir tema haline sokar. Yüz, dünyayı vazeder (*poser*) ve anlamlandırır. Onda konuşulabilen ve ondan konuşulabilen dünya, *kendinde*, anlamlı bir dünyadır.

Dilin ve anlamın kendinden kaynaklandığı Yüz – Başkası olarak Yüz – formu hükümsüz kılar, duyulur nitelikleri geri plana iter ve bağlamı aşar; zira görüye, görüşe, bilince, bilmeye, kavrayışa ve düşünüme vermez kendini, bakış açısını varsayan bir konumlandırma söz konusu değildir onun için. Evet, yüz veya anlam veya anlam olarak yüz, bir tema, bir nesne ya da bir veri haline geleceği bir bağlama konulamaz, bir dizgeye, bir ufka yerleştirilemez. Yüz yer-siz'dir çünkü. Tekrar edelim: Yüz, dünyadan değildir, *bura*dan değildir, ama *öte*den gelir, varlığın ötesinden, tıpkı anlam gibi: "Yüz anlamdır, bağlamsız [yer-siz] anlamdır" (EI, 90). "Başkasıyla karşılaşmanın en iyi yolu, der Levinas, onun gözlerinin rengini dahi fark etmemektir" (EI, 89), çünkü bu onu bir bağlama yerleştirmek olurdu, onu fiziki (dolayısıyla fenomenal) bir özelliğine göre konumlandırmak ve böylece onu (ve onun anlamını) *şu veya bu olarak* bir yere yerleştirmek demek olurdu. Başkasını ela gözlerinden tanımakla onu bir bağlama yerleştirmiş ve böylece onu fiziksel görünüş, sosyal statü, cinsiyet, milliyet vb. gibi *fenomenal* özelliklere indirgemeksizin tanıma imkânını, yani onu *bizzat* (καθ'αύτό) başkası olmaklığı bakımından tanıma imkânını ıskalamış olurum. İnsanı *sırf* insan olmaklığı ve *bizatihi* insan olmaklığı bakımından tanımak, insanı varlıktan soyunmuş haliyle, yani kültürel, antropolojik, tarihsel, hattâ 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, düşünüme ve *logos*'a öncel olan etik tanıma (ve tanıklık) yoluyla, insanın kültür-ötesi, beşer-ötesi (*trans-anthropologique*), tarih-ötesi, hattâ bios-ötesi, hülasa ve son tahlilde varlık-ötesi 'asl'ından haberdar olabilir ve bu yolla

onun dünyadaki yer-siz'liğini tasavvur edebiliriz. İnsanın 'köken'i – kökene öncel kökeni – *u-topique*'tir etik manada. Bu yüzden Levinas dünyaya yerleşmeyi – varlıkta kök salmayı veya varlıkta diretmeyi – ontolojinin kefesine yerleştirecektir. Yine, ona göre, etik anlamlılığa varlıktan soyunarak (*en se dés-inter-essant*), varlığın ötesine geçilerek varılabilir. Bir tek *öte-ki* ile etik ilişki *öte*'ye taşıyabilir bizi ve anlam öte'den, dolayısıyla öteki ile ilişkiden kaynaklanır aslen. Yüz, ötekinin, dolayısıyla beşer-ötesi insanın özüdür. Yüz çıplaktır, çünkü o insan olmanın çıplak – varlıktan soyunuk – gerçekliğini, şu nihai gerçekliği ifade eder. Yüz çıplaktır, görünecek bir şey yoktur onda, bu yüzden kendini görünümlerin ve görünüşlerin ardına saklamaz, olduğu gibi, doğrudan ve neyse o olarak ifade eder. Bu yüzden çıplaklığı içerisinde yüz, en âlâ ifadedir, kişinin kendini dolaysızca beyanıdır. İnsanın 'öz'üdür yüz; insan olmaklığı bakımından insan ancak bu *yüz*den insandır; ontolojik esvaptan soyunduğunda insan 'öz'üyle yüzleşir ve yüzde 'özü'nü tanır. Ne var ki insan, Yüz'ü aynada – kendinde – tanıyamaz; bunun için kendinden çıkması ve ötekine yönelmesi gerekir: İnsan, insanın özünü ötekinin yüzünde, öteki yüzünden tanır – Sonsuz'a tanıklıktır bu, öteye yol bulmaktır. Yüzün ifadesi doğrudandır ve yüzle temas her durumda dolaysızdır. Yüz kendiyle temasa geçene varlıktan soyunmayı öğretir, bunu da onun varlıktaki *yer*ini sorgulayarak yapar. *Yer-siz fazla*'dır yüz, dünyaya yabancıdır, varlıktakine varlıktan soyunmayı buyurması bu yüzdendir. Yüzle – ötekinin yüzü ile – temas, kişiyi konumundan eder, ya da onu konumunu sorgulamaya sevk eder, öylesine ki kişi var olmaya, güneş altında yer kaplamaya hakkım var mı, diye sorar kendine. Etik hassasiyet, böylesi bir sorgulamaya dayanır haddizatında. Bu sorgulamayı başlatan ya da kışkırtan yoksulluğu ve yoksunluğu ve afif çıplaklığı içerisinde buyuran, buyurgan ifadesiyle beni kendine cevap vermeye zorlayan yüzdür – zayıflığı içerisindeki başkasının yüzü, "yoksul"un, "yetim"in, "dul"un yüzü. "Öldürmeyeceksin!" yüzün ilk emridir, bu da "Beni yaşatacaksın!" demektir haddizatında. Bu emre kulak vermekle özne, *anlam*ı dünyasına buyur eder.

Demek ki asıllığı itibariyle anlam, hiç de idealist entelektüalizmin iddia ettiği gibi bilincin içkin yapısı içerisinde mahsur bulunan ideal özlere ve ilişkilere dayanmaz, ama başkasının dolaysızca hazır bulunduğu ve kendini ifade ettiği ilişkide, bu ilişkiyi karakterize eden öğretimde ve konuşmada yatar. "Anlam ideal bir öz olarak ortaya çıkmaz. Ama o, hazır bulunma [*présence*] yoluyla dile getirilir ve söylenir; öğretim, Aynı'nın düşüncesi olan duyulur veya entelektüel görüye indirgen[e]mez" (TI, 61-62).

*Eylem* ve *yapıt* da bir anlama sahiptir; ne var ki bu anlam asli değil, türevselDir, arızidir. Eylem ve yapıt için 'ifade' değil, 'açığa-çıkma' söz konusudur. İmleyen ile imlenen'in (*signifiant* ve *signifié*) çakışması söz konusu değildir onlarda; zira faillerini veya müessirlerini ancak *giyaplarında ve dolaylı bir biçimde* imlerler; sonuç olarak, ne eylemde faili, ne de yapıtta müessiri kendini ifade etmez, yani *doğrudan* tezahür, etmez. Eğer eylem ve yapıt için tezahür söz konusu ise, bu tezahür *ifade*deki gibi καθ'αύτό bir tezahür değildir, ama bir bakış açısına göre ve bir bağlamdan itibaren tezahürdür, dolayısıyla *açığa-çıkma*'dır. Dahası, eylem ve yapıt, görüye tabidirler, kendilerini upuygun bir biçimde bilince verirler. Bu yüzden, kendilerini kendileri olarak sunamadıklarından, temsile ve temessüle konu; bir bağlama, bir ufka, bir bakış açısına konumlandırılmaya müsait, ve temalaştırılmaya ve nesneleştirilmeye namzettirler. Platon'un misalini verdiği gibi[1], kendini yineleyebilen ve yenileyebilen, toparlayıp yeni baştan ele alabilen sözlü hitabın, yani muhatabın hazırda mevcudiyetini varsayan konuşmanın aksine, eylem ve yapıt "kendilerine yardım edemezler". İfadesiz ve beyandan yoksundur onlar, tezahür kipleri *açığa-çıkma*'dır; bu yüzden de asli bir anlama sahip değildirler.

> Mutlak deneyim, açığa-çıkma değildir. Öznel bir ufuktan itibaren açığa-çıkmak, numeni daha baştan ıskalamaktır. Yalnızca muhatap, saf

1 "Platon'a göre hakiki konuşma/söylem kendine yardım edebilir: Bana sunulan içerik onu düşünmüş olandan ayrılmaz, yani konuşmayı icra eden sorulara cevap verebilir. Platon'a göre, düşünce, hakiki ilişkilerin gayri şahsi bir biçimde ardı ardına dizilişine indirgen[e]mez, ama o, kişileri, kişiler arası ilişkileri varsayar" (TI, 68).

> bir deneyimin terimi olabilir; bu öyle bir deneyimdir ki onda başkası καθ'αύτό kalarak ilişkiye girer ve bizim onu ödünç alınmış bir ışık altında, bir 'bakış açısı' uyarınca açığa-çıkarmamız gerekmez, o kendini ifade eder. Tam manasıyla bilgi olarak bilginin aradığı 'nesnellik', nesnenin nesnelliğinin ötesinde gerçekleşir. Tüm öznel hareketten bağımsız olarak kendini sunan şey muhataptır ki, onun *tarzı* kendinden itibaren olmaktan ['kendinde şey' olmaktan], yabancı olmaktan, bununla beraber kendini bana takdim etmekten ibarettir (TI, 62-63).

İfade, hitap etmeyi (*interpellation*) varsayar daima. Levinas'a göre, hitap etme, dilin özüdür. Hitap edilmekle, hitap edilenin hitap edenin huzurunda bulunduğu konuşmaya girilmiş olunur. Tekrar edelim, Levinas'a göre ideal ve nesneleştirilebilir özlere dayanmayan dil, kişiler arasında dolaysızca cereyan eden konuşmanın mevcudiyetini varsayar. Hitap edilen, temsile konu bir şey değildir, ne de bilincin içkin birliğinde temessül edilecek bir *düşünülen*dir. "Dil, muhataplarn, bir çokluğu varsayar. Onların alış-verişi birinin diğeri tarafından temsili değildir, ne de bir evrenselliğe katılımdır" (TI, 70). Ama bu alış-veriş "ilişkisiz bir ilişkidir ki, onda ben ve başkası hem ilişkide olurlar, hem de ilişkide massolmaksızın ayrı kalırlar. Ayrılıkta süren bir konuşmadır bu, onda terimler bir genellikte ya da bir evrensellikte eriyip gitmezler. "Dil, evrenselliği ve genelliği varsaymaz; ama onları mümkün kılar" (TI, 70). Kaynağını yüzün ifadesinden alan dil, "biricikten biricik"e bir ilişkiyi varsayar – dilin özü etiktir. Temsil mantığını yıkmaya, kavranırlığı görüye indirgeme eğilimindeki entelektüalizmden kurtulmaya çalışan Levinas, asıllıkları içerisinde dili ve anlamı, *yüz*ün – başkasının yüzünün – ifadesinden, konuşmasından, sözünden itibaren düşünmeyi dener. Dili ve anlamı etik bir temelden çıkarsama çabasıdır bu. Yüz, nesnelliği nasıl mümkün kılıyor, dünyayı nasıl temalaştırıyor, onu göreceğiz şimdi.

## 18. Dil ve Nesnellik

*Başkasının mevcudiyeti olguların anarşik büyücülüğüne son verir, böylece dünya nesne haline gelir.*[1]

Levinas

Evet, Levinas'ta anlam, sessiz (sözsüz) ve an-arşik dünyanın fenomenalliğine son veren yüzün ifadesinden kaynaklanır aslen. Yüzün sözü, olguların anarşisi olarak dünyaya sübutu ve ilkeyi getirir. Yüz, *noesis*in *noema*ya upuygunluğunu varsayan bilincin verisi değildir hiçbir biçimde; zira Aynı'nın düzeni olarak bilinci aşar yüz, kendini ona indirgenemez, tasarruf altına alınamaz, temessül edilemez bir *fazlalık* olarak sunar. Sonuçta, Levinas, anlamı bilincin (dolayısıyla görünün ve görüşün) zapturaptından mütemadiyen kaçan bu fazlalıkta arar. Yüz, benim fenomenal konumumu, temelden, dolayısıyla haklılıktan yoksun, keyfi ve kendiliğinden içselliğimi sorgulayan ve inkıtaa uğratan, özgürlüğümü ve özerkliğimi tartışma konusu eden *kendinde* şeydir. *Yüz konuşur*, öğreterek ve emrederek. Onun sözü, yalnızca dışarıdan değil, aynı zamanda yukarıdan gelir, dolayısıyla ona kulak vermek bir irtifadır haddizatında, etik bir irtifa. Bu *söz* yoluyladır ki dünya fenomenal temelsizliğinden ve anlamsız hercümercinden kurtulur ve sübut bularak bir tema haline gelir ve sonuçta nesnellik kazanır. Dünyayı temalaştıran ve ona nesnellik kazandıran yüzdür. Dolayısıyla, onda konuşulamayan ve ondan konuşulamayan fenomenal dünyaya sübutunu, ilkesini, temelini bahşeden sözdür, yüzün sözüdür. Söz ile birlikte, ilkeden ve anlamdan yoksun anarşik bir dünyadan, bencil ben'in öteden ve ötekinden bihaber bir biçimde varlığa gömülü olarak yaşadığı fenomenal dünyadan ötekinin sözünden itibaren yönlenen etiğin esinlediği 'nesnel' dünyaya geçilir. Dünyayı temalaştıran ve ona bir anlam, bir istikamet veren ötekidir, başkasıdır. O andan itibarendir ki nesnellikten söz açmak mümkün hale gelir. Levinas'a göre, ontolojiyi önceleyen ve temellendiren etik, aynı zamanda nesnelliğin kaynağıdır.

1 Levinas, E., *Totalité et Infini* [TI], s. 101.

Oysa Heidegger, nesnelliği pratik imlemliliğin inkıtaa uğrayışından veya askıya alınışından itibaren başlatır. Hülasa edelim: Gündelik ilgilenmelerde karşılaşılan gereç yalıtık halde bulunmaz, ama daima bir gereç-bağlamı içerisinde bulunur ki, gereçler orada, *nihayet Dasein'ın varoluşuna göndermede bulunmak üzere*, birbirlerine gönderirler.[1] Çevre-dünya bu göndermeler oyunu yoluyla kendini açığa-çıkarır. Gereçler anlamlarını taşıdıkları yalıtık niteliklerden değil, ama bulundukları göndermeler ağından alırlar. Şu halde imlemlilik, kullanım halindeki gereçlerin göndergesel ilişkisinden doğar, yoksa ideal özlere ve ilişkilere dayanamaz. Demek ki, anlamı temsilde arayan entelektüalist yaklaşımın hilafına, Heidegger onu pratikte arar. Bir gereç artık işlemediğinde, artık kullanılamaz hale geldiğinde, o ana kadar gizli kalmış olan gereç-bağlamını yapılandıran göndermeler ağı bana ifşa olur: Kırılan ve bu yüzden artık iş görmeyen çekiç, duvara çakamadığım çivi, çiviye asamadığım tablo ve tablonun yokluğunda can sıkıcı boşluğuyla duvar ortak bir bağlama ait oluşlarıyla gözüme birlikte-görünürler, daha doğrusu birlikte-batarlar: İşlemeyen çekiç *elaltından* çıkmış ve *elönüne* gelmiştir artık. Ve böylece ben, kırılan çekice göz atmaya, onu gözden geçirmeye, *nesnel* bir gözle onu incelemeye başlarım. Böylece o bir *nesne* olur benim için, böylece ben onu gözlem, inceleme ve düşününü konusu yaparım. Gereç bozulmakla kullanımdan çıkar; böylece, pratiğin bu inkıtaa uğrayışı ya da askıya alınışıyla birlikte, inceleme, nazar, temaşa, düşünüm, kısacası *teoria* gündeme gelir.[2] Heidegger, buradan, pratik davranışın düşünüme önceliğini çıkarsamak ister. Sonuç itibariyle, pratik anlamı ayrıcalıklı kılmak suretiyle filozof, her pra-

1 Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 18, s. 121-122.

2 Krş. "Göndermeler ağını daha yakından nasıl anlayabiliriz, öyle bir ağ ki işgörü [*Umsicht*] onda 'devinir' ve ondaki mümkün kırılmalar varolanın elönündeliğinin [*Vorhandenheit*] öne çıkışına izin verir?" Varolan – gereç – sözgelimi bozularak işlevsizleştiğinde, kullanımın – dolayısıyla işgörünün – konusu olmaktan çıkar ki bu onun elaltındalık kipinden çıkması ve duruma göre elönündelik kipine geçmesi demektir. Varolanın bir şekilde elaltındalık kipinden çıkmasıyla işgörünün içinde devindiği göndermeler ağı inkıtaa uğrar veya askıya alınır ki bu durumda varolan – gereç – göze batar hale gelir ve o noktadan itibaren elönündelik kipi uyarınca nesnel gözlemin, incelemenin, düşünümün, kısaca teorinin konusu olur. Bkz. Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 16, s. 113.

tik davranışın temeline temsili yerleştiren entelektüalist yaklaşıma karşıt ve bütünüyle yabancı bir konumu benimser.[1]

Öte yandan Levinas, Heidegger'in pratik anlamı anlamın asli alanı olarak sayma eğilimini bir yönüyle eleştiri konusu eder; zira bu eğilim, anlamı ya da imlemliliği getirip son tahlilde *kendisi uğruna* (*en vue de lui-même*) varolan *Dasein*'ın varoluşuna bağlamaktadır: Göndermeler *Dasein*'ın kendi uğruna varoluşunda sonlanmaktadır nihai olarak:[2] "Pratik vasfıyla anlam, bizzat bu varoluş uğruna var olan bir varlığa gönderir son tahlilde" (TI, 95). Levinas, kendi uğruna var olan *Dasein*'ın varoluşunu keyif alma kavramıyla, keyif almada bireyleşen benin durumuyla ilişkilendirme eğilimindedir. Nitekim o, gereçlerin anlamlarını kendisinden aldıkları göndergesel sürecin keyif almada sonlandığı hususunda ısrar eder: "Pratik vasfıyla anlam bizzat varoluşu uyarınca var olan varlığa gönderir sonuç itibariyle... [Böylesi bir] anlamın içerdiği gönderme, göndermenin kendinden kendine olduğu keyif almada sonlanacaktır... Sonlanma tüm anlamın kaybolduğu noktadır tam olarak. Keyif alma – ben'in tatmini veya bencilliği – bir sonlanmadır [uca, nihayete varmadır]; öylesine ki, varlıklar vasıta [gereç] olarak anlamlarını keyif almaya varan veya ondan ayrılan yola yerleşmeleri bakımından bu sonlanma uyarınca kazanırlar veya kaybederler. Ama vasıtaların kendileri anlamlarını sonlanmada kaybederler" (TI, 95-96). Oysa egolojik bir döngü içerisinde ben'den yine ben'e bir hareket olan keyif almada sonlanan pratik anlam, "anlamın asli alanı" değildir Levinas'a göre. Bu sebeple o, anlamı son tahlilde ben'e, ben'in tatminine ve keyif almasına bağlayan bir yaklaşımı temelden reddeder. Keyif alma, temalaştırma ve nesneleştirme imkânından henüz yoksun olduğu, henüz an-arşik ve "bilinçsiz bir tatmin" planında devindiği halde, anlam nasıl keyif alan bende temellendirilebilir? Ve Levinas sorar: "Kendisi bizatihi bir uyuşma olduğu halde, bilinçsiz tatminin masumiyeti hangi hakla eşyayı anlamla aydınlatacaktır?" (TI, 96).

Levinas, anlamı benin keyif almasında sonlanan pratik ereklikte değil, ama keyif almanın ve tatminin inkıtaa uğrayışında arar: "An-

1 Bu çerçevedeki meseleler için bkz. Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 15 ila 18.

2 Heidegger, M. *Etre et Temps*, § 18, s. 122.

lam tatmin içerisindeki bir varlığın nihai birliğinin kırılmaya uğramasında bulunur... Kavranılır olan, bir varlığın tatmin olmayışına, onun geçici yoksunluğuna, tamamlanış ve ikmalinin berisinde kalışına bağlıdır" (TI, 96). Böylece filozof, bilincin doğuşunu bu kırılmaya bağlar: "Bu kırılmadan bilinci elde ederiz". Daha önce sözünü ettiğimiz üzere, başkasının gelişi ben'in içselliğini inkıtaa uğratır; zira başkasının mevcudiyeti onu tartışma konusu eder, sorgulamaya maruz bırakır. Ben'in tatmini ve keyif alması başkasının sorgulayan mevcudiyeti karşısında kırılmaya uğrar böylece. Evvelce tatmin içinde, başkasından bihaber olarak ve kimseye borçlu olmayarak yaşayan yalnızlığı içerisindeki ben, karşısında muhatap olarak başkasını bulmuştur. Başkasının hitabıyla, konuşmasıyla, sözüyle dünya an-arşiden çıkar, kendini kavranırlığa sunar, temalaşır ve nesnellik kazanır. Levinas'a göre nesnellik, şeylerin "onlardan yararlanan ele, onlardan keyif alan/istifade eden ağza, burun deliğine, gözlere ve kulaklara kendilerini sunduğu" keyif alma planında, tüm erekliliğin kendi için ve kendi uğruna var olan ben'de sonlandığı şu egolojik planla ortaya çıkmaz. Benin keyif almada içtenlik ve dolaysızlık üzere yani her türlü ereklikten ve dolayımdan azade olarak yaşadığını varsaydığından, Heidegger'in anlamın ve nesnelliğin, dolayısıyla bilincin kökeni olarak öne çıkardığı pratik ereklilik görüşünü reddeder Levinas. "Bilinç..., diye yazar, ereklikten gelmez. Varlığın kendini bilince sunduğu nesnellik, erekliğin bir tortusu değildir" (TI, 97).

Levinas'a göre, anlam ve nesnellik, kendi uğruna var olan ben'den değil, ama konuşmayı başlatan Başkası'ndan, dolayısıyla Başkası ile ilişkiden kaynaklanır. Nasıl Descartesçi Cogito nihai dayanak noktasını kendinde değil, ama kendinin dışında bulduysa, bunun gibi Levinasçı ben de bir temele Başkası'nın gelişiyle kavuşur ancak, yani ölçüden yoksun, "sessiz ve an-arşik" dünyaya sözü, ilkeyi, olumlamayı getiren Başkası'nın gelişiyle. Başkasının gelişiyle *iki* olunur; böylece ben, kendini ölçebileceği ya da kıyaslayabileceği birini bulur karşısında. Şu halde, *nesnellik imkânı, ben'in kendisini ben-olmayan birine göre konumlandırabileceği durumu ifade eden "başkasının gelişi"yle ortaya çıkmaktadır*; dahası, başkasının gelişi ile birlikte

dünya, onda ve ondan konuşabileceğim şey olmaktadır. Başkasıyla konuşmada dünya, an-arşik sessizliğinden, adlandırılamaz müphemliğinden ve sübut bulmaz hercümercinden çıkarak söze konu olur; keza, söz, edilebilir, dile getirilebilir, dolayısıyla da *konum*landırılabilir, *konut*lanabilir, *konuş*ulabilir bir şey olur. Başka türlü ifade etmek gerekirse, başkasının mevcudiyetini varsayan *konu-ş-ma* ile birlikte dünya, fenomenal karakterinden sıyrılarak temalaşmakta ve nesnellik kazanmaktadır. Terimlerin birleşmeksizin ve kaynaşmaksızın birbirlerinden ayrı olarak kaldıkları, ama ayrılığa rağmen yine de ilişki içerisinde bulundukları durumu ifade eden *konuşma* (*mükâleme* < *kelam*) başkasıyla ilişki kurmanın asli tarzıdır Levinas'a göre. Nesnellik, "bir sistem, bir kozmos, bir bütünlük oluşturmayan" (TI, 97), bununla birlikte birbiriyle ilişki içerisinde bulunan ben ve başkasının *konuş*masında *konut*lanır: Konuşma, dünyayı nesnel olarak konutlar, yani dünyayı ne ise o olarak koyar, vazeder. Bu surette, başkasıyla hakkında konuştuğum, söze konu ettiğim dünya, bencil ve tekbenci ben'in keyif almada deneyimlediği şu öznel, şu keyfi dünya değildir artık, ama nesnel bir dünyadır.

Levinas, *imleme* (*signifier*: anlam ifade etme) olayında, "*im*in (*signe*) aracılığına karşın yine de ön planda olan" ve kendini bir tema olarak sunmayan *im*in yayıcısı *imleyen*i (*signifiant*: anlam ifade eden), *imlenen*e (*signifié*: anlamlandırılan) üstün tutar; zira, *imleyen*in aksine *imlenen*, doğrudan bir mevcudiyete, tam bir bulunuşa, dolaysız bir huzura sahip olmadığından, kendini kendinden ifade etmek yerine belirişinde massolur, tezahüründe çözünür. (TI, 97-98). Başkası en âlâ imleyendir (*le signifiant par excellence*) ve böyle olmakla anlamın kaynağıdır Levinas'a göre. Karşımda hazır bulunuşuyla, doğrudan mevcudiyetiyle o, kendini kendinden beyan eder. Konuşmada, konuştuğundan ayrı değildir o: Sözüne ilaveler yapabilir, onu toparlayabilir, düzeltebilir, baştan alabilir, kısacası sözü ondan kopup gitmez, belirişinde eriyip yitmez. Ve konuşmada temalaşır dünya, konuşmada anlamlanır: "İmleyen olarak öteki, kendinden değil de dünyadan konuşmak suretiyle sözde tezahür eder, dünyayı öne koyarak, onu *temalaştırarak* tezahür eder" (TI, 98). Dünya onu öne-ko-

yan/önermeleştiren (*proposer*) *başkası*nın sözüyle tema haline gelir ve bu temalaştırma yoluyla *temalaştıran vasfıyla başkası* tezahür eder.

> Temalaştırma Başkasını tezahür ettirir, çünkü dünyayı vazeden önerme [*proposition*: öne-koyma] boşlukta vuku bulmaz, ama bu önermeyi alan ve bu önermeyle birlikte sorgulama imkânını [da] aldığından Başkasına yönelen kimseye bir cevap vaat eder... Önerme soruların ve cevapların uzandığı sahada bulunur. O, daha baştan kendini yorumlayan, kendi anahtarını getiren bir imdir [*signe*]. *Yorumlayan anahtarın yorumlanacak imdeki bu mevcudiyeti, Başkasının mevcudiyetidir tam olarak, yani her sözün öğreten özelliği olarak kendi konuşmasına yardım edebilen kimsenin mevcudiyetidir. Şifahi söylem [discours oral: konuşma], söylemin doluluğudur*" (TI, 98; iba).

Levinas anlamı erekliğin ve keyif almanın perspektifinde değil, ama muhatabın bizatihi mevcudiyetini varsayan şifahi söylem olarak dilin perspektifinde arar. Tezahüründe bizatihi bulunmak gibi, "tezahürüne tanıklık etmek gibi bir istisnailiğe sahiptir dil" (TI, 99); yine, dilde – şifahi söylemde – "söz, ortaya attığı basit bir im olan şeyin daima yeniden ele alınışıdır, ...karanlık olarak kalmış şeyin aydınlatılması yönünde daima yenilenen bir vaattir" (TI, 99). Dil, konuşmayı başlatan başkasının gelişiyle mümkündür ancak. O, Aynı'nın bir olayı değildir, zira başkasının mevcudiyetini, onun bizzat ve dolaysız mevcudiyetini varsayar. Yine anlam, Aynı'nın içkin özdeşliğine değil, ama bana seslenen, bana hitap eden başkasına bağlıdır; gerçekte anlam, başkasının bana göre mutlak fazlalığına bağlıdır, benim kendime yeterliliğimi sorgulayan, böylece içselliğimi inkıtaa uğratan, özdeşliğimi sarsan fazlalığa. "*Bir anlama sahip olmak,* diye yazar Levinas, *bir mutlaka göre konumlanmaktır*"; bir mutlaka göre yani bana yalnızca dışımdan değil, ama yukarımdan da hitap eden ve bu hitabıyla bana öğreten başkasına göre. Levinas'ın yazdığı üzere: "*Bir anlama sahip olmak, öğretmektir veya öğretilmektir*" (TI, 99; iba). Ona ilkeyi, sübutu ve olumlamayı getirmek suretiyle dünyayı temalaştıran söz, öğretimdir haddizatında: "Müphemliğin veya karışıklığın sonu olarak öğretim, fenomenin [fenomenal dünyanın]

temalaştırılması"nı ifade eder (TI, 101). *Öğretilmek*, başkasını buyur etmektir, söze kulak vermektir, yüzünün ifadesiyle bana buyuran, beni kendimden (bencil ve tekbenci dünyamdan) çıkmaya çağıran başkasına göre konumlanmaktır. *Öğretilmek*, "olguların anarşisi"nin hüküm sürdüğü fenomenal plandan çıkmak ve sözden itibaren yönlenen ve temalaşan nesnel bir dünyaya adım atmak demektir. Nihayet *öğretilmek*, bir anlama sahip olmak demektir.

Söz – bir varlığın tezahürüne tanıklık etmesi – başkasının dolaysızca hazır bulunuşunu gerektirir ve böylesi bir hazır bulunuşun kesintisiz akışında gerçekleşir; zira bu hazır bulunuşta (bu tam mevcudiyette) kendini belirtenin kendini derhal geri çektiği belirişin (*apparition*) donmuş formu yırtılır ve aşılır. "Beliriş, diye yazar Levinas, faş olur ve gizlenir; söz ise, tam ve kendini daima yenileyen bir doğrudanlık içerisinde, her belirişin kaçınılmaz olarak saklaması olgusunu aşar" (TI, 100). Dünyanın yönden ve anlamdan mahrum olduğu belirişteki saklamaya ve müphemliğe karşın, söz ile birlikte dünya anlamsız uğultusundan, an-arşik hercümercinden, temelsiz fenomenalliğinden çıkar ve sübut kazanır, nesnelleşir: Söze – öğreten söze – göredir ki dünya bir yöne, bir anlama kavuşur; kendini tema olarak sunar. Levinas'ın ifade ettiği üzere: "Söz, tüm anlamın kökenidir" (TI, 100).

Yüzün sözü – öğretim – tema olarak değil, ama temalaştıran olarak tezahür eder. Her şey, müphemliğe son veren yüzün tezahürü temelinde özdeşlik ve kimlik kazanarak sübut bulur, bir tema, bir nesne haline gelir. "Başkasının mevcudiyeti," der Levinas, "olguların anarşik büyücülüğüne son verir, böylece dünya nesne haline gelir. Nesne olmaksa, tema olmak, ...fenomenin perdesini delen biriyle hakkında konuşabileceğim bir şey olmaktır" (TI, 101). Levinas'a göre, temalaştırma – veya nesneleştirme – görünün veya görüşün değil, ama dilin eseridir. Keza, bir nesne özdeşliğine onun ideal özlerini tespit eden aklın işlemiyle kavuşmaz. Nesneleşme dilden kaynaklanır. *Bir şey, hakkında birisiyle konuşabileceğim bir tema olduğunda nesnellik kazanır ancak.* Böylece Levinas, nesnelliği yalnız aklın gayri şahsi yapılarında değil, temalaştırmanın ilkesini getiren başkasının

ayrıcalıklı olduğu kişiler arası konuşmada arar. Ayrıcalıklıdır başkası; zira konuşma onun gelişiyle başlar; anarşik, *konum*suz ve sübuttan yoksun dünya, onun gelişiyle hakkında *konu*şabileceğimiz bir tema, bir nesne, bir *konu* haline gelir. Demek ki nesnellik, akıldan ya da düşünceden itibaren değil, şifahi söylem olarak dilden itibaren başlar, daha baştan başkasının mevcudiyetini, bulunuşunu, hazırdalığını varsayan konuşmadan itibaren başlar. Dünyayı *konut*layan (vazeden: *poser*) düşünce değil, dildir. Peki ama burada söz konusu olan hangi dildir? Levinas izah eder: "Fiziki maddiliği içerisindeki dil değil, ama benim başkası nezdindeki davranışım olarak dil, başkasının temsiline indirgenemez olan, düşüncenin bir yönelimine indirgenemez olan, [bir şey]in bilincine indirgenemez olan dil". Ve Levinas cümlesini şöyle bağlar: "Dil, bir bilincin içerisinde vuku bulmaz, o bana başkasından gelir" (TI, 224). Levinas'ın tasavvur ettiği haliyle dil, sözün ideal özlere dayanan gayri şahsi bir yapıda donduğu bir sistemi varsaymaz, ama muhatabın sözünü sarf ettikten sonra geri çekilmediği, bilakis söyleminde bizatihi hazır bulunduğu, dolayısıyla sözüne yardım edebildiği, muhavere esnasında onu toparlayıp yenileyebildiği konuşmayı varsayar. Hitap edenin hitabında bizzat hazır bulunuşu ile ucu-açık (*open-ended*) bir özelliğe sahip olan konuşma, kendine kapalı olarak işleyen bir sisteme dönüşmekten uzaktır. Bir içkinlik çalkalanması olarak imlerin içsel bir oyunu değildir o. Soru-cevap fasıllarıyla, muhatapların ilaveler ve düzeltmeler gibi müdahaleleriyle, farklı ve çoğu durumda öngörülmemiş güzergâhlara açılarak, yeni vaatler sunarak, donmadan ama akarak sürüp gider konuşma. En önemlisi de, söyleyenin söylediğinden kopmadığı, ama onunla çakıştığı yani söyleyenin söylediğine dolaysızca tanıklık ettiği canlı ve şifahi bir söylemdir konuşma. Ayrıca, Levinas'ın bilhassa vurguladığı üzere, konuşmada, hitap eden ile hitap edilen bir bütünlük oluşturmaz, ayrı olarak kalırlar. Ucu-açık bir ilişkiyi varsayar konuşma. Bu yüzden konuşma ya da konuşma olarak anlaşılan dil, bilincin, aklın ya da düşüncenin içkin ve kendine kapalı işleyişinden ayrılır. Levinas'ta dil, muhatabın bir Siz olduğu kişiler arası dolaysız bir ilişkiye dayanır.

Muhatabın Siz olmasından anlaşılacağı üzere, burada sözünü ettiğimiz konuşma eşitler arası bir diyalog değildir. Levinas'ın sözünü ettiği konuşmada tersinirlik yoktur, zira konuşmayı başlatan söz, *ne eşitim ne emsalim olan ama mafevkim olup bana öğreten Başkasından* gelir. "Dilin derin özü," der Levinas, "Ben ile Başkası arasındaki ilişkinin tersinmezliğinde yatar" (TI, 104). Tersinmezlik şu manaya gelir: Ben ve muhatabım olarak Başkası eşit değiliz; bu da konuşmayı bir öğretim kılar aynı zamanda.

> Eğer muhatap söyleminin başlangıcıysa, sonuçta sistemin dışında kalıyorsa ve benimle aynı planda yer almıyorsa, dil işte ancak o zaman gerçekten konuşulabilir. *Muhatap bir Sen değil, bir Siz'dir.* Beyliğinde kendini beyan eder o. Şu halde, dışsallık bir efendilikle çakışır (TI, 104; iba).

Bana dışarıdan, Efendi'den, Öğreten'den gelen ve sayesinde bende olmayan, henüz bilmediğim şeyi öğrendiğim öğretim, hatırlamadan bütünüyle farklıdır, çünkü hatırlamada ben, bende zaten mevcut olan şeyi derinliklerimden çıkarırım, yani zaten bende ve benim olanı yüzeye çıkarır ve bana yine benden gelen bu şeyi yeniden benim'serim. Sonuç olarak öğretimde bir dışsallık boyutu vardır: Başlangıcı dışarıda olup kendine kapalı değildir; oysa hatırlamada, bilme içsel bir hareketle benden yine bana aktarılır ve kendine kapanan bir hareket olarak bir sistem oluşturur. Böylece, Ben ve – Öğreten/Efendi (*Maître*) vasfıyla – Siz arasında tersinmez bir ilişki olarak öğretim, dilin nihai yapısını verir bize. Ve böyle anlaşılan dil, sistemden kaçar: Onda terimler gayri şahsi yapılarda eriyip gitmez, bir bütünlükte buharlaşmaz, ama ilişkide ayrı olarak kalırlar.

Başkası, namı diğer öteki, şeyleri temalaştıran kimsedir. Bana öğreten Efendidir, Muallimdir. Ve öğretenin öğretiminde hazır bulunduğu öğretim yoluyla keyif almanın dünyası 'hakkında başkasıyla konuşabileceğim bir tema'ya dönüşür. Demek ki şeylerin şu veya bu olarak adlandırılması 'yalnız akl'ın işi değildir; ama adlandırma, dünyaya temalaştırmayı, dolayısıyla anlamlandırmayı getiren Başkası'nın öğretiminden kaynaklanır. "Anlamlı [*sensé*] bir dünya," diye yazar Levinas, "Başkası'nın olduğu bir dünyadır. Başkası saye-

sinde keyif almamın dünyası anlama [*signification*] sahip bir tema haline gelir" (TI, 229). Sonuçta, Levinas'a göre, şeylerin tayin edilmesi ve/veya adlandırılması keyif almanın dünyasında yaşayan şu yalnız öznenin harcı değildir hiçbir surette. Şeylerin adlandırılması, onların *birinin önünde* adlandırılması demektir (krş. *Tekvin*, 2; 18-20). Böylece başkası, şeylerle ilişkime ortak olur, zira "bir şeyi tayin ederek, onu başkasına tayin ederim" (TI, 230). Bunun gibi, bir şeyi tayin etmek onu *başkasının perspektifine* yerleştirmektir ki, bu benim şeylerle olan keyif alma ve mülkiyet ilişkimi dönüştüren şeydir. Başkasının mevcudiyeti şeyleri *sunulabilir* kılar ve onlar üzerindeki sahipliğimi tartışma konusu eder.

> Nesnenin nesnelliği, üstlenmeksizin sahip olduğum kullanımın ve keyif almanın askıya alınışından kaynaklanmaz. Nesnellik, sahip olmayı tartışma konusu etmeye izin veren dilden kaynaklanır. Bu serbestleşme [*dégagement*], müspet bir anlama sahiptir: Şey başkasının sferine girer böylece. Şey tema olur. Temalaştırmak, dünyayı söz yoluyla Başkasına sunmaktır/arz etmektir (TI, 230).

Böylece, dilin tanımına yeni bir boyutun girdiğine tanık oluyoruz: Söz aracılığıyla şeyleri Başkasına arz etmek, sunmak... Peki ama dil, sahip olmayı tartışma konusu etmeye nasıl izin veriyor? Tersinmez bir ilişki olarak dil ile birlikte dünya tema haline gelir ve başkasının perspektifine yerleşir. Ve bu perspektif içerisinde şeyler başkasına sunulabilir, başkasına arz edilebilir hale gelir – "nesneye mesafe kazanma"ya, dolayısıyla da sahip olduğum şeyi tartışma konusu etmeye izin veren şeydir bu. Nesnenin başkasının perspektifine konuluşuyla birlikte, sahip olduğum nesneyle arama mesafe girer. Levinas'a göre, nesnelliğin doğuşunu, şeylerin ötekine sunulur/arz edilir hale geldiği bu *mesafe*'den itibaren düşünmek gerekir. Hemen belirtelim ki, *nesneye mesafelilik* de, başkasını daha baştan varsayan dilde ortaya çıkan *kendine mesafeliliğe* dayanır. Kendine mesafeliliği mümkün kılan, başkasıyla karşılaşmadır.

> Özne, dilde, kendi varoluşu üzerinde yüzüyormuşçasına, varoluşundan kopmuşçasına ve var olduğu varoluş henüz ona tam uğramamışçasına sahip olunan şeylerden kopar; nesnellik, işte, bu dilin bizzat eseri olarak ortaya çıkar. Dünyadaki her mesafeden daha radikal bir mesafedir bu. Öznenin kendi varlığına 'mesafeli' bulunması gerekir... (TI, 230).

Sonuçta, dilin eseri olan sahip olunan şeylerden kopma, bizzat kendi varlığından kopmayı ifade eder hale gelir ki, bu da varoluşunun üstünde yüzmek demektir. Başkasının dolaysız mevcudiyetini varsayan dil yoluyla insan, içine gark olduğu varlıktan çıkar – *varlığın üstüne yükselir*. Nesnelliğe kabil özneye varoluşu *henüz* tam uğramamıştır; buradaki *henüz*, 'kendine mesafelilik' olarak zamanı belirtir. Levinas, temalaştırma ile gündeme gelen nesne bilincini burada *kendinin kendine mesafeliliği* olarak anlaşılan zaman üzerine temellendirir. Son tahlilde; zaman, kendine mesafelilik ve nesne bilinci *başkasının gelişiyle* ortaya çıkar ancak.

O halde Levinas'ta zamanın yalnız öznenin olgusu olmadığını belirtmemiz gerekir. Önceki kesimde görmüş olduğumuz üzere, Levinas, egolojik sferin zamanı olarak şimdi'yi asıl zaman olarak görmez. Haddizatında zaman, öznenin egolojik sferden çıkması demek olan başkasının gelişiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla Levinas zamanı başkasının mevcudiyetini varsayan dilden itibaren düşünmeye başlar, kendine mesafelilik demek olan zaman (TI, 231) dilde ortaya çıkar çünkü. Nesnellik yalnız öznenin işi olmayıp başkalarının mevcudiyetini gerektirir; zira nesnel olan, şayet öznenin içsel bir oyunundan kaynaklanmıyorsa, başkalarının mevcudiyeti durumunda söz konusu edebileceğimiz bir şeydir (TI, 231). Sonuç olarak, temelini kendinde bulan yalnız aklın gayri şahsi yapılarından kaynaklanmayan nesnellik, ancak dil temelinde mümkündür, öznenin kendine dışsal bir dayanak noktası bulduğu şu dil temelinde.

## 19. Konuşma ve Başkası

*Biri konuştuğunda, başkaları onun sözlerine nazaran bir farktan başka bir şey değildir artık; ve konuşanın kendisi de başkalarına nazaran kendi farkını tasrih eder.*[1]

M. Merleau-Ponty, *le Visible et l'Invisible*

Levinas, muhatabın bizatihi mevcudiyetini, dolaysız bulunuşunu gerektiren konuşmanın doğrudan ve sözlü bir söylem olma karakterine büyük önem atfeder. Yine o, konuşmada terimlerin bütünleşmeye direnen ayrılıklarına vurgu yapar. "Mutlak deneyim" olarak hakiki söylem, bütünleşmeden ve dolayımlanmadan kaçan muhatabın kendini mutlak olarak, yani bir sisteme dahil edilemeyen ve orada massedilemeyen kendinde şey olarak sunduğu *yüz-yüze'likte* vuku bulur. Platon'a referansla[2] Levinas, hakiki söylemin "kendine yardım ettiğini" vurgular. Buna göre, hakiki bir söylemde "kendini bana sunan içerik onu düşünen kimseden ayrılmaz; bu, söylemi icra edenin sorulara cevap vermesi demektir" (TI, 68). Böyle bir durum ancak şifahi söylemde mümkündür. Hakiki söylem olarak konuşma, kişiler arası ilişkinin temel kipi olup, birinin diğeriyle dolaysızca birlikte mevcudiyetini yani yüz-yüze'liği gerektirir. Demek ki, konuşma, arada bir dolayım söz konusu olmaksızın doğrudan ve yüz-yüze ya da daha derli toplu bir ifadeyle yüz-yüze'liğin doğrudanlığında cereyan eder.

Konuşma, bir monolog halinde birinci tekil kişide konuşan aklın akletmesine benzemez. Evrensel vasfıyla akıl, başkasının, başkasıyla doğrudan iletişim imkânının daha baştan dışlandığı yalnız bir söylemi sürdürür. Solipsizminden çıkamaz akıl, hareketi hep kendinden kendine doğrudur. "Bir akıl, der Levinas, bir akıl için başka olamaz".

1 Merleau-Ponty, M., *le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1995, s. 159.

2 Şifahi söylemin yani konuşmanın yazılı söyleme üstünlüğü konusunda *Phaidros* diyaloğuna (274b-277) bakılabilir. Burada Sokrates 'yazılı söylemi, diri ve canlı söylemin ancak gölgesi sayabileceğimiz'den söz eder; bkz. Platon, *Phédon – le Banquet – Phèdre*, trad. P. Vicaire, Gallimard, Paris, 1985; söz konusu diyaloğun Türkçesi için bkz. Eflatun, *Phaidros*, çev. H. Akverdi, İstanbul, 1943. Son olarak, Levinas'ın bu diyaloğu "felsefe tarihinin en güzel dört beş eserinden biri" (EI, 33-34) olarak nitelediğine işaret edelim.

Ve şöyle sorar: Varlığı tekillikten [*singularité*] vazgeçmekten ibaretse, bir akıl nasıl olur da bir ben veya bir başkası olabilir?" (TI, 69). Düşünen için, akli düşünme, aklın gayri şahsi evrenselliğinde kendini massolmaya bırakma demek olacaktır. Birlikli ve tutarlı, bütünlüklü ve tümel olma eğilimiyle akıl "iletişimden vazgeçen evrensel/tümel/külli bir düşünce"yi varsayar daima; zira böylesi bir düşünce, gayri şahsi yapıları yücelttiğinden iletişimin aralarında mümkün olacağı tekillikleri reddeder, daha doğrusu onları tekilliklerinden eder. Sonuç olarak, aklın işleyişi tekil olanı tutarlı ve tümelleştirici söyleminde massetmekten ibarettir. Başka türlü ifade edersek, aklın işleyişi başka olanı Aynı ile mutabık kılmaya matuftur, bu da başka'nın başkalığının ortadan kalkmasıyla sonuçlanır.

Aklın işleyiş tarzının aksine olarak dil, terimlerin bir bütünlükte massolmadıkları, ama tekilliklerini korudukları bir ilişkiyi varsayar; onda, ne bir düşünülen ne de bir temsil edilen olan başkası, hitabında, kendini bana dolaysızca ifade eder. Dil, özne-nesne ilişkisine indirgenemeyen bir ilişki tesis eder, ki Levinas bu ilişkiyi "Başkası'nın bana kendini beyan etmesi (*se révèle*)" olarak adlandırır. Bu öyle bir ilişkidir ki, onda "hitap edilen başkası bir temsil edilen değildir, bir veri değildir, bir yanıyla çoktan genelleştirilmeye sunulmuş olan bir tikel değildir" (TI, 70). Levinas'a göre, muhatapları, dolayısıyla bir çoğulluğu gerektiren dil, evrenselliği ve genelliği varsaymaz, bilakis onları mümkün kılar ve temellendirir. Akletmek dil temelinde mümkündür ancak, tersi değil. Muhatapların ilişkisi, ne başkasının başkalığının Aynı'da massolduğu bir temsil ilişkisine, ne de tekilliklerin buharlaştığı bir tümele katılmaya dayanır, ama muhatabın bir Siz olduğu ve böyle olmakla mafevkim olarak bana öğrettiği etik bir ilişkiye dayanır. Levinas'ın ısrarla vurguladığı üzere, etik ilişkiyi ifade eden dilde terimler ayrıdır, ayrı oldukları için de bir bütünlük oluşturmaktan uzaktırlar: Başkası ben'den o derece ayrıdır ki Levinas zaman zaman onu "yabancı" olarak adlandırır. Yine o, bu mantığın aşırı bir formülasyonu olarak, ben ve başkası arasında hiçbir ortaklık yoktur, der (TI, 70). Levinas, ben'in radikal bir biçimde ayrı olduğu, ortak bir şeyi paylaşmadığı, bütünleşme-

diği ve kaynaşmadığı bir kimseyle – mutlak olarak yabancı olan bir kimseyle – kurduğu ilişkiyi ("ilişkisiz bir ilişki"dir bu) etik tasavvuruna kalkış noktası yapar. Hiçbir insanın bir başka insana göre mutlak olarak yabancı olamayacağı söylenebilir, ne var ki, burada hatırda tutulması gereken, olgular düzleminde değil, ilksel-ilkesel meta-fizik bir düzlemde konuşulduğudur. Levinas'ta ben ve başkası arasında ilksel-ilkesel 'ortaklık-yokluğu' (ilişkisizlik) tam da ilişkiyi başlatan metafizik önkabuldür; bu temelden hareketle, ben-başkası ilişkisini arada mesafenin korunduğu bir ilişki ("ilişkisiz bir ilişki") olarak tasarlamak mümkün olmaktadır.

> Konuşma, mutlak olarak yabancı bir şeyin deneyimidir, saf 'bilgi' ya da 'deneyim'dir, şaşırmanın travmasıdır. Ancak mutlak olarak yabancı olan bize öğretebilir. Bana mutlak olarak yabancı olabilecek olan insandır yalnızca... Ötekinin yabancılığı onun bizzat özgürlüğüdür! Yalnızca özgür varlıklar birbirlerine yabancı olabilir. Onlarda 'ortak' olan özgürlük, tam da onları ayıran şeydir (TI, 71).

Dil yüzle ilişkidir, "her formdan kurtulmuş, kendinden, καθ'αύτό, bir anlama sahip, biz ışığı ona yöneltmeden önce bir anlam ifade eden" (TI, 72) bir çıplaklıkla ilişkidir dil. Yüzün çıplaklığı bir şeyin açığa-çıkışına benzemez. Zira yüz bir yanıyla genelliğe katılmaz, şu veya bu *olarak* (*en tant que*) tezahür etmez, ama kendini kendinden ifade eder, καθ'αύτό tezahür eder. Yüz, ona yönelttiğim ışıktan kaçar, iktidarım ve tasarrufum altına girmekten, şu veya bu *olarak* konumlanacağı bir sisteme dahil olmaktan, bir bütünlükte tayin olunmuş bir yer tutmaktan içtinap eder. Kendini bakışa sunmadığından, bir bakış altında, bir bakışın ışığı altında açığa-çıkmaz, dolayısıyla görünüşe gelmez, görüngüleşmez yüz. *Şu halde yüz ile ilişkiyi ışık, görü, görüş, bilme ve düşünüm belirlemez; onunla ilişki arzu ilişkisidir çünkü.* Arzu ilişkisinde, Sonsuz fikrinin akla getirdiği üzere, arzulanan – onda massolmak şöyle dursun – arzulayan'a göre indirgenemez bir ziyadelik arz eder daima. Arzulanan olarak yüz, ona çevrilen bakışı mütemadiyen aşar, bakış onu kendi ölçülerine uyduramaz, tasarruf altına alamaz, özümseyemez, ehlileştiremez, gizeminden

edemez. Bir şeyin formu yoluyla tezahür ettiği veya sahip olduğu nitelikler uyarınca belirdiği *açığa-çıkma*'dan farklı olarak, yüzün tezahürü *ifade*dir. Yüz ile ilişki, bir nesne bilgisine dayanmaz hiçbir surette, bu ilişki özne-nesne ilişkisine indirgenemez; zira yüz, ilişkide mutlak olarak kalır, yabancılığını ve başkalığını korur daima. *Yüz, dünyadan değildir.*

> Yüzün aşkınlığı; hem girdiği bu dünyada[n] olmayışıdır, hem de bir varlığın garipliğidir [*dépaysement*]; bu, varlığın yabancılık, yoksunluk ve proleterlik koşuludur. Özgürlük olan yabancılık, sefalet olarak yabancılıktır [*étrangeté-misère*] aynı zamanda. Varlıkta daima yerleşik [*autochtone*] olan, meskeninde daima ayrıcalıklı olan Aynı'ya özgürlük Başkası olarak sunar kendini. Özgür olan Başkası yabancıdır aynı zamanda. Yüzün çıplaklığı, üşüyen ve çıplaklığı içerisinde utanan bedenin çıplaklığına yayılır. καθ'αύτό deneyim, dünyada, bir sefalettir. Orada ben ve başkası arasında retoriğin ötesinde bir ilişki vardır (TI, 72-73).

Burada, Levinas'ın konuşmanın formel yapısının ötesine geçtiğini ve başkası kavramına açıklık getirerek, ben ve başkası arasında ilişki olarak konuşmayı etik terimlerin somutluğunda tasvir ettiğini görüyoruz. Daima "varlıkta yerleşik" ve daima "meskeninde ayrıcalıklı" olan Aynı'nın aksine, "özgür" ve yabancı" olmakla birlikte "sefalet" içerisinde olan Başkası "dünyadan değildir". Levinas'a göre başkası, kavramsal bir bütünün, fikri bir yapının bir öğesi olarak değerlendirilebilecek ideal bir özden ibaret değildir. O, son tahlilde, Aynı'nın Başka'yı kendinde massettiği bir diyalektiğin uğrağından da ibaret değildir. Levinas, Başka'yı somutluğu içerisinde, yani Ben ile etik ilişkisi itibariyle anlar ve öylece tasvir eder. Bu durumda başkasını tanımak, onun sefalet içerisindeki yabancılığını tanımaktır. Başkasını tanımak, onun "çok yukarıdan" ve "çok aşağıdan" gelen hitabına ve çağrısına cevap vermektir. Nihayet başkasını/ötekini tanımak, onu Efendi, onu Muallim [*Maître*] olarak tanımaktır. "Başkasını tanımak, diye yazar Levinas, bir açlığı tanımaktır. Başkasını tanımak, *vermek*tir. Ama bu bir efendiye, bir beye, bir yükseklik boyutu içerisinde 'siz' diye yaklaşılan bir kimseye vermektir" (TI, 73). Bir nes-

neyi tanımakla hiçbir ortak yanı olmayan başkasını tanımak, asli anlamda ancak ben'in kendini başkası tarafından tartışma konusu edilmiş olarak bulduğu şu etik ilişkide mümkün olur. *Başkası ile etik ilişkide, benim asude hayatım, dünya ile keyif alma temelli ilişkim, diğerlerine bigâne bencilliğim, kısaca keyfi, yani haklılığı kendinden menkul özerkliğim ve özgürlüğüm başkasının mevcudiyeti önünde tartışmalı hale gelir. Zayıflığı, yoksulluğu ve yoksunluğu içerisinde bana öğreten, benim kendimden eminliğimi, değeri kendinden menkul haklılığımı sarsan ve bana en asli soruyu, "Var olmaya hakkım var mı?" sorusunu sordurtan Başkasıdır. Etik, ontolojinin temellerini sarsar böylece, başkasının mevcudiyetiyle birlikte bencilliğinden çıkan özne, varlıktaki yerini ve varlıkta yer-kaplama'nın haklılığını sorgulamaya başlar çünkü.* Zayıflığı, yoksulluğu ve yoksunluğu içerisinde bana seslenen Başkası'nın yüzü, kuşatamadığım ve kapsayamadığım bir ifadeyle bana konuşur. "Çok aşağıdan" ve "çok yukarıdan" gelen buyruğuyla o, rahat vicdanımı sarsar ve beni cevap vermeye zorlar; öylesine ki burada, *–e cevap veme* (*répondre à*) bir *–den sorumlu olma* (*répondre de*) ile çakışır: Böylece başkasına karşılık verme, *sorumluluk* (*résponsabilité*) olarak ortaya çıkar. Etiğin özü sorumluluktur Levinas'a göre – başkası'na, öteki'ne, öbürü'ne, diğeri'ne, özge'ye, ayruk'a, ağyar'a... yani benolmayan'a karşı sorumluluk... Etik terimlerle ifade edilen başkası, kendisinden sorumlu olduğum *dışımdaki* kimsedir; bu yüzden, başkasıyla ilişki dışarısıyla ilişkidir; dışarısıyla yani, *öteyle*, aşkın olanla. Sonuç olarak, varlıktan soyunmanın, dışsallığa, öteye ve aşkınlığa açılmanın *biricik* yolu vardır Levinas'ta: Başkasına karşı sorumlulukta cisimleşen etik ilişki.

Başkasının sahip olduklarımı tartışma konusu etmesiyle ve benim ona onlardan *vermem*le birlikte, benimkiliğin temel formu olarak mülk sahibi olmaklığım izafileşir, giderek tartışmalı hale gelir; böylece ilk genelleştirme ve aynı zamanda da nesnelliğin koşulu ortaya çıkar (TI, 73). "Nesnenin genelliği," diye yazar Levinas, "bencil ve yalnız keyif almanın ötesine, Ötekine doğru giden... öznenin vericiliğinin/cömertliğinin bağlılaşığıdır"; ve öznenin bu Ötekine gidişiyle, vermede ona karşı gösterdiği cömertlikle birlikle, "keyif

almanın özel mülkiyeti" geri plana düşer ve "dünyanın metaında ortaklık" öne çıkar (TI, 74). Benimkiliğin, mülkiyetin, ele geçirmenin ve elde tutmanın, sahip, malik ve hakim olmanın kardeşler (*ihvan*) arasında hasbi ve diğergam ilişkide gözden düştüğü, giderek ortadan kalktığı şu "dünyanın metaında ortaklık"a tasavvuf pratiğinden bir örnekle açıklık getirmek istiyoruz. Malik olunan şeyi vermenin, ortak mülkiyet anlayışı çerçevesinde hiçbir şeye malik olmamaya vardığı, benimkiliğin ve bencilliğin başkasını kendine tercih ve takdim eden çıkar-gözetmez bir kardeşlik (*uhuvvet*) rejiminde buharlaşıp ortadan kalktığı bu hadise, sûfiyâne ortaklaşmacılığın belki *ü-topik*, ama her hâlükârda *vâki* bir örneğini oluşturuyor. Bireyin tanımında *sorumluluğu* göz ardı ederek *özgürlüğü* her şeyin üstüne çıkaran, *başkasına vermeyi* değil de *kendine mal etmeyi* asıl sayan, sonuç olarak da toplayan ve yığan, biriktiren ve sayan mülkiyetçi birey tipini el üstünde tutan liberal-kapitalist kültür için, doğrusu, *yer-siz* kaçacak, *fazla* gelecek bir örnek bu:

> Hasan Basrî'den de şöyle bir olay nakledilir: Hasan Basrî ihvanından birinin çantasından onun bulunmadığı zamanlarda da bir şeyler alıp yermiş. Niye böyle yaptığını soranlara şöyle cevap verirmiş: 'Bre ahmak, bizden önceki insanlar hep böyle değil miydi? Onlardan biri kardeşinin evine gider, yemeğini yer, parasından alır ve bununla da kardeşini memnun etmeyi amaçlardı. Çünkü bilirdi ki böyle teklifsiz bir davranış, kardeşi için kırmızı develere sahip olmaktan daha hoştur'.
>
> Bu cemaatin durumu da böyleydi. Onlar diyorlardı ki: 'Bu taife arasında '*benim malım*' anlayışı yoktur, onların yolu paylaşım üzere kurulmuş bir yoldur. Nitekim İbrahim b. Şeyban der ki: 'Biz, '*benim ayakkabım*' diyen kimse ile arkadaşlık etmezdik'. Bu tür örnekler çoktur.[1]

Levinas başkasıyla ilişkinin soyut bir planda gerçekleşmediğini, ama maddiliğin dolayımını gerektirdiğini ifade eder: Başkasına ben "boş ellerle" (TI, 42) gidemem, ona ancak sahip olduğum şeyler aracılı-

1 Ebu Nasr Serrâc Tûsî, *El-Lüma': İslam Tasavvufu*, çev. H. K. Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996, s. 429.

ğı ile ulaşırım; ona açılmam, ona evimin kapısını açmam demektir; onu tanımam, onun açlığını tanımam ve sonuçta "ağzımdaki lokma"yı çıkarıp ona vermem demektir. Özetle, başkasını tanımak, *vermek*tir. *Bağış* (*don*) ve *verme* yoluyladır ki ortaklık ve giderek evrensellik tesis edilir. Önceki altbölümde gördüğümüz üzere, sahip olduğumu başkasına ben dilde sunarım, benim olanı ona dilde arz ederim; işte, "bireysel olandan genel olana geçiş" bu surette ortaya çıkar. Bencil ve yalnız ben'in başkasından bihaber olduğu egolojik dünyada benimkilik söz konusuydu, oysa başkasının mevcudiyetini varsayan dil ile birlikte dünyanın ortak hale geldiği etik sfere girilir: "Konuşmak, dünyayı ortak kılmak, ortak alanlar [*lieux*] yaratmaktır. Dil, kavramların genelliğine göndermede bulunmaz, ama ortaklaşa sahip olmanın temellerin atar. Keyif almadaki devredilemez mülkiyeti ilga eder" (TI, 74).

Böylece Levinas, şeyleri başkasının perspektifine yerleştirir, kendisiyle ilişkimin ancak "şeyler vasıtasıyla" olduğu başkasının perspektifine. Yine o, şeylerin, kendisinden sorumlu olduğum başkasına sunulabilir hale geldiği konuşmanın dünyasını, her şeyin "bana verildiği" ve benim başkasına hiçbir şeyi borçlu olmadığım, borçtan ve sorumluluktan azade, bencil ve yalnız olarak asude bir biçimde yaşadığım keyif almanın dünyasından ayırır. Konuşma, başkasını tanıdığım, onu yüzünden, yüzünün ifadesinden tanıdığım bir ilişkidir. Başkasını tanımak, "yabancı"yı, "dul"u, "yetim"i tanımaktır[1], yoksulu, açı, çıplağı, evsizi, çaresizi, madunu tanımaktır. Başkasını tanımak, keyif almanın memnun, mesut, asude dünyasından çıkarak, ona dünyayı sunmaktır. Başkasını tanımak, ona sahip olduklarımı sunmak, ona benim olanı vermek suretiyle başkasını buyur etmektir. Başkasını tanımak, konuşmaya girmekle, yüzün çağrısına kulak vermekle olur; zira, başkasının dolaysız mevcudiyeti olarak konuşmayla birlikte, *sahip olunan şeyler verilen şeyler* haline gelir ki bireysel olandan genel olana, özel olandan ortak olana, öznel olandan nesnel (giderek evrensel) olana ilk adımdır bu. Nitekim ortaklık ve evrensellik, başkasına verme (*donner*) olarak bağışla (*don*) birlikte

1 Kitabı Mukaddes'e gönderme.

başlar. Etik olarak deneyimlediğim konuşma, beni sözden yoksun bir dünyadan çıkarır ve beni nihai anlamını başkasının dolaysız mevcudiyetinden alan bir dünyaya açar, yalnız olmadığım bir dünyaya. Descartes'taki Cogito'nun durumuna yakından benzer bir biçimde, Levinas'ın egolojik sferden çıkmış öznesi dayanak noktasını kendinde değil, ama kendi dışında bulur, kendi dışında, yani sessiz ve an-arşik dünyaya sözü, ilkeyi ve sübutu getiren Başkası'nda. Yine de bir fark vargörünür: Descartes, Tanrı'nın varoluşuna dayanırken, esasen insanlar arası bir planda kalan Levinas başkasının mevcudiyetine dayanır.

Ama vurgulamak gerekir ki, Levinas'ta, Tanrı etik ilişkiye asla kayıtsız değildir, ondan asla bağımsız değildir, zira başkasına (yakına: *prochain*) karşı sorumluluk, Tanrı'ya-doğru olma (*l'à-Dieu*) demektir daima (DVI, 252). Burada şu kadarını ifade etmekle yetinelim ki, en azından felsefi yapıtlarında görüldüğü haliyle Levinas'ın tanrısı daima ve münhasıran etikten itibaren düşünülen bir tanrıdır. Nitekim, ilahi olanın boyutunun yüzden itibaren açıldığını vurgular filozof (TI, 76). Levinas, felsefi bir söylem içerisinde kalmaya ve teolojik bir söyleme düşmekten sakınmaya çalışır. Yaptığı işi felsefeye nispet etme ısrarındadır.[1] Bununla birlikte Levinas'ın yazılarında ve genel olarak felsefesinde Kitabı Mukaddes'ten, Talmud'tan ve bütün bir Yahudi geleneğinden nasıl ve ne ölçüde yararlandığı ve esinlendiği ayrıca ele alınmalıdır. Ne var ki biz bu çalışmada Levinas'ın felsefi yapıtına, yine felsefi bir açıdan odaklanmayı hedeflediğimizden, onun düşüncesinin dini boyutuna ancak yeri geldikçe ve kısmen temas etmekle yetiniyoruz.[2]

---

1 Bir söyleşide "yaptığım şey teoloji değil, ama felsefedir" diye vurgular (LC, 116).

2 Bu konularda *Difficile Liberté*'ye (DL) ve bu arada filozofun Yahudilik geleneğiyle ve Kitabı Mukaddes ile ilişkisini anlattığı söyleşilere bakınız (EI, 13-31). Ayrıca bkz: Chalier, C., "The Philosophy of Emmanuel Levinas and the Hebraic Tradition", *Ethics as First Philosophy* içinde (ss. 3-12), ed. A. T. Peperzak, Routledge, New York & London, 1995; Gibbs, R., "Height and Nearness: Jewish Dimensions of Radical Ethics", *Ethics as First Philosophy* içinde (ss. 13-23), ed. A. T. Peperzak, Routledge, New York & London, 1995; Peperzak, A. T., *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997, s. 7-37; Chalier, C., *Levinas. L'Utopie de l'Humain*, Albin Michel, Paris, 1993. Tekrar belirtmek gerekirse, filozof Levinas Talmud şârihidir aynı zamanda. Levinas'ın konfesyonel/

Başkası ve konuşma bahsinde değinmeden geçemeyeceğimiz bir soru/n ile karşılaşıyoruz: Kimdir ilk olarak konuşmayı ve öğretimi başlatan? İlksel Efendi/Muallim (*Maître initial*) kimdir? Yine ilksel anlamda "dışımdaki ve üstümdeki" şu Başkası kimdir? Her zaman ve her koşulda insan mı? Dahası, Levinas konuşmayı ya da kelamı "Başkası'nın bana beyanı/vahyi" (*la révélation de l'Autre à moi*) olarak tarif etmesini nasıl yorumlamalıyız?

İbrani gelenekte vahiy (*révélation*) terimi *ilksel anlamda* Tevrat'ı ifade eder, ama bu terim "hızla genişleyecek ve esasa ilişkin her bilgiyi kapsayacaktır". Vahiy yoluyla Tanrı "meleklere ve İsrail"e "öğretir" (DL, 30). Levinas, Başkası'ndan bana gelen vahiy/beyan ile Başkası'nın bana öğretimi olan konuşma arasında doğrudan koşutluk kurar: "Vahiy/beyan (*révélation*), konuşma'dır" (TI, 75). Bu vahyin/beyanın aynı zamanda *ilksel anlamda* okunup okunamayacağını ya da okunması gerekip gerekmediğini pekala sorabiliriz kendimize; keza, buradaki *Başkası*'nın Tanrı olarak okunabileceği ya da tam da öyle okunması gerektiği pekala söz konusu edilebilir; zira Tanrı da başkasıdır, üstelik "en âlâ başkası"dır, "ilk başkası"dır. "İlk başkası" olan, "başkasının başkalığına *öncel* bir başkalıkla başka" olan (DMT, 258; iba) Tanrı, ilk öğreten, ilk muallim, ilk efendi olmalıdır o halde; Tanrı, kelamı konuşmayı başlatan ve böylece dünyanın an-arşisine, olguların hercümercine sübutu ve ilkeyi getiren (kelimenin ilksel ve en âlâ anlamında) Başkası olmalıdır, insanın *huzurunda* dünyanın şeylerini adlandırmayı öğrendiği Başkası. Kitabı Mukaddes'te yer alan şu pasaj dikkat çekicidir bu bakımdan:

> "Ve Rab Allah her kır hayvanını, ve göklerin her kuşunu topraktan yaptı; ve onlara ne ad koyacağını görmek için adama getirdi; ve adam her birinin adını ne koydu ise, canlı mahlukun adı o oldu. Ve adam bütün sığırlara, ve göklerin kuşlarına, ve her kır hayvanına ad koydu..." (Tekvin, 2,18-20).

dini yazılarıyla felsefi yazıları arasındaki ilişkileri araştırmak faydalı olmakla birlikte çalışmamızın kapsamına girmiyor. Yine de bir noktayı belirtmek gerek: Levinas bu iki yazı türünü, onları farklı yayın evlerinden yayınlayacak denli, birbirinden ayırma çabası içerisinde olmuştur. Oysa, filozofun felsefi pekinlik iddiası bir yana, bu iki tür arasında geçişler, etkileşimler ve sınır ihlalleri bize pekâla muhtemel görünüyor.

Levinas'ın bazı durumlarda kâh insan, kâh ise Tanrı olarak okunabilecek olan Başkası/Öteki terimini kullanımındaki ikircikliğin anlamı ne olabilir? Eğer ilk – veya nihai – olumlama başkasından geliyorsa, adlandırma başkası huzurunda (*en présence de l'Autre*) vuku buluyorsa, başkasının huzurunda varlıklar isimsizliğin hercümercinden, a-nonim ilkesizlikten kurtuluyorlarsa bu ilksel başkası Tanrı mıdır yoksa insan mı? Bu sorular esasen temel bir soruya irca olunabilir: Levinas'ta ancak etikten itibaren düşünülebilecek olan Tanrı, insanlar arası ilişki olarak etiği koşullandırır mı? Veyahut, burada, "öncekinin sonralığı" uyarınca bir döngüden mi söz etmek gerekir, yani kendisine etik yoluyla varılan Tanrı *sonradan* bu etiği mümkün mü kılmaktadır?[1]

Eğer "konuşmanın özü dua" (EN, 19) ise, ilksel *konuşma'yı/söz'ü* insanlar arası bir bağlamda değil, Tanrı'nın ilk öğreten olduğu Tanrı-İnsan münasebetinden itibaren düşünmek gerekecektir. Ama konuşmayı başlatan kimdir, insan olarak başkası mı, yoksa o da başkası ("*ilk başkası*"!) olan Tanrı mı? Bu noktada bir müphemlik var gibidir. Şimdilik bir noktayı vurgulamak gerek: Gerçekten de, Levinas'ın etiği (eşdeyişle metafiziği) içerdiği Tanrı fikri anlaşılmaksızın layıkıyla değerlendirilemez. Denebilirse, Levinas, Tanrı'yı etikten – *münhasıran* etikten – itibaren tasavvur etmek, onu yalnızca etik 'kategori'ler içerisinde/n düşünmek suretiyle (onto-)teolojiye düşmekten kendini sakınabilmiş ve böylece etik söylemin felsefiliği ölçüsünde pekin (*rigoureux*) bir yol tutturabilmiştir. Peki ama Tanrı – Levinas'ın dediği gibi – *yalnızca* insanlar-arası yoluyla mı kendini beyan eder? Sözgelimi, sosyalliğin dışında, yalnızlık ve münzevilik yoluyla Tanrı ile ilişkiye geçilemez mi? Etik, Tanrı'yı düşünmenin ya da onunla ilişkide olmanın *biricik* yolu mudur hakikatte? Ya da, Tanrı'ya yaklaşmak *münhasıran* etikte ve etik yoluyla mı mümkündür? Ve nihayet bu sorular muvacehesinde daha temel bir soruya varıyoruz: Levinas'ın ilahi olanı, onun 'mutlak aşkınlığını' etikte belirlediğinden, etikle

1 Descartes'ın Üçüncü Meditasyonu'nun Levinas'ın düşüncesi üzerindeki etkisine belki tekrar işaret etmek gerekir; Levinas bu meditasyonun "hayranlık verici ritmi"ni takip eder. Bkz. (LC, 103-104).

sınırlandırdığından söz edilebilir mi, söz edilebilirse hangi anlamda? Gelecek bölümde bu meseleleri tartışacağız.

*Sübhan Allah'ın zâtı bu vücûdun da ademin de ötesindedir. Oraya ademin yolu ulaşmadığı gibi, vücûdun dahi orada mecali yoktur. O vücûd ki kendisini nakzeden ademle kâim olmuştur; o Yüce Sultan Hazretin katına nasıl layık olur.*[1]

İmam-ı Rabbânî

*Bazen içimden geçtiği gibi bir teoloji yazmam gerekseydi hâlâ, onda varlık terimi hiçbir surette yer almazdı. İmanın varlık düşüncesine ihtiyacı yoktur.* [2]

Heidegger

## 20. Tanrı ve Etik

Tanrı kavramı düşüncesinde ağırlıklı bir yer işgal etse de ve, belki temellendirmek için değil ama örneklendirmek ve açıklığa kavuşturmak için, zaman zaman Kitabı Mukaddes'e ve Talmud'a, Yahudi kaynaklarına müracaat etse de, Levinas bildiğimiz manada teoloji yapmamaktadır felsefi yazılarında. Kendisini felsefeye nispet eden filozof, felsefi pekinliğe, felsefi söylemin icaplarına riayet etme gerekliliğini vurgulamaktadır yeri geldikçe. Kendi beyanına göre Levinas, Tanrı'yı ne onto-teolojiden itibaren, ne de imandan, imanın söyleminden itibaren düşünmekte, ama münhasıran etikten, etik söylemden itibaren düşünmektedir. Bununla birlikte işaret etmek gerekir ki, filozof, kendi dini geleneğinden geniş ölçüde esinlenmektedir. Belki de şunu söylemek gerekecektir: Levinas'ın yaptığı, Kitabı Mukaddes'in Tanrısı'nı, giderek tinselliğin kendisini etik terimlerle

1 İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbâni*, c. I, çev. A. Akçiçek, Merve Yayınları, İstanbul, tarihsiz., s. 589.

2 Zikreden J.-L. Marion, *Dieu sans l'Etre*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991; kaynağını belirtmediği bu alıntıya kitabının başında epigraf olarak yer verir Marion.

düşünmekten, etikten itibaren ve *etiğin ölçüsünce* düşünmekten ibarettir. "Kişisel" ve "görünmez" bir tanrı olan (TI, 77) Levinas'ın tanrısına yalnızca başkasına yaklaşarak yaklaşılabilir: "Tanrı'nın kelimelere karıştığı cümle 'İnanıyorum' değildir. Her dini söyleme öncel dini söylem... yakına söylenen 'efendim!'dir ['*me voici*': işte ben!]... yani başkası için sorumluluktur" (DVI, 123). Kendisine ne yakına duyulan sevgiyle, ne dua ile, ne de züht ile değil, ama kanıtlarla ve argümanların pekinliği ile varılan filozofların gayri şahsi tanrısının hilafına, Levinas'ın tanrısı insanlara, insanlar arası ilişkiye kayıtsız değildir hiçbir surette. Başkasına doğru olmak, *Tanrı'ya-doğru* (*à-Dieu*) olmak demektir. *Tanrı'ya-doğru* olmaksa "ne teolojilerin tematizasyonu, ne Sonsuz'a değil de bir sona giden bir ereksellik, ne de insanlara karşı yükümlülükler yerine nihai amaçlarla ve vaatlerle meşgul olan bir eskatoloji"dir; ama Tanrı'ya-doğru olma, yani Sonsuz'a ya da ilahi olana açılma, ancak *insanlar-arası*'nda, başkasıyla ilişki olarak vuku bulur.[1]

Levinas, teolojiyi ontolojiye tabi olmakla eleştirir, ontoloji Tanrı'yı varlık çerçevesinde düşünmektedir çünkü. Kendini onun önünde haklılaştırmak, kendini onun kriterlerine göre ayarlamak suretiyle, ontolojinin "vassalliği"ni kabul eden teoloji, Tanrı'yı – Levinas'ın önerdiği üzere – "varlığın ötesinde" değil de, bilakis, "varlığın jesti içerisinde" düşünmektedir (DVI, 94): Nihai anlamını onto-loji'nin (varlığın ve *logos*'un)[2] kategorilerinden alan ve "*en âlâ varolan*" olarak cümle varolanların tepesine yerleştirilen bir tanrıdır bu; önünde diz çökülüp yakarılamayan ve dualara yanıt vermeyen gayri şahsi ve kavramsal bir tanrıdır bu; haddizatında, kavramsal inşa uğraşısında teorik dayanak hizmeti gören "filozofların tanrısı"dır bu. Heidegger ise, kendi cenahından, bu tanrının *Causa sui* (kendinde neden, temel neden, nedenlerin nedeni) olarak felsefeye girişini izah etmekte ve

1 Levinas, E., "Diachronie et Représentation", *Emmanuel Levinas. L'Ethique Comme Philosophie Première* içinde, sous la dir. de J. Greisch & J. Rolland, Les Editions du Cerf, Paris, 1993, s. 466-7.

2 "*Logique* [mantık] şu veya bu şekilde *ontologie*'dir zaten; en azından, varlığın temel formları *logique*'te bulunur"; "Gramatikal kategoriler Yunan düşüncesi tarafından varlığın kategorileri olarak ve onun bizzat kavranırlığı [*intelligibilité*]olarak düşünülür" (DMT, 145; iba).

"filozofların tanrısı"nın "ilahi Tanrı"dan farkına dikkat çekmektedir:

> Tanrı felsefeye, ilkin, bizim varlık ile varolan arasındaki ayrımın özüne yaklaşma [*Vorort*] olarak düşündüğümüz Uyuşum [*Austrag*] yoluyla girer. Ayrım, kendisine göre metafiziğin özünün inşa olunduğu genel planı teşkil eder. Uyuşum, veren ve sunan temel olarak ifşa eder varlığı; bu temelin kendisinin de, gerekçelendirerek temellendirdiği şeyden itibaren, uygun bir biçimde gerekçelendirilmiş bir temellendirmeye ihtiyacı vardır: Yani onun, en asli Şey yoluyla, *Causa sui* olarak anlaşılan esasi Şey yoluyla [*Ursache*] nedenlendirilmeye ihtiyacı vardır. Felsefede Tanrı'ya uygun düşen isim budur: *Causa sui*. İnsan ne dua edebilir, ne de adakta bulunabilir bu tanrıya. *Causa sui* önünde insan, ne havf içinde diz çökebilir, ne de enstrümanlar eşliğinde [ilahiler] terennüm edip raksedebilir. Filozofların tanrısını – *Causa sui* olarak tanrıyı – terk etmeye kendini mecbur hisseden tanrı-sız düşünce, ola ki ilahi Tanrı'ya daha yakındır. Ama bu, şu demektir yalnızca: Böylesi bir düşünce onto-teo-loji'nin inanmak isteyeceğinden daha açıktır ilahi Tanrı'ya.[1]

Gerçekte Levinas, onu kâh *en mükemmel varlık* ya da *en yetkin varlık* olarak, kâh da *Causa sui* olarak adlandırmak suretiyle, varlığın bağlılaşığı olarak bilincin ölçüsüne indirgeyen onto-teo-loji'nin dışında düşünür Tanrı'yı. Bilincin kategorilerini 'sonsuzca aşan' Tanrı'yı etik terimlerde tasavvur eden Levinas, onto-teoloji'nin tanrı tasavvurunu (Heidegger'in tarzını andıran, ama yine de ondan farklı, kendine mahsus bir tarzda) mahkûm edecektir; zira bu surette, Tanrı'nın başkalığı, varlığın jesti içerisinde içkinleşerek yitip gitmekte, varlıkla sıkı bir bağlılaşım içerisinde yer alan bilincin ölçülerinde, artık bir aşkınlıktan bahsedilemeyecek bir biçimde, kapsanmakta ve massedilmektedir. Onto-teoloji, ona üstünlük sıfatları bahşetmek suretiyle, Tanrı'yı varlık hiyerarşisinin üstüne, tepesine, şahikasına konumlandırmakta, ne var ki böyle yaparken onu daima bilincin erimi içerisindeki varlığın ekonomisine yerleştirmekte ve sonuçta onun varlığın ve bilincin ötesindeki anlamını ıskalamaktadır. Varlık

1 Heidegger, M., "Identité et Différence", *Questions I-II* içinde, Gallimard, Paris, 1968, s. 306.

ve bilinç tarafından kapsanmak şöyle dursun, Tanrı mutlak olarak başka olandır, mutlak olarak aşkın olandır Levinas'a göre: *Bambaşka olan* Tanrı, sonsuzca her kapasiteyi aşar. "Kişisel" ve fakat "görünmez" olan, kendisine ancak insanlar arası etik ilişki yoluyla yaklaşılabilen Levinas'ın tanrısı 'bilginin kuşatamadığı' ve "varlığın sirayet etmediği" (AE, 10) bir tanrıdır. "İlk başkasıdır", ama "başkasından da başka"dır O: "Başka türlü bir biçimde başka", "başkasının başkalığına öncel, yakına [=başkasına] etik tabiiyete öncel bir başkalıkla başka"dır, "her yakından başka"dır O (DMT, 258). Bu surette, "yokluk kertesine varana dek, *Var*'ın kargaşasıyla mümkün bir karışmanın söz konusu olduğu kerteye varana dek aşkın"dır O (DMT, 258). Onto-loji'yi eleştirirken olsun, başka vesilelerle olsun, göründüğü kadarıyla Levinas, başka, başkadan da başka, bambaşka olan Tanrı'nın aşkınlığını vurgulama kaygısı içerisindedir daima. Bununla birlikte, aşağıdaki alıntıların düşündürdüğü üzere, Levinas'ın Tanrı'nın ilahi aşkınlığını sınırlandırıp sınırlandırmadığı sorusu düşünülmeye değer görünüyor:

> Tanrı *en âlâ ve nihai hazret*ine [*à sa suprême et ultime présence*] insanlara bahşedilen adaletin bağlılaşığı olarak yükselir (TI, 76; iba).
> Başkasıyla ile ilişki, *yalnızca o*, aşkınlığın boyutunu tesis eder (TI, 211; iba).
> *Aşkınlığın etiğin dışında bir modeli yoktur*. Varlıktan başka türlü'nün anlam ifade edebileceği *tek tarz*, yakın [=başkası] ile ilişkidir (DMT, 226; iba).
> Sonsuz'un ihtişamı *ancak* biri-diğeri-için'in anlamı yoluyla vuku bulur (AE, 235; iba).

Bu alıntılardan anlaşıldığına göre, Levinas ilahi olan da dahil olmak üzere aşkınlığı, insanlar arası bir ilişki olarak *etiğe münhasır ve etikle mukayyet* sayıyor görünmektedir. Oysa, Levinas ile birlikte ve fakat Levinas'a karşı düşündüğümüzde, bu durum, yine kendisinin "başkasının başkalığına *öncel*, yakına etik tabiiyete *öncel*" bir başkalıkla başka olan, sonsuzca başka, bambaşka olan Tanrı tasavvuruyla, *etiğe öncel ya da etikten öte*, dolayısıyla *mutlak manada aşkın* Tanrı tasavvu-

ruyla çelişki arz ediyor görünmektedir (DMT, 258; iba). Eğer Tanrı "en âlâ ve nihai hazreti"ne etikte (ya da – yine etiği ifade etmesi manasında – 'adalet'te[1]) yükseliyorsa, ilahi aşkınlık etiğin ötesine geçmiyor ve etik ilahi aşkınlığın vardığı nihai yüksekliği belirliyor demektir; bir başka ifadeyle, ilahi aşkınlık, etiğin eriminin ötesine uzanmıyor, *nihai ve en üst noktas*ına etikle vardığından, etikle belirleniyor ve sınırlandırılıyor demektir; bu durumda, Tanrı'nın anlamı, etikten öte ya da etiğe öncel olmak bir yana, etikle mukayyet olacaktır. Etik bir tanrı tasavvurudur burada söz konusu olan. Etiğin icaplarına göre ve etik kavranırlığın ölçüsünce tasavvur edilen bir tanrıdır bu. Burada söz konusu olan *sadece* insanlar arası etik ilişkide kendini beyan eden ve *sadece* etik çerçevede anlam ifade eden bir tanrıdır; "düşündüğünden fazlasını düşünen" etik düşünce, (ilahi) aşkınlığı bütünüyle ihata etmektedir adeta! Tanrı'nın *nihai* (*suprême*) anlamını insanlar arası ilişkide/n alması durumunda, etiğin ölçüsünce ve etiğe göre biçimlendirilmiş, giderek etiğe indirgenmiş bir tanrı tasavvuruna varmak pek muhtemel olmaktadır. Peki ama Tanrı'nın nihai anlamını etikte belirleme noktasına varan bu eğilim, O'nun sonsuz ve mutlak aşkınlığına, her başkalığa öncel, her başkalıktan öte başkalığına halel getirmeyecek midir? *Tanrı'ya, velev ki, etikte olsun nihai bir hazret tayin etmemek*, onu ötede, ama ötenin de ötesinde, *etiğin de ötesinde* tasavvur etmek, O'nu *mutlak manada aşkın* ve her başkalıktan başka olarak kabul etmenin gereği değil midir tam da? Tanrı'nın mutlak aşkınlığı üzerindeki onca ısrarına rağmen Le-

1 Yukarıdaki alıntı *Bütünlük ve Sonsuz*'a (1961) ait; Levinas 'adalet' (*justice*) kelimesini bu kitapta 'başkası ile ilişki' ya da 'sosyal ilişki' anlamında, kısacası 'insanlar arası etik ilişki' anlamında kullanmaktadır. Ama sonradan, 'adalet' kelimesini Üçüncü'nün (*le tiers*) alanına hasredecek ve böylece adalet mefhumu bir anlam kaymasına uğrayacaktır. Ana hatlarıyla ifade etmek gerekirse, filozofa göre, etik sferde ben ve başkası arasında dolaysız, asimetrik ve diyakronik bir ilişki söz konusudur; ama Üçüncü'nün ortaya çıkışıyla etik ilişki inkıtaa uğrayarak karşılaştırmanın, eşzamanlılığın ve simetrinin söz konusu olduğu adalet sferine dönüşür; devlet, yasa, temalaştırma, düşünce, tarih ve yazı bu sferden itibaren gündeme gelir. Levinas, *Söyleme* (*le Dire*) olarak etiğin *Söylenen* (*le Dit*) olarak adalet ile ilişkisini, birincinin ikinciyi esinlemesi ve temellendirmesi olarak vazeder. Üçüncü kesimde "Söyleme ve Söylenen" başlığı altında bu ilişkileri ayrıntılı olarak ele alacağız. Adalet bahsinde bkz. (TI, 234, 334-335; AE, 33; DVI, 132-133).

vinas, kendiyle çelişme pahasına bu *mutlak* aşkınlığı etikle *takyit ve tahdit* etmekten geri duramamaktadır sanki. Bu sorunlu nokta üzerinde biraz daha durmak istiyoruz.

Şunu söylemek gerek: Levinas ilahi aşkınlığa ve başkalığa yaptığı onca vurguya rağmen, onto-teoloji'den kurtardığı Tanrı'yı bu kez etik terimlerde sınırlandırmaya, giderek bu terimlerde massetmeye meyletmektedir sanki. Burada, Tanrı, kaçınılmaz bir biçimde etikte belirlenmektedir adeta – kaçınılmaz bir biçimde; zira Levinas, etiği, Tanrı ve ona dair 'bilgi' de dahil olmak üzere her şeyin üzerinde temelleneceği bir *ilk felsefe* olarak vazetmiştir bir kere. Yine, işaret edelim ki, Levinas'a göre Tanrı 'bilgisi' etikten itibaren ve etik yoluyla kazanılabilir ancak (TI, 77).

Şunu diyeceğiz: Eğer Tanrı aşkın ise, aşkınlığı her türlü sınırlama ve kayıttan azade ise, eğer Tanrı tam bir başkalıkla başka ise, beşeri başkalığa öncel bir başkalıkla başka ise, o zaman onun yalnızca varlığın ve ontolojinin değil, ama etiğin de (hem felsefi söylem olarak etiğin, hem de beşeri bir deneyim olarak etiğin) ötesinde olması gerekir; ama bu, onun insana, insanlar arası ilişkiye kayıtsız olması gerektiği anlamına gelmez; biz sadece, mutlak ve sonsuz olması ölçüsünde ilahi aşkınlığın etik kavranırlıkta tüketilemeyeceğini, ama ondan fazla ve ondan öte bir şey olması gerektiğini ifade ediyoruz. Demek ki, mutlak manada aşkın olarak kabul edilen Tanrı, etik icaplarla da sınırlandırılamaz, mutlak aşkınlığıyla her sınırı ve her kaydı aşar o; oysa, ona etikte "nihai bir hazret" tayin etmek suretiyle Levinas onu etiğin (bir 'deneyim' olarak etik bir yana, felsefi bir söylem olarak, ilk felsefe olarak etiğin) icaplarına ve ölçülerine tabi kılmaktadır adeta. Sonuç itibariyle, Levinas onto-teoloji'yi Tanrı'yı bilişsel ve yönelimsel bilincin icaplarına indirgemekle haklı olarak eleştirirken, bu kez kendisi etik icaplarla belirlenmiş ve sınırlanmış bir Tanrı anlayışını gündeme getiriyor görünmektedir. Burada amacımız Levinas'ta en azından örtük olarak mevcut olan etik indirgeme riskine dikkat çekmektir; gelecek altbölümde de göreceğimiz üzere etik indirgeme Tanrı bahsiyle sınırlı görünmemektedir.

Tanrı 'bilgisi' etik yoluyla elde edilebilir, başkası ile ilişkimiz Tan-

rı 'bilgisi'ne ulaşmada ayrıcalıklı bir yol sağlayabilir bize; ama bunlar Tanrı'nın anlamını etik kavranırlığa indirgemek için yeterli nedeni sağlamazlar. Etik kavranırlığın (ilahi veya değil) aşkınlığın anlamını tüketemeyeceğini düşünüyoruz; zira, eğer aşkınlık gerçekten aşkınlık ise, şu veya bu kavranırlıkta tüketilmeye direnir. En azından retorikte başkalığa ve dışsallığa saygılı olmayı gözeten etik düşünceye dayalı kavranırlık da aşkınlığı ihata edemez bu bakımdan, zira ihata edilen aşkınlık aşkınlık değildir artık. İşaret etmek gerekir ki, aşkınlığın her türden kavranırlığı aşması ölçüsünde, Levinas'a ait "aşkınlığın kavranırlığı" ifadesi kadük olacaktır. Levinas onto-teoloji'den kurtardığı Tanrı'yı, hükmen ve lafzen ona mutlak bir aşkınlık atfetmekle birlikte, gerçekte etik kavranırlığın ölçülerine ve icaplarına tabi kılıyor görünmektedir. Şimdi Levinas'ın Tanrı tasavvuruna daha yakından bakabiliriz.

Levinas, Tanrı üzerine etik bir söylem geliştirir; bunu yaparken yalnızca onto-teoloji'den, ya da kısacası felsefe geleneğinden değil, dahası o da "varlığın dilini konuşan" (DVI, 96) ve bu yüzden – bir dereceye kadar – onto-teoloji'nin yaklaşımını paylaşan imanın söyleminden de ayrılır ya da ayrılmaya çalışır. Onto-teoloji'nin diliyle imanın söylemi arasındaki bu yakınsama Levinas'ı "filozofların tanrısı" ile "İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un tanrısı" arasındaki biçimsel karşıtlıktan kuşkulanmaya götürür (DVI, 96-97). Ne biri, ne öbürü; Levinas, Tanrı'yı etikten itibaren düşünmeyi, daha doğrusu Kitabı Mukaddes'in tanrısını münhasıran etik terimler içerisinde yorumlamayı deneyecektir. Keza filozof bir söyleşide açıkça şunu ifade edecektir: "Felsefede ayet artık kanıtın yerini tutamıyorsa da, metnin tüm insanbiçimsel metaforlarına karşın, ayetin tanrısı felsefe için Tinin ölçüsü olarak kalabilir" (EI, 18). Ve bir başka yerde Tanrı'yı varlığın jestine yerleştirmek suretiyle temalaştırdığı için teolojiyi eleştirirken Levinas şöyle yazar: "Kitabı Mukaddes'in tanrısı tuhaf [*invraisemblable*] bir biçimde ... varlığın ötesini, aşkınlığı işaret eder" (DVI, 95). Levinas, "aşkınlığın kavranırlığı"nı öne çıkarır; zira ona göre "aşkınlığın kavranırlığı", Tanrı'yı hem kavranırlığı bilincin içkinliğine indirgeyen onto-teoloji'nin, hem de her şeye rağmen onto-

teoloji'nin dili içerisinde kalan imanın söyleminin[1] dışında düşünmeye izin vermektedir. "Tanrı ve Felsefe"den[2] aktardığımız aşağıdaki pasajı, bu çerçevede aydınlatıcı olacaktır:

> Özdeşliğin, bilincin, şimdi'nin ve varlığın rasyonalizminin ve kavranırlığının ötesinde – içkinliğin kavranırlığının ötesinde – aşkınlığın anlamlılığı, rasyonalitesi ve rasyonalizmi duyulmaz mı? Varlığın ötesinde, ontolojik dile çevrilmiş önceliğini varlığa *öncel* diye adlandıracağımız bir anlam kendini göstermez mi? Varlığa ve varolanlara ilişkin ifadelerin ötesine gidildiğinde, zorunlu olarak kanaatin ve imanın söylemine düşüleceği kesin değildir. Aslında iman ve kanaat, aklın dışında kaldıkları halde veya onun dışında olmak istedikleri halde varlığın dilini konuşurlar. Hiçbir şey ontolojiye iman ve kanaatten daha az karşıt değildir. Burada yapmaya çalıştığımız gibi, Tanrı'nın ne ontoloji ne de iman olan rasyonel bir söylemde ifade edilip edilemeyeceğini soruşturmak, Yahuda Halevi tarafından ortaya konularak Pascal tarafından yeniden ele alınan ve şu kendisine felsefesiz bir iman ile yakarılan İbrahim'in, İshak'ın ve Yakub'un Tanrı'sıyla filozofların tanrısı arasındaki biçimsel karşıtlıktan zımnen kuşkulanmak demektir; keza bu, söz konusu karşıtlığın bir alternatif oluşturduğundan kuşkulanmak demektir (DVI, 96-97).

Zaman zaman Kitabı Mukaddes'ten ayetlere, Talmud'tan pasajlara atıflar yapan Levinas, onlara söylemini kanıtlara dayandırma ya da gerekçelendirme maksadıyla değil, ama yalnızca düşüncesini açıklığa kavuşturma ve örneklendirme maksadıyla başvurduğunu ifade eder. Filozof, imanın ontolojik ve antropomorfik dilinden kaçındığını bilhassa vurgular; bununla birlikte, kendi ifadesine göre,

1 Keza, şöyle yazar Levinas: "Dindar kişi, yaşadıklarını deneyim olarak yorumlar; sonuç itibariyle da, deneyimlediğini iddia ettiği Tanrı'yı varlığın terimleri içerisinde yorumlar. Böylece, kaçınılmaz olarak içkinliğe dönüş söz konusudur..." (DMT, 248). "Kendini güya felsefeden bağımsız dini deneyimlere nispet eden dini bir düşünce, deneyime dayalı olması itibariyle, çoktan 'düşünüyorum'a göndermede bulunur; bu düşünce bütünüyle felsefeye bağlıdır... Demek ki evvelemirde dindar kişi yaşadıklarını deneyim olarak yorumlamaktadır... Deneyimlediğini iddia ettiği Tanrı'yı daha baştan varlık, mevcudiyet ve içkinlik terimleriyle yorumlamaktadır dindar kişi." (DVI, 103).

2 Bu merkezi önemdeki makalenin çevirisi için bkz. "Tanrı ve Felsefe", çev. Z. Direk & Ö. Gözel, *Emmanuel Levinas. Sonsuz'a Tanıklık* içerisinde, ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2002, s. 163-190.

"ayetin Tanrısı" yine de "Tinin ölçüsü" olarak kalmayı sürdürür. O, imanın diline başvurmaksızın ve haddizatında "aşkınlığın yıkımı" olan (DVI, 95) Batı felsefesinin başat söylemi içerisinde kalmaksızın, bilincin içkinliğine dayalı bir rasyonelliğin üstüne yükselen yeni bir kavranırlık boyutu açarak Tanrı'yı bu kez etik söylem üzerinden felsefeye sokmak istemektedir: Tanrı felsefeye "aşkınlığın kavranırlığı" yoluyla, etik rasyonalite yoluyla buyur edilecektir. Varlığın bağlılaşığı olan bilincin eriminin ötesinde uzanan bir rasyonalite, bir anlamlılık tasavvur edilebilir bir şey midir? Başka olanın *noesis-noema* bağlılaşmasına uğramaksızın başka olarak kaldığı, bilme'nin ihata edici, massedici ve indirgeyici işlemlerine maruz kalmaksızın neyse o olarak aşkınlığını koruduğu bir kavranırlık ('nesne'sini kavramayan ama onu kavranılmazlığı içerisinde bırakarak kavrayan bir kavranırlık) mümkün müdür? Haddizatında, aşkınlığa erişim (*accès*) hangi yolla mümkün olabilir? Levinas, etik düşüncenin, onto-loji'nin indirgeyici tavrı yüzünden tanıyamadığı ve son tahlilde 'düşünülmemiş' olarak bıraktığı şeyi, yani mevcudiyetin, bilincin ve içkinliğin ölçüsünü, çerçevesini ve kapasitesini *aşan* şeyi – "düşünebileceğinden fazlasını düşünebilir bir düşünce" olması bakımından – düşünebileceğini söyleyecektir bize. Demek ki, Batı felsefe tarihinin her kavranılır olanı varlığın bağlılaşığı olan bilme'ye indirgemek suretiyle yıkıma uğrattığı aşkınlığı kavramak etik düşünceye ya da etik kavranırlığa düşmektedir. O halde, Levinas ile birlikte şu söylenebilir: Batı felsefe tarihinde öte, aşkınlık veya Tanrı haddizatında 'düşünülmemiş' olarak kalmıştır; zira onları her düşünme çabası, son tahlilde, onları indirgemekle sonuçlanmıştır. Ve Levinas'a karşı da şu söylenebilir: Etik düşüncenin ya da etik kavranırlığın, öte'yi, aşkınlığı veya Tanrı'yı *başka türlü* indirgemediğinden gerçekten emin olabilir miyiz? Etik söylem de, velev ki başka türden olsun, felsefi bir söylem değil mi? Başka türden de olsa bir tür bilme etkinliği değil mi? İster etik söylem yoluyla, isterse başka yollarla, Tanrı felsefeye girdiğinde (felsefeye sığdırıldığında, felsefenin sığasına uygun kılındığında) hâlâ Tanrı olarak kalır mı?

Bununla birlikte Tanrı'yı başka türlü düşünme çabası faydadan hali değildir hiçbir surette. Hiç olmazsa bize, felsefenin sığasıyla

orantısız bilme iştihasına dair bir fikir verir: En bilme karşıtı görünen bir felsefe bile bu iştiha ile meşbudur. Levinas'ın etik söylemi de felsefi bir söylem olmanın icaplarını ve liyakatini taşımak durumundadır: Tanrı'nın temalaştırılamayacağını söylüyorsanız, bunu başka türden bir temalaştırma yoluyla ifade etmek zorundasınızdır. Felsefe, konuşulamayan hakkında susmayacaktır, en azından neden ve niçin, ne ölçüde susulması gerektiğini söyleyecektir bize. Levinas, temalaştırmadan kaçınmayı öğütler; ne var ki bunu yaparken kendisi de başka türden de olsa temalaştırmaya başvurmak durumundadır. Temalaştırmaya karşı bizi uyaran Levinas, yine de temalaştırmak suretiyle iş görmek durumundan olan bir söylem içinde/n, felsefi olma iddiasını elden bırakmak istemeyen bir söylen içinde/n konuşmaktadır (AE, 242). Sanki, paradoksal bir biçimde, etik düşünce, temalaştırmadan hem masundur, hem de masun değildir. Levinas'a göre temalaştırmadan kaçınan ve bu surette başkalığa saygı gösteren bir düşünce, ancak o, varlığın ötesindeki *görünmez* (dolayısıyla *görüşe* konu edilemez, temalaştırılamaz) Tanrı'yı düşünebilir;[1] filozofa göre, "düşündüğünden fazlasını düşünme" ayrıcalığına sahip olan etik düşünce, bir tek o, "dünyaya, varlığa, bilgiye, Aynı'ya ve Aynı'nın bilgisine göndermede bulunmaksızın" (DMT, 156), onu temalaştırmadan, ama başkalığına saygı göstererek Tanrı'yı düşünebilir. Oysa bize göre, bu düşünme çabası Tanrı'nın etiğin perspektifine yerleştirilmesiyle, ilahi aşkınlığın etik *görüş*'ün (şu "tinsel optik"in!) erimiyle ve tarassut imkânıyla sınırlandırılmasıyla sonuçlanabilmektedir. Tanrı'nın insanlar arası ilişkiye bigâne olmadığını ama, ben ve başkası arasındaki ilişkide tecelli ettiğini söylemek, yukarıda Heidegger'in de eleştirdiği onto-teoloji'nin soyut tanrı tasavvuruna karşı köklü bir eleştiri getirmektir; ne var ki insanlar arası etik ilişkiyi ilahi aşkınlığın yükselebileceği "en âlâ ve nihai hazret" olarak görmek ve aşkınlığı etiğe münhasır kılmak ya da eşitlemek (krş. DMT, 226) bizce başka türden bir indirgemeyi gündeme getiriyor görünmektedir: Etik indirgeme. 'Mutlak başka olarak', 'mutlak aşkın olarak'

1 Levinas, Tanrı'nın görünmezliğinden ne anladığını şöyle açıklar: "'Görünmez Tanrı', duyulara görünmez Tanrı olarak değil, düşüncede temalaştırılamaz Tanrı olarak anlaşılmalıdır; şu da var ki bu Tanrı, düşünceye, yani temalaştırma olmayan ve hattâ muhtemelen yönelimsellik olamayan düşünceye kayıtsız değildir" (EI, 112).

Tanrı, ötenin de ötesinde, etiğin de ötesinde değil midir? Gerçekte, bir yandan "yokluk kertesinde" bir aşkınlık tasavvuruna, *tenzih eğilimine* rastlarken, diğer yandan ilahiliğin adeta insanlar-arası'na, sosyalliğe, etiğe *tahsisine*, *tahdidine* rastlıyoruz Levinas'ta. Münhasıran insanlar-arası'nda tecelli eden, antropomorfik olmasa da, *insanın bu kez de öteki insan üzerinden merkeze alındığı* antroposantrik bir ilahilik tasavvurudur bu adeta. Hümanizm, bu kez "öteki insanın hümanizmi" üzerinden, yine ve yeniden iş başındadır burada. Ve *insanlar-arası*, ilahi olanın biricik mazharıdır, tecelligahıdır adeta (TI, 76-7; TI, 211; DMT, 226; AE, 235 ). Bu da bizi insan-merkezli bir Tanrı (ve evren) tasavvuruna sevk etmektedir bir anlamda. Şimdi Tanrı ile ilişkide ötekinin rolüne daha yakından bakalım.

Levinas göre, aşkınlığa giden *tek yol* insanlar arası ilişki olarak etikten geçer, çünkü "*aşkınlığın etiğin dışında bir modeli yoktur*" (DMT, 226). İnsan, Tanrı'ya, sözgelimi yalnızlık içre, doğrudan yöneliş ve yakarışında değil de başkası ile ilişkide ve başkası dolayımıyla yaklaşabilir; sonuç olarak, başkası ile ilişki Tanrı'ya yaklaşmanın en âlâ ve evlâ yoludur, giderek biricik yoludur. Levinas'ın etik teolojisi böyle özetlenebilir. Demek ki, Levinas'a göre, Tanrı'ya, insan-Tanrı ilişkisinin doğrudanlığında (*rectitude*) değil, öteki insanla ilişkinin dolayımlılığında (*irrectitude*) yaklaşılır. Tanrı'ya yönelmemdeki Arzu'nun doğrudanlığı, Tanrı'nın bu Arzu'yu ötekine yöneltmesiyle dolaylılığa dönüşür. Böylece, Arzu ilişkisinden ayrılan Tanrı bu ayrılıkta üçüncü şahıs olarak, *Hû* (*O*) olarak gösterir kendini: "Sen'in derunundaki *Hû*" olarak (DVI, 114). Levinas, Tanrı'nın bir *Ben-Sen* ilişkisinde kendisine yönelttiğim arzuyu kendinden başkasına çevirdiği ve bu surette artık bir *Sen* değil de bir *Hû* olduğu durumu *Hü-viyyet* (*illéité*: O-luk) mefhumuyla ifade eder.

Şöyle yazar Levinas: "Sonsuz'a yönelik Arzu'da çıkar-gözetmezliğin mümkün olması için, varlığın ötesindeki Arzu'nun veya Aşkınlık'ın kendine dönecek olan içkinlikte massedilmemesi için, Arzulanır'ın veya Tanrı'nın, Arzu'da Arzulanır olarak ayrılmış kalmaları gerekir – yakın ama farklı: *Kutsî* [*Saint*]. Eğer Arzulanır [Tanrı] bana arzulanır-olmayanı, en ileri düzeyde arzulanılamazı, [yani] başkasını buyurursa olabilir bu ancak. Başkasına gönderilme... yakına karşı

sorumluluktur [...]. Sonsuz'un veya Tanrı'nın bizzat arzulanırlığının odağından başkalarının arzulanır-olmayan yakınlığına bu gönderme tarzını *Hü-viyyet* terimiyle belirtmiştik". Hü-viyyet'i bu şekilde tarif eden Levinas, şöyle devam eder: "Arzulanır'dan [Tanrı] arzulanır-olmayana [başkası, öteki insan] yapılan bu göndermede [Tanrı'nın ona doğru olan arzumu başkasına yöneltmesinde] –başkasına yaklaşmayı emreden bu tuhaf görevde – Tanrı nesnellikten, mevcudiyetten ve varlıktan kopar. O ne bir nesnedir [ne bir Bu'dur], ne de bir muhataptır [ne de bir Sen'dir; ama *Hü*'dur]". Kendisine yönelik Arzu'mu başkasına yöneltmesiyle Tanrı ile ilişkim doğrudan değil *dolaylı* bir hal alır; ve sonuçta "onun mutlak uzaklığı, aşkınlığı, benim başkası için... sorumluluğuma dönüşür". Tanrı ile esasta *dolaylı* olarak, yani *başkası ile ilişki yoluyla,* yani başkasına karşı sorumluluk yoluyla ilişki kurabilirim ancak (DVI, 113-115; ayrıca bkz. DMT, 257).

Başkasına yönelmek, Tanrı'ya-doğru olmaktır zaten. Tanrı ile ilişki, başkasının dolayımından gerçekleşir böylece. Levinas, Tanrı'ya başkasının dolayımıyla yaklaşmayı, kişinin Tanrı ile doğrudan ilişkisine yeğler: "Dolayımlılık, doğrudanlıktan âlâdır" (DVI, 114). Keza, başkası, Tanrı ile ilişkide "vazgeçilmez bir uğrak"tır.

> Metafizik; sosyal ilişkinin vuku bulduğu yerde, insanlarla ilişkilerimizde vuku bulur. İnsanlarla ilişkiden ayrı *hiçbir* Tanrı 'bilgisi' olamaz. Başkası, metafizik hakikatin *bizzat yeri*dir, Tanrı ile ilişkimde vazgeçilmezdir. O, aracı rolü oynamaz, hiçbir surette. Başkası Tanrı'nın cisimlenmesi değildir; ama, tam da, cisimsizleştiği yüzü yoluyla, Tanrı'nın kendini beyan ettiği [*se révèle*] şu yüksekliğin tezahürüdür (TI, 77; iba).

Levinas'ta 'aşkın' teriminin kullanımında yer yer belli bir müphemliğe rastlanır; bazen bu terimle Tanrı'nın mı yüzün mü kastedildiğini sorarız kendimize. Keza, müphemlik 'başkası/öteki' teriminin kullanımında da söz konusudur bazen, zira kastedilenin insan öteki mi, ilahi öteki mi olduğu bazı bağlamlarda belirsizleşebilir. Bu durumlarda karıştırma mümkündür, zira filozof "insan yüzünden itibaren ilahi olanın boyutunun açıldığı"nı (TI, 76) söylemekte, "yüze erişimde kuşkusuz Tanrı fikrine de bir erişimin var olduğu"nu ve nihayet

"Aşkın olan ile ilişkinin... sosyal bir ilişki olduğu"nu (TI, 76) ifade etmektedir. *Görü*ye konu olmayan, *görü*şe gelmeyen, *"görünmeyen" Yüz* (Fr. *Visage*, İbr. *Panîm*)[1], aşkınlığın beyan olduğu biricik 'yer'dir, daha doğrusu 'yer-olmayan'dır ve bu surette *Yüz* (adeta) ilahi bir karaktere sahiptir[2], öylesine ki hakiki dinsellik başkası ile ilişkide – etikte – temellenir ancak.

---

1 Meymonides'in (İbn Meymun) *Dalâlete Düşenler İçin Klavuz*'unda yer alan "*Panim* (Yüz) Üzerine" başlıklı bölüm, yüz kelimesinin Kitabı Mukaddes'teki kullanımına dair aydınlatıcı bilgiler içermektedir: "*Panim*, eşsesli bir kelime olup mecazi niteliktedir. Öncelikle bütün canlı varlıkların "yüz"üne ("sima"sına ya da "didar"ına) verilen addır: "ve bütün yüzler solgun olmuş" (Yeremiya, 30:6) örneğinde olduğu gibi... Bu kelime "öfke" ("colère") anlamına da gelir: "Rabbin öfkesi/yüzü (*pene*) onları dağıttı" (Yeremya'nın Mersiyeleri, 4:16) örneğinde olduğu gibi... Ayrıca bir kimsenin mevcudiyeti/huzuru ya da bulunduğu yer anlamına da gelir: "bütün ahalinin huzurunda seni yücelteceğim" (Levililer, 10:3) örneğinde, keza "Ve Rab Musa ile yüzyüze görüştü" (Çıkış, 35:11) örneğinde olduğu gibi; bu örneklerde "birbirinin huzurunda, aracı olmaksızın" anlamı vardır, keza "Ve Rab size ateşin içinden konuştu; siz sözlerin sesini işittiniz fakat bir suret görmediniz; yalnız bir ses işittiniz" (Tesniye, 4:12) ve "Rab sizinle yüz yüze konuştu" (Tesniye, 5:4) örneklerinde olduğu gibi... Böylece sana açık oldu ki "yüz yüze" ile anlatılmak istenen Musa'nın (ilahi) sesi bir meleğin aracılığı olmaksızın işitmesidir. "Yüzüm görülmeyecek" (Çıkış, 33:23) ifadesi de ("huzurunda bulunuşa" dair) bu aynı anlamı içerir, yani Rabbin kavranılamaz olan mevcudiyetinin gerçekliğine işaret eder [...] *Panim* (yüz) aynı zamanda "ön" ("devant") anlamına gelen bir yer zarfıdır ve çoğu zaman Tanrı'dan söz ederken bu anlamda kullanılır: *"lifne yhvh*, Rabbin önünde" (Tekvin, 18:22, vd.) örneğinde olduğu gibi [...]. Dahası, *panim* "önceden, evvelce veya eskiden" ("avant", "autrefois" ou "jadis") anlamına gelen bir zaman zarfıdır: "evvelce (*lefanim*) İsrail'de..." (Rut, 4:7) örneğinde olduğu gibi... Nihayet *panim* "hatır, itibar" (égard), dikkat" (attention) veya "ihtimam" (soin) anlamlarına da gelir: "Yoksulun hatırını saymayacaksınız... (Levililer, 19:15), "itibarlı adam" (İşaya, 3:3), "itibar etmeyen..." (Tesniye, 10:17) örneklerinde ve diğer pek çok pasajda olduğu gibi. Yine, bu anlamda, şöyle denmiştir: "Rab sana yüzünü kaldırsın ve sana selamet versin" (Sayılar, 6:25) yani "inayet bizimle olsun". Maïmonide, M., *Le Guide des Egarés*, Arapçadan çev. S. Munk, Verdier, Paris, 2004, s. 88-90.

2 Levinas, ötekinin/başkasının Tanrı olmadığı üzerinde ısrar eder (EN, 120). Biz ise, yüzün dünyadan olmayışına, öteden gelişine, görüye, görüşe ve bilince indirgenmeye direnişine, hiçbir ufka ya da bağlama sığmayışına bakarak Levinas'ın hükmen olmasa bile fiilen yüzü (adeta) ilahileştirildiğini veya ona yarı-ilahi bir nitelik atfedildiğini söylüyoruz. Nihayet, *Tutsaklık Defterleri*'nde rastladığımız "İnsan, insan için Tanrı'dır" ifadesine dikkat çekmek isteriz. Levinas, E., *Carnets de Captivité et Autres Inédits, Œuvre 1*, Grasset/IMEC, Paris, 2009, s. 420.

> Başkası ile ilişkinin, kavranırlığın başlangıcı olduğunu söylememem, beni başkasına angaje eden şeyden bahsetmeksizin Tanrı ile ilişkiyi tasvir edememem ölçüsünde diyeceğim diyeceğimi. Bir Hıristiyan ile konuşurken Matta 25'i zikrederim daima. Orada, Tanrı ile ilişki öteki insan ile ilişki olarak sunulur. Bu bir metafor değildir: Başkasında Tanrı'nın reel bulunuşu [*présence réelle*] söz konusudur. Başkası ile ilişkimde Tanrı'nın Sözünü (Kelamını) duyarım. Bu bir metafor değildir, bu son derece önemli değildir sadece, harfiyen doğrudur da. Başkası Tanrı'dır demiyorum, ama onun Yüzünde Tanrı'nın Sözünü duyduğumu söylüyorum (EN, 119-120)

Levinas, "anlamlı olanın asli yeri" ve "kavranırlığın başlangıcı" (EN, 155) olan yüzün bu dünyadan olmadığını, *öte*den geldiğini söyler, varlığın ötesinden. Ne duyulur, ne de maddi olan (EN, 43), ama "soyut" olan (EDE, 197) yüz, görüye ve görüşe tabi değildir; dolayısıyla yüz, temalaştırılabilir ve kavramsallaştırılabilir bir şey değildir, her bağlamı ve ufku aştığından açığa-çıkarılabilir bir şey de değildir. Görüye, görüşe ve kavramsallaştırılmaya direndiğinden, dünyadan olmayıp öteye ait olduğundan adeta ilahi veya yarı-ilahi bir karaktere sahip olan yüz, görünmez ve aşkın Tanrı'ya benzer, onun *suret*idir adeta. Keza, Tanrı ile benzerlik içerisinde "yüzün görünmesi görünme değildir artık, ama işitme ve sözdür" (EN, 22); yüzün sözü Tanrı'nın beyanıdır/vahyidir, O yüzde kendini duyurur. Yüzün ilk sözü bir emirdir: "Öldürmeyeceksin!". Yüz ile ilişki, Tanrı ile, onun beyanı/vahyi (*révélation*) ile ilişkidir bu bakımdan. "Öldürmeyeceksin!" – Peki konuşan kimdir burada? Tanrı mı Yüz mü? Yüzde konuşan Tanrı'dır bu, zira "yüzde Tanrı'nın Sözünü (Kelamını) işitirim". Demek ki Tanrı yüz yoluyla/yüzde bana hitap etmekte, bana öğretmekte ve bana emretmektedir. Levinas'ı okurken onun *ilk felsefe*sinin yalnızca felsefeyi etikte temellendirmekle kalmadığını ama, dini ve dinselliği de etikte temellendirdiği intibaını ediniriz. Onda, Kitabı Mukaddes'ten türetilmekle birlikte etiğe indirgenmiş ya da uyarlanmış bir Tanrı tasavvuruyla karşı karşıyayızdır adeta: Görünen o ki, *aynı zamanda* dua ve yakarma esnasında münzevi ile doğrudan bir ilişki içerisinde olmak yerine ya da *aynı zamanda*

kozmosta, yaratılışın bütün katmanlarında, isim ve sıfatlarıyla tecelli etmek yerine, kendini *münhasıran* insanlar-arası ilişkide beyan eden bir Tanrı'dır bu, yani kendisine *yalnızca* yakına/başkasına duyulan sorumluluk yoluyla yaklaşılabilen bir Tanrı. Tüm bunlar, Levinas'ın felsefeyi olduğu gibi, dinselliği de 'tinselliğin ölçüsü' (TI, 76) olan etikte temellendirdiği ve buna koşut olarak da etik temelden bir tür dinsellik türettiği intibaını güçlendirmektedir bizce. Ve bu minval üzere biz, "aşkınlığın kavranırlığı" olarak etiğin ilahi aşkınlığı ve (gelecek altbölümde sanat örneğinden de hareketle söz konusu edeceğimiz üzere) başka aşkınlık biçimlerini ya da imkânlarını indirgeyip indirgemediğini, kendi söyleminin genel ekonomisi içerisinde massedip massetmediğini araştırıyoruz. Dahası, aşkınlığın (*le dire*: *söyleme*) bir tür kavranırlık yoluyla etik bir söyleme, son tahlilde felsefi bir *söylenen* (*dit*) olan etik bir söyleme, bir söylem olmanın imkân ve sınırlılıklarıyla belirlenmiş olan bir söyleme indirgenme riskine dikkat çekiyoruz; hele bir de *ilk felsefe* yapılmak isteniyorsa her şeyin bir temele, bu durumda etik bir temele, her şeyin kendisinden itibaren, kendisine göre, kendisi için düşünüldüğü, ölçüldüğü, değerlendirildiği ve anlamlandırıldığı bir temele (*arkhe*) ircaının ister istemez gündeme getirdiği şu riske dikkat çekmek istiyoruz.

Bu çerçeveden bakıldığında, "tinsel optik" (TI, 76) olarak, 'tinselliğin ölçüsü' olarak vazedilen etiğin, din ve sanat dahil olmak üzere tüm tinselliği ihata etmesi, massetmesi, indirgemesi muhtemel, belki de kaçınılmaz görünüyor. Bu bakımdan, Levinas'ın *ilk felsefesi*nin genel olarak aşkınlığı insanlar-arası'nın ölçülerine daraltması kabul edilebilir olmamakla birlikte anlaşılabilirdir. Şunu diyeceğiz: Bir ilk felsefe olarak, örtük ya da açık bir biçimde tutarlı ve kuşatıcı bir söylem olma iddiası taşıyan Levinas'ın etiği, *insanlar-arası*'nı kurucu (*constituant*) olarak vazetmekte ve tüm diğer varlık ya da deneyim alanlarını bu noktadan itibaren, bu noktaya istinaden kurmaktadır; yani onların etik söylemin genel ekonomisi *içindeki*[1] yerlerini tayin ve tespit etmekte ve onları kurucu öğenin buyurduğu tertibe göre

1 Varlık da, etiğin ***dışına dahil*** edilmek suretiyle, etik söylemin genel ekonomisi ***içerisine*** alınmaktadır.

hiyerarşize edip düzene sokmaktadır. Bu durumda, ilk felsefe olarak etik söylem için indirgeme riski daima mevcut görünmektedir. Bu risk, tabii, (ilahi) aşkınlık meselesinde de söz konusudur. Öyle görünüyor ki, belli bir açıdan bakıldığında, bu muhtemel indirgeme çifte bir hareketle gerçekleşir: Bir yandan, filozof başkasını, onda "Tanrı'nın reel bulunuşu"nu (EN, 120) görecek kertede, yarı-ilahi bir düzeye yükseltir, diğer yandan ise, Tanrı'nın aşkınlığını etiğin ölçüsüne, insanlar-arası alana daraltır, dolayısıyla indirger. Ve bu insan-Tanrı yakınlaşması ayrılık (*séparation; sainteté*) vurgusuyla, insan ve Tanrı'nın olası bir birliğini kesin bir dille yasaklayan bu vurguyla dengelenir: Yakın ama ayrı! Böylece sosyallik metafiziğin vuku bulduğu alan olarak, yüz de ilahi tecellinin yegane mazharı olarak belirir. Başkasının ayrıcalıklı statüsü buradan doğar: Hem öznenin, Tanrı'ya varmak için başkasına ihtiyacı vardır, Tanrı'ya onun dolayımıyla (*irrectitude*) varılır çünkü; hem de Tanrı'nın kendisinin başkasına ihtiyacı vardır, *yalnız* onunla kendini beyan eder çünkü, *yalnız* onunla kendini tanıtır. O halde, ben ve Tanrı arasındaki yakınlaşmayı mümkün kılan *başkası*, gerçi Levinas bu tabire sıcak bakmasa da özgül bir anlamda '*médiation*'[1] rolü oynayacak, ve etiğin kendisi de hem başkası ile toplum (*société*) olmanın, hem de – o da bir başkası olan, ama "ilk başkası" olan – Tanrı ile bir toplum olmanın *medium*'u olacaktır. Bu surette, metafizik (ve dinsellik, tinsellik, ilahiyat) *sosyal olana* (*insanlar-arası*'na) ve onun icaplarına indirgenecek ve daraltılacak[2], keza bu yaklaşım uyarınca *ilahi olan* ve onunla ilişki münhasıran etik çerçevede ve temelde, münhasıran etik ölçüler uyarınca tasvir ve tasavvur edilecektir. Bize göre bu yaklaşım, aşkınlığı ve mutlaklığı onca vurgulanan ilahi olan'ın insanlar-arası'da, sosyal olan'da, kısacası etikte sınırlanması ve belirlenmesi gibi bir riski kendinde taşıyor görünmektedir.

Biz, Tanrı'yı etik bir 'bağlam'a yerleştirmek suretiyle, onu *mün-*

1 Levinas'ın kendisi *médiation* (aracılık) kavramını reddeder: "Ötekinin Tanrı olduğunu değil, onun Yüzünde Tanrı'nın Sözünü/Kelamını işittiğimi söylüyorum. – Tanrı ile bizim aramızda aracı mı yani? Ah! Hayır, hayır, asla, bir aracılık değil bu, ama Tanrı'nın Sözünün/Kelamının tınladığı kip"(EN, 120).

2 "Metafizik, sosyal ilişkinin vuku bulduğu yerde vuku bulur" (TI, 77).

*hasıran* etik terimlerle ifade etmenin, onun anlamını etiğe, etik kavranırlığa daraltılması anlamına gelebileceğini ve böyle bir şeyin Levinas'ın onca savunduğu Tanrı'nın mutlak ve sonsuz aşkınlığı fikriyle çelişeceğini düşünüyoruz. Gerçekte, Levinas, Tanrı'yı onto-teolojiden başka türlü düşünmek amacıyla, etiğe yönelmiş ve etikte Tanrı'ya erişimin imkânını aramıştır, ki bütünüyle meşru bir girişimdir bu. Ama bize öyle görünüyor ki, bu girişim (adeta) Tanrı'nın etik terimlerde belirlenmesine varmıştır. Şunu söylemeliyiz: Burada, zorunlu olarak "nesne"sinin özüne aitmişçesine, erişim minvali (etik) "nesne"sini (Tanrı) belirlemiş görünmektedir. Fenomenolojik olarak konuşursak, *erişim (accès) nesnesinden, yani eriştiği şeyden ayrılmazdır*. Keza, varlığın varlık anlayışından ayrılmayacağını söylemektedir Heidegger. İşaret etmek gerekir ki, Levinas, disiplin ve yöntem bakımından kendini "hâlâ" fenomenolog olarak gördüğünü ifade etmektedir.[1] Husserl fenomenolojisinden hareketle, bir söyleşide şöyle der filozof:

> Nesnelere erişen bilinç kipleri, özsel olarak, nesnelerin özüne aittir. Tanrı'nın kendisi de maddi bir şeyi ancak onun çevresini dolanarak bilebilir. Varlık, varlığa erişimi buyurur. Varlığa erişim, varlığın tasvirine aittir. Burada Heidegger'in haber verildiğini düşünmekteyim" (EI, 27).

Sonuçta, Levinas'ın söyleminde, etik olarak erişilebilir olan Tanrı, bu etik tarafından belirleşmiş görünüyor; o kerte ki Tanrı'nın anlamı etik kavranırlıkta tüketiliyor adeta. Bu surette, Levinas'ın tüm tinselliğin ölçüsü olarak, "tinsel optik" (TI, 76) olarak vazettiği etiğin, Tanrı'yı kendi terimlerine indirgeme eğilimi bir sorunsal oluşturmaktadır. Böylesi bir eğilimin, Levinas'ın Tanrı'nın mutlak başkalığını ve aşkınlığını vurgulayan retoriğiyle, onun başkalığı ve aşkınlığı temalaştırmama, bütünleştirmeme ve indirgememe hassasiyetiyle çelişeceğini düşünüyoruz.

Tanrı meselesi üzerinde onca durmamızın başlıca sebebi,

1 Levinas, E., "Fenomenolojiden Etiğe – R. Kearney ile söyleşi", çev. Ö. Gözel, *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003, s. 261.

Levinas'ın bütünlük karşıtı etik söyleminin kendisinin de bir bütünlemecilik riski ya da eğilimi barındırıp barındırmadığını test edebilmek içindir; ve, böyle bir risk ya da eğilim söz konusu ise – ki bizce söz konusudur – bunun boyutlarını görebilmek ve sonuçlarını tartışabilmek içindir. Bu bakımdan, Tanrı meselesi bize merkezi önemde ve hayli semptomatik görünmektedir; nitekim bu mesele üzerinden biz, bütünlük karşıtı bir retoriğe sahip olan etik söylemin, hükmen olmasa da fiilen, alenen olmasa da zımnen, tamamen olmasa da kısmen bir sistemin ya da bir yarı-sistemin mantığına (ihata eden, masseden, indirgeyen ve bütünleyen bir mantığa, sistemik bir mantığa) kayıp kaymadığını test edebiliriz diye düşündük.

Özetlersek, Levinas, bir yandan, Batı felsefesini Tanrı'yı onto-teolojik terimlere indirgemekle suçlarken, diğer yandan, kendisi de, Tanrı'yı bu kez etik terimlere indirgiyor görünmektedir. Etik kavranırlığın tinselliğin, dinselliğin, giderek aşkınlığın ve ilahiliğin ölçüsü olarak vazedilmesinden kalkarak; dolayısıyla, insanlar-arası'nın ilahi aşkınlığın *yegane* tecelligahı sayılmasından, Tanrı'nın kendini *münhasıran* etiğin alanında beyan ettiği ifadesinden ve başkasıyla ilişkinin Tanrı'ya yaklaşmanın *tek yolu* olarak vazedilmesinden kalkarak bu eğilimi teşhis edebiliyoruz. Bu bakımdan biz, Tanrı'ya etikte ya da sosyallikte ya da adalette 'nihai bir hazret' (TI, 76) tayin etmenin, onun aşkınlığını pekala sınırlandırmak anlamına gelebileceğini söylüyoruz; etiği Tanrı'ya erişimin biricik minvali ve Yüz'ü Tanrı'nın biricik mahzarı saymanın O'nun aşkınlığını ve bu aşkınlığın tezahürünü sınırlamak anlamına gelebileceğini söylüyoruz; dahası, etik olanı da dahil hiçbir kavranırlığın aşkınlığı (ya da dışsallığı ya da başkalığı) ihata edemeyeceğini, örtük veya açık böylesi bir ihata iddiasının aşkın olanın *başka türden de olsa* bir tür indirgenişine kapı aralayabileceğini söylüyoruz. Aşkın olan, etik kavranırlıkta tayin ve tespit edilemez; zira aşkın olan tam da kavranılamaz olandır; bu bakımdan "aşkınlığın kavranırlığı" ifadesi daha baştan sorunlu görünmektedir. Levinas yazılarında Tanrı'nın mutlak başkalığını ve aşkınlığını vurgulamaktadır. Eğer Tanrı'yı tam manasıyla tenzih edeceksek, O'nun mutlak manada aşkın olduğunu ileri süreceksek,

*O*'nun zatı bakımından sadece varlıktan (ve onto-teo-loji'ye mahsus kavranırlıktan) değil, etikten (ve etiğe mahsus kavranırlıktan) da münezzeh ve müteal olduğunu söylememiz gerekecektir. Başka bir ifadeyle, Tanrı, Levinas'ın iddia ettiği gibi mutlak manada aşkın ise, mutlak *Öte*ki ise, sadece varlığın değil, etiğin de ötesinde olmalıdır. Oysa aşkınlığın etiğe daraltılması ölçüsünde, ilahi aşkınlık da *mutlak*lık vasfını yitirmekte ve ancak etiğe *göre* ve etikten itibaren bir anlama kavuşabilmektedir. Öyle görünüyor ki "düşünebileceğinden fazlasını düşünen" etik kavranırlık, düşündüğü şeyi düşünürken onu belirlemektedir de. Yine de, teslim etmek gerekir: Tenzih mantığına en çok *Hü-viyyet* kavramıyla yaklaşmıştır Levinas.

Üzerinde durulması gereken bir nokta da, *ilk felsefe* olma iddiasıyla yola çıkan her söylemin eğilimsel olarak tam bir kapsayıcılığı talep edebildiği hususudur. Böylesi bir söylemde her şeyin son tahlilde irca olunacağı bir asıl, bir temel, bir *arkhe* söz konusudur daima, öylesine ki her şey bu asla, bu temele, bu *arkhe*'ye göre ölçülür, konumlandırılır ve anlamlandırılır. Levinas'ın *ilk felsefe* olarak etiği de, söylemsel bir bütüne ya da bütünleştirici bir söyleme dönüşme riskini şu veya bu derecede kendinde taşıdığından bu eğilimden muaf değildir büsbütün; etiğin "tinsel optik" olduğu bu *ilk felsefe*de her şey etikte temellenmekte, her şey etikten itibaren ya da etiğe göre değerlendirmekte ve anlamlandırılmaktadır çünkü. Eğilim itibariyle söyleyecek olursak, adeta tüm diğer kavranırlık imkânları etik kavranırlığa tabi kılınmakta, giderek orada tüketilmekte, dolayısıyla aşkınlık ve anlamlılık bir anlamda etiğin inhisarına verilmektedir; keza, Tanrı dahil hiçbir şey, etiğin "optiğinden" kaçamamakta, her şey etiğin ya içine ya da 'dışına' dahil edilmekte ve tüm varlık ve deneyim düzeyleri kendilerini etiğin önünde haklılaştırmaya zorlanmaktadır adeta. Levinas'ın ontolojiye ve genel olarak Batı felsefesine yönelttiği bütünlük ve indirgemecilik eleştirisi çok değerlidir kuşkusuz. Burada, 'Levinas ile birlikte Levinas'a karşı' yürüttüğümüz bu tartışma bu eleştiriye çok şey borçludur. Levinas'ın onca başkalık vurgusuna rağmen, bütünlük fikrini, indirgeme mantığını ve temalaştırma yönelimini onca eleştirmesine rağmen, kendi söyleminin de

bunlardan tam manasıyla kaçınamayışını, bu söylemin (*ilk*) *felsefe* olarak vazedilmesine bağlayabiliriz bir ölçüde. Belli bir açıdan bakıldığında, Levinas'ın (ilk) felsefesinin *de* (kendine rağmen de olsa, zımnen de olsa) "bir ihatanın veya nihai bir kavrayışın genişliğini" (krş. DVI, 94) talep ettiği gösterilebilir.

## 21. "Tek Yön/Yegane Anlam"

> *Diğergam dediğimiz makul bir hencildir. Bütün insanları kendi duyarlığına göre biçimlendirmek ister*[1]
>
> Remy de Gourmont

Levinas'ın söyleminin ne ölçüde bütünleşme ve indirgeme riski içerdiğini görmek üzere, önceki altbölümde giriştiğimiz tartışmayı, burada, sanat meselesini de işin içine katmak suretiyle sürdürmek istiyoruz. Sanat, Levinas için neyi ifade etmektedir? Doğrusu o bu konuda, beşeri deneyimin bu ayrıcalıklı alanı hakkında, insanın kendini ifade etmesinin bu ayrıcalıklı tarzı hakkında pek az yazmıştır. Burada, Levinas'ın sanata, sanat eserine yaklaşımını bütün genişliği içerisinde tartışacak değiliz. Konumuz açısından önem arz eden birkaç temel noktayı öne çıkarmakla yetineceğiz. Levinas sanata kendi özgüllüğü içerisinde yaklaşmaktan ziyade, bekleneceği üzere, onu etik bir temelde ele almayı tercih eder, bu da onu son tahlilde etiğin optiğine tabi kılmakla sonuçlanacaktır tabiatıyla. İlk kez 1948'de yayımlanan "Gerçeklik ve Gölgesi"[2] başlıklı makale onun bir bütün olarak sanata karşı bütünüyle eleştirel ve kuşkucu tutumunu gözler önüne serer. "Sanata karşı" dedik, zira hem tınısı hem de teorik konumu itibariyle Jill Robbins'in ifadesiyle "sapkın"[3] bir

1 Gourmont, R., *Promenades Philosophiques*, Mercure de France, aktaran: *Le Petit Philosophe de Poche*, derleyen: G. Pomerand, Le Livre de Poche, Paris, 1962, s. 18.

2 Bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Levinas, E., "Gerçeklik ve Gölgesi", çev. G. Çankaya, *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003.

3 Robbins, J. "Aestethic Totality and Ethical Infinity: Levinas on Art", *Emmanuel Levinas. Critical Assessements of Leading Philososphers*, ed. C. Kazt with L. Trout, v. IV, Routledge, London & New York, 2005, s. 362.

şeyler taşıyan bu makale sanatın mahkûm edilişi olarak okunabilir pekala. Levinas, bu makalede sanatı adeta *etiğin tersi* olarak mahkûm eder ve onu "sorumsuzluk", "kaçış", "serbestleşme" (*dégagement*), "putperestlik", "katılım" ve "massolma" ile, etiğin tam da aksini ifade eden bu kavramlarla birlikte anar ya da bunlarla özdeşleştirir. Sanatın hareketinin *öteye* olmadığını, bilakis dünyanın ve zamanın *berisine* doğru gerçekleştiğini savunur: "Sanatçı yaratılışın dünyasını... önceleyen bir evrende devinir" (IH, 135). Levinas, ne beyanın/vahyin (*révélation*) düzenine, ne yaratılışın düzenine ait olmayan sanatta *Var*'dan (*Il y a*) bir şeyler bulur (IH, 126): Sanat, katılım, anonimlik, sorumsuzluk, ve massolma gibi kavramlarla karakterize olan *Var* sferine aittir ya da ondan bir şeyler taşır; ve böyle olmakla sanat, terimlerin ilişkiye gark olmadıkları ama ayrı ve mutlak olarak kaldıkları, ötekiyle ilişki olarak sorumluluğun öne çıktığı, katılımın değil de ayrılığın söz konusu olduğu, anonimlikten kopuşun çoktan vuku bulduğu şu etik düzene yabancı ya da karşıttır.

> Ritim, rızadan, üstlenişten, inisiyatif ve özgürlükten bahsedemeyeceğimiz biricik durumu temsil eder; zira ritim özneyi kavrar ve onu alıp götürür. Temsilinden itibaren harekete geçirir o. Yine de bu kendine rağmen gerçekleşmez, zira ritimde kendi yoktur, ama hareket kendinden anonimliğe geçiş şeklindedir. Şiirin ve müziğin büyülemesi ve afsunlaması bu şekildedir... Müziğin sesi eşliğinde dansın veya yürümenin özgül mihanikiliği ve kendiliğindenliği, hiçbir şeyin bilinçdışı olmadığı ama özgürlüğü içerisinde mefluç olan bilincin bu oyunda tam manasıyla massolmuş olarak rol oynadığı bir varlık kipidir (IH, 128-129).

"Sanatın en temel tarzı, nesnenin yerine imgeyi geçirmekten ibarettir" savından hareket eden ve her imgenin zemininde – asıl işlevi özneyi, inisiyatifini ondan çekip alacak kertede, alıp götürmek ve büyülemek ve sonuçta onu "*Aynı'nın oyunu*"nda[1] massetmek olan –

1 "Tiksinme olarak yaşantılanan kendini iten ben [*moi*], can sıkıntısı olarak yaşantılanan kendine mıhlanmış ben, bunlar kendilik bilinci kipleridirler ve ben ile kendi'nin kopmaz özdeşliğine dayanırlar. Kendini bir başkası olarak alan ***Ben'in [je] başkalığı***, tam da bu başkalık ***Aynı'nın oyunundan*** başka bir şey olmadığı için, şairin imgelemine çarpıcı gelebilir: Ben'in kendi tarafından olumsuzlanması tam da ben'in

bir müzikalite veya bir ritim bulan Levinas, "her türlü imgenin müzikalitesi üzerinde ısrar etmenin, imgenin nesnesinden kopuşunu [ve bu kopuşla birlikte imgenin nesnesinin yerine geçişini] görmek" demek olacağını öne sürer (IH, 130). Sonuçta sanat yapıtı, imgeyi nesnesinin yerine geçirmek suretiyle gerçekliğin bir karikatürünü üretmekte, onun bir benzerini yaratmaktadır Levinas'a göre: "En kusursuz imgenin aşılamaz karikatürü, bu imgenin şu putsu ahmaklığında tezahür der. Bizatihi varlığın eseri, varlığın bizzat var olması, var olmanın bir benzerine bırakır yerini [*se double de*]. İmgenin put [*idole*] olduğunu söylemek, her imgenin, sonuçta, plastik olduğunu ve her sanat eserinin, sonuçta, bir heykel olduğunu, yani zamanın bir tür durması ya da daha ziyade kendine gecikmesi olduğunu ileri sürmektir" (IH, 138).

Nesne yerine onun imgesini geçirmek, gerçeklik yerine onun karikatürünü koymak, bir tür putperestlikle sonuçlanacaktır filozofa göre. Nitekim, sanat eseri bahsinde, "ağızları olan, ama konuşmayan putlarla dünyayı doldurarak kötü güçleri kovalıyorlar" (IH, 146) diye yazar filozof. Yine, aynı anlamda, şu satırları okuyoruz: "[Sanat] eseri, bir mit olarak ele alınabilir, ele alınmalıdır: Bu harekesiz heykeli harekete geçirmek ve konuşturmak gerek" (IH, 147). Şu pasaj daha açıklayıcıdır: "Sanatçı heykele hayatsız bir hayat bahşeder. Kendine malik olmayan geçici bir hayattır bu, hayatın bir karikatürü. Kendine sahip olmayan, her yandan taşan, kendisi olduğu şu kuklanın iplerini elinde tutmayan bir mevcudiyet... Her imge/suret daha en baştan bir karikatürdür" (IH, 139).[1] Benzer bir biçimde *Var-*

---

özdeşleşme kiplerinden birini oluşturur" (TI, 26; iba). Rimbaud'nun sözüne bir anıştırma söz konusudur burada: "*Je est un autre*" ("Ben bir başkasıdır"). Levinas'a göre, sanat bizi hakiki başkalıkla irtibata geçirme imkânına sahip değildir; kendini bir başkası olarak alan şairin durumunda gözlemlendiği üzere, sanattaki her başkalık yanılsaması, Ben'in oyununa, bir özdeşlik oyununa dayanır esasen. Demek ki, sanat bizi kendimizden çıkaramayacaktır; zira, filozofa göre, *sadece etik* bunu başarabilir. Sonuç olarak, aşkınlığın hakiki imkânı *sadece etikte* barınır. Ontolojide kalan sanat, bizi öteye kılavuzlayamayacak, bize *kaçış* ve *serbestleşme* (*dégagement*), dolayısıyla da *sorumsuzlaşma* imkânını sunacaktır yalnızca.

1 Levinas'ın putperestliğe karşı duyarlılığı, İbrani gelenekle doğrudan bağlantılıdır kuşkusuz; nitekim o, aynı makalede şunları yazar: "*Hakikatte, sûret [image] yasağı tektanrıcılığın en âlâ buyruğudur*" (IH, 143-144; iba). Bu yasak *Kitabı Mukaddes*'te

*lıktan Başka Türlü*'de Levinas, sanatı putperestliğe yaklaştırmakta, daha doğrusu onunla özdeşleştirmekte ve özü gereği "ikonografi" olan sanatın Tanrı'nın yerine geçtiğini savunmaktadır:

> Düşünce için hatırlanamaz geçmiş [*le passé immémorial*] tahammülfersadır. Durma [*arrêt*] gerekliliği buradan kaynaklanır: *ananke stenai*. Varlığın ötesine hareket ontoloji ve teoloji halini alır. Güzel'e dair putperestlik de buradan kaynaklanır. Patavatsızca [*indiscrète*] sergilenişiyle, heykelvari durma'sıyla ve plastikliğiyle sanat eseri, Tanrı'nın yerine geçer... Karşı konulmaz bir kaçamakla, karşılaştırılamaz olan, diya-kronik olan, hemzamanlı olmayan aldatıcı ve harikulade bir şematizmin etkisi aracılığıyla ikonografi olan sanat tarafından 'taklit' edilir. Varlığın ötesine hareket, güzellikte sabitlenir. Teoloji ve sanat, hatırlanamaz geçmişi 'tutarlar' ['*retiennent*'] (AE, 235).

Böylece Levinas, sanatı "güzele dair putperestlik" ve "ikonografi" olarak, karşılaştırılamaz olanı, diya-kronik olanı, hemzamanlı olmayanı, dolayısıyla öteye ait olanı durdurup tutan ve taklit eden olarak tasvir, dahası mahkûm etmektedir: Öteye geçmeye kabil olmayan sanat, ontolojik olmayanı taklit ile yetinecek ve sonuçta ontolojide kalmaya mahkûm olacaktır. Ya da başka türlü ifade edersek, bizi öteye kılavuzlayamayacak, bizi öteden haberdar kılamayacak olan sanat, gerçi bize bir "kaçış" ve "serbestleşme", dolayısıyla da bir "sorumsuzluk" imkânı sunsa da, bizi yine ontolojide bırakacaktır. Levinas bu düşüncesini çok daha sert ve rahatsız edici bir dille de ifade eder: "Temaşanın değil, sorumsuzluğun çıkarsızlığıdır bu... Sanatsal keyif almada kötücül, bencil ve alçak bir yan vardır. Veba sırasında bayram yapmak gibi, kişinin bu durumdan utanabileceği dönemler olur". Filozof burada durmaz ve sanatın Batı tinselliğinde kapladığı ayrıcalıklı yeri sorgulamaya götürür işi: "Sanat medeniyetin en yüksek değeri değildir... ve sanatın bir haz kaynağına indirgendiği

---

şöyle geçer: "Onların putları gümüş ve altındır, insan ellerinin işi. Ağızları vardır ve söylemezler; gözleri vardır ve görmezler; kulakları vardır ve işitmezler; burunları vardır ve koku almazlar; elleri vardır ve el sürmezler; ayakları vardır ve yürümezler; boğazları ile ses vermezler. Onları yapanlar ve onlara güvenen her adamı, onlar gibi olacak" (Mezmurlar 115. 4-8).

aşamayı tasavvur etmek de yasak değildir... Neredeyse herkesin sanatı tinsel hayatla bir tuttuğu günümüzde, sanatın gereğinden fazla abartıldığını söylemek küstahlık mıdır?" (IH, 146).

Doğrusu, Levinas, sanatı aşkınlığın hakiki imkânı olarak görmeyecektir hiçbir zaman. İfadenin (*expression*) aşkınlığını eserin (*œuvre*) aşkınlığı ile karşılaştırırken şöyle yazar: "[Eser söz konusu olduğunda] ürün ile üreten arasında bir ayrılma olur. Belli bir uğrakta, üreten izlemez artık, geride kalır. Aşkınlığı yarı yolda kalmış olur böylece. Kendini ifade eden varlığın ifadenin eserine şahsen tanıklık ettiği ifadenin aşkınlığının aksine, üretim eserin müessirine, bu müessirin yokluğunda, plastik form olarak tanıklık eder" (TI, 251-252). Levinas'ın genel olarak eser için söylediği bu sözler sanat eseri için de pekala geçerlidir. Sonuçta, Levinas burada sanat eseri veya başka türden bir eser ile vuku bulacak bir aşkınlığı reddetmekte ve aşkınlığı başkasının bizzat mevcudiyetini, dolaysız bulunuşunu varsayan *ifade*'ye hasretmektedir.

Peki ama sanatın aşkın olana işaret etme potansiyeli bu kadar kesin, bu kadar toptancı bir dille yadsınabilir mi? Sanatın boylu boyunca ontolojiye batmış olduğu kesin midir? Levinas'ın kendisi keyif almayı varlığın üstüne yükselmenin bir imkânı olarak gördüğüne göre, kişi sanat ve sanatsal keyif alma yoluyla varlığın üstüne yükselemez mi?[1] Keyif almanın bu sanatsal kipini diğer keyif alma kiplerinden ayırmanın mantığı nedir? Ontolojik düzene ait olmayan şey, sanat eseri yoluyla düşünülemez mi, tahayyül edilemez mi,

1 Levinas, kişinin keyif alma yoluyla *da* varlığın ve ontolojinin üstüne yükselebileceğini söyler bize: "Keyif alma yoluyla ben, ayrı olarak yani mutlu olarak var olur ve, saf ve yalın varlığını mutluluğuna feda edebilir. Yüksek bir anlamda ***var olur***, varlığın üstünde var olur. Ama Arzu'da, Ben'in varlığı daha da yüksek olarak belirir; zira Ben, Arzusuna bizzat mutluluğunu feda edebilir bu durumda. Böylece o, keyif alma (mutluluk) yoluyla ve arzulama yoluyla (hakikat ve adalet) varlığın zirvesinde, şahikasında bulur kendini. Varlığın üstünde." (TI, 57); ayrıca bkz. bu kesimde yer alan "İçsellik ve Keyif alma" başlıklı altbölüm. Bu pasaj, Levinas'ın varlığın üstüne yükselmenin iki tarzını vazettiğini açıkça gösterir: Birisi keyif alma (mutluluk) yoluyla, diğeri etik (arzulama) yoluyla; ancak ikincisi ilkinden "daha yüksek"tir. Eğer öyleyse, ontolojide kalmak bir yana, sanatsal keyif alma *da* ontolojinin ötesine geçme imkânını barındırıyor olmalıdır veya en azından ontolojinin ötesine işaret ediyor olmalıdır, meğer ki sanatsal keyif alma nedeni vuzuha kavuşturulması gereken bir istisna teşkil ediyor olsun.

hissedilemez mi ya da deneyimlenemez mi? Genel olarak sanatın anlamını ontolojik bir anlamla kayıtlı kılmak, giderek sanatsal olanı ontolojik olana indirgemek gerçekten makul mü? Sanatı adeta *etiğin tersine* indirgemek ve etikle karşıtlık içerisinde kurmak suretiyle, ona tüm *özgünlüğünü* kaybettiren tanıdık bir indirgemeyle karşı karşıya değil miyiz burada?

Burada, Levinas'ın etik söyleminde müşahede ettiğimiz şu genel problemi tekrar vurgulamamız gerekir: Şimdi sanat örneğinde şahit olduğumuz üzere, filozof tüm diğer söylemleri veya deneyim düzeylerini etik "önünde kendini haklılaştırmaya" zorlamaktadır adeta. Oysa kendisi değil midir bu kapsayıcı, toplayıcı, ihata edici eğilimi genel olarak Batı felsefesine izafe eden ve eleştiren? Önceki altbölümde çokça müracaat ettiğimiz "Tanrı ve Felsefe"nin hemen başında filozof neler yazmış bir bakalım:

> Batı'nın felsefi söylemi, bir ihatanın veya nihai bir kavrayışın genişliğini talep eder. Tüm diğer söylemleri felsefe önünde kendilerini haklılaştırmaya zorlar" (DVI, 94).

Yine, önceki altbölümde, ilahi aşkınlık etik alana mahsusmuşçasına Tanrı'nın anlamını etik terimlerde tüketmeye meyletmesi anlamında, etik söylemin ne derece bütünlük ve indirgeme riski taşıdığını göstermeye çalışmıştık. Dahası, böylece, etik söylem tarafından adeta massedilen Tanrı'nın, Levinas'ın "bir ihatanın veya nihai bir kavrayışın genişliğini talep eder" görünen ilk felsefesinin icaplarına göre biçimlendirilip biçimlendirilmediğini ya da belirlenip belirlenmediğini sormuştuk. Doğrusu, sanat konusunda da, benzer bir tavra tanık oluyoruz: Sanat, etiğin önünde kendini haklılaştırmaya zorlanıyor adeta. Levinas'ın söyleminin tam bir kavrayışı talep edip etmediği, farklı ya da başka söylem alanlarını ihata etmeye meyledip meyletmediği, bu farklı ya da başka söylem alanlarını indirgeme ya da massetme eğilimi taşıyıp taşımadığı sorulabilir burada. Bu sorulabilir, hattâ sorulmalıdır; zira etiğin filozofu, *univoque* bir söylem yoluyla, değişik varlık veya deneyim planlarını, her şeyin etikte te-

mellendirildiği, her şeyin etiğe göre ve etikten itibaren düşünüldüğü bir (ilk) felsefesinin icapları (giderek zorlamaları) uyarınca etik planın patronajı altında konumlanmaya zorluyor görünmektedir. Felsefe, ontoloji, teoloji, tinsellik, sanat, dinsellik gibi bu çok farklı varlık veya deneyim alanlarının indirgenemez özgüllükleri neredeyse hiç hesaba katılmamakta ve bu alanlar her şeye anlamını veren ve öyle olduğu için de anlamlılığın ölçüsünü inhisarında tutan etikçe massedilmekte ve indirgenmektedir adeta. Böylece, çeşitliliklerine ve farklılıklarına rağmen söz konusu bütün alanlar, anlamlılıklarını etik anlam demek olan şu "yegane anlam"dan (*sens unique*) alacaklar ve böylece etiği işaret eden şu "tek yön"e (*sens unique*) doğru olacaklardır.

"*La signification et le Sens*" başlıklı makalesinde Levinas, "anlam birliği" olmaksızın anlamdan söz edilemeyeceğini (HAH, 41) dile getirerek, sözü anlamların anlamlılıklarını borçlu oldukları şu "yegane anlam"a getirir.

> Dünya... ve dil... onlara anlamlı olanın ölçülerini sormamıza izin veren şu *tek-anlamlılığı* (*univocité*) kaybetti. Saçmalık, anlamsızlıktan meydana gelmez yalnızca, dahası sayısız anlamların tecrit edilmişliğinden, onlara istikamet verecek bir anlamın yokluğundan da meydana gelir. Eksik olan anlamların anlamıdır, tüm yolların gidip dayandığı Roma'dır, tüm anlamların neşideler neşidesini terennüm ettiği senfonidir. Saçmalık, saf kayıtsızlıktaki çokluğa bağlıdır (HAH, 40).

Tüm yolların gidip dayandığı Roma, "anlamların anlamı"nın ikamet ettiği etiğin krallığıdır kuşkusuz. Tüm varlık ya da deneyim planları "saf kayıtsızlıktaki çokluk" olmaktan kurtulup etiğin patronajı altında toplanacaktır o zaman. 'Tek-anlamlı' bir 'senfoni'yi icra etmek üzere! Kaynaşmayı (*fusion*) ve birliği (*unité*) takbih eden yaklaşımına karşın, Levinas varlık ya da deneyim planlarının çokluğu fikrine, dolayısıyla onların indirgenemezliği fikrine sanki yabancı gibidir. Gerçekte o, bu farklı planları daima etiğe irca ile yorumlamakta ve onların anlamlarını etik anlamın tek-anlamlılığında massetmeye çalışmaktadır adeta. Evet, bu planların özgüllükleri nihai anlamın

mercii olma imtiyazını uhdesinde tutan bir söylemin icapları uyarınca adeta massedilmekte ve indirgenmektedir. Planların çokluğunu daha baştan varsaymak yerine, Levinas onları etiğin patronajı altında hizaya getirmek ve 'bütünleştirmek' istemektedir adeta. Oysa Levinas'tan çokluğa saygı beklenirdi, çokluğu sadece 'sosyal' olanın alanına hasretmemesi beklenirdi[1], çokluğu etiğin genel ekonomisi içerisinde eritmemesi beklenirdi, farklı anlam düzeylerini etik tek-anlamlılığa irca etmemesi beklenirdi. Evet, ayrılığın ve başkalığın felsefesini vazeden bir filozoftan beklenecek olan daha ziyade bu olurdu kanımızca.

Levinas, tekilliklerin indirgenemez özgüllüğünü varsayan *çokluk fikri*ni hararetle savunur, ne var ki bu fikir onda *sosyal olan*'la yani *insanlar-arası* ile sınırlı görünür. Filozof, bu fikri farklı varlık düzeylerini ve/veya deneyim alanlarını kapsayacak şekilde geniş tutmamaktadır çünkü. Sonuçta o, bu düzeylerin ve/veya alanların kendilerine mahsus özgüllüklerini ve indirgenemez tekilliklerini kabul etmemekte, ama onları *sosyal olan*'a tabi kılmaktadır; böylece din ve sanat gibi alanlar kendileri itibariyle değil de, ancak etiğin tahtında bir anlam ifade edebilmektedir. Denebilirse, anlamın etiğin inhisarında bulunuşu ölçüsünde, farklı anlam imkânları ya göz ardı edilmekte ya da etik tek-anlamlılığa tabi kılınmaktadır.

Söylemek istediğimiz, etik söylemin şu veya bu ölçüde indirgeyici bir eğilim taşıyabildiği, etik-dışı alanların özgüllüğünü göz ardı edebildiği ve/veya bu alanları *söylemsel bir bütünde* (*totalité discursive*) massetmeye yönelebildiğidir; keza, bu indirgeme eğiliminin Levinas'ın kendisinin de onca eleştirdiği bütünleme (*totalisation*) mantığını başka bir düzeyde ve başka bir şekilde – tabii itiraf edilmemiş bir biçimde – yeniden üretebildiğidir. O halde, 'Levinas ile birlikte ve Levinas'a karşı' şu söylenebilir: Varlıkta bütünlük yoktur, ama bütünlükler vardır. Hiçbir şey onları ihata edemez (krş. HAH, 38).

1 Levinas'ta çokluğun yüceltilişi sanki yalnızca "sosyal"in alanında söz konusudur. Genel olarak gerçekliğin indirgenemez bir çokluk ya da çoğulluk taşıdığı fikri ona yabancıdır sanki. Görünen o ki, onca bütünlük eleştirisine rağmen "çokluğu bütünleştiren mantık"ın cazibesinden her zaman salim kalamıyor filozof.

Etik söylem, nihayet, felsefilik payesine talip olduğundan, felsefi söylemin icaplarını gözetmek durumundadır; belki de bu yüzden, etik söylemin kendi de eleştirdiği bütünleme iğvasından büsbütün salim olamamakta, zımnen ve kendine rağmen de olsa, nihai bir kavrayışı, tam bir ihatayı talep edebilmektedir. Nihayet, doğası gereği felsefe, bütüne, bütünlemeye doğru kabaran bilişsel bir iştiha değil midir?

Üçüncü Kesim

# ETİK ÖZNELİK

## III. Kesim
## ETİK ÖZNELİK

### I. Bölüm
### Varlık ve Varlıktan Soyunma

Derrida, *Emmanuel Levinas'a Elveda* adlı kitabında Levinas'a dair bir anısını aktarır. Etiğin filozofu, bir konuşma esnasında kendisine şöyle söylemiştir: "Biliyorsunuz, yaptığım işi betimlemek üzere çoğu kez etikten bahsedilir, ama nihayette beni ilgilendiren şey, etik değil, yalnızca etik değil, ama kutsî olan, kutsî olanın kutsîyeti"[1]. Bu sözü işitince, ilkin, kutsiyetten etikten ayrı bir şey gibi bahsedildiği intibaı uyanıyor zihnimizde. Yine de, acele etmeyelim ve ifadenin zahirini olduğu gibi kabul etmeyelim. Levinas etikte zaten içerilen şu kutsiyet boyutuna vurgu yapmak istiyor, kutsiyeti etikten ayırmak değil de, onu ayrıca vurgulama ihtiyacı hissediyor olmalı. Böyle diyoruz, zira Levinas'ın temel yaklaşımı dikkate alındığında, kutsiyet de, o dahi, "tinsel optik" olan etiğe göre, etikten itibaren anlam kazanabilir demek durumundayız; zira etiğin ötesi yoktur (TI, 76; TI, 211; DMT, 226) veya (yukarıdaki alıntının hemen birkaç satır yukarısında Derrida'nın kullandığı ifadeye başvuracak olursak) "etiğin ötesi etik"tir yine. Şu halde kutsiyet, etiğin eriminde veya kapsamında bir anlam ifade ediyor ancak; ama kuşkusuz ayrıcalıklı bir anlam bu.

Peki ama Levinas'ı "nihayette ilgilendiren" şu kutsiyet neyi ifade ediyor gerçekte? İlkin belirtmek gerekir ki, İbranicede etimolojik manada *ayrı* demek olan *kadoş* kelimesi, tıpkı Levinas'ın Fransızca'da onu karşılamak üzere başvurduğu kelime olan *saint* gibi, hem Tanrı'nın kutsiyetini, hem de bu kutsiyetle ilişki halinde olan insanı, yani *veli* (aziz, ermiş, arif) kimseyi ifade ediyor.[2] Şu hal-

1 Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Editions Galilée, Paris, 1997, s. 15.

2 Saint Cheron, M. de, "Pour une Philosophie de la Sainteté" (interview avec Emma-

de *kadoş/saint* Türkçe'ye 'kutsî/kutsî olan' olarak çevrilebileceği gibi, aynı zamanda 'veli' olarak da çevrilebilir; buna bağlı olarak *sainteté* terimi Türkçede 'kutsiyet' ve/veya 'velayet' olarak karşılanabilir; burada, kutsiyet ile velayetin birlikte varsayılması gerektiğini, çünkü bu ikisinin aynı anlam alanına ait olarak birbirini izah ettiğini akılda tutmak gerek: *Kişi, velayete kutsiyetle derin bir ilişkide yükselebilir ancak; öte yandan, Kutsî Olan (Tanrı) kendini velayette ve velayet yoluyla duyurur.* Peki ama, kutsiyet ile bağlantılı olarak velayet neyi ifade eder daha somut manada? Hiçbir biçimde ahlaki olana (*moral*) veya psikolojik olana daraltılarak değerlendirilemeyecek, bilincin ve bilmenin kategorileri içerisinde izah edilemeyecek bir olayı ifade eder, çıkar-gözetmezliğin, tam bir hasbiliğin, had safhada sorumluluğun ve her edilginlikten daha edilgin bir edilginliğin olayı olarak *Sen'le (başkasıyla) ilişkinin tam da bağrında gerçekleşen Hû ile ilişkiyi* ifade eder; keza başkası ile ilişkide ve başkası ile ilişki yoluyla Kutsî Olan'a, Tanrı'ya, Sonsuz'a yaklaşmayı ifade eder.[1]

Etik öznelik mefhumu, velayet (velilik) ve/veya kutsiyet mefhumlarıyla doğrudan irtibatlıdır. Başkasıyla halis ve hasbi ilişkide varlıktan soyunan ve kendinden çıkarak Kutsî Olan'a yönelen etik özne *veli* figürüne yakınsar, giderek onu temsil eder. Etiğin öngördüğü öznenin varlıkta yeri yoktur, varlıkta diretmez o, varlığı çoktan aşmış ve Kutsî Olan'a açılmıştır çünkü. Had safhada *rahatsız bir vicdana, sınırsız bir sorumluluğa* sahip olmasıyla etik özne, evvel, çok evvel, hatırlanamayacak kadar evvel bir zamanda, bilince getirilemeyecek, şimdileştirilemeyecek kadar evvel bir zamanda, varlık sahnesinin henüz açılmadığı bir zamanda, kabule ve redde, iradeye ve inisiyatife öncel bir biçimde kendini *başkasına yazılmış* olarak bulur. O, başkasına yazılmışlıkta bireyleşir ve özneleşir – kendi olur. Etik özne, bilinç, özerklik ve özgürlük değil de sorumluluk, vicdan ve

---

nuel Levinas), *De la Mémoire à la Responsabilité* içinde, ed. Dervy, Paris, 2000, s. 27. Şunu da belirtmekte fayda var ki, Levinas kutsiyeti (*sainteté*) kutsallık'tan (*sacralité*) ayırır ve ikincisini daha ziyade paganizme ve onun varlıkta ve içkinlikte çakılı kalan teşbihçi uluhiyet tasavvuruna izafe eder (DMT, 190-4); ayrıca bkz. Levinas, E., *Du Sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, Les ed. de Minuit, Paris, 1988, s. 82-121.

1 *A.g.e.*, s. 36.

yâderklik temelinde, başkası ile çıkar-gözetmez ilişkide özneleşen kimsedir tam olarak. Etik özneleşme Kutsî Olan'la bir ilişkidir aynı zamanda, "başkasının yüzünde Tanrı'nın sesi duyulur" çünkü. Yüzün çağrısına tabi (*sujet*) olan özne, bu tabiiyette (*assujettissement*) sorumluluk içre özneleşir (*se subjectiviser*). Etik özne, kendinin berisine gitmiş, orada kendini başkasına tabi olarak bulmuş ve bu tabiiyet temelinde varlığından soyunarak özneleşmiş kimsedir.

Etik anlamda özneleşme, varlıkta yer etmeme, varlıkta diretmeme anlamında, giderek varlıktan soyunma ve varlığın ötesine geçme anlamında bir konumsuzlaşmadır, konumundan-olma'dır: Etik özne, mahrumiyet, fakr ve acziyet içindeki başkası karşısında, onun soran, sorgulayan, cevap bekleyen bakışları altında "*Var olmaya hakkım var mı?*" sorusunu kendine soran, bu surette de kendini, tuttuğu konumu, yeri, mevkiyi, kısaca topyekûn varlığını ve varlıkta yer tutmanın meşruiyetini sorgulayan kimsedir. Bu sorgulamayla birlikte *sorumluluk içre özneleşme* başlar. Böylece kişi, *öte-ki ile ilişkide öte'ye açılır*, yani ötekiyle çıkar-gözetmez ilişkide kendinden çıkar, varlığından soyunur ve "varlığın ötesindeki İyi'ye/Kutsî Olan'a yönelir. Başka bir ifadeyle, etik anlamda öznelik sorumlulukta somutlaşan başkası ile ilişkide, bu ilişkinin ifadesi olan varlıktan soyunmada ve İyi'ye/Kutsî Olan'a yaklaşmada gerçekleşir.

Evet, Levinas'ta öznelik, varlıkta konumsuzlaşma olarak velayet olayını varsayar ya da onu hedefler. Varlaşma'nın (*essence*) rağmına ve onun ötesine/dışına doğru gerçekleşen bu olay, tam da öyle olduğu için bilincin ve bilmenin zaptüraptından kaçar, kendini varlığın ve bilincin (ya da varlık-bilinç bağlaşımının) dışında, dolayısıyla onto-loji'nin dilinin dışında ifade eder. Veli figürüne yönseyen, giderek ona varan etik özneleşme, bilme tarafından *konut*lanamaz; görü'ye (*intuition*) ve görüş'e (*vision*) *konu* edilemez; kısacası ontoloji (keza, doğa bilimleri, antropoloji, psikoloji...) çerçevesi içinde *konum*landırılamaz. Etik öznelik, bilinç-varlık bağlılaşımının ötesinde ve/veya öncesinde bir olayı, *konum-suzlaşma* olayını ifade eder tam olarak. Nihai anlamda o, "varlıktan soyunmuş", "kendinden çıkmış" ve bu surette Sonsuz'a, Öte'ye, İyi'ye, Kutsî Olan'a, yani Tanrı'ya

açılmış özneliktir. O, *kendinin berisine*, yani "olmadan önceki hale" rücû etmek (*recurrence*) ve orada kendini "başkasına düğümlenmiş" olarak keşfetmek suretiyle varlığın berisine, dolayısıyla da ötesine geçmiş özneliktir. Şu halde, varlığın dışını – *beri*sini ve *öte*sini – tasavvur edemeyen ontoloji, etik özneliğin aşkın olayını kuşatamayacaktır.

Haddizatında, "varlıktan soyunmak" ve "kendinden çıkmak" dünyada *yer-siz* ve *fazla* olmaktır ki, bu onto-loji'nin hakkında *konuş*-(a)madığı, giderek *konu*-dışı saydığı bir olaydır. Levinas insanı/özneyi tam da bu *ü-topik* noktadan itibaren düşünmek ister: İnsan varlıkta yer etmediği, varlıkta fazla olduğu ölçüde insanlığa, aynı zamanda da kutsiyete liyakat kesbeder. Kutsiyet, insanın insanlığının özsel olarak ilişkili olduğu 'teolojik' boyuttur; kutsiyet, "bizdeki sonsuza veya teoloji olarak kavranan insanın insanlığı"na işaret eder (TrI, 29). Şu halde, insanın insanlığını, insan olmanın anlamını ve liyakatini antropolojik-ontolojik *beşeriyet düzeyi*nin aşılmasında, dolayısıyla öteki ile ilişkide öteye açılma demek olan *etik düzeyde* aramak, araştırmak gerekecektir; yoksa içkinlik mahalli olan varlığın – doğanın, tarihin ve kültürün – alanında değil, fenomenal alanda değil.

Bununla birlikte, "varlığı aşmak" hiçbir biçimde soyut, düşünümsel, ideal ya da ideel bir durumu ifade etmez: Öte'ye geçmek, ötekiyle somut, dolaysız, birebir ilişkide mümkündür ancak. Bu da, ötekine karşı sorumluluğu, hassas olmayı, vermeyi, kendini ötekinin yerine koymaya varacak kadar ona yakın olmayı, yani ötekini kendine takdim ve tercih etmeyi ve bu surette ona doğru kendinden çıkmayı, varlığından soyunmayı gerektirir. İnsan olmanın anlamına ve liyakatine bu surette, yani etikte, etik yoluyla gerçekleşen özneleşmede varılır ancak.

Levinas, *beşer*in ancak öte-ki'ne açılma demek olan etikte *insan*laşabileceğini varsayar.

## 22. Özne ve Varlık

*Şu zavallı çocuklar 'bu köpek benim' diyorlardı. 'Orası güneşteki yerim benim'. İşte bu, yeryüzünün gaspının başlangıcı ve imgesidir.*[1]

Pascal

*Bütünlük ve Sonsuz*'da (1969) yer yer ontolojik bir dil hakimdir; zira, bu kitapta, psikolojik dilden kaçınma gerekliği, ister istemez ontolojik dilin hakimiyetine yol açmıştır. Ama *Varlıktan Başka Türlü*'de (1974) ontolojik dili aşma yönünde daimi bir çabaya rastlarız. Ontolojiden de dilinden de uzak durmaya çalışan bir metin için *var olmak* (*être*) fiilinden kaçınmak ne ölçüde mümkündür? Levinas'ın da teslim ettiği üzere, "dillerimiz *var olmak* fiili etrafında dokunduğu"na göre, "var olmak fiilinin ifade ettiği şey, her söylenende, her düşünülende, her hissedilende kaçınılmaz olarak bulun"mayacak mıdır? (AE, 14)[2]. O halde, *var olmak* fiilinden ne ölçüde sakınılabilir? Bunu görmek üzere *Varlıktan Başka Türlü*'ye bakmak gerekir; zira bu kitapta Levinas, dili *var olmak* (*être*) fiilinden, düşünceyi varlık düşüncesinden arıtmak istercesine, ontolojik olmayan (*non-ontologique*) bir tarzda veya ontolojiyi aşan (*trans-ontologique*) bir tarzda düşünmeyi dener.

Levinas Batı felsefesinde söküp atılamaz bir biçimde kökleşmiş olan varlık düşüncesi rağmına, "çıkar-gözetmezlik" (*désinteressement*) olarak, ama daha temelde "varlık-tan-soyunma" (*dés-inter-essement*) olarak etiği ve ontolojinin eleştirisi olarak da etik düşünceyi öne

1 Pascal, B., *Pensées*, Librairie Larousse, Paris, 1986, s. 64. Levinas bu alıntıyı *Autrement qu'Etre*'in başına epigraf olarak almıştır, şu farkla ki ilk cümle yer almaz orada.

2 Burada "bizim dillerimiz" ile kastedilen tabii ki Batı dilleridir; bilindiği üzere bu dillerde cümle esasen *(var) olmak* (Fr. *être*; İng. *to be*; Alm. *sein*) ve *sahip olmak* (Fr. *avoir*; İng. *to have*; Alm. *haben*) fiilleri yardımıyla kurulabilmektir. Bu dillerden esasta farklı olan Türkçe'de ise bu yardımcı fiillerin dolayımına ihtiyaç olmadan cümle kurulabilmektedir: Göğün mavi *olduğunu* ifade etmek için 'Gök mavi' demek kâfidir. Türkçe, farklı bir varlık tasavvurunu, Batı felsefesine özgü varlık tasavvurundan başka bir varlık tasavvurunu mümkün kılmakta mıdır? Üzerinde ayrıca durulması gereken önemli bir soru/ndur bu. Bkz. Gözel, Ö., *Hızır ile Musa – Olmak ve Aramak*, İnsan, İstanbul, 2011, s. 95-124.

çıkarmak ister. Ontolojiyi ve onun hakim dilini aşma çabasına en yetkin anlamda *Varlıktan Başka Türlü*'de, filozofun felsefi söyleminin artık nihai şeklini aldığı bu başyapıtta rastlarız. *Bütünlük ve Sonsuz*'dan sonra gelen ve etik söylemi şahikasına taşıyan bu kitap, varlığa ve onun mantığına karşı düşünme serüveninin gücüne (ama aynı zamanda zaafına) tanıklık eder. Levinas'ın temel felsefi programının, başkalık fikrinin öne çıktığı bir tasavvur yoluyla bir içkinlik ve aynılık rejimi olan ontolojiyi tahtından etmek olduğunu burada bir kez daha hatırlatmak gerek. Bu minvalde Levinas, ontolojiden boşalan yere merkezinde bir tür velayet tasarımı olarak görülebilecek olan öznellik teorisinin yer aldığı etiği geçirir; böylece etik, felsefenin bir branşı olmaktan çıkar ve *ilk felsefe* olarak ayrıcalıklı bir konuma yükselir. Öte yandan, evvelce temel olma vasfıyla her şeyin kendine irca edildiği ontoloji, bu ayrıcalığından edilerek, adalet mefhumu üzerinden etiğe tabi kılınır. Başka türlü ifade edersek, etiğin ilk felsefe olduğu durumda varlığa "adaletin işlevi" (AE, 253) olma vasfı izafe edilir ve böylece varlık – son tahlilde – etiğin 'genel ekonomisi' içerisine yerleştirilir. Sonuç olarak, varlık ve onun bilimi demek olan ontoloji, ayrıcalıklı konumundan edilerek etiğe (*ilk felsefe* olarak etiğe) tabi kılınır.

Etiğin krallığında temel fark, ontolojinin karakterize ettiği felsefe geleneğindeki gibi varlık ve hiçlik arasında değildir artık; zira, Levinas'ta hiçlik, varlığın bir belirlenimidir zaten[1]. Yine o, Heidegger'in varlık ve varolan arasında vazettiği ontolojik farkın 'temel fark' olma vasfını sorgularcasına, "varlığın ve varolanın amfibolojisi"nden söz etmektedir. Öyle görünüyor ki, filozofun, bir yandan varlık ve hiçlik farkını, diğer yandan varlık ve varolan farkını ikinci plana düşürme çabası, bu çifte çaba esasen tek bir şeye hizmet etmektedir: Asıl ve nihai farkı, varlık ve öte arasında vazetmek ve bu yolla varlığın *öteki*si olarak *öte*'yi felsefenin gündemine sokmak.[2]

Eğer aşkınlığın bir anlamı varsa, Levinas'a göre bu anlam, öteye, varlığın ötesine, varlıktan başka türlü olana geçmekte yatar. *Varlık-*

1 "Varlığın *esse*'si [varolmaklığı] var-olma-ma'nın kendisine hakimdir" (AE, 14).

2 Krş. Birinci kesimde "Bir Başkalık Felsefesine Doğru".

*tan başka türlü*, hiçbir surette *başka türlü var olma* demek değildir; zira bu, yine de, varlık çerçevesinde kalma demektir. Şu halde, hakiki anlamda aşkınlık, ne başka türlü var olmada, ne de var olmama'da değil, ama varlığın ötesine geçmeyi ifade eden şu *varlıktan başka türlü*'de yatar (AE, 13). Keza, filozofa göre, varlığın ötesine geçme olarak aşkınlık, yalnızca etikte mümkündür. Haddizatında etik, 'çıkar-gözetmezlik' (*désinteressement*) olarak ve/veya 'varlık-tan-soyunma' (*dés-inter-essement*) olarak anlaşılmalıdır; esasen, gerek etimolojik, gerekse semantik bakımdan bu iki ibare yöndeşirler; şu halde, bu ibareleri birlikte düşündüğümüzde, etik 'çıkar gözetmemek suretiyle varlıktan soyunma' olarak anlaşılmalıdır.[1] Öte yandan, etimolojinin elverdiği üzere 'varlık' (*esse*) ve 'çıkar' (*inter-esse*) arasında irtibat kuran Levinas, 'varlıkta olma'nın ve 'varlıkta kalma'nın 'çıkar gözetme' ile bağına dikkat çeker. Sonuçta, bu mantık çerçevesinde, 'çıkar' ile 'varlık' bir yanda, 'etik' ile çıkar-gözetmezlik öbür yanda yer alır, ki bu surette etik 'varlıktan soyunma' olarak temayüz eder: Özne, öteki karşısında çıkar-gözetmez bir tavra sahip olduğu, onu kendine takdim ve tercih ettiği ölçüde varlıktan soyunur ve böylece öte'ye, Sonsuz'a açılır (krş. AE, 15).

Varlık, varlaşarak zuhura gelir; varlaşma (*essence*), varlıkta çıkarı olduğundan varlıkta diretmedir. Oysa, başkasını kendine takdim ve tercih etme olarak, ona karşı çıkar-gözetmezlik olarak etik, varlıktan soyunmayı, varlaşımın fatal döngüsünü kırmayı ifade eder; kısacası etik, varlıkta diretmeyi değil, bilakis varlığı aşmayı ifade eder. Varlaşımın tersine işleyen, varlığın ötesine geçen bir harekettir etiğin hareketi. Bizim *varlaşım* ya da *varlaşma* olarak karşıladığımız *essence* (< *esse*) burada *eidos*'u, özü veya mahiyeti değil, "varlığın sürecini veya

1 Fransızca ***désinteressement*** kelimesi 'hasbilik', 'çıkar-gözetmezlik' anlamına geliyor. Bu aynı kelimeyi, Levinas'ın yaptığı üzere, etimolojisini açığa vuracak şekilde, *dés-inter-essement* olarak yazdığımızda 'varlık-tan-çıkma', 'varlık-tan-ayrılma', ya da bizim daha çok tercih ettiğimiz üzere 'varlık-tan-soyunma' anlamına geliyor. Levinas, kelimenin düz anlamını veren birinci anlam ile etimolojisinden sızan ikinci anlamını etikte birleştiriyor; buna göre, varlık-tan-soyunma olarak etik, çıkar-gözetmez bir tavra işaret eder; keza, şöyle de denebilir: Çıkar-gözetmez bir tavra işaret etmesi ölçüsünde etik, varlık-tan-soyunma'yı ifade eder; öyledir, zira çıkar gütmek, varlıkta kalmaktır, varlıkta diretmektir Levinas'a göre.

olayını" belirtir. Veyahut şöyle söylenebilir: burada *essence, ens*ten (var olan şey, varolan) ayrı olan *esse*yi (var olma/k) ifade eder (AE, 9, 13). Sözün özü, *varlaşım* ya da *varlaşma* varlığın etkinleşmesi, zuhura gelişi, fiile çıkışıdır; var olma'nın bizzat olayı ve sürecidir.

Levinas, savaş ile özdeşleştirdiği ontolojik planı özlü bir şekilde ifade ettiğini düşündüğü *conatus essendi* kavramını 'varlıkta diretme' ve 'varlıktaki çıkarını gözetme' olarak açıklar: "Varlıkta çıkarı olma [*l'intéressement de l'être*], birilerinin diğerlerine, herkesin herkese karşı mücadele ettiği egoizmlerde, birilerinin başkalarına, herkesin herkese karşı savaş halinde bulunduğu alerjik egoizmlerin çokluğunda dramatize olur. Varlıkta çıkarı olmanın jesti veya dramıdır savaş... Böylece varlaşım, savaşın ifrata varan senkronizmidir... İfrata varan hemzamanlılık veya içkinliktir burada söz konusu olan" (AE, 15). Yine, *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde Levinas şöyle yazar: "Savaş, saf varlığın saf deneyimi olarak ortaya çıkar" (TI, 5). Bununla birlikte etik, bir barış projesini ifade etmez tam olarak. Zira varlığın sirayet etmediği İyi'yi hedefleyen etik, ontolojik planın ötesine geçerken, bu plana ait olan savaş-barış[1] çiftinin de ötesine geçer. Levinas, başkası ile ilişkiyi "İyi'ye doğru hareket" olarak, varlıktan soyunma olarak niteler. Varlığın, senkronizmin ve içkinliğin ötesine giden İyi'ye doğru hareket, anlamın bizzat anlamlılığını oluşturan şu diyakronik başkası-için-olma'da ortaya çıkar. Şematik olarak ifade edersek, Levinas'a göre ontoloji, temelde, savaşın senkronizminde başkasına karşı olmayı öngörür; oysa, varlıktan başka türlü'yü hedefleyen etik, başkası için olmayı ve onunla diyakronik bir yakınlığı talep eder.[2]

---

1 Levinas şöyle yazar: "Savaştan çıkan imparatorlukların barışı savaşa dayanır" (TI, 6). Savaş gibi, barış da ontolojinin düzenine aittir. Ve *Varlıktan Başka Türlü*'de Levinas sorar: "Varlıkların doğrudan çarpışmasını askıya alan Aklın hükümran olduğu şu barış sayesinde varlaşım (*essence*) varlaşımın ötekisine dönüşmez mi?" Ve cevap verir: "Ama bu makul barış, zamanın sabrı ve uzunluğu, hesap kitaptır, düşünme ve siyasettir. Herkesin herkese karşı savaşı, mübadele ve alış-veriş haline gelir (AE, 15). Demek ki, Levinas'a göre, *haddizatında barış* eskatolojik bir mefhumdur ancak: "Barışın ancak eskatolojisi olur" (TI, 9). Bu, haddizatında barışın ontolojik planda mümkün olmadığı anlamına gelir.

2 Savaşta biri diğerine karşı savaşan iki taraf vardır. İlkesel olarak, her iki taraf da kendi içinde bütün ve senkronizedir. Esasen savaş, aralarında düşmanlık bulunan iki

Levinas, öznenin özneliğini veya insanın insanlığını – özneyi ya da insanı *orada-varlık* (*Dasein*) olarak adlandıran Heidegger'de görüldüğü üzere *varlığa* (*Sein*) göre değil – varlığın ötesindeki İyi'ye göre düşünür ve özneyi ya da insanı etik bir terminoloji içerisinde tanımlar. Böylesi bir öznelik, varlaşmadan kurtulmada, varlıktan soyunup onun ötesine geçmede ortaya çıkar; özneliğin etik terimler üzerinden tanımlanışıdır bu. Yine, etik özneliğin tanımını bulduğumuz *biri-diğeri-için* ifadesinden yola çıkarak söylemek gerekir ki, başkası için olma, etik özneliğin bizzat tanımına aittir. Bu bakımdan, önce biri var, sonra diğeri, denemez; doğrusu, özne diğeri için olduğu ölçüde öznedir. Başkası-için olma, varlıktan ve kendinden çıkma anlamında İyi'ye doğru olma'dır. Bu minvalde, "tam bir hasbilik" olarak, çıkar-gözetmezlik olarak, varlık-tan-soyunma olarak etik, varlığın *verâ*sında bulunan ve ondan evlâ olan "varlıktan başka türlü"yü ifade eder (AE, 17). Etik yoluyladır ki kişi, varlaşımdan kopar ve varlığın varlaşmadığı, yani varlaşımın artık etkin olmadığı bir alana, *mâ-verâ*'ya geçer. Peki ama gerçekte *nere*ye geçer?

Levinas'ın, egolojik sferdeki yalnız ve bencil özneliği; konum, bura (*ici*) ve töz gibi kavramlarla ilişkilendirdiğini birinci kesimde görmüştük.[1] Nasıl egolojik sfere özgü keyif alma etik sfere özgü hassas olmanın koşulu ise, yani hassas olma inkıtaa uğrattığı keyif almayı varsayıyorsa, aynı şekilde egolojik öznelik de, etik özneliğin koşuludur: Etik öznelik, ondan koparak onu aşacağı egolojik bir özneliği varsayar, nasıl ki etiğe bürünmek, varlıktan soyunmayı varsayıyorsa. Demek ki etik; konum, bura, töz gibi kavramları

---

tarafın, iki bütünün, iki senkronizmin karşılaşması ve çarpışmasıdır. Ama, savaşta, düşmanlık formu altında bir başkalık – savaşan tarafların birbirine göre başkalığı – söz konusu değil midir? Taraflar arasında diyakronik bir ayrılık yok mudur? Keza, yenen ve yenilen arasında indirgenemez bir aralık, senkronize edilemez diyakronik bir faz farkı, negatif de olsa bir başkalık yok mudur? Savaşı topyekun senkronizme (ve dolayısıyla ontolojiye) indirgemek yerine, onun birleştiren ve ayrıştıran, toplayan ve dağıtan, hem senkronik hem de diyakronik olan çifte karakterini ikircikliği içerisinde *bir-ara-da* ele almak daha makul değil midir? Bizce, savaşın (ve taşıdığı ikircikliğin) senkronizme ve ontolojiye ircası, ne savaşı ne de onun içerimi olan düşmanlık formu atındaki başkalığı izaha el veriyor. Düşmanlıkta yatan başkalık boyutu üzerinde daha fazla kafa yormak gerekiyor belki de.

1 Bkz. özellikle birinci kesimdeki "Hipostaz ve Konum".

– onları aşmak üzere – varsayar. Böylece etik, konumsuzlaşma, öte, tözsüzleşme olarak gerçekleşir. Sonuçta, *ü-topik* olma pahasına etik, varlıktan kopma, konumundan olma, mülksüzleşme ve tözsüzleşme gibi *yer*leşik – yani ontolojik – dilde olumsuzluk ifade eden, ama belki tam da bu yüzden bu dilin temelli bir eleştirisini mümkün kılan 'kavram'larla ontolojik *bura*'nın ötesine işaret eder; *başka-yer*'i (*ailleurs*), *yer-olmayan*'ı (*non-lieu*) ifade eden bu 'kavram'larla ontolojinin yerini ve ontolojik dilin yerindeliğini sorgulamamız mümkün olur. Bu bakımdan, yer-sizliği, yer-olmayanı ifade eden etik, *bura*ya yerleşmişliği olduğu gibi, *nere* sorusunun koşulsuz ayrıcalığını da tartışma konusu eder (AE, 21). Özne, var olamaya hakkı olup olmadığını, yani bura'da bir yer işgal etmeye hakkı olup olmadığını kendine sorduğu ölçüde etik anlamda hassastır. Bu soru, merkezi önemdedir; zira bir yeri işgal etmek, bir konumu tutmak, giderek tuttuğu konuma tutulmak ve nihayet yeryüzünün yerlisi gibi davranmak; özneliğin etik anlamını tersine çevirecek bir biçimde, varlıkta diretmenin, varlığa yerleşmenin, giderek boylu boyunca varlığa batmanın bir ifadesine dönüşebilmektedir. Özne, yerini yadırgadığı ve yerinin yerlisi gibi davranmadığı ölçüde etik bir özneliğe dönüşebilir; varlığa yerleşmediği, onda kalmada diretmediği ölçüde, varlığın ötesindeki *yer-olmayan*'a (*non-lieu*), dolayısıyla İyi'ye yaklaşabilir.

Özne, kendinden (dolayısıyla varlıktan) soyunarak başkası için olduğu ölçüde, varlıkta *yer-siz bir fazla*'dır. *Fazilet*ini varlığa yerleşmemiş olmaktan, ona gark olmamış, onda massolmamış, ona çakılı kalmamış olmaktan alan özne, böyle olmakla, ontolojik plan için indirgenemez, özümsenemez ve ehlileştirilemez bir *fazla*dır. Yine, varlıktan soyunma olarak etik özneleşme, varlığın ötesine, İyi'ye doğru – *Fâzıl olan*'a doğru – bir harekettir. Kendinden kendine doğru hareket eden, kendinden yine kendine dönmek üzere hareket eden, yerleştiği yere daha bir yerleşmek üzere harekete geçen egolojik özne, yerinden olma pahasına, bir daha dönmemecesine evinden (kendinden) çıkan, başka yere, yer-olmayan bir yere doğru yola çıkan etik özneye hiçbir biçimde benzemez.[1] Zira ilki varlığa gark

1 Levinas, bunlardan ilkini Ulysess'in yolculuğuna, ikincisini İbrahim'in yolculuğuna benzetir.

olmuş olarak varlıkta diretir, varlığın jesti içerisinde kalır, varlığa çöreklenir; oysa, ikincisi varlığın *öte*sine, *varlıktan başka*'ya, *başka yere* doğru, yer olmayan bir yere doğru harekete geçer, kısacası varlıksızlaşır, varlıktan soyunur. Varlığını, özerkliğini, özgürlüğünü ve sahipliğini, kısaca varolan olarak *konum*unu – ontolojik buradalığını – etik bir jestle tartışmaya açan özne, bu surette *öte*ye, *öte-k*ine açılır. Etik öznelik, başka türlü var olmayı değil, var olmaktan başka türlü olanı, tam da varlığın ötesini, *yer-olmayan*ı, ontolojik planda yeri olmayanı ifade eder.

Konum, yer, bura gibi kavramları olduğu gibi, Levinas mekânı (uzamı), doğayı ve evreni de ontolojik olmayan bir bakış açısıyla, yani *öte*ki'nin merkezde yer aldığı etiğin bakış açısıyla değerlendirir. Bu bakımdan mekân, ben'in değil, ama daha ziyade "başkalarının meskeni olarak" gündeme getirilir (AE, 188n). Geometrik bir izahın ötesinde mekân, başkasının, ötekinin perspektifi içerisinde bir anlama kavuşur: "Mekân Başkasına karşı sorumluluğumun anlamına aittir" (AE, 188n). Burada, işaret edilmesi gereken ilk nokta, Levinas'ın ilk bakışta etikle doğrudan alakalı görünmeyen mekân, evren ve doğa gibi şeyleri dahi etik özneliğin perspektifine yerleştirme ve onları böylesi bir perspektiften anlamlandırma eğilimidir (AE, 129). Esasen bu eğilim, etiğin *ilk felsefe* olarak vazedilmesi keyfiyetinden kaynaklanır.

> Mekân, Başkasına karşı sorumluluğumun anlamına aittir... Varlık, evren olarak bir anlama sahip olacaktır ve evrenin *birliği* varlığa tabi olan ben'de yatacaktır. Yani, evrenin mekânı başkalarının meskeni olarak tezahür edecektir. Mekânın geometriye öncel *eidos*'u [özü], bana bakan, beni ilgilendiren başkalarının onda mukim oluşuyla tasvire konu olur. Evreni yükleniyorum/taşıyorum [*Je supporte l'univers*]. Kendi [*le Soi*], yalnızca, sorumluluğumda bir olan insan toplumunun birliğini oluşturmaz. Varlığın birliğinin [de] kendi [*le soi*] ile alakası vardır (AE, 188n).

Demek ki, insan gerçekliği bir yana, evren de nihai anlamını onsuz anlamsız ve temelsiz kalacağı etik öznelikten alır. Başkası-için olarak yapılanmış olan kendi, evreni yüklenir, taşır: "Kendi, *Sub-jectum*'dur

[öznedir, altta yatan şey'dir]: Evrenin ağırlığı altındadır, her şeyden sorumludur. Evrenin birliği, tamalgının birliğinde bakışımın kuşattığı şey değildir; ama her yandan bana düşen, kelimenin iki anlamında da bana bakan, beni suçlayan ve benim işim olan şeydir" (AE, 183).

Böylece, uzamı ve evreni özneden itibaren kavrayan ve etik terimlerde temellendiren Levinas ile, uzamsallığı *Dasein*'dan itibaren kavrayan ve egzistansiyal terimlerde temellendiren Heidegger[1] arasında belli bir yakınlığa rastlıyoruz. Her iki durumda da, dünyayı *res extensa* olarak alan Descartesçı yaklaşımdan kaynaklanma uzamın nesnel kavranışına karşı belli bir mesafelilik gözlenmektedir. Yine, her iki durumda da, öznenin (Heidegger'in durumunda *Dasein*'ın ve Levinas'ın durumunda Kendi'nin) uzamın değerlendirilmesinde temel veya kalkış noktası olarak alındığı *bir nevi 'öznelcilik'* söz konusudur ki, buna göre uzam, geometrik ve nesnel tasavvurun ötesinde, asıl anlamını varoluştan (Heidegger) veya etikten (Levinas), ama her hâlükârda öznelikten almaktadır.[2]

Levinas; uzamı/mekânı, evreni, yeri, konumu kendi'nden itibaren mi, yoksa başkasından itibaren mi düşünmektedir? Filozofun, kendi'yi başkası-için olarak tanımlaması, onu başkasının perspektifine yerleştirmesi ölçüsünde bu soru gereksizleşecektir. Burada önemli olan, 'objektif gerçeklik' dahil her şeyin etik ilişkiden itibaren anlam kazanması ve etik ilişkinin öğesi olarak sorumluluğun *her şeyi* içerecek denli genişletilmesidir: "Evreni yüklenen" kendi, "her şeyden sorumludur". Varlıktan, varlıkta diretmeden "daha ciddi" olan bu sorumluluk (AE, 78) her şeyi kapsar, öylesine ki *"hiçbir şey sorumluluğun kontrolünden kaçmaz"* (AE, 248; iba). Etiğin tuhaf bir biçimde emperyal karakteriyle karşılaşırız burada. Etik, hiçbir şeyi

1 Heidegger, uzamı nesnel ve türdeş olarak ele alan ve *Dasein*'a ait dünyasallığı göz önüne almaksızın, onu geometrik ve fiziko-matematik belirlenimlere indirgeyen Descartesçı uzamsallık tasavvurunu eleştirir. Böylece o, uzak-sız-laştırma (*Entfernung*) ve yönlenme (*Ausrichtung*) gibi kavramlar yardımıyla *Dasein*'a özgü uzamsallığın merkezde olduğu egzistansiyal bir uzamsallık tasavvuru geliştirir. Krş. Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 19-24.

2 Yine de *Dasein*'ının özneliği öyle bir özneliktir ki "dünya-da-olma" ona aittir. Burada, özne – nesne gibi kavramları düşünmekte ısrarcı olmamak gerekiyor.

dışarıda bırakmamacasına her şeyi kuşatmıştır adeta, aşkın tamalgıdan farklı bir biçimde, ama benzer bir kuşatıcılıkla! Aksiyolojinin sınırlarını boyuna aşındıran ve aslına bakılırsa bu sınırları çoktan aşmış olan etik, insanı, varlığı, doğayı, evreni, kısaca *her şeyi* temellendirir, Tanrı ve Öte de dahil olmak üzere her şeyi. Temellendirir yani son tahlilde kendine irca eder.

Veli-insan prototipini varsayan, bu prototipe yönseyen, giderek bu prototipi kendinde temsil eden etik özne, varlığı bir arada tutan, onu murâkabe eden ve gözeten, nihayet ona manasını ve hikmet-i vücûdunu veren *kutub*'tur adeta[1]; zira 'herkesten ve her şeyden sorumlu'dur bu özne ve evren 'onun omuzları üzerinde' durmaktadır, onsuz varlık anlamdan ve yönden yoksundur büsbütün.

Levinas, varlığı, etik terimlerde tanımlanmış bu özneden itibaren kavrar, yoksa özneyi varlıktan itibaren değil. Bu yüzden o, özneyi varlığın bir kipliği olarak görmez, bilakis özneleşmenin varlıktan koparak, ondan soyunarak mümkün olabileceğini söyler. Tabii ki bu, varlıktan fiziksel bir kopuşu, bir nevi artık var olmama durumunu ifade etmez. Öznesiz varlık, ay manzaralarında gördüğümüz üzere insansız bir çöle, bir *no man's land*'e dönüşür. Varlığa anlamını veren öznedir (*sujet*), yoksa tersi değil. Evreni yüklenen *subjectum* ona anlamını verir. *Başkası-için* olarak tanımlanan öznelik (*subjectivité*) anlamın nihai kaynağını oluşturur. Özne – kendi – varlıktan soyundukça, varlığın ötesine geçtikçe onto-loji'nin kuşatamayacağı bir alana açılır ve orada kendinin "kendinden önce ötekine bağlanmış olma"da yatan aşkın anlamını bulur. Özne, varlığın sirayet etmediği bir alana, varlıktan başka türlü olana açıldıkça, başkası-için oldukça İyi'ye, Sonsuz'a ya da Kutsî Olan'a açılır, yani Tanrı'ya yaklaşır. *Başkası dünyadan değildir* ve onunla ilişki dünyanın ontolojik düzeninden çıkışın yegane imkânıdır. Demek ki iyilik, başkasına yakınlıkta yatar ancak, varlık-tan-soyunma'da, *conatus essendi*'nin sirayet

1 ***Kutub, kutb.*** Medâr, değirmenin alt taşına yerleştirilen ve üst taşın dönmesini sağlayan demir. (Tas.) a) En büyük veli. b) Her zaman alemde Allah'ın nazar kıldığı yer olan tek kişi (Kâşânî). c) Kutup alemin ruhu, alem de onun bedeni gibidir. Her şey kutbun çevresinde ve onun sayesinde hareket eder...". Uludağ, S., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul, 1991, s. 299.

etmediği bir alana, *yer-olmayana* geçmede yatar. Kişi, insan olma haysiyetine varlıktan soyunarak ulaşabilir ancak; zira kişi *esseden* ve *interesseden* – varlıktan, onda çıkar gütmekten – kurtulabildiği ölçüde İyi'ye, dolayısıyla Sonsuz'a ya da Tanrı'ya yönelebilir ve bu surette *ontolojik beşeriyet derekesinden velayete yönseyen etik insaniyet derecesine* yükselebilir. Varlığın bir kipliği olmak şöyle dursun, "varlıktaki çatlak"tır insan:

> İnsan olmak, varlıklar arasında bir varlık değilmişçesine yaşamak anlamına gelir. İnsani tinsellik yoluyla, varlığın kategorileri bir 'varlıktan başka türlü'ye inkılap eder adeta (El, 107).

## 23. Söyleme ve Söylenen

> *Varlığın ötesinde yer alan anlam üzerine, diya-kroni üzerine ve yaklaşmanın aşkınlığı üzerine şu anda sürdürdüğümüz söylem, felsefe olmak isteyen şu söylem, sözümona varlığın ötesinde düşünülen tüm anlamı tutup tekrar varlığın kucağına bırakan bir temalaştırmadır, terimlerin senkronizasyonudur, sistematik dile bir başvurudur ve var olmak (être) fiilinin sürekli istimalidir.* [1]
>
> Levinas

Söyleme ve Söylenen çifti *Varlıktan Başka Türlü*'de ağırlıklı bir rol oynar. Sözel işaretlere, semantik ve sözdizimsel yapılara öncel olan Söyleme, dilin evveliyatını ifade edişiyle kelimelerden oluşma olan 'Söylenen olarak dil'i mümkün kılar. Söyleme, tam da başkasına maruz kalmadır, biri-diğeri-için'dir. Dile öncel bir dil olarak, kelimeleri önceleyen "sessiz" ve "düşünüme öncel" bir dil olarak Söyleme, içtenliktir tam olarak, "dilin kelimelere, temalara dağılmazdan önceki" hali olarak, dil öncesi dil olarak, dilin ve anlamın özü olarak içtenliktir (AE, 236). Sonuç itibariyle Söyleme, anlamın kaynağıdır, "anlamın anlamlılığı"dır (AE, 17, DMT, 223).

---

1 Levinas, E., *Autrement qu'Etre Ou-au delà de l'Essence* [AE], s. 242.

Dil oyunlarının ötesinde veya berisinde Söyleme, etiğin öğesi olan sorumluluğun entrikasını ifade eder. Mantıksal-sözdizimsel düzenden kaçan Söyleme, her türlü bağlamın dışında veya ötesinde, temalaştırılamaz olanı ifade eder; zira o *esse*nin ve *interesse*nin ötesinde anlamın anlamlılığıdır. Buna karşın Söylenen, her zaman bir bağlama yerleştirilebilir; zira temalaştırılabilir bir mahiyete sahiptir. Söyleme ve Söylenen birbirlerini dışlarlar. Söyleme; diyakroninin, sorumluluğun ve varlık-tan-soyunma'nın (çıkar-gözetmezliğin) yer aldığı etik plana ait iken, Söylenen, senkroninin, *esse*nin ve *interesse*nin geçerli olduğu ontolojik plana (dolayısıyla adalet planına) aittir. Söyleme'ye doğru gitmek için Söylenen'in berisine veya ötesine gitmek gerekir ki bu Söylenen'i Söyleme'ye irca faaliyetidir. Levinas, bu irca faaliyetinin felsefenin görevi olduğunu söyler. Ancak, işaret etmek gerekir ki bu faaliyet, bu "tercüme" (*traduction*) çabası "ihanet" (*trahison*) pahasına gerçekleşir.

Aralarındaki ilişkinin karmaşıklığına rağmen, Söyleme ve Söylenen söz konusu olduğunda, iki düzey ayırt edilebilir: *Söylenensiz Söyleme* ve *Söylenen ile bağlılaşım halindeki Söyleme*. Söylenen, onun üzerinde izini bırakarak onu esinleyen Söyleme'den itibaren doğar. Ancak, bu olurken, Söyleme esinlediği Söylenen'in ihanetine uğrar. Söylenen'i, etik sferin esinlediği adalet sferiyle de ilişkilendirmek gerekir. Adalet sferi etik sferinden esinlenmekle birlikte bu sferi kesintiye uğratır aynı zamanda. Ben-başkası ilişkisine, bu ilişkinin asimetrik, diyakronik ve dolaysız yapısına dayanan etik sfer, Üçüncü'nün dahliyle bulanır, kesintiye uğrar ve simetrinin, karşılaştırılabilirliğin ve senkroninin hüküm sürdüğü adalet sferine dönüşür. Üçüncü, başkası ile ilişkinin bağrından bu ilişkiyi inkıtaa uğratarak doğan adaleti nasıl başlatır? *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas şöyle yazar: "Üçüncü başkasının gözlerinde bakar" (TI, 234). Burada Levinas başkasıyla (Üçüncü'nün olmadığı) saf bir ilişkinin imkânsızlığını, ya da en azından zorluğunu zımnen itiraf ediyor gibidir. Evet, Üçüncü'nün mevcudiyetiyle birlikte, asimetrinin ve diyakroninin hakim olduğu etik ilişki; karşılaştırmanın, simetrinin ve hemzamanlılığın rol oynadığı adalete inkılap eder. Haddizatında bu,

Söylenensiz Söyleme'den Söyleme'nin Söylenen ile bağlılaşım halinde bulunduğu bir duruma geçiştir. Adalet sferine böylesi bir geçişle birlikte Söyleme saflığını yitirir, ama Söylenen'e damgasını vurur ve onu esinler yine de. Adalet, etiğin izini ve esinini taşıdığı ölçüde bir temele ve bir anlama sahiptir; bununla birlikte, bilmek gerekir ki, etikten adalete geçiş – bu çevrilme – bir ihanet pahasına, etiğin saflığını yitirmesi pahasına, Söyleme'nin bir anlamda Söylenenleşmesi pahasına gerçekleşmiştir. Öyle veya böyle, Söyleme'nin Söylenen ile bağlılaşım halinde olduğu bu durumda, etik – ihaneti telafi etmek istercesine – esinlediği adaleti Söylenen'in Söyleme'ye daimi bir ircaı yoluyla kontrol edecektir. Özerk bir alan oluşturmak şöyle dursun, adalet etiğin murâkabesi altındadır daima.

Varlığa ve (varlığın bilinçte ve bilgide kendini kendine açması olarak) hakikate girmek, Söylenen'in alanına girmek demektir (AE, 77). Söylenen, adalet planına ve fakat aynı zamanda ontolojik plana aittir. Denebilir ki, ontolojik plan etiğin murâkabesine ve kontrolüne girdiği anda, adalet planı adını almaktadır; nitekim, Levinas ontolojiyi adalet kavramı dolayımıyla etiğe bağlamaktadır. Varlık, bu anlamda, "adaletin işlevi" (AE, 253) olmakta, dolayısıyla etiğin (Söyleme'nin) güdümüne verilmektedir. Gerçekte, Söylenen'den etiğin (Söyleme'nin) adaleti talep etmesi ölçüsünde söz edebiliriz (AE, 77); zira etik yalnızca başkasını değil ama "başkasının gözlerinde bakan" üçüncüyü de hesaba katar, tabii farklı bir düzeyde. Başka türlü söylersek, etik, adaleti ne dışlar ne de onun yerini alır, ama ona damgasını vurmaya ve ona istikamet ve anlam vermeye çalışır. Böylece, varlık Söyleme'den, biri-diğeri-için'den, yakınlıktan, kısaca etikten itibaren anlam ifade edecek ve yönlenecektir (krş. AE, 47). Adalet, toplum, devlet ve kurumlar, alışveriş ve çalışma... hiçbir şey sorumluluğun, biri-diğeri-için'in, yakınlığın, kısacası etiğin kapsamı dışında değildir, hiçbir şey Söyleme'nin kontrolünden kaçamaz (AE, 248). Adalet ve etik, basitçe ayrı değildirler, ne de kayıtsızca yan yana dururlar. Zira ilki anlamını ve esinini ikinciden alır, dolayısıyla ondan kopuk değil, bilakis ona tabidir; bu yüzden etiğin yokluğunda adalet temelsiz ve gerekçesiz kalır. Başkasına yakınlık olarak ya-

kınlığın, başkası için olma gibi, başkası karşısında sorumluluk gibi tam da etiğin kendisini ifade ettiğini akılda tutarak, "adalet, bizzat onu mümkün kılan yakınlık içerisinde değilse imkânsızdır" (AE, 248) ve "yasa, yakınlığın bağrında yer alır" (AE, 248) cümlelerini okuduğumuzda adalet-etik ilişkisi daha çok aydınlanıyor. Buradan, Söylenen'in Söyleme'den kopuk olmadığını, ama onun tarafından temellendirildiğini ve nihai gerekçesini onda bulduğunu anlıyoruz. Gerçi Levinas'ta saf etik planda Söylenensiz bir Söylemeden bahsedilebilse de, adalet planında Söyleme Söylenen ile bağlılaşım halinde bulunur. Öte yandan, Söyleme, Söylenen ile bağlılaşım haline girdiğinde, bir anlamda ontolojik olan ile temasa geçtiğinde saflığından bir şeyler kaybeder adeta. Bununla birlikte, bu 'saflık yitimi'ni her hâlükârda negatif bir olgu olarak görmemek gerekir; zira, bir kez daha altını çizmek gerekirse, adaleti talep eden etiğin kendisidir. Etik, adaleti talep eder; zira (aralarında asimetrik ve diyakronik bir ilişkinin söz konusu olduğu) ben ve başkası yalnız değildirler yeryüzünde; ama orada mevcudiyeti karşılaştırmayı, ölçüyü ve senkroniyi zorunlu kılan Üçüncü de vardır. Bu surette, Söyleme ile bağlılaşım halindeki 'Söylenen olarak adalet', etik tarafından esinlendiği ölçüde, 'Söylenensiz Söyleme olarak etiğin' izini taşıyacaktır. "Adaletin işlevi" (AE, 253) olarak varlık da, yine bu surette nihai anlamına ve gerekçesine kavuşacaktır. Başka türlü söylersek, ancak, Söylenen Söyleme ile bağlılaşım haline girerek, Söyleme'nin esinine kendini açarak, kendini "sorumluluğun kontrolü"ne (AE, 248) vererek nihai anlamda gerekçesini, temelini, anlamını bulabilir. Sonuç olarak, Söyleme-olarak-etik olmadığında, Söylenen-olarak-varlık, *Var*'ın uçurumvari temelsizliğinde ve anlamsız uğultusunda yitme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Varlık, *Var*'ın derekesine düşmekten, kendini etiğin etkisine açtığı ölçüde kurtulabilir.

Felsefe, logos, bilinç ve bilgi, Üçüncü'nün hesaba katılışı olarak adalet planına aittir. Başka bir ifadeyle, ben-başkası ilişkisine karşılıklılığı, karşılaştırmayı, ölçüyü ve eşzamanlılığı getiren Üçüncü'nün ortaya çıkışı; bilincin, bilginin, logos'un ve felsefenin, dolayısıyla da tezahürün, temalaştırmanın ve nesneleştirmenin doğuşunu ifade

eder. Üçüncü'nün gelişi, etik ilişkiyi alt üst eder, onun mutlaklığını sınırlandırır. Keza, bilinç, bilgi, logos ve felsefe, etik Söyleme'yi bulandırır, onu tezahüre, temalaşmaya, nesneleşmeye zorlar. Böylece etik Söyleme, Söylenen ile bağlılaşım içerisinde massolma tehlikesiyle, dolayısıyla kendine ihanet etme tehlikesiyle karşı karşıya kalır; zira Söyleme'nin Söylenen'e tercümesi, temalaştırılamaz ve ölçüye gelmez olan Söyleme'nin temalaştırılabilir olan varlığın ve onun bağlılaşığı olan bilincin ölçüsüne indirgenmesi ölçüsünde kaçınılmaz olarak ihanet ile sonuçlanacaktır. Üçüncü'nün mevcudiyeti ile gündeme gelen ve Söylenen'in düzenine ait olan bilinç ve bilgi (AE, 249), eşzamanlılaştırıcı logos uyarınca Söyleme'nin diyakronisini kavramaya ve ihata etmeye meyleder; doğası gereği, tezahüre çıkmadan, temalaştırılmadan ve nesneleştirilmeden kaçan Söyleme'yi, kelimelerde kendini ifade etmeye, tutarlı ve makul önermelere dönüşmeye ve dilin, dolayısıyla da bilincin ölçüsünde olan mantıksal-sözdizimsel yapılara indirgenmeye zorlar. Tercüme, ihanettir (*traduire, c'est trahir*). Bu, Söyleme'yi (varlıktan başka türlü'yü veya varlığın ötesinde olanı) ihanet pahasına tercüme eden, yani onu kendi düzeyine, ölçüsüne ya da kapasitesine indirgeyen bilginin, bilincin ve Söylenen olarak dilin durumunda bilhassa geçerlidir.

> Ne olursa olsun, bu kökene öncel Söyleme, Söyleme ile Söylenen'in birbirinin bağlılaşığı olduğu bir dilde devinir; orada Söyleme, tema'sına tabidir... Söyleme ile Söylenen'in bağlılaşımı, yani Söyleme'nin Söylenen'e, dilsel bir sisteme ve ontolojiye tabiiyeti tezahürün talep ettiği bedeldir. Söylenen olarak dilde; her şey, ihanet pahasına da olsa, bize tercüme edilir... Dil, ihanet ederek de olsa, bu *varlığın dışında olanı*, bu *varlığa göre dışta duranı* söylemeye izin verir – varlığın ötekisi burada bir varlık olayı imiş gibi ele alınır. Varlık, varlığın bilgisi ve varlığın kendini gösterdiği Söylenen, varlığa göre dışta duran bir Söyleme'de anlam ifade eder; ama bu dışta-durma ve bilginin doğuşu Söylenen'de kendini gösterir (AE, 17-18).

*Varlıktan başka türlü*, o da bozuma uğratılması (*se dédire*) gereken bir Söyleme'de dile gelir. Burada bozuma uğratmaktaki amaç, *varlıktan*

*başka türlü*'yü Söylenen'den çekip çıkarmaktır; [zira], Söylenen'de, *varlıktan başka türlü, başka türlü bir varlık* anlamına gelmeye başlamıştır çoktan (AE, 19).

Bilhassa bu son alıntı üzerinde biraz durmakta fayda var. Söyleme – *varlıktan başka türlü* – bilince upuygun bir biçimde tezahür eden varlığın terimlerine indirgenemez ve eğer indirgenirse o artık Söyleme olarak Söyleme olmayacak, ama Söylenen ile bağlılaşıma girmiş, saflığını kaybederek Söylenen'in bağlılaşığı olmuş bir Söyleme olacaktır; zira bir kez daha ifade etmek gerekirse, Söyleme için Söylenen'de kendini göstermek, Söylenen'e tercüme edilmek, ancak ihanet pahasına gerçekleşir. Bu surette, Söylenen'de kendini gösteren Söyleme, artık *varlıktan başka türlü*'yü değil, *başka türlü varlığı* belirtir, yani varlığın *öteki*sini değil, başka türden de olsa varlıklar içerisinde bir varlığı ifade eder. Söyleme için Söylenen ile bağlılaşıma girmek, saf başkalığın bir yitimi olarak varlığa bulanmaktır. Öte yandan, Söylenen'de yatan Söyleme karakterinin ortaya çıkarılması için, Söylenen'in söylenenliğinin bozuma uğratılması (*dédire*) ve nihai olarak da Söylenen'in Söyleme'ye irca edilmesi gerekir. Bitimsiz bir görevdir bu. Bu irca faaliyeti şöyle örneklendirilebilir: Bilgide – veya Söylenen'in dilinde – başkası, görüden ve görüşten kaçan ve bilincin terimlerine indirgenemeyen olarak değil, yani başkalığı içerisinde başkası olarak değil, ama ben'in bir yansıması ve Aynı'nın bir izdüşümü olarak, *alter ego* olarak ele alınır. *Alter ego* olarak kavranan başkası, tüm başkalığından yoksun bırakılmış, dolayısıyla Aynı'ya indirgenmiş bir başkasıdır. *Alter ego* kavramsallaştırmasıyla birlikte, Söyleme olarak başkası, söylenenleştirilmekte, yani onun mutlak başkalığı Aynı'nın terimlerinde eritilmektedir. Bu durumda, bir Söylenen olarak *alter ego*'yu bozuma uğratmak (*se dédire*) ve onu Söyleme'ye irca etmek gerekmektedir ki, bu da bağlam-bağımlı Söylenen'in bağlam-aşırı Söyleme'ye ircaı demektir. Kısacası bu, başkasında *alter ego* kavramsallaştırmasının ihata edemeyeceği şu mutlak başkalığı ayırt etmek ve öne çıkarmak demektir. Başkasına, *benzerim* olarak değil de, tam da *başkası* olarak yaklaşmak, onu bilincimin kapasi-

tesine ve kriterlerine indirgememek, onu temalaştırmamak ve nesneleştirmemek, Söyleme'nin anlamının Söylenen'in ötesine gittiğini bilen bir felsefe için temel öneme sahip bir meseledir. Söylenen'den Söyleme'yi çekip çıkarmak üzere Söylenen'in söylenenliğini bozuma uğratacak (*dédire*) bir felsefedir sözünü ettiğimiz.

Söylenen'de kendini gösteren, Söylenen'den itibaren tezahür eden Söyleme, bu göstermede, bu tezahürde tüketmez kendini, ama Söylenen'de izini bırakır: "Söylenen'de massolan Söyleme'nin entrikası bu massoluşta tükenmez. Temalaştırmanın kendisine izini vurur" (AE, 79). Bunun gibi, tema olan ve tezahüre tabi olan varlık, Söyleme'nin yankısını büsbütün boğmaz (AE, 79); varlaşmanın gürültüsü onu büsbütün bastırmadıysa, Söyleme varlıkta tınlar bir şekilde. Levinas tarafından "adaletin işlevi" olarak vazedilen varlık da, o da, Söyleme'nin izini taşır demek ki. Söyleme'nin – İyi'nin! – izi yoluyla varlığın kötülüğü (EE, 19-20) hafifleyecek, hattâ belki de silinip gidecektir. Varlığından, kendinden, kendi varlığından soyunan öznede *varlık, kendinden soyunacaktır* (*se dés-intér-esse-rait*).[1] O halde, Söyleme'nin varlığa bıraktığı izin ne olduğu sorulabilir. Bu, varlığın Söyleme'den itibaren, yani biri-diğeri-için'den, yakınlıktan, içtenlikten, kısacası etikten itibaren anlam ifade etmesi olgusudur; başka bir ifadeyle bu, varlığın nihai ve asıl anlamını, gerekçesini ve temelini etikten itibaren alması olgusu, etiğe tabi olması olgusudur. Varlık, etiğin izini taşıdığı ölçüde, *Var*'ın anlamsız uğultusuna kapılmaktan ve temelsiz uçurumuna yuvarlanmaktan kurtulur.

Levinas'a göre, Söyleme (*başkası-için-olma* veya yakınlık veya sorumluluk) Söylenen'e (bilgiye, bilince, varlaşıma) bir temel verir ve temel-verme'nin salahiyetiyle Söylenen'i denetler. Levinas meseleyi şöyle açıklığa kavuşturur:

> Demek ki, anlamda veya yakınlıkta veya *Söyleme*'de bilginin, varlaşımın ve Söylenen'in örtük doğumunu – *sorun*un sorumlulukta örtük doğu-

1 Krş. "Özdeşlikten kopuş, özdeşliğin tam da bağrındaki bir 'başkası-için[-olma'da vuku bulur]. Varlığın işarete [*signe*] dönüşmesidir bu; keza bu, varlıktan önce [anlamı] işaret etmeye [*signifier*] başlayan varlaşımın [*essence*] yıkımıdır, yani varlaşımın varlıktan soyunmasıdır [*désintéressement de l'essence*]" (AE, 239).

munu – takip etmek gerekir. Yakınlık, bilme haline gelerek muamma olarak anlam ifade edecektir; bir ışığın şafağıdır bu: Yakınlık bu ışıkta devinir, başkasının – yakının – kendini gösterdiği temada massolması da söz konusu değildir. Bilmenin örtük doğumunu yakınlıkta takip etmek gerekir. Yakınlık, onda kendini gösterdiği bilmenin anlamı olarak kalabilir (AE, 244-245).

Bilgi, sorun, bilinç, sözel işaretler sistemi olarak dil ve varlaşım; karşılaştırmanın, simetrinin, senkronizasyonun, temalaştırmanın ve nesneleştirmenin geçerli olduğu adalet sferine aittir. Söyleme'nin (varlıktan başka türlü'nün, dolayısıyla bilme'den başka türlü'nün) esinlediği adalet sferi, anlamını anlamın kendi olan Söyleme'den alır ve Söyleme'den itibaren yönlenir. Söyleme olmasaydı, adalet havada kalırdı, temelsiz ve gerekçesiz olurdu, yüz-süz ve gayri insani bir hesaplamadan, soğuk ve kayıtsız bir resmiyetten, formel ve kurumsal işlemden ibaret olurdu. Sonuçta, adalet Söyleme'nin izini taşıdığı ve etiğe tabi olduğu ölçüde adalet ismine layık olacaktır.

*Varlıktan Başka Türlü*'de, Levinas, etik ve adalet ilişkilerine bir ölçüde açıklık getirir. Oysa daha önce muğlak ve yetersiz birkaç gönderme dışında bu mesele üzerinde pek durmamıştır. *Bütünlük ve Sonsuz*'da, Üçüncü'nün gelişinin etik ilişkiyi inkıtaa uğrattığına ve bu ilişkiye simetri, karşılaştırma ve eşitlik getirdiğine, keza bu kavramların devletin, yasanın ve politikanın mevcudiyetine açıldığına (TI, 334-335) daha önce değinmiştik. Bu kitapta, birkaç ima ve kısa açıklama dışında, etik ve adalet ilişkilerinin geliştirilmeden bırakıldığını belirtmek gerek. Oysa *Varlıktan Başka Türlü*'de, Levinas, bu ilişkileri düşünmeyi dener bir ölçüde ve bu düşünüşü Söyleme ve Söylenen bağlılaşımı üzerinden gerçekleştirir. Bu kitapta, gerçi yeterli bir açıklıkta olmasa da, adalet sferinin etik sferinden örtük doğuşu söz konusu edilir. Son olarak işaret edelim ki, adalet mefhumunun anlaşılmasında merkezi bir öneme sahip olan *Üçüncü* meselesinin sarahatle vazedildiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Levinas *Varlıktan Başka Türlü*'de şöyle yazar: "Eğer yakınlık bana yalnızca başkasını, bir tek onu buyursaydı, hiçbir anlamda, hattâ

terimin en genel anlamında 'ortada bir problem olmazdı'. Sorun, ne de bilinç ve kendilik bilinci doğmazdı. Başkası için sorumluluk, soruna öncel bir dolaysızlıktır, tam olarak yakınlıktır. O, Üçüncü'nün girişi ile birlikte bulanır ve problem haline gelir" (AE, 245). O halde gelişi etik ilişkiyi inkıtaa uğratan ve sınırlandıran, başkasına yakınlığı veya biri-diğeri-için'i veya başkasına karşı sorumluluğu bulandıran bu *Üçüncü* kimdir? Levinas, Üçüncü'yü şöyle tanımlıyor: "Üçüncü, yakından başkadır, ama aynı zamanda bir başka yakındır, aynı zamanda da Başkası'nın bir yakınıdır, basitçe onun benzeri değildir" (AE, 245). Ve biraz ilerde başkası ile Üçüncü arasındaki farkı sorumluluk açısından ifade eder: "Başkası Üçüncü ile ilişkide yer alır. Üçüncü'nün sorumluluğunu ben bütünüyle üstlenemem; ben – her meselenin ötesinde – yalnızca yakınıma karşı sorumluyumdur". Demek ki adalet, yasa, izonomi ve politika planında karşılaştığım üçüncü için tam bir sorumluluk, ya da tam anlamıyla sorumluluk söz konusu değildir. Böylece, Üçüncü, etik planda karşılaştığım başkasından farklılaşmaktadır: Başkasına karşı sonsuz bir sorumluluğa sahibimdir, tam bir yakınlık ve tam bir çıkar-gözetmezlik tavrı içindeyimdir. Başkası ile ilişkim onun lehine asimetriktir, oysa Üçüncü'nün mevcudiyeti, ilişkiye, simetrinin – karşılaştırmanın, eşitliğin, senkroninin – girmesi demektir; sınırsız sorumluluğun sınırlandırılması, sorumluluğun adaletin taleplerine göre dönüşmesi demektir bu.

Bununla birlikte, Üçüncü'nün gelişi hiçbir biçimde *ampirik bir olay* değildir (AE, 246, 249). Bu, mantıksal bir varsayımdır yalnızca: Bütünlüğü içerisinde insan gerçekliği Üçüncü'nün mevcudiyetini gerektirir. Bu varsayım, bir yandan, birbirinden basitçe ayrılmış ve tecrit edilmiş olmayan, ama gerçekte bağlılaşım halinde bulunan etik sfer ile adalet sferi arasındaki ilişkilerin müphemliğini açıklığa kavuşturmaya; diğer yandan da, adalet sferinin etik sferden örtük bir biçimde nasıl doğduğunu ve nasıl temelini ve gerekçesini onda bulduğunu göstermeye hizmet eder. Şunu söylemek gerek: Bir bütün olarak insan *gerçekliği* ne saf olarak etik tarafından, ne de saf olarak ontoloji tarafından karakterize edilir. Söz konusu olan, daha

ziyade onların simbiyozudur veya onların bir*ara*dalığıdır. Zira genel olarak, ama aynı zamanda ampirik olarak konuşursak, ne çıkar-gözetmezlik (varlık-tan-soyunma), ne de çıkar-gütme (varlık-içre-olma) bir başına, insanın insanlığını (ya da beşerin beşerliğini) belirlemez; böyle bakıldığında, insanın insanlığı bu iki yaka arasında bir salınım olarak, bir hareket olarak düşünülebilir. Dahası, Levinas'ın kendisinin de vurguladığı üzere, kendi (*le soi*), ilkin ontolojik planda bulunmalıdır ki, sonradan etik plana yükselebilsin; bu anlamda etik, varsaydığı ontolojinin aşılmasından başka bir şey değildir. Başka türlü ifade edersek, özne önce varlık içre olmalıdır ki, sonradan varlıktan soyunabilsin. (Belirtelim ki buradaki *önce* ve *sonra* kronolojik olmaktan ziyade mantıksaldır). O halde, söz konusu olan bir bütün olarak insan gerçekliğinin bu iki yakasının simbiyozudur, daha doğrusu bir*ara*dalığıdır; özneleşme bu *ara*da vuku bulur ya da bu *ara*dan başlar.

Bir simbiyoz,[1] ama nasıl? Levinas etiği ayrıcalıklı kılar ve özneliğin tanımında ona öncelik verir. Aslında denebilir ki, ara-yer'de olan insanın insanlığı, varlıktan soyunmakla ve varlığın ötesindeki İyi'ye doğru hareket etmekle etik bir özneliğe kavuşur; demek ki, varlıktan varlığın ötesine doğru bu salınımda etik öznelik vücuda gelir. "Başkasının gözlerinde üçüncü'nün bakması" olgusu, etik plan ile adalet planın bir tür simbiyozunu – ya da bizim tercih ettiğimiz ifadeye göre, bir*ara*dalığını – düşünmeyi mümkün kılmaktadır.

Bununla birlikte bu simbiyoz bu ikisinin eş-kökenselliğini ifade etmez; zira adalet daha kökensel olan etikten kaynaklanmaktadır ve adaleti talep eden bizatihi etiktir.[2] Levinas, bazen etik ilişkiyi bulandıran Üçüncü'nün gelişinin bu ilişkiye nazaran sonradan vuku bulmuş bir şey olduğunu düşündüren bir dil kullanır; öyle ki sanki zamansal bir sonralık söz konusudur. Ama bize öyle görünüyor ki bu

1 "İnsan-dünya simbiyozunun kökensel olarak gerçekleştiği bu tabakada, insanın insan için görev olduğu şu gerekliliğin müphem ve dile getirilmesi zor [*balbutiantes*] ifadeleri ortaya çıkarılabilir daima.", Dufrenne, M., *Pour l'homme*, s. 166, zikreden Levinas (DVI, 77). Levinas, bu alıntıyı "De la déficience sans souci au sens nouveau" başlıklı makalesinin başına yerleştirmiştir.

2 Burada simbiyoz, hiçbir biçimde iki unsurun eşzamanlılaşmış bir birlikteliğini ifade etmez, arada faz farkı, diyakronik bir ayrım vardır zira.

sadece mantıksal bir sonralıktır, zira burada söz konusu olan, tekrar edelim, ampirik bir olay değildir. Sonuçta etik, kurulmuş değil kuran olması anlamında, başka planlarca gerekçelendirilmiş değil, bilakis başka planları gerekçelendiren asli plan olması anlamında önceldir. Bu anlamda şunu söyleyebiliriz: Başlangıçta İyi – Söyleme – vardı, Söylenen'in hakimiyetindeki halihazır topluma İyi'nin sınırlandırılması ile varıldı (EI, 85). Buradan, yalnızca Söyleme'nin önceliğini değil, Söylenen'in Söyleme'ye tabiiyetini de çıkarsayabiliriz.

Üçüncü'nün oyuna girişi, Söyleme'nin dolaysız mevcudiyetini kesintiye uğratır ve karşılaştırma, hemzamanlılık (*contemporanéité*) ve temalaştırmayı gündeme getirmek suretiyle etik ilişkiyi – sorumluluk, yakınlık, biri-diğeri-için – sınırlandırır. Böylece, Üçüncü'nün gelişiyle birlikte, karşılaştırılamaz olanın karşılaştırılabilir, görülmez olanın görülür, temalaştırılamaz olanın temalaştırılabilir hale geldiği ve *yüzün silinmese de silikleştiği* adalet planı gündeme gelir. "Söyleme'nin başkası karşısındaki anlamı o ana dek tek yönde giderken, Üçüncü, Söyleme'ye bir çelişki getirir. Bu, sorumluluğun sınırı ve 'adaletle ne yapmalıyım?' sorusunun doğuşudur. Bilinç sorunudur bu" (AE, 245). Bu bilinç sorunudur; zira artık bilince, bilgiye, logos'a öncel Söylenensiz Söyleme planında değil, Söyleme ile Söylenen'in bağlılaşımı olarak Söylenen planındayızdır, yani "Söyleme'nin Söylenen'de sabitlendiği" (AE, 247) adalet planındayızdır. Söyleme'yi Söylenen'e tercüme eden adalet, bir ihanet olacaktır, zira orada "düşünce ve nesneleştirme, dolayısıyla Hü-viyyet (*illéité*) ile an-arşik ilişkimin ihanete uğradığı bir durak" söz konusudur. Ama *Levinas bu "ihanet"te müspet bir yan da bulmuyor değildir*: Sanki böylece özne, başkasının verdiği ezadan kurtulmakta, başkasına maruz kalmaktan azat olmaktadır; sanki böylece öznenin omuzlarındaki sorumluluk azalmakta, sınırsız olma vasfını kaybetmektedir, zira sorumluluk bir tek ona ait değildir artık, ama başkalarına da aittir; sanki etik özneliğin omuzlarındaki sonsuz yük hafiflemektedir böylece; zira artık ben de diğerleri arasına karışabilirim, onlardan biri olarak, onlarla Tanrı önünde eşit olarak, diğerleri ile karşılaştırılabilir herhangi biri olarak var olabilirim. Nitekim Levinas şöyle yazar:

"[Bu], Hü-viyyet [*illéité*] ile anarşik ilişkimin ihanete uğramasıdır; ama aynı zamanda onunla yeni bir ilişkidir de: Yalnızca Tanrı'nın sayesinde/ O'nun lütfuyladır ki Başkası ile karşılaştırılamaz özne olan bana, başkaları gibi bir başkası olarak yani 'benim için' yaklaşılır. 'Tanrı'nın sayesinde/O'nun lütfuyla' ben, başkaları için başkasıyımdır [*'Grâce à Dieu' je suis autrui pour les autres*]. Tanrı, sözümona bir muhatap gibi 'söz konusu' değildir: Karşılıklı bağlılaşım beni, aşkınlığın izinde, *Hü*'da diğer insana bağlar. Bu yardıma veya bu lütfa göndermede bulunmaksızın kendisinden söz edemeyeceğim Tanrı'nın 'geçişi', karşılaştırılamaz öznenin toplum üyesi haline dönüşüdür tam olarak" (AE, 247).[1]

Bu "yeni ilişki", özneyi eğilimsel olarak etik terimlerle tanımlamayı yeğleyen bir düşüncenin Söylenen'e ve ontolojiye verdiği zorunlu bir taviz olarak değerlendirilebilir mi? Burada, Levinas'ın örtük bir biçimde ontolojik olanı özneliğin tanımına kattığı söylenebilir mi? Eğer öyleyse özneliğin tanımında aynı mertebede ve ağırlıkta olmamakla birlikte ontolojik olana da yer açılmış olacaktır. Ama özneliğin ontolojik bileşenini varsaysak bile, bu, etik olan ile eş-kökensel olmayıp daima ona tabi olacak ve ondan kaynaklanacaktır: "Yakın olarak başkası ile ilişkim, tüm diğerleri ile ilişkime anlam verir. İnsana dair olan tüm insan ilişkileri çıkar-gözetmezlikten *kaynaklanır*" (AE, 247-248). Dahası, adalet üzerinden ontolojik olanı talep eden, ona damgasını vurmak üzere onu talep eden etiğin kendisidir. 'Tanrı'nın lütfuyla'dır ki, *O*'nunla (*Hü*) anarşik ilişkinin bulanması pahasına adaletin sahnesi açılabilmekte ve diğerleriyle eşit olduğum, diğerleri gibi olduğum şu toplum mümkün olabilmektedir. Yine, bu lütfun eseri olaraktır ki, Söyleme, sallığını yitirme pahasına, Söylenen'de ifade edilmekte ve ontolojik olan haklılığını ancak etik temelde bulacak şekilde etikten nasibini alabilmektedir. Sonuçta, *benim de di-*

1 Alıntının orijinali: "[C'est une] trahison de ma relation anarchique avec illéité, mais aussi une relation nouvelle avec elle: C'est grâce à Dieu seulement que, sujet incomparable à Autrui, je suis abordé en autre comme les autres, c'est-à-dire 'pour moi'. 'Grâce à Dieu' je suis autrui pour les autres. Dieu n'est pas 'en cause' comme un prétendu interlocuteur: La corrélation réciproque me rattache à l'autre homme dans la trace de la transcendance, dans l'*illéité*. Le 'passage' de Dieu dont je ne peux parler autrement que par référence à cette aide ou à cette grâce, est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société" (AE, 247).

*gerleri için bir başkası olmam,* sınırsız sorumluluğuma lütuf gibi bir hafifleme getirir; adalet düzleminin, yani karşılaştırılabilir özneliğin yolunu açan şeydir bu.

Levinas'ın *Varlıktan Başka Türlü*'de odaklandığı konulardan biri, bu altbölümde ele aldığımız Söyleme ile Söylenen ya da etik ve varlık ilişkisidir. Gerçekte o, bunları adalet mefhumu üzerinden birbirine bağlamayı dener. Öznelik kavramında, Söyleme ve Söylenen ilişkilerine hakim olan ikircikliğin izdüşümüne rastlarız. Bu kitapta, özneliğe ilişkin olarak salt etik bir tanımın yanı sıra, etiko-ontolojik diyeceğimiz bir tanım da söz konusudur. Zira Levinas bir yandan özneliği 'varlaşımdan kopma' veya 'varlık-tan-soyunma' olarak tanımlarken (etik tanım), diğer yandan bu özneliği onun *aynı zamanda* ontolojik yanını da hesaba katacak şekilde tanımlar (etiko-ontolojik tanım). (Ancak, belirtmek gerekir ki Levinas, sözgelimi Heidegger'den farklı olarak, özneliği hiçbir zaman salt ontolojik terimlerle tanımlamamaktadır). Levinas bir yerde özneliği şöyle tanımlar: "Öznelik, varlaşım ile varlaşımın ötekisi olan şeyin düğümlenişi ve çözülüşüdür – düğümlenişi veya çözülüşüdür –" (AE, 23). Bu *ikircikli* tanıma göre, özneliğin hem Söylenen'den ayrı Söyleme'ye göre (etik tanım), hem de Söyleme-Söylenen bağlılaşımına göre (etiko-ontolojik tanım) tanımlandığını söyleyebiliriz. Bize öyle görünüyor ki, bu ikircikliğin bizzat özneliğin bağrında yatmaktadır. Bununla birlikte, buradaki ikircikliği bir çelişki olarak görmeyebilir ve bu iki yanı özneleşme hareketi dahilinde telif edebiliriz: Ontolojik olan etik olanın koşuludur, etik olan, ontolojik olanın kesintiye uğratılması veya aşılmasıdır; şu halde, onlar ayrı olarak ele alınabilecekleri gibi, bir*ara*da da (*birlik*te değil!) ele alınabilirler, özneleşme işte bu *ara*dan başlar. Şunu söylemek gerek: Esasen, buradaki ikircikliğin, etik olan ve ontolojik olan arasında (Söyleme ve Söylenen arasında) bir tereddüt ve bir salınım olarak ve fakat aynı zamanda bu iki yakanın bir-ara-dalığı olarak genel manada insan gerçekliğinin kendisine içkindir: İnsan, beşeriyet ve velayet arasında bir tereddüt ve salınımdır. Bu iki yan arasındaki girift ilişkileri bir ölçüde de olsa ele almak, *Varlıktan Başka Türlü*'nün *Bütünlük ve Sonsuz*'a nazaran en kayda değer ilerlemelerinden biridir bize göre.

## 24. Sorumluluk ve Diyakroni

*Özgür kimse, üzerinde hiç kimsenin sorumluluğunu taşımayan kimsedir.*
İbn Teymiye[1]

Levinas etik terimler içerisinde tanımladığı öznenin özneliğini, varlığın aşılması çerçevesinde düşünür. Özneleşme, varlıkta çıkarını gözetmenin (*intéressement*), varlıkta diretmenin, varlığa gark olmuşluğun genelgeçer olduğu ontolojik planın başkası ile çıkar-gözetmez (*désintéressement*) ilişkide aşıldığı etik olaydır. Şu halde, etik bir olay olarak özneleşme, başkası ile çıkar-gözetmez ilişkide varlıktan-soyunma'dır (*dés-inter-essement*), varlığın ötesine geçme, varlıktan başka türlü olana açılmadır. Ben'in varlıktan soyunmakla artık varlıkta yer tutmadığı ve başkasına yakınlıkta, başkası-için-olma'da, tam bir hasbilikte konumundan, mevkiinden, mevziinden, iktidarından, kısaca onu varlıkta yerleşik kılan her ne ise ondan koptuğu ve bu kopuşla birlikte adeta tözsüzleştiği, tözsüzleşerek varlıkta yersizleştiği bir olaydır etik özneleşme. Bu etik olayı başlatan hareket başkasından gelir – dul, yetim, garip, yoksul, yoksun, madun, yersiz-yurtsuz, elsiz, evsiz başkasından. Başkasının sefaletine tanıklık eden ve bu tanıklıkta Yüz'ün düşünüme ve bir işaretler sistemi olarak dile öncel buyruğuna muhatap olan ben, mevziini, mevkiini, iktidarını, kısaca topyekun varlığını ve varlıkta tuttuğu yeri tartışma konusu edilmiş olarak bulur ve kendine şu en temel soruyu, var olmaya, varlıkta yer tutmaya hakkı olup olmadığı sorusunu sorar. Kendinden memnuniyetin, kendine yeterliliğin, kendinde mevcudiyetin, istiğnanın, bencilliğin, benimkiliğin ve tekbenciliğin sarsıldığı bu uğrakta ben, kendini Yüz'ün celbine cevap verme yükümlülüğü altında bulur ve "başka-yer"den gelen bu çağrıyla memnun-mesut-asude mevcudiyetini, özerkliğini ve özgürlüğünü sorgulamaya başlar. Ben'in, başkasına, başkalığa, dolayısıyla varlıktan başka türlü olana, varlığın *öte*kisine, *öte*ye açıldığı uğraktır bu.

Yüz, "Öldürmeyeceksin" diye buyurur. Levinas bu buyruğu yo-

1 İbn Teymiye, "*Fütûhu'l Gayb*'a Şerh", *Fütûhu'l Gayb* içinde, A. Geylânî, çev. İ. Aslan & D. Çakır, Gelenek Yay., İstanbul, 2006 s. 198.

rumlarken, başkasını sefaletinde ve ölümünde yalnız bırakmanın onu öldürmek manasına geleceğini vurgular. Şu halde, bu buyruk "başkası yaşasın diye her şeyi yapacaksın", ve sonuç itibariyle da "başkasının yaşamından sorumlusun" anlamına gelir (TrI, 41). Bu sorumlulukla birliktedir ki, bu asli *başkası-için-olma* ile birliktedir ki, varlaşım ile adeta kaynaşmış bencil kendiliğin "sert çekirdeği"nin parçalanması sonucunu beraberinde getiren etik özneleşme başlar. Ben'in bu surette kendine mesafe almasında, ben'in bencilliğinden ayrılmasında, kendinden çıkmasında varlıktan soyunma ve öteye açılma gerçekleşir: Böylece ben, başkasıyla ilişkide, başkası için olmanın sorumluluğunda biricikleşir[1]: Tezahürünün sayısız veçhelerinin özdeşleşmesinden oluşma ideal bir özdeşlik, ben'in kendiyle çakışmasından oluşma bir özdeşlik değil de, "varlaşımdan kendini geri çeken" bir biricikliktir burada söz konusu olan, yani "yersiz bir biriciklik" (AE, 21). Bu *biricikliğe* (*unicité*) benin durumu, kendiyle özdeşleşme olarak kendinde mevcudiyet değil, ama başkasına yakınlık anlamında başkalığa açıklıktır. Burada kendilik, kendine dönerek ya da kendine katlanarak değil, kendinden çıkarak ya da kendini kendi-olmayana açarak biricikleşir.

Özne, "biricikten biriciğe" bir ilişkiyi varsayan sorumlulukta bireyleşir. Ben ve başkasının bir bütünde, bir toplamda, bir birlikte massolmadığı, bir genelliğin, bir kavramın ya da ortak bir terimin dolayımında erimediği ve arada daima zamansal bir aralık, bir faz farkı olması nedeniyle terimlerin hiçbir biçimde eşzamanlılaşmadığı ve senkronize olmadığı dolaysız ve diya-kronik bir ilişkidir bu. Etiğin öğesi olan sorumluluk, şimdi'den, bilincin, bilginin ve logos'un zamanından itibaren değil, ama kökene öncel geçmişten, hatırlana-

1 Levinas, Batı felsefe tarihinde, varlaşımdan kopan öznelik tasavvuruna yaklaşan kimi anlar bulur: Platon'un varlığın söz konusu olmadığı Bir'i, Husserl'in "içkinlikte aşkın" saf Ben'i ve "her şeyin üstünde" Nietzscheci insan örneğin (AE, 21). İlave etmek gerekir ki, Levinas felsefi düşüncenin kendisine yakın bulduğu bazı uğraklarını veya temalarını yüceltir. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Platon'daki varlığın ötesi (İyi fikri), Aristo'da faal aklın "kapıdan girişi", Descartes'ta Sonsuz fikri, Kant'ta pratik akılda teorik aklın yüceltilişi, Hegel'de başka insan tarafından tanınma, Bergson'da sürenin yenilenişi ve Heidegger'de aklın aydınlığı. Tüm bu temalarda, şu veya bu şekilde ontolojik-olmayan anlam uç verir (DVI, 185).

maz geçmişten, yani varlığın bağlılaşığı bilincin kriterlerine sunulamaz olan, mevcudiyette yeniden şimdileştirilemez olan geçmişten itibaren zamansallaşır. Sorumluluk, senkroninin (eş-zamanlılık, aynı-zamandalık) terimlerinde değil, diyakroninin (artzamanlılık, ayrı-zamandalık) terimlerinde anlaşılabilir. Özne, sorumluluğun diyakronisinde Sonsuz'la ilişki içindedir. Şimdi'den kaçan ve "varlaşımı kesintiye uğratan Sonsuz" (DVI, 184), bilince belirmeyen, bu yüzden temalaştırmaya, kavramsallaştırmaya ve nesneleştirmeye gelmeyen bir geçmişte (*passé*), şimdileştirilemez bir biçimde, sorumluluğun diyakronisinde cereyan eder (*se passe*). Ben, başkalarının sorumluluğunu duyduğu/taşıdığı ölçüde Sonsuz'a açılır; ve nihayet Sonsuz, etik öznede, onun çıkar-gözetmez sorumluluğunda sonsuzlaşır ve ihtişamla yükselir.

Levinas başkası ile ilişkiyi diyakroni ile karakterize eder daima: Başkası ile ilişkiyi etik terimlerle düşündüğünde değil yalnızca, ondan önce de yani bu ilişkiyi erotik terimlerde düşündüğü zamanlarda da filozof, başkası ile ilişkiyi diyakroni ile karakterize etmiştir. Başkalığı erosta aramayı bırakan Levinas, başkalığın nihai yeri olarak etiğe yönelmiş ve bu kez etik ilişkiyi diyakronik terimlerle tasvire başlamıştır. Diyakronik olanın etiğe ve Söyleme'ye ve senkronik olanın ise ontolojiye ve Söylenen'e hasredilişinde, başkalığa ve öte'ye özgü zamansallığı bilince beliren ve mevcudiyet (*présence*) olarak tezahür eden varlığa hakim şu zamansallıktan ayırma niyeti kolayca görülebilir. Levinas'ta zamanın bu çifte karakteri, bu ikircikliği başka türlü de ifade edilebilir. *Bir yandan*, zamanın zamansallaşması varlaşımla bağlantılıdır: "Zaman, varlaşım ve varlaşımın kendini göstermesidir"; bu minvalde, zamanın hareketi, bir toplama, toparlama, sentezleme, kristalize etme, tözselleş(tir)me ve farklılıklar üzerinden özdeşleş(tir)me olayı olarak tasvir edilir:

> Ama zaman, geriye-uzanım [*rétention*], hafıza ve tarih yoluyla tüm mesafelerin toparlanmasıdır da. Geriye-uzanım, hafıza ve tarih yoluyla hiçbir şeyin yitmediği, her şeyin kendini sunduğu veya temsil edildiği... veya sentezlendiği veya – Heidegger'in diyeceği gibi – toplandığı, her şeyin kristalize olduğu veya töz halinde sertleştiği [bir zamansallıktır burada söz konusu olan] (AE,22).

*Öte yandan*, bu toparlanabilir zamanın bağrından, "varlaşımın kendini göstermesi" olan bu zamanın bağrından "dönüşsüz bir zaman süresinin, her türlü senkronizasyona direnen bir diyakroninin, aşkın bir diyakroninin" uç vermesi "gerektir". Zamanın ikircikliği, içkin bir akış olarak zamansallaşan zamanın bağrında, bu diyakronik uç-vermeye, aşkınlığın bu jestine izin verir. Başkalığın ayrıcalıklı modeli olarak erosun ağırlıklı bir rol oynadığı ilk kitaplarında Levinas, hakiki zamanı diyakronik gelecekte görmüş ve "benin fatal bir biçimde kendine döndüğü" şimdi'yi bir aşkınlık arz etmekten uzak ve "varlığa tabi" saymıştır: Böylece, şimdi hakiki zamandan adeta dışlanmıştır (EE, 134); nitekim *Zaman ve Başka*'da "henüz zaman olmayan bir şimdi"den bahsedilmektedir (TA, 32- 38). Levinas şimdi'yi -asıl- zamandan neden dışlamaktadır? Bunun muhtemel nedeni şudur: Filozof, başkası ile ilişkiyi gelecek üzerinden diyakronik olarak tanımlamak istemektedir ve bunun için de şimdi'nin (hakiki anlamda) zamana ait olmadığını savunmak gerekmektedir. Bu şekilde şimdi'den ve senkroniden, dolayısıyla da ikircikliğinden arındırılan zaman diyakroniye indirgenmiş olmaktadır; sonuçta, asıl zamandan sayılmayan senkronik şimdi yalnız öznenin egolojik durumuna hasredilirken, diyakroni ile (eşdeyişle artzamanlılık ile veya ayrı-zamandalık ile) karakterize edilen zaman, yani asıl zaman başkası ile ilişkinin yapısı olarak sunulmaktadır.

Özetleyerek söylersek, *senkroni*, kendinde mevcudiyeti, aynılığı, içkinliği ve varlıkta (kendinde!) çakılı kalmışlığı ifade ederken; *diyakroni*, kendiyle çakışmamayı, başkasına, başkalığa, dışsallığa ve aşkınlığa açıklığı ifade eder; sonuçta, diyakroni –terimler arası eşzamanlılaştırılamaz ve indirgenemez bir faz farkını ifade edişiyle– terimlerin hemzamanlı bir bütünde, bir dizgede veya bir birlikte çakışmadıkları bir ilişkinin, yani yakınlık ile ama aynı zamanda da ayrılık ile karakterize olan ben ve başkası arasındaki şu "ilişkisiz ilişki"nin, bir diğer tabirle de *asimptotik* ilişkinin modelini sağlar. Evet, Levinas'ın söyleminde aldığı şekil itibariyle diyakronik durum, terimler arasında kapatılamaz bir faz, bir düzey, bir ortam farkını, her hâlükârda mahfuz bir arayı, aralığı, ayrımı varsayar, ki bu durum

terimlerin çakışmadıkları, senkronize olmadıkları, birleşmedikleri, bütünleşmedikleri, hemhal olmadıkları, ama '*kavuşmaksızın diğerine yakınsamak*' ve '*yakın, ama ayrı*' kalmak suretiyle ilişkide oldukları 'ayrı-zamandalığı' (eşdeyişle 'artzamanlılığı') ifade eder. Yahudi mizahından alınma şu fıkra diyakronik duruma dair nükteli, derin bir izah çerçevesi sunar:

Moşe sinagogta Tanrı ile konuşmaktadır:
–Tanrım, senin katında bin yıl nedir?
–Bir saniyedir.
–Tanrım, senin katında bir milyon dolar nedir?
–Bir senttir.
Moşe bunu duyunca şöyle seslenir Tanrı'ya:
–Tanrım şu kuluna bir sent lütfetsene!
Tanrı cevap verir:
–Peki, bir saniye bekle![1]

Her ne kadar Levinas'ın ilk eserlerinde zamanın ikircikliği göz ardı edilmiş ve zaman daha ziyade diyakroni olarak öne çıkarılmışsa da, bilhassa *Varlıktan Başka Türlü*'de zamanın ikircikliğinin hesaba katıldığına tanık oluruz. Böylece, bu kitapta bir yandan tüm mesafelerin bir toparlanışı (*récupération*) olarak zaman ve toparlayıcı zamansallaşmanın içkin varlaşma ile ilgisi üzerinde durulurken, diğer yandan diyakronik zamanın aşkın ve an-arşik karakterine vurgu yapılır. Levinas, toparlayıcı (toparlanabilir) zamanın bağrında, "her temsil edilebilir/yeniden-şimdileştirilebilir kökenden daha eski bir geçmişin, kökene öncel, anarşik bir geçmişin" kendini duyurmasına dikkatimizi çeker ve kökene öncel bu geçmişin şimdi'de kendini duyurmasının ontolojik bir olay olarak görülemeyeceğini ifade eder (AE, 23). Böylece Levinas, kökene öncel ve an-arşik diyakronik zamanı temsil edilebilir ve yeniden şimdileştirilebilir toparlayıcı (senkronik) zamandan, etik planı (Söyleme) ontolojik plandan (Söylenen) ayırt ettiği gibi ayırt eder; bununla birlikte, bunlar arasındaki giriſt ve

1 Ouaknin, M-A. & Rotnemer D., *La Bible de l'Humour Juif*, Editions J'ai lu, Paris, 1995, arka kapak.

komplike ilişkilere işaret etmeyi de ihmal etmez. Burada, zamanın içerdiği ikircikliğin genel olarak özneliğin tanımında karşılaştığımız ikirciklikle bağlantısına işaret etmekte fayda var. Nasıl ki toparlayıcı ve senkronik zamanın bağrında an-arşik ve diyakronik zaman kendini duyurmaktaysa, özneliğin etiko-ontolojik tanımından da etik bir öznelik imkânı öylece uç vermektedir. Levinas, Söylenen'in zamansallığı olan toparlayıcı zamanın bağrında kendini duyuran diyakronik zamanı, Söyleme'nin zamansallığı olarak ayrıcalıklı saymaktadır, nasıl ki ontolojik olana nazaran etik olanı veya – bir başka ifadeyle – varlığa nazaran varlıktan başka türlü olanı ayrıcalıklı sayıyorsa. Sonuç itibariyle, filozof asıl zamanı (ya da zamanın aslını) diyakroniyle; diyakroniyi de Söyleme'yle, dolayısıyla da etik'le ve "etiğin öğesi" olan sorumlulukla ilişkilendirmektedir. "Zaman, varlığın ve varlıktan başka türlü'nün ikircikliğini göstermelidir, diye yazan Levinas ilave eder: "[ama] onun [asıl] zamansallığını varlaşım olarak değil de Söyleme olarak düşünmek uygun olur" (AE, 23).

Peki ama toparlayıcı zamanda, şimdi'de, *esse*'de bu an-arşik ve diya-kronik 'kendini duyurma' nasıl meydana gelmektedir? "Aşkınlığın – varlığın ötekisi'nin – diyakronisi kendini duyursun diye zaman nasıl zamansallaşmaktadır? Aşkınlık, bir yandan *esse*'de kendini duyururken, nasıl olup da diğer yandan ondan kendini kurtarabilmektedir? Hangi *somut durum*da geçmişle tekil bir ilişki, bu geçmişi içkinliğe irca etmeyen [şimdileştirmeyen] bir ilişki... ortaya çıkmaktadır?" (AE, 23; iba). Kökene öncel bir geçmişle, an-arşik ve şimdileştirilemez, temsil edilemez bir geçmişle tekil ilişki, başkasına dair sorumluluğumda, onun hataları ve felaketleri karşısında ve onun özgürlüğü için sorumluluğumda, şu gündelik ama aynı zamanda olağanüstü sorumluluk olayında meydana gelir (AE, 24). Levinas, Söylenen'de, *esse*'de, şimdi'de kendini duyurmakla birlikte, diyakronik olarak zamansallaşan zamanı *sorumluluğun somut olayı*nda tasvir eder. Varlık ile varlığın ötekisi'nin sınırında tutunan bu kendini duyurma, hatırlanamaz, an-arşik bir geçmişten, bir bağlama yerleştirilmeye, kavramsallaştırılmaya, senkronize edilmeye, bir sözel işaretler sisteminde massedilmeye direnen bir geçmişten kay-

naklandığından, şimdi'nin düzenine ait olmayan, sunulabilir, şimdileştirilebilir ve temsil edilebilir olmayan bu kendini duyurma, ontoloji ve Söylenen ile karakterize olan Dünya'nın fenomenal düzenini rahatsız eder, bu düzene onu alt üst eden ve aşan şeyi taşır – Yüz'ün beyanıdır bu: "Öldürmeyeceksin!". Sorumluluk (*répondre de*), aynı zamanda bir buyruk olan bu beyana – Yüz'ün sözüne – bir cevaptır (*répondre à*). Beni başkasına yönelten, bana başkasına karşı sorumluluğumu öğreten Beyan'dan [*Révélation*] itibaren fenomenal dünya bir anlam ve temel kazanır; böylece ben, başkasına karşı çıkar-gözetmez bir yönelmişlik içinde kendimden ve dolayısıyla *esse*'den kopar ve başkalığa, dışsallığa veya varlığın ötekisi'ne açılırım. Bu kopma ve bu açılmayla birlikte diyakronik olan kendini duyurur, zira varlığın senkronisi Beyan'ın işitilmesi ile birlikte kesintiye uğramıştır. Yüzün çağrısına cevap olarak sorumluluk, şimdi'de kendini toparlayan beni, kendinin berisine, hatırlanamaz bir geçmişe götürür – hatırlanamaz bir geçmişe, yani onun kendini kendinden önce "başkasına düğümlenmiş" olarak bulduğu yaratılmışlık koşuluna.

An-arşik ve diya-kronik *sorumluluk*, özgürlüğe önceldir. Sorumluluk, iradi bir fiil değildir[1], bir angajman, bir taahhüt, bir bağlanım değildir, alınmış bir kararın sonucu da değildir. "Başkasına karşı sorumluluk, benim taahhüdümle, kararımla başlayamaz. İçerisinde bulunduğum sınırsız sorumluluk, özgürlüğümün berisinden, 'her türlü hatırlamadan önce' ve 'her türlü gerçekleşmeden sonra' olan şimdi-olmayan'dan... varlaşımın berisinden veya ötesinden gelir. Başkasına karşı sorumluluk, özneliğin 'yer-olmayan'ının (*non-lieu*) yerleştiği ve 'nereye?' sorusunun anlamını kaybettiği yerdir" (AE, 24). Sorumluluk seçilemez, bir karar veya taahhüt yoluyla sorumlu olunamaz, hattâ sorumlu olmak istenemez. Olan şudur yalnızca: Ben kendini sorumluluk içinde bulur, kendini sorumlu bulur, yani kendini sorumluluk tarafından seçilmiş bulur. Kendini başkasından sorumlu olarak, istese de istemese de başkasına yönelmiş olarak bulan sorumlu olarak seçilmiş özne, sorumluluğun diya-kronik ve

1 "İyi, ne şimdileşebilir (*se faire présent*), ne temsile (*représentation*) girebilir. Şimdi, özgürlüğümdeki başlangıçtır, oysa İyi, özgürlüğe kendini sunmaz. Ben onu seçmeden önce, o beni seçmiştir. Hiçbir şey iradi olarak iyi değildir" (AE, 25).

an-arşik entrikasından oluşmadır. Levinas'ta böylece tasvir edilen etik öznelik, senkronik zamanın, dolayısıyla toparlanmanın, tözselleşmenin, sentezleşmenin ve özdeşleşmenin genelgeçer olduğu özgürlüğün, iradenin, kararın ve taahhüdün planına *öncel* olarak tanımlanır.

Varlığın yuvalandığı şimdi'nin – dolayısıyla özgürlüğün, iradenin ve taahhüdün – *beri*sinde yer alan sorumluluk, kökene öncel ve hatırlanamaz geçmişle tekil bir ilişkidir, öylesine ki bu ilişkiden *Hû olarak Tanrı* geçer. Tanrı, burada Ben-Sen ilişkisinin doğrudanlığında olduğu gibi dolaysızca muhatabım olan bir Sen değildir; zira kendisine yönelttiğim arzuyu başkasına yönelterek kendini ilişkiden çekmiş ve *Hû* olmuştur. Başkasına doğru olmak, Tanrı'ya-doğru (*à-Dieu*) olmaktır; keza Tanrı'ya en âlâ biçimde başkası ile ilişkide yaklaşılır; şu halde, Tanrı her hâlükârda başkası ile ilişkimden geçer. Tanrı'ya, esasta, muhatabım olarak (Sen olarak) yaklaşmam, ama O'na onun bana muhatap olarak seçtiği başkasına yaklaşmada yaklaşırım: Tanrı "Sen'in derunundaki *Hû*"dur. Beni başkasına muhatap kılarak kendisi ilişkiden çekilen Tanrı, artık bir Sen değil, *Hû*'dur: ilişkinin senli-benli düzeyinden kendini öteye, ötelerin ötesine çeken, "yokluk kertesinde aşkın" olan, her şeyden ve herkesten münezzeh Sübhandır *O*. Levinas bu durumu *Hü-viyyet* (*illéité*: O-luk) kavramı çerçevesinde izah eder.

O'na yöneltiğim arzuyu başkasına çevirdiğine ve O'na ancak başkasına yönelmiş arzu üzerinden, başkasının yüzü suyu hürmetine yaklaşabildiğime göre, demek ki ben Tanrı'ya başkası dolayısıyla, başkası ile ilişki dolayımıyla, şu halde *dolaylı* yoldan (*irrectitude*) yaklaşabilirim.[1] İmdi, diyakronik karakteri öne çıkan dolaylı ilişki-

1 Dolaylılığa (*irrectitude*), yani Tanrı'nın kendisine yönelen arzuyu başkasına çevirmesine dair, O'na başkasıyla ilişki üzerinden yaklaşılabileceğine/yaklaşılması gerektiğine dair açık bir misal olarak – Levinas'ın da bir yerde işaret etmiş olduğu – *Matta, 25*'e (*Yeni Ahit*) bakılabilir:
«İnsanoğlu kendi görkemi içinde bütün melekleriyle birlikte gelince, görkemli tahtına oturacak. Ulusların hepsi O'nun önünde toplanacak, O da koyunları keçilerden ayıran bir çoban gibi, onları birbirinden ayıracak. Koyunları sağına, keçileri soluna alacak. O zaman Kral, sağındaki kişilere, `Sizler, Babamın kutsadıkları, gelin!' diyecek. `Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek verdiniz; susamıştım, bana içecek verdiniz;

de Tanrı *Hû*'dur, yoksa doğrudan ilişkide olduğum bir muhatap-Sen değil. *Hû* kipinde Tanrı, Ben'in karşısında bir Sen değildir, bu yüzden de burada eşzamanlılığı, senkroniyi ya da hemhalliği hatıra getirebilecek tarzda senli-benli, karşılıklı bir ilişki söz konusu değildir. Evet, *Hû* kipinde Tanrı'ya *doğrudan değil*, ama başkası ile ilişki üzerinden, *dolaylı olarak* yaklaşılır: Tanrı'ya başkasına yaklaşarak yaklaşılır. Ne var ki başkası ile ilişkide kendine yaklaşılan Tanrı *Hû olarak* kendini ilişkiden daima öteye, hep öteye doğru çeker, o kerte ki biz onu aynı zamanda (daha doğrusu: *ayrı-zamanda*) yani diyakronik olarak, ayrılık (*sainteté*) olarak, uzaklık olarak, hattâ yokluk olarak 'deneyimleriz'. Levinas *Hü-viyyet* kavramıyla tam manasıyla *tenzihî* bir Tanrı tasavvuruna ulaşmaktadır: *O*, sonsuzca müteal ve "yokluk kertesinde münezzeh"tir, bütünüyle başka, bambaşkadır, kendini öteye, hep öteye doğru, varlığın sirayet etmediği bir yere, bir *yer-olmayan*'a, neredeyse yokluğa doğru çeker: Biz *O*'na yaklaştıkça *O* ayrılır ve uzaklaşır; 'Ayrı ve Kutsî' (İbr. *Kadoş*; Fr. *Saint*) olarak, Mukaddes, Münezzeh ve Sübhan olarak kalır. *O*'na ancak başkasına yaklaşarak yaklaşılabilir, ne var ki bu yaklaşma aradaki mesafeyi kaldırmaz hiçbir biçimde; *O*'na yönelik *arzu* tam da bu mesafeden beslenir, yaklaşmada son bulmaz, bilakis daha da artar. Sonsuz'a olan arzu da sonsuzdur.

---

yabancıydım, beni içeri aldınız. Çıplaktım, beni giydirdiniz; hastaydım, benimle ilgilendiniz; zindandaydım, yanıma geldiniz.' O vakit doğru kişiler O'na şu karşılığı verecekler: 'Ya Rab, biz seni ne zaman aç görüp doyurduk, ya da susamış görüp içecek verdik? Seni ne zaman yabancı gördük de içeri aldık, ya da çıplak görüp giydirdik? Seni ne zaman hasta ya da zindanda görüp yanına geldik?' Kral da onlara şöyle cevap verecek: 'Size doğrusunu söyleyeyim, bu en basit kardeşlerimden biri için yaptığınızı, benim için yapmış oldunuz.' Sonra solundakilere şöyle diyecek: 'Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis ile onun melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe yollanın! Çünkü acıkmıştım, bana yiyecek vermediniz; susamıştım, bana içecek vermediniz; yabancıydım, beni içeri almadınız; çıplaktım, beni giydirmediniz; hastaydım, zindandaydım, benimle ilgilenmediniz. O vakit onlar da şöyle karşılık verecekler: 'Ya Rab, seni ne zaman aç, susamış, yabancı, çıplak, hasta ya da zindanda gördük de sana hizmet etmedik?' Kral da onlara şu cevabı verecek: 'Size doğrusunu söyleyeyim, mademki bu en basit kardeşlerimden biri için bunu yapmadınız, benim için de yapmamış oldunuz.' Bunlar sonsuz azaba uğrayacak, doğrular ise sonsuz yaşama kavuşacaklar (31-46).»

Sübhan olan Tanrı, kendine yönettiğim arzuyu başkasına çevirir; bir başka ifadeyle, Tanrı'nın lütfuyla ben başkasına yönelirim. Bu yönelmenin etik anlamı başkasına karşı sorumlulukta yatar. *Hü-viyyet* ve *dolaylılık* kavramları işin içerisine katılmadan, sorumluluk ve sorumluluğun merkezde yer aldığı etik öznelik kavramları gerektiği gibi izah edilemez. Dolayısıyla, Levinas'ta özne (veya insan) meselesini Tanrı meselesinden soyutlayarak ele almak mümkün görünmemektedir. Nitekim, Levinas, "aşkınlık ve Tanrı meselesi ile varlaşıma indirgenemez olan... öznelik meselesi birlikte gider" (AE, 33) ifadesiyle bu duruma işaret etmektedir. Sonuçta, Levinasçı etiğin ve bu etikte temellenen özne anlayışının özgül bir anlamda 'teolojik' içerimler taşıdığını belirtmek gerek. Son olarak, Levinas'ın Tanrısı'nın hiç de soyut ve kavramsal olmadığına bir kez daha işaret edelim; İnsana bigâne olmayan "görünmez", "kişisel" bir Tanrı'dır *O*. Başkasına karşı sınırsız sorumluluğumda ben, Bambaşka Olan'a yani Sonsuz'a yani Tanrı'ya açılırım.

Levinas'a göre, Buber, Ben-Sen ilişkisini daha ziyade *formel olarak* düşünür ve bu ilişkide yatan "tinsel öğe"yi açıklığa kavuşturmaz. "Ben-Sen formalizmi hiçbir somut yapıyı belirlemez" (TI, 64). Ben ve başkası arasındaki ilişkileri sorumluluğun *somutluğunda* tanımlayan Levinas ise, bu "tinsel öğe"yi "Sen'in derunundaki Hü" (*Il au fond du Tu*) ile açıklar: *Hü-viyyet* kavramının içerdiği dolayımlılık gereğince ben, Tanrı'ya ancak başkasıyla ilişki yoluyla varabilirim. Levinas başkasına bu göndermeyi, başkasının yerinde-olma'ya (*substitution*) varacak kadar, yani onun acılarını çekmeye, onun hatalarını üstlenmeye varacak kadar başkasına karşı sorumlulukla dolu olma olarak anlar (DVI, 113). Ona göre, sorumluluğun somutluğunda yaşanan başkasına yakınlık, tinin Tanrı'ya uyanışıdır haddizatında. "Tanrı ve Felsefe"den aktardığımız şu pasaj Hü-viyyet, dolaylılık ve kutsiyet/ayrılık (*sainteté*) kavramlarına açıklık getirmektedir:

> Sonsuz için veya Tanrı için bizzat arzulanırlığından başkalarının arzulanır-olmayan yakınlığına göndermenin bu tarzını... Hü-viyyet terimiyle ifade ediyoruz... Bu, Arzulanır olanın Arzu'dan kaçtığı bir göndermedir, çevirmedir, [Arzulanır olan Tanrı burada kendine yönelen Arzu'yu baş-

kasına gönderir, çevirir]. Ne uyuyan ne uyuklayan İyi'nin iyiliği; talep ettiği hareketi eğer, onu İyi'den çevirmek ve başkasına, böylece de yalnızca İyi'ye yönlendirmek için böyle yapar. [Burada], dolaylılık doğrudanlıktan daha üstündür. Dokunulamaz olan Arzulanır, talep ettiği arzu ilişkisinden ayrılır ve bu ayrılık veya kutsiyet yoluyla üçüncü kişi olarak kalır: Sen'in derunundaki Hü... Bu etik çevirmede, Arzulanır olan'dan Arzulanır-olmayan'a bu göndermede – başkasına yaklaşmayı buyuran bu tuhaf misyonda – Tanrı nesnelikten, mevcudiyetten ve varlıktan kopar. Ne nesnedir o, ne de muhatap. Tanrı'nın mutlak uzaklaşması, aşkınlığı başkası için... sorumluluğuma dönüşür (DVI, 113-115).

Sorumluluğun paradoksu şurada yatar: Yükümlüyümdür, ne ki bu yükümlülük bende başlamaz: "Adeta bir emir hırsız gibi sokuluvermiştir bilincime, kaçak gibi sinivermiştir" (AE, 28), adeta kendimi henüz telaffuz edilmeden bir emre uyarken buluvermişimdir, adeta bana emreden, bana yakını salık veren İyi, ben onu seçmeden çok önce beni çoktan seçmiştir. Varlığın kişisizleştirici, massedici ve bütünleyici düzeninden koparak başkasına karşı sorumluluğun entrikasından itibaren özneleşen (yani bireyleşen, tekilleşen, biricikleşen) öznenin özneliği, kökeninin berisinde, üstlenilemez ve hatırlanamaz bir geçmişte, yani şimdileştirilemez bir geçmişte enigmatik bir biçimde düğümlenmiştir. Öznenin kurucu uğrağı olan kökene öncel sorumlulukta, sözleşmeye, karara, iradeye ve özgürlüğe öncel olan bu diyakronik ve anarşik uğrakta, özne varlıktan soyunur, *öteki*'ne uyanır ve *öte*'ye açılır. Başkasına karşı çıkar-gözetmez, hasbi bir tavrı gerektiren sorumlulukta varlıkta diretme tavrı terk edilmiş ve varlığın varlaşması askıya alınmıştır: Özne sorumlulukta varlığın ötesine geçmiş ve aynı zamanda varlığa öncel kökenini – köken öncesi kökenini – keşfetmiştir. Öznenin etik bir jestle katettiği varlık aynı varlık değildir artık: etikte ve etik yoluyladır ki "varlık başkalaşır [*l'être s'altère*]" (AE, 31).

Varlık başkalaşır, yani ilkin anlamdan ve temelden yoksun olan varlık, başkası için sınırsız sorumluluktan itibaren, çıkar-gözetmezce başkası için olma'dan itibaren, başkasının yerinde-olmaya varan başkasına yakınlıktan itibaren bir anlama, bir temele kavuşur. Şu

halde, varlığı varlığın ötekisi temelinde, özneliği de varlaşımdan kopuş ya da varlıktan soyunma temelinde düşünmek gerekir ki, bu "ontolojik problemin nihailiğini veya önceliğini savunan tezi" esastan tartışmaya açmak demektir (AE, 219). Nitekim, şöyle yazar Levinas: "Söz konusu olan, varlaşım liyakate yetiyormuşçasına insanın ontolojik liyakatini teminata bağlama değildir, tam tersine, varlığın felsefi ayrıcalığını tartışma konusu etmek, *öte ve beri üzerine kafa yormaktır*" (AE, 36; iba). Levinas'a göre, ne doğanın bir ürünü, ne kavramın bir anı (Hegel), ne de varlığın bir kipliği (Heidegger) olan insan, nihai liyakatine başkasına karşı sorumluluk olarak etikte kavuşur.

# II. Bölüm
# Duyarlık ve Yakınlık

*Bilim bir rengin işgal ettiği yüzeyi ölçmeyi gayet iyi becerir, dahası bu rengin yoğunluğunu hesaplamaya ve daha genel olarak rengin varlığını hedeflemeye ve onu elde etmeye de muktedirdir. Tüm diğer doğal elementler için olduğu gibi renkler, sesler, katı cisimlerle de ilgili fiziksel bir teori vardır. Peki o halde bilimin hissi bir yana bıraktığını, onunla hiçbir biçimde meşgul olmadığını niçin söylüyoruz? Renkte ve seste, tam anlamıyla bilimsel analizin konusu haline geldiklerinde bile, yine de bilim tarafından ihmal edilen, sessizce geçiştirilen, unutulan şey nedir? Hissin varlığından, kendine özgü gerçekliğinden başka bir şey değildir bu*[1].

M. Henry, *Barbarlık*

## 25. Duyarlık ve Anlam

Duyulur (hissedilir) olanı, bilginin kekeleyen bir kipliği olarak farz edip bilinebilir olana indirgeyen entelektüalist yaklaşımdan farklı olarak, Levinas, duyarlığın (hassasiyetin) indirgenemez özgüllüğünü savunur; zira o duyarlıkta temalaştırmaya ve nesneleştirmeye direnen bir başkalık bulur. Bu başkalık, onu kendi terimlerinde massetmeye çalışan bilinç için içselleştirilemez, ehlileştirilemez, zapt ve

1 Henry, M., *Barbarlık*, çev. İ. Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996, s. 58; ve biraz ileride şöyle yazar Henry: "Bilimin yaşam dünyasını bir ideallikler ve fizik-matematik soyutlamalar dünyasına indirgeme iddiası bu dünyanın hissedilir [duyulur] özelliklerinin bilimin özelliklerinden başka bir şey olmadığını ve esas olarak bilime ait olduğunu ve renk ruhta değil doğada olduğundan rengin doğal varlık olarak kavranabileceğini, algının analizinden daha hassas bir analiz olan fiziksel analizle kavranabileceğini söyleyerek daha baştan bir yanılsamaya dayanır", s. 60. Levinas'ı andırır bir tazda Henry, yaşam dünyası dediği şeyin yani hissedilir/duyulur dünyanın bilimsel idealite planına indirgenemeyecek bir özgünlük içerdiğini savunur ve indirgemeciliğin önünü alacak, üstesinden gelecek bir düşünceye dikkat çeker: "[Y]aşam dünyasını özgüllüğü içinde, yani garip gelse de, dünyaya ve olası bütün dünyalara indirgenemezliği içinde... kavrayabilecek bir düşünce; yaşam dünyasını bilim dünyasına indirgemeyi ancak bu engelleyebilir", a.g.y.

kayıt altına alınamaz bir *fazlalık* olarak kendini gösterir.[1] Noemalaştırılmaya, bir düşünce nesnesi haline sokulmaya direnen duyulur olan (*sensible*), noema'yı parçalar. Bilinç, duyulur olanı kavramak, ihata etmek ister; ne var ki duyulur olan, bilincin kendisine dayattığı şemaları aşar, her türden bilişsel ihata çabasını alt üst eder. Duyulur olan, nesnesini başkalığından ederek bilincin bir *veri*si haline getirmek isteyen şu *Sinngebung*'dan kaçar ve bilincin içselleştiremediği bir fazlalık olarak, bilgi süreçlerine direnen bir başkalık olarak *anlam ifade eder*. Bilincin onca incelikli, onca girift işlemlerine karşın, duyulur olan, kendini ideal veya ideel planda neyse o olarak göstermez hiçbir zaman; çünkü o bilginin terimlerinde ifade etmez kendini ve bilincin zapturaptından kaçar mütemadiyen.

Zira duyulur olan bilinebilir olana göre başka bir düzendendir. Bu surette, bütünleyici ve sistematik düşünceye karşı, Levinas, duyulur olanın bilinebilir olana indirgenemezliğini savunmaktadır. Yine, duyulur olanın kendinden başka bir düzene indirgenemeyeceği düşüncesinden hareketle, Descartesçı ruh ve beden ayrımı fikrini (krş. AE, 114) benimser görünmektedir: "Duyulur olanın kaynağı bedenin, fikirlerin bilgisiyle hiçbir ortaklığa sahip olmadığı [düşüncesi] Descartesçılıktaki hayranlık uyandırıcı, gözüpek entelektüel jesttir. Gerçi Descartes'ı duyarlık ve eylem arasında vazettiği bağ ve duyulur olana atfettiği mevki söz konusu olduğunda takip etmesek de, bundan böyle, ruh ile bedenin birliği yalnızca düşüncenin karşılaştığı bir engel değildir" (AE, 126n). Ruh ve beden ayrılığını varsaymak ve onları eşzamanlı bir birlik içerisinde toplamamak, teorik bakışa direnen bedenselliğe, fikirlerin düzenine indirgenemez olan özgünlüğünü iade etmek anlamına gelecektir. Bu minvalde Levinas, *tat alma duyumu*nu daha kökensel bir fenomen olan "tadını çıkarma"ya – "keyif alma"ya – izafe eder ve onun bilgi süreçlerinde çözündürülemez olan duyulur karakterini vurgular:

> Tat alma duyumu, tüketimin fiziksel-kimyasal veya biyolojik mekânizmasına eşlik eden bir bilgi, bir boşluğun nesnel olarak ikmali-

1 Ayrıca bkz. ikinci kesimdeki "Temsil ve Anlam" başlıklı bölüm.

nin bir bilinci, ya da '*tadını çıkarma*'da 'mucizevi olarak' içselleştirilmiş bir gösteri değildir; o, ne fiziksel bir olayın gölge-fenomenvari yankısı, ne ikmalin uzamsal yapısının 'yansıması', ne de 'ekmeği ısıran diş' gibi bir nesnenin duyumun psişizmindeki idealist inşasıdır. Ekmeği ısırmak, *tadını çıkarma*'nın tam da anlamıdır" (AE, 118).

Denebilir ki, Levinas'ın buradaki çabası, duyarlığın bir kipliği olan *tat alma* duyumunu, kendini özgünlüğü, kökenselliği, asıllığı içerisinde gösterdiği düzeyde 'yakalamaya' dönüktür; keza Levinas'ın çabası, bilincin ehlileştirmek, yani kendi kriterlerine çevirerek bilişsel süreçler uyarınca çözündürüp özümsemek istediği tat alma duyumunu, bilinç tarafından henüz indirgenmediği, kavramlarla henüz dolayımlanmadığı düzeyde, şu somut ve duyulur (hissedilir) düzeyde 'kavramaya' yöneliktir. Tat alma duyumunu dolaysızlığı ve özgünlüğü içerisinde 'yakalayabilmek' üzere, yani onu, kendini asıllığı içerisinde ifade ettiği düşünüme öncel düzeyde 'kavrayabilmek' üzere Levinas, bu duyumu "tadını çıkarma"nın dolaysız ve kökensel olayına izafe ederek tanımlar.[1] Sonuçta, tatsal olan, asli anlamını bilinç tarafından henüz dolayımlanmamış olan "tadını çıkarma" – keyif alma – olayından alır: "Ekmeği ısırmak," der Levinas, "*tadını ç*-

1 Şimdi, tam da yeri gelmişken, Rilke'nin *Orpheus'a Soneler*'inde (çev. Y. Özoğuz, YKY, İst., 2009) yer alan şu mısralarını yorumsuz bir biçimde aktarmak istiyoruz:

Elmalarla dolu, armut ve muzla,
frenküzümleriyle... Anlatır bunların hepsi
ölümü ve hayatı ağzımıza... Hissederim bir biçimde...
Bir çocuğun aslında yüzünde okunur açıkça,

ilk kez tadarken onları. Bu gelmiş uzaklardan.
Sizin için anlatılmaz mı olur ağzın içinde?
Akar buluntular az önce sözlerin olduğu yerde,
kopmuş meyvenin etinden beklenmedik bir biçimde.

Söyleyin hadi, neyi elma diye adlandırdığınızı.
Bu tat, önce toplanıp yoğunlaşan,
tadına bakılırken yükselir yavaştan,

daha da belirginleşmek için, açık ve şeffaf,
çift anlamlı, güneşli, toprağa bağlı, buralı –:
Oh deneyim, hissediş, sevinç –, koskocaman!

*karma*nın bizzat anlamıdır". Şu halde, duyumlar, anlamlarını yalnızca kendine göndermede bulunan, dolayısıyla nihai bir ereklilik ifade etmeyen şu keyif alma'dan alırlar. "Tatmin olma, tatmin olma'dan tatmin olur. Hayat, hayatın kendisinden keyif alır... Her düşünümden önce, her kendine dönüşten önce, keyif alma keyif alma'dan keyif almadır..." (AE, 118). Keyif alma'nın düşünüme ve bilince öncel oluşu ve amacını yine kendinde taşımasıdır burada söz konusu olan.

Ben, ilk aşamada (yani etik bireyleşme'den önce), keyif alma yoluyla bireyleşir ve bu surette varlığın üstüne yükselir. Ve bu şekilde bireyleşen ben, kavramsallaştırmadan, temalaştırmadan ve genelleştirmeden kaçar. "... Keyif alma, kendi üzerine kıvrılan ben'in tekilleşmesidir. Yumak haline geliştir, bencilliğin bizzat hareketidir". Önceki kesimde görmüş olduğumuz üzere, varlığın üstüne yükselmenin bir imkânı olarak keyif alma (TI, 57), varlığın bağlılaşığı olan bilincin kriterlerini aşan şeye işaret eder; bilişsel kavranırlığın ihata edemeyeceği olaydır keyif alma. Demek ki bilincin içkin ekonomisine kendini bütünüyle teslim etmeyen bir alanı biz ilkin keyif alma'da fark ediyoruz. Bilincin zapturaptından kaçan ve bu surette varlığın üstüne yükselmenin bir imkânını sunan keyif alma, benzer ama özdeş olmayan bir biçimde varlık ve bilinç çiftinin (veya varlık-bilinç bağlılaşımının) ötesine geçen etiği mümkün kılmaktadır. Etik duyarlık – hassas olma – varsaydığı keyif alma'yı kesintiye uğratmak suretiyle mümkün olur; şu halde etik duyarlık olarak hassas olma keyif alma'yı varsayar. Başka bir ifadeyle, benin *başkası için* olması için, ilkin onun *kendi için* olması gerekir ve bir kez bu *kendi için* aşıldı mı, varlık-bilinç bağlılaşımının ötesine geçme olarak *başkalığa* açılma mümkün olur: "Kendinden hoşnutluk imkânında diyalektik gerilimlerden muaf olan keyif alma, Başkasına maruz kalma olarak duyarlığın ve hassas olmanın... koşuludur" (AE, 119). Ağzımdaki ekmeği başkasına vermek, vermeden önce o ekmeğin tadını çıkarıyor idiysem, ancak o zaman anlamlıdır; şu halde keyif alma etiği koşullandırıyor demektir. Ama etik duyarlık olarak hassas olma ile egolojik duyarlık olarak keyif alma arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmadan önce, duyulur olanın üzerinde durmak gerek; zira bu,

ne bilginin kekeme bir kipliği, ne de – Kant'ın diyeceği gibi – bilginin kaynağı olmayıp, indirgenemez bir biçimde başka bir düzene ait olan duyulur olanın özgünlüğünü göstermek açısından önemlidir. Gerçekte, Levinas, duyulur olanı bir fikir, bir imge veya bir simge olmadan önceki düzeyde, yani bilincin veya düşünümün işlemlerine henüz maruz kalmadığı düzeyde 'kavramak' ister. Duyarlık, bilmenin konusu olmadan önceki duyarlık, duyarlık olarak duyarlık, olanca başkalığı içerisinde duyarlık... işte Levinas'ın esasta ilgilendiği budur.

Varlığın kendini kendine sergilemesi olarak hakikat, "aynı zamanda bir eşitlik olan tekil bir kendine upuygun-olmama" içerisinde husule gelir; bu, "parçanın bütüne denk olduğu, parçanın bütünün *imge*si olduğu parçalılığı" beraberinde getirir. İmge bütünü simgeleyen, onu yansıtan şeydir. "İmgeleri yansıma, ama aynı zamanda simge olan varlık için, hakikat, yeni imgeler aracılığıyla özdeşleşmekten ibarettir" (AE, 100). Hakikat'te – varlığın kendini kendine sergilemesinde – varlık, bütünü simgeleyen, onu *şu veya bu olarak* yansıtan imge aracılığıyla, *şu veya bu olarak* özdeşliğini kurar. *Bilme*, "varlığın tam da varlaşımına" aittir, "varlaşımın anlam kazandığı, imgenin zaten bir başka imgenin fikri ve simgesi olduğu şu varlığın zamansallaşmasına" aittir; böyle olarak bilme, "imgenin bağrında imgenin ötesini *şu* veya *bu* olarak duyuran... şeye doğru yönlenen duyulur olana daha baştan ait olan duyulur görü (*intuition sensible*) temelinde", yani "fikir haline gelmiş duyarlık olan şu görü temelinde" dolaylı ve dolambaçlı bir biçimde husule gelir (AE, 100). *Görüye (intuition) dönüşen duyarlık, haddizatında duyarlık değildir artık; zira kavrama karşıt duyarlık böylece kavramsallaştırılmış bir duyarlık haline dönüşmüş olmaktadır.* Ancak Levinas ilave eder: "Bilgi tarafından *informé* edilse de (biçimlendirilse de/bilgi'lendirilse de) veya *déformé* edilse de (biçiminden-edilse de/bozulsa da), duyulur görü asıl anlamına avdet edebilir" (AE, 103; iba); zira görünün temelinde yatan ve fikirler düzenine bütünüyle indirgenemeyen duyum (*sensation*), onu *açığa-çıkarmak* (*dévoilement* < *aletheia: hakikat*) isteyen kavranırlığın ışığına direndiğinden ve kavramsal

dolayımlamadan kaçtığından, bilgi süreçlerinde tüketilemez olan hassas olma'ya – keyif alma'ya ve ıstıraba – dayanır (krş. AE, 103). Duyum, bir bilme öğesi haline dönüşebilir, duyarlık duyulur görü haline dönüşerek bilgi konusu olabilir, yine de onlar kaynağını hassas olma'dan (*vulnérabilité*) alırlar; zira "hassas olma'da çoktan fark edilen ve yakınlığın sorumluluğunda, onun rahatsızlığında ve uykusuzluğunda kendini gösterecek olan duyarlığın hakim anlamı, bilişsel işlevinin motivasyonunu içerir" (AE, 104). Böylece duyarlık, asli ve nihai anlamını hassas olma'dan, dolayısıyla yakınlıktan ve Söyleme'den alır. Bilgi süreçlerinde açığa-çıkarılan duyum ve duyulur görü'ye gelince, onlar duyarlığın asli ve nihai anlamını değil de, olsa olsa *ikincil*, dolayısıyla türevsel anlamını teşkil ederler; zira, (açığa-çıkarma ve bilme olarak) duyum ve duyulur görü, duyarlığın *ne ise o olarak* kendini ifade ettiği Söyleme planına değil de, kendilerini kavramlarda dolayımlanarak *şu veya bu olarak* açığa-çıkardıkları Söylenen planına aittirler. Sonuçta, duyarlığın ya da duyulur olanın asli anlamı – bilme'nin öğeleri olan duyum ve görü haline dönüşmeden önce, anlak tarafından kavramsallaştırılmadan, dolayımlanmadan, şu veya bu olarak özdeşleştirilmeden önce – keyif almada ve hassas olmada 'yakalanabilir' ancak.

Levinas, Batı felsefesinin, anlamı mütemadiyen bilgisel olanda, varlığın/varlaşmanın bağlılaşığı olarak ortaya çıkan bilgisel olanda aradığını öne sürer. "Kendiliğinde varlığa açılım," der Levinas, "imgelem ve simgeciliktir; açığa-çıkarılan olarak açığa-çıkarılan [*le dévoilé*: örtüsü-açılan, hakiki olan] kendini şunun bunda simgesi olarak aşar, şunda bu olarak özdeşleşir; demek ki o, daha başta, varsayılmış olandır (*prétendu*) ve söylenendir (*dit*)" (AE, 102). "İmgeden, sınırlamadan ve tikellikten bütüne geçiş" (AE, 104) olarak ve *şunun bu olarak* özdeşleşmesi olarak gerçekleşen bilme, anlamı kendi ölçüsüne, yani salt bilişsel bir boyuta indirgeme eğilimindedir, ki bu *duyulur olanın görüsel ve duyumsal olana dönüşmesi* ve sonuç itibariyle da bilinebilir olanın terimlerinde açığa-çıkarılması olayında açıkça görülebilir. Oysa Levinas'a göre, bilme, duyulur olanın anlamını ideal veya ideel planda tüketemez; zira duyulur olan, kendini

açığa-çıkarılmaya bırakmadığı ölçüde, asli ve nihai anlamını varlığın bağlılaşığı ve varlaşımın bir öğesi olan bilmenin berisinde ve/veya ötesinde ifade eder. Sonuç olarak, duyulur olan asli ve nihai anlamını çözündüğü ve dönüştüğü ve artık *kendinde* olmadığı bilme'den almaz hiçbir biçimde, ama başkasına maruz olma olarak hassas olma'dan ve başkasına yaklaşma olarak yakınlıktan alır. Hassas olma'daki ve yakınlıktaki ya da hassas olmanın yakınlığındaki duyarlık, duyulur olanın bizzat duyarlığını ifade eder. Duyum ve duyulur görü de, onlar da, olsa olsa bu temelde ve bu temelden itibaren bir anlam ifade edebilir; - tersi değil.

> [Bilgi süreçlerine dayanan] bu yapının duyarlık söz konusu olduğunda ikincil olduğunu, öte yandan da hassas olma olarak duyarlığın anlam ifade ettiğini söylemek, anlamı ontolojiden başka yerde kabul etmektir, hattâ ontolojiyi varlaşımın ötesindeki bu anlama tabi kılmaktır. Duyarlığın yüzeyde yatan dolaysızlığı – hassas olma – bilgi sürecinde kendini hissizleştirilmiş (*anesthésié* edilmiş) olarak, ama aynı zamanda bastırılmış veya askıya alınmış olarak bulur. (Keyif almayı antitezden farklı olarak varsayan) bu hassas olma'ya göre bilme – varlığın örtüsünü açması – dolaysız olan ile bir kopuşa ve belli bir anlamda da soyutlamaya işaret eder. Duyum tarafından üstlenilen bilgisel role indirgenemeyen duyulur olanın dolaysızlığı, yaralanmaya ve keyif almaya – keyif almada yaralanmaya – maruz kalmadır..." (AE, 104).

> Sözgelimi kokusal olanın asli anlamı, bilme'nin temalaştırıcı ve nesneleştirici işlemler yoluyla koku fenomeninde açığa-çıkaracağı fiziksel-kimyasal veya biyolojik süreçlerde ve mekânizmalarda yatmaz hiçbir biçimde. Aşağıda sunacağımız alıntı, bize kokuyu ölçerek temalaştıran, dolayısıyla kokusal duyumun anlamını bilme'de tüketme eğilimine giren yaklaşımın tipik bir örneğini sunmaktadır:

Koku saçan farklı unsurların uyarıcı tesirlerinin, yani kokularının yoğunluğunun karşılaştırılması – duyumun fizyolojik incelenmesi için zorunlu olan ve kokulara müdahale eden farklı tekniklerde kullanılabilir olan bu karşılaştırma – uyaranın ölçülmesi yoluyla uyarımın nesnel olarak ölçülebilmesini gerekli kılmaktadır. Öte yan-

dan, bu karşılaştırma klinikteki kullanılabilir bireysel duyarlıkların karşılaştırmalı incelenmesine izin verir. *Koku-ölçüm [olfactométrie]* denen tekniği gerçekleştirme eğiliminde olan, uyarım eşiklerini ve düzeylerini ifade edişiyle işte bu ölçmedir. Koku-ölçme, ışık-ölçme ve ses-ölçme ile eşdeğerdir. Nasıl ki, bir gürültüyü desibel olarak, bir ışık yoğunluğunu 'lux' olarak rakamlara dökebiliyorsak, aynı şekilde bir çiçeğin, bir parfümün kokusunu veya günün sonunda bir metro salonunun kokusunu nesnel olarak ifade etmeyi denemeliyiz.[1]

> Oysa kokunun anlamı, özü, esansı koku-ölçüm'ün zapturaptından kaçar Levinas'a göre. Koku duyumunun anlamı, sözgelimi bir çiçeği koklama olgusunun kendisinde, dolayısıyla kokudan keyif alma olgusunun kendisinde yatar. Demek ki, *...den keyif alma* olarak *koklama*'nın asli anlamı, kokunun koku-ölçüm'ün işlemlerine henüz maruz kalmadığı şu öncel düzeyde yatar; bu, bilme'nin, kendi düzenine yabancı, dolayısıyla başka türlü olan şeyi henüz baskılamadığı veya askıya almadığı bir düzeydir, bilme'nin kokusal olanı *an-esthétisant* işlemlerle henüz duyar-sız-laştırmadığı bir düzeydir. *Kavramlarla dolayımlanan duyarlık, haddizatında duyarlık değildir, ama bilme'nin terimlerine çevrilmek suretiyle başkalığından edilmiş bir duyarlıktır.* Bu, temalaştırıcı, nesneleştirici, kavramsallaştırıcı ve dolayımlayıcı bilme'de duyarlığın duyar-sızlaştırılması olayıdır tam olarak. Bu duyar-sız-laştırma'da kokusal olanın asli anlamı içkin bilgi süreçlerinde buharlaşır ve ortadan kalkar; başka bir ifadeyle, bu surette bilme'den başka türlü olan – kokladığım çiçeğin kokusu sözgelimi – bilme'nin bir parçası haline dönüşür: O artık koku-ölçüm'ün bir nesnesi ve bir verisidir. Bu surette, anlamın asli yeri, yani kokunun kendini – *esans*ını – bizatihi ve bilavasıta duyurduğu asli düzey ıskalanmakta veya indirgenmektedir; –kokusal olan'ın koklamanın ilkselliğinde ve dolaysızlığında, kendini ne ise o olarak *duyurduğu* düzeyde değil de kendini bilince *göstermeye* zorlandığı düzeyde, dolayımlamaya konu olduğu, bilişsel süreçlerde ehlileştirildiği ve çözündürüldüğü şu ikincil düzeyde *kavranması* olayıdır bu.

Sonuç olarak, kokusal olanın anlamı, Levinas'a göre, koklamada,

1 Le Magnen, Jacques, *Odeurs et Parfums*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949, s. 25.

dolayısıyla keyif alma'da yatar, bilme'den başka türlü olan, dahası bilmeye öncel olan keyif alma'da. Kuşkusuz, kokusal olan, yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, kendini bilme'de ve bilgi olarak gösterebilir; ama bu durumda, bu yolla kazandığı anlam olsa olsa *ikincil* bir anlam olacaktır ki, bu anlama çoğu kez, mezkur alıntının da gösterdiği üzere, asıl anlamın ıskalanmasıyla veya göz ardı edilmesiyle ulaşılmaktadır. Oysa Levinas'a göre anlamın anlamlılığını bizatihi duyarlıktan itibaren – keyif alma'dan ve hassas olma'dan itibaren – düşünmek gerekir. *Asli anlam,* zihinde ve soyutlamada değil, yaşamın dolaysız somutluğunda, yani duyarlığın ilksel düzeyinde yatar.

Böylece Levinas, bilincin, bilginin ve logos'un hakim olduğu tüm bir Batı felsefesi tarihinin bir anlamda bu *bilgiden başka türlü olan*ın bastırılması veya askıya alınması olarak okunabileceğini söyleyecektir. Levinas, Batı felsefesinin bu hakim eğilimine karşı, "anlamın duyarlık olduğunu" ileri sürecektir (AE, 110). Duyulur olanın bilinebilir olana indirgenmesi, anlamlı olanın ideel olana indirgenmesi anlamına gelir. Oysa Levinas, duyarlıkta yatan asli anlamın varlığın varlaşımı ile bağlantılı olan bilme planını önceliediğini ve aştığını söylemektedir. Dahası o, böyle olarak anlamın, kendini bilince, bilgiye ve logos'a teslim etmek şöyle dursun, onları rahatsız ettiğini, sarstığını ve alt üst ettiğini ileri sürmektedir; zira fikirlerin düzeninin bir öğesi, bir parçası olarak açığa-çıkarılmaya, görü'ye ve görüşe arz edilmeye direnen ve kavranırlığın ışığından biteviye kaçan anlam, yani duyarlıktaki anlam veya duyarlık olarak anlam, yatışmaz bilişsel bir iştiha ile her şeyi genel ekonomisine katmak, orada içkinleştirmek ve massetmek isteyen bilme'nin özümseyemeyeceği ve ehlileştirip zapt ve kayıt altına alamayacağı bir fazlalık sunar. *Duyarlık, tam da fazlalık olarak, indirgenemez başkalık olarak anlamı, asıllığı içerisindeki anlamı ifade eder.*

Husserl ise, öte yandan, bilme'den başka türlü olanı yine bilme'de temellendirmeyi denemiştir. Nitekim onun "*doxique tez*"in önceliğine dair teorisi böylesi bir çabaya tanıklık eder. Bu tez uyarınca o, teorik-olmayan tüm yönelimselliği, kurucu olan teorik yönelimselliğe dönüştürmek ister. Levinas, teorik-olmayan yönelimsellik

meſhumuna ve *belirme*'den [*tezahür*den] başka türlü ortaya çıkan anlamların keşfine yaptığı büyük katkıya rağmen, Husserl'in bilişsel yönelimler ile aksiyolojik ve pratik yönelimler arasında temel bir analoji kurduğuna dikkatimizi çeker ve bu analojinin indirgemeci karakterine karşı bizi uyarır: *Doxique* tezin önceliğine dayanan bu analoji, aksiyolojik ve pratik yönelimlerin bilişsel yönelimlerde eritilmesi sonucunu doğurmaktadır. Nitekim şöyle yazar Levinas: "Bir yandan varlığın, diğer yandan eylemin ve arzunun deneyimi arasında sıkı bir paralellik vardır: Aksiyoloji, pratik olarak, değerlerin veya *olması gerekenin* 'bilgisi' haline gelir, *yapılacak* olanın veya kullanıma dönük nesnenin bilgisidir bu" (AE, 106). Oysa bu yaklaşıma karşı Levinas, bir yandan aksiyolojik planın, diğer yandan pratik planın teorik olana veya bilme'ye göre indirgenemez özgünlüğünü savunur. Yine o, teorik olana göre özümsenemez ve ehlileştirilemez bir fazlalık ve *doxique* tezin baskıladığı veya askıya aldığı bir başkalık olan aksiyolojik olanın ve pratik olanın nihai anlamlarını teorik olandan almalarının hiçbir surette söz konusu olamayacağını savunur. Tüm bunlar bir yana, Levinas [bir şey]in bilincinin, tezahürün veya belirmenin bağlılaşığı olarak ortaya çıktığını vurgular. Şu halde, teorik-olmayana '...in bilinci' terimlerinde yaklaşmak (ona *noesis-noema* bağlılaşımı çerçevesinde yaklaşmak) onu, özgünlüğünü veya dolaysızlığını kaybetme pahasına, tezahüre, belirmeye, açığa-çıkmaya zorlamaktır. Bu durumda şöyle sorar Levinas: "Kendini gösterme olgusu, kendini kuşkusuz gösteren, ama, teorik-olamayan vasfıyla, gösterme olarak 'işlemeyen', gösterme olarak anlam ifade etmeyen şeyin *anlamını* tüketir mi? Ne açılımda kendini gösteren şey olan, ne de açığa-çıkma'nın kendi olan tortu... nerede yer alır? Tezahürün tezahür eden her şeyi *temellendirdiği* kesin midir?" (AE, 108-109). Asli anlamı, tezahürde massolmaya direnen şeyde, tezahüre ve tezahürün bağlılaşığı bilince göre fazla olan şeyde arayan Levinas için, tezahür (dolayısıyla bilgi, düşünüm, temaşa ve nihayet felsefe!) anlamı tüketemez; zira anlam olarak anlam tezahüre indirgenemez ve bilinç tarafından özümsenemez; böylece, tamı tamına ihata edilemez olan şu *tortuyu*, şu *fazlalığı*, şu *başkalığı* ifade eder. Böyle olarak anlam, özümsenemediği ve zapturapt altına alınamadığı ölçüde, bilinebilir

olanın içkin düzenini rahatsız eder, zira bir aynılık rejiminin hüküm sürdüğü bu düzen hiçbir şeyi dışta bırakmama, karşılaştığı her başkalığı içselleştirme mantığına göre işlerlik göstermektedir, böyle olunca ehlileştirilmeye direnen ve kavranırlığın ışığından kaçan ve bu surette başkalığını koruyan her unsur, bu içkin düzende rahatsızlığa yol açacaktır. Levinas'ta anlam, tam da bu düzenin zaptından kaçan ve ona dahil olmaya direnen şeydir; *duyarlık* ise, bilme'den ve bağlılaşığı varlıktan *başka türlü* oluşu ölçüsünde, *anlamın ayrıcalıklı yeri*dir. *Anlamı, varlıktan ve varlığın sayesinde tezahür ettiği, açığa-çıktığı, kendini gösterdiği bilme'den başka türlü olarak düşünmek, onu aynılığın veya içkinliğin ötesinde veya berisinde aramak, sonuç olarak da onu başkalık ile ilişkilendirmek demektir ki, bu durumda* 'anlamlı olan, başka olan'*dır*. Bu önermenin etiko-sosyal plandaki karşılığını Levinas'ın şu formülasyonunda buluruz: "Ancak karşılaşılan insanın bir anlamı vardır" (EDE, 185). Karşılaşılan insan... Yani düşünümün ve bilginin konusu soyut ve genel insan değil de gündelik hayatta karşılaştığım müşahhas insan – insanın kendi. Şu halde anlamı insandan itibaren, insanı da somutluğundan, yani duyarlığından itibaren düşünmek gerekecektir. Bu bakımdan Levinas'ın öznenin özneliğinin duyulur terimlerde düşünülmesi gerekliliğine ve özneliğin haddizatında duyarlık demek olduğuna (AE, 124) dikkatimizi çekmesi önemlidir. O halde, anlamın anlamlılığını, idealite ve Söylenen planında değil, "karşılaşılan insan" ile etik ilişkinin geçerli olduğu Söyleme planında aramak gerekir (AE, 109). Anlamlı olan, olarak duyulur olan içkin bilme planına önceldir ve Aynı'nın düzeninden kaçar. Böylece o, temalaştırılamaz, nesneleştirilemez ve noemalaştırılamazdır. Bu yüzden, ne denli incelikli olursa olsun, entelektüalist bir yaklaşım anlamın kaynağı olan duyarlığın hakkını veremez.

## 26. Keyif alma ve Hassas olma

*Nâfi'nin şöyle dediği rivayet edilir:'Bir kere İbn Ömer'in canı balık yemek istemiş, şehrin her tarafında balık aradıkları halde bulamamışlardı'. Nâfi diyor ki: 'Birkaç gün sonra ben balık buldum, kızartmaları için emir verdim. Bir tabak içinde balığı İbn Ömer'e takdim ettim. Hastalık halinde olmasına rağmen, balığın getirilmesi sebebiyle yüzünde sevinme alametleri gördüm. Tam o sırada bir dilenci geldi, kapıya dayandı. İbn Ömer 'Balığı ona veriniz', dedi. Kölesi, 'Efendim, dedi, şu kadar gündür balık istiyorsun, şimdi niçin bunu ona veriyordun? Bunun yerine dilenciye başka şey vermemiz mümkün', dedi. İbn Ömer dedi ki, 'Ey Gulam, bunu yemek benim için haram olmuştur. Zira Resulullah'tan (s.a) duymuş olduğum şu hadis sebebiyle balık yeme arzusunu kalbimden çıkarmış bulunuyorum: 'Bir kimse bir şey arzu eder de, arzu ettiği şeyi elde ederse, arzusunu geri çevirsin, elini çeksin, başkasını o hususta kendine tercih etsin. Böyle yaparsa, hiç şüphe yok ki, Allah onu affeder.'*[1]

Hucvirî, *Keşfu'l Mahcûb*

*Bütünük ve Sonsuz*'un analizlerine göre, keyif alma, duyulur ve bedensel ben'in dünya ile ilişkisini ifade eder. Dünya, bir Heidegger'deki gibi gereçler toplamı değil, ama nimetlerle ilişkim olarak beni besleyen şeydir. Dahası, dünyanın bilinçte kurulduğunu söyleyen Husserl'in hilafına, "nimetler toplamı" olarak dünya, ben onu bilincimde kurmadan önce, benim koşulumu oluşturur, beni koşullandırır. Keyif alma, ... *ile yaşamak*tır, benden başka olan ile yaşamaktır. Hiçbir nihai ereklik barındırmaz keyif alma: Kişi keyif almak için keyif alır; keyif alma, erekliğini kendinde taşır, kendine döner o. Bu anlamda keyif alma, keyif almadan keyif almadır. Hayat, hayatın kendinden keyif alır. Şu halde, keyif alma, yalnızca kendine bağlı olan ve başkasından bihaber olan benin bencilliğini – *kendi-için* olma'yı – ifade eder. Haddizatında keyif alma, egolojik planda yerleşik olan yalnız, ayrı, müstağni, memnun ve mesut ben'in olma tarzıdır. Keyif alma yoluyladır ki kendine çakılı bencil ben gündelik meşgaleler içerisinde *kendini unutma* imkânına kavuşur. Ve bu yolla ben kendine mesafe alarak varlığın üstüne yükselebilir (TI, 117).

1 Hucvirî, *Keşfu'l Mahcûb. Hakikat Bilgisi*, haz. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 303.

Ben, etikte bireyselleşmeden önce, başkası ile ilişkinin koşulu olarak ayrılığın meydana geldiği şu keyif alma'da bireyselleşir (TI, 119).

Keyif alma ve Hassas olma... Bunlar duyarlığın iki anı, iki uğrağıdır. Keyif alma egolojik plandaki duyarlığı ifade eder, hassas olma ise etik plandaki duyarlığı... İlkesel anlamda, *keyif alma*'da "kendi-için" olmanın duyarlığı, yani 'kendine duyarlık' söz konusudur; *hassas olma*'da ise söz konusu olan "başkası-için" olmanın duyarlığı, yani 'başkasına duyarlık'tır. Keyif alma, hassas olma'nın *koşul*unu oluşturur, zira *ben'in başkası için olması için ilkin kendi için olması gerekir*: Başkasına doğru hareket bir kendinden kopma hareketi olduğuna göre, *ilkin* kopulacak bir kendi ve aşılacak bir kendi-için olmalıdır ki, kendinden başkasına doğru hareket gerçekleşebilsin, ben kendinden kopmak suretiyle başkası-için olabilsin. Başka türlü söylersek, kendinden kopuş olarak etik, *ilkin* kendine çakılı bulunan bir ben söz konusu ise mümkündür ancak. Sonuç olarak, *başkası-için* aşılacak, kesintiye uğratılacak bir *kendi-için*'i varsayar ya da – aynı manaya gelmek üzere – *kendi-için* onu dönüştürecek *başkası-için*'in tam da koşulunu oluşturur.

> Ama [hassas olma'daki] verme... ancak kendine rağmen kendinden kopuş olarak bir anlama sahiptir; kendine rağmen kendinden kopuş ancak keyif alma'daki kendinden memnuniyetten kopuş olarak bir anlama sahiptir... Ağzındaki ekmeği kopar[ıp verme]. Yalnızca yemek yiyen bir özne başkası-için olabilir veya anlam ifade edebilir. Anlam – biri-diğeri-için – ancak kanlı canlı varlıklar arasında bir anlama sahiptir. *Duyarlık [ilkin] keyif alma olduğu içindir ki, ancak bunun içindir ki, hassas olma veya başkasına maruz kalma veya Söyleme olabilir*"(AE, 119; iba).[1]

Etik, tam bir altrüizm (diğergamlık, özgecilik) ve hasbilik içinde sahip olduğu şeyi başkasına vermedir, ama hassas olmanın, yani baş-

1 Yine, şu alıntıya göz atılabilir: "Tam da yediğim ekmeği verme şeklinde mümkün olan, ancak öyle mümkün olan, *başkası için olma*nın edilginliği... Ama ilkin onun yediği *ekmeğin* tadını çıkarması gerekir, onu vermeye liyakat kazanmak için değil, ama onu başkasına yürekten vermesi için, onu kendini vererek vermesi için. Keyif alma duyarlığın vazgeçilmez anıdır" (AE, 116). Keyif almadığım, tadını çıkarmadığım bir şeyi başkasına verdiğimde, onu yürekten, onu kendimi vererek vermiş olmam, dolayısıyla kendime rağmen kendimden kopmuş olmam. Ancak keyif alan hassas olabilir.

kasına duyarlı olmanın bir gereği ve sonucu olan bu vermenin sahici anlamda etik bir değer taşıyabilmesi için, kişinin ilkin sahip olduğu bu şeyden keyif alıyor, onun tadını çıkarıyor, sefasını sürüyor olması, ya da bu amaca yönelik olarak onu elde tutuyor olması gerekir, öyle ki *verme* (hayatını başkasına verme/vakfetme noktasına kadar varan verme) kendinden bir kopuş, "kendi-için"de bir inkıtaa, giderek bir devrim anlamı taşıyabilsin.

Demek ki, başkasına duyarlık demek olan hassas olma, kendine duyarlık demek olan keyif almanın kesintiye uğratılmasıyla veya daha dolaysız bir ifadeyle "başkasının kendimize takdim ve tercih edilmesi"yle (*îsâr*) gerçekleşebilir ancak. Bu bakımdan, yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, İbn Ömer'in onca arzuladığı ve keyfini çıkarmayı umduğu "kızartılmış balığı" dilenciye takdim etmesi – sahip olduğunu "başkasına yürekten vermesi" – burada sözünü ettiğimiz hassas olma'ya ve onun koşulu 'keyif almanın kesintiye uğratılması'na tam bir örnek teşkil eder. Evet, başkası-için olma olarak hassas olma, kendinden hoşnutluğun ve kendi-için olma'nın hükümranlığı olarak keyif almayı *kesintiye uğratılacak veya aşılacak* bir koşul olarak varsayar. Zira kendinden başkasına doğru hareket, kendinden kopma olarak gerçekleşir.

Hassas olma olarak, başkasına maruz kalma olarak, Söyleme olarak duyarlık, kişinin 'keyif aldığı şeyi başkasına vermesi'dir, öylesine ki kendini vermeye, hayatını vermeye kadar giden bir vermedir bu. Anlamın bizzat anlamlılığı, *biri-diğeri-için*'de yatar, ki *biri* verme'de, verme'nin duyarlığında *diğeri-için* olur. O halde burada söz konusu olan, yalnız ve gayri şahsi aklın soyut düşünümüne veya dingin temaşasına konu olan bir anlam değil, ama "etten ve kandan" oluşma kişiler arasındaki somut, duyulur ve birebir ilişkiden doğan bir anlamdır. Anlamın anlamlılığı (*signifiance de la signification*) soyut idealite planında yatmaz Levinas'a göre, ama ben ve başkası arasındaki müşahhas, yüzyüze ve dolaysız ilişkide, 'duyarlılık içre verme'yi varsayan şu ilişkide yatar ve tüm diğer anlamlar bu asıldan türetilebilir ve bu asılda temellendirilebilir.

Levinas'ın eserlerine yakından bakıldığında, duyarlık mefhumunun, özneliğin tasvirinde ve tarifinde daima ağırlıklı bir rol oynadığı

görülür: Onlarda söz konusu olan, daima duyulur öznedir, yani somut ve bedensel özne. Daha ziyade *Bütünlük ve Sonsuz*'da görüldüğü üzere, ilk aşamada, özne keyif almanın (ve mutluluğun) terimlerinde tasvir edilir; ve ikinci aşamada, daha ziyade *Varlıktan Başka Türlü*'de görüldüğü üzere, özne bu kez hassas olma'nın (başkasına maruz kalmanın, yakınlığın, başkasının yerinde-olma'nın) terimlerinde tasvir edilir. Ancak her iki durumda da özne her hâlükârda duyarlığın terimlerinde tasvir edilir. Özetle, öznenin bu iki aşamalı tasviri, aynı duyarlık fenomeninin birbirini dışlamak şöyle dursun tamamlayan, bu yüzden de *bir-ara-da* ele alınması gereken iki veçhesine işaret etmektedir. Keyif alma, onu talep eden hassas olma'da temellenir, nasıl ki ontolojik olan (Söylenen) etik olanda (Söyleme'de) temelleniyorsa. Keyif alma, anlamını hassas olma'nın onu kesintiye uğratmasından alır. Bu surette, *kendi-için*'in bağrından dönüp onu temellendirecek olan *başkası için* doğar, yine bu suretle etik olan kesintiye uğrattığı ontolojik olana anlam verir ve onu temellendirir. Etik, kendinden başkasına doğru ve duyarlık üzere gerçekleştiğinden, onun anlam-vermesi Husserlci *Sinngebung*'a (anlam-verme) benzemez; zira idealite planında olup biten *Sinngebung*, kendi'nin kendinden başka olanı kendinde massetmesi suretinde gerçekleşir, sözgelimi (teorik-olmayan olarak) aksiyolojik olan teorik olanın terimlerine çevrilir ve başkalığından edilerek içkin (ideal) bir düzende massedilir.

Sonuç olarak, Levinas'a göre anlamın anlamlılığı demek olan etik anlam, etik ilişkinin duyulur somutluğunda (hassas olma'da, başkasına maruz kalma'da, başkasının yerinde-olmaya, onun rehinesi olmaya kadar varan başkasına yakınlıkta) ortaya çıkar. "Etten ve kandan" oluşma insanlar arasındaki ilişkide somutlaşan etik, ideal ve soyut bir planda değil, maddenin ve bedenin dolayımının kaçınılmaz olduğu şu somut planda gerçekleşir. Başkasına vermek, ona "ağzımdaki ekmek" gibi, "sırtımdaki ceket" gibi, "kızartılmış balık" gibi maddi bir şeyi vermektir. Başkasına vermek, ona keyif aldığım, yararlandığım, tadını çıkardığım, sahip olduğum, kullandığım bir şeyi vermektir. Bu bakımdan başkasına verecek bir şeylerim olmalıdır; zira ona "boş ellerle" gidemem (TI, 42). *Sahip olduğum şey*, etik

duyarlıkta, *verdiğim şeye* dönüşür ve bu surette maddilik etik bir anlam kazanır. Levinas, etik ilişkide maddi dolayımın önemini vurgulamaya önem gösterir: Duyarlık kendine has bir maddiliğe sahiptir. Kitabı Mukaddes'in "aç ile ekmeğini paylaşmak"tan, "yoksulları evine kabul etmek"ten bahseden ayetlerine (İşaya 58) dikkat çeken filozof, "duyarlığın dolaysızlığı"nın "başkasına yakınlık"ta yattığını ve bu yakınlığın vermeyi ve maddilik dolayımını gerektirdiğini belirtir (krş. AE, 120). Salt duygusal veya duygulanımsal olmayan başkasına yakınlık, *verme*de, yani maddiliğin dolayımında somutlaşır. Bu anlamda etik, başkasına vermedir; ona kendini (hayatını) vermeye dek varan bir vermedir bu. Kendini vermeye dek varan verme, kendinden, dolayısıyla da varlıktan kopmadır. Etik özneleşmenin vuku bulduğu uğraktır bu kopma.

Özneliği duyarlık terimlerinde tasvir ve tarif eden ve anlamı – anlamın anlamlılığını – bu noktadan itibaren düşünen Levinas, entelektüalizmin hilafına, duyulur olanı düşünümsel olana üstün tutar. Duyarlığın, düşünümden önce geldiğini ve duyarlığın bu ikincisine indirgenemeyeceğini savunur (krş. AE, 118). Burada, biri diğerine indirgenemez olan iki ayrı düzey söz konusudur. Böylece Levinas'ın konumu, bedensel olanın düzeniyle fikirlerin düzeni arasında bir ayrım öngören Descartes'ınkine yaklaşmaktadır (AE, 126n). Düşünümsel olana öncel oluşuyla, duyulur olan, düşünümsel olanın ideel veya ideal olanda massedemeyeceği bir fazlalık arz etmektedir. Temalaştırmaya, nesneleştirmeye, noemalaştırmaya direnen şeydir bu. Yine bu, bilme'nin bir içkinlik düzeninde ehlileştiremeyeceği bir fazlalık, aşina kılamayacağı bir başkalıktır. Önceki kesimde keyif almaya ilişkin analizlerde[1] gördüğümüz üzere, keyif alma *noesis*in *noema* ile upuygunluk içinde bulunduğu nesneleştirici yönelimselliği parçalamakta ve onu aşmaktadır. Ben'in dünya ile ilişkisi olarak keyif alma söz konusu olduğunda, sonradan ben tarafından kuruluyor olsa bile, dünyanın öncel olarak beni beslediğine, dolayısıyla da onu koşullandırdığına dikkat çekmek gerekir. Esasen, dünya, bilinç tarafından kurulmak şöyle dursun, onun ihata çabalarına direnir: Dünya bir *noema* değildir; bilakis, dünya onu 'kuran' bilinci koşul-

1 Bkz. İkinci Kesimdeki "İçsellik ve Keyif alma" başlıklı altbölüm.

landırır. Nesneleştirici yönelimselliği alt üst eden şeydir bu! Şu halde, dünya ile ilişki olarak keyif alma, bilinç ile dünya arasında noetiko-noematik bir upuygunluk öngören Husserlci izah çerçevesini aşmakta veya hükümsüz bırakmaktadır; çünkü keyif alma, teorik olanda massedilmeye, yani noemalaştırılmaya direnmekte ve kendini ideal planın terimlerine çevrilemez bir başkalık olarak, içkinleştirilemez bir fazlalık olarak sunmaktadır (krş. TI, 127-133). Bu bakımdan, keyif almanın bilincin kristalleşmesine öncel olduğunu ve bu sebepten keyif alınan şeyin bilince, düşünceye ve düşünüme göre daima indirgenemez bir fazlalık arz ettiğini tekrarlamak gerekir (krş. TI, 135).

"Duyarlığın kaçınılmaz anı" (AE, 116) olarak keyif alma, 'benden başka' olarak, dünyanın kullanımımda olmasını ifade eder. Keyif almada, hakim ben'in dönüştürücü işlemlerine maruz kalan dünyanın başkalığı; çalışma, temellük ve zaman yoluyla Aynı'nın hizmetindedir. Kendisinde ve kendisiyle yaşadığım dünya ile ilişkim, düşünüme öncel olan, dolayısıyla düşünümü koşullandıran keyif almadır. Dahası, keyif almanın bencilliğindedir ki ben bir ilk aşamada, tanrısız ayrılıkta bireyleşir; ama bu bireyleşme henüz başkasından bihaber olan, dolayısıyla *vermeyi* bilmeyen, sahip olduklarının tadını çıkararak, kendinden memnun ve mesut olarak, müstağni olarak yaşayan şu yalnız benin bireyselleşmesidir. Ama ben, ikinci bir aşamada, başkasıyla ilişkiye girdiğinde, kendisini onun tarafından tartışma konusu edilmiş olarak bulur: Özgürlüğü, özerkliği, kendiliğindenliği, kendinden memnuniyeti, istiğnası, kısacası Gyges'vari hayatı temelsiz kalır böylece. Sonuç olarak, benin keyif alması başkasının gelişiyle kesintiye uğrar; zayıflığı ve sefaleti içerisinde ona buyurur başkası: "Öldürmeyeceksin!", yani... "Yaşatacaksın!" 'Tanrı'nın sözünün işitildiği' (EN, 120) Yüz'ün buyruğudur bu. Buyruğun işitilmesi ile birlikte, ben aynı kalamaz, Aynı'da kalamaz, ama başka/sına, başkalığa, dışsallığa ve aşkınlığa açılır. Bu surette ben, egolojik sferden çıkar ve etik sfere geçer; yalnızlığından, bencilliğinden, tekbenciliğinden çıkar, *başkası ile, ama aynı zamanda başkası için* olur. Etik, Yüz'ün buyruğuna kayıtsız kalmama demektir,

başkasının çağrısına duyarlı olma, hassas olma demektir; başkasının suçlayıcı bakışları altında kendini kendinden edilmiş, mülksüzleştirilmiş bulma demektir; keyfini sürdüğü, ama başkasının bakışları altında boğazında kalan, 'ona haram olan' ekmeği ağzından çıkarıp bu başkasına verme demektir (AE, 109); başkası için olmanın sevkiyle *aynı* kalmama, ama her edilginlikten daha edilgin, saf bir edilginlikle, esinlenmeye varan bir edilginlikle edilgin olma ve bu edilginlikte kendinden, elindekinden, keyif alma imkânından vazgeçip onu başkasına verme demektir (AE, 109); nihayet, keyif almanın ve kendinden memnuniyetin ötesinde, duyarlığın salt etik kipliği olarak başkasına maruz kalma, yani hassas olma demektir.

Bencil duyarlık olarak keyif almadan etik duyarlık olarak hassas olmaya geçiş, keyif almanın kesintiye uğraması yoluyla gerçekleşir. Anlamın anlamlılığı olan etik anlamı, keyif almanın kesintiye uğradığı noktadan itibaren düşünmek gerekir. Hassas olma, onu koşullandıran bu kesintiye uğramadan itibaren anlam ifade eder. Şu halde, keyif alma planının bir kerede ve tümüyle aşılması söz konusu değildir; zira *etik, kesintiye uğratmak üzere keyif almayı varsayar ve talep eder*. Keza, etik öznelik kesintiye uğratılmış bir içsellikten itibaren mümkündür ancak. Sonuçta, başkasına maruz kalma olarak hassas olma yoluyladır ki etik özneliğin duyulur anlamına, eşdeyişle duyarlıkta yatan anlamına yaklaşırız.

Levinas, hassas olmayı; saf yatkınlığın, nihai edilginliğin terimlerinde "varlıkta diretme çabasının tersine dönmesi" olarak, "sonuna-dek-arz-olunmuşluk" olarak yani 'had safhada maruz kalma' olarak tasvir eder. Böylesi bir durumda, özne sağlam bir dayanaktan, bir sığınaktan yoksundur, korunmasızdır:

> Geçmiş zaman mastarının, duyarlıktaki şimdi-olmayan'ın, başlangıç-olmayan'ın, inisiyatif-olmayan'ın (her şimdi'den daha eski olan inisiyatif-olmayan'ın) altını çizdiği şu 'sonuna-dek-arz-olunmuşluk' [*avoir-été-offert-sans-retenue*] bir edim ile hemzamanlı bir edilginlik değildir, bir edimin karşıtı da değildir, ama özgür olan ile özgür olmayanın berisidir, İyi'nin anarşisidir. Sonuna-dek-arz-olunmuşluk'taki duyarlık, her korunmanın ve her korunma yokluğunun çoktan varsaydığı bir şeydir sanki. Hassas olma'nın kendisidir o (AE, 120).

Sonuna-dek-arz-olunmuşluk olarak, başkasına maruz kalma olarak hassas olma, özgürlükten, inisiyatiften, karardan ve edimden öncedir; çünkü o, *varlaşımın* berisindedir, varlaşımın henüz uç vermediği İyi'nin anarşisine aittir. Her edilginlikten daha edilgin bir edilginlik olarak hassas olma, şimdi'de temsil edilemez olan an-arşik ve diyakronik bir geçmişten, İyi'nin hükümferma olduğu şu hatırlanamaz geçmişten kaynaklanır. Sonuna-dek-arz-olunmuşluğun, hassas olmanın, başkasına maruz kalmanın edilginliğinde, özne kendinden, dolayısıyla varlaşımdan kopar ve bu kopuşla birlikte özdeşliğin sert çekirdeği parçalanır. Böylece özne, 'kendi bedenine bağlanmadan önce başkalarına bağlandığını' keşfettiği uğrakta (krş. AE, 123), aynılığı aştığı ve başkalığa temas ettiği bu tayin edici uğrakta, "özdeşliğin sert çekirdeği"nin parçalanması ile birlikte "tözsüzleşir" ve kendinden çıkar: Varlıktan-başka-türlü-olan'a açılır, aşkınlığa uyanır.

Hassas olma, psikolojik bir durum değildir basitçe, duygulanımsal ya da duygusal bir halden ibaret değildir. Ama, tüm bunların ötesinde hassas olma, veli figürüne yakınsayan etik öznenin özneleşmesinin temel tarzıdır, o kerte ki onsuz özneden ve etikten, dolayısıyla etik özneden söz etmek büsbütün muhaldir; zira başkasına maruz kalma olarak, başkasına karşı sorumluluk olarak, 'doğal anneliğe öncel annelik'[1] olarak hassas olma, etik duyarlıktır veya bizzat etiktir.

Tekrarlamak pahasına, duyarlı olma/hassas olma, bilme'nin terimlerine çevrilemez, bilinç tarafından temalaştırılamaz, temaşa konusu edilemez; zira bilme'den, bilinçten, temaşadan önce gelir ve onlara göre özümsenemez bir başkalık, indirgenemez bir fazlalık olarak kalır. Temsile, düşünüme ve bilgiye öncel olan ve dolayımla-

1 Levinas, hassas olma'yı "prenatürel annelik" olarak niteler aynı zamanda: "Doğadan fazla – doğadan erken – oluşuyla dolaysızlık, şu hassas olma'dır, şu anneliktir, şu doğum-öncesi'dir veya tüm duyarlığın gidip dayandığı şu doğa-öncesi'dir" (AE, 121). Filozofun, anneliğe dair şu uç formülasyonunu burada kaydetmek yararlı olabilir: "En âlâ anlamda taşıma olan annelik, dahası eza verenin eza vermekliğinin sorumululuğunu taşır" (AE, 121). Bu doğa-öncesi annelikte – bu hassas olma'da – sorumluluk, had safhaya varır: Hassas özne, işlemediği kabahatler ve başkalarının kusur ve hataları da dahil olmak üzere, her şeyin sorumluluğunu üzerinde hisseder: 'Evreni omuzlarında taşır o'. Ancak, bir noktayı gözden kaçırmamak gerek: Hassas olma, bir haleti ruhiye'den fazla bir şeydir; o, etik öznenin bizatihi *'olma' tarzı*dır.

madan, soyutlamadan ve kavramsallaştırmadan kaçan bu olgu, asli anlamını idealiteden değil, ama somutluktan alır. Şu halde, hassas olma; soyut, saf ve salt bir *başkasını-düşünme* çabasında değil, ama *başkasına-verme*'nin maddiliğinde hakiki ifadesine kavuşur: Başkası ile ilişkide "ağzımdaki ekmek" olsun, "sırtımdaki ceket" olsun, "kızartılmış bir balık" olsun... ona vereceğim, takdim edeceğim, arz edeceğim bir şey, dişe dokunur, işe yarar, sadra şifa bir şey elzemdir, pek elzem; zira başkasına "boş ellerle" yaklaşılmaz. Düşünmekten ziyade – düşünmekten önce – vermek... duyarlığın anlamı – ya da duyarlık olarak anlam – tam da burada yatar. Demek ki, başkasına maruz kalışta kendinden kopuş olarak hassas olma, *başkası-na-verme*'de, ona hayatını vermeye dek varan bu *verme*'de kristalize olur. Bu, "ağzındaki-ekmeği-başkasına-vermede-bir-başkası-için-kendinden-kopma[dır]"; veya bu, "bir-başkası-için-canını-verebilme[dir]" (AE, 126). Hassas olmada özne, kendinden ve varlıktan geçer. Bu surette özdeşlik, "...kendi'nin [*soi*] pekişmesi suretinde değil de, *biri-diğeri-için*'deki anlam yoluyla, kendi'nin tahttan edilmesi suretinde... meydana gelir" (AE, 127; iba). Verme'de, kendini vermeye/vakfetmeye kadar varan verme'de; ben-merkezcilik, bencillik ve tekbencilik olarak *kendi* tahtından olur; buradan kendiyle çakışmayan ve tözsü-olmayan, *kendinden-çıkarak-varlıktan-soyunmuş* olan etik öznelik doğar . Varlaşmanın ötesindeki *velayetin olay*ıdır bu.

Hemen belirtmeli ki burada kendinden geçme, kendini katetmeyi ve bu surette varlığı(nı)n ötesine geçmeyi ifade eder, yoksa kendi-olmayan'da ekstatik bir kendini yitirmeyi, mistik bir birlikte kendisizleşmeyi değil. Gerçekte, kendin*den* geçme, bir bayılma değil, ayılmadır; zira burada *–den geçme*, zımnen bir *–e geçme*'yi içermektedir: Kendini ve bu yolla varlığı kateden özne, varlığın ötesine geçer. Kendinden geçme; varlıkta, kendinde, kendi varlığında, sahip olduklarında uyuşup kalmayı terk ile, öteye, ötedekine, ötekine uyanmadır.

Son olarak, keyif alma, 'sahip olma' demek iken, hassas olma 'verme' demektir. Şu var ki, kişi ancak sahip olduğunu verir ve her vermede sahip olma inkıtaa uğrar. Keza, hassas olma kendisini ko-

şullandıran keyif almanın kesintiye uğramasıyla mümkündür ancak. Her hâlükârda, duyarlığın her iki kipliğinde de – hem keyif almada, hem de hassas olmada – soyut olana, düşünümsel olana, kavramsal olana, temsili ve dolayımlanmış olana öncel bir şekilde, asli anlamın kendileri *ile* ve kendilerin*de* ifadeye kavuştuğu somut olan, bedensel olan, maddi olan, dolaysız olan öne çıkar. Sonuçta, varlığın idealite planında kendini kendine açması olarak işlerlik gösteren bilme'nin hilafına, başkasıyla asimetrik, dolaysız, yüz yüze ilişki olarak etik, duyulur ve somut planda anlam ifade eder.

## 27. Yakınlık ve Yakın

*Onlar, öyle bir yakınlık isterler ki, uzaklığa benzesin; öyle bir vuslat talep ederler ki, onda ayrılık olsun.* [1]

İmâm-ı Rabbânî

*Bütünlük ve Sonsuz*'da (1961) bir ölçüde ontolojik bir dil hakimdir. Levinas, *Varlıktan Başka Türlü*'de (1974) bu dili ve *Bütünük ve Sonsuz*'da kullandığı mefhumların önemli bir kısmını terk eder. Yine de, bir kitaptan diğerine temel felsefi doğrultunun esasta aynı kaldığı kaydedilmelidir. Etik meseleyi yeni mefhumların da yardımıyla yeniden ve daha radikal bir biçimde ele alan *Varlıktan Başka Türlü*, başka konuların yanı sıra bilhassa başkası ile ilişki içerisinde meydana gelen öznelik meselesine odaklanır. Yine, bu çerçevede, anlamın kaynağı olarak duyarlık bu yapıtta en çok öne çıkan hususlardandır; zira Levinas anlamın anlamlılığı olan etik özneliği duyarlık üzerinden tasvir ve tarif etmektedir. Yeni ve önemli katkılarla önceki kitabın bir süreği olmaktan fazla bir şey olan bu kitapta Levinas, duyulur olan, somut olan ve dolaysız olan aleyhine düşünümsel olanı, temsili olanı ve noematik olanı baş tacı eden entelektüalizmi daha köklü bir biçimde eleştirir ve duyulur planın ideal ve/veya ideel plana göre önceliği ve indirgenemezliği meselesini yeni baştan gündeme getirir.

1 İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, c. I, çev. A. Akçiçek, Merve Yayınları, İstanbul, tarihsiz, s. 374.

Sonuçta, öncekinden daha derin ve daha derli toplu bir biçimde bu kitapta, asli anlamını başkası ile ilişkiden alan özneliğin soyut ve genel terimlerde değil, somut ve duyulur terimlerde ele alınışına tanık oluruz; nitekim, Levinas'ın başkası ile ilişkiyi tasvir ederken sorumluluk, hassas olma, yakınlık, yerinde-olma, obsesyon, rehin, temas vb. mefhumlara başvurması bu düşünme çabasının nasıl ve ne yönde seyrettiği hususuna açıklık getirebilir. Bunlar, *duyarlık içre* ve *başkası-için* yapılanmış olan özneliğin somut analizinde Levinas'ın başvurduğu mefhumlardır. Şimdi, bu altbölümde, bunlar arasında yer alan *yakınlık* (*proximité*) mefhumu ve onunla doğrudan bağlantılı olan *yakın* (*prochain*)[1] terimi üzerinde duracağız. Son olarak işaret edelim ki, *Varlıktan Başka Türlü*'de geçen ve bizim son bölümde ele alacağımız yerinde-olma, obsesyon, temas ve rehin gibi, hepsi de duyarlık içre anlam ifade eden mefhumlar, yakınlığın uzantısı veya yansısı olarak görülebilirler veya daha doğrusu görülmelidirler.

İlkin, bir gözlem: *Bütünlük ve Sonsuz* (1961 ağırlıklı olarak *ayrılık fikri*[2] tarafından belirlenir, o kerte ki – *Varlıktan Başka Türlü*'de (1974) öne çıkacak olan – *yakınlık fikri* bu kitapta ikinci plandadır. Ama belirtmek gerekir ki, genel olarak bakıldığında, *etik ilişkiyi birlikte-belirleyen bu iki fikir* Levinas'ın düşüncesinde daima var olmuşlardır; ama bunların rolleri ve ağırlıkları bir kitaptan diğerine, bir dönemden diğerine değişir. Bize önemli görünen bu değişme üzerinde durmak istiyoruz; zira başkası tasavvuru, dolayısıyla da – başkası ile ilişkiyi içerimleyen – öznelik tasavvuru üzerinde bir ölçüde etkili olmuş bir değişmedir bu.

Sonra, bir olgu: *Bütünlük ve Sonsuz*'da, Levinas, başkasının başkalığını, bu başkalıktaki *yabancılık* karakterine (TI, 21) vurgu yaparak tasvir eder ve bu cümleden olarak da başkasını *yakın* (komşu)[3] olarak

---

1 *Prochain* kelimesini, mekânsal çağrışımlara yol açtığından, "komşu" olarak değil de – daha ziyade – "yakın" olarak karşılamayı tercih ediyoruz.

2 İşaret etmek gerekir ki, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki ayrılık mantığı, benin içselliğini ilgilendirmez yalnızca, ama onun ötesine geçer. Zira orada Levinas ben ve başkası arasında adeta aşılmaz bir mesafe varsayar, bu da filozofun felsefi yaklaşımını büyük ölçüde belirleyen söz konusu mantığın bir yansımasıdır esasen.

3 Bernasconi'nin de belirttiği üzere, Levinas, 1962'de, 'yakın/komşu' (*prochain*) kelimesini kullanmaktan kaçınma zarureti üzerinde ısrar eder; zira ben ve başkası arasın-

adlandırmaktan kaçınır; zira, ona göre, 'yakın/lık' kelimesi ben ve başkası arasında bir ortaklık fikrini varsayar gibidir; ben ve başkası arasında, her türlü yakınlığın ötesinde, aşılmaz bir mesafe varsayan, dolayısıyla da onlar arasında her türden ortaklığı daha baştan yadsıyan filozof (TI, 28), o dönemde, böylesi bir çağrışıma yol açabilecek bir adlandırmadan kaçınma ihtiyacı duyar. Ama, öte yandan, *Varlıktan Başka Türlü*'de, filozofun 'yakın' kelimesini kullanmama şeklindeki ilk kararından vazgeçtiği açıkça görülür; nitekim bu kitapta başkasını nitelemek üzere bu kelimeye sıkça başvurulur: Başkası, yakındır artık ve başkalıkta aynı zamanda bir yakınlık vardır. Bu olgu, söz dağarcığındaki basit bir değişiklik olmanın ötesinde bir öneme sahiptir.[1] Bu çerçevede şu söylenebilir: Bir dönemden diğerine, Levinas'ın söyleminde ağırlık merkezi *Bütünlük ve Sonsuz*'da olanca ağırlığını hissettiren *ayrılık* mefhumundan *Varlıktan Başka Türlü*'de merkezi bir rol oynayan *yakınlık* mefhumuna kaymıştır: Sanki bu kaymayı talep eden etik ilişkinin dolaysız ve duyulur karakteridir bizzat[2]; sanki dolaysız ve duyulur bir ilişki ayrılıktan ziyade yakınlıkta bihakkın ortaya çıkabilir; sanki kendisinde farkın (*différence*) neredeyse kayıtsızlığa (*indifférence*) varacak ölçüde mutlaklaştığı ayrılık, etik ilişkide yatan kayıtsız-olmama (*non-indifférence*) boyutunu gölgelemektedir; sanki Levinas ayrılıkta terimler arasında ilgi yokluğu gibi tınlayan uzaklığı ve mesafeyi yakınlığın dolaysızlığında dengelemek ve telafi etmek ister gibidir; sanki yakınlık ayrılık kadar, hattâ ayrılıktan fazla etik ilişkiyi tasvire uygun düşmektedir... Muhtemel bir yanlış anlamanın önünü almak üzere hemen ifade etmek gerekir ki, Levinas yakınlığa vurgu yaptığı son döneminde ayrılık fikrini büsbütün bir yana bırakmış değildir; olan, yakınlık fikrinin ayrılık fikrini dengelemesi, giderek ona baskın çıkmasıdır.

---

da hiçbir ortaklık olmadığı halde, bu kelime bir ortaklık çağrışımı yapmaktadır. Bkz. Levinas, E. "Aşkınlık ve Yükseklik", *Bulletin de la Société Française de la Philosophie*, c. 3, 1962, s. 106-107, zikreden Bernasconi, R. «Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası», çev. Z. Direk, *Tezkire*, no: 38/39, 2004, s.112.

1 Bu değişikliğin saikleri üzerinde burada daha fazla duramayacağız. Biz yalnızca konumuz açısından bize önemli görünen birkaç noktayı öne çıkarmakla yetiniyoruz.

2 Krş. "Şu zor 'cisimleşmiş [*incarnée*: etten kemikten oluşma] öznelik' meselesine, muhtemelen, yakınlık temelinde yaklaşmak icap eder" (AE, 136).

Peki ama nedir yakınlık? İki terimin yakınlığından, şayet bunlar birlik ya da kaynaşım içerisinde değilse, söz edilebilir: Terimlerin yakınlığı onlar arasında bir mesafeyi, bir uzaklığı, bir ayrımı daha baştan varsayar, çünkü aksi takdirde terimlerin bitişikliğinden veya yapışıklığından, giderek kaynaşıklığından söz etmek gerekirdi. Yakınlık, ne birlik ve kaynaşmadır, ne de yapışıklık ve bitişiklik. Yakınlıkta terimleri hem birbiriyle ilişkili kılan hem de ayıran bir *ara* vardır: Birleşmeye, kaynaşmaya, bitişmeye perde olan ve fakat tam da bu yüzden yakınlığı mümkün kılan bir *ara*. Yakınlıkta, terimler bir aradadır, ama bu bir*ara*dalıkta bir *ara* vardır, böylece terimler birbirlerinde massolmazlar, ilişkide ayrı olarak kalırlar. Yakınlık, aradaki fark, ayrım ya da mesafenin ortadan kalkmadığı bir durumda, terimlerin birbirine *yaklaşmasını* ifade eder. 'Uzaklığın giderilmesi' olarak yaklaşma, zımnen 'hâlâ giderilecek bir uzaklığın' olduğuna işaret eder aynı zamanda; zira yaklaşma ulaşma, kavuşma, birleşme değildir, ya da henüz öyle değildir; yaklaşmada henüz giderilemeyen ya da hiçbir zaman giderilemeyecek bir uzaklık vardır daima. Terimleri bir yandan ayrı tutan, ama bir yandan da birbiriyle ilişkili kılan tam da uzaklığı zımnında barındıran bu yakınlıktır esasında. Başka türlü söylersek, burada söz konusu olan yakınlık, 'birleşmeye varan, birleşmeyle sonuçlanacak olan bir yakınlık' değil, *aynı zamanda uzaklık da olan bir yakınlık*tır, yani terimlerin birbirine katışmadıkları ve karışmadıkları ama yine de ilişkili oldukları yakınlık – bir-*ara*-dalık!

Şu halde, belli bir açıdan bakıldığında, ben ve başkası arasındaki ilişkinin temel bir kipliği olarak yakınlık, farktır (*différence*); ne var ki, bu fark, aynı zamanda kayıtsız-olmamayı (*non-indifférence*) içerir, öyle olmasaydı birbirinden farklı bu terimler, artık ilişkiden söz edemeyeceğimiz bir biçimde, birbirlerine kayıtsızlaşabilirlerdi (cf. AE, 218). *Yakınlık, yakına yaklaşan öznenin yakınlığıdır*. Etik, benden başkasına doğru bir ilişkiyi öngörüyorsa, yakınlığı da bu çerçevede tanımlamak gerekecektir. Etik anlamda ben'in başkasına yaklaşması, başkasının da bana yaklaşmasını zorunlu olarak varsaymaz. Yakınlık, yaklaşmada ortaya çıkan "kardeşlik"tir (AE, 132), karşılıklılığı varsaymayan, mukabele beklemeyen bir kardeşlik.

Metrik ya da geometrik bir anlam kazanmadan önce yakınlık insani bir anlama sahiptir (AE, 129); o, biyolojik bağların berisindeki veya ötesindeki kardeşliği ifade eder. Biri-diğeri-için'de ifadesini bulan yakınlık, anlamın kendisidir. Uzamsallığı, nesneleştirici ve türdeşleştirici geometrik ve fiziko-matematik model üzerinden değil de, *Dasein*'ın varoluşsallığından itibaren düşünen Heidegger'in yaklaşımına benzer bir biçimde, Levinas mekânı geometrik belirlenimlere göre değil de, etik özneliği belirleyen yakınlıktan itibaren düşünür. Uzamsallığın analizinde, uzak-sız-laştırma (*Ent-fernung*) ve yönlenme (*Austrichtung*) gibi varoluşsal mefhumlara başvuran Heidegger, geometrik uzamsallığı, asli olarak gördüğü varoluşsal uzamsallıktan türetir.[1] Levinas da, kendi cenahından, benzer bir yol tutar:

> [Yakınlığın] mutlak ve asli anlamı 'insanlığı' varsayar. O kadar ki, [geometrik] bitişikliğin kendisini yakınlık – yaklaşma, komşuluk, temas – olmaksızın anlayıp anlayamayacağımız sorulabilir; keza, her türlü farklılığa karşın, adaletin insani anlamı olmaksızın, dolayısıyla da – öğesi adalet olan – yakınlığa dair tüm motivasyonlar olmaksızın şu mekânın türdeşliğini düşünüp düşünemeyeceğimiz sorulabilir. Mekân ve doğa; ilksel, geometrik ve fizik bir hissizlik içinde vazedilemez... (AE, 129).

Daha önce belirttiğimiz üzere, özneliğin hiçbir belirleyici rol oynamadığı nesneleştirici ve türdeşleştirici geometrik tasavvurun eleştirisinde, Heidegger ile Levinas arasında bir yöndeşmeye tanık oluyoruz. Gerçekte, hem Heidegger'de hem de Levinas'ta mekâna dair – bir bakıma – 'öznel'[2] bir tasavvurla karşı karşıyayız, zira biri mekânı

1 Krş. Heidegger, M., *Etre et Temps*, § 19-24.

2 Levinas'ınki bir yana, Heidegger'in yaklaşımına dair bu "öznel" nitelememiz hiçbir biçimde spesifik bir anlam taşımamaktadır. Spesifik anlamda özne (*subjectum*) Yeniçağ'la birlikte geçerlilik kazanan özne-nesne dikotomisinin bir yakasına, hakim yakasına tekabül eder ki böylece dünya öznenin önünde bir tasarıma (*Bild*), bir temsile (*Repraesentatio*), bir nesneye (*ob-jectum*) dönüşür. Heidegger'e göre Yeniçağ'la birlikte insan, özne olmuş ve bu özne'leşme ile birlikte insanın özü de değişmiştir. İnsanın özne'leşmesi ile dünyanın nesneleşmesi (dünyanın bir resme, bir tasarıma, bir temsile dönüşmesi) Yeniçağ ile başlayan bir ve aynı süreçtir. Bkz. Heidegger, M., "L'époque des 'Conceptions du Monde'", *Chemins Qui Ne Menènt Nulle Part*, çev.: W. Brokmeier, yeni edisyon, Gallimard, Paris, 1999, s. 114, 120-21 vd.

*Dasein*'ın varoluşsallığından itibaren düşünürken, diğeri onu öznenin bir belirlenimi olan yakınlıktan itibaren düşünür. Her iki durumda da mekâna asli anlamını veren şey, 'insanın insanlığı'dır[1], öylesine

---

1 İnsanın insanlığı... evet ama hiçbir biçimde hümanizmin ya da antropolojinin anladığı anlamda değil. İnsanın insanlığı Levinas'ta etik, Heidegger'de ontolojik bağlamda temellendirilir ve insan, insan olmaklığın hakikatine ve liyakatine birinci durumda varlığı aşmada, varlaşımın aksi istikametine gitmede (*Sujet >< Être-Essence*), ikinci durumdaysa varlığa açıklıkta ve yakınlıkta (*Da-sein << Sein*) yaklaşır. Bu iki tasavvur, antropolojik olanı aşma çabasında birleşseler de, insana (ve varlığa) dair anlayışlarında temelden farklılaşırlar. Levinas, bilinci, özgürlüğü ve özerkliği merkeze alan hümanizm anlayışını eleştirmekle birlikte, hümanizm terimini bütünüyle reddetmez, ama bu terimi (ona etik bir anlatım vererek) alıkoyar: Levinas'ın hümanizminde merkezde olan "insan" değil, "öteki insan"dır; etiğin karakterize ettiği yâderk ve diğergam bir hümanizmdir burada söz konusu olan. Levinas'ın kitaplarından birinin "Öteki İnsanın Hümanizmi" (*Humanisme de l'Autre Homme*, HAH) başlığını taşıması anlamlıdır bu bakımdan. Heidegger'in hümanizm eleştirisi ise daha kapsamlıdır ve daha radikaldir.

Alman filozof, "Dünya Tasarımları/Resimleri Çağı"nda, Ek 10'da, antropoloji hakkında şöyle yazar: "Antropoloji insana dair bir yorumdur; bu yorum, esasta, insanın ne olduğunu zaten bilir, bundan dolayı da onun kim olduğunu asla soramaz. O, meselenin böyle vazedilişiyle, kendini sarsılmış, aşılmış olarak kabul etmek zorunda kalacaktır. Ama *subjectum*'un kendinden eminliğini [*certitude de soi*] neden sonra [*après coup*] sağlamlaştırma görevini açıkça üstlenmekten başka bir şey yapmıyorken, antropolojiden bunu nasıl bekleyebiliriz?" Heidegger, M., "L'époque des 'Conceptions du Monde'", *Chemins Qui Ne Menènt Nulle Part*, s. 145. Aynı metinde hümanizme ve hümanizmin antropolojiyle münasebetine dair şu ifadelere rastlarız: "Kelimenin tarihsel anlamında hümanizm, estetik-ahlaki bir antropolojiden başka bir şey değildir. Bu antropoloji terimi burada insana dair bilimsel araştırmayı ifade etmez hiçbir biçimde; ne de yaratılmış, düşmüş ve kurtarılmış insana dair teolojik bir dogmayı ifade eder. Ama bu terim, varolanın bütünlüğünü *insandan itibaren ve insana doğru* izah eden ve değerlendiren *insana dair* şu felsefi yorumu belirtir" *a.g.e.*, 122; iba. Oysa Heidegger'in bütün çabası, bir varolan (*Seiendes*), varlık-anlayışına sahip olması bakımından ayrıcalıklı bir varolan olan insanın, insanlığını Varlığa (*Sein*) ait olmaklığı bakımından, yani Varlığa yakınlık ve açıklıkta (*Da-sein*) izah etmeye yöneliktir, yoksa insanın insanlığını özerklik mantığı uyarınca yine insanın kendinde, yani özbilinçte ya da insanın kendine dair kesinliğinde temellendirmeye yönelik değildir. Bu noktada Heidegger – bir bakıma Levinas'a benzer bir biçimde – yâderk bir yaklaşıma sahiptir. Heidegger'e göre, "özü itibariyle" insan, *subjectum* (> *hypokeimenon*: altta-yatan, her şeyi temel olarak kendinde toplayan) değildir; insanın özne (*subjectum*) haline gelmesi, yani "neyse o olarak bütün varolanların, varlık tarzları ve hakikatleri bakımından, bundan böyle kendisinde temellendiği bir varolan"a dönüşmesi, "insanın neyse o olarak varolanların referans noktası" haline gelmesi, Yeniçağ'a yani Modern Zamanlar'a (dolayısıyla hümanistik yaklaşıma) özgü bir şeydir. Sonuç olarak, Heidegger için burada tayin edici olan husus, "[Yeniçağ ile birlikte] insanın kendine ulaşmak üzere eski bağlardan azat olması değildir; ama

ki 'insan' (birinci durumda *Dasein*, ikincisinde Levinasçı özne) söz konusu olmaksızın mekân anlamdan büsbütün mahrum kalacaktır.

Levinas, mekânı; ölçünün, karşılaştırmanın, simetrinin (dolayısıyla da toparlamayı, eşzamanlılaştırmayı ve sentezlemeyi gerçekleştiren temalaştırıcı ve nesneleştirici bilincin) kendisinde ortaya çıktığı *adalet üzerinden* ve adaleti de onu esinleyen ve harekete geçiren – etiğin öğesi – *yakınlık üzerinden* düşünür. Böylece, mekân (ayrıca doğa ve evren [AE, 188n]) etiğin karakterize ettiği özneliğin perspektifine yerleştirilmiş olur. Levinas'ın, Descartesçı *res extensa*'ya yaslanarak fiziko-matematik belirlenimi esas alan ve bu yolla öznesiz ve insansız bir mekân tasavvuruna varan geometrik yaklaşıma yönelttiği eleştiriler bu çerçevede anlam kazanır. Mekânın kavranışında yakınlığı temel alan Levinas, temalaştırmanın ve nesneleştirmenin hakim olduğu geometrik mekânın dahi asli ve an-arşik yakınlığın motive ettiği adalet planında temellendiğini savunacaktır. Yakınlık, bilinçten ve temsilden önce anlam ifade eder, diğer planlar onda temellenir ve ondan itibaren anlam kazanırlar, kardeşlik olarak, insanın insanlığı olarak *yakınlık, anlamlılığın kendisidir* çünkü. Şu halde, anlamın temsili dahi – adalet planının dolayımıyla – etiğin öğesi ve anlamın menşei olan yakınlıktan kaynaklanır. Üçüncü'nün zuhuruyla birlikte adalet – bilgi, bilinç, logos, temalaştırma, nesneleştirme, ölçme, kıyaslama – gündeme gelir, benden başkasına ilişkinin dolaysızlığında yaşanan etik saflığın bulanmasıdır bu. Ama adalet yine de etikten kopuk değildir, onun izini ve esinini taşır. Mekânın asıl anlamını adaletten, adaletin ise asıl anlamını yakınlıktan – etikten – itibaren düşünmek gerekir: mekân, öznenin yokluğunda, tıpkı insansız ay manzaraları gibi, ıssızlık ve hissizliktir, kısacası anlamsızlıktır.[1]

---

insanın, özneye dönüşme sürecinde, bizzat özünün değişmesidir", ***a.g.e.***, s. 115. Heidegger'in hümanizm eleştirisi için ayrıca bkz. "Letttre sur L'Humanisme", *Questions III-IV* içinde (ss. 65-129), çev. J. Beaufret vd., Gallimard, Paris, 1996.

1 Böylece, dolaylı yollarla, *ilk felsefe* olarak etik, dışarıda hiçbir şey kalmamacasına tüm diğer planları ihata edecektir. Daha önce belirttiğimiz üzere, bize öyle geliyor ki, Levinas, tüm diğer varlık ya da deneyim planlarını "tinsel optik" olan etiğin patronajında toplamak, oraya tabi kılmak istemektedir. Etik olarak 'kurulan' bu planlar asli (biricik!) anlamlarını etikten itibaren ve etiğe göre kazanacaklardır. Burada, bü-

> Yaklaşma, tam da, yaklaşanın kardeşliğe dahil edilmesidir. Bilinçli hale gelen yani temalaştırılan kayıtsız yaklaşma bu akrabalığı yıkar... Demek ki, yaklaşan öznenin özneliği; ilkseldir, an-arşiktir, bilince önceldir; bir dahil etme, bir kardeşliğe yakalanmadır o. Yakınlık olan kardeşliğe bu yakalanmayı biz *anlamlılık* olarak adlandırıyoruz. O, ondaki anlamı kendinde temsil etmek yerine, kendi anlamını ifade ederek anlam ifade eden Ben olmaksızın (veya daha doğrusu 'kendi' olmaksızın) imkânsızdır [*Elle est impossible sans le Moi (ou plus exactement sans le soi) qui, au lieu de se représenter la signifiance en elle, signifie en se signifiant.*]. Anlamın temsilinin kendisi, üçüncü yakın ile yan yana olduğu ölçüde, yakınlığın anlamlılığından doğar (AE, 132).

Levinas, insanın insanlığının esasen bilinçten, bilme'den, logos'tan itibaren değil, sorumluluk içre yakına yaklaşan öznenin yaklaşmasındaki yakınlıktan – şu kardeşliğe yakalanma'dan – itibaren kavranabileceğini savunur. Yakınlık; tarihe, doğaya, bilgiye öncel bir biçimde – hatırlanamaz bir geçmişte – kendini başkasına düğümlenmiş olarak bulan ben olmaksızın tasavvur edilemez. Yakınlıktan, başkasına yaklaşma'dan, kardeşliğe yakalanma'dan itibaren düşünülen doğaya, tarihe, bilince öncel öznelik, anlamın temsil edildiği düzlem olan Söylenen'de kendini göstermeden evvel, anlamın anlamlılığını, yani anlam olarak anlamı barındıran an-arşik ve diyakronik Söyleme'ye aittir. Ne zaman ki, ben-başkası ilişkisindeki yakınlık, Üçüncü'nün zuhuruyla kesintiye uğrar ve bulanır, o zaman bu ilişkide dolaysızca yatan anlamlılık, temsile ve dolayıma açılır ve böylece Söyleme'nin düzeninden Söylenen'in düzeni doğar; keza, böylece etikte, etiğin ilkselliğinde ve önselliğinde dolaysızca ve temsile konu olmaksızın ifadesini bulan insanın insanlığı – şu asli ya da çıplak insanlık –, doğal, tarihi, antropolojik, sosyolojik... maskelere (*personae*) bürünür. Ama, hatırlanmalı ki, Söylenen'in düzeninde üstü örtülse de, Yüz – Söyleme olarak Yüz – altta yatmaktadır daima: Geri planda kalsa da, Söyleme Söylenen'i esinlemeye ve temellendirmeye devam etmektedir. Bunu, en iyi, maske düştüğü ya da kalktığı

---

tünleme mantığının sirayeti söz konusu değil midir? Burada başka türden de olsa bir bütünleme eğilimi yok mudur?

anlarda, Yüz ile dolaysızca karşılaştığımız anlarda, etik 'deneyimin' dolaysızlığında insanın çıplak ya da asli gerçekliğine doğrudan temas ettiğimiz anlarda anlarız. Bunlar, karşımızdaki başkasının "gözlerinin rengini dahi" fark etmediğimiz anlardır; çünkü o zaman, tarihi, antropolojik, kültürel, sosyolojik..., hattâ doğal olan geri çekilir ve biz – bunların ötesinde ve öncesinde – insan olarak insanı, şu çıplak insanı, asli insanı buluruz karşımızda. Etik uğrak, maskelerin kalktığı ya da silindiği ve Yüz'ün afif çıplaklığının belirdiği asli uğraktır. Anlamın anlamlılığı tam da bu uğrakta ortaya çıkar.

Yakınlık, terimler arasındaki farkı ama aynı zamanda kayıtsız-olmamayı ifade eder; başka türlü söylersek o, 'kayıtsız olmama olarak fark'tır. "Kendisinde farkın kayıtsız-olmama olarak titreştiği obsesyon"dur yakınlık. Böylece, Levinas yakınlığı obsesyon olarak nitelemeye varır. Obsesyonda bilinç öncelenir ya da kesintiye uğrar. *Obsesyon olarak yakınlık*ta, ilişki ne karşılıklıdır, ne de tersinebilirdir; böylece, onda, bilinç-varlık bağlılaşımına dayanan kavranırlıkta karşılaştığımız durumun aksine bir durumla karşı karşıyayızdır. Bir karşılıklı-olmama düzeninde, tersinmeye ve tersinmede eşitlenmeye varmayan bir düzende ben tekilliğini muhafaza ederek kendi olarak kalabilir, oysa kavranırlığı ve dolayımı varsayan bilincin düzeninde ben, tekillikten mahrum olarak bütünleyici bir sisteme dahildir: "Belki de bilinç," der Levinas, "bireyleşme olgusunun birey kavramına dönüştüğü yerdir; dolayısıyla bilinç, bireyin tekilliğinin evrenselliğinde yittiği ve bireyin ölümünün bilincine dönüştüğü yerdir tam olarak. Bilinçte, ilave hiçbir özgül fark, evrenselliğin hiçbir yadsınması özneyi evrensellikten koparamaz" (AE, 133). Bireyi, dolayım ve genelleme yoluyla duyar-sız-laştırarak, dolayısıyla tekilliğinden ederek, *birey kavramı*na dönüştürmek suretiyle işlerlik gösteren bilincin genel ekonomisi içerisinde, *Söylenen* –bir nesneye, bir temaya, bir sözceye, bir anlatıya indirgenmeye direnen ve biri-diğeri-için'de, yakınlıkta, obsesyonda, yerinde-olma'da, hassas olma'da ve başkasına maruz kalma'da ifadesini bulan– *Söyleme*'yi baskılar veya askıya alır. Bireyin bireyleşmesi, temsilin öne çıktığı bir şimdi rejimi uyarınca, dolayımlamak ve tümelleştirmek, dolayısıyla da tekilsizleştir-

mek suretiyle ve kavramlar yardımıyla işleyen bilinçte (ya da bilgi ve deneyime dökülebilir olduğundan bilinçle dayanışık olan şu psikolojik düzeyde) gerçekleşmez; ama bireyin bireyleşmesi, tüm bunların berisinde veya ötesinde, obsesyon kertesine varan şu *başkasından duygulanma*'da, başkasından duygulanmanın şu temsile direnen ve şimdi'ye öncel olan *an-arşi*'sinde diyakronik olarak gerçekleşir.

Levinas – ben ve başkası arasında daima bir ayrım, bir yarık, bir ara, dolayısıyla eşzamanlılaşmaya direnen bir faz farkı olduğundan – diyakronik bir biçimde gerçekleşen *başkasından duygulanma*da, başkasından etkilenmede, karşılıklılığın, dolayısıyla tersinmenin hiçbir surette söz konusu olmadığını vurgular; zira, öyle olsaydı, yani ben ve başkası arasında bir karşılıklılık ve bir tersinme söz konusu olsaydı, ara kapanır ve faz farkı ortadan kalkardı, ki bu durumda terimler senkronik bir işleyişte birbirlerine geçip bütünleşirler ve sonuçta tekilliklerini yitirerek Aynı'da erirlerdi. Haddizatında, başkasından duygulanma, ben ben olarak, başkası da başkası olarak kaldığı, yani *ara* korunduğu ölçüde mümkündür ancak; yoksa burada söz konusu olan, bir bütünün parçası olarak ben'in, bu bütünün diğer bir parçasından duygulanması değildir hiçbir surette; zira, son tahlilde, bu tarz bir duygulanma, Aynı'nın kendi kendinden duygulanmasıdır yalnızca. Şu halde, başkasından etkilenmenin temel bir tarzı olarak obsesyon tek yönlü olup, karşılıklı olmama esasına dayanır; zira karşılıklılık söz konusu olsaydı bu, bir kez daha ifade edelim, terimlerin eşitlenmesine, aralarındaki an-arşik ve diyakronik farkın silinmesine yol açardı. Nitekim, şöyle yazar Levinas:

> Hiçbir 'birlikte ıstırap çekme' imkânının teskin edemediği karşılıklı olmama olarak obsesyon, ... şu tek yönlü ve tersinmez duygulanım, birinci şahısta söyleyen ve Ben kavramından kaçan ben'de, kendilikte düğümlenir, yoksa genel olarak kendilikte, [genel olarak ben'de] değil. Bu düğüm söz konusu olduğunda öznelik, başkasının ben'e doğru hareketini dert etmeksizin, başkasına doğru gitmekten ibarettir, veya daha doğrusu, ben ve yakın arasında ola ki mevcut olan karşılıklı tüm ilişkilerin ötesinde, benim daima ona doğru fazladan bir adım atacak şekilde başkasına yaklaşmamdan ibarettir (bu da, atılan bu adım sorumluluk[un ifadesi] ise, ancak o zaman, mümkündür) (AE, 134).

Levinas'ta, tersinmezlik – asimetri – tek yönlü olan etik ilişkinin doğasına içkindir. Ben, sınırsız bir sorumlulukla başkasından sorumluyumdur. Peki ama, başkası, ya o, o da benden sorumlu mudur? Levinas, karşılıklılık öğesini gündeme getirmenin etik ilişkiyi bozacağını söyleyecektir; zira etik ilişki benden başkasına olan, ama başkasından bana olması gerekmeyen bir sorumluluk anlayışını varsayar. Toparlayıcı bir zamanda terimlerin eşzamanlılığını varsayan simetrinin aksine, etik asimetri terimlerin ayrı-zamandalığını, yani diyakronik zamansallığı varsayar. Asimetri gereğince ayrı-zamandalık, eşzamanlılıkta massolmayıp tekilliğini korumayı, bir başka ifadeyle kendi zamanına sahip olarak kendiliğini muhafaza etmeyi ifade eder. Sorumluluğun diyakronik zamansallığında, ben ve başkası zamandaş değildir, arada daima zamansal bir faz farkı, bir aralık vardır; dolayısıyla, sorumlulukta herkes kendi zamanına sahiptir. Böylece, sorumluluğun diyakronik karakteri gereği, ben ve başkası, aynı zamana, aynı bütüne ya da aynı bütünleyici zamana hiçbir biçimde ait olmamaları sebebiyle, ilişkide olmakla birlikte hiçbir biçimde birbirine karışmayan ve katışmayan *ayrı* kendilikler olarak kalırlar. Terimlerin tek bir zamanda, tek bir bütünde toplanmalarına ve bu toplanmada eşitlenmelerine izin vermeyen sorumluluğun tersinmezliği, öznenin sorumluluk içre ve sorumluluk üzre biricikleşmesini, yani "ikame edilemez bir kendilik" (AE, 135) olarak ortaya çıkmasını mümkün kılar. Sorumlu öznelik, *seçilmiş* (*élu*) olarak tayin olunduğu şu rolde ikame edilemezdir (*non-substituable*). Bu rol, özne için kendiliğinin bizzat çekirdeğini oluşturur, öylesine ki kimse onun yerine geçemez, rolünü onun yerine oynayamaz. Demek ki, *özne ikame edilemez, devredilemez ve feshedilemez olan şu sorumlulukta bireyleşir veya tekilleşir, yani özne sorumlulukta kendi olur, sorumlulukta biricikleşir.*[1] Özne, sorumlu olduğu için, sorumlu olduğu ölçüde

1 Toplama kamplarına dair deneyim ve gözlemlerini anlattığı kitabında Frankl ıstırapda biricikleşmeden benzer ifadelerle söz eder: "Bir insan ıstırap çekmenin yazgısı olduğunu anladığında, ıstırabını görevi olarak, tek ve biricik görevi olarak kabul edecektir. Tam da ıstırapta biricik ve evrende yalnız olduğunu teslim etmek zorunda kalacaktır. Kimse onun ıstırabını devralamaz veya kimse onun yerine ıstırap çekemez. Onun biricik imkânı yüklendiği şeyi taşıma tarzında yatar". Frankl, V. E., *Man's Search For Meaning*, Rider Books, London/UK, 2008, s. 86.

nevi şahsına münhasır bir kendiliğe ve mahsus bir zamana sahiptir. Sorumlu olanın sorumluluğu, başkasına yakınlıkta ifadesini bulur, başkasına maruz kalmaya, ona yakalanmaya (obsesyon) kadar varan şu başkasına yakınlıkta. Sonuç olarak, bir yandan öznenin sorumlulukta ikame edilemez oluşu, diğer yandan başkasının ben'in *emsali değil de mafevki* oluşu, etik ilişkiye içkin olan asimetriyi, tersinmezliği ve karşılıklı-olmama'yı aydınlatır. Etik ilişki – yakınlık, sorumluluk, obsesyon – tek yönlüdür, karşılıklı değildir, tersinmezdir, asimetriktir; bu ilişki, bir yandan (başkası lehine) eşitsizliğe dayanırken, diğer yandan ben-başkası ilişkisinde terimlerin tekilliklerini muhafaza etmelerini mümkün kılan bir eşitlenmeme durumunu varsayar.

"İlişki ve bu ilişkinin öğesi" (AE, 137) olan yakınlık, özneye sonradan katılan bir şey değil, ama öznenin bizzat özneliğinin an-arşik olarak, yani bilince, özgürlüğe ve bağlanıma öncel olarak ortaya çıktığı yer veya daha doğrusu yer-olmayandır. Bu bakımdan, "yakına yaklaşan Ben'in haletiruhiyesi" olmak bir yana, yakınlık; kültüre, tarihe, hattâ doğaya öncel bir biçimde başkasına düğümlenen şu özneliğin kökene öncel entrikasıdır, öylesine ki söz konusu haletiruhiye de bu an-arşik noktadan itibaren kavranabilir ancak, yoksa tersi değil. Daha basit olarak ifade edersek, doğaya öncel olan ve bilme'ye direnen yakınlık, temalaştırıcı bilme'nin kavramlar yardımıyla dolayımlayacağı ve bu surette bir Söylenen'e, bir anlatıya veya bir veriye dönüştüreceği "insan doğası"nın psikolojik bir fenomenine indirgenemez; zira indirgenemez dolaysızlığıyla bilme'nin zapturaptından kaçan yakınlık, "doğanın soyutlamasından daha eski" ve doğadan öncedir (AE, 137). Nesneleştirici bilme'nin ve toparlayıcı hafızanın ne ihata edebildiği, ne de özümseyebildiği yakınlık, anarşik ve diyakroniktir; bu yüzden o, şimdi'de temsil edilemeyendir, bir sistemde sentezlenemeyendir. Yakınlık, terimlerin *temasını* ifade eder, ne var ki bu temasta terimler – ben ve başkası – birbirlerine dönüşmezler ve tekilliklerini kaybetmezler, ama mutlak olarak kalırlar, sanki temas hiç söz konusu değilmişçesine: "Temasta olmak, ne başkalığını iptal etmek üzere başkasını kuşatmak, ne de benim başka olanda ortadan kalkmamdır. Temasın kendisinde, dokunan

ve dokunulan birbirinden ayrılır, sanki daima ve öteden beri başka olan şu uzaklaşan 'dokunulan' benimle hiçbir *ortak* yana sahip değildir. Sanki öngörülemez olan, sonuç olarak da temsil edilemez olan başkasının tekilliği, yalnızca belirtmeye/adlandırmaya yanıt vermektedir" (AE, 137). Yakınlık veya temas veya temas olarak yakınlık, başkasına yaklaşan ben'in onunla karışmadığı, onunla eşzamanlılaşmadığı, ama bu yaklaşmada daima ayrı olarak kaldığı durumdur. Bu durumda, terimler arasında daima bir fark vardır, ama bu farka rağmen ya da daha doğrusu tam da bu fark yüzünden, terimler birbirlerine kayıtsız değildirler. Terimler birbirlerine kavuşmazlar, bununla birlikte onlar *ayrılık içre temas* halindedirler. Etik ilişki sanki bütünüyle *asimptotik*tir! Gerçekte, burada söz konusu olan temasta fark, kayıtsız-olmama olarak korunur; yaklaşma, mesafeyi ortadan kaldırmaksızın gerçekleşir ve ben ile başkası arasındaki farklılık anlamını tam da başkasına kayıtsız-olmama'dan alır.

Yaklaşmada, bir yandan, ben yani yaklaşan vardır, diğer yandansa, ben'in yaklaştığı başkası yani şu yakın vardır. Yaklaşmaya asimetrik karakterini veren şey, yakına yaklaşan ben'in yakının da ona yaklaşmasını beklememesi, ondan mukabil bir adım atmasını ummamasıdır. Demek ki yakınlık, ben*den* başkasın*a* yakınlıktır, öylesine ki bu aynı zamanda başkasından bana yakınlığı gerektirmez; zira böylesi bir mütekabiliyet, etiğin asimetrik ve tersinmez doğasına aykırıdır.

Böylece, zor bir meseleye gelmiş bulunuyoruz. Tüm bu formel analizin ötesinde, gerçekte kimdir yakın, kimdir başkası ya da öteki? *Başkası yakın mıdır, yoksa yabancı mı?* Eğer başkası hem yakın hem de yabancı ise, bu nitelemeleri başkası mefhumunda birlik içinde nasıl kavrayabiliriz? İlkin ve daha ziyade yakınlık ve yaklaşmayı akla getiren *yakın* adlandırması ile, ilkin ve daha ziyade ayrılığı ve mesafeyi akla getiren *yabancı* adlandırması, Levinas tarafından farklı bağlamlarda *başkası*nı – *öteki*ni – nitelemek için kullanılırlar: *Başkası yakındır; başkası yabancıdır; başkası hem yakındır, hem de yabancı.* Genel olarak konuşursak, vurgu bir kitaptan diğerine, bir dönemden diğerine değişse de, başkası mefhumu bu iki belirlenimi aynı

anda içerir veya talep eder. *Yabancı* adlandırması, kendisiyle hiçbir ortaklığım olmayan kimseyi, yani benden mutlak olarak *ayrı* olan kimseyi düşündürürken, *yakın* adlandırması bizi başkasını daha ziyade yakınlık mantığı içerisinde, ayrılığı ortadan kaldırmayan, ama bir anlamda onu dengeleyen şu yakınlık mantığı içerisinde düşünmeye davet eder. *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın başkasını *yabancı* olarak nitelemesine rastlarız; oysa yakınlığın ayrılığa rağmen veya daha doğrusu *ayrılık içre* gündeme geldiği *Varlıktan Başka Türlü*'de başkasından, artık *yakın* olarak söz edilecektir, tabii yakınlıkta yatan yabancılık boyutu yadsınmaksızın büsbütün.

Levinas, *başkası, yabancı* ve *yakın* kelimelerini fenomenal anlamda mı, yani kültürel, sosyolojik, antropolojik anlamda mı, yoksa tersine trans-fenomenal ve "enigmatik" anlamda mı kullanmaktadır?[1] Bu soruya, esasen ikinci anlamda, diye cevap vermek gerek. Levinas pek çok vesile ile başkasının başkalığının etnik, kültürel ve antropolojik çerçeveye yerleştirilemeyeceğini, zira onun kültüre, tarihe, hattâ doğaya öncel olduğunu ifade etmiştir. Levinas, başkalıkla, onun kendini kültürel, sosyolojik veya antropolojik olarak henüz göstermediği bir planda, *meta-fizik* planda ilgilenir öncelikle; meta-fizik anlamda başkalık, nesneleştirici ve temalaştırıcı bilme'nin zapturaptından kaçar, bilincin bir verisi haline dönüştürülmeye direnir, görüşe, görüye, kavrayışa teslim etmez kendini; zira bir ufukta *belirmez* ve her bağlamı aşar. Kısacası, başkalık; içkinlik düzenini parçalayan, fenomenalliği aşan, ontolojinin ve bağlılaşığı bilincin düzenini kesintiye uğratan ve alt üst eden bir aşkınlıktır haddizatında. Trans-fenomenal ve enigmatik olan başkasının başkalığı şu halde soyut ve mutlaktır. Dışarıdan gelen başkalık, *dünyadan değildir*. Kültürel, sosyolojik ve antropolojik kategoriler içinde başkasını düşünmek, onu belireceği fenomenallik düzeyine indirgemek ve göreceleştirmek demektir. Oysa Levinas, başkasıyla karşılaşmanın en iyi yolunun onun "gözlerinin rengini dahi" fark etmemek olduğunu söylemektedir (EI, 89). Demek ki etik karşılaşma, başkasına onun fiziksel ve psi-

1 Krş. Bernasconi, R. «Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası», s. 115.

kolojik, hattâ kişisel özellikleri dışında, sosyal, ekonomik ve hukuki statüsü dışında, keza politik, etnik ve kültürel durumunu nazarı itibara almaksızın yaklaştığım bir karşılaşmadır. Etik karşılaşmada tüm bunlar paranteze alınır: Soyut ve mutlak başkasıyla karşılaşırım ben. Şu halde, başkasıyla hakiki karşılaşma, onun çıplak ve soyut gerçekliği ile karşılaşmaktır, onun fenomenal düzlemi aşan şu nihai gerçekliği ile karşılaşmaktır. Bu nihai gerçeklik, başkasının fenomen olarak ufukta belirdiği, bir bağlama yerleştiği ve böylece mutlaklığından olduğu, fenomenal gerçekliğe – fiziksel, psikolojik, kültürel veya antropolojik gerçekliğe – önceldir. Aynı şekilde, plastik yapısını çoktan aşan, nesneleştirici bir gözle bakan bakışa direnen ve kendini bir fenomen olarak, yani görülebilir, bilinebilir ve kavranabilir bir şey olarak göstermeyen yüzün çıplaklığı da bu bağlamda, daha doğrusu bu *bağlam-olmayan*'da anlaşılmalıdır. Dünyadan, aşina düzenden olmayan ve kültüre, tarihe, doğaya öncel olan yüz, soyut mutlaklığı içerisinde anlam ifade eder. Şüphesiz yüz; bilme, görüş ve görüye konu olabilir; ama yüz plastik yapısının ötesine geçtiği, fenomenalliği aştığı, ontolojik düzeni alt üst ettiği ölçüde asıllığı içinde yüzdür; yüzün nihai gerçekliği trans-fenomenaldir çünkü, metafiziktir. Yüz, fenomenalliği inkıtaa uğratır ve aşar (krş. AE, 141). Yine, etik bir ilişkide başkası, soyut mutlaklığı içerisinde ve fenomenal-ötesi bir biçimde bana kendini beyan eden kimsedir. Etik 'deneyimde' ben, şu veya bu sosyal statüden, şu veya bu milliyetten olan, şu veya bu fiziksel, psikolojik veya kişisel özelliklere sahip bir kimseyle karşılaşmam, ama tüm bunların öncesinde ve ötesinde ben *başkası olarak başkası*yla, soyut mutlaklığı içerisindeki şu başkasıyla karşılaşırım. An-arşik bir düzene, yani kültüre, tarihe, doğaya öncel bir düzene ait oluşuyla etik olan, fenomenal olanı kesintiye uğratır ve aşar. Trans-fenomenal ve enigmatik bir mahiyette olan anlamın anlamlılığı, bu kesintiye uğratmada ve bu aşmada uç verir. *Etik ilişkide başkasının fenomenalliği paranteze alınmıştır*: Onun "gözlerinin rengini dahi" fark etmem, ona nereden geldiğini sormam, adını dahi sormam ona; gözleri şu veya bu renkte olsa da, şu veya bu memleketten gelmiş olsa da, o da herkes gibi bir isim taşıyor olsa da.

Etik bir ilişkide, tüm bu fenomenal özellikler paranteze alınmıştır, ortadan kaldırılmamış olsalar da. Başkası bana kendini, tüm fenomenalliğinin öncesinde ve ötesinde, yüz olarak beyan eder, soyut ve mutlak çıplaklığı içerisindeki yüz olarak.

Şu halde, *başkası, yakın* ve *yabancı* (ayrıca, *dul, yetim* ve *yoksul*) kelimeleri aşina olduğumuz gündelik anlamda değil, ama transfenomenal anlamı işaret eden "teknik" bir anlamda anlaşılmalıdır. Bernasconi'nin dikkatimizi çektiği üzere, Levinas bu kelimeleri, dışarıdan gelip rahat vicdanımı alt üst eden, özgürlüğümü, özerkliğimi ve kendimden memnuniyetimi tartışma konusu eden ve beni etik tavra, yani kendimden ve dolayısıyla varlıktan kopmaya davet, daha doğrusu icbar eden kimseyi tasvir etmek üzere "teknik"[1] bir anlamda kullanır. Bu kimse, her türlü fenomenal özelliğin çoktan paranteze alındığı çıplak insanlığı içerisinde kendini bana beyan eder, öyle ki ben çıplak bir insan karşısında, insanın çıplak gerçekliği karşısındayımdır. Başkasının kendini bana bu beyanı, beni fenomenal plandan koparır ve fenomenal-olmayan gerçeklikle yüzleştirir – kendimi, kültürün, tarihin ve doğanın öncesinde ve/veya ötesinde, kültürel, sosyolojik ve antropolojik olanın henüz esamesinin okunmadığı an-arşik bir zamanda başkasına düğümlenmiş olarak bulduğum nihai gerçekliktir bu.

Öyleyse, *yabancı*'nın bir başka şehirden ya da bir başka ülkeden olması zorunlu değildir; *yoksul*'un, sosyal statüsü benimkinden daha aşağıda olan bir kimse olması zorunlu değildir; *yakın*'ın kendisine akrabalık bağı ile bağlı olduğum bir kimse olması zorunlu değildir; yine, *başkası*'nın kendisinden etnik, kültürel, politik... kısaca fenomenal bir başkalıkla ayrıldığım bir kimse olması zorunlu değildir. Bir adım ötede şu söylenebilir: Etnik, kültürel, sosyolojik... planda bana yabancı olmayan, etik bir 'deneyim'de bana yabancı olabilir, tabii buradaki yabancılığı meta-fizik, yani trans-fenomenal manada anlamak kaydıyla. Yine, uç bir formülasyona göre, kan bağıyla kendisine bağlı olduğum bir kimse (dahi), etik duyarlığın kan akraba-

1 Krş. Bernasconi, R. «Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası», s. 116

lığını öncelemesi ve aşması ölçüsünde, benim için başkası olabilir. Böylece aynı mantığın süreği olarak şu söylenebilir: Yakınlıkta, anasının memesine yapışıp kalmaya varan bir yakınlıkta, bir bebek pekala anası için başkası olabilir, tabii biyolojik olanın aşılması ve biyolojik analığın, doğaya öncel analıkta, yani başkasına karşı sorumluluğun tam da rahmi olan şu asli analıkta temellenmesi ölçüsünde (krş. AE, 121). Daha önceden biliyoruz ki oğul, biyolojik akrabalık yoluyla babasından olma olsa dahi, babasına göre başkası olmaktadır; dahası, baba nesep bağında töz-aşma'nın, dolayısıyla aşkınlığın imkânını bulmaktadır (TI, 310). Bunun gibi şu halde biz pekala bebeğin annesine göre *başkası* olduğunu söyleyebiliriz. Nesep bağı içre başkalık! Ama böylesi bir başkalık etik midir hala? Öyle düşünüyoruz ki, bu başkalık, biyolojik olanı aştığı, onun ötesine geçtiği ve bu surette doğaya öncel ya da doğa ötesi yani trans-fenomenal bir anlam kazandığı ölçüde etik olabilir. O halde, akrabalık ne etik ilişkinin koşulunu oluşturur, ne de yokluğunu gerektirir demek icap eder: Akrabalık bağlarına an-arşik bir biçimde öncel olan etik onları enigmatik bir biçimde aşar; yine de, bu durum birbirlerine akrabalık bağıyla bağlı kişiler arasındaki etik ilişki imkânını dışlamaz.

> Başkası, zorunlu olarak akraba olması gerekmeyen, ama akraba da olabilen yakın'dır. Bu anlamda başkası içinseniz, yakın içinsinizdir.[1]

Meta-fizik olan etik arzu, 'yabancıdaki yakın' olarak başkasına yönelir, nasıl ki "yakındaki yabancı" (AE, 195) olarak başkasına yöneliyorsa. Her iki durumda da söz konusu olan, soyut mutlaklığı içerisinde, ama aynı zamanda da duyulur somutluğu içerisinde başkasıdır – fenomenal düzeni kesintiye uğratarak, paranteze alarak ve aşarak, kültürel, sosyolojik, antropolojik, hattâ doğal olanın ötesinde anlam ifade eden şu *başkası*. "*Başkası metafiziktir*" (TI, 86; iba). Sonuçta Levinas başkalığı *esas itibariyle* meta-fizik yani trans-fenomenal düzeyde anlar.

*Yakın* adlandırmasında yanlış anlamaya veya karıştırmaya mey-

1 "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset", çev. C. Haşimi ve Ö. Gözel, *Tezkire*, no: 38/39, 2004, s. 153.

dan vermesi muhtemel olan şey, Levinas'ın ayrılık mantığını bizzat yakınlığın bağrında işletme ısrarıdır. Yakın, paradoksal bir biçimde yabancıdır: "... yakına yaklaştıkça ondan uzaklaşırım" (AE, 149). Böylece, yaklaşmada mesafe korunur daima. Keza, başkasına yakınlık temastır, ama *çakışmasız bir temas*tır bu (AE, 144). Yakına yaklaştıkça ona karşı yükümlülüğüm artar, tıpkı arzuladığına yönelen arzulayanın bu yönelmede arzusunun daha da artması gibi. Yakınlaşmada mesafe kapanmaz, daimi bir çabadır yakınlaşma. *Yaklaştıkça, yaklaşılan uzaklaşır ve yakınlık kendini aynı zamanda uzaklık olarak duyurur*. Yakınlığın bağrında bir uzaklık vardır daima, nasıl ki *yakın*da bir *yabancı* yatarsa. Yaklaşmak, sınırsız bir sorumluluktur, zira yakına yaklaştıkça sorumluluğum artar. Yakına yaklaştıkça ona karşı sorumluluğumun artmasında Sonsuz'un ihtişamı vardır.

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da ben ile başkası arasında (transfenomenal anlamda) hiçbir ortaklığın mevcut olmadığını savunur. Ancak burada bir soru akla gelmektedir: Ben ve başkası daha en baştan *yaratılmışlık bağı*yla birbirine bağlı değil midir? İnsanın anarşik ve diya-kronik *berisi* olarak yaratılmışlığı kabul eden Levinas, bu doğaya, tarihe ve kültüre öncel *bağın* (*religare* > *religio*) transfenomenal karakterini yadsıyabilir mi? Yaratılmışlık bağının hesaba katılması, ben ve başkası arasında an-arşik yani kökene öncel bir ortaklığın varsayılmasını beraberinde getirecektir. Bu durumda etik, fenomenal planın gölgelediği veya unutturduğu bu ilksel ortaklığın yeniden tesisi ya da hatırlatılması anlamına gelebilecektir. Problematik bir biçimde ben ve başkası arasında ilksel bir ortaklık yokluğu varsaymak yerine, (türlü veçheleriyle fenomenal gerçekliğin ötesinde beni başkalarına bağlayan) yaratılmışlığı temel almak, yakınlığı en derin biçimiyle düşünmeye izin verebilirdi belki. İnsanlar arası yakınlık (ve kardeşlik) için logos'un, bilincin ve bilme'nin temalaştıramadığı trans-fenomenal bir nirengi noktası yaratılmışlık zemininde bulunabilirdi belki. Yanı, kültürü, tarihi ve doğayı önceleyip aşan ve bu surette fenomenal planın ötesinde bir yakınlığı, an-arşik bir yakınlığı mümkün kılan şu yaratılmışlık zemininde. Bunu Levinas'ın düşüncesi çerçevesinde kalarak söylüyoruz; zira filozof

yaratılış fikrini benimsemekte ve buna önem atfetmektedir. İmdi, yaratılış (hatırlanamaz, şimdileştirilemez, temsil edilemez bir geçmişe ait yaratılış) kardeşliğin ve yakınlığın kökene öncel matrisi olarak düşünülemez mi? Ne ki meseleye bu açıdan yaklaşmayan filozof, ilksel bir ortaklık yokluğunda ısrar edecektir, yaratılış fikrini benimsediği halde yaratılmışlık bağını ya da bir bağ olarak yaratılmışlığı adeta hiç hesaba katmayarak.

Levinas'a göre, ben ve başkası arasında ortaklık, ben'in başkasına karşı yükümlülüğü ile başlar. (Trans-fenomenal anlamda, yani asli anlamda) kardeşlik buradan doğar. Farklılığın ama aynı zamanda kayıtsız-olmama'nın söz konusu olduğu bir kardeşliktir bu.

> Her türlü üstlenmeden önce, razı olunmuş veya reddolunmuş her türlü taahhütten önce yakın beni ilgilendirir. Ben ona bağlıyımdır. Akt olunmuş her bağıttan önce, işaret vermeden, eş-siz olarak [*dépareillé*] ilk gelendir o. Tanınmadan önce emir verendir. Burada söz konusu olan, her biyolojinin dışında, 'her mantığa karşı' bir akrabalık ilişkisidir. Yakın, benimle aynı türe ait olarak tanınacağından beni ilgilendiriyor değildir. O, tam da *başkası*dır. Onunla ortaklık, benim ona karşı yükümlülüğümde başlar. Yakın, kardeştir (AE, 138).

Evet, Levinas'ın düşüncesi bağlamında, başkasının başkalığı, asli ve an-arşik anlamını kaybederek göreceleştiği şu gündelik, fenomenal anlamda değil, ama fenomenal olanın paranteze alındığı şu trans-fenomenal, dolayısıyla "meta-fizik" anlamda anlaşılmalıdır öncelikle. Böylesi bir yaklaşım, başkası ve başkalık mefhumlarında yatan müphemliği bir ölçüde ortadan kaldıracaktır. Doğrusu, bu müphemlik, Levinas'ın felsefesinin anlaşılmasında kimi zaman önemli kafa karışıklıklarına yol açabilmektedir.[1]

---

1 Bu kafa karışıklığının kayda değer ve hayli ilginç bir örneği için, Ekim 1982'de Sabra ve Şatilla'da Filistinlilere karşı yapılan bir katliam vesilesiyle Levinas'ın Shlomo Molko ve Alain Finkielkraut ile 'İsrail ve Yahudi Etiği' üzerine yaptığı söyleşiye bakılmalıdır. Molko, Levinas'a bir İsrailli'nin ötekisinin her şeyden önce bir Filistinli olup olmadığını sorar söyleşi esnasında. Levinas'ın cevabı hayli kafa karıştırıcıdır.

"S. Molko: Emmanuel Levinas, siz 'başka/sı'nın filozofusunuz. Başkasıyla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir, ve her şeyin ötesinde İsrailliler

Son olarak, bir hususa tekrar temas etmekte fayda var: Başkasının başkalığının belirdiği "meta-fizik" düzeye hiçbir biçimde somut/duyulur planın göz ardı edilişiyle varılmaz, mücerret akıl yürütmeler, temaşa ve soyutlama yoluyla ulaşılmaz. Bilakis, metafizik anlam insanlar arasında ve somutluk içre tahakkuk eder. Nitekim başkası, düşüncemde, zihnimde, tasavvurumda veya imgelemimde değildir; ama şahsen, bizzat, kendi olarak karşımdadır; onunla ben yüz yüze ilişkide, dolaysız temasta, doğrudan bir biçimde karşılaşırım. Başkası, 'soyut', ideel, kurgusal veya temsili insan değil, ama hayatın

---

için Filistinliler başkası değil midir?

E. Levinas: Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba da olabilecek olan yakındır [komşudur]. Bu anlamda eğer başkası içinseniz yakınınız içinsinizdir..." (*Tezkire*, no: 38/39, 2004, s. 53; çeviri değiştirildi)

Bu cevap ve bilhassa da Levinas'ın katliamı açıkça kınamak yerine, daha ziyade kayıtsız bir tavır sergilemesi, filozofun başkası/öteki tasavvuruna dair enteresan bir tartışmayı başlatmıştır. Levinas'ın katliam karşısındaki ilgisiz tavrını haklı olarak eleştirmekle birlikte, Bernasconi, Levinasgil 'başkası' kavramı üzerinde bu vesileyle yeni baştan düşünmek gerektiğine dikkat çeker. Bu konu üzerinde burada daha fazla duramayacağız, detaylar için Bernasconi'nin makalesine ve onun notlarda gönderme yaptığı kaynaklara bakılabilir. Ancak birkaç hususa değinmekte fayda var: Söz konusu tartışma münasebetiyle Bernasconi, değindiğimiz üzere, Levinas'ın başkalık/ötekilik meflıumuna yeniden baştan odaklanır ve yukarıda bir kısmını alıntıladığımız pasaj hakkında kayda değer bir yorum getirir: "Öteki'nden komşuya [yakına] bu dolaysız geçiş, Levinasgil Öteki'yi yabancı olarak anlayan ve yabancıyı da komşunun [yakının] zıddı olarak düşünen okurları için bir skandaldı, ama açık ki, bu okurların kapıldığı Levinas'ın politik aciliyet yüzünden etiğin temel görüsünden ayrıldığı hissi, onun başkalıktan ne anlamış olduğunu fark edememiş olmalarından kaynaklanır". bkz. Bernasconi, R. «Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası», s. 112. Yabancı olarak başkası'dan yakın (komşu) olarak başkası'na geçişin nedenleri üzerinde, keza Levinas'ın katliama uğrayan Filistinliler karşısında sergilediği lakayt tavrın 'benim ötekim/öteki öteki' ayrımını zımnen de olsa içerip içermediği, içeriyorsa bunun Levinas'ın kendi etiği de bir yana genel olarak etikte nereye oturduğu üzerinde, nihayet filozofun va(a)z ettiği etiğe liyakat kesbedip kesbetmediği üzerinde ayrıca durmak gerek (bkz. Haziran/Temmuz 2004'te *Radikal İki*'deki tartışmalar: E. Göka, M. Mutman, A. Demirhan, Ö. Gözel; ayrıca bkz. *Tezkire*, no: 38/39, 2004); ama biz burada yalnızca 'yakın/komşu' (*prochain*) adlandırmasının başkasını/ötekini fenomenal olarak anlama riskini haydi haydi taşıdığına işaret etmekle yetineceğiz; zira bu ifade, etnik, kültürel, sosyolojik vs. ortaklık veya akrabalık fikrini kuvvetle akla getirebilmektedir, ne var ki bu ifadeyi transfenomenal bir anlamda anlamanın olanakları da, işaret ettiğimiz üzere, Levinas'ın metinlerinde bulunmaktadır.

içinde, daha doğrusu kıyısında karşılaştığım şahıstır: Açtır, çıplaktır, evsizdir, mahrumdur, muhtaçtır, madundur... Başkası bana, benim kendimden memnuniyetimi, varlıkta tuttuğum yeri ve bu yerin meşruiyetini sorgulayan gözlerle bakar ve cevap bekler. Ve ben onun "gözlerinin rengini dahi" fark etmem, zira çıplak insanlığı içerisinde belirir o bana. Etik, başkasına verilen bu cevaptır ki, verme'de, verme'nin müşahhaslığında gerçekleşir. Etik ilişki öyle gerçekleşir ki beni aşina olduğum fenomenal plandan çıkarır ve metafizik olana, aşkın olana açar.

Etik ilişkide karşılaştığım başkası, fenomenal yanı (rengi, yaşı, cinsiyeti, geldiği yer, politik, kültürel,... aidiyeti vs.) paranteze alınacak tarzda kendini bana beyan etmesi anlamında *soyut*tur; ama ihtiyaçlarına cevap vermekle yükümlü olduğum, etten kemikten yapılma bir insan olması, aç, susuz, evsiz, elbisesiz, kısaca muhtaç ve mahrum biri olması anlamında *somut*tur. Şu halde, etik ilişki "şeylerin aracılığıyla" (TI, 74), maddilik içre ve verme yoluyla, müşahhas insandan müşahhas insana gerçekleşen bir ilişkidir. "Başkasını tanıma," diye yazar Levinas, "bir açlığı tanımadır." Başkasını tanıma, vermedir" (TI, 73). Başkası, "boş eller" ile karşılanmaz (TI, 42). Evimin kapısının kendisine açık olduğu kimsedir başkası. Hiçbir etik ilişki, ekonominin dışında, salt tinsel ya da zihinsel bir planda gerçekleşmez. Sonuç olarak, Levinas'ın felsefesi soyut, temsili ve dolaylı olana karşı somut, duyulur ve dolaysız olanın bir savunusudur aynı zamanda.

Etik, başkasına misafirperverlik ve cömertlik içerisinde yaklaşmaktır. Somut ve duyulur manada başkasına yakınlıktır, öylesine ki bu yakınlıkta, bu yaklaşmada ben kendimden boşalır ve tözsüzleşirim: Çıkar-gütmez olur ve varlıktan koparım. İşte kendimden başka türlü olana böylesi bir yaklaşmadadır ki başkası benim yakınım olur veya böylesi bir yaklaşmadadır ki ben başkasını yakınım olarak bulurum; zira böylece ben kendimi, kendi bedenime düğümlenmiş olmadan önce, *an-arşik* bir biçimde (doğal'ı, tarihsel'i, kültürel'i *önceler* bir biçimde) başkasına düğümlenmiş olarak bulurum. Böylece, Levinas'ın neden sonradan başkasını yakın olarak adlandırmaya

yöneldiği fark edilebilmektedir. Fark olarak, ama aynı zamanda kayıtsız-olmama olarak yakınlık, mesafenin daima korunduğu diyakronik yaklaşmadaki (AE, 149) şu etik jesti iyi özetler. Yakınlık, ben ve başkası arasındaki farktır, ama bu kayıtsız-olmama olarak ortaya çıkan bir farktır. *Asimptotik*tir yakınlık; birleşmenin, bitişmenin, kaynaşmanın olmadığı bir yaklaşma söz konusudur çünkü. Dahası, yakınlık uzaklıktır da: Ben başkasına yaklaştıkça ondan uzaklaşırım, öylesine ki buradan Sonsuz'un ihtişamı yükselir. *Metafizik arzu, tam da, yaklaşmada kapanmayan şu mesafeden soluklanır.*

*Biri-diğeri-için* anlamın tam da anlamlılığıdır. Biri, yakınlıkta diğeri için olur. Demek ki, başkasından-duygulanma yoluyla kendi dışına, kendi varlığının dışına, dolayısıyla varlığın dışına çıkan özneliğin örtük doğuşunu, yakınlıktan, başkasının yerinde-olmaya kadar varan şu yakınlıktan itibaren düşünmek gerekir. Başkasından ya da *başkası yoluyla* duygulanan öznelik, yakınlıkta *başkası için* olur: *Yoluyla*'dan *için*'e bu dönüşüm, kendini an-arşik bir biçimde başkasına düğümlenmiş olarak bulan öznenin özneliğinin etik karakterini belirler.

# III. Bölüm
# ÖZNELİK

*Obsesyon dışarı ile bir ilişki değil midir?*[1]
Levinas

## 28. Bilinç ve Obsesyon

Levinas, Batı felsefesi geleneğinde özneliğin tanımında varsayılan bilincin önceliğine eleştirel yaklaşır. Özneliği bilince – bilgiye – göre tanımlamak, onu varlığa göre ve varlığın bir kipliği olarak tanımlamak demektir; zira, genel olarak konuşursak, Batı felsefesinde varlık, kendine belireni bir mevcudiyet (*présence*) rejimi uyarınca masseden ve indirgeyen bilincin bağlılaşığı olarak ele alınır. Oysa *Varlıktan Başka Türlü*'de, Levinas'ın çabasının önemli bir kısmı, özneliği *varlığa dışsal* ve *bilince öncel* olarak tasvir etmeye odaklanmıştır; yine, bu amaçla o, özneliği varlık-bilinç bağlılaşımının berisinde ve/veya ötesinde bir yere, bilincin henüz 'Söylenen temelinde ve idealite planında' (krş. AE, 157) işlerlik göstermediği, onto-loji'nin henüz başka veya dışsal olanı kendi terimlerine indirgemediği bir yere, yer-olmayan bir yere konumlandırır. Sonuç olarak, Levinas özneliği bilince, özgürlüğe, iradeye, sözleşmeye ve taahhüde öncel bir biçimde, öznenin kendini başkasına düğümlenmiş olarak bulduğu hatırlanamaz geçmişe ait kökene öncel an-arşi'de konumlandırır. Böylece filozof, özneliği, bilme olarak değil de yakınlık olarak, dolayısıyla başkasına maruz kalma, hassas olma, obsesyon ve yerinde-olma olarak anlaşılan duyarlığın terimleriyle tasvir eder. Bu şekilde tasvir edilen öznelik, bilginin ve bilincin ihata çabalarına direnir, nesneleştirme ve temalaştırma girişimlerini boşa çıkarır. Haddizatında etik öznelik, kendine, hep kendine dönen bilince (*conscience cognitive*) mukaddem olarak, başkasına yönelmede kendinden çıkan

1 Levinas, E., *Autrement qu'Etre* [AE], s. 174.

"rahatsız vicdan" (*mauvaise conscience*) etrafında şekillenir.

Varlığın jesti dışında ve bilinçten önce, onto-loji'nin iskandil edemeyeceği bir derinlikte özneleşen öznelik, varlaşmaya dahil olacağı şu toparlayıcı ve hatırlanabilir zamanda başlamaz; ama tarihe, kültüre, doğaya öncel hatırlanamaz bir geçmişte, evvel pek evvel bir geçmişte, bu geçmişin her kökene öncel diyakronik an-arşisi'nde ortaya çıkar. Bu demek oluyor ki, bilince nesne, bilgiye konu olduklarından, ne tarih, ne kültür, ne de doğa özneliğin düğümünü çözmede, esasını aydınlatmada, kısacası onu anlamlandırmada bize yardımcı olamazlar. Ama bilincin zamansallığı uyarınca değil de, toparlanabilir-olmayan, an-arşik bir diya-kroni uyarınca husule gelen öznelik, onu kendi ölçüsüne indirgeyerek terimlerinde masselmek ve onu varlığın kervanına katmak üzere bilme'nin diline çevirmek isteyen bilince göre bir *fazlalık* arz eder daima: Öznenin özneliğini izah bahsinde, görecelikle malul kültür kategorisi oynak, sathi, dolayısıyla yavan bir izah çerçevesi sunmaktadır; öte yandan özneyi doğal belirlenimlerden itibaren düşünmek onun şahsiliğini ve biricikliğini doğal olanın nötr karakterinde eritme riski taşımaktadır; ve, başkaca ne denirse densin, tarih mütemadiyen öznenin üstünden atlamakta ve özne ancak 'tarihe sığmayan' yanıyla özne olabilmektedir. Sonuçta öznelik – insanın insanlığı – bilince beliren ve bilme'ye konu olan bu üç varlık kategorisiyle izah edilemez, onlarda tüketilemez, onlara irca edilemez. Öznelik; tarihe, kültüre, doğaya nazaran bir *fazlalık* arz eder; *fazilet* içeren bir fazlalıktır bu. Şu halde, insan olmanın liyakati, andığımız şu üç varlık kategorisine indirgenemeyen bir alanda, bilincin ihata edemediği, ontolojinin bihakkın izah edemediği bir alanda yatacaktır: Etiktir bu alan, öznenin bizzat özneliğinin husule geldiği, insan olma liyakatinin varlığın da üstünde yükseldiği etik.

Varlıkta bir "çatlak" olarak, varlığa göre bir "fazlalık" olarak ortaya çıkan öznelik, böyle olarak, varlığın bir ışık rejimi altında bilince örtüsünü-açtığı şu ontolojik düzeyi önceler ve aşar. Düzene karşı düzensizliği ifade etmeyen, ama düzen ve düzensizlik alternatiflerini çoktan önceleyen an-arşi – özneliğin kendisinde ortaya çıktığı tari-

he, kültüre, doğaya öncel olan an-arşi – bilincin, bilginin, logos'un düzenini kesintiye uğratır ve alt üst eder: "Anarşi, bu alternatiflerin ötesinde varlığı rahatsız eder, ontolojik oyunu durdurur. Bilinç tam da bu oyundur ki onda varlık kendini yitirip yeniden bulur ve bu yolla aydınlanır" (AE, 160). Ne var ki, özneliğin entrikası bu oyuna dahil olmaz ve, an-arşik bir jestle bilincin düzenini önceleyiğinden, bilişsel kavranırlığın ışığı nüfuz etmez ona.

Levinas, özneliği, bilinç temelinde ve idealite planında, "ontolojik bir olayın artikülasyonu" olarak yorumlayan Batı felsefesindeki hakim eğilimi tartışma konusu eder: Özneliği ideal bir ilkeden itibaren, "tematik serimlenişi içindeki bir ἀρχή'den itibaren kavramsallaştırarak tema haline getiren, onun ontolojik bir 'serüven'[1] içre kendini kaybettiğini ve bulduğunu, kendini bulmak üzere kendini kaybettiğini ve bu surette kendiyle çakıştığını ve özdeşliğine yine yeniden kavuştuğunu savunan bir eğilimdir bu. Buna mukabil, etik anlamda özneleşme *an-arşik* olarak, yani varlığın bağlılaşığı olan bilincin ἀρχή'sine öncel olarak gerçekleşir. Ontolojik serüvenin berisinde ve/veya ötesinde vuku bulan bu özneleşme, kavranırlığın ışığından kaçarak ve bilincin düzenini alt üst etmek suretiyle gerçekleşir. Demek ki, varlığın kervanına dahil olmayan (etik) öznelik ideel ve bilinebilir düzen uyanınca değil, ama bilince, nesneleştirmeye ve temalaştırmaya indirgenemeyen – başkasına yakınlık olarak – duyarlık içre özneleşir. İdeel, ideal veya soyut değil de duyulur olan öznelik, başkasına yakınlıkta somutlaşır ancak – öznenin özgürlüğe, iradeye, edime, sözleşmeye ve taahhüde öncel bir biçimde, her edilginlikten daha edilgin bir edilginlikle, hatırlanamaz ve diyakronik bir zamanda kendi bedeninden önce başkasına düğümlendiği şu yakınlıkta.

> Anarşik olarak yakınlık, hiçbir ilkenin, hiçbir idealitenin dolayımı olmaksızın bir tekillikle ilişkidir. Somut olarak, bu tasvire yakın ile iliş-

1 Levinas'a göre, burada serüven denebilecek bir serüvenden esasen bahsedilemez; zira serüven meçhule yolculuktur, önceden malum olmayanın, sürpriz olanın başa gelmesidir, oysa güzergâhın adeta daha baştan öngörüldüğü ontolojik serüvende örtüsünü-açma/açığa-çıkma (*dé-voilement*) daima iş başındadır (krş. AE, 157).

kim tekabül eder; şu ünlü 'anlam verme'den ayrı bir anlamlılıktır bu; zira anlam, tam da yakınla bu ilişkidir, biri-diğeri-için'dir. Bu ...bilinçle ölçülemezlik, ne her şeyin eşitlendiği bilme'nin dokuncasız ilişkisidir, ne de mekânsal bitişikliğin kayıtsızlığıdır; ama bu ben'in başkası tarafından atanmasıdır, tanıyor bile olmadığımız insanlara karşı sorumluluktur. Ne mesafenin ya da geometrik bitişikliğin herhangi bir kipine, ne de yakının salt 'temsil'ine götürülemeyen yakınlık ilişkisi, had safhada bir aciliyet ile daha şimdiden bir atanmadır, her taahhüde anakronik olarak öncel olan bir yükümlülüktür. *A priori*'den 'daha eski' bir önceliktir burada söz konusu olan (AE, 158-159).

Özne, yakınlıkta, yakınlığın anarşisinde başkasına yakalanır (*obsédé par autrui*). Tema olmayan, temsil haline dönüşmeyen obsesyon (yakalanma), kaynağı indirgenemez bir biçimde bilince öncel olan 'başkası yoluyla duygulanma'dır. "Obsesyon, bilinci tersine kateder, kendini ona bir yabancı olarak kaydeder. Obsesyon, kendini bilince temalaştırmayı bozan ve – bilincin ışığında ortaya çıkan – *ilke*den, kökenden, iradeden, *arkhe*'den kaçan dengesizlik olarak, hezeyan ve taşkınlık olarak kaydeder" (AE, 159). Böylece, Levinas, obsesyonun hareketinin kelimenin asli anlamında an-arşik olduğunu ve bu yüzden obsesyonun bilincin hipertropik bir olayı olarak ele alınamayacağını söyler. Obsesyonda başkası, ben üzerinde bir baskı uygular, o kerte ki ben'in aynılığı kesintiye uğrar ve ben sözsüz kalır: Anarşi böylece eza olarak ortaya çıkar. "Obsesyon ezadır: Eza [*persécution*] burada delilik haline gelen bir bilincin içeriğini oluşturmaz; eza, Ben'in kendisi uyarınca duygulandığı, bilincin bir iptali [*défection*] olan formu belirtir. Bilincin bu tersine dönmesi kuşkusuz edilginliktir" (AE, 160). Bilinç, ben'in başkası üzerinde, onu kendinde massedecek kertede etkinlik içinde işlerlik göstermesi iken; bunun tersine obsesyon ben'in başkasından edilginlik içinde duygulanmasıdır; öylesine ki bu duygulanma, ben'in kendinden boşalacak derecede, tözsüzleşecek derecede tahtından olduğu eza'da ortaya çıkar. Başkasına yakalanan ben, bu yakalanmayı (obsesyon) bir eza olarak yaşar; edilgince maruz kalınan bu ezada ben'in aynılığı ve bilincin kendine dönüş olarak işleyen kendiliğindenliği kesintiye uğrar; böylece

başkasına yakalanan ben, bu yakalanmada kendine mesafe kazanır, kendine kapanmayı, bu kapanmada tatmin bulmayı bırakır, kendi dışına çıkar ve edilginlik içre başkası-için olur.

Bilinç, 'farklılık içre özdeşleşme' yoluyla egemenliğini icra eder. Kendinden ayrılıyor göründüğü onca serüvenin sonunda yine, yeni baştan kendine döner: "Varlıktaki bu oyun bilincin kendisidir: Hem kendini yitirme, hem de hakikat'te yeniden bulma olan farklılık yoluyla mevcudiyettir bu" (AE, 162). Bilincin hareketi daima kendinden kendinedir. Başka'yı gerçekte tanımayan, 'kendinden, kendi için ve kendine doğru' ifadesinde vazıh anlatımını bulan bir harekettir bu. Başka'yı tanımama yoluyla kendi kendiyle eşitlenen bilinç, kendinde mevcut olarak, kendiyle kaim olarak hükümranlığını yürütür. Oysa obsesyon, varlığın hakikat – açığa-çıkma – olarak *kendini kendine* açtığı bilinçten bağını koparmadır tam olarak; keza obsesyon, 'farklılık içre özdeşleşme' mantığı içinde, bir yandan kendine mesafe kazanıcı, diğer yandansa bu mesafeyi kapatıcı oluşuyla, yani kendinden çıkar gibi yapıp yine kendine dönüşüyle kendinden çıkması muhal, kendinde kalması mukadder olan bilinçten bağını koparmadır; zira o, bilincin düzeninin hem öncelenmesi hem de tersine çevrilmesi olan yakınlıkta, şu an-arşik yakınlıkta ortaya çıkar. Ontolojik olanın ve mantıksal olanın (*logique*) çerçevesini zorlaması ve aşmasıyla obsesyon, logos'un ve bilincin apolojisini boşa çıkaran anarşidir tam olarak; dahası obsesyon, *başkası tarafından ezaya uğratılma*'nın *başkası uğruna eza çekme*'ye dönüştüğü şu anarşidir: "Başkası tarafından ezaya uğratılma, aslında, başkasıyla *dayanışma*dır sanki" diye yazarken, Levinas kuşkusuz buna işaret eder (AE, 162; iba). Damdan düşenin halinden yine damdan düşenin anlaması misali, eza (zulüm) gören başkasına gerçekten yakınlık gösterebilecek olan, kendisi de eza görmüş olandır bir bakıma; öyledir, zira eza gören, hem eza eden bir başkalığı tanımıştır, hem de eza görmede kendini bir başkası olarak tanımıştır.

Etik özneleşmenin adeta temel bir tarzı olan eza görme, etik anlatımını eza görene karşı (dayanışma duygusu ile karışık) sorumlulukta bulur, ancak bu sorumluluk orada kalmaz ve eza edeni

dahi içerecek şekilde genişler (El, 108). Her hâlükârda, ezada ve başkasına yakalanma olarak, ona maruz kalma olarak obsesyonda, ben'in – kendinde mevcudiyet olarak ben'in – biteviye döngüsünü kırmanın, bilincin berisine gitmenin ve/veya ötesine geçmenin ve bu surette kendinden çıkarak, kendin-den-başka'ya açılmanın imkânı saklıdır. Burada ezanın başa gelen bir kötülük – bir bela, bir felaket, bir musibet – olduğuna ve Levinas'ın kötülüğü (*mal*) aynı zamanda aşkın olana ve İyi'ye açılmanın bir imkânı olarak gördüğüne işaret etmek gerek (DVI, 189-207)[1]: Travma olarak kötülük; kendi ile tıka basa dolu varlığıyla ve yeknesak, sürgit aynılığıyla, gündelik olayların akışına kapılmış halde yuvarlanıp giden ben'i, en derininden, en derunundan sarsarak, varlıkta uyuşakalmışlığından bir sadmeyle ayıltıp, boylu boyunca gark olduğu varlıktan çıkararak, aşkın olana, dışta olana, başka olana uyandırır; kötülükte bir iyilik vaadi, bir iyilik imkânı saklıdır zira. 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. Levinas'ın, öznenin damdan düşene karşı yüklendiği sorumluluğa, yetmezmiş gibi, bir de damdan düşeni damdan atanın sorumluluğunu eklemesi, iki şeye işaret eder görünür: Sorumluluğun *hiperbolik* karakteri ile *sınırsız* erimine ve bu sorumluluğu yüklenen öznenin varsayılan ölçüsüz *dayanıklılığına*. Sorumluluğun sınırsızlığı; öznenin, başkasının bahtsızlıklarına ve felaketlerine ilaveten onun hatalarını ve suçlarını da yüklenmesinde somut bir anlatıma kavuşur[2]. Etik özneleşmede özne, ona fi tarihinde, tarihöncesi bir tarihte, kalubelada, an-arşik bir zamanda sorumluluk yazılmışçasına, kendisini "her şeyden ve herkesten sorumlu" tutar. Devredilemez, iptal edilemez ve hafifletilemez bir sorumluluktur bu: Öznenin özneliğinin tam da çekirdeğinde yer alan bir sorumluluk, onu kendi

1 Bilhassa şu makaleye bakılabilir: Levinas, E., "Aşkınlık ve Kötülük", çev. Ö. Gözel, *Tezkire*, no: 38-39, 2004, s. 205-220.

2 Dostoyevski'nin Levinas'ın alıntılamayı sevdiği şu cümlesini burada anmak gerek: "Her birimiz," diye yazar Dostoyevski *Karamazov Kardeşler*'de, "herkesin önünde herkese karşı suçluyuz ve ben diğerlerinden daha fazla suçluyum" (AE, 228).

bedeninden önce başkalarına bağlayan bir sorumluluk. Sorumlu öznenin bilincin ölçülerine vurulduğunda anlaşılabilir, anlamlandırılabilir ve kabul edilebilir olmayan psikoloji-ötesi 'haletiruhiyesi'ni bu çerçevede anlayabiliriz. "Arifin artık bir psikolojisi yoktur" derken es-Sufi böylesi bir durumu ifade etmiş olmalıdır.[1] Diğer yandan, etik özneliğin sorumluluğu yüklendikçe yüklenebilmesindeki ölçüsüz dayanıklılığı onun evrenin dayanağı oluşuyla açıklanabilir; nitekim şöyle yazmıştır Levinas: "Etik kendilik, altta-yatan'dır, *Sub-jectum*'dur ve ancak *Sub-jectum* olarak öznedir. Bu özne, evrenin ağırlığı altındadır; zira her şeyden sorumludur" (AE, 183; mealen).

## 29. Kendi'nin Rücûu

*Arifin son mertebesi nedir, sorusuna Zünnûn şu cevabı vermişti:' Tıpkı olmadan evvel olduğu gibi olmasi!'*[2]

Kelâbâzî

İdealizmin öğrettiği şeyin aksine, Levinas, öznenin, kendisi yoluyla kendini bilme olan bilince eşitlenemeyeceğini savunur. Bilincin ve onun temalaştırdığı varlığın öncesinde ve/veya ötesinde, özne, "geri çevrilemez bir celbin/bir atamanın öğesi" olan kimsedir (AE, 162): "İlişkiye indirgenemez ve fakat rücû halinde [*récurrence*] bir terimdir bu; kendi yankısında tınlayan bir ses olarak kendinde Ben, yeniden bilinç olmayan bir dalgalanmanın düğümüdür" (AE, 162-3). Bir itkinin etkisi altında, "sürgünde gibi kendinde olan" bu rücû halindeki terim, bilinci ve onun oyununu önceler ve bu surette varlığın dışına yönelir. Bu itkiyle, "başvurulacak bir merci, [sığınılacak] bir yurt söz konusu olmaksızın, daha en başta kendime yollanmışımdır ben" (AE, 163). Başkasından sorumluluk, ben'de, bilinçten önce, dolayısıyla iradeye, taahhüde, sözleşmeye öncel olarak ortaya çıkar; sorumlulukla birlikte ben, kendimi tek ve ikame edilemez biri

1 Abdulkadir es-Sufi, *Yüz Basamak*, çev. Y. Tatlısu, Yeryüzü Yay., İstanbul, 1982, s. 82.
2 Kelâbâzi, *Ta'arruf - Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. S. Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1992, s. 197; biçimsel olarak düzeltildi.

olarak bulurum. Başkasının yüklenemeyeceği bir sorumlulukla sorumluyumdur, sorumlu olarak celp edilişimde/atanışımda bireyliğimi ve biricikliğimi kazanırım ben. Varlığın dışında ve bilince öncel sorumluluk içre özneliğim bu surette ortaya çıkar.

Bilinç ve varlık bağlılaşımını esas alan Batı felsefesi, özneliği bilince indirgeme ve onu varlığın bir kipliği olarak alma eğiliminde olmuştur. Bunun gibi, töz ve özne arasında özdeşlik tesis eden Hegel, varlık ve düşünce ikiliğini bu çerçevede aşmayı denemiştir. Daima mezkur bağlılaşım içerisinde iş gören Batı onto-loji'si özneyi varlığın ve logos'un dışında tasavvura yeltenmemiştir asıl eğilimi itibariyle. Varlığın dışında ve bilincin öncesinde ortaya çıkacak bir öznelik fikri, Levinas'ın ileri sürdüğü üzere, batı felsefesi tarihinde genel anlamda düşünülmemiş olarak kalmıştır. Bunun istisnaları vardır kuşkusuz. Özneyi başka türlü düşünme, onu varlıktan başka olarak düşünme çabasının şöyle bir kendini gösterdiği "harika anlar"dır bunlar: Mantıksal bir forma indirgenmesinden önceki 'düşünüyorum'un Kantçı birliği gibi, Husserl'de "içkinlikteki aşkınlık" olarak saf Ben gibi, Nietszche'de üstinsana geçen insan gibi vs. (HAH, 106; krş. DVI, 185). Özneyi – kendiliği – varlığın dışında ve bilince, düşünüme veya bilme'ye öncel olarak düşünmeyi denediğinde, Levinas Aynı'nın düşüncesiyle karakterize olan Batı felsefesinde zayıf ve geliştirilmemiş olarak kalmış bu çizgiyi devam ettirmiş olmaktadır.

Kendiliği, bilincin *kendine dönüş*üne öncel olan ve hiçbir surette bu dönüşe benzemeyen rücû [*récurrence*] mefhumu çerçevesinde anlayan Levinas şimdi'nin berisine gitme olarak *kendi'nin rûcûu*'nu şöyle açıklığa kavuşturmaktadır: "Bilincin kendi üzerine düşünmesi, Ben'in Kendini algılaması, şu mukaddem 'kendinin rücüu'na benzemez; daha en başta bir köşeye [tıkılmış gibi] kendine tıkılmış veya kendi üstüne bükülmüş, derisi içinde rahatsız, kendinde[yken dahi] çoktan kendi dışında olan şu *bir'e* [*l'un*], kendinde herhangi bir ikilik barındırmayan şu *bir*'e benzemez" (AE, 164). Aynı şekilde, filozof, öznenin rücûunun, geriye-uzanım'ların (*rétentions*) ve öne-uzanım'ların (*protentions*) zamansal oyununda fenomenal olarak kendini yitirmek ve yeniden bulmak suretiyle işleyen ve bu işleyiş

üzere "psişik silüetler" çokluğu içerisinden geçerek özdeşleşen bilincin sentezleyici etkinliğine mukaddem olduğunu ifade eder (AE, 164-5). Kendilik, fenomenal olanın ve Söylenen'in düzenine mukaddem (öncel) olarak, dahası bu düzende bir çatlak, bir anarşi olarak ortaya çıkar. Kendiliği bir kendiliğindenlik, bir etkinlik olarak düşünen tasavvurun hilafına, Levinas, onu edilginlikle, her etkinliğe öncel bir edilginlikle ilişkilendirir:

> "Kendilik, kendini oluşturamaz, o zaten mutlak edilginlikten yapılmadır. Bu anlamda kendilik, onda uyanabilecek ve onu 'kendi için' olarak vazedebilecek olan her üstlenmeyi boşa çıkaran bir eza'nın kurbanıdır. Kendiliğin bu edilginliği, geri gelmez bir geçmişte, her anının ve her anımsamanın berisinde, düğümü çoktan atılmış bir bağlılığın edilginliğidir" (AE, 165).

Bilincin bir etkinliği olarak *kendine dönme*, şimdi'nin düzenine aittir. Oysa, kendiliğin mutlak bir edilginliğini varsayıp hatırlanamaz bir geçmişten soluklanan ve bilinç ile şimdi'nin *berisinde* gerçekleşen *rücû* (*récurrence*), böyle olarak, bilince özgü *kendine-dönüş*ü önceler ve temellendirir. Levinas, *rücû*'un *kendine-dönüş*'e kıdemini şöyle anlatır: "Rücû, hatırlanabilir her geçmişten, şimdi'ye dönüştürülebilir her geçmişten daha geçmiştir.... Kendinin rücûu, Söylenen'de özdeşleşen her özdeşliğin oluştuğu şimdi'nin berisine göndermede bulunur" (AE, 165-166). Hatırlanamaz bir geçmişe ait olan rücû, şimdi'nin (*présent*) düzenine, dolayısıyla mevcudiyet (*présence*) ve temsil (*représentation*) düzenine önceldir; zira böylesi bir düzende bilinç, hatırlama ve öngörme (geriye-uzanım [*rétention*] ve öne-uzanım [*protension*]) yoluyla, kendine dönmek üzere kendinden çıkarak işlerlik gösterir. Bilincin tüm bu hareketlerinin arkasında, Levinas, hatırlanamaz ve toparlanamaz bir geçmişe ait olan kendiliği, rücû'da – beriye-gitme'de – ortaya çıkan kendiliği bulur. Dolayısıyla filozofa göre bilinç, başkasına karşı sorumlulukta, bu sorumluluğun diyakronisinde hipostazlaşan kendiliği, bilincin berisinde yatan an-arşik kendiliği varsayar. Kendindeyken dahi kendi dışında olan kendilik, sorumlulukta (dolayısıyla hassas olma'da, başkasına maruz

kalma'da, başkasına yakalanma'da) "ikame edilemez olarak, adanmış olarak... dolayısıyla 'kendini sunmak', yani ıstırap çekmek ve vermek için vücut bulmuş olarak..." ortaya çıkar (AE, 167). Özne, sorumlulukta, *atanmış* ve *seçilmiş*tir. Bu atanmışlıkta ve bu seçilmişlikte, ikame edilemez ve biriciktir. Koşulsuzca kendine ve varlığın dışına sürgün edilmiş olan kendilik, bilinçte kendini göstermeden önce, ismini ödünç bir isim olarak, bir takma isim olarak, bir ön-isim olarak taşır. Bilinçte etkin hale gelmeden önce, her edilginlikten daha edilgin, şeylere mahsus edilginlikten dahi daha edilgin olan kendilik, bilinçte ortaya çıkan olayların bilince öncel kaynağıdır, bilince özgü kendine dönüş, rücû'da temellenir çünkü. Bilincin kendine dönüşünün berisinde olan bu an-arşik kendilik, atanmışlıktaki ve seçilmişlikteki sorumlulukta ortaya çıkar: *Sorumlu olarak atanmış ve seçilmişimdir, kimse bu sorumlulukta yerimi alamaz, sorumlulukta biricikleşirim ben.* Bu sorumluluk, bu atanmışlık, bu seçilmişlik yoluyladır ki ben, kendime sıkıştırılmışımdır, kendime tıkılmışımdır, derimde rahat değilimdir, kendimde olduğum halde kendi dışımdayımdır, varlığın dışındayımdır. "Kendindeki kendilik, varlıktan ayrı, tek veya biriciktir" (AE, 168). Hatırlanamaz ve toparlanamaz bir geçmişten, şimdileştirilemez ve temsile konu edilemez bir geçmişten itibaren zamansallaşan sorumluluk, bağrında özneliğin tek veya biricik olarak özneleştiği şu sorumluluk, varlığın şimdi'de ve mevcudiyette kendine belirdiği bilincin öncesinde ve/veya ötesinde ortaya çıkar. Bilince, bilincin tabii olduğu şimdi'nin düzenine indirgenemez olan öznelik, sorumluluğun edilginliğinden yapılmadır. Bu özneliğin düğümü, hatırlamada erişilebilir olan zamandan daha eski bir zamanda, evvel, daha evvel, çok daha evvel bir zamanda, kalubelacla çoktan atılmıştır (AE, 167-8). Bilincin kendine dönüşü vuku bulabiliyorsa, bu, varlığın açığa-çıkma olarak bilince belirişinden önce, 'edilgin bir kendine katlanma' olarak (AE, 173), 'kendine sürgün olma anlamında bir kendine çekilme' olarak, 'her kendiliğindenlikten bir el çekme' olarak rücû (*récurrence*) çoktan vuku bulduğu içindir (AE, 168-9). Kendilik, soyut ve ideal bir kutup değildir: Şimdi'nin düzeninde, bilince mahsus oyunlar içerisinde özdeşliğini kazanmaz. Bilakis o, bilincin

zamanından daha eski bir zamanda, bilinççe erişilebilir olmayan bir zamanda özdeşliğini içsel bir oyundan, bu oyuna içkin imkândan değil, ama dışarıdan, *dışarı ile ilişki*den kazanır.

Kelimelere dağılacak bir anlatı haline geleceği, sözel işaretlerden oluşma bir sistemin parçası olacağı ve böylece bir kapanımda içkinleşeceği şu Söylenen'e girmeyen kendilik, "söylenemez"dir, yani bilme'de tema haline getirilemez ve bilinç yoluyla ihata edilemezdir, anlatı veya fabl olarak tüketilemez ve mantıksal-sözdizimsel bir logos içerisinde gerekçelendirilemezdir; zira, o kendi'nin "yarılmasına, kendini temaşa etmek veya ifade etmek, dolayısıyla göstermek üzere kendinden ayrılmasına engel" olan "sentez-öncesi, mantık-öncesi ve belli bir anlamda da atomik – bölün-mez – bir birliğe" sahiptir ve bu anlamda o ismin yerini tutan, ismin altında yatan, ismi önceleyen bir *pro-nom*'dur, "ön-ad"dır, zamirdir (AE, 169). Tikel ve tümel olanın berisindeki kendiliğin bu birliği, dinginlik ve uzanmışlık değil, ama rahatsızlık ve bükülmüşlüktür. Levinas'ın altını çizdiği üzere, kendilik dingin bir huzur üzere değildir, bununla birlikte onun huzur-suzluğu, derisinde rahatsızlığı, diyalektik bir bölünmeyi ima etmez, farklılığı eşitleyici bir sürece işaret etmez (AE, 170); zira *bir*'in kendine rağmen *başkası-için* atanmasının çoktan vuku bulduğu şu hatırlanamaz ve şimdileştirilemez geçmişe ait *bir-liği*, şimdi'nin düzeninde 'farklılık içre özdeşleşme' yoluyla hakimiyetini tesis eden bilincin daima kendine dönerek *kendi-için* mantığına göre işleyen hareketine mukaddemdir. *Rücû*'da, öznenin kendine rağmen kendini atanmış olarak bulması, "kendinde, rahatın berisine, kendinde, kendiyle çakışmanın berisine kovalanması" söz konusudur (AE, 178); bu surette, *rücû bilince mahsus kendine dönüşü hem önceler, hem de mümkün kılar*, çünkü *kendilik bilinçten önce, bilincin berisinde, ilksel bir biçimde çoktan vuku bulmuştur zaten.* Şimdi'nin berisine gitme olarak rücû'un, kendine dönüşe bu önceliğine anlam ifade eder? Öyle görünüyor ki, bu surette Levinas, kendiliği, bilinç merkezli olarak tanımlanmaktan çıkarmak ve onu *bilince öncel ve varlığa dışsal* olarak tasvir etmek istemektedir; bunun içindir ki filozof kendiliği, bilincin şimdi'de toparlayamayacağı hatırlanamaz bir geçmişe ait olarak

ve açığa-çıkma'da bilince beliren varlığa dışsal olarak vazeder. Son olarak, hakim eğilimi itibariyle Batı felsefesini özneyi esasta bilinçten itibaren düşündüğünden ötürü eleştiren Levinas, özneliği bilincin – logos'un, düşünümün, bilme'nin – henüz ortaya çıkmadığı bir noktadan itibaren, asla şimdi olmamış bir geçmişten itibaren, varlaşımın hiçbir surette ne istilasına, ne de sirayetine uğramış bir *yer-olmayan*'dan itibaren tasvire yönelir ve rücû mefhumu ışığında öz-ne'nin *öz* "*ne*?"liğ'ini yani, onun bir soru, bir muamma olan *asli ma*-hiyeti'ni bilincin, şimdi'nin ve varlaşımın *berisinde* araştırır.

Levinas, bize başkasının öte'den geldiğini söylüyordu, şu halde bu önermeyi bir kendilik kuramına doğru genişletmek gerek. Sonuçta Levinas (ben olsun, başkası olsun) insanın insanlığını varlıkta bir çatlak, bir yarık, bir fazlalık olarak düşünmemiz gerektiğini söyleyecektir. Sorumlulukta özneleşen özneliğe dair etik (dolayısıyla, trans-ontolojik ve trans-fenomenolojik) tasavvurdur bu. Burada, sonradan sorumluluğun kendisine katılacağı bir özne söz konusu değildir, bilakis özne, daha en başta ve her şeyden önce, sorumlulukta, *başkası-için* olarak yapılanmış, başka bir ifadeyle, bilincin *arkhe*'sine, dolayısıyla özgürlüğe, iradeye, taahhüde öncel *an-arşik* bir sorumlulukta çoktan bireyleşmiştir.

Levinas, kendiliği, kendi'nin bir etkinlik kutbu olarak kendi kendine sahip olduğu nominatif halde (isim halinde) tasvir etmez; ama kendi'nin, "Parmenides'in birinci hipotezindeki *bir* (*l'un*) gibi, varlıktan varlığın dışına sürülmüş" olduğu aküzatif halde (-i halinde) tasvir eder, ki bu ikincisinde "varlığa hiçbir başvuru söz konusu değildir". Aküzatif haldeki, suçlama (*accusation*) altındaki kendilik, derisi altında rahat değildir, huzurlu ve dingin değildir; derisinden taşacak denli kendi kendiyle dolu, dopdoludur; kendini kaybedecek derecede kendi ağırlığı altında bunalmaktadır (AE, 175). Ama kendinden boşalan, varlığından, tüm varlığından tahliye olan bu edilginlik, bu edilgi/bu çile (*passion*), bu had safhada ıstırap, *rücû olay*ında *varlığın başkalaşması*'na yol açacaktır, "kendinden kendi dışına sürülme" demek olan ve "başkasının yerinde olma"ya kadar varan rücû, varlığın olağan düzenini alt üst etmiştir çünkü (AE,

175). Öznenin kendi ağırlığı altında ve ıstırap içinde ezildiği, edilginlik içinde kendi üstüne katlandığı ve böylece kendi dışına çıktığı rücû'da, nihayet "başkasının yerine geçme/başkasının yerinde olma" (*substitution à autrui*) vuku bulur; daha doğrusu bu, hatırlanamaz bir geçmişte çoktan vuku bulmuştur. Şu halde, düşünümün etkin bir biçimde kendi üzerine katlanmasına ve bilincin kendine dönüşüne öncel olan rücû, başkasının yerinde olmaya kadar varan bir kendinden sürülmeyi ifade eder; dolayısıyla varlıkta-çıkan-olma'dan başka türlü'yü, varlıktan başka türlü'yü ifade eder. Rücû'da, kendinden kopuş suretinde varlıktan soyunma vuku bulur: Etik özneleşmedir bu.

Öznenin özneleşme keyfiyeti olarak edilginlik, onun kendini "sağırlaştırıcı, bilinçle bağı koparıcı bir travma"nın (AE, 174) etkisi altında tüm varlığından boşalacak kertede mülksüzleşmiş ve güçsüzleşmiş bulduğu bir duruma işaret eder; her edilginlikten daha edilgin, had safhada edilgin bir durumdur bu. Travmatik bir eza'nın, travma olarak yaşanan bir eza'nın edilginliğidir bu, eza görenin eza edenin sorumluluğunu da yüklendiği, eza görenin hiçbir zaman işlemediği hatalardan dolayı dahi kendini sorumlu görebildiği noktaya dek varan tam ve mutlak bir edilginliktir, maruz kalmadır bu. Edilginliğin (*passivité*) bir kipliği olan sabırda (*patience*), çile (*passion*) olarak sabırda başkası *yüzünden* ıstırap çekme (*patientia*), başkası *için* ıstırap çekmeye dönüşür. Başkası yüzünden ıstırap çekme'den başkasının sorumluluğunu dahi yüklenmeye varan, başkasından sorumlu olmaya bu geçiş kendiliğin temel belirlenimi olan rücû'un bizzat hareketidir. Daha önce belirttiğimiz üzere, etik öznelik, daha en başta, hassas olma olarak, başkasına maruz kalma olarak, başkasının yerinde olmaya dek varan yakınlık olarak, kısacası *biri-diğeri-için* olarak yapılanmıştır. Rücû mefhumu, *bir[i]-diğeri-için*'deki *bir [l'un]* üzerinde, dolayısıyla *başkası-için* olan *kendi* üzerinde, kendi'nin bir-liğinin başkasına an-arşik düğümlenmişlikte nasıl kurulduğu üzerinde ısrar etmek suretiyle bu yapılanmayı yeniden işler.

Ama Levinas özneliği diğeri-için olarak tasvir etmekle yetinmez, dahası onu *aynı-da-başka* olarak da tasvir eder ki bu durum *Bütün-*

*lük ve Sonsuz*'daki analizlere göre bir yenilik arz etmektedir, zira ayrılık mantığının baskın çıktığı bu kitapta, başkası daima ben'in dışında tasavvur edilir, öylesine ki *ilkin* başkasından bihaber olan, dolayısıyla yalnız ve kendi-için olan özne, *sonradan*, yani başkasıyla karşılaştıktan sonra başkası-için olur. *Bütünlük ve Sonsuz*'da özneliğin oluşumunda iki aşama varsayılıyor gibidir. Buna göre, adeta bir süreç söz konusuymuşçasına, egolojik aşamadan geçen özne, bir *son-uç* olarak etik aşamaya varır. Oysa *Varlıktan Başka Türlü*'de etik özneleşme *zaten, daha en başta* – hatırlanamaz bir geçmişte – olup bitmiş bir şey olarak tasvir edilir: Daha en başta, kalubelada ben, kendi bedenimden önce başkasına düğümlenmişimdir, *başkası-için,* bana çoktan yazılmıştır. Denebilirse, iki kitap arasındaki fark şudur: İlk kitapta, Levinas bir yönüyle özneliğin ontolojik olandan trans-ontolojik (etik) olana *oluşum*unu anlatmaktadır ve bu oluşumda ben, mutlak ayrılık mantığı gereği, başkasının karşısında, dolayısıyla da dışındadır. Yakınlık mantığının öne çıktığı ikinci kitapta ise, Levinas, özneliğin *an-arşik yapı*sını ortaya çıkarmak derdindedir daha ziyade: Hatırlanamaz, şimdileştirilemez, an-arşik bir geçmişte ben, kendime rağmen, başkasına düğümlen*mişimdir*. Son olarak, ilk kitapta, özne esasen varlığın (ve tarihin) *ötesinde* konumlandırılırken; ikinci kitapta daha ziyade varlığın (ve tarihin) *berisinde* konumlandırılır. İlkinde, özneleşme varlığı katederek, münhasıran bu surette vuku bulurken; ikincisinde varlığa erken bir noktada, varlığın henüz tahakkuk etmediği bir yerde, daha doğrusu bir yer-olmayan'da – varlığın berisinde – *çoktan* vuku bulmuştur ve eğer özne varlıktan soyunabiliyor veya onun ötesine geçebiliyorsa, bu, çoktan vuku bulmuş olan neyse ancak onun temelinde gerçekleşmektedir. Ama her hâlükârda Levinas'ta öznelik, varlığın (ve tarihin) ya ötesine geçmekle ya da berisine gitmekle veya hem ötesine geçmekle hem de berisine gitmekle ortaya çıkmaktadır: Varlığın sirayet etmediği ve tarihe sığmayan bir özne tasavvurudur bu.

Özneyi; mütemadiyen kendine dönen, kendinde kalan ve *kendi-için* olan, etkinlik içre işlerlik gösterip kendiliğindenlik üzre var olan bilinçten itibaren tanımlayan yaklaşımlardan temelli bir biçimde ay-

rılan 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. Filozofa göre, özne, ancak başkalarına karşı sorumlulukta kendi olur ve biricikleşir. Bu öylesine bir sorumluluktur ki, özne başkalarının bahtsızlıklarını ve hatalarını dahi sabır (*patience*) ve çileyle (*passion*: edilgi) yüklenir:

> Kendi'nin biricikliği, başkasının hatasını taşıma olgusunda yatar tam da. Başkasına karşı sorumlulukta öznelik, bir aküzatifin şu sınırsız edilginliğinden başka bir şey değildir... Kendi'nin edilginliğine ancak eza olarak, ama aynı zamanda kefarete dönüşen eza olarak indirgenebilir olan bir suçlamadır [*accusation*] burada söz konusu olan. Eza olmaksızın Ben başını kaldırır ve Kendi'yi kaplar (AE, 177).

Öznenin kendini kendinden boşalmış olarak bulduğu başkasına karşı sınırsız sorumlulukta, başkasına maruz kalma'da, başkasının yerinde olma'da ortaya çıkan şimdi'nin berisine gitme olarak rücû, bilincin kendine dönüşünden esasta farklılaşır; zira bilinç bu dönüşte – özgürlük, irade ve özerklik suretinde – kendini sağlama alır. Kendine dönüşe benzemeyen rücû'da, ben şimdi'nin berisine gittikçe, eza'nın travması altında, onda özgür, iradi, özerk denebilecek ne varsa onlardan bir bir soyunur. Ben, şimdi'nin berisine gittikçe, kendini daha fazla sorumlu ve daha fazla suçlu bulur (AE, 177-8). Başkasına maruz kalma olarak sorumlulukta, ben özgürlüğümün, özerkliğimin ve irademin berisine giderim. Başkasına maruz kalmanın şiddeti altında ve bu şiddetin yol açtığı eza'dan ve travmadan dolayı kendimi kendimin dışına atılmış olarak bulurum (AE, 178). Ben'in emperyalizminden, bencilliğin tutsaklığından, tekbenciliğin issizliğından kurtulmadır bu, keza kendinden çıkmadır, varlığın berisinde olmadır; kısacası, varlıktan soyunmadır. Kendine dönüşün, kendiyle çakışmanın, *kendi-için*'in berisine gitme olarak rücû, başkasına maruz kalma'da anarşik ve edilgin bir biçimde 'tecrübe edilen' travma, eza, ıstırap, çile ve sabır olarak *–aynı'daki başka* olarak! – vuku bulur.[1]

1 *Aynı'daki başka* ifadesi aynı'nın yabancılaşması olarak okunmamalı; hulul veya ona benzer bir durum söz konusu değildir burada (krş. AE, 178).

## 30. Başkasının Yerinde Olma

*Bir kimse veliliğin en üst derecesine yükselip kutup olunca bütün insanların yükünü taşır.*[1]

A. Geylânî

Yerinde-olma (*substitution*) mefhumunda, yakınlık mefhumunun radikalleştirilmesine ve derinleştirilmesine tanık oluyoruz. Zira etik özneliğin tasvirinde Levinas; yakınlığı, ben'in her edilginlikten daha edilgin bir edilginlikle kendini başkasının yerine koyduğu yerinde-olma'ya dek götürür. Başka bir ifadeyle, inisiyatif dışı olup iradi hiçbir yanı olmayan yerinde-olma'da özne kendini adeta daha baştan başkasının yerinde bulur: Özne, zaten onun yerinde imişçesine, kendine rağmen kendini başkasının ıstıraplarından ve hatalarından sorumlu bulur ya da sorumlu tutar. Öznenin doğaya öncel ve an-arşik özneliğini belirleyen yerinde-olma, öznenin başkasına empatiye varan bir sempati yoluyla yöneldiği şu doğal ve duygusal yatkınlığa benzemez hiçbir biçimde. Bu bakımdan Levinas; yerinde-olma'nın, bilincin erimi içinde yer alan ve psikolojik plana ait olan empatiden (ya da entropatiden) daha asli ve temel olduğunu, sonuç olarak da empatiyi (yanı sıra sempati, merhamet, bağışlama, şefkat gibi psikolojik doğaya ait fenomenleri) doğaya öncel oluşuyla – an-arşik oluşuyla – mümkün kıldığını ve temellendirdiğini söyleyecektir. Nitekim, Levinas, "Yerinde-olma'nın, acımanın veya genel olarak empatinin psikolojik olayı olmadığını, ama öte yandan onun kendini-bir-başkasının-yerine-koyma'nın paradoksal psikolojik imkânlarını

1 Abdulkadir Geylânî, *el-Fethu'r-Rabbânî*, çev. O. Güman, Gelenek Yay., İstanbul, 2005, s. 365. Velilik (velayet), varlaşmanın aksi istikametinde ve kendinden çıkmak suretiyle vuku bulan etik özneleşmenin yönsediği ü-topik (*u-topos*) olaydır. Beşeriyet düzeyi diyeceğimiz ontolojik-antropolojik durumun aşılmasını hedefleyen etik özneleşme, nihai anlamda velayete yönser; bu anlamda veli (*saint*), varlıktan soyunmuş ve kendinden çıkmış insanın (etik özne) prototipidir; velayet, sorumlulukta, sorumluluğun edilginliğinde ve yâderkliğinde gerçekleşen insaniyetin en üst ifadesi, en âlâ mertebesidir. "Bütün insanların sorumluluğu"nu, "evrenin yükü"nü omuzlamış bir kutup-insan'ı onto-loji'nin dünyasında *var*sayabilir miyiz gerçekte? Yoksa büsbütün yer-siz bir işe mi kalkışmış oluruz? Her ne hal ise, Geylânî'nin bu sözü etik özneliğin ü-topya'sını ya da bir ü-topya olarak etik özneliği veciz bir biçimde, öz olarak dile getirir, özetler.

mümkün kıldığını" yazar (AE, 228). Rehin (*otage*) mefhumuyla birlikte ele alınması gereken yerinde-olma mefhumu, böylece tüm dayanışma duygularının *öncel koşulu*nu oluşturur[1] (AE, 186). Ayrıca belirtmek gerekir ki, yerinde-olma, öznenin kendini onda vazetmek üzere bir başka töze dahil olduğu bir töz-aşımını [*transsubstantiation*] ifade etmez hiçbir biçimde. Zira, son tahlilde, Levinas aynı aynı, başka da başkadır diyecek ve şunu ekleyecektir: Başkası ile ilişkinin radikal bir kipliği olarak yerinde-olma, daha en başta kesintililiği, diya-kroni'yi ve çakışmamayı varsayar. Basitçe yaşanan bir hal olmayan yerinde-olma, özneliğin trans-ontolojik bir belirlenimidir: Varlaşmanın aksi istikametinde bir süreç olan yerinde-olma, başkasının yerine geçme, yani başkasının hata ve ıstıraplarını yüklenme olarak varlıktan, varlıkta çıkarı olmaktan, varlıkta diretmekten başka türlü olanı ifade eder. Başkasının yerinde olmak, kendinden çıkmanın, dolayısıyla başkası-için olmanın temel bir tarzı olarak, varlaşmanın kesintiye uğratılması ve aşılmasıdır (krş. DMT, 218).

Yerinde-olma, kendisinden itibaren etik özneliğin husule geldiği sorumluluğun nihai anlamıdır. Yoktan yaratılmanın şimdileştirilmeye ve temsile direnen diya-kronik bir geçmişte, bilincin hafıza yardımıyla toparlayamadığı, dolayısıyla Söylenen olarak temalaştıramadığı hatırlanamaz bir geçmişte çoktan vuku bulduğu an-arşik ve anarşik bir yere gönderme yapar yerinde-olma; öznenin her edilginlikten daha edilgin bir edilginlikle kendini 'başkasına düğümlenmiş olarak yaratılmış' bulduğu, tespit edilemez, zapta ve kayda geçirilemez, bilincin, düşünümün, bilme'nin ihata edemeyeceği na-mevcut bir yer-olmayan'dır o yer. Yer-olmayan bir yer ya da kökene öncel bir köken. Teolojik içerimlerinin ötesinde Levinasçı bağlamda *ya-*

1 Bir söyleşide şöyle der Levinas: "'Rehin' kelimesini nazi zulmü döneminden beri biliyorum. Sizi rehin yaparak, sizi bir başkası için cezalandırıyorlardı... Rehin olanın bir başkası için öldürülme riski ile karşı karşıya olduğunu bilmesi ölçüsünde, rehinin sefaletinde belli bir ihtişam vardır. Yine de, benim 'rehin koşulsuzluğu' dediğim bu rehin koşulunda, dramatik yazgının ötesinde, had safhada bir liyakat yok mudur? Akıl yürütmelerimde dünyada acımanın, merhametin, dayanışmanın rehin koşulu sayesinde mümkün hale geldiğine daima vurgu yapıyorum". Saint Cheron, M. de, "Pour une Philosophie de la Sainteté" (Emmanuel Levinas ile söyleşi), *De la Mémoire à la Responsabilité* içinde, ed. Dervy, Paris, 2000, s. 26.

*ratılış* fikri, insanın "kökene öncel kökenini" düşündürür, yani bu fikir insanın enigmatik bir biçimde an-arşik olana ve onto-fenomenolojik olana, doğal, tarihsel ve kültürel olana öncel şu "köken"ini akla getirir. Böylece Levinas, insanın insanlığını – öznenin özneliğini – Logos'un, bilincin, bilme'nin ve Söylenen olarak dilin çevirememeyeceği ve kuşatamayacağı bu *u-topique* noktadan itibaren düşünür. Bunlar, insanın insanlığının *u-topique* an-arşi'sini çeviremez ve kuşatamazlar, zira bu an-arşi onto-lojik ve fenomenal planı hem önceler, hem de kesintiye uğratır ve aşar, öte yandan doğanın, tarihin ve kültürün hiçbir biçimde indirgeyemeyeceği ve özümseyemeyeceği enigmatik bir fazlalık sunar. Demek ki, insanın 'öz'ünü, varlığın bilince upuygunca belirdiği fenomenal planda arayan onto-lojik tasavvurun aksine, Levinas bu 'öz'ü fenomenal planın ötesinde, doğaya, tarihe, kültüre ve mantığa öncel ve tüm bunlardan daha eski ve daha asli bir planda, yaratılmışlığın an-arşik planında arar. Özneyi *yaratılmış* olarak, yani başlangıcına sahip olmayan, *arkhe*'sini, ilkesini, veya prensibini kendinde taşımayan kimse olarak, dolayısıyla da kendi kendinde temellenmeyen ve kendi kendiyle çakışmayan kimse olarak kavramak, kendine yeterliği ve kendinde mevcudiyeti varsayan tözcü ve özerk öznelik modelinin dışına çıkmaya izin verir (krş. AE, 180). Bilinci (dolayısıyla özerkliği, özgürlüğü ve iradeyi) özneliğin tanımında esas olarak kabul eden model, özneliği kendine kapanmış, daima kendine dönücü ve kendinden gayrı olandan bihaber olarak tasavvur etmek durumundadır; bu modelde kendi, içselliğine hapsolmuş olarak bir aynılık oyunu içerisinde hep kendinde ve hep kendiyledir; kendi kendinde temellendiğinden, gerekçesini ve anlamını yine kendinden alır; kendi olmayana açık olmadığından, kendi ile çakışma halinde mahsur kalmıştır. Özneyi an-arşik bir edilginlik zeminine sahip bir yaratılmış olarak düşünmek, onu bir yâderklik (*hétéonomie*) modeli uyarınca tasavvur etmek demektir ki, buna göre özne, 'temel'ini, 'köken'ini, 'ilke'sini kendinde değil, kendi dışında bulur; bu sebepten de onun ne kendinde mevcudiyetinden, ne de kendine yeterliliğinden söz edilebilir. Sonuç olarak bu yâderk özne, biri-diğeri-için ve aynı-da-başka ifadelerinde içerildiği üzere *başka-*

*si-için* olarak yapılanmıştır. Şu halde, etik özneliğin kökene-öncel yatkınlığı (AE, 195) olarak kendini-başkasının-yerine-koyma (başkasının yerinde olma), *diya-kroni'yi, an-arşi'yi, edilginliği ve yâderkliği varsayan şu yaratılmışlık olayı* hesaba katıldığında anlaşılabilir ancak. Bu bağlamda bir hususa daha işaret etmeliyiz: Öznenin yaratılmışlığı, aynı zamanda dışsallık fikrini varsayar ve özneyi dışarısıyla veya öteyle ilişkili olarak düşünmeye izin verir. Hatırlatmak gerekirse, burada söz konusu olan, varlığın ve bilincin dışarısıdır ya da ötesidir.

Levinas, özneliğin yapısını 'kendinin berisine gitme'yle açıklar ki bu 'bilincin şimdi'de kendisine dönmesine' benzemez; ama, ondan daha eski ve temelli olduğundan, *beri'ye-gitme* olarak *rücû* şu bilince mahsus kendine dönmeyi temellendirir. *Rücû*, başkasına karşı sorumlulukta, ama dahası "sorumluluğun nihai anlamı" (DVI, 130) olan yerinde-olma'da somutlaşır:

> *Kendine rücû, kendinde durmayıp kendinin berisine gidebilir...* A, özdeşlikte olduğu üzere A'ya dönmez, ama kalkış noktasının berisine çekilir. Herhangi bir özgürlük tarafından üstlenilemez olan başkasına karşı sorumluluğun anlamı, bu mecazda dile gelmiyor mu? Başkasına karşı sorumluluk, [başkasına] yakalanmanın sorumluluğu, kendini kaybeden ve yeniden bulan ve, özgürlük olmaklığıyla, varlığın düzenini – onu özgür sorumluluğa dahil etmek üzere – elinde tutan bilincin özgürlüğünde tanınamaz. Söz konusu sorumluluk, daha sonra sınırları içerisine geri dönmek üzere, kendini geçmişinde tanıma yoluyla özdeşleşmek üzere hiçbir zaman kendinden ayrılmak zorunda kalmamış olan bir *kendi*'nin, rücüu büzülmem olan, özdeşliğin berisine bir gidiş olan... bir *kendi*'nin mutlak edilginliğini akla getirir (AE, 180; iba, ilk cümle).

Levinas, temelini, dolayısıyla haklılığını kendinde bulan, hiçbir kimseye bağlı olmayan, egolojik bir dünyada, kendinden memnuniyet içinde ve kendine yeter olarak yaşayan, sonuç olarak da başkasından bihaber olduğundan ancak kedisi için var olan Gyges'vari öznelikten radikal bir biçimde farklı olan etik özneliğin özerk olmadığını, özgür olmadığını, bağımsız olmadığını, sorumluluktan muaf olmadığını vurgular. *Etik özne, edilginliği içerisinde yâderktir.* Yüz'ün

emrine çoktan amadedir, cevabı bir sorumluluğu yüklenmedir: *Me voici!* (Efendim!). Hiçbir şey yapmamıştır, yine de itham altındadır. Başkalarının ıstırap ve hatalarını yüklenmeye dek varan sınırsız bir sorumluluğun, bahtsızlıklarında ve acılarında *başkalarının yerinde olmaya* dek varan tersine çevrilemez bir sorumluluğun ezici ağırlığı altında eza çekmektedir. Rehindir o. Bu surette başkası-için olarak yapılanmış olan özne, sorumluluk (dolayısıyla yakalanma ve yerinde-olma) temelinde bireyleşmekte ve biricikleşmektedir. Öznenin, bireyliğini ve biricikliğini kazandığı sorumlulukta, kendiyle çakışmama olarak *kendinin berisine gitme*, özdeşliğin sınırlarını zorlayan bir "*büzülme*" (AE, 181) olarak kendisini gösterir, bu durumda özne kendini *beri*ye, özgürlüğün, özerkliğin ve iradenin berisine, kendi'nin köken-öncesi kökenine, yani *yaratılmışlık koşulu*na – edilginliğin, an-arşi'nin, diyakroninin, yâderkliğin söz konusu olduğu yer olmayan bir yere – doğru çekiliyor olarak bulur.

Rücû ya da beriye-gitme, kendisini başkalarının yerine koyulmuş olarak bulan ben'in kendine dönüşe öncel anarşik (aynı zamanda an-arşik) yapısını aydınlatır: "Kendine rücûun bu anarşisi..., bendeki başkalık yoluyla [meydana gelen] yakınlıkta maruz kaldığım bu edilginlik, ama ihanete uğrayan bir özdeşliğin yabancılaşması [*aliénation*] da olmayan kendine rücûun bu edilginliği, ben'in başkalarının yerinde olması değilse ne olabilir?" (AE, 181). *Yerinde-olma*'da (*substitution:* yerine-geçme) yabancılaşma söz konusu değildir: Kendini başkalarının yerine koysa da ya da daha doğrusu kendini onların yerine koyulmuş olarak bulsa da, ben yine de kendi olarak kalır. Dahası, biricikliğini tam da bu yerinde-olma'dan, sorumlulukta ikame edilemez olduğu şu yerinde-olma'dan alır: *Kimse benim yerime başkasının yerinde olamaz*, kimse benim yerime başkasının sorumluluğunu taşıyamaz, yani onun acılarını ve bahtsızlıklarını yüklenemez. *Başkasının yerinde olmaya varan sorumlulukta, başkasından sorumlu olarak atanmışımdır, öyle ki tam da ne iptali ne de devri kabil olan bu atanmışlıkta bireyleşir ve biricikleşirim ben.* Dolayısıyla ben, başkası için olduğum ölçüde, ben olarak kalırım. Aynı şekilde, "kökene-öncel bir yatkınlık" ile başkalarının yerinde olan ben, kendimi

onların *rehini* olarak bulurum: Kendime rağmen başkasının hatalarını ve bahtsızlıklarını omuzlarıma yüklenmiş olarak bulurum; başkasını tenimde taşımaktayımdır sanki, sanki derimin altında taşıdığım başkasıdır. *Aynı-da-başkası* ifadesi bu durumu tasvir etmektedir; ama bir kez daha işaret etmeli ki, burada ne bir yabancılaşma söz konusu edilmektedir, ne bir başkalaşma. Aynı-da-başka, bir asimilasyonu belirtmekten uzakta, başka-için-aynı demektir sonuçta (krş. DVI, 130). Aynı-da-başka olarak cisimlenen etik öznenin esinlenmiş psişizmidir bu. "Başkası tarafından ve başkası için, ama yabancılaşma söz konusu olmaksızın: *esinlenmişlik*. Psişizm olan şu esinlenme. Ama psişizm burada... derisinde-başkasını-taşıma anlamında cisimlenme [*incarnation*] olarak yabancılaşmanın söz konusu olmadığı şu aynıdaki başkalığı ifade eder" (AE, 181). Esinlenme, ihtiyarım dışında bana hakim olan, ama – Levinas'ın bilhassa dikkat çektiği üzere – yine de beni yabancılaştırmayan şeydir. Bilinçte, özgürlük, özerklik ve irade içre oluşmayan, sonuç itibariyle da başlangıcını kendinde taşımayan özne, haddizatında an-arşik bir edilginlikten yapılmadır; öylesine ki, böylesi bir edilginlikte, başka aynı'yı rahatsız eder veya uyandırır veya esinler ve sonuçta da, aynı-da-başka yapısı içerisinde, *'başkası tarafından' 'başkası için'*e dönüşür (DVI, 130). Keza, bu rahatsız etme, bu uyandırma, bu esinleme yoluyla özne, kendinden başka olanı tanır ve kendinden çıkarak varlığın ötesindeki İyi'ye açılır. *Ben, varlığın ötesine, kendinin berisine giderek geçebilir ancak.* Kendinin berisi, *yaratılmışlık koşulu*dur, varlığın hükmünün henüz geçmediği şu yer-olmayan'dır. Kişi, sorumlulukta ve sorumluluk yoluyla kendinin berisine gittiğinde, orada kendini ötekine düğümlenmiş olarak – kendini ötekinin yerine konulmuş olarak – bulur. *Öteki tarafından* rahatsız edilmenin, *öteki için* olmaya dönüştüğü bu uğrakta; (kendinden) *öte*ki'ne uyanma, (varlıktan) *öte*'ye geçme olarak husule gelir. Esinlenmişliktir bu.

İradi ve ihtiyari bir yan taşımayan ve her edilginlikten daha edilgin an-şik bir edilginliğe yaslanan yerinde-olma'da "özdeşlik inkılaba uğrar" ve "kendi affolunur ["*le soi s'absout de soi*"]" (AE, 181); böylece kendi edilginlikten dahi muaf olur. Hürriyettir bu: İradenin

ve ihtiyarın özgürlüğü değil de, etik 'özgürlük' anlamında hürriyet. Kendinin üstüne yükselme ve lütuf gibi hafifleme olarak hürleşmedir bu. Etik 'özgürlük' olarak hürriyet, kendini kendine dönmekle sağlama alan ve kendiyle çakışmak suretiyle özdeşliğini sıkı sıkıya pekiştiren bilincin özgürlüğünden farklıdır; çünkü öz'ün gürleşmesi olarak bilincin öz-gürlüğü, kâh öz'ün özge'ye bigâne kalması yoluyla, kahsa öz'ün özge'yi öz'ümsemesi yoluyla gerçekleşir; her hâlükârda, bilince mahsus özgürlükte öz'ün özge ile ilişkisi öz'ün özdeşliğini pekiştirmeye yarar yalnızca. Peki ama ilksel anlamda öznenin [*sujet*] başkasına tabiiyeti [*sujétion*] demek olan sorumluluğun (başkasına yakınlığın) tam da bağrında ortaya çıkan etik hürleşmeyi nasıl anlamak gerekir?

> Şu benzersiz sorumluluk ilişkisinde, başka aynı'yı artık sınırlamaz olur: Başka aynı tarafından taşınmaktadır şimdi. Burada ontolojik kategorilerin üst-belirlenmesi kendini gösterir, ki bu yolla ontolojik kategoriler etik terimlere dönüşür. Bu en edilgin edilginlikte kendi, etik olarak her başka'dan ve her kendi'den hürleşir. Kendi'nin başkasına karşı sorumluluğu (yakının yakınlığı, ben-olmayan'a itaati değil, ama varlığın *varlaşma*sının esinlenmede [nefes almada: *inspiration*] aşıldığı bir açılmayı ifade eder), teneffüsü [nefes alıp vermesi: *respiration*] bir hal veya bir ilk tat [*avant-goût*: önsezi] veya daha doğrusu tadın korunmuş bir kalıntısı [*arrière-goût*: son-izlenim] olan bir açılmadır. Her türlü mistisizmin dışında, başkası için her fedakârlığın imkânı olan bu teneffüste, etkinlik ve edilginlik birbirine karışır (AE, 181-182)

> Sorumlulukta ve yerinde-olma'da seçilmiş ve biricik oluşuyla ikame edilemez olan öznede, ontolojik olarak imkânsız olan bir hürriyet kipi, kesintiye uğratılamaz varlaşmayı kesintiye uğratır (AE, 198).

> Bu yüzden sınırlı bir hürriyet, basitçe, sınırlı bir alanda işlerlik gösteren sınırsız bir hürriyet değildir... Travması içerisinde yakının yakınlığı, beni engellemez yalnızca, ama beni yüceltir, beni yükseltir ve harfi harfine bana esin (ruh) verir. Esinlenme ve yâderkliktir bu, yani psişizmin bizzat ruhudur (AE, 198).

Başkasının yerinde olmada, başkasına maruz kalmada, başkası için ıstırap çekmede, başkasının bahtsızlıklarını ve hatalarını taşımada, başkasına yakalanmada, başkası yüzünden/başkası için eza çekmede özne, edilginliğin, tabiri caizse dibini bulur (AE, 181): böylece o, kendinden ve tüm diğerlerinden hürleşir, özdeşliğinin berisine, kendi'nin kendiyle çakışmadığı o yere gider ve tüm varlığından boşalarak kendi kendinden halas olur; sonuç olarak, edilginliğin dibini bulan özne, *ilişki*den, aynı zamanda da ilişkinin varsaydığı edilginlikten kaçar. Bu kaçışla beraber varlığının tüm ağırlığından, ama aynı zamanda başkalarının tüm yükünden kurtulur, zira bu edilginliğin, bu Çile'nin [*Passion*: Edilgi] sonunda varlıktan çıkma, varlıktan soyunma vuku bulur: Varlığın dayanılmaz ağırlığı yerini esinlenmişliğin lütuf gibi hafifliğine bırakır. *Hürleşmedir bu.* Ama bu hürriyet, ne bir oyun özgürlüğüdür, ne de inisiyatif içeren bir özgürlük. Sorumluluğun getirdiği bir hürriyettir bu, ne seçimin ne taahhüdün rol oynadığı bir hürriyet. Keza, öznenin, 'özgür olma – özgür olmama' çiftinin berisinde, tam da etkinlik ile edilginliğin birbirine karıştığı anarşik uğrakta bulduğu bir hürriyettir bu. Ne var ki bu hürriyete varmak için, önce bilince mahsus özgürlüğün berisine gitmek ve sorumluluğun an-arşisinde biricikleşmek gerekir.

Sonuna dek düşünülen sorumlulukta, kendi her şeyden ve herkesten sorumludur. Evreni omuzlarında taşır o. Zira her şey ona bakar, her şey ona düşer, öyle ki sanki evren, birliğini ve dirliğini ona, onun *emperyal sorumluluğ*una borçludur.[1] *Sub-jectum* olarak kendi, herkesten ve her şeyden sorumlu oluşuyla evrenin koşulu olmaktadır adeta (krş. AE, 183). *Hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir sorumluluktur bu!* Özgürlüğe öncel olan sorumluluk yoluyla, "kendi için", "başkaları için" haline, dolayısıyla da "herkes için" haline dönüşür.

1 Emperyal sorumluluk! Hiperbolik sorumluluk! Sınırsız sorumluluk! Bu fikre, Geylânî'nin ("*Bir kimse veliliğin en üst derecesine yükselip kutup olunca bütün insanların yükünü taşır*"), Dostoyevski'nin ("*Her birimiz, herkesin önünde herkese karşı suçluyuz ve ben diğerlerinden daha fazla suçluyum*") ve Levinas'ın (*Her şeyden ve herkesten sorumlu olan etik özne tüm evrenin yükünü omuzlarında taşır*) yanı sıra, Saint-Exupéry'de de rastlarız: "*Herkes herkesten sorumludur. Herkes tek başına sorumludur... Her insan, bütün öbür insanların günahını omuzlarında taşır.*" Saint-Exupéry, A., *Savaş Pilotu*, çev. B. Onaran, Bilgi Yay., İstanbul, 1971, s. 167.

Özgürlükten önce, sorumluluğa dayanan kardeşlik gelir: "Öncel bir taahhüt olmaksızın sorumluluğu yüklenmenin bu tarzı, yani başkasına karşı sorumluluk, özgürlüğe öncel olan şu insani kardeşliktir tam olarak" (AE, 84). Kardeşlik olarak yakınlıkta ben, bahtsız ve sefil şu başkasına yaklaşırım, ona onun ıstırap ve elemlerini yüklenerek yaklaşırım: Onun yerinde olurum. Benim onun yerinde olmam ikame edilemez bir şeydir: *Kimse, benim yerime, onun yerinde olamaz. Etik benimkiliktir bu!* Yakının yerinde olma, *benim* yakının yerinde olmam olarak gerçekleşir (AE, 200). Böylece ben, biricikliğimi *benim* başkasının yerinde olmam olgusundan, başkasının sorumluluğunu üstlenmem olgusundan alırım. Velhasıl, ben başkasının ıstırap ve elemlerini yüklenme, ondan sorumlu olma anlamında başkasının yerinde olurum ve ancak bu yerinde-olma'da ben ben olurum. Bunun aksine, bir başkası benim yerime sorumlu olamaz, yani bir başkası benim yerime bir başkasının yerinde olamaz, aynı zamanda biricikliğimi kazandığım şu sorumluluğumu bir başkasına devredemem çünkü (AE, 184). Etik tavrın doğasına içkin bir asimetridir burada söz konusu olan. Bu asimetri, benin ikame edilemezliğini, dolayısıyla biricikliğini mümkün kılar.

Bu yerinde-olma, bu başkasının hata ve ıstıraplarını yüklenme, bu yakınlık ve bu kardeşlik yoluyla Çile olarak beriye-gitme (ya da rücû) gerçekleşir, öylesine ki bu beriye-gitme'de varlık kendisini aşarak öteye açılır (AE, 184-5). Ama hemen belirtmek gerekir ki varlığın kendinden soyunması, "her şeyden sorumlu olan" etik *Sub-jectum*'da gerçekleşir, tüm evreni ve "her varlığı taşıyan", " bizzat varlığa anlamını veren" şu *Sub-jectum*'da (AE, 185). Bir açıdan bakıldığında, bir tür etik öznelcilik olarak görülebilir bu yaklaşım.

Ama burada hatırda tutulması gereken şey, Levinasçı öznenin *daha en baştan* başkasının perspektifine yerleştirilmiş olduğudur; öylesine ki bilincin, dolayısıyla özerkliğin, edimin ve özgürlüğün esas alındığı ve kendinde mevcudiyet olarak kendi'nin kendiyle çakışmak ve kendini *kendi-için* olarak varlıkta sağlama almak üzere daima kendine döndüğü şu öznelik tasavvurundan farklı olarak, Levinasçı özne, başkasının yerinde olmaya, başkasına kefil olmaya, başkasının rehini olmaya kadar varan başkasına karşı sorumluluk-

tan itibaren, an-arşik edilginliği varsayan şu sorumluluktan itibaren özneleşir: Öznenin, kendine rağmen ve varlaşmanın tersine bir hareketle, kendinden boşalmak ve varlıktan soyunmak suretiyle kendinin berisine gittiği ve kendini orada başkasına düğümlenmiş olarak keşfettiği etik özneleşmedir bu.

Etik özne, *başkası-için* olarak yapılandığından, kendi temelini kendi dışında, kendi kökenini kendinin berisinde bulur. Bu yüzden, kendine ancak başkasından geçerek döner, bu hâlâ kendine dönmekse eğer: "*Ben-olmayan ile ilişki*," diye yazar Levinas, "*ben'in kendi ile her ilişkisini önceler*" (AE, 189; iba). Etik öznenin tanımında başkasının bu önceliği, onu erkini kendinde taşıyan bir *töz-özne* olarak değil, ama erkini çoktan yâd'a devretmiş bir *rehin-özne* olarak tasavvur etmeye izin verir.

> Rehin olarak öznelik. Ben'in kendinde mevcudiyetinin felsefenin başlangıcı veya bitişi olduğu konumu, bu rehin olarak öznelik mefhumu alt üst eder. Benim köken olacağım aynı'daki şu çakışma – veya kökene hafıza yoluyla yeniden erişme – yani şu mevcudiyet, daha en başta başkası tarafından akamete uğratılmıştır... Öznenin konumu, daha en başta bir konumsuzlaşmadır; *conatus essendi* değil, ama daha en başta eza'nın [*persécution*] şiddetine karşılık olarak [*expiant*] rehnolma anlamında bir [başkasının] yerinde olma'dır. Öznenin tözsüzleşmesini, şeysizleşmesini, varlıktan soyunmasını, tabiiyetini, özneleşmesini bu şekilde düşünmek gerekir (AE, 202).

Başkası-için olarak yapılanan etik özne, varlığın jesti dışında özneleşir, tam da başkasına karşı sorumluluğun öznenin otarşik olarak temellendiği özgürlük ilkesinden önce ortaya çıktığı şu uğrakta. Sorumlulukta, ben egoizminin hegemonyasından kurtulur ve varlıkta diretmeyi bırakır. Böylece varlıktan soyunarak, varlığın ötekisine açılır. Anlamın varlığa girmesidir bu, "varlığın anlamdan itibaren belirlenmesi"dir (AE, 205). Anlamın anlamlılığı, etik özneliği belirleyen şu *biri-diğeri-için*'de yatar tam olarak. Ama bu anlam ancak duyarlık içre kendini gösterir. Levinas'ın özneliği sorumluluğun somut ve duyulur kiplerinde tasvir çabası rastlantısal değildir bu bakımdan (krş. AE, 119, 124).

## 31. Özne ve Sonsuz

*Tâlib-i sâdık mir'ât-ı dili nukuş-u kevniyyeden saf ve mücellâ ve kalbhânesini hâşâk-ı gayrdan pak ve muarra eylese, ol hâlde sâlike bir bî-hodluk hâsıl olmağa başlar. Kendi vücûdunu ve vücûd-u mâsivayı boş verir. Zira bu tasfiye bî-hodluk mukaddimesidir. Bu fikdân ayn-ı vicdandır. Ve bî-hodluk kemâ-yenbağî râsih ve mütehakkık ola, ol zamanda bir vücûd-u mevhûb-u hakkânî ile mevcûd olur ki kendinin ve cemî' masivânın vücûdu hesâbından halâs olur. Bu mertebeye beka ba'de'l-fena derler. Yani beka içinde fena derler.*[1]

Seyyid M. Rasim Efendi, *Istılâhât-ı İnsan-ı Kâmil*

Sonluluktan itibaren özneleşen *Dasein*'ın aksine, Levinasgil özne, çifte anlamda Sonsuz ile ilişkilidir:

> Öznenin doğumu, anarşinin başlangıçsızlığında ve kendisinde sonsuz cereyan ediyormuşçasına ihtişamla artan yükümlülükte [vuku bulur]. Öznenin mutlak manada atanmışlığında Sonsuz, *beri*'de ve *öte*'de kendini enigmatik olarak duyurur (AE, 219; iba).

Ben'in kendinde mevcudiyet olarak kendini sağlama almak üzere kendine döndüğü özgürlükten, taahhütten, karardan önce, bende başlamayan bir yükümlülükle ben kendimi başkasına karşı yükümlü olarak bulurum. Başkasına karşı sorumluluğum diyakroniktir, dolayısıyla şimdi'nin (*présent*) düzenine çevrilemez ve temsile konu edilemez (*non-représentable*) ve bilincin temalaştırmasına sunulamazdır (*ne se présente pas à*). Sorumluluk; hatırlama ve öngörü yoluyla şim-

1 Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü. Istılahât-ı İnsan-ı Kâmil*, haz. İ. Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008. Levinas'a göre Tanrı'ya (ya da Sonsuz'a) başkasıyla olan çıkar-gözetmez ilişkide yaklaşılır, ki bu yaklaşma "kendinden çıkmak" ve "varlıktan soyunmak" suretinde vuku bulur. Ne var ki burada öznenin Tanrı ile birleşmesi, O'nda ekstatik olarak massolması söz konusu değildir; bu bakımdan Levinas, ekstatik birliği varsayan mistik deneyimlere, dolayısıyla *cem*, *fena*, *vecd* ve *istiğrak* gibi kavramlara ihtiyatla yaklaşacaktır. Bir kısım mutasavvıfların sözleriyle onun söyledikleri arasında ayrıca ele alınması gereken önemli farklar vardır; ama yöndeşmeler de bir o kadar önemli, belki daha önemli. Gerçekte, "etik hürleşme"de, "esinlenme"de, "Sonsuzca dışsal olanın içsel ses haline gelmesi"nde, "Sonsuz'un ağzımdan konuşması"nda, "etkinlikle edilginliğin, özerklikle yâderkliğin birbirine karıştığı şu nokta"da... "mistik olan"a muhtemel bir açılım, en azından bir ima yok mudur?

dileştirilemez, dolayısıyla da eşzamanlılaştırılamaz olan tarihe öncel hatırlanamaz bir geçmişin diyakronisinden itibaren zamansallaşır. Demek ki, eşzamanlılığın ve temsilin hüküm sürdüğü ontolojik düzenin ihata etmeye ve massetmeye kabil olamadığı bir fazlalık arz eden anarşik ve diyakronik sorumluluk bu ontolojik düzeni alt üst eder ve aşar (krş. 22-25). Sorumlulukta özne, Sonsuz'a/Kutsî Olan'a açılır, yani varlığın berisine ve ötesine. Etik anlamda özneleşme bir kapanım olmak şöyle dursun ucu-açıklığın bizzat olayını ifade eder.

İradi bir yan barındırmayan, ama istemeyi de istememeyi de önceleyen kökene öncel bir yatkınlıktan kaynaklanan sorumluluk, özgür iradeyi ve seçimi varsayan bir taahhüde, bir bağlanıma, bir sözleşmeye dayanmaz hiçbir biçimde. Hatırlama yoluyla şimdi'nin düzenine çevrilebilir olan hiçbir ilkeyi varsaymaz. Varlığın eşzamanlılaştırıcı, toparlayıcı, sonuç olarak da sentezleyici ve bütünleyici jestinden kaçar mütemadiyen. Anarşik ve diyakronik bir geçmişten, yaratılışın 'başkasına düğümlenmişlik' olarak çoktan vuku bulmuş olduğu şu geçmişten kaynaklanan sorumluluk, böyle olarak bilincin bağlılaşığı olan varlığın düzenini kesintiye uğratır ve o düzene etik bir anlam verir.

> İşte, benim hatamdan, benim yapıp ettiklerimden kaynaklanmayan bir şeye doğru, asla benim iktidarım ve özgürlüğüm dahilinde olmayan bir şeye doğru, asla benim hazır bulunuşumda olmuş olmayan, asla hatırıma gelmiş olmayan bir şeye doğru atılmış olan bu sorumluluktayımdır ben... Her türlü hatırlamanın, her türlü geriye-uzanımın, her türlü şimdileştirmenin, anımsamaya dayanan bir şimdi'ye her türlü referansın dışında beni ilgilendiren, 'bana bakan', 'benim işim' olan bir geçmişin [etik] anlamlılığıdır burada söz konusu olan. Hatırlanamaz bir geçmişten itibaren, başka insana karşı sorumluluktan itibaren, yâderklikten... itibaren [ortaya çıkan] bir anlamlılıktır bu (EN, 177).

Sorumlulukta, Sonsuz (Kutsî Olan Tanrı) bana başkasını buyurur; ama kendini göstermez hiçbir biçimde, kendini "geri çekilişinin izi yoluyla, yakının yüz olarak" duyurur yalnızca (AE, 220). İçkinliğe veya mevcudiyete çevrilemez enigmatik bir aşkınlık olma vasfıyla

Sonsuz, fenomenal planı kesintiye uğratır ve kendini iz olarak duyurur. Keza, Yüz'ün geldiği Öte kendini iz olarak ifade eder (HAH, 64-65). Sonsuz'un, *Hû*'nun veya Öte'nin belirmeksizin kendini duyurma tarzı olarak iz, şimdi(leştirilebilir) olmayandır, görülebilir olmayandır, nesneleştirilebilir veya temalaştırılabilir olmayandır; bilinçle idrak edilebilir, düşünümle künhüne varılabilir, bilme'nin ölçülerine vurulabilir olmayandır; çünkü o hatırlanamaz, toparlanamaz, geriye döndürülemez, dolayısıyla da temsile getirilemez ve şimdi'ye taşınamaz bir geçmişten geliyordur. Geçip gitmiş olanın, şimdi olmayanın geri çekilmişliğinde kendini duyurmasıdır iz. O, bir işaret gibi deşifre edilemez, daha ziyade bir enigma, bir muamma olarak kalır. Dünyanın düzeninin özümseyerek kendine aşina kılamadığı iz, enigmatik bir fazlalıktır demek ki; buraya, şimdinin düzenine ait değildir çünkü. Yalnızca dünyayı aşan bir şey dünyada iz bırakabilir. İz yoluyladır ki varlıktan *başka türlü*, varlığın bağrında, tam da bu varlığı kesintiye uğratarak kendini *anlamlılık* olarak ifade eder.

Ben'in emperyalizminin ilga olunduğu ve varlaşmanın tersine bir hareketle varlıktan soyunmanını vuku bulduğu sorumlulukta, özne, Sonsuz'un izindedir. Başkasına karşı sorumluluk, özgürlüğe, taahhüde ve karara öncel bir biçimde başkasına maruz kalmadır. Bu maruz kalmada, Ben'in tözsü çekirdeği parçalanır, ki bu surette *kendi-için*, yerini, Ben'in kendinden, varlığından, varlıktan koptuğu *başkası-için*'e bırakır. Başkasına karşı sorumluluk, "başka'nın ben'in bağrında Aynı'dan hak talebi"dir, "başkasının ben'de ve ben üzerinde uyguladığı emrin had safhadaki gerilimi"dir ve nihayet "Başka'nın Aynı üzerinde icra ettiği travmatik etki"dir (AE, 221). Sorumlulukta, ben'in başkasına maruz kalmasında ben, başkalaşır; ama bu bir yabancılaşma değildir hiçbir biçimde: "Bu başkalaşma yoluyla ruh [*âme*], özneye canlılık bahşeder [*animer*]. Ruh, psişenin bizzat havasıdır [*pneuma*]. Psişizm, Başka'nın Aynı'dan hak talebini veya esinlenmeyi [*inspiration*: nefes almayı] ifade eder" (AE, 221). Başkasının ben'i esinlemesi, psişizme canlılık bahşeden şeydir, öylesine ki ben'in başka/sı ile ilişkisi, onun hava ile ilişkisi gibidir: Nefes alma, nefes vermeyi getirir ve nefes alıp verme canlılık alametidir. Baş-

kasının yerinde olmaya varan sorumluluktan itibaren *aynı-da-başka* olarak yapılanmış olan özne, haddizatında başkasından esinlenir ve bu esinle canlılığına kavuşur. Sonsuz, tam da bu canlılık bahşeden *esinlenme*de, yani benim için hava [*pneuma*] ile ilişki mesabesinde olan başkasıyla ilişkide kendini duyurur (krş. AE, 235). *Öte*-ki'ne açılma olarak esinlenme, varlığa kapatılmış ve orada havasızlıktan bunalmış ben için varlığın dışına çıkarak hava ile temas etme gibidir.

Esinlenme'de, özne kendini sorumlu olarak atanmış bulur. Özne, tam da bu atanmışlık yoluyla biricikleşir: Kimse onun yerine sorumlu olamaz, kimse sorumluluğunda onu ikame edemez, kimse onun yerine başkasının sorumluluğunu yüklenemez. Ona düşen, ona bakan, devredilemez, reddedilemez ve iptal edilemez bir sorumluluk yoluyla çoktan seçilmiş ve biricikleşmiştir özne. Sorumlu öznenin, başkasının eza verici suçlaması altında, egoizmini kırarak ve emperyalizminden feragat ederek tözsüzleşmesiyle ortaya çıkan bir biricikleşmedir bu. Özne, eşyaya mahsus edilginlikten dahi daha edilgin bir edilginlikle, başkasının icbar eden, celp eden, sorgulayan ve cevap bekleyen bakışlarına maruz kaldığında kendini başkasına karşı kaçınılmaz bir biçimde sorumlu bulur: Bu sorumluluk *onun*dur, giderek o bu sorumluluk*tan yapılma*dır. Böylece, öznenin neden sorumlulukta biricikleştiği anlaşılabilir olmaktadır. Sorumluluk somutluk içre kendini gösterir; zira hem sorumlu olan ben, hem de ben'in kendini karşısında sorumlu olarak bulduğu başkası, "etten ve kemikten olma" kişilerdir. Başkasına karşı hissettiğim bir duygu olmanın ötesinde sorumluluk, somut anlamıyla *verme*'dir, nasıl ki tözsüzleşme somut olarak konumundan olmayı ve mülksüzleşmeyi ifade ediyorsa (AE, 222). Levinas, bedenselliğin/cisimselliğin vermeyi ima ettiğini öne sürer. Pek çok vesileyle belirttiğimiz üzere etik, duyarlık içre ve maddilik dolayımıyla anlam ifade eder. Ağzındaki ekmeği başkasına vermek veya evinin kapısını başkasına açmak, başkasına yakınlığın hem icabıdır, hem de ifadesi, başkasına "boş ellerle" gidilemez çünkü. Etik anlamda başkası ile ilişki, 'düşündüğüm' veya 'hakkında şu veya bu tarzda hislendiğim' kişi ile ilişki olmadan önce, (bir şeyler) 'verdiğim' kişi ile ilişkidir. Ona yaklaşma-

nın yoludur verme. Nasıl yerinde-olma empati değilse, sorumluluk da psikolojinin ihata edebileceği bir haletiruhiye değildir. Sorumluluğu, yerinde-olma'yı ve yakınlığı etik somutluğu içinde anlamak gerekir.

Yine, esinlenme, öznenin yaşadığı tinsel bir deneyim değildir basitçe. Ama esinlenmede, ben, başkası tarafından talep edilir. Başkasının ben üzerinde icra ettiği travmatik etki olan bu talepte ben kendinden boşalarak tözsüzleşir ve başkası-için olur. Demek ki, arızi olarak ben'in psişik yaşamına katılmak şöyle dursun; esinlenme, etik özneliğin bizzat tanımına aittir. Esinlenme yoluyladır ki ben kendinden başkasına uyanır (DVI, 57). Ben'in sert çekirdeğinin parçalanmasıdır bu, tözsüzleşmedir. Bütünüyle başkasına maruz kalmadır. Ontolojik kategorilerin alt üst olduğu ve Söyleme'nin kendisini *içtenlik* olarak, *hulûs* olarak duyurduğu uğraktır. "Başkasına maruz kalan ben'in açılması, içselliğin parçalanışı veya tersyüz oluşudur. İçtenlik, bu içi dışına çıkmanın adıdır. Bu tersyüz olma veya bu içi dışına çıkma, kendime hiçbir şey alıkoymadığım başkalarına karşı sorumluluk değilse nedir?" (DVI, 121)[1] İçtenlik, Söylenen'in onu massedemeyeceği bir biçimde, Söylenensiz Söyleme'ye aittir, zira sözel işaretler sistemi olarak anlaşılan dile takaddüm eden içtenliğin kendisi, *verme* ile sıkı sıkıya bağlantılı olan, düşünüme öncel, sessiz bir dildir: "Ellerin boş olmadığı sözsüz Söyleme'dir içtenlik" (DVI, 121-2). Keza içtenlik, başkasınca esinlenen ve böylece başkasının icra ettiği travmatik etki altında tözsüzleşen ben'in içinin dışına çıkması demektir, öylesine ki bu esinlenmede tersyüz olan ben, varlığından ayılır ve başka olana, dolayısıyla da Sonsuz'a uyanır. Ancak sorumluluk ve verme terimlerinde kavranabilir olan içtenlik, Sonsuz'un cereyan ettiği şu ayılma, şu uyanmadır.

> Başkasına verilen işaret; içtenliktir, ihtişamın ihtişamlaştığı şu doğruluktur. Sonsuz, ihtişama ancak başkasına yaklaşma yoluyla, başkasının yerinde olmam yoluyla veya başkası için kefaret ödemem yoluyla sahip

1 "İçtenlik, Söyleme'nin icabında aldığı bir sıfat değildir; içtenlik – hiçbir şey alıkoymaksızın sergileme – Söyleme yoluyla mümkündür ancak" (DVI, 121; krş. AE, 224).

olur. Bizzat psişizmi itibariyle özne, Sonsuz tarafından esinlenir ve böylece içerebileceğinden fazlasını içerir (DMT, 233).

Sonsuz'un ihtişamı, herhangi bir kaçamak imkânı bırakılmamacasına yerinden edilen, kovulan öznenin anarşik kimliğidir. İçtenliğe varan ben, kendisinden sorumlu olduğu ve kendisi önünde sorumlu olduğu başkasına işaret verir...: *'Efendim'*! [*Me voici*]. İhtişama tanıklık eden, her Söylenen'den önce gelen Söyleme'dir bu (AE, 226).

Levinas, "ihtişamın öznenin edilginliğinin öbür yüzünden başka bir şey olmadığı"nı söyler (AE, 226). Ona göre sorumluluğun, yakınlığın ve yerinde-olma'nın ortaya çıktığı öznenin an-arşik edilginliği, Sonsuz'un münhasıran ihtişamını gösterdiği şu yerdir, şu yer-olmayan'dır; şu halde, etik özneleşme Sonsuz'un sonsuzlaşması eşliğinde vuku bulmaktadır. Levinas'ın, Sonsuz ya da Tanrı ya da Kutsî Olan, etiğin dışında hiçbir anlam ifade etmiyormuşçasına, dolayısıyla etik aşkınlığın tüm anlamını kendinde tüketiyormuşçasına (TI, 76; TI, 211; AE, 235, DMT, 226), aşkınlığı *münhasıran* etik ilişkiye izafe etme eğilimi üzerinde önceki kesimin sonunda uzunca durmuştuk. Burada bu meseleyi yeniden ele almayacağız. Konumuz gerektirdiği kadarıyla iki hususu vurgulamakla yetinelim: İlki, Levinas'a göre, Sonsuz *yalnızca* ben ve başkası arasındaki etik ilişkide ihtişamını göstermektedir; ikincisi, an-arşik bir edilginlik içerisinde ortaya çıkan etik öznelik *tanımı icabı* Sonsuz'a tanıklık etme imkânını kendinde taşımaktadır. Bu iki husus esasında tek bir şeye işaret etmektedir: Levinas'ta öznelik, ile Tanrı meseleleleri birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdır.[1] Etik özneliğin icabı olan başkasına yaklaşma, Tanrı'ya-doğru-olma (*l'à-Dieu*) suretinde husule gelir, başkasına yaklaşmak tam da Tanrı'ya yaklaşmaktır çünkü (DVI, 253). Sonuç olarak, Levinas'ın bir velayet tasarımına yönelen etik öznelik anlayışı zımnında belli bir dinselliği barındırır: Felsefi söylemin bir tür 'teoloji' ile eklemlendiği yerde kendini duyurur bu dinsellik. Ancak Levinas'ın etik 'teolojisi' ontolojik kriterlere tabi hakim teolojik di-

1 "Aşkınlık ve Tanrı meselesi ile varlaşıma indirgenemez olan... öznelik meselesi birlikte gider" (AE, 33).

lin, dahası imanın ve kanaatin dilinin dışında kalmak ister.

Levinas, Söyleme olarak içtenliğin anlamının bizi Sonsuz'un ihtişamına gönderdiğini söyler. Ben'in başkası tarafından esinlendiği içtenlikte, ben esinin travmatik etkisiyle kendinden, kendi varlığından ayılır ve varlığın düzeninin massedemediği şu başkalığa açılır. Böylece Sonsuz, içtenlikte – sorumlulukta – ihtişamla yükselir: Bilincin bağlılaşığı olan varlığın düzeninin kesintiye uğraması ve alt üst olmasıdır bu. Sonsuz'un Söyleme olarak veya içtenlik olarak ihtişamla yükselmesi, fenomenal dünyada bilince indirgenemez ve bilme tarafından temalaştırılamaz bir fazlalığın, bir faziletin, fazilet olan bir fazlalığın husule gelmesidir. Aynı'daki fazla olarak esinlenmişlikte – içtenlikte – özne içerebileceğinden daha fazlasını içerir. Esinlenmişlikte, *Sonsuz fikri*[1], ben'in içselliğini yıkmaksızın ve ben'i yabancılaştırmaksızın ben'e konulmuştur. Şu halde, ben'deki Sonsuz, insanın insanlığını "teoloji" olarak kavramayı mümkün kılmaktadır (TrI, 29). Bu meyanda şu da söylenebilir: Levinas, özneyi insandaki Mesih'ten itibaren düşünme eğilimindedir. Etik özneliğin en âlâ örnekleri peygamberler ve veliler değil midir? Onların başkalarından ötürü ve başkaları uğruna uğradıkları çile, eza ve ıstıraplar etik özneleşmeyi en âlâ biçimde örneklendirmez mi? İnsanın insanlığını her insanda saklı Mesih'ten itibaren düşünmek, onu Sonsuz için ve Sonsuz'a (*à-Dieu*) doğru olarak düşünmektir. "Başkalarının ıstırabının dayattığı yükten kaçamama olgusu bizatihi kendiliği tanımlar" diyen Levinas, hemen ardından ekler: "Her kişi Mesihtir" (DL, 129).

Öznenin başkasına söylediği "*efendim*!"de, bu her Söylenen'e öncel Söyleme'de, başkasına işarette bulunan bu içtenlikte Sonsuz'un ihtişamı vardır, bana başkasını emreden Sonsuz'un[2]. Kökene, onto-

1 Sonsuz, Descartes'ta Tanrı'yı ifade eder. Levinas için de Sonsuz'un ("yaşayan sonsuz"! [AE, 223]) Tanrı'yı – soyut bir kavram değil de "görünmez" ve "kişisel" olan Tanrı'yı – ifade ettiği söylenmelidir. Aynı şey, İyi (*Bien*) için de geçerlidir, zira Levinas'ın DVI'deki ifadesine göre, İyi 'uyumaz ve uyuklamaz'.

2 Krş. "Sonsuz, 'önümde' değildir; onu ifade eden benim, ama onu ...'başkası-için'in işaretini vererek ifade ederim, kendisinde varlıktan soyunduğum başkası-için'in işaretini vererek: Efendim! [*Me voici*; lafzen: *İşte ben*]. Harikulade bir aküzatiftir bu: Efendim, gözünüzün önünde, size minnettar, hizmetkârınız. Tanrı adına. Temalaştırma olmaksızın!" (DVI, 122-3).

lojik kökene öncel bir yatkınlıkla kendisini başkasının hizmetinde bulan etik özne, işte bu "*efendim*!"den itibaren özneleşir. Etik öznenin özneleşmesi Sonsuz'a bir tanıklıktır, ama tezahürde çözünmediğinden haddizatında bir deneyim de olmayan bir tanıklık. Bu tanıklıkta, tanıklık eden tanıklık ettiğini temalaştırmaz; zira Sonsuz görü'den, görüşten, temsilden ve açığa-çıkarılma'dan kaçar. "Sonsuz, ona tanıklık edene belirmez" (AE, 229), tezahür etmez, kendini göstermez, ama ona tanıklık eden kimse yoluyla, yani esinlenen özne yoluyla ihtişamını duyurur. Sonsuz, ona tanık olanın sesiyle, ihtişam içinde yücelir ve kendini duyurur (AE, 229). Bu demektir ki, öznenin başka'ya, başkasına, başkalığa açılmasından itibaren (başkasına yakınlıktan, başkasına karşı sorumluluktan, başkasının yerinde olma'dan itibaren) meydana gelen tanıklığın içtenliğinde *Sonsuz'un dışsallığı belli bir tarzda içsellik haline dönüşür* (AE, 229).

> Beni ne temsil, ne de karşısında yerimi aldığım bir muhatap olarak etkilemeyen ihtişam, söylememde ihtişamla yücelir, bana kendi ağzımla buyurur... [Böylece] *sonsuzca dışsal olan, 'içsel' ses haline gelir*. Ama bu, Başkası'na (tam da işarette bulunuşun işareti olarak) işarette bulunan içsel sırrın parçalanmasına tanık olan bir sestir. Kıvrımlı, dolambaçlı bir yoldur bu (AE, 229-230; iba).

Sonsuz bana bizzat kendi sesimle emreder. Sonsuzca dışsal olan, böylece *içsel* olur; öylesine ki ben sanki kendimden emir almaktayımdır. Levinas, *yâderkliğin bu surette özerkliğe dönüşmesi*nin Sonsuz'un cereyan ediş tarzıyla ilgili olduğuna işaret eder. Bu dönüşmede bir esinlenmişlik, bir peygamberlik vardır: "Bana haberim olmadan üflenmiş bir şeyin sahibi"yimdir (*auteur*) (AE, 232); böylece ben, işitmeden önce emre itaat ederim, öylesine ki bana başkasını emreden bu emre doğaya öncel bir yatkınlıkla uyarım; sanki hatırlanamayacak kadar eski bir geçmişte başkası için olmaklığım alnıma yazılmıştır benim. Sonsuz'un kendi ağzımla bana başkasını buyurduğu esinlenmişlikte – peygamberlikte – kendimi hem kaynak (*auteur*) hem de aracı (*truchement*) olarak bulurum: Kaynağımdır; zira Sonsuz bana *kendi ağzım* yoluyla buyurduğundan, emir sanki ben-

den gelmektedir; aracıyımdır; zira benim ağzımdan çıksa da, esasen emir, *inisiyatifim haricinde ve dışarıdan* gelmektedir.

Sonuçta, hem kaynak hem de aracıyımdır. Hem özerk, hem de yâderkimdir. Ama etik öznelikte yâderklik özerklikten önce gelir; ilki, ikincisine ağır basar ve esasında onu gölgeler. Kant'ın ahlaki özne tasavvurundakinden farklı bir durum söz konusudur burada; zira emrin kaynaklandığı temalaştırılamaz ve temsil edilemez Sonsuz'un ya da Sonsuz gibi bir şeyin söz konusu olmadığı bu tasavvurda, özne boyun eğdiği yükümlülüğün bizzat kaynağıdır. Bunun gibi, Kant'ta ahlaki özne bütünüyle özerktir; zira gerçekte bu özne, kendine rağmen kendini altında bulduğu bir yükümlülüğe değil, ama kendi seçtiği ve bile isteye üstlendiği bir yükümlülüğe boyun eğer. Böylece özne, kendi teşkil ettiği yasaya boyun eğer. Kant'ta yükümlülük (dolayısıyla, yasa) ben'de, benim şimdimde başlar; bu yüzden de temalaştırılmaya ve temsile konudur. Buna mukabil Levinas, özgürlüğüme, irademe, kararıma, taahhüdüme öncel olarak telakki ettiği yükümlülüğün bende başlamadığını, şimdime dahil olmadığını ve dolayısıyla temalaştırılmaya ve temsile konu olmadığını savunur. Yükümlülüğü, yasayı ihdas eden, teşkil eden ben değilimdir; ben yalnızca kökene öncel bir yatkınlıkla, inisiyatifim ve iradem dışında kendimi ona muti bulmaktayımdır (AE, 234-5)[1].

Özneyi bilincin *arkhe*'sini önceleyen *an-arşik* sorumluluktan itibaren kavrayan Levinas için özerklik, etik özneliğin temel belirlenimi olan yarderkliğin gölgesinde düşünülebilir ancak. Buna göre, başlangıcını, ilkesini, *arkhe*'sini kendinde bulmayan, dolayısıyla kendinde mevcut, kendine yeterli ve kendiyle çakışır olmayan yâderk özne, varlaşmaya ters bir hareketle kendinin berisine gider ve orada, her edilginlikten daha edilgin bir edilginlik içinde, kendini (kendi bedenine düğümlenmiş olmadan önce) başkasına düğümlenmiş olarak bulur: *Yaratılmışlığın yâderkliği*dir bu. Beriye-gitme'de özne (*sujet*) kendi yaratılmışlık koşulunu keşfeder ve böylece kendini tam bir edilginlik içerisinde başkasına (ve aynı zamanda *Bambaşka Olan*'a yani Tanrı'ya, Sonsuz'a, Kutsî Olan'a) tabi (*sujet*) olarak

1 Kökene öncel bir yatkınlık yoluyla itaatim emrin işitilmesini önceler (AE, 235).

bulur. Sonuçta, Tabi-özne'nin edilgince yâderkliği, kendi'nin berisine gidişinde, kökene öncel (varlık sahnesinin açılmasına öncel) şu yaratılış koşulunu keşfedişinde doğrulanır. *Kendinin berisine gitmek, varlığın ötesine geçmek demektir;* zira kendinin berisinde ötekine düğümlenmişliğini keşfeden özne, bu keşfin travmasıyla varlığın üzerine saldığı uyuşukluktan ayılır ve öte'ye uyanır.

Sonuç olarak, içsellikte temellenmeyen ve Aynı'nın bir oyunu olmayan etiğin anlamı, öznenin başkalığa, dolayısıyla aşkınlığa açıldığı şu an-arşik ve diya-kronik uğraktan itibaren düşünülmelidir. Levinas, başkasıyla ilişki demek olan etiği, böylesi bir açılmanın ayrıcalıklı, hattâ biricik yolu olarak takdim eder. Başkasıyla ilişki yoluyla özne, kendini kendine çakılı olarak bulduğu varlığın kesif anlamsızlığından ve boğucu atmosferinden çıkar.

Aşkınlığı ne ben'in içselliğinde, ne de varlığın varlaşmasında arayan Levinas, onu ben'in başka ile, başkası ile, başkalık ile ilişkisinde bulur; Aynı'nın hakim olduğu onto-loji'nin düzenini önceleyen, alt üst eden ve aşan bir ilişkidir bu. Özneleşme, tam da *öte*-ki ile bu ilişkide ve *öte*-ki ile bu ilişki yoluyla vuku bulur. Özneleşme yoluyla varlık, varlığın *öteki*sine inkılap eder. Varlığa rağmen ve varlıktan öteye bir hareket olan özneleşme varlığın içkin düzenini çatlatır. İnsan, varlıktaki bu çatlaktır.

## Levinas'ın Eserleri


- Levinas, E., *Altérité et Transcendance* [1989], Fata Morgana, 1995.
- Levinas, E., *Autrement qu'Etre ou Au-delà de l'Essence* [1974], Kluwer Academic.
- Levinas, E., *De Dieu qui Vient à l'Idée* [1982], Vrin, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. edisyonun 3. baskısı, Paris, 1998.
- Levinas, E., *De l'Evasion* [1935], Fata Morgana, 1982.
- Levinas, E., *De l'Existence à l'Existant* [1947], Vrin, 2. edisyon, 7. baskı, Paris, 1998.
- Levinas, E., *Dieu, la Mort et le Temps* [1976], Ed. Le Livre de Poche, Paris, 1993.
- Levinas, E., *Difficile Liberté* [1976], 3. edisyon, Albin Michel, Paris, 1976.
- Levinas, E., *Entre Nous* [1991], Editions Le Livre de Poche, Grasset, Paris, 1991.
- Levinas, E., *Ethique et Infini* [1982], Fayard, 1982.
- Levinas, E., *Humanisme de l'Autre Homme* [1972], Fata Morgana, 1972.
- Levinas, E., *Le Temps et l'Autre* [1947], Quadrige/PUF, 5. edisyon, Paris, 1994.
- Levinas, E., *Les Imprévus de l'Histoire* [1980], Fata Morgana, 1994.
- Levinas, E., *Liberté et Commandement* [1953], Fata Morgana, 1994.
- Levinas, E., *Noms Propres* [1976], Fata Morgana, 1976.
- Levinas, E., *Sur Maurice Blanchot* [1975], Fata Morgana, 1975.
- Levinas, E., *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl* [1930], Vrin, 7. edisyon, Paris, 1994.
- Levinas, E., *Totalité et Infini* [1961], Kluwer Academic.
- Levinas, E., *Transcendance et Intelligibilité* [1983], Labor et Fides, Cenevre, 1996.
- Levinas, E., *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* [1967], Vrin, 2. edisyon, 5. baskı, 1994.
- Levinas, E., *Du Sacré au Saint. Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, Les Editions de Minuit, Paris, [1977] 1988.
- Levinas, E., *Carnets de Captivité et Autres Inédits, œuvre 1*, Grasset/IMEC, Paris,

2009.
- Levinas, E., «*Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset*», A. Finkielkraut ve Sh. Malka ile Söyleşi, çev. C. Haşimi & Ö. Gözel, *Tezkire*, no: 38/39, 2004, s. 147-157; aynı söyleşi *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık*, Ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003, s. 284-294'de de bulunabilir. (L'entretien d'Emmanuel Levinas avec A. Finkielkraut et Sh.Malka, «Israël: éthique et politique», *Les nouveaux cahiers* 71, 1982-83).
- Levinas, E. «Transcendance et Hauteur», *Bulletin de la Société Française de la Philosophie*, c. 3, 1962 (Türkçe çevirisi: Levinas, E., "Aşkınlık ve Yükseklik", çev. H. Yücefer & Z. Direk, *Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003, s. 115-128).
- Levinas, E., "Tanrı ve Felsefe", çev. Z. Direk & Ö. Gözel, *Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003.
- Levinas, E., "Aşkınlık ve Kötülük", çev. Ö. Gözel, *Tezkire*, no: 38-39, 2004, s. 205-220.
- Levinas, E., "Diachronie et Représentation", *Emmanuel Levinas. L'Ethique Comme Philosophie Première* içinde (ss. 447-468), J. Greisch & J. Rolland yönetiminde, Les Editions du Cerf, Paris, 1993.
- Levinas, E. "Fenomenolojiden Etiğe – R. Kearney ile söyleşi", çev. Ö. Gözel, *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003.
- Levinas, E., *Sonsuza Tanıklık*, ed. Z. Direk & E. Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003.
- Levinas, E., *Zaman ve Başka*, çev. Ö. Gözel, Metis, İstanbul, 2004
- Levinas, E., *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. A. Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh Pennsylvania, 1999.
- Levinas, E., *Totality and Infinity*, çev. A. Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh Pennsylvania, 2001.

## Diğer Eserler

- Adorno, T. W., *Negative Dialektik/Jargon der Eigentlichkeit*, Gesammelte Schriften, Band 6, Shurkamp, Frankfurt am Main, 1997.
- Aragon, L., *Mutlu Aşk Yoktur*, çev. G. Durusoy & A. Necdet, Adam Yay., İstanbul, 1989.
- Arent, H & Heidegger, M., *Lettres et autres documents 1925-1975*, Gallimard, Paris, 2001.

- Arnold, M., *Culture and Anarchy*, ed. S. Lipman, Yale University, 1994
- Bernasconi, R. «Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası», çev. Z. Direk, *Tezkire*, no: 38/39, 2004, s. 110-125. (Bernaconi, R. «Stranieri e schiavi nella terra d'Egitto. Levinas e la politica dell'alterita» İtalyancaya çev. B. Tonelli, *Paradigmi*, 20, 60, 2002, s. 587-598).
- Bernet, R. & Kern, Iso & Marbach, E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1993.
- Blanchot, M., *Karanlık Thomas*, çev. S. Dolanoğlu, Metis, İstanbul, 1993
- Buber, M., *Je et Tu*, çev. G. Bianquis, Aubier, Paris, 1999.
- Calin, R. & Sebbah, F.-D., *Le Vocabulaire de Levinas*, Ellipses, Paris, 2002.
- Chabot, P. & Hottois, G. (der), *Les Philosophes et la Technique*, J. Vrin, Paris, 2003.
- Chalier, C., "The Philosophy of Emmanuel Levinas and the Hebraic Tradition", *Ethics as First Philosophy* içinde (ss. 3-12), ed. A. T. Peperzak, Routledge, New York & London, 1995.
- Chalier, C., *Levinas. L'Utopie de l'Humain*, Albin Michel, Paris, 1993.
- Chalier, C. & Abensour M., (yönetiminde), M., *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*, Editions de l'Herne, Paris, 1991.
- Critchley, S., "Emmanuel Levinas: A Disparate Inventory", *The Cambridge Companion to Levinas* içinde (ss.xv-xxx), ed. S. Critchley & R. Bernasconi, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2002.
- Derrida, J., *Adieu à Emmanuel Levinas*, Editions Galilée, Paris, 1997.
- Derrida, J., *L'Ecriture et la Différence*, Editions du Seuil, Paris, 1979.
- Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, PUF, Paris, 1956.
- Descartes, R., *L'Entretien avec Burman*, PUF, Paris, 1981.
- Es-Sufi, A., *Yüz Basamak*, çev. Y. Tatlısu, Yeryüzü Yay., İstanbul, 1982.
- Feridedin-i Attar, *Mantık al-Tayr*, c.1, çev. A. Gölpınarlı, MEB, İstanbul, 1990.
- Foucault, M., "Theatrum Philosophicum", *Dits et Ecrits 1954-1988* içinde (ss. 75-99), c. II, ed. D. Defert & F. Ewald, Gallimard, Paris, 1994.
- Frankl, V. E., *Man's Search For Meaning*, Rider Books, London/UK, 2008
- Geylânî, A., *el-Fethu'r-Rabbânî*, çev. O. Güman, Gelenek Yay., İstanbul, 2005.
- Gibbs, R., "Height and Nearness: Jewish Dimensions of Radical Ethics", *Ethics as First Philosophy* içinde (ss. 13-23), ed. A. T. Peperzak, Routledge, New York & London, 1995.
- Gözel, Ö., *Hızır ile Musa – Olmak ve Aramak*, İnsan, İstanbul, 2011.

- Gözel, Ö. «'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki », *Tezkire*, no: 38-39, 2004.
- Greisch, J. & Rolland, J. (yönetiminde), *Emmanuel Levinas. L'Ethique Comme Philosophie Première*, Les Editions du Cerf, Paris, 1993.
- Hegel, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques, I., La science de la logique*, çev. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970.
- Hegel, G. W. F., *Science de la logique*, cilt I, çev. S. Jankélévitch, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1949.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 16. baskı, Tübingen, 1986.
- Heidegger, M., "L'époque des 'Conceptions du Monde'", *Chemins Qui Ne Menènt Nulle Part* içinde (ss. 99-146), çev. W. Brokmeier, yeni edisyon, Gallimard, Paris, 1999.
- Heidegger, M., «Lettre sur l'humanisme», *Questions III et IV* içinde (ss. 65-127), çev. J. Beaufret vd., Paris, 1996.
- Heidegger, M., «Identité et Différence», *Questions I et II* içinde (ss. 253-310), Gallimard, Paris, 1968.
- Heidegger, M., «Qu'est-ce que la Métaphysique», *Questions I et II* içinde (ss. 21-84), çev. K. Axelos vd., Gallimard, Paris, 1968.
- Heidegger, M., *Etre et Temps*, çev. F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- Heidegger, M., *Introduction à la Métaphysique*, Almancadan çeviren ve sunan G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967.
- Heidegger, M., "La question de la technique", *Essais et Conférences* içinde, çev. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958.
- Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004.
- Heidegger, M., *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. D. Özlem, Afa, İstanbul, 1997.
- Henry, M., *Barbarlık*, çev. I. Ergüden, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1996.
- Housset, E., *Husserl et l'Enigme du Monde*, Ed. du Seuil, Paris, 2000.
- Hucvirî, *Keşfu'l Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, haz. S. Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996.
- Husserl, E., *Idées Directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoménologique Pures*, 1. cilt: *Introduction générale à la phénoménologie pure*, çev. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1998.
- Husserl, E., *Méditations Cartésiennes*, çev. G. Peiffer & E. Levinas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1996.
- Hüseyin Bey, *Gülşen-i Râz Şerhi*, Yay. haz. C. Gündoğdu, Ataç, İstanbul, 2006.
- İbn Arabî, *Şeceretü'l-Kevn - Varlık Ağacı*, çev. Hüseyın Şemsi Ergüneş, İz,

İstanbul, 2010.
- İbn Teymiye, "*Fütûhu'l Gayb*'a Şerh", *Fütûhu'l Gayb* içinde (ss. 179-211), A. Geylânî, çev. İ. Aslan & D. Çakır, Gelenek Yay., İstanbul, 2006.
- İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, c.I, çev. A. Akçiçek, Merve Yayınları, İstanbul, tarihsiz.
- Katz, C. & Trout, L. (ed.), *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, c. IV, Routledge, London & New York, 2005.
- Katz, C. E., "Reinhabiting the House of Ruth: Exceeding the Limits of the Feminine in Levinas", *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers* içinde (ss.259-282), ed. C. Katz & L. Trout, c. IV, Routledge, London/New York, 2005.
- Kelâbâzî, *Ta'arruf - Doğuş Devrinde Tasavvuf*, haz. S. Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 1992.
- Kierkegaad, S., *Kahkaha Benden Yana*, çev. N. Çatlı, Ayrıntı, İstanbul, 2000
- Kockelmans, J. J., *Edmund Husserl's Phenomenology*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 1994.
- Krishnamurti, J., *Yaşamak ve Ölmek Üzerine*, çev. S. Öner, Ayna Yay., İstanbul, 2000.
- Lalande, A., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, PUF, Paris, 1972.
- Le Magnen, J., *Odeurs et Parfums*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949.
- Lévy, B., "Levinas et le Grec", *Cahiers d'Etudes Levinassiennes*, hors série, 2005.
- Lyotard, J.-F., "Postmodern Nedir Sorusuna Cevap", çev. D. Sabuncuoğlu, *Postmodernizm* içinde, haz. N. Zeka, Kıyı Yay., İstanbul, 1994.
- Maïmonide, M., *Le Guide des Egarés*, Arapçadan çev. S. Munk, Verdier, Paris, 2004.
- Marion, J.-L., *Dieu Sans l'Etre*, Quadrige/PUF, Paris, 1991.
- Marion, J.-L., *L'Idole et la Distance*, Grasset, Paris, 1977.
- Marx, K., *Grundrisse. Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri, I*, çev. A. Gelen, Sol Yayınları, Ankara, 1999.
- Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1995.
- Ouaknin, M-A. & Rotnemer, D., *La Bible de l'Humour Juif*, Editions J'ai lu, Paris, 1995.
- Özel, İ., *Bir Yusuf Masalı*, Şule, İstanbul, 2004.
- Pascal, B., *Pensées*, Librairie Larousse, Paris, 1986.
- Peperzak, A. T., *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writing*, ed. A. T.

Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, 1996.
- Peperzak, A. T., *Beyond. The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997.
- Platon (Eflatun), *Phaidros*, çev. H. Akverdi, MEB. İstanbul, 1943.
- Platon, *Phédon – le Banquet – Phèdre*, çev. P. Vicaire, Gallimard, Paris, 1985.
- Pomerand, G. *Le Petit Philosophe de Poche*, derleme metinler, Le Livre de Poche, Paris, 1962.
- Ricœur, P., *Autrement. Lecture d'*Autrement qu'Etre ou au-delà de l'Essence *d'Emmanuel Levinas*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
- Ricœur, P., *A l'Ecole de la Phénoménologie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1998.
- Rilke, R. M., *Orpheus'a Soneler*, çev. Y. Özoğuz, YKY, İstanbul, 2009.
- Ritsos, Y., *Umarsız Penelope*, çev. C. Çapan, De Yay., İstanbul, 1983.
- Robbins, J. «Aesthetic totality and ethical infinity: Levinas on art», *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers* içinde (ss. 356-368), ed. Claire Katz & Lara Trout, c. IV, Routledge, London & New York, 2005.
- Saint Cheron, M. de, "Pour une Philosophie de la Sainteté" (Emmanuel Levinas ile söyleşi), *De la Mémoire à la Responsabilité* içinde, ed. Dervy, Paris, 2000 (Türkçesi: "Kutsiyet Felsefesi Üzerine", M. de Saint Cheron, E. Levinas, çev. C. Demir Güneş, *Lapsus*, İstanbul, Güz 2008).
- Saint-Exupéry, A., *Savaş Pilotu*, çev. B. Onaran, Bilgi Yay., İstanbul, 1971.
- Sartre, J-P., *La Nausée*, Gallimard, Paris, 1938.
- Serrâc, Ebu Nasr Tûsî, *El-Lüma' - İslam Tasavvufu*, çev. H. K. Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996.
- Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü. Istılahât-ı İnsan-ı Kâmil*, haz. İ. Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.
- Sichère, B., *Cinquante Ans de Philosophie Française*, Ministère des Affaires Etrangères, Paris, 1997.
- Standford, S., "Writing as a Man: Levinas and the Phenomenology of Eros", *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers* içinde (ss. 369-387), ed. C. Katz & L. Trout, c. IV, Routledge, London & New York, 2005.
- Süreya, C., *Sevda Sözleri*, YKY, İstanbul, 2003.
- Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Y. Mustafaoğlu, Kitsan, İstanbul, 1999.
- Tamer, Ü., *Seçme Şiirler*, Karacan Yay., İstanbul, 1981.
- Tanpınar, A. H., *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul,

2001.
- Tezkire, *Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset*, özel sayı, no: 38-39, 2004.
- Vasey, C. R., "Faceless Women and Serious Others: Levinas, Misogyny, and Feminism", *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers* içinde (388-399), ed. C. Katz & L. Trout, c. IV, Routledge, London & New York, 2005.
- Yavuz, H., *Ayna Şiirleri*, Era, İstanbul, 1994.
- Žižek, S. & Daly, G., *Conversations with Žižek*, Polity Press, Cambridge/ Malden, 2004.

# EMMANUEL LEVİNAS: BİR YAŞAMÖYKÜSÜ

**1906** 12 Ocak'ta Litvanya'da, Kovno'da (Kauna) doğar. Üç biraderin en büyüğüdür. Kardeşlerden ikisi (Boris ve Aminadab) Naziler tarafından öldürülecektir. Levinas'ın ailesi Kovno'nun büyük Yahudi cemaatine mensuptur. Levinas'ın sonradan söyleyeceği üzere, bu cemaat içerisinde 'Yahudi olmak insanın gözlere, kulaklara sahip olması gibi tabii bir şeydir'. Levinas'ın okumaya yönelik olarak öğrendiği ilk dil, evde bir hoca nezaretinde öğrendiği İbranicedir. Aynı zamanda formel eğitimin ve gündelik hayatın dili olan Rusça ise onun anadilidir. Öte yandan Levinas'ın akrabaları Yidiş dilini konuşurlar. Levinas gençliğinde Lermontov, Gogol, Turgenyev, Tolstoy, Dostoyevski gibi büyük Rus yazarlarını okur. Bunlar arasında Dostoyevski, Levinas'ı en fazla etkilemiş olanıdır. Bu yazarlar, Levinas'ta felsefi ilginin uyanmasında önemli bir rol oynamışlardır. Aynı şeyi sonradan Shakespeare için de söylemek gerekecektir.

**1915-16** Birinci Dünya Savaşı esnasında, Almanların Eylül 1915'te Kovno'yu işgalinde, sonra, Kiev'e iltica talepleri kabul edilmeyince Ukrayna'nın bir şehri olan Kharkov'a hareket ederler. Levinas *Gymnasium*'a kabul edilen birkaç Yahudiden biridir. Levinas ailesi 1917 Şubat ve Ekim devrimlerini yaşar, o dönemin karışık olaylarına ve puslu, ağır havasına tanık olur.

**1920** Levinas ailesi, Litvanya'ya geri döner. E. Levinas, Kovno'da Yahudi *Gymnasium*'una devam eder.

**1923** Başlangıçta üniversite öğrenimini Almanya'da yapmayı düşünse de, sonunda Fransa'da karar kılar ve Strasbourg Üniversitesi'ne gider. Neden Fransa'yı seçtiği sorulduğunda Levinas, *'Parce que c'est l'Europe!* [Orası Avrupa çünkü!]' cevabını verecektir. Gariptir, ama Strasbourg, Litvanya'ya en yakın Fransız şehri olduğu için, görünüşte bu sebepten dolayı seçilmiştir. Levinas, klasikleri, psikolojiyi ve önemli ölçüde de sosyolojiyi içeren bir müfredatla karşılaşır, ama çok geçmeden felsefeye, bilhassa da Bergson ve Husserl üzerine yoğunlaşır. Yaşamöyküsünde, bu yıllara dair Charles Blondel, Henri Carteron, Maurice Halbwachs ve Maurice Pradines'i düşüncesini en ziyade etkileyen dört hoca olarak anar. Genç Levinas'ın üzerinde hayli güçlü bir etki yaratmış olaylardan birisi, sonradan onun tezine danışman da olacak olan Pradines'in, Dreyfus olayına, etiğin politikaya önceliğini ya da üstünlüğünü göstermek üzere başvurmuş olmasıdır.

**1926** Strasbourg'a öğrenci olarak gelen Maurice Blanchot ile yaşam boyu sürecek olan bir dostluk ilişkisi başlar.

**1926** Felsefe lisansını tamamlar. Gabrielle Pfeiffer sayesinde tanıdığı Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nı [*Logische Untersuchungen*] okur ve tez konusu olarak Husserl'de görü kuramını seçer.

**1928-9** Akademik yılı Freiburg'ta, Almanya'da geçirir. Husserl'in son seminerinde bir tebliğ sunar ve Husserl'in yerine geçen Heidegger'in ilk seminerine katılır. Sonradan *Felsefeye Giriş* [*Einleitung in die Philosophie*] adıyla yayınlanacak olan Heidegger'in derslerine katılır. Freiburg'ta geçirdiği döneme, Heidegger'in *Sein und Zeit*'ı [*Varlık ve Zaman*] üzerine yaptığı yoğun okumalar damgasını vurur. Levinas bir söyleşide şöyle der: 'Freiburg'a Husserl için gitmiştim, ama orada Heidegger'i keşfettim.'

**1928** İlk yayın: *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*'de Husserl'in *Ideen I*'i üzerine bir incelemesi yayınlanır.

Heidegger ile Cassirer arasında 18 ve 30 Mart'ta gerçekleşen ünlü karşılaşmaya tanıklık eder. Bu karşılaşma, Jean Cavailles, Maurice de Condillac, Eugen Fink ve Rudolf Carnap gibi genç filozofların da hazır bulunduğu bir Fransız-Alman felsefe buluşmasının bir parçasıdır. İki hafta süren müzakerelerin sonunda Freiburglu öğrenciler satirik bir *soirée* düzenlerler. Levinas, Cassirer'nin taklidini yapar. Cassirer'in karısı incinecek ve Levinas ise sonradan pişmanlık duyacaktır. *Soirée*'de Heidegger de hazırdır.

Levinas Strasbourg'a döner, doktorasını tamamlar ve *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı* [*La Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*] başlığını taşıyan tezini savunur. Tez, 4 Nisan 1930'da Felsefe Enstitüsü'nün ödülünü alır ve aynı yılın sonuna doğru Paris'te Vrin Yayınları tarafından yayınlanır. Jean-Paul Sartre'ı felsefeyle tanıştıran bu çalışmadır. Levinas, biraz da mizah duygusuyla şöyle der: 'Merleau-Ponty'nin ölümü üzerine yazdığı ünlü denemede, kendisini fenomenoloji ile tanıştıranın ben olduğumu ifade etmek suretiyle, ebediyetteki yerimi temin eden Sartre olmuştur.' *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı*'nda yer alan "Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Mutlak Varoluşu" ve "Fenomenolojik Varlık Kuramı: Bilincin Yönelimselliği" başlıklı bölümler Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır (*Kutadgubilig*, no: 13, 2008).

**1928** Fransız vatandaşlığına geçer ve Paris'te askerliğini yapar. Kovno'daki öğrencilik yıllarından tanıdığı Raissa Levi ile evlenir. Paris'te Alliance Israélite Universelle'de ders vermeye başlar. *Agrégation*u olmadı-

ğından üniversitede bir pozisyon elde edemez. Özel bir konuşmada, Levinas, Yunanca bilmeyişi nedeniyle *agrégationa* sahip olamadığını söyler. Alliance, Fransa'da etkili konumlara sahip bir grup Yahudi tarafından kurulmuştur. Bunlar Yahudilerin Fransa'da eşit haklara ve özgürlüğe sahip tam bir vatandaş olarak entegrasyonunu amaçlamışlardır. Alliance, Akdeniz havzasından (Fas, Tunus, Cezayir, Türkiye, Suriye) gelen Yahudilerin eğitim yoluyla medeniyete dahil edilmeleri misyonunu üstlenmiştir.

**1928** Strasbourg'daki öğrencilik yıllarından arkadaşı Gabrielle Pfeiffer ile birlikte Husserl'in *Descartesçı Düşünceler*'ini [*Méditations Cartésiennes*] Fransızcaya çevirir. Bu çeviride Husserl'in öznelerarasılığa dair ünlü tartışmasını içeren dördüncü ve beşinci bölümler Levinas'a aittir.

**1928** Heidegger üzerine bir kitaba başlar, ama Heidegger Nasyonal Sosyalist Parti'ye katılınca bu kitap projesinden vazgeçer. Bu yarım kalan çalışmanın bir fragmanı 1932'de "Martin Heidegger ve Ontoloji" adıyla yayınlanır. Fransa'da Heidegger üzerine ilk makaledir bu. Levinas, 1963'de, bir Talmud okumasında "Çoğu Almanı affedebiliriz, fakat bazı Almanlar vardır ki, onları affetmek zordur. Heidegger'i affetmek zordur" diye yazacaktır.

**1928** Sol Katolik bir dergi olan *Esprit*'de Nasyonal Sosyalizm üzerine önemli bir makalesi yayınlanır: "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler". Bu makalenin Türkçe çevirisi, Levinas'ın çeşitli yazılarından ve söyleşilerinden oluşturulmuş bir derleme olan *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) yer almaktadır.

**1931-32** Gabriel Marcel'in evinde ayda bir düzenlenen felsefi *soiréelere* katılır ve orada Sartre gibi avangard entelektüellerle tanışır.

**1933** Arada bir Kojeve'in Ecole des Hautes Etudes'deki (1933-7) ünlü Hegel konferanslarına katılır ve Jean Hyppolite ve diğerleri ile tanışır.
"Fransız ve Alman Kültüründe Tinsellik Kavramı" adlı makalesi yayınlanır.

**1934** Kızı Simone dünyaya gelir. Tıp öğrenimi görecektir.
Levinas'ın ilk özgün, tematik denemesi olan "Kaçış Üzerine" *Recherche Philosophique*'te yayınlanır. Heidegger'in ontolojisinden ilk önemli kopuş denemesidir bu. Bu deneme, 1982'de müstakil olarak yeniden basılacaktır.

**1939** Fransız ordusunda tercüman olarak (Almanca, Rusça) görevlendirilir.

**1940-45** Haziran 1940'ta savaş tutsağı olarak ele geçirilir ve Frontstalag'da

aylarca tutulur, sonra Kuzey Almanya'daki Magdeburg civarındaki Fallinpostel'de bir kampa nakledilir. Fransız ordusunda bir subay olduğu için bir temerküz kampına değil, ama askeri tutsaklar için hazırlanmış bir kampa yerleştirilir. Kampın numarası 1492'dir, ki bu Yahudilerin İspanya'dan kovulduğu tarihtir. Burada, Yahudi tutsaklar Yahudi olmayanlardan ayrı tutulurlar. Yahudiler 'JUD' yazılı üniformalar giyerler. Levinas'ın ailesinin pek çok ferdi, Litvanyalı milliyetçilerin coşkulu ve aktif işbirliği ile Haziran 1940'da başlayan kanlı pogromlar esnasında Naziler tarafından öldürülür. Kesin olmamakla birlikte, erkek kardeşleri, annesi ve babası Naziler tarafından Kovno'ya yakın bir yerde kurşuna dizilmiştir. Öldürülen aile üyelerinin adları ikinci büyük kitabı *Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde*'nin [*Autrement qu'Etre ou Au-dela de l'Essence*] başında yer alan İbranice ithafta anılır. Rassia ve Simon Levinas Levinas'ın Fransız arkadaşları, özellikle de Suzanne Poirier, Bay ve Bayan Verduron ve M. Blanchot tarafından himaye edilir. Blanchot, evini bir süreliğine Rassia ve Simon'a tahsis eder. Rassia Levinas, savaş esnasında Alliance İsraélite Universelle'in maddi desteğini görür. Rassia, 1943'e kadar Paris'te saklanır. Savaştan önce Levinas ailesi ile birlikte yaşayan Rassia'nın annesi Amelia Frieda Levi Paris'ten sürülür ve öldürülür. Levinas bir daha Almanya'ya ayak basmayacağına yemin eder. Savaş dönemine ait notlar *Tutsaklık Defterleri ve Diğer Yayınlanmamış Yazılar* [*Carnets de Captivité et Autres Inédits, œuvre 1*] adıyla yakın zaman önce Grasset/IMEC tarafından yayınlanmıştır (Paris, 2009).

**1945** Levinas, Paris'e döner ve ailesine kavuşur. Ecole Normale İsraélite Orientale'in (ENIO) müdürü olur. Bu okul Alliance tarafından 1867'de Paris'te Alliance'ın Akdeniz havzasındaki okullarına öğretmen yetiştirmek üzere kurulmuştur. Aile, 1980'e kadar okulun üstünde, yedinci katta yaşar; sonra, aynı cadde üzerinde başka bir binaya taşınır. Levinas 1964'e, ellili yaşlarının sonlarına kadar herhangi bir üniversitede görev almamıştır. Mesleki ve pedagojik konumu nedeniyle Yahudi eğitimi, Yahudi tinselliğinin sorunları, Shoah'tan sonra yeni bir rönesansın imkânları ve Yahudi cemaatinin meseleleri üzerine pek çok deneme kaleme almıştır. Felsefi meselelerin yanı sıra, tinsel ve tarihsel bir deneyim, ama aynı zamanda yaşayan bir cemaat olarak Yahudiliğin yazgısı üzerine ilgisi artarak devam eder. *Zor Özgürlük* [*Difficile Liberté*] bu bakımdan önemli bir derlemedir. ENIO, Levinas'ın savaş sonrası yıllarda savunduğu Yahudilik vizyonuna tekabül eder ve onu destekler. Bu, metin incelemelerine dayanan, entelektüel, rasyonel, anti-mistik, hümanist ve evrenselliğe meyleden

bir vizyondur. Bununla birlikte, hatırlatmak gerekir ki Levinas'ın mesleki yaşamı büyük ölçüde ENIO öğrencilerinin gündelik meseleleriyle, rutin sorumluluklarla ve idari yükümlülüklerle geçer. Levinas, ENIO'da Talmud incelemelerine yoğunlaşır. Filozof, sonradan bir Talmud şârihi olarak da boy gösterecek ve Talmud üzerine verdiği dersler ve konferanslar sonraki yıllarda kitaplaşacaktır.

**1945- 80** Levinas, Henri Nerson ile yakın bir arkadaşlık ilişkisi içerisindedir. Levinas'ı Talmud'a vâkıf, muammalı bir şahsiyet olan Mösyö Chouchani ile tanıştıran Nerson'dur. Chouchani, Levinas'ın hocası olur, filozof, bu üstadın rahleyi tedrisinden geçer ve ondan Talmud şerhinin ve Yahudi hikemiyatının inceliklerini öğrenir. Nerson 1980'de İsrail'de ölür. Levinas, 1987'deki bir söyleşide, 'Onu her geçen gün özlüyorum' diyecektir. Chouchani'ye gelince, Levinas üstadını her zaman tazim ve hürmetle anar. Üstadının otoritesi altında gerçekleşen Talmud dersleri esnasında, doğrusu, 'felsefe ona pek solgun bir şey olarak' görünmüştür.

**1946-47** Sonradan *Bütünlük ve Sonsuz*'u [*Totalité et Infini*] (1961) kendisine ithaf edeceği yakın arkadaşı Jean Wahl, Levinas'ı College de France'da konferans vermeye davet eder. Levinas'ın orada verdiği dört konferans, *Zaman ve Başka* [*Le Temps et l'Autre*] adıyla 1948'de kolektif bir çalışmada yayınlanır. *Zaman ve Başka*, 1979'da ayrı olarak ve yeni bir önsözle birlikte tekrar gün yüzüne çıkacaktır. Çalışma 1948'de yayınlandığında, Simone de Beauvoir, Levinas'ı dişil olanı eril olanın ötekisi olarak anlamasından dolayı eleştirir (Bkz. Önsöz, *İkinci Cins*). Ötekinin merkezi bir öneme sahip olduğu ve ötekiyle ilişkinin zaman olarak tasvir edildiği *Zaman ve Başka* Türkçeye de çevrilmiştir (Metis, 2005). Levinas'ın sonraki olgun felsefesinin bazı temel yönelimlerini haber veren kitap, filozofun düşüncesinde önemli bir uğrağa işaret eder.

**1947-49** Hocası Chouchani ile birlikte Talmud'u orijinal dillerinde, yani İbranice'de ve Aramice'de tetkik eder. Chouchani bu dönemde Levinas ailesi ile birlikte aynı dairede yaşar. Levinas, Talmud incelemelerine daha iyi yoğunlaşabilmek için felsefe çalışmalarına ara verir. Chouchani'nin Levinas üzerinde icra ettiği büyük tesiri belirtmek gerekir. Talmud üstadı, 1968'de Güney Amerika'da ölür; bu tarih aynı zamanda Levinas'ın Talmudik denemelerini topladığı ilk kitabı olan *Dört Talmud Okuması*'nın [*Quatre Lectures Talmudiques*] yayınlandığı tarihtir.

**1947** İlk özgün kitabı olan *Varoluştan Varolana* [*De l'Existence à l'Existant*] yayınlanır. Bu kitap, savaş esnasında, tutsaklıkta kaleme alınmıştır. Sartre ve Camus'nun tesiri altında şekillenen entelektüel havaya muhalefeten, kitap, kapağını çevreleyen *'Où il ne s'agit pas d'anggoisse'/'Burada içsıkıntısına yer yoktur'* yazılı kırmızı bir bantla çıkar. Levinas, 1946'da, Jean Wahl'in kurduğu *Deucalion* adlı yeni bir dergide bu kitaptan "Var" [*Il y a*] başlıklı bir bölüm yayınlamıştır. *Var*, bilincin ortaya çıkışını önceleyen varoluşun dehşetli gecesidir, varolanın henüz ortaya çıkmadığı, varlığın ilksel, gayri şahsi ve anonim halidir. *Varoluştan Varolana*'dan alınma "Varolansız Varoluş" başlıklı bir bölüm *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır.

**1948** "Gerçeklik ve Gölgesi" adlı makale, başında muhtemelen Sartre'a veya Merleau-Ponty'e ait eleştirel bir notla birlikte *Les Temps Modernes*'de yayınlanır. Levinas burada ilginç, alışılmadık bir tarzda sanatı eleştirir. Bu makale, *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır.

*Husserl ve Heidegger ile Birlikte Varoluşu Keşfederken* [*En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*] yayınlanır. Fenomenoloji üzerine savaş öncesi kaleme alınmış ve yayınlanmamış yazıların toplamıdır bu derleme. 1967'deki basımında "Dil ve Yakınlık" gibi başka yazılar derlemeye ilave edilecektir. Bu kitapta bulunan "Başka'nın İzi" *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır.

**1949** Oğlu Michaël dünyaya gelir. Michaël Levinas, ünlü bir besteci, konser piyanisti ve Paris Konservatuvarında Müzik Analizi profesörüdür.

**1951** *Revue de Métaphysique et de Morale*'de, "Ontoloji Temel Midir?" yayınlanır. Burada Levinas, Heidegger'i ve ontolojiyi etikten kalkarak açıkça eleştirir ve ontolojinin temel olma vasfını sorgular. Bu makalenin Türkçe çevirisi *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) yer almaktadır.

**1951** İsrail'i ilk ziyaret.

**1956** Chevalier de la Légion d'honneur.

**1956** "Felsefe ve Sonsuz Fikri", *Revue de Métaphysique et de Morale*'de yayınlanır. Bu deneme, Levinas'ın 50'lerdeki çalışmalarını çok iyi bir biçimde yansıtır, *Bütünlük ve Sonsuz*'un belli başlı tezlerini haber verir ve Levinas'ın sonsuz fikrini Descartes'tan alarak nasıl temellük ettiğini göz önüne serer.

*Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française*'in [Fransızca Konuşan Yahudi Aydınları Kolokyumu] kurucularındandır. Kolokyumun amacı Fransızca konuşan Yahudi aydınları topluluğunu bir araya ge-

tirmek ya da bir arada tutmak ve Yahudi geleneğiyle bağları canlandırmaktır.

**1960** Levinas, kolokyumun yıllık toplantılarında Talmud yorumları yapar, ki bu yorumlar 1991'e dek mutat olarak sürer. Talmud yorumları salt dini bir içeriğe sahip değildir; yorumlar esnasında dönemin politik ve entelektüel olayları da değerlendirilir ve tartışılır. Levinas, Talmud metinlerini üstadı Chouchani'den öğrendikleri yardımıyla rasyonel ve hermenötik bir yaklaşımla ve zaman zaman belli bir mizah duygusu eşliğinde yorumlar. Sözgelimi 1972'deki "Ve Tanrı Kadını Yarattı" başlıklı yorumu Brigitte Bardot'nun baş rolde olduğu, Roger Vadim'in 1957'deki filmine göndermede bulunur.

**1961** *Bütünlük ve Sonsuz. Dışsallık Üzerine Deneme* [*Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*] Martinus Nijhoff tarafından Hollanda'da yayınlanır. Jean Wahl'in teşvik ve desteğiyle Levinas bu kitabı *doctorat d'état* başvurusunda ana tez olarak sunar; daha önce yayınladığı felsefi makaleler ise tamamlayıcı tez işlevi görür. Wahl'e ilaveten Vladimir Jankélevitch, Gabriel Marcel, Paul Ricœur ve Georges Blin jürinin üyeleridir. Merleau-Ponty de jüriye dahildir başlangıçta; ama filozof, savunmadan bir ay önce ölmüştür. Belirtmek gerekir ki *Bütünlük ve Sonsuz* bir tez olarak değil, esasında bağımsız bir kitap olarak yazılmıştır. *Bütünlük ve Sonsuz*'un A. Lingis tarafından yapılan İngilizce çevirisi [*Totality and Infinity*] 1969'da yayınlanır. *Bütünlük ve Sonsuz*'dan "*Bütünlük ve Sonsuz*'a Önsöz", "Aşkın İkircikliği" ve "Erosun Fenomenolojisi" başlıklı bölümler *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003), "Hakikat ve Adalet" başlıklı bölüm ise *Tezkire*'de (no: 38-39, 2004) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır.

**1961-62** Blanchot'nun *La Nouvelle Revue Française*'de az veya çok *Bütünlük ve Sonsuz*'dan esinlenmiş olan üç makalesi yayınlanır: "Bilinmeyenin Bilgisi", "Söz Tutmak" ve "Yahudi Olmak"

**1962** *Bütünlük ve Sonsuz*'un yayınlanışından kısa süre sonra, Jean Wahl, Levinas'ı Fransız Felsefe Cemiyeti'nde konuşma yapmaya davet eder. Levinas orada "Aşkınlık ve Yükseklik" başlıklı bir konuşma yapar. *Bütünlük ve Sonsuz*'un argümanlarını epistemolojik açıdan özetleyen bir konuşmadır bu. Bu makalenin Türkçe çevirisi *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) bulunmaktadır.

**1963** *Zor Özgürlük* [*Difficile Liberté*] yayınlanır. Henri Nerson'a adanmış olan kitap, Yahudilik üzerine yazılardan oluşma önemli bir derlemedir. Yahudi eğitimi yanı sıra çağdaş konular ve simalar üzerine göz-

lemler ve polemikler içeren kitap, mesyanizmi konu alan Levinas'ın ilk Talmud yorumlarını da ihtiva eder. Levinas'ın özyaşamöyküsel düşüncelerini dile getirdiği "İmza" da bu aynı ciltte yer alır. Bu kitapta bulunan "Kimliklenme Yolları", "Yahudilik", "İsrail ve Evrenselcilik" ve "İsrail Devleti ve İsrail Dini" başlıklı yazıların Türkçe çevirileri *Tezkire*'de (no: 38-39, 2004) yer almaktadır.

**1964** Poitier Üniversitesi'ne felsefe profesörü olarak atanır. Meslektaşları arasında Mikel Dufrenne, Roger Garaudy, Jacques d'Hondt ve Jean Delhomme gibi isimler vardır. Levinas 1980'e kadar ENIO'nun müdürüdür, ne var ki idari vazifelerden peyderpey uzaklaşır. Ayrıca Lille Üniversitesi'ne başvurusunda olumlu cevap alamaz; zira Eric Weil itiraz eder, sonuçta onun yerine Henri Birault atanır.

*Revue de Métaphysique et de Morale*'de "Anlamlanma ve Anlam" yayınlanır. Levinas bu makalede *Bütünlük ve Sonsuz*'dan *Varlıktan Başka Türlü*'ye geçişin işaretlerini verir. İz mefhumu ve Derrida'da onca önemli olan mevcudiyet (*présence*) fikrinin eleştirisi yine bu yazıda kendini gösterir.

Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik" başlıklı makalesi *Revue de Métaphysique et de Morale*'de yayınlanır. Bu makale 1967'de, bazı küçük düzeltmelerle *Yazı ve Fark*'ta [*L'Ecriture et la Différence*] yeniden yayınlanır. Derrida'nın Levinas'ın düşüncesi üzerine kaleme aldığı bu uzun soluklu makale, Levinas'ın tanınmasında önemli rol oynamıştır. "Şiddet ve Metafizik" Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır (Cogito, no: 47-48, 2006).

**1965** "Fransa Yahudi-Hıristiyan Dostluğu" komitesi üyeliği. Yahudi-Hıristiyan dostluğu meselesi Levinas'ın yazılarında ele aldığı bir mesele haline gelir.

**1967** Yeni kurulan Paris-Nanterre Üniversitesi'ne felsefe profesörü olarak atanır. Meslektaşları arasında felsefede Mikel Dufrenne, Paul Ricoeur, Jean-François Lyotard ve sosyolojide Alain Touraine, Henri Lefebvre ve genç Jean Baudrillard bulunmaktadır.

Kasımda Brüksel'de verdiği iki konferanstan biri olan "Yerinde-Olma" sonradan makaleye dönüşür ve 1968'de *Revue Philosophique de Louvain*'de yayınlanır. Metinde dile getirilen ve sonradan geliştirilen fikirler *Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde*'de [*Autrement qu'Etre ou Au-dela de l'Essence*] merkezi bir yer tutacaktır.

**1968** *Dört Talmud Okuması* Levinas'ın diğer konfesyonel yazılarının yayınlandığı da Editions de Minuit'den yayınlanır.

'68 olaylarıyla arasına mesafe koyan Levinas, bu olaylara ve yapısalcı/

postyapısalcı düşüncenin antihümanizmine "Hümanizm ve Anarşi" (1968) ve "Kimliksiz" (1970) adlı makalelerle cevap verir. Yine, Levinas, Marksizme ve öğrenci radikalizmine "Yahudilik ve Devrim" (1969) adlı makalede ilginç bir cevap verir.

**1970** Chicago Loyola Üniversitesi'nden Hannah Arendt ile aynı gün fahri doktora alır. Bu onların karşılaştıkları tek andır. Levinas, Arendt'in Amerikan Milli Marşı'nın söylenişine coşkuyla katılmasına şaşırır. Bu fahri doktorayı Leiden/Hollanda (1975), Leuven/Belçika (1976), Fribourg/İsviçre (1980) ve Bar-Ilan/İsrail (1981) Üniversitelerinden alınan fahri doktoralar takip eder.
Fribourg Üniversitesi'ne ziyaretçi profesör olarak atanır. Bu üniversitede sonraki yıllarda ara ara dersler verecektir.

**1971** Albert Schweitzer felsefe ödülünü alır.

**1972** *Öteki İnsanın Hümanizmi* [*Hümanizm de l'Autre Homme*] yayınlanır.

**1973** Sorbonne (Paris IV) Üniversitesi'ne felsefe profesörü olarak atanır ve 1976'da emekliliğinden sonra fahri profesör olur. Sorbonne'daki derslerini 1980'e kadar sürdürür. Ferdinand Alquié, Henri Birault, Pierre Aubenque ve Jacques Rivelaygue, Sorbonne'daki meslektaşları arasındadır.

**1974** *Varlıktan Başka Türlü ve Varlaşmanın Ötesinde*, Nijhoff tarafından yayınlanır ve A. Lingis tarafından İngilizce'ye çevrilerek 1981'de yayınlanır. Bu kitap pek çok yorumcu tarafından Levinas'ın en önemli, ama aynı zamanda en zor metni olarak görülür. Bu kitabın "Öz ve Çıkarsızlık" başlıklı bölümünün Türkçe çevirisi *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) yer almaktadır.
Levinas'ın felsefesi üzerine İngilizce'de kitaplık çapta ilk çalışma yayınlanır. Edith Wyschogrod'un *Emmanuel Levinas: Etik Metafizik Problemi* [*Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*] (The Hague: Nijhoff) başlığını taşır bu kitap.
Kasımda *Officier de l'ordre national du Mérite* seçilir.

**1975** *Maurice Blanchot Üzerine* [*Sur Maurice Blanchot*] yayınlanır. Kitap, Levinas'ın yakın arkadaşı Blanchot üzerine kaleme aldığı üç makaleden ve bir söyleşiden oluşur.

**1976** *Özel İsimler* [*Noms Propres*] yayınlanır. Kitap; Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, van Breda ve Wahl üzerine denemelerden oluşur.

**1977** *Kutsal Olan'dan Kutsî Olan'a. Beş Yeni Talmud Okuması* [*Du Sacré au Saint. Cinque Nouvelles Lectures Talmudique*] yayınlanır.

**1980** Derrida, Jabès, Lyotard, Ricoeur ve diğerlerinin makalelerini içeren *Emmanuel Levinas İçin Metinler* [*Textes pour Emmanuel Levinas*] (Paris: Jean-Michel Place) yayınlanır.

Levinas Papa'nın Mayıs'taki Paris ziyareti esnasında II. Jean-Paul ile görüşür. Papa (Karol Wojtyla) 1959'da Max Scheler üzerine bir tez yazmıştır ve fenomenolojik etiğin Hıristiyan metafiziği ile olan ilişkisiyle yakından ilgilidir. Levinas "Kardinal Wojtyla'nın Felsefi Düşüncesi" üzerine bir makale yazar. Levinas diğer katılımcılarla birlikte Castel Gandolfo'da, Papa'nın yazlık malikanesinde düzenlenen konferanslara katılır ve ikinci konferansta "Aşkınlık ve Kavranırlık" başlıklı tebliğini sunar.

**1982** *Ayetin Ötesinde* [*Au-delà du Verset*] yayınlanır. Kitap, Talmud yorumlarının yanı sıra Yahudilik, Siyonizm ve siyasete dair metinler içerir. Bu kitapta yer alan "Ahit" isimli yazının Türkçe çevirisi *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003), "Siyaset, Sonra!" isimli yazının Türkçe çevirisi ise *Tezkire*'de (no: 38-39, 2004) yer almaktadır.

*Akla Gelen Tanrı* [*De Dieu Qui Vient à l'Idée*] yayınlanır. Kitap, Levinas'ın sonraki çalışmalarının teolojik veçhesini göz önüne seren metinler içerir. "Tanrı ve Felsefe" başlıklı makale bu bakımdan bilhassa önemlidir. *Akla Gelen Tanrı*, Charles-Lévêque ödülünü alır. Bu kitapta bulunan yazılardan "Aşkınlık ve Kötülük"ün Türkçe çevirisi *Tezkire*'de (no: 38-39, 2004), "Tanrı ve Felsefe"nin Türkçe çevirisi ise *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) yer almaktadır.

Radio-France'da Philippe Nemo ile sonradan *Etik ve Sonsuz* [*Ethique et Infini*] başlığı altında yayınlanacak olan bir dizi söyleşi gerçekleştirir. Söyleşiler, Levinas'ın felsefesine dair faydalı ve hayli aydınlatıcı bilgiler içermektedir. Bu söyleşiler dizisi "Etik ve Sonsuz" başlığı altında *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır.

**1982** 14 Eylül 1982'de, Doğu Beyrut'taki bir partinin merkez bürosu, Lübnan Devlet Başkanı Beşir Gemayel'in konuşma yaptığı sırada bombalandı. Gemayel ve 26 kişi öldürüldü. İsrailliler olayın hemen ertesi günü 'olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak' amacıyla Batı Beyrut'u işgal ederek karşılık verdi. Bu ifade, Begin hükümetini yaşanacakların sorumluluğunu kabul etmeye mecbur bıraktı. İşgal, Müslümanları Falanjistlerin intikamından koruma varsayımıyla yapılmasına rağmen, İsrail Savunma Güçleri (IDF) İsrail'e vurkaç taktiğiyle saldırılar düzenleyen *fedailer* veya içeri sızmış Araplar olduklarından

şüphelendikleri kişileri temizlemek amacıyla, Falanjistleri, Filistinlilerin kamplarına soktu. Hristiyan askerler, İsrail Savunma Güçlerinin herhangi bir müdahalesi ile karşılaşmadan Sabra ve Şatila kamplarında iki gün boyunca yüzlerce kişiyi katlettiler. 26 Eylül'de *New York Times*'a "*goyim* (Yahudi-olmayan) *goyim*'i öldürüyor ve hemen ardından Yahudileri asmaya kalkışıyorlar," şeklinde açıklama yapan Begin, ilk başta yasal soruşturma açmayı reddetti. Alain Finkielkraut ve Emmanuel Levinas, katliamın şoku devam ederken 28 Eylül 1982'de Shlomo Molko tarafından "İsrail ve Yahudi Etiği" üzerine söyleşi yapmak üzere Radio Communauté'ye davet edildi. Bu söyleşi, kimi Levinas yorumcularına göre Levinas'ın etiğinde ve ötekilik tasavvurunda bir 'çatlağa' işaret etmektedir. "Etik ve Siyaset" başlıklı söyleşinin Türkçe çevirisi *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003), ayrıca *Tezkire*'de (n. 38-39, 2004) yer almaktadır.

**1983** Heidelberg'te verilen Karl Jaspers ödülüne layık görülür. Ne var ki savaştan sonra Almanya'ya girmemeye yeminli olduğundan Heidelberg'e oğlu Michaël Levinas gider ve onun adına ödülü alır.

**1984** Levinas'ın sonraki düşüncesini özlü bir biçimde ifade eden "Aşkınlık ve Kavranırlık" yayınlanır.

**1985** Nisan'da *Commandeur des Arts et Lettres* seçilir.

**1986** Jean Greisch ve Jacques Rolland tarafından organize edilen ve Cerisy-la-Salle'de düzenlenen konferans Editions du Cerf tarafından 1993'te yayınlanır.
Richard A. Cohen'in edisyonunu üstlendiği ve Levinas üzerine bazı makaleleri içeren *Levinas ile Yüzyüze* [*Face to Face with Levinas*] yayınlanır.

**1987** A. Lingis'in Levinas'ın yazılarından çevirerek hazırladığı *Felsefi Yazılar Derlemesi* [*Collected Philosophical Papers*] İngilizce'de yayınlanır.
College International de Philosophie'nin başkanı Miguel Abensour'un daveti üzerine "...İçin Ölmek" başlıklı bir konuşma yapar. Heidegger ile ilgili bir konuşmadır bu.
Husserl üzerine metinler de içeren felsefi yazılar derlemesi olan *Öznenin Dışında* [*Hors Sujet*] yayınlanır.

**1988** *Ulusların Zamanında* [*A l'Heure des Nations*] yayınlanır. Kitap, beş Talmud okumasının yanı sıra, Yahudilik ile Hıristiyanlık ilişkileri, Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig ve bazı teolojik konular üzerine denemeleri içerir.

**1991** *Aramızda: Ötekini-Düşünme Üzerine Denemeler* [*Entre Nous: Essais sur le Penser-à-l'Autre*] yayınlanır. "Ontoloji Temel Midir?", "Ego ve Bütünlük" gibi önemli metinleri içeren kitapta Levinas ile yapılmış söyleşiler de yer almaktadır.

Levinas üzerine bir derleme olan ve edisyonu C. Chalier ve M. Abensour tarafından üstlenilen *Cahier de l'Herne* yayınlanır. Levinas üzerine önemli incelemelerle birlikte, onun yayınlanmamış bazı metinlerini içeren derlemede, Levinas'ın Sorbonne'da verdiği son ders olan "Tanrı, Ölüm ve Zaman" da yer almaktadır. Bu derslerin bir derlemesi olan *Ölüm ve Zaman* (Ayrıntı, 2006) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır.

*Officier de la Légion d'honneur* seçilir.

**1993** *Dieu, la Mort et le Temps* [*Tanrı, Ölüm ve Zaman*] (Grasset) yayınlanır. Kitap, filozofun 1975-76'da Sorbonne'da verdiği dersleri içerir.

**1994** *Tarihin Öngörmedikleri* [*Les Imprévus de l'Histoire*] yayınlanır. Derleme mahiyetinde olan bu kitap, Levinas'ın dergilerde yayınlanmış bazı makalelerini, bu arada Husserl üzerine ilk yazılarını, sanatı kıyasıya eleştirdiği "Gerçeklik ve Gölgesi" adlı makaleyi ve başka yazıları içerir.

**1995** *Başkalık ve Aşkınlık* [*Altérité et Transcendance*] yayınlanır. Bu kitapta bulunan "Öteki İnsanın Hakları" başlıklı yazının çevirisi *Tezkire*'de (n. 38-39, 2004) yer almaktadır.

Uzun bir hastalıkla mücadele döneminden sonra, Levinas 24-25 Eylül gecesi Paris'te ölür. 28 Eylül'de toprağa verilir. Derrida mezarı başında bir konuşma yapar. Bu konuşma *Emmanuel Levinas'a Elveda*'da [*Adieu à Emmanuel Levinas*] yer almaktadır. Bu kitaptan bir bölüm olan "Emmanuel Levinas'a Adieu" *Tezkire*'de (no: 38-39, 2004) Türkçe'ye çevrilmiş bulunmaktadır.

**1996** Levinas'ın ölümünden bir hafta sonra *Yeni Talmud Okumaları* [*Nouvelles Lectures Talmudiques*] yayınlanır. Kitap, 1978, 1988 ve 1989'a ait üç Talmud okumasını içerir. Bu kitapta yer alan "Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı" başlıklı yazı, *Sonsuza Tanıklık*'ta (Metis, 2003) Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır.

*Temel Felsefe Yazıları* [*Basic Philosophical Writtings*] İngilizce'de yayınlanır.

Danielle Cohen-Levinas ve College International de Philosophie tarafından Sorbonne'da Richelieu amfitiyatrosunda Levinas'ı yâd programı düzenlenir.

# SÖZLÜKÇE

A-Dieu (l, Fr): Tanrı'ya-doğru [olma]
Absolu (Fr): Mutlak
Absorber (Fr): Massetmek
Abstrait (Fr): Soyut
Absurde (Fr): Saçma
Accès (Fr): Erişim
Accueillir (Fr): Buyur etme, kabul ve buyur etme
Activité (Fr): Etkinlik
Adéquation (Fr): Upuygunluk
Affectivité (Fr): Duygululuk, duygulanımsallık
Ailleurs (Fr): Başka yer
Aletheia (**ἀλήθεια**, Yun): Açığa-çıkma, örtüsünü-açma, hakikat
Alltäglichkeit (Alm): Gündeliklik, hergünkülük
Altérité (Fr): Başkalık, ötekilik
Altruisme (Fr): Diğergamlık, özgecilik
Ambiguité (Fr): İkirciklilik, müphemlik
An-archie (Fr): An-arşi, arkhe-sizlik, temel-sizlik, ilke-sizlik
Anarchie (Fr): Anarşi, düzensizlik, sübutsuzluk
Angoisse (Fr): İçsıkıntısı
Angst (Alm): İçsıkıntısı
Anonyme (Fr): Anonim, isimsiz
Antériorité du postérieur (Fr): Sonrakinin önceliği
Apparaître (l', Fr): Belirme
Apparition (Fr): Beliriş
Arkhe (**ἀρχή**, Yun): Temel, neden, ilke
Assimiler (Fr): Özümsemek, öz'ümsemek, temessül etmek
Assujetissement (Fr): Tabiiyet
Assomption (Fr): Üstlenme
Assumer (Fr): Üstlenmek
Athéisme (Fr): Tanrısızlık
Au-delà (Fr): Öte
Au-delà de l'être (Fr): Varlığın ötesi
Ausrichtung (Alm): Yönlenme
Authentique (Fr): Otantik, sahici, sahih
Autonomie (Fr): Özerklik

Autre (Fr): Başka, başka olan; başkası/öteki
Autre-dans-le-même (Fr): Aynı-daki-başka
Autrement (Fr): Başka türlü
Autrement qu'être (Fr): Varlıktan başka, var olmaktan başka
Autrui (Fr): Başkası/Öteki
Bedeutsamkeit (Alm): İmlemlilik
Besoin (Fr): İhtiyaç
Besorgen (Alm): İlgilenme
Bien (Fr): İyi
Caresse (Fr): Okşayış
Causa sui (L): Kendinin nedeni, asıl neden, temel neden
Clandestinité (Fr): Gizli-saklılık, gizli-kapaklılık
Cogitatio (L): Düşünme
Cogitatum (L): Düşünülen, düşünülen şey
Cogito (L): Düşünüyorum
Coïncidence (Fr): Çakışma
Commandement (Fr): Emir
Communion (Fr): Hemhallik
Conatus essendi (L): Var olma/var kalma çabası, varlıkta diretme
Concept (Fr): Kavram
Conception (Fr): Tasavvur
Concret (Fr): Somut
Concrétude (Fr): Somutluk
Connaissance (Fr): Bilgi
Conscience (Fr): Bilinç
Conscience mauvaise (Fr): Rahatsız vicdan
Conscience morale (Fr): Vicdan, ahlaki bilinç
Constituable (Fr): Kurulabilir
Constituant (Fr): Kuran
Construire (Fr): Kurmak
Contact (Fr): Temas
Contemplation (Fr): Temaşa
Contemporainéité (Fr): Hemzamanlılık
Contentement (Fr): Memnuniyet
Correspondance (Fr): Tekabüliyet
Corporéité (Fr): Bedensellik
Corps (Fr): Beden
Création (Fr): Yaratma
Créaturialité (Fr): Yaratılmışlık

Dasein (Alm): Dasein, Orada-varlık
Décrire (Fr): Tasvir etmek, betimlemek
Dé-dire (Fr): Söyleneni bozuma uğratmak
Dédit (Fr): Bozuma-uğratılmış söylenen
Définir (Fr): Tarif etmek, tanımlamak
Dehors (Fr): Dışarısı
Démesure (Fr): Ölçüsüzlük
Dépasser (Fr): Aşmak
Description (Fr): Tasvir, betimleme
Désinteressement (Fr): Çıkar-gözetmezlik, hasbilik
Dés-inter-*essement* (Fr): Varlıktan soyunma, varlıktan çıkma
Désir (Fr): Arzu
Dévoilement (Fr): Açığa-çıkma, örtüsünü-açma, hakikat (< Yun. Aletheia)
Diachronie (Fr): Diyakroni, artzamanlılık, ayrı-zamandalık
Différence (Fr): Fark
Dire (le, Fr): Söyleme
Discours (Fr): Konuşma, mukâleme
Distance (Fr): Mesafe
Dit (le, Fr): Söylenen
Don (Fr): Bağış
Donner (Fr): Verme/k
Douleur (Fr): Acı
Dualité (Fr): İkilik
Durée (Fr): Süre
Effort (Fr): Çaba
Egoisme (Fr): Egoizm, bencillik
Egoisme à deux (Fr): İki kişilik egoizm
Egologie (Fr): Egoloji
Egologique (Fr): Egolojik
Eidétique (Fr): Eidetik, özler bilimi
Election (Fr): Seçilmişlik
Elémental (l', Fr): Öğesel
Elévation (Fr): Yükselme
Elu (Fr): Seçilmiş
Emotion (Fr): Heyecan
Empathie/Intropathie (Fr): Empati, duygudaşlık
Entdecktheit (Alm): Açığa-çıkma, açığa-çıkarılmışlık, örtüsü-açılmışlık
En deçà (l', Fr): Beri

En tant que (Fr): [Şu veya bu] olarak
Enigme (Fr): Muamma
Ens (L):Varolan
Enseignement (Fr): Öğretim, talim
Ent-fernung (Alm): Uzak-sız-laştırma
Epiphanie (Fr): Epifani
Epoché: Epokhe, paranteze alma, askıya alma
Esse (L): Var olmak
Essence (Fr, < L. esse): Varlaşma, varlaşım
Etant (Fr): Varolan
Ethique (Fr): Etik
Etranger (Fr): Yabancı
Etre (Fr): Var olmak
Etre (l', Fr): Varlık
Etre autrement (Fr): Başka türlü var olma
Evasion (Fr): Kaçış
Evénement (Fr): Olay
Ex-cendance (Fr): Dışa-çıkma
Existant (l', Fr): Varolan
Existence (Fr): Varoluş
Existence plurielle (Fr): Çoğulcu varoluş
Exister (Fr): Varolmak
Exister (l, Fr): Varolma
Existieren (Alm): Varolmak
Expérience (Fr): Deneyim
Expiation (Fr): Kefaret
Expression (Fr): İfade
Extase (Fr): Ekstaz, vecd
Extériorité (Fr): Dışsallık
Face à face (Fr): Yüz yüze
Face-à-face (le, Fr): Yüz-yüze'lik
Fatigue (Fr): Yorgunluk
Fécondité (Fr): Velûdiyet
Féminin (le, Fr): Dişil olan
Féminité (Fr): Dişillik
Filialité (Fr): Nesep bağı
Fraternité (Fr): Kardeşlik
Fundamental Ontologie (Alm): Temel Ontoloji
Fusion (Fr): Kaynaşım, kaynaşma

Généralisation (Fr): Genelleme
Geworfenheit (Alm): Fırlatılmışlık, atılmışlık
Hauteur (Fr): Yükseklik, irtifa
Hétéronomie (Fr): Yâderklik
Hic et nunc (L): Şimdi ve burada
Honte (Fr): Utanma
Hospitalité (Fr): Konukseverlik
Hü (Ar): O
Hü-viyyet (Ar): O-luk, illéité
Hypostase (Fr): Hipostaz, teferrüt
Ici (Fr): Bura
Idée (Fr): Idea, fikir
Ideatum (L): Ideatum, fikredilen, düşünülen
Identification (Fr): Özdeşleş(tir)me
Identique (Fr): Özdeş
Identité (Fr): Özdeşlik, kimlik
Idolâtrie (Fr): Putperestlik
Il y a (l', Fr): Var
Illéité (Fr): Hü-viyyet, O-luk
Image (Fr): İmge, tasarım
Immanence (Fr): İçkinlik
Immanent (Fr): İçkin
Immédiat (Fr): Dolaysız
Immédiateté (Fr): Dolaysızlık
Impersonnel (Fr): Gayri şahsi
Inadéquation (Fr): Upuygun-olmama
In-der-Welt-sein (Alm): Dünya-da-olma
Indifférence (Fr): Kayıtsızlık
Infini (Fr): Sonsuz
Insomnie (Fr): Uykusuzluk
Inspiration (Fr): Esin, esinleme, nefes alma
Intelligible (Fr): Kavranır
Intelligibilité (Fr): Kavranırlık
Intention (Fr): Yönelim
Intentionnalité (Fr): Yönelimsellik
Interesse (L): Arasında olma, [varlıkta] çıkarı olma
Intériorité (Fr): İçsellik
Interpellation (Fr): Hitap, hitap etme
Interrompre (Fr): İnkıtaa uğratmak, kesintiye uğratmak

Intervalle (Fr): Aralık
Intuition (Fr): Görü
Invisible (Fr): Görünmez
Ipséité (Fr): Kendilik
Irréversibilité (Fr): Tersinmezlik
Irréversible (Fr): Tersinmez
Instant (Fr): An
İsâr (Ar): Başkasını kendine tercih ve takdim etme
Je (Fr): Ben (büyük harfle)
Jemeinigkeit (Alm): Benimkilik
Jouissance (Fr): Keyif alma
Justice (Fr): Adalet
Kadoş (İbr): Kutsî, aziz, ayrı/lmış
Kat auto (**καθ'αύτό**, Yun.): Bizatihi, kendinden, kendisi itibariyle
Konstitution (Alm): Konstitüsyon, kurma
L'un-pour-l'autre (Fr): Biri-diğeri-için [olma]
Langage (Fr): Dil
Liberté (éthique) (Fr): Hürriyet, hürleşme
Liberté (Fr): Özgürlük
Logos (**λόγος**, Yun): Logos
Loi (Fr): Yasa, şeriat
Luminosité (Fr): Işıksallık
Maïeutique (Fr): Mayötik, hatırlama
Maître (Fr): Efendi/Muallim
Maîtrise (Fr): Zapturapt, hakimiyet
Mal (Fr): Kötü
Manifestation (Fr): Tezahür
Matérialité (Fr): Maddilik
Me voici (Fr): İşte ben!/Efendim!
Médiation (Fr): Dolayım
Mienneté (Fr): Benimkilik
Même (Fr): Aynı
Mêmeté (Fr): Aynılık
Miteinandersein (Alm): Biri-diğeri-ile-olma
Moi (Fr): Ben
Monisme (Fr): Tekçilik
Monolithique (Fr): Yekpare
Morale (Fr): Ahlak
Mort (Fr): Ölüm

Multiplicité (Fr): Çokluk
Mystère (Fr): Gizem
Nausée (Fr): Bulantı
Néant (Fr): Hiçlik
No man's land (Ing): İnsansız bölge
Noematisation (Fr): Noemalaştırma
Noème (Fr): Noema, düşünülen
Noèse (Fr): Noesis, düşünce
Non-coincidence (Fr): Çakışmazlık
Non-indifférence (Fr): Kayıtsız-olmama
Non-lieu (Fr): Yer-olmayan
Non-sens (Fr): Anlamsızlık
Notion (Fr): Mefhum
Objectivité (Fr): Nesnellik
Obsession (Fr): Obsesyon
Ontologie (Fr): Ontoloji, varlıkbilim
Otage (Fr): Rehin
Outil/Ustensil (Fr): Gereç, alet
œuvre (Fr): Eser, yapıt
Panîm (İbr): Yüz, dîdar
Par excellence (Fr): En âlâ
Parole (Fr): Söz, kelam
Participation (Fr): Katılım, iştirak
Pas encore (Fr): Henüz olmayan, henüz değil
Passé (Fr): Geçmiş
Passé immémorial (Fr): Hatırlanamaz geçmiş, ﬁ tarihinde...
Passion (Fr): Edilgi, çile
Passivité (Fr): Edilginlik
Paternité (Fr): Babalık
Patientia (L): Istırap çekme
Persécution (Fr): Eza, zulüm
Phénomenal (Fr): Fenomenal, görüngüsel
Phenomène (Fr): Fenomen, görüngü
Philosophie première (Fr): İlk felsefe
Plaisir (Fr): Zevk
Plurial (Fr): Çoğul
Pluralité (Fr): Çoğulluk
Position (Fr): Konum
Pour-l'autre (Fr): Başkası-için [olma]

Positivité (Fr): Pozitivite, sübut
Présence (Fr): Mevcudiyet, bulunuş
Présent (le, Fr): Şimdi
Prima philosophia (L): İlk felsefe
Priorité du postérieur (la, Fr): Sonrakinin önceliği
Prochain (Fr): Yakın, komşu
Prophétie (Fr): Peygamberlik
Protension (Fr): Öne-uzanım
Proximité (Fr): Yakınlık
Pudeur (Fr): Hicap
Quotidenneté (Fr): Gündeliklik, hergünkülük
Reciprocité (Fr): Karşılıklılık
Réciproque (Fr): Karşılıklı
Rectitude (Fr): Doğrudanlık
Récurrence (Fr): Rücü
Récurrence à soi (Fr): Kendine rücü
Réduction (Fr): Redüksiyon, indirgeme
Réflexion (Fr): Düşünüm
Remue-ménage: Pıtırtı, hışırtı
Rencontre (Fr): Karşılaşma
Répondre à (Fr): -e cevap vermek
Répondre de (Fr): -den sorumlu olmak
Représentation (Fr): Temsil
Re-présentation (Fr): Yeniden şimdiye/mevcuda getirme
Res extensa (L): Uzamlı şey
Responsabilité (Fr): Sorumluluk
Retour à soi (Fr): Kendine dönüş
Révélation (Fr): Beyan; vahiy
S'exprimer (Fr): Kendini ifade etmek
Sacralité (Fr): Kutsallık
Sacré (Fr): Kutsal, kutsal olan
Saint (Fr): Veli, aziz; Kutsî, kutsî olan
Sainteté (Fr): Velayet, kutsiyet
Saisir (Fr): Yakalamak, kavramak
Salut (Fr): Selamet
Satisfaction (Fr): Tatmin
Savoir (Fr): Bilme
Se dévoiler (Fr): Açığa-çıkmak, açığa-çıkarılmak, örtüsü-açılmak
Se manifester (Fr): Tezahür etmek

Sens univoque (Fr): Tek yön/Yegane anlam
Se poser (Fr): Koymak, vazetmek
Se révéler (Fr): Beyan olmak, kendini beyan etmek
Se subjectiviser (Fr): Özneleşmek
Sensation (Fr): Duyum
Sensibilité (Fr): Duyarlık
Sensible (le, Fr): Duyulur olan, hissedilir olan
Sensible à (Fr): -e duyarlı
Séparation (Fr): Ayrılık
Signifiant (le, Fr): Anlam ifade eden, anlamlayan, imleyen
Signifiance (Fr): Anlamlılık
Signifiance de la signification (la, Fr): Anlamın anlamlılığı
Signification (Fr): Anlam, anlamlama, imleme
Signifié (le, Fr): Anlamlanan, imlenen
Sincérité (Fr): İçtenlik, hulus
Singularité (Fr): Tekillik, emsalsizlik
Singulier (Fr): Tekil, emsalsiz
Sinngebung (Alm): Anlam-verme (Husserl)
Soi (Fr): Kendi
Solipsisme (Fr): Tekbencilik
Solitude (Fr): Yalnızlık
Sorge (Almı): Kaygı, özen
Souci (Fr): Kaygı, özen
Souffrance (Fr): Istırap
Spontanéité (Fr): Kendiliğindenlik
Subjectivité (Fr): Öznelik
Subjectum/Sub-jectum (L): Özne/Altta-yatan
Substance (Fr): Töz
Substantialité (Fr): Tözsellik, töz olmaklık
Substantivité (Fr): İsimsellik, isim olmaklık
Substitution (Fr): Yerinde-olma
Sujet (Fr): Özne, tabi
Surplus (Fr): Fazla, fazlalık
Synchronie (Fr): Senkroni, eşzamanlılık, aynı-zamandalık
Temporalité (Fr): Zamansallık
Temps (Fr): Zaman
Thématisation (Fr): Temalaştırma
Thème (Fr): Tema
Tiers (le, Fr): Üçüncü

Totalisation (Fr): Bütünleme, bütünleş(tir)me
Totalitaire (Fr): Totaliter
Totalité (Fr): Bütünlük
Tout autre (Fr): Bambaşka
Trace (Fr): İz
Transcendant (Fr): Aşkın
Transcendence (Fr): Aşkınlık
Trans-phénomenal (Fr): Trans-fenomenal, fenomenal-ötesi
Transsubstantiation (Fr): Töz-aşma, töz-aşımı
Umsicht (Alm): İşgörü
Umwelt (Alm): Çevre-dünya
Um-zu (Alm): -mek üzere
Unicité (Fr): Biriciklik, yeganelik
Unique (Fr): Biricik, yegane
Unité (Fr): Birlik
Universel (l', Fr): Evrensel, tümel, külli
Univoque (Fr): Tek-anlamlı
Univocité (Fr): Tek-anlamlılık
Utopique/U-topique (Fr): Ütopik, Ü-topik, Yer-olmayan
Véille (Fr): Uyanıklık, teyakkuz
Verité (Fr): Hakikat
Verset (Fr): Ayet
Via negativa (L): Olumsuzlama yoluyla
Visage (Fr): Yüz
Vision (Fr): Görüş
Volonté (Fr): İrade
Volupté (Fr): Şehvet
Vorhandenheit (Alm): Elönündelik, elönünde-bulunuş, existentia
Vulnérabilité (Fr): Hassas olma
Vulnérable à (Fr): -e hassas
Zeug (Alm): Gereç
Zuhandenheit (Alm): Elaltındalık, elaltında-bulunuş

καθ'αύτό 197, 199, 200, 201, 203, 204, 218, 396
καθ'αύτό 197
άρχή 339, 391

A
Açığa-çıkarılma 300, 301, 303, 369, 398
Açığa-çıkma 132, 133, 155, 156, 197, 199, 200, 203, 219, 304, 339, 341, 346, 348
Adalet 43, 44, 231, 250, 262, 271, 272, 273, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 319, 321
Ahlak 396
Ahlaki bilinç 157, 158, 392
Âkif Paşa 40, 72
Alter ego 113, 114, 275
Amfiboloji 262
An-arşi 324, 337, 338, 339, 354, 355, 356
Anarşi 195, 345
Angst 54, 178, 183, 391
Anonim 9, 58, 66, 72, 74, 79, 84, 85, 91, 114, 391
Anonim varlık 45, 60, 63, 65, 66, 76, 87, 108, 142
Antropoloji 259, 320
Aragon 97, 373
Aralık 96, 102, 135, 265, 284, 325
Arendt 122, 387
Aristo 151, 284
Arkhe 241, 245, 340, 348, 354, 370, 391
Arzu 10, 48, 50, 98, 99, 101, 129, 132, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 144, 153, 154, 168, 171, 172, 174, 182, 191, 218, 237, 238, 250, 290, 291, 292, 293, 306, 331, 336, 393
Asimptotik 135, 286
Aşk 97, 120, 121, 122, 373
Aşkın 17, 19, 106, 110, 121, 123, 124, 130, 135, 182, 183, 191, 196, 220, 230, 231, 232, 236, 238, 240, 244, 245, 250, 260, 269, 284, 286, 287, 290, 335, 342
Aşkınlık 19, 20, 21, 22, 23, 36, 37, 38, 41, 43, 50, 80, 81, 106, 110, 111, 113, 115, 120, 124, 125, 129, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 143, 148, 161, 165, 172, 183, 191, 231, 233, 235, 237, 241, 242, 245, 251, 263, 286, 292, 344, 363
Austrichtung 319, 391
Aynı 20, 45, 57, 65, 106, 125, 126, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 144, 145, 149, 150, 153, 157, 161, 165, 166, 167, 173, 181, 182, 184, 203, 205, 210, 217, 219, 236, 247, 275, 305, 311, 320, 324, 329,

344, 351, 356, 357, 364, 368, 371, 379, 392, 396
Aynı-da-başka 349, 354, 357, 365
Aynı-daki-başka 392
Aynılık 14, 17, 19, 22, 130, 148, 262, 305, 354, 396
Ayrılık 17, 21, 61, 62, 65, 66, 73, 112, 119, 129, 130, 133, 134, 135, 138, 139, 141, 142, 160, 164, 166, 167, 174, 242, 265, 286, 291, 292, 293, 315, 316, 317, 327, 328, 332, 350

**B**

Bambaşka 132, 155, 230
Başkalık 20, 22, 28, 41, 42, 44, 45, 57, 73, 82, 91, 94, 99, 103, 105, 111, 112, 114, 117, 118, 124, 125, 129, 130, 131, 136, 137, 140, 141, 143, 145, 149, 183, 186, 245, 247, 248, 262, 265, 295, 296, 303, 304, 305, 311, 313, 328, 331, 333, 334, 356, 371
Başkalık 9, 17, 26, 118, 132, 262, 390, 391
Başka yer 120, 139, 391
Başka-yer 266, 283
Beden 52, 56, 57, 173, 183, 184, 296, 392
Bedeutsamkeit 169, 392
Beliriş 211, 391
Belirme 304, 391
Bencil 139, 151, 163, 164, 165, 167, 172, 189, 205, 209, 211, 220, 222, 249, 265, 284, 306
Bencillik 138, 139, 159, 163, 314, 393
Benimkilik 60, 183, 222
Bergson 19, 105, 284, 379
Bernasconi 34, 35, 316, 317, 328, 330, 334, 374, 377
Besorgen 169, 179, 180, 392
Beşeriyet 260, 270, 282, 352
Beyan 65, 132, 133, 152, 156, 162, 165, 195, 197, 199, 200, 209, 213, 217, 224, 225, 231, 238, 239, 241, 242, 244, 329, 330, 335, 399
Bilgi 22, 100, 106, 113, 115, 117, 204, 218, 232, 273, 274, 296, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 321, 324
Bilinç 11, 70, 71, 84, 87, 88, 185, 208, 280, 296, 337, 339, 340, 341, 344, 392
Bilme 28, 131, 299, 398
Bir-ara-dalık 318
Birey 164, 221, 323
Bireyleşme ilkesi 164, 175
Biri-diğeri-için 45, 189, 190, 230, 265, 270, 272, 276, 278, 280, 307, 308, 314, 323, 340, 349, 354, 361
Biri-diğeri-ile-olma 396
Birlik 53, 80, 112, 113, 117, 118, 296, 318, 327
Blanchot 12, 46, 59, 372, 374, 380, 382, 385, 387
Buber 19, 140, 194, 292, 374, 387
Bulantı 47, 51, 53, 54
*Bulantı* 53, 397
Bulunuş 398, 400
Buyur etme 391

Bütünleme 14, 25, 253, 254, 321, 322
Bütünleşme 142, 160, 246
Bütünlük 13, 19, 21, 26, 73, 130, 135, 137, 138, 142, 153, 209, 212, 217, 244, 245, 251, 253
*Bütünlük ve Sonsuz* 27, 28, 42, 43, 50, 51, 112, 115, 119, 120, 124, 132, 140, 141, 142, 143, 145, 148, 166, 168, 188, 231, 261, 262, 264, 271, 277, 282, 309, 315, 316, 317, 328, 332, 350, 383, 384, 385, 386

C

Causa sui 228, 229, 392
Chouchani 14, 24, 383, 385
Cinsiyet 117, 118, 119, 201
Cogitatio 392
Cogitatum 147, 392
Cogito 86, 87, 101, 150, 151, 153, 161, 162, 163, 183, 184, 194, 208, 223, 386, 392
Cogito uzamı 162, 163
Conatus essendi 264, 269, 361
Çaba 53, 89, 262

Ç

Çakışmazlık 135, 397
Çevre-dünya 169, 206, 400
Çıkar-gözetmezlik 24, 261, 263, 265, 278, 279
Çıplaklık 51, 102, 103
Çile 89, 348, 349, 351, 368, 397
Çoğulcu varoluş 394
Çokluk 118, 124, 252, 253, 397

D

Dasein 18, 34, 38, 61, 79, 80, 85, 86, 92, 93, 108, 117, 166, 168, 169, 170, 180, 183, 206, 207, 265, 268, 319, 320, 321, 362, 393
Dayanışma 341, 353
Derrida 14, 28, 113, 257, 374, 386, 387, 388, 390
Descartes 7, 19, 137, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 156, 161, 185, 195, 223, 225, 284, 296, 310, 368, 374, 384
Dışa-çıkma 36, 37, 48, 80, 113, 131
Dışsallık 27, 100, 101, 118, 143, 145, 185, 193, 213, 355, 385, 394
Diğergam 18, 221, 246, 320
Dil 10, 196, 197, 204, 205, 210, 212, 217, 218, 222, 271, 274, 384, 396
Din 133, 134, 241, 253
Dişil 22, 111, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 383
Dişillik 45, 91, 115, 394
Diya-kroni 270, 338, 353, 355
Diyakroni 43, 81, 106, 285, 286, 287
Doğrudanlık 211, 398
Dolayım 95, 140, 216, 323
Dolayımlılık 238, 292
Dolaysız 18, 19, 20, 21, 24, 60, 95, 97, 103, 134, 139, 140, 165, 170, 175, 178, 193, 197, 209, 210, 212, 215, 216, 222, 223, 231, 250, 260, 271, 280, 284, 297, 301, 303, 308, 315, 317,

334, 335
Dolaysızlık 96, 98, 166, 208, 313
Dostoyevski 342, 359, 379
Döngü 140, 162, 207
Dua 225, 228, 229, 240
Dufrenne 279, 386
Dul 111, 202, 222, 283, 330
Duyarlık 26, 161, 165, 188, 189, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 307, 308, 309, 310, 312, 314, 315, 316, 339, 361, 365
Duygulanımsallık 391
Duygululuk 391
Duyulur olan 296, 300, 301, 305, 310, 315, 339
Duyum 100, 299, 300
Dünya-da-olma 86, 98, 183, 268, 395
Düşünüm 24, 71, 85, 152, 177, 178, 181, 183, 206, 218, 304
Düşünüyorum 87, 153, 234, 344

E

Edilgi 348, 351
Edilginlik 107, 108, 111, 121, 123, 188, 189, 312, 313, 340, 341, 342, 348, 349, 351, 354, 356, 358, 367, 370
Efendi 109, 114, 125, 194, 224
Egoizm 120, 361, 365, 393
Egoloji 17, 42, 43, 44, 76, 80, 82, 83, 90, 91, 94, 98, 99, 101, 103, 104, 111, 112, 393
Ekstaz 50, 51, 80, 394
Elaltında 169, 400
Elaltındalık 179, 180, 206
Elönünde 400
Elönündelik 179, 180, 206
*Emmanuel Levinas'a Elveda* 257, 390
Empati 114, 366, 393
Ens 394
Entdecktheit 155, 393
Entelektüalizm 19, 177, 196
Ent-fernung 268, 319, 394
Epokhe 181, 394
Erişim 235, 243, 391
Eros 45, 57, 112, 115, 119, 120, 121, 123, 125, 126
Eser 147, 250
Esin 14, 358
Esinleme 357, 395
Esinlenmişlik 357, 369
Esse 394
Es-Sufi 343, 374
Etik hürleşme 362
Etkinlik 121, 123, 340, 345, 348, 350, 358, 359, 391
Eza 313, 340, 341, 342, 345, 349, 351, 356, 359, 361, 365, 368

F

Fark 15, 38, 97, 142, 148, 152, 167, 174, 192, 201, 223, 262, 298, 300, 318, 323, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 350
Fâzıl olan 191
Fazlalık 18, 121, 136, 137, 144, 145, 147, 149, 150, 153, 185, 186, 205, 296, 303, 304, 310, 311, 313, 338, 348, 354, 363, 399
Fazla olan 154, 183, 191, 304
*Fedrus* 143
Fenomen 114, 296, 329

Fenomenal 26, 53, 67, 192, 193, 195, 200, 201, 205, 209, 210, 211, 260, 289, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 344, 345, 354, 364, 368, 400
Fenomenoloji 114, 116, 384
Fırlatılmışlık 60, 395

G

Geçmiş 52, 79, 85, 249, 260, 293, 397
Gelecek 79, 105, 106, 109, 122, 123, 125, 167, 221, 232, 241, 286, 295
Genelleme 116, 323
Gereç 170, 206, 397, 400
Geriye-uzanım 285, 344, 345
Geworfenheit 60, 61, 395
Geylânî 283, 352, 359, 374, 376
Gizem 22, 64, 106, 107, 108, 109, 114, 115, 117, 121, 126, 397
Gizli-kapaklılık 115, 392
Gizli-saklılık 392
Görü 13, 176, 196, 380, 396
Görünmez 118, 167, 199, 228, 230, 236, 240, 292, 368
Görüş 132, 163, 218, 236, 259, 329
Gülşen-i Râz 150, 375, 377
Gündelik 51, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 102, 169, 288, 305, 306, 330, 333, 342, 379, 383
Gündeliklik 92, 93, 391, 398
Gyges 167, 311, 355

H

Hakikat 155, 250, 299, 341, 391, 393
Hasan Basrî 221
Hasbilik 263, 265, 307, 393
Hassas 188, 189, 260, 265, 295, 298, 300, 301, 303, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 316, 323, 337, 345, 349, 400
Hassas olma 188, 189, 265, 298, 300, 301, 303, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 316, 323, 337, 345, 349
Hatırlama 71, 85, 345, 362, 396
hatırlanamaz geçmiş 249
Hegel 19, 39, 40, 61, 114, 125, 126, 168, 284, 294, 344, 375, 381
Heidegger 12, 13, 14, 18, 19, 20, 23, 25, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 51, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 79, 80, 81, 86, 90, 92, 93, 95, 96, 98, 105, 107, 108, 117, 122, 145, 151, 155, 166, 168, 169, 170, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 206, 207, 208, 227, 228, 229, 236, 243, 262, 265, 268, 282, 284, 285, 294, 306, 319, 320, 321, 372, 373, 375, 380, 381, 384, 389
Hemhallik 103, 104, 113, 120, 169, 392
Hemzamanlılık 264, 280, 392
Henry, M. 295, 375
Henüz olmayan 121, 397
Heyecan 88, 393
Hıristiyanlık 56, 389
Hicap 398
Hic et nunc 85, 395

Hiçlik 38, 39, 40, 42, 54, 59, 63, 64, 82, 107, 118, 262
Hipostaz 9, 45, 75, 76, 78, 84, 86, 166, 265, 395
Hitap 158, 204, 210, 212, 217, 240, 395
Hitler 25, 46, 55
*Hitlerizm Üzerine* 57
Hû 237, 238, 258, 281, 290, 291, 292, 293, 364, 395
Hucvirî 306, 375
Husserl 12, 13, 14, 19, 23, 95, 99, 114, 137, 176, 177, 181, 182, 185, 186, 196, 243, 284, 303, 304, 306, 344, 372, 375, 376, 379, 380, 381, 384, 389, 390, 399
Hümanizm 237, 320, 321, 387
Hürriyet 358, 359, 396
Hü-viyyet 237, 238, 245, 280, 281, 290, 291, 292, 395

I

In-der-Welt-sein 98, 395
Interesse 395
İsâr 308, 396
Istırap 47, 48, 49, 50, 57, 60, 74, 105, 107, 108, 109, 324, 325, 346, 348, 349, 351, 356, 359, 360, 397, 399
İbn Ömer 306, 308
İbn Teymiye 283, 376
İbrahim 49, 221, 233, 234, 266
İbrani 14, 24, 224, 248
İçkin 18, 20, 74, 116, 130, 135, 136, 143, 147, 180, 183, 186, 191, 192, 198, 200, 203, 204, 210, 212, 286, 287, 298, 302, 305, 309, 326, 347, 360, 371
İdealizm 19
İhtiyaç 35, 36, 37, 50, 74, 133, 144, 153, 154, 168, 172, 173, 174, 187, 191, 261
İki kişilik egoizm 120, 393
İkilik 112, 119, 126, 344
İkinci Dünya Savaşı 14, 25, 46
İkirciklilik 391
İkonografi 249
İktidar 74, 105, 113, 115, 117, 120, 125, 173
İlgilenme 169
İlk felsefe 14, 15, 17, 25, 26, 27, 28, 35, 36, 57, 145, 158, 198, 232, 241, 242, 245, 262, 267, 321
İmâm-ı Rabbânî 315
İmge 154, 248, 299
İmlemlilik 169, 179, 206
İndirgeme 14, 25, 115, 179, 183, 204, 232, 236, 242, 243, 245, 246, 251, 253, 295, 300, 344, 398
İsim 37, 58, 60, 62, 63, 77, 84, 85, 100, 161, 229, 241, 329, 346, 348, 399
İsimsellik 399
İsrail 224, 239, 333, 383, 384, 386, 387, 388, 389
İşgörü 169, 206, 400
İşte ben 228, 368, 396

K

Kaçış 9, 41, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 53, 54, 55, 57, 58, 70, 107, 117,

145, 381, 394
*Kaçış Üzerine* 41, 43, 44, 46, 47, 50, 53, 54, 55, 57, 58, 70, 107, 117, 381
Kadın 115, 291, 396
Kadoş 291, 396
Kant 146, 284, 299, 370
Kardeşlik 221, 318, 321, 332, 333, 360
Katılım 72, 73, 133, 138, 174, 247
Katılım 397
Kavranırlık 180, 233, 235, 241, 245, 388, 389, 395
Kaygı 171, 399
Kayıtsızlık 395
Kayıtsız-olmama 317, 323, 327, 333, 336
Kaynaşım 115, 318, 394
Kaynaşma 119, 394
Kelâbâzî 343, 376
Kendiliğinden 105, 157, 205
Kendilik 45, 49, 55, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 77, 94, 247, 278, 284, 325, 343, 345, 346, 347, 348
Kendine dönüş 78, 104, 114, 340, 346
Keyif alma 96, 140, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 173, 176, 187, 188, 207, 250, 298, 306, 307, 309, 310, 396
Kierkegaard 64
Kipling 140
Kitabı Mukaddes 222, 223, 224, 227, 233, 234, 239, 240, 248, 310
Koklama 302
Komşu 316, 334, 398
Konstitution 181, 182, 396
konukseverlik 115, 395
Konuşma 10, 155, 156, 194, 198, 209, 216, 218, 222, 393
Kötülük 59, 74, 77, 342
Krishnamurti 176, 187, 376
Kutsal 73, 388, 398
Kutsiyet 17, 257, 258, 260, 292, 293, 377, 398

L

Leyla 135
Liberalizm 56
Logos 22, 23, 28, 29, 116, 121, 201, 228, 273, 274, 280, 284, 303, 321, 322, 332, 339, 341, 344, 347, 348

M

*Macbeth* 74
Maddilik 57, 83, 91, 92, 310, 335, 365
Makdisi 46
Marx 151, 376
Massetme 130, 188, 251
Massolma 21, 22, 25, 110, 112, 121, 129, 134, 139, 141, 148, 166, 172, 204, 217, 218, 247, 266, 274, 277, 284, 304, 318, 325, 362
Mayötik 156, 396
Mecnun 135
Memnuniyet 15, 16, 192, 193, 355
Merleau-Ponty 140, 187, 216, 376, 380, 384, 385
Mesken 187, 219, 267
Metafizik 10, 14, 40, 50, 81, 113,

129, 132, 136, 137, 146, 171, 238, 242, 336, 386, 387
*Metafizik Düşünceler* 146
Mevcudiyet 62, 63, 91, 92, 115, 147, 158, 179, 234, 248, 284, 285, 337, 342, 345, 360, 361, 362, 386
Miteinandersein 90
Miteinandersein 396
Muallim 194, 219, 224, 396
Mukâleme 156, 393
Mutlak 20, 40, 50, 60, 66, 80, 90, 101, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 118, 119, 122, 125, 129, 131, 132, 134, 137, 138, 139, 140, 148, 153, 164, 166, 172, 181, 192, 199, 210, 216, 218, 219, 225, 230, 231, 232, 233, 236, 238, 243, 244, 245, 247, 275, 293, 319, 326, 328, 329, 330, 345, 349, 350, 355, 362
Müphemlik 195, 225, 238, 333, 391

N

Nasyonal Sosyalist Parti 34, 46, 57, 381
Nesnellik 148, 204, 205, 208, 209, 211, 212, 215
Nesnellik 10, 205, 209, 214, 215, 397
Noema 137, 144, 145, 148, 149, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 196, 235, 296, 304, 310
Noemalaştırma 397
Noesis 137, 144, 145, 148, 178, 182, 185, 196, 235, 304

O

Obsesyon 316, 323, 324, 326, 337, 340, 341
Ontoloji 9, 14, 33, 381, 384, 390, 394, 397
Öğesel 187, 393
Öğretim 2, 156, 194, 195, 198, 203, 210, 211, 213
Ölçüsüzlük 136, 147
Ölçüsüzlük 393
Öldürmeyeceksin! 156, 198, 202, 240, 283, 289, 311
Ölüm 64, 107, 108, 109, 111, 123, 178, 390, 396
Ene-uzanım 344, 345, 398
Örtüsünü-açma 199, 339, 391, 393
Öte/ki 9, 31, 375
Özel, l 78, 376
Özerklik 24, 129, 130, 258, 320, 351, 357, 370, 391
Özgürlük 24, 56, 82, 83, 89, 90, 91, 98, 105, 125, 126, 129, 130, 140, 157, 218, 219, 258, 351, 355, 357, 358, 359, 361

P

Pascal 234, 261, 376
Pathos 112, 119, 122
Peygamberlik 369, 398
Platon 36, 100, 113, 115, 117, 126, 143, 196, 203, 216, 284, 377
Pozitivite 201, 398
Psişizm 161, 164, 166, 357

putperestlik 247, 249, 395

R

Rahatsız vicdan 24, 158, 338, 392
Redüksiyon 176, 177, 181, 182
Res extensa 268, 321, 398
Ricœur 114, 181, 375, 377, 385
Rilke 297, 377
Ritsos, Y. 191, 377
Rosenzweig 19, 142, 389

S

Saint-Exupéry 359, 377
Sanat 241, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253
Sartre 13, 53, 377, 380, 381, 384
Selamet 20, 56, 92, 93, 94, 102, 105, 116, 117, 239, 398
Senkroni 43, 45, 106, 286, 399
Serbestleşme 160, 214, 247, 248, 249
Seyyid M. Rasim Efendi 362
Shakespeare 73, 74, 77, 110, 379
Sinngebung 156, 181, 186, 296, 309, 399
Solipsizm 28, 82, 100, 125, 131, 216
Sonrakinin önceliği 150, 151, 161, 391, 398
Sorumluluk 23, 24, 45, 112, 157, 158, 159, 220, 223, 238, 241, 258, 259, 268, 273, 276, 278, 280, 284, 288, 289, 290, 292, 294, 313, 316, 322, 324, 325, 326, 341, 342, 343, 344, 346, 351, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 363, 364, 365, 366
Sorumsuzluk 247, 249
Subjectum/Sub-jectum 399
Sûfiyâne ortaklaşmacı 221
Sübut 195, 201, 205, 209, 211, 398
Süre 94, 105, 150, 385
Süreya, C. 111, 377
Şebüsteri 150
Şehvet 112, 119, 400

T

Talmud 14, 24, 27, 116, 223, 227, 234, 381, 383, 385, 386, 388, 389, 390
Tamer, Ü. 129, 377
Tasvir 20, 23, 47, 48, 51, 53, 59, 62, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 76, 77, 86, 103, 109, 112, 114, 115, 116, 117, 124, 132, 153, 161, 164, 165, 166, 168, 170, 183, 184, 188, 196, 219, 240, 242, 249, 285, 288, 290, 309, 310, 312, 315, 316, 330, 337, 347, 348, 349, 350, 357, 361, 383
Tekbencilik 100, 314, 399
Tekçilik 396
Tekil 14, 21, 142, 160, 216, 217, 288, 290, 299, 399
Tekillik 21, 126, 129, 130, 134, 135, 140, 142, 152, 155, 164, 183, 217, 253, 323, 324, 326, 339, 399
Tekvin 214, 224, 239
Tek yön 10, 134, 246, 252, 280, 324, 325, 326, 399
Temalaştırma 140, 175, 207, 210, 211, 215, 231, 236, 245, 321, 337

Temas 24, 70, 73, 103, 110, 122, 124, 202, 223, 313, 316, 319, 323, 326, 327, 334, 365
Temel ontoloji 34, 41, 47, 80, 394
Temsil 10, 176, 181, 182, 183, 184, 204, 296, 398
Tenzih 237, 244, 245
Teoloji 113, 223, 227, 228, 229, 232, 233, 234, 236, 249, 252, 260, 367, 368
Tevrat 224
Teyakkuz 67, 68, 69, 70, 72, 400
Tezahür 17, 22, 49, 118, 132, 133, 155, 156, 195, 199, 200, 203, 209, 210, 211, 218, 219, 248, 267, 275, 276, 285, 304, 305, 369
Tinsel optik 236, 241, 243, 245, 257, 321
Totaliter 14, 400
Töz 76, 84, 85, 86, 87, 88, 124, 125, 146, 187, 265, 285, 331, 344, 353, 361, 399, 400
Töz-aşımı 124, 400
Töz-aşma 124, 125, 331
Trans-fenomenal 328, 330, 331, 332, 333, 334

U

Ulysses 48
Umsicht 169, 206, 400
Um-zu 98, 168, 400
Upuygun 50, 135, 136, 144, 145, 148, 149, 154, 155, 203, 275, 299
Upuygunluk 137, 144, 145, 147, 148, 179, 310, 311
Upuygun-olmama 135, 145, 299, 395
Uyanıklık 70, 71, 87, 400
Uykusuzluk 66, 68, 69, 70, 71, 87, 395
Uzak-sız-laştırma 268, 319, 394
Uzrî aşk 135
Üçüncü Meditasyon 148, 149, 151, 161, 225
Ü-topik 18, 221, 260, 266, 352
Ütopik 141, 400

V

Vahiy 72, 132, 224, 398
Varlaşım 263, 264, 277, 282, 284, 285, 288, 294, 394
Varlaşma 17, 27, 33, 77, 84, 161, 259, 263, 264, 265, 276, 287, 293, 300, 314, 338, 352, 353, 358, 361, 364, 370, 371, 382
Varlığın ötesi 17, 18, 22, 23, 29, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 45, 266, 267, 269, 274, 279, 283, 284, 293, 314, 357, 371, 391
Varlıktan başka 3, 4, 19, 23, 27, 36, 37, 41, 46, 55, 117, 141, 145, 170, 188, 248, 262, 263, 264, 265, 267, 269, 270, 274, 275, 277, 282, 283, 287, 288, 305, 309, 315, 316, 317, 328, 337, 344, 349, 350, 364, 382, 386, 387
Varlıktan soyunma 18, 35, 36, 45, 47, 171, 259, 263, 264, 266, 284, 294, 349, 359, 393
*Varlık ve Zaman* 13, 34, 60, 80, 169, 178, 179, 180, 375, 380

Var olmaktan başka 37, 38, 267, 392
*Varoluştan Varolana* 35, 43, 55, 57, 58, 111, 112, 115, 117, 120, 123, 131, 142, 166, 384
Velayet 18, 258, 259, 262, 282, 352, 367
Velûdiyet 45, 123, 124, 125, 126, 394
Vicdan 143, 157, 158, 258, 338, 392
Vorhandenheit 179, 180, 206, 400

Y

Yabancı 41, 102, 108, 120, 134, 135, 141, 204, 207, 217, 218, 219, 222, 247, 252, 291, 302, 327, 328, 330, 331, 332, 334, 340
Yâd 131, 361, 390
Yâderklik 129, 130, 259, 354, 370, 395
Yahuda Halevi 234
Yahudilik 25, 56, 223, 382, 385, 386, 387, 388, 389
Yakınlık 10, 141, 277, 295, 315, 318, 321, 322, 323, 326, 327, 336, 350, 384, 398
Yapıt 203, 397
Yaratılmışlık 163, 289, 332, 333, 355, 356, 357, 370, 392
Yaratma 392
Yavuz, H. 76, 378
Yekpare 124, 125, 396
Yerinde olma 11, 45, 348, 349, 351, 352, 355, 360, 361, 369
Yerinde-olma 292, 309, 316, 323, 337, 352, 353, 355, 356, 357, 358, 360, 366, 367
Yer-olmayan 18, 22, 141, 239, 266, 289, 291, 337, 348, 350, 353, 357, 367
Yeterli 34, 82, 114, 133, 139, 148, 167, 168, 172, 233, 277, 370
Yorgunluk 88, 89, 394
Yönelim 9, 91, 99, 100, 395
Yönelimsellik 100, 144, 148, 149, 176, 185, 186, 236, 303, 395
Yönlenme 268, 319, 391
Yunani 14, 24
Yüz yüze 23, 193, 239, 315, 334
Yüz-yüze 17, 24, 42, 43, 45, 103, 110, 126, 216

Z

Zamansallık 80, 177, 399
*Zaman ve Başka* 2, 43, 57, 58, 107, 111, 112, 115, 116, 117, 119, 123, 131, 166, 168, 286, 373, 383
Zeug 168, 400
*Zor Özgürlük* 382, 385
Zuhandenheit 179, 180, 400
Zulüm 341, 397

# ÖZKAN GÖZEL

## VARLIKTAN BAŞKA
### Levinas'ın Metafiziğine Giriş

Levinas'ın felsefesi, varlığın boğucu, kişisizleştirici ve anlamsız işleyişinde mahpus kalan öznenin *varlıktan başka* olana iştiyakını, varlığı aşma ve onun ötesine geçme özlemini ifade eder. Anlamı varlığın dışında ve varlığa rağmen arayan bir aşkınlık felsefesidir bu. Şu halde Levinas'ta aşkınlık ve anlam (ve aşkınlığın anlamı) asıl olarak varlığın aşılmasında ortaya çıkar. Böylesi bir aşma, somut olarak, etikte ve etik yoluyla vuku bulabilir ancak. Etik, *başkası* ile –nam-ı diğer öteki ile– dolaysız ve asimetrik çıkar-gözetmez ilişkidir. Özne, bu ilişki yoluyla kendine, dolayısıyla varlığa zincirlenmişlikten kurtulur ve böylece öteki'nin *yüz*ünden öte'ye yani aşkın olana açılma imkânına kavuşur. Etik terimlerde ifadesini bulan ötekiyle karşılaşma, varlığı aşmanın, dolayısıyla aşkınlığın bir, hattâ biricik imkânıdır Levinas'ta.

Levinasçı metafiziğin yani *ilk felsefe* olarak etiğin belli başlı nirengi noktalarını ele almayı amaçlayan bu kitaptaki analizler, birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili dört merkezi mefhum etrafında dönmektedir:
başkalık – anlam – duyarlık – öznelik. Etik tasavvurunu temelde bu mefhumlar üzerinden geliştiren filozof, söz konusu mefhumların ve onlarla bağlantılı diğerlerinin trans-ontolojik, dolayısıyla trans-fenomenal anlamlarını açıklığa kavuşturmaya ve bu yolla da etiği 'herşeyin' temeli olarak ortaya koymaya çalışır. Yine, onun ontolojiye, bütünlük fikrine, idealizme ve/veya entelektüalizme yönelik kökten eleştirilerinde bu mefhumlar ve ilişkili oldukları meseleler ağırlıklı bir rol oynar.

Levinas'ın felsefi düşüncesini gelişimi itibariyle ortaya koymaya çalışan bu kitap, onun *ilk felsefe* olarak etiğine yani metafiziğine bir giriş, bir ölçüde eleştirel de olan bir giriş olma niteliğinde. *Varlıktan Başka*, Levinas'ın felsefesi üzerine Türkçede yayınlanmış kitaplık çapta ilk çalışma.

www.ithaki.com.tr İnternet Satış: www.ilknokta.com.tr

ithaki

9 786053 751434