LEVINAS OKUMALARI

Robert Bernasconi

pinhan

ROBERT BERNASCONİ
LEVINAS OKUMALARI



ROBERT BERNASCONİ, Sussex Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan Bernasconi on üç yıl Essex Üniversitesi'nde ders verdi. Levinas, Heidegger, Sartre ve Derrida gibi filzoflarla ilgili yaptığı çalışmalarla tanındı. XIX ve XX. yüzyıl kıta felsefesi, siyasal ve toplumsal felsefe, etik tarihi uzmanlık alanları arasında sayılabilir. 1990'lı yılların başından itibaren felsefe tarihi bağlamında ırk ve ırkçılık kavramlarıyla ilgilenmeye başladı. Her yıl uzmanlık alanlarının her biriyle ilgili bir deneme yazdığını söyleyen Bernasconi'nin uzun vadedeki planı ırk kavramının felsefe tarihindeki yeriyle ilgili kapsamlı bir eser yayımlamak.

Akademik çevrelerde yazdığı çok sayıda makaleyle adından söz ettiren Bernasconi yine makalelerinden derlenen *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* kitabıyla Türkiye'de tanındı. On beş kadar kitabın editörlüğünü yapan Bernasconi şu kitapları yazmıştır: *How to Read Sartre; Heidegger in Question: The Art of Existing*; *The Question of Language in Heidegger's History of Being.*

ZEYNEP DİREK Prof. Dr. Zeynep Direk 1966 yılında İstanbul'da doğdu. 1984'te Galatasaray Lisesinden, 1992'de Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans programından mezun oldu. Doktorasını 1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden aldı. Yurt içinde ve yurt dışında yaptığı editörlük çalışmalarının (*Derrida: Critical Assessments of Leading Philosophers*; *Dünyanın Teni*; *Sonsuza Tanıklık*; *Irk Kavramını Kim İcat Etti?* vd) yanı sıra özellikle *Defter* ve *Felsefelogos* dergilerinde yayımladığı Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne makaleleriyle tanındı. Galatasaray Üniversitesi ve Koç Üniversitesi'nin felsefe bölümlerinde çağdaş felsefe, etik ve siyaset felsefesi alanlarında ders vermektedir.

Robert Bernasconi

Robert Bernasconi, 2011 ©

Levinas Okumaları

© Pinhan Yayıncılık, 2011
© Türkçe çeviri:
Zeynep Direk, 2011

Yayın Yönetmeni: Mustafa Küpüşoğlu
Kapak Tasarım: Serdar Bal
Teknik Hazırlık: Zeliha Güler

Birinci Basımı: Kasım 2011

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla,
kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metin,
gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan
hiçbir yolla çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

PİNHAN YAYINCILIK
Cihannüma Mah. Akdoğan Sk. No: 15/2 Beşiktaş 34353 İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 259 27 61
www.pinhanyayincilik.com ~ info@pinhanyayincilik.com

"Çıkış Yok." Özkan Gözel: "Sartre ve Levinas." Çiğdem Yazıcı:
"Sadece Mazlum," Rüya Kalıntaş ve Zeynep Direk çevirisidir.
Diğer bütün yazılar Zeynep Direk tarafından çevrilmiştir.

Kataloglama Bilgisi
Bernasconi, Robert / *Levinas Okumaları*

1. Felsefe 2. Çağdaş Fransız Felsefesi 3. Levinas

Pinhan Yayıncılık: 14 Felsefe Dizisi: 4

ISBN 978-605-87953-0-0 Sertifika No: 20913

Baskı ve cilt: Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. (0212 5678003)
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203 Topkapı-İstanbul
Sertifika No: 11931

LEVINAS OKUMALARI



Robert Bernasconi

Editör
Zeynep Direk

PİNHAN

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar Listesi 7

Şüphe Etiği 9

Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi 33

Çıkış Yok: Levinas'ta Aşkınlığın Aporetik İzahı 52

Yersiz Yurtsuzlaşma: Öznenin Dışında, Devletin Dışında 75

Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası 98

Levinas ve Varoluş Mücadelesi 118

Kimin Önünde ve Neden? 139

Levinas'ın Levinasçı Etiğe Etik Eleştirisi 169

Sartre ve Levinas: Yeni Bir Kimlik Politikası 192

Hegel'in Bütünlüğünün ve Heidegger'in Sonluluk Felsefesinin Ötesine 215

Levinas ve Veludiyetin Aşkınlığı 232

"Sadece Mazlum...": Ezenin Dili, Ezilenin Dili 256

Yazıların Orijinallerinin Künyesi 271

Dizin 273

KISALTMALAR LİSTESİ

ACH	"As If Consenting to Horror" [Dehşeti Onaylar Gibi]
ADV	*L'au-delà du verset* [Ayetin Ötesi]
AE	*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde]
AN	*L'ancien et le nouveau* [Eski ve Yeni]
AeT	*Altérité et transcendance* [Başkalık ve Aşkınlık]
AaT	*Alterity and Transcendence* [Başkalık ve Aşkınlık]
BPW	"Transcendence and Height" [Aşkınlık ve Yükseklik]
BV	*Beyond the Verse* [Ayetin Ötesi]
CCH	"Comme un consentement à l'horrible" [Dehşeti Onaylar Gibi]
CP	*Collected Philosophical Papers* [Toplu Felsefi Yazıları]
DEE	*De l'existence à l'existant* [Varoluştan Varolana]
DEHH	*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [Husserl ve Heidegger'le Varoluşu Keşfederken]
DE	*De l'évasion* [Kaçış Üstüne]
DF	*Difficult Freedom* [Zor Özgürlük]
DL	*Difficile liberté* [Zor Özgürlük]
DR	"Diachronie et représentation" [Artzaman ve Temsil]
DVI	*De Dieu qui vient à l'idée* [Fikre Gelen Tanrı Üstüne]
EE	*Existence and Existents* [Varoluştan Varolana]
EeI	*Éthique et infini* [Etik ve sonsuzluk]
EaI	*Ethics and Infinity* [Etik ve sonsuzluk]
EJ	"Être juif" [Yahudi Olmak]
EN	*Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre* [Aramızda: Başkayı Düşünme Üstüne Denemeler]
ENT	*Entre Nous* [Aramızda: Başkayı Düşünme Üstüne Denemeler]
EP	"Ethics as First Philosophy" [İlk Felsefe Olarak Etik]
GCM	*Of God Who Comes to Mind* [Fikre Gelen Tanrı Üstüne]
HH	*Humanisme de l'autre homme* [Öteki Hümanizması]
HO	*Humanism of the Other* [Öteki Hümanizması]
HN	*À l'heure des nations* [Ulusların Zamanında]
HS	*Hors sujet* [Konu Dışı]
IH	*Les imprévus de l'histoire* [Görülmeyen Tarih]
LR	*The Levinas Reader*

MH	"Martin Heidegger et l'ontologie" [Martin Heidegger ve ontoloji]
MHO	"Martin Heidegger and Ontology" [Martin Heidegger ve ontoloji]
MT	*La mort et le temps* [Ölüm ve Zaman]
NP	*Noms propres* [Özel İsimler]
NTR	*Nine Talmudic Readings* [Dokuz Talmud Okuması]
OB	*Otherwise Than Being, or Beyond Essence* [Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde]
OE	*Of Escape* [Kaçış Üstüne]
OS	*Outside the Subject* [Konu Dışı]
QL	*Quatre lectures talmudiques* [Dört Talmud Okuması]
QRPH	"Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme" [Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce]
RPH	"Reflections on the Philosophy of Hitlerism" [Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce]
S	"La substitution" [Yerine Geçme]
SS	*Du sacré au saint* [Kutsaldan Azize]
T	"The Trace of the Other" [Başka'nın İzi]
TA	*Le Temps et l'autre* [Zaman ve Başka]
TaI	*Totality and Infinity* [Bütünlük ve Sonsuz]
TeI	*Totalité et infini* [Bütünlük ve Sonsuz]
TH	"Transcendance et Hauteur" [Aşkınlık ve Yükseklik]
TN	*In the Time of the Nations* [Ulusların Zamanında]
TO	*Time and the Other* [Zaman ve Başka]
UH	*Unforseen History* [Görülmeyen Tarih]
US	"The Understanding of Spirituality in French and German Culture" [Fransız ve Alman Kültüründe Ruhsallık Anlayışı]

ŞÜPHE ETİĞİ

Etik çoğunlukla, Kant'ın tanımladığı gibi "*Was soll ich tun*?" sorusuyla tanımlanmıştır. Etik soruya, ahlaki bir buyruk [*imperative*], bir yönerge [*presciption*], özgürce seçilen ya da reddedilen bir "gereklilikle" [*ought*] yanıt verilecektir. Ahlaki buyruğun bizi doğru şeyi -o her ne ise- yapmaya götüreceği farz edilir ve yaygın bir varsayım da, çelişen ödevlerin söz konusu olduğu ahlaki bir ikilem durumunda bile doğru eyleme giden yolun tek olması gerektiğidir. Dahası, etiğin bizden ancak yapılması gücümüz dahilinde olanı talep edebileceğine genel olarak inanılır. Örneğin Kant, ahlaki bir ödevin yerine getirilmesi "gerekliliğinden" o ödevin yerine "getirilebileceğinin" çıkarılabileceğine ikna olmuş gibi görünür: "ödevi yerine *getirmeliyiz*; dolayısıyla yapabiliyor *olmamız* gerekir."[1] İnsan nasıl ancak kendi özgür seçiminin bir sonucu olandan sorumlu tutulabilirse (RV 694; RR 40), ödev de yalnızca mümkün olanı gerektirebilir (RV 720; RR 60). Ama ne yapmalıyız? Yasayıcı vicdan danışılabilecek son makam olarak sunulmuştur. O, verili her durumda ne yapılması gerektiğini bildirir. İnsanın kendi vicdanının sesine kulak vermesi talebine, nihai bir mecburiyet olarak bakmak eğilimini taşırız. Vicdan, ne yapmalıyım sorusuna somut düzeyde bir cevap verir. Ama vicdana yapılan çağrıya, kendi kendisiyle barış içinde olan bir vicdan fikri hükmetmektedir. Kazustri,[Ψ] rahatsız bir vicdanın ıstıraplarını hafifletmek çabası içinde olan aklın sürüklendiği

---

[1] I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden (Frankfurt: Surhkamp, 1956), 12:76; çev. T. M. Greene ve H. H. Hudson, *Religion within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper and Row, 1960), 55.

[Ψ] Ahlakı kuramsal biçimde değil, kişiler arasındaki somut olaylar düzleminde, kim doğru kimin yanlış davrandığını belirleme amacıyla tartışan gelenek -çn.

uçların pek çok örneğiyle doludur.

Levinas bu varsayımların pek azını paylaşır. Buna rağmen onun kalıplaşmış bir biçimde etik adıyla anılan şeyden tam olarak nasıl ayrıldığı pek az açıklanmıştır. Öyle görünüyor ki bunun nedeni, onun sıradan bir biçimde anlaşılagelmiş olan etikle doğrudan doğruya nadiren uğraşmış olmasıdır. Hele, etiğin, Batı felsefe geleneği içinde çalışan ahlak felsefecileri tarafından akla uygun hale getirilmesiyle daha da az ilgilenmiştir. Levinas'ın, Kant'ın etikle ilgili eserlerine, geçerken yaptığı göndermelere rastlanır; Aristoteles'in eserlerine yaptığı göndermeler ise daha da az sayıdadır. Dahası, bunlar, Levinas'ın felsefeci okurunun yanıtlanmasını arzu edeceği pek çok soruya karşılık vermekte hiçbir işe yaramazlar. Üstelik Levinas'ın Batıda kavrandığı şekliyle etikle olan ilişkisinin anlaşılması, onun Yahudiliğe derin bir biçimde borçlu olması yüzünden daha da zorlaşır. Bazen Yahudilik Levinas'a en geçerli sayılan felsefi etiğinkine alternatif bir sözcük dağarcığı sağlar, ama kavramsal çerçevenin kökten bir biçimde farklı olup olmadığı her zaman açık değildir. Felsefe özünde Yunan olarak kavrandığı sürece, Yahudilik felsefenin ötekisidir, ama zaten aynı olan tarafından dolayımlanmış bir ötekidir. Batı felsefesi denen şeyin Yahudi parçasına -ki bu parça en çok etikte aşikârdır- felsefe tarihinin anlatılışında pek az yer verilmiş olabilir. Ama bu, Yahudiliğin felsefe tarafından (en dikkat çekici bir biçimde Heidegger tarafından) sıklıkla anlatı dışı bırakılmış olduğu anlamına gelir yalnızca, felsefede olmadığı anlamına gelmez. Levinas'ın hem felsefi etik geleneği karşısındaki göreceli sessizliği hem de Hegel'in ve Nietzsche'nin yaptıkları Yahudi ahlakının eleştirisi konusunda insanı eş derecede şaşırtan sessizliği bu yüzdendir.

Levinas'ın, Batının etik geleneği karşısındaki görece sessizliği eserinin alımlanmasına ilişkin ciddi sonuçlara yol açmıştır. Özellikle Heidegger'e olan borcu, onu anlamaya en hazırlıklı olan dinleyici kitlesinin, "Hümanizma Üstüne Mektup" ve Nietzsc-

he'den çıkarsanabilecek olan bir etik şüphesiyle zaten yoğun bir şekilde dolu olduğunu düşündürür. Levinas, böyle bir dinleyici kitlesinin, kendisini etikle uğraşır olarak betimleyen herhangi bir söyleme karşı gündeme getireceği kaygılara hitap etmekte sık sık başarısız kalmakla yetinmez; böyle bir etik söylemin mahkûm edilmesini kışkırtmaktan da zevk alır görünür. Bunu, iyilik, barış, suç ve son olarak da sevgi gibi kavramlara başvurarak yapmaz sadece; aşırılığı [*hyperbole*] kullanımıyla da yapar: Örneğin *Olmaktan Başka Türlü*'de, en az dokuz yerde, vermenin imgesi olarak, ekmeği kendi ağzından alıp başkasına vermeyi kullanır.[2] Levinas, retoriğinin yaratabileceği şüphenin farkındaymış gibi görünmektedir ara sıra (örneğin, AE 118; OB 393), ama bu şüphe, "retoriğin her söylemde mevcut olduğunun" kabul edilmesiyle giderilmiş olmaz, elbette.[3] Çoklarına göre, Levinas, zaten çoktan haklarında karar verilmiş ya da konu dışı bırakılmış olan birtakım soruları tekrar gündeme getirmeye çalışmaktadır ve bu girişim daha baştan düşünsel olarak sakat ve hatta belki de tehlikelidir. Etik şüphe altına düşmüştür ve onu tekrar diriltmeye yönelik her girişim ya radikallikten yoksunluğu ya da sinirlerin zayıflığını ele veriyor olabilir.

Bununla birlikte Levinas'ın dikkatini etiğin felsefi geleneğinden çevirmesinin felsefi bir açıklamasını yapmak mümkündür. Eğer Levinas, etik düşüncenin tarihini doğrudan ele almamak eğilimindeyse, belki de bunun nedeni, felsefe tarihine ontolojinin öncelliğinin hükmettiği saptamasını yapmasıdır. Yahudi bilgeliğinin Yunan diline çevrilmesini bu bilgeliğin içinde taşıdığı me-

---

[2] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 72, 81, 85, 91, 93, 97, 99; çev. A. Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), 56, 64, 67, 72, 74, 77, 79, 138, 142.

[3] E. Levinas, *Totalité et Infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), 42; çev. A. Lingis, *Totality and Infinity* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), 70.

sajın çarpıtılması olarak görmez. Ama Levinas'ın gözünde, Yunan diline aktarılan bu bilgelik, ontoloji baskınlığını koruduğu sürece, tümüyle bozulmuş olur. İşte tam da bu bakış, Levinas'ın Batı etiği ve onun eleştirisi üstüne yoğunlaşmaktansa, ontolojik iddialarla beraber etiğin tüm tartışmasını ayakta tutan akıl kavrayışının ta kendisi üstünde yoğunlaşmasını yerinde kılacaktır. Başka bir deyişle, Batı etik geleneğine, ancak onu ayakta tutan ontolojinin terimleriyle yaklaşıldığında radikal bir karşılık verilebilecektir. Bu yaklaşımı benimsemiş gibi görünen bir metin "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri"dir. Bu deneme 1957'de, *Bütünlük ve Sonsuz*'dan dört yıl önce yayınlanmıştır ve hâlâ gelişmekte olan bir çerçeve içinde, büyük ölçüde bu eserin sözcük dağarcığını kullanır. Levinas denemesine felsefi tinin doğruluk arayışında tuttuğu iki yönü tespit ederek başlar.[1] Batı felsefesinin baskın geleneği (DEHH 175; CP 57) özgürlük, özerklik ve "başkanın aynıya indirgenmesiyle" belirlenmiştir. (DEHH 166; CP 48). Başka, bu gelenek içinde, "felsefi yaşama yabancı bir terim," "aşılacak ve bu yaşama entegre edilecek" (DEHH 167; CP 49) bir engel olarak açıklanmıştır. Bu eğilim, felsefi geleneğin başka bir eğilimiyle karşılaştırılır; bu ikinci yönelişe göre, doğruluk, "Yakın ve tanıdık olan dünyayı terk eden bir harekettir ... ve yabancı olana doğru, Platon'un dediği gibi *öteye* doğru gider" (DEHH 165; CP 47). Levinas'ın, kullandığı kaynakları felsefe geleneğinin dışından ve hatta kenarlarından çıkarmaya girişmediği fark edilmedir. O, Yahudiliğe yaptığı bir başvuruya yaslanmaz. Levinas'ın dayandığı Platon'un metinleri de, Descartes'ın sonsuzluk fikrine başvurduğu *Üçüncü Meditasyon* da felsefe külliyatının en çok okunan sayfaları arasındadır. Fakat Levinas bunlara sıradışı bir anlam yükler; bu anlama, akademik çalışmanın standart teknikleri

[1] E. Levinas, *En découvrant existence avec Husserl and Heidegger* (Paris: Vrin, 1974), 165; çev. A. Lingis, *Collected Philosophical Papers* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987), 47.

temelinde değil, başka bir yerden varılmıştır.[5]

Levinas, "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri"nde ben'in özgürlüğü üstüne kurulmuş bir felsefenin aklın şeylerle kurduğu "güç ve özümseme" ilişkisi tarafından doğrulandığına inanır (DEHH 168; CP 50). Buna rağmen bu özgürlük başka bir insan tarafından sorgulanabilirdir. Burada, Levinas'ın aklından geçen, basit bir şekilde, örneğin savaş halinde olduğu gibi, yabancı bir direncin gücüyle karşılaşan özgür istemimin başarısızlığa uğraması durumu değildir. Bu çözümlemede, özgürlük, kendisinin yalnızca keyfi olmakla kalmayıp, aynı zamanda meşruluktan yoksun, yani haksız olduğunu keşfettiğinde sorguya çekilir. Bu, bilincin kendi hakkında keşfettiği ek bir parça bilgi değildir. Bilincin, kendi kendisine mevcudiyeti içinde "farklı bir kiplik [*modality*] kazandığı" bir durum yaratılmıştır (DEHH 169; CP 51). Karşılaştığım direnç, amaçlarıma ulaşmamı güçleştiren engellerden doğmaz. Ötekinin yüzündeki, ne özümseyebileceğim ne de sahip olabileceğim bir dışsallığı işaret eden o korunmasız gözlerde, istemimi emperyalizminden sıyıran etik bir dirençle buluşurum (DEHH 173; CP 55). Bu etik direnç "başkanın benden ayrıcalıklı olduğunun bilinci"nden ibarettir (DEHH 174; CP 56) ve bu betimleme ilişkinin bakışımsız karakterini belirtir. Başkası lehine olan bu bakışımsızlığı, bu deneyimin kanıtını diyalektik olarak değiştiren nötr ve bakışımlı bir evrensellik temeline dayanan akıl etiği hep tehdit eder. Bu kısa açıklama bile Levinas'ın nasıl

---

[5] Buna ek olarak, burada yazdığım pek çok şey Levinas'ın standart bir biçimde yorumlanışıyla çelişir; ve bu yüzden benim okumam kendi haklılığı oranında, Levinas'la taraf olduğu kadar ona karşıdır da. Burada, Levinas'ın düşüncesinin tüm nüanslarını ve sunduğu vurgu farklılıklarını hesaba katan bir yorum yapma işine girişmekten çok, belli bir anlamda Levinas'ı Levinas'a karşı kullanıyorum. Ama bunu yapmak, onun metinlerinin harfine saplanıp kalmış olan bir yorumun olabileceğinden daha Levinasçı olmanın, onun düşüncesinin yönüne daha sadık kalmanın bir yoludur belki de.

başkasının yüzünde, özgürlüğün kendiliğindenliğini sorguya çekerek Batının baskın felsefe geleneğine meydan okuyan bir kanıt bulduğu hakkında bir fikir verir (DEHH 175; CP 57). Bununla birlikte sorguda olan sadece istemin keyfiyeti değil, vicdanımın rahatlığıdır [*my good conscience*].

Levinas etiğin görevini vicdanı rahatlatmak olarak değil, rahatsız etmek olarak anlar. Bu rahatsızlık, özerklik üstüne değil, heteronomi üstüne kurulmuş bir etiğin yolunu açar. Bu etik, yerine getirilmesi gücümüz dahilinde olan şeyleri talep eden ve özneyi, tüm sorumluluklarını yerine getirmekten doğacak olan doyumu hedeflemeye davet eden yasayıcı vicdan üzerine kurulu olmayacaktır. Başkasının yüzüyle biçimlenen vicdan ne yapmalıyım sorusuna cevap vermeye çalışmaz. Kendinden hoşnut kayıtsızlığı da imkânsız hale getirir; çünkü Levinas'ın üstünde ısrarla duracağı gibi, sorumluluk arzunun her zaman daha fazlasıyla tanımlanır ve bu arzu utançtan ayrılmaz: "Başkası ... benim utancımda arzulanır" (TeI 56; TaI 70). Levinas "vicdanın rahatsızlığının [*bad conscience*] etkisizliğine ve kolaylığına dair modern itham"lara[6] sırtını dönerek, özgürlüğümün, başkasıyla yüz yüze iken kendisini keyfi ve şedid hissettiğini öne sürer (TeI 55-56; TaI 83-84). Bu vicdan rahatsızlığı, hatta yargı başkası tarafından verilmiş olsa bile yargılayıcı [*judicial*] bir bilinç değildir.[7] Ne belli birtakım başarısızlıkları dikkatlice inceleyip belli sebepler yüzünden kendimi suçlu bulmuş ne de suçüstü yakalanmışımdır. Başkasıyla buluşmamdan kaynaklanan yargıyı kendininmiş gibi

---

[6] E. Levinas, "Diachronie et représentation," *Revue de l'Univérsité de l'Ottawa* 55 (4) (1985): 93: çev. R. Cohen, "Diachrony and Representation." *Time and The Other* içinde (Pittsburgh: Duquesne University, 1987), s. 100.

[7] Yasayıcı vicdan [*legislative conscience*] ile yargılayan vicdan [*judicial conscience*] arasındaki ayrımı Eric D'Arcy'nin *Conscience and Its Right to Freedom* (London: Sheed and Ward, 1961) adlı eserinden ödünç aldım.

de sahiplenemem, çünkü bu da, gayet basit bir biçimde, özerkliğin heteronomiyi tekrar sindirmesinin başka bir yolu olacaktır (DEHH 176: CP 58). Bu suçluluk, daha en başından başkasına borçlanmış ve ona karşı sorumlu olmamdan ve hiçbir zaman ellerimi yıkayıp geri çekilecek konumda bulunmamamdan kaynaklanır.* Bu, her şeyin üstünde, kendimden eminliğimin sorgulanması, ben'in başkasının lehine "mutlak bir yönlenimine" yol açan bir yönlenim bozukluğudur. Levinas'ın "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri"nde yazdığı gibi "kendisinin haksızlığını keşfeden öz-

* "Sanki kendimi kendime adamış olmamdan evvel kendimi başkasına adamışçasına, Ötekine yapmış olabileceğim ya da olmayabileceğim şeyden, faili bizzat kendim olduğumu ya da olmadığım edimlerin ötesine giden bir sorumluluk. Ya da daha kesin bir dille söylenirse, *varlıktan* önce başkasının ölümüne bir karşılık vermem gerekiyormuşçasına sanki." "Ethique comme philosophie première," *Justifications de l'éthique* (Brüksel: Editions de l'Université de Bruxelles, 1984), 49; çev. Sean Hand ve Michael Temple, *Levinas Reader* içinde, ed. Sean Hand (Oxford: Blackwell, 1989), 83. Öyle görünüyor ki, ancak bu denli uzağa giden bir sorumluluk, hiçbir şey yapmamış olanların, masumun sorumluluğu, modernitenin kurumsal adaletsizliğe varana dek her şeyi istilâ eden bireyciliğini kırmaya yeterli olacaktır. Bu kurumsal adaletsizlik, ırk, kast, sınıf ya da dünyanın zengin ve yoksul ülkeler diye bölümlenişi üstüne kurulmuştur. Ancak böyle bir sorumluluk anlayışı, bunların basit bir biçimde "verili" şeylermiş gibi ortaya çıkmalarının önünü alabilir. Yalnızca böyle bir sorumluluğun tanınması, benim de faydalandığım bir sistem tarafından yaratılan acı çekişten sorumlu olduğumu kabul etmemi sağlar – elbette ne kadar bir süre ve bu kabulün ne tür etkileri olur? Sistemin bana vermiş olduğu avantajların benim olduklarını varsaymaya ne kadar hazır bulurum kendimi? Neden bu sistemin sürdürmekte olduğu acının da benim olduğunu varsaymamalıyım ki? Öyleyse, sorumluluğun bu tarz kavranışına yönelik bir çağrı vardır: Yalnızca vaaz vermeye ve *Schuldgefühl*'e düşme eğilimini gösteren etiğin içinden gelmez bu çağrı; etiğin politikayla kesiştiği yerden de kaynaklanır ve kurumları çevreleyen kayıtsızlığa ve kendinden hoşnutluğa karşı bir protestoya yol açabilir.

gürlüğün yaşamı, heteronomideki özgürlüğün yaşamı, kendisini sürekli daha fazla sorgulayan özgürlüğün sonsuz hareketinden ibarettir" (DEHH 176; CP 58).

"Felsefe ve Sonsuzluk Fikri," daha önce özerk özgürlük etiğine ait olduğunu belirttiğim varsayımlardan uzaklaşmaktadır. Levinas sorumluluğuma sınırlar getirmez. Gerçekten de *Olmaktan Başka Türlü*'de bana zalimin elinden çektiğim zulümden sorumlu olduğumu öne sürer (AE 141; OB 111). Yaptığım hiçbir zaman yeterli değildir. Dahası, etik ilişki bana ne yapmam gerektiğini öğretmez; hele gerekeni yerine getirmemi sağlayacak olan imkânım dahilindeki eylemleri çok daha az belirtir. Kurumsal haksızlıktan sorumluluk, ben doğmadan olmuş olan bir şeyden sorumlu olmaktır. Etik ilişki eylemlerime sınırlamalar ve kısıtlamalar koyar, ama bunlar buyruklardan çok zorunluluklar biçimini alır. Levinas'ın "Öldürmeyeceksin" (DEHH 173; CP 55) cümlesiyle bağladığı "etik direnç" mefhumunun böyle anlaşılması gerektiğini öneriyorum. Ortadaki durum, ötekinin büyük bir güce sahip olması ve bu yüzden benim onun karşısında bütün gücümü yitirmem değildir. Levinas'ın imkânsızlık dilini, etik söylemin standart kiplerine çoğunlukla tercih eder görünmesinin nedeni budur. Başkasını öldürmek imkânsızdır, çünkü onu yok etme projem hiçbir zaman başarıya ulaşamaz. Başkasının hayaleti kalacaktır. Levinas Rabbi Yochanan'ın sözünü onaylayarak alıntılar: "İnsanları aç bırakmak hiçbir koşulun hafifletemeyeceği bir yanlıştır; isteyerek ile istemeyerek arasındaki ayrım burada geçerli değildir" (TeI 175; TaI 201). Bir anlamda, bu mecburiyet isteme havale edilmemiştir ve bundan dolayı "gereklilik" [*ought*] mefhumunu yerinden ettiği söylenebilir.

Bütünlük ve Sonsuz'a göre Öteki bana gereksinimleriyle emreder. "Kendisini ifade eden varolan, bana kendisini dayatır; hem bunu, tam da ben bu çağrıya kulaklarımı tıkayamazken, düşkünlüğü ve çıplaklığı -açlığıyla- yalvararak yapar" (TeI 175; TaI 200). Burada Levinas'ın ödevin dilini kullanmadığı fark edil-

melidir. Çağrıya cevap vermekle kazanılacak bir mükâfat olduğunu ima eden erdemin dilinc ise daha da az itibar eder. Aç olanı doyurmak mecburiyetini neden içselliğe yerleştirmediğini doğrudan açıklamaz. Ama bunu izleyen pasaj, Levinas'ın bunu yapmamasının nedeninin, içselliğin kendini affedebilmek için gidebileceği ve gideceği yolların, başvuracağı karmaşık stratejilerin çok farkında olması olduğunu düşündürecektir. "İnsanların açlığı önünde sorumluluk yalnızca 'nesnel' olarak ölçülür; savuşturulamaz bir sorumluluktur bu. Yüz, ilk sözü mecburiyet olan ilk söylemi açar ve hiçbir 'içsellik'le bundan kaçılamaz" (TeI 175; TaI 201). Başka bir deyişle, sorumluluk "kendisini kapatma yetisi olmayan" bir öznelliğe aittir (HH 100; CP 151) Bu, geri çekilişi olmayan bir sorumluluktur (HH 76; CP 134), nasıl "benim özgürlüğüme öncel" ise (DVI 119; CP 168) "seçimsiz"dir (DEHH 229; CP 120) ve "daha önceden başka bir şeye bağlanmış" değildir (AE 148; OB 116).

Levinas'ın eleştirmenleri, ancak özerk özgürlük etiğinin "etik" adına yakışır olduğundan dem vurarak yakınabilirler. Levinas'ın, etiğin problemlerine bir karşılık vermekte başarısız kaldığını söyleyeceklerdir. Ne var ki, bu eleştiri, Levinas'ın yürürlükte olan etik kavramını yerinden etmeye girişip girişmediği sorusunu (bu noktaya ilerde geri döneceğim) sormaksızın geçer. Ayrıca modern etiği belirleyen varsayımların pek çoğunun Yunan etiği tarafından paylaşılmamış olduğu da bir gerçektir. Bu durum, bugün Yunan etiğinin, hiç sormamış olduğu sorulara muğlak olmayan cevaplar verememekle sık sık eleştirilmesi olgusunda yansır. Eğer Aristoteles'in sanki Aquinas, Kant ya da Mill'le tartışıyormuş gibi okunması olgusu olmasaydı, yalnızca Aristoteles'in *Etik*'i bile modern etiğin çerçevesinin görünüşteki apaçıklığını sorgulamaya yeterli olurdu. Örneğin [modern] etik içinde, istem özgürlüğüne, hukuki sorumluluğu yerleştirmek için gereksinilenden çok daha öteye giden, merkezi bir konum verildi. Bu, Yunanlar için çok basit bir nedenle, gerçekten akıl al-

mazdır; çünkü onlarda istem [*will*] kavramı yoktu.[9] Yunancada vicdanı karşılayan bir sözcük vardır -*suneidesis*- fakat bu sözcük felsefi etikte sadece küçük bir rol oynamaktaydı. Ve daha da çarpıcı olan şey, "ödev" kavramına Stoacılara kadar sadece ufak bir rol verilmişti. Olasıdır ki, bu kavramı tanımlamaya ilk girişen Cicero'dur, söz konusu tanım *De Officiis*'te bulunmasa ve bugüne kalamamış olsa da. Yunanlar için bir "gereklilik" [*ought*] varsa bu, etiğin içselleştirilmesi halinde olacağı gibi, benliğe yerleştirilmemiştir. Aristoteles'te, kendisini *pronimos*'a[Ψ] belli bir eylemi talep eder şekilde gösteren şey durumdu. Gerçekten de bu talep öyle ikna edici bir şekilde deneyimleniyordu ki, eylemin onu izlemediği durumları açıklamak felsefi bir problemdi: *akrasia* problemi. Etik içsel bir savaşla değil, kolaylıkla [*ease*] ilişkilendiriliyordu. Şu halde, etik bir karakter meselesi idi, karakter iyi ya da kötü olabilirdi. Yunan deyişiyle etik olmamak yalın bir şekilde, acayip ya da uygunsuz olmaktı. Hem Platon hem de Aristoteles karakter anlamındaki *ēthos*'u alışkanlık anlamındaki *ēthos*'la bağlayan sözcük oyununu yaparlar. Etik oluşturulacak ya da tümdengelim yoluyla çıkarsanacak bir şey değildi, hemen hemen tanımı itibarıyla, zaten yerli yerindeydi, onu kucaklayan cemaati tanımlıyordu. Eski Yunan'daki etik kavramının tüm bu özellikleri, felsefeci olmayanlar bir yana, çoğu filozofun etiğin özüne ait olduğunu düşündüğü şeyleri tam hedeften vurur. Levinas, "etik mefhumunun kendisi yeniden düşünülmeli" dediğinde, ilkönce Yunan etiğinin tartışılması, okuyucuları önce-

---

[9] Örneğin bkz. Albert Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982); ve Charles H. Kahn, "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine," *The Question of "Ecclesticism,"* ed. J. M. Dillon ve A. A. Long (Berkeley: University of California Press, 1988), 234-59.

[Ψ] *Pronimos*: Erdemli adam; insanlar arasında, doğru eylemi, iyi bir karaktere sahip olduğu ve mükemmel bir biçimde düşünüp taşınarak karar verebildiği için yapabilen adam -çn.

den yerleşmiş varsayımlarından kurtararak onları bu sorgulamaya hazırlayabilirdi. Fakat Levinas'ın etik tartışması bizi Eski Yunan etiğinden, Eski Yunan etiğinin modern etikten farklı olduğu kadar, farklı bir yöne sürükler.

Ötekinin benim kendimden eminliğime bir meydan okuma gibi anlaşılması, Levinas'da etiğin sorulara yanıtlar bulmaktan çok sorgulamakla ilgili olduğunu düşündürür. Bu sorgulamanın vesveseli bir kendini inceleme biçimi aldığı ya da bir hayat tarzına veya insanın kendisine dayatacağı bir disipline varacağı varsayılmamalıdır. Daha çok duyarlık düzeyinde yerleştirilmiştir, ama bazı hislerin terbiye edilmesi şeklinde düşünülmemelidir. Bu sorgulama, bir yoğunlaşma ya da dalıp gitmişlik anını ansızın bölerek kendisini belli eden bir acıya benzer, aşk acısına meselâ. Buraya kadar, Levinas'ın etik gelenekten çok çağdaş etikten şüpheyle ortak yanı bulunur. Gerçekten de Levinas'ın şüphe hermenötiğine gösterdiği tepki, bu hermenötiğin ahlaktan şüphe etmesinin etik bir kaynağı olduğunda ısrar etmek şeklini alır. Hem ideolojinin hem de ideolojiyi ideoloji olarak saptayan şüphenin ardında Marx, Nietzsche, Freud ve onları izleyenlerin eserini yeni bir ışık altında gösteren bir anlam vardır. Levinas, Althusser'in ideoloji eleştirisini tamamen onaylamadan, onda öznenin belli bir şekilde yerinden edilmişliğinin; toplumun adaletsizliğine karşı başkaldırıda ve gençliğin her şeye rağmen uzlaşmayan idealizminde yansıyan haliyle, özün kesintiye uğrayışının kanıtını bulur.[10] Buna benzer olarak, Levinas, Marx'ın başkaldırısında ve Marksist bilimin ötesine giden bazı Marksistlerde aklın duyarsızlaşmış olduğu skandalları ele veren peygamberce bir çığlık işitir (DVI 19; LR 237-38). Levinas putları kırmak isteyen ve ilk kurbanı etik olan bir harekete etik bir anlam vermekte ol-

[10] E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982). 19-21; çev. Stanford Ames ve Arthur Lesley, "Ideology and Idealism," LR. 238-39.

duğu paradoksunun bilincindedir; etik şüpheye tabî hale getirilmiştir, çünkü normatif görünümleri baskıcı görünmüş ve çağın tarihsel rölativizmine ters düşmüştür. Yani ipliği pazara çıkarılan, Levinas'ın kavradığı anlamdaki etik değildir.

Bu her zaman açıkça anlaşılmaz ve bu anlaşılmazlığın nedeni, Levinas'ın şüphe hermenötiği tarafından ortaya atılan sorulara doğrudan karşılık vermemesi değildir yalnızca. Aslında zaman zaman Levinas bu eleştirinin altından kalkmak için gerekebilecek olandan daha fazlasını kabul etmeye kendisini adamış görünür. Böylece "Anlam ve Anlamlandırma" da yeni bir biçimde "Platonculuğa dönüş" önerir. Ahlakın bir kültürü yargılayabilecek bir konumda bulunması ve bunun mümkün olabilmesi için de "tarihe ve kültüre demir atmamış olan ahlak normları ... mutlağın normları"[11] olması gerektiği üstünde ısrar eder. Bu ve bunun gibi pasajlar Levinas'ın, ahlakın soykütüğüne ve Ricoeur'ün şüphe çağı dediği şeye kesin bir biçimde karşı olduğunu düşündürürler; fakat bunların, Levinas'ın etiğe soykütükçülerin [*genealogists*] ortaya koyduklarından çok farklı bir anlam verdiği yerleri okurken dikkatimizi dağıtmasına izin vermemeliyiz.[12] Böyle bir etik ne ahlaki normları oluşturur ne de haklılaştırır. Üstelik her bireyi ve cemaati dünyayla ilişkisi içinde çoktan tanımlamış olabilecek bu tür ahlaki normların işleyişini sorgulamaya tabî tutacaktır.

Levinas'ın düşüncesi, amacının bir etik oluşturmak olmadığı fark edilir edilmez yeni bir ışık altında görünür. *Etik ve Sonsuzluk*'ta açıkladığı gibi, onun görevi bir etik inşa etmek değil, etiğin anlamını bulmaktır.[13] Dünya etik sistemlerin eksikliği yüzün-

---

[11] E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), 54-56; çev. CP, 100-101.

[12] Bkz. E. Levinas, "L'ancien et le nouveau," *L'ancien et le nouveau* (Paris: Cerf, 1982), 27; çev. R. Cohen, "The Old and the New," TO, 126.

[13] E. Levinas, *Éthique et Infini* (Paris: Fayard, 1982), 95-96; çev. Ric-

den sıkıntı çekmemektedir. Bir toplumda varolmak, zaten orada yerleşmiş olan bir etik bulmak demektir. Öyleyse, görevinin bir etik kurmak olmadığı iddiasını, kendi düşüncesi temelinde bir etik kurmanın mümkün olduğunu kabul etmek suretiyle açıklamaya kalktığı zaman Levinas ne demek istemektedir? Sanki düşüncesinin yerinde bir uygulaması olurmuşçasına, bunu yapmaya gönüllü bir araştırmacıyı bu görevi üstlenmeye mi davet etmektedir? Veya belki de eserlerinde örtük bulunan etiği açık hale getirme imkânından mı bahsetmektedir? Levinas'ın eserlerinde yerleşik böyle bir etiğin varlığı, toplumda yerleşik bir etik bulunduğu olgusu kadar kaçınılmazdır. Bu etik, Levinas'ın dilinde ve örnek seçiminde yansır. Bunu izleksel getirmek, akla gelebileceğin tersine, ek bir görev değil, düşüncenin özsel bir anı, kendini sorgulama girişiminin bir parçasıdır. Bu açıdan Levinas, Nietzsche'nin çok güzel tanımlamış olduğu "suçlu borçluluk duygusu"na (*das Schuldgefühl*) görünüşte naif bir biçimde başvurmasına ve retoriğine karşı eleştirmenlerinin yönelttikleri şüpheyi paylaşmaya mecbur olacaktır.[14]

Toplumumuzun suçluluk duygusundan çok, yalnızca ifrata kaçan bir dil tarafından kırılabilecek olan aşırı bir bencillikle mühürlenmiş olduğu her zaman savunulabilir. Fakat bu sav da, Levinas'ı, onun erişilemez idealler öne sürerek, sorumluluk kavramı için gereksinilenden oldukça farklı bir suçluluk yarattığı eleştirisine karşı yaralanabilir durumda bırakacaktır. Gerçekten de betimlediği imkânsız talepleri benimsemek, insanın kendisini bir tür deliliğe mahkûm etmesi demek olacaktır. Levinas bunu reddetmez. Hatta onu küçültmek isteyenlerin ona karşı kullan-

---

hard Cohen, *Ethics and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 90.

[14] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe 5 (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), Kitap II, bölüm 20, s. 329; çev. W. Kaufmann, *On the Genealogy of Morals* (New York: Vintage Books, 1969), 90.

mak istedikleri hastalık dilinden yararlanır (AE 180-81; OB 140). Sorumluluk bir travmatizmdir (HH 74; CP 133). Başkasıyla ilişkide olmak yaralanabilirliktir, "başkasıyla saplantılı olmaktır" ve "tüketilmektir" (HH 93; CP 146). İdealler öyle aşırı terimlere bürünmüşlerdir ki, insan kendi kendisine bunların nasıl olup da bir anlam ifade edebildiklerini sorar. Özellikle etik saflığın modellerinin oluşturduğu grup, dışlayıcı deyişler tarafından kurulmuş gibi görünür.

"doyumsuz arzu" (DEHH 175; CP 56)

"kişinin kendisi için umuda kapılmadığı eskatoloji" (HH 42; CP 92)

"erossuz aşk" (AN 37; TO 137)

"karşılıklılık kaygısına düşmeksizin bedava olarak" (DR 90; TO 106)

"şiddetsiz egemenlik" (DVI 175)

"sonsözü olmayan bir söylem" (HH 68; CP 128)

"söylenen olmadan söyleyiş" (AE 58; OB 45)

"talebi olmayan dua."[15]

Bu gibi ifadeler Levinas'ın yazısında nasıl bir işlev görürler? Eğer o, şüphenin hermenötiği kendisine değmemiş olsaydı, bunları niye ve nasıl kullanacaktı? Levinas, hiçbirimizin ulaşmayı başaramayacağı bir ideali ortaya koyarak bizi üretici olmayan bir huzursuzluğa ve benliği tahrip eden bir suçluluk duygusuna mı mahkûm etmektedir? Ama eğer bu doğruysa, neden Levinas aynı model içinde "suçluluk olmadan sorumluluk" (EP 49; LR 83) gibi bir deyiş kurmak suretiyle, bu tarz bir yorumun, model içindeki diğer deyişleri yorumladığı yönden görünür bir biçimde sapıyor?

Bu gibi deyişlere, belki de bunlar arasında en çok bilineni

[15] "Talepsiz Dua Üstüne. Yahudiliğin Bir Kipliliğine Dair Not," *Les études philosophiques* 38 (1984): 157-63; çev. S. Richmond, "Prayer Without Demand," LR 227-34.

aracılığıyla yaklaşacağım: "Söylenen olmadan söyleyiş" (EP 49; LR 83). Bu deyişin konusu olan şey, izleksel olandan başka türlü anlamlandıran bir söylemden daha fazlasıdır. "Söylenen" yalnızca edilen lafın içeriğine değil, birisine (bir şey hakkında) bir şey söylediğim durumda dil felsefesinin saptadığı tüm özelliklere karşılık gelir. "Söyleyiş" söylenene eşlik eden bir şeyden çok, Levinas'ın ısrarla vurguladığı gibi, Ötekine söyleneni önceleyen hitaptır. "Söyleyiş, söyleneni söylemeden evvel, bu içtenlik içinde söylenmiş olan şeyin benimle başkası arasında bir engel oluşturmasından evvel, beni başkasına açar. Bir söylenen olmadan bu söyleyiş, öyleyse sessizlik gibidir. Sözcükleri yoktur, ancak elleri boş değildir" (DVI 121-22; CP 170) Levinas'ın, söyleyişin söyleneni önceleyişi üstündeki ısrarı zamansal bir çözümlemenin sonucu değildir. Söyleyiş ve söylenen eşayarlanamaz. İkisi birden aynı düzene ait değillerdir. Buradaki öneri, söyleyişin söylenene indirgenemeyeceği ve söylenenden bağımsız bir anlama sahip olduğudur. Arada sırada, Levinas bir söylenen olmadan söyleyiş olamayacağını belirtir: "Söyleyişin bir söyleneni taşıması zorunluluğu, bir topluma yasaları, kurumları ve toplumsal ilişkileri dayatan zorunlulukla aynı düzende bulunan bir zorunluluktur. Ama söyleyiş, yüzün karşısında yalnızca orada durup seyretmediğim, ona tepki gösterdiğim olgusudur."[16] Şu halde, Levinas birbirimizle sohbet [*conversation*] ederken, bir söyleneni olmayan böyle bir söyleyişe mümkün olduğu kadar yaklaşmaya çabalamamız önerisinde bulunmaz. Ama onun, *Après vous, monsieur* [*Önce siz buyrun, bayım*] (AE 150; OB 117) gibi basit cümleleri, hatta daha da yalın *Bonjour* [*İyi günler*] (AE 183; OB 143) ya da *Shalom* (HS 186) ve hatta dinsel bir söylem olarak, "Tanrıya inanıyorum" izlekleştirmesine kıyasla tercih ettiği ve sık sık da baş vurduğu, bir komşuya hitaben söylenmiş *me voici* [*buradayım*

[16] EeI 92-93; EaI 88. Bkz. Levinas. *Hors Sujet* (Montpellier: Fata Morgana, 1987), 210.

işte] deyişini kutladığı da doğrudur (DVI 123; CP 170). Levinas bunu yaparak bir konuşma biçimini savunmaz, fakat günlük konuşmada, filozofların daha yüksek biçimler uğruna bu konuşmayı kötüledikleri, hatta görmezden geldikleri zaman varlığından hiç şüphelenmedikleri bir anlam bulur.

Söyleyiş, dilbilimde dilin fatik işlevi [*phatic function*] denilen şeyin çok ötesine gider. Fatik dil, yabancıların karşısında, varolanın kendisini içinde bulduğu dehşete düşürücü sessizliğe bir tepki olarak ortaya çıkar. Bu, salt sözcüklerin mübadelesi yoluyla, insanları birleştirici bağlar kuran bir konuşma biçimidir ve zaten bu esnada değiş tokuş edilen sözcüklerin de bu bağı kurmaktan başka işlevleri yoktur. Söyleyiş, çocukların bilişimsel mesajları alıp vermeyi henüz başaramadıkları dönemde de iletişim kurmaya eğilimli olduklarının kabul edilmesine de indirgenemez.[17] Söyleyiş, Levinas'ın etik bir anlam yüklediği bir aşırılıktır. Söyleyişe "içtenlik" ve hatta "doğruluk" (DVI 121; CP 169) adını verir vermesine, ama bu adlandırmalar söyleyişi ait olmadığı doğru ve yanlış mantığına geri döndürmekle tehdit ederler. Oysa içtenlik dediği şey marız kalmaya eşlik eden yaralanabilirliktir. Kendini açığa vurmak değil, kendi olanın tahrip edilmesidir; bu tahribat tarihsel düzenin kesintiye uğratılması biçiminde olur. 1965 tarihli bir deneme olan "Fenomen ve Muamma"da, Levinas şu açıklamayı yapar: "Muamma, *söylenen*den zaten kendisini koparmış olan *söyleyiş*in izini taşıyan fenomene kadar uzanır" (DEHH 211; CP 69). Söyleyiş, su yüzüne çıkmışsa bile, çok kolay üstü örtülebilecek, açıklanarak ya da başka türlü or-

[17] Fatik dilin ne olduğunun anlaşılması için bkz. B. Malinowski, "The Problem of Meaning in Primitive Languages." Bu makale, C. K. Ogden ile I. A. Richards'ın *The Meaning of Meaning* adlı eserinde bulunur (New York: Harcourt, Brace and Ward, 1923), 313-16. Buna ek olarak, bkz. Roman Jacobson, "Linguistics and Poetics," *Style in Language*, ed. Thomas A. Sebeok (Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1971), 335-56.

tadan kaldırılacak ya da tekrar sistem tarafından sindirilebilecek bir tür rahatsızlık olarak çıkmıştır. Ama onun bana musallat olmasına izin verirsem, beni ahlaki sorumluluğa, yani tek "kuralın" kendini "hesapsızca" feda etmek olduğu müsrifçe bir tepki vermeye çağıracaktır (DEHH 215; CP 72). Kuralları olmayan bir kuraldır bu.

Yukarda anılan diğer deyişler de benzer bir biçimde iş görürler. Mesele onları okumayı öğrenmektir. Levinas izlenecek kurallar öne sürmez. Ne de amaçlanması gereken idealleri betimlemektedir. Nasıl bir söylenenin söyleyişi olmayan bir söyleyiş yoksa, doyumu olmayan bir arzu da ihtiyaçtan bağımsız değildir. Elbette ki ihtiyaç ve arzu, Levinas'ın anladığı biçimiyle, farklı düzenlere aittirler. Ya da başka bir deyişle, eşayarlanamazlar. Bundan dolayı, Levinas "arzu, sonsuz bir açlığa cevap verdiği için değil, istediği şey yemek olmadığı için giderilemez" diyebilir (DEHH 174-176; CP 56). Ama aynı zamanda da, arzunun ihtiyacın alanını aşmasına rağmen bu alanı gözden kaybetmediğini de kabul edebilir.

Öteki bana "kaynakları olmaksızın" yaklaştığından (DVI 118; CP 167), ona boş ellerle yaklaşılmamalıdır. Ekonominin Eski Yunan'daki özgün anlamını anımsayarak Levinas şöyle yazar: "Hiçbir insani ya da insanlar arası ilişki ekonominin dışında kurulamaz; boş eller ve kapalı bir evle hiçbir yüze yaklaşılamaz" (TeI 147; TaI 172). Ötekiyle ilişki insanın iyi duygularıyla ya da kalbinin hediyesiyle sınırlandırılmamıştır. Duyarlık ve bedenlilik [*corporeality*] düzeyine yerleştirilmiştir (AE 181; OB 142). Bu düzeyde, Ötekinin ihtiyaçları şeylerin alanına ait olan armağanları talep etmektedir. Buna karşın Ötekinin ihtiyaçlarına yalnızca ihtiyaç düzeyinde yanıt verdiğim zaman, Ötekine Öteki gibi yaklaşmış olmam. Birisinin ihtiyaçlarına sosyal bir yardım kurumu tarafından yürütülen bir proje, bir plan, onların sıkıntılarını hafifletmeye yönelik bir işlem aracılığıyla da bir karşılık verilebilir. Ama Öteki bana ihtiyaçlarıyla yaklaştığında, ihtiyaç düze-

yinde bir yanıtı olduğu kadar, benim arzumu da emreder. Arzu olmasaydı, ilişki yalnızca adalet üstüne kurulmuş olacaktı. Adalet, Ötekinin başka herkesten talep etmeye hakkı olduğu şeydir, oysa ki etik Ötekinin yalnızca benden talep ettiğidir. Fakat Ötekine duyduğum arzu, bir başkasına duyduğum ve ona karşı geliştirebileceğim her türlü dayanma ve bağımlılık ilişkisini kapsayabilecek olan ihtiyaçtan kökten bir biçimde farklı gibi görünür. "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri"ndeki şu cümle bu ayrılığı belirtiyor: "Doyurulan açlığın, dindirilen susuzluğun, yatıştırılan duyguların dışında başkası vardır; beden arzuyu dindirecek bir hareket tanımadığında, yeni bir okşayış icat etmenin mümkün olmadığı yerde, doyumların ötesinde arzulanan mutlak başkasıdır bu" (DEHH 174; CP 56). İhtiyaçların alanının ötesindeki bu arzu, vermek olarak icra edilir. Levinas "Ötekini tanımak bir açlığı tanımaktır. Ötekini tanımak vermektir" (TeI 48; TaI 75) diye yazdığında, ikinci cümle ilkini başka bir yere kaydırmaktadır. Vermek nedir? Alanı verene borçlu kılıp minnettar etmeksizin verilebilir mi?

Armağanın mantığı, bir doyum ve yeterlilik mantığı olan açlığın mantığını yerinden eder. Levinas armağanın mantığını "Anlam ve Anlamlandırma"da (1963) ve hemen hemen özdeş bir tartışmayla "Ötekinin İzi"nde (1964) geliştirir. Radikal bir cömertlik başkasının nankörlüğünü gerektirir. "Şükran hareketin kaynağına dönüşü olacaktır aslında."[18] Armağan, sanki gitmesi gereken yere hiç ulaşmamışçasına fark edilmediği zaman değiş tokuşun karşılıklılığında eriyip kaybolmaktan kurtulur ancak. Bu mantığın yönü besbellidir. Örneğin İsa'nın öğretisinde yansıtılmıştır: Sağ elinin yaptığını sol elinin bilmesine izin verme" (Matta 6:3). İnsanın verdiği sadakayı başkalarından saklaması

[18] E. Levinas, "La trace de l'autre" DEHH 191; çev. A. Lingis, "The Trace of the Other," *Deconstruction in Context* (University of Chicago Press, 1986), 349.

yeterli değildir. Kişi bunu kendisinden de saklamalıdır. Ya da Levinas'ın dediği gibi, "Geri dönüş olmaksızın, boşluğa da gark olmayan yola çıkış, eğer eser ödülünü zaferinin dolaysızlığında aradıysa, davasının zaferini sabırsızca beklediyse, mutlak iyiliğini de kaybedecektir" (DEHH 191; T 349). Bu eylemler, yapılan işlerin, getirdikleri onur biçiminde onları yapanda yansıdığını düşünen Yunanların eylemlerinden oldukça farklıdır. Levinas'ın anladığı haliyle vermek "tek yönlü bir eylemdir"; bu eylem "sınıra götürüldüğünde, yapan için sebebi olduğu sonuçla aynı zamana ait olmaktan vazgeçmek anlamına gelir" (DEHH 191; T 349). Levinas başka bir yerde bu cümlenin anlamını açıklamaya yardım eden bir örnek verir. Cenazesine kimsenin katılmadığı bir insanın cenazesine gitmek Talmud için öyle önemlidir ki, en büyük din adamı için bile Yom Kipur'un kutlanmasından daha makbuldür. Levinas'ın açıklamasına göre, bir cesede saygı göstermek ödül beklemeden hareket etmektir. Dolayısıyla, ödül beklemeden hareket etmek başkasına "sanki o ölüymüş gibi" yaklaşmaktır (DVI 29 n; LR 248, n 7). Tamamen bedava veriyor olmak hiçbir ödül düşüncesine sahip olmamaktır. "Tüm birikimini çekip kayba yatırmaktır" (HH 43; CP 93). Kendinde hiçbir zaman doldurulamayacak bir uzamı oymaktır (bkz. DEHH 175; CP 97).

Buna rağmen Aristoteles'in de fark ettiği gibi, vermek Ötekine duyulan ve bağımlılık ilişkisi kurmak noktasına kadar gidebilecek olan bir ihtiyacı doğurur. Aristoteles, fayda sağlayanların cömertliklerinden faydalananlara karşı duydukları sevginin, faydalananların buna karşılık faydalandıkları kimseye karşı duydukları sevgiden daha fazla gibi göründüğünü gözlemler.[19] Bu durum, ister yapılan iyiliğin karşılığında iyilik yapana derhal geri dönecek bir şeyi umut ederek olsun, ister iyiliğin eninde sonunda, bu hayatta olmasa bile başka bir hayatta, ödülünü göre-

[19] Aristotle, *Nichomachean Ethics* IX, vii, 1167b-1168a 27

ceğine inanarak olsun, bir doyum ekonomisine karışmadan vermenin imkânsızlığını göstermektedir. Ötekinin ihtiyaçlarına yanıt verirken, arzu Ötekine duyulan ihtiyacı tesis eder. Bu ihtiyaç, arzunun saflığını –sanki arzu bir saflık biçiminde var olabilirmiş gibi– tehlikeye sokmaktan çok, arzuyu ondan hiçbir anlam çıkaramayan bir dünyaya bağlar gibi görünmektedir. Böyle bir dünyada, başından beri ahlakın benliğe hitap ettiği, iyi hareketlerin bir amaç için yapıldığı ve insana bir kimlik kazandırdığı varsayılmıştır. Arzunun ihtiyaçla kesiştiği noktada, benliğin nedenini bilmeksizin kendisinin ötesine taşınmış olmaktan dolayı yaşadığı yönlenim kaybının bir izinin bulunduğunun farkına varılmamıştır. Arzu "mutlak bir yönlenim"dir; mutlak standartlara uyduğu ya da bu standartları sağladığı için değil, çoğunlukla dengesini kaybetmiş olarak ya da bir rahatsızlık gibi ortaya çıkacak kadar, kendisini verili olan dünyanın ufuklarından söküp çıkardığı için.

Mutluluk vaadi olmayan bir etik, teodisesi olmayan bir tanrıbilim gibi, kendisini farklı bir kipte sunmaya mecburdur. "Ötekine öneride bulunmak imkânsızdır ... vaaz vermek imkânsızdır" (DR 98; TO 120). Bunun nedeni, kendimden talep ettiğim sorumluluğun, verdiğim sözün aynısını Ötekinden talep edemeyecek oluşumdur: "Masumiyet ortaya bir saçmalık çıkmadan ancak bende suçlanabilir. Ötekinin masumiyetini suçlamak, Ötekinden borçlu olduğundan daha fazlasını istemek suçtur" (AE 144 n; OB 195 n 18). Bu, Levinas'ın bakışımsız söyleminin kendine özgü mantığını ihmal etmeye eğilimli olan ve bunu evrensel ödevler etiğine asimile eden eleştirmenleri tarafından her zaman anlaşılmış olan bir nokta değildir. Fakat vaaz vermekten bu tür bir vazgeçmenin bizzat kendisinin vaaz verdiğinden kuşkulanılmaz mı? Levinas bunu zaman kaybetmeden, hemen kabul eder (DR 98; TO 120). İzlekleştirmenin, yani söylenenin düzeninde, vaaz vermemek yine de vaaz vermektir. Bir kez daha, sanki Levinas kendi kendisine bir tuzak kurmuş ve kendisini, yakalan-

ması kaçınılmaz olan bu tuzaktan kaçmaya mecbur halde bulmuş gibi görünmektedir. Ama durumun bundan ibaret olduğunu sanmak, Levinas'ın yazısında işlevini sürdürmekte olan dışlamanın esrarengiz anlamını unutmak olacaktır. Vaaz vermeyen bir etik retoriksiz bir söylem kadar mümkün olabilir ancak.

Peki bu "-sız" ekiyle ya da "olmadan" sözcüğüyle işaretlenen dışlamanın anlamı nedir? Yukarda alıntıladığımız deyişler, Levinas'ın ulaşmaya çalışmamız gereken idcali, saf bir durumu öne sürme girişimi olarak okunabilirdi. Ve genellikle de bunlar böyle okunmaktadır. Ben bu yazıda bunları, Levinas'ın egemen düzeni, bu düzenle doğrudan karşıtlık ilişkisi içine girmeksizin kesintiye uğratan ve rahatsız eden anları işaretleme girişimi gibi okudum. Söyleyiş, söylenene karşıt değildir, arzu ihtiyaca karşıt değildir; aşk erosa karşıt değildir; vermek geri gelen bir şeyin beklentisi içinde olmaya karşıt değildir vesaire... Söylenen olmadan bir söyleyiş, ihtiyaç olmadan bir arzu, erossuz bir aşk, beklentisiz bir armağan; söylenen, ihtiyaç ve eros tarafından hükmedilen bir dünyadaki uç durumları ya da istisnaları temsil etmez. Bilhassa, Levinas'ın "-sız"ının mantığı, söylenensiz bir söyleyişin, ihtiyaçsız bir arzunun, erossuz bir aşkın (DVI 112; CP 164), karşılıklılık düşüncesini herhangi bir şekilde taşımayan bir armağanın olamayacağını önerir gibidir; çünkü söylenen, ihtiyaç, eros, ekonomi vs. tarafından idare edilen bir dünyada vücut bulmuş olarak yaşarız. Bir söylenen olmadan söyleyiş, ihtiyaçsız arzu, erossuz aşk, bir getiri olmadan armağan vermek sistemin terimlerine göre muammadırlar; hem kesintiye uğrattıkları düzenden hiçbir zaman bağımsız olamazlar hem de ona indirgenemezler. Bu yüzden meydan okurlar, musallat olurlar ve aynı zamanda da kolayca reddedilirler.

Levinas etiği bu söyleyiş, bu arzu ve bu aşkla özdeşleştirme eğilimindc olduğu için, insan kendisini bu etiği "etiksiz etik" formülüyle betimlemenin baştan çıkarıcılığına kapılmaya hazır durumda bulabilir. Bu adlandırma, kendisini kişiye taleplerle su-

nan her somut durumda, her zaman yerleşik *bir* etik bulunduğunu yadsımak demek olmayacaktır. Bu talepler farklı zamanlarda farklı olmakla kalmazlar yalnızca, tıpkı Yunan etiği ile modern etik biçimleri arasındaki farklılıklar gibi, farklı biçimler de alabilirler. Zaten mesken tutulan yerde verili bir etik, Levinas'ın çoğunlukla adalet adını verdiği şeye karşılık gelir; ama bunun nedeni, Levinas'ın bazılarına göre bilgece olmayan bir şekilde, etik adını verdiği şeyin özelliği olan bakışımsızlıktan bağımsız olması değildir.[20] Levinas'ın anladığı anlamda etik her özgül etiğin kendi halinden memnun kayıtsızlığını kesintiye uğratır. Adalet adı altında geçen her şey adaletsizlik üretmek şüphesi altındadır. Etiksiz etik, "etiğe karşı bir etik" olarak da betimlenebilirdi.[21] Bu etik her özgül etikten şüphe eder; karşılaşılan durum ne olursa olsun, yapılması gereken doğru eylemin, sanki kişinin ona ulaşmak için tek yapması gereken şey kuralları izlemekmişçesine önceden belirlenmiş olduğu her adalet anlayışından şüphelidir. Ama Levinas'ın bu tür etiklere karşı çıktığı anlanına gelmez bu. Etiksiz etik de adalete götürür, onu talep eder ve mümkün kılar. Öte yandan, etik, ancak adaletin ortaya çıktığı varlık alanını kesintiye uğratarak muamma biçiminde belirir.

Bundan dolayı şüphe etiği ile politika, etik ve adalet arasındaki alanın düşünürü olarak Levinas'ın, kendisine sıklıkla yöneltilen eleştirilere rağmen politikadan bağımsız olarak etiğin düşünürü olmadığı söylenebilir. Şunu demeye de gelir bu: O, politikasız etiğin, politika ile etiğin kesişim noktasının düşünürüdür. Yüz yüze ilişkinin hep zaten bir üçüncüye göndermeyi içermesi olgusunun anlamı budur (TeI 188; TaI 213). Başkalarına göndermeyi dışlayan bir başkasıyla karşılaşmak Ötekiyle karşılaşmak olmayacaktır, Levinas'ın yüz yüzesi sık sık, hatta bazen Levi-

[20] Örneğin Jacques Derrida, *Altérities* (Paris: Osiris, 1986) 70-71.

[21] *Krisis*'te yayımlanacak olan "Levinas and the Ethics of Conscience" başlıklı makaleme bakılabilir.

nas'ın kendisi tarafından böyle nitelense bile. Böyle bir buluşma ikili bir yalnızlık, ikili bir egoizm, çiftin toplumu, eros, kendinden memnun kayıtsızlığın tam bir tanımı olacaktır (TeI 242; TaI 265-66).

Elinden gelenin en iyisini yapsa bile, Levinas ancak göreceli olarak kendinden hoşnut kayıtsızlıktan kurtulabilir. Bu, Levinas'ın Talmudçu yorumlarından birisi olan "Antlaşma"nın incelenmesiyle ortaya konabilir. Levinas bu denemede, bir bütün olarak Yasa'nın bilgisiyle, çoğu, alakasını kaybetmiş görünen tek tek yasaların bilgisi arasındaki ayrımla ilgilenir. Levinas açıkça, bunlardan ilkinin, ikinci feda edilerek araştırılmış olduğuna inanmaktadır. Yasanın ruhunun anlaşılması, felsefenin katkıda bulunabileceği bir genelleştirme süreciyle araştırılır.[22] Bunun tersine, tikel, "her tikel yasanın yansıttığı evrensellikten bağımsız olan bir ilke"yi temsil eder (AV 98; LR 220). Levinas tek tek yasalara dikkat etmeyi, Yasada vücut bulmuş olan genel ilkelerin somuta uygulanmasından doğan kazustri sistemini (ahlaki meselelerde doğru ile yanlışı inceden inceye araştırma sistemi) ıslah edici bir etken olarak ele alır. Levinas'ın işaret ettiği şey, genel ilkelerin uygulanmaları sırasında saptırılmalarına karşı tetikte olmamız gerektiğidir. "Her cömert düşünce kendi Stalinizmi tarafından tehdit edilmektedir." Levinas'ın iddiası Talmud'un kazustrisinin gücünün, onu bir ideoloji haline gelmekten koruyan şeyin, geneli, tikelin duruş noktasından incelemesi olduğudur (AV 99; LR 220). Bu kazuistri, genel ilkenin karşıtına dönüşme tehlikesi içinde bulunduğu anı saptamak için tikeli araştırır. Burada önemli olan şey Levinas'ın Talmud konusundaki, şüphesiz daha fazla incelenmeyi gerektiren yargısı değildir; genel ilkelerin tehlikesinin farkında oluşudur ki, etik de çoğunlukla bu genel ilkelerin diline sarınmıştır. Yani eğer Levinas'ın yasanın yazısını savunmasının -ki bu, tartışmanın Talmudçu bağlamından dola-

[22] E. Levinas, "Le pacte," *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), 97; çev. Sarah Richmond "The Pact," LR, 219.

yı ortaya çıkmaktadır– üzerinde daha az durulup da, Talmudçu Yasanın bile gayet masumane uygulanırken saptırılabilmesinin manasına yoğunlaşılırsa, Levinas'ın şüphesi olarak nitelendirdiğim şeyin kaynaklarından birisi tanınmış olacaktır. Fakat bu şüphe, Levinas'ın doğruyu ideolojiden ayırmaya çalıştığı zaman sergilediği türden naif bir şüphe değildir her zaman (AE 58; OB 45). Levinas ideolojiden tamamen bağımsız hale gelmiş olan bir dünyanın insan izi taşımayan bir dünya olacağını da teslim eder (HH 68; CP 128).

Burada önemli olan, masumun sorumluluğunu -Levinas'ın üstünde yoğunlaştığı şeyin eğilimi bu yönde olsa bile- teslim etmek değildir yalnızca. "Yasaklar"ın imkânsız, kendinden hoşnut kayıtsızlığın dışlanmış olduğu etik durum denilen şeyin olağanüstü karmaşık halde verili olduğunu da fark etmektir. Levinas Mezmurlar 119'dan bir ayet alıntılamayı sever: "Ben bu dünyada bir yabancıyım: emirlerini benden gizleme." Levinas'ın vurgusu Kitabı Mukaddes'in "*kalıcı* söyleyişinin, Mısır toprağında yabancılar ve köleler olmanın koşulu (ya da koşulsuzluğu) insanı komşusuna yakınlaştırır" (HH 97; CP 149) bir yankısı diye bahsettiği ilk cümle üstündedir. Fakat belki, bu ilk cümlenin ardından gelen duada, uyulacak yasaların verilmesi talebinden çok, etik soruları çevreleyen belirsizliğin gizli bir kabulü bulunamaz mı? Belirsizlik, emirlerin elde olmasıyla çözülmez, çünkü bunlar hep duruma uygun olan bir şekilde uygulanmak zorundadırlar. Şüphe etiği kişiyi kimliğinden eder, onun kendinden hoşnut kayıtsızlığına meydan okur ve "akılcılık" sayılan şeyi alt üst eder. Ama etik anın, şüphe anının, zaman zaman kendi şüphesinden – Ötekini unutmuş bir halde, kendi kendisiyle meşgul olmanın bir şekli gibi görüp– şüphe etmesi kadar kendisine özgü bir niteliği olabilir mi? Ve kim bu derece bir şüpheyi kendisinden başka birisinden talep etmeyi umabilir?

ÜÇÜNCÜ TARAF: ETİK VE POLİTİK OLANIN KESİŞİMİ

Levinas öteki insanın/başkasının (*autrui*) filozofu olarak tanınmıştır, ancak yakın zamanlara kadar üçüncü taraf hakkında verdiği açıklamaya göreli olarak pek az önem verilmiştir.[1] Bu makalede Levinas'ın üçüncü taraf hakkında yaptığı başlıca üç açıklamayı incelemeye ağırlık vereceğim: 1954'te *Revue de Métaphysique et de Morale*'de yayımlanan "Ego ve Bütünlük,"[2] 1961 tarihli *Bütünlük ve Sonsuz*'dan "Başkası ve Başkaları"[3] ve 1974 tarihli *Olmaktan Başka Türlü*'nün 5. Bölümünden "Söyleyişten Söylenene veya Arzunun Bilgeliği."[4] Üçüncü taraf Levinas'ın düşüncesinde politik olana geçişin yeridir. Adalet "üçüncü adam"la başlar ve bunun anlamı üçüncü taraftır (AE 191, OB 150). Bununla birlikte Levinas'da iki "üçüncü" daha vardır. Üçüncü taraf (*le tiers*) mefhumunun yanı sıra, üçüncü kişi (*la*

---

[1] Bazı dikkate değer istisnalar vardır. Özellikle bkz. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Oxford: Blackwell, 1992), s. 225-237 ve Adrian Peperzak, *To the Other* (West Lafayette: Purdue University Press, 1993), s. 167-184.

[2] E. Levinas, "Le moi et la totalité." *Revue de Métaphysique et de Morale*, 59, 1954, s. 353-373; çev. A. Lingis, "The Ego and the Totality," *Collected Philosophical Papers* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), s. 25-45. *Entre nous* içinde yeniden yayımlanmıştır, Paris: Bernard Grasset, 1991, s. 25-52.

[3] E. Levinas, *Totalité et Infini* (The Hague: Martinus Nijhoff), s. 187-190; çev. A. Lingis, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), s. 212-214.

[4] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), s. 195-207; çev. A. Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), s. 153-162.

troisième personne) mefhumu bulunur ki, bu, duruş noktası evrensel akla karşılık gelen nötr gözlemcidir. Ayrıca, zor bir mefhum olan o'luk (*illéité*) vardır; üçüncü tekil kişi zamiri "*il*"den ["o"] türer.[5] Bu makalenin kendine biçtiği görev bu üç *tertialité* [*üçüncülük*] türünü (AE 191, OB 150) eksiksiz biçimde açıklamak değildir. Bu üç "üçüncülüğün" anlamları birbiriyle ilişkilidir ve bazen bunları birbirinden ayırmak da kolay değildir. Bu makalenin esas amacı, Levinas'ın politik olanı anlamamıza pek az katkıda bulunan bir etik filozofu olarak anlaşılması gerektiğine ilişkin yaygın kanate itiraz etmektir.

En iyi başlangıç noktası, Levinas'ın üçüncü tarafı yüz yüze ilişkiyle nasıl ilişkilendireceğinden emin değilmiş gibi görünmesidir. Bazen Levinas üçüncü tarafın gelişini yüz yüzeyle başlayan bir anlatının sonraki aşamasında yer alır gibi sunar, oysa başka yerlerde Levinas üçüncü tarafı zaten çoktan Başkasının yüzünde betimlemiştir. *Olmaktan Başka Türlü*'nün bir yerinde Levinas üçüncü tarafı bir kere Başkasıyla ilişki ortaya çıktıktan sonra sahnede beliren olarak betimlemiştir.

> Eğer yakınlık bana yalnızca başkasını emretmiş olsaydı, terimin en genel anlamıyla hiç sorun çıkmazdı. Bir soru doğmuş olmazdı, ne bilinç ne de özbilinç olurdu. Başkası için sorumluluk soruları önceleyen bir dolaysızlıktır; yakınlıktır. Üçüncü taraf girdiğinde rahatsızlaşır ve bir sorun haline gelir (AE 200, OB 157).

Sanki Başkasıyla, ikinciyle ilişki meydana gelene kadar üçüncü taraf olamaz gibidir. Bununla beraber iki sayfa sonra Levinas bu önermeyi şunu yazarak düzeltmiştir: "Adalet ... başlangıçtaki iki ampirik sebeplerle üç haline geldiği ölçüde ortaya çıkan bir

---

[5] E. Levinas, "Enigme et phénomène," *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1974), s. 214; çev. A. Lingis, "Phenomenon and Enigma," CP, 71. Gramer anlamında üçüncü tekil kişi, akla ilişkin üçüncü kişi bakış açısıyla karıştırılmamalıdır.

dejenerasyon değildir asla (AE 203, OB 159). Bu geç yapılmış bir keşif değildi. Zaten *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas üçüncü tarafla ilişkinin yüz yüze ilişkiye bir ekleme olduğunu açıkça reddetmişti. "Önce yüz vardır da, sonra onun ifşa veya ifade ettiği varolan adaletle ilgilenir diye düşünmek yanlıştır: Yüz olarak yüzün epifanisi insanlığı başlatır" (TeI 188: TaI 213). Üçüncü tarafın girişinin iki farklı açıklamasında neyin mesele haline geldiği açıktır. Bir yandan, üçüncü tarafın sunumu yüz yüzeyle başlayan bir anlatının sonraki bir aşamasıysa, yapısal bir biçimde, Levinas'ta nasıl bir politika bulunursa bulunsun onun etiğinden türeyecek, etiğin bir kipliği olacaktır. Politik alan konusundaki göreli sessizliği onun politikaya ilişkin genel olarak kabul edilen bilgeliğe sarılmaya istekli olabileceğini, belki de politikayı aklın yeniden tesis edilmesinin yeri olarak görebileceğini ima eder. Fakat başlangıçtan itibaren kendimizi zaten toplumda bulduğumuz, yani etik olandan politik olana geçişi zaten yapmış olduğumuz için Levinas'ın etik başlangıç noktasının radikal etkisi tehdit altında bulunacaktır. *De jure* [*hukuksal*] düzende politika etiğe bir ilave olsa bile, etik mecburiyetlerimin toplumsal ve politik taleplere göndermeyle *de facto* [*bilfiil*] değiştiğini ima edebilir bu. Öte yandan, eğer politik adalet düzeni etik asimetrinin basit bir modifikasyonu veya eşitlenmesi değilse, Levinas'ın üçüncü tarafı hem politikanın uzlaşımsal anlamına hem de politikanın türev olma statüsüne bir meydan okuma girişimi içerisinde Başkasının yüzüne yerleştirmiş olması imkânı ortaya çıkar. Levinas politikanın ve etiğin birbiriyle bir gerilim içinde bulundukları ve birinin diğerini sorgulama kapasitesine sahip olduğu bir açıklama yapmış olurdu. Yüz yüze sosyo-politik düzenin, bu düzen eşitliğe dayansa dahi, bir düzelticisi gibi iş görürdü. Öte yandan Başkasının yüzünde mevcut olan üçüncü taraf da Başkasıyla ilişkinin tarafgirliğini düzeltirdi ki, eğer o olmasaydı Başkasıyla ilişkinin diğer Başkalarının taleplerini görmezden gelmemek için bir sebebi olmazdı. Bu makale, bu üçüncü alternatifi keşfetmeyi

ve belirginleştirmeyi hedefliyor.

Levinas'ın hem *Bütünlük ve Sonsuz*'da hem de *Olmaktan Başka Türlü*'de üçüncü tarafı başkasının yüzüne yerleştirme kararının yarattığı etkiyi daha fazla açıklığa kavuşturmak için, 1954'te "Ego ve Bütünlük"te verilen üçüncü tarafla ilgili açıklamaya dönmek gerekir. "Ego ve Bütünlük" Levinas uzmanlarından çok ilgi görmedi. Bunun sebebi belki de bazen bir muamma haline gelen bu metnin, yedi yıl sonra *Bütünlük ve Sonsuz*'da geliştirilen etik sorumluluk açıklamasıyla belli bazı noktalarda uzlaştırması zor bir metin olmasaydı. Bununla birlikte bu makale bizim projemiz açısından tam da bu yüzden önem taşır. Bu erken tarihli metinde üçüncü tarafla ilişki ne yüz yüzeye bir ek, ne yüz yüzenin bir kurucu öğesi olarak sunulmuştur, yüz yüzenin alternatifidir o. Burada üçüncü taraf üçüncü kişiden ayırt edilemez gibidir adeta. Levinas üçüncü tarafın şedit söylemini, örneğin doktorun, psikanalistin, hâkimin söylemlerini (MT 370; CP 42), duyumsanır olmayan yüzün şiddetsiz söyleminden ayırt eder (MT 360 ve 369; CP 33 ve 42). Bu ayrımın rolü zihin açıcı bir affetme tartışması yapılırken ortaya çıkmıştır ki, bu tartışmanın amacı Hıristiyan sevgi ahlakı ve affetmeye ilişkin popüler bir anlayışı topluma uygulamaya çalışmanın uygunsuzluğunu göz önüne sermektir.[6] Levinas şimdiki gibi seküler bir dünyada, suçluluk duygusunu ve masumiyeti anlayış biçiminin artık aşkın bir Tanrı'ya inanç tarafından yönetilmediği bir dünyada, affetmenin koşullarının ancak üçüncü tarafı dışlayan çiftin oluşturduğu kapalı toplum bağlamında karşılanabileceğini savunmuş-

[6] Bunun ardından Levinas Hıristiyanlığa ve onun sevgi ve bağışlama gibi izleklerine çok daha uzlaştırmacı bir yaklaşım geliştirmekle kalmadı, düşüncesinde sevgiye de daha önde gelen bir rol verdi. 1982 yılında yapılmış olan bir söyleşide Levinas "Adaletin sevgiden çıktığını" ve "sevginin her zaman adaleti göz önünde bulundurması gerektiğini" ilan etti. E. Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk," *Esprit*, 1983, no. 8-9, s. 11. EN 126'da yeniden basıldı.

tur. Tek bir kurbanın olduğu yerde bu kurbanın egonun saldırganlığını affetmesi ve böylece onu mutlak statüsüne yeniden kavuşturması her zaman mümkündür: "muaf tutularak, ego tekrar mutlak hale gelecektir" (MT 358; CP 31). Bununla beraber Levinas'ın "gerçek" veya "hakiki" toplum dediği şeyin içinde, sana karşı yaptığım hareketleri seninle ilgili niyetlerim zemininde yargılayamam artık, başkalarıyla olan yakın ilişkilerini de, ben bu yakınlıktan dışlanmış olsam bile göz ardı edemem. Levinas başkasına yaptığım yanlışı kabul etmemin, hatta belki de ondan dolayı pişman olmamın bir üçüncü kişiyi incitebilmesi durumunu göz önüne almıştır (MT 358; CP 30). Bana zarar vermiş birisini affetmeye hazır olmam durumunda benzer zorluklar ortaya çıkar zira arkadaşlarım ve yoldaşların da kendilerini müdahil hissederler. Bu mütalaalar Levinas'ı sevgi etiğini ve affetmeyi üçüncü tarafı ihmal etmekle suçlamaya götürdü (MT 360; CP 33). Sevgi doğaüstü kurtuluşla bir biçimde ilişkili olabilir; buna karşın dünyevi ahlak adaletle ilişkilidir. Bu bağlamda "yasanın yardımseverliğe önceliği vardır" (MT 361; CP 33).

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas bu çift eleştirisine döndü ve bu eleştiriyi hem erotik ilişkiye (TeI 242; TaI 264-265) hem de Buber'in Ben-Sen ilişkisine yöneltti. Levinas her iki durumda da insanlığın geri kalanıyla ilgilenmenin verdiği rahatsızlıktan uzak kalındığını ileri sürdü. Dolayısıyla, Levinas üçüncü tarafı başkasının yüzüne, yüz yüzeyi bir çift olmaktan çıkarmak için soktu. "Üçüncü taraf bana Başkasının gözlerinden baktığı" için "kendine yeten 'Ben-Sen'" ilişkisinin yerinden edildiği açıklamasını yaptı (TeI 187-8; TaI 213). *Bütünlük ve Sonsuz*'a "Sonuçlar"da Levinas bu iddianın etiğin politikayla ilişkisini nasıl etkileyeceğini açıkça söyledi: "Başkasının yüzü bizi üçüncü tarafla ilişkilendirdiği ölçüde, Ben'in Başkasıyla metafizik ilişkisi Biz biçiminde hareket eder, bir Devlete, kurumlara, yasalara varmaya çalışır ki, bunlar evrenselliğin kaynaklarıdır" (TeI 276; TaI 300). Eğer üçüncü taraf yüz yüzede bulunmasaydı, Başkasının yüzünde

başka herkese karşı bağlılıklarımın ve mecburiyetlerimin tümünden sıyrılmış olurdum. Üçüncü taraf zaten yüz yüzeye yerleşik olduğu için etikten politikaya geçiş içkindir. "İlksel toplumsallık beni affeden sevgide değil, beni yargılayan adaletin pekinliğinde" bulunacaktır (TeI 281; TaI 304). Başkasının yüzü, sanki dünyada yalnızca ikimiz varmışız gibi sadece kendisi için bir şey istemez. Başkasına karşı sorumluluğum, Başkasının başkalarına karşı sorumluluğumu bir yana bırakmama izin vermez. Bununla beraber bu sayede Başkasıyla ilişkimin sorgulanması zaten ima edilmiş olsa da –örneğin Başkasıyla ilişkim çok dışlayıcı ve çok tüketici olduğu için sorgulanabilir– Levinas'ın odaklandığı nokta yüz yüzenin politik olanın etik bir sorgulanmasının zeminini nasıl oluşturduğuyla ilgilidir. Yüz yüze politik toplumun kurumlarını ve yasalarını düzeltici bir işlev görür: "Fakat kendi haline bırakılan politika kendi içinde bir tiranlığı taşır, onu doğuran ben'i ve başkasını biçimsizleştirir, zira onları evrensel kurallara göre, yani sanki orada yoklarmışçasına yargılar" (TeI 276; TaI 300). Üçüncü tarafı üçüncü kişiden daha açık bir biçimde ayırt etmek suretiyle, üçüncü tarafı yüz yüze ilişkiye yerleştirmek mümkün olmuştur. Kendi tekilliğindeki Başkasıyla ilişkim ile diğer Başkalarla ilişkilerim tek bir yapı içinde birbirine bağlanmıştır.

"Ego ve Bütünlük"te Levinas'ın Başkasından diğerlerine geçmeye zaten çalışmış olduğunu fark etmek önemlidir. Bunu yaptığı bağlamda etiğin koşulu olarak saygıyı açıklamaya girişmekteydi; bununla beraber söz konusu saygı yasa karşısında saygı biçimini almıyordu; bir başkası karşısında birbirine karşılıklı olarak duyulan saygıydı bu (MT 371; CP 43). "Ego ve Bütünlük"te yüz yüze çoktan somut bir biçimde "cinayet işlemeyeceksin" diyor olarak anlaşıldığı halde, *Bütünlük ve Sonsuz*'da olacağı gibi henüz bakışımsız değildir. "Saygı eşitler arasında bir ilişkidir" (MT 371; CP 43-44). Levinas bir başkasını tanımamın ona boyun eğme biçimini alabileceğini açık bir biçimde reddetmiştir,

çünkü Hegel'in köle efendi diyalektiği analizini takip edersek boyun eğme tanımamın değerini ortadan kaldıracaktır (MT 370; CP 43). Bana bir iş yapmamı emreden bir varlığa karşı saygım bir aşağılanma biçimi olmayacaksa, bu emir bana emredene emretmeye emredilmiş olmam biçimini almak zorundadır görüşünü savunmuştur. Bununla birlikte saygı evrensel değildir, en azından ilk anda değildir, fakat fenomenolojik zeminlerde diğerlerine hizmet edene gösterilebilir. Bu şu formülde özetlenebilirdir: "Saygı adil adamı adalet talep eden adama bağlamadan önce adaletle bir araya geldiği toplumdaşlarına bağlar" (MT 371; CP 43). Veya Levinas'ın felsefesinin standart açıklamasında hemen hemen hiç yeri olmayan bir cümlede: "Saygı duyulan kendisine karşı adaletin yerine getirildiği değil, kendisiyle birlikte adaletin yerine getirildiği kişidir" (MT 371; CP 43). "Biz" bütünlük içinde kurulmamıştır biri diğerine bütünlüğe hizmet etmeyi emretmek suretiyle bütünlük ve tarihten kopuldukça tesis edilmiştir (MT 371-372; CP 44). "Çağrı cemaatten önce olduğu halde" (MT 369; CP 41), cemaat adalet işini beraberce yapmaktan doğar.

Bütünlük ve Sonsuz'a dönüldüğünde "Ego ve Bütünlük"te bulunan açıklamanın bazı izlerinin bütünüyle karartılmadığı fark edilir. Bu, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki konumunu yorumcuların büyük bir çoğunluğunun kabul ettiğinden daha zengin ve karmaşık hale getirir. "Başkası ve Başkaları" adlı bölümde Levinas hem Başkasının benim üzerimdeki efendiliğini hem de onunla eşitliğimi ileri sürmüştür (TeI 188; TaI 213). Hem başkasıyla eşitliğim hem de Başkasının benim üzerimdeki efendiliği Başkasının bana, onunla birlikte hizmet etmemi emredişine gönderme yapar. Başkası üçüncü tarafa hizmet eder ve bana bu hizmette ona katılmamı emreder. Bununla beraber eğer Başkası benim kendi kendimin efendisi olduğumu da kabul etmeseydi onunla eşit olmazdık. O halde Levinas "bu emrin beni kendi kendimin efendisi olduğum müddetçe ilgilendirebileceğini" (TeI 188; TaI 213) ileri sürmüştür. Özgürlüğüm sorgulandığı hal-

de kendi kendimin efendisi olduğum kabul edilmiştir. Tıpkı "Ego ve Bütünlük"te olduğu gibi, Başkası bana emredene emretmemi emreden bir emir verir. "Yüzün mevcudiyeti, başkasının sonsuzluğu bir düşkünlüktür,[Ψ] üçüncü tarafın (yani bize bakan insanlığın tümünün) bir mevcudiyeti ve emretmeyi emreden bir emirdir" (TeI 188; TaI 213). Levinas'ın Başkasının yüzündeki üçüncü açıklamasındaki kişi zamirine dikkat etmek önemlidir. Tüm insanlık *bana* bakmaz, *bize* bakar. Ayrılık yüz yüzenin önkoşuludur; fakat üçüncü taraf aracılığıyla Başkasıyla bir araya gelirim.

Levinas'ın açıklamasının ana direği etiğin politikaya indirgenmesine direnmektir (krş. TeI 192; TaI 216). Ancak Levinasçı etiğin etkisini politik toplumdan soyutlanan etik bir alanda değil, tam da politik toplum bağlamında gösterdiği belirgin bir biçimde ortaya çıkar. "Aşkınlık ve Yükseklik" başlıklı bildirisini sunmasının ardından yapılan tartışma esnasında Levinas bürokrat memurun göremeyeceği gözyaşlarından bahsetmiştir.[7] Böylece politik alan ne kadar adil ve pürüzsüzce işlerse işlesin, bunun etik bakış açısından yetersiz kalacağını, söylenecek ve yapılacak bir şeylerin her zaman olacağını kabul etmekteydi. Başkasının yüzünün üçüncü kişinin bakış açısından görülmezliği "evrenselin ve kişisel olmayanın tiranlığına," götürür; politikanın tiranlığıdır bu: muzaffer olanın duruş noktasından görüldüğü haliyle tarihin hükmüdür (TeI 219-221; TaI 242-244). Ama yüz tiranlığı tiranlık olarak göz önüne serer. Etik olanı politikayı yeniden yönlendirir.

Ψ *Destituteness* (düşkünlük) başkasının ihtiyaçları olan ve onları karşılamakta zorlanan bir varlık olduğunu belirtiyor. "Düşkünlük" terimi burada ahlaki bir değerlendirme içermiyor -çn.

7 E. Levinas, "Transcendance et Hateur," *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1962, cilt 3, s. 102; çev. T. Charter, N. Walker ve S. Critchley, "Transcendance and Height," *Levinas. Basic Philosophical Writings* (Bloomington, Indiana University Press, 1996), s. 23.

Ama eğer Levinas belki de yeterince özenli olmayan bir biçimde, etik ile politikanın ilişkisini, bazen Başkasının yüzüne, üçüncü tarafa kıyasla, kronolojik bir öncelik tanıyarak ifade etmeye kalkışmasa bile, daha dikkatli formülasyonları bu ilişkiyi bir anlatı diline dökmekten kaçınmıştır. Etik olan ile politik olanın ilişkisi anlam katmanları arasındaki bir fark olarak sunulduğunda, odak etik olanın politik olana önceliğinden onların kesişim noktalarına kayar.

Levinas'ın etik ile politika arasındaki çatışmayı çözmeye kalkışmak gibi bir derdi yoktu; bu çatışma vicdan rahatlığının bozulmasının zemininde bulunuyordu. Bireysel durumlarda bu çatışmanın çözülmesini sağlayacak bir amaç da önermedi. *Olmaktan Başka Türlü*'de etik olan politik olanın bir kesintiye uğraması olarak sunulduğu gibi, üçüncü taraf da başka bir bakış açısından yüz yüzeyi kesintiye uğratır olarak anlaşıldı (AE 191; OB 150). Levinas *Olmaktan Başka Türlü*'de üçüncü tarafla ilgili tartışmayı bir sorular dizisiyle sundu. İlkin yakınlığın neden varlığa düşeceğini sordu. Sonra şöyle devam etti: "Neden özü gökkubbede aradık? Neden bilmeli? Neden sorun var? Neden felsefe?" (AE 199; OB 157). Başta verdiği yanıt "Ego ve Bütünlük"ü yankılar: Eğer yakınlık beni sadece Başkasına yöneltse hiçbir sorun çıkmayacaktır. Başkasından sorumluluk ancak üçüncü taraf işin içine girdiğinde sorun haline gelir (AE 200; OB 157). Bununla birlikte yukarıda anımsattığım gibi, Levinas yüz yüze çoktan meydana geldikten sonra üçüncü tarafın ona ulaştığına ilişkin fikrin bir kurgu olduğunu hemen göz önüne koyar: başkaları beni en başından itibaren ilgilendirir" (AE 202; OB 159). Fakat Levinas hâlâ Başkasıyla ilişkiyi ve başkalarıyla ilişkiyi ayrı olarak kurgulamayı zorunlu bulmaktaydı: "Üçüncü tarafla ilişki yüzün yüz-süzleştiği yakınlığın bakışımsızlığının durmaksızın düzeltilişidir" (AE 201; OB 158). "Yakınlığın bakışımsızlığının durmaksızın düzeltilişi" esasında Başkasıyla ilişkinin meşru bir biçimde politik olarak betimlenebilecek terimlerle sorguya çekilmesidir.

> Yol sorumluluktan sorunlara gider. Yakınlığın kendisi bir sorunu ortaya koyar, oysa ki yakınlık dolaysızlığın kendisi olarak sorunsuzdur. Başkasının üçüncü tarafa olağanüstü bağlanmışlığı (commitment), denetimi, bir adalet arayışını, toplumu ve Devleti, kıyası ve sahip olmayı, düşünceyi ve bilimi, ticareti ve felsefeyi ve anarşinin dışında, bir ilke arayışını çağırır (AE 205; OB 161).

Bu pasajda dikkate değer çok şey var, ancak ben Levinas'ın bu meseleleri ele almak için daha önceden sarfettiği çabalarla büyük bir devamlılık sergileyen iki özelliği vurgulayacağım sadece. İlkin, adaleti çağırdığı söylenen şey Başkasının üçüncü tarafa bağlanmışlığıdır, üçüncü tarafın sahneye girmesi değil. İkinci olarak, etik olan ile politik olan arasındaki çatışma hiçbir zaman çözülemeyeceği halde, pratikte, kendimi karşısında bulduğum çelişen taleplerin üstesinden pazarlık yaparak gelme görevi aklı kullanmayı, yani üçüncü kişinin bakış açısını kullanmayı beraberinde getirir.

Bu son nokta göreli olarak geç bir tarihte yazılmış (1984) "Barış ve Yakınlık" başlıklı makale tarafından onaylanmıştır. Burada insan içindelikte ilk sorunun adalet sorusu olduğu söylenmiştir. Bu kıyası davet eden, "karşılaştırılamazların karşılaştırılması" söz konusu olduğu halde, "izlekleştiren, senkronikleştiren ve sentezleyen bir aklı davet eder."* Buna rağmen Levinas varlık ve rasyonel doğruluk üzerine kurulmuş olan politik birliğin ve politik kurumların nihai "kökenlerinin barış ve adalet, haklılaştırma ve ölçü" olduğunda esrar etmiştir (PP 346; BPW 169). Bu, "kendi zorunluluklarına teslim edilmiş bir Devlet"in haklılaştırılması imkânsız bir Devlet olduğu anlamına gelir ve

---

* E. Levinas, "Paix et proximité," *Emmanuel Levinas. Les Chaiers de la nuit surveillée*, ed. Jacques Rolland (Lagrasse: Verdier, 1984), s. 345; çev. Peter Atterton ve Simon Critchley, "Peace and Proximity," BPW, s. 168.

bu yüzden etiğin politikayı düzeltme ihtiyacını olumlar. Bununla birlikte Levinas'ın etik ile politikanın çelişen taleplerini nasıl pazarlık konusu haline getidiğini açıklamak için, yaptığım çözümlemenin terimlerini o'luğu [*illeity*] ve biraderliği de içerecek şekilde genişletmeliyiz.

Levinas "o'luk" neolojizmini 1963'te "Başka'nın İzi"nde ve 1964'te "İmleme ve Anlam"da ilk kez kullanmıştır.[9] İki makalenin de sonunda o'luk "Yahudi-Hıristiyan tinselliğimizin vahyedilmiş Tanrısı"yla özdeşleştirilmişti (HH 63; CP 107). O'luk Levinas'ın felsefesinde Tanrı'nın yeridir, fakat teolojik bir mefhum değildir (AE 188; OB 147). Yüz yüzenin tersine çevrilmezliğinin koşuludur (HH 59; CP 104). O'lukla ilişkiyi "kişisel ve etik" (HH 60; CP 104) olarak okumak ve onun aynı zamanda da politik olan hakkında bir şey söylediğini göz ardı etmek mümkündür.[10] Bununla beraber Levinas "İmleme ve Anlam"da Yahudi-Hıristiyan Tanrı'sı için şunu yazmıştır:

> "Çıkış 33'te denildiği gibi, O kendisini yalnızca izinde gösterir. Ona doğru gitmek bu izi takip etmek değildir, ki zaten iz bir gösterge değildir: O'luğun izinde duran başkalarına doğru gitmektir (HH 63; CP 107)."

Bu formülasyon o'luğun üçüncü tarafın yönelik olduğu meselenin aynısı hakkında nasıl bir şey söylediğini vurgular, oysa ki

---

[9] E. Levinas, "La signification et le sens," *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), s. 63; BPW, 63-64. "La Trace de l'autre"daki iz ve o'luk tartışması, çıkarılan birkaç şey dışında "La signification et le sens"da bulunan tartışmayla neredeyse aynı olduğundan, ikinci makaleyi kullandım. O'luk üstüne bkz. Bernhard Casper, "Illéité. Zu einem Schlüssel 'Begriff' im Werk von Emmanuel Levinas," *Philosophisches Jahrbuch*, 91, 1984, s. 273-288.

[10] O'luğun politik değerini ilk fark eden ben değilim. Bkz. Rebecca Comay, "Facies Hippocratica," *Ethics as First Philosophy*, ed. Adrian Peperzak (New York: Routledge, 1995), s. 232. "Fakat bu teolojik olmayan teoloji tam da *politikadır*."

Olmaktan Başka Türlü'de o'luk, yüz yüzeyi kesintiye uğratmak suretiyle adaleti başlatan üçüncü taraftan açık bir biçimde ayırt edilmiştir (AE 191; OB 150).

Bununla birlikte yakınlığın bakışımsızlığının düzeltilmesi, o'luğun, onu terk etmek biçimindeki bir düzeltilmesi değildir; daha ziyade, o'lukla ilişkinin başka bir biçimidir: "O'lukla anarşik ilişkimin bir ihanete uğraması vardır, ancak bu ihanet de onunla yeni bir ilişkidir" (AE 201; OB 158). O halde o'luk "başkalarının kendilerini yüzlerinde göstermesi" (AE 15; OB 13) değildir yalnızca. O'luğun bazı "dolaylı yolları" vardır; bunlar "komşunun yanı sıra üçüncü tarafın mevcudiyeti" aracılığıyla beni izlekleştirme ve bilinç polikasından geçirip adalet için gerekli olan ve genellikle üçüncü kişi bakış açısına atfedilen karşılaştırılamazı karşılaştırma patikasına ulaştırırlar (AE 20; OB 16). O'luk tersine çevrilmezliğin, zamanın ve Başkasıyla ilişkinin tersine çevrilemezliğinin koşuludur (HH 59; CP 104). Ama yine o'luk sayesinde -Levinas'ın dediği gibi, "Tanrıya şükür"- ben başkaları için bir başkayımdır ve benim de haklarım vardır (AE 201; OB 158).

"O'luk" neolojizminin bir işlevi de Başkasının yüzünde üçüncü tarafın yerinden kaynaklanan etik ile politika arasındaki çatışmayı tek bir terimde bir arada tutmaktır. Bu çatışma bir çelişkiye varmıştır; daha doğrusu Levinas çatışmayı çelişki fikri ona kendisini telkin etmeden düşünemez hale gelmiştir. *Olmaktan Başka Türlü*'de Levinas üçüncü tarafın takdirinin bir çelişkinin takdimiyle ilişkilendirmiştir:

> "Üçüncü taraf söyleyişe bir *çelişki* sokar, oysa ki o zamana dek söyleyişin başkasının önünde anlam ifade edişi tek yönde gitmişti. O kendisinden kaynaklanan bir biçimde sorumluluğun sınırı ve şu sorunun doğuşudur: Adaletle ne işim var?" (AE 200: OB 157; italikler bana ait).

Bazen Levinas çelişki teriminden biraz tereddüte kapılıyordu.

1982 yılında verdiği "Felsefe, Adalet ve Aşk" başlıklı bir söyleşide, merkezi fikrin kişiler arasılıktaki bakışımsızlık olduğunu onayladıktan sonra şu açıklamayı yaptı: "Fakat bu fikre –onunla çelişmeksizin– üçüncü tarafla ilgilenmeyi dolaysızca ekliyorum ve ondan sonra da, adaleti" (EN 123). Fakat aynı yıl, Sabra ve Şatila kamplarında Filistinlilerin katledilmesinin ardından yapılan bir tartışma esnasında Levinas "etik ile politika arasında, eğer bu taleplerin ikisi de uca taşınırsa, doğrudan bir çelişki" olduğunu kabul etti.[11] Levinas'ın ilgilendiği şey politikayı görmezden gelen bir etiğin saflığını korumak değildi; etik ile politika arasındaki çatışmaydı; bu çatışmada etik politik toplumu sorguluyordu, ama aynı zamanda da politik olanın pazarlığını yapmak için pişmanlık duymaksızın kendisinin dışına doğru çekiliyordu. *Bütünlük ve Sonsuz*'da anlatıya dayalı bir sunumun kullanılmış olması etik ile politikanın arasındaki ilişkiyi birisi diğerinden türüyormuş gibi sunma eğilimine yol açmıştı, öyle görünüyor ki daha sonra Levinas bunların üzerine, onları tek bir yapının çatışan veçheleri gibi sunmak suretiyle odaklanmanın bir yolunu aradı.

1982 tarihli "Nafile Acı Çekmek" başlıklı makalesinde Levinas politik olanın etik olandan türemediği gibi, ondan tamamen bağımsız olmadığını da bir kez daha olumladı.

> "Toplumsal Sözleşme"yi başlatan politikanın düzeni – etik-sonrası veya etik-öncesi– etiğin ne yeterli koşuludur ne de etiğin zorunlu bir sonucudur. Etik konumunda ben-

[11] E. Levinas ve Alan Finkielkraut, "Israël: éthique et politique," *Les Nouveaux Cahiers* 18, 1982-3; 71, s. 4; çev. Seán Hand, "Ethics and Politics," *The Levinas Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s. 292. Ben bu tartışmalı söyleşiye "Who is My Neighbor? Who is the Other?" başlıklı makalemde değindim. "Questioning 'the Generosity of Western Thought,' " *Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition* (Pittsburgh: The Simon Silverman Phenomenology Center, 1992). s. 1-31.

lik (*le moi*) Kentte doğmuş yurttaştan, doğal egoizmde tüm düzeni önceleyen bireyden, Hobbes'dan beri siyaset felsefesinin Kentin tüm toplumsal ve politik düzeni türetmeye çalıştığı –veya türetmeyi başardığı– bireyden ayrıktır.[12]

Bu makalede Levinas etik olan ile politik olanın kesişiminin meydana geldiği düzeni "insan içindelik" (EN 118-119; US 164-165) olarak adlandırmıştır. Levinas'ın genellikle "biraderlik" adını verdiği şeye tekabül eder bu. Belki de Levinas bu alternatif "insan içindelik" terimine, cinsiyetçi dil kullanımına yöneltilen eleştirilerden kaçınma girişimi içinde yönelmişti. Bununla birlikte Levinas'ın cinsiyetçiliğiyle ilgili daha kapsamlı yakınma, onun dil kullanımının ötesine geçerek dişiyle ilgili yaptığı çözümlemeye uzanır.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas biraderlik kavramını insan toplumunu anlamak için biyolojik bir cins olarak insan ırkı fikrine dayanmayan bir çerçeve ortaya koymak için kullandı (TeI 188-189; TaI 213). Levinas insan ırkı kavramının geçerliliğini reddetmedi, fakat sorumluluğa dayanan bir toplum kavrayışının hem ortak babalılığı hem de bireylerin ayrılığını vurgulamaya ihtiyacı olduğunu iddia etti. Bunlar da, biyolojik bir babalık mefhumuna kıyasla tek tanrıcılığın sunduğu babalık türüne başvurularak daha iyi güvence altına alınabilirdi. Ortak bir cinse dayanan bir insan cemaatinin, ne bireyleri yeterince birbirinden ayırabileceği ne de onları yeterince yakın bir biçimde birbirine bağlayabileceği konusunda ısrar etti. Buna tezat, kökü tektanrıcılıkta olan bir biraderlik mefhumu "mantıksal statüleri bir cins içindeki nihai farklılıkların statüsüne indirgenemeyecek olan, tekilliği her birinin kendine gönderme yapmasından müteşekkil olan bireyleri" ortaya çıkarır (TeI 189, TaI 214). Levinas burada

[12] E. Levinas, "La souffrance inutile," EN 119; çev. R. Cohen, "Useless Suffering," *The Provocation of Levinas*, s. 165.

önerilen biraderlik kavramının sadece tektanrıcı ortak babalık mefhumu tarafından güvence altına alınabileceğini söylemedi. Uygun özellikleri sergileyen ve özellikle de ayrı kişilerin bağımsızlığına yer veren herhangi bir biraderlik mefhumunun onu tatmin edeceği farzedilebilir. Levinas'ın burada yaptığı çözümleme, açıkça, biyolojik yaşamı yücelterek bireyi *Volk*'un veya türün gayri şahsi zaferine tabî kılan Nasyonel Sosyalizmin ırkçı felsefesine bir alternatif geliştirme çabası tarafından yönetilmiştir (TeI 92-93, TaI 120).[13] Levinas'ın açıkladığı gibi, "Kabil'in aklı başında soğukluğuyla düşünülen biyolojik insan biraderliği benim ayrı bir varlıktan sorumlu olmam için yeterli bir sebep oluşturmaz."[14] O halde biraderlik Levinas'ın Başkasıyla ilişkinin diğer başkalarla ilişkiye yol açar olarak kabul edilmesine verdiği addır.

> Yüzle biraderlikte kurulan ilişki, ki biraderlikte Başkası da başkalarıyla dayanışma içinde belirir, toplumsal düzeni kurar. Her diyaloğun üçüncü tarafa göndermesini kurar ki, bu sayede *Biz* --ya da parti- yüz yüzedeki karşıtlığı içine alır... (TeI 257; TaI 280)

Toplumsal düzenin biraderliğe gönderme yapması politikayı türe, halka veya ırka göre düzenlenmiş bir ilişkiler ağına indirgeyen politika anlayışına meydan okur. Nasıl adalet mefhumu Levinas'a bir yandan etik ile politikanın ayrılığını elde tutarak etikten politikaya geçmenin araçlarını sağlamışsa, biraderlik

---

[13] Levinas Kurt Schilling'in *Einführung in die Staats-und Rechts-philosophie* (Berlin: Junkel und Dunnhaupt, 1939) eserini örnek olarak verir. Schilling devleti doğal ırk bağında ve bir halkın mitik tarihsel bağında temellendirir. Bkz. TeI 93n; TaI 120n.

[14] E. Levinas, "Dieu et la philosophie," *De Dieu qui vient a l'idée* (Paris: Vrin, 1986). s. 117; çev. A. Lingis ve R. Cohen, "God and Philosophy," BPW 142. Ayrıca bkz. AE 12; OB 10 ve TH 107-108; BPW 27-28.

mefhumu da Başkası ile üçüncü tarafı bütünlük içindeki birimlere indirgemeksizin bir araya getirir.

Levinas insanın kurduğu cemaati biyolojik cinse indirgeme girişimini reddeder. Bunun yanı sıra, insan toplumunun benzerliğe dayandığı fikrine de saldırır (TeI 188-189; TaI 213-214). Bunun ima ettiği şeyler "Dil ve Yakınlık"ta açıkça ortaya koyulmuştur. Söz konusu denemeyin, dil yüz yüzeliğinin daha radikal bir fenomenolojik çözümlemesini yaptığı söylenebilir belki de. "Ego ve Bütünlük" böyle bir çözümleme yapmayı vaat etmiş, ama bu vaadi yerine getirmemişti (MT 371; CP 43). Levinas insan toplumunun biraderliğinin biyolojiye dayanmadığı fikrini daha somutlaştırmak için dil mefhumunu kullandı.

> Cins ve tür terimlerini kullanan dil, insan ırkı mefhumu, haklarını olaydan sonra yeniden kazanacaktır. Bu ırk biraderlikte veya dilde temellenmiştir (EDE 232-233; CP 123).

Dil biraderliği aynı tikel dili paylaşanlarla sınırlanmış değildir. Dilin olduğu yerde bir dilden diğerine iletişim mümkündür. "Dil muhataplara ortak her göstergeler sisteminden bağımsız olarak ilişkiye girmenin imkânıdır" (EDE 232; CP 122). Bunun için Levinas dilde bariyerleri aşmanın bir yolunu bulabilir: "Kültürün, bedenin ve ırkın sınırlarını bir koçbaşı gibi delip geçme gücüdür" (EDE 232; CP 122). Dilin ırklara bölünmeye karşı savaşan koçbaşı bir çağrı zeminine yerleşmiştir, bu çağrı *Bütünlük ve Sonsuz*'daki gibi gizli kapaklılığın suç ortaklığına değil, biraderliğin suç ortaklığına çağırır (EDE 236; CP 125). Başka deyişle, yüzün "soyutluğu" Başkasının ırka ilişkin terimlerle karşılanmamış olması (HH 57, CP 102) anlamına geliyorsa, biraderlik ırkı aşan bağları oluşturur. Koşut çözümlemeler biraderliğin "yakınlık"la (AE 118; OB 92) ve "Başkasından sorumlulukla" (AE 148-149; OB 116) eşanlamlı olarak ortaya çıktığı *Olmaktan Başka Türlü*'de bulunabilir. Levinas biyolojizmin her türünden bir ka-

çış olarak biraderliğin gücünü sürekli yineler. Biraderlik "her çeşit biyolojinin dışında, her türlü mantığa karşı bir akrabalık ilişkisi"dir (AE 109; OB 87); "Bir cinsin ortaklığını önceler" (AE 202; OB 159): "Benimle sorumlu olduğum başkası arasında zemini bir cemaatte bulunmayan bir fark açılır. İnsan ırkının birliği aslında biraderlikten sonra gelir" (AE 211; OB 166).

Çoğunlukla yapıldığı gibi adalet mefhumuna odaklanmak yerine biraderlik mefhumuna odaklanmayı seçtim, bunun sebebi adaletin Levinas'ta kaygan bir zemin olmasıdır. Levinas'ın 1975'te adalet hakkında kurduğu çeşitli önermeleri uzlaştırmaya davet edildiğinde yan çizmesine şaşırmamak gerekir (DVI 132-133). Bununla beraber soru adaletin başkasıyla ilişkiyi mi yoksa üçüncü tarafla ilişkiyi mi adlandırdığını sormaktaydı ki, bu yanlış bir sorudur. Levinas'ın 1975'te verdiği yanıt "adalet"in Başkasıyla ilişkiden çok üçüncü tarafla ilişki için uygun bir biçimde kullanılabilecek bir terim olduğuydu, ancak bunun hemen ardından Başkasının belirişinde üçüncünün zaten bana baktığını hatırlattı (DVI 132-133). Levinas yanıtını *Bütünlük ve Sonsuz*'un ontolojik dilinin kesin olmadığını vurgulayarak tamamladı. Bu, Levinas'ın, politika etikten türeyebilirmiş görüntüsü yaratan anlatısal veya temellendirici dile karşı uyarısı olarak anlaşılabilir. Levinas 1957'de "adalet" terimine ilk kez tercih ettiğinde bu tercihin Yahudiliğin özelliği olan bir tercih olduğunu ve Başkası ile üçüncü tarafın yakın ilişkilenmişliğinden doğduğunu açıklamıştı zaten: "Zira sevginin kendisi adalet talep eder ve komşumla ilişkim onun çeşitli üçüncü taraflarla sürdürdüğü ilişkilerin sınırları dışında kalamaz."[15] Dahası, Yahudi geleneğiyle ilgili yazılarından birinde Levinas "Rabbilerin adaletinde fark anlamını korur" açıklamasını yapar.[16] Levinas'ın "biraderlik" ve "insan içindelik"

[15] E. Levinas, *Difficile Liberté* (Paris: Vrin, 1976), s. 34; çev. Séan Hand, *Difficult Freedom* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1990), s. 18.

[16] E. Levinas, *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), s. 133; çev.

adlarını verdiği yapının ta kendisidir bu. Ama geç dönem eserlerde adaletin ilk eserlerde taşıdığı anlamı çoğunlukla taşımadığı olgusu geç dönem eserlerde etiğin adaleti kesintiye uğrattığı, oysa "Ego ve Bütünlük"te tarihin yürüyüşünü kesintiye uğratanın adalet olduğu (MT 373; CP 45) gözlemi tarafından onaylanmıştır. Yukarıda söylenenin ışığında, adalet teriminin bu daraltılmasının Levinas'ın etik ile politikanın kesişimini vurgulama arzusundan kaynaklandığı ve bunun sebebinin politik olanı herhangi bir şekilde azaltma eğilimi olmadığı yönünde spekülasyon yapılabilir.

Levinas'ın kurumları, politikaları, kültürü ve adaletleri uygun bir biçimde tanımakta zaafa düştüğü sık karşılaşılan bir itirazdır. Bu, Levinas'ta bir kurumlar ve kültür felsefesi olmadığı anlamına geliyorsa itiraz doğrudur, ama hedefi yine de şaşmıştır, çünkü Levinas toplumsal dünyanın bir ontolojisini yazmaya girişmemiştir. Kurumları tamamen görmezden geldiği kolayca söylenemez, zira *Bütünlük ve Sonsuz*'un Önsöz'ü kitabın savaşa ve kurumların doğrudan veya gizlice gösterdikleri tiranlık eğilimlerine bir tepki olduğunu açıkça ifade etmiştir (TeI ix; TaI 21). Levinas'ın düşüncesinin yönü her zaman politikadan çok etikten, ihtiyaçtan çok arzudan, söylenenden çok söyleyişten yana olsa da, bu hiçbir zaman ikinci terimin dışlanmasını getirmez, zira terimler karşıtlık içine koyulmamıştır. Politika olmadan etik, ihtiyaç olmadan arzu, söylenen olmadan söyleyiş olmaz. Kurumları ve politikayı görmezden gelmek arzunun tinsel düzeyinde kalmaya benzer, bu da Başkasına boş ellerle yaklaşmak demektir. Ampirik durumların koşulunu arayıp onların anlamını veren somutlaşmayı göz ardı etmektir (TeI 148; TaI 173). Etik politikayı kesintiye uğratır, onu yapılması gerekeni belirlemek anlamında yönlendirmek için değil, politikanın "en temel-

---

Gray D. Mole, *Beyond the Verse* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), s. 107.

de" neyin olduğuna ilişkin nihai bilgeliği vücuda getirdiği hissine meydan okur. Levinas'ın felsefesi uzlaşımsal bir biçimde siyaset felsefesi olarak kabul gören şeyin içine massedilemez, bu felsefe hiçbir zaman siyaset felsefesine massedilmek niyetiyle yapılmamıştır ki, zaten gücü de buradan gelir.[17]

[17] Bu makalenin biraz daha uzun bir versiyonu Antje Kapust'un Almanca çevirisiyle yayımlanmıştır: "Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas," *Der Anspruch des Anderen*, ed. B. Waldenfels ve I. Darmann, Münih, Wilhelm Fink, 1998, s. 87-110. Sözcük sayısını tutturabilmek amacıyla Levinas'ın ırk ve ırkçılığı nasıl ele aldığıyla ilgili bazı saptamalar bu versiyondan çıkartıldı. Claus-Arthur Scheier, Pascal Delhoum ve Claire Katz'a bu makalenin ilk versiyonunu geliştirme sürecinde yaptıkları önerilerden dolayı teşekkür ederim.

ÇIKIŞ YOK: LEVINAS'TA AŞKINLIĞIN APORETİK İZAHI

I

"Tanrı ve Felsefe"nin bir dipnotunda Levinas, yazdığı denemenin etiğe dair değil de, aşkınlığın anlamına dair bir araştırma olduğunu açıklar.[1] Bununla birlikte hemen bir sonraki cümlede denemesinin, aşkınlığın anlamının gerçekten de etikte bulunduğunu gösterdiğini teslim eder. Bu yorumla birlikte Levinas, adının etikle özdeşleşmesinden duyduğu rahatsızlığı dolaylı olarak açığa vurmuş olur. Etiği değil de aşkınlığın anlamını aradığını, ne var ki aşkınlığın anlamını keşfettiğinde bu anlamın hakikatte etik olduğunun ortaya çıktığını vurgular. Başka bir ifadeyle, etik onun ne kalkış noktasıdır, ne de amaçladığı şeydir, ama keşif yolculuğunun sonunda bulduğu şeydir. Columbus gibi, aradığından farklı bir kıtaya ayak basmıştır. Bununla birlikte Levinas etik ilişkiyi bulduğunda neye ulaştığını biliyordu. Peki ama onu buna muktedir kılan nedir?

"Tanrı ve Felsefe"deki bu dipnot Levinas'ın, onu etikle özdeşleştirme teşebbüsleriyle arasına mesafe koymaya çalıştığı pek çok durumdan yalnızca birisini göz önüne serer. Etikten ziyade aziz olanın [*the holy*] düşüncesinin konusu olduğunu öne sürmesi de bunun bir başka örneğidir.[2] Bu denemede ben, Levinas'ın

---

[1] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1986, s. 114 n; çev. Bettina Bergo, *Of God Who Comes to Mind*, Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 200, n 23.

[2] François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon: La Manufacture, 1987, s. 95; çev. Jill Robbins ve Marcus Coelen. *Is it Righteous to Be?*, Stanford: Stanford University Press, 2001, s. 49.

kendisini ilkin ve öncelikle bir aşkınlık düşünürü olarak takdim edişini öne çıkarıyorum. Burada, Levinas'ın düşüncesinin ana yapısını açığa çıkarma teşebbüsü içersinde, biçimsel bir yapı olarak aşkınlık ile onun somutlaşması olarak etik arasındaki ayrımın onun düşüncesi için hayati önemde olduğunu ileri sürüyorum; daha ilerde Levinas'ın aşkınlığa odaklanmasının altında yatan ve aşkınlığı etiğe sevk eden şeyin bir özdeşlik meselesi oluşunu tartışacağım. Kısaca söylersek, Levinas felsefi düşünüşüne aşkınlık mefhumunu reddederek başlar ki böyle davranması kısmen özdeşliğe dair kaygılar nedeniyledir. Ancak bu onu yeni bir aşkınlık tasavvuru geliştirmeye sevk eder: 'birinin-diğeri-için' olduğu [başkasının] yerine geçme mefhumu uyarınca formüle edeceği ve etikle bağdaştıracağı bir aşkınlık tasavvurudur bu. Şu halde, Levinas'ın aşkınlığı ele alışına dair bu incelemem, onun düşünme yolunu aydınlığa kavuşturmaya yönelik bir teşebbüstür. Bu yüzden takdim tarzım büyük ölçüde kronolojiktir.

II

1935'te, "Kaçış Üzerine"de, Levinas Batı felsefesini aşkınlığa göre tanımlamıştı: beşeri sonluluğun sınırlılıklarına ilişkin aşkınlık, "felsefenin tek meşgalesi" idi.[3] Sonsuz bir varlıkla hemhallik olarak aşkınlık meselesini terk etmek gerektiği fikri gibi, bu tasvir de Heidegger'den ödünç alınmadır. Levinas, Heidegger'in *Zeminin Esası Üzerine*'de verdiği aşkınlık izahına vakıf olmakla kalmaz, Heidegger'in aşkınlığın *Dasein*'ın özüne ait olduğunu vurguladığı 1928-1929'daki derslerine de (*Einleitung in die Philosophie*) katılmıştır.[4] Ancak, Heidegger'in aşkınlık konusunda ge-

[3] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Montpelier: Fata Morgana, 1982, s. 69; çev. Bettina Bergo, *Of Escape,* Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 51.

[4] Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 27, Frankfurt: Klostermann,1996, s. 214.

leneği yorumlayışını kabul etse de, Levinas'ın aşkınlığa dair geleneksel izaha verdiği cevap çok farklıdır. Heidegger'in hayli farklı ve kendine mahsus aşkınlık anlayışını reddeden Levinas, onun yerine bir neolojizm olan "dışkınlık" [*excendence*] mefhumunu önermiştir. *Dışkınlığın* tanımladığı şey, gidilecek özel bir yer olmasa da, varlığın hapishanesinden çıkma arzusudur. Dışkınlıkta kişi yalnızca terk etmeyi, dışarı çıkmayı, kaçmayı, bir çıkış yapmayı arzular ki, bunun nereye olacağı önemli değildir (DE 73; OE 54). Buna mukabil, geleneksel tasavvura göre aşkınlık daima bir yere sığınmadır (DE 71; OE 53). Levinas "Tanrı'ya yönelik iştiyak"tan bahsetmede isteksizdi, zira bu yolla felsefe hâlâ Tanrı'yı varlık uyarınca veya onun varlığa göre düşünülen yaratıcı etkinliği uyarınca kavramsallaştırmaktadır. Bunun gibi, yaratıcı bir etkinlik olması itibariyle sanat da varlığa sabitlenmişliktir (DE 97; OE 72). Bergson dahi geleneksel yaklaşımı savunur. Levinas şöyle yazmıştır: "*Élan vital* yoluyla bilinmeyene gideriz, ama yine gittiğimiz bir yer vardır; kaçışta ise yalnızca çıkmayı arzularız" (DE 72-73; OE 54).

Kendimden kaçma arzum, kendimle özdeşliğimden, yani kendimden kaçmamın imkânsızlığından kaynaklanır. Bu en net biçimde ıstırapta açığa çıkar. Eğer yeterince yoğunsa, ıstırap bizi tahammül edilemez bir durumdan kurtaracak olan ölümü temenni etmeye bile sevk edebilir. Varlıktan özgürleşmeyi temenni edebilsek de, varlığa raptolmuşuzdur: "Istırabın esası, onu kesintiye uğratmanın imkânsızlığından ve keskin bir raptolmuşluk duygusundan ibarettir" (DE 70; OE 52). Benzer bir yapı utanmada açığa çıkar: "Utanmada kendini gösteren tam da kendine raptolmuşluk olgusudur, gizlenmek üzere kendinden kaçmanın radikal imkânsızlığıdır, ben'in kendindeki onulmaz mevcudiyetidir." Bu bir çıkış yokluğudur, çıkışın bulunmayışıdır, öyle ki bu husus söz konusu yapıyı Grekçe etimolojiyi takip edip lâfzi anlamı göz önünde bulundurarak *aporetik* [çıkış-sız, geçit-siz -çn] olarak tasvir etmemde bana temel sağlamaktadır. Çıkış yok. Le-

vinas şöyle yazmıştır: "kaçış kendinden kurtulma ihtiyacıdır, yani şu en radikal, şu en alt edilmez zincirlenmişliği, ben'in kendi olması olgusunu kırma ihtiyacıdır" (DE 73: OE 55). Kaçışın tasviri, onun gerçekleşmesini dışta tutuyor gibidir, ama nihai anlamda mesele o kadar da basit değildir.

Kendinden kaçma ihtiyacı deneyimini temel alan Levinas ben'in özdeşliğine bir birlik olarak değil de, "bir ikilik türü" olarak yaklaşır (DE 73; OE 55). Bulantı bu ikiliği, kişinin bir yandan kendine raptolmuşluğu olarak, diğer yandan da bu aynı kişinin olduğu şey olmasının imkânsızlığı olarak ifşa eder (DE 90: OE 66). Bu raptolmuşluk, benin kendine zincirlenmişliği olarak yorumlanır, her ne kadar ben bu bağı koparmayı arzulasa da... Istıraba veya bulantıya göndermeler değil, ama bu yapı Levinas'ın dikkatinin odaklandığı noktadır. Jean Wahl'in *Varoluşçuluğun Kısa Tarihi*'nde ileri sürdüğü gibi,[5] Levinas basitçe Heidegger'deki iç sıkıntısını bir başka deneyimle ikâme etmeye çalışmamaktadır. Levinas 1937'de Hans Reiner'in *Das Phänomen des Glaubens*'ini incelerken felsefeyi böyle anlama tarzına karşı uyarmıştır. Kitabın ikinci kısmında Reiner'in, varoluşun saçmalığına dair Heideggerci anlayıştan inanç yoluyla çıkmaya çalıştığını gözlemlemiştir: "İman, Heideggerci iç sıkıntısı uçurumunun aşılmasıdır, bütünüyle umutsuz bir durumun aniden değişmesidir, ölümünde yalnız olan ben'in iç sıkıntısının kendisinden koparıp aldığı şeylerle yeniden buluşmasıdır."[6] Bu, Heidegger'in felsefesini iç sıkıntısı yerine iman ve sevgiden söz açarak aşmayı denedikleri için Levinas'ın, Reiner'i ve Heidegger'in diğer öğrencilerini eleştirmesine yol açmıştır. Tek kelimeyle, Levinas ontolojinin psikolojiye başvurma yoluyla yıkıma uğratılmasına itiraz

---

[5] Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*, çev. Forrest Williams ve Stanley Manon, New York: Philosophical Library, 1949, s. 22.

[6] Emmanuel Levinas, "Review of Hans Reiner: *Das Phänomen des Glaubens*," *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 124, 1937, s. 259.

etmiştir.[7] Bu yolla Levinas bizim onun eseri hakkında hüküm verirken göz önünde bulundurmamız gereken kuralları koymuştur, ama kendi payına Heidegger'in felsefesinden ayrılmanın ne denli güç olduğunu da yine böylece keşfetmiş olmalıdır.

"Dışkınlık" teriminde özetlenen bu terk etmeye muktedir olmaksızın terk etme ihtiyacı, Levinas'ın Heidegger'le ilişkisinde de yansımasını bulur: Söz konusu olan Heidegger'i geride bırakma ihtiyacı ve bununla birlikte bunu gerçekleştirmenin imkânsızlığıdır. Levinas asla bütünüyle başarıya ulaşmayan daimi bir ayrılmaya angaje olmuştur, tıpkı herkes çoktan vedalaşmışken, trenin istasyonu bir türlü terk etmediği tuhaf anlarda olduğu gibi. Şimdilerde bir tür mantıkta biçimselleşmiş olan bu tavır, "yapıbozum" adı verilen ve Batı metafiziği hakkında "ayrılmalıyım, ama ayrılamıyorum" diyen şeyi yönetir. Oysa bu tavrı daha o zamanlar Levinas'ın aşkınlıkla ilişkisinde görüyoruz. Levinas bu aşkınlık anlayışını geride bırakmaya teşebbüs eder, ne var ki bunu yapmanın imkânsızlığını keşfeder. Bununla birlikte daha sonra göreceğimiz üzere, Levinas bu aşkınlık anlayışını biçimselliğinden çıkararak [*by deformalizing*] dönüşüme uğratmış, biçimin ötesinde bir yere taşımıştır [*transformed*].

Levinas'ın varlıktan çıkmayı imkânsız kılan şeye işaret etmek suretiyle böylesi bir çıkışı keşfetme teşebbüsünü tasvir ettiği 1930'lara ait tek metin "Kaçış Üzerine" değildir. Bu yapıyı "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de bir yıl önce zaten gündeme getirmiştir. Bu daha erken tarihli metin, filozofun kaçış ihtiyacını ve kaçışın imkânsızlığını araştırışının ardında yatan motivasyonları aydınlatmamıza yardım eder. "Kaçış Üzerine," devralınan alternatiflerin uygun olmayışı yüzünden, varlıktan çıkmak için yeni bir yola duyulan ihtiyacı ilan etmiştir (DE 99; OE 73). Devralınan alternatifler ya Levinas'ın burjuva varoluşuna özgü ben'in özerkliği ve kendine yeterliliği fikriyle bir

---

[7] *A.g.e.*, s. 260.

tuttuğu idealizmdir (DE 67-8; OE 50) ya da varlıktan çıkış arzusunu gözden kaybetmiş ve böylece varlığı "içerdiği trajik umutsuzluk ve haklılaştırdığı cürümlerle birlikte" (DE 98; OE 73) kabul etmiş bir medeniyetin barbarlığıdır. Bir yıl önce, "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de Levinas aynı uygunsuz durumu, ama bu kez Liberalizm ve Nasyonal Sosyalizm arasında tercih yapmanın imkânsızlığı bakımından göz önüne sermiştir.

"Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce" esasta Nasyonal Sosyalizmde Avrupa geleneğine ters düşen şey üzerine odaklanır ki, bedene zincirlenmiş tindir bu (RPH 205; QRPH 69). Biyolojik olanın tini belirlediği Nazi insan tasavvuru, kandaşlık veya ırka dayanan bir topluma yol açar (RPH 205-6; QRPH 68-9). Levinas bu tasavvuru teşhisle yetinmemiş, onun cazibesini de izah etmek istemiştir. Bu tasavvurun temelini filozof, söz gelimi ıstırapta deneyimlediğimiz "bedenlerimizle kendimiz arasındaki özdeşlik duygusu"nda tespit etmiştir. Bununla birlikte Levinas Nasyonal Sosyalizmin böyle bir deneyime yol açmak mecburiyetinde olduğu şeklindeki izaha itiraz eder. Levinas "analizin, ıstıraptaki tinin bu ıstıraba bir muhalefetini, ıstırapta kalmaya isyanını veya onda kalmayı reddini ve sonuç itibariyle de onun ötesine gitme teşebbüsünü açığa çıkardığı"nı öne sürer (RPH 204-5; QRPH 68). Tıpkı "Kaçış Üzerine"de olduğu gibi, "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de Levinas, bir ikilik tesis eder, "zincirlendiği bedene karşı mücadele eden özgür bir tinin ikiliği"dir bu (RPH 205; QRPH 68).

Levinas'ın bu denemede Nasyonal Sosyalizme saldırmasının Aydınlanmanın özerklik modeli eleştirisiyle birlikte gerçekleştiği her zaman fark edilen bir şey değildir. Levinas, Aydınlanmanın akıl tasavvurunun Nasyonal Sosyalizme uygun bir itiraz için yeterli imkânları sunduğundan kuşkulu olmuştur. Bu teşhisi, İkin-

ci Dünya Savaşından sonra tekrar etmiştir.[8] Hıristiyanlık kişinin özgürlüğüne yeniden kavuşmasının ne denli güç olduğunu teslim ederken (RPH 201; QRPH 66), liberalizm "böylesi bir özgürleşmenin dramatik veçhelerinden kaçar" (RPH 201; QRPH 66). Levinas, Aydınlanmanın kuşku gücünü yüceltmesinin bir kanaat, bir inanç [*conviction*] eksikliğine yol açtığına inanmıştır. Liberalizm, Nazizmle birlikte, özgürlük idealinin yozlaşmış bir biçimini, bilhassa da çaba gerektirmeyen bir biçimini paylaşmıştır. Levinas, çağdaş batılı insandan yakınır: "Kendini bir hakikate zincirlememe, onun için, tinsel değerlerin yaratımına kendini adamayı istememe halini alır" (RPH 206; QRPH 69-70). Sonuç, yozlaşmış bir medeniyettir, yani tene ve kana bağlı bir Alman toplumu idealinin sunduğu ayartmalara açık bir medeniyettir. Bu suretle, Levinas liberalizm ve karşıtı arasında belli bir suç ortaklığı teşhis eder. Her ne kadar filozof söz konusu denemeye Hıristiyan evrenselciliği ile ırkçı tikelcilik arasındaki mantıki çelişkiye ışık tutarak başlamış ise de, amacı bu karşıtlığın ne hale gelmiş olduğunu sorgulamaktı (RPH 199; QRPH 64). Avrupa kültürünün, bilhassa da Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın, beden ile tinin ırkçı özdeşliğine daima karşı çıktığını teslim etmekle birlikte Levinas, modern biçimiyle Hıristiyan evrenselciliğinin bedeni gözden kaybetmiş olmasını tartışma konusu eder. Böylece beden deneyimine dair anlayışı bakımından Yahudiliği keşfetme ihtiyacını öne çıkarır. Bu görev, "bedenlenme" olarak adlandırdığı şeye daha sonraki dönemlerde göstereceği ilginin altında yatar.

Levinas'ın Yahudi olmaya dair o dönemki beyanları, Yahudi olmaktan dolayı eza görmenin damgasını taşıyan belli bir Yahudi beden deneyimine dair bir izahın geliştirilmesine dayalıdır.

---

[8] Emmanuel Levinas, "Existentialisme et Antisémitisme," *Les Cahiers de l'Alliance Israëlite Universelle*, 14-15, Haziran/Temmuz 1947, s. 2-3; çev. Denis Hollier ve Rosalind Krauss, "Existentialism and Anti-Semitism," *October* 87, Kış 1999, s. 27-31.

Levinas bizlere, bedenin kendinden ibaret olmaya indirgenmesine getirdiği itirazın Yahudiliğin doğası gereği olduğunu söyler. Bu beden deneyimi, kendisinin ötesine geçerek kendisi olmaya meyleder. Kendine kapatılmış olmaktan kaçmaya çalışır. Şu halde, Yahudi kimliğinin biçimsel yapısı, "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de ve "Kaçış Üzerine"de duyurulan aynı ikiliğe yakalanmıştır. Gerçekte, kaynağını oradan alıyor dahi olabilir. Bu aynı yapı, Levinas'ın 1939'da dünyanın olumsallığına ve tekinsizliğine ilişkin dolaysız duyguyu izah edişinde yansımasını bulur. Bu duygu, evde olmamaktan kaynaklanan tedirginlik [*inquiétude*] ve dünyayı terke yönelik güçlü bir itkidir. Yahudilik-Hıristiyanlığı, herhangi bir metafizikten ve ahlaktan ziyade bu duygu paganizmden ayırmaktadır.[9] Bir yıl sonrasına ait bir başka denemede Levinas Nasyonal Sosyalizmin ırkçılığının, Yahudi eğiliminin bağrında yatan dinsel tedirginlikten kişinin kendini özgürleştirmesi teşebbüsüne yol açtığını açıklamıştır: Dünyaya yabancı olarak Yahudi, iyiye dair kaygısını [*inquiétude du bien*] iletmenin yolunu arar.[10] Dünyada aslen evinde olmadığından dolayı kendine indirgenmişliği reddedişin damgasını taşıyan bir kimliğe, bir özdeşliğe indirgenmiş olma deneyimi, yalnızca Levinas'ın kendi sosyal kimlik duygusunu belirgin kılmakla kalmaz, onu aynı zamanda geleneksel felsefi özdeşlik tasavvurlarına karşı meydan okumaya ve dolayısıyla genel olarak özdeşliği yeniden düşünmeye sevk eder. Bu yüzdendir ki Levinas yıllar sonra François Poirié'yle yaptığı bir söyleşide "Kaçış Üzerine" hakkında, onda Hitlerizme dair belli bir önsezi bulmanın mümkün olduğunu, fakat bu denemenin "Yahudi koşulunun ötesinde" insana işaret ettiğini söyleyebilmiştir (QE 83; RB 39).

---

[9] Emmanuel Levinas, "L'essence spirituelle de l'antisémitisme (d'oprés Jacques Maritain)," *Emmanuel Levinas*, ed. Catherine Chalier ve Miguel Abensour, Paris: Editions de l'Herne, 1991, s. 150.

[10] Emmanuel Levinas, "A propos de la mort du pape Pie XI," *a.g.e.*, s. 151.

"Kaçış Üzerine"de ortaya atılan "dışkınlık" kelimesi, Levinas'ın Heidegger'den ayrılma yönündeki süreğen teşebbüsünün bir parçası olarak *Varoluştan Varolana*'ya Önsöz'de, 1947'de, yeniden belirir. Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmle suç ortaklığının derecesi anlaşıldığından, artık bu teşebbüs daha bir aciliyet arz etmektedir. *Varoluştan Varolana*'da Levinas Platon'un "varlığın ötesindeki İyi" ifadesini benimser, ama bunun daha yüksek bir varoluşa doğru aşkınlık olarak veya Heidegger'in "varolanların ötesindeki Varlık" mefhumuna göre anlaşılamayacağında ısrar eder. Levinas'a göre "varlığın ötesindeki İyi," daha ziyade "varlıktan ve onu tasvir eden kategorilerden bir çıkış" olan *hareket*tir.[11] Yani varlıkta başlayan, "bir ayağını varlıkta" tutan bir hareket olarak dışkınlıktır. Gerçekten de kitabın ilerleyen sayfalarında, *Var*'a dair bir tartışma bağlamında, Levinas "varlığın çıkış kapısı olmadığı"nı yazmıştır (DEE 105; EE 60). Tüm bunlar Levinas'ın o dönemde anladığı haliyle Heidegger'in aşkınlığa getirdiği izahla belirgin bir karşıtlık içindedir. Aynı çalışmaya göre Heideggerci aşkınlık, "daha en başta bir içsellikten bir dışsallığı çıkış"tır (DEE 139; EE 81). Her ne kadar Levinas, Heidegger'in "idealist ve realist felsefenin 'özne-nesne' oyununa indirgediği içsellik ve dışsallık oyununu, bu 'özne-nesne' oyununun ötesinde" ve herkesten daha iyi bir biçimde kavradığını düşünse de, Heidegger için varoluşun içten dışa doğru bir hareket olarak kaldığında ısrar etmiştir. Levinas'ın, Heidegger'in "kendi dışında olma" olarak ekstatik aşkınlık tasavvuruna getirdiği eleştiri, böyle bir hareketin mevcut olmadığını değil bunun varoluşun özgün kipi olarak telâkki edilemeyeceğini ifade eder (DEE 149-150; EE 88). Kendi'nin [*le soi*] ben'le [*le moi*] bir ilişkisi vardır ki, Heidegger bunu atlamıştır.

---

[11] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Fontaine, 1947, s. 11; çev. Alphonso Lingis, *Existence and Existents*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001, sw. xxvii.

Levinas'ın dışkınlığa getirdiği izahın bu uzanımları onun *Varoluştan Varolana*'da da rastladığımız özdeşlik üzerine düşüncesinin gelişimiyle alakalıdır. Filozof, kendiyle barışık, birlik halinde bir özneye dair idealist yoruma karşı itirazını yükseltir; bu yorum, özdeşliğe dair mantıksal bir fikre dayanır ve ben'in kendine zincirlenmesinde açığa çıktığı haliyle özdeşleşmenin ontolojik olayını ihtiva eder (DEE 149-150; EE 88). Daha sonra olacakları haber veren yalıtılmış bir pasajda Levinas, ben'in kendi varlığına raptolmuşluğunun yanı sıra, ben ile kendi'nin bu ikiliğini sorumluluk diye adlandırır (DEE 150; EE 89).[12]

Ben ile ona raptolmuş kendi arasındaki ayrım, 1946 ve 1947'de verilen dört konferanstan oluşan *Zaman ve Başka*'nın da temelini meydana getirir.[13] Bu kitapta Levinas, on yılı aşkın süre önce "Kaçış Üzerine"de hem idealizmi hem de materyalizmi reddederken, çoktan duyurmuş olduğu "varlıktan yeni bir yolla çıkma" göreviyle tekrar karşılaşır (DEE 99: EE 73). *Zaman ve Başka*'da Levinas bazı mümkün yolları sırf onları reddetmek üzere incelemiştir, hiç değilse kısmen bu yüzden bu metinde aşkınlık terimine geri dönmüş ve "dışkınlık" terimini tamamen bırakmıştır. Bununla birlikte daha erken analizlerle uyum içinde, maddeye zincirlenmişliğin parçalandığı noktanın arayışında olmuştur. Levinas aradığını onu maddiyata döndüren sorumlulukta, ıstırap çekerken kolayca çözündüğünü düşündüğü sorumlu-

---

[12] Levinas "Gerçeklik ve Gölgesi"nde nasıl olup ta "bir varlığın yalnızca kendi olmadığını, kendinden kaçtığını" izah etmek üzere "ikilik" terimini kullanmaya devam eder: kişi "ne ise odur ve kendine yabancıdır." Emmanuel Levinas, "La réalité et son ambre," *Les imprévus de l'histoire*, Montpelier: Fata Mongana, 1994, s. 133; çev. Nidra Poller, *Unforseen History*, Chicago: University of Illinois Press, 2004, s. 82.

[13] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Montpelier: Fata Margana, 1979, s. 37; çev. Richard Cohen, *Time and the Other*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, s. 56.

lukta bulmamıştır (TA 37 ve 60; TO 56 ve 72). Bunun gibi, öznenin bilgide kendinden ayrılmasında bir aşkınlık vardır, ama burada söz konusu olan temel bir yabancılık değildir; şu halde sonuç, "içkinliğe bürünmüş bir aşkınlıktır" yalnızca (TA 47; TO 65). "Kurtuluş yolu" olarak aranan, "kalkış noktasına geri dönmenin söz konusu olmadığı bir aşkınlık" değildir (TA 49; TO 66). Şu halde Levinas dünyaya doğru aşkınlık tasavvurundan (TA 74; TO 82) ihtiyacın aşkınlığına (TA 5; TO 67), sonra da "medeniyetin hemzamanlılığı [*contemporaneousness*] ve her ilişkinin karşılıklılığını temellendiren ifadenin aşkınlığı"na gelmiş ve "mekânsal aşkınlığın olayından farklı bir olay" olarak özgül biçimde tasvir edilen dişillik meselesinden geçerek nihayet veludiyet mefhumuna ulaşmıştır: "Ben bir şekilde çocuğum*um*" (TA 85-6; TO 91). Veludiyetin anlamı, bizi Eleatik veya Platonik varlık mefhumuna göre anlam ifade etmeyen bir aşkınlık modeliyle tanıştırmasında yatar (TA 88; TO 92). Bu aşkınlık modeli gelenekten kopar ve kendine geri de dönmez. Veludiyet, "hipostazla başlayan ben'in kendine dönüşünün, eros tarafından açılan gelecek perspektifi sayesinde, çözümsüz olmadığı"nı ispatlar (TA 86; TO 91). Erosta yüz yüze ilişki biçiminde bir ikilik vardır ki, bu veludiyette geleceğe açılır.[11] Şu halde, Eleatik varlık mefhumu, "şimdi'nin geleceğin gizemine doğru zamansal aşkınlığı" uyarınca aşılmaktadır (TA 89; TO 94).

Böylece Levinas bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan çıkmanın yolunu bulma amacına ulaşmıştır. Hem "Kaçış Üzerine"de ifade edilen emellere olağanüstü bir sadakat, hem de bunlara kavuşma yolunda olağanüstü bir yaratıcılık söz konusudur, öyle ki Levinas önüne şu bilmeceyi koymuş gibidir: Aynı'da kaldığı hal-

[11] Aşkınlığın etik olanın somutlaşması olarak yüz yüzelik, 1954'te "Ben ve Bütünlük"te ilan edilmiştir: "Aşkınlık, yüzünü bize doğru çeviren şeydir." *Entre nous*, Paris: Bernard Grasset, 1991, s. 48; trans. Michael B. Smith ve Barbara Harshaw, *Entre Nous*, New York: Columbia University Press, 1998, s. 34.

de kendinden ayrılan nedir? Veya, benimle aynı olduğu halde benden bütünüyle başka olan nedir? Filozof, bu sorulara onları "ben, sen'de massolmaksızın veya kendini kaybetmeksizin, sen'in başkalığında nasıl ben olarak kalabilir? (TA 85; TO 91) sorusu uyarınca yeniden formüle ederek cevap verir. Bununla birlikte nihai olarak en fazla dikkat çekici olan şey, vazedildiği haliyle biçimsel probleme verilen cevabın yaratıcılığından ziyade, çözümün Levinas'ın 1930'larda başlayan düşüncesinin altında yatan motivasyonlara ihanet ediyor görünmesidir. Bu dönemde filozof, veludiyet fikrinin bir akrabalık felsefesine götüreceği ve dolayısıyla Nazizmin kandaşlığa dayalı toplum idealine yakın düşeceği itirazına sarih bir cevap vermemiştir. Veludiyet tartışması *Bütünlük ve Sonsuz*'da unutulmamışsa da, başka bir aşkınlık mevkii onun yerini almıştır: yüz yüze ilişkinin farklı bir türü, etik olan ve hatta bizzat etiğin kaynağı olan bir yüz yüzeliktir bu.

III

Görmüş olduğumuz üzere Levinas *Zaman ve Başka*'ya dek "aşkınlık kelimesini sürekli olarak reddetmiş, ama aynı zamanda, kısa bir süre sonra, 1948'de, Jean Wahl'in "aşağı-doğru-aşma" [*transdescendence*] kelimesini benzerlikte vuku bulan düşüşü tasvir etmek üzere benimsemiştir. Bununla birlikte filozof "aşağı-doğru-aşma" terimi, "onda [Wahl'de] büründüğü etik anlamdan ayrı olarak, sadece ontolojik anlamıyla aldığını" belirtmiştir (IH 136; UH). Buradaki sınırlandırma, Levinas'ın hâlâ etiğe aşkınlığın mevkii olarak dönmek zorunda olması göz önünde bulundurularak kolayca izah edilebilir, ne var ki Levinas etik ve aşkınlık arasında bu dönemden sonra da bir ayrım gözettiğine göre, ayrımın daha da derin kökleri olduğuna inanmak için gerekçemiz vardır. Bu yüzden Levinas 1961'de, *Bütünlük ve Sonsuz*'da, Wahl'den gelen "yukarı-doğru-aşma" terimini de benim-

semiş olması manidardır ki, bu aşkınlığın biçimsel karakterini aydınlığa kavuşturmak içindir.[15] Wahl, 1937'de, "Öznelik ve Aşkınlık"ta, içkinliğe doğru aşkınlık hareketindeki hiyerarşiyi ifade etmek üzere hem "yukarı-doğru-aşma" [*transascendence*] hem de "aşağı-doğru-aşma" [*transdescendence*] terimini gündeme getirmiştir. İçkinliğe doğru aşkınlık hareketi, "belki de en büyük aşkınlık, yani içkinliğe geri düşme"dir.[16] Dahası, Levinas'ın da katıldığı bir konferans metni olan *Varoluşçuluğun Kısa Tarihi*'nde, Jean Wahl, Heidegger'e hususi bir göndermeyle, dini karakterini yitiren aşkınlık fikrinin, paradoksal biçimde belli bir içkinlik kazanarak "içkinlikte bir aşkınlık" haline dönüştüğünü açıklar (SE 15). Wahl'den esinlendiğini (TeI 5ıı; TaI 35) samimiyetle belirten Levinas, "içkinlikte aşkınlık" ibaresini benimsemez, bu kısmen Husserl'den gelen miras nedeniyledir: Husserl bu ibareyi fenomenolojik indirgemeden sonra saf Ben'e ait aşkınlığı tasvir etmek üzere kullanmıştır.[17] Gerçekte Levinas'ın burjuva varoluşunun Beni'ne dair "Kaçış Üzerine"de çoktan aydınlığa kavuşturmuş olduğu fikir, Levinas'ın görüşüne göre, Husserl'in felsefesi tarafından örneklendirilmiştir.[18]

---

[15] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961, s. 5; çev. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, s. 35.

[16] Deneme, 1944'te bazı cevaplarla birlikte yeniden basıldı ki Levinas'ın Wahl'in Heidegger'de felsefe ve teoloji ilişkilerine dair takdimini düzelttiği bir cevap da onlar arasında yer alır. Jean Wahl, "Sur l'idée de transcendence," *Existence Humaine et Transcendance*, Neuchatel: Editions de la Baconnière, 1944, s. 38.

[17] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I, içinde, 1913, s. 110; çev. F. Kersten, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982, s. 133.

[18] Emmanuel Levinas, "De la conscience à la veille. À partir de Husserl," *Bijdragen* 35, no. 3-4, 1974, s. 245 ve 249; çev. Richard A.

Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki ilk meselesi, Sonsuz fikrinin Descartesçı analizine gönderme yapmak suretiyle başka bir yerde "[Sonsuz fikrinin] taslağını çizdiği yapının biçimsel planı" olarak adlandıracağı şeye, aşkınlığın biçimsel yapısına ilişkindir ilişkindir.[19] Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un ilk bölümüne "düşünce tarihinde üstlendiği en genel biçim içinde" (TeI 3; TaI 33) metafizik hareketi veya aşkınlığı tasvir ederek başlar (TeI, 5; TaI, 35). Harcket, bize aşina dünyadan ayrılır ve "kendinin dışına, yabancıya" [*un hors-de-soi etranger*] yönelir (TeI 3; TaI 33). Söz konusu bölümün tam da ilk cümlesi Rimbaud'nun "Cehennemde Bir Mevsim" [*Une Saison en Enfer*] başlıklı şiirinden bir alıntıdır: "Gerçek hayat uzakta." Şiirin müteakip mısrası şöyledir: "Dünyada değiliz." Ne var ki buna karşı Levinas "Ama biz dünyadayız" der. Bununla filozof, yalnızca Rimbaud'nun "Dünyada değiliz" mısrasını değil, dahası onun "Gerçek hayat uzakta" iddiasını da yadsımayı amaçlamıştır. Levinas kendi ifadeleriyle "... her 'başka' tarihin sonunda buharlaşıp ortadan kalktığında, varlığın gerçek anlamda ele geçirileceği"ni söyleyen Hegel'inki gibi bir içkinlik felsefesine kesinlikle karşıdır; hatta Husserl'de rastladığınız ve Levinas'ın, Heidegger'in "dünya-da-olma" mefhumunda da var olduğunu düşündüğü "içkinlikte bir aşkınlığa" da muhaliftir; ama aynı şekilde Levinas, "insanın, bura'dan kaçmak suretiyle, litürjik ya da mistik, müstesna yükselme anlarında veya ölmede vasıl olacağı, gerçek hayatı başka yere yerleştiren" bir aşkınlık felsefesine de muhaliftir (TeI 23; TaI 52). Levinas "öte"yi tarihte, sonsuzu sonluda konumlandırmış, ama aşkınlık ile içkinlik arası bir konumun arayışında olmamış-

---

Cohen ve Michael B. Smith, "From Consciousness to Wakefulness" *Discovering Existence with Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1998, s. 163 ve s. 167.

[19] Emmanuel Levinas, *En découvrant de l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, s. 171, çev. Alphonso Lingis, *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, s. 53.

tır (TeI xi; TaI 23). Farklılığı kaydırmaya veya geleneksel aşkınlık biçiminden şu veya bu şekilde daha az ifrata varacak bir aşkınlık biçimini ortaya koymaya yeltenmemiştir. Bir ayağın bir kampta, aşkınlık felsefesinde, diğer ayağın öbür kampta, içkinlik felsefesinde olması söz konusu değildir. Levinas, aşkınlığın gelenek tarafından yeterince radikal bir biçimde düşünülmediğini göstermeye teşebbüs etmiştir; gelenek aşkınlığı ya ehlileştirmiş ya da aşkınlıktan ödün vermiştir.

"Kaçış Üzerine" ve *Varoluştan Varolana*'yla devamlılık arz edecek bir biçimde, Levinas böylesine bütüncül bir aşkınlığın öznenin yitiminde, ben'in çözünmesinde değil, mistik aşkınlığa doğrudan karşıtlıkta, "aşkınlıkta ben'in korunması"nda yattığını anlamıştır (TeI 254; TaI 276). Bu demek oluyor ki, ben kalkış noktasında kalmalı ve vecdin [*ecstasy*] yolunu izlememelidir (TeI 6; TaI 36). Temel yapı aynıdır:

> İğrenme olarak yaşanan kendini iten ben ile can sıkıntısı olarak yaşanan kendine raptolmuş ben, özbilincin kipleri olup ben ile kendinin parçalanmaz özdeşliğine dayanırlar (TeI 7; TaI 37).

Şu halde, Levinas "dışkınlık" izahına kaynaklık eden temel içgörüyü terk etmemiştir.

Dahası, *Zaman ve Başka*'yla doğrudan devamlılık arz edecek bir biçimde *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas farklı aşkınlık modellerini araştırır ki, bundaki amacı 'bir ayağı varlıkta olduğu halde varlıktan çıkma' arzusuna en iyi biçimde cevap veren modeli bulmaktır. İkinci kitabın ilkinden farkı şudur: *Bütünlük ve Sonsuz*'da, ilkin aşkınlığı biçimsel bir yapı olarak teşhis etmek ve ikinci olarak da onun somutlaştığı yeri tespit etmek üzere, yordam inceltilmiş ve bir arayış olarak takdim edilmiştir. Levinas yöntemini şöyle tasvir eder:

> Burada uygulanan yöntem, ampirik durumların koşulunu araştırmaktan ibarettir; ne var ki, bu yöntem koşullayan

imkânın gerçekleştiği ampirik denen gelişmelere – *somutlaşma*ya temel imkânın anlamını, yani bu koşuldaki görünmez anlamı açıklığa kavuşturan ontolojik bir rol verir (TeI 148; TaI 173).

Bu şekilde Levinas yordamını Heidegger'inkinden ayırır. Temel ontoloji, somut'tan biçimsel'e, *egzistansiyel*den *egzistansiyal*e geçerken (krş. TeI 250; TaI 272), Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da biçimsel'den onun husulüne doğru ilerler (TeI xiii, TaI 26). Veya, "Aşkınlık ve Kötülük"te açıkladığı üzere, "bir *başka*'yı indirgenemez biçimde bir *başka* olarak ve bu anlamda da *öte* olarak doğrulamaya kabil büyük kopuşun deneyimin psişizminde nerede ve nasıl husule geldiği" sorusunun cevabı, biçimsel bir yapı üzerine düşünmede değil, somut bir içeriğe başvuruda yatar.[20] Somutlaşmanın söz konusu koşulun anlamını açıklığa kavuşturması, Levinas'ın "Tanrı ve Felsefe"deki 'aşkınlığın anlamı etikte yatar' ifadesinin nasıl okunacağına dair kesin bir ipucu verir (DVI 114; GCM 200).

Bütünlük ve Sonsuz'un "Yüzün Ötesinde" başlıklı dördüncü bölümünde Levinas aşkınlığın modeli olarak veludiyet fikrini devam ettirir. Nesillerin süreksizliği üzerinden veludiyet, geleceğe açılmasıyla varlıktan çıkışı mümkün kılar (TeI 281; TaI 304). Ne ki, babanın çocuk oluşu [kendini bir şekilde çocukta sürdürüşü çev.] ölçüsünde, gelecek bir anlamda benim geleceğimdir. Babalığın biyolojik olanı ayrıcalıklı kılıyor görünmesi meselesi, hiç olmazsa kısmen, belli bir çoğulluğu meseleye dahil eden bir biraderlik mefhumu gündeme getirilerek ele alınır. Bununla birlikte Levinas'ın sonraki düşüncesi bu yolu izlemediğinden, onun yerine burada filozofun etiği nasıl 'biçimsel bir yapı olarak aşkınlı-

[20] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris: Vrin, 1986, s. 201 ve s. 205-206; çev. Bettina Bergo, *Of God Who Comes to Mind*, Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 133.

ğın bir somutlaşması' olarak takdim ettiğine odaklanacağım.[21] Filozof şu açıklamayı yapar:

> Metafizik [veya] aşkınlık [veya] Başka'nın Aynı tarafından, Başkasının Ben tarafından buyur edilmesi, Aynının Başka tarafından tartışma konusu edilmesi olarak, yani bilme'nin eleştirel özünü gerçekleştiren etik olarak somut bir şekilde husule gelir (TeI 13; TaI 43).

Levinas somutlaşmayı aynı zamanda "biçimsellikten çıkarma" [*deformalization*] olarak da takdim eder: Sonsuz fikrinin biçimsellikten çıkarılışı tam manasıyla çıkar-gözetmez bir arzu olarak iyilikte vuku bulur (TeI 21; TaI 50) ve pozitif anlamda verme olarak, verme'nin yukarı doğru bir hareketi takip ettiği yerde husule gelir: "Başkasını tanımak, vermektir" (TeI 48, TaI 75)[22] Benzer şekilde, konukseverlik "insana özgü toplanmanın [*recueillement*] ve ayrılmanın somut ve ilksel olgusudur. Mutlak olarak aşkın olan Başkasına yönelik Arzuyla çakışır bu olgu" (TeI 147; TaI 172).

---

[21] *Bütünlük ve Sonsuz*'da veludiyete ve etiğe dair izahlar bu kitabın anlaşılmasında merkezi bir yere sahiptir, ama bu konuyu ele almak bu denemenin boyutlarını aşar. Bu mesele Haziran 2003'te Collegium Phaenomenologicum'da ele alınmıştır.

[22] Levinas biçimsel yapıların, somutluklarının yeniden keşfi yoluyla, biçimselliklerinden çıkarılmalarının fenomenolojinin görevi olduğu şeklindeki anlayışını sonradan sarihleştirecektir. Emmanuel Levinas, "Paix et proximité," *Emmanuel Levinas*, ed. Jacques Rolland, Lagrasse: Verdier, 1984, s. 343; çev. Peter Atterton ve Simon Critchley, "Peace and Proximity" *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley ve Robert Bernasconi, Bloomington: Indiana University Press, 1996, s. 166. Sonsuz bir terimde somutlaştırılamayacağından Levinas fenomenolojinin ötesine, ize geçer; izde Sonsuz'un görülür görünmezliği yakının/komşunun yüzüdür. Emmanuel Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, s. 230; İngilizce çevirisi için bkz. *Collected Philosophical Papers*, s. 121.

Etik sorumlulukta aşkınlığın somutlaşması şu anlama gelir: ben, başkasıyla, ihtiyaçlarımdan ayrı olan bir arzuda karşılaşırım; ama burada, arzunun ihtiyaçlarımdan ayrı olması, onun tam da başkasının ihtiyaçları etrafında toplanması dolayısıyladır. [Levinas'ın gözünde, somut içerikten yoksun, biçimsel bir yapı olarak kalan –çn] Buber'deki Ben-Sen ilişkisine karşı polemiğin ve "başkasına boş ellerle yaklaşılamaz" sözünün anlamıdır bu. Levinas şöyle yazmaktadır: "İnsani veya insanlar arası hiçbir ilişki ekonominin dışında gerçekleşemez; boş ellerle ve kapalı bir evle yüze yaklaşılamaz" (TeI 147; TaI 172). İhtiyacın söz konusu olmadığı arzu, başkasının ihtiyaçlarına yöneltilmiş arzudur. Etik, ne kadar aşkınlığın biçimsel yapısının somutlaşması ise, aşkınlık da o kadar maddiliği kat ederek gerçekleşir. Sonraki eserlerinde Levinas öte'yi "dünyamızın ardındaki bir dünya" olarak aramaya karşı bizi uyarmaya devam eder, zira aşkınlığa dair bu geleneksel fikir basitçe aşkınlığı içkinliğe çevirmekte ve son tahlilde de varlığın düzeninden kaçamamaktadır.[23] İçkinlik ile aşkınlığın iki kutuplu oyununda içkinlik aşkınlığa galebe çalar daima (HH 59; HO 40). Gelenek tarafından tasavvur edildiği haliyle geleneksel aşkınlık fikri yerine, Levinas "dünyanın ufuklarına yerleştirilmeden içkinliği alt üst eden" bir aşkınlık [fikrini] teklif etmiştir (HH 57; HO 39).

IV

Yine de, "Kaçış Üzerine"de başlayan aşkınlığa dair geleneksel fikirlerin sorgulanması, hâlâ tam manasıyla başarılmış değildir, zira orada açığa vurulan emeller henüz gerçekleşmiş değildir. "Kaçış Üzerine"de kendine zincirlenmişlik deneyimi, Levi-

[23] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*. Montpelier: Fata Morgana, 1972, s. 58; çev. Nidra Poller, *Humanism of the Other*. Urbana: University of Illinois Press, 2003, s. 40.

nas'ın ben ile kendi arasındaki ayrımla işaret ettiği bir ikiliğin ifşası olarak yorumlanır. Bu ayrım, daimi bir biçimde onun tüm düşüncesini kat eder ve onun, 'ben ve kendi arasında çakışma olmadığından, kendiyle çakışma anlamında bir kimlik söz konusu değildir' şeklindeki kanaatini destekler. Şimdi döneceğim 1968 tarihli "Yerine Geçme" başlıklı denemesinde Levinas, bu kanaati 'kendiyle eşitlik anlamında bir kendiyle özdeşlik'e karşı polemik suretinde ifade etmiştir. Filozof bu denemede kendi'nin kimliğini kimliklenmenin kimliğinden ayırt etmektedir.[21] Özdeşleşmeyle kurulan kimlik dünyada ortaya çıkan kimliğin biçimleriyle alakalıdır; onların bilincindeyizdir ve daima onlardan söz ederiz (S 439; BPW 84). Kimliklenmenin kimliği, şu "ayırt edici özellikler"e dayanır: bedensel alametler, kültür, dil, şive, vb. Bunun aksine, *kendi*'nin özdeşliği, "rahatsız bir şekilde ve büzülmüş olarak derisinin içindeymişcesine *kendinde* olan şu ben"in özdeşliğidir (S 495; BPW 86). Yine de kendiyle özdeşleşmeye karşı polemiğin, bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan çıkma özlemini hâlâ ifade edip etmediği meselesi araştırılmayı beklemektedir. Başka bir ifadeyle, dışkınlığın [*excendence*] "yerine geçme"yle [*substitution*] alakası bir mesele olarak karşımızdır ki, bu son terimi Levinas sonraki düşüncesinde, biri-diğeri-için'i [*one-for-the-other*] formüle etmek üzere gündeme sokmuştur. Benim buradaki argümanım yerine geçme'nin dışkınlık talebini gerçekleştirdiği şeklindedir.

Levinas'ın "Yerine Geçme" başlıklı denemesinde, bilincin özdeşliği, kendiyle çakışmayı ve huzuru hedeflese de, [gerçekte] kendi'nin birliğinin bir *tedirginliğ*in ve bir rahatsızlığın birliği olduğunda ısrar edişi filozofun erken dönem düşüncesiyle son dönem düşüncesi arasındaki bütüncül devamlılığı destekler (S 495;

[21] Emmanuel Levinas, "La Substitution," *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 1968, s. 487-493; çev. Peter Atterton ve Simon Critchley, "Substition," *Basic Philosophical Writings* içinde, s. 80-82.

BPW 85). Bu yüzden Levinas bu denemeye, 'kendi' hakkında söylemek zorunda olduğu şeyi, bilince değin geleneksel felsefi izahtan ayırt ederek başlamıştır. Özbilincin özdeşliği, kendine malik olma [*self-possession*] modelince yönetilen bir yitme ve yeniden bulma süreci yoluyla vuku bulurken, 'kendi' varlıktan tard edilir, yani onu örten ve perdeleyen ben'den soyunur (S 498; BPW 88). Ben ile kendi'nin eşitsizliğine ilişkin bu takdimin *Varoluştan Varolana*'nın dilini ele geçirişi, Levinas'ın "kendi'nin zulüm görmede yükselişi"ni onun dünyanın ağırlığını yüklenmesi olarak araştırmasında daha da öne çıkar (S 500; BPW 90). Zulüm görmeye [*persecution*] ve suçlanmaya yapılan gönderme yenidir, ama kendi, Ben'in ortaya çıktığı varlığın dışına konumlandırıldığında önceki izahla devamlılık tesis edilmiş olur (S 505; BPW 93). Zulmeden suçlama, özneliği gerisin geri kendine atar, onu kendine iade eder ve özdeşliği yeniden kurar: "Zulüm görüşünde ben kendine döner: kendini düşünmek üzere değil, ama özdeşliğin mutlak yalınlığında kendinden soyunmak üzere kendine döner" (S 498; BPW 88). Ancak bu, varlıktan bir uzaklaşma hareketidir. Levinas, bu hareketin yeniliğini çifte bir soruda şöyle formüle eder:

> "Kendi, tam da zulüm görmede sevk edildiği özdeşliğinden kaçmanın imkânsızlığı yoluyla kendini yakalıyor değil midir? Bu edilginlikte "bir başlangıcın şafağı sökmekte değil midir?" (S 499; BPW 89).

Levinas'ın iddiası odur ki, kendi'nin özdeşliğinden kaçamaması anlamında imkânsızlık, kendi'nin kendinden özgürleştiği 'yerine geçme' olarak vuku bulur (S 500; BPW 90). Levinas'a göre, yerine geçme'nin aporetik yapısı Rimbaud'nın şu imkânsız ifadesinde özetlenir: "Ben bir başkasıdır" (*Je est un autre*).[25]

---

[25] Arthur Rimbaud, George Izambard'a Mektup, 13 Mayıs 1871, *Œuvres complètes*, ed. Rolland de Renéville ve Jules Mouquet, Paris: Gallimard, 1963, s. 268. Bkz. S 502; BPW 92.

Açıktır ki, yerine geçme'de, kişi başkası lehine kendinden kaçmaktadır, ama yerine geçme tam da başkasına karşı sorumluluk olduğundan, kişinin kendiyle özdeşliği bu surette teyit edilmektedir. Levinas'ın başka bir yerde açıkladığı üzere, bu sorumluluk bana bir özdeşlik/bir kimlik vermektedir.[26] Kendinden kaçmanın imkânsızlığı, kişi için sorumluluğundan sıyrılmasının imkânsızlığıdır (HH 109; HO 74).

Başkasına karşı sorumluluk, 'var olmama' [*not to be*] fiiliyle işaret edilen yapının somutlaşmasıdır (S 502; BPW 91). Bu demektir ki sorumluluk, bendeki varlık ilkesini, dolayısıyla da, özdeşliğin sınırlarını aşıp geçen bir çıkış yolu bulma problemine, şu temel probleme cevap vermektedir (S 500; BPW 86). Sorumluluktadır ki kendi, kendinden ve –başkasının yerinde geçmek suretiyle de– her başkasından özgürleşir (S 500; BPW 90). Yerinde-olma'nın ne kertede önceki eserlerin emellerine cevap oluşturduğu meselesi *Olmaktan Başka Türlü*'de vurgulanır: "Yerine geçme, özneyi can sıkıntısından, yani kendine zincirlenmişlikten kurtarır. Kendine zincirlenmişlik olarak can sıkıntısında ben, özdeşliğin totolojik tarzı yüzünden kendinde [*en soi*] boğulur, [böyle olunca da] durmaksızın oyun eğlence peşinde koşturur ve sonu gelmez bir harekette uyur."[27] Bununla birlikte "kendini aşmak, kendinden ayrılacak kertede kendinden [kendi evinden] ayrılmak, başkasının yerine geçmektir" beyanından hemen sonra "başkasına kefil olmada biricik olma olarak biricikliğimin" tasdik edilmesi, zincirlerini kırmanın kendini yitirme anlamında bir

---

[26] Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris: Bernard Grasset, 1993, s. 127; çev. Bettina Bergo, *God, Death, and Time*, Stanford: Stanford University Press, 2000, s. 110.

[27] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-de là de l'essence*, The Hague: Martinus Nijhoft, 1974, s. 140; çev. Alphonso Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, s. 124.

kaçış olmadığını kanıtlar (AE 229; OB 182).

Levinas, bir ayağı varlıktayken varlığın ötesine geçen bir hareketi daima onaylamıştır. *Olmaktan Başka Türlü*'nün ilk bölümünün ilk cümlesinde bunu tekrar eder: "Eğer bir anlamı varsa, aşkınlık ancak *var olma olayı*'nın, var olma'nın [*esse*], varlaşmanın [*essence*] varlıktan başka olana geçmesiyle bir anlam ifade edebilir" (AE 3, OB 3). İkinci büyük eserine Levinas bu şekilde başlamıştır, tıpkı ilk büyük eseri olan *Bütünlük ve Sonsuz*'a aşkınlığın yapısını vurgulayarak ve onun anlamını, somutlaşmasını araştırmaya koyularak başladığı gibi... Levinas, Batı felsefe tarihini ilkin en iyi örneklerini Platon ve Descartes'ın verdiği bir aşkınlık arayışı olarak, sonra "aşkınlığın bir tahribi" olarak (DVI 95; GCM 95) veya aşkınlığın bir tekzibi olarak (AE 214; OB 160) takdim etmiştir. Levinas bu iddiaları, genel olarak geleneğin, uygunsuz bir aşkınlık mefhumunu, "içkinliğin aşkınlığa daima galebe çaldığı" (DVI 127; GCM 78) bir aşkınlık mefhumunu kendine kılavuz edindiği yargısıyla uzlaştırmıştır. Şu halde, Levinas'ın gelenekle ilişkisinde hem radikal bir süreksizlik, hem de bir sadakat söz konusudur. Aynı şey filozofun aşkınlık fikriyle ilişkisi için de geçerlidir. Levinas, geleneksel aşkınlık fikrini geride bırakma emelini, erken dönemine ait bu emeli hiçbir zaman terk etmemiştir; ama filozof, geleneksel olanın yerine geçirmeyi düşündüğü biçimsel yapıyı ilan ettiği ilk zamanlarda, bu yapının somutlaşmasının nerede bulunabileceğine dair fikre sahip değildi. Aşkınlığın biçimsel yapısını gelenekten devralıp benimsemiş olmasına karşın Levinas, bu biçimsel yapıya dair düşüncelerini açıklamış ve bu yapıyı, somutlaştığı yeri tespit edebildiği noktaya dek dönüşüme uğratmıştır. Levinas, aşkınlığın anlamını etikte bulmak suretiyle -Heidegger'de *egzistansiyel*in *egzistansiyali* kanıtlaması misali- aşkınlığın biçimsel yapısını doğrulamakla kalmamış, dahası bir tür biçimsellikten-çıkarma [*deformalization*] süreciyle onu dönüşüme uğratmış/biçim ötesi bir yere taşımıştır. İmdi, Levinas'a göre etiğin öncelikle verme'de ve

maddiyat içinde vuku bulması ölçüsünde, bu aşkınlık içkinlikte konumlandırılmıştır, ama Husserlci ya da Heideggerci anlamda içkinlikte bir aşkınlık olarak değil de içkinliğin altüst edilişi olarak.

YERSİZ YURTSUZLAŞMA: ÖZNENİN DIŞINDA, DEVLETİN DIŞINDA[1]

1981 yılında yazılmış *Ayetin Ötesi*'ne Önsöz'de, Emmanuel Levinas şu kışkırtıcı soruyu sorar: "Demokrasi ve 'insan hakları' kendilerini peygamberane ve etik derinliklerinden tehlikesizce ayırabilirler mi?"[2] Soru, açıktır ki, zamanımızın bu ikonları etrafında oluşmuş olan rahat fikir birliğini tehdit etmek niyetiyle sorulmuştur. Daha doğrusu, insan haklarını, çoğunlukla özdeşleştirildikleri Avrupa Aydınlanması bağlamından kaydırmayı hedeflemiştir. Levinas bu kaydırma edimini ilkin insan haklarını Yahudi peygamberlerinin geleneğine yerleştirmek suretiyle yapar. Bununla beraber bu çaba onu nihai olarak onların yerini daha kökten bir biçimde değiştirmeye götürür ki, bu onların belli bir biçimde yeniden yerleştirilmesi, bütünüyle başka bir yere konuşlandırılması anlamına gelir. Nedir bunun anlamı? Bundan insan hakları doktriniyle ilgili ne gibi sonuçlar çıkar?

Ayetin Ötesi'ne Önsözle aynı zamanda yazılmış "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları" başlıklı makalede Levinas, insan haklarının haklılığının sadece politik alandan gelmediği, devletin dışından, esrarengiz bir biçimde "yersiz yurtsuzlaşma" dediği durumdan geldiği açıklamasını yapar. Daha özgül bir biçimde, "Eski Ahit'in politik güçlerinin karşısına dikilen peygamberliğinki gibi bir yersiz yurtsuzlaşma"dan dem vurur.[3] *Ayetin Ötesi*'ne

---

[1] Bu makalenin bir versiyonu *Levinas Studies. An Annual Review*, cilt 3 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2008), s. 61-77'de yayımlanacaktır.

[2] Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset* (Paris: Minuit, 1982), s. 12-13; çev. Gary D. Mole, *Beyond the Verse* (Bloomington: Indiana University Press, 1982), s. 15.

[3] Emmanuel Levinas, *Hors Sujet* (Cognac: Fata Morgana, 1987), s.

Önsöz'de sorduğu soruya verdiği yanıt budur, ne var ki açıklama gerektiren bir dilde ifade edilmiştir. Benim bu makalede amacım bu "yersiz yurtsuzlaşma" ve "devletin dışında" mefhumlarını aydınlatmak ve özellikle de bu mefhumların Levinas'ın liberalizmle ilişkisine dair neyi ifşa ettikleri sorusunu sormaktır. Batı siyasi düşüncesi içinde, on yedinci yüzyıldan beri, "devletin dışında" olmak doğa halinde olmaktır. Levinas'ın "devletin dışında" ve "yersiz yurtsuzlaşma" ifadelerini kullanışı doğa hali kavramını benimsediği anlamına gelir mi? İnsan haklarının zeminini doğa halinde bularak liberallerin safına katılır mı? Levinas'ın insan haklarına başvurusu onu liberalizm çizgisine getirir mi?

İnsan hakları savunusunun yersiz yurtsuzlaşmayla ilişkilendirilmesinin ardından gelen cümlede Levinas liberalizmi ve onun etik ile politikayı ilişkiye sokma girişimine yaptığı katkıyı açıkça anar: "Bu yersiz yurtsuzlaşmayı ve bu bağımsızlığı güvence altına alma kapasitesi liberal devleti tanımlar ve etik ile politikanın bir araya gelmesinin içerden mümkün olduğu kipliği betimler."[4] Levinas'ın liberalizme verdiği tek onay değildir bu. 1988'de yaptığı bir söyleşide demokrasi ve liberalizmin politikanın etik bir düzeltilişine imkân sağladığını ileri sürer. Adaletin işi karşılaştırılamaz olanı karşılaştırmaktır, ancak vicdan rahatlığıyla yapılamaz bu. Bu yüzden adaletin katılığı her zaman düzeltilmeye çalışılmalıdır, hiç değilse yeni bir yasama yoluyla. Levinas liberalizme bu bakımdan ayrıcalık tanır. Şunu yazar: "Demokrasinin mükemmelliği belki tam da, onun temel liberalizminin adaletin bitmek tükenmek bilmez pişmanlığına tekabül ediyor olmasıdır: Yasama hiç bitmez, her zaman kaldığı yerden devam eder, daha

185; çev. Michael B. Smith, *Outside the Subject* (Standford: Standford University Press, 1996), s. 123.

[4] HS. 185; OS. 123.

iyiye açık bir yasamadır."[5] Burada Levinas okurlarını, kendisini liberalizm yanlısı gibi düşünmeye davet eder gibi görünür ve bazı bilginler onu üstünkörü biçimde bir liberal olarak okumuşlardır.[6]

Bununla beraber liberalizme yapılmış görünen bu övgüyü şaşırtıcı kılan şey, Levinas'ın ilk makalelerinden ve en kayda değer bir biçimde 1934'ten kalma "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"den itibaren yüksek sesle bir liberalizm eleştirisi yapmış olmasıdır. Bu eserde liberalizmin Yahudi-Hıristiyan özgürlük anlayışına bir borcu olduğunu kabul eder, fakat odaklandığı nokta, lütufla gelen kurtuluşun yerine Batı geleneğinin akışı içinde, liberalizmdeki özerkliğin geçmiş olmasıdır.[7] Bu onu şu eleştiriyi yapmaya götürür:

> Liberal dünyada insan kaderini tarihin ağırlığı altında seçmez. İmkânlarını, içinde kaynaşan ve onu zaten belli bir yola yönlendiren rahatsız güçler olarak bilmez. Onları, mesafesini ebediyen koruyarak seçen müsterih akla sunulan mantıksal imkânlardan ibaret görür.[8]

Levinas burada basitçe pozitif ve negatif özgürlük arasında bir ayrım yapmamaktadır: "...den özgürlük"e yol veren bir "...

---

[5] Emmanuel Levinas, *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), s. 260; çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshas, *Entre Nous* (New York: Columbia University Press, 1998), s. 229-30. Bkz. François Poirié, *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987), s. 98; çev. Jill Robbins, *Is it Righteous to Be?* (Standford: Standford University Press, 2001), s. 52.

[6] Örneğin bkz. Thaddée Ncayizigiye, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas* (Boston: Peter Lang, 1997), s. 485.

[7] Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire* (Cognac: Fata Morgana, 1994), s. 32, çev. Nidra Poller, *Unforeseen History* (Urbana: University of Illinois Press, 2004), s. 15.

[8] IH, s. 32; UH, s. 16.

için özgürlük" meselesi değildir bu. Modernlikten önce, en azından Batıda özgürlüğün büyülenmişlik anlamına geldiğine ve ancak sonrasında şimdi daha tanıdık olan, keyfi seçimler yapma kapasitesi fikriyle sınırlandırılmış olduğuna inanır. Bir zamanlar yeri insanın tüm varlığı olan özgürlük liberalizmde düşünce alanında yoğunlaştı. Dahası, Levinas bu odak değişikliğinin ağır bir bedeli olduğu yargısını verir. Yaptığı çözümlemeye göre, Avrupa'yı Hitlerizmle savaşmak için yeterli entelektüel kaynaklardan mahrum eden şey, bedenden kurtulmayı da içeren bu yozlaşmış özgürlük kavrayışıdır.[9] Bedenin aşikâr olan önemini reddetmek suretiyle liberalizm biyolojik belirlenimciliği makul bir alternatiften mahrum etmiştir. Levinas 1934'te çoktan hem liberalizmin hem de Hitlerizmin ötesinde bir yol aramaya koyulur.

İkinci Dünya Savaşının hemen ardından, Sartre'ın *Anti-Semit ve Yahudi*'sini selamlayan kısa bir yazıda, Levinas liberalizme yaptığı saldırıyı yeniler. Şimdiki bağlamda bu metin önemlidir zira onda Levinas'ın insan hakları fikirlerini sorguladığını görmekteyiz. Levinas aydınlanmanın, somut ekonomik ve toplumsal koşullar dünyasını düşüncenin özgür olduğu bir iç aleme tabî kılma eğiliminde tek yanlı olduğundan yakınır. Sorunu göstermek için bir anekdot kullanır:

> UNESCO yakın zamanlarda BM için bir insan hakları raporu hazırlarken filozoflar arasında bir memorandum dolaştırdı. Vurgu insan haklarının hangileri olduğunu belirtmeye çalıştığında aklın karşılaştığı antinomi üstüne yapılmıştı: Ekonomik kurtuluş olmaksızın kişisel özgürlük düşünülemez, fakat ekonomik özgürlüğün örgütlenebilmesi için de ahlaki kişiyi - geçici, fakat belirsiz bir süre için esir etmek gerekir.[10]

---

[9] IH, s. 38-39; UH, s. 19.

[10] Emmanuel Levinas, "Existentialism and Anti-Semitism," *October* 87 (Kış 1999), s. 28.

Bu antinomi tüm gelişmekte olan ülkelerin önceliklerini belirlerken karşılaştıkları klasik ikilem değildir yalnızca. 1940'ların sonundan itibaren hâkim iki ideolojinin ülkelerine dayattıkları seçim de bu olmuştur. Fakat bu belki de Levinas'ın "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de saptadığı sorunun bir başka versiyonudur yalnızca. *Ya* insanın düşüncesinin tarihsel, toplumsal ve ekonomik fenomenlerin ağırlığı altında kalmasına izin verilir *ya da* kendimizi içinde bulduğumuz somut durum salt düşünceye ve bilginin yapılarına indirgenir.[11]

Levinas "Ben ve Bütünlük"te aynı düşünce çizgisini sürdürür. "Liberalizmin çıkmazı bilincinin bana dışsallığında bulunur," insanın kendisiyle özdeşlikten yoksun olduğunu gösteren bir dışsallıktır bu.[12] İnsan eylemlerinin yasasını, varoluşunun anlamını, hatta kendi bilincini kalbinin derinliklerinde veya kendi içine bakarak bulamaz, kendi dışında bulur.[13] Ona hesap sorulduğunda kendi dışının hesabı sorulmaktadır.[14] Levinas'ın modernliğin doğuşundan itibaren politik felsefeyi şu veya bu biçimde şekillendirmiş olan bireycilik ile komünitaryanizm arasındaki karşıtlığı aşma girişiminde hayati önemdeki ilk adım budur. 1934'te kendisiyle özdeş yalıtılmış bir birey olmadığını düşünmektedir. Bu düşünce, 1968'de kendi olarak kendinin, yerine geçme noktasına dek başkası için olduğu halde yine de başkasından ayrı olduğu düşüncesine varır.[15]

Liberalizmin totalitarizmin tehdidiyle savaşmaya muktedir olmadığına ikna olmuş tek filozof Levinas değildi. Devletsiz mültecilerin gördüğü zulümle mücadelede insan haklarının yararlı

---

[11] IH, s. 27-41.

[12] EN, s. 36; ENT, s. 23.

[13] EN, s. 36; ENT, s. 23.

[14] EN, s. 44; ENT, s. 30.

[15] Bu güzergâhı Robert Bernasconi, "No Exit: Levinas's Aporetic Account of Transcendence"da takip ettim. *Research in Phenomenology* 35, no. 1 (2005): s. 101-117 [*Levinas Okumaları*, s. 52-73].

olacağı görüşünü sorgulayan Hannah Arendt, Levinas'ın, liberalizmin ve onun pek övülen Avrupa Aydınlanması değerlerinin Hitlerizmin çekirdeğiyle mücadele etmek için yeterli araçlara sahip olmadığı hissine paralel bir konumda bulunur. Arendt 1951'de yayımlanan *Totalitarizmin Kaynakları*'nda devletsiz mültecilerin varlığının insan hakları fikrinin hiçbir işe yaramadığını gösterdiğinden yakınmaktadır: Mülteci tanım gereği devletsiz ve bunun için de korunmasızdır. Medeni hakların, yani yurttaşlara ait hakların, sahip olmaya değer yegâne haklar olduğu kabul edilmiştir. Yurttaşlığa sahip olmayan ve bir insandan ibaret olanın yardım isteyecek, güvenecek kimsesi yoktur.[16] 1973'te Levinas Arendt'in gözlemini yankılar ve onu kendisinin erken bir tarihte liberalizmden ettiği şüpheyle ilişkilendirir. "Antihümanizm ve Eğitim"de yirminci yüzyılda insanların hemşerileri olan insanlara karşı gösterdikleri insanlıkdışı davranışları anımsadıktan sonra kendi kendisine sorar: "Batı liberalizminde hümanizmin kırılganlığı mıdır bu?" Hümanizmin koruduğunu düşündüğü insanlığa ait ayrıcalıkları güvence altına almada Batı liberalizminin temel bir yeteneksizliği mi vardır?" Levinas bu soruya "Biz, Yahudiler bunu ilk hissedenlerdik" diye yanıt veriyordu.[17]

---

[16] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1973), s. 293. Arendt'in bu konudaki fikirleri 1980 ve 1990'larda hem Julia Kristeva hem de Giorgio Agamben tarafından hatırlatılarak yeniden gündeme getirilmiştir. Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes* (Paris: Fayard, 1988), s. 220-29; çev. Leon S. Raudiez, *Strangers to Ourselves* (New York: Columbia University Press, 1991), s. 148-54. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, çev. Daniel Heller-Roazen (Standford: Standford University Press, 1998), s. 126-35.

[17] Emmanuel Levinas. *Difficile Liberté. Essais sur le Judaism* (Paris: Albin Michel, 1976), s. 360-61; çev. Séan Hand, *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), s. 28.

Peki "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları"nı kaleme aldığı zaman Levinas'ı liberalizme daha açık gibi görünmeye iten şey neydi? Bundan emin olmak zor, ancak tarihsel kayıtlar Levinas'ın onsekizinci yüzyıl Yahudi düşünürü Moses Mendelssohn çalıştığına işaret ediyor. Bu çalışma, Levinas'ın Mendelssohn'un en önemli eseri *Kudüs*'ün Fransızca çevirisine bir önsöz yazma davetini kabul etmesiyle başladı. Levinas'ın başka yazılarında Mendelssohn'a pek az gönderme vardır, fakat bu önsöz onun bir Aydınlanma düşünürünü ele aldığı az sayıdaki tartışmalardan birini sunar. Bir politik düşünür üstüne yaptığı tek uzun tartışma da budur.[18] Mendelssohn üstüne yazdığı denemede Levinas "Avrupa'nın, iki dünya savaşını, faşizmi ve Auschwitz'i[19] engelleyememiş demokratik kurumlarının kırılganlığı"nı dile getiren eleştirisinden geri adım atmaz, ama doğal haklar fikrinin tarihsel etkisini, özellikle de kurtuluşları, Holokosttan önce başlayan ve sonra da devam eden Yahudileri tarihsel olarak etkilediğini kabul eder. Bu metnin burada merkezi bir önemi vardır, zira Levinas Mendelssohn'u liberalizmin bir temsilcisi olarak görür.[20] Bununla birlikte Levinas'ın bu liberalizmi farklı bir liberalizm olarak tanıdığını anlamak gerekir. Bunun sebebi, bu liberalizmin özgürlüğü ve din ile devlet ilişkisini radikal bir biçimde farklı kavrayışıdır.

---

[18] Bu makaleye daha çok dikkat gösterilmemiş olması şaşırtıcıdır. Bunun bir istisnası: Ephrain Meir, *In Proximity: Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*, ed. Melvyn New, Robert Bernasconi ve Richard Cohen (Lubbock: Texas Tech University Press, 2001), s. 243-59. Hobbes'a bazı göndermeler yapılmış olsa bile, ayrıntılara giren gerçek bir angajman yoktur. Bkz. Charyl L. Hughes, "The Primacy of Ethics: Hobbes and Levinas, *Continental Philosophy Review* 31, no. 1 (1998): s. 79-94.

[19] Emmanuel Levinas, *À l'heure des nations* (Paris: Minuit, 1968), s. 161; çev. Michael B. Smith, *In the Time of the Nations* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), s. 138.

[20] HN, s. 162; TN, s. 193.

Levinas Holokostun ve fenomenolojinin ortaya koyduğu yeni felsefi çerçevenin Mendelssohn'un felsefesinin büyük bir kısmını bugün savunulamaz hale getirdiğini açıkça söyler. Mendelssohn'un "liberal kaygıları"nın[21] hâlâ anlamlı ve geçerli olmasını takdirle karşılar. Fakat Mendelssohn'un takdim ettiği özgürlük kavrayışının, onun Aydınlanma bağlamında sağlayabileceğinden "daha karmaşık bir felsefi geliştirmeye" muhtaç olduğunda ısrar eder. Ben, "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları"nın, Mendelssohn'un dayandığı orijinal çerçevenin üstü örtük bir eleştirisi biçiminde bu "daha karmaşık" geliştirmeyi tedarik etme girişimi olduğunu göstereceğim. Buradaki esas mesele, Levinas Mendelssohn'un özgürlük fikrinin "daha az soyut bir ilahiyata ve iyimserliği daha çok sorunsallaştırılmış bir eskatolojiye"[22] gereksinimi olduğunu açıkladığında belirtilmiş olur. Böylece Levinas ilahiyattan ayrılmış bir eskatoloji bağlamında somut bir özgürlük fikri geliştirmeyi ilan eder.[23] Böyle bir eskatoloji Kant'ın ve Hegel'in takdim ettiği tarih felsefesine hemen hemen hiç borçlu olmayacak, onun yerine Yahudilikten faydalanacaktır. Levinas'a göre, ondokuzuncu yüzyılın Yahudileri Mendelssohn'un özgürlük ve insan hakları fikirlerinde "kendi peygamberane gelenklerine yakın bir şey" olduğunu çoktan fark etmişlerdi.[24] Bununla birlikte Levinas, bildiğim kadarıyla, Mendelssohn'la ilişkisi haricinde, hiçbir yerde liberalizmde peygamberane bir boyut saptanmamış olduğu halde, Marksizmde peygamberane bir boyut olduğunu ve bu boyutun etiğin kesintiye uğratma gücüne sahip olduğunu vurgulamak için tuttuğu yoldan sapmıştır.[25] Bunun sebebi, en

---

[21] HN, s. 161; TN, s. 138.

[22] HN, s. 167-8; TN, s. 144.

[23] Bkz. Robert Bernasconi, "Different Styles of Eschatology," *Research in Phenomenology* 28 (1998): s. 3-19.

[24] HN, s. 161; TN, s. 138.

[25] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986), s.

azından kısmen, Marksizmin fakire ve mazluma adanmışlığını takdir etmesidir.

Mendelssohn'la paylaştığı Yahudi mirasını vurgulamak amacıyla, Mendelssohn'un radikal özgürlük fikrini takdim ederken Levinas inanca ilişkin yazılarını bir araya getirdiği ilk derlemenin başlığını anar: *Zor Özgürlük*.[26] Bu kitapta Levinas özgürlüğün ortaya koyduğu felsefi sorunun, bu sorunun çözümünden çok daha fazla farkındadır. "Yetişkinler İçin Bir Din"de Yahudiliğin nasıl adeta baş döndürücü bir özgürlük ihtiyacını bir aşkınlık arzusuyla birleştirdiğini sorduğunda, aslında kendi düşüncesine baştan sona musallat olan bir ikilemi saptamaktadır.[27] Bununla birlikte kitabın başka bir yerinde özgürlük kavrayışını parlak bir biçimde sözcüklere döker: "İnsanın özgürlüğü esaretten kurtulmuş olduğu halde, esaretini hatırlayarak tüm köleleştirilmiş halklarla dayanışma duyguları hisseden bir insanın özgürlüğüdür."[28] Bu cümle Levinas'ın felsefesinin tam kalbidir, bireyin keyfi bir biçimde özgür seçim yaptığını tecrübe etmesinden doğan bir felsefe değildir bu,[29] başkalarının yüzünden acı çeken ezilenlerin arasında ortaya çıkan dayanışmadan kaynaklanır. Bu bağlamda özgürlük ahlaki özgürlük olarak ortaya çıkar.[30]

19: çev. Bettina Bergo, *Of God Who Comes to Mind* (Standford: Standford University Press, 1998), s. 4. Ayrıca bkz. s. 126; çeviride s. 77.

[26] HN, s. 167; TN, s. 141.

[27] DL, s. 32; DF, s. 16.

[28] DL, s. 201; DF, s. 152.

[29] DL, s. 24; DF, s. 10.

[30] DL, s. 98; DF, s. 71. Bu fikri Kitabı Mukaddes'teki açık tımlarıyla birlikte şu yazıda ele aldım: "Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness," *Difficult Justice*, ed. Asher Horowitz ve Gadd Horowitz (Toronto: University of Toronto Press, 2006), s. 97-116. [*Levinas Okumaları*, s. 98-117] Levinas'ın felsefi çalışmalarında Yahudiliğe tanıdığı ayrıcalık onun ıstırabın hatırasını korumasından kaynaklanır. Bu hafızayı beraberce yaşatanlara mün-

Şaşırtıcı bir biçimde, Levinas'ın felsefe tarihinde yaptığı okumalarının kendine özgülüğü göz önünde bulundurulursa, Mendelssohn sunumu ulaşabildiği en iyi araştırmalara dayanmaktadır. Özellikle Alexander Altmann'ın "Moses Mendelssohn'un Siyaset Felsefesinde Özgürlük Arayışı" başlıklı denemesine başvurmuştur.[31] Altmann'ın ona sağladığı ve Levinas'ın kendi kendine bulamayacağı şey, Mendelssohn'un toplum sözleşmesi kuramına yaptığı özgün katkının bir açıklamasıydı. Mendelssohn doğa yasasının verdiği özgürlüğün toplumsal sözleşmeyle sınırlandırılamayacağını söyler; toplum sözleşmesinin bu özgürlüğü güvence altına alınak amacıyla yapıldığında ısrar ederek doğal özgürlüğün anlamını radikalleştirir. Mendelssohn toplum sözleşmesini güvenliği garanti altına almanın bir yolu olarak anlamamaktadır. Hobbes'un tersine, insanın özgürlüğünü bir ölçüde feda ederek ona kalan özgürlüğün tadını daha iyi çıkarmasını sağlayan bir alışveriş söz konusu değildir. Özgürlük ahlakı özgürlüktür, hayırseverlik faaliyetinde bulunmak anlamına gelir ki, insan bunu etkili bir biçimde ancak bir yurttaş olarak yapabilir.[32] Mendelssohn'a göre, doğa halinde zaten hayırseverlikte bir

---

hal gibi görünen bir kanıta dayanan bir felsefeyi ortaya çıkarır bu durum. Buna rağmen Yahudi bir felsefeden hakikaten evrensel bir felsefeye geçme girişimiyle ilgili başka bir yerde ele aldığım ciddi sorular vardır ortada.

[31] Levinas, *Daat*, 5, 1980'de İngilizce bir özetle (23-24) birlikte yayımlanan makalenin İbranice versiyonunu alıntılar. İngilizce tam metin *Lessing Yearbook*'un bir ekinde bulunmaktadır; ed. Ehrbard Bahr, Edward P. Harris, Laurence G. Lyon, *Hümanität und Dialog* (Detroit: Wayne State University Press, 1982), s. 37-65. Bu konuda bkz. "Moses Mendelssohn über Naturrecht und Naturzustand," *Ich handle mit Vernunft* ..., ed. Norbert Hinske (Hamburg: Felix Meiner, 1981), s. 45-82. Alexander Altmann Mendelssohn'un 900 sayfalık biyografisinin yazarıdır: *Moses Mendelssohn* (University: University of Alabama Press, 1973).

[32] Levinas ile Mendelssolın arasında bir fark olduğunu göstermek ama-

kemâle erme aranır. O bu yüzden hayırseverliği destekleme uğruna toplum sözleşmesi yoluyla vatandaşlığa geçildiğini söyleyebilmektedir.[33] Topluma girilmesinin sebebi savaş halinden kaçınmak değildir, daha önceden varolan bir mecburiyettir ki insanı bundan açık olsun olmasın hiçbir anlaşma kurtaramaz. İşte bu anlamda Altmann Mendelssohn'un özgürlüğe, yabancılaştırılamazlığı içinde, ahlaki ve hatta metafizik bir özellik atfettiğini söyler. Levinas bu noktayı, "özgürlüğünden feragat etmenin yarı-ontolojik imkânsızlığı"na bağlayarak sahiplenir.[34]

Levinas geleneksel insan hakları kavrayışının bir özgür irade hakkına dayanması olgusunun, toplumsal sözleşme kuramının karşısına özgürlüklerin rekâbeti sorununu çıkardığından sık sık yakınır.[35] Başka bir deyişle, toplumsal sözleşme kuramının başlangıç noktası doğa halindeki birey olduğundan, toplumun meydana gelişi bu rakip özgürlükleri kısıtlamak ve sınırlandırma sorununu ele almak için zorunlu bir girişim olarak anlaşılacaktır. Ancak bu sınırlandırmalar bizim onları kendi kendimize dayattığımıza inanıp ikna olacağımız şekilde yapılır. Bu yakınma Mendelssohn'un toplum sözleşmesi kuramında kendisini önceleyen

---

cıyla, Levinas sürekli bir biçimde barıştan söz ettiği halde Mendelssohn'un toplumsal sözleşmenin amacının barış olmadığını vurgulamasına işaret etmek yanılmak olur. İkisi de Hobbesçu anlayışa karşı fikir yürütmektedirler. Levinas'ın bunu söyleyiş biçimi, bir savaş halinden yola çıkmamak, "öncel bir barış zeminin"den başlamaktır (HS, s. 185; OS, s. 123). Levinas her zaman barıştan anladığı şeyin güvenlik ve savaşın durması olmadığını açıkça vurgulamıştır. Barış Levinas için tarihin kesintiye uğratılması anlamında eskatolojiktir.

[33] HN, s. 160-61; TN, s. 138; HD, s. 48.

[34] HN, s. 160; TN, s. 137; HD, s. 44.

[35] Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendence* (Cognac: Fata Morgana, 1995), s. 151-55; çev. Michael B. Smith, *Alterity and Transcendence* (New York: Columbia University Press, 1999), s. 145-49. Bkz. HS, 183; OS, s. 121, 122; ve Lionel Ponton, *Philosophie et droit de l'homme de Kant à Levinas* (Paris, Vrin, 1990), s. 194-195.

düşünürleri eleştirisini yansıtır ve Altmann'ı izleyerek Levinas, Mendelssohn'un bu sorunu çözmek için özgürlüğü hem bir hak hem de bir ödev olarak sunduğu hükmünü verir.[36] Gerçekten de Altmann'a göre, Mendelssohn hakların mecburiyetlerden çıktığına inanmaktadır.[37] Bu fikir, Levinas'ın "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları" başlıklı yazısında, insan haklarının tezahür ettiği ilksel biçimin başkasının hakları ve bir ben için de ödev olduğu iddiasına dönüşerek yeniden ortaya çıkar.[38]

1981 yılından kalan "Temsilin Yasaklanması" ve "İnsan Hakları" adındaki başka bir makalede Levinas benzer bir fikri ifade eder.[39] Haklar konusundaki düşüncelerini özetleyişi Mendelssohn'a yakınlığını ima eder: "Öldürmeyeceksin" sadece bir yasak değildir, "Komşunun yaşamasını sağlayacaksın" demektir. Buna şunu ekler: "Soyut ve ortak bir 'insanlık' adına tüm bir araya gelişlerden evvel toplumsallık olayı. *İnsan hakkı, mutlak ve ilksel* bir biçimde, sadece başkasında, başka insanın hakkı olarak anlam kazanır. Bu kendisinden hiçbir zaman kurtulamayacağım bir haktır!"[40] Bu son cümle, Mendelssohn'un, toplum sözleşmesiyle doğa halini terk etmenin insanı doğa halindeki mecburiyetlerinden kurtaramayacağı farkındalığını yankılar. İnsan haklarına geleneksel bakış açısı benim haklarımla başkasının hakları arasındaki mücadelenin altını çizer; benim hakların başkasının hakları tarafından her zaman sınırlandırılabilir. Buna tezat Levinas, başkasının haklarının benim için mecburiyetleri temsil ettiğinin altını çizer.

Bu Levinas'ın tipik bir biçimde etiğin asimetrik olduğunu ilan etmesi değildir. Hakların nasıl tezahür ettiğine ilişkin feno-

---

[36] HN, s. 160; TN, s. 137; HD, s. 44.

[37] HD, s. 41.

[38] HS; s. 187; OS, s. 125.

[39] AeT, s. 129-37; AaT, s. 121-30.

[40] AeT, s. 131; AaT, s. 127.

menolojik bir noktadır ki, Levinas bunu dikkatle belirtir.[41] Haklar ben kendim için taleplerde bulunduğumda aşikâr olmazlar. Bu egoizmden ayırt edilemez. Yıllar önce söylediği gibi, "Benim kendi bilincim bana hiçbir hak ifşa etmez. Özgürlüğüm keyfiliği içinde kendisini gösterir."[42] Haklar, ancak insan başkalarını savunmaya geldiğinde haklar olarak belirir.[43] Başka bir deyişle, Levinas, geleneksel-insan hakları fikrinin biçimsel yapısını bir *a priori* olarak kabul eder, fakat hakların somutlaşmasını geleneğin onları bulduğu yerden başka bir yere yerleştirir. Artık haklar ilksel bir biçimde özgür bir iradenin hakkında somutlaşmış olarak değil, başkasının haklarında somutlaşmış olarak anlaşılacaklardır.[44] Öyleyse, Levinas özgürlüğün kullanımının aşkın [*transcendent*] boyutunu şu terimlerle betimler: "... Ben kendisini 'kendisine geri dönüşünden, kendisini olumlamasından kendi varlığında sebat eden bir varolanın egoizminden *başkasına olanın hesabını vermek*, tam da başka insanın haklarını savunmak için özgürleştirir.[45]

Bununla birlikte Levinas'ın kuramı fenomenolojinin ötesine geçer. Birincil [*originary*] hakkı başkalarının haklarına yerleştirdiğinde, onları devletten ayrı bir yere koymakla kalmamış, öznenin de ötesine koymuştur. Hakların yeri "öznenin dışında"dır. Bu, "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları"nın yayımlandığı kitabın da başlığıdır. Levinas siyasal toplumun ötesinde bir "yersiz yurtsuzlaşma"dan dem vurduğunda, onun doğa hali gibi bir şeyi gündeme getirmediğini, böyle herhangi bir çerçeveye mesafe aldığını anlamak gerekir. Elbette "yersiz yurtsuzlaşma" terimini ilk kez *Bütünlük ve Sonsuz*'da yaptığı ev ve mesken tartışmasın-

[41] HS, s. 177; OS, s. 117.

[42] DL, s. 33; DF, s. 17.

[43] HS, s. 177, 187; OS, s. 117, 125.

[44] HS, s. 187; OS, s. 125.

[45] HS, s. 186; OS, s. 124-25.

da kullanmıştır: "İnsan öğeleri bu çıkışsız içselliği, ona bir yersiz yurtsuzlaşma veren meskenle aşar."[46] Bu yersiz yurtsuzlaşma "mahremiyetin yumuşaklığında ve sıcaklığında," "ilkin dişil yüzün yumuşaklığında meydana gelen" bir hoşgeldinde bulunur.[47] Bu yolla Levinas totalitarizmle mücadele etmeye çalışmaktadır, zira totalitarizm kısmen "devletin dışı" olabileceğini yadsımasıyla tanımlanır. Fakat birçok eleştirmen bu yersiz yurtsuzlaşma açıklamasının dişiyi evle sınırlama tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu fark etmişlerdir. Bu sınırlama Mendelssohn'un bir Yahudi olarak acısını çektiği dışlamayı bu kez kadınlar için yeniden üretmektedir. İşte bu yüzden "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları"nda yersiz yurtsuzlaşma üzerine paragrafı okuduğumuzda "yersiz yurtsuzlaşma" teriminin çok farklı bir biçimde kullanıldığını anlamak çok önemlidir. Bu terim artık basitçe klasik liberalizmde bulduğumuz gibi devletin dışındaki özel bir alana gönderirmiş gibi düşünülemez. Levinas'ın Mendelssohn tartışması burada vazgeçilmezdir. Levinas'ın bazı bakımlardan bir muamma olan dilini içinde bir çeşitlilik barındıran toplum sözleşmesi geleneğiyle nasıl ilişkilendireceğimize dair bazı ipuçları verir.

Toplum sözleşmesi geleneğine mensup birçok düşünür kendisinin özgürlüğü desteklediğine kani olsa bile, Levinas Mendelssohn'u zulüm tecrübesinden yola çıkarak yazan ve doğa yasasını "insanoğlunun ezilmeye karşı savunusu"[48] olarak destekleyen bir filozof olarak sunduğunda, onu diğerlerinden ayırt etmek niyetindedir. Bu yorumun zeminini Altmann, Mendelssohn'un özgürlük açıklamasını onun Yahudi olduğu için yurttaşlıktan çıkarılmasıyla ilişkilendirerek sağlamıştır. Mendelssohn'un bir Yahu-

---

[46] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), s. 104; çev. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), s. 131.

[47] TeI, s. 124; TaI, s. 150.

[48] HN, s. 161; TN, s. 138.

di olarak karşısına çıkan soru Hıristiyan bir toplumun muhalifleri meşru bir biçimde zorlayıp zorlayamayacağıdır.[49] Mendelssohn kamusal alanda devlete boyun eğilmesini, vicdan özgürlüğünü ise özel alanda kullanmayı uygun gören standart liberal çözümden tatmin olmaz.[50] Liberalizmin din ile devleti kesin bir biçimde birbirinden ayırmasında yansıyan özel alan ile kamusal alan arasındaki radikal ayrılığı reddediyordu. Dinin işlevini, tembih etme, eğitme, sağlamlaştırma ve rahatlatma hakkını vurgulayarak Mendelssohn kiliseyi ve devleti birbiriyle temas eder hale getiriyordu.[51] Bununla beraber ne kilisenin ne de devletin insanın ilkelerini ve kanaatlerini baskıyla değiştirme hakkı vardı.[52] Altmann Mendelssohn'un bazı insanların özel alanda sadece dini yaşamı geliştirmeye odaklanıp bu dünyanın işlerinden uzaklaşmalarından özellikle kaygılandığını iddia eder. Bu kaygının Levinas tarafından da paylaşıldığı, onun aşkınlığın somutlaşmasını mistisizmde bulmayı reddinden, aşkınlığın etik ve veludiyetle meydana geldiğinde ısrar etmesinden bellidir. Fakat Levinas politik olana özerklik tanımanın tehlikesini de bilir. Bunun için insan haklarını politikanın güvence altına alması gereken bir şey gibi konumlandırmaya, hatta politikanın temeline yerleştirmeye kalkmamış; etik ile politikanın kesişimine yerleştirmiştir.[53]

---

[49] HD, s. 47.

[50] Altmann, "The Philosophical Roots of Moses Mendelssohn's Plea for Emancipation" başlıklı başka makalesinde bunu inceler. Bkz. *Essays in Intellectual Jewish History* (Hanover: University Press of New England, 1981), s. 154-169.

[51] Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder überreligiöse Macht und Judentum* (Berlin: Friedrich Maurer, 1783), s. 62; çev. Allan Arkush, *Jerusalem or on Religious Power and Judaism* (Hanover: University Press of New England, 1983), s. 59.

[52] J, s. 85; JJ, s. 70.

[53] Bunun arka planı için bkz. Robert Bernasconi, "The Third Party," *Journal of the British Society for Phenomenology* 30 (1999); s. 76-87 [*Levinas Okumaları*, s. 33-51].

Levinas'ın "insan hakları"nın peygamberane ve etik derinliklerinden ayrılıp ayrılamayacağı sorusunda kalıcı önemi haiz şey, politikanın –hedefleri bakımından niyeti ne kadar iyi olursa olsun– etikten ayrılmasından doğan tehlikelere ışık tutmasıdır. Arzulanan bir sonuca ulaşma beklentisi dikkati katedilen yol boyunca meydana gelen canavarlıklardan başka bir yöne çevirebilir ve bunların "tâli zayiat" olarak gözardı edilmesine cevaz verebilir. Etik ile politikanın ilişkisi *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünü savaş ve ahlaktan bahseden açılış cümlelerinden itibaren belirlediği halde, kitabın sınırları içinde bu sorunun nihai bir çözümü yoktur. Bunun sebebi, Levinas'ın "*bütünlüğün ötesinde* ve tarihin ötesinde bir varolanla ilişki" şeklinde anlaşılan bir eskatoloji olarak etiği yeniden düşünme girişimini sonuna kadar götürmemesidir.[54] Bunun sebebi belki de *Bütünlük ve Sonsuz*'un ilkin totalitarizme bir karşı çıkış olmayı hedeflemesidir. Bu sebeple Levinas aileye "devletin dışı"nın bir somutlaşması olarak bakmakla yetinir. Bu devletin dışı, devlete bir yer verdiği halde, totalitarizmin her şeye hakim olma iddiasına direnir. Aileye "Devletin anonim evrenselliğine doğru bir adım"dan[55] ibaretmiş gibi bakan Hegelciliğe böylece direnilmiştir. Fakat 1980'lerin başında Levinas demokrasiyi ve insan haklarını sorguladığında daha ince nüanslara sahip bir yaklaşım gerekmiştir ve bu da "yersiz yurtsuzlaşma"nın anlamının değişmesine yol açmıştır. Elbette göstermeye çalışacağım gibi, Levinas bu dönüşümü zaten hazırlamıştır, fakat etik ile politikanın ilişkisine dair bir nüve şeklinde kalmış açıklamanın özel ile kamusal arasındaki ilişkinin yeniden şekillendirilmesini zorunlu kıldığını o zamana dek görmemişti.

Levinas "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları"nın ortasındaki bir paragrafa, adalet arayışının kıyaslanamaz tekil bireyi kıyasa ve hesaba tabî kıldığını, bir kişinin haklarını bir başkasının

---

[54] TeI, xii; TaI, s. 22.

[55] TeI, s. 283; TaI, s. 306.

haklarının gereğini yerine getirmek için kısıtlamanın kaçınılmaz olduğunu hatırlatarak başlar.[56] Bu bağlamda, Levinas Auschwitz'in kendisine ve Arendt'e verdiği derslerden birini yineler: devletin hakları güvence altına alacağına güvenilemez. Ancak son söz bu değildir. Nasıl adaletin soyut kuralına uymak yeni bir tiranlık haline gelmesin diye adaletin başka bir yerden her zaman sorgulanması gerekirse, insan haklarının yürürlüğe koyulması ve korunması için de politikacılara güvenilemez. Dolayısıyla, dışarıdan, Eski Ahit peygamberlerinin sesleri gibi seslere ihtiyaç vardır.

> İnsan hakları savunusunun, devletin dışında, politik bir toplumun dışında bir tür yersiz yurtsuzlaşma, tıpkı Eski Ahit'teki politik güçler karşısında peygamberliğin işgal ettiği gibi bir yersiz yurtsuzlaşma konumuna karşılık geldiği anlamına da gelir bu (ve bunun vurgulanması önemlidir). Bu konumda bir teyakkuz vardır ki, siyasi akıldan tamamen farklıdır, bir sarihlik vardır ki, evrenselliğin biçimselciliğine cevaz vermekle sınırlı değildir, adaleti kendi sınırları içinde ayakta tutar.[57]

Başka bir yerde, Levinas Mısır Cumhurbaşkanı Sedat'ın Kudüs'e yaptığı geziyi takdir ettiğinde böyle bir teyakkuzun bir örneğini vermişti.[58] Siyasi temkine verilen bir molaydı bu. Levinas şöyle devam eder:

> Bu yersiz yurtsuzlaşmayı ve etik ile politikanın bağımsızlığını garanti etme kapasitesi liberal devleti tanımlar ve etik ile politikanın bir araya getirilmesinin içsel olarak mümkün olduğu kipliği betimler.[59]

---

[56] HS, s. 184; OS, s. 122-123.

[57] HS, s. 185; OS, s. 123.

[58] AV, s. 221-28; BV, s. 188-95.

[59] HS, s. 185; OS, s. 123.

Bir önceki cümlede peygamberlere yapılan gönderme belirleyicidir zira klasik liberalizmin pek sevdiği, şu eski kamusal ile özel arasındaki ayrıma dayanmanın yeterli olacağına ilişkin her türlü beklentiyi kesintiye uğratır. O halde odak noktası politika ile etiğin ayrılığı değil, onların bir araya gelmesidir.

Klasik liberalizm kamusal ile özeli ayırmakta ısrar ederek etiği özel bir ahlaka indirger. Politikayla, onun eskatolojik bir kesintiye uğratılışı biçiminde bir araya gelen etik, bütünüyle farklı anlamda bir etiktir. Eskatolojik kesinti, bürokratın göremeyeceği gözyaşları olduğunu bilerek vicdan rahatsızlığı içinde adaleti sağlarken meydana gelir.[60] Ancak Levinas eskatolojik bir etik ile haklara saygılı bir politikanın bir araya gelmesinin en çok liberalizmde muhtemel olduğunu öne sürer gibi görünür ve 1988'de yaptığı bir söyleşide de bunu yinelediğini görürüz. Bunun sebebi liberalizmin her şeyin politika olmasına izin vermemesidir. Levinas'ın burada aklında Mendelssohncu peygamberane bir liberalizm vardır, liberalizmin klasik versiyonu değil. "Yersiz yurtsuzlaşma"nın anlamındaki kayma bunun bir belirtisidir. 1964'te "yersiz yurtsuzlaşma" Levinas'a, "İğvanın İğvası" başlıklı bir Talmud dersinde gösterdiği gibi, hâlâ bir tür sorumsuzluk ima etmektedir.[61] Levinas ancak 1980'lerde bu sözcüğün, etik ile politikanın bir kesişmesine işaret etmesine bir yer açar. Geleneksel liberalizm buna kendi içinde bir yer veremeyeceği halde, Mendelssohncu liberalizm bunu mümkün kılmaktadır.

"Yersiz yurtsuzlaşma"nın daha derin anlamına belki de en iyi iz fikri yoluyla yaklaşılabilir. Bu yaklaşım, sözcüğün kullanı-

---

[60] Emmanuel Levinas, "Transcendence et hateur," *Liberté et commandement* (Cognac: Fata Morgana, 1994), s. 80-81; çev. Tina Chanter ve Simon Critchley. "Transcendence and Height," *Basic Philosophical Writings*, ed. A. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 23.

[61] Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques* (Paris: Éditions de Minuit, 1968), s. 7, 78; *Nine Talmudic Readings*, çev. Annette Aronowicz (Bloomington: Indiana University Press, 1990), s. 36.

mında meydana gelen, benim bu yazıda belgelediğim değişikliklere karşın, Levinas'ın düşüncesinin temel güzergâhına sadık kaldığını da doğrular. Daha 1953'te *Özgürlük ve Buyruk*'ta, Mendelssohn'un etkisinden bağımsız gibi görünen bir biçimde, Levinas korunmasız yüzün bana verdiği buyruğu devletin tiranlığına meydan okumakla kalmayan, aynı zamanda da onu önceleyen bir özgürlük modeli sunan bir buyruk olarak tanıtır. Fenomenolojinin, düşünümün düşünülmemiş bir deneyim birikiminden faydalandığı fikrinden yararlanmak suretiyle, bunun bir tür "hiçbir zaman Şimdi olmamış bir geçmiş" oluşturduğunu ileri sürer. Levinas, yüzün buyruğunu böyle bir geçmişe yerleştirerek iz mefhumunu öngörür.[62] Yersiz yurtsuzlaşma mefhumu sanki izin başka bir tabirdeki eşdeğeridir. Levinas'ta özgürlük özgür seçim tecrübesi değildir, kendinden bir çıkış "tecrübesi"dir.[63] Bununla beraber bu çıkış, varoluşçulukta olduğu gibi, özel alandan dünyanın kamusal arenasına bir çıkış değildir; varlığın ötesine geçen bir çıkıştır. Mamafih, hayatın maddi boyutunun gözardı edileceği bir yol da izlenmez. Yerine geçme, biri-diğeri-için öznenin dışına, sadece benim olan bir sorumluluğu elde tutarak geçmektir. Levinas için aşkınlığın somut anlamı budur. "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları" yazısında "*başkasından mesul olmak için*, tam da başka insanın haklarını korumak için ben'in kendisini 'kendisine dönüşü'nden, kendisini olumlamasından, varlığında sebat eden bir varolanın egoizminden özgürleştirdiği" bir özgürlük kullanımı olabileceğinden dem vurduğunda bundan bahsetmektedir.[64]

---

[62] Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement* (Cognac: Fata Morgana, 1994), s. 46; çev. Alphonso Lingis, *Collected Philosophical Papers* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), s. 22. İz üstüne bkz. Robert Bernasconi, "The Trace of Levinas in Derrida," *Derrida and Différance* (Evanston: Northwestern University Press, 1988), s. 13-29.

[63] DL, s. 24; DF, s. 10.

[64] HS, s. 186; OS, s. 124-25.

Bunun ne manaya geldiği halen son derece soyut olduğundan, bu yazıyı eski bir hakkı, zaruret hakkı denilen şeyi açıklayarak sona erdireceğim. Buna göre, eğer zaruret halindeki yoksul hayatta kalmak için başka birisinin artı değerinden alırsa hırsızlık yapmış sayılmaz, nihai olarak yabancılaştırılamaz bir hak olan ortak mülkiyeti yeniden ileri sürmüş olur. Bu fikir çok eskiden beri bilindiği halde, ilkin onikinci yüzyıl Avrupasında yaygın bir biçimde dile getirilmiş ve Hugo Grotius'la birlikte modern haklar kuramında el değmeden varolmaya devam etmiştir.[65] Başka bir yazımda John Locke'un *Second Treatise of Government*'ının mülkiyet üstüne bölümünde yoksulun zaruret hakkının, sınırsızca özel mülkiyet edinme hakkına dayanılarak kaldırıldığını savunmuştum.[66] Grotius'a göre yoksulların hakları yabancılaştırılamaz olduğu halde, Locke bize, bir konudan başka bir konuya geçerken, bir değini biçiminde, paranın icadına sessiz onay verdiğimizde bu hakları da kaldırmış olduğumuzu söyler: Yani yoksullar sınırsızca özel mülk biriktirme isteklerine kurban edilmişlerdir. Başka bir deyişle, klasik liberal toplum sözleşmesi kuramı mülkiyet haklarının altını çizerek evi ve meskeni güvence altına alır, özel alanın bağımsızlığını garanti eder, fakat bir evi olmayanları da görmezden gelir: evsizler ve elbette mülteciler.

Anaakım siyaset felsefesi, Hegel'i çarpıcı bir istisna olarak bir yana bırakırsak, yoksul haklarını büyük ölçüde unutmuştur. Sa-

---

[65] Arka planı için bkz. Scott G. Swanson, "The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Rights," *History of Political Thought* 18 (1997): 399-459. Bununla birlikte Locke'un yorumlanması açısından ben karşı safta yer alıyorum.

[66] Bkz. Robert Bernasconi, "Locke and the Politics of Desire," *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* 7 (1989), 97-110 ve Robert Bernasconi, "On Giving What is Not Mine to Give: A Critique of John Locke's Displacement of the Rights of the Poor to Charity," *Le Don et la Dette*, ed. Marco Olivetti (Milan: Cedam, 2004), s. 419-29.

dece göreli olarak az sayıda bilgin hafızasında bunun bir anısını taşır. Söz konusu anı, Levinas'ta yeniden bilince çıkar. 1977'de kaleme alınan "Yetişkinler İçin Bir Din"de onbirinci yüzyıl yorumcusu Rachi'nin bir kanaatini aktarır.[67] Bu yorumcu der ki, Vaat Edilen Topraklara sahip olmak için Tanrı'nın dünyayı yarattığını bilmek gerekir, çünkü eğer bu bilgi yoksa bu sahiplik gasptan ibaret olur. Levinas buna şunu ekler: "Bir kişinin bir *yaşam mekânına* ihtiyacı olması basit olgusundan hiçbir hak çıkmaz o halde."[68] Ego'nun (*moi*) bilinci bana hiçbir hak ifşa etmez. Bu, Lockeçu kuramın tüm katılığıyla yeniden ibrazı gibi gelebilir kulağa: Mahsul çalışkan ve akıllı olana aittir; herkese, sırf varolmak hasebiyle ait olmaz. Bununla birlikte "İnsan Hakları ve Başkasının Hakları"nda gelişen fenomenolojik yaklaşım uyarınca odak, tersine, başkasının hakları dolayısıyla benim üstüme yıkılan bir mecburiyetin tecrübesine kayar. Sonsuz bir sorumlulukla karşı karşıya kalırım, vicdanımı rahatlatmak için yerine getirebileceğim belli bir mecburiyetler ve ödevler dizisiyle değil. *Entre nous*'da mülkiyet haklarına ilişkin benzer bir şüphe işitilir: "Benim 'dünyada olma'm veya benim 'güneş altındaki yerim,' benim evim — bütün bunlar benim tarafımdan ezilmiş ve aç bırakılmış başka insana ait yerlerin gasbıyla elde edilmedi mi?"[69]

Talmudçu derslerinden birinde Levinas bu sorunu daha da dramatik bir biçimde ortaya koyar. Şöyle yazar: "Maliklere, yedikleri ve verdikleri şey yabancılaştırılamaz bir mülkiyet gibi görünmeyi kestiğinde; aldıkları bir hediye, teşekkür etmeleri gereken ve başkalarının da hakkı olan bir hediye gibi göründüğünde dünyadaki açlık sorunu çözülebilir."[70]

---

[67] DL, s. 33; DF, s. 17.

[68] DL, s. 33; DF, s. 17.

[69] EN, s. 149; ENT, s. 130.

[70] Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelle lectures*

Levinas, toplum sözleşmesi geleneğinin belli bir kolu gibi, özel mülkiyet haklarının yoksulların haklarından daha ayrıcalıklı kılınmnasını bireycilikle ilişkilendirmez. Mendelssohn'un, yardımseverlik (*Wohltum*) mefhumunun, ifadesini zaruret hakkında bulan iyilikseverliği (*Wohlwollen*) ima ettiğinin farkına vardığına da dikkat çekmez.

> Öyleyse, insan israf edebileceği mallara ve mutlu olmak için gerekli bazı araçlara sahipse, yani *varoluşunu* sürdürmek için bunlara zorunlu olarak ihtiyaç duymuyorsa, bu mallar ve araçlar onun *varoluşunu iyileştirmeye* yarıyorlarsa, bunların bir kısmını hemşerilerinin yararına, yani *iyilikseverlik* için kullanmaya mecburdur. Zira *varoluşunu iyileştirmek iyilikseverlikten* ayrılamaz.[71]

Bu sözler, özel mülkiyet hakkını yoksul haklarını reddetmenin bir yolu olarak kullanan kuramcılarla tezat içindeydi. Bununla birlikte yoksul hakları Levinas'ta yeniden ortaya çıkar.

Levinas, Jean-Paul Sartre gibi büyük bir politika düşünürü değildi. Fakat klasik liberalizmdeki derin yetersizliklere işaret etti ve etik ile politikanın bir araya gelişini yeni bir biçimde düşünmenin ancak devletin dışında ve öznenin dışında bir yönde ilerlemekten kaynaklanabileceğini gördü. Bu yeni yönde, özel ile kamusalın ötesine işaret ettiği ve böylece başkalarının kendisi için bir tehdit oluşturduğu yalıtılmış bireyi başlangıç noktası alan klasik doğa hali anlayışına bir tehdit oluşturduğu için yersiz yurtsuzlaşma mefhumu merkezi bir rol oynar. "Yersiz yurtsuzlaşma" ne daha sofu düşüncelerin "her yerin dışında"sı, ne de liberal düşüncenin doğa halidir.[72] Etik ile politikanın bir araya geldiği yerin adıdır. Burada politika başka bir yerden ge-

---

talmudiques (Paris: Editions du Minuit, 1977), s. 77; NTR, s. 133.

[71] J, s. 33-34; JJ, s. 47.

[72] AV, s. 70: BV, s. 82.

len etik mecburiyetleri yerine getirmek ve zor seçimlerin karmaşıklığıyla yüzleşmek için karşılaştırılamaz olanı karşılaştırma usulünün ötesine gitmeye çağrılır.

Bütünlük ve Sonsuz'dan sonra yayımlanan eserlerde Levinas komünütaryanizmin bütünselleştirici eğilimlerini sahiplenmeden sahip olmacı bireycilikten uzaklaşmıştır. Bu sadece, Hobbescu savaş halinin yerine eskatolojik bir barış fikri koymak suretiyle başarılmamıştır. Özellikle özdeşlik olayını liberalizmin dayandığı kişisel özdeşlik kavrayışının altını oyacak bir biçimde kurarak yapılmıştır. Bunun sonucunda, insan hakları, ilk kez dile gelişleri liberalizm bağlamında olsa bile liberalizmin bir fonksiyonu olarak anlaşılamazlar artık. Levinas insan haklarıyla ilgili fikirlerini yalnızca bir taslak olarak sunduğu için özellikle de felsefesinin İngilizce yapılan tartışmalarında bunlara pek önem verilmemiştir. Kanaatimce, bu fikirler toplumsal adaletsizlikle ve açlık kurbanlarına sırtını dönmüş bir dünyayla mücadele eden herkes için değerli bir kaynak oluştururlar.

MISIR DİYARINDAKİ YABANCILAR VE KÖLELER: LEVINAS VE ÖTEKİLİK POLİTİKASI

Levinas'ta Başkasının önde gelen bir biçimde ecnebi manasında yabancı olduğuna ilişkin yaygın bir görüş var. Ecnebi, başka bir yerden gelen, benden farklı olan, kendimi kendisine karşı tanımladığım kişi olarak düşünülüyor. Bu anlamda Filistinli, İsrailli Yahudinin Ötekisidir; ve Amerika'da Afrikalı-Amerikalı Avrupalı-Amerikalı'nın Ötekisidir, tıpkı Siyahın Beyazın Ötekisi olması gibi vs. Bağlama bağlı olarak örnekler çoğaltılabilir ve birbiriyle karılabilir, özellikle de toplumsal cinsiyet başka bir farklılık biçimi olarak işe katılıyorsa: Afrikalı-Amerikalı kadın Beyaz-Amerikalı adama göre önde gelen bir biçimde ötekidir. Levinas'ı, sanki onun başkalık dilini kullanışı, bu dilin antropolojik kullanımına uygunmuş gibi okuma, Levinasçı başkalığa dolaysızca bir kültürel anlam verme eğilimi belki de kültürel ve politik farklılıkları etiko-politik bir duruş noktasından ele alan felsefî kaynakların kıtlığı yüzünden bu denli yaygındır.

Ancak bu Levinas yorumuna direnmek için iyi bir sebep vardır. Levinas'ın kendisi böyle anlaşılmaması gerektiği üstünde sıklıkla ısrar eder. *Bütünlük ve Sonsuz*'da "Öteki göreli bir başkalık dolayısıyla öteki değildir" diye yazar.[1] Böylece Platon'un *Sofist* diyalogunun yazıldığı zamandan beri anlaşıldığı haliyle başkalık mantığından ayrılır ki, Jacques Derrida artık bir klasik sayılan makalesi "Şiddet ve Metafizik"te bu noktayı fark etmiş-

[1] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), s. 168; *Totality and Infinity*, çev. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), s. 194.

tir.[2] Levinas, yüz soyuttur "ya da, daha kesin bir biçimde söylersek, mutlaktır"[3] dediğinde, yüzün yalnızca ifşa olmanın ve anlamanın ötesinde olmasını kastetmekle kalmaz, Ötekinin yüzünün dünyanın ufukları içine yerleşmeksizin içkinliği rahatsız ettiğini de anlatmaya çalışır (HH 57; CP 102). Bu anlamda, Ötekinin yüzünde kültürel bir oya yoktur (HH 48, CP 96). Levinas'ın açıklamasına göre, Ötekiyle karşılaşmak için o kişinin derisinin rengini ve hatta kültürel kimliğini unutmuş olmalıdır insan, tıpkı onun gözlerinin renginin fark etmemesi gerektiği gibi.[4]

Levinas'ın başkalık mefhumuna kültürel ya da etnik bir sıfat olarak kullanılabilecek sosyolojik bir kategori muamelesi yapmayı reddetmesi, 1982 yılında Sabra ve Şatila'daki Filistinli sığınmacıların Falanjistler tarafından katledilmesinin hemen ardından yapılan bir radyo tartışması sırasında olanca katılığıyla ortaya çıkmıştı. İsrail Savunma Güçleri'nin katliamı durdurmak için müdahale etmekte başarısız olmaları, haklarında bugüne dek hâlâ yatıştırılamamış olan kuşkular uyandırmıştı.[5]

---

[2] Jacques Derrida, "Violence et Métaphysique," *L'écriture et la difference* (Paris: Seuil, 1967), s. 168-9; "Violence and Métaphysics," *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (London: Routledge, 1978), s. 114. Bkz. Robert Bernasconi, "The Alterity of the Stranger and the Experience of the Alien" *The Face of the Other and the Trace of God.* ed. Jeffrey Bloechl (New York: Fordham University Press, 2000), s. 62-89.

[3] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpelier: Fata Morgana, 1972), s. 47; *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987), s. 95.

[4] Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini* (Paris: Fayard, 1982), s. 89; *Ethics and Infinity*, çev. Richard Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), s. 85.

[5] Katliamın ayrıntıları için bkz. Amnon Kapeliouk, *Sabra and Shatila: Inquiry into a Massacre*, çev. Khalli Jahshan (Belmont, Mass: Association of Arab American Graduates, 1983) ve Pierre Vidal-Naquet'nin eleştirisi *Les Juifs, la memoire et le presént* (Paris: La

Radyo programını düzenleyen Shlomo Malka, Levinas'a ötekinin filozofu olarak hitap ederken, İsraillinin 'öteki'sinin "her şeyden önce Filistinli"[6] olup olmadığını sordu. Levinas bu soruya verdiği tepkide, bu olanağı yaygın bir tartışmayı davet edecek bir biçimde reddetti: "Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinseniz komşunuz içinsinizdir" (IEP 5; LR 294). Ötekinden komşuya bu dolaysız geçiş, Levinasçı Ötekiyi yabancı olarak anlayan ve yabancıyı da komşunun zıddı olarak düşünen okurları için bir skandaldı,[7] ama açık ki, bu okurların kapıldığı Levinas'ın politik menfaatler

---

Découverte, 1991), cilt 2, s. 298-301; çev. David Ames Curtis, *The Jews,* New York: Columbia University Press, 1996), s. 228-230.

[6] Emmanuel Levinas, Alain Finkielkraut ve Shlomo Malka'yla birlikte, "Israël: Éthique et politique," *Les nouveaux cahiers* 71 (1982-83), s. 2; "Ethics and Politics," çev. Jonathan Romney, *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s. 290. Bu söyleşide ortaya çıkan meselelerle "'Who is my Neighbor? Who is the Other?' Questioning Generosity of Western Thought" adlı yazımda daha ayrıntılı bir biçimde uğraştım. Bkz. *Questioning the Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition* (Pittsburgh: The Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, 1992), s. 1-31.

[7] Eleştirel tepki, eğer şu hatırlanırsa daha kolay anlaşılacaktır: 1962'de Levinas "komşu" sözcüğünü kullanmaktan kaçınmak gerektiği üstünde açıkça ısrar etmiştir. Bu sözcük insanın bir başkasıyla arasındaki ortaklığa odaklanmaktadır, oysa ki Öteki başlangıçta ortak hiçbir şeyimin olmadığı kişidir. Emmanuel Levinas, "Transcendance et Hauteur," *Bulletin de la Société Française de la Philosophie,* cilt 3, 1962, s. 106-107; çev. Tina Chanter, Simon Critchley ve Nicolas Walker, "Transcendence and Height," *Basic Philosophical Writings,* ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley ve Robert Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 27. Bununla birlikte yirmi yıl sonra, bu yazıda açıklamaya çalıştığım sebepler yüzünden Levinas bu sözcük dağarcığını değiştirmiştir.

yüzünden etiğinin temel görüsünden ayrıldığı hissi, onun başkalıktan ne anladığını fark edememiş olmalarından kaynaklanır.[8] Bununla birlikte Levinas'ın Malka'nın sorusuna verdiği yanıt, kafa karışıklığına daha da çok katkıda bulunacak bir biçimde devam eder: "Fakat komşunuz bir başka komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz ki? Burada başkalık farklı bir karaktere bürünür. Başkalıkta bir düşmanlık bulabilir ya da en azından kim doğru, kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşiriz. Yanlış yapan insanlar vardır" (IEP 5; LR 294). Bu birkaç cümlede Levinas'ın Ötekinin düşman olabileceği bir anlamı tespit etmesi, bir Levinasçı için şiddetin reddinin Ötekinin yüzüne verilebilecek tek mümkün tepki olduğu yolundaki popüler kanıda daha da büyük bir çatlak meydana getirmekteydi. Bu kanı, yüzün muğlaklığını, Öteki "Öldürmeyeceksin" dediği halde, "Yalnızca Ötekinin şiddeti kışkırtabileceğini"[9] görmezden gelmektedir. Daha önemlisi, şimdiki bağlamda, bizim taraf olmamızı zorunlu kılacak bir biçimde bir komşunun diğerine uyguladığı şiddete yapılan bu gön-

---

[8] Ben Levinas'ın katliamla ilgili olarak aldığı konumun bazı yanlış yorumlarının belli bir ölçüde onun ihtiyatlılığından [*guardedness*] kaynaklandığı kuşkusundan bir türlü kurtulamadığım halde, Howard Caygill, Levinas'ın tepkisinin zenginliğini göstermeyi başarmıştır. Buna göre, Levinas İsrail için diğer devletlere uygun olan standartlardan daha yüksek standartlar koymuştur: *Levinas and the Political* (Londra: Routledge, 2002), s. 190-194. Buna rağmen Caygill, Levinas'ın yabancı, komşu ve öteki mefhumlarını kullanışına karşı duyarsızdır. Hatta o derece ki Caygill, Levinas'ın "Filistinlilerin öteki, komşu olmadıklarını" ima ettiğini bile hayal edebilmiştir (s. 193). "Komşu" teriminin karmaşıklığına ilişkin bir görüş kazanmak için bkz. Adam Zachary Newton, *The Fence and the Neighbor* (Albany: State University of New York Press, 2001), s. 59-84.

[9] Bkz. Robert Bernasconi, "The Violence of the Face: Peace and Language in the Thought of Levinas." *Philosophy and Social Criticism* cilt 23, 6, 1997, s. 81-93.

derme politikaya geçişi işaretlemektedir. Bir anlamda bu geçiş çoktan yapılmıştır, çünkü şiddetin boydan boya sızdığı bir dünyada ikâmet etmekte olduğumuz için yargılamaya, karar vermeye ve taraf tutmaya çağrılmış bulunuruz. Kapalı bir toplumda yaşamıyor oluşumuzdan ileri gelir bu.[10] Dünyada birden fazla Öteki vardır.

Levinas'ın tepkisi eleştirilebilirdir ve benim kanımca kesinlikle eleştirilmelidir- zira koşullar ona katliamı muğlak olmayan bir biçimde mahkûm etme fırsatını vermiştir. Buna karşın bazı eleştirmenlerin savunduğu gibi, onun bu fırsatı değerlendirmekte başarısız oluşu "Öteki" terimini kullanışındaki tutarsızlığın sonuçlarından biri değildi.[11] Filistinli olarak Filistinli Yahudinin Ötekisi değildir. Elbette Levinas'ın olgunluk dönemi felsefesinin yolunu açan, ama onu açıklıkla temsil etmeyen ilk dönem eserlerinden biri olan *Zaman ve Başka'da* Levinas dişiyi bir başkalık içeriği[12] olarak kurmak fikriyle oynamıştır. Ben bu yazıda, Levinas'ın başkalığı ırk ve milliyetin önüne yerleştirmeye kararlı olduğu için terk ettiği bu fikrin gizil gücünü keşfetmektense, Levinas'ın düşüncesine kendisinin verdiği yöne odaklanacak ve onun mutlak ya da soyut başkalığı somutta nasıl kavradığını inceleyeceğim.[13] Özellikle Levinas'ın, Ötekinin mutlak başkalığı üstünde

---

[10] Emmanuel Levinas, "Le moi et la totalité," *Revue de métaphysique et de morale*, 59, 1954, s. 360; çev. CP 32.

[11] Bu yanlış yorum Martin Jay'le başlamış olabilir. "Hostage Philosophy: Levinas's Ethical Thought," *Tikkun*, cilt 5, no. 6, Kasım, 1990, s. 87.

[12] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre* (Montpelier: Fata Morgana, 1979), s. 14; *Time and the Other*, çev. Richard Cohen (Pittsburgh Duquesne University Press, 1987), s. 36.

[13] Buna rağmen Levinas'ın mutlak başkalığı düşünüşü onu cinsiyet ve kültür farklılığına saygı duyması gerektiği gibi saygı duymaya götürmez. Bu konuyla ilgili güçlü bir eleştiri için bkz. Sonia Sikka, "Ötekini nasıl okumamalı?", *Philosophy Today*, cilt 43, no. 2, yaz 1999, s. 195-206.

ısrar ederek etiğinin radikal bir politika başlatma olanağını kurban ettiği eleştirisini tartışacağım.[14] Bu çabayı sarf ederken, Levinas'ın etiğinin bir tür radikal bireyciliğe bağlı olduğu görünümüne de itiraz edeceğim.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas etiği aşkınlığın biçimsel yapısının somutlaştığı yol olarak sunar (TeI 14; TaI 33). Bununla birlikte sonsuzla karşılaşmanın etik bir karşılaşma olması olgusunun sonsuzun somutlaşması bakımından doğurduğu ciddi sonuçlar vardır. Ötekine arzuda, yani ihtiyaçlarımdan ayrı bir düzeyde yaklaşıldığı halde. Ötekine "boş ellerle yaklaşılamaz." "Hiçbir insani ya da insanlararası ilişki ekonominin dışında kurulamaz; hiçbir yüze boş eller ve kapalı bir evle yaklaşılamaz" (TeI 147; TaI 172). Şu anlama gelir bu: Levinas'ın ısrar ettiği gibi, etik ontolojiyi kesintiye uğrattığı halde, ontolojik olanla ilişkisini kesmez. Arzumu ihtiyaçlarımdan ayrıştırması ve arzuyu ihtiyaçtan başka bir düzeye koyması olgusu, ihtiyaçların böylelikle önemsiz kılındığı anlamına gelmez. Ötekinin ihtiyaçları karşısında benim ihtiyaçlarımın ve sorularımın eriyip gitmesini anlatır yalın bir biçimde bu.

Ama nasıl hem mutlak öteki olarak Öteki bana yaklaşır hem de kendisini bana muhtaç olarak sunar? İhtiyaca yapılan gönderme, Öteki olarak ötekinin dünyanın ufuklarına girmediğinin söylenebileceği bir anlamı da tehlikeye atan tikel bazı belirlenimleri ortaya çıkarmaz mı? Levinas'ın okurları olarak kapıldığımız beklenti, yani onun, yoksul insanların zengin ve güçlü insanlardan taleplerde bulunması sorununu ele aldığı beklentisi sarsılır. Levinas, Öteki "örneğin, zayıf, yoksul, 'dul ve yetim'dir, oysa ki ben zengin ve güçlüyüm" (TA 75; TO 83) diye yazdığın-

[14] Etik ve politik olanın birbirini sorgulamak suretiyle nasıl birlikte varolduklarını başka bir yerde tartışmıştım: "Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political," *Journal of the British Society for Phenomenology*, cilt 38, no. 1. Ocak 1999, s. 76-87 [*Levinas Okumaları*, s. 33-51]. Buradaki amacım daha spesifik.

da, zengin olduğum için etik yükümlülüklerim olduğunu söylemek istemez. Bununla birlikte zenginliğim politik yükümlülüklerimi etkiler elbette. Bilhassa Öteki beni aştığı ve böylelikle şeyler üstündeki denetimimi sorguya çektiği içindir ki vermeye mecburum. Daha kesinlikli bir biçimde, Ötekinin karşısında ben çoktan mülksüz kalmışımdır. Daha evvel kendim için ihtiyacım olan şey, belki de yalnızca bana kimliğimi verdiği için ihtiyaç duyduğum şey şimdi aşırı görünür. Gereksindiklerimden fazladır. Şu cümlelerin anlamı budur: "Ötekiyle ilişki beni sorguya çeker, beni kendimden boşaltır ve sonu gelmeyen bir biçimde boşaltır, bana hep yeni kaynaklar gösterir. Bu kadar zengin olduğumu bilmiyordum, fakat artık hiçbir şeyi kendime saklamaya hakkım yok" (HH 46; CP 94). Nasıl ki etik yükümlülüklerim başkalarına kıyasla zengin olmamdan kaynaklanmaz, bu yükümlülükler ötekinin özgül ihtiyaçları olmasına da bağlı değildir. Bununla birlikte kime ve nasıl yardım edeceğimi bu ihtiyaçlara gönderme yaparak seçmem gerekir. Levinas'ın Rabbi Yochanan'ın başka bir insanı yiyeceksiz bırakmanın hiçbir koşulun hafifletmediği bir hata olduğu iddiasını alıntılamayı çok sevmesi bununla bağlantılıdır (TeI 175; TaI 201).

Levinas'ın Ötekine gönderme yapmak için kullandığı betimleyici terimler - dul, yetim, yabancı - bir şey yapma sorumluluğunun bana ait olduğu ilişkinin bakışımsız karakterini belirlemekten de fazlasını yaparlar. Kültürel anlamlarının üstünde ve ötesinde, bu terimler fenomenolojik bir anlam taşırlar. Ya da, daha ziyade, fenomeni aşan enigmatik ve yörüngeden çıkarıcı bir anlama sahiptirler.[15] Yabancı bir rahatsızlık yaratır, ama Levinas için yabancı, adını bile ifşa etmeden kalmaya gelen biri değildir. Levinas'ın yabancısı daha gelmeden çekip gitmiştir, "kendini tezahüründen çekip çıkarır [*ab-solute*]" (EDE 210-211;

[15] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1967), s. 209.

CP 68). Ionesco'nun *Kel Soprano*'suna (*La contatrice chauve*) gönderme yapar: kapı zili çalar, ama kapıda biri olduğuna ilişkin bir kesinlik yoktur (EDE 203; CP 61).

Levinas'ın sık sık kullandığı dul, yetim, yabancı ve yoksul figürlerinin herhangi bir felsefi argümanın ötesinde, sempatimizi uyandırmaya yönelik retorik araçlar olduğu görüşünden şüphe etmek gerekir, zira kendisini sıkı bir biçimde retoriğin karşısına koyan bir felsefede uygunsuz kaçardı bu. (TeI 42-44; TaI 70-72). Öyleyse Levinas'ın bu adları kullanmasını nasıl anlamak gerekir? Yabancı ya da ecnebi olarak Ötekine Levinas'ın yaptığı göndermeleri anlamanın yollarından birisi, onları, Heidegger tarafından *Varlık ve Zaman*'da kullanılan biçimsel ontolojik bir dilin parçaları olarak anlamaktır. Başka bir deyişle, bu figürler, sıradan anlamlarından tamamen koparılmış bir biçimde, teknik bir manada kullanılmaktadırlar. Fakat bu yorum Levinas'ı şimdi düzenli bir biçimde Heidegger'e yöneltilen itirazın aynısı karşısında incinebilir kılar: Söz konusu itiraza göre, sıradan dilin felsefi kullanımı/açılımı, gündelik sözcük dağarcığımızda o sözcüğe bir yer veren orijinal bağlamlardan tümüyle ayrılamaz. Veyahut, aynı şeyi, Heidegger'in kendi terminolojisini kullanarak söyleyecek olursak, bir sözcüğün ontolojik anlamı ontik anlamından tümüyle ayrılamaz. Her durumda, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz'da* Heidegger'in *egzistansiyal* ile *egzistansiyel* arasında yaptığı ayrımı "kişisiz ve nötr olanın sinsi biçimlerine itaat"in (TeI 250; TaI 272) bir örneği olarak açıkça eleştirmesi olgusu, bu paralelliğe dayanan bir yoruma karşı durur.

Heidegger'in bu ayrımı açımlamasına karşı bir itiraz getirirken Levinas'ın aklında, Heidegger'in, ilgi (*Sorge*) ve ihtimam (*Fürsorge*) terimlerinin ontolojik bir biçimde, yani sıradan anlamları göz ardı edilmek suretiyle anlaşılması gerektiği iddiası[16]

[16] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1953), s. 192; *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson

vardır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, birbiri olmadan olmanın, birbirinin yanından geçip gitmenin, birbirini kaale almamanın da *Fürsorge*'nin eksikli kipleri [*deficient modes*] olduğunu söylemesini (SZ 121, BT 158) sağlayan şeydir bu. Levinas kendi yöntemini Heidegger'inkiyle şöyle karşılaştırır:

> Çalışmamız tüm aşamalarında, varoluşu zıt yönlerde etkileyen tüm olayları ikircikli bir koşulda birleştirmeye çalışan bir kavrayıştan serbestleştirmeye çalışmaktadır kendisini. Söz konusu anlayışa göre ontolojik haysiyeti olan tek koşul bu olacaktır; buna karşın şu veya bu yönde gelişen olayların kendileri ampirik kalacak ve ontolojik manada yeni hiçbir şey dile getirmeyeceklerdir (TeI 148; TaI 173).

Bu demektir ki, Levinas Heidegger'in etik dili kullanışına değil, onu nötrleştirmesine itiraz eder. Nötrleştirme, dili, yönünden, somut anlamından eder. Buna karşın Levinas kendi yöntemini şöyle tarif eder:

> Burada işletilmekte olan yöntem ampirik durumların koşulunu aramaktan müteşekkildir gerçekten de, ancak içinde koşullayan imkânının gerçekleştiği ampirik denen gelişmelere -*somutlaştırmaya*- temel imkânın anlamını belirten ontolojik bir rol, o koşulda görünmez olan bir anlam verir. (TeI 148; TaI 173)

Anlam veya yönün (*sens*) ampirik durumda bulunduğu iddiası Levinas'ın yaklaşımını Heidegger'in "biçimsel belirtme"ye ya da *formale Anzeige'ye* başvurusundan farklılaştırır.[17]

(Oxford: Basil Blackwell, 1967), s. 237.

[17] Bugün yorumcular tarafından sık sık anılmakta olduğu halde, bu formüle Heidegger'in sık sık, ama her zaman yalnızca taslak halinde bırakarak başvuruda bulunuyor olmasına ilişkin mükemmel bir çalışmaya rastlamadım. Böyle bir çalışmanın yokluğunda bkz. Gerog Imdahl, "Formale Anzeige bei Heidegger," *Archiv für Begriffsgeschich-*

Levinas temel ontolojinin prosedürünü izleyerek somuttan biçimsel olana geçmez.[18] Somutu aramaya angaje olmuştur. (TeI xvi; TaI 28) Şöyle yazar:

> Düşüncenin biçimsel yapısının (*noesis*'in *noema*'sının) bu yapının gizlediği, ama onu ayakta tutan ve ona somut anlamını yeniden kazandıran olaylara parçalanması zorunlu, ama analitik olmayan bir *çıkarımı* [*deduction*] oluşturur. (TeI xvii; TaI 28)

Levinas'ın çıkarımı, biçimsel yapının anlamını somutun belirlemesine izin verme biçimini alır. Bunun içindir ki, Philippe Nemo'nun *Eyüb ve Kötülüğün Aşırılığı* adlı kitabına adanmış bir yazı olan "Aşkınlık ve Kötülük"te Levinas Nemo'nun kitabını "herhangi bir 'biçimsel yapı' üstüne düşünümdense, bilincin 'maddi bir veri'sine, 'somut bir içeriğe' başvurudan doğmuş"[19] olması dolayısıyla tekilleştirerek över. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın aşkınlığa kendi yaklaşımı da budur. Aşkınlığı biçimsel bir yapı olarak tespit ederek başlar. Hemen ardından bu yapının mistik tecrübede değil, etikte nasıl somutlaştığını gösterir. Daha özgül bir biçimde,

---

te, 37, 1994, s. 306-332.

[18] Levinas bu dönemde Heidegger'in 1928'de "metontoloji" dediği şeyden habersizdi. Söz konusu terim felsefenin bir dönüşümünü (*Umschlag*) ifade eder ki, biçimsel olandan somut olana doğru bir dönüşü temsil eder bu. Martin Heidegger, *Metaphsische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe 26 (Frankfurt: Klostermann, 1978), s. 202; *Metaphysical Foundations of Logic*, çev. Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1984), s. 158. Bu iddianın altında yatan metontolojinin yorumu için bkz. "'The Double Concept of Philosophy' and the Place of Ethics," *Heidegger in Question* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993), s. 25-39.

[19] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1982), s. 205-206; *Of God Who Comes to Mind*, çev. Bettina Bergo (Standford: Standford University Press, 1998), s. 133.

sonsuz fikrinde temellenmiş olan öznelik cömertlik ve konukseverlikte somut bir biçimde üretilir.

Biçimsel bir yapının anlamını somuta yerleştirmek o yapıyı biçimsel olmaktan çıkarmaktır. Sonsuz fikrinin somutta biçimselliğinden çıkması mükemmelen çıkar-gözetmez arzu olan iyilikte meydana gelir. (TeI 21; TaI 50) Bu da olumlu bir biçimde, örneğin verme olarak çıkar ortaya. Bir armağan mülkiyetin aktarılması değil, "devrolunamaz mülkiyetin iptali"dir (TeI 48; TaI 75). Eğer beni vermeye yönelten yabancının ihtiyaçları idiyse, ihtiyacı arzunun üstünde ayrıcalıklı bir konuma getirecektir bu ve etiği durumun nesnel bir çözümlemesinden türetme girişimine yol açacaktır. Etik olmak dünyanın bir yanından diğer yanına Ötekiyle ilişki kurmaktır, ama bu ilişki dünyanın terimleriyle kurulmuş bir ilişki olmamalıdır: "Ötekiyle ilişki dünyanın dışında üretilmemiştir, fakat sahip olunan dünyayı sorgulanır kılar" (TeI 148; TaI 173). Beni cömertliğime götüren şey, Ötekinin özgül ihtiyaçlarından ziyade dünyanın parçalanmasıdır: "Ötekine açık bir evde -konukseverlik- kendini yeniden toplama insanın kendini gelmesinin ve ayrılışının somut ve ilksel olgusudur: mutlak biçimde aşkın olan Öteki için duyulan Arzuyla çakışır" (TeI 147; TaI 172).

Levinas'ın açıklamasına göre etik, Ötekiyle ilişki, Ötekini bana göreli kılmadığı içindir ki, zengin ile yoksul arasındaki ayrım da, yabancı ile komşu arasındaki ayrım gibi göreli bir biçimde anlaşılamaz: yoksul, durumu benden daha kötü olan değildir; yabancının da öncelikle başka bir millete mensup birisi olması gerekmez. En başta, dulun, yetimin ve yabancının somutluğu değil soyutluğudur Levinas'ı felsefi söyleminde onların adını anmaya yönelten şey. Dul, yetim, yoksul ve yabancı adlarının zikredilmesinin sebebi bu terimlerin muhtaç kişileri tanımlaması değildir; genel bir biçimde, verili bir toplum içinde makbul bir statüsü olmayanları belirtmek için kullanılıyor olmalarıdır. Statüsüzlükleri bir anlamda, onların toplumda "kimliksiz" oldukları

anlamına gelir. Elbette ki, onların ihtiyaçları tam olarak eğilmem gereken şeydir ve bu ihtiyaçlar, Ötekinin başka bir yerden, yalnız ya da yoksul olmasından kaynaklanıyor olabilir; ama bu Levinas'ın yabancısının yerinden edilmiş bir kişi ya da bir milliyeti olmayan bir mülteci olduğu için yabancı olduğu anlamına gelmez. Öteki sonsuzca yabancı, sonsuzca aşkındır (TeI 168; TaI 194).

Bununla birlikte *Olmaktan Başka Türlü*'deki cömertlik ve konukseverlik açıklamaları *Bütünlük ve Sonsuz*'da bulunanlardan kısmen farklıdır. Sonraki kitapta, Levinas bu terimlere, keyif almayı incinebilirliğin koşulu olarak sunduğu bir duyarlık (*sensibility*) tartışması sırasında geri dönecektir: "Duyarlık yaralanabilirliktir ... keyif alma olduğu için."[20] Keyif bozulmalıdır ki, hem armağan hem de *Bütünlük ve Sonsuz'da* "konukseverlik" adı verilen şey gerçekleşsin:

> Kalpten bir hediye değil, insanın ağzındaki ekmekten, bir ağız dolusu ekmekten bir hediyedir bu. Açıklık, ama cepteki not defterinin açıklığı değil, insanın evinin kapısının açıklığı "açlık çekenle ekmeğini paylaşmak," "düşkünü evine buyur etmek" (İşaya 58) (AE 94; OB 74).

İki metin arasındaki görünür devamlılığa rağmen Levinas bir dipnotta *Olmaktan Başka Türlü*'deki bu duyarlık çözümlemesiyle daha önceki çalışmasında sunmuş olduğu çözümleme arasında bir kopuş olduğunu açıklar. *"Bütünlük ve Sonsuz*'da duyusal olan tüketim ve keyif alma anlamında yorumlanmıştı" (AE 94n8; OB 191n8). Buna karşın *Olmaktan Başka Türlü*'de duyarlığın dolaysızlığı ötekinin yakınlığıdır. Buna rağmen şimdi Öteki komşu olarak karakterize edildiği halde, arzu hâlâ "komşudaki yabancı"ya yönelmiştir (AE 157; OB 123). Eğer mutlak olarak

[20] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), s. 93; çev A. Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), s. 74.

başka, yabancı, başka bir yere sahip değilse, yerli değilse, kökünden sökülmüş ve ülkesizse, soğuğa ve mevsim sıcağına maruzsa, bunun sebebi benim. Ya da, daha ziyade, bana bağlıdır bu. Ötekinin bana dayanıyor olması komşunun evsizliğini ya da yabancılığını kurar (AE 116; OB 91).

Başlıca iki metni arasında, Levinas'ın yabancılıkla ilgili düşüncesinin dönüşümünü anlamak için hayati bir önem taşıyan metin, 1970 tarihli makalesi "Kimliksiz"dir (*Sans Identité*) (HH 83-101; CP 141-151).[Ψ] Orada Levinas konukseverliği su götürmez bir biçimde Heidegger'le ilişkilendirir ve bir polemiğin zeminini haline getirir. Heidegger üstüne yazdığı bölümde, onun, Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi açıklayışını incelerken Levinas şöyle yazar: "Olmanın süreci ya da olmanın *özü*, ilk tezahüründen, yani bir yere, bir dünyaya genişlemesinden beri konukseverliktir (HH 89; CP 144). Bu yolla Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da kendi sözcük dağarcığı içinde biricik bir terim olarak kurmak için çok çalıştığı bir sözcüğü sanki bedavaya Heidegger'e bağışlamaktadır. Sanki sözcüğü kendi ağzından almakta ve ötekine vermektedir. Ama eğer Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da "benim Ötekini buyur etmem nihai olgudur" (TeI 49; TaI 177) diye yazdığında Heidegger'in "şey"i açıklamasına itiraz etmekte olduğu hatırlanırsa, bu hareket daha da dikkate değer olacaktır. Cümle şöyle devam eder: "bu olguda şeyler inşa edilen şeyler olarak değil, verilen şeyler olarak belirirler" (TeI 49; TaI 77).

Bütünlük ve Sonsuz'da konukseverlik fikri Heidegger'e karşı uzun zamandır sürdürülen polemiğin bir parçası olarak, özellikle de Heidegger'in köklülük [*enrootedness*] mefhumuna karşı kullanılmıştır. Bu kitabın en başında Levinas her tabiata yabancı olan, atalarımızın yurdu olmayan, hiçbir zaman taşınmayacağımız bir ülkeye duyulan bir arzu olarak metafizik arzuyu dönüş

[Ψ] Bu metnin İngilizce çevirisi "No Identity" ("Kimlik Yok") başlığını taşımaktadır -çn.

özlemiyle tezatlığı içinde ele alır (TeI 3; TaI 33).[21] Geri dönüş özlemi Heidegger'le ilişkilendirilmiştir: Hölderlin'in şiirini okuduğu bağlamda, beliğ bir biçimde eve dönüşten söz eden Heidegger'i Levinas "yerleşik halkların, yeryüzünün sahiplerinin ve inşa edicilerinin kaderi"ne bağlamıştır (TeI 17; TaI 46). Konukseverlik yalnızca benim evimde olmam (*chez moi*) koşulunda olanaklıysa, Heidegger'in konukseverliği açıklamak için Levinas'tan daha donanımlı olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Levinas Heidegger'in kullandığı anlamda ikâmet etmeye karşı ikâmet etmenin başka bir anlamını sürmektedir öne. Levinas için, ikâmet etme bir sürgün toprağında olur (TeI 129; TaI 156). Dahası, Levinas'ın konukseverliğin Öteki için duyulan arzuyla çakıştığı iddiasını hemen şu cümleler takip eder:

> Seçilen ev bir kökün tanı zıddıdır. Onu mümkün kılmış olan bir bağlantısızlığı, bir dolaşıp durmayı belirtir ki, bu yerleşme bakımından bir eksik değil, Ötekiyle ilişkinin veya metafiziğin fazlasıdır (TeI 147; TaI 172).

Yerleşik halklar değil, sürgünde olanlar adına konukseverlik talep etmek için Levinas seçilmiş ev fikrini vurgular.[22]

---

[21] Levinas'ın İsrail devletiyle ilgili tartışmalarının çok dikkatlice incelenmesi gerektiğini gösterir bu gibi pasajlar. Ancak burada bir yazıma gönderme yapmakla yetineceğim: "Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism," *Research in Phenomenology*, cilt 28, 1998, s. 3-19. Ayrıca bkz. Derrida'nın *Adieu à Emmanuel Levinas*'ın sonunda yaptığı saptamalar (Paris: Galilee, 1997): *Adieu to Levinas*, çev. Pacale-Anne Brault ve Michael Naas (Stanford: Stanford University Press, 1997).

[22] Yabancılık fikrinin Levinas'ın ilk dönem felsefesinde *soi* [*kendi*] ile *moi* [*ben*] ikiliğinin ontolojik yapısı biçiminde işlenmiş olduğu da not edilmelidir. "Gerçeklik ve Gölgesi"nde Levinas "kişi" hakkında yazarken "olduğu şeydir o ve kendisine yabancıdır" der. "La réalité et son ombre," *Les Temps Modernes*, 38, 1948, s. 778; CP, s. 6. Bununla birlikte bu fikirlerin ilk dönemin ontolojisiyle ilişkilerini başka bir yazıda ortaya çıkaracağız.

Eğer "Kimliksiz" adlı yazısında Levinas "konukseverlik" sözcüğünü Heidegger'e karşı kullanmak yerine ona veriyorsa, bunun sebebi iki eser arasında çözümlemenin derinleşmiş olmasıdır. Nasıl *Bütünlük ve Sonsuz'da* Öteki, malıma ilişkin duygumu beni kendisi karşısında çoktan mülksüz bırakacak kertede sorgularsa, beni evimde olma duygumdan da çoktan mahrum eder. Ancak Ötekinin kendime, sahip olduğum şeylere, bir eve ya da yurda ait olmama ilişkin duygumu nasıl sorguladığı sorusu yanıtlanmamıştır. Levinas bu soruyu ilk kez yalnızca "Kimliksiz"de, Heideggerci kök-salmışlık [*rootedness*] ve yeryüzündeki bir ata yurdu fikri ile Kitabı Mukaddes'in yeryüzündeki bir yabancı fikrini (Mezmurlar 119) yan yana koyduğunda ele alır. "Buradaki mesele, gelip geçici gölgeler arasına sürülmüş olan ebedi ruhun yabancılığı değildir. Bir ev yaparak ve bir toprağı mülk edinerek, inşa etme yoluyla, yeryüzünün sarmaladığı yerleşim bölgelerinin konukseverliğini ortaya çıkartmak suretiyle aşılacak bir yurtsuzluk hali de değildir" (HH 97; CP 148-49). Levinas "konukseverlik" sözcüğünü bu şekilde Heidegger'e verebilmiştir, zira yaptığı açıklama şimdi Ötekinin beni sorgulamasına değil, etkin bir ego'nun (*moi*) buyur edişinin alırlığından daha edilgin bir benliğin edilginliğine yönelmiştir (HH 68 ve 94; CP 128 ve 147). Levinas'ın açıklamasının derinleşmesi, onun yabancı ve komşu figürlerini kullanma tarzını zenginleştirmesini sağlamıştır. Bunun nasıl olduğunu anlamak için hayati önem taşıyan bir cümlede Levinas şöyle yazar: "Mısır diyarında yabancılar ve köleler olmak insanı komşusuna yaklaştırır" (HH 97; CP 149). Bu cümle, söz konusu koşulu ya da koşulsuzluğu paylaşmayı birleştirir. Yabancılığımızı paylaştığımız için –ki bu koşul bizim birbirimizle ilişkimizden değil, sürgünde olmamızdan kaynaklanır, öyle ki nihai olarak "kimse kendi evinde (*chez soi*) değildir"– "komşu" teriminin kullanımını meşrulaştıran yakınlığı keşfederiz. Altta yatan ve önceden var olan bu yakınlık, Levinas'ın

"komşudaki yabancı" deyişini yetkilendiren şeydir. (AE 157; OB 123)

Eğer bu mantık takip edilirse, Levinas *Olmaktan Başka Türlü*'de "konukseverlik" sözcüğü üstünde yeniden hak iddia ettiğinde bir an için olsun şaşırmamak gerekir. Konukseverliği beni bir toparlanışa değil, konuk tarafından sürekli yabancılaştırılmaya teslim eden biri-diğeri-için olarak tanımlar. Bu yabancılaştırma süreci onun, yerine geçmenin [*substitution*] kendisi (*le soi*) olarak adlandırdığı (AE 99; OB 79) şeyi ifşa eder. Konukseverlik ve bir araya gelme Heidegger'e karşı sürdürülen bir polemiğin bir parçası olarak ayırt edilmiştir yine. Yabancıyı evine buyur etmek gerçekten de belli bir mülksüzleşmeyi tecrübe etmek, kendini kökünden sökülmüş olarak bulmaktır. Ancak önemli olan nokta, Levinas'ın burada konukseverliği neyin olanaklı kıldığını soruyor olmasıdır.[23] Bu da demektir ki Derrida'nın *Elveda*'daki, konukseverliğin "etikliğin kendisi: etiğin bütünü ve ilkesi" (AEL 94; A 50) olduğu iddiası, *Olmaktan Başka Türlü*'ye genişletildiğinde en iyi ihtimalle yanıltıcıdır. Konukseverlik böyle saptandığı sürece, kurulu düzen el değmemiş bir biçimde kalır. Kurulu düzen rahatsız edilmemiş olur.

Bu noktada, "dul," "yetim" ve "yabancı" gibi yoğun bir retorik güç taşıyan, ama Levinas'ın söz dağarcığında uzunca bir zamandır yeri olmasına rağmen onlar kadar dikkat çekmemiş olan başka bir terime ışık tutacağım. Bu terim "köle"dir. Levinas'ın Mısır Diyarındaki yabancılar ve köleler" (HH 97; CP 149) deyişini alıntıladığımızda, "köle"nin yabancı mefhumuyla birlikte kullanıldığını gördük zaten. Kanaatimce Levinas'ın "köle" terimini kullanışı onun etik ve politika arasındaki ilişkiyi kavrayışına iliş-

[23] Bkz. Robert Bernasconi, "What is the Question to which Substitution is the Answer?", ed. Simon Critchley ve Robert Bernasconi, *The Cambridge Companion to Levinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), s. 234-251.

kin önemli bir şeyi açığa çıkarmaktadır.[21] Terimin *Zor Özgürlük*'te ortaya koyulan anlamı belirgin biçimde politiktir: "Mısır'daki travmatik kölelik deneyimim benim insanlığımı kurar, beni hemen işçilerin, düşkünlerin ve dünyanın mazlum halklarının müttefiki haline getiren bir olgudur bu."[25] Levinas'ın başkalık ve yabancılık düşüncesinin, vicdanı rahatsız, yalıtılmış bir özneye değil, mazlumlarla dayanışmaya vardığı açıktır burada. *Zor Özgürlük*'te bulunan başka bir deneme, "Bir Köpeğin Adı ya da Doğal Haklar" bu fikri, Çıkış'ın 11. babına bir gönderme bağlamında geliştirir. Bu bab, İsrail'in tutsaklıktan kurtulmasını müştulayan Mısır'da ilk doğanların ölümünü betimler.[Ψ]

> Devletin kölelerine hizmet eden köleler bundan böyle en yüksek Ses'i, en özgür yolu izleyeceklerdir. Bir insanlık resmidir bu! İnsanın özgürlüğü, köleliğini anımsayan ve köleleştirilmiş tüm halklara karşı dayanışma hisleri duyan özgürleşmiş bir insanın özgürlüğüdür. (DL 201; DF 152)

Öyleyse kimsenin evinde olmadığı bir insanlığı biraraya getiren şey yabancılığın hatırası değildir yalnızca, köleliğin hatırasıdır aynı zamanda. Zengin ile yoksul arasındaki ayrım Levinas tarafından kökten bir biçimde yerinden edildiği gibi, etik düzeyde de efendi ile köle, zalim ile mazlum arasındaki ayrım silinmiştir. Buna karşın politika düzeyinde açlıktan ölenlere karşı yükümlülüğüm, açlıktan ölmeyenlere karşı yükümlülüğümden

---

[21] Bununla birlikte Levinas'ın köle figürünü etik sorumluluk ilişkisinden ayrı olan ontolojik bir belirlenim olarak kullandığı not edilmelidir. Bunun sebebi, Levinas'ın kendisini sorumluluğun bir kölelik biçimi olarak kavranabileceği tehlikesine karşı özellikle korumak istemesi olabilir. Bkz. AE 19, 134, 176; OB 15-16, 105, 138.

[25] Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, ikinci basım (Paris: Albin Michel, 1976), s. 44; *Difficult Freedom*, çev. Seán Hand (Baltimore: Johns Hopkins, 1990), s. 26.

[Ψ] Çıkış 11'e göre Mısır'da ilk doğan çocukların ölümü İsrail'in kölelikten kurtulacağının alameti sayılır çn.

ağır basar. Devletin köleleriyle devletin kölelerine hizmet eden köleler arasında bir fark vardır.

Zor Özgürlük'teki başka bir deneme, "Yer ve Ütopya" doğrular bunu. Levinas orada bir ütopya seçip onu etik eylemin üstüne koymanın tehlikelerini göz önüne serer: "Dağları yerinden oynatan ve kölelerin bulunmadığı bir dünya tahayyül eden iman, Tanrı'nın hükümranlığını Sezar'ınkinden ayırarak kendisini hemen ütopyaya dönüştürür (DL 136; DF 101)." Levinas bunun Sezar'ın durumunu sağlamlaştıracağından yakınır. Buna karşın Kitabı Mukaddes'in, kendisini, aşmak için üstlenmek zorunda olduğu durumların içine soktuğunu iddia eder. Sonra aynı hamle içinde köleliğe döner. Kitabı Mukaddes bu durumları "diyalektik dönüşlerinin ta içine dek takip eder ki, bu dönüş, köleliğin ortadan kaldırılmasından sonra insanın insan tarafından köleleştirilmesidir" (DL 136; DF 101). Kesintiye uğratma görevini üstlendiği politik bağlamın tanınmasıyla aynı zamanda ayrılmaz bir biçimde bağlı olmayan etik bir söylemin yersiz olduğu anlamına gelir bu. Eğer bu gerçek, Levinas'ın felsefi metinlerini okuyanlara, dinle ilgili yazılarını okuyanlara olduğu kadar açık görünmüyorsa, bunun tek sebebi, Levinas'ın felsefenin doğasını anlayışındaki sınırlılıkların onu politik olanı felsefeden uzak tutmaya götürüyor olması değildir. Başka bir sebep de, *Bütünlük ve Sonsuz*'a Önsöz'ün ve *Olmaktan Başka Türlü*'deki iki ithafın, sundukları metinleri bir duruma yerleştirmeye hizmet ediyor olduklarının görmezden gelinmesi eğilimidir. Elbette köle mefhumu, yabancı mefhumu gibi, etik düzeyde soyut bir terim gibi işler ve somutlaşmasını ihtiyaçların dünyasında, yani politik olanda bulur. Ancak köleliğin somut anlamı, onun, politik olan ile etik olanın birbirini sorgulamasını destekleme kapasitesini arttırır.

Kölelik bizi birleştiren tüm insanlığın evrensel bir hatırası değildir yalnızca. Aynı zamanda da insanlığı bölen somut bir koşuldur. Ezilenle dayanışma ile ezilenin dayanışması arasında bir fark vardır. Ve bu bölünme Levinas'ın düşüncesinin tam çe-

kirdeğinde bulunur. İşte bu yüzdendir ki Levinas etik ile politikayı serimlemesinde onları birbirinden ancak kolunu uzatıp erişebilecek kadar uzak tutar. İlke olarak, zulmün hatırası Levinas'ın belirleyici görüsünü oluşturur; yerine geçme fikri, kendindeki öteki olarak biri-diğeri-için, zulümde herkesin erişilebildiği bir biçimde çıkar ortaya. Ama sorumluluğumun tam kapsamı mazlumun zalimden etik sorumluluğunda ifşa olduğu[26] içindir ki, politik ve etik olarak belirleyici olan mazlumların dayanışmasıdır. İlkin, mazlumların yerine geçmenin somut anlamına erişimleri vardır, halbuki zulmedenler bu anlama onların eriştiği gibi erişmezler (AE 155-156; OB 121). Levinas kendi zulüm tecrübesinin içinden yazmakta ve insanlığa uzanmaktadır, ancak insanlığı, kesin olmayan biçimlerde olsa da, somut bir biçimde bölen bir tecrübeyi varsaymaktadır bu. Sabra ve Şatila katliamının ispatladığı gibi, bir bağlamda mazlum başka bir bağlamda zulmeden olmaktadır. Ama ikinci olarak, mazlumun zalimden sorumluluğunda somutlaşan yerine geçme, "Ben Başkasıdır," ezen ile ezilen arasındaki fark yoluyla kırılacaktır (AE 151,162; OB 118, 126). Mazlumlar onları kendilerine zulüm edenlerle birleştiren dayanışmaya somut bir biçimde, zalimlerin erişemedikleri gibi erişirler.

Etik sadece, bize haklı bir dünyada bile bürokratın görmediği gözyaşları olacağını anımsattığında (TH 102; BPW 23) sorgulamaz politik olanı; çoğunlukla cimri olduğu halde, bir Alman esire ekmek veren bir Rus kadınının ya da aşını bir düşmanla paylaşan bir askerin özel iyiliğinde de sorgular.[27] Kendimi Öteki

---

[26] Bkz. Robert Bernasconi, " 'Only the Persecuted...': The Language of the Oppressor and the Language of the Oppressed," ed. Adriaan Peperzak, *Ethics as First Philosophy* (Londra: Routledge, 1993), s. 77-86 [*Levinas Okumaları*, s. 256-270].

[27] Bu örnekler Levinas'ın çok övdüğü bir kitap olan, Vassily Grossman'ın romanı *Hayat ve Kader*'den [*Life and Fate*] gelir. Bkz. François Poiré, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon: La Manufactu-

için feda ettiğimde, verili şartlar içinde, haksız bir davaya yardım etmiş, suç ortağı olmuş olabilirim. Bir yabancıya konukseverce davrandığımda adalete teslim edilmesi gereken bir halk katiline yataklık etmiş olabilirim. Politika bize bunları anımsattığında sorgular etiği. İşte bu yüzden Levinas'ın etiği kendinden hep şüphe eden bir etik olmalıdır.[28] Sabra ve Şatila katliamlarını mahkûm ederken sesini daha fazla çıkarmadaki başarısızlığında, Levinas'ın felsefesinin terimleriyle düşünüldüğünde insanı en çok şok eden şey Filistinlinin her şeyden önce bir Yahudinin Ötekisi olmaması değil, masum yaşamların katlidir. Bu kadar basit. Ancak bu şok, benim burada sunduğum Levinas okumasının, hem her küçük parçasında hem de düşüncenin bütününün bir okuması olarak, bu düşüncede bir göreli başkalıklar etiği bularak Levinas'ın kendi düşüncesi olarak tanıdığı şeyden nihai olarak ayrılıp ayrılmadığı sorusunu sormayı da sağlayacaktır. Kim bilir? Her felsefi yorumun içinde yazıldığı duruma bir tepki verme görevi vardır, ama bu onun riskidir aynı zamanda.[29]

---

re, 1987, s. 134; *Is it Righ-teous to Be?,* çev. Jill Robbins ve Marcus Coelen, Standford; Standford University Press, 2001, s. 81. Aynı zamanda *À l'heure des nations,* Paris: Minuit, 1988, s. 104-105; *In the Time of the Nations*, çev. Michael B. Smith, Bloomington: Indiana University Press, 1994, s. 91.

[28] Bkz. Robert Bernasconi, "The Ethics of Suspicion," *Research in Phenomenology,* cilt 20, 1990, s. 3-18 [*Levinas Okumaları*, s. 9-32].

[29] Bernasconi'nin bu makalesi ilk olarak Debora Tonelli'nin çevirisiyle İtalya'da yayımlanmıştır: "Stranieri e schiavi nella terra d'Egitto. Levinas e la politica dell'alterita," *Paradigmi*, 60, 2002, s. 587-598.

LEVINAS VE VAROLUŞ MÜCADELESİ

Levinas'ta siyaset felsefesinin bulunmadığı veya pek az bulunduğu söylenir sıklıkla. Başka bir yazımda bu iddianın yanlış olduğunu ileri sürmüştüm.[1] Fakat neden Levinas'ın bazı okurlarının onun siyaset felsefesinin tümü kapsamını fark edemeyebileceklerini anlamak kolaydır. En azından başlıca felsefi eserlerinde Levinas siyaset felsefesi alanına ait pek az eserin adını zikreder. Hobbes, Hegel ve Marx'a göndermeler mevcut olduğu halde, hem *Bütünlük ve Sonsuz*'da hem de *Olmaktan Başka Türlü*'de Platon'un *Devlet*'inden başka tek bir siyaset felsefesi eseri başlığıyla anılmıştır: Kurt Schilling'in *Einführung in die Staats-und-Rechts-philosophie*. Bu, Schilling'in 1930'larda yazdığı üç siyaset felsefesi kitabından biriydi.[2] Kurt Schilling bugün hemen hemen unutulmuştur. Nazi Almanya'sında felsefe üstüne yapılan en ansiklopedik incelemelerde tartışılır sadece.[3] 1929'da Kurt Schil-

---

[1] Robert Bernasconi, "The Third Part," *Journal of the British Society for Phenomenology*, cilt 30, no. 1, Ocak 1999, s. 76-87. Bu konuşmanın tam versiyonu yalnızca Almancada mevcuttur, çev. Antje Kapust, "Wer ist Der Dritte?" *Der Anspruch des Anderen*, ed. B. Waldenfels ve I. Därmann (Münih: Wilhelm Fink, 1998), s. 87-110.

[2] Kurt Schilling, *Einführung in die Staats-und-Rechts-Philosophie* (Berlin: Junker und Dünnhaupt, 1939). Diğer eserler şunlardır: *Der Staat. seine geistigen grundlagen. seine Entstehung und Entwicklung* (Münih: Ersnt Rinhardt, 1935) ve *Geschichte der Staats-und Rechtsphilosophie im Überblick von den Greichen bis zur gegenwart* (Berlin: Junker und Dünnhaupt. 1937). Levinas'ın daha önce yazılmış bu iki eseri okuduğuna dair bir kanıt yoktur, fakat her koşulda amacına en çok uyan eseri seçmiştir.

[3] Bkz. ed. George Leaman, *Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen* (Hamburg: Argumant. 1993), s. 75.

ling-Wollny adını kullanarak Hegel'in gerçeklik [*actuality*] kavrayışının kaynakları üstüne akademik açıdan hâlâ değerli olan bir kitap yazdı.[4] 1 Mayıs 1933'de Heidegger'in de aralarında olduğu pek çok kişiyle birlikte Nazi partisine katıldı.

1939 Kasımında Prag'da ders vermeye çağrıldı, ardından Münih'e döndü. 1942'de Kant üzerine yazdığı kısa kitap Heidegger'in etkisi altında olduğunu gösterir.[5] Neden Levinas dikkatini yalnızca Schilling'e yöneltmiştir?

Bunun sebebi Schilling'in kendisi değildir. Levinas Schilling'in kitabını "ırkçı felsefenin tipik bir örneği"[6] olarak tarif eder. Bununla birlikte Schilling'in kitabında karşı çıkacak o kadar çok şey olduğu halde, kitabın Levinas'ın odaklandığı özelliklerinin onun daha evvel Heidegger hakkında söylediği şeylere paralel olduğunu görmek çarpıcıdır. Levinas'ın Schilling'e itirazı, kısmen şudur: çalışmasında gereksinime veya yokluktan çekilen sıkıntıya (*Not*) ve onun yaşamı tehdit etmesine odaklanılması yüzünden bireylerin mutluluğu es geçilmiştir (TeI 93 n; TaI 120 n). 1930'ların sonunda ve 1940'ların başında Heidegger'in yazılarında da *Not* merkezi bir kavramdı. Fakat daha da anlamlı bir biçimde, Levinas Heidegger'in Dasein ontolojisinden aynı sebeple sık sık yakınmıştı. *Varoluştan Varolana*'da Levinas, acıktığımız için yeriz, yaşamak için değil, diye ısrar eder.[7] Aynı iddia

---

[4] Kurt Schilling-Wollny, *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen*, cilt 1 (Münih: Ersnt Reinhardt, 1929).

[5] Kurt Schilling, *Kant Persönlichkeit und Werk* (Münih: Ersnt Reinhardt, 1942), s. 69-70. Schilling'in Heidegger'e ilgisini *Einführung in die geschichte der Philosophie* (Heidelberg: Carl Winter, 1949), s. 12-18, doğrular.

[6] E. Levinas, *Totalité et Infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), s. 93n; çev. A. Lingis, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969) s. 120 n.

[7] E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1947), s. 56; çev. Alphonso Lingis, *From Existence to Existents* (The Hague: Martinus

Bütünlük ve Sonsuz'da da bulunur; Heidegger'in *Sorge*'si, ki Levinas onu yalın varolma istemiyle eşitleme eğilimindedir, yaşama sevgisini unutur. "Mutluluk için varlığımızı riske atarız" (TeI 84; TaI 112). Levinas'ın Schilling'i ele alışı ile yaptığı Heidegger tartışması arasındaki ikinci temas noktası "yaşam ya da ırk felsefesi"ni açıklaması esnasında "katılım"a yaptığı göndermede bulunur (TeI 93; TaI 120). Levinas kitabın daha önceki bölümlerinde "katılım"ı Heidegger'in kök-salmışlık kavramıyla ilişkilendirmişti (TeI 32; TaI 60). Buna karşın burada beni özellikle ilgilendiren Levinas'ın Schilling hakkında öne sürdüğü üçüncü bir noktadır. Schilling'in ırk tartışması *der Kampf ums Dasein*, varoluş mücadelesine ilişkin terimlerle yapılmıştır. *Einfuhrung in die Staats-und Rechts-philosophie* Darwin'in uyum sağlama ve doğal seçilim fikirlerinin siyaset felsefesine doğrudan uygulanmasını temsil eder.[8] Levinas Schilling'i onun Darwinizmini öne çıkararak açıklar. Schilling'e göre, "bireylik ve toplumsallık yaşamın bireyleri daha iyi uyum sağlayan bireyler olarak yaratan ve böylece yaşamı güvence altına alan olaylarıdır (TeI 93 n; TaI 120n). Acaba Levinas Darwinci *Kampf ums Dasein* ile Heidegger'in *Dasein*'i arasında bir bağlantı kurmaya çalışmakta mıdır?

Bu yazıda Levinas'ın böyle bir bağlantı kurduğunu göstermekle yetinmeyeceğim. Aynı zamanda da düşüncesini sosyal Darwinciliğe ve varoluş mücadelesine dayanan tüm felsefelere karşı radikal bir alternatif olarak dile getirdiğini ortaya koyacağım. Başka deyişle Levinas modern siyasi düşüncenin en hâkim eğilimlerinden birine karşı çıkar. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Kuzey yarı kürede örneğin soy geliştirme çalışmaları sosyal Darwincilik sayesinde gelişmiştir. Dahası, sosyal Darwincilik siyasi tartışmalara da hâkim olmayı sürdürür, örneğin refah dev-

---

Nijhoff, 1978), s. 37. Ayrıca bkz. TeI 108; TaI 134.

[8] Kurt Schilling, *Einführung*, s. 31.

leti fikrine yapılan saldırılarda bu açıkça görülebilir. Levinas'ın sosyal Darwinizme karşı olması *gerektiği* aşikârdır. Bu karşı çıkışın onun eserini ne ölçüde harekete geçirdiği şimdiye dek büyük oranda fark edilmemiştir.[9]

Şimdi "varoluş mücadelesi" ifadesi, en az Herbert Spencer'ın "en uygun olanın hayatta kalması" ifadesi kadar, sosyal Darwinizmle adeta eşanlamlı olarak kullanıldığı halde, bu ifadenin anlamı Sosyal Darwinizmle sınırlı değildir. Darwin'in *Türlerin Kökeni*'nde bu ifadeyi kullanmasından önce, söz konusu ifade Thomas Malthus ve Charles Lyell'de zaten bulunabilirdi.[10] Karl Marx "varoluş mücadelesi" fikrinin İngilizler için sağduyu olduğunu saptamıştı. Marx Engels'e şöyle yazar:

> Darwin'in iş bölümü, rekabeti, yeni pazarlar açması, "icatları" ve Malthusçu "varoluş mücadelesiyle" İngiliz toplumunu hayvanlar ve bitkilerin arasında keşfetmesi kayda değerdir. Hobbes'ta bu *bellum omnium contra omnes*'tir [*herkesin herkese karşı olduğu savaş*] ve Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde sivil toplumun "akıllı hayvanlar krallığı" olarak ortaya çıkmasını anıştırır, Darwin'de ise hayvanlar krallığı toplum olarak şekillenmiştir.[11]

Marx'a göre Hobbes'un doğa halini "herkesin herkese karşı savaşı" olarak betimlemesi Darwinci varoluş mücadelesinin fikir atasıdır. Bu da, varoluş mücadelesinin yeni bir fikir olmadığını

---

[9] Mylène Baum, "Levinas et la bioéthique," *Emmanuel Lévinas et l'histoire*, ed. Nathalie Frogneux ve Françoise Mies (Paris: Les Editions du Cerf, 1998), s. 390. Bu referans için John Drabinski'ye teşekkür ederim.

[10] Bkz. Barry G. Gale, "Darwin and the Concept of a Struggle for Existence," *Isis*, cilt 63, 1972, s. 321-344.

[11] Marx'tan Engels'e, Haziran 18, 1862, Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, cilt 41 (New York: International Publishing, 1985), s. 381.

gösterir.[12] Levinas'ın onun köklerini çok eskide, Herakleitos'un *Polemos*'unda [*savaş tanrısı*], hatta insan doğası adı verilebilecek olan şeyde bulduğunu daha ilerde göstereceğim. Fakat belki de Levinas'ın sosyal Darwinizme itiraz etmesinin en kışkırtıcı veçhesi, Heidegger'i sosyal Darwincilikle ilişkilendirme girişimidir. Benim iddiam şudur: Levinas doğrudan Darwin'i ele almıyor, Heidegger'in ontolojisini Darwincilik, sosyal Darwincilik ve ilgili fikirleri eleştirmek için kullanıyor, günah keçisi olarak kullanıyor da denebilir. Bunu yaparak varoluş mücadelesi fikrine kendi seçtiği terimlerle meydan okumanın bir yolunu buluyor.

Levinas'ın ilk eserlerden biri olan *Varoluştan Varolana*'nın bir cümlesi belki de Levinas'ın tüm eserleri arasında en çok alıntılanan cümlesidir. Bu cümlede Levinas düşünürlerinin en başta Heidegger felsefesi tarafından ilham edildikleri halde, bu felsefenin "iklimini" terk etme derin ihtiyacıyla da yönetildiklerini, ama bu terkin Heidegger öncesi bir felsefeye geri dönmek anlamına gelmeyeceğini (DEE 19; EE 19) söyler. İkinci Dünya Savaşı boyunca Levinas'ın çektiği kişisel acının derinliği, eşi ve kızı hariç ailesinin tümünü kaybetmesine vurgu yapan yorumcular, bu cümleyi alıntılarken bir felsefenin Heidegger öncesi değil de Heidegger sonrası (post-Heideggerci) bir felsefe olmasının ne anlama geldiğini açıklamak için duraksamazlar. Fakat Heidegger'in düşüncesinde bulunan ve bu düşüncenin ötesine doğru bir hareketi zorunlu kılan şeyin tam olarak ne olduğunu açık hale getirmediğimiz sürece hem Levinas'ın düşüncesindeki öteye ilişkin ilhamın ne olduğunu tespit etmekte başarısız kalırız, hem de ona ihanet etme tehlikesine gireriz. Levinas'ın Heidegger eleştirisine

[12] Herkesin herkese karşı olduğu savaş fikri Linnaeus'la beraber doğal tarihe girmişti. Bkz. Knut Hagberg, *Carl Linnaeus*, çev. Alan Blair (Londra: Jonathan Cape, 1952), s. 193. Almanya'nın önde gelen sosyal Darwincisi Ernst Haeckel, Hobbes'un "herkesin herkese karşı olduğu savaş"ına *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (Berlin: George Reimer, 1868), s. 16'da açıkça gönderme yapar.

ilişkin tartışmalar onun Heidegger'deki belli bazı meseleleri eleştirmesine odaklanma eğilimi gösterirken, Heidegger'in düşüncesinin iklimi sorusunu belirsizlikte bırakıyor. Benim iddiama göre, Heidegger'in düşüncesinin iklim mefhumunun Levinas tarafından nasıl geliştirildiğini, nihai olarak, dolaysız bağlamı oluşturan Heidegger'in ekstatik varoluş kavrayışına başvurarak bulamayız (DEE 19-20; EE 19). Bu ifadenin anlamı değinilerden birkaç sayfa sonra, Levinas "yaşam mücadelesi" ve "varoluş mücadelesi" hakkında bir tartışma yaptığında ortaya çıkar.

Varoluştan Varolana'nın ikinci bölümünün başında Levinas "yaşam mücadelesi"ne gönderme yaparak bir varolanın varoluşuna iltihak edişinin somut formlarının bir tartışmasını sunar. Levinas'a göre bu yaşam mücadelesi kavramı, biyolojik bilimlerin desteğiyle çağdaş felsefe üzerinde belirleyici bir etki yapar olmuştu. Gerçekten de Levinas yaşamın bir varolan ile varoluş arasındaki ilişkinin bir prototipi olarak ortaya çıktığını iddia eder. Bir varoluş mücadelesi olarak yaşam mücadelesi gelecek için verilen bir mücadeledir; "bir varlığın bekâsıyla kendi varlığını korumayla ilgilenmesidir" (DDE 29; EE 23).

İlgiye gönderme yapılması ve varoluşuna karşı bir tavır takınan insana odaklanılması, Heidegger'i akla getirse de, varoluş mücadelesi tartışmasını Heidegger'le ilişkilendirmeden okumaya devam etmek akla aykırı olmayacaktır. Bunun sebebi Heidegger'in metinlerinde düşüncesini Darwinizmle ilişkilendirme girişimlerine direnen çok şey olmasıdır.

Bildiğim kadarıyla, Levinas'ın Heidegger ile Darwin arasındaki bağlantıyı açıkça dile getirdiği tek bir yer vardır. Richard Kearney'le bir söyleşidedir bu. Levinas şöyle der: "*Hümanizma Üstüne Mektup*'ta Heidegger Dasein'i neredeyse Darwinci bir tarzda 'kendi varlığıyla ilgilenen bir varlık' olarak tanımlar."[13]

[13] Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1984), s. 62.

Hümanizma Üstüne Mektup bu ifadeyi tartışmadığı için, Levinas'ın yorumunu metne dışsal kalan bir saptama olduğu için kale almama eğilimi gösterebiliriz. Bununla beraber yaptığı hataya rağmen Levinas Heidegger'in sadece adeta bir Darwinci olduğunda ısrar ettiğinde yeterince temkinlidir. Levinas'ın Heidegger'den yaptığı alıntıyı hakiki yerine *Varlık ve Zaman*'ın 9. alt bölümünün ilk paragrafına yerleştirdiğimizde neden temkinli olma ihtiyacı doğduğu görünür hale gelir. Çözümlenecek varlıkların biz olduğumuzu ve bu varlığın varlığının her durumda benim olduğunu söyledikten sonra Heidegger şöyle yazar: "Das Sein ist est, darum es dies en Seienden je selbst geht."[14] Macquarrie ve Robinson bu cümleyi şöyle çevirirler: "Bu varlıklar için varlık bir meseledir."[15] John Stambaugh cümleyi şöyle karşılar: "Varlık bu varlığın ilgilendiğidir."[16] Heidegger "est geht um ..."un özsel olduğu konusunda açıktır (SZ 192). Mesele olan Dasein'ın varlığıdır (SZ 33). Heidegger dünyada olma olarak Dasein'ın kendisi için bir mesele olduğunu da (es als in-der-welt-sein um es selbst geht) (SZ 143) söyleyecektir. Bunu *Zaman Kavramının Tarihi* doğrular: "Dasein öyle bir varolandır ki, onun varlığında, dünyada olmasında varlığı meseledir (*um sein selbst geht*)."[17] Fakat Dasein'ın varoluşuyla ilgilenmesi varoluşunun uzunluğuyla, korunmasıyla ilgilenmesi anlamına gelir mi?

Bugün böyle düşünen bir Heidegger uzmanı zor bulunur, fakat "Martin Heidegger ve Ontoloji" başlıklı erken tarihli maka-

---

[14] M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemer, 1967), s. 42.

[15] M. Heidegger, *Being and Time*, çev. J. Macquarrie ve E. Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1962), s. 67.

[16] M. Heidegger, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh (Albany: State University of New York Press, 1996), s. 39.

[17] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20 (Frankfurt: Klostermann, 1979), s. 405; çev. T. Kisiel, *History of the Concept of Time* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), s. 292.

lesine dayanarak Levinas'ın 1952'de açıkça böyle düşündüğünü söyleyebiliriz. Levinas iki cümleyi yan yana getirir.[18] İlki insanın Varlığı anlayışıyla ilgilidir. Levinas'ın versiyonunda bu cümle şöyledir: "İnsan öyle bir tarzda varolur ki varlığı anlar." Levinas'ın çevirisinde ikinci cümle de şöyle kurulmuştur: "İnsan öyle varolur ki kendi varoluşu onun için hep mesele olur" (*L'homme existe de telle manière qu'il y va toujours pour lui de sa propre existence*) (MH 406; MHO 17). Levinas ikinci cümlenin birincisinden daha çok şey söylediğini teslim eder, fakat ikisinin aynı şey demek olduklarında ısrar eder, zira eğer Dasein'ın varlığı anlamasını onun varoluşundan ayırsaydık temaşa veya bilgi ile varoluş arasında bir ayrılık olduğunu kabul etmiş olacaktık ki bu da Heidegger'e yabancı olurdu. İki cümle Levinas'ın özetinde bir araya gelir: "Varlığı anlamak öyle bir tarzda varolmaktır ki, (varlığı anlayan) kendi varoluşuyla ilgilenir" (MH 408; MHO 18). Bu aktarımda Levinas, Heidegger'i sosyal Darwinizm yoluna sokmuştur ve bu *Varoluştan Varolana*'da kendi varoluşuyla ilgilenme, bekâ ve varlığını koruma olarak ifade edilecektir.

Bu yüzden 1934'te "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de Levinas Almanya'daki felsefi iklim konusunda bir uyarıda bulunduğunda Heidegger'in adının anılmamış olması insanı şaşırtır. Nasyonal Sosyalizmin arkasındaki fikirleri temsil eden düşünürü Levinas, Heidegger değil, Nietzsche olarak tespit etmiştir.[19] Heidegger'in formülasyonlarındaki tehlikeyi yalnızca ge-

---

[18] E. Levinas, "Martin Heidegger et l'ontologie," *Révue philosophique de la France et de l'étranger*, 113, no. 5-6, 1932, s. 395-431; çev. Committee of Public Safety, "Martin Heidegger and Ontology," *Diacritics*, cilt 26, no. 1, Bahar 1996, s. 11-32.

[19] E. Levinas, "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme," *Esprit*, cilt 2, no. 26, 1934, s. 208; çev. Seán Hand, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism," *Critical Inquiry*, cilt 17, Sonbahar 1990, s. 71. Ayrıca bkz. Miguel Abensour'un Levinas'ın makalesinin yeniden basımını sunan yazısı. E. Levinas, *Quelques réflexions sur la philo-*

riye dönüp bakınca görmüş gibi görünür. "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"ye 1990'da yazdığı girişte, Levinas Heidegger'in, Varlığında bu varlıkla ilgilenen varlık fikrini hatırlatır ve bu bağlamda Batı felsefesinin kendisini basit kötülüğün özsel imkânına karşı yeterince güvence altına almadığı yorumunu yapar (QRPH 62-63). Basit kötülüğün imkânı "varlıkla ilgilenen varlık, Heidegger'in ifadesini kullanırsak *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht* bir varlık ontolojisine kayıtlıdır (QRPH 62-63). "Dehşeti Onaylar Gibi"de Levinas'ın *Varlık ve Zaman*'la ilgili sorduğu soruya verdiği yanıt da buymuş gibi görünmektedir. Bu soru şuydu: "Onda Kötülüğün hiçbir yankısının olmadığından emin olabilir miyiz?"[20] Denemenin başında Levinas hâlâ hayran olduğu *Varlık ve Zaman*'ın masum göründüğünü kabul eder." "*Varlık ve Zaman*'ın şahane açılış sayfalarında geliştirildiği haliyle bu yeni fenomenolojide hiçbir şey herhangi bir politik veya art niyet taşımaz (CCH 48; ACH 486). Bunun için Levinas şeytani olanı tanımada, zekâyla donanmış olduğundan dolayı, hep bazı zorluklar olduğunu teslim eder (CCH 49; ACH 488). 1932'de daha sonra kötülük olarak bulgulayacağı şeyi gördüğü açık olsa da, ilk başta bu ontolojiye kayıtlı olan kötülük imkânını görmediğini kabul etmeye hazırdır.[21]

Akademik uzmanlık düzeyinde Heidegger'i Darwin'den uzak-

---

sophie de l'hitlérisme (Paris: Payot, 1997).

[20] E. Levinas, "Comme un consentement à l'horrible," *Le nouvel observateur*, 22-28, Ocak 1988, s. 49, çev. Paula Wissing, "As If Consenting to Horror," *Critical Inquiry*, cilt 15, Kış 1989, s. 488.

[21] Onaltı yıl sonra 1948'de, "L'ontologie dans le temporel"de Levinas bir kez daha *Varlık ve Zaman*'ın bir sunumunu yaptığında, 9. Bölüm için yaptığı çözümlemeyi tekrar eder. Bununla birlikte bu defa makale "yarın belki de geride bırakmanın mümkün olacağı bir çağa ve bir dünyaya tanıklık eder" trajik vurgularının açık bir dile getirilişiyle sona erer. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1974), s. 80-81 ve 89.

laştırmak zor değildir, özellikle de Levinas'ın Heidegger felsefesini ifade ederken habersiz olduğu metinleri kullanmaya hazırsak. Heidegger'in Darwin'i reddi 1929 *Metafiziğin Temel Kavramları* dersinde zaten açıkça görülmektedir. Elbette biyolojiye bazı yanıltıcı soruları soktuğu için Darwin'e itiraz ettiğinde, Heidegger'in itiraz ettiği şey, Darwin'in kendini koruma ve türün devamı gibi "sıradan deneyimden bize tanıdık olan konulara odaklanması değildi; kendini korumayı ekonomik bir bakış açısından yorumlamasını eleştiriyordu.[22] Heidegger'in karşı iddiası kendini korumanın kapılmaya (*Benommenheit*) göndermeyle anlaşılması gerektiğiydi. Organizmanın özünü kendisi böyle anlıyordu (GA 29/30 376-377; FCM 258-259). Heidegger Darwin'in uyum sağlama [*adaptation*] mefhumuna odaklanarak, hayvan ile çevresi arasındaki ilişkisel yapıyı açıklık terimleriyle keşfetmeye çalışmak yerine, hayvanı sanki ilkin bağımsızmış daha sonra kendini en uygun olanın seçildiği bağımsız bir dünyaya uyarlıyormuş gibi ele aldığından yakınıyordu (GA 29/30 382; FCM 263). Heidegger bu derslerde doğal seçilim fikrinin altına imzasını atmaz, ancak *Metafiziğin Temel Kavramları*'nın 1983'ten evvel yayınlanmadığını akılda tutmak gerekir. Benzer bir biçimde, Heidegger'in 1939 Nietzsche derslerinde Nietzsche'nin Darwinizmi üzerine yapılan konuşmalara karşı çıkarken kullandığı terimler "kendini koruma" ve "varoluş mücadelesi" fikirlerine karşıtlığını açık eder.[23]

---

[22] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Gesamtausgabe* 29/30 (Frankfurt: Klostermann 1983), s. 377; çev. W. McNeill ve N. Walker, *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), s. 259.

[23] M. Heidegger, *Nietzsche*, cilt I (Pfullingen: Neske, 1961), s. 488; çev. Joan Stambaugh, F. A. Capuzzi ve D. F. Krell, *The Will to Power as Knowledge* (New York: Harper and Row, 1987), s. 15. Bkz. *Die geschichte des Syns*, Gesamtausgabe 69 (Frankfurt: Klostermann, 1998), s. 223'de Heidegger burada varoluş mücadelesine saldırmaktadır.

Bununla beraber Nietzsche dersleri 1960'a kadar yayımlanmamıştı, ama Levinas'ın bunları en azından kısmen 1962'den önce okumuş olduğunu biliyoruz.[24] Bunun için, 1933 Rektörlük Hitabı'ndaki bazı üniversite hocalarının liderlik rolüne yükseltilmesi tartışması bağlamında –ki bu Levinas'ın elinde olan bir metindir– Heidegger'in doğal seçilim fikrini sahiplenmesi anlamlıdır.[25]

Buna rağmen Levinas Heidegger'i sosyal Darwinizmden uzaklaştıran bu yeni kanıt yüzünden silahlarını bırakmaya ikna olmayacaktı. Heidegger'in niyetlerine ters düştüğü halde onu sosyal Darwinizmle ilişkilendirmek uzmanlık zemininde savunulabilecek bir şey değildi. Bazen bu bir cadı avını andırabilir, fakat Heidegger'in *Kant ve Metafizik Sorunu*'nda "düşünürler arasında düşünceyle dolu bir diyalog" dediği şey nasıl filolojik bir düzeyle sınırlandırılamazsa Levinas'ın Heidegger'le yüzleşmesi de bu düzeyle sınırlandırılamaz: kendi ajandası vardır, ancak yorumun şiddeti onun keyfi olduğunu göstermez. "Başka yasalarla bağlanmış"tır.[26] Levinas'ın her zaman tek yanlı bir Heidegger resmi sunmaya çalıştığı anlamına gelmez bu. "Diyakroni ve Temsil"de Ben'in bekâsı, *conatus essendi* [*olma edimi çabası*] üstündeki varoluşsal ısrarı sorgulayan tartışma bağlamında, Le-

---

[24] E. Levinas, "Transcendance et hateur," *Bulletin de la Société française de Philosophie*, cilt 54, 1962, s. 92; çev. T. Chanter, "Transcendance and Height," *Levinas: Basic Philosophical Writings*, ed. A. Peperzak, S. Critchley ve R. Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996), s. 13. *Levinas: Basic Philosophical Writings.*

[25] M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität* (Frankfurt: Klostermann, 1983), s. 14; çev. William S. Lewis, "The Self-Assertion of the German University," *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin (Cambridge, MA: The MIT Press, 1993), s. 34.

[26] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe 3 (Frankfurt: Klostermann, 1991), s. xvii; çev. Richard Taft, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press, 1990), s. Xix.

vinas Heidegger'in "Anaximander Fragmanı"ndaki *Unfug* tartışmasını gündeme getirir ve bu noktada Anaximander'de ve öyle görünür ki Heidegger'de de "*esse*'nin [*olmak*] bu olumluluğunun sorgulanması"nı bulur.[27] Levinas şöyle sorar: "Heidegger, tüm istediği 'varlık düşüncesi'nin önceliğini öğretmek olduğu halde burada etiğin kökensel anlamıyla karşılaşmadı mı?" (EN 187; ENT 168). Levinas'ın Heidegger'le girdiği polemik içinde kullandığı metinsel özgürlüklere bakıldığında, bunların hepsinin olumsuz olmadığını görmek çarpıcıdır.[28]

Belirleyici nokta şudur: Nihai olarak Levinas, Heidegger'i Heidegger'in kendi terimleriyle ele almaz, bir düşünce geleneğinin en son temsilcisi olarak ele alır. Bu gelenek Heidegger'den Hobbes ve Spinoza'ya –ki onlar da sıklıkla Levinas'a hedef olurlar– ve Herakleitos'a kadar geri gider. *Varoluştan Varolana*'da Levinas varoluş mücadelesi fikrinin yeniliğini vurguladığı halde (DEE 29; EE 23), daha sonra dikkatini söz konusu geleneğin bir açıklamasını yapma gereksinimine çevirdiğinde, varoluş mücadelesini daha geniş bir bağlama yerleştirmiştir. Örneğin 1975 dersleri *Tanrı, Ölüm ve Zaman*'da Heidegger'i açık bir biçimde *conatus essendi*'yle ilişkilendirdi.

---

[27] E. Levinas. *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), s. 187; çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshaw, *Entre Nous* (New York: Columbia University Press, 1998), s. 168. Bkz. M. Heidegger, *Holzwege*, Gesamtausgabe (Frankfurt: Klostermann, 1977), s. 354-358; çev. D. F. Krell ve F. A. Capuzzi, "The Anaximander Fragment," *Early Greek Thought* (New York: Harper and Row, 1975), s. 41-45. Bkz. R. Bernasconi, "Justice and the Twilight Zone of Morality," *Heidegger in Question* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993), s. 40-55.

[28] Levinas'ın mahrumiyete bir tepki ve Başkasının başkalığına erişim olarak *Fürsorge* için yaptığı yaratıcı çözümlemeye bakınız. E. Levinas, "Martin Buber et la théorie de la connaissance," *Noms propres* (Montpellier: Fata Morgana, 1976), s. 47-48; çev. Michael B. Smith, "Martin Buber and the Theory of Knowledge," *Proper Names* (Standford University Press, 1996), s. 33.

"Dasein varlığında varlığın mesele haline geldiği bir varlıktır" formülü *Varlık ve Zaman*'da baştan çıkarıcıdır, orada *conatus* manasına gelir. Fakat *conatus* [çaba] bu varolanın varlıkta diretme derecesinden çıkan bir sonuçtur aslında.[29]

Bu Hobbes'un *conatus*'udur, fakat özellikle de Spinoza'nın *conatus essendi*'sidir (EN 10; ENT xii). Üçüncü Kısmın 7. Önermesi şöyledir: "Her şeyin kendi varlığında baki kalma çabası (*conatus*) o şeyin bilfiil özüdür."[30] Ve böylece Levinas Spinoza ile Heidegger'i bir araya getirir, halbuki Heidegger'in kendisi Spinoza'yı nereye koyacağını hiçbir zaman kesin bir biçimde bilememiştir.[31] Gerçekten de geç tarihli denemelerde, Levinas *conatus essendi*'yi en az varoluş mücadelesi veya varlıkta bekâ kadar sık gündeme getirmeyi tercih eder. Felsefe tarihini kendi bakış açısından yazmaya girişir, tıpkı Heidegger'in bu tarihi mevcudiyet olarak varlığın tarihi biçiminde yeniden inşa ettiğinde yaptığı gibi. Sanki Levinas kendisine özgü terimlerle Batı felsefesinin Heidegger'de son noktasına eriştiğini göstermeden Heidegger felsefesinin iklimini Heidegger sonrası bir felsefe için terk edemez gibidir.

Fakat mesele yalnızca felsefe değildir. Levinas Heidegger'in Nasyonal Sosyalizme katılmasını "daha derin ve eski bir kriz"in

---

[29] E. Levinas, *Dieu la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993), s. 35.

[30] Benedict de Spinoza, *Opera*, ed. J. van Vloten ve J. P. N. Land (The Hague: Martinus Nijhofft, 1914), cilt bir, s. 127: çev. Edwin Curley, *The Collected Works of Spinoza* (Princeton: Princeton University Press, 1985), s. 488. Levinas ve Spinoza üstüne bkz. Edith Wyschogrod, "Ethics as First Philosophy: Levinas Reads Spinoza," *The Eighteenth Century*, cilt 40, no. 3, Sonbahar 1999, s. 202-203 ve Jean-François Rey, "Levinas et Spinoza," *Spinoza au XX^e siècle*, ed. Oliver Bloch (Paris: Presses Universitaires de France, 1993), s. 225-235.

[31] Bkz. Etienne Balibar, "Heidegger et Spinoza," *Spinoza au XX^e siècle*, s. 327-343.

yankısına bağlar (EN 219; ENT 207). Habil ile Kabil'in krizidir bu. Yani Levinas nihayetinde varoluş mücadelesini geniş olarak insanlık tarihiyle ilişkilendirir. Levinas'ın okurları sıklıkla onun bazı felsefi hasımlarla polemiğine odaklanma eğilimini gösterdiler. Fakat söylemi felsefi bir söylemden ibaret kaldığı müddetçe düşüncesinin hedefine ulaşamayacağını fark edemediler. Asıl hedefi insanların birbirine yaşattıkları acıydı; yirminci yüzyıl bağlamında asıl hedefi totalitarizmdi, Heidegger veya Herakleitos değil. Fakat Levinas felsefeyle bu acı arasında bir bağ olduğuna inanır. Levinas "İlgisiz Kusurdan Yeni Anlama"da bunu pek iyi söyler, "Varlığın İdeye evrensel entegrasyonu"nu[32] vaat eden teleolojik tarih felsefelerine karşı süregiden polemiğine geri döner. Heidegger değildir bu. Kant ve Hegel'dir. Bu bağlamda bu gibi tarih felsefelerinin insanlığın içinde meydana gelişini destekledikleri bölünmeyi betimler.

"Kusurlu insanlığın suçlu, ahlaksız, hasta, gelişimi sekteye uğramış veya durmuş hapsedilerek, gözaltına alınarak, sömürgeleştirilerek veya eğitilerek iyi, sağlıklı ve olgun, hakiki insanlıktan ayrılması gerekir" (DVI 80; GCM 45). Yirminci yüzyılda sosyal Darwinizmin politikaya uygulanmasının etkisini bundan daha iyi özetleyen bir cümle hayal etmek zordur. Fakat Levinas bunun yerine ne koyar?

Levinas felsefenin sorusunu varoluştan -olmak ya da olmamak kaydırıp onun yerine varolmaya hakkını olup olmadığı sorusunu ortaya koyduğunda, kendim için duyduğum korkuyu değil de Başkası için duyduğum korkuyu sorguladığında,[33] hayatta

---

[32] E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin, 1986), s. 80; çev. Bettina Bergo, *of God who comes to mind* (Stanford: Standford University Press, 1998), s. 45.

[33] E. Levinas, *Éthique comme philosophie première* (Paris: Payot, 1998), s. 107; çev. Seán Hand ve Michael Temple, "Ethics as First Philosophy," *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (Oxford: Basil Blackwell, 1989), s. 86.

kalanın gidenlerin ardından duyduğu suçluluk duygusunu ifade etmez yalnızca, yaşamın bir varoluş mücadelesi olduğu fikrine etik bir biçimde meydan okur. Varolma hakkını sorgulamaktadır.[34] Levinas, bir "kendini koruma güdüsü" (EN 10; ENT xii) olduğunu reddetmez. Bu hayatta kalma güdüsüne saygı duyulacaktır, tıpkı ontolojik olanın etik olanla ilişkide özsel kalması gibi. Levinas'a göre ontoloji olmadan etik de olmaz. Başkasına boş ellerle yaklaşılamaz.[35] "Biriciklik"te yazdığı gibi, "varlıkta sebat etmenin gizli şiddetinin içinden – bir öte" (EN 215; ENT 194). Ona rağmen değil, onun *içinden*. Oysa ilişkinin tam da yapısını karanlıkta bırakıyor olmalarına rağmen Levinas bazen öncelik ileri süren önermelerini kullanmaya geri döner. Örneğin "... için ölmek"de azizliğe çağrının varolma derdini önceledığini yazar (EN 228; ENT 216). Bununla beraber "... için ölmek"in yeniden basıldığı *Aramızda*'da [*Entre nous*] Levinas yaşam mücadelesinde apaçık bir biçimde ortaya çıkan "hayatta kalma güdüsü"nün şiddetin kökeni olduğunu saptar (EN 10; ENT xiii).

Varoluş mücadelesi, kötülükle ilişkisi bakımından veya belki de bu ilişki yüzünden Levinas için ne anlam ifade ederse etsin, düşüncesinde önde gelen yapısal bir rol oynar. Fakat bu durum, Levinas'ın Darwinizmin doğruluğunu bütünüyle reddetmediği, bu doğruluğun tamlığını reddettiği izlenimine yol açabilir. Ama Levinas tamlığı amaçlıyor olamaz. Varoluş mücadelesinin rahatsız edilişini, kesintiye uğrayışını hedefliyor olmalıdır. Başka metinler bunu doğrular.

Olmaktan Başka Türlü'nün sonuna doğru, çok önemli, ama açık olmaktan uzak bir pasajda Levinas öznelliğin anlamını ve

---

[34] E. Levinas, *Éthique et infini* (Paris: Fayard, 1982), s. 131; çev. R. Cohen, *Ethics and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), s. 121.

[35] E. Levinas, *Difficile liberté* (Paris: Albin Michel, 1976), s. 44; çev. Séan Hand, *Difficult Freedom* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), s. 26.

yönünü özden alıp almadığını sorar. Öznelliğin anlamını ve yönünü özden alması, bu özne yaşam mücadelesine dört elle sarıldığı ve milliyetçiliğin çeşitli şiddetlerinin kılığına bürünmüş iktidar gücü tarafından baştan çıkarılmaya izin verdiği için, öznelliğin kendini suçlayamayacağını ima ederdi.[36] Başka bir deyişle, yaşam mücadelesinden hasıl olan vicdan rahatsızlığı öznelliğin varlığa indirgenmediğini, olmaktan başka türlüye açıldığını gösterir. Levinas şöyle devam eder:

> Biz Batılılar için hakiki sorun şiddeti reddetmekten çok kendimizi şiddete karşı bir mücadele hakkında sorgulamaktır. Şiddete karşı mücadele kötülüğe direnmeyerek temiz kalmaya çalışmak olmamalı, bu mücadelenin ta kendisinden yola çıkarak şiddetin tesis edilmesinden kaçınabilmeli. Savaş ortadan kaldırması beklenen şeyi sürdürmüyor mu; savaşı ve onun eril erdemlerini vicdan rahatlığıyla kutsallaştırmıyor mu? (AE 223; OB 177).

Aslında Levinas yanıtını yirmi sayfa önce vermişti: "Savaşın bir savaşın vicdan rahatlığıyla yerleştirilmesi haline gelip gelmediğini bilmek önemsiz değildir" (AE 203; OB 160). Fakat Levinas şiddete karşı şedit bir mücadelenin sorunlarından, yani şiddetler arasında seçim yapma, tarafını seçme sorunundan kaçınamaz. Bunlar politik sorunlardır.

Levinas "Yahudilik ve Devrim"de Rabbi Eliezer ben Rabbi Simeon'a atfettiği görüşü desteklemiş görünmektedir: "Şiddete son vermek için şiddet gereklidir."[37] Ancak ne zaman şiddet kul-

---

[36] E. Levinas, *Autrement qu'être ou au de là de l'essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), s. 223; çev. Alphonso Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), s. 176.

[37] E. Levinas, *Du sacré au saint* (Paris: Minuit, 1977), s. 45-46; çev. Annette Aronowicz, *Nine Talmudic Readings* (Bloomington: Indiana University Press, 1990), s. 114.

lanılacağı nasıl belirlenecektir? Levinas'ın kendi kategorilerini kullanarak sorarsak, devrimci şiddet ile devlet şiddeti birbirinden nasıl ayrılır? Bu soruyu yanıtlamak için politikanın ötesine geçmek, kötülüğün bir bilgisine ulaşmak gerekir ki, "Dehşeti Onaylar gibi"de Levinas'ın yaptığı da budur. Şu soruyu sorar: "Kötülüğün doğasını bilmediğiniz, onun metaforik ve tinsel sebebini bilmediğiniz halde nasıl siyasi eyleme geçebilirsiniz?" (SS 38; NTR 110).[38] Şiddetin haklılığını gösterme arayışı değildir bu, zira haklılık vicdan rahatlığı tesis eder ki, Levinas buna sürekli bir biçimde karşı çıkar. O halde şiddet sorunu bir açmaza yol açar: Vicdan rahatlığıyla angaje olunabilecek tek şiddet, masuma acı çektirmekten korkan, vicdan rahatsızlığının sıkıntısından doğar. Açmaz yüzün muğlaklığından doğar. Elbette bir nefret dünyasında tüm savaşlar akla aykırı değildir. Fakat aklın ötesinde, varoluş mücadelesi *içinde*, Başkası yalnızca aç ve evsiz değildir, nefret ve zulmün yeridir aynı zamanda: Başkasının bana ve benim Başkasına duyduğum nefret. Başkası "öldürmeyeceksin" der, ama bunu Levinas'ın da ısrarla belirttiği gibi, Başkası öldürmek isteyebileceğim tek varlık olduğu için söyler (EN 22; ENT 9; DL 28. DF 8).[39] Öyleyse, Levinas "Biz batılılar için hakiki sorun şiddeti reddetmekten çok kendimizi şiddete karşı bir mücadele hakkında sorgulamaktır" (AE 223; OB 177) dediğinde, savaşın vicdan rahatlığı içersinde savaşın eril erdemlerini kutsallaştırıp kutsallaştırmadığını sorduğunda, sorgulaması özgül bir biçimde devlet şiddetine yönelmiştir; bunu "eril erdem-

[38] Levinas'ın koyduğu önemli çekinceler için bkz. R. Bernasconi, "The Truth that Accuses. Conscience, Shame, and Quilt in Levinas and Augustine," *The Ethics of Postmodernity*, ed. Gary B. Madison ve Marty Fairbairn (Evanston: Northwestern University Press, 1999), s. 33-34.

[39] Bkz. Robert Bernasconi, "The Violence of the Face," *Philosophy and Social Criticism*, cilt 23, no. 6, 1997, s. 81-93.

ler"e yaptığı göndermeyi de doğrular (krş. TeI 284; TaI 306).[10] Levinas erilliği Heidegger'le de ilişkilendirir, bunun Heidegger'i nasyonal sosyalizmle ilişkilendirme çabasının bir uzantısı olduğu farz edilebilir. Levinas Varlığın *Dasein* olarak macerasının "ırkın ve kılıcın bir iradesi gibi özgür bir olma kabiliyetinin erilliğinde" şekillendiğini yazar (EN 219; ENT 207).[11] Fakat mesele devlet şiddeti olduğu için Levinas sorunu "biz Batılılar"a hitap eden bir biçimde ortaya koyar. Sorulması icap eden soru bu cümlenin kendisinin şedit olup olmadığıdır.

Levinas *Olmaktan Başka Türlü*'nün bu noktasında "biz Batılılar"a hitap ediyorsa, bunun sebebi kitabını yalnızca Batılıların okuyacağını düşünmesi değildir. Hegel'in yaptığı gibi yalnızca

---

[10] Bu denemenin 1999'un Ekim ayında Atlanta'da sunulan versiyonunda bu önermeyi Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki nesep bağı ve velüdiyet tartışmalarında en belirgin biçimiyle ortaya çıkan maskülinist yönleniminin toz kondurmadığı belli bir erilliği sorgulamak için bir bağlam olarak kullandım. Bunun Levinas'ın felsefesinin Levinas öncesi olmayan bir felsefeye doğru terk edilmesi gereken belli bir iklimini oluşturup oluşturmadığını sordum. Bu bakımdan Irigaray'ı zikrettim. Bu versiyonda bu soruları ele almıyorsam, bu kısmen onların karmaşıklıklarının daha uzun bir tartışmaya gereksinmelerindendir; bundan benim bu iddialardan geri adım attığımı çıkarılmamalıdır. Bkz. Luce Irigaray, "Questions to Emmanuel Levinas." çev. Margaret Whitford, *Re-reading Levinas*, ed. R. Bernasconi ve S. Critchley (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 113. Karmaşıklığın bir göstergesi olarak bkz. *Adieu*'nün son dipnotu. Jacques Derrida bu dipnotta Levinas'ın babalık ile erillik arasında yaptığı ayrımı korumakta ısrar eder. J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas* (Paris: Galilée, 1997), s. 210 n, çev. Pascale Anne Brault ve Michael Naas, *Adieu to Emmanuel Levinas* (Standford: Standford University Press, 1999), s. 152. Bununla birlikte Levinas'ın metnine bu sadakat onun durumu hakkındaki son söz olamaz.

[11] Aynı zamanda E. Levinas, *Le Temps et l'autre*, s. 57; çev. Richard Cohen, *Time and the Other* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), s. 70.

Batılılar için yazıyor olması da değildir.[42] Bunun sebebi Levinas'ın ortaya koyduğu sorunun özellikle Batılı bir sorun olduğuna inanmasıdır. Bunun nedeni de Devletin Batıya özgü bir kurum olduğunu düşünmesidir. Fakat eğer bu böyleyse, Batıda ve biz Batılılar için varoluş mücadelesi, bir felsefeyi, politikayı adaletin yolundan çıkaran bir felsefeyi meydana getirmiştir. Levinas'ın görüşü uyarınca insanlığın içinde "kusurlu insanlık" ile "hakiki insanlık" ayrımını teşvik eden felsefe olmuştur (DVI 80; GCM 45). Fakat Holokostla sonuçlanan bir geleneği desteklemesi (DL 211; DF 161) ne kadar beklenemezse kültürü de etiğin üzerine yükselterek ayrıcalıklı kılması o kadar beklenemeyecek olan Levinas'ın, Avrupalıların vahşi adını verdiklerine reva gördüğü vahşet ve hatta Avrupalıların birbirlerine karşı işledikleri vahşet suçları karşısında nasıl olup da Avrupa uygarlığını yüceltebildiği sorusu ortaya çıkar. Levinas'ın Avrupa Uygarlığını yüceltmesinin sebebi vicdan rahatsızlığının Avrupa'da özellikle başat bir rol oynadığını düşünmesidir. Vicdan rahatsızlığı Avrupa'da bu rolü helenik kurucu öğesi dolayısıyla değil, İbrani kurucu öğesi dolayısıyla oynayabilmiştir.[43] Levinas Avrupa Üniversitelerinde dünyanın dört bir yanındaki tikel kültürleri olumlama eğiliminin kaynağında Avrupa'nın yürüttüğü sömürgeci savaşların anısının canlı tuttuğu pişmanlığın bulunduğundan kuşkulanır (AeT 140; AaT 133). Başka deyişle, çokkültürlülük Avrupa'nın diğer halklara ettiği muameleden duyduğu vicdan rahatsızlığından doğar.

Ama Levinas "Avrupalılaşmadan çıkışı" [*de-europeanisation*] Avrupa'nın cömertliğinin bir kanıtı olarak zikretse de, Avru-

---

[42] R. Bernasconi, "We Philosophers," *Endings*, ed. R. Comay ve J. McCumber (Evanston: Norrthwestern University Press, 1999), s. 77-96.

[43] E. Levinas, *Altérité et transcendance* (Montpellier: Fata Morgana, 1995), s. 139-141: çev. Michael B. Smith, *Alterity and Transcendence* (New York: Columbia University Press, 1999), s. 132-134. Ayrıca bkz. EN 211-212: ENT 191-192.

pa'nın kültürel tahakkümünün haklılığında ısrar eder.[44] Levinas'ın, vicdan rahatsızlığının bu en âlâ filozofunun, vicdan rahatsızlığını Avrupa'nın üzerinde işletmek suretiyle Avrupa uygarlığını Levinas'a göre küçülten Avrupalı entelektüellere hiçbir sempatisi yoktur. Levinas bireylerde vicdan rahatsızlığını kutlar, vicdan rahatsızlığının politik bir erdem olduğu saptamasını yapmaz. Dahası, Levinas Avrupa kültürü ile Avrupa politikası arasında bir bağ olduğunu kabul etmez; bununla beraber örneğin *Bütünlük ve Sonsuz*'un açılış sayfalarında veya "Siyasi totalitarizm ontolojik bir toteliterizm üzerinde durur" (DL 267; DF 206) dediğinde olduğu gibi siyasi hareketlerle onları destekleyen felsefeler arasında bir bağ kurmakta ısrar eder.

Ne felsefenin ne de toplumun veya toplumların içindeki siyasal hareketlerin bir maddi zemini olduğunu kabul eder. Eşitlikçi ve adil devleti Avrupa'nın kurmayı başardığını beyan edip de (AeT 150; AaT 144), böyle bir devlet şayet olsaydı bile, onun varoluşunu kuran ve koruyan şeyin Üçüncü Dünyanın sistematik bir biçimde ezilmesi sonucunda ortaya çıkan bir maddi refah düzeyi olup olmadığını sormamasının sebebi belki de budur. Benzer bir biçimde, Levinas bizzat Hitlerizmi ve sosyal Darwinicilikten çok Hitlerizmin felsefesine veya sosyal Darwinciliğin felsefesine odaklanır.

Levinas'ın Avrupa fikriyle nasıl bir ilişkisi olduğu sorusu oldukça karmaşıktır ve ben burada bu soruya kapsamlı bir yanıt

---

[44] E. Levinas, *Interview with Christian Descamps, Entretiens avec le Monde, 1. Philosophie* (Paris: Editions La Découverte, 1984), s. 187. François Pairié, *Emmanuel LEvinas. Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987), s. 131. E. Levinas, *Humanisme de l'Autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), s. 54-56; BPW, 57-59. Bkz. R. Bernasconi, "One-Way Traffic: The Ontology of Decolonization and its Ethics," *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, ed. Galan A. Johnson ve Michael B. Smith (Evanston: Northwestern University Press, 1990), s. 67-80.

verdiğimi iddia etmiyorum.[45] Levinas'ın sosyal Darwinciliğe ve onu önceleyen geleneğe karşı bir alternatif olarak geliştirdiği kaynaklar hakkında da bir hüküm vermeye çalışmadım. Amacım Levinas çalışmalarını, zamanımızın entelektüel ve siyasi akımlarına Levinas'ın meydan okuyuşunu gözden kaçırmayacak şekilde yeniden okumaya açmak. Levinas'ın Heidegger okumasının yirminci yüzyılın travmatik olaylarına bir tepki olarak anlaşılması gerekir, onun metinlerinde bu olayların aksettiğini duymak gerekir. Aynı biçimde, Levinas'ın felsefesinde Batı düşüncesindeki varoluş mücadelesinin önde gelirliğine bir tepki gösterildiği de işitilmelidir. Öyleyse Levinas'ta bir siyaset felsefesi biçimi vardır. Fakat tam da Levinas varoluş mücadelesinin başat bir rol oynadığını reddetmediği için, onun bunu sınırlamak için düzenlenmiş kurumlara daha fazla dikkat göstermesi beklenirdi (krş. EN 210; ENT 190). Levinas'ı onun başka bazı filozoflara dayattığı standartlarla değerlendirmek meşru ise şu söylenebilir: Siyaset felsefesini bir kurumlar felsefesi noktasına götürmekteki başarısızlığı ciddi bir ihmaldir, Avrupa merkezciliği ise sorumsuzca ve hatta belki de şeytanidir.

---

[45] Burada çıkardığım sonucu anlamak için daha geniş bir tartışma şüphesiz gereklidir. Bunun için bkz. Robert Bernasconi, "Who is my Neighbor? Who is the Other?" *Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition*, The Ninth Annual Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center (Pittsburgh: Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University, 1991), s. 1-31. Ayrıca bkz. Sonia Sikka, "How Not to Read the Other: 'All the Rest Can Be Translated'," *Philosophy Today*, cilt 43, no. 2, Yaz 1999, s. 195-206.

KİMİN ÖNÜNDE VE NEDEN?

Hesap Verme Yükümlülüğü ve Hiperbolik ve Sonsuz Sorumluluğun İcadı

Sorumluluk [*responsibility*] terimi bugün etik ve politika tartışmalarında öylesine yaygın bir biçimde kullanılıyor ki, sadece iki yüzyıldan biraz daha uzun bir süredir kullanıldığını ve filozofların bu sürenin ancak ikinci yarısında etikte sorumluluk terimini kullanma ihtiyacı duyduklarını gözden kaçırmak kolaydır. Daha kesin bir dille konuşursak, Eski Yunancada ve Latincede bulunmayan bir terimdir; ilkin 1787 yılı civarında Fransızca ve İngilizcede yalnızca ad olarak ortaya çıkar. Bu yazıda sorumluluk teriminin tarihini açımlamanın amacı etik düşüncede Jean-Paul Sartre ve Emmanuel Levinas tarafından başlatılan ve 1940'lardan itibaren etkili olmaya başlayan bir devrimi tanıtmaktır. Bu düşüncenin bugün dünyayı tehdit eden en zor sorunlardan bazılarını ele almayı sağlayacak hayati kaynakları olduğuna inanıyorum. Söz konusu sorunlara, uzun zamandır ortada duran açlık ve yoksulluk gibi sorunların yanı sıra, teknolojinin gelişimiyle ortaya çıkan global ısınma, gen manipülasyonu ve klonlama gibi yeni sorunlar da dahildir.[1] Sartre ve Levinas'ın sorumluluğu düşünmelerinin dikkate değer olmasının tek sebebi, bize kendilerini dayatan bu sorunlara yanıt vermeleri değildir. İnsanların bu sorunlardan artık kaçınmamaları gerektiği ve kaçamayacakları fikri oldukça yaygınlaşmıştır. Sorumluluk hem etik

[1] Bkz. örneğin, Robert Bernasconi, "Cosmopolitanism, Globalisation and Ethical Responsibility," "Eco-Ethica et Globalisatio" içinde, ed. Tomonobu Imamichi, *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae* 20 (2003): 67-80.

bir icattır hem de bir meydan okumadır.[2]

Yeni olan yalnızca sözcük değildir; sorumluluk fikrindeki yenilik, sorumluluğu hesap verme yükümlülüğünden [*accountability*] ayırt ettiğimizde ortaya çıkar. Hesap verme yükümlülüğü, benim kullandığım anlamda, öncelikle geriye bakar; geçmiş cürümlerin ve başarısızlıkların ıslahına odaklanır. Hesap verme yükümlülüğüyle ilgili meseleler mahkemelerde ele alınmaktaydı ve bunların felsefi yazına Platon'un *Yasalar*'ı ve Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* adlı eserinin üçüncü kitabıyla girdiğini söylemek mümkündür. Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*'in üçüncü kitabında, övgü ve yergi getiren bazı edimlerin kasıtlı mı yoksa kasıtsız olarak mı yapıldığı sorusunu ele almıştır.[3] Hukuki bağlamlara dikkat ediyor olması, Bernard Williams'ı, Eski Yunan ve çağdaş sorumluluk mefhumları arasındaki görünüşteki farkların, onların ve bizim yasa anlayışlarımız arasındaki bir farka geri götürebileceğini ve nihai olarak farklı sorumluluk görüşlerini yansıtmadığını iddia etmeye iter.[1] Bununla birlikte bu yaklaşım, Batıda ahlakın Hıristiyanlaşması ve etiğin bir vicdan meselesi haline gelmesiyle birlikte etik anlayışının dönüştüğünü dikkate almaz. Bir kez Saint Augustinus'la birlikte irade etikte merkezi bir yer kazandıktan ve ardından Peter Abelard'la birlikte failin niyeti sorusuna önem verildikten sonra, birincil olarak hukuki

---

[2] Sorumluluğun etik bir icat olduğu fikri üstüne, bkz. Tomonobu Imamichi, "The Concept of an Eco-Ethics and the Development of Moral Thought," *Introduction to Eco-Ethics* (Tokyo: Centre international pour l'étude comparée de philosophie et d'esthétique, 2003), 3.

[3] Platon, *Laws*, bkz. 9, 860d-869e, çev. R. G. Bury (Londra: William Heinemann, 1926), 224-253; ve Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, kitap 3, böl. 1, çev. H. Rackham (Londra: William Heinemann, 1957), 116-129. Ayrıca bkz. Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

[1] Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), 65.

bir kavrayış olan ve çoğunlukla ne yapılmış olduğuna odaklanan hesap verme yükümlülüğü ile failin ne düşündüğüne odaklanan ahlaki kavrayış arasındaki ayrılık daha da telaffuz edilir oldu. Bununla birlikte hukuki model egemenliğini uzun süre korudu: Nasıl bir edimin ahlaki anlamı Tanrı'nın hükmü tarafından belirleniyorsa, hukuki anlamı da mahkemenin kararıyla belirleniyordu. Dahası, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda felsefi etik çalışmalarına kazüstri hâkim oldu. Kazüstrinin görevlerinden biri de kişinin ödevlerine bir sınır koymak ve ona tıpkı bir savunma avukatının müvekkiline hafifletici koşulları ve mazeretleri öğretmesine benzer bir biçimde, yaratıcısının karşısına çıktığında ihtiyaç duyacağı mazeretleri sağlamaktı.[5] Etik tarihinin büyük bir kısmı mazeretler tarihi olarak okunabilir.

Sorumluluk Teriminin Tarihi

Bu bölümde sorumluluk teriminin Batıda kapitalizmin doğuşuyla biçimlenen temsili demokrasinin ortaya çıkışı bağlamında oluşan bir hukuki ilişkiler ağını daha da belirginleştirme girişimi içinde tanıtıldığını savunacağım. Bu yeni toplum biçimi tarafından yaratılan radikal bireycilik var olan toplumsal bağları tahrip etti ve tek yanlı bir biçimde kişinin diğerlerinden bağımsız olduğunun altını çizdi. Bu durum, diğer toplum biçimlerinin verili kabul etme eğilimi içinde olduğu başkalarına karşı mesuliyeti [*answerability*] dile getirmeyi zorunlu kıldı. Burada filozofların nasıl bu yeni sorumluluk mefhumunu eski hukuki olarak hesap verme yükümlülüğü fikrine benzetmeye giriştiklerini ve bu girişimlerin bir zaman büyük ölçüde başarılı olduğunu göstereceğim. Ancak daha sonra, İkinci Dünya Savaşı sırasında Fransa'-

[5] Bu öykünün bir kısmını "The Infinite Task of Confession - A Contribution to the History of Ethics," "Eco-Ethica et Communicatio" içine, ed. Tomonobu Imamichi, *Acta Institutionis Philosophiae et Aesthetica* 6 (1988), 75-92'de anlattım.

nın Alman işgaline uğramasının yarattığı olağanüstü koşullar esnasında *sorumluluk* teriminin içinde o zamana dek gizli kalan kaynaklar Jean-Paul Sartre tarafından serbest bırakılmıştır.

İngilizce *responsibility* sözcüğü, tıpkı Fransızca *responsabilité* ve Almanca *Verantwortlichkeit* gibi ilk defa onsekizinci yüzyılın son yıllarında ad olarak ortaya çıkar.[6] Bununla birlikte bu ada tekabül eden sıfatlar daha öncesinde de bulunabilir. Örneğin Fransızca *responsable* onüçüncü yüzyıla kadar geri götürülebilir; başlangıçta "güvence veren," "adaletle kabul edilebilir olan" veya bir takviyenin bir saldırıya direnebilmesi veya yanıt verebilmesi anlamında "direnebilme" demekti. *Verantwortlichkeit* değil, ama *Verantwortung* adı, geriye doğru onbeşinci yüzyıla kadar takip edilebilir.[7] Almanca *verantwortlich* ilk kez 1664'te bakanlığın hesap verme yükümlülüğüne gönderme yapılacak şekilde kullanılmış gibi görünmektedir. Bu Almanca terimlerin hiçbiri Wilhelm Traugott Krug'un *Allgemeines Handwörterbuch der philosophichen Wissenschaften*'inin 1827 baskısında bulunmaz. Buna karşın *verantwortlich* sıfatı iki yıl sonra yayınlanan ek cilte dahil edilmiştir. Konuşma ve yazılı savunma yoluyla hesap

---

[6] Terimin tarihini inceleyişim üç kısa, fakat önemli çalışmaya borçludur: Richard McKeon, "The Development and Significance of the Concept of Responsibility," *Revue internationale de philosophie* 11 (1957): 3-32; Tomonobu Imamichi, *Betrachtungen über das Eine* (Tokyo: Institut der Aesthetik, 1968), 31; ve Jacques Henriot, "Note sur la date et le sense de l'Apparition du mot 'responsabilité,'" *Archives de philosophie du droit* 22 (1977): 45-62. Daha çağdaş çalışmalar arasında Kurt Bayertz'in çalışmasını özellikle dikkate değer buldum, ancak Satrte ve Levinas'ı ihmal etmeyi sürdürmesi beni şaşırtıyor. Bkz. Kurt Bayertz, "Eine Kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung," *Verantwortung: Prinzip oder Problem?*, ed. Kurt Bayertz (Darmstadt, Germany: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 3-71.

[7] Bkz. Jacob Grimm ve Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, cilt 25 (Leipzig, Germany: Hirzel, 1956), 80.

verme ödevine (*Rechenschaft*) gönderme yapar çünkü herkesin üstünde bir yargıç vardır, örneğin Tanrı.[8] İngilizce sıfat *responsible* ilk kez 1599'da kullanıldı ve birine veya bir şeye hesap vermek anlamına geliyor gibi görünür. 1643 itibarıyla, İngiliz İç Savaşı bağlamında ya krala ya da parlementoya karşı mesul olmak anlamına geldi. 1650'de terim bir suçlama ya da şikayet dolayısıyla mesuliyet demekti. 1691'de John Locke yazılı açıklamaların ticari akitlerde nakit paranın yerini tutamayacağını tartıştığı bağlamda bu sözcüğü kullanmıştır. "Bir adamdan aldığım senet, bono veya borç kaydı başka bir adam tarafından güvenli kabul edilmeyecektir. Zira o, senetin veya bononun ne hakiki veya yasal olduğunu ne de bana bunları veren adamın dürüst veya sorumlu olduğunu bilmektedir."[9] Bu son gönderme sorumlu olma mefhumunun gelişmekte olan demokratik kurumlara nasıl karşılık geldiğine ışık tutmuyor yalnızca, aynı zamanda da kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte söz vermeyi daha çok vurgulama ihtiyacını da gösteriyor ki, bu kişinin zaman içinde aynı kişi olarak kalmasına daha çok odaklanılmasına yol açmıştır. Bu da kişisel özdeşlik ve insanın sözünün eri olması gibi meseleleri gündeme getirmiştir. O halde bir sorumluluk mefhumunun tanımlanması burjuva kapitalizminin yeni kurumları ve baskısı altında zorunlu bir hale gelmiştir.

İlk kez Heinrich Heine tarafından kullanılan Almanca *Verantwortlichkeit* terimi suç isnat etme veya yükleme anlamına

---

[8] Wilhelm Traugott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, cilt 5 (Leipzig, Germany: Bradhaus, 1829), 247. McKeon bu maddenin 1827 baskısında bulunduğunu söyleyerek bir hata yapmıştır. Bkz. McKeon, "The Development and Significance," 9 n.

[9] John Locke, "Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money," *Locke on Money*, ed. Patrick Hyde Kelly, cilt 1 (Oxford: Oxford University Press, 1991), 234.

gelen *Zurechnung*'la neredeyse eşanlamlıydı, dolayısıyla bir yargıcın varlığını ima ediyordu. Halbuki Fransa'da ilk kez 1788'de hemen Fransız Devrimi arifesinde ortaya çıkan *responsabilité* terimi hem bir hükümetin sorumluluğuna hem de bir şirketin yöneticilerinin sorumluluğuna gönderme yapmak için kullanılmaktaydı.[10] Hem bakanlar hem de yöneticiler mesuldüler (*answerable*). Benzer bir biçimde, İngilizcede *responsability* sözcüğü ilkin sık sık yapılan seçimler yoluyla halka karşı mesul bir hükümet fikrinin özgül siyasi bağlamında bulunabilir: James Madison 1787'de *Federalist* No. 63'te seçimlerin sorumluluk "ürettiğini" savunmuştur. Fakat bu, göreli olarak yeni sorumluluk kavrayışına onu hukuki hesap verme yükümlülüğüne derhal benzetebilecek özellikler de yüklemiştir. Sorumluluğun makul olması için sorumlu olan tarafın gücü dahilindeki şeylerle sınırlanması gerekir."[11] Alexander Hamilton tarafından 1788'de yazılan başka bir makale sorumluluğun "iki tür olduğu, bunların suçlamak [*to censure*] ve cezalandırmakla ilgili" olduğu açıklamasını yapar.[12]

Ayırt edilebilir bir sorumluluk kavrayışının oluşumunda belirleyici uğrak, Benjamin Constant'ın bu yeni sorumluluğun anlamını ilk kez belgeleyen 1815 tarihli "De la responsabilité des ministres" başlıklı makalesinde ortaya çıkar.[13] Makalenin önemi

---

[10] Henriot, "Note sur la date," 60.

[11] Ed. Jacob E. Cooke, *The Federalist* (Middleton, Conn.: Wesleyan University Press, 1961), 423-424. Bu makaleyi Alexander Hamilton'un yazdığı sanılmıştı.

[12] *A.g.e.*, 476.

[13] Benjamin Constant "De la responsabilité des ministres," *Œuvres complètes*, cilt 9, *Principes de politique et autres écrits* (Haziran 1814-Temmuz 1815), ed. Oliver Devaux ve Kurt Kloocke (Tübingen, Germany: Niemeyer, 2001), kitap 1, 439-496. Bu makale İngilizceye hemen "The Responsibility of Ministers" başlığıyla çevrildi ve aynı yıl *The Pamphleteer* 5, no. 10 (1815): 299-329'da çıktı. Constant, *Principles of Politics*'te kısmen aynı meseleleri, bazen aynı dili kullanarak ele aldı, fakat "De la responsabilité des ministres"in çalışma-

Constant'ın sorumluluk ile yasal düzenlemeler arasında pekin bir ayrımda ısrar etmesidir.

Hukuki düzenlemeler benim burada *hesap verme yükümlülüğü* dediğim şeye karşılık gelir; Constant'ın İngilizce çevirmeni bu terimi *sorumlulukla* eşanlamlı olarak kullandığı halde.[14] Constant'a göre eğer bir bakan yasayı ihlal ederse, yasaya tabî olduğundan, yasanın gereği neyse tam olarak yerine getirilir. Bir bakan iktidarını yasaya aykırı bir biçimde kullanıyorsa, özel kişi olarak hareket ediyor demektir. Bu edimler yasadışıdır ve özel kişi olarak icra ettiği tüm yasadışı edimlere mahkemeler bakar.[15] Buna tezat, sorumluluk uygun bir şekilde anlaşıldığında, hiçbir yasaya karşı gelinmediğinde söz konusudur *sadece*. Daha doğrusu, *sorumluluk* terimi yasanın verdiği iktidarın yasadışı bir biçimde değil de, yanlış veya haksızca kullanılmasına gönderme yapar.[16] Bu edimler doğaları gereği önceden belirtilemez veya yasalara geçirilemez.[17] Bu sebeple, yasadışı değil, ama haksızca hareket etmiş bakanlar mahkemelerin önüne çıkarılamaz ancak milletvekillerinin önüne çıkarılmalıdır."[18] Bu durumun yeniliği cezaya farklı bir yaklaşımı davet eder, eğer cezalandırma söz konusu olursa elbette. Constant en ciddi durumlar olarak ölüm, işkence veya sürgünü ele alır. Bununla birlikte vakaların çoğunda cezalandırmanın zorunlu olmayacağını düşünür: bakanın koltuğunu kaybetmesi yeterli olacaktır.[19] Constant, bakanları sorum-

---

nın son hali olduğu açıktır. Bkz. Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, *Principes de politique et autre écrits* içinde, kitap 2, 753-780.

[14] Bkz. örneğin Constant, "De la responsabilité des ministres," 442 ("The Responsability of the Ministers," 302).

[15] *A.g.e.*, 445-446 (304).

[16] *A.g.e.*, 441 (302).

[17] *A.g.e.*, 460-461 (315-316).

[18] *A.g.e.*, 442 (302).

[19] *A.g.e.*, 461 (316).

lu yaparak, krala kendine çekidüzen vermesi yönündeki müdahalelerin yapılmasını önlemeye çalışır.[20] Bu şekilde, hesap verme yükümlülüğünden ayırdığı özgül bir sorumluluk alanı meydana getirir.

Constant ilkelerden yola çıkarak doğru bir sorumluluk kuramı inşa etmeye çalışmaktan çok çağının pratiklerinin altında yatan kuramı ifade etmenin bir yolunu aramaktadır. Kendi politik ajandası vardır elbette, ama bakanlığa ilişkin bir sorumluluk fikri türetme girişimleri Fransa ve İngiltere'deki görece yeni siyasi gelişmeleri gözlemlemesinden doğmuştur. 1815 tarihli Fransız Anayasası kralı dokunulmaz, bakanları sorumlu ilan eder.[21] 1817'de Georg Wilhelm Friedrich Hegel de bu gelişimi ele aldı ve ona sürekli bir ilgi gösterdi. Bununla beraber onun yaklaşımı Constant'ınkinden bir şekilde farklıydı. Hegel bakanların kararın nesnel taraflarıyla, yani içeriği, koşulları ve yasal zeminiyle uğraştıkları için sorumlu olduklarına, buna karşın kararlarının nihai öznelliği dolayısıyla monarkın hükümet edimlerinin üstünde tutulması gerektiğine inandı.[22] Constant bu yeni gelişmelere Hegel'den daha çok ilgi gösterir, zira yasal hesap verme yükümlülüğü ile sorumluluk arasındaki farkı, özellikle sorumluluklarını-

---

[20] *A.g.e.*, 441 (301).

[21] Altı kısımlık anayasanın dört kısmının bütünü bakanların sorumluluklarına ayrılmıştır. "Acte additional aux constitutions de l'empire du 22 avril 1815," *Les constitutions de la France depuis* 1789, ed. Jacques Godechot (Paris: Garnier-Flammarion, 1970), 236-237.

[22] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Vorlesungen I (Hamburg, Germany: Felix Meiner, 1983), 208, çev. Michael Stewart ve Peter Hodgson, *Lectures on Natural Right and Political Science* (Berkeley: University of California Press, 1995), 257-258; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7 (Frankfurt, Germany: Suhrkamp, 1978), 454-455, çev. H. B. Nisbet, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1991), 326-327.

zın belirsizliğine odaklanarak aydınlatır.[23] Bu en açık biçimiyle bakanlar gibi daha üst konumdaki bir yetkiliden emir almak suretiyle hareket eden, daha alt seviyedeki failleri tartıştığında ortaya çıkar. Constant sorunu yasaya müracaat ederek ele alır. Üstüne tabî bir fail yasalara uygun bir biçimde verilmiş emirleri uyguladığında yanlış bir şey yapmamıştır. Sorumlu tutulmaz. Dahası bakan yasal güçlerini istismar ettiği için sorumlu tutulduğunda, emirleri yerine getirenler sorumlu değildir. Constant'ın görüşü uyarınca, üstlerine tabî failler sadece örneğin, "güvenlik, özgürlük, bireysel mülk"e karşı bir suç işleyerek yasadışı emirleri uyguladıklarında sorumlu tutulmalıdırlar.[24] Suçların listesi kuraına yol açan ekonomik ve politik manzarayı yansıtır; oysa sorumluluk fikri, Sartre ve Levinas'a döndüğümüzde görebileceğimiz gibi, bu manzarayı sorgulayabilecek bir potansiyeli haizdir. Constant'ın üstünde durduğu nokta şudur: Nasıl bakanlar seçilmiş bir meclis karşısında sorumlu veya mesuldürler, üstlerine tabî failler de bir jüri karşısında sorumlu veya mesuldürler. Üstlerine tabî faillerin sorumluluğu yasayla ilişkilendirilerek açıklanmış olduğu halde, yazıda önceden belirtilemeyecek olan

---

[23] Hegel'in tarih felsefesi üstüne verdiği derslerde yeni sorumluluk fikrinin bu veçhesini tanıdığına dair bazı zayıf belirtiler mevcuttur. George Staunton Çin'i anlatırken mandarinlerin kendi denetimlerinin dışında olan olaylardan sorumlu tutulmalarını alay edilmeye değer bulmuştu. Oysa Hegel, Çinlilere genel olarak tepeden bakar tavrına aykırı bir biçimde, bu kanıtı bir olgu beyanına çevirdi ve böylece bu tür bir düzenlemenin sorumluluğun mantığına ait olduğunu tanıdığını ima etti. George Staunton, *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*, II. baskı (London: W. Bulmer, 1789), 299-300; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der geschichte*, Werke 12 (Frankfurt, Germany: Suhrkamp, 1970), 160, çev. J. Sibree, *The Philosophy of History* (New York: Dower, 1956), 126.

[24] Constant, "De la responsabilité des ministres," 448 ("The Responsability of the Ministers," 306-307).

ve dolayısıyla karar gerektiren nüansları belirlemesi uygun olan merci kamuoyu veya sağ duyuyu temsil eden jüridir.[25] Üstlerine tabî faillerin sorumluluğu jüri önüne çıkarılırken, bakanların sorumluluğu milletvekillerinin önüne çıkarılır, çünkü sorumluluklar hazır bir biçimde yasada düzenlenmek suretiyle belirlenmemişlerdir.

Filozofların başlangıçtaki eğilimi sorumluluk mefhumuna ihtiyacı yadsımaktı. İngilizcede *responsibility* teriminin ilk felsefi kullanımında zaten görülür bu. 1859'da Alexander Bain sözcüğün kullanılmasına karşı çıkıyordu, zira ona göre terim basitçe "cezalandırılabilirlik" anlamına geliyordu. Terim derhal vazgeçilmek için tanıtılmıştı.

> "Sorumluluk" terimi retorik üzerine yazan yazarların "Düzdeğişmece" dediği türden mecazi bir ifadedir. Düzdeğişmecede bir şey sebeplerinden, sonuçlarından veya beraber kullanıldığı sözcüklerden birisi tarafından adlandırılır; örneğin, krallık yerine taht, psikoposluk yerine taç denir. Adaletin bir biçimde yerleşmiş olduğu her ülkede bir suçlunun cezalandırılmadan önce, kendisine suç isnad edilmesine karşılık bir yanıt vermesine izin verildiğini görürüz, bu yanıt göz önüne alınır, cezanın belirlenmesinde kullanılır. Mecazı bir tarafa bırakıp, terimi doğrudan anlamıyla kullanmak açıklığa kavuşmak açısından tercih edilebilir. O halde sorumluluk yerine cezalandırılabilirliği koyacağım; çünkü kendisine isnat edilen suçlara karşılık tatmin edici bir yanıt veremediğinde bir adamı cezalandırmaya hazır değilseniz, onun sorumlu olduğu da asla söylenemez.[26]

---

[25] *A.g.e.*, 452-453 (310-311).

[26] Alexander Bain, *The Emotions and The Will* (Londra: John W. Walker, 1859), 564.

Belki de Bain'i hayal meyal hatırladığından, 1865'de John Stuart Mill, Sir Hamilton'un hesap verme yükümlülüğüyle ilgili tartışmasını ele alırken "sorumluluğun ceza demek olduğunu" ilan etmiştir.[27] 1876'da F. H. Bradley "bayağı sorumluluk anlayışı" üstüne denemesinde Mill'in beyanını alıntıladığı ve onu sorumluluğun cezai yükümlülükle bağlı olduğunu –zira kişi suçsuz da olabilir– söyleyerek düzelttiği halde, bayağı olmayan bir sorumluluk mefhumu geliştirmekle kendisi de ilgilenmemiştir.[28] Hakim sorumluluk anlayışının kökenleri Max Weber'in sorumluluk etiği (*Verantwortungsethik*) betimlemesinde işitilebilir hâlâ. Bu etik, saf bir kanaatten kaynaklanarak icra edilen eylemden doğan kötü *sonuçları* gözardı eden bir ilkeli kanaat etiğine (*Gesinnungsethik*) karşıdır, çünkü kişinin eyleminin öngörülebilir sonuçlarından mesul olduğunu ileri sürer.[29]

Bu bağlamda Lucien Lévy Bruhl'un önemi, *L'idée de la responsabilité*'de yasal, toplumsal ve nesnel sorumluluk ile vicdana yerleştirdiği ve içeriksiz olduğunu söylediği ahlaki veya öznel sorumluluk arasında ayrım yapmasıdır.[30] İkinci anlamda sorumluluk, yasal hesap verme yükümlülüğünden farklılaştırıldığı, belirsiz olduğu ve özü itibariyle cezayla ilişkilendirilmediği ölçüde Constant'ın bu terimi kullanışının bir yankısı olarak görüle-

---

[27] John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, ed. J. M. Robson, Collected Works 9 (Toronto: University of Toronto Press, 1979), 454.

[28] F. H. Bradley, *Ethical Studies* (Londra: Oxford University Press, 1962), 4.

[29] Max Weber, "Politik als Breuf," *Gesammelte Politische Schriften*, ed. Johannes Winckelmann (Tübingen, Germany: J. C. B. Mohr, 1988), 551-552: çev. Peter Lassiman ve Ronald Spiers "The Profession and Vocation of Politics," *Political Writings* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1994), 359-360.

[30] Lucien Lévy-Bruhl, *L'idée de responsabilité* (Paris: Hachette, 1884), 27.

bilir. Buna rağmen Lévy Bruhl'un ahlaki sorumluluğu toplumdan ayrı, sadece vicdana hesap verir [*answerable*] olarak anlıyor olması, Constant'ın kavrayışına uzaklığını gösterir. Lévy Bruhl'ün sorumluluk fikrinin yeniliğini görmezden geldiğini de gözlemlemeliyiz. O, sorumluluğu ahlakın olmazsa olmaz bir özelliği gibi sunmuştur; bu özellikten vazgeçmek kendi zararımıza olacaktır. Onu daha sonra sözde ilkel zihniyet denen şey üzerine kitaplar yazmaya sevkeden etnolojik ilgisini burada göstermeye başlamıştır, sorumluluğu toplumun kalıcı bir özelliği olarak görmüştür.

Lévy-Bruhl'dan sonra, sorumluluk terimleriyle düşünmek hızlı bir biçimde sorgusuz sualsiz kabul edilir olmuştur. Daha 1887'de Friedrich Nietzsche ahlak sorusunu sorumluluk dilini kullanarak sormuştur.[31] Bu, Jacques Derrida'nın *Ölüm Armağanı*'nda (*The Gift of Death*) Avrupa tarihini bir sorumluluk tarihi olarak sunma girişimine yol açmıştır.[32]

Hiperbolik Sorumluluk

1943'te yeni bir sorumluluk kavrayışı –ben ona "hiperbolik sorumluluk" diyorum doğmuştu, "keşfedilmişti" demeliyiz belki de. Bu Jean-Paul Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te "her şeyden sorumluyum"[33] dediğinde ortaya çıktı. İzin verdiği tek istisna sorumlu-

---

[31] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke 5 (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), 293.

[32] Jacques Derrida, *Donner la mort. L'éthique du don*, ed. Jean-Michel Rabaté ve Michael Wetzel (Paris: Métailié-Transition, 1992), 13, çev. David Willis, *The Gift of Death* (Chicago. University of Chicago Press, 1992), 4. Derrida Jean Patočka'nın *Essais hérétiques*'ine gönderme yapar, fakat iddia Derrida'nındır, Patočka'nın değil.

[33] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (Paris: Gallimard, 1965), 516, çev. Hazel Barnes, *Being and Nothingness* (London: Methuen, 1957), 441.

luğun kendisinden sorumlu olmamaktı: Her şeyden sorumlu olmaya mahkûmum. Bu, hiperbolik sorumluluğun gramerini kurar. İnsan hiçbir zaman hiçbir şey için "Bu benim sorumluluğum değil, benimle bir ilgisi yok" diyemez. Sartre'ın benim bütünüyle özgür olduğumu ileri süren özgürlük kavrayışına dayanan bu iddianın felsefi temelini keşfetmeye geçmeden önce, onun bu yeni sorumluluk biçimini keşfettiği dolaysız bağlam hakkında birkaç şey söylemek istiyorum.

1939'un Kasım ayı sonunda, binlerce kişi gibi Fransız ordusuna alınan Sartre, Jules Romains'in *Verdun: Açılış* ve *Verdun: Savaş* adlı romanlarını okuyordu. O zamanlar Romains'e Fransa'nın en büyük yazarlarından birisi gözüyle bakılıyordu ve sonunda yirmi yedi kitaba ulaşan *İyi Niyetli İnsanlar* dizisinin bir parçası olan bu iki Verdun kitabı henüz geçen yıl yayımlanmıştı. Birinci Dünya Savaşının en kanlı savaşlarından birisinin çok canlı bir portresini veriyor, savaşı hem büyük ölçekte hem de birey düzeyinde anlatıyorlardı ve dolayısıyla, savaşın kendilerine erişmesini bekleyen askerlerin doğal olarak okumak isteyecekleri kitaplardı.

Romanların başkarakteri Jean Jerphanion piyade teğmendir ve kısa süreli bir izin dolayısıyla Paris'te iken yakın dostu Pierre Jallez'le hem savaşı hem de cephedeki askerlerin sivillere ve hafif görevlerde bulunan askerlere duydukları küçümsemeyi tartışır. Jallez askerlerin basit bir biçimde bir başkasının deliliğinin kurbanı olmadıkları gözlemini yapar. Askerler de bir zamanlar sivildiler ve savaş yol açan aptallıkta onlar da rol oynamışlardı. Jerphanion onunla aynı fikirde olduğunu göstermek için şöyle der: "Savaş birçok kurban alır, ama bunların pek azı masumdur."[31] Sartre *Savaş Günlükleri*'nde bu cümleyi alıntılar, ama

[31] Jules Romains, *Les hommes de bonne volonté*, cilt 16, *Verdun* (Paris: Flammarion, 1938), 220, çev. Gerard Hopkins, *Verdun: The Prelude, the Battle* (New York: Alfred A. Knopf, 1939), 443.

yanlış yazar: Jerphanion'un masum kurbanlar *olmadığını* söylediğini aktarır.[35] Cümle *Varlık ve Hiçlik*'te de aynen bu değiştirilmiş haliyle alıntılanmıştır. Bu yolla Sartre bütünüyle özgür olduğum ontolojik iddiasının yaygın bir biçimde kabul gören bir kanaatten destek alabileceğini öne sürer. Bu kanaate göre, her birimiz yalnızca yaptıklarımızdan değil, başımıza gelenden de belli bir ölçüde sorumludur. Zira başımıza gelmeden önce eyleme geçmek suretiyle onu engelleyebilirdik. Bununla birlikte payıma düşeni hak etmişimdir duygusu genelleştirilmiş ve ontolojik bir temel kazanmıştır. Sartre benim kendimi edilgen bir kurban gibi sunamayacağımı düşünür gibidir. Bu skandal bir iddiadır ve Hegel'in kötücül yargısını anımsatır. Hegel, Heidelberg'te tarih felsefesi üstüne fikirlerini ilk kez sunduğu bir bağlamda şunu ileri sürer: "Hiçbir halk kendisine yanlış yapıldığı için acı çekmemiştir; çektiği acıyı hak etmiştir."[36] Bununla beraber Hegel'in ve Sartre'ın ifadeleri kulağa benzer gelse de, anlamları çok farklıdır. Hegel, Friedrich Schiller'in "*die Weltgeschichte ist ein Weltgericht*" (Dünya tarihi dünya hükmünün verildiği bir mahkemedir) cümlesi bağlamında bir halk üzerine bir yargıda bulunmaktadır. Bununla tezat oluşturan bir biçimde Sartre bir eylem çağrısı yapmaktadır: Eyleme geçmek bana bağlıdır, hatta denebilir ki, kendimi içinde bulunduğum her duruma "sahip çıkmak" bana bağlıdır.

Sartre'ın "Özgür olmaya mahkûmum" iddiası özgürlüğün sınırsız olduğu anlamına gelir. Bunun tek istisnası özgür olmayı bırakma özgürlüğüne sahip olmamamdır.[37] Fakat Sartre bu

---

[35] Jean-Paul Sartre, *Carnet de la drôle de guerre* (Paris: Gallimard, 1995), 198; çev. Quintin Hoare, *War Diaries* (London: Verso, 1984), 16.

[36] "Kein Volk erlitt je Unrecht, sondern was er erlitt, hat es verdient." Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, 257 (*Lectures on Natural Right and Political Science*, 307).

[37] Sartre, *L'être et le néant*, 515 (*Being and Nothingness*, 439).

cümlenin Martin Heidegger'in dilinde "özgürlüğe atılmışız" veya "özgürlüğe terk edilmişiz" ifadeleriyle aktarılabileceğini de kabul eder.[38] O halde Sartre'ın özgürlük hakkında yaptığı açıklama Heidegger'in atılmış tasarı [*thrown project*] açıklamasını anlayış biçiminden çıkar. Ancak Sartre bu noktada tek taraflı bir biçimde terk edilmenin, atılmışlığın veya varoluşumun olgusallığının değil, dünyanın bana nasıl belireceğini belirleyen imkânlar fırlatmanın altını çiziyor gibi görünmektir. Varoluş imkânlarımı fırlatmam durumumu ve şeylerin bana nasıl belirdiğini belirlediği için ve kendi tasarımı belirlemek son kertede bana kalmış bir şey olduğu için, bir anlamda dünyamı seçtiğim sonucu buradan çıkar gibi görünecektir. Şeyler ancak verili bir tasarıya bağlı bir biçimde ilgisiz, kayıtsız veya hatta yararlı değil de engel olurlar. Dağlara eğer tırmanmak için gelmişsem yükseklikleri bir engel olabilir, ama doğanın güzelliğine hayran olmaya gelmişsem yükseklikleri yarattıkları çarpıcı etkiye katkıda bulunur.

Dünyamı seçtiğim için savaştan sorumlu olduğumu, hatta onu sanki ben ilan etmişim gibi sorumlu olduğumu söylemek Sartre'a makul görünür. İddia elbette sağduyuya ters düşer, Sartre'ın okurlarını ikna etme girişimi safhalar içerir. İlk aşamada iddia eğer savaşa gider, bir kaçak ya da bir pasifist olmazsam bu benim savaşı kabul ettiğimi gösterir iddiasından ibarettir gibi görünür. Bu sınırlar çerçevesinde bir seçimle karşı karşıya bulunurum. Bir savaş olup olmaması benim elimde değildir. Bir savaş olduğunu inkâr etmek barışı getirmeyecektir, ancak savaşa karşı şu veya bu tavrı takınmak benim elimdedir ve savaşın benim üzerimde yapacağı etkiyi belirler. Masum kurbanlar yoktur derken sıradan bir biçimde kastedilebilecek şeye Sartre en çok burada yaklaşmıştır. Bu Sartre'ın argümanındaki ilk adımdır.

Argümanın ikinci aşamasında Sartre, Heidegger'den öğrendi-

[38] *A.g.e.*, 565 (485).

ği dersleri uygulamaya koyar. Benim kendimi seçmemle savaş konusunda yaptığım seçim tek ve aynı seçimdir. Neyin durumun olgusallığına ait neyin benim tasarımın buna katkısı olduğunu hangi sebeple söyleyemiyorsam, aynı sebeple denetimimin ötesinde neyle karşı karşıya olduğumu veya benim katkımın ne olduğunu kesin bir biçimde söyleyemem. Bunun anlamı, nihai olarak benim kendimi içinde bulduğum bu durum olduğum, dahası onu seçmiş olduğumdur. Onu seçmek de ondan sorumlu olmaktır.

Bu argümana sorumluluk meflumunda meydana gelen bir dönüşüm karşılık düşer. Sartre başlangıçta okura *sorumluluğun* sıradan anlamını kullandığını söyler: bunu, "bir olayın veya bir nesnenin itiraz edilemez öznesi [*author*]" olunduğuna ilişkin düşünüm öncesi bilinç olarak açıklar. Bununla birlikte iki sayfa sonra başlangıçta andığını sıradışı sonuca ulaşır: "Sorumluluğumun ta kendisi hariç her şeyden sorumluyum aslında." Sorumluluğun bu anlamı sorumluluğun sıradan anlamından, ki buna göre sadece tartışılmaz bir biçimde öznesi [*author*] olduğum edimlerin hesabını vermekle yükümlüyümdür, açıkça çok farklıdır. Buna rağmen Sartre sorumluluğun mülkiyetle bir ilişkisi olduğu konusunda nettir. "Sorumluluk mülkiyetin ilksel biçimidir. (Ve bunun tersi de geçerlidir: Her mülkiyet, örneğin Sartre'ın gözünde sorumluluktur)"[39] Sorumluluğun mülkiyetle ilişkisi, her ne kadar en genel bir biçimde betimlenmişse de, kavramın özel mülkiyet biçimine daha önce görülmemiş bir önem veren, kişinin bu özel mülkiyet biçimiyle özdeşleştiği bir toplumda doğduğunu hatırlatır.

Sartre'ı yorumlayanlar bu yeni sorumluluk anlayışından çok Sartre'ın özgürlük kavrayışına odaklanma eğilimi gösterirler.

[39] Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale* (Paris: Gallimard, 1983), 128, çev. David Pellauer, *Notebooks for an Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 121.

Özgürlüğüm özgürlükten, kendimden, dünyadan sorumlu olduğum olgusudur.[10] Bu olguya odaklanmama eğilimi hakimdir. Sartre'ın felsefesi her zaman bir eylem, bir tepki talep eder. Yorumcular işte bu anlamın altını oyarlar. Sartre'ın argümanı ontolojik özgürlüğün sorumluluk biçiminde, kaçınamayacağımı bir şeyden ibaret olmadığı; özgürlüğün yalnızca kendim için değil, başkaları içinde somutlaştırmaya çabalamam gereken bir şey olduğudur. Bu, *Varoluşçuluk ve Hümanizma* ve *Anti-Semit ve Yahudi*'de doğrudan bir bağlanma politikasına götürür.

Sartre *Varoluşçuluk ve Hümanizma*'da herkes özgür olmadan kimsenin özgür olmadığını savunur: "İnsanın tanımı olan özgürlüğün başkalarına bağlı olmadığı aşikârdır, fakat bir bağlanma olur olmaz, başkalarının özgürlüğünü de kendi özgürlüğüm gibi istemeye mecburumdur. Başkalarının özgürlüğünü eşit bir biçimde hedefim haline getirmediysem özgürlüğü hedefleyemem."[11]

Simone de Beauvoir da benzer bir iddia da bulunur: "Varoluşu istemek, dünyayı açmayı istemek ve insanların özgür olmasını istemek tek ve aynı istemdir."[12] Özgürlüğüm, dünyadan sorumluluğum, dolayısıyla ezilenlerin tümünden sorumluluğum demek olduğu için tarihin bir yönü vardır. Bu yorum, Sartre'ı Maurice Merleau-Ponty'nin ona atfettiği özgürlüğün keyfi ve ikircikli olduğu fikrinden kurtarır.[13]

Anti-Semit ve Yahudi'de Sartre insanı "bir durumun sınırları

---

[10] Sartre, *L'être et le néant*, 639: *Being and Nothingness*, 553.

[11] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1946), 83-84; çev. Philip Mairet, *Existentialism and Humanism* (London: Methuen, 1968), 52.

[12] Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguité* (Paris: Gallimard, 1962), 125, çev. Bernard Frechtman, *The Ethics of Ambiguity* (New York: Philosophical Library, 1976), 86-87.

[13] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 512; çev. Colin Smith, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge, 1972), 448-449.

içinde özgürlüğe sahip varlık" olarak tanımlar.[44] Sonra da bu kavrayışın doğrudan politik eyleme götürdüğünü gösterir. Kendi olmak [*to be authentic*] durumun bilincinden çıkan sorumlulukları ve riskleri üstlenmektir. Sartre'ın özgürlük felsefesi dünyadan el etek çekmeye veya kendi koşullarına karşı stoikvari bir kayıtsızlığa değil, sorumluluk almaya götürür. Koşullar ne olursa olsun, mazeret olamaz. 1948'den kalma *Hakikat ve Varoluş* başlığını taşıyan bir elyazması bunu doğrular: "Özgürlüğün *her zaman* bizim ne yaratmış ne de istemiş olduğumuzun *sonradan* sorumluluğunu üstlenmek anlamına geldiğini gösterdim. (O araba beni yere yıkar. Ondan kaçamadım. Bir kolum yok. Özgürlüğüm orada başlar: kendim yaratmadığım bu engelliliği üstlenmek.) Ancak özgürlük, koşulundan kaçamaz."[45] Sartre için sorumluluk fikri özgürlük fikrinden ayrılamaz, ancak argümanı, sadece kökeni tartışılamaz bir biçimde bende olan eylemlerden sorumlu olduğumu öne süren standart argüman değildir. Bu geleneksel görüş *Varlık ve Hiçlik*'teki başlangıç noktasıydı. Orada, eylemlerin ilkesel bir biçimde yönelimsel olduğu kanaatini göstermek için bir taşocağını dinamitlemek görevi verilmiş bir işçiyi örnek verir. İşçi emirlere uymuş ve beklenen sonucu meydana getirmiştir, ama buna rağmen eylemiştir: "Ne yaptığını biliyordu veya başka deyişle, bilinçli bir tasarıyı yönelimsel olarak gerçekleştirdi."[46] Bu cümlede, hatta tüm bölümde, Paris'in Almanlar tarafından işgaline verilen bir tepkinin işitilebileceğini düşünüyorum. Her şeyden sorumluyum, çünkü ne olursa olsun ondan bir şey çıkarmakta özgürüm, onu bir fırsata dönüştürmekte öz-

---

[44] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question Juive* (Paris: Gallimard, 1954), 109; çev. George J. Becker, *Anti-Semite and Jew* (New York: Schocken, 1976), 90.

[45] Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence* (Paris: Gallimard, 1989), 90; çev. Adrian van den Hoven, *Truth and Existence* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 46.

[46] Sartre, *L'être et le néant*, 508; *Being and Nothingness*, 443.

gürüm argümanında Sartre'ı cesaretlendiren şeyin de bu aynı tarihsel bağlam olduğuna inanıyorum.

Bu yolla Sartre'ın hiperbolik sorumluluk kavrayışı hesap verme yükümlülüğü veya suçluluk gibi hukuksal meflıumları aşar. Sartre'ın tanıttığı yeni sorumluluk kavramıyla onu önceleyen hesap verme yükümlülüğü olarak sorumluluk meflıumu arasındaki radikal fark şudur: İkincisi, herhangi bir verili durumda benden beklenebilecek olanın sınırlarını koymaya odaklanır ve bu ölçüde hem kazüstrinin hem de mahkemelerin bir mirasçısı olur. Halbuki Sartre, sorumluluk kavramını şimdi bir şey yapmamak için mazeretim yok demek için öne sürer.[47] Şeylerin nasıl iseler öyle kalmalarından memnun kalamam.

Sartrecı sorumluluk geleceğe yönelmekle kalmaz geçmişe nasıl anlam verdiğimize de gönderme yapar. Elbette kaynağı yasada olan en tanıdık sorumluluk kavrayışının dilini kullanarak, uzak geçmişte, ben doğmadan önce olandan sorumlu olduğumu söylemek anlamsızdır. Ancak Sartrecı kavrayışın farklı bir zemini vardır. Bu zemin, tasarım yönünde kendimi seçerken dünyanın bana nasıl belireceğini belirlediğim ve bu ölçüde dünyamı seçtiğimin söylenebileceği kanaatinden kaynaklanır. Eylemlerim, bu eylemleri anlayışımla beraber geçmişe verilen anlama katkıda bulunur. Geçmişi seçmenin üç bir örneği Holokostun varlığını reddedenlerce verilmiştir. Fakat yaşama biçimimizle geçmişin anlamını belirleyerek geçmişi sürekli seçeriz. Holokosttan sonra Hitler'in bütün olup bitenlerden sonra savaşı kazanmaması için Yahudiliğin gereklerini yerine getirmeye karar veren bir Yahudi, geçmişin sorumluluğunu almaktadır. Olumlayıcı eylem [*affirmative action*] veya geçmişin telafisi için destek vermek de insanların, kökleri çok eskide bulunan, ama etkisi şimdi de sürmeye devam eden olayların sorumluluğunu bugün almalarının yollarından biridir.

---

[47] *A.g.e.*, 638-642; *a.g.e.*, 553-556.

SONSUZ SORUMLULUK

Şimdi kökensel veya kısıtlayıcı sorumluluk kavramının sınırlandırmalarını aşmayı sağlayacak hangi kaynakları sunduğunu ele almak için Emmanuel Levinas'a döneceğim. Burada tüm farklara rağmen Levinas'ın sonsuz sorumluluk kavrayışının Sartre'ın hiperbolik sorumluluğuyla nasıl bir ilişkisi olduğunu ortaya koymaya yoğunlaşacağım.[18]

Levinas *sorumluluk* terimini ilk eserlerinde de kullanır, ancak ilkin 1951 yılında yayımlanan "Ontoloji Temel midir?"de yönelimlerinin ötesinde sorumlu olduğum fikrini tanıtır.[19] Bu, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas için temel bir fikir haline gelir. Orada Rabbi Yochanan'ı alıntılar: "İnsanları yiyeceksiz bırakmak hiçbir koşulun hafifletemeyeceği bir hatadır; isteyerek ile istemeyerek arasındaki ayrım burada uygulanamaz."[20] Levinas bunu şöyle yorumlar: "İnsanların açlığı karşısında sorumluluk sadece 'nesnel olarak' ölçülür." Levinas'ın sonsuz sorumluluk fikri, sorumluluğun hangi anlamda nesnel olduğuna ışık tutarak bizi niyete dayalı etikten kurtarır. Aynı zamanda felsefi etiği vicdanı rahatlatma görevinden alır ki, onun kazüstri içindeki rolü budur. Şimdi her şey benim meselemdir ve herkese hesap vermem gerekir. Hafifletici koşullar yoktur ve mazeretler hiçbir rol oynamaz. Dahası, sorumluluklarımı ne kadar yerine getirirsem, onları o kadar çok hissederim: tıpkı arzu gibi, onlar da yerine

---

[18] Bu konuda Stéphane Habib tarafından yapılmış tek taraflı (Levinasçı) bir çalışma mevcuttur. *La responsabilité chez Sartre et Lévinas* (Paris: L'Harmattan, 1998).

[19] Emmanuel Levinas, *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris: Grasset, 1991), 15; çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshaw, *Entre Nous: On Thinking-of the Other* (New York: Columbia University Press, 1998), 3.

[20] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini* (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhofft, 1961), 175; çev. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 201.

getirildikçe artarlar, öyleyse sorumluluk sınırlarına asla ulaşmaz. Levinas şöyle yazar: "Sorumluluğun sonsuzluğu onun bilfiil uçsuz bucaksızlığını belirtmez, üstlendikçe arttığını belirtir. ödevler yapılıp tamamlandıkça daha da büyürler."[51]

Levinas'ta yeni olanı açıklığa kavuşturmak için kısaca Maurice Merleau-Ponty'e döneceğim. Onun geleceğe karşı sorumlulukla ilgili açıklaması Levinas'ınkine yüzeysel bir biçimde benzemektedir. 1947'de yayımlanan *Hümanizma ve Terör*'de Merleau-Ponty komünizm içinde ortaya çıkan belli bir sorumluluk kavrayışının nasıl Batının liberal geleneğine radikal bir alternatif oluşturduğunu gösterdi. Nikolai Bukharin'in Moskova'da yargılanmasını ele almaya geçmeden önce Merleau-Ponty, Fransız okurlarına kuşkusuz anlayacakları bir dilde, yani İkinci Dünya Savaşı sırasındaki Alman işgali süresince karşı karşıya kaldıkları işbirliği mi yoksa direniş mi varoluşsal kararının diliyle hitap etti. Merleau-Ponty eğer Almanya savaşı kazansaydı işbirlikçilerin kaçınılmaz olanı kabul ettikleri için affedileceklerini ileri sürdü. Müttefikler kazandığı için, işbirlikçiler kendilerini mazereti olmayan bir suçun kışkırtıcıları olarak teşhir edilir halde buldular.[52] Moskova tasfiyelerine dönerek Merleau-Ponty şöyle yazar:

> Tarihsel sorumluluk liberal düşüncenin niyet ve edim, şartlar ve istem, nesnel ve öznel gibi kategorilerini aşar. Edimlerinde bireyi ağırlığıyla ezer, nesnel ile özneli birbirine karıştırır, şartları isteme yükler; böylece bireyin yerine geçer, birey kendisini bir rolden, bir hayaletten ibaretmiş gibi hisseder, kendisini bu rolde, bu hayalette tanıyamaz hale gelir. Ama birey kendisini bunda tanımalıdır, zira kurbanlarının gözünde kendisi bundan ibaretti. Ve bu-

[51] *A.g.e.*, 222 (244).

[52] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (Paris: Gallimard, 1947), 43, çev. John D'Neill, *Humanism and Terror* (Boston: Beacon Press, 1969), 40.

gün kurbanları haklı çıktılar.[53]

Merleau-Ponty'nin üstünde durduğu nokta olumsal geleceğin bir kez şimdiye girdikten sonra tarihsel olarak zorunlu göründüğü ve onunla birlikte, niyetlerle hafifletilemeyen veya nitelenmeyen sert bir sorumluluk tayininin vuku bulduğudur. Elbette Merleau-Ponty komünist konumu bütünüyle kabul etmez, fakat eğer tarih bize "hiçbir zaman tamamen bizim olmayan" sorumluluklar yüklüyorsa, kendimizi, hiçbir şeyi temiz bir vicdanla asla mahkûm edemediğimiz "sıkıntılı durum"da buluruz.[54] Elbette bu artık hiçbir şeyi mahkûm etmediğimiz anlamına gelmez, ama Merleau-Ponty'nin ileri sürdüğü gibi Soğuk Savaşın tam başındaki hassas noktada Batı siyasetinin başkaları hakkında hükümler verdiği "o harikulâde temiz vicdan"dan mahrum kaldığı anlamına gelir.[55]

Levinas Merleau-Ponty'yle vicdan rahatlığının bu reddini paylaşır; hakikaten onun etiğinde bu merkezi bir yere sahiptir. Fakat *Bütünlük ve Sonsuz*'un önemli bir bölümü Levinas'ın Hegel'le ilişkilendirdiği ve gösterdiğim gibi, Merleau-Ponty'yi de hesaba katan tarihin hükmü fikrine karşı çıkar.[56] Böylece Levinas modern liberalizmin dayandığı niyetler etiğini reddeder ve Marksizmden çıkan sorumluluk kavramını benimsemediği halde nesnel bir sorumluluk kavrayışını desteklemeyi başarır.

Mahkemeler sanık hakkında hüküm verirler, Tanrı günahkâr hakkında hüküm verir ve Kant'ın "Kozmopolit Gayeli Evrensel Bir Tarih Fikri"nden beri tarih, eylesek de eylemekte başarısız olsak da, gelecekten yola çıkarak hakkımızda hüküm verir.[57] Fa-

---

[53] *A.g.e.*, 46-47 (43).

[54] *A.g.e.*, 180 (167).

[55] *A.g.e.*, 189 (175).

[56] Levinas, *Totalité et infini*, 217-225; *Totality and Infinity*, 240-247.

[57] Immanuel Kant, "Idea zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht," *Werke*, cilt 7 (Berlin: Walter de Gruyter

kat Levinasçıl Başkası bizi sorgulasa bile, Levinas'ın etik dediği düzeyde, bireysel edimler hakkında, bunların bazılarını meşrulaştıran, diğerlerini mahkûm eden hükümler bulunmaz. Levinas'ın sorusu ne yapmalıyım sorusu değildir. Soruyu yasaklamaz; bu sorunun onun eserleri zemininde ele alınabileceğini açıkça kabul eder.[58] Onun sorusu, daha çok, kişinin sorumluluğunu görmezden gelmeyi imkânsız kılacak etik nasıl mümkündür sorusuna benzer. Ödev filozofu, neyin kişinin yapmakla yükümlü olduğu bir ödev olduğuna odaklanır ki, kişi bu yükümlülükleri yerine getirmeye başlasın. Levinas yükümlülüklerin ötesine gitmekle – "hep daha çoğalan sorumluluklarla tamamlanan ödevin durmaksızın aşılmasıyla" ilgilenir.[59]

Bazen Levinas'ın politikayı ihmal ettiği söylenir, ancak bu yanlıştır. Günümüz dünyasında, politikadan ayrı bir etik fikri her zaman olduğundan daha fazla sorgulanabilir görünmektedir: Politika etiği, Hegel'in düşündüğünün tersine bir kozdan ibaret hale getirmez, ancak eyleminin politik etkilerine dikkat etmeksizin etik olmaya çalışmak bugün absürd bir biçimde naif olduğu düşünülerek ciddiye alınmayacaktır. Başka bir yerde Levinas'ın başlangıçtan itibaren etikle ilgilenirken politikayı ardıl bir düşünce haline getirmediğini göstermeye çalıştım. Onun etik ile politikanın bir araya gelişiyle veya daha doğrusu, etiğin politikayı kesintiye uğratmasıyla ilgilendiğini savundum.[60] İnsan dün-

---

1968), 30-31, çev. M. B. Nisbet, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," *Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge: U.K.: Cambridge University Press, 1995), 53.

[58] Emmanuel Levinas, *Éthique et infini* (Paris: Fayard, 1982), 95-96, çev. Richard Cohen, *Ethics and Infinity* (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1985), 90.

[59] Levinas, *Totalité et infini*, 223-224; *Totality and Infinity*, 246.

[60] Robert Bernasconi, "The Third Party: Levinas on the Intersection of Ethics and Politics," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 30, no. 1 (1999): 32-50 [*Levinas Okumaları*, s. 33-51].

yada eyler: politikanın tahakküm ettiği dünyaya müdahale edilir. Levinas'ın Başkasına boş ellerle yaklaşılamayacağı saptamasının nihai anlamı budur.[61]

Levinas'ın sonsuz sorumluluk kavrayışı birkaç açıdan Sartre'ın hiperbolik sorumluluğuna benzer. Sınırsız bir sorumluluktur bu: hatta ben doğmadan önce bitmiş şeylerden ve gelecek kuşakların başına gelecekler den sorumlu olmayı da içerir. Aynı zamanda da bakışımsızdır — yani her zaman önde gelen bir biçimde benim sorumluluğumdur. Levinas bu yüzden Fyodor Dostoyevski'yi alıntılamayı severdi: "Her birimiz her şekilde başka herkesten sorumludur ve en çok da ben sorumluyum."[62] Bununla sorumluluğun menzilini genişletmiyordu yalnızca, daha önceki etik çerçevelerden ayrılarak bakışımsızlık fikrini tanıtıyordu, çünkü evrenselleştirme itkisiyle ve taleplerin homojenleştirilmesiyle mücadele ediyordu.

Buna rağmen Sartre'ın sorumluluk kavrayışı ile Levinas'ınki arasında kesin farklar da vardır. İlkin, Sartre'ın sorumluluk kavrayışı bir özgürlük felsefesi bağlamında ortaya çıkar, oysa Levinas sorumlulukta özgürlüğümün sorguya çekildiğinde ısrar eder.[63] Elbette bu son cümle özgürlüğümün bir şekilde sorumluluğuna öncel olduğu anlamına geliyorsa yanıltıcıdır. Levinas özgürlüğün sorumluluğu ima ettiğini söylediğinde,[64] sorumluluğu Sartre'ın yaptığı gibi, benim özgürlüğüm uğruna özgürlükten türetmez. Hem keyfi özgürlüğün hem de tarihte akla uygun Hegel-

---

[61] Levinas, *Totalité et infini*, 147; *Totality and Infinity*, 172. Ayrıca bkz. Robert Bernasconi, "Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness," *Difficult Justice*, ed. Asher Horowizt ve Gad Horrowitz (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 97-116.

[62] Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, çev. D. Magarshack (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1984), 1:339.

[63] Levinas, *Totalité et infini*, 100; *Totality and Infinity*, 103.

[64] *A.g.e.*, 248 (271).

ci Marksist özgürlük fikrinin, yani Batı felsefe geleneğindeki bu iki hakim özgürlük anlayışının eşit derecede iflas etmiş olduğunu ileri sürmektedir. Özgürlüğüm bana keyfi görünüyorsa, bunun sebebi, özgürlüğümün Başkasına hesap vermek zorunda olmasıdır. Haklılaştırılmayı gerektirir.[65] Bu ben ister kartezyen özne, ister Heidegger'in Dasein'ı olsun, Levinas özgür ben'in (*moi*) arkasına bakmakta, sorumluluğu Başkasına ait bir benliğe yerleştirmekte ısrar ettiği için, onun felsefesinden bazı okurlarının sandığı gibi kendini savunma (*apology*) çıkmaz. Kendini savunmada ben kendini kurtarmaya, karşılaşmadan sonra kendisini yeniden ortaya koymaya çalışır. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'un son bölümünde gelecek nesillere gösterilen ilgiye dönmesinin önemi budur. Bu ilişkide ben kendisini sonsuz bir zamanda, benim olmayan bir gelecekte başka haline gelerek varlıkta tutar. Levinas yüzün ötesine, öznenin arkasına geçerek gider. Sartre'da sorumlu olmak inisiyatif alan olmaktır. Levinas'ta başkasının acı çekmesinin beni eylemeye çağırması deneyiminde kendimi çoktan sorumlu bulurum: sorumluluğumla ilkin edilginliğimde buluşurum.[66]

Levinasçı sorumluluk suçluluk duygusu değildir. Bunun tek sebebi, hükümlerin meydana geldiği hukuki bir çerçevede ifade edilmemesi değildir; pederşahi de olmamasıdır; çünkü denetimi

---

[65] *A.g.e.*, 279-280 (303).

[66] Levinas'ın Kant'ın ileri sürdüğü "Yapmalıyım yapabileceğimi ima eder" tezinden bir gelecekten sorumluluk fikri yoluyla kopmuş olması Hans Jonas'ın sorumluluk etiğiyle bir koşutluğu ima edebilir. Bununla birlikte bu koşutluk çok ileri götürülmemelidir. Jonas, "Yapmalısın, çünkü eyliyorsun" tezine ulaşırken sorumluluğu gücün ve bilginin bir fonksiyonu olarak anlar. Bu yüzden Levinasçı bir bakış açısından, özne düzeyine yerleşmiş bu düzeyde kalmış olarak görülebilir. Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 123, 128. Bununla birlikte bunu ayrıntılı bir biçimde göstermek için Levinas'ın yerine geçme fikrine başvurmanı gerekir ki bu, bu makalenin sınırlarını aşar.

ele alan bir özneye değil, edilgin bir özneye işaret eder.[67] Buna rağmen sonsuz sorumluluk etiği, niyet etiğinin ötesine giderken kişiyi ifa edilen eylemlerin niyet edilmemiş sonuçlarının hesabını vermekle yükümlü tutan yasaya doğrudan meydan okumaz. Yalnızca herkesten önce her şeyden sorumlu olduğum için bu veya şu eylem dolayısıyla yasanın önünde hesap vermeye yükümlü tutulabilirim. Yükümlülükleri genişletmenin kişiyi ahlaken daha etkin olmaya değil, bir kadercilik veya bir iktidarsızlık hissine götüreceği itirazı yapılır bazen. Dahası, her şeyden sorumluysam, hiçbir şeyden sorumlu olmadığım sık sık ileri sürülür. Bugün etik düşüncede kazüstrinin ne kadar yaygın olduğunu hiçbir şey bu fikirden daha iyi ifşa etmez. Etiğin amacının suçluluk duygusundan kurtulmak ve vicdan rahatlığını kurmak olduğunu varsayar; suçluluk duygusundan kaçamayacağıma göre en iyisi hiçbir şey yapmamaktır.[68] Başka bir deyişle, sorumluluğun cezalandırılabilirlik olduğunu veya sorumluluğun belli bazı yükümlülüklere tercüme edilebileceğini varsayar. Levinasçı sorumluluğun tarihsel bağlamına oturtulmasından, hesap verme yükümlülüğünden radikal farkının gösterilmesinden sonra bu itirazın ortadan kalkması gerekir.

Levinas sonsuz sorumluluk kavrayışının yeniliğinin altını çizmez, ama Yunan felsefi geleneğinin birisinin bir başkası için hayatını feda etmesini, başkalarının kendi ihtiyaç duydukları şeyleri bir yabancıya vermelerini, yine başkalarının kendilerine kötü davrananları affetmelerini açıklamakta zorlandığını öne sürer. Bununla birlikte Levinas bu türden sorumluluğun İbrani gelene-

---

[67] Levinasçı sorumluluğun pederşahilikten muaf olmasının anlamı, Levinas'ın babalık tartışması yüzünden, bu ifadenin önerdiğinden daha karmaşıktır. Bununla birlikte bu tartışmayı başka bir vesileyle yapacağım.

[68] Bkz. örneğin, Paul Ricoeur, *Le Juste* 1 (Paris: Editions Esprit, 1995), 66-67, çev. David Pellauer *The Just* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 32.

ğinde tanındığını iddia eder; özellikle Talmud'da, Başkasının sorumluluğundan sorumlu olma fikri bulunur.[69] Levinas'a göre bu fikrin Yahudilikte bilinmesi tesadüf değildir. Sorumluluğu herkesten çok mazlum bilir, zira onlara zulmeden de dahil olmak üzere, herkesten sorumlu olmayı sadece onlar tecrübe eder.[70] Sorumluluğu onun "icat ettiği" fikri Levinas'a küfür gibi gelecektir. Bu fikrin yeniden icadının imkânını sekülerleşmeye atfeder gibi görünmektedir. Ben bu makaleyi hali hazırdaki koşulların nasıl hesap verme yükümlülüğüne ilişkin fikirleri aşan bir sorumluluk fikrini talep ettiği sorusunu açımlayarak bitireceğim.

Sorumluluk ve Globalleşme

Kökensel veya bakanlığa ilişkin sorumluluk mefhumu sorumluluğu sınırlar, kişinin kimin önünde ve neden sorumlu olduğunu belirleyerek bu sınırlandırmayı yapar. Bakanlar yasal güçlerini haksız kullandıkları için milletvekillerine karşı sorumludurlar. Benzer bir biçimde, bir şirketin yöneticileri o şirkete yatırılan paradan, hissedarlara hesap verme yükümlülükleri olması anlamında, sorumludurlar. Bu, yöneticilerin yapabilecekleri şeylere kısıtlamalar koyar. Bu kısıtlayıcı sorumluluk mefhumu önemli bir teminat işlevi görür. Bir şirketin yöneticilerinin yatırılan fonların hesabını vermekle yükümlü olmalarından, sadece o fonları

---

[69] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: J. Vrin, 1986), 32; çev. Bettina Bergo, *Of God Who Comes to Mind* (Standford.: Standford University Press, 1988), 13. Bkz. Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset* (Paris: Editions du Minuit, 1982), 105-106; çev. Gary D. Mole, *Beyond the Verse* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 85.

[70] Bkz. Robert Bernasconi, " 'Only the Persecuted....': Language of the Oppressor, Language of the Persecuted," *Ethics as First Philosophy*, ed. Adrian Peperzak (New York: Routledge, 1995), 77-86 [*Levinas Okumaları*, s. 256-270].

hukuki anlamda yanlış kullanmamaları gerektiği anlamı çıkmaz. Yöneticiler sermayeyi kullanarak iyi bir getiri elde etmekle de yükümlüdürler. Bununla birlikte bunun her zaman fark edilmeyen önemli sonuçları vardır. Bir şirketin çalışanları şirket değildir: Kâr aracına indirgenmişlerdir ve çalışanların şartları, ancak kötü muamele karlılığı etkilediği ölçüde meşru biçimde gözden geçirilebilir. Bakanlığa ilişkin sorumluluk mefhumu hiperbolik ve sonsuz sorumluluğun tersine hâlâ temel olarak geriye bakar, ama halihazırda bir şirketin nasıl hareket edeceğini etkilemektedir. Bir şirketin müdürleri hepimizin değerli bulduğu bir hedefe yönelirlerse, örneğin üçüncü dünyada hastalık ve açlıkla savaş gibi - hukuki sorumluluklarını ihlal ediyor olurlar. Bu suçlamadan kurtulabilmelerinin tek yolu, bunun eninde sonunda karlılığı yukarı çekecek faydalı bir halkla ilişkiler uygulaması olduğunu savunabilmeleridir.

Geçmişte hükümetlerden şirketlere kısıtlamalar getirmesi beklenebilirdi, çünkü hükümetler hem bunu yapacak araçlara sahipti hem de halka karşı mesul olduklarından bunu yapmakla sorumluydular. Buna karşın global ekonomide ulus aşırı şirketler kendilerini kısıtlayabilecek kurumları aşarlar. Bu durumda iki yönden birisine bakılması gerekir: Ya uluslar arası global kurumlar oluşturulmaya çalışılacak ve bunlar şirketleri yalnızca aç gözlü hissedarlarına değil, başkalarına da hesap vermekle yükümlü tutacaklar ya da sorumluluk kavramı dönüştürülmek suretiyle zenginliğin ve gücün adaletsiz dağılımı içerisinde kurumsallaşmış geçmiş yanlışlıkları düzeltme yükümlülükleri ve de geleceğe karşı yükümlülükler gibi, daha geniş yükümlülükler tanınacak. Kısıtlayıcı sorumluluk mefhumlarının nasıl kazüistriden ibaret, vicdan rahatlığını korumaya dönük olduklarını ve mazlumlara ve dünyanın geleceğine ağır bedel ödettiklerini yeniden düşünmek için hiperbolik ve sonsuz sorumluluk mefhumlarına yaşamsal kaynaklar sunar bu.

Öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, zengin ülkelerde yaşayan biz-

ler sebebi olmadığımız ya da istemediğimiz, ancak varlığından yine de faydalandığımız ve salt var olduğumuz için katkıda bulunduğumuz sorunları çözmenin araçlarına sahibiz. Örneğin, ırkların birbirinden tecrit edildiği ve cinsiyetçi bir toplumda yaşayan beyaz bir adam, başkalarında yokken kendisinde yeterinden fazlası olan kişi bu durumdadır. Öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, "bu benim meselem değil," "bu benim işim değil," "bu benim sorumum değil" deyip duran bir duvarla kendimizi çevreleyerek yaşam biçimlerimizi ve önceliklerimizi ayakta tutabiliyoruz. Tek kelimeyle, bunun benim sorumluluğum olmadığı sonucuna varıyoruz. Buna rağmen çeşitli alternatif siyasi hareketlerde, çalışanlar, yoksullar ve gezegenin geleceğini umursamadan kâr elde etmeyi amaçlayan global kapitalizmin tahakkümüne karşı çıkan siyasi hareketler de bunlara dahil olmak üzere, sonsuz sorumluluğa çağrının işitildiğinin açık kanıtı vardır. Bununla birlikte sorumluluğun bu anlamı, globalleşmenin bir sonucu olarak, birlikte hareket edersek dünyadaki açlık sorununu çözebileceğimiz bir dünyada yaşadığımız olgusundan türemez. Sorumluluk hataları önleyebilme yeteneğimize bağlı değildir. Suçun yüklenebileceği failleri tespit etme yeteneğimize de dayanmaz.[71] Buna inanmak, hesap verme yükümlülüğünü sorumlulukla karıştırmak olurdu. Kısıtlayıcı sorumluluk fikirleriyle kendimize sınırlar çizmek, savaş suçlusunun savunmasının çağdaş eşdeğerini eylemeye geçirmektir: "Ben yalnızca emirleri yerine getiriyordum." Bunun alternatifi göreli olarak yeni hiperbolik ve sonsuz sorumluluk kav-

[71] Emmanuel Levinas, "Secularisation et faim," *Herméneutique de la sécularisation*, ed. Enrico Castelli (Paris: Aubier, 1976), 101-109; çev. Bettina Bergo, "Secularization and Hunger," *Graduate Faculty Philosophical Journal* 20, no. 2: c. 21, no. 1 (1998): 3-12. Ayrıca bkz. Robert Bernasconi, "Globalisierung und Hunger," *Im Angesicht der Anderen*, ed. Pascal Delhom ve Alfred Hirsch (Zurich, Switzerland: Diaphenes, 2005), 115-129. Bu makale, elinizdeki makalenin son paragrafı için özellikle önemli bir kılavuzdur.

rayışlarıdır. Bunlar bizi mazeretim yok demek için bir mazeretler etiğinden kurtarırlar.[72]

[72] Levinas, *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, 638-643; *Entre Nous: On Thinking of the Other*, 553-556.

LEVINAS'IN LEVINASÇI ETİĞE ETİK ELEŞTİRİSİ

1. *Bütünlük ve Sonsuz*'un Alımlanması

1961'de ilk çıktığından beri çoğunlukla Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'u etik hakkında bir kitap olarak tanıtılmıştır. Etik daha o tarihte bile Levinas için önemlidir, ama felsefi çabalarına kılavuzluk eden birincil soru değildir. Yorumcuların kitabın etik getirisine odaklanma eğilimleri, Levinas'ı bir dizi eleştiriye karşı açıkta bırakmıştır: Ahlakçı gibi görüldü; etiği politikadan kopmuştu ve her şeyin üstünde, insana çok ağır bir yük yükleyen beraber yaşaması imkânsız sonsuz bir sorumluluk mefhumuna bağlıydı. Bununla beraber kitabın bütününe ilişkin argümanın bir açıklaması ortada yokken bu eleştirilerin ne kadar mesnetli olduğunu belirlemenin imkânı yoktur. Genel olarak kabul gören anlamıyla bir etik kurmak *Bütünlük ve Sonsuz*'un başat amacı değilse –örneğin, yaptığı etik açıklaması normatif değil de betimselse– bu eleştirilerin statüsünün yeniden belirlenmesine ihtiyaç vardır. Bu makale de yapmaya çalışacağım şey kısmen budur. Makalenin geri kalanı kitabın bütününü açıklayan argümanı aydınlatmayı ve kısmi okumalar olduklarını gösterdiğim okumaları düzeltmeyi hedefliyor.

Etiğin Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'unun ipucu olmadığını gösteren girişimler de az sayıda değildir. Etienne Feron daha 1992'de, Levinas'ın kitabını öznelliğin bir savunusu olarak betimlemesinin kabul edilmesi gerektiğini öne sürmüştü.[1] Hatta

[1] Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage* (Paris: Jerome Millon, 1992), 7. Levinas'ın kendisi kitabını bu terimleri kullanarak betimlemiştir: Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), xiv; çev. Alphonso Lingis, *To-*

bundan da evvel Bernard Forthomme Levinas'ın, *Bütünlük ve Sonsuz* da dahil olmak üzere, tüm eserini yönlendiren fikrin etik değil, aşkınlık fikri olduğunu savunmuştu.[2] Fakat çoğunluğun gözünde Levinas öncelikle, etik bir ilişki olarak yüz yüzenin filozofundan ibaretti; ancak bütünsel argümanında yüz yüzeye verilen yer de dahil olmak üzere, tartıştığı diğer izlekler büyük ölçüde gözardı edilmişti. Levinas'ın felsefesini öncelikle etikten başka bir şeyle uğraşır olarak sunan bu girişimlerin ikna edici olmadıkları kabul edilirse, bunun sebebinin bu argümanın nasıl çalıştığını bütünüyle açıklayamamaları olduğuna inanıyorum. Söz konusu argümanı ortaya koymanın gerçekten ikna edici tek yolu diğer felsefe klasikleri için yapılan türden satır satır ayrıntılı bir yorum olacaktır, ama ben başka bir strateji kullanacağım. Levinas'ın kitabının üçüncü bölümünde geliştirdiği şekliyle yüz etiğinin, yalıtılmış biçimde okunduğu takdirde ortaya çıkardığı sorunları yorumcularından çok daha açık bir biçimde zaten görmüş olduğunu iddia edeceğim. Bunu da, kitabın sonraki sayfalarında bu sorunları nasıl çözmeye çalıştığını göstererek yapacağım. Eğer "Levinasçı etik"ten kasıt yorumcuların yüz etiğini Levinas'ın argümanının geriye kalan bölümünden yalıtma eğilimiyse, bu olgu karşısında Levinas'ın Levinasçı Etiğe eleştirisinden bahsetmenin meşru olduğuna inanıyorum.

"Levinasçı etik" ifadesine bir kesinlik kazandırmaya çalışarak başlayacağım, zira bu ifade farklı anlamlara gelebilir. Levinas'ı yabancılar, yoksullar ve açlar için bir etiğin savunucusu olarak konumlandırarak onun düşüncesini popülerleştirmek isteyen girişimler olmuştur. Ben "Levinasçı etik" ifadesini kullanırken bu girişimleri kastetmiyorum. Bu yoruma göre Levinas, benden yiyecek, konfor ve başka yardımlar talep eden Başkasının yüzüne

---

tality and Infinity (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1961), 26.

[2] Bernard Forthomme, *Une philosophie de la transcendance* (Paris: La pensée universelle, 1979), 7.

yanıt vermemiz *gerektiğini* söyleyen biri olarak anlaşılır. Fakat çoğunlukla, Levinas bize ne yapmamız gerektiğini söylemekten dikkatle kaçınır. Vaaz vermez, olan biteni betimler.[3] Bu yüzden Philippe Nemo'yla yaptığı bir söyleşiler dizisinde Başkasının yüzüne ilişkin bir açıklama zeminine dayanan bir etik inşa etme girişimlerine karşı mesafe almış ve kendi amacını "etiğin anlamını [*sens*]" bulmak olarak düşündüğünü vurgulamıştır.[4] Bu esnada Levinas'ın kendi fikirleri zemininde bir etik kurmanın mümkün olduğu saptamasını yapması, Başkasıyla etik ilişkinin özelliklerinden birisinin Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da ve başka yerlerde tekrar tekrar vurguladığı gibi Başkasının beni sorgulaması ve bu sorgulamanın bir kendini sorgulama sürecini başlatması olduğu göz önünde bulundurulursa pek de mahirce olmamıştır. Ama bu sorgulama etiğin ta kendisini de içerir. Eğer Levinas'ta *bir* etikten bahsedilebilirse, bu etik bir şüphe etiği olarak nitelenmelidir; yani eyleme geçmeden önce ve sonra, herhangi bir verili durumda doğru eylemi ve insanın yaptığı şeyi neden yaptığı hakkındaki tüm hikâyeyi kesin bir biçimde bildiğine ilişkin sahip olunabilecek her eminliği sorguya çeken bir etiktir bu.[5] Fakat Levinas bu vicdan rahatlığına sahip olma imkânını da, sorumluluğun hiçbir zaman yeterince yerine getirilemeyeceğini ve kendi sorumluluğuna sınırlar koyulamayacağını vurgulayarak dışlamıştır. Levinas'ın etik ilişki hakkında söylediği şey uzlaşımsal ahlaka bir meydan okumadır. Fikirlerinden bazıları bu yüzden geleneksel felsefi etiğin ele almayı beceremediği dünyadaki

---

[3] Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 1976), 224; çev. Seán Hand, *Difficult Freedom* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990), 171.

[4] Emmanuel Levinas, *Ethique et Infini* (Paris: Fayard, 1982), 95; çev. Richard A. Cohen, *Ethics and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985), 90.

[5] Robert Bernasconi, "The Ethics of Suspicion," *Research in Phenomenology* 20 (1990): 7-30.

açlık gibi sorunları ele almak isteyenler için uygun kaynaklar sunar.[6] Ancak Levinas'ın felsefesine kılavuzluk eden izlek bu değildir.

Burada yaptığım Levinasçı etik tartışmasını Levinas'ın açıklamasını bir anlatı şekline sokmak isteyen girişimlerden de ayırmak istiyorum. Levinas'ı birisine ilk kez tanıtırken onu bu ışıkta sunma kışkırtısı hakikaten güçlüdür. Böyle bir anlatı, toplumsal sözleşme kuramlarında bulunan, bireylerin toplumu oluşturmak için bir araya gelmesi açıklamasını hatırlatır. Fakat Levinas'ın, bu türden safdil okumaların yolunu kesme çabası içerisinde Başkası tecrübesinin betimlenmesinin yanı sıra transandantal felsefeden motifleri kullanmasını ve bu ikisini birbirine örmesine hakkını vermez.[7] Levinas çalışmalarına el koymuş anlatı uyarınca, ayrılmış ateist ben onu ahlaken sorgulayan Başkasıyla karşılaştığında aniden şaşırır. Levinas'ın felsefi olarak zengin bir okumasını oluşturmanın önündeki en büyük engel belki de budur. Elbette böyle bir karşılaşma bazen meydana gelebilir ve Levinas da bir filozof olarak buna imkân verenin ne olduğunu açıklayabilmelidir; ki bunu daha sonra *Olmaktan Başka Türlü* ya da *Özün Ötesinde*'de yapmaya girişmiştir. Radikal bireyciliğe ilişkin safdilce fikirler beslemenin yanı sıra, anlatısal okuma, etik olan ile politik olan birlikte kaim olamazlarmış izlenimini yaratır, halbuki Levinas'ın bunları ayırmasının tek sebebi politik

---

[6] Bkz. Robert Bernasconi, "Globalization and World Hunger: Levinas and Kant" *Radicalizing Levinas*, ed. Peter Atterton ve Matthew Calarco (Albany: State University of New York Press, 2010), 69-84. Bkz. "Before Whom and for What?" *Difficulties of Ethical Life*, ed. Shannon W. Sullivan ve Dennis J. Schmidt (New York: Fordham University Press, 2008), 138-167.

[7] Bu tür bir okumaya ilk defa "Rereading *Totality and Infinity*"de karşı çıktım: *The Question of the Other*, ed. Arleen B. Dallery ve Charles E. Scott (Albany: State University of New York Press, 1989), 23-34.

olanın bazen etik olanın kaybına yol açacak denli tahakküm kurmasıdır.[8] Bununla birlikte her şey sıradan vaziyeti içinde bulunurken bunlar birliktedirler: "Yüzün mevcudiyeti, başkasının sonsuzluğu, bir düşkünlüktür, üçüncü tarafın bir mevcudiyetidir (yani bize bakan tüm insanlığın mevcudiyeti)."[9] Levinas'ta etik ile politikanın ilişkisi bir hikâyeye indirgenemez.

Bununla beraber bu defa Levinas'ı bu sunma biçimlerini hedeflemiyorum. Bu makalede "Levinasçı etik" başlığı altında Levinas'ın düşüncesinin bu basitleştirmelerinin zaten ötesine geçmiş bir dizi yorumu sorguluyorum. Bu yorumlar yine de ikincil yazındaki bir ikili eğilimi sergilerler; ilkin Levinas'ın düşüncesinin çekirdeğini yüz etiğine yerleştirirler; ikinci olarak da ona sanki tek başına ayakta durabilirmiş gibi muamele ederler.[10] Bunun sonuçları *Bütünlük ve Sonsuz*'un eros ve veludiyet üzerine olan dördüncü bölümünü tamamen görmezden gelme eğilimi taşıyan Levinas üstüne bir dizi kitap ve makalede görülebilir.[11] El-

---

[8] Emmanuel Levinas, "La souffrance inutile," *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), 118-119; çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshaw, "Useless Suffering," *Entre Nous* (New York: Columbia University Press, 1998), 100-101.

[9] Levinas, *Totalité et Infini*, 188; *Totality and Infinity*, 213.

[10] Bildiğim kadarıyla bu konumu en iyi ifade eden Diane Perpich'tir, *The Ethics of Emmanuel Levinas* (Stanford: Stanford University Press, 2008). Fakat bu denemenin herhangi bir özgül yorumdan ziyade Levinas yorumcuları arasında hakim olan bir eğilimi hedef aldığını açıkçamalıyım. Aynı şekilde, burada sunduğum yorumu desteklemek adına zaman zaman kendi yazılarıma gönderme yapsam da bizzat benim de geçmişte yer yer "Levinasçı etik"in savunuculuğunu yapanlar arasında yer aldığımı açıkça söylemem gerekiyor.

[11] En iyi Levinas yorumcuları için de geçerlidir bu. Örneğin Michel Morgan'ın 500 sayfalık eserinde bu temalarla pek az ilgilenilmiştir, *Discovering Levinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Fakat başka pek çok örnek de sayılabilir. Buna karşın veludiyetin Levinas'ın düşüncesinin bütünü içindeki önemine vurgu yapan bir okuma için bkz. Jean-Luc Thayse, *Eros et Fecondité chez le jeune*

bette eros ve veludiyet üzerine bu sayfalar çoğunlukla feminist filozoflar tarafından bazı parlak okumalara konu olmuştur, fakat bu yorumlar da genellikle bu bölümün bir bütün olarak kitabın içindeki yerini aydınlatmakla ilgilenmemişlerdir.[12]

II. Yüzün Ötesinde

Levinas'ın düşüncesine kılavuzluk eden, onun "metafizik aşkınlık kipleri" adını verdiği şeydir.[13] *Bütünlük ve Sonsuz*'un dördüncü ve son bölümü "Yüzün Ötesinde" başlığını taşır. Bu, başkasının yüzünü aşkınlığın ayrıcalıklı yeri olarak sunan standart okuma için bir sorun çıkarır. "Yüzün Ötesinde" Başkasının yüzünden daha aşkın bir aşkınlığın olduğu anlamına geliyor olmalıdır, öyleyse yüz bir aşkınlık yeri olduğu halde, aşkınlığın ayrıcalıklı yeri değildir.[14] Levinas eros ve veludiyet düzlemi için "ben burada kendisini ölümün ötesine taşır ve kendisine dönmekten de kurtulur" diye yazdığında ve onu "Başkasının yüzünün epifanisini hem önvarsayan hem de aşan bir düzlem" olarak betimlediğinde bunu açıkça ilan etmiştir.[15] Öyleyse erosa ve veludiyete dönüş yüz etiğinin standart anlaşılışını nasıl dönüştürür? Bu düzlemin hem etik hem de ontolojik düzlemlerle ne ilişkisi vardır? Bir veludiyet etiği mi vardır, yoksa veludiyet etiğin

---

Levinas (Paris, L'Harmattan, 1998), 220. Bu konuyu nasıl ele aldığımla ilgili daha fazla ayrıntı için bkz. "Levinas ve Veludiyetin Aşkınlığı," s. 231-254.

[12] Luce Irigaray'ın yorumuyla ilgili mükemmel tespitler için bkz. Tina Chanter, *Ethics of Eros* (London: Routledge, 1995), 214-224.

[13] Levinas, *Totalité et Infini*, xvii; *Totality and Infinity*, 29.

[14] Burada tartıştığım kimi konuları, söz konusu başlık üzerinden soruşturan bir yaklaşım için bkz. Elisabeth Louise Thomas, *Emmanuel Levinas: Ethics, Justice, and the Human beyond Being* (New York: Routledge, 2004), 98-99.

[15] Levinas, *Totalité et Infini*, 231; *Totality and Infinity*, 253.

yerini mi almıştır?

Bu soruları ele almak için, ilkin Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da Başkasıyla etik ilişkiyi hangi zeminlerde sunduğunu hatırlamak gerekir. İki ayrı argüman tespit edilebilir. İlki, Başkasının yüzünün biçimsel dışsallık yapısını sergilediği ve dolayısıyla aşkınlık arayışına yanıt verdiğidir: İkincisi, beni sorgulayan Başkasının yüzüyle karşılaşmamın felsefede önceliği olduğu, çünkü tüm ardıl sorgulamayı ve akıl yürütmeyi harekete geçirdiğidir. Tartışmamı bunlarla açıktan sonra Başkasının yüzünün veludiyetle ilişkisinin bunların iki farklı aşkınlık biçimini temsil etmeleriyle sınırlı olmadığını göstereceğim. Bunlar etik olarak birbirine entegre olmuştur. Bu yüzden Levinas'ın bazı yorumcularının Levinasçı etiğe getirdikleri eleştiriden etik bir eleştiri olarak söz ediyorum. Veludiyet ve yüz yüze yalnızca aşkınlıkların kipleri olarak bir araya getirilmemişlerdir, aynı zamanda etikle ilişkileri yoluyla da bir araya gelirler. Kitabın çeşitli bölümlerini birleştirmeye yarayan birbirine bağlama budur. Batı felsefe geleneğine, varlığı savaşla özdeşleştiren bu geleneğe bütünlük kavramı hakimdir. Bu hakimiyetten güç alan bir totalitarizme karşı bir kaynak olarak aşkınlığı yerleştiren de bu bir araya bağlamadır [*conjunction*].[16] Veludiyet etiğinden yalıtılmış haliyle yüz yüze etiği eksik kaldığı için, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'un tabî tutulduğu okumanın eksikliklerini önceden görmüş olduğu söylenebilir.

Levinas felsefenin aşkınlık arayışı olduğunu baştan kabul etmiş gibi görünür. "Metafizik" sözcüğünden bunu anlar ve bu yüzden Platon'un "varlığın ötesindeki iyi" deyişine ve Descartes'ın sonsuz fikrine dönüp durur. Felsefe hakkındaki bu varsayım bağlamında kişinin kendisini ötede kaybettiği mistik, öteki dünyalı, ekstatik bir aşkınlık kavrayışını savunanlarla sürüp giden bir tartışmaya girer. 1935'de *Kaçış Üzerine*'de Levinas genel

[16] Levinas, *Totalité et Infini*, x; *Totality and Infinity*, 21.

geçer, öteki dünyalı aşkınlık kavrayışından yeni bir yol bularak sıyrılma arayışını belli etmek için "dışkınlık" neolojizmini devreye sokar.[17] 1947'de bu girişimi yeniledi; dışkınlığı bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan bir çıkış olarak betimledi.[18] Ve aynı yıl, *Zaman ve Başka*'da Levinas dışkınlığını nerede ve nasıl gerçekleştiğini saptama girişiminde sebat etti, ama bu terimi terk edip aşkınlıktan söz etmeye geri döndü. Bir dizi adayı göz önüne getirdikten sonra, odağı veludiyette sabitlendi. Veludiyet şu soruya yanıttır: "Nasıl bir sen'in başkalığında, ben bu sende eriyip gitmeden ya da kendimi kaybetmeden ben kalabilirim?"[19] Babalıkta ego kendisine başka olur.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas daha önce "dışkınlık" adını verdiği şeyi en çok yakınsayan aşkınlık kipinin hangisi olduğunu bulmak için aşkınlığın çeşitli kiplerini inceleme görevini yerine getirmeye devam etti. 1940'larda meseleyi düşünme biçimi ile 1961'deki düşünme biçimi arasındaki devamlılığı, "Çoğulluk ve Aşkınlık"[20] başlığıyla ilk kez 1948'de basılan bir makaleyi yalnız-

---

[17] Emmanuel Levinas, "De l'évasion," *Recherches philosophiques* 5 (1935-1936), 377; çev. Bettina Bergo, *On Escape* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 54. Levinas'ın aşkınlık düşüncesiyle ilgili tartışmamı kısa tutuyorum, zira başka bir yerde daha geniş bir değerlendirmede bulunmuştum, "No Exit: Levinas's Aporetic Account of Transcendence," *Research in Phenomenology* 35 (2005) [*Levinas Okumaları*, 52-73].

[18] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin, 1947), 11; çev. Alphonso Lingis, *Existence and Existents* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001), xxvii.

[19] Emmanuel Levinas, "Le temps et l'autre," *Le choix, le monde, l'existence* (Paris: B. Arthaud, 1947), 190; çev. Richard Cohen, *Time and Other* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987), 91.

[20] Emmanuel Levinas, "Pluralisme et transcendance," *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, ed. E. W. Beth ve H. J. Pos (Amsterdam: North-Holland, 1948), cilt I, 381. Bu bölüme ufak değişikliklerle şurada da rastlanabilir: *Totalité et Infini*, 251;

ca ufak tefek değişikliklerle *Bütünlük ve Sonsuz*'a "Aşkınlık ve Veludiyet" başlığıyla dahil etmesi olgusu ima eder. İki versiyon da Levinas'ın genel geçer anlamıyla aşkınlık mefhumunu reddettiği aynı temel argümanı içerir: "Aşkınlık fikri bir anlamda çelişkilidir. Aşkın özne aşkınlığında sürüklenip gider; kendisini aşmaz."[21]

Levinas *Zaman ve Başka*'da aşkınlığa biçimsel bir yapı olarak yaklaşmıştı zaten, fakat *Bütünlük ve Sonsuz*'u yazdığında yöntemine incelik kazandırmıştı. Şimdi biçimsel bir yapı olarak aşkınlığın anlamının, aşkınlığın somutlaşmasında ve biçimsel olmaktan çıkışında yattığını öne sürmekteydi.

Burada kullanılan metot ampirik durumların koşulunu aramaktan ibaret, fakat ampirik adı verilen, koşullayan imkânın gerçekleştiği gelişime -somutlaşmaya- temel imkânın anlamını, o koşulda görünmeyen bir anlamı belirten ontolojik bir rol bırakıyor.[22]

Aşkınlığın nerede meydana getirildiği sorusunun ne anlama geldiğini ortaya koyar bu. Standart yanıt, onun Başkasının yü-

---

Totality and Infinity, 174.

[21] Emmanuel Levinas, "Pluralisme et transcendance," 381. Bu bölüme ufak değişikliklerle şurada da rastlanabilir: *Totalité et Infini*. 251; *Totality and Infinity*, 174.

[22] Levinas, *Totalité et Infini*, 148; *Totality and Infinity*, 173. Levinas'ın biçimsel yapının somutlaşması açıklaması keyfi görülerek bir yana bırakılma riskiyle karşı karşıyadır. Ancak bu somutlaşmalar arasında paralel çizilebileceği gerçeği ve Yahudilikle ilgili veya dini yazılarında ön plana çıkardığı konular, kültürel bakımdan olumlu anlamda koşullanmak için onun düşüncesinin bu boyutunu anlamamız gerektiğini düşündürüyor. Örneğin Levinas'ın *Zor Özgürlük*'te dişi olanla ilgili tartışmalarına bakılabilir, *Difficile Liberté*, Paris: Albin Michel, 1976, 50-60; çev. Seán Hand, *Difficult Freedom*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990, 30-38. Bu da bizi oldukça karışık olan, Levinas'ın hangi bağlamda bir Yahudi filozof olarak anlaşılabileceği meselesine götürür.

züyle etik ilişkide bulunduğunu söyler ve yanlış değildir bu. Ancak yüz yüzeyi aşan bir düzlem olarak veludiyeti hesaba katmadığı için hakikatin tümünü dile getirmez.

Platon'a karşı Levinas iyiliğin yüzle ilişkide meydana geldiğini öne sürdü: "Varlığın dışsallığı ahlakın ta kendisidir" dedi.[23] Sonuçlar kısmının sondan bir önceki bölümünde bu noktayı tekrarladı: "Etik olan, görmenin ve kesinliğin ötesinde, dışsallığın ta kendisinin yapısını betimler."[24] Ama en başında ebeveynin çocukla ilişkisi olarak anlaşılan veludiyetin, Başkasının yüzü gibi, aşkınlığın bir somutlaşması olduğuna inandı.[25] Örneğin, şunu yazdı "Veludiyette ben ışığın dünyasını aşar *var*'ın anonimliğinde erimek için değil, ışıktan daha uzağa, *başka yere* gitmek için."[26] Aşkınlığın bu iki somutlaşması *Bütünlük ve Sonsuz*'da rakip adaylar olarak sunulmamışlardır. Veludiyeti, etik ilişkinin ötesine geçen bir ilişkiyi tesis ettiği ölçüde etik ilişkinin gerçekleşmesi olarak anlamalıyız. "Aşkınlık, Başkası için yüzün bağlılaşığı olan iyilik, daha derin bir ilişki bulur: iyiliğin iyiliği. Veludiyeti vücuda getiren veludiyet iyiliği gerçekleştirir: Bir armağan dayatan fedakârlığın üstünde ve ötesinde, verme gücünün armağanı, bir çocuğun rahme düşmesidir."[27] Veludiyet vermeye devam eden armağandır.

Levinas veludiyeti zaten etik olarak görülebilecek şekilde yeniden düşündü, oysa *Zaman ve Başka*'da böyle değildi. Ama *Zaman ve Başka*'da veludiyetin erosla ilişkisi, *Bütünlük ve Sonsuz*'da veludiyetin Başkasının yüzüyle ilişkisine benzemez değildir. Yorumcular Levinas'ın erosu açıkça bir aşkınlık ilişkisi olarak tanımış olmasının üstünde durdular, bu ilişkinin nasıl velu-

---

[23] Levinas, *Totalité et Infini*, 278; *Totality and Infinity*, 302.

[24] Levinas, *Totalité et Infini*, 281; *Totality and Infinity*, 304.

[25] Levinas, "Le temps et l'autre," 189-192; *Time and the Other*, 89-91.

[26] Levinas, *Totalité et Infini*, 246; *Totality and Infinity*, 268.

[27] Levinas, *Totalité et Infini*, 247; *Totality and Infinity*, 269.

diyete vardığına pek odaklanmadılar, oysa ki erosta yalnızca öngörülebilen, gelecekle ilişki oğulla ilişkide gerçekleşiyordu. Yorumcular Levinas'ın veludiyete odaklanmaktan vazgeçme kararını öngördükleri için de hatalı bulunabilirler. *Bütünlük ve Sonsuz*'la ilgili kaç tartışmanın bu bölümü bütünüyle dışarda bıraktığını görmek şaşırtıcıdır, fakat Levinas'ın kendisi de Paris Üniversitesi'ne kitabı sunduğunda kitaba eşlik eden özette aynı şeyi yapmıştı. "Veludiyet" sözcüğünü telaffuz bile etmedi, bu dördüncü bölümün içeriğini belirtmedi, "veludiyet" sözcüğü *Bütünlük ve Sonsuz*'da neredeyse "etik" sözcüğü kadar sık telaffuz edildiği halde.[28] Bununla birlikte *Bütünlük ve Sonsuz*'u okurken veludiyet biçimsel yapısına dikkat edilirse, onun Levinas'ın dişkinlikla kastettiği şeyi, benim mutlak Başkasıyla yüz yüze ilişkimden daha çok yakınsadığı görülebilir. Babalık "kendi iken başka olmanın yoludur."[29] Levinas bu iddiayı şöyle açıklar: "Çocuğum bir yabancıdır (İşaya 49); o benim değildir sadece, o ben'dir. O bana yabancı olan bendir."[30] Aşkınlık modeline uymayan yanlış aşkınlık fikirlerine karşı getirilen itirazın gereğini yerine getirmek için dile getirilmişe benzer bu.

III. İlk Felsefe Olarak Etik

Levinas'ın ilkin etik ilişkiyi ele almasının sebebi bu ilişkinin aşkınlığı sergilemesi değildir; sebep başkadır. Levinas'ın ne zaman etikle ilgilenmeye başladığına ilişkin farklı kanaatler vardır, ama 1951 tarihli "Ontoloji Temel midir?"de Levinas *Bütünlük ve*

---

[28] Emmanuel Levinas, "Resumé de Totalité et Infini," *Annales de l'Université de Paris*, 3, Temmuz-Eylül 1961, 385-386. *Levinas Concordance*'ta belirtildiğine göre *Bütünlük ve Sonsuz*'da etik sözcüğü 63, veludiyet ise 55 kez geçer; *Levinas Concordance*, ed. Cristian Ciocan ve Georges Hansel (Dordrecht: Spinger, 2005), 273 ve 309.

[29] Levinas, *Totalité et Infini*, 258; *Totality and Infinity*, 282.

[30] Levinas, *Totalité et Infini*, 265; *Totality and Infinity*, 267.

Sonsuz'da ele alınan başlıca sorulardan birisi haline gelecek olan meseleyi ortaya koymuştur. Makalenin ana direği başkasıyla ilişkinin ontoloji olmadığı ve onunla açıklanamayacağı zemininde ontolojinin temel olduğu fikrine meydan okumaktı. Bu yüzle karşılaşmanın nasıl bilincin bir koşulu olabileceği sorusuna götürdü.[31]

On yıl sonra *Bütünlük ve Sonsuz*'da bilincin koşulu olarak karşılaşmanın rolü, etik ilk felsefedir ifadesinde betimlendi. Bununla birlikte Levinas bunu söylerken felsefenin içindeki bir alt disiplinin en yüksek mertebeye çıkarılması gerektiğini kastetmiyordu. Varlığın ötesiyle ilişkimiz olarak anlaşılan metafiziğin meydana geldiği yerlerden birisinin Başkasının yüzü olduğunu söylüyordu.[32] İlk olan pratik felsefe değildir. Başkasının benden ettiği taleplerden çıkan pratik eylem de değildir hatta. Öz bilince göre öncelik kazanan ve onu hakikat arayışında yöneten vicdan, Başka'sı karşısındaki bilinçtir ilk olan. Böylelikle Levinas yüz yüze adına *Bütünlük ve Sonsuz*'u "varlığın bir panorama olarak gerçekleştiğini söyleyen bütün bir felsefe geleneği"ne karşı çıkış olarak betimlemiştir.[33]

Tüm bunlar kitabın en iyi bilinen sayfalarında, "Etik ve Yüz" alt bölümünde açıkça telaffuz edilmiştir. Levinasçı etiğin savunucuları da bu sayfalara dayanırlar:

> "Bilginin zemini ve varlığın anlamı olarak ele alınan genel olarak varlığın kendisini açığa vurmasını kendisini ifade eden varolanla ilişki önceler: etik düzlem ontoloji düzlemini önceler."[34]

---

[31] Emmanuel Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?" *Entre nous*, 23-24; çev. Michael B. Smith ve Barbaraa Harshaw, "Is Ontology Fundamental?" *Entre Nous*, 11. Çeviri değiştirildi.

[32] Levinas, *Totalité et Infini*, 50; *Totality and Infinity*, 78.

[33] Levinas, *Totalité et Infini*, 281; *Totality and Infinity*, 305.

[34] Levinas, *Totalité et Infini*, 175; *Totality and Infinity*, 201.

Bu satırların tam anlamı onun yolunu yapan argümana dikkat edilmezse kaybolur. Birincil "Cinayet işlemeyeceksin" ifadesinin aynı sözcükleri kullanan standart ahlaki buyruğa indirgenemeyeceği söylenmiştir bize. Öldürmenin burada anlamaktan mutlak vazgeçiş olduğu söylenmiştir.[35] Bu sözcükler Başkasının yüzü tarafından sessizce söylenmiştir, ama bu talebe yanıt vermek, "Ontoloji Temel midir?"de ortaya koyulan bir noktayı yankılayarak söylersek, konuşmaya girmektir.[36] Yüzde ilan edilen yasak "rasyonalizmin çok istediği konuşmayı" devreye sokar ve "böylece aklın hakiki evrenselliğini kurar."[37]

Bununla birlikte Levinas aynı sonuca varmak için tekrar tekrar ek bir argüman kullanmıştır. "Eleştirinin dogmatizmi öncelediği gibi, metafizik de ontolojiyi önceler" iddiasında bulunmuştur. Eleştiriden anlaşılan şey kişinin kendisini sorgulayabilmesidir, fakat burada kişinin kendisini sorgulayabilmesinin tek sebebi başkasının onu zaten etik bir biçimde sorgulamış olmasıdır.[38] Bir yıl sonra bu iddia "Aşkınlık ve Yükseklik"te daha açıkça dile getirilmiştir. Orada şunu yazmıştır:" Ve vicdan kendi kendini eleştirdiği için, yani düşünüm hareketinden önce ileri doğru hareketinde kendi eleştirisini üretebildiği için düşünümün hareketi ikincil yönelim olarak zaten dogmatik olurken, vicdan ilkseldir ve ilk felsefenin kaynağıdır."[39] Başkasının yüzü benim özgürlü-

---

[35] Levinas, *Totalité et Infini*, 174-175; *Totality and Infinity*, 198-199.

[36] Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?" 20; "Is Ontology Fundamental?" 7.

[37] Levinas, *Totalité et Infini*, 175; *Totality and Infinity*, 201.

[38] Levinas, *Totalité et Infini*, 13 ve 157; *Totality and Infinity*, 43 ve 85. Bkz. Peter Atterton, "Levinas's Skeptical Critique of Metaphysics and Anti-Humanism," *Philosophy Today* 41, 4, 1997, 491-506.

[39] Emmanuel Levinas, "Transcendance et Hauteur," *Liberté et Commandement* içinde (Cognac: Fata Morgana, 1994), 72; çev. Tina Chanter vd, "Transcendance and Height" *Basic Philosophical Writings* içinde (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 20.

ğümü sorgulayarak vicdan rahatlığını imkânsız kılar ve bu süreç içersinde daha alışıldık felsefi anlamıyla eleştiriyi mümkün kılar: "Ahlak böylece hakikatin işine başkanlık eder."[40]

Levinas'ın aşkınlığın etik anlamını ileri sürdüğü Sonuçlar kısmının sondan bir önceki bölümünden bir cümleyi daha önce de alıntılamıştım: "Etik olan, görmenin ve kesinliğin ötesinde dışsallığın ta kendisinin yapısını betimler." Bunu takip eden cümlede Levinas metafiziği ahlakla özdeşleştirerek etiğin önceliği hakkındaki iddiasını tekrar etti. "Ahlak felsefenin bir dalı değildir, ilk felsefedir."[41] Levinas burada dışsallık olarak etik ilişki ile ilk felsefe olarak etik ilişki hakkındaki iddialarını bir araya getirdi; fakat bunu yapmasının zemini yöntemsel bir kabulde bulunur. Buna göre, "bütünlüğün ötesi" bütünde yansır, öyle ki "bütünlük tecrübesinden bütünlüğün kırıldığı bir duruma doğru gidebiliriz."[42]

Bununla beraber etik hakkındaki bu iki tez Levinas için tek başlarına yeterli olsalardı *Bütünlük ve Sonsuz*'da neden sadece ilk üç kısım değilde, dördüncü bir kısım olduğu açıklanamazdı. *Bütünlük ve Sonsuz*'un dördüncü kısmının son bölümü olan "Zamanın Sonsuzluğu" etik anlayışı ile veludiyet anlayışını birbirine entegre etme görevini yerine getirmeye girişir. Levinas burada zamanın özünün varlığın sonluluğu olduğunu söyleyen Heidegger'e zamanın sonsuzluğuna ilişkin bir iddiada bulunarak karşı çıkmıştır. Bu iddia hem sürekliliğin bir kesintiye uğramasını hem de kesinti aşırı bir sürmeyi içeren bir zamansallık açıklaması biçimini almıştı; bundan çıkan sonuç kesin [*definitive*] olanın kesin olmadığıydı. Bu zaman açıklaması keşke için duyulan bir pişmanlığın etrafında değil, affetmenin etrafında örgütlenmişti. Affetme geçmişin üzerinde eyliyor ve barışmaz taraflar arasında-

---

[40] Levinas, *Totalité et Infini*, 280; *Totality and Infinity*, 304.

[41] Levinas, *Totalité et Infini*, 281; *Totality and Infinity*, 304.

[42] Levinas, *Totalité et Infini*, xiii; *Totality and Infinity*, 24.

ki barışmanın tuhaf mutluluğunda geçmişi arınmış haliyle koruyordu.[13] Zamanın sonsuzluğu geçmişe yapışan tavrın onu tamir eden bir tavra yol vermesini mümkün kılıyordu.[14] Bu, veludiyete *Zaman ve Başka*'da sahip olmadığı etik bir anlam vermekle kalmadı, politik bir boyut da kazandırdı; ne var ki söz konusu boyut kitabın bu noktasında açıkça dile getirilmemiştir. Ama Levinas'ın hareket ettiği çemberin içinde, affetme sorusu Holokostu anmısamadan sorulamazdı.[15] Ve veludiyetin devletin desteklediği eril [*virile*] erdemlerin radikal bir alternatifi olarak sunulduğu kitabın son paragrafında affetmenin politik boyutu açık hale gelir; bu paragraf, *Zaman ve Başka*'da ortaya koyulan erillik karşıtlığına bir boyut daha ekler.[16]

Kitabın ana bölümü, böylece etiği totaliter politikanın bir reddiyle bağlamak için veludiyet mefhumunu kullanma girişimiyle son bulur. "Zamanın Sonsuzluğu"nun başında zamansallık yapısının bütünselleştirmenin reddinden kaynaklandığı söylenir; bu red, "başkalığı buyur etme - somut bir biçimde yüzün kendi-

---

[13] Levinas, *Totalité et Infini*, 258-259; *Totality and Infinity*, 281-283.

[14] Levinas, *Totalité et Infini*, 259; *Totality and Infinity*, 282. Burada Hegel'le dikkat çekici bir yakınlık vardır. Bkz. Robert Bernasconi, "Hegel and Levinas: The Possibility of Forgiveness and Reconciliation," *Archivio di Filosofia* 54, 1986, 325-346.

[15] Örneğin bkz. *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*, ed. Eliane Amado Lévy-Valensi ve Jean Halperin (Paris: Presses Universitaires de France, 1965). Affetme işi gelecek kuşaklar için daha kolaydır. Levinas'ın gençlere atfettiği rollerden biri de budur. Levinas, *Totalité et Infini*, 261; *Totality and Infinity*, 284.

[16] Levinas, *Totalité et Infini*, 284; *Totality and Infinity*, 306. "Le temps et l'autre," 165; *Time and Other*, 70. Veludiyet tartışmasının siyasal kaynaklarıyla ilgili olarak bkz. Mielle Chandler, "Hemorrhage and Filiality: Towards a Fecundation of the Political," *Difficult Justice*, ed. Asher Horowitz and Gad Horowitz (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 97-110.

sini takdim etmesi" olarak gerçekleşir.[47] Bölümün sonunda zaman çoğulluk ve devamsızlık anlamında veludiyete gönderme yapmıştır. Arada *Varoluştan Varolana*'da ayrıntılı bir biçimde ortaya koyulan ve *Bütünlük ve Sonsuz*'da biçimsel bir yapı olduğu saptanan anın ölümü ve dirilmesi tartışmasını ele almıştır.[48] "Fakat böyle bir biçimsel yapı Ben (*Moi*) ile *Başkası* arasındaki ilişkiyi varsayar ve onun da zemininde zamanı kuran süreksizlik aşırı veludiyet [*fecundity across the discontinuous*] bulunur."[49] Burada, Levinas'ın bazen kullandığı yarı transandantal düzende, veludiyetin Başkasıyla ilişkinin altında veya arkasında yattığını öğreniriz: Fakat elbette bu ilişkinin yalnızca bir kısmıdır, zira daha evvel açıkladığı gibi, veludiyet düzlemi Başkasıyla etik ilişkiyi aşmakla kalmaz, aynı zamanda da onu varsayar.[50]

Veludiyeti sonsuz zamanla ilişkilendirmek suretiyle Levinas ona basitçe babalıktan (analıkla birlikte ya da onsuz, analığa bir kez gönderme yapılmıştır ve *Olmaktan Başka Türlü*'ye dek ona önde gelen bir rol verilmemiştir) daha genel bir anlam vermiştir.[51] Gerçekten de Sonuçlar kısmının sondan önceki bölümünde veludiyet açıklamasını biyolojiden bağımsız kılmaya çalışmıştır; buna karşın bunda başarılı olup olmadığına ilişkin ciddi sorular vardır.[52] Ama aynı zamanda totaliter politikaya karşı bir pole-

---

[47] Levinas, *Totalité et Infini*, 258; *Totality and Infinity*, 281.

[48] Emmanuel Levinas, *De l'existance à l'existant* (Paris, Fontaine, 1947), 157-159; çev. Alphonso Lingis, *Existence and Existents* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001), 94-96.

[49] Levinas, *Totalité et Infini*, 281; *Totality and Infinity*, 284.

[50] Levinas, *Totalité et Infini*, 231; *Totality and Infinity*, 253.

[51] Levinas, *Totalité et Infini*, 255; *Totality and Infinity*, 278.

[52] Stella Standford, Levinas'ın aileyi ulusun alternatifi olarak görme girişiminin önünü keser gibi görünen biyolojiyi veludiyetten ayırmaktaki güçlükleri ele aldı. Bkz. *The Metaphysics of Love* (London: Athlone Press, 2000). Alternatif bir görüş için bkz. Adriaan Peperak, *To the Other* (West Lafayette: Purdue University Press, 1993), 195.

miğe girmiştir: "Devleti kuran yapılara benzemeyen veludiyet, genel olarak insan ile insan ve ben ile kendisi arasında bir ilişkidir [*relation du Moi avec soi*]."[53] Veludiyet öğretimde, affetmede meydana gelir, ama somutlaşması ailedir.[54]

> Ben'in kendisini, öznel ahlakını veludiyetinin sonsuz zamanına yerleştirerek hakikatin öncesine koyduğu durum – ki, erotizm anı ile babalığın sonsuzluğunun birbirine bağlandığı bir durumdur bu– ailenin harikuladeliğinde somutlaşmıştır.[55]

Anı zamanın sonsuzluğundan nasıl ayrılıyorsa erotizmin de veludiyetten aynı şekilde ayrıldığını gösterir bu, fakat kitabın son sayfalarında ortaya çıkan ve tartışmayı toparlayıcı nokta, veludiyetin ailede somutlaşmasının politik bir anlamı olduğudur. Sondan önceki paragrafta ortaya çıkar bu:

> Aile hayvanlığın akılla idare edilmesinden kaynaklanmaz yalnızca; Devletin anonim evrenselliğine doğru atılan bir adımdan ibaret değildir. Devlet ona bir çerçeve verdiği halde aile Devletin dışında bir kimlik edinir."[56]

Levinas'ın burada aileye Devletin içinde ve dışında bir yer vermek suretiyle Hegel'e karşı çıktığı açıktır. Fakat buradaki temel nokta ailenin totalitarizme karşı bir mevzi olarak anlaşılması gereğidir. Levinas'ın geliştirmeden bıraktığı bu fikir, pratik politika açısından tatmin edici olmayabilir, fakat bir teşhis olarak değer taşır: Levinas'ın totalitarizmin özel olana bir yer bırakmadığını tespit etmesi, Hannah Arendt'in totalitarizmin özel

---

[53] Levinas, *Totalité et Infini*, 283; *Totality and Infinity*, 306.

[54] Veludiyete dair daha kapsamlı fikirler için bkz. Paul Davies, "Asymmetry and Transcendence: On Scepticism and First Philosophy," *Research in Phenomenology* 35 (2005): 119.

[55] Levinas, *Totalité et Infini*, 283; *Totality and Infinity*, 306.

[56] Levinas, *Totalité et Infini*, 285; *Totality and Infinity*, 306.

yaşamı tahrip ettiği gözlemine benzer.[57]

Bütünlük ve Sonsuz, Levinas'ın anladığı şekliyle, Devlet totalitarizminin -Platon'un, Hegel'in veya 1930'larını ortasında Heidegger'in devleti olsun- felsefi köklerine karşı çıkma hedefiyle yazılmıştı. Bu yüzden kitap "Devletin eril erdemiyle ürettiği kahramanlığı" sorgulayan bir paragrafla biter; Levinas Heidegger'in ölüme doğru olmak'ını (*Sein zum-Tode*) işte böyle okumuştur. Fakat kitabın dikkate değer son cümlesinde Devletin ürettiği bu eril ruhu kendi kişisel kurtuluşunu arayan tecrit edilmiş bir ruhla ilişkilendirmiştir.[58] Totalitarizmi geliştiren erdemler ebedi yaşamda kişisel doyuma ulaşma ahlakıyla uzlaştırılabileceği için totalitarizme karşı bir savunma yaparken bu tür bir ahlaka güvenilemeyeceğini ima eder bu.

IV. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'un Alımlanmasıyla Sorunları

Levinas'ın, eserinin, özellikle de *Bütünlük ve Sonsuz*'un alımlanmasıyla ciddi sorunlar yaşamasının ve yaygın bir biçimde, etiğin filozofu olarak resmedilmesine karşı uyarma mecburiyeti hissetmesinin sebebi şimdi açıklığa kavuşmuş olmalıdır. Örneğin 1986'da yapılan bir söyleşide etikten ziyade yüzün azizliğinden

---

[57] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1979), 475. Konuyla ilgili sorunlara bir değini için bkz. Bettina Bergo, *Levinas Between Ethics and Politics* (Dordrecht: Kluwer, 1999), 127. *Bütünlük ve Sonsuz*'un düzeni içinde bu fikir sonradan akla gelmiş bir düşünce gibi görünür, fakat sonrasında Levinas "devletin dışında" kavramını oluşturmakta alternatif bir yol sunmak üzere Başkasının haklarıyla ilgili bir değerlendirmeye başvurur. Bkz. Robert Bernasconi, "Extra-Territoriality: Outside the State, Outside the Subject," *Levinas Studies* 3, 2008, 61-77 [*Levinas Okumaları*, 75-97].

[58] Levinas, *Totalité et Infini*, 285; *Totality and Infinity*, 307.

veya mecburiyetin azizliğinden bahsetmeyi tercih etmiştir.[59] Etikle ilgilendiğinin bir reddi değildir bu, ancak eserinin bir etik felsefesine indirgenebileceği varsayımına karşı bir uyarıdır.

Bu makalenin başında Levinas'a getirilen bazı eleştirileri tespit ettim ve şimdi bunların Levinas'ın felsefesinin kendisinin eleştirilerinden ziyade, "Levinasçı etik" adını verdiğim şeyin eleştirileri olarak daha uygun bir biçimde anlaşılabileceklerine inanıyorum. Bu eleştiriler onun felsefesinin ahlakçı, politikayı ihmal eden, sorumluluk mefhumuna uygun sınırlar koymayı beceremeyen bir felsefe olduğu suçlamalarını içerir. Şimdiye kadar ilk iki eleştiriyi ele aldım ve zamanın sonsuzluğunu tartıştığı yerde Levinas üçüncüyü de konu eder. Hakiki zamansallığın nasıl pişmanlıktan bir kurtuluş olduğunu açıklarken şöyle demiştir: "Bir mümkünler romantizminde kendinden hoşnut olmak meselesi değil, kadere sapıveren, varoluşun ezici sorumluluğundan kaçma, varoluşun macerasını sonsuz olabilecek şekilde yeniden harekete geçirme meselesidir bu."[60] Sorumluluğu azaltmaz bu, anlamını açıklığa kavuşturur, sorumluluk geçmişi düzeltmeye değil, başka bir geleceği açmaya yönelir. İnsanı hakikat ağırlığıyla ezen sorumluluk normalde sorumlu tutulabilirlik [*accountability*] adıyla geçer ve hukuki bir modele göre kurulmuştur. Levinas vurgunun geçmişe yapılmadığı, benim olmayan bir gelecekte Başkası için olacak zamanın hâlâ bulunduğu bir sorumluluk biçimine kapı açar. Levinas'ın, daha sonra sorumluluk felsefesini aşırı derecede ağırlık yükleyen bir felsefe olarak niteleyen eleştirmenlere önceden verdiği yanıttır bu: sonsuz zamanın bakış açısından sorumluluk, Heidegger için varoluşun olduğu gibi ağır bir yük değildir.[61]

---

[59] François Poiré, *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987, 95; çev. Jill Robbins, *Is it Righteous to Be?* (Stanford: Stanford University Press, 2001), 49.

[60] Levinas, *Totalité et Infini*, 258; *Totality and Infinity*, 282.

[61] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 2. Frankfurt: Klos-

Bununla birlikte Levinas'ın Levinasçı etiğe sormak isteyeceği en ciddi soru *Bütünlük ve Sonsuz*'un Önsöz'ünde sorulmuş ve yalnızca sonunda yanıtlanmıştır. Başka deyişle, kitabı çerçeveleme işlevini yerine getirir. Önsöz'ün hemen ilk cümlesinde Levinas meydan okur: "Herkes ahlak tarafından aldatılıp aldatılmadığımızı bilmenin en yüksek önemi haiz olduğunu kabul etmeye hazır olacaktır."[62] Levinas bu konuyu "zaferin sonsuz zamanı" uğruna olmasaydı "iyiliğin öznellik ve delilik" olacağını ilan ettiği dördüncü bölümün sonunda ele almıştır.[63] Dahası, Sonuçlar'da Levinas ahlak ile gerçekliğin birbirini yakınsamasının, "veludiyet sayesinde (benin) kendi zamanı olan sonsuz bir zaman" da güvence altına alındığını bize hatırlattı.[64] Sonsuz zaman, sonu olmayan zaman anlamına gelmez. Eninde sonunda ahlakın ve gerçekliğin aynı yere varacakları anlamına gelmez. Sonsuz zaman sonsuzun zamanın içinde, dünyayı yeniden yapan affetmede meydana geldiği haliyle yansımasıdır. *Bütünlük ve Sonsuz*'un zamanın sonsuzluğu ve veludiyete ulaşamadan duran bir okuması bu mümkün itirazı yanıtsız bırakır.

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un Önsöz'ünde "Ben'in saf öznelciliğine dayanan bir ahlak beyanının savaş, savaşın ifşa ettiği bütünlük ve nesnel zorunluluklar tarafından çürütüldüğü"nü söyleyerek bir uyarıda bulunur.[65] Bu, dördüncü bölümü okumadan Levinas'ı bir öznellik savunucusu olmaya indirgeyen Feron'unki gibi girişimlerde bir sorun olduğunun belirtisidir. Bunlar, veludiyette öznelliğin bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan çıktığı momenti gözden kaçırırlar: "Öznelliğin, ben'in kendisinden sonra da hayatta kalmasını sağlayan veludiyeti, öznelliğin

---

termann, 1977, s. 179; çev. Joan Stanbaugh, gözden geçiren Dennis J. Schmidt, *Being and Time*, Albany: State University of New York Press, 2010, s. 131.

[62] Levinas, *Totalité et Infini*, ix; *Totality and Infinity*, 21.

[63] Levinas, *Totalité et Infini*, 257; *Totality and Infinity*, 280.

[64] Levinas, *Totalité et Infini*, 283; *Totality and Infinity*, 306.

[65] Levinas, *Totalité et Infini*, xiv; *Totality and Infinity*, 25.

hakikati için gerekli bir koşuldur."[66] Aynı sebeple Levinas'ı bir arzu felsefesi yazarı olarak da niteleyemeyiz. Bunun tek sebebi Başkasına duyulan arzunun Başkasının ihtiyaçlarına sağır olmaması değildir. Zaten bu yüzden Başkasına boş ellerle yaklaşılamaz; varolanı kavramaya devam eden ellerle yaklaşılabilir.[67] Levinas daha önce, sonludaki sonsuzun arzu olarak meydana geldiğini yazdığında sonsuz fikrinin somutlaşmasını arzu biçiminde sunduğu halde, Sonuçlar'ın son bölümünde "kuşakların süreksizliği, ölüm ve veludiyet Arzuyu kendi öznelliğinin hapishanesinden kurtarır ve Arzunun özdeşliğinin monotonluğunu sona erdirir"[68] diye yazdığında arzunun ötesine geçmiştir.

Levinasçı etik ona yapılan itirazlara yanıt vermeyi sağlayacak, bizzat Levinas'ın sunduğu en iyi kaynakların bazılarından mahrumdur. Dahası, ontolojik ve etik düzlemle sınırlanıp, eros ve veludiyetin üçüncü düzlemini ihmal ettiği müddetçe iki boyutludur. Benim, *Bütünlük ve Sonsuz*'un argümanının, veludiyet tartışmasını içermeyen herhangi bir açıklamasının kökten bir biçimde eksik kalacağı tezim pek şaşırtıcı olmamalı. Levinas yorumcularından bazılarına bu tez bir haber niteliği taşıyor gibi görünürse, bunun sebebi belki de, veludiyeti görmezden gelme kışkırtısının, Levinas'ın bu bölümde kullandığı cinsiyetçi dilin yarattığı sıkıntı yüzünden çok güçlü olmasıdır. Kitabın yayımlanmasının hemen ardından "veludiyet" sözcüğünün Levinas'ın sözcük dağarcığından adeta kaybolmuş olması da buna yardımcı olur.

Tartışmayı kapatırken veludiyetin bazı veçhelerinin farklı bir başlık altında olsa da korunduğunu söylemek önemlidir. Özellikle "Ben çocuğumum" ifadesinde yansıyan, dışkınlık olarak veludiyetin biçimsel yapısı, yerine geçmenin "Ben bir başkasıdır"ın-

---

[66] Levinas, *Totalité et Infini*, 215; *Totality and Infinity*, 247.

[67] Levinas, *Totalité et Infini*, 147; *Totality and Infinity*, 172.

[68] Levinas, *Totalité et Infini*, 21 ve 281; *Totality and Infinity*, 50 ve 304.

da korunmuştur.[69] Gerçekten de yerine geçmeyi sorgulandığım Başkasıyla yüz yüze ilişkinin zemininde anlamak onu veludiyet durumunda anlamaktan daha kolaydır, Levinas ikisi için de aynı iddiada bulunduğu halde. Yerine geçme, Başkasının beni sorgulayabilmesi için insanın nasıl bir varlık olması gerektiği sorusunu doğrudan bir biçimde ele alır. Fakat yerine geçmenin devreye sokulması Levinas'ın düşüncesinde etiğin yerini aydınlatmış olsa bile, veludiyetin altını çizdiği politik boyutu karartmış, böylece Levinas Başkasının haklarıyla ilgili açıklamasını yapana dek bu konuda Levinas'ın karşısına yakınmalarla çıkılmasını haklılaştırmaya hizmet etmiştir.[70]

İlk bakışta paradoksal gibi görünebilir, ama ilk felsefe olması anlamında Levinas'ın etiğinin belli bir önde gelirliği olduğu halde, etik hiçbir zaman Levinas'ın başlangıç noktası olmadı. Levinas her zaman aşkınlığın biçimsel yapısına döndü ve ancak uzun bir yolculuğun sonunda etiğin aşkınlığın somutlaşması olduğunu fark etti. Başka deyişle, etik uğruna etikle ilgilenmiyordu, bu yüzden Levinasçı etiğe yapılan itirazları bu yolla tartıştı. Yine bu yüzden aşkınlığın anlamı olarak etik hakkında yazdıkları genel olarak kabul gören türden bir etik kuramı arayanları tatmin etmeyecektir. Bu standartlara uymaya çalışmıyordu.

Kitabın ardında pratik bir niyet varsa, bu niyet, Batı felsefe

---

[69] Levinas, *Totalité et Infini*, 254; *Totality and Infinity*, 277. Emmanuel Levinas, "La substitution," *Revue Philosophique de Louvain 66* (1968): 502; çev. Peter Atherton, Simon Critchley ve Graham Noctor, "Substitution," *Basic Philosophical Writings*, 92. Ayrıca bkz. Robert Bernasconi, "What is the Question to Which 'Substitution' is the Answer?" *Cambridge Companion to Levinas* içinde, ed. S. Critchley ve R. Bernasconi (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 234-251.

[70] Emmanuel Levinas, "Les droits de l'homme et les droits d'autre," *Hors Sujet* (Cognac: Fata Morgana, 1987), 175-187; çev. Michael B. Smith, "The Rights of Man and the Rights of the Other," *Outside the Subject* (Standford: Stanford University Press, 1993), 116-125.

geleneğinin büyük bir kısmının dışkınlık olarak aşkınlığı fark etmekteki başarısızlığı yüzünden totalitarizme katılmış olduğunu göstermektir; bu eleştiri, aşkınlığın hem yüzde hem de ailede bulunan etik ilişkiye gönderme yapmasıyla güç kazanmıştır. Bu makalenin amacı, bu iddiayı desteklemek değildir; *Bütünlük ve Sonsuz*'da etik ilişkinin aşkınlıkla ilgili bir argümanın parçası olarak nasıl ortaya çıktığına ışık tutmaktır. Bunu anlamayı başaramamak neden bu kadar çok sayıda okurun kitabın son bölümüne varmadan durmuş gibi göründüğünü açıklar. Sonuç olarak bu okurlar, *Bütünlük ve Sonsuz*'da yüz etiğinin geleceğe yönelen bir veludiyet etiği tarafından desteklendiğini tam olarak anlayamamışlardır.

SARTRE VE LEVINAS: YENİ BİR KİMLİK POLİTİKASI

Özet

Sartre ve Levinas sosyal kimliklerin statüsü ve karakteri sorusuyla ilişkili olarak çoğunlukla taban tabana zıt konum alıyorlarmış gibi sunulsalar da, bu makalede onların hem liberalizme hem de ırksal özcülüğe karşı olmak konusunda birleştikleri gösterilecektir. Sartre ile Levinas arasındaki farklar kimliğin karakterini yeniden düşünmek adına ileri sürdükleri olumlu önermelerde belirir. Levinas kimlik tartışmasını, Sartre'ın erişiminin olmadığı bir alanda, ezilenlerin kendilerini ezenlerden sorumluluğu tarafından açılan bir alanda başlatır. Levinas evrensel tikelcilik [*universal particularism*][Ψ] olarak tanımladığı Yahudilik üzerine odaklanır, ama bu konu hakkında söyledikleri kimlikleri yüzünden baskıya maruz kalmış her inançtan ve her milletten milyonlarca kişinin kimlik tartışmasıyla ilgilidir.

Genelde Levinas ve Sartre'ı yeni bir karşıtlığın iki uç noktası olarak sunma eğilimi vardır. Bu yönde birden fazla çaba olmuştur. Bazıları için, karşıtlık etiğin mi politikanın mı önce geldiği sorusu etrafında şekillenmiştir. Bir yandan Levinas Sedat'ın Arap-İsrail çatışmasına müdahalesini olağan akışındaki siyasetin kesintiye uğratılması olarak görmüştür. Bu kesintiyi etik bir an olarak tanımış ve bu yüzden makalesini "Politika Sonra"[1] olarak adlandırmıştır. Öte yandan Sartre adaletsiz bir dünyada etiğin

---

[Ψ] Metnin bütününde *particularism* tikelcilikle, *particular* da tikel terimiyle karşılanmıştır -çn.

[1] Emmanuel Levinas, "Politique après," *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, s. 221-228; çev. Gary D. Mole, "Politics After," *Beyond the Verse*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, s. 185-195.

zaten ezilmiş olanların daha da fazla sömürülmesi için bir araçtan ibaret olmasını sebep göstererek adil bir politik düzene ulaşana kadar etiği ertelemiştir: "Etik, eğer herkes etik değilse mümkün değildir."[2] Dolayısıyla, iki düşünür bu meselede birbirlerine karşıt görüşleri benimsiyor gibi görülmüşlerdir ve bu yersiz de değildir. Ama ben bu makalenin sonunda, bu karşıtlığın birbirini tamamlamaya yol açacak bir biçimde yeniden düşünülüp düşünülemeyeceğini soracağım. Bununla birlikte benim buradaki odak noktam, onların ilişkisinin başka bir boyutu. Levinas ve Sartre'ın felsefi ve politik yelpazenin karşıt uçları olarak düşünülmelerini sağlayan bir bağlamda belirginleşen bir boyut bu. Aklımda Levinas'ı Sartre'ın açıkça karşı çıktığı Aydınlanma akımının bir uzantısına benzetmeye çalışan yorumcular var. Bu yoruma göre, Levinas ve Sartre ırkçılıkla nasıl savaşmak gerektiği konusunda tamamıyla karşıt konumlardadırlar: bir yanda renk körlüğü diğer yanda anti-ırkçı ırkçılık. Güya Levinas ırkçılığı aşmak için Aydınlanma geleneğindeki "insan"ın evrenselliğine gönderme yapmaya çalışır, buna karşılık Sartre olumlu ayrımcılığı önerir. Olumlu ayrımcılık ezilenlerin altında tanımlandığı kategorilerin bir süreliğine de olsa kullanılmaya devam edilmesini gerektirir; bizzat ezilenlerin, tarihsel fedakarlıklarının anısına muhafaza etmek isteyebilecekleri kategorilerdir bunlar.. Bu şekilde, Levinas'çı bir öteki hümanizmasının Sartre'ın adıyla ilişkilendirilen kimlik politikası türüne meydan okuduğu düşünülür. Bu makalede benim amacım ikisi arasındaki meselenin bu şekilde ifade edilmesinin ciddi bir çarpıtma olduğunu göstermektir. Daha da ötesi, hem Sartre'ın hem de Levinas'ın bize kimliklenme etiğinin ve politikasının nasıl müzakere edileceği konusunda öğreteceği çok şey vardır: kendimizi nasıl kimliklendirilmiş

[2] Örneğin Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, s. 16; çev. David Pellauer, *Notebooks for an Ethics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, s. 9.

buluruz ve bunun karşılığında biz nasıl kendimizi ve başkalarını kimliklendiririz?

Sartre'ın politik ve sosyal kimlik sorunlarını ele alırken kullandığı temel çerçeve tanıdıktır. *Varoluşçuluk ve Hümanizma* makalesinin başlığındaki hümanizma terimiyle kısa bir flörte rağmen Sartre hümanizma ve ona eklenmiş evrenselcilik düşüncelerine çok keskin bir şekilde karşı çıkar.[3] *Anti-Semit ve Yahudi*'de Yahudiyi savunmak için Aydınlanma takipçilerinin İnsan Hakları düşüncesini kullanma girişimine karşı çıkar. Sartre bu konumun önde gelen savunucusunun, yani sözde "demokrat"ın, kendini Yahudinin arkadaşı olarak gösterdiğinden, ama Yahudiyi Yahudi olarak tanımakta başarısız kaldığından yakınır: "O ne Yahudiyi, ne Arabı, ne zenciyi, ne burjuvayı, ne işçiyi, ama sadece insanı –bütün zamanlarda ve mekânlarda hep aynı olan insanı– tanır."[4] Bu demektir ki, "demokrat" "bir tür evrensel ve rasyonelleştirilmiş topluluğun" tarafını tutar (RJ 147; AJ 121). Oysa Sartre gözümüzün önündeki olguların tam ters yönü işaret ettiğini söyler: "Ama insan yoktur; Yahudiler, Protestanlar, Katolikler vardır; Fransızlar, İngilizler, Almanlar vardır; beyazlar, siyahlar, sarılar vardır" (RJ 175; AJ 144-45). Sartre böylece Aydınlanma düşüncesinin o analitik ve soyut zihniyetinin karşısına insan diye bir varlığın olmadığına dair somut bir sentezle çıkar (RJ 175; AJ 144). Sartre bu sonuca, insan kavramının bir soyutlama olarak reddedilmesi gerektiğini ekleyerek *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde tekrar varacaktı.[5] Fakat Sartre'ın üstünde durdu-

---

[3] Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946; çev. Philip Mauret, *Existentialism and Humanism*, London, Methuen, 1968.

[4] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, s. 65; çev. George J. Becker, *Anti-Semite and Jew*, New York, Schocken Books, 1976, s. 55.

[5] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, s. 131; çev. Alan Sheridan-Smith, *Critique of Dialectical Rea-*

ğu noktanın esası, Yahudinin nihayetinde Yahudi olarak kabul görmek istediğidir, insan olarak değil (RJ 175; AJ 145). *Anti-Semit ve Yahudi*'yle ilgili tüm sorunlar, özellikle de Yahudiyi Yahudi yapanın anti-Semit olduğu iddiası bir yana (RJ 84; AJ 69) bırakılırsa, bu noktada Sartre'a hak vermek gerekir gibi görünüyor. Bunu kabul etmek için Hannah Arendt'in İkinci Dünya Savaşı sonrası Alman bir dinleyici kitlesine hitap ederken kullandığı şu güçlü cümleyi hatırlamak bile yeter: "Eğer insan Yahudi olarak saldırıya uğramışsa, kendisini *Yahudi olarak* savunmalıdır. Bir Alman olarak değil, bir dünya vatandaşı olarak değil, bir İnsan Hakları savunucusu olarak değil."[6] Birisine şu ya da bu *olarak* zulmedilmişse, o aynı şartlarda kabul görme talebiyle gelir.

Tabii ki, Sartre'ın sosyal kimliklere ilişkin konumu bu kadar düz değildir. *Etik Üzerine Defterler*'de sınıf, millet ve ırk kavramlarının somut ilişkileri engelleyen yabancılaşma biçimleri olduğunu kabul eder (CM 430; NE 414). Daha da ötesi, siyah şairler üzerine yazdığı "Siyah Orpheus" makalesinde, kışkırtıcı bir biçimde "anti-ırkçı ırkçılık" olarak adlandırdığı konumu desteklediği halde, ırksız ve nihai olarak da sınıfsız bir toplum uğruna siyahlara ırk kimliğinden eninde sonunda vazgeçmeleri çağrısında bulunur.[7] Sartre siyahlardan siyahlıklarından vazgeçmelerini talep ettiği için Frantz Fanon tarafından çok eleştirilmiştir elbette.[8] Bu karmaşık bir tartışmadır ve ne Sartre'ın diyalektik

---

son, London, NLB, 1976, s. 36.

[6] Hannah Arendt, "What Remains? The Language Remains," çev. Joan Stambaugh, *Essays in Understanding, 1930-1954*, ed. Jerome Kohn, New York, Harcourt Brace, 1994, s. 12.

[7] Jean-Paul Sartre, "Orphée Noir," *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, ed. Leopold Senghor, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, s. xiv; çev. John MacCombie, "Black Orpheus," *Race*, ed. Robert Bernasconi, Oxford, Blackwell, 2001, s. 118.

[8] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, s. 107-

adına siyahlara yaptığı siyahlıktan vazgeçiş çağrısının anlamı ne de Fanon'un ona karşı çıkışı yüzeysel olarak elc alınabilecek bir meseledir.[9] Yine de kimlik tartışmasıyla ilgili olarak bu tartışmadan çıkarılacak açık bir ders vardır. Her türlü kimlik tartışmasında en önemli şey insanın başka kimliklere sahip olanları dinlemeyi hiçbir zaman kesmemesidir, çünkü onların söyleyeceği şeyler öğretici olabilir. Sartre her olayda sosyal kimliklere bir yer ayırır ve bunu, "kimlik politikası" dendiğinde sıradan insanların aklına gelen şeyin başlıca kusuru olan özcülüğe yakalanmadan yapar.

Benzer bir şekilde Levinas da kimlik politikası tartışmasının genelde etrafında şekillendiği yerleşik modellere çok iyi uymaz. "Öteki İnsan Hümanizması" deyişini bir kitabına başlık olarak seçmesi kimlik politikasını reddeden bir evrenselciliğe işaret eder. Levinas'ın Başkasını benden kültürel bakımdan başka olan birisi gibi düşünmediği teslim etmesi de aynı şekilde bir evrenselciliğe işaret eder: Levinas'ın yabancısı, başkalığı benimkinden farklı bir kültürün içinde oluşmuş birisi anlamında bir yabancı değildir. Kimlik politikasının kimlikleri bu tür farklılıklar ve karşıtlıklarla oluştuğu ölçüde, açıktır ki, Levinasçı başkalık kavramı tamamen farklı bir seviyede iş görmektedir: Başkasının başkalığı göreceli bir başkalık değildir, göreceli başkalığın zemini Başkasının benden başka olmasında yatar. Levinas Başkasının yüzünün kimliksiz olduğunda ısrar eder, "soyut ya da çıplak" ve "kültürel bir süs olmadan."[10] Onun ne gözlerinin rengini fark

---

109; çev. Charles Lam Markmann, *Black Skin. White Masks*, New York, Grove Weidenfeld, 1967, s. 132-35.

[9] Robert Bernasconi, "'The European Knows and does not Know.' Fanon's Response to Sartre," *Franz Fanon's Black Skin, White Masks*, ed. Max Silverman, Manchester: Manchester University Press, 2006.

[10] Emmanuel Levinas. *Humanisme de l'autre homme*, Montepellier, Fata Morgana, 1972, s. 48; çev. Nidra Poller, *Humanism of the Other*, Urbana, University of Illinois Press, 2003, s. 32.

ederim ne de teninin rengini.[11] Dil "kültürün, bedenin ve ırkın sınırlarını kırma gücüdür. "[12] Fakat bu Levinas'ın bütün kimlik politikası biçimlerine karşı olduğu anlamına mı gelir? Renk-körlüğünü mü destekler? Eğer renk körlüğü ten rengi üzerinden ayrımcılık yapmamak için basitçe ten rengini görmezden gelme anlamına geliyorsa, Levinas'ın bunu destekleyeceği açıktır. Fakat kimlik politikasına bağlı birçok kişi de renk körlüğünü aynı sebeple savunur. "Barış ve Yakınlık"taki özellikle cesur bir ifadesinde Levinas şunu ilan eder: "Çok aşikârdır ki, başkasının (*autrui*) basit bir birey -bir türün, sınıfın ya da ırkın bireyi- olarak tanınmasında, başkasına 'şöyle şöyle bir tip' olarak yaklaşılmasında, başkasıyla barış nefrete dönüşür."[13] Bu temelde, bazıları Levinas'ı her insan varlığı bir Başkası olarak muamele görmelidir der gibi algılar, ama göreceğimiz gibi bu ne mümkündür, ne de Levinas böyle bir çağrıda bulunur. Kendimize böyle hedefler koymak ellerimizi temiz tutmak için uğraşmak olurdu. Ama temiz eller aynı zamanda boş ellerdir ve kimse Başkasına boş ellerle yaklaşamaz (TeI 172; TaI 147). Başka bir deyişle, Levinas'ı ahlaki temizliğimizi korumak için kullanma çabası temelden yanlıştır.

---

[11] Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Paris: Fayard, 1982, s. 89; çev. Richard Cohen, *Ethics and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, s. 85 ve R. Vissker tarafından *Truth and Singularity*, Dordrecht: Kluwer, 1999, s. 381, içerisinde gönderildiği gibi J. Goud, *God als Raadsel*, Kamper: Kok. Agora, 1992, s. 165.

[12] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1974, s. 232; çev. Alphonso Lingis, *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, s. 122.

[13] Emmanuel Levinas, "Paix et Proximité," ed. Jacques Rolland, *Emmanuel Levinas. Les Cahiers de La nuit surveillée*, Lagrasse, Verdier, 1984, s. 343; çev. Peter Atterton ve Simon Critchley, "Peace and Proximity" ed. Adriaan Peperzak vd, *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings*, Bloomington, Indiana University Press, 1996, s. 166.

Alain Finkielkraut her ne kadar Levinas ve Sartre'ı yan yana koysa da, sözde Levinasçı bir soyut evrenselciliği belli bir Sartreçı tikelciliğin karşısına koymaz.[14] Fakat Finkielkraut kimlik politikasının önde gelen karşıtlarından biri olduğu için ve hem Levinas'ı hem de Sartre'ı eserlerinde kaynak olarak kullandığından dolayı yararlı bir referans noktasıdır. *Aklın Yenilgisi*'nde tartışmayı nasıl ortaya koyduğunu hatırlayalım. Bir yandan, çok-kültürcülüğün tikellikleri vardır, Joseph de Maistre'in ünlü ifadesiyle bağdaştırdığı bu çok-kültürcülük Sartre'ın *Anti-Semit ve Yahudi*'sinde de yankılanır: "Hayatım boyunca Fransızlar, İtalyanlar, Ruslar, vs gördüm, Montesquieu sayesinde, birinin Fars bile olabileceğini biliyorum. Ama insana gelince, derim ki ona hiç rastlamadım."[15] Öte yandan Levinas tarafından temsil edilen bir evrenselcilikle de karşılaşırız; Finkielkraut'ya göre Levinas'ın çözümü Fransızlığa indirgenemeyen bir Fransa'yı, evrenselci ilkelerin Fransa'sını kucaklamakta yatar.[16] Finkielkraut

---

[14] Alain Finkielkraut, *La sagesse de l'amour*, Paris, Gallimard, 1984, s. 25-45; çev. Kevin O'Neill and David Suchoff, *The Wisdom of Love*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997, s. 9-24: ve *L'humanité perdue*, Paris, Seuil, 1996, s. 41-64; çev. Judith Friedlander, *In the Name of Humanity*, New York, Columbia University Press, 1999, s. 25-42. Fakat Finkielkraut'nun konumunu bütün karmaşıklığı içerisinde anlamak için, bilinmesi gerekir ki, kendisi bir zamanlar Sartre'ın *Anti-Semit ve Yahudi*'deki duruşunu benimsemiştir. Bkz. *Le Juif imaginaire*, Paris, Seuil, 1980, s. 16; çev. Kevin O'Neill ve David Suchoff, *The Imaginary Jew*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994, s. 9.

[15] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, ed. R. Johannet ve F. Vermale, Paris: Vrin, 1936, s. 81; çev. Richard A. Lebrun, *Considerations on France*, Montreal: McGill-Wueens University Press, 1974, s. 97. Finkielkraut tarafından *La défaite de la pensée*, 25'de alıntılanmıştır; *The Defeat of the Mind*. 15.

[16] Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard, 1987, s. 125; çev. Judith Friedlander, *The Defeat of the Mind*, New York, Columbia University Press, 1995, s. 102.

Levinas'ın şu ifadesini alıntılar: "Fransa öyle bir ülkedir ki, burada kültürel formlara bağlılık toprağa bağlılıkla aynı şey gibi görünür."[17] Fakat Levinas'ta bulunan evrenselcilik, daha sonra göstereceğim gibi, Fransız değil Yahudi bir evrenselciliktir. Levinas'ın Yahudi evrenselliği anlayışını daha sonra açıklayacağım, ama Levinas Finkielkraut'nun alıntıladığı röportajı bitirirken şunu söylediğinde, iki evrenselcilik arasında önemli bir fark belirir:

> Birisi geçen gün bir Yahudi olarak Fransa'da kendimi dışlanmış hissedip hissetmediğimi sordu. Kendisini nerede olursa olsun *yolda* hisseden biri olduğumu söyleyerek cevapladım ve bir ilahiden alıntı yaptım: "Ben yeryüzünde bir yabancıyım" (Mezmurlar 119:19). Yabancılık yeryüzüyle ilişki içerisinde konumlanır.[18]

Kitabı Mukaddes'ten kaynaklanan yeryüzünde bir yabancı olma fikri Levinas'ın kimlik meselelerine yaklaşımının tam kalbinde bulunur. Bu *Öteki İnsancılığı* içinde yer alan "Kimliksiz" adlı makalede çok aşikârdır. Geleneksel kimlik fikrine yapılan saldırının köklerinin "kimse evinde değildir" ("*Personne n'est chez soi*") düşüncesinde yattığı söylenir. Bu şimdi dönmemiz gereken bir meseleyi, yani Levinas'ın kimliği yeniden düşünüşünün tam kalbinde bulunan "özdeş olanın örtüşmemesi, ben ile kendi arasındaki" can alıcı ayırım konusunu gündeme getirir (HH 97; HO 66).

Sosyal kimlik politikası Levinas'ın felsefi kimlik kavramına daha genel olarak odaklanışını yeniden düşünmek için değerli bir alan sağlar. Levinas'ın Batı felsefe geleneğinin altında yatan kimlik kavramına saldırısı onun felsefi yörüngesi için başından beri merkezidir. İnsanı insanlığının varlığın ötesine geçme özle-

---

[17] Emmanuel Levinas, "Portrait," *Les Nouveaux Cahiers*, Fall 1985, no. 82, s. 34; çev. Jill Robbins, *Is it Righteous to be?*, Stanford: Stanford University Press, 2001, s. 91.

[18] "Portrait," s. 35; çev. *Is it Righteous to be?*, s. 92.

miyle ve yanı sıra buna kadir olamayışıyla özdeşleştirir. Bu aporetik yarı yanalık, Başkasıyla etik ilişkide somut olarak gerçekleşmiş bulunmadan çok önce, Levinas'ın felsefi eserlerinde tutarlı olarak "dışkınlık" [*excendence*] başlığı altında dile getirdiği şeydir.[19] Dışkınlık arayışı daha 1935'de yazdığı "Kaçış Üzerine" adlı denemede ifade edilmiştir ve bu deneme ondan bir yıl önce yazılmış "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"yle birlikte okunduğunda, dışkınlık arayışının kimlik sorunuyla ilişkisi bakımından ortada herhangi bir belirsizlik kalmaz.

Hitlerizm üzerine yazısının başında, Levinas somut olayları evrenselcilik ve ırkçı tikelcilik arasındaki mantıksal çelişki bağlamında değerlendirme çabasını reddeder; halbuki Finkielkraut bu çelişki üzerinde ısrar etmekte ve Levinas'ı bu çelişki üzerinden konumlandırmaktadır.[20] Bunun yerine, Levinas, bütün ırksal özcülüklerin altında yatan ve Yunanların yazgı kavramına özgü olan tarih ve zamanın geri çevrilmezliği anlayışının üstesinden gelmek için, Yahudiliğe ve Yahudilikteki tövbe ve af kavramlarına, Hıristiyanlığa ve çarmıha gerilmeyle temin edilen Hıristiyanlığa özgü kurtuluş düşüncesine yönelir. Yahudilik ve Hıristiyanlık, mevcut anda hakiki bir başlangıç noktasına olanak vererek, cesur bir özgürlük fikri ortaya koyarlar. Özerk aklın liberal egemen özgürlüğü fikri bununla karşılaştırılınca yetersiz kalır: liberal toplum "hakiki özgürlük idealiyle canlı temasını kaybeder

---

[19] Bkz. Robert Bernasconi, "No Exit: Levinas's Aporetic Account of Transcendence," *Research in Phenomenology*, sayı 35, 2005, 101-117 [*Levinas Okumaları*, s. 52-73].

[20] Emmanuel Levinas, "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme," *Esprit*, 1934, s. 199; çev. Seán Hand, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism," *Critical Inquiry*, 17, 1990, s. 64. Michel Delherz, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism" makalesini ırkçı tikelciliğe karşı liberal evrenselciliği savunan bir argümanmış gibi hatalı okurken, Alain Finkielkraut'ya gönderme yapar: "La 'Kehre' lévinassienne," *Revue Philosophique de Louvain*, 2002, s. 129 ve 139.

ve onun yozlaşmış formlarını kabul eder" (QRPH 207: RPH 70). Daha da ötesi, liberalizm insanın tercihinden vazgeçme olanağıyla övünen bir şüpheciliği yüceltme tehlikesi içindedir. Bu yolla özgürlük insanın kendini hakikate zincirlememesinden ibaret hale gelir, "manevi değerlerin yaratımı"na bağlılıktan yana bir zafiyete doğru giderek yozlaşır (QRPH 206; RPH 69-70). İşte Levinas bir yanda bir ırkın alınyazısına dair düşüncelerin, öte yanda aydınlanmacı liberalizmin ötesinde bir yol bulma arayışına böyle başlar.

Hitlerizm insanın özünü özgürlükte değil bedene, biyolojik olana, kana ve kalıtıma bağımlılığında görürken (QRPH 205: RPH 69), liberalizm, Hıristiyanlığı takiben, bedeni üstesinden gelinmesi gereken bir engel, kırılması gereken bir zincir olarak görür. Levinas burada ve sonraki eserlerinde Hıristiyan geleneğiyle bir karşıtlık içerisinde, bedenin bene katılışını insanın kaçamayacağı, ama kendisine de indirgenemeyeceği bir şey olarak kabul eden bir felsefe geliştirir (QRPH 205; RPH 68). Bu iddiayı gerekçelendirmek için Levinas fiziksel acı ve tinin bu acıya karşı çıkışı deneyimine başvurur. 1990'da Hitlerizm yazısının İngilizce çevirisinin önsözünde, Levinas ısrarla şunu der: "İnsan öznesinin asıl haysiyetine ulaşmak için ihtiyacımız olan tek şeyin liberalizm olup olmadığını kendimize sormalıyız" (RH 63). Aslında 1934'te Levinas bu soruyu zaten cevaplamıştı: liberal evrenselciliğin ırkçılıkla etkin olarak baş edebilecek yeterli kaynaklara sahip olmadığına ikna olmuştu, çünkü liberalizm beden deneyimini unutmuş ve böylece Naziler gibi, kan ve ırk topluluğunda biyolojik olanın önceliğini öne süren düşüncelere kapı açmıştır. "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce" Levinas'ın Alman Halk Ruhu (*Volkgeist*) fikrine karşı olduğu yönünde Finkeilkraut'un ileri sürdüğü iddiayı haklı çıkartır, ama açıktır ki Levinas bu ruhun Fransız değişkesini de savunmaz. Bunun açık bıraktığı soru şudur: sosyal kimlikleri, yani kimliklenmeye dayanan kimlikleri, eğer bunlar mantıksal özdeşlikteki kendiyle örtüşmeye değil de

ben'in kendiyle radikal biçimde örtüşmemesine dayanıyorlarsa, yeniden nasıl düşünürüz?

Levinas'ın "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de kimliğin Batıda var olagelmiş düşünülme biçiminden ayrılma ihtiyacını ilan etmesi, sözgelimi her türlü milli kimlik anlayışını zayıflatmaz. Bu nokta, Levinas'ın denemesinin en başında "Alman ruhunun gizli nostaljisi"ne gönderme yapmasından da açıkça anlaşılır (RP 199; RH 64). Aslında Levinas önceki yıl Litvancada, "Fransız ve Alman Kültüründe Ruhsallık Anlayışı" adlı bir makale yayımlamış ve bu makalede her biri kendine ait tehlikeler barındıran iki kimlik biçimini, kendine özgün politik sistemleri ve ruhsal dünyaları üzerinden karşılaştırmıştı.[21] Burada, Fransızlar insan varlığını bedenden ve biyolojik yaşamdan keskin bir biçimde ayrıştırılmış ruhla özdeşleştirirken, Almanlar beden ile ruhu birer soyutlama olarak koyan Kartezyen ayrımı reddetmişler ve onun yerine bedenleriyle ve kendileri arasında bir özdeşlik hissini muhafaza etmişlerdir (US 2 ve 4). Her ne kadar Levinas'ın en güçlü eleştirisi Alman kavrayışına yönelikse de, onun Fransız kavrayışını desteklediğini düşünmek bir hata olur. İnsan bu kavramsallaştırmaları ne kadar ham ve sorunlu bulsa da, bunlar Levinas için aşılması gereken uç noktalardır, tıpkı "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de hem Naziliğin hem de liberalizmin, "Kaçış Üzerine"de ise hem gerçekçiliğin hem de idealizmin üstesinden gelmek için çabaladığı gibi.

"Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce" adlı yazıda Levinas bedene zincirlenmiş ruh kavrayışına karşı çıkar ve onun yerine "zincirlendiği bedene karşı mücadele eden özgür bir ruhun ikiliğini" (QRPH 205; RPH 68) önerir. Bu sonrasında, insanın özdeşliğinin [*identity*] dramatik biçimde bir ikilik türü ola-

[21] Emmanuel Levinas, "The Understanding of Spirituality in French and German Culture," *Continental Philosophy Review*, 31, 1998, s. 10.

rak anlaşılması gerektiğini açıklayan "Kaçış Üzerine"deki tarifi için bir temel sağlar.[22] Ağrı, acı çekme, bulantı ve utanç tecrübelerine "kendine çakılı olma olgusundan" kaçışın radikal imkânsızlığına delil sağlamak için başvurur (DE 70; OE 52). Fakat aynı yıl –1935– yazılmış bir yazıda Levinas kendi anti-Semitizm tecrübesini düşünürken paralel bir ifade sunar: "Yahudi kaçınılmazcasına Yahudiliğine çakılıdır."[23] Bu Levinas'ın geleneksel kimlik kavramıyla gerçekleştirdiğini ilan ettiği kopuşun Yahudi kimliğini feshetmediğini onaylar.

Levinas yazıları boyunca tutarlı olarak Ben'i kendisine çakılı kılan kimlik ve bununla ilişkilendirilen kimliklenmenin mantıksal özdeşlik fikriyle düşünülemeyeceğini savunur.[24] Kimliksiz bir biricikliği öne çıkararak,[25] Levinas kimliklenme olayının kendisi, onun neyi sakladığı (DEE 149; EE 88) ve başkaları üzerinde nasıl bir şiddet uyguladığı üzerine odaklanma imkânı bulur: "Ben komşuyu bizzat kendi kimliğimle, varlık alanını işgal edişimle, defeder gönderirim" (AE 175; OB 137). Levinas kimlikten kaçan bir şeyin üstüne odaklanır: anlamı nihai olarak başkası için sorumlulukta açığa çıkan (AE 195; OB 153) kendi ile eşitsizlik (AE 184; OB 145). Fakat 1968 tarihli yazısı "Yerine Geçme"de kişinin kendi kimliği ile kimliklenme sonucu taşıdığı kimliğini birbirin-

---

[22] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, s. 73; çev. Bettina Bergo, *On Escape*, Stanford, Stanford University Press, 2003, s. 55.

[23] E. Levinas, "L'inspiration religieuse de l'Alliance," *Paix et Droit*, 15, 8, 1935, s. 4.

[24] Mesela, Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1998, s. 134-36; çev. Alphonso Lingis, *Existence and Existents*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2001, s. 78-79.

[25] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhofft, 1974, s. 73; çev. Alphonso Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1981, s. 57.

den ayırarak, ilkini açıklama çabası içersinde olmasına rağmen ikincisine ışık tutar.[26]

Levinas'ta sıklıkla söz konusu olduğu gibi, aslında o, yeni çerçevenin geleneksel kavramları nasıl zora soktuğundan çok geleneksel kavramların nasıl yeni çerçeveyi varsaydığıyla ilgilenir. Böylece kimliklenmeyle edinilen kimliğini bilinçli belirgin ve temalaştırılan bir kimlik olarak, yeterli gelen bir kimlik olarak tutulduğu görülür. Yine de, burada örtüyü kaldırdığımızda alttan kendi ile ben'in örtüşmezliği açığa çıkar, kimliğin sınırları dağılmıştır (S 500; BPW 89). Bu durum, bana dışarıdan dayatılmış ya da benim tarafımdan seçilmiş ve başkalarına dayatılmış olan kimliklenmenin aktif ya da pasif biçimde bana ait olduğunun asla söylenemeyeceğini gösterir. Kimliklenmeyle gelen kimlik, altında yatan ve onu her zaman kesintiye uğratmakla tehdit eden radikal örtüşmezlik tarafından ele geçirilmiştir. Bu durum dünyanın nasıl göründüğü ve her bireyin dünyada nasıl göründüğüyle ilgili doğurduğu bazı sonuçlar vardır.

Sartre'ın erken dönem çalışması olan *Egonun Aşkınlığı*, onu zaten kimliğin kendi ile örtüşme olduğu anlayışından kurtarmıştır ve Levinas'tan daha iyi bir dünya gözlemcisi olarak, kimliklerin nasıl işlev gördüğüne dair sahip olduğu görüler bu noktada yararlı olabilir. Ancak Sartre'ın kendisi için'in [*the for itself*] özgürlüğünü çıkış noktası alarak yerine geçmeyi [*substitution*], tanımayı peşinen kaybettiğini tespit ederken Levinas tümüyle haklıdır (AE 131; OB 103).

Sartre Batı felsefe geleneğinin önerdiği klasik kimlik kavramını Levinas'tan daha çok kabul etmiş değildir. Sartre için, insan gerçekliği "ne ise o olmayan ve ne değilse o olan bir varlık"

[26] Emmanuel Levinas, "Substitution," *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 1968, s. 493; çev. Peter Atterton vd, *Basic Philosophical Writings*, s. 84.

olarak kurulur.[27] Bir kader, alınyazısıymış gibi bir grupla kendini özdeşleştirmek kendi kendini kandırma olurdu. Yine de, kendini kandırmanın bir parçasının izi bu kimliklerin bize bakış aracılığıyla dışarıdan dayatılıyor olmasında bulunabilinir. Sartre, başkasını bir şeyliğe indirgeyerek onu özgürlüğünden mahrum bırakan Başkasının bakışının çatışmacı niteliğinin üstünde önemle durur.[28] Sosyal kimlikler öncelikli olarak bizim için değil başkaları içindir. Bizim için bu kimlikler gerçekleştirilemezlerdir (EN 610; BN 527). Elbette Sartre bir kimliği gerçekleştirme çabasının kısmen onun mantığına ait olduğuna inanır: "*Irk* (doğa) fikrinin ta kendisinde bir olmalı vardır. İnsan kendi ırkını kurmalıdır, onu kendinde gerçekleştirmelidir" (CM 485; NE 469). Ama yine de bu kimlikle asla örtüşemem. "Başkasının beni nasıl düşündüğünü bilebilirim, ama *bunu tecrübe edemem*" (CM 118; NE 111). Bu demektir ki, üzerime dayatılan kimlikten her zaman kaçarım. "İnsan gerçekliği, kendisi için olarak, bir eksikliktir ve onda eksik olan da kendisiyle örtüşmedir" (EN 139; BN 95).

Levinas ile Sartre arasındaki farkı bir Aydınlanma mirasçısı ve onun karşıtı gibi tanımlamaktaki problem en açık biçimiyle, Levinas'ın "Varoluşçuluk ve Anti-Semitizm" adlı yazısında görünür. Bu Levinas'ın Sartre'ın 1947'de Alliance Israélite Universelle'de verdiği, henüz yayımlanmış kitabının da başlığı olan "Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler" adlı derse bir cevaptır. Daha önceki tartışmasını yeniden özetlemek yerine Sartre bu dersinde bir parça eleştirilere cevap vermek bir parça da yanlış

---

[27] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, s. 103; çev. Hazel Barnes, *Being and Nothingness*, London, Methuen, 1957, s. 63.

[28] Daha fazla bilgi için bakınız, Robert Bernasconi "Sartre's Gaze Returned: The Transformation of the Phenomenology of Racism," *Graduate Faculty Philosophy Journal*, c. 18, no. 2, 1995, s. 201-221. Yeniden basımı: ed. William L. McBride, *Existentialist Ethics*, New York, Garland, 1997, s. 359-379.

anlaşıldığını düşündüğü önceki tartışmasını açıklığa kavuşturmak için eski fikirlerini yeniden ele alır.[29] Örneğin kitabın, anti-Semitin Yahudiyi Yahudi yaptığı şeklindeki temel tezi (RJ 84; AJ 69), şimdi daha incelikli bir farkla ve savunulabilinir bir şekilde ortaya konur: Anti-Semitler "basitçe kendilerinin analitik ruhtan, değillemeden, nüanstan duydukları nefretin kopyası olan bir Yahudiyi sıfırdan inşa ederek, İşgal döneminde karşılaştığımız türden bir imajla sonuçlanan bir Yahudi portresi yaratmışlardır" (O 42).

Levinas Sartre'ın dersini Sartre'a karşı yükselen itirazlar dalgasına katılmak için bir fırsat olarak kullanmaz, Sartre'ın, tarihinde açığa çıktığı haliyle Yahudiliğin hiçbir kalıtımsal özelliğini hesaba katamamasından ötürü, Yahudi kaderini anti-Semitizme bağladığı yönündeki eleştiriyi haklı bulduğunu ifade eder sadece.[30] Aslında Levinas Sartre'ın anti-Semitizme karşı kullandığı "bütünüyle yeni" silahları alkışlar ve Sartre'ın insan varlığını "çevresinden, doğumundan, dininden, sosyal koşullarından bağımsız" olarak algılayan analitik toplum görüşüne saldırısını özellikle ön plana çıkartır (IH 120; UH 74). Daha da ötesi, Levinas Yahudi-Hıristiyan gelenekten esinlenmiş, ama "on yedinci ve on sekizinci yüzyıl rasyonalizmi terimleriyle zamanımızda bir kere daha ifade edilen" söylemleri modası geçmiş bulur (IH 121; UH 74).

---

[29] Jean-Paul Sartre, "Reflections on the Jewish Question. A Lecture," çev. Rosalind Krauss ve Dennis Hollier, *October 87*, Kış 1999, s. 33-46. Sartre'ın dersi hakkında kısa bir rapor o zaman "Conférence de Jean-Paul Sartre" başlığı altında yayınlanmıştı, bkz. *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, 14-15, Haziran/Temmuz, 1947, s. 3 ve 14.

[30] Emmanuel Levinas, "Existentialisme et antisémitisme," *Les imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, 1994, s. 120; çev. Nidra Poller, "Existentialism and AntiSemitism," *Unforeseen History*, Urban, University of Illinois Press, 2004, s. 73.

İnsan hakları düşüncesinin Yahudileri korumakta yetersiz kaldığı görülmüştür.[31] Levinas'a göre, Nietzsche takipçilerinin bir kan ve toprak felsefesi ortaya koymalarını mümkün kılan rahatlık, ciddi bir muhalifin olmamasıyla açıklanabilirdi. Levinas bu yetersizliği bir UNESCO toplantısında sunduğu çıkmazı yeniden ele alarak gösterir: "Bireyin özgürlüğü ekonomik özgürlük olmadan düşünülemez, fakat ekonomik özgürlüğün organizasyonu bireyin geçici, ama geçici olarak sınırlandırılmamış, köleleştirilmesi olmadan düşünülemez" (IH 121; UH 74). Her ne kadar Sartre konuşmasında, anti-Semitizmle ilgili değerlendirmelerinin konuya ekonomik değil, psikolojik ve fiziksel düzlemde yaklaştığı için eleştirilmesini kabul etse de, Levinas bunun olumlu potansiyelini görmüştür. Levinas Aydınlama geleneğine yönelttiği eleştiriden ötürü Sartre'ı över, fakat aynı şekilde, 1930'lardan başlayarak bizzat kendi eserlerinde bu eleştiriyi öngörmüş olduğunu pekâlâ ileri sürebilirdi. Onların Aydınlanma eleştirisindeki bu ortak nokta, Levinas'ın Sartre'ın ölümünden sonra *Umut Şimdi*'nin yayımlanması sırasında bulduğu ortak noktalarından daha önemlidir.[32]

Yine de, Sartre'ın Aydınlanma eleştirisiyle fikir birliğini ilan ettiği aynı yıl içinde Levinas kimlik meselesi, özellikle de Yahudi tikelliği konusunda Sartre'la felsefi temelde ayrı düştüklerini ayrıldıklarını açıklar. *Confluences*'in özel sayısı olan *Bilan Juif*'de "Yahudi Olmak" adlı bir makale yayımlar ve bu makalede Ya-

---

[31] Levinas'ın daha geç dönemlerindeki insan hakları tartışması için örneğin bkz. Emmanuel Levinas, "Les droits de l'homme et les droits d'autrui," *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, s. 173-187; çev. Michael B. Smith, *Outside the Subject*, Stanford, Stanford University Press, 1993, s. 116-125.

[32] Emmanuel Levinas, "Quand Sartre découvre l'histoire sainte," *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier, Fata Morgana, 1976, s. 158; "When Sartre discovers Holy History," *Unforeseen History*. Chicago, University of Illinois Press, 2004, s. 98.

hudi olgusallığının bir dünyanın olgusallığından farklı olduğunu savunarak Sartre'ın Yahudi olgusallığı tarifine karşı mesafe alır. Fakat diğer eleştirmenlerden farklı olarak Yahudi olmanın tarihsel değil de metafizik bir tarifini sunar.[33] "Seçilmişlik," "yaratılmışlık" ve "nesep bağı" gibi kavramları alışılmadık biçimlerde –ancak Levinas'ın eserlerinde bu kavramlarla karşılaştıktan sonra bir miktar aşina olunabilecek biçimlerde– kullanarak, Yahudi varlığını Sartre'ın "deneyime ilişkin sebepler" yüzünden kavrayamayacağı bir boyuta yerleştirir (EJ 105).

"Yahudi Olmak"ta Levinas'ın Sartre'ın özgürlük felsefesini idealizm felsefesine benzettiği yönünde işaretler de vardır (EJ 102). Eğer bu işaretler doğruysa buna sebep, Sartre'ın kimliklerin başkasının bakışıyla kurulduğunun altını çizmesi olabilir. *Varlık ve Hiçlik*'te Sartre anti-Semitlerin özgürlüğünü tanıyarak ve bir Yahudi olmayı üstlenerek onların gözünde bir Yahudi olunduğunu açıklar (EN 610; BN 527). Ayrıca kimsenin hiçbir zaman şu ya da bu olmadığında ısrar eder: olgusallık beni bir burjuva ya da işçi *olan* olarak kuramaz (EN 126; BN 83). Fakat *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'yle Sartre bu argümanı düzeltmiştir: kişi kendini bir burjuva haline getirmek için önce bir burjuva olmalıdır (CRD 289; CDR 231). Bunun sebebi sınıfın –ve Sartre'ın verdiği örneklerin açıkça gösterdiği gibi ırkın da– önceki kuşakların "*kristalize olmuş pratiği*" olarak halihazırda var olmasıdır; öyle ki bireyler kendileri için tasarlanmış müstakbel bir hükümle, bir varoluşla doğar doğmaz karşılaşırlar (CRD 289 ve 302; CDR 232 ve 250).[34] Bu Sartre'ın argümanını Levinas'ınkinin çok

---

[33] Emmanuel Levinas, "Être juif," *Cahier d'Études Lévinassiennes*, 1, 2002, s. 103.

[34] Kimliğe dair Sartre'ın erken ve geç dönemleri arasındaki farklar için bkz. Donna-Dale Marcano, "Sartre and the Social Construction of Race," *Race and Racism in Continental Philosophy*, ed. Robert Bernasconi ve Sybol Cook, Bloomington Indiana University Press, 2003, s. 214-226.

daha yakınına getirir.

Bunun böyle olduğunu görmek için Levinas'ın açık bir biçimde Yahudi kimliği hakkında yazdığı "Kimliklenmenin Yolları" (*Pièces d'identité*) adlı kısa makalesini düşünmek yeterlidir. Bu makalede Levinas Yahudi kimliğinin Batı Yahudiliği içindeki sorunlu konumunu kabul eder, zira Batı Yahudiliğinde kendi kendisini sorgulayan Yahudi kimliğine bu kimliği sürdürme ısrarı eşlik etmektedir. Levinas Yahudi kimliğinin yenilenmesi için bu kimliğin kaybının gerekli olduğunu dahi düşünür (DL 75; DF 51). Yahudi olmak bir varoluştur, bir öz ya da nitelik değildir: "Kişi sadece Yahudidir."[35] Simone de Beauvoir'un "Kadın doğulmaz, kadın olunur"[36] iddiasına gönderme yaparak, Levinas "yarı-hakikat" dediği "Yahudi olarak doğarsın, Yahudi olmazsın" şeklindeki görüşü ele alır. Levinas bunun ırkçı bir görüş olduğunu reddeder, çünkü insan Yahudiliğe geçebilir ve böylece bir Yahudi olabilir, ama bir Yahudi olduğu anda sanki her zaman Yahudi olmuş gibidir: "Sanki hiç din değiştirmemiş gibidir" (DL 74-75; DF 50).

Bir yandan, Yahudi kimliğinin nihayetinde ruhta ya da bedende değil, eski dokümanlarda kayıtlı olduğu şeklinde bir kanı vardır (DL 77; DF 53). Ama öte yandan "başka medeniyetlerde ne bulunabilirse, insanca meşru olan ne ise" ona da muktedir olmak anlamında bir evrensele açık olma hali de vardır (DL 76; DF 52). Fark edilmelidir ki, bu evrensellik, evrensel tarih anlayışını açıklarken Immanuel Kant'ın Avrupa'nın dünyanın geri kalanına yasa bahşettiği bir kozmopolitizmi savunması gibi, biri-

---

[35] Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, s. 74; çev. Seán Hand, *Difficult Freedom*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990, s. 50.

[36] Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1976, cilt 2, s. 13; çev. H. M. Parshley, *The Second Sex*, New York, Alfred A. Knopf, 1953, s. 267.

nin başkasına öğrettiği şeyler üzerinden tanımlanmaz.[37] Levinas'ı asla birçok kültürcü haline getirmeye çalışmamalıyız kuşkusuz; fakat kimi zaman "egzotik" diye göz ardı ettiği bazı kültürleri esef edilecek şekilde reddetmesine karşın -ki bu yüzden eleştirilmesi gerekir- Levinas hiç değilse bu noktada daha açıktır.[38]

> Medeniyetlerin mükemmeliyetlerini borçlu olduğu şey orijinallik değil, yüksek derecedeki evrensellikleri, tutarlılıklarıdır - yani cömertliklerinde riyakârlıktan yoksun oluşlarıdır. Büyük medeniyetlerin çoğulculuğunu hoş görebiliriz, hatta çoğulluklarının neden birleşemediğini anlayabiliriz (DL 76-77; DF 52).

Tarihsel, gelenksel ve çıkarlara dayalı gerçek farklılıkları, bizim özgürlük veya eşitlikten anladığımız şeyin muğlak tanımları altında saklayıp reddederek, ikiyüzlülüğünü gösteren yanlış bir evrenselcilikle kazanılabilecek hiçbir şey olmadığını düşünen kültürlerarası bir Levinas belirir.

Zor Özgürlük'te derlenmiş yazılara serpiştirmiş tespitler Yahudiliğin ayırt edici niteliğini evrenselci bir tikelcilik olarak

---

[37] Immanuel Kant, "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht," *Werke*, Akademie Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, VIII, s. 30; çev. H. B. Nisbet, "Idea for a Universal History with Cosmopolitan Purpose," *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, s. 52.

[38] Bkz. Robert Bernasconi, "Who is my Neighbor? Who is the Other? Questioning 'the Generosity of Western Thought,'" *Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition*, ed. Richard Rojcewicz, Pittsburgh, The Simon Silverman Phenomenology Center, Duquesne University Press, 1992, s. 1-31. Yeniden basım, ed. Claire Katz ve Lara Trout, *Emmanuel Levinas. Critical Assessments*, London, Routledge, 2005, cilt 4, s. 5-30. Ayrıca bkz. Sonia Sikka, "How not to Read the Other," *Philosophy Today*, 43: 2, Yaz 1999, s. 195-206.

açıklar. Bu evrenselci tikelcilik evrensel bir tarihin kabul edilmesi ile tarihi zulüm görmekle ilişkilendiren "ister istemez tikelci bir Mesihçilik"i bir araya getirir (DL 128; DF 96). Her ne kadar evrenselciliği desteklemek için takip ettiği belli başlı tikel yollar (DL 28; DF 13) somut olarak Yahudi halkına atfedilmiş olsa da, bir din olarak Yahudiliğin evrenselliği herkese açık olmasında yatar (DL 38; DF 21). Ve herkese açık olduğu için, bir etnik kimliğe indirgenemez (DL 112-13; DF 83). Dolayısıyla bu kendini tikelcilik içinde gösteren bir evrenselciliktir (DL 216; DF 164). Daha keskin olarak, bu tikelcilik "tarihi bir kurban olarak katetmiş tikel bir gerçeklik olarak İsrail olgusudur" (DL 288; DF 223). Levinas için, bu tarih sadece mazlumun tahammül edebileceği gizeme Yahudiliğin ayrıcalıklı erişimini onaylar: mazlum zalimden sorumludur (AE 141; OB 111).[39] Elbette Levinas anti-Semitizmi "bütün hümanizmanın arketipi" ilan etse bile, bu muammaya erişimin sadece Yahudilikle sınırlandırılamayacağı üzerinde ısrar edilmelidir (DL 201; DF 153).[40]

İlk basımından çok yıllar sonra Levinas, François Poirié'ye "Kaçış Üzerine"nin Yahudi durumunun ötesindeki insanı gösterdiğini söyleyecekti.[41] Fakat bu Levinas'ın insana, evrenseli belirlemek için Yahudi durumunun tikelliğini soyutlamak suretiyle

---

[39] Bkz. Robert Bernasconi, "'Only the Persecuted...'" *Ethics as First Philosophy*, ed. Adriaan Peperzak, London: Routledge, 1995, 77-86 [*Levinas Okumaları*, s. 256-270].

[40] Ayrıca *Otherwise than Being* adlı yapıtın epigrafına bakınız. Orada "anti-Semitizm" adını "bütün inanç ve milletlerden milyonlarca öteki insan nefreti kurbanın" içerecek şekilde genişleterek kullanır ve bu durum Yahudi evrenselliğini yücelten bir jeste dönüşür, ama acılarının bu keskin terimlerle görülmesini istemeyenleri rencide etmek pahasına. Bir kere daha aslında mesele insanın hangi terimlerle zulüm gördüğü meselesidir.

[41] François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, s. 83; çev. Jill Robbins and Marcus Coelen, *Is it Righteous to be?*, Stanford, Stanford University Press. 2001, s. 39.

vardığı anlamına gelmez. Eğer Başkasının yüzü "soyut" ise, bir çeşit kavramsal işlemle somut olandan soyutlanmış olduğu için değildir bu. Sadece mutlak olma anlamında soyuttur, yani dünyanın ufuklarına dahil edilebilir değildir (HH 42 ve 57-58; HO 31 ve 39). Daha da ötesi, bu kimliklerden bunlarla tanımlanan insanın, insandan daha az olmak veya insan olmamak manasında insanın ötesinde olduğu anlaşılmamalıdır. Bu yüzden Levinas "Yahudi Olmak"ta insan ruhu belki de doğal olarak Yahudidir diye ısrar eder (EJ 103). Yahudi durumu insana tanıklık eder. İnsana giden yolda hesaptan çıkarılması gereken somut bir şeyi temsil etmez. Aynı şey diğer kimlikler için de geçerlidir, yine de keşke Levinas bu noktada daha açık olsaydı diyor insan.

Levinas'a göre, kendi kimliksizdir ve mutlak Başka soyuttur, ama bunlar hiç de Başkasının kimliğine talep ettiği saygıyı inkâr etmemize veya yanından geçip gitmemize izin veren şeyler değildir. Hatta diyebiliriz ki Başkası beni ona Başkası olarak yaklaş*ma*maya zorlar. Bu bize Sartre'ın Yahudi sorunu üzerine verdiği dersteki bir gözlemini, 1939'a kadar Yahudilerin değil sadece insanların var olduğuna inanışını hatırlatır; ancak bir İsviçre dergisine Yahudi sorunu üzerine verdiği bir röportajda bir Yahudi ona bu durumu fark ettirmişti, "halkına bağlı, fazlasıyla yurtsever olduğundan, onu sadece diğerlerine benzeyen bir insan olarak gördüğümü fark ettiği için hayal kırıklığına uğramıştı" (O 35). Levinas da benzer şekilde cevap verirdi. Mutlak başkalık üzerine yaptığı vurguya rağmen Levinas'ın Yahudi kimliğini muhafaza etmeye kendini tümüyle adadığı hatırlanmalıdır.[12] Levinas'ın "Yahudi düşünürü" etiketini reddettiği kesinlikle doğrudur, ama bu sadece felsefenin bu şekilde sınırlandırılamayacağı noktasını vurgulamak içindir. Açıktır ki, ne Yahudi olduğunu

[12] Bkz. Alex Klaushoper, "The Foreignness of the Other: Universalism and Cultural Identity in Levinas' Ethics," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 31, 1 Ocak 2000, s. 65.

inkâr ediyordu, ne de Yahudi geleneğini okumalarından esinlendiğini (P 110; RB 61).

Sartre ve Levinas tarafından önerilen yeni kimlik anlayışlarının kesişmemekle birlikte birbirlerine yaklaştığı bir başka konu daha vardır. İki düşünür için de kimliğimin kökü sorumluluğumdadır. Hiçbir şey sorumluluğumdan daha keskin bir biçimde benim değildir, fakat tam da bu beni kendimden dışarı çıkarır.

Sorumluluğa yapılan göndermenin benim üzerime bir kimlik getirdiğini düşünen Levinas'ta bu nokta belki de en açık halini alır.[13] Daha doğrusu, benin sorumluluğu beni başkasının yerine geçmek amacıyla özgürleştirmek için kimliğin sınırlarını kırıp açar (S 500; BPW 89-90). Başkalarının üzerine atamayacağım bir sorumlulukta kendime çakılıyımdır ve yine de onun aracılığıyla kendimden kaçarım. Levinas bu görüşü *Varoluştan Varolana*'da zaten öngörür: "Şimdinin kendine dönüşü zaten kendine çakılmış bir *ben* ile zaten ikileşmiş bir *kendi*nin olumlanmasıdır. Trajik olan özgürlük ile kaderin çatışmasından gelmez, özgürlüğün kadere dönüşmesinden, sorumluluktan gelir" (DEE 135-36; EE 79). Trajik olan artık eski Yunan'daki insanın yazgısına yenik düşmesi terimleriyle anlaşılmaz, sorumluluk, benin bir kendisi olmamasının olanaksızlığı terimleriyle anlaşılır (DEE 143; EE 84). İnsan Başkasında kendinden kaçar, ama orada kendi sorumluluğunu bulmak için. Kendinin bir sosyal kimliğe –bir ırka, sınıfa, cinsiyete, dine– çakılı olması ve fakat tam da o kimliği olma biçiminde, başkalarına ve başka kültürlerin sunduklarına açık olabilmesi bir aşkınlık ilişkisi değildir belki, ama Levinas'ın kendi deyimiyle, aşkınlığa benzer bir ilişkidir (TeI 81; TaI 109).

Sartre'a gelince, işler biraz değişir, ama belki de sadece politik olan etik olanın önüne geçtiği içindir bu. Sartre için de kim-

[13] Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*. Paris, Grasset, 1993, s. 127; çev. Bettina Bergo, *God, Death, and Time*, Stanford, Stanford University Press, 2000, s. 110.

lik sorusu nihayetinde bir sorumluluk sorusudur (EN 638-642; BN 553-56) ve aslında bu yolla kendimden dışarı çıkarılırım, çünkü istememezlik edemeyeceğim özgürlüğümü istemek başkalarının özgürlüğünü istemektir (EeH 84; EH 52). Böylece sorumluluğum olarak anlaşılan özgürlüğüm beni başkalarının özgürlüğünü aramaya ve bu yolla da taraf tutmayı gerektiren politikaya götürür. Levinas'ın kimlik tarifi kimliklenme olayını vurgulayışı, kişiyi çoktan başkası için olarak ortaya çıkarma çabası içinde bu kimliğin ötesine veya gerisine geçmek amacıyladır. Sartre ise aksine, özümde hiçbir zaman şu ya da bu olmamamın kabulünü politik mücadelede başkalarıyla buluşmak için ileri atılmanın bir temeli olarak kullanır. Kökten biçimde birbirinden farklı olan ontolojilerde temellenen önemli bir vurgu farklılığıdır bu. Yine de nasıl Sartre başkasının özgürlüğü tümüyle tanınabilseydi baskının imkânsız olacağı gerçeğine karşı teyakkuzda olmasını sağlayan etik bir an olmadan yapamıyorsa, Levinas da "büyük medeniyetlerin çoğulculuğu"nu hoş karşılayan radikal bir politika olmadan yapamaz (CM 341; NE 328). Kimliklerin nasıl bir işlev gördüğünü felsefi olarak açıklama çalışması sürmelidir. Bu çalışma sadece Sartre'ın ve Levinas'ın felsefi olarak ne yaptıklarından haberdar olmakla yetinmemeli, ikisinin de uğruna mücadele ettikleri şeyden ilham da alınalıdır.

HEGEL'İN BÜTÜNLÜĞÜNÜN VE HEIDEGGER'İN SONLULUK FELSEFESİNİN ÖTESİNE

Emmanuel Levinas, Holokosttan sonra tüm Batı felsefesi geleneğinin sorgulanması gerektiği düşüncesine kapıldı. Hannah Arendt'in de buna benzer bir düşüncesi vardı, ama o derhal kuşkularını Batı içinde bulunan belli bazı düşünce akımlarıyla sınırlandırmanın bir yolunu aramıştı, oysa Levinas tüm kapsamıyla Batı felsefesini suçluyordu.[1] Batı felsefesinin kendisini ve kendi aklını yüceltmesine Avrupa tarihinin meydan okuduğuna ilişkin duygusunun tek kaynağı Holokost değildi. Kafasındaki yirminci yüzyıl resmi "iki dünya savaşı, ezme, soykırımlar, Holokost, terörizm, işsizlik, üçüncü dünyanın bitmek bilmez yoksulluğu, Faşizm ve Nasyonal Sosyalizm gibi acımasız öğretiler, hatta kişi savunusunun Stalinizme çevrildiği görünür paradoks"du.[2] 1934 gibi erken bir tarihte bile Batı liberalizminin Hitlerizme karşı

---

[1] Hannah Arendt, "İlk Basıma Önsöz (1950)," *Totalitarizmin Kökenleri*, New York: Harcourt Brace, 1976, s. ix. Hannah Arendt'ten Karl Jaspers'e. *Briefwecksit 1926-1969*, ed. Lotte Köhler ve Hans Saner, Münih: Piper, 1985, s. 203. Ayrıca bkz. Robert Bernasconi, "When the Real Crime Began: Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and The Dignity of the Western Philosophical Tradition," *Hannah Arendt and the Uses of History* içinde, ed. Richard H. King ve Dan Stone, New York: Berghahn, 2007, s. 54-67. Ayrıca bkz. Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Standford: Standford University Press, 2009, s. 33-65.

[2] Emmanuel Levinas, *Entre nous*, Paris: Grasset, çev. Barbara ve Michael B. Smith, *Entre Nous*, New York: Columbia University Press, 1998, s. 191.

bir savunma ortaya koyabileceğinden duyduğu şüpheleri ifade etti.[3] Savaştan sonra, şüphelerini tüm Batı felsefe geleneğini kapsayacak kadar genişlettiğinde, Parmenides'ten ve onu izleyen tüm felsefelerden kopmak istediğini ilan etti.[4] Levinas bazen geleneğin içinde bütün bir akımı (TeI 76; TaI 102) bazen de bu gelenekte birkaç istisnayı[5] Batı felsefesine getirdiği bütünsel eleştirinin dışında tutmaya istekli davranıyordu. Ama Platon'un "varlığın ötesindeki iyi" deyişini veya Descartes'ın "sonsuz" sözcüğünü "aşkınlığı" adlandırmayı başardıkları için kutladığında bile, övgüsü nihai olarak pek az şey söylüyordu. Onların aşkınlığı düşünüş biçimlerine yeni bir yön veriyordu: Klasik aşkınlık fikri çelişkiliydi, çünkü "aşan özne kendi aşkınlığında sürüklenip gidiyordu" (TeI 251; TaI 274). Levinas'a göre aşkınlık yalnızca varlıktan, bir ayağını varlıkta tutan bir çıkış biçiminde meydana gelebilir. Kendi aşkınlık mefhumunu klasik, genellikle mistik aşkınlık açıklamasından ayırt etmek için ona bazen "dışkınlık" adını vermiştir.[6]

Levinas'ın Batı felsefesi eleştirisi sıklıkla, Hegel'in adı açıkça anılmadığında bile diğer filozoflardan çok Hegel'i hedef alacak

---

[3] Emmanuel Levinas, "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme," *Esprit*, 26, 1934, s. 207-8.

[4] Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, s. 20; çev. Richard Cohen, *Time and the Other*, Pittsburgh; Duquesne University Press, s. 42. Ayrıca bkz. *Totalité et Infini*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961, s. 247; çev. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, s. 269. *Noms Propres*, Cognac: Fata Morgana, 1975, s. 156; *Proper Names*, çev. Michael B. Smith, Standford University Press, 1996, s. 105.

[5] Örneğin Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris: Vrin, 1986, s. 185; çev. Bettina Bergo, *Of God Who Comes to Mind*, Standford: Standford University Press, 1998, s. 119.

[6] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1947, s. 1; çev. Alphonso Lingis, *Existence and Existents*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001, s. xxvii.

şekilde ifade edilmiştir. *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas bütünlük fikrine karşıtlığının Rosenzweig'ın *Kefaret Yıldızı*'ndan türemiş olduğunu açıklar ve bu özellikle Hegel eleştirisinde açıkça görülmektedir (TeI xvi; TaI 28). Levinas'ın Rosenzweig üstüne yazdığı denemeler bunu doğrulamıştır. Bunlardan birinde Hegelci bütünselleştirmeyi şöyle niteler: "Varolanlar anlamlarını yalnızca tarihin Tüm'ünden alırlar; tarih onların gerçekliğini ölçer ve insanları, devletleri, medeniyetleri, düşüncenin kendisini ve düşünürleri içine kapatır."[7] Hegel'e karşı çıkarak, Rosenzweig kesintiye uğramış bir bütünlük fikrini, etrafa saçılan bir bütünlüğü desteklemiştir: "*Her şey bir araya getirilemez.* Tanrı, dünya, insan (*ontologia specialis*'in üç alanı) yeniden bir tümlük [*whole*] haline getirilemez."[8] Rosenzweig'ın Hegel eleştirisi Birinci Dünya Savaşının işaretlerini taşıyordu, Levinas'ın eleştirisi Nazi dehşetinin göz önüne serdikleri yüzünden daha da ince eleyip sık dokuyordu. Bildiğim kadarıyla Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un hiçbir sayfasında Hegel'in bütünlük fikrini totalitarizmle ilişkilendirmez, ancak orada Hegel'i ele alış tarzından bu açıkça çıkar. Dahası, kitabın son sayfalarında Levinas'ın aileyi devletin dışına yerleştirerek (TeI 283-4; TaI 306) Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne tam olarak ters bir yola gitmesinin sebebi de budur. Totalitarizm ise aileyi devlete tabî kılar.

Levinas ne zaman Hegel okunsa Holokostun düşünülmesi gerektiğine inanır. Bernard Bourgeois'nın "Frankfurt'taki Hegel"[9] üzerine kısa çalışması hakkında yazdığı 1971 tarihli bir makalede

---

[7] Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, Paris: Albin, 1976, s. 243; çev. Seán Hand, *Difficult Freedom*, Baltimore: Johns Hopkins University, 1990, s. 188.

[8] Emmanuel Levinas, *L'heure de la nation*, Paris: Vrin, 1988, s. 181; *Time of the Nations*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, s. 156.

[9] Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort. Judaisme-Christianisme-Hegelianisme*, Paris: Vrin, 1970.

tekil bir açıklıkla gün yüzüne çıkar bu. Hegel'in Yahudilik hakkında yaptığı saptamaları baştan reddetmediği için Bourgeois'ı sert bir biçimde eleştiren Levinas, eleştirel olmayan Hegel okumalarına güçlü bir saldırı yöneltir:

> İnsan merak ediyor... Hitlerin propagandası bundan yoğun bir biçimde beslenmedi mi ki, *ona en ufak bir mesafe almadan*, üst sınıf bir Fransız üniversitesi hocası 1970'te bu konuyu yeniden gündeme getiriyor. Bu bilgini harekete geçiren nesnellik kaygısını anlıyoruz, fakat acaba şunu biliyor mu? Yahudilik Hegelcilikte vücut bulan bir fikirler hareketi olabilir (belki de); (ama kesin bir biçimde) doğru ya da yanlış bir inanç veya bir tinsellik veya bir dayanışma ilkesi veya bir yaşama amacı ve her durumda onun milyonlarca çağdaşının ölüm sebebi de olmuştur (DL 307; DF 237).

Levinas, Hegel ile Holokost arasında Bernard Bourgeois gibi ciddi bir bilgini tatmin edebilecek türde özsel bir bağ kuramayacağını biliyordu, fakat bu, bilginliğin etik yargıdan bağımsız serbestçe dolaşmasına izin verilip verilmemesi gerektiğini sormaktan onu alıkoymadı.

Şüphesiz Levinas, Hegel'in başka bir eleştirmeni olan Karl Popper'ın vermeye yanaşmadığı her tür tavizi veriyordu. 1948'de Popper "Hegelci tarihselciliğin modern totalitarizmin felsefesiyle özdeş olduğunu"[10] göstermeye soyunmuştu. Buna tezat, biraz önce alıntıladığım denemede Levinas "Helgeci söyleyiş" adını verdiği şeye bakınca Hegel'e karşı sesini yükseltmenin zor olduğunu teslim etmiştir. Bu cümle etik bir söyleyiş (*le dire*), bir başkasına doğrudan hitap ile söylenen (*le dit*) arasındaki ayrımı anımsatır. Söylenen söylenmiş olanın içeriği olarak anlaşılır,

[10] K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies. Vol. II Hegel and Marx*, Londra: Routledge, 1996, s. 78.

ama bundan ibaret de değildir; çünkü filozofların genellikle laf söylemeyle [*linguistic utterance*] ilişkilendirdikleri her şeyi de içerir.[11] Levinas, Hegel anti-Semit olduğu için, sanki bunu söylemek yetermiş gibi, onu okumamak gerektiği fikrini açıkça reddetmiştir. Gerçekten de aynı denemede Hegel'i "tüm zamanların belki de en büyük düşünürü" (DL 308; DF 238) olarak nitelemiştir.

Levinas "mutlak düşüncenin Musa ve peygamberleri kapsamaya muktedir olup olmadığını" (DL 308; DF 238) sormuştur. Soru kulağa masum gelebilir, ama o kadar masum değildir. Herhangi bir felsefi çerçeveye *acaba* şu veya bu fenomenin hesabını verebilir mi diye sorulabilir elbette, ama o fenomeni *nasıl* içereceğini de sormayı ihmal etmemek gerekir. Örneğin eğer bir şeyin yeri geçmişte ise onun hayatta kalması bir anakronizme varır.[12] Hegel Yahudiliğe böyle bakma eğilimindeydi ve Levinas'ın bu meseleye karşı hassasiyeti, Batının ne kadar sıklıkla ilerleme adına şiddeti haklılaştırdığı fark edildiğinde anlaşılabilir. Bu sebeple Levinas'ın Hegel Yahudiliği kapsayabilir mi sorusu onu başka bir soruya götürdü: "Acaba sistemi terk mi etmeliyiz, onu geriye doğru giderek, Hegel'in sisteme girdiğimizi düşündüğü kapıdan terk edecek olsak bile? (DL 308, DF 238). Bu ifade Levinas'ın Hegel'le ilişkisi ile Heidegger'le ilişkisi arasında belirleyici ve şaşırtıcı bir farkı işaret eder. 1947'de *Varoluştan Varolana* adlı kitabının ne ölçüde Heidegger'den alınan ilhamla yazılmış olduğundan söz ederken çifte bir niteleme yapar: "(Düşünümlerimiz) aynı zamanda bu felsefenin iklimini terk etmek için duyu-

---

[11] Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, s. 58-65; çev. Alphonso Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978, s. 45-51.

[12] Bkz. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der geschichte*, ed. Karl Hegel, Berlin: Duncker und Humblot, 1840, s. 238-242, çev. J. Sibree, *The Philosophy of History*, New York, 1956, s. 195-198.

lan derin bir ihtiyaçla ve Heidegger-öncesi olacak bir felsefe uğruna onu terk edemeyeceğimiz kanaatiyle yönetilmektedir" (EeE 19; EE 4). Levinas o zamanlar Heidegger-öncesi bir tarzda felsefe yapmayı aklından geçirmek bile istemiyordu, ancak yirmi dört yıl sonra Hegel-öncesi olma ihtimalini elemiyormuş gibi görünmektedir.[13]

1969 yılından bir Talmud okumasına düşülen bir dipnot Hegel'in Yahudiliği ele alışına Levinas'ın yaptığı itirazları daha kesinleştirme imkânı verir bize. Levinas burada şunu söyler: Talmudçu düşünme Tanrı'nın felsefi izlekleştirilmesinden çok farklı olduğu halde, Talmudçu düşünümün hakikati filozofun aynasında yansıtılabilir, elbette bu yansımanın bu hakikati fazlaca basitleştirmesi riski de mevcuttur.[14] Ayna imgesi Talmud'un spekülatif imkânlarının araştırıldığı bir dipnotla geliştirilmiştir; bununla birlikte Levinas izlekleştirici logos'un spekülatif olanı daha doğrudan hedeflediğini teslim etmiştir. Bu felsefi düşüncenin dini düşünmeden üstün olduğunu doğruluyor gibi görünecektir, ama Levinas bir soru daha sorarak bu durumu değiştirmeye çalışmıştır: "Hegel'in girişimi bir başarı mıdır, yoksa hazmetmeye muktedir olmadığı önvarsayımlara mı dayanır? (ADV 146, n 2; BV 211, n 2). Burada ima edilen şey Hegel'in felsefesinin kendi imkânının hesabını vermek için kendisinin dışına çıkması gerekeceğidir ve bağlam kastedilenin şu olduğunu önerir gibidir: Hegel'in Hıristiyanlığa dayanıyor olması, onun düşüncesini adil davranamadığı bir Yahudiliğe bağımlı kılmıştır.[15] Bunun anlamı

---

[13] Heidegger'in post-Hegelci olması gerektiği kabul edilirse iki önermeyi uzlaştırabilme umudu kalmaz. Heidegger'le ilişkisinin bu veçhesi hakkında Levinas fikrini değiştirmişse bile bunu hiç söylememiştir. O halde bu ifade Levinas'ın Hegelci sisteme karşı düşmanlığının bir ölçüsü olarak ele alınabilir.

[14] Emmanuel Levinas, *Au-delà du verset*, Paris: Minuit, 1982, s. 145-6; *Beyond the Verse*, Indiana University Press, 1994, s. 118.

[15] Bu argüman Moses Mendelssohn'a kadar geri gider. O, *Kudüs*'te Hı-

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde dinsel temsilin içeriğini kavram düzeyine yükseltme iddiasının reddedilmesi gerekeceğidir.[16] Levinas, Hıristiyanlık Yahudiliği ne zaman adam yerine koymasa tereddütsüz itiraz etmiştir. Bununla beraber Hegel'in dinsel temsilin içeriğinin felsefi bir biçim kazanması gerektiği savını reddetmek isteyeceği sanılabileceği kadar aşikâr değildir. Aslında Talmudçu okumalarını –ve bir anlamda felsefesini de– İbrani bilgeliğin Yunan dilinc bir çevirisi olarak betimlediğinde Levinas'ın kendisi de buna benzer bir şey yapıyordu. Eğer bir fark varsa, Levinas'ın Kitabı Mukaddes'in kalbinde bir çevrilemezlik alanı tanıması olgusundadır bu fark (HN 61; TN 50). İbranice onun için nihai olarak vazgeçilmezdir. Buna rağmen düşünceye sistematik bir ifade kazandırma sorununu kendisinin tek hamlede nihai olarak çözdüğü fikrini Hegel'in savunmak zorunda olup olmadığını insan kendisine sorabilir. Hegel bu meseleyi sistem ile spekülasyon ayrımı yoluyla bir pazarlık konusu haline getirmiştir.

Hem *Differenzschrift*'te hem de *İman ve Bilgi*'de Hegel sisteme karşı spekülasyonu açıkça ayrıcalıklı kılmıştır. Bu yazının devamında Hegel'in çağdaşlarından Schelling'in gölgesi altında kaldığı bu göreli olarak erken döneme ait eserlere odaklanacağım. Bunu yapmamın sebebi erken dönem Hegel ile geç dönem Hegel'i karşıtlaştırmak değildir; bugün bize Hegel'in en çok bu eserlerle hayatta gibi görünmesidir. Bu bir tesadüf değildir.

---

ristiyanların Yahudiliği inkâr etmesinin, üst katta oturan birinin zemin katı yıkmasına benzediği iddiasında bulunmuştur. Bkz. Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, Hanover: University Press of New England, 1983, s. 87.

[16] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke 9, Hamburg: Felix Meiner, 1980, s. 422; çev. A. V. Miller, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 479. Howard Caygill bu pasajın önemini fark etmiştir: *Levinas and the Political*, Londra: Routledge, 2002, s. 145.

Werke'nin hacimli ciltleri ders vermeye yardımcı olsun diye yazılmıştır. *Anskilopedi*, tıpkı *Hukuk Felsefesi* gibi yalnızca bir taslak sunar, oysa Hegel'in felsefesinin özü bu ilk dönem eserlerde öne çıkan türde spekülasyonda bulunur. Spekülasyon her felsefi sistemin özüdür.[17] Bununla birlikte Hegel'in yapmaya çalıştığı gibi, spekülasyon ile sistemi çakışır hale getirmek basitçe doğru ifadeyi bulma meselesi değildir. Bunların kalansız birliği felsefenin kendi zamanının zaman içinde değişen ihtiyaçlarına bir tepki vermekteki başarısına bağlıdır (GW IV 7-8; D 82-83). Zaman geçtikten sonra bir felseden geriye kalan şey yalnızca sistem olma temayülü taşır. Levinas Hegel felsefesi eleştirisinde neredeyse tamamen Hegel'in sistemine ve özellikle de sistemin nesnel tini kaydeden bölümüne yoğunlaşma eğilimini göstermiştir. Bunu neredeyse hep Hegel'in felsefesinin spekülatif öğesi pahasına yapmıştır; bununla beraber kanımca, Levinas Hegel'in "söyleyişi" hakkında yazdığında Hegelci spekülasyona amıştırmada bulunur.

Spekülatif düşünceye özgü hareketi koruyacak bir biçimde yazma sorununu. Hegel spekülatif önermeleri tanıtmak suretiyle ele alır (GW IX 42-44; PS 36-39). Bu önermeler düşüncenin hareketini tek bir cümlede dile getirirler. Levinas'ın bazen kendisini spekülatif önermeler gibi okunan önermelerle ifade etmiş olması, Hegel'in spekülasyondan ne kastettiğini ve spekülasyonun sistemle ilişkisinde nasıl işlediğini pekâlâ anladığını ima etmektedir. *Bütünlük ve Sonsuz*'un sonunda daha önce dışkınlık [*excendence*] dediği şeyi ifade etmek için, imkânsız gibi görünen

[17] G. W. F. Hegel, "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie," *Jenaer Kritische Schriften*, ed. Harmut Buchner ve Otto Pöggeler, Gesammelte Werke IV, Hamburg: Felix Meiner, 1968, s. 10; çev. H. S. Harris ve Walter Cerf, *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*, Albany: State University of New York Press, s. 87.

"Varlık dışsallıktır" (TeI 266; TaI 290) cümlesini kurmuştur.[18] Buna karşın Levinas'ın Hegel eleştirisinde spekülatif öğeyi değil de bilim sistemini hedefleme eğilimini göstermiş olması, ki Hegel'in kendisi de *Differenzschrift*'te Fichte'yi okurken aynı şeyi yapmaya çalışmıştır (GW IV 34; D 117), Hegel'in felsefi başarısının dengeli bir değerlendirmesini yapmaya çalışmaktan çok, Batı felsefe geleneğinin ne zaman ve nasıl hata yaptığını açıklığa kavuşturma tasarısıyla ilgilidir. Levinas, diğer pek çok yorumcu gibi, Hegel'i Bilim Sistemiyle özdeşleştirmeye çalışmış, Bilim Sistemi'ni de yaşayan spekülasyondan çok, ölü olanla özdeşleştirmiştir. Bununla beraber Levinas'ın Hegel'le ilişkisinin her iki tarafını da görmek yine de mümkündür.

Her iki taraf da, Levinas Batı felsefesini, Varlığın birliğiyle özdeşleştirdiği Parmenidesçi Bir'i hedef tahtasına koyarak sorguladığında görünür hale gelmişti zaten. Levinas bu birlikten ikiliğe başvurmak suretiyle kurtulmaya çalışmamıştır. Bunun yerine "birlikle karışıp onun içinde kaybolmayan bir çoğulculuğu" (TA 20; TO 42) çağırmıştır. Tüm çabalarına rağmen bu ifadenin onun Hegelciliğin karşısında dayanabilme gücünden yoksun olduğu şüphesini uyandırabileceğini fark ederek, *Zaman ve Başka*'da Parmenides'le kopuşu gündeme getirdiği noktada şunu ilan etmiştir: "Bu gelişmelerin ihtiva edebileceği diyalektik her halükârda Hegelci değildir. Bir dizi çelişkinin içinden geçme ve onları tarihi durdururken uzlaştırma meselesi değildir" (TA 20; TO 42). Hegel'in etkisinin bu reddi aynı zamanda da Hegel'in yakınlığının bir kabulüdür; Hegelci diyalektiğin kaba bir karikatürüyle söz konusu reddin icra edilmiş olması ve Levinas'ın özellikle de *Varoluştan Varolana* ile *Zaman ve Başka*'da "diyalek-

[18] Bu cümlenin nasıl spekülatif bir önerme olarak okunabileceğini Robert Bernasconi, "Levinas Face to Face with Hegel," *Journal of the British Society for Phenomenology*, 13, 3 Ekim 1982, s. 267-276'da ele aldım.

tik" sözcüğünü kendi düşüncesini betimlemek için tekrar tekrar kullanmaya zorlanması bunu doğrular. Soru, Hegel'i anlayışımızı daha zenginleştirmenin Levinas ve Hegel'i birbirine daha da yaklaştırıp yaklaştırmayacağıdır. Hegel'in kendisinin "Ayrılık iddiaları da özdeşlik iddiaları kadar kabul edilmelidir" (GW IV 64; D 156) diye yazdığını not ederek bu soruyu ele almaya başlayabiliriz. Levinas için ayrılık aşkınlığın bir önkoşuludur (örneğin TeI 78; TaI 105). O halde şu soru ortaya çıkar: Hegel'in spekülatif sistemi aşkınlığı güvence altınca alacak kadar ayrılığı barındırıp elde bulundurabilir mi?

Hegel düşünüm felsefesinin sonlu ile sonsuzu karşıtlaştırma eğilimini reddettiğinde Levinas onunla hemfikirdir. Onları karşıtlaştıran idrak veya müdrikedir, akıl değil. "Sonsuz, sonluyla karşıtlaştırıldığı müddetçe ... idrak (*Verstand*) tarafından koyutlanmış, rasyonel bir şeydir" (GW IV 13; D 90) diye yazdığında Hegel'in kastettiği şey buydu. *İman ve Bilgi*'de açıkladığı gibi, temel fikir, doğrudan karşıt olan her neyse onun ötekisi tarafından koşullandığıdır.[19] Bu sonsuzu sonluluk kadar sonlu kılar (GW IV 322; FK 63). Hegel hakiki sonsuzu bu sonlu sonsuzun sonluyla özdeşliğine yerleştirir (GW IV 359; FK 113). "Ide'de sonlu ile sonsuz birdir" (GW 324; FK 66) diye ısrar eder. Bu onları bir birlik manasında bir özdeşliğe indirger mi? Veyahut da bu, Levinas'ın düşünmüş göründüğü gibi, basitçe, Hegel'in sonluluğun kendisinde ve kendisi için hakikati olabileceğini reddetme yolu mudur? (GW IV 324: FK 66).

Levinas'ın Hegel'le eleştirel uğraşı *Bütünlük ve Sonsuz*'un başlığında dramatik bir biçimde ilan edilmiştir. Bundan dolayı bir an için bu ifade üzerine düşünmek önemlidir. Kitap ilk çıktığı zaman bazı okurlar "bütünlük" sözcüğünün sonsuzluğu redde-

[19] G. W. F. Hegel, "Glauben und Wissen," *Gesammelte Werke IV*, s. 319; çev. Walter Cerf ve H. S. Harris, *Faith and Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1977. s. 60.

deni adlandırdığı sonucuna atlamışlardır hemen. Eğer bu okuma doğru olsaydı, kitabın adının sanki filozoflar böyle bir seçimle karşı karşıya bulunuyorlarmış gibi, *Bütünlük veya Sonsuz* olması daha uygun olurdu. Bu şekilde anlaşıldığında başlık *Hegel veya Descartes* biçiminde okunacak biçimde yeni bir dönüşüm geçirebilirdi, zira ilk okurlar, Levinas'ın "bütünlük" sözcüğüyle Hegel'e açıkça gönderme yapmış olduğu gibi, "sonsuz" sözcüğünü de Descartes'ın sözcüğü olarak tanıttığını fark edeceklerdi. Bununla birlikte zaman geçtikçe, başlık ve hatta tüm kitap, *Bütünlük ve Sonsuz,* bu terimler arasında bir karşıtlık değil, daha çok bir çiftleşme olduğu fikri benimsenerek çok farklı okundu.[20] Bu sonraki okumanın meşruluğunu Levinas'ın Önsöz'de bir pasajda şunu yazması sağladı:

> Bununla beraber bütünlük ve nesnel deneyimin bu 'ötesi' tümüyle olumsuz bir tarzda betimlenmemelidir. Bütünlüğün ve tarihin *içinde*, deneyimin *içinde* yansımıştır (TeI xi; TaI 23).

Bütünlük ve Sonsuz'un argümanı takip edilirse, başlık "Bütünlüğe karşıt olarak Sonsuz" anlamına gelmez, içeren bir biçimde, "Bütünlüğün İçindeki Sonsuz" anlamına gelir; tıpkı Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'unda Tanrı'nın kendisini zihinde düşünmesi gibi: Tanrı zihne gelir, fikre gelir. Bununla birlikte "Sonsuz" sözcüğü açıkça aşkınlığı adlandırsa da, Levinas'ın bulmayı hâlâ hedeflediği ve somutlaşmasını aradığı özgül anlamda aşkınlığı, yani dışkınlığı kendi başına adlandırmaz. "Dışkınlık"

---

[20] Eğer Derrida'nın "Violence and Metaphysics"i *Adieu to Emmanuel Levinas*'ıyla karşılaştırılırsa bu fark edilir: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, s. 180; çev. Alan Bass, *Writings and Difference*: Chicago: University of Chicago Press, 1978, s. 122-3 ve *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997, s. 138 ve 166; çev. Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Standford: Standford University Press, 1999, s. 75-76 ve 80.

sözcüğü sonsuzun bütünlükle bu ilişkisine işaret eder çoktan, ancak yalnızca biçimsel bir yapı olarak kalır.[21]

Bu bizi *Bütünlük ve Sonsuz*'un okumasının yıllar içinde gelişimini belirleyen ikinci noktaya getirir. *Bütünlük ve Sonsuz* şimdi Levinas'ın biçimsel aşkınlık ilişkisinin somutlaşmasını arayışı olarak okunmaktadır. Somutlaşma salt bir doğrulama veya tasdik etme değildir; belirleyici olmasının sebebi yapıya anlamını sağlamasıdır (TeI 148; TaI 173). Bunun için Levinas'ın aşkınlığa benzer ilişkilerden aşkınlığı yakınsayan, ama onun tüm koşullarını sağlamayan Başkasıyla etik ilişki gibi ilişkilere geçtiğini ve nihayet "tam bir aşkınlık," "töz-aşırılık aşkınlığı" adını verdiği aşkınlığın yerini bulduğunu, onu babalığın kendisiyle özdeşleşmesine yerleştirdiğini gözlemlemek önemlidir. Ve dikkate değer bir biçimde, bu genel olarak Hegel'e düşman bir kitap olduğu halde, Levinas bu son noktada Hegel'e gönderme yapar: "Hegel gençlik yazılarında çocuğun ebeveynleri *olduğunu* söyleyebilmişti" (TeI 264-5; TaI 267).[22] *Olmaktan Başka Türlü*'nün felsefesine yerine geçme [*substitution*] fikrinin sokulmasıyla ancak etik ilişkinin bu biçimsel yapının başlıca somutlaşması olarak sunulduğu genellikle fark edilmez. Bu sunum başka bir spekülatif önermeyle, Rimbaud'nun "Je est un autre" ["Ben bir başkasıdır"] (TeI 148; TaI 173) önermesiyle yapılır.[23]

Levinas amansız gibi görünen Hegel eleştirisini en belirleyici

---

[21] Bu açıklamayı destekleyen Levinas yorumu için bkz. Robert Bernasconi, "No Exit: Levinas's Aporetic Account of Transcendence," *Research in Phenomenology*, 35, 2005, s. 101-117 [*Levinas Okumaları*, s. 52-73].

[22] G. W. F. Hegel, "Die Leibe," *Hegels Teologische Jugenschriften*, ed. Herman Nohl, s. 307 n, çev. T. M. Knox, "Love," *Early Theological Writings*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, s. 308 n. Hegel bu cümleyi tartıştı, ama ardından sildi.

[23] Arthur Rimbaud, "Voyelles," *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1963, s. 103-4.

biçimde sonsuz mefhumunu tartışması bağlamında gevşetmiştir. Levinas hem Kant'a hem de Heidegger'e karşı eleştirel bir tavır takınır, çünkü bunların ikisi de sonluluk felsefesini desteklemişlerdir.[21] Levinas'a göre, Kantçı sonsuz "Kant felsefesinin ve daha sonra Heideggerci felsefenin en anti-kartezyen noktasını işaretler" (Tel 170; Tal 196). Kant'ın sonsuzluk mefhumu aklın bir idealinden ibarettir. Sonluyu önvarsayar. Buna tezat, Hegel, Levinas'ın deyişiyle "sonsuzun olumluluğunu koruyarak, ama ondan tüm çoğulluğu dışlayarak" (Tel 170; Tal 196) Descartes'a geri dönmüştür. Bu kısa cümlede, Levinas Hegel'in Sonsuz'unda neyi benimsediğini ve neyi reddettiğini özetlemiştir. Levinas Hegel'in sonluluk felsefesini reddini desteklemiştir; ama aynı zamanda da Hegel'in sonsuzunun "sonsuzla bir ilişkiyi koruyabilecek ve dolayısıyla onu sınırlayabilecek her 'başka'yı" dışlamak zorunda olduğundan yakınmıştır (Tel 171; Tal 196). Bu itirazı aydınlatmak için Levinas Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ne başvurmuştur: "Bir tikelin sonsuzla ilişkisi bu tikelin bir devletin egemenliğine girmesine eşdeğerdir" (Tel 171; Tal 196). Levinas Hegel'in felsefesinin bireyin kendi aklını Devlet'in tiranlığında her zaman tanıyamaması olgusuyla çürütülmüş olduğuna inandı. Yine, Hegel'in politikayı etiğin karşısında ayrıcalıklı kılmasına gönderme yaparak Hegel'in sonsuza ilişkin açıklamasını nihai bir biçimde reddetti. Fakat bu, mutlağın zamansal ve politik ifadesini bizzat mutlakla karıştırmak değil midir?

Bütünlük ve Sonsuz boyunca Levinas Hegel'in tarihin sonundan itibaren verilen yargı üstünde ısrar etmesini eleştirmişti ve bunun yerine eskatolojik bir bakış açısı önermişti ki bu, artzamanlı [*diachronous*] kesintinin bakış açısıydı. Hegel kendi açıklamasında sonu önceleyen her şeyin sona kurban edildiğini yadsımıştı. Bu konumu Kant'a atfetmişti. Bununla tezat oluşturan

[21] Emmanuel Levinas. *En découvrant existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, s. 102.

bir biçimde, Hegel için felsefe tarihi "kendisini formların sonsuz çeşitliliği içinde sunan bir ve ebedi Aklın tarihi"ydi (GW IV 31; D 114). Bunun sebebi aklın tüm zamanın askıya alınmasını talep etmesi veya Hegel'in başka bir deyişiyle sonsuzlaşmaydı (*Verunendlichung*) (GW IV 29; D 112). *Differenzschrift*'teki bu sözcük, *Tinin Fenomenolojisi*'nin kapanış paragraflarında zamanın iptal edilmesini önceden haber verir (GW IX 428-34; PS 486-93). Bu Levinas'ın elevердiği sahte ebediyet değildir ve bunun ispatı da Hegel'in, felsefenin zamanının ihtiyaçlarına yanıt vermesi gerektiği üstündeki sürekli ısrarıdır (örneğin GW IV; D 83).

"Bütünlüğün yeniden kurulması (*Wiederherstellung*) ihtiyacı" Hegel için öyle bir ihtiyaçtır ki, *Differenzschrift*'te açıkladığı gibi akıl bu ihtiyaçtan doğar (GW IV 15; D 93). Bütünselleştirme ihtiyacı tarih içinde kurulmuştur ve Hegel'in kendi zamanında ikiliği [*dichotomy*] ele alma ihtiyacı malumatın tamamlanmasına doğru bir itki biçimini alır (GW IV 19; D 85). Bu ihtiyaç idrakin, içine her şeyi yerleştirmeye çalıştığı yapılar inşa etmesine yol açar (GW IV 12-13; D 89), ne var ki idraki bu türden nesnel bütünlükler üretmeye kışkırtan akıl da olabilir (GW IV 17; D 95). Bu şekilde anlaşılan bütünlük Mutlak'tan hâlâ ayrıdır, ancak bu ikiliği spekülatif düşünceyi kullanarak aşmak aklın görevidir (GW IV 12-13; D 89-90). Sistem spekülasyonu çağırır.

Levinas zamanımızda felsefeyi çağıran ihtiyacı farklı görür. Holokostun düşünce üzerindeki talebidir bu. En açık biçimde "İlgisiz Kusurdan Yeni Anlama" başlıklı metinde ortaya çıkar. Bu deneme 1976'da, *Concilium* adındaki Roma Katolik dergisinde ilk kez yayınlanmıştır ve çoğunlukla göz ardı edilmesine rağmen önemli bir denemedir. Levinas en keskin biçimiyle Hegel eleştirisini orada sunmuştur. Tipik bir biçimde hızlıca, kuramsal Hegel'den pratik Hegel'e geçer. Hegel'in felsefesinin hakiki renklerini orada gösterdiğini varsaymaktadır. Yine Hegel'in felsefesini bireyin hem akla hem de sonsuza yükseltilmesini vurgulayarak karakterize eder, ama aynı zamanda da daha zengin bir He-

gel okumasının işaretlerini verir. Levinas Hegel'de bütünlük ile sonsuz arasında nihai bir karşıtlık olmadığını teslim eder. Bütünlük sonsuza kaldırılmıştır: "Tarih süreci verili olanın bütünlüğünün idenin sonsuzluğuna entegre edilmesi sürecini ifade eder" (DVI 79; GCM 44). Tarihin eninde sonunda Levinas'ın "insanın kusuru" adını verdiği (DVI 80; GCM 44) şeyden kaynaklanan hayal kırıklıklarını çözeceği varsayılmıştır. Bunu insanların ilahi olana katılımıyla eşitlemesi olgusu, aklındaki şeyin Hegel'in teodise girişimi olduğunu düşündürür.

Bununla beraber dünya tarihsel yargı perspektifinin Hegel'i sürüklediği skandal nitelikteki önermeleri fark etmek için Levinas'ın onları bize göstermesine ihtiyacımız yok. 1818-1819'dan kalan, Doğal Hak üzerine verdiği Heidelberg derslerinde, ki *Bütünlük ve Sonsuz* yazıldığında bunlar henüz yayımlanmamıştı, Hegel masum kurbanların varolduğunu inkâr eder: "Hiçbir halk haksız yere acı çekmedi, çektiğini hak etti."[25] Bütünselleştiren dünya tarihsel bakış açısı budur ve Hegel bu noktaya merhametsizce tarihte işleyen bir akıl görmekte ısrar ettiği için geldi. Elbette bunlar Hegel'in nihai sözleri değildir. Ufukta zamanın iptal edilmesi vardır hâlâ. Fakat yine de bu noktadan sonra Hegel'i okumayı sürdürmek zordur ve Levinas sürekli bunun altını çizdiği için affedilebilir. *Bütünlük ve Sonsuz*'a Önsöz'de Levinas şunu yazmıştı:

> Savaşı önceden görmek ve her yolu kullanarak kazanmak -politika- bundan böyle aklın işleyişinin ta kendisi olarak tembihlenmiştir. Politika ahlaka karşıttır, felsefenin safdilliğe karşıt olduğu gibi (TeI ix; TaI 21).

Burada Hegel ile Levinas arasındaki fark açık bir biçimde gö-

[25] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Hamburg: Felix Meiner, 1983, s. 257; çev. J. Michael Stewart, *Lectures on Natural Right and Political Science*, Berkeley: University of California Press, 1995, s. 307.

rüldüğü gibi kapatılabilecek bir fark değildir. Yirminci yüzyılın soykırımlarından önce yazdı diye Hegel'i affedemeyiz, bugünün ortamında bu düşünceleri düşünebileceğine inanılamasa bile. Mesele dışlamaların gerçekte meydana geliyor olması ve içerilme talebinin de sadece idrakten değil, aynı zamanda da etikten geliyor olmasıdır. Kendisine Hegel'in tarihin kaybedenlerini kazananların kutlamasına davet edip edemeyeceğini sorarken, Levinas şöyle yazar: "Kusurlu insanlığın suçlu, ahlaksız, hasta, gelişimi sekteye uğramış veya durmuş hapsedilerek, gözaltına alınarak, sömürgeleştirilerek veya eğitilerek iyi, sağlıklı ve olgun, hakiki insanlıktan ayrılması gerekir" (DVI 80; GCM 45). (Hegel'in değil) Levinas'ın kendi sesidir bu, fakat felsefi dayanakları son kertede biçimsel aşkınlık yapısı açıklamasında bulunur. Bu açıklama ise Hegel'in sonluluk felsefesi eleştirisine yaslanmıştır; dahası en belirleyici ifadesini Hegel'in spekülatif önermesini model olarak alan bir dilden alır.

Levinas'ın 1947'de Heidegger için söylediği şey son kertede Hegel için de eşit bir biçimde doğrudur: Hegel'in felsefesinin iklimini terk etmeliyiz, ancak bunu Hegel öncesi bir felsefe uğruna yapamayız. Levinas'a yön veren düşünce, "sonludaki sonsuz" Hegel'in fark ettiği şeyde yansır: mutlak özdeşliğin öznel ile nesnel biçimindeki ikiliğinin kendisi de Mutlakın bir ürünüdür. "Mutlak kendisini görünüşe koymalıdır" (GW IV 32; D 115) düşüncesi bizi sonludaki sonsuzu düşünmeye hazırlar.

Zamanımızın felsefesinin Holokostu düşünme ihtiyacına, Batının dört bir yanındaki filozofların -yalnızca Nazi Almanyasındakilerin değil- yüksek idealler adına insanların ezilmesini ve aşırı şiddeti haklılaştırma kışkırtısına kapılmalarındaki kolaylığı açıklama ihtiyacı da dahildir. Yirminci yüzyılın uzun dehşet listesine Hegelciliğin yol açtığı şeklindeki kanaati Levinas'ın Batı felsefesinin benimsediği anayola getirdiği eleştiride Hegelciliğin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Kamusal alanın özel alana tahakküm etmesinin temelleri Hegel'in hukuk felsefesinde bulunur;

tıpkı savaşın kutlanmasının ve tarihin yargısının kabulünün en güçlü ifadesini Hegel'in tarih felsefesinde bulması ve Yahudiliğin hâlâ savunduğu şeyin gözden düşürülmesinin Hegel'in din felsefesinde taşınıyor olması gibi. Buna rağmen Levinas Batı felsefesinin totalitarizmle mücadele edecek kaynakları geliştirmekte başarısız olmasını da eleştiriyordu ve bu kaynakları geliştirme girişimlerinde kendine rağmen tekrar tekrar Hegel'e doğru çekiliyordu. Burada Hegel'in sonluluk felsefelerine getirdiği eleştiriye ışık tutmaya çalıştım, ama aynı zamanda da Levinas'ın analitik akıl yürütmenin sınırlamalarının ve kısıtlamalarının ötesine gitme çabalarında Hegel'in düşüncesinin spekülatif zenginliğinden ilhâm ve yardım aldığını gösterdim. Levinas Hegel'de spekülatif olanın sistemin sınırlandırmalarını aşma tarzına karşı sağır kalmamıştı. Bu aşma, bir söyleyişin söylenenin yanı sıra, bir sonsuzun bütünlüğün içinde iletilebilmesine izin veriyordu. Levinas'ın Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ına duyduğu hayranlık, onun yalnızca altı yıl sonra yapacağı politik hatalarını[26] kaynağının bu eserde bulunduğu kaygısıyla belirlenmişti her zaman. Hegel'in teodisesinin Levinas'ta bıraktığı kötü tad da, hâlâ Hegel'den öğrenilecek bir şeyler olduğu hissiyle birlikte gelir. Hegel'i okumayı bırakmamız ya da söyleyişine sırtımızı dönmemiz gerektiğine ilişkin en küçük bir ima yoktu. Fakat Hegel'i onunla kendimiz arasına eleştirel bir mesafe koymadan da okumamalıydık.

---

[26] Emmanuel Levinas, "Comme un consentement à l'horrible," *Le Nouvel Observateur*, 22-28 Ocak, 1998, no. 1211, s. 82-83; çev. Paula Wissing, "As if Consenting to Horror," *Critical Inquiry*, Kış 1989, no. 15, s. 485-488.

LEVINAS VE VELUDİYETİN AŞKINLIĞI

Levinas'ın baskın imajı onun bir etik filozofu olduğudur, daha kesin bir biçimde söylersek, etiğin imkânının filozofu olduğudur ki, bu imkânın da yüz yüze ilişkide temellendiği söylenir. Buna karşın Levinas'ın bu resmini onun diğer kitaplardan çok daha fazla destekleyen *Bütünlük ve Sonsuz*, "Yüzün Ötesi" başlığını taşıyan dördüncü ve son bölümünde yer alan eros ve veludiyet tartışmasıyla son bulur. Yüz yüzenin filozofu nasıl yüzün ötesine geçebilmiştir? Yüz yüzeliğin temel bir statüsü olduğu iddiaları bakımından bunun sonuçları nelerdir?

Benim Levinas'ın stratejisini açıklamam, onun konumunu savunduğum şeklinde anlaşılmamalı. Bu bölümde Levinas'ın dişiliği ele alışı, örneğin "dişil olanın hiç bozulmayacak bekâreti" ve "Ebedi Dişi"ye yaptığı göndermeler birçok okur tarafından kesinlikle kabul edilemez bulundu.[1] Levinas cinsiyetçi şablonlara başvurmakla kalmıyor, onları güçlendiriyordu. *Bütünlük ve Sonsuz*'daki veludiyet tartışmasında baba-oğul ilişkisini açıkça ayrıcalıklı kılması da derinden rahatsız edicidir. Bu eleştiriden kaçılabilmesinin bir yolunu görmüyorum ve aynı cinsiyetçi şablonların yeniden canlandıkları bir dünyada bu ciddi bir meseledir. Levinas'ın felsefesinde feminist felsefenin gelişimi için kaynaklar bulunup bulunamayacağı sorusundan bağımsız olarak, yazılarında bu motiflerin mevcut oluşu hepimizi tereddüde düşürmeli. Başka deyişle, "Yüzün Ötesi" bölümünde eros ve veludiyetle ilgili sayfaları Levinas'ın kitabının en çok ve büyük bir dikkatle incelenmiş sayfaları arasındadır ve yorumculardan bu konuda

---

[1] Emmanuel Levinas *Totalité et Infini*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961, s. 235-6; çev. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1959, s. 258.

çok şey öğrendim, fakat bu sayfaları anlayışımız bir bütün olarak kitabı kavrayışımızla çok iyi bütünleştirilememiştir. Neyin kabul edilemez olduğunu söylemek, Levinas'ı kitaba bu bölümleri dahil etmeye iten felsefi telakkileri açıklamaktan çok daha kolaydır, ki ben burada bu ikincisini yapmaya girişeceğim.

Bütünlük ve Sonsuz'un bazı okurları "Yüzün Ötesi" başlığını taşıyan bölümle birlikte yaşamaktansa onsuz yaşamayı tercih ederler. Bu bölüm onların okumalarında gözden yitip gider. Bu anlayış içinde, önde gelen bir Levinas bilgini kendi hesabına bu fikre karşı çıkmaya çalıştığı halde, şu soruyu sorar: Acaba "Yüzün Ötesinde" Levinas'ın "sonradan aklına gelmiş bir düşünce" değil midir, dahası *Bütünlük ve Sonsuz* onsuz daha iyi olmaz mıydı?[2] Bu bölüm Levinas düşüncesinin ilk döneminin *Bütünlük ve Sonsuz*'un hâkim etik mesajıyla kolay kolay uzlaştırılamayacak bir kalıntısı olarak da anlaşılabilirdi ve bu belki de daha kabul edilebilir bir okumadır. Bu sayfaların on yıl önce sunulan çözümlemeleri bazen sözcüğü sözcüğüne tekrar ettikleri olgusu bu görüşü destekler. Ayrıca bu sayfalara hakim sözcük dağarcığı –veludiyet ve babalık– *Olmaktan Başka Türlü*'de yoktur.[3] Ben

---

[2] Bettina Bergo, *Levinas Between Ethics and Politics*, Dordrecht: Kluwer, 1999, s. 108 ve 130. Bergo yalnızca soruyu sormuyor, Levinas'ın bu bölümü kitaba sonradan eklediğine inanmasının sebebini de açıklıyor. Benim makalem alternatif bir görüş olarak anlaşılabilir.

[3] Levinas'ın 1948'de yapılan Onuncu Uluslararası Felsefe Kongresi'ne katkısı olan "Çoğulculuk ve Aşkınlık" çok az değişiklik yapılarak "Aşkınlık ve Veludiyet" başlığıyla *Bütünlük ve Sonsuz*'un E bölümü olarak yeniden yayımlanmıştır. "Pluralisme et Transcendence," *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, ed. E. W. Beth ve H. J. Pos, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1949, cilt 1, s. 381-383. Bkz. TeI 251-254; TaI 274-277. Levinas eros ve veludiyet fikirlerini *Bütünlük ve Sonsuz*'dan sonra yeniden ele aldığı halde onlardan vazgeçmiş de değildir. Gerçekten de 1988'de yapılan bir söyleşide, onlardan hâlâ incelenecek şeyler barındıran bakış açıları olarak söz eder. Emmanuel Levinas, *Entre nous* (Paris: Gras-

bu makalede şunu savlıyorum: Levinas'ın her şeyin üstünde etiğin anlamının düşünürü olarak nitelenmesi, bazı yorumculara "Yüzün Ötesinde" bölümünü marjinalize etmek veya tamamen göz ardı etmek için farazi bir zemin verebilir, ama bu niteleme Levinas'ın felsefi yöntemini çarpıtma riskine girerek yapılır. Gerçekten de biz Levinas'ı bir yüz yüze etiğinin terimleriyle sunmakta aceleci davrandığınız için kitaplarının bazı bölümleri bütünüyle gereksiz kılınmış olmaktadır.

Levinas ünlendikçe ve nasıl okunduğunun farkına vardıkça, öncelikle bir etik düşünürü olarak okunmaya gitgide daha çok itiraz ettiğini anımsamalıyız. Aşkınlığın anlamını ararken bir noktada etiğe yönelmiş olmasına rağmen, ilkin ve öncelikle bir aşkınlık düşünürü, aziz olanın düşünürü olarak okunmayı talep etti.[4] Levinas'ın bu nokta üzerindeki ısrarının ne anlama geldiğini anlamak için, etiğin onun eserlerindeki yerini aşkınlığın biçimsel yapısı olarak kazandığını fark etmek gerektiğini bir başka yazımda öne sürmüştüm. Bu biçimsel yapı içinde aşkınlık dışkınlık olarak anlaşılmıştır ki, bu Levinas'ın belli bir tür kaçışa, yine de bir ayağını varlıkta tutan bir varlıktan çıkışa verdiği addır.[5] Bu makaledeki amacım, Levinas'ın yüz yüze hakkında yaptığı açıklamayı niçin yüzün ötesine geçen bir tartışmayla sürdürmesi gerektiğini bu yaklaşımın en iyi şekilde açıkladığını göstermektir.

---

set, 1991), s. 258; çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshav, *Entre Nous*. New York: Columbia University Press, 1998), s. 228.

[4] Örneğin bkz. François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*. Lyon: La Manufacture, 1987, s. 95; çev. Jill Robbins ve Marcus Coelen. *Is It Righteous to Be?*. Standford University Press, 2001, s. 49.

[5] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1998, s. 9; çev. A. Lingis. *Existence and Existents*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001, s. xxvii. Bkz. Robert Bernasconi, "No Exit: Levinas' Aporetic Account of Transcendence," *Research in Phenomenology*, cilt 35, 2003, 101-117 [*Levinas Okumaları*, s. 52-73].

Aşkınlık baştan beri Levinas'ın başlıca izleğidir. Bununla birlikte baştan sona dek tuhaf bir aşkınlık kavrayışı rehberliğinde yolunu bulmuştur. Daha 1935'te "Kaçış Üzerine"de Levinas sonsuz varlıkla birliktelik olarak anlaşılan geleneksel aşkınlık kavrayışını "dışkınlık" adını verdiği şey uğruna reddetti; dışkınlık varlıktan sadece kaçmak için bir dışarı çıkış demekti.[6] Sonlu varlığın sınırlarını aşma ihtiyacını kabul eden, ama çıkış yapmayı her zaman bir yere sığınmak (DE 71; OE 53) olarak ele alan geleneksel aşkınlık fikrine karşı Levinas yalnızca terk etmeyi, dışarı çıkmayı, varlığın hapishanesinden kaçmayı özlediğimizi, fakat bu özlemin belli bir yere, hatta o yer bilinmez olarak tanımlanmış olsa bile, gitme niyeti taşımadığını iddia etti (DE 73; OE 54). O sırada bu açıklamanın köklerini bir ıstırap fenomenolojisinde ve ıstıraptan kurtulma arzumuzda buluyordu. Gerçekten de Levinas'ın burada kaçış ihtiyacı adını verdiği şey daha sonra "arzu" adını vereceği şeye ait terimlerle daha iyi düşünülür. Gerçekliğin ancak mutlak doluluk (DE 77; OE 58) olduğu zaman, tam ve en gerçek halinde olduğu fikrine bağlı bir biçimde, geleneksel olarak bir eksiklik, varlığımızın bir yetersizliği olarak kavranan ihtiyaç, burada Levinas tarafından insanın sonluluğu ve "tatminin ihtiyacı karşılamaya yetmemesi" biçiminde yeniden düşünülmüştür. Bu ihtiyaç, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki arzu gibi, tatmin edilemezdir, fakat daha sonraki arzu kavramına benzemeyen bir biçimde tatminden kopuş, tatmini yoğun bir ıstırapla ilişkilendirmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu ıstırap o denli yoğundur ki, kurtulmak için ölmeyi dileriz (DE 79; OE 59). Dışkınlık böylece nereye gittiğini bilmeksizin bir çıkış ihtiyacı olarak betimlenebilmiştir (DE 78; OE 58-59).

Fakat bu açıklamanın başka bir tarafı daha vardır: Utanç fe-

---

[6] Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Montpelier: Fata Morgana, 1982, s. 69; çev. Bettina Bergo, *On Escape*, Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 51.

nomeni kendinden kaçmanın radikal imkânsızlığını gösterir (DE 87; OE 64). Kaçma çabasında varlığa çakılı olduğumuzu, ona lehimlendiğimizi keşfederiz (DE 70; OE 52). Ben *moi* [ego] ile *soi* [kendi] arasındaki bir bağla kendine zincirlenmiştir, her ne kadar bu bağı kırmak istese de... Başka deyişle felsefenin daha önce bir birlik olarak kavradığı kişinin özdeşliği şimdi "bir tür ikilik" (DE 73; OE 55) olarak kavranmıştır. Bulantı bu ikiliği "bir kimsenin neyse o olmasının imkânsızlığı" (DE 90; OE 66) olarak ifşa eder. Bulantı anksiyetesidir bu, zira dışarı çıkma çabamda kendimi kendime çakılı bulurum (DE 90; OE 66).

Daha sonraki eserlerinde Levinas aynı yapıyı incelemeyi sürdürdü. İkinci Dünya Savaşından sonra *Varoluştan Varolana*'da, idealizmin inkâr etmeye çalıştığı konuma veya bir ayağı varlıkta olmaya hakkını iade etmeye odaklandı ve bu küçük kitaptaki çözümlemelerin sonuna doğru, yine dışkınlık adını verdiği şeye karşılık gelen radikal aşkınlık açıklamasının zeminini erosta buldu: eros içinde ego kendisinden kalkar, kendisinden çıkar, benliğin kendisine dönüşünden kurtulur, ama kendisini de beraberinde taşır (DEE 164-165; EE 99-100). Levinas erosta egonun (*le moi*) bir tür vecdle kendisinden çıktığı fikrini reddetti: Ben'in bir ölçüde kaybedildiği geleneksel aşkınlık anlayışına uygun düşerdi bu, ama Levinas bunu çelişkili olduğu için reddetti: Eğer ortada artık benlik kalmadıysa kendini aşma nasıl olabilecektir? (DEE 164-65; EE 100).[7] Levinas bu noktada geleneği eleştirmektedir gerçi, fakat bu eleştiriyi yaparken kullandığı dil öyle gerilmiş ve zorlanmıştır ki, hep peşinde olduğu dışkınlığını biçimsel yapısının, somut biçimde veludiyette ve özellikle de bir oğul sahibi olmada bulunabileceğini söylememiş olsaydı (DEE 164; EE 100), onu anlamak mümkün olur muydu, şüphelidir.

[7] Klasik aşkınlık fikrine karşı Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da benzer bir şey söyler: "Aşan özne aşkınlığında sürüklenip gitmiştir. Kendisini aşmaz" (TeI 251; TaI 274).

Bu imkânı daha da aydınlatmak için Levinas okurlarını 1946-1947 yıllarında verilmiş dört dersten oluşan *Zaman ve Başka*'ya gönderdi. Bu dersler de aşkınlığın dışkınlık modeli etrafında örgütlenmişti, zira Levinas'ın yaptığı sorgulama bu yapıyı gitgide artan bir biçimde yakınsayan bir dizi betimleme biçimini almaktaydı. Böylelikle ihtiyacın aşkınlığına geçmeden önce dünyaya doğru aşkınlık anlamında mekânın aşkınlığıyla işe başladı. Buradan ifadenin aşkınlığına yöneldi, amacı sonunda dişi eros yoluyla veludiyetin aşkınlığına varmaktı.[8] Veludiyet, dışkınlıkla ilgilenmesinin bir sonucu olarak kendisini ona dayatan bir soruya verdiği yanıttı. Bu soru şudur: "Nasıl olur da ben bir senin başkalığında, bu sende massolmadan, kendimi yitirmeden ben kalabilirim?" (TA 85; TO 91). Kendine geri dönmeden gitme, terk etme sorusudur bu. Veludiyetin anlamı şu cümlede dile getirilmiştir: "Ben bir şekilde çocuğumum" (TA 85-86; TO 91). Veludiyet, Levinas'ın belirttiği gibi, ego'nun kendisine başka haline gelmesinin "tek yolu"dur: oğul "bana bir yabancı olmasına rağmen ben'imdir" (TA 85; TO 91). Özne, Batının felsefi geleneklerinin öznelliği düşünme girişiminin bir özelliği olan kendine geri dönüş söz konusu olmaksızın kendisini terk ederken bile ondan bir şey korunmuştur. Levinas buna "geleceğin gizemine doğru şimdinin zamansal aşkınlığı" adını verdi (TA 89; TO 94) ve onun Eleacı ve Platoncu varlık mefhumuna ait terimleriyle anlamlandırılamayacağını belirtti. Başka deyişle Levinas'ın *Zaman ve Başka*'daki usulü bu özgül biçimsel dışkınlık yapısının somutlaştığı yeri aşama aşama göstermekti.

Bu tür bir okuma *Zaman ve Başka*'nın ana odağının veludiyet değil, eros olduğu yargısını verenlere karşı çıkar.[9] *Zaman ve*

---

[8] Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983, s. 49, 74 ve 79; çev. Richard Cohen, *Time and the Other*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, s. 66, 82 ve 87.

[9] *Zaman ve Başka*'da erosun rolü o kadar vurgulanmıştır ki, Stella Sandford değerli açıklamasında veludiyetin henüz ana odak olmadığı-

Başka'da Levinas "egonun hipostazla başlayan kendisine dönüşünün, eros tarafından açılan gelecek perspektifi sayesinde, çaresiz olmadığını" (TA 86; TO 91) ileri sürer. Levinas'ın burada Jean Wahl tarafından şöyle ifade edilen bir saptamayla hareket ettiğine inanıyorum: "Eğer aşkınlık hareketi bir amaç olarak aşkınlığa göndermeyle açıklanmışsa, gerçek anlamda aşkınlık yoktur artık."[10] Bunu başka bir felsefi dille ifade edersek, Levinas erosun veludiyette temel bir rol oynadığı görüşündedir, çünkü aşkınlık ancak değişmez bir biçimde kendine bir geri dönüş içeren Dasein'ın imkânlarının projeksiyonuna ilişkin Heideggerci modelden kopulduğu ölçüde mümkündür. Çocuk sahibi olmak bir proje haline geldiği anda veludiyet bu bakımdan başarısız olur.[11] Eğer erotik ilişkinin amacı çocuk yapmak ise her iki partner de diğerini bir araç durumuna indirgemiştir. Bununla birlikte diğeriyle bir erotik ilişki içinde, bize bağlı olmayan, "bizim başlatmadığımız" ve "sebebsiz" (TA 92; TO 88-89) bir hareket içinde bulunuluyorsa ancak o zaman bir aşkınlık ilişkisi vardır. Levinas tüm çocukların kazayla olmasını istemiş gibi görünür ve *Zaman ve Başka*'ya göre, eril bakış açısından dişillik, gizem ve alçak gönüllük olarak tanımlanması zemininde (TA 79-80, TO 86-87) "mutlak zıt olan zıt" (TA 77; TO 85) ise, bunun sebebi belki de kısmen Levinas'ın üremenin bir gizem olmasına gerek duymasıdır.[12] Aynı sebeple Levinas şehveti, gelecek beklentile-

---

m düşünür gibidir. Diğer pek çok noktada, özellikle de aşkınlık üstündeki ısrarında onunla aynı fikirde olduğum halde bu noktada onunla aynı fikirde değilim. *The Metaphysics of Love*, London: Athlone Press, 2000, s. 64-65.

[10] Jean Wahl, *Existence humaine et transcendence*, Neuchatel: La Baconnière, 1944, s. 35.

[11] Bu itiraz Jean-Luc Thayse tarafından *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris: L'Harmattan, 1998, s. 267'de dile getirilmiştir.

[12] *Bütünlük ve Sonsuz* yazıldığı sırada argüman daha karmaşıktır, fakat hâlâ sorunludur. Orada nesep bağı *ex nihilo* [*hiçlikten*] yaratım fik-

riyle birlikte bulunan bir proje fikrinden kaçma çabası içindeki "tek gelecek yönelimi" olarak adlandırır. Şehvet Levinas için "tüm içerikten arınmış bir gelecek" (TA 83; TO 90) olayıdır. Özel olarak bir yere yönelmiş olmayıp bir kaçış olan aşkınlık olarak bir dışkınlık biçimidir.

Levinas'ın bu ayrıcalıklı içgörüyü eril bakış açısına atfetmesinin ortaya çıkardığı sıkıntılardan yakınmak için haklı pek çok sebep bulunabilir, fenomenolojik bakımdan bunun bir erkek olarak kendi bakış açısı olduğu bütünüyle anlaşıldığı halde.[13] Ancak ne dendiğinin de anlaşılması gerekir. Çocuğun bu saf geleceği karşısında ego artık sırf bu ego değilir, ama yine de bir ego olarak kalır. Ben kendimi bir başkasında kaybetmeden ben olarak kalırım, çünkü babalıkta ben kendine başka olur: oğul "ne de olsa bana bir yabancı olan ben"dir (TA 85; TO 91). İşte bu yüzden eros da dışkınlık olarak aşkınlığın yalnızca bir yakınsaması olarak ele alınmıştır ve bu aşkınlık daha tam olarak oğulda gerçekleşmiştir:

> Ne sebep mefhumu ne de sahip olma mefhumu veludiyet olgusunu kavramamıza olanak tanır. Çocuğuma *sahip* değilim; bir biçimde çocuğumum ben... Varlığın yoluyla, sempati yoluyla değil, oğlumum ben. Egonun hipostazla başlayan kendine geri dönüşü, eros yoluyla açılan gelecek perspektifi sayesinde, çaresiz değildir o halde (TA 86; TO 91).

---

riyle ilişkili bir biçimde düşünülmüştür: "Bu *ex nihilo* yaratımın anısını muhafaza etmediği sürece, nesep bağının kendisi ben'in kaderine özsel gibi görünemez. Eğer *ex nihilo* yaratım olmasaydı oğul hakiki bir başka olmazdı" (TeI 35; TaI 63). Dahası, babanın "Ben çocuğumda bir başkayım" diyebilmesi, bizim *ex nihilo* yaratım fikrine sahip olduğumuzun bir kanıtıdır (TeI 244; TaI 267).

[13] Bkz. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, s. 228n; çev. Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge, 1978, s. 320-1 n 92.

Düşüncesinin bu aşamasında Levinas'ın izlediği usul daha sonra biçimsel bir yapının "somutlaştırılması" adını vereceği şeyi yerini bulma biçimi almış gibi görünür (TeI 148; TaI 173). *Bütünlük ve Sonsuz*'da bu usül tamamen açık hale gelmiş ve bütünüyle belgelenmemiş biçimlerde, kitabın örgütlenmesini yönetmiştir.[14]

Levinas biçimsel yapıya somut betimlemeleri zemininde ulaşmaya kalkışmamıştır. Tespit etiği yapı onun Batı felsefesini bir aşkınlık arayışı olarak kavrayışından çıkmıştır. Bu yapı *Zaman ve Başka*'da olduğu gibi, *Bütünlük ve Sonsuz*'da da Levinas'ın hangi fenomenleri inceleyeceğini belirlemiştir. Yapının gerçekleşmesine ulaşmadan önce o yapıyı yakınsayan hangi betimleme dizilerinden geçileceğini belirleyen de yine bu yapıdır. Aşkınlık açıklamasına geçmeden önce "aşkınlığa benzer ilişkiler"i incelemiştir (TeI 81; TaI 109). Aşkınlık açıklamasına göre, "aşkınlık bir ben'in aşkınlığıdır" (TeI 282; TaI 305), öyle ki ben aşkınlıkta kaybolup gitmemiş, muhafaza edilmiştir (TeI 254; TaI 276). Levinas iyiliğin "bir benden çıktığını (*sort d'un moi*), öznel olduğunu ve dahası, iyilikte benin korunduğunu" açıklamıştır (TeI 282; TaI 305). Bu bir çıkıştır, ama yine de başlangıç noktasını geride bırakmayan bir çıkıştır. Heidegger'in temel ontolojisi somuttan biçimsele, egzistansiyelden egzistansiyale doğru ilerlediği halde Levinas biçimsel yapıdan onun somut içeriğine geçmiştir.[15]

---

[14] Bununla birlikte Levinas'ın, aşkınlığın veludiyette bulunduğu bir aşkınlık metafiziğinin yaratıcısı olarak okunmasının Stella Sanford tarafından tamamen öngörüldüğünü kaydetmekten memnuniyet duyuyorum. *The Metaphysics of Love*, London: Athlone Press, 2000, s. 64-65.

[15] Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'Idée*, Paris: Vrin, 1986, s. 205-6; çev. Bettina Bergo, *Of God who Comes to Mind*, Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 133. Elbette eğer Heidegger'in metontoloji mefhumu hesaba katılırsa karşılaştırma daha karmaşık hale gelir, zira Heidegger somuta döner. Bkz. Robert Bernasconi, "The Double Concept of Philosophy and the Place of Ethics in *Being and*

Biçimsel olandan somut olana geçiş Levinas'ın eserlerinde fenomenolojik betimlemenin yerini temin eder.[16] *Bütünlük ve Sonsuz*'un Önsöz'ünde "yönelimsel çözümleme somut arayışıdır" diye yazdığında bunu kastetmişti (TeI xxii; TaI 28).

Biçimsel yapıların somut betimlemelerle düzeltilmesi veya dönüştürülmesi Levinas'ın yöntemi için merkezidir. Bunu en azından kısmen hem "Kaçış Üzerine"deki ıstırap açıklaması zemininde hem de "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"de, geleneğin düşündüğü biçimsel aşkınlık yapısının yeni bir dışkınlık modeli sağlayacak şekilde dönüştürülmesinde görmüştük zaten. *Bütünlük ve Sonsuz*'un Önsöz'ünde şu pasajda ifade edildiği şekliyle biçimsellikten çıkarmanın anlamı budur: "Düşüncenin biçimsel yapısının (bir *noesis*'in *noema*'sının) bu yapının gizlediği, ama onu ayakta tutan ve ona somut anlamını yeniden kazandıran olaylara bölünmesi zorunlu, fakat analitik olmayan bir tümdengelimi oluşturur. Bu bizim sunumumuzda 'yani,' 'tam olarak,' 'bu şunu gerçekleştirir,' 'bu şu olarak hâsıl olur' gibi ifadelerle belirtilmiştir" (TeI xviii; TaI 28). Aynı ile başka biçimsel yapısının, asimetrik bir ilişki olarak ben ve Başkasına tercüme edilişinde bu sürecin nasıl işlediği görülür. Belki de daha açık bir biçimde, ayrılık ilişkisi yapısının sonsuzluk fikrine tercüme edilişinde görülür ki, sonsuzluk fikrinin Descartes'ta Tanrı'nın varoluşunun bir ispatını oluşturuyor olması dö-

---

Time," *Heidegger in Question*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993, s. 25-39.

[16] Bunu örneğin, "Barış ve Yakınlık"ın üçüncü bölümünün başında da görürüz. Levinas orada şöyle yazar: "Barışın biçimsel çözümlemesini ... bu yapıları biçimselliklerinden çıkarmaya girişmeksizin ve onları somutluklarında keşfetmeksizin, yani fenomenolojik olmayan bir biçimde yapmadık." Emmanuel Levinas, *"Paix et proximité,"* *Les Cahiers de La nuit surveillée*, ed. Jacques Rolland, Paris; "Peace and Proximity," *Basic Philosophical Writings*, ed. A. Peperzak, Bloomington: Indiana University Press, 1996, s. 166.

nüştürülmüş veya düzeltilmiştir (TeI 186-90; TaI 210-14). Levinas bunu açık bir biçimde "bütünüyle boş gibi görünen bu mefhumun ... biçimsellikten çıkarılması veya somutlaştırılması" olarak adlandırmıştır (TeI 21; TaI 50). Levinas'ta bu somutlaşma, Descartes'ta mümkün olmayan biçimde, cömertlik yoluyla meydana gelir: "Ötekini tanımak vermektir" (TeI 48; TaI 75). Vermek şeylerden ayrı olarak meydana gelen arzunun bir dönüşümüdür ve başlangıçtaki aşkınlık modelini sağlar.

Bu bizi doğrudan, Levinas'ın yönteminin diğer ikisiyle yakından ilişkili üçüncü bir özelliğine götürür ve söz konusu özellik onun ilerleyiş biçimini Heidegger'inkinden en açık bir biçimde ayırt eder.

> Burada uygulanan yöntem gerçekten de ampirik durumların koşulunu aramaktan ibarettir, fakat koşullayan imkânın gerçekleştiği ampirik denen gelişmelere "somutlaşmaya" temel imkânın anlamını, o koşulda görünmeyen bir anlamı belirtme gibi ontolojik bir rol verir (TeI 148; TaI 173).

Levinas örneğin "Tanrı ve Felsefe"de etik aşkınlığın anlamıdır dediğinde gördüğümüz budur (DVI 114, n 15; GCM 100, n 23). Heidegger'de bulduğumuzun tersidir bu. Levinas Heidegger'in egzistansiyeli ayakta tutmak için egzistansiyali kullanma biçiminde "kişisiz olanın ve nötrün sinsi biçimlerine itaat etmenin" bir örneğini gördü (TeI 250; TaI 272).[17]

---

[17] İtiraz "Ontoloji Temel midir?"de ortaya çıkan bir anlaşmazlık içinde geçer. Bu anlaşmazlık ontoloji ile metafizik arasındaki bir fark biçiminde karakterize edilmiştir. Emmanuel Levinas, *Entre nous*, Paris: Grasset, 1991, s. 18; çev. Michael B. Smith ve Barbara Hanshaw, *Entre Nous*, New York: Columbia University Press, 1998, s. 5. *Olmaktan Başka Türlü*'de tekrarlanmıştır. Levinas bu eserinde Heidegger'de ve genel olarak fenomenolojide ontiğin kendisini ontolojik olana teslim edişinden ve egzistansiyelin anlamının egzistansiyalde açığa

Bu usule uygun bir biçimde. *Bütünlük ve Sonsuz*'un ana gövdesini açan sayfalar çifte bir görev ortaya koyar. İlkin, Levinas aşkınlığın biçimsel yapısını açıklamayı hedefler. Bu büyük ölçüde Birinci Bölümde, "Aynı ile Başka"da meydana gelir ve burada işlemekte olan aşkınlık mefhumu yine dışkınlıktır: vecdin, kendisine çakılı ve tek ayağını varlıkta tutan bir ben kavrayışı lehine reddedilişi de bunu doğrulamaktadır (TeI 6; TaI 36). İkinci olarak, bu yapının somutlaşmasını saptamaya yönelir. Ayrılığın zemininde beni sorguya çeken Başkasıyla etik ilişkinin aşkınlığın somutlaşması olmasının anlamı, Levinas şunu yazdığında açıklığa kavuşur: "Metafizik, aşkınlık, aynının başkayı, ben'in Başkasını buyur etmesi somut biçimde, aynının başka tarafından sorgulanması, yani bilmenin eleştirel özünü gerçekleştiren etik olarak hâsıl olur" (TeI 13; TaI 43). Benzer bir biçimde konukseverlik, "insanların bir araya gelmesi ve birbirinden ayrılığı ilksel olgusu, mutlak bir biçimde aşkın Başkası için duyulan Arzuyla çakışır" (TeI 147; TaI 172).

Şimdi "Yüzün Ötesinde" adlı bölüme dönerek, Levinas'ın sunumunun dışkınlık olarak aşkınlık arayışıyla yönetildiğini göstermek istiyorum. Bu bölüm kitapta daha önce yapılan Başkasıyla ilişki tartışmasının kısa bir tekrarıyla başlar ve Levinas'ın neden yüz yüze ilişkide duramayacağının bir açıklamasını sunarak, hem Başkasının yüzdeki epifanisini varsayan hem de onu aşan bir düzlem olarak aşk ve veludiyeti ortaya koyar (TeI 231; TaI 253). Veludiyet yüz yüzede meydana gelen aşkınlığı aşmaz yalnızca; daha radikal bir aşkınlıktır. Levinas ona "aşkınlığın tümü" adını verir (TeI 264; TaI 267). Şimdi bu iddiayı incelemek ve aynı zamanda da eros ve veludiyet bölümünde Levinas'ın ne

---

vurulur hale gelişinden şikayet eder. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'existence*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, s. 101; çev. Alphonso Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981 s. 80.

zaman dişinin yalnızca bir figür olduğu saf biçimsel düzeyde yazdığını, ne zaman "ampirik olarak dişi"ye gönderme yaptığını belirlemenin zor olduğunu haklı bir biçimde gözlemleyen Donna Brady'nin ortaya koyduğu sorunu ele almak istiyorum.[18]

Bütünlük ve Sonsuz'un IV. bölümünün giriş kısmında, Levinas bir aşkınlık biçimi olduğu yargısı verilen yüz yüzenin hangi anlamda yeterince radikal olmadığını serimleyerek aşkınlık olarak veludiyetin radikalliğini göstermeye girişir. İşe meramını anlatma çabasını tartışarak başlar ve bunun sınırlarını koymaya çalışır. Kitabın başlarında, "Sorgulanan Özgürlük" başlığı altında, Levinas ahlakın nasıl olgulara değil, Ötekine boğun eğme olarak ortaya çıkan utançla başladığını betimlemişti (TeI 5-6; TaI 83-4). Bu ben'in kendisini ortaya koyduğu (TeI 10; TaI 40) meram anlatmaya yol açar ve bu savunu içinde ben özdenetimini yeniden kazanır ve buyurur (AE 130; OB 102), böylece aşkınlığın anlamından ödün verir. Eğer bu tartışmayı, Levinas'ın Hegelci tarihin yargısını hedefe koyduğu üçüncü bölümün son paragraflarıyla yan yana koyarsak meram anlatmanın sınırları daha da açık bir biçimde çizilir.

Levinas orada tarihin yargısından kaçan meramını anlatmaktan hızla meramını anlatmayı ayakta tutan Tanrı'nın yargısına geçmiştir. Bununla birilkte, bu mütalaaların sonunda bir uyarı yapmıştır: Tanrı'nın yargısı "gizli"dir ve meramını anlatmanın yeri olan iç yaşam "görünürlükten tümüyle vazgeçemez" (TeI 245; TaI 247). Tarihin yargısının tanıklık ettiği gerçekliğin ötesinde, başka bir gerçeklik olmalıdır. Bu noktada ani bir biçimde sonsuz zamana dönerek yüzün aşkınlığının koşulunun babalığın sonsuz zamanı olduğunu tespit etmiştir (TeI 225; TaI 247). Dör-

[18] Bkz. Donna Brady, "Levinas's Maternal Method from *Time and the Other* through *Otherwise than Being*," *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas* içinde, ed. Tina Chanter, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, s. 59.

düncü bölümde Levinas hızla başkasının yargısı karşısında meramını anlatma duruşunun neden kendi içinde yetersiz olduğunu, üçüncü bölümün sonunda yaptığı sonsuz zaman tartışmasına bu kısa göndermeyle açıklamıştır. Oysa *Bütünlük ve Sonsuz*'un aceleci özetlerinde, başkasının yargısı karşısında bu meramını anlatma duruşu kitabın yöneldiği nihai hakikat olarak sunulmuştur. Yüzün ötesine geçme ihtiyacı öznelliği dolayısıyla meramını anlatmayı sessizliğe indirgeyen ölüm tarafından dayatılmıştır. Ölüme yanıt meramını anlatmada bulunmaz o halde, meramını anlatmaya son veren bir kendinden feragatte bulunur (TeI 231; TaI 253). Tiranlığa boyun eğme de meramını anlatmayı durdurur, ama bunu ancak "varlığımın hakikati"nden ödün vermek suretiyle yapar. Meramını anlatmayı durdurmanın pozitif yolu sevgidir, sevgiyi hiçbir zaman üzgün olduğunu söylemek zorunda kalmamak diye tanımlayan şu eski söze inanırsak elbette.

Levinas erosu ilk bakışta göründüğünden çok daha az eleştirmekteydi. Levinas'ın aşkınlık modeli dışkınlık olduğu, varlıkta bir ayağını tutarak varlıktan uzağa bir hareket olduğu için, aşkın (eros) aşkınlıkla içkinliğin sınırındaki muğlâklığı, muğlâk olduğu için daha az radikal değildi. Şunu kabul etmiştir: "Aşk ikirciksiz bir biçimde aşmaz – durumundan hoşnuttur, hazdır ve iki kişilik egoizmdir o" (TeI 244; TaI 266). Erosun bu muğlâklığı Levinas'ın onda kendine bir geri dönüş olup olmadığı sorusunu müzakere etme girişiminde en açık hale gelir. Bir noktada şunu teslim etmiştir: "Sevmek kendini de sevmektir ve dolayısıyla kendine dönmektir" (TeI 264; TaI 266). Bununla birlikte az sonra da "ben'e dönüşü durdurur" diye ısrar etmiştir (TeI 248; TaI 271). Bu bir çelişki değildir, dışkınlığın gerilimine işaret etme girişimidir. Ve veludiyete açık gönderme yapılmasından evvel, dışkınlık olarak erosun ta kendisinin, hiçbir zaman yeterince gelecek olmayan bir geleceğin henüz değiline doğru geçtiği söylenebilir (TeI 232; TaI 254-55). Eros yüzün ötesine gider (TeI 264;

TaI 265). Okşama ben'i kendisinden kaçtığı [*s'évade*] mutlak bir geleceğe alıp götürür (TeI 237; TaI 259). Bu yüzden veludiyetin erosa ihtiyacı vardır.

Bu eros ve veludiyetin arzuyla ilişkisini açıklamaya yardımcı olur. Kitabın başında arzu, aşkınlığın biçimsel yapısını betimler: "Görünmez için duyulan arzu" ilk altbaşlıktır. Ama arzu aşkınlık üstüne söylenen son söz değildir hiçbir şekilde. *Bütünlük ve Sonsuz*'un son bölümünde Levinas metafiziği arzu olarak nasıl çözümlediğini hatırlar. Bu çözümlemelere göre arzu iyilik, mutluluğun yalnızlığından öte, başkası için olma manasında anlaşılmaktaydı. Şimdi Levinas buna yeni bir büklüm kazandırır: "Kuşakların kesintililiği, yani ölüm ve veludiyet, arzuyu kendi öznelliğinin prizmasından kurtarır ve özdeşliğin monotonluğuna bir son verir" (TeI 281; TaI 304). Arzu, eros gibi, yeterince aşkın değildir, ancak bunun farklı sebepleri vardır. İhtiyaçtan ayırt edilmiştir. Fakat yüz yüzenin tartışmasılmasında bile ihtiyaçlar dünyası yeniden devreye sokulmuştur Başkasına eli boş yaklaşılmaz örneğin dolayısıyla arzunun somutlaşmasında Levinas bizi etikten veludiyete götürür. İyiliği gerçekleştiren veludiyettir; "bir armağan talep eden kurban etmenin, verme gücünün armağanının üstünde ve ötesinde çocuğun rahme düşmesi" (TeI 247; TaI 269) veludiyettir. Dışkınlığın biçimsel yapısının bir somutlaşması olarak babalık bu yapının bir dönüşümüdür, zira Levinas söz konusu somutlaşmanın verme tarafından değil de, "kendime yabancı bir ben" olarak çocuğum fikri tarafından daha iyi ifade edildiğini düşünür (TeI 245; TaI 267). Veyahut daha kesin bir dille söylersek, çocuk armağanın âlâsıdır, çünkü vermeye devam eden bir armağandır. Bununla beraber biçimsel bir yapının somutlaşması her zaman kültürel olarak dolayımlanmıştır. Levinas'ın daha genel bir biçimde ebeveynin çocuklarıyla ilişkisine değil de, babalığa ve oğulla ilişkiye odaklanması, mutlak mesafeyi iptal etmeden özdeşleşme fikrini ona en iyi veren imgenin oğul imgesi olması, bir ayağını varlıkta tutarak kendin-

den kaçmanın böylece mümkün olduğunu düşünmesi şüphesiz Yahudiliğiyle yakından ilişkilidir.[19]

Oğul, bir sonuç, bir bitiş anlamında babalığı nihayete erdirir gibidir ki, bu aşkınlığı zedelerdi, fakat sonsuz zamanın işin içine sokulması bunu değiştirir.[20] Levinas'ın ailenin soyu devam etmediği sürece aşkınlığın yapısı olarak babalığın zedeleneceğini yazmış olmasının sebebi de budur: "Fakat veludiyetinde tam da özdeşliğinden kurtulmuş olan ben, biricik evladında gelecek bakımından ayrılığını koruyamaz" (TeI 256; TaI 279). Başka deyişle babalık ancak oğulun ötesine gidip "sayılamaz bir gelecek olarak hâsıl olur"sa, öyle ki ben hem "biricik hem de biraderler arasında bir birader" olursa varlıktan başkaya bir çıkışa izin verir (TeI 256; TaI 279). Bu göndermе biraderliğin çoğunlukla fark edildiğinden daha önemli bir terim olduğunu ima eder, zira veludiyet ve etik tartışmasının birleştiği nokta budur (TeI 256; TaI 271). *Bütünlük ve Sonsuz*'un son bölümünde, Levinas metafiziğin Arzu olarak çözümlenişini hatırlar. Bu çözümlemelere gö-

---

[19] Buna rağmen Levinas bu bakımdan kendisini Yahudi kaynaklarla sınırlamadı. "Yahudilik ve Dişi Olan"da ve "Ve Tanrı Kadını Yarattı"da Levinas Dante'nin Beatrice'le ilişkilendirdiği "ebedi dişi" fikrinin Yahudi düşüncesinin bir parçası olmadığını gözlemler. Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, s. 59; çev. Seán Hand, *Difficult Freedom*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, s. 37. Emmanuel Levinas, *Du Sacré au Saint*, Paris: Minuit, 1977, s. 155; çev. Arnette Aronowicz, *Nine Talmudic Readings*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, s. 169.

[20] Sonsuzluğun bir terimde somutlaştırılamayacağı argümanı Levinas'ı ize götürür. Sonsuzluk hakkında şöyle yazar: Dengi bulunmayan eşsizliğinde bir yokluktur, yokluğun kıyısındadır. Hep kaçar. Fakat bir boşluk, bir gece, bir iz bırakır ki, bunlardaki görünür görünmezliği komşunun yüzüdür." Bu mevcudiyet metafiziğinden bir ayrılıştır. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, s. 230; çev. A. Lingis, *Collected Philosophical Papers*, The Hague: Martinus Nijhoff, s. 120-121.

re arzu iyilik, mutluluğun yalnızlığından öte başkası için olma idi, şimdi ise Levinas Arzuya yeni bir büklüm kazandırmaktadır: "Kuşakların kesintililiği, yani ölüm ve veludiyet Arzuyu kendi öznelliğinin prizmasından kurtarır ve özdeşliğinin monotonluğuna bir son verir (TeI 281; TaI 304). Arzu da eros gibi, yeterince aşkın değildir, fakat bunun sebepleri farklıdır.

Etik ve veludiyet tartışmalarının bir araya gelir gibi göründükleri bir diğer vesile Levinas kitabı açan soruya bir yanıt verdiğinde ortaya çıkar: "Herkes ahlak tarafından aldatılıp aldatılmadığımızı bilmenin en yüksek önemi haiz olduğu konusunda hemfikir olmaya hazırdır" (TeI ix; TaI 21). Bu yanıt şu iddiayla verilir: "Erotik olan ve onu ifade eden aile, ben'in (*le moi*) içinde kaybolup gitmediği, ona iyilik vaat edilen ve onun iyiliğe çağrıldığı bu yaşama, zaferin sonsuz zamanını temin eder ki, bu sonsuz zaman olmasaydı iyilik öznellik ve delilikten (*folie*) ibaret olurdu (TeI 257; TaI 280). Kitabın son sayfasında da aynı yanıt tekrarlanarak bize, ben'in "ahlak ile gerçekliğin biraradalığından, yani veludiyet yoluyla kendisinin de sonsuz zamanı olduğundan emin olduğu" söylenmiştir (TeI 283; TaI 306). Eğer bu, ahlakın eninde sonunda muzaffer olacağı, çünkü zamanın bir sonu olmadığı biçiminde anlaşılırsa çok şey vaat etmez. Bununla birlikte "geleceğin belirsiz sonsuzluğu" (TeI 258; TaI 282) gibi ifadeler tersini ima etse de, sonsuz zaman sonu olmayan zaman değildir; sonu gelmeyen devamlılık değil, süreksizlik ve kesintidir. Eskatolojidir, teleoloji değil.[21]

1934'te "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"den beri Levinas Hitlerizmin biyolojik özcülüğüyle ilişkilendirdiği Yunan kader fikrine bir yanıt olarak kaçma ihtiyacını tahayyül etmişti. Gerçekten de Levinas için Yahudi geleneğinin Yunan

[21] Bkz. Robert Bernasconi, "Different Styles of Eschatology," *Research in Phenomenology*, 28, 1998, s. 3-19.

geleneğinden üstün olduğu yer burasıydı.[22] Savaştan hemen sonra yazılan metinlerin odağının neden zaman olduğunu açıklamaya yardımcı olur bu. Veludiyetin rolüne de ışık tutar ve *Bütünlük ve Sonsuz*'un neden veludiyete yönelmiş olduğunu açıklar: IV. Bölümden çok önce, açılış saylarında bile, tarihte yeninin gelişiyle ilişkilendirilen veludiyet sayesinde kadercilikten kurtuluruz. Başka deyişle, *Bütünlük ve Sonsuz*'da buyur edilenin yalnızca yabancı olmadığını, aynı zamanda ve belki daha ilksel biçimde, gelecek olduğunu anlamak hayati önem taşır. Ancak insan geleceği projelerle buyur etmez; projeler geleceği kapatır ve kısıtlar, sürekli tekrarlanan "mümkün olanın ötesinde" ifadesiyle bize hatırlatıldığı gibi.

"Oğulun ben olmadığı; oğlum *olduğum*" veludiyette süreksizlik ve çoğulluk vardır: Bu zeminde Levinas "Ben'in veludiyetinin onun aşkınlığının ta kendisi olduğu"nu ilan eder (TeI 254; TaI 277). Ben'in (*le moi*) kendisine (*le soi*) döndüğü özdeş öznenin monist kavrayışının bütünüyle dönüştürülmüş bir formudur bu. Veludiyet sırf ben'in Başkası olduğunu söylemez, ben'in bir aralık, yani "zamanı oluşturan süreksizliğin karşısında" (TeI 261; TaI 284) Başkası olduğunu söyler. *Olmaktan Başka Türlü*'de Levinas buna "artzaman aralığı" (AE 67; OB 52) adını verir. Bu aralığın bir başka adı da "ölü zaman"dır.[23] Bu terim başlangıçta yaratılışın varlığa soktuğu kesintiyi işaretlemek için kullanılmıştır. "Kesintililiğin veya ölümün aralığı"nı varlık ve hiçlik arasında bir üçüncü mefhum olarak ele almak suretiyle şöyle yazar:

---

[22] Emmanuel Levinas, "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme," *Les imprévus de l'historie*, Cognac: Fata Morgana, 1994, s. 27-32; çev. Nidra Poller, "Some Thoughts on the Philosophy of Hitlerism," *Unforeseen History*, Urbana: University of Illinois Press, 2004, s. 13-15.

[23] Bkz. Thayse, *Eros et fécondité*, s. 231-238.

> Bu boyutu ölü zaman olarak adlandırmayı öneriyoruz. Ölü zamanın işaretlediği tarihsel ve bütünleştirilmiş sürem, yaratımın varlıkta meydana getirdiği kesintidir. Sürekli bir yaratım gerektiren kartezyen zamanın süreksizliği yaratılmış varlığın dağılımını ve çoğulluğunu belirtir. Tarihsel zamanın eylemin başladığı her anı son çözümlemede bir doğumdur ve dolayısıyla tarihin, istemlerin değil, işlerin zamanı olan devamlı zamanı kesintiye uğratır (TeI 79; TaI 58).

Kitapta "ölü zaman" ifadesi tekrar kullanılır, fakat bu kez veludiyete açıkça gönderme yapılmıştır. Levinas bunu şöyle açıklamıştır: "Sonsuz varlık zamanlar olarak husule gelir, yani babayı oğlundan ayıran ölü zamanı yarıp geçen birçok zamanların içinde üretilmiştir" (TeI 260; TaI 284). Sonra da veludiyet içinde bu sonsuz olmanın kitabın yönteminin terimleriyle nasıl yorumlanması gerektiğini açıklamıştır; öyle ki, somutlaşma koşullayan imkânın anlamını belirtmektedir: "Aralığın hiçliği -bir ölü zaman sonsuzluğun üretilmesidir. . . Ölüm ve diriliş zamanı kurar. Fakat böyle bir biçimsel yapı, Ben'in Başkasıyla ilişkisini ve bunun zemininde, süreksizi geçerek zamanı kuran veludiyeti önvarsayar (TeI 261; TaI 284).

Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz* ile yedi yıl sonra yazılan "Yerine Geçme" arasında katettiği mesafe "ölü zaman" ifadesinin bu makalede artık baba ile oğulun ayrılığına değil, bedenin yaralanmaya ve kendini feda etmeye elverişli oluşuna gönderme yapmasıyla işaretlenmiştir.[24] Bu makalenin ardından *Olmaktan Başka Türlü*'de "Ben bir başkası," veludiyetin "Ben Başkasıyım" cümlesinin ardılı olarak sunulmuştur. Fedâkarlığın nasıl

---

[24] Emmanuel Levinas, "La Substitution," *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 1968, s. 496 n 13: çev. Peter Atterton, Simon Critchley ve Graham Noctor, "Substitution" *Basic Philosophical Writings*, s. 182 n27.

mümkün olduğu sorusunu yanıtlayan yerine geçme –biri-diğeri-için– dışkınlığın tercih edilen modeli haline gelir. Levinas şunu yazdığında bu açıkça ortaya koyulmuştur: "Kendini aşmak, kendini terk etme noktasına gelecek şekilde evini terk etmek, kendini bir başkasının yerine koymaktır" (AE 229; OB 182). Bu aynı zamanda daha önce verilen eserin tüm metaforikliğini de bozar: Ayrılık mutlak yakınlık olur.[25] Bu, Levinas'ın babalık hakkındaki konuşmayı bütünüyle bırakıp analığı ayrıcalıklı kılması olgusunda yansımıştır. Bu geçiş sorunsuz değildir, bir cinsiyetçi stereotipin yerine bir başkasının getirildiği meşru bir biçimde iddia edilebilir: sevgilinin yerine ana koyulmuştur.[26] Elbette analık *Bütünlük ve Sonsuz*'da "ebeveynin koruyucu varoluşu"na gönderme yapılmak suretiyle ortaya çıkmıştı, fakat bir ailede ve bir millette somutlaşan biçimsel bir yapıydı yalnızca (TeI 255; TaI 278). *Olmaktan Başka Türlü*'de de analık biçimsel bir yapıdır, ama onu biyolojik alandan çıkarmak için her çaba harcanmıştır ki, bu veludiyetin ortadan kayboluşunu açıklamaya yardımcı olur. Veludiyet yalnızca biraderlik mefhumunda içerildiği ölçüde görünür; Levinas bunun da bir tehdit olabileceğini düşünmüş olmalı ki, bana buyuran bireyin "biyolojinin tümüyle dışında bir akrabalık ilişkisi" içinde varolduğunu belirtmiştir (AE 109; OB 87). Bu yolla radikal aşkınlık "Ben bir başkasıdır"daki sorumluluğa yerleştirilmiştir.[27] Sorumluluk başkaya bir gidiştir, bir tür

---

[25] Bkz. Robert Bernasconi, "What is the Question to Which 'substitution' is an answer?" *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 234-251.

[26] Bkz. Sonia Sikka, "How not to Read the Other," *Philosophy Today*, 43, 1999, s. 195-206.

[27] "Je est un autre." Cümle İkinci Dünya Savaşından sonra Fransız filozoflar tarafından çok kullanılmıştır, kaynağı Arthur Rimbaud'nun George Izambard'a 13 Mayıs 1871'de yazdığı mektuptur. *Œuvres complètes*, ed. Rolland de Renéville ve Jules Mouquet, Paris: Gallimard, 1963, s. 268. Levinas tarafından kullanılışını görmek için örneğin bkz. "La Substitution," s. 502; "Substitution," s. 92.

kaçıştır, ama kaçışın imkânsızlığı bu kaçışa kaydedilmiştir: "Bedenlenme -tam manasıyla erotik bedenlenme- aynı zamanda da kendinden kaçmanın, yani sorumluluklarından kaçıvermenin imkânsızlığıdır."[28] Yerine geçmenin biçimsel bir yapı olarak veludiyetten bir ayrılış olduğu, Levinas'ın yerine geçmenin bir "töz değiştirme" olmadığı üstündeki ısrarıyla da belirtilmiştir, oysa *Bütünlük ve Sonsuz*'da bu ifadeyi veludiyeti betimlemek amacıyla kullanıyordu.[29]

Biçimsel düzeyde "Ben bir başkasıdır" deyişi, ben'in çocuk, bir başka olduğu babalık ilişkisine benzer (TeI 264; TaI 267). Şimdi de veludiyet değil, yerine geçme dışkınlığın yapısının yerini temsil eder; öyle ki, bu yapının anlamının nihayet şimdi etik olduğu söylenebilir, fakat bu yapının anlamını açığa çıkaran somutlaşmaya nasıl erişim kazanırız? Hem *Zaman ve Başka*'da hem de *Bütünlük ve Sonsuz*'da erişimimiz babalık yoluyla sağlanır, sıklıkla söylendiği gibi, eril bakış açısından.[30] *Olmaktan Baş-*

---

[28] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972, s. 109n 18; çev. Nidra Poller, *Humanism of the Other*, Urbana: University of Illinois Press, 2003, s. 74n18. Çeviri değiştirilmiştir.

[29] Kefaret ödeme olarak özneyi tartışırken Levinas şunu ilan eder: "Bu yerine geçme töz değiştirme değildir. Başka bir töze girmek ve oraya yerleşmekle ilgili bir mesele değildir." Bununla beraber bunun tüm çözümlemenin reddine yol açtığını düşünmüyorum, bu terim kullanılarak onu hatırlama girişimi reddediliyor. Veludiyet hiçbir zaman Levinas tarafından kendini bir başka töze yerleştirmek olarak anlaşılmamıştı. Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris: Grasset, 1993, s. 214; çev. Bettina Bergo, *God, Death, and Time*, Stanford: Stanford University Press, 2000, s. 186. Bkz. TeI 264; TaI 266-7.

[30] Bu gözlem Simone de Beauvoir tarafından *Zaman ve Başka* hakkında yapılmıştı. Simone de Beauvoir, *Le deuxiéme sexe*, cilt I, Paris: Gallimard, 1991, s. 15-16n; çev. H. M. Parshley, *The Second Sex*, New York: Alfred A. Knopf, 1953, s. xvi. Bununla birlikte Levinas'ın "terimlerinin mutlak olarak başka kalmasına izin veren zıtlık" (TA

ka Türlü'de yerine geçmenin somutlaşması zulüm görmedir: yalnızca mazlumlar kendilerine zulmedenlerden sorumlu olduklarını iddia ederek yerine geçmenin tüm boyutunu keşfederler. Bu bağlamda analık yine ilkin biçimsel bir yapıdır: bu sebeple Levinas "mazlum birinin durduğu yerde duramayışının" analığın bir "modifikasyon"u olduğundan söz eder (AE 121; OB 75). [31] Eğer Levinas'ın ilk büyük kitabı erkeğin bakış açısından yazılmışsa, ikinci büyük kitabı mazlumun bakış açısından yazılmıştır. Levinas yalnızca mazlumların felsefesini yazmakla kalmadı, felsefeyi yalnızca mazlumların yazabileceği ve yalnızca onların bütünüyle anlayabileceği bir alana taşıdı.[32] Geriye kalanlarımız yerine geçmenin yalnızca ikinci elden bilgisine sahip olabiliriz. Bununla beraber *Bütünlük ve Sonsuz*'da ve onu önceleyen eserlerde durum henüz bu değildir.

Levinas'ı vurguyu veludiyetten etiğe kaydırmaya götüren güçlerin bir dökümünü sunmaya kalkışmanın yeri burası değil. Fakat onlardan birine ışık tutmak önemlidir, çünkü ilk eserlerin her zaman tamamen fark edilmeyen bir tehlikesini işaret ediyor:

77; TO 85) cümlesini dişiyi betimlemek için kullanması bunun ötesine gider, zira eğer dişi erkeğin bakış açısıyla sınırlı olsaydı göreli bir başkalık olurdu, mutlak bir başkalık değil. Levinas dişi başkalıktır, "dahası bir biçimde başkalığın doğasıdır" diye yazdığında bunu öne sürer gibidir. *Éthique et Infini*, Paris: Fayard, 1982, s. 67; çev. Richard Cohen, *Ethics and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, s. 65.

[31] Analık üstüne örneğin bkz. Tina Chanter, *Time, Death, and the Feminine*, Stanford: Stanford University Press, 2001, s. 244-5 ve *The Ethics of Eros*, New York: Routledge, 1995, s. 208. Ayrıca Claire Elise Katz, *Levinas, Judaism, and the Feminine*, Bloomington: Indiana University Press, 2003.

[32] Robert Bernasconi, "'Only the Persecuted...': Language of the Oppressor, Language of the Persecuted," *Ethics as First Philosophy*, ed. Adriaan Peperzack, New York: Routledge, 1995, s. 301-313 [*Levinas Okumaları*, s. 256-270].

veludiyet kategorisi ontolojik bir kategori olarak koyulduğu halde kökündeki biyolojik ögenin indirgenemez olması her zaman mümkündür (TeI 254; TaI 277; ayrıca bkz. TA 87; TO 92). Levinas biyolojik anlamdan ontolojik olana geçişi şöyle açıklar: "Biyolojik veludiyet olgusunda veludiyetin karakteristik çizgileri genel olarak, insan ile insan ve ben ile kendi arasındaki bir ilişki (*relation ... du moi avec soi*) olarak tasarlanmıştır, bunlar Devleti kuran yapılara benzemez, Devlete bir araç olarak tabî olmayan ve indirgenmiş bir Devlet modelini temsil etmeyen bir gerçekliğin çizgileridir (TeI 283; TaI 306; çeviri değiştirildi). Levinas veludiyet ve ailenin cazibesine kapılmıştı, çünkü bunlar onun için Hegelci Devletin erilliğine direnen bir yapıyı temsil ediyordu. Fakat Levinas bu yapıları yapılar olarak biyolojik olandan salt bir kararla özgürleştirebileceğine inandı (TeI 254 ve 256; TaI 277 ve 279). Bunun böyle olmadığını öne sürebilmek için Levinas'ın "biyolojik veludiyet yapısı biyolojik olguyla sınırlı değildir" (TeI 283; TaI 306) şeklindeki daha mütevazı iddiasını ciddiye almak gerekirdi. Bununla birlikte biyolojik olanın ötesine geçiş gerçekleşirse eğer, karar vermekle değil, dil her zaman söylemesini istediğimiz şeyi söylemediği için, bir yeniden kavramsallaştırma süreciyle meydana gelir. Uzun bir zaman sürecinde bunun Levinas'ın da kullandığı "biraderlik" sözcüğüyle gerçekleşmiş olduğu savunulabilir. Dolayısıyla *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas tüm insanların birader olduğunu iddia ederek biraderliği tartışmaya soktuğunda, ailenin ve akrabalığın ötesine giden bir evrenselci söylem içinde en kötünün çoktan gerçekleşmiş olduğu olgusunu ileri sürüyordu (TeI 257; TaI 279-280). Benzer biçimde, *Olmaktan Başka Türlü*'nün üçüncü bölümünde bir yakınlık tartışmasının akışında, komşu "biyolojinin tamamen dışındaki bir akrabalık ilişkisi içinde" (AE 109; OB 87) bana emreden olarak betimlenmiştir. Fakat devamlı, biyolojik olanın dışarıda bırakıldığını söyleme ihtiyacı onun bütünüyle silinmediğini gösterir. Buradaki metodolojik zorluk somutlaşmanın biyolojik ögesini

nötrleştirmek için daha üst bir genellik düzeyine başvurmaya çalışıyor gibi görünmesidir, halbuki Heidegger'i aynı sebeple, yani *egzistansiyel*in *egzistansiyal* tarafından ayakta tutuluyor olması yüzünden ve bunun kişisiz ve nötr olanın sinsi biçimlerine boyun eğmek olması sebebiyle eleştirmişti (TeI 250; TaI 272). Levinas "Tanrı ve Felsefe"de aşkınlığın anlamı etikte bulunur (DVI 114; GCM 200) diye yazdığında, ilk eserlerinin bir düzeltmesini sunuyor olarak anlaşılmalıdır.

Levinas'ın olgunluk felsefesi onu daha önce yaptığı çalışmalarla yakından ilişkilendiren şu formülasyonla özetlenebilir: "Kendini aşmak, kendini terk etme noktasına gelecek şekilde evini terk etmek kendini bir başkasının yerine koymaktır (AE 229; OB 182). Levinas'ın düşüncesinin etiğin imkânının bir felsefesini sunduğuna ilişkin yaygın imge sonuç olarak yanlış değildir ve Levinas erken dönemlerden itibaren etik izlekleri ele almıştır. Levinas'ın düşüncesinin bir birliği olduğu açıktır, ama eğer Levinas ilkin ve öncelikle aşkınlığın, kendisinin de belirttiği gibi aziz olanın filozofu olarak anlaşılmıyorsa, bu birlik temelden yanlış anlaşılmış olur; etiği ilk felsefe olarak ayrıcalıklı kılmış olmasının zemini de buydu.[33]

[33] François Poirié, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, Lyon: La Manufacture, 1987, s. 95; çev. Jill Robbins ve Marcus Coelen, *Is It Righteous to Be?*, Stanford: Stanford University Press, 2001, s. 49.

"SADECE MAZLUM...": EZENİN DİLİ, EZİLENİN DİLİ

Levinas'ın başkasıyla yüz yüze karşılaşmayı tarif etmek için kullandığı temel çerçeve iyi bilinir. *Bütünlük ve Sonsuz*'un Üçüncü Kısmının ikinci bölümü olan "Etik ve Yüz," kendi açlık ve düşkünlüğünde beni çağıran Başkasının yüzünde sorumluluğumu nasıl keşfettiğimin artık klasikleşmiş olan açıklamasını verir (TeI 175; TaI 200). Açlık dünyasında ben bir ezenim. Rabbi Yochanan'ın "insanları aç bırakmak hiçbir durumun hafifletemeyeceği bir hatadır; isteyerek ile istemeyerek arasındaki fark burada geçerli değildir" (TeI 175; TaI 201) sözünü alıntıladığında olduğu gibi Levinas bazen bu sorumluluğu olanca gücüyle resmeder. "Katile benzediğimi keşfederim" (TeI 56, TaI 84). Bunun tersine, Başkası kendini "nezaketin ilk fenomeni" olarak ifşa eder (TeI 124; TaI 150).

Bu açıklamanın aşinalığı, Levinas'ın başka bir metinde, bana zulmedene karşı sorumluluğumla ilgili, görünüşte çok farklı bir durumu ele aldığını unutmayı kolaylaştırır: "Mazlum zalimden mesul olmaya meyillidir" (AE 141; OB 111). Levinas bu meseleyi ayrı bir metinde değil, 1968'de yazılmış olan, ancak 1974'te yeniden gözden geçirilerek Levinas'ın 2. büyük yapıtı *Olmaktan Başka Türlü*'nün esas bölümlerinden biri olarak yayımlanan "Yerine Geçme" adlı makalede ele almıştır. Dahası, Levinas yine rabbinik yazına başvurarak, kişi "sorumluysa, kendilerinden mesul olduğu kişilerden gelen taşlara ve hakaretlere teslim edilecek noktaya varana dek" sorumludur diyen Rachi'nin şerhini alıntılar (AE 110 n; OB 192, n 24). Bildiğim kadarıyla, hiç kimse Levinas'ın iki büyük eserindeki iki farklı çözümlemeyi ya da dili uzlaştırmada başarılı olamadıysa, çoğu yorumcunun bu konuyu

dert etmiyor gibi göründüğü de söylenebilir.[1]

Eğer Levinas okurlarının bu konudaki genel ilgisizliği hakkında fikir yürütülseydi, bu onların *Bütünlük ve Sonsuz*'daki "yüzün ikircikliği"ne olan aşinalıklarına bağlanabilirdi. *Bütünlük ve Sonsuz*'da bana öldürmemeyi emreden Başkası, aynı zamanda beni şiddetle tehdit eder. Eğer "yüz" her zaman bu şekilde ikircikli ise, ben buna uygun olarak hem katil hem de şiddete maruz kalan değil miyim? *Olmaktan Başka Türlü*'nün başlarında Levinas komşunun yüzünün ikircikliğini yeniden ele alır: Hem "*onun karşısında* (veya *ona karşı*, pederşahilik olmaksızın)" mesulum hem de "ondan" mesulüm. Zira "hem yargıç hem de sanık olan yüzün muamması istisnası budur" (AE 14; OB 12). Bu fikrin, "Yerine Geçme" bölümü için özellikle zulüm bakımından geliştirilmiş bir değişkesi *Olmaktan Başka Türlü*'de bulunabilir: "Komşunun yüzü zulmedici nefretinde, tam da bu kötülük aracılığıyla, acınası bir şey olarak takıntı yapabilir. *Sadece mazlum* ondan kaçınmadan, ama hiçbir gönderme yapmadan, hiçbir yardıma başvurmadan (bu onun eşsizliği ya da eşsiz olarak kimliğidir) bu muğlaklığa ya da muammaya tahammül edebilir" (AE 141; OB 111; italik sonradan yapılmıştır). Bu dü-

---

[1] Blanchot'nun iki dil sorununu fark ettiği söylenebilir. Ama yabancı veya mülksüzle ilişkiyi benim Başkasıyla ilişkim olarak ve zulmedenle ilişkiyi Başkasının benimle ilişkisi olarak betimlediği için Blanchot sorunu, ikinci ilişkinin nasıl yine de Başkasıyla bir ilişki olabildiği biçiminde anlar. Benim sorunu farklı gördüğüm açıktır. Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980), 36-38; *The Writing of the Disaster*, çev. Ann Smock (Lincoln, University of Nebraska Press, 1986), 19-20. Michel Haar "L'obsession de l'autre," *Emmanuel Levinas*, ed. Catherine Chalier ve Miguel Abensour (Paris: L'Herne, 1991), 444-52'de bu makalede sorulanlara koşut soruların farkına varmıştır. Benim makalem, "zulüm" "köken-öncesi" (*pre-originary*) olduğu halde, ona nasıl kaçınılmaz bir biçimde çeşitli tarihsel yüzlerin musallat olduğu sorununa bir yanıt olarak anlaşılabilir (bkz. Haar, "L'obsession," 447).

şüncenin bir uzantısı olarak, benimle karşılaşan yüz hem yargıç hem de sanık; belki ben de hem mazlum hem de ezenimdir.

Bütünlük ve Sonsuz ve "Yerine Geçme" bölümünün yaygın çözümlemeleri arasındaki belirgin uyuşmazlık yüzün ikircikliğine başvurularak uzlaştırılsa bile, bu ikircikliğin konumunu saptamak yine de gerekli olabilir. Levinas burada fazla rehberlik yapmaz. Bunun yüzün iki-yüzlü olduğuna delalet eden temel bir veri olduğu söylenebilir mi? Ya da Levinas insanlarda gözlenebilecek iki karşıt eğilimi alıyor ve onları transandantal koşulları olarak düşünülen yüze geri mi gönderiyor? Cevap sadece mazlumun yüzün muammasına dayanabileceği iddiasında mı yatar? (AE 141; OB 111). Dahası bu soru yanıtlansa bile, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Başkasının başkalığı ayrılmış bir Ben karşısında ortaya çıkar, oysa ki yerine geçme çözümlemesi Rimbaud'nun "Je est un autre" ["Ben bir başkasıdır"] deyişine başvuru yapar ve işte bu olgu açıklanmadan kalır. Bu formülasyon, Celan'ın "Ich bin du, wenn ich ich bin"i ["Ben kendim olduğum zaman senim"] gibi Batı felsefesi geleneğinin mantığı ve diline bir saldırıdır. Ezenin dili ile mazlumun dilinin uzlaştırılması sorunu başlangıçta iki ayrı modelin uzlaştırılmasından farklı bir şey olarak görülmeyebilir, ancak şimdi söz konusu olan iki farklı mantıktır. *Bütünlük ve Sonsuz*'daki yüz tanımının çerçevesi özdeşlik felsefesidir gibi görünür. Başkasıyla aynı'ya, ben'e, gönderme yapılarak karşılaşılır. Tam tersine, yerine geçme fikri özellikle özdeşlik mantığına rakip gibi tanıtılıyor. Başkası için olmak, özdeşliği olmamaktır (AE 73; OB 57).

Tabii ki durum en az iki nedenle bundan daha karışıktır. Öncelikle Levinas veludiyet tartışmasının çok farklı bağlamına rağmen *Bütünlük ve Sonsuz*'da "ben"in özdeşliğine meydan okur (TeI 250; TaI 272). İkinci olarak, *Bütünlük ve Sonsuz*'un esas bölümlerinde Levinas özdeşlik mantığına görünüşte güvenirken bile, formel mantık dediği şeyden ayrılışını ilan etmekte tereddüt etmez (TeI 77; TaI 104). Bununla beraber önemli olan nokta, iki

kitabın kıyaslanmasının, ikisinin basit bir şemanın iki işlenişini temsil etmediğini göstermesidir.

Olmaktan Başka Türlü'de Levinas zaten tamamlanmış bir fikrin yeni bir tabire tercümesinden daha fazlasını yapar. *Bütünlük ve Sonsuz*'da yabancının mesafesini ve yüksekliğini vurgularken, *Olmaktan Başka Türlü*'de komşunun yakınlığına odaklanılır. Erken tarihli çözümlemelere göre, ben kendimi yabancının yüzünde soru olarak bulurken, sonraki çözümlemelerde ben "bir yabancı gibi"yimdir (AE 117; OB 92). Evim artık içedönüklüğün ve misafirperverliğin mekânı değildir; muhalefetin mekânı olmuştur. Dahası zulmün işin içine sokulması, meramını anlatıp kendini açıklamaya verilen statüyü değiştirir. 1968'deki "Yerine Geçme" makalesindeki bir bölümde, *Olmaktan Başka Türlü*'de genişletilmiş, ama köklü olarak değiştirilmemiş satırlarda Levinas şöyle yazar: "Her hatanın ötesinde suçlanmak [mazlum olmak] kendini dille savunamamaktır. Kendini savunmanın (*apology*) yasaklanması zulmetmenin gerçek özelliğidir" (S 504). Sonraki çalışmalarla kıyaslanınca, *Bütünlük ve Sonsuz*'da kendini savunmanın ele alınışı bir şekilde ikircikli görünür (TeI 10; TaI 40). "Ben" hem kendisini öne sürer hem de aşkın olanın karşısında eğilir. Tam tersine, *Olmaktan Başka Türlü*'de kendini açıklama, bilincin kendi kontrolünü tekrar kazandığı bir araçtır (AE 130; OB 102). Zulüm her kendini savunmayı, her *logos*u kesintiye uğratır (AE 156: OB 197, n 26).

Levinas'ın "İmza"nın uzatılmış versiyonundaki kendi tanıklığı, *Olmaktan Başka Türlü*'de kendisini *Bütünlük ve Sonsuz*'un ontolojik dilinden kurtarmayı başarmış olduğunu söyler. "*Bütünlük ve Sonsuz*'un önerdiği çözümlemenin saf psikolojik önemini dışlamak için kullanmayı sürdürdüğü ontolojik dilden bundan sonra kaçınılmıştır. Ve çözümlemelerin kendileri, bir öznenin denk düştüğü şeyi izlekleştirdiği bir *deneyime* değil, niyetlerinin kapsamadığı şeylerden mesul olduğu bir *aşkınlığa* gönderme yapar" (DL 379; DF 295). *Olmaktan Başka Türlü*'yü hem ontolo-

jik dilden hem de izlekleştirilmiş deneyim dilinden bağımsız olarak tanımlarken Levinas ne kastediyor olabilir? Bu sorunun cevabına, bu iki dilin *Bütünlük ve Sonsuz*'da nasıl işlediği anlaşılarak yaklaşılabilir belki. Ben başka bir yerde, *Bütünlük ve Sonsuz*'da transandantal koşullar dilinin ve ampirisizmin dilinin, ikisinin de ötesine işaret etme teşebbüsüyle uzlaştırılmaksızın yan yana koyulduğunu iddia etmiştim.[2] Bu okumanın bir önemi, Levinas'ın sonraki çalışmalarında *Bütünlük ve Sonsuz*'un dilinin çoğunu, aynı zamanda ondan kaçınma ihtiyacını fark ederek, hâlâ nasıl elinde tuttuğunu açıklamaya yardımcı olmasıdır. *Bütünlük ve Sonsuz*'un dilinin, *Olmaktan Başka Türlü*'yü tamamlamasından sonra bile Levinas'ın fikirlerini açıklamada kullandığı baskın dil olarak kaldığı gözardı edilmemelidir.[3] Levinas'ın izlekleştirilmiş deneyimin dilinden nasıl kaçındığının burada kısa bir değerlendirmesini yapmak yerinde olacaktır.

Yerine geçmenin mantığı, erken çözümlemelerin, Başkasının sahneye zaten özne düzeyine ulaşmış olan bir ben'e hitap etmek suretiyle çıktığı önerisini dönüştürür. *Olmaktan Başka Türlü*'nün bazı bölümlerinde Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz* tarafından sunulan baskın açıklamaya, kahramanların ortaya çıktığı düzeni basitçe tersine çevirerek itiraz eder. "*Sahneye ilk çıkan* kendisini her özden, her cinsten, her benzerlikten muaf tutan komşudur (eski bir tanış, eski bir arkadaş, eski bir sevgili gibi toplumsal ilişkilerinin dokusuna takılmış olabilir çoktan); beni ilk kez a prioriyi dışlayan bir olumsallıkta ilgilendirir" (AE 109; OB 86).

---

[2] Robert Bernasconi, "Rereading *Totality and Infinity*," *The Question of the Other*, ed. A. Dallery ve C. Scott (SUNY Press, 1989), 23-40.

[3] Daha sonraki eserlerinde *Bütünlük ve Sonsuz*'un dilini kullanırken Levinas'ın her zaman ampirik ve tansandantal dilleri iç içe geçirdiğini öne sürmüyorum. İddiam yalnızca bu sunumların felsefi bütünlüğünün (*integrity*) *Bütünlük ve Sonsuz*'daki sistematik dizilişlerine bağlı olduğudur.

Levinas burada hâlâ bir sahnenin temsilini veriyor oluşunu dert etmiş görünmüyor. Bu ilişkiler tek hamlede aşılmış oldukları halde "toplumsal ilişkilerimin dokusu"ndan dem vuruyor. Bu Levinas'ın önceki yüz analizlerini yeni içeriğe tekrar takdim etmesine olanak veriyor (AE 112; OB 88). Buna rağmen *Olmaktan Başka Türlü*'nün başka bir yerinde Levinas daha da ileri gidiyor. *Bütünlük ve Sonsuz*'da hâlâ baskın olan "anlatıya dayalı, epik konuşmadan" uzaklaşma amacına sadık kalırken, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki "başkasının başkalığı tarafından sorgulanmayı" tekrar tanımlıyor. Öyle ki bu sorgulama "başkasının ortaya çıkışından önce" duyarlıkta meydana geliyor (AE 95; OB 75). "Yerine geçme" teriminin önde gelen etkilerinden biri, anlatılması gereken öykünün zaten oluşmuş bir öznenin nasıl komşuya doğru döndüğü öyküsü olduğuna ilişkin kökleşmiş varsayımla savaşmaktır. Sonuç olarak, başkalığın dili şüphe altına girer. Levinas bu dili hiçbir şekilde tamamen terk etmez, ama *Olmaktan Başka Türlü*'de bunu ontolojik kategoriler altına girmeye müsait olması sebebiyle sorgular. Tehlikede olan hem bir terminoloji hem de bir mantıktır.

Bu bağlamda, ağır yüklü "zulüm" teriminin devreye girmesi ne kadar radikal bir vurgu değişikliğine sebep olur? "Dil ve Yakınlık"ta Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'a özellikle gönderme yaparak, yüzde, bilmenin ve "varlığın ya da hakikatin tezahürünün etik bir ilişki içinde kaybolduğu"nu tekrar eder (DEHH 229; CP 120). Sonra da, bildiğim kadarıyla felsefe yazılarında "takıntı" terimini ilk kez kullanarak şunu ekler: "Bilinç takıntıya dönüşür." Çünkü "dil, temas, başkaları tarafından kuşatılmış bir ben'in takıntısıdır" (DEHH 233; CP 123). "Başkalarının acı ve hatalarından" sorumluluğun bir zulüm olduğu gibi bir öneri var. Gerçekten de Levinas, "Özgürce düşünüp taşınan bir özne tarafından alınmış kararlardan kaynaklanmayan sorumluluklarla takıntılı ve bu yüzden hiç yapmadığı şeyle suçlanan, zulüm gören, kendine geri yollanan, kendi kendisine dayanan kendilik

böylece yakınlıktan, yüzden, sonsuzluğun aynı zamanda da namevcut olduğu yüzün düşmüşlüğünden kaçıp gitmenin mutlak kabiliyetsizliği içinde üstüne alır" (DEHH 233; CP 123) diye yazar. Levinas Başkasının bende takıntı yapmış olmasının başkasının bana zulmetmesi olduğunu söylüyor gibi görünebilir sadece. "Takıntı, zulmün çıldırmış bir bilincin içeriğini oluşturmadığında takıntıdır; ego'nun duygulandığı bir biçimi belirtir; bu biçim bilinçte bir bozukluğun meydana gelmesidir" (AE 128; OB 101). Genellikle zulüm olarak bilinene hiçbir gönderme yapılmayacaktır. Takıntı " zulüm gibi üstlenilemez" olacaktır (AE 110; OB 87). *Bütünlük ve Sonsuz*'la devamlılık, tehdit edilmeyecektir.

Zulüm biçimsel bir mefhum gibi mi iş görür? *Olmaktan Başka Türlü* kendi durumlarından bağımsız olarak herkese uygulanabilir evrensel yapıları mı ortaya koyar? Levinas Başkası, başka bir yeri olmayan bir yabancı, "kökleri olmayan, yurtsuz, yerli olmayan, mevsimlerin soğuğu ve sıcağıyla karşı karşıya bırakılmış olandır" (AE 116; OB 91) derken, başka şeylerin yanı sıra şunu söyler: Başkası hangi uyruktan olursa olsun benden bir şeyler talep eder değildir yalnızca, benden uyruksuzların, göçmenlerin, evsizlerin talep ettiği şeyi talep edendir. "Sefalet ve yoksulluk başkasının özellikleri değil, bana görünüşünün kipleri, beni ilgilendirişinin yolları ve yakınlığın kipidir" (HS 32; OS 18). Bu yoksul olanı, evsizi, pekâlâ Başkası yapmaz mı? Bana yardım için başvurmaya indirgenmek, komşunun evsizliği ya da yabancılığıdır" (AE 116; OB 91). Peki ya ben de yoksul ve evsizsem? Hâlâ Başkasından sorumlu olur muyum? Levinas sorumluluğumun her durumda ya benim nesnel koşulum ya da belki benden daha iyi durumda olan Başkası tarafından sınırlandığını belirtmez. Ama var olmak sorgulanmak olsa bile, var olmanın aynı zamanda zulüm görmek olduğu söylenmek istenebilir mi? Eğer zulüm evrensel bir yapı olarak anlaşılacaksa, Levinas'ın kendi ontolojik dilini ortaya çıkardığını söylemek zor olmaz. Bu

tıpkı Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da "ihtimam" [*Fürsorge*] teriminin ontik göndermeden muaf olarak ontolojik bir anlam taşıdığını söylemesini andırır. Buna rağmen Levinas'ı bu şekilde algılamak, onun Heidegger'in egzistansiyali somut *egzistansiyel*den ayrı tutmasına yaptığı saldırıyı gözardı etmek olabilir. (TeI 250; TaI 272). Levinas "onun bana, herhangi bir niyeti olmaksızın ettiği zulüm"den (AE 212; OB 166) sorumlu olduğumu yazdığında, bunun, Levinas'ın kullandığı zulüm mefhumunu zulümden genellikle anlaşılan şeyden ayırdığı doğrudur. Ama Levinas tamamen biçimsel bir düşünce ararken "zulüm" mefhumunu seçebilir mi? Zulüm onun -"Nazi dehşetinin önsezi ve hatırasıyla" (DL 374; DF 291) geçen- kendi hayatını ve ailesindeki çoğu bireyin kaderini tanımladığı halde?

Daha önce alıntılanan "sadece mazlum" deyimi (AE 141; OB 111) zalimi mazlumdan ayırır, ama bu ayrım zulmün biçimsel anlamına ancak yüzeysel bir biçimde uydurulabilir, çünkü zulmedilme sorumluluk taşımaktan daha farklı bir anlam taşımaz ve bu yüzden herkese gönderme yapar. Ama aynı deyiş, bu tür bir okumayı kabul etmeyen başka bir bağlamda daha ortaya çıkar. Levinas 1969 tarihli "Yahudilik ve Devrim" adlı makalesindeki bir Talmud okumasında şöyle yazar: "Her şeye ve herkese karşı sorumluluk taşımak, kendine rağmen sorumlu olmaktır. Kendine rağmen sorumlu olmak mazlum olmaktır. *Sadece mazlum* herkesten, zalimden bile mesuldür" (SS 46; NTR 114-15, italikler sonradan yapılmıştır).

Bu üç cümle non-sequitur [konuyla ilgisiz] gibi görünmektedir, ama daha sıkı bir incelemede yerine geçmenin mantığını ifade eder ve bu nedenle *Bütünlük ve Sonsuz*'dan *Olmaktan Başka Türlü*'ye geçişi aydınlatır. Bu geçiş düz, biçimsel yorumu dışlamak suretiyle Yahudiliğin kaderi tartışmasının bir parçası olarak ortaya çıkar. Levinas Yahudiliği "tüm evren için sorumluluk ve sonuç olarak evrensel olarak mazlum bir Yahudilik"le (SS 46; NTR 114) bir tutar. Yahudiliğin kaderi bağlamın bize verdiği

eksik öncüldür. Bu öncül sayesinde bu düşünce zincirinden bir sonuç çıkar. Bununla beraber bu öncülü yerine koyduğumuz zaman bile Levinas'ın mantığının özdeşlik mantığına rücu etmediğini göstermek gerekir. Sorumluluk ve zulüm üstüne bu üç cümle, bu İbrani hikmetini Yunan dilinin *logos*una tercüme etme çabası olarak anlaşılabilir. Ama bu, Yahudiliğin kaderine özgül bir göndermenin eksikliğinde, düşüncenin tutarsız hale gelmesi gibi belli bir anlamda eksik bir tercümedir. Levinas'ın Yahudiliğin kaderini anlayışı "sadece mazlum herkesten mesul olmalıdır" sonucuna sebep olan düşünce dizisinin dayanağını oluşturur. Yahudiliğe yapılan gönderme Levinas'ın düşüncesinin dışlayıcı olmasına neden olmaz; yukarıdaki cümlelerin alıntılandığı paragraf, "Yahudi olmayanlar da bu Yahudi tikelciliğini hissedebilir" (SS 47; NTR 115) ifadesiyle biter. Mazlumu tespit etmeye girişerek zulümden kaynaklanan yerine geçme mantığının meydan okuduğu özdeşlik mantığını yeniden dayatmak tümüyle uygunsuz olacaktır. Benzer şekilde, mazlumla dayanışma, kişinin kendisinin de mazlum olmasına neden olmaz.[4] Zulmedilme bir seçilmişliktir ve her birimizin mazlum olduğunu ilan etmek zulmün reddedilmesi anlamına gelir.

Levinas "Yahudilik ve Devrim"de, Yahudilik ile evrensellik arasındaki gerginliğin Yahudiliğe evrenselliğin ötesinde bir anlam verdiğini söylemenin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmamıştır, ancak bunu daha ileride başka yerde inceler; örneğin "Yerine Geçme"nin ilk versiyonu gibi 1968'de basılmış olan "Nihilizmin Yükselişinden Dünyevi Yahudiliğe"de.[5] Burada Levinas

---

[4] "Yerine Geçme"de Levinas dayanışmanın çok farklı bir türetilişini önerir: "Sanki Başkasından zulüm görmek Başkasıyla dayanışmanın zemini"dir (S 491; AE 130; OB 103).

[5] Emmanuel Levinas, "De la montée du nihilisme au Juif charnel," *D'Auschwitz à Israël. Vingt ans après la Libération* içinde, ed. I. Schneersohn (Paris: Centre de Documentation Juive Contemporaine, 1968), 244-49; DL içinde yeniden basıldı.

"görünmez bir evrensellik" olarak (DL 290; DF 225), bir zulüm tanımlaması önerir, fakat olgu düzeyinde varolan zulmü de göz ardı etmez; bu zulüm, açılış sayfasında Nazi zulmü biçiminde anılır (DL 285; DF 221). Bunlar uzlaştırılması kolay şeyler değildir. Levinas "İsrail ile evrensel arasında çok açık bir eşitlik olduğu ruhani İsrail yorumu" ile "tarihi bir kurban olarak katetmiş, bir gelenek taşıyan ve tarihin sonundan alkış almayı beklemeyen belli bir Olgu, belli bir gerçeklik olarak İsrail" arasındaki farklılığı ortaya koyar (DL 288; DF 223). Ama zulme evrensel bir anlam vermek mümkün müdür? Zulüm evrensel olana yöneltilmemiştir: İnsanlıkdışının hedefi insanlık değildir. Bir insana bir Yahudi, bir Arap, bir sapkın olarak ya da teninin rengi yüzünden zulmedilir.

Sorun keskin biçimde *Olmaktan Başka Türlü*'de "Nasyonel Sosyalistler tarafından katledilen altı milyon içinde en yakın olanlara ve aynı öteki nefretinin, aynı anti-Semitizmin her inanç ve her milletten milyonlarca kurbanlarına" ithafı bağlamında ortaya çıkar. Aynı "anti-Semitizmin" kurbanları olan, her inançtan milyonlarcasına ithaf, sadece zulüm ve nefreti tek bir nefret biçimi altında sınıflandırmaya teşebbüs ettiği için sorunludur. Kurban olan herkes, özellikle Yahudi düşmanlığının kurbanı olduklarının söylenmesini hoş karşılamayabilir. Felsefi bir metnin ve özdeşlik mantığına meydan okuyan bir felsefi metnin başlangıcında özellikle sorunludur. Yahudilerin seçildiği bu "hazin ayrıcalık" (DL 361; DF 281) okumanın hissiyattan başladığı yerde mi çıkar ortaya? Yoksa bu, kitabı, onsuz kitabın tutarsız kalacağı Yahudi kaderine ilişkin eksik öncülü kendileri için sağlayabileceklere yöneltmez mi? Ve nihayetinde, Levinas'a göre yüzün muammasına dayanılabilmesini sağlayan da, zulmün bu Yahudi kaderi değil midir? Tıpkı herkesten mesul olması gerekenin sadece mazlum olması gibi, bu muammaya da sadece mazlum dayanabilir. Başka deyişle *Olmaktan Başka Türlü*'nün geleneksel olarak kavrandığı biçimiyle özdeşlik felsefesinden ka-

çınan mantığı, yalnızca zulme göndermeyle ortaya çıkar ve böylece yerine geçme mefhumunun ifade edilmesini mümkün kılar.

Levinas'ın ne yapmaya çalıştığı, tikel ve evrenseli uzlaştırmak için Yahudiliğe baktığında görülebilir. Yahudilik evrenselciliği destekleyen bir tikelliktir (DL 28; DF 13), onu koşullar (DL 39; DF 22). Bu Levinas'ın Yahudi seçimi ile Yahudi evrenselliği arasındaki gerilimi gidermeye çalışmasının açık olduğunu söylemek değildir. Onun, bu "evrenselci tikelcilik"in, Hegel'in somut evrenseli olmadığı ısrarı açıklanmaktan ziyade belirtilmiştir, ancak Levinas onun yüzyıllardır "zulüm tehlikesi"yle (DL 128; DF 96) karşı karşıya kalmış bir halkla ilişkisini kurmuştur. Levinas'ın Yahudiliğe atfettiği ayrıcalığın başka bazı halklar tarafından kabul edilmesi zor olabilir, ancak ithafı dinle ilgili yazılarının bağlamında okuyunca, temelini Yahudi halkına yapılmış zulümde bulan, ama uygulanışını açıkca başka mazlum halklara genişleten bir düşünceyle karşılaşılır. *Olmaktan Başka Türlü*'deki ikinci ithaf, bir Yahudi kaderinin tikelliğiyle teması kaybetmeye karşı koruma sağlar. İbranice yazılmış olduğu için çoğu Levinas okuyucusu için ulaşılamazdır. Levinas'ın babasının, annesinin, kardeşlerinin, kayınpederinin ve kayınvalidesinin, kitabın ithaf edildiği kişilerin isimlerini içerir. Belki de Nazi zulmünün kurbanları olan bu insanların anısına yazılmış olan bu şahsi ithaf, Levinas'ın kullandığı zulüm kavramının bir genelleme olmadığını, her zaman kesin bir özgüllükten kaynaklandığını öne sürmek için kullanılabilir.

Mazlumların –Yahudi halkı ve aynı anti-Semitizmin kurbanı olmuş herkes– acısını çektiği kader, ciddi bir anlamda Levinas'ın felsefesinin altında yatar. Yani Levinas kendi düşüncesini geliştirirken zulümden sadece yararlanmaz. Ontik temelden daha fazlası söz konusudur. Bazı sınırlandırılmış ve sınırlanmış sorumluluk kavramlarının tersine, herkesten sorumluluk yalnızca mazlumlar arasından çıkar. Zulüm, Levinas'ın kavradığı şekliyle biçimsel bir yapı ya da Başkasının beni sorgulama biçimini betim-

lemek için kullanılan incelikli bir metafor değildir.

Yine de hem "Dil ve Yakınlık" hem de "Yerine Geçme"de, Levinas kendi etik dilinin, bu makalelerde geliştirilmiş betimlemelerden bağımsız, özel bir ahlaki deneyimden çıktığı anlayışına karşı uyarıda bulunur (DEHH 234; CP 124 ve AE 155; OB 120). Bu uyarı dikkatle düşünülmelidir. Levinas'ın *Olmaktan Başka Türlü*'de başka bir yerde açıkladığı gibi, kullandığı etik dil fenomenolojik betimlemelere eklenmemiştir, fenomenolojik betimlemelerin "içine girdikleri paradoksa denk tek dildir. Fenomenolojik betimleme açığa vurulmadan, komşunun belirişinden yola çıkıp da, bu belirişte eşzamanlı bir biçimde temsil edilemeyecek, bir art zamanlılıkla yüzü idare eden bir izi okuduğunda girer bu paradoksa" (AE 120 n; OB 193, n 35). Başka deyişle, Levinas etik dili, bilmeyle tezat oluşturan bir biçimde yaklaşmanın ve fenomenle tezat oluşturan bir biçimde yüzün betimlenmesine "uygun" bulur (AE 155; OB 120). Dahası Levinas, etik dili kullanmasının çıktığı deneyimin, Alphonso de Waehlens'in "felsefi-olmayan bir deneyim" dediği şey olduğunu açıklar. De Waehlens'in bu deyişi kullandığı bağlam Marx'ın Hegelciliğe itirazıdır.[6] Bu Levinas'ın "Tanrı ve Felsefe"nin sonunda felsefi-olmayandan dem vurmasına koşuttur. Levinas orada dünyayı değiştirmeyi amaçlayanların isyan çığlığından söz eder ve onu, Hegel'in gerçek olan rasyoneldir ve rasyonel olan gerçektir önermesine bir meydan okuma olarak betimler (DVI 126; CP 172).[7] Benim savım şu ki "Yerine Geçme"de felsefi-olmayan deneyim felsefeye yine meydan okur, ancak bu defaki deneyim zulüm deneyimidir.[8] Benim yorumuma göre, Levinas için bir dene-

---

[6] Alphonse de Waehlens, *La philosophie et les expériences naturelles* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1961), 13.

[7] Ayrıca bkz. Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (Manchester: Manchester University Press, 1994), 69; DVI 19; LR 238.

[8] Felsefi-olmayan, felsefe öncesi olanla karıştırılmamalıdır. Levinas'ta

yim gelenek tarafından kurulmuş felsefenin üzerine temellendiği -*theoria* ve *poiesis* gibi- bir deneyim değilse felsefi-olmayan bir deneyimdir. Heidegger'in yapıbozum [destructuring] prosedürü, bu deneyimler ile felsefi gelenek arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmıştı. Bir deneyim felsefi olarak tartışılmış olabilir ya da "zulüm" durumunda olduğu gibi metinsel ve tarihsel olarak doymuş olabilir; ancak bir felsefeye yol açmadığı sürece hâlâ felsefi-olmayan olacaktır.

Burada sunduğum çözümleme, sadece bir Levinas okuması olarak da değil üstelik, tartışmalıdır şüphesiz. Kendimi yaptığım çözümlemenin, felsefenin kendi kavramsallığı üzerinde nasıl etkileri olabileceği sorusuyla sınırlandıracağım. Genellikle her kişisel felsefenin özel türden bir deneyimde köklenmiş olabileceği fikrine, felsefeciler arasında büyük bir direniş vardır. Bu, felsefenin evrensellik iddialarına bir hakaret olarak görülür. Levinas'ın felsefesinin beslendiği deneyimin bir anlamda bir Yahudi deneyimi olduğu ve bunun, özdeşlik mantığının Yahudi reddi olduğu ileri sürüldüğünde (tıpkı Marksizmin Hegelciliğin "etik" bir reddi olduğu ileri sürüldüğünde olduğu gibi) itirazlar şüphesiz daha da çoğalır. Bu kaçınılmaz olarak Levinas'ın felsefesini bir şekilde kısıtlama sonucunu doğurmaz mı? İnsan bunun Levinas'ın düşüncesinin gettolaştırılmasına yol açacağı suçlamasının yapılacağını da hayal edebiliyor. Böylece bu düşünce güya evrensel bir anaakımdan ayrılmaya çalışılmaktadır.

Buna yanıt olarak, felsefe ile felsefeyi doğuran felsefi-olmayan deneyimler arasındaki ilişkiye dair açıklamamın felsefede çoğulculuk imkânını anlamanın yeni bir yolu olduğunu söyleyeceğim. Jean Wahl üzerine bir makalesinde Levinas, felsefenin çoğulculuğunu yüceltir: "Felsefenin çoğulculuğu bir bütünlüğün

---

felsefe öncesi olan "naif bilinç" olarak "felsefe öncesi dolaysızlık"tır. Felsefe öncesi bilinç, felsefi-olmayan tarafından, takıntının edilginliği tarafından sorgulanır (AE 116; OB 91).

üzücü parçalanışını değil, aşkınlığın kiplerinin kişiler olan çoğulluğunu belirtir" (HS 113; OS 77). Buna destek olarak Levinas Wahl'dan şu alıntıyı yapar: "Metafizikçi, diğer deneyimleri deneyimleyen ve kendinde bu diğer deyimleri ifade eden, böylece ikinci düzeyde bir bilinçliliğe erişen kişidir."[9] Levinas bunu felsefe tarihi hakkında bir ifade gibi yorumlar, ama bu farklı kültürlerden doğan felsefelerin çoğulculuğuna daha da kolay uygulanır. Buna rağmen bence hüsrana uğratacak bir biçimde, Levinas çoğu kültürün felsefeye katkıda bulunma imkânını dışlar. Felsefenin çoğulculuğu düşüncesini, *Bütünlük ve Sonsuz*'da geliştirdiği çoğulculuk modelini temel alarak geliştirme imkânını reddeder. Levinas her zaman Levinasçı değildir. Yunan ve İbrani gelenekleri dışındaki felsefelerin varlığını kabul etmez; bu felsefelerin hakim geleneği sorgulayabileceklerini de kabul etmez. Oysa Levinasçı bir hermenötik -eğer olsaydı- bunu kesinlikle ileri sürerdi.[10]

Levinas'ın başarısı, mazlum olmanın felsefi-olmayan deneyiminden çıkmış bir felsefe geliştirmiş olmasıdır. Bu felsefe kendisini tüm inançlardan ve tüm milletlerden kurban olan milyonlar için bir felsefe olarak sunar. Levinas'ın onların kimliğini tespit etmeye kalkışmamasına kimse şaşırmamalıdır. Onları ezen tüm inançlardan ve tüm milletlerden milyonları teşhis etmeye de

---

[9] Jean Wahl, *L'expérience métaphysique* (Paris: Flammarion, 1965), 221. Levinas Wahl'i hafifçe yanlış alıntılar. Wahl metafizikçinin bu diğer deneyimleri ifade ettiğini [*exprime*] değil, aslında metafizikçinin onları denediğini [*expérimente*] söylemişti. Levinas bunu felsefe tarihiyle ilgili bir önerme olarak sunar, halbuki Wahl'in aklında sanatsal, bilimsel ve dinsel deneyimlerin olduğu bağlamdan açıkça bellidir.

[10] Bkz. R. Bernasconi, "Who is My Neighbor? Who is the Other? Questioning the Generosity of Western Thought," *Ethics and Responsibility in the Phenomenological Tradition*, Ninth Annuel Symposium of the Simon Silverman Phenomenology Center (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1992), 1-31.

çalışmıyor. Bunu yapmak Levinas'ın kaçınmaya çalıştığı özdeşlik felsefesine geri dönmek olabilir, yine de bu özdeşlik felsefesi ısrarla geri dönme tehdidinde bulunur. Kimse, hiçbir zaman bu tehdide bağışıklığı olduğunu iddia edemez; bu tehdit Levinas'ta Yahudi olanı tanıma çabasını da köşeye sıkıştırmıştır. Bu riske girilmelidir, zira Levinas'ın düşüncesinin Yahudi kaderini yansıtan bir Yahudiliğe borcu, diğer insanlara felsefenin felsefi-olmayan deneyimlerden nasıl çıktığının bir modeli olarak hizmet edebilir. Bu, sesleri hâkim dil ve geleneğin mantığı tarafından bastırılmış, özellikle zulüm çekmiş, ama bu zulmü felsefi sunumları Levinas'ta bulunandan farklı olabilecek insanlar için önemlidir.

YAZILARIN ORİJİNALLERİNİN KÜNYESİ

- Şüphe Etiği
  "The Ethics of Suspicion," *Research in Phenomenology*, 20, University of Memphis, 1990.

- Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi
  "The Third Party. Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political," *Journal of the British Society for Phenomenology*, cilt 30, no. 1, Ocak 1999.

- Çıkış Yok: Levinas'ta Aşkınlığın Aporetik İzahi
  "No Exit: Levinas's Aporetic Account of Transcendence," *Research in Philosophy*, University of Memphis, 35, 2005, s. 101-117.

- Yersiz Yurtsuzlaşma: Öznenin Dışında, Devletin Dışında
  "Extraterritoriality: Outside the Subject, Outside the State," *Journal of Chinese Philosophy*, 2008.

- Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası
  "Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness," University of Memphis.

- Levinas ve Varoluş Mücadelesi
  "Levinas and the Stuggle of Existence," University of Memphis.

- Kimin Önünde ve Neden?
  "Before Whom and for What? Accountability and the Invention of Ministerial, Hyperbolic, and Infinite Responsability," *Difficulties of Ethical Life*, Fordham University Press, 2008, s. 131-146.

- Levinas'ın Levinasçı Etiğe Etik Eleştirisi
  "Levinas's Ethical Critique of Levinasian Ethics."

- Sartre ve Levinas: Yeni bir Kimlik Politikası
  "The Identity of Identification:Sartre and Levinas as Resources for a New Politics of Identity," *Cahier d'étude Lévinassienne*, Broché, no. 5, 2006, s. 35-54.

- Hegel'in Bütünlüğünün ve Heidegger'in Sonluluk Felsefesinin Ötesine
  "Beyond Hegel's Totality and Heidegger's Philosophy of Finitude."
- Levinas ve Veludiyetin Aşkınlığı
  "Levinas and the Transcendence of Fecundity."
- Sadece Mazlum...: Ezenin Dili, Ezilenin Dili
  "Only the Persecuted...: Language of the Oppressor, Language of the Oppressed," *Ethics as First Philosophy*, Routledge, 1995, s. 77-86.

DİZİN

Abelard, Peter, 140
Aklın Yenilgisi, 198
Allgemeines Handwörterbuch der philosophichen Wissenschaften, 142
Althusser, Louis, 19
Altmann, Alexander, 84, 85, 86, 88, 89
Anaximander Fragmanı, 129
Anlam ve Anlamlandırma, 20, 26
Anti-Semit ve Yahudi, 78, 155, 194, 195, 198
Aquina'lı Thomas, 17
Arendt, Hannah, 80, 91, 185, 186, 195, 215
Aristoteles, 10, 17, 18, 27, 140
Aşkınlık ve Kötülük, 67, 107
Aşkınlık ve Yükseklik, 40, 181
Augustinus, Saint, 140
Auschwitz, 81, 91
Ayetin Ötesi, 75

Bain, Alexander, 148, 149
Barış ve Yakınlık, 42, 197, 241
Başka'nın İzi, 43
Beauvoir, Simone de, 155, 209, 252
Bergson, Henri, 54
Bourgeois, Bernard, 217, 218
Bradley, F. H., 149
Bruhl, Lucien Lévy, 149, 150
Buber, Martin, 37, 69, 129
Bukharin, Nikolai, 159
Bütünlük ve Sonsuz, 12, 16, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 46, 48, 49, 50, 63, 65, 66, 67, 68, 73, 87, 90, 97, 98, 103, 105, 107, 109, 110, 112, 115, 118, 120, 135, 137, 158, 160, 163, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 184, 186, 188, 189, 191, 217, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 232, 233, 235, 236, 238, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 269

Cehennemde Bir Mevsim, 65
Celan, Paul, 258
Cicero, 18
Columbus, C., 52
Constant, Benjamin, 144, 145, 146, 147, 149, 150

Darwin, 120, 121, 122, 123, 126, 127
Das Phänomen des Gluabens, 55
De Officiis, 18
Dehşeti Onaylar Gibi, 126
Derrida, Jacques, 30, 33, 93, 98,

99, 111, 113, 135, 150, 225, 239
Descartes, 12, 73, 175, 216, 225, 227, 241, 242
Devlet (Platon), 118
Differenzschrift, 221, 223, 228
Dil ve Yakınlık, 48, 261, 267
Diyalektik Aklın Eleştirisi, 194, 208
Dostoyevski, Fyodor, 162

Ego ve Bütünlük, 33, 36, 38, 39, 40, 41, 48, 50
Egonun Aşkınlığı, 204
Einfuhrung in die Staats-und Rechts-philosophie, 120
Entre Nous, 33, 62, 95, 129, 132, 215, 234
Etik Üzerine Defterler, 195
Etik ve Sonsuzluk, 20
Eyüb ve Kötülüğün Aşırılığı, 107

Falanjistler, 99
Fanon, Frantz, 195, 196
Felsefe ve Sonsuzluk Fikri, 12, 13, 15, 16, 26
Felsefe, Adalet ve Aşk, 45
Fenomen ve Muamma, 24
Feron, Etienne, 169, 188
Fichte, Johann Gottlieb, 222, 223
Finkielkraut, Alain, 45, 100, 198, 199, 200
Forthomme, Bernard, 170
Fransız Devrimi, 144
Fransız ve Alman Kültüründe Ruhsallık Anlayışı, 202
Freud, Sigmund, 19

Grotius, Hugo, 94

Habil ile Kabil, 131
Hakikat ve Varoluş, 156
Hamilton, Alexander, 144, 149
Hamilton, Sir, 149
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 10, 39, 65, 82, 94, 118, 119, 121, 131, 135, 146, 147, 152, 160, 161, 183, 185, 186, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 266
Heidegger, Martin, 10, 12, 34, 53, 54, 55, 56, 60, 64, 65, 67, 68, 73, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 138, 153, 163, 182, 186, 187, 197, 219, 220, 227, 230, 231, 240, 241, 242, 247, 255, 263, 268
Heine, Heinrich, 143
Herakleitos, 122, 129, 131
Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Düşünceler, 56, 57, 79, 125, 200, 201, 241, 202
Hobbes, Thomas, 46, 81, 84, 118, 121, 122, 129, 130
Holokost, 81, 82, 136, 157, 215, 217, 218, 228
Hukuk Felsefesi, 217, 222, 227
Husserl, Edmund, 12, 34, 64,

65, 68, 104, 126, 197, 227, 247
Hümanizma Üstüne Mektup, 10, 123

İğvanın İğvası, 92
İlgisiz Kusurdan Yeni Anlama, 131, 228
İman ve Bilgi, 221, 224
İmleme ve Anlam, 43
İnsan Hakları, 86
İnsan Hakları ve Başkasının Hakları, 75, 81, 82, 86, 87, 90, 93, 95
Hümanizma ve Terör, 159
İyi Niyetli İnsanlar, 151

Kaçış Üzerine, 53, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 69, 175, 200, 202, 203, 211, 235, 241
Kampf ums Dasein, 120
Kant ve Metafizik Sorunu, 128
Kant, Immanuel, 9, 10, 17, 82, 85, 119, 128, 131, 160, 163, 172, 209, 210, 227
Kearney, Richard, 123
Kefaret Yıldızı, 217
Kitabı Mukaddes, 32, 83, 112, 115, 221
Kozmopolit Gayeli Evrensel Bir Tarih Fikri, 160
Krug, Wilhelm Traugott, 142, 143
Kudüs (Mendelssohn), 81

L'idée de la responsabilité, 149
Locke, John, 94, 143
Lyell, Charles, 121

Macquarrie, John, 105, 124
Madison, James, 134, 144
Maistre, Joseph de, 198
Malka, Shlomo, 100, 101
Malthus, Thomas, 121
Marx, Karl, 19, 118, 121, 218, 267
Mendelssohn, Moses, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 93, 96, 220, 221
Merleau-Ponty, Maurice, 137, 155, 159, 160
Metafiziğin Temel Kavramları, 127
Mill, John Stuart, 17, 149
Montesquieu, 198
Moses Mendelssohn'un Siyaset Felsefesinde Özgürlük Arayışı, 84
Musevilik ve Devrim, 263

Nafile Acı Çekmek, 45
Nemo, Philippe, 107, 171
Nietzsche, Friedrich, 10, 19, 21, 125, 127, 128, 150, 207
Nikhomakhos'a Etik, 140

Olmaktan Başka Türlü, 11, 16, 33, 34, 36, 41, 44, 48, 72, 73, 109, 113, 115, 118, 132, 135, 172, 184, 226, 233, 242, 249, 250, 251, 253, 254, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266

Ölüm Armağanı, 150
Ötekinin İzi, 26
Özgürlük ve Buyruk, 93
Öznelik ve Aşkınlık, 64
Özün Ötesinde, 172

Parmenides, 216, 223
Platon, 12, 18, 60, 73, 98, 118, 140, 175, 178, 186, 216
Poirié, François, 52, 59, 77, 211, 234, 255
Popper, Karl, 218

Rabbi Eliezer, 133
Rabbi Simeon, 133
Rabbi Yochanan, 16, 104, 158, 256
Rachi (yorumcu), 95
Reiner, Hans, 55
Revue de Métaphysique et de Morale, 33
Ricœur, Paul, 20, 164
Rimbaud, Arthur, 65, 71, 226, 251
Robinson, 124
Romains, Jules, 151
Rosenzweig, Franz, 217

Sabra Kampı, 45, 99, 116, 117
Sartre, Jean Paul, 78, 96, 139, 142, 147, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 204, 205, 206, 207, 208, 212, 213, 214
Savaş Günlükleri, 151
Schelling, Friedrich, 221, 222
Schiller, Friedrich, 152
Schilling, Kurt, 47, 118, 119, 120
Second Treatise of Government, 94
Sedat, Mısır Cumhurbaşkanı, 91, 192
Sezar, 115
Siyah Orpheus, 195
Sofist, 98
Sorge, 120
Spencer, Herbert, 121
Spinoza, 129, 130
Stambaugh, John, 124, 127, 195

Şatila Kampı, 45, 99, 116, 117
Şiddet ve Metafizik, 98

Talmud, 27, 31, 92, 165, 220
Tanrı ve Felsefe, 52, 67, 242, 255
Tanrı, Ölüm ve Zaman, 129
Temsilin Yasaklanması, 86
Tin'in Görüngübilimi, 121, 221, 228
Toplumsal Sözleşme, 45
Totalitarizm Kaynakları, 80
Türlerin Kökeni, 121

Üçüncü Meditasyon, 12, 225

Varlık ve Hiçlik, 150, 152, 156, 208
Varlık ve Zaman, 105, 106, 124, 126, 130, 231

Varoluşçuluğun Kısa Tarihi, 55, 64
Varoluştan Varolana, 60, 61, 66, 71, 119, 122, 123, 125, 129, 184, 219, 223, 236
Verdun: Açılış, 151
Verdun: Savaş, 151

Waehlens, Alphonso de, 267
Wahl, Jean, 55, 63, 64, 238, 268, 269
Weber, Max, 149
Williams, Bernard, 55, 140

Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler, 205
Yahudilik ve Devrim, 133, 264
Yasalar (Platon), 140
Yerine Geçme, 264, 267
Yerine Koyma-*Substitution*, 203
Yetişkinler İçin Bir Din, 83, 95
Yom Kipur, 27
Yüzün Ötesinde, 67, 174, 233, 243

Zaman Kavramının Tarihi, 124
Zaman ve Başka, 61, 63, 66, 102, 176, 177, 178, 183, 223, 237, 240, 252
Zeminin Esası Üzerine, 53
Zor Özgürlük, 83, 114, 115, 177, 210

Robert Bernasconi

LEVINAS OKUMALARI

Elinizdeki kitap Robert Bernasconi'nin Levinas felsefesine ışık tutan oniki makalesini biraraya getiriyor. Bernasconi İngilizce konuşulan dünyada Levinas çalışmalarının yaratıcılarından birisidir. Prof. Dr. Zeynep Direk'in yazara danışarak seçtiği bu makaleler onun son dönem çalışmalarını örnekliyorlar. Bu makaleler Levinas felsefesinin alımlanışında meydana gelen önemli değişimi göstermeleri açısından benzersizdirler. Bernasconi *Bütünlük ve Sonsuz*'a birliğini veren argümanı açıklığa kavuşturarak Levinas'ın takip ettiği felsefi güzergâhı belirginleştiriyor. Levinas'ın Başkasıyla yüzyüze ilişkinin filozofu olduğu kanısını yeniden değerlendirmeye açıyor.

Bu oniki makalenin her biri Levinas felsefesinin bir kavramını ya da sorusunu aydınlatıyor. "Etik öznellik," "sorumluluk," "kimlik politikası," "etik ile politika arasındaki ilişki," "yersiz-yurtsuzlaşma," "bütünlük ile sonsuz ilişkisi," "aşkınlık," "varoluş mücadelesi," "mazlumun ayrıcalığı" gibi izlekleri eşine az rastlanır bir dikkat ve felsefi derinlikle tartışıyor.

17 00.T

ISBN 978-605-87703-0-0

9 786058 770300

www.pinhanyayincilik.com