Metis Seçkileri

Emmanuel Levinas



Sonsuza Tanıklık

Geleneksel yoruma göre bir bedeni olmak nedir? Bu durumun bir nesnesiymişçesine onu tahammül etmektir. Sokrates'e kendi bedeni Atina hapishanesinde tutsunun kabul edildiği zincirler kadar ağır gelir; onu belleyen duyumlarla kendisi gibi onu içine alır. Beden engeldir. Tinin özgür atılımını keser, onu duyusalın koşullarına geri döndürür. Ama yine de, bir engel olmanın ötesinde, aşılması gereken bir sevdir. Hıristiyanlığı olduğu kadar modern liberalizmi de beslemiş olan şey bedenin bitmez tükenmez yabancılığı hissidir. Bütün tüm çeşitlemeleri boyunca, ve çileci idealin Rönesans'tan itibaren maruz kaldığı gerilemeye rağmen bu his hep varlığını korumuştur. Maddecilerin ben ile bedeni birbirine karıştırmalarının bedeli, tinin saf ve basit bir olumsuzlanmasıydı. Onlar bedeni doğanın içine yerleştiriyorlar ve onu Evren'de zorunluluklu bir nesnel tutarsızlık biçimi olarak görüyorlardı. Fakat beden ebedi yabancı değildir yalnızca. Klasik yorum, bazı durumlarda onun özgürlükle kaynaştırdığı, bedenimizle kendimiz arasında tuhaf özdeşlik hissini alt bir seviyeye atar ve geride

METİS SEÇKİLERİ

Emmanuel Levinas

Sonsuza Tanıklık

Emmanuel Levinas (1906-95), Kaunas, Litvanya'da doğdu. Orta öğrenimini Litvanya ve Rusya'da tamamladı. 1923'ten 1930'a dek Fransa, Strasbourg'ta felsefe öğrenimi gördü. 1928-29'da Almanya, Fribourg'da bulunarak Husserl ve Heidegger'in derslerine katıldı. 1930'da Fransız vatandaşlığına geçti. École Normale İsraélite Orientale'de yöneticilik yaptı. Poitiers (1964), Paris-Nanterre (1967), Sorbonne (1973) üniversitelerinde öğretim üyeliği yapmıştır.

Seçkiyi hazırlayanlardan Erdem Gökyaran halen Katholieke Üniversiteit Leuven felsefe doktora programı öğrencisidir.

Zeynep Direk, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesidir. Doktorasını 1998 yılında University of Memphis'ten aldı. Editörlük çalışmalarının yanı sıra Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne yazdığı makaleleriyle tanınır. Türkiye'de felsefe tarihi ve Batı felsefesinin alımlanması konusunda da çalışmaktadır. Öğrencileriyle birlikte hazırladığı, Merleau-Ponty felsefesi üzerine incelemeleri bir araya getiren *Dünyanın Teni*, 2003'te Metis' ten yayımlandı.

Metis Yayınları
İpek Sokak No. 9, 34433 Beyoğlu/İstanbul

Metis Seçkileri
SONSUZA TANIKLIK
Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar

Seçki © Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, 2002
Sunuş © Zeynep Direk, 2002
© Türkçe yayım hakları Metis Yayınları'na aittir, 2001

"Quelques reflexions sur la philosophie de l'hitlérisme", © *Esprit*, 1934. *De l'existence à l'existant*, © Vrin, 1973. "La réalité et son ombre", © *Les Temps Modernes*, 1948. "L'ontologie est-elle fondamentale?", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* içinde, © Grasset, 1991. "Comme un consentement à l'horreur" © *Le Nouvel Observateur*, 1987. "Préface", *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* içinde, © Nijhoff, 1961. "L'ambiguité de l'Amour", *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* içinde, © Nijhoff, 1961. "La phénoménologie de l'eros", *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* içinde, © Nijhoff, 1961. "Transcendance et hateur", *Liberté et commandement* içinde, © Fata Morgana, 1994. "La trace de l'autre", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* içinde, © Vrin, 1949. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, I. Bölüm, © Nijhoff, 1974. "Dieu et la Philosophie", *De Dieu qui vient à l'idée*, © Vrin, 1982. "De l'unicité", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* içinde, © Grasset, 1991. "Le Pacte", *L'au-delà du verset* içinde, © Édition Minuit, 1982. "La volonté du ciel et les droits de l'homme", *Nouvelles lectures talmudiques* içinde, © Édition Minuit, 1996. "Philosophie, justice et amour", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* içinde, © Grasset, 1991. "From Phenomenology to Ethics", Richard Kearney (haz.), *States of Mind, Dialogues with Contemporary Thinkers on the European Mind* içinde, © Manchester University Press, 1995. "Ethics and Politics", Sean Hand (haz.), *The Levinas Reader* içinde, © Blackwell 1996. *Éthique et infini*, © Fayard, 1982.

Birinci Basım: Ekim 2003

Kapak ve Grafik Tasarım: Semih Sökmen
Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.

ISBN 975-342-430-2

Sonsuza Tanıklık

Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar

Hazırlayanlar:
Zeynep Direk, Erdem Gökyaran

Sunuş:
Zeynep Direk

Çevirenler:
Medar Atıcı, Melih Başaran, Gaye Çankaya,
Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Özkan Gözel,
Cemalettin Haşimi, Umut Öksuzan,
Ceylan Uslu, Hakan Yücefer



METİS YAYINLARI

KİTAPTA YER ALAN METİNLERDEN,

Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce, *Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz* ve *Ahit* başlıklı metinler Zeynep Direk tarafından; *Varolansız Varoluş*, *Varlıkbilim Temel midir?* ve *Başka'nın İzi* başlıklı metinler Erdem Gökyaran tarafından; *Gerçeklik ve Gölgesi* Gaye Çankaya tarafından; *Dehşeti Onaylar Gibi* başlıklı metin Ceylan Uslu ile Zeynep Direk ortak çalışmasıyla; *Aşkın İkircikliği* ve *Öz ve Çıkarsızlık* bölümleri Melih Başaran tarafından; *Eros'un Fenomenolojisi* başlıklı metin ile *Fenomenolojiden Etiğe* ve *Etik ve Sonsuz* başlıklı söyleşiler Özkan Gözel tarafından; *Aşkınlık ve Yükseklik* Hakan Yücefer ile Zeynep Direk ortak çalışmasıyla; *Tanrı ve Felsefe* Özkan Gözel ile Zeynep Direk ortak çalışmasıyla; *Biriciklik Üzerine* başlıklı metin ile *Felsefe, Adalet ve Aşk* başlıklı söyleşi Medar Atıcı tarafından; *Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı* Umut Öksuzan tarafından; *Etik ve Siyaset* Cemalettin Haşimi ile Özkan Gözel ortak çalışmasıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

İçindekiler

Sunuş, Zeynep Direk 7

Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce 41

Varolansız Varoluş 50

Gerçeklik ve Gölgesi 58

Varlıkbilim Temel midir? 76

Dehşeti Onaylar Gibi 87

Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz 91

Aşkın İkircikliği 101

Eros'un Fenomenolojisi 103

Aşkınlık ve Yükseklik 115

Başka'nın İzi 129

Öz ve Çıkarsızlık 147

Tanrı ve Felsefe 163

Biriciklik Üzerine 191

Ahit 199

Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı 218

Felsefe, Adalet ve Aşk 241

Fenomenolojiden Etiğe 260

Etik ve Siyaset 284

Etik ve Sonsuz 295

Kaynaklar 345

Sunuş

I

BU SEÇKİ, çağdaş Fransız felsefesinin önemli düşünürlerinden biri olan Emmanuel Levinas'ın hiçbir eserinin dilimizde yayımlanmamış olduğu koşullarda, Türkçe'de Levinas'ın dilini kurmak, 1930'lardan 1990'lara kadar süren bir felsefe yolculuğunun fikrimizce kayda değer anlarını öne çıkararak bu düşüncenin birinci elden alımlanmasının yolunu açmak ve eserin bütünü hakkında okuyucuda en azından bir ön fikir yaratmak amacıyla hazırlandı. Metinler, Levinas'ın felsefesiyle ilgilenen yüksek lisans öğrencileri ve akademisyenler tarafından çevrildi, çeviriler pek çok kez elden geçirilerek düzeltildi ve aralarında dil birliği sağlandı. Bütün süreç iki yılda tamamlandı. Türkiye'de felsefe çevirileri konunun uzmanı olmayan kişilere yaptırıldığı zaman ortaya yanlış anlamalarla ve hatalarla dolu, felsefe dünyamıza yarardan çok zararı dokunan ürünler çıkıyor. Bir felsefe metnini çevirmek için dil bilmek yetmez, konuyu da iyi bilmek gerekir. Türkçe'de Batı felsefesinin yapılabilmesinin bir koşulu da iyi bir yayıncılık çalışmasıdır. Piyasaya dili düzgün bir çalışma çıkarmanın sorumluluğunu çevirmenler kadar yayıncıların da taşıması gerekir. Bilinçli okuyucu, bir felsefe kitabı alırken, çevirmenin kim olduğuna, kitabı kimin yayıma hazırladığına çok dikkat etmeli. Felsefe dilinin terminoloji yüklü, büyük ölçüde teknik bir dil olmasından kaynaklanan zorluklar için çevirmenin ya da editörün yapabileceği bir şey yoktur; bu güçlük ancak okuyucunun kitabı okuyacak kadar felsefe kültürüne sahip olması ile ortadan kalkar. Anlamayı kolaylaştırmak için gerektiği yerde çevirmen veya editör dipnotları vererek zor terimleri açıklama yoluna başvurduk. Bu kitabı yayıma hazırlama sürecinde yabancı dilde, felsefi içerikli uzun bir cümleyi, sözdizimini bire bir

koruyarak Türkçe'ye çevirmenin birçok sakıncası olduğunu bir kez daha sınamış olduk: Hem Türkçe bu cümlenin yapısını kaldırmakta zorlanıyor hem de düşünürün fikirlerinin sırası bozuluyor. Bundan dolayı, Levinas seçkisini yayıma hazırlayanlar olarak biz, Türkçe anlaşılırlığı feda etmektense gerektiği yerde cümleleri bölme sorumluluğunu almaktan çekinmedik. Levinas'ın anlatmak istediği fikri Türkçe nasıl söyleyeceği sorusunu kendimize sürekli olarak sorduk. Elbette, birkaç inceliği gözden kaçırmış, çeviride kaybetmiş, ya da bazı ifadeler için en uygun terim seçememiş olabiliriz. Fakat çok büyük oranda, Levinas'ın düşüncesinin inceliklerini Türkçe'de ortaya koymayı başarmış olduğumuza inanıyorum. Türkçe'de Levinas çalışmaları ilerledikçe bu çalışmanın da gerçek değeri ortaya çıkacaktır.

Bütünlük ve Sonsuz ve *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* gibi Levinas felsefesinin başyapıtlarını keyfi bir biçimde bölmemeye dikkat ettik: *Bütünlük ve Sonsuz*'un Önsöz'ünü aldık, *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'nin birinci bölümünden ilk on beş sayfayı çevirdik. *Varoluştan Varolana*'da, Levinas'ın düşüncesinin gelişiminde ortaya çıkışını önemli bulduğumuz *il y a* (var) kavramını anlatan ve ilk versiyonu "*Il y a*" başlığıyla bağımsız bir makale olarak yayımlanmış olan "Varolansız Varoluş" adlı bölümü seçtik. Levinas'ın Eros fenomenolojisini, yakında Türkçe olarak yayımlanacağı için bölmek istemediğimiz *Zaman ve Başka*'dan bir parça ile temsil etmek yerine, *Bütünlük ve Sonsuz*'dan "Aşkın İkircikliği", "Eros'un Fenomenolojisi" ve *Aramızda, Başkayı Düşünme Üstüne Denemeler*'den (*Entre-Nous, Essais sur le penser à l'autre*) "Felsefe, Adalet ve Aşk" gibi metinlerle okura sunmayı uygun bulduk. Bu seçkide filozofun temel eserlerini temsil eden parçaların yanı sıra bağımsız makalelerine de yer verdik. Örneğin *Bütünlük ve Sonsuz*'un ardından kaleme alınmış olan "Başka'nın İzi", iz (*la trace*) kavramını anlamak açısından en önemli metindir. "Varlıkbilim Temel midir?" adlı yazıyı, Levinas'ın etiğin varlıkbilime öncel olduğu tezinin zeminini serimleyen bir metin olduğu için tercih ettik. "Aşkınlık ve Yükseklik"i ise "Aynı" ve "Başka" terimleri arasında Levinas'ın kurduğu ilişkiyi göstermesi açısından ayrıcalıklı bir yere sahip bir metin olduğunu düşündüğümüz için aldık. "Tanrı ve Felsefe"yi, olağanüstü zorlukta bir metin olduğu halde, Tanrı'nın felsefeye sarsıcı bir biçimde girişini betimlediği için çevirdik. "Biriciklik",

Levinas'ın özneyi anlayışı hakkında önemli ipuçları verir. Düşünürün sanat üstüne yazdığı nadir metinlerden belki de en önemlisi olan "Gerçeklik ve Gölgesi"ni, seçkide estetiğe bir yer açmak istediğimizden dışarda bırakmadık. Filozofun düşüncesinin politik boyutu açısından önemli sayılabilecek bir yazı olan "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce", Levinas'ın Heidegger'in nazizmle ilişkisi üstüne düşündüklerini ifade ettiği "Dehşeti Onaylar Gibi", İsrail ve Yahudi Etiği üstüne konuştuğu Shlomo Molko'nun yaptığı, Alain Finkielkraut'un da katıldığı bir söyleşi olan "Etik ve Siyaset" gibi metinler de seçkinin başka bir bölümünü oluşturdu. Son olarak, Talmud yorumlarını da, "Ahit" ve "Tanrı'nın İradesi ve İnsan Hakları" gibi iki metinle içererek Levinas'ın düşüncesinin farklı açılımlarını da göz önüne sermeyi hedefledik. Zor felsefe metinlerinin yanında, "Fenomenoloji'den Etiğe", "Felsefe, Adalet ve Aşk" gibi daha kolay izlenebilen söyleşi metinlerini de kitaba dahil ederek, Levinas'ı hiç tanımayan okurun düşünürle ilişki kurmasını kolaylaştırmayı umduk. Yine aynı türden bir fayda umarak, bu giriş yazımızda, tek tek makaleleri sorunsalları ve önemli kavramları açısından ele aldık ve Levinas'ın düşüncesinin gelişimi bağlamına yerleştirmeyi denedik.

II

1920'lerin sonunda Strasbourg'da felsefe okuyan Levinas, 1927'de Fransa'da fenomenolojinin henüz yeterince bilinmediği bir dönemde Husserl fenomenolojisiyle tanışır ve 1928-29 yıllarında iki dönem Husserl'in derslerini izlemek için Fribourg üniversitesine gider. Levinas'ın fenomenolojide bütünüyle "yeni" bulduğu şey, "yönelimsellik" kavramıdır. Bilincin yönelimselliği, ilke olarak "bilincin her zaman bir şeyin bilinci" olduğu formülüyle ifade edilir. Fenomenoloji tecrübeye dayanan bir düşüncedir: Tecrübe içinde yöneldiğine anlam vererek yönelen ve onu içinde taşıyan bir bilinç vardır. Doğal tavrın gördüğü nesnenin bazen insanı körleştirici bir tarafı vardır; yönelimsellik kavramına dayalı fenomenolojik bakış yöneldiği şeyin anlamının bilinç yaşantıları içinde nasıl kuru'duğunu araştırmak suretiyle bu körlüğü aşar. Levinas Fribourg'da, karşısında, öğrencilerine fenomenolojik bakışı öğreten, felsefi bakımdan oldukça tamamlanmış,

yetkin bir Husserl görmüştür. Fakat onda daha büyük bir hayranlık uyandıran çalışma, Husserl'in asistanı Heidegger'in beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan *Varlık ve Zaman*[1] adlı eseridir. *Varlık ve Zaman*'ın birçok yeniliği vardır. Levinas'in gözünde Heidegger, fenomenolojiyi bir bilinç felsefesi olmaktan çıkarır, yönelimselliği dünyada olma temelinde yeniden düşünür. Teorik tavrın ilkselliğini yadsıyarak yönelimselliği pratik ve duygulanım zemininde yeniden keşfeder. Dahası, Levinas'ın 1940 tarihli "Zamansaldaki Ontoloji"[2] başlıklı makalesinde altını çizdiği gibi, Heidegger'in ontolojisi zamansaldır. Levinas'ın Heidegger'in düşüncesinde her zaman çok önemli bulduğu başka bir nokta da varlıkbilimsel fark, yani olmak ile olanlar arasında yaptığı ayrımdır. 1960'lardan sonra çok önem kazanan varlıkbilimsel fark, Levinas'ı bir yana koyarsak, Fransız fenomenolojisi tarafından göz ardı edilmiştir. Heidegger'in düşüncesinin felsefi bir antropoloji gibi okunmasına yol açan şeydir bu.

Levinas'ın ilk eseri olan 1930 tarihli *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı* (*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*)[3], bir yandan Husserl'in fenomenolojisini Fransa'da tanıtırken öte yandan da Husserl'i Heideggerci bir açıdan eleştirdiği için gözleri Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserine çevirmiştir. Günümüzde bile, fenomenolojiye çok iyi bir giriş kitabı olduğu kabul edilen bu kitap, 1930'larda fenomenolojinin Fransa'ya yepyeni bir düşünce olarak girdiği bir dönemde, Fransız felsefesinin kaderini belirleyecek olan bir dönüşü işaretler: Bu değişim, Fransa'da Yeni-Kantçılığın temsilcisi olan Leon Brunschwig'vari yaklaşımın sonunun gelmesi ve onun rakibi olan Bergsonizmin yavaş yavaş önemini yitirmesi, Husserl'in, Hegel'in ve Heidegger'in düşüncelerinin 1930'lardan itibaren Fransa'ya girme sürecinde bulunur. *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı*, Sartre'ı fenomenoloji ile ilgilenmeye sürükleyen kitaptır. Simone de Beauvoir'ın "Çağın Gücü" adlı kitabında anlattığına göre, Sartre Levinas'ın bu eserini okuduğunda "Yazmak istediğim felsefe işte bu!" demiştir. Seçkiye bu eserden bir parça

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.

2. Emmanuel Levinas, "L'ontologie dans le temporel", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1994.

3. Emmanuel Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Vrin, 1994.

koymamış olmamızın sebebi, kitabı nasıl bölersek bölelim ortaya çok kısmi, fenomenoloji bilmeyen okur için çok teknik bir metin parçası çıkarmaktan kurtulamama tehlikesidir. Bu kitabın bütünüyle çevrilmesi, kuşkusuz hem Husserl fenomenolojisinin esasını anlamak, Heidegger'in düşüncesinin klasik fenomenolojiye göre radikalliğini ölçmek açısından, hem de Fransız fenomenolojisinin gelişimini anlamak bakımından ufuk açıcı olacaktır. Levinas'ın Fransa'da fenomenolojinin gelişimine yaptığı büyük katkılardan biri de Husserl'in *Kartezyen Düşünceler*'ini çevirmesidir.[4] Fransa'da 1931 yılında yayımlanan bu eser, başkası sorusunu, ötekiyle ilişki meselesini Fransız fenomenolojisinin temel izleği, anahtarı haline getirmiştir. *Kartezyen Düşünceler*, öznelerarasılığı nesnelliğin koşulu olarak ele alır ve başkasının ben'inin benim içkinliğimdeki kuruluşunu araştırır. Levinas'ın düşüncesinde başkası izleği 1940'lara kadar merkezi bir izlek haline gelmese bile, Levinas başkasının aşkınlığının benim içkinliğime indirgenemeyecek ve bilincin yönelimselliği zemininde kurulamayacak bir aşkınlık olduğunu öne sürdüğü 1950'lerde ve sonrasında, özellikle de 1961 tarihli *Bütünlük ve Sonsuz*'da[5] Husserl'in *Kartezyen Düşünceler*'i ile sürekli bir biçimde hesaplaşmıştır.

1935 tarihli *Kaçış Üstüne* (*De l'évasion*)[6], Levinas'ın bir söyleşisinde değindiği gibi, Hitlerizmin yükselişinin yarattığı boğulma duygusu ve felaket önsezisi içinde yazılmış bir metindir. Levinas bu metinde, kendi benine, bedenine mühlenmiş olan ben'in, varlığı endişe ve bunaltı gibi duygulanımlarda tecrübe edişinden yola çıkarak, olanca ağırlığıyla kendisini dayatan varlıktan çıkma ihtiyacından ve bir çıkış yolu bulamamaktan söz eder. *Kaçış Üstüne*'den bir bölüm yerine, filozofun bu dönemini temsilen, 1934 tarihli bağımsız makalesi "Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce"yi almayı daha uygun bulduk. Levinas'a göre, Hitlerizmin ırkçılığının felsefi kaynaklarını, onu Hıristiyanlığın veya liberal kültürün belli bir noktasına ya da bazı dogmalarına karşı konumlandırarak anlayamayız. Hıristiyanlık da, liberal kültür de Avrupa kültürünün esası olan özgür-

4. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, çev. Emmanuel Levinas ve G. Pfeiffer, Paris: Vrin, 1947.

5. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Kluwer Academic.

6. Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Paris: Fata Morgana, 1998.

lük tinine dayanırlar. Hıristiyanlıkta affedilerek hep yeniden saflığına kavuşabilen bir ruh, liberal kültürde ise somut gerçekliği, tarihsel sınırlamayı aşabileceğini sanan egemen bir akıl vardır. Hitlerizm, tinin bedenden bağımsızlığına dayanan Avrupa uygarlığının uyuşturduğu, insanın insanlığında bulunan ilksel güçlerin açığa çıkışı, ben ile bedenin özdeşliğine dair ilksel hislerin uyanışıdır. İşte bu hislerde Avrupa uygarlığının ilkelerini sorgulayan bir felsefe bulunabilir. Hitlerizmin felsefesi Batı düşüncesi tarihinde kabul edilmemiş olan bir gerçekliğe dayanır: Beden ben'e katılır. İnsanın bedenine çakılı olması, onun varlığına aittir. Bu hissin artık bastırılamaz olması, insanı, belki de ifadesini en yoğun biçimde Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında bulan yeni bir hakikat anlayışına doğru itecektir; insan kendisini hakikatin karşısında bulunup onu temaşa eden bir varlık olarak görmez artık; çünkü zaten tüm varoluşuyla hakikatin içinde durmaktadır. Fikir, zihinsel bir oyunun nesnesi, kişinin keyfine bağlı olarak savunabileceği ya da karşı çıkabileceği bir yaratı olmaktan çıkar: Bundan böyle insanın somut varlığında, etinde ve kanında demirlenmiştir. Levinas'a göre, ırkçılıkla evrenselliğin bağdaşmayacağını düşünmek safdilliktir: Evrensellik hakikatin biçimsel doğasıdır; Hitlerizmin ırkçılığında, hakikatin evrenselliği bir dönüşüm geçirecek, geçerliliğin akılla ispatlanması yoluyla genel kabul görme talebi, yerini güç kullanarak, savaş ve fetih yoluyla "genişlemeye" bırakacaktır. Öte yandan Hitlerizmin düşünsel zeminini hazırlayan şey, Avrupa uygarlığının idealist eğilimidir: Beden/ruh; somut ve tarihsel sınırlanma/tin ikiliklerinde tinsel kutup maddi kutba göre ayrıcalıklı, aşkın ve üstün sayılmıştır. Bu eğilimi sorgulayan Marksizm de yeterince radikal değildir. Çünkü Marksizm'de de bireysel bilincin, kendisini belirleyen üretim ilişkilerini idrak ederek aşma gücüne sahip olduğu olumlanır. 1930'larda Levinas'ın idealizm eleştirisine bir materyalizm eleştirisi de eşlik eder. *Kaçış Üstüne*'ye bakılırsa materyalizm, Levinas'ın gözünde, aşkınlığı indirgediği için suçludur. Ne idealizm, ne de materyalizm: Levinas aşkınlık kavramıyla açılan üçüncü bir yol arar. Aşkınlık kavramının anlamı tinsellik değildir; Levinas'ın aradığı, bedenine çakılı olan ben'in varlıktan çıkışını sağlayan bir aşkınlıktır ki, bu önce 1947'de erotik ilişkide, dişinin aşkınlığında, daha sonra 1960'larda başkasının yüzünün aşkınlığında bulunacaktır.

III

1947 tarihli *Zaman ve Başka* (*Le temps et l'autre*)[7], Türkçe'ye çevrilmiş ve Metis Yayınları tarafından bu seçkinin ardından yayımlanacak olduğu için, Levinas'ın dişi aşkınlığı ele alış biçimini onun üzerinden takip etmeyi tercih etmedik. "Felsefe Adalet ve Aşk" –Levinas'ın 1991 yılında *Aramızda, Başkayı Düşünme Üstüne Denemeler* (*Entre-Nous, Essais sur le penser à l'autre*)[8] içinde yayımlanmıştır– adlı söyleşi, aşkı (*eros*), ötekilikle ilgili felsefi bir sorun olarak ele alışında *Zaman ve Başka*'nın yankılarını taşır. Levinas bu metinde çok kısaca da olsa, *Zaman ve Başka*'da yaptığı gibi, Platon'un *Şölen* adlı diyaloğuna geri döner ve Platon'un diyaloglarında konuşan tek kadın kişilik olan, Sokrates'in hocası, yarı tanrısal Diotima'nın sözlerine atıfta bulunur. Platon *Phaidros*'ta ve *Şölen*'de Diotima'nın ağzından eros'un bir halinden söz eder; bu, bilge ile filozof olma yoluna çıkmış genç arasındaki aşktır. Etimolojisine geri dönüldüğünde, "bilgelik sevgisi"; "bilgeye dostluk" demek olan *philosophia*, bilge ile ona dost olan öğrencisi arasında, erotik ve patetik bir faaliyeti temsil eder. Bilge ile kurulan böyle bir ilişki sayesinde *philosophos*'un ruhu, kendini varlığı itibarıyla bilmesini sağlayacak olan yolculuğa çıkabilecektir. Bu kendini bilme yolculuğu, bilgenin ruhunun tanrısal kısmında kendini tanıma, birlikte varlığa doğru gitmektir. Fakat aşkınlığa çıkış, bir kendi dışına çıkış değildir, ki *anamnesis* (bilginin anımsamadan kaynaklandığı) öğretisi de bunu doğrular. Varlığı bilmek, ruhun kendisini bilmesinden başka bir şey değildir; *Timaeus* diyaloğunun altını çizdiği gibi, ruh ile varlık aynı kaynaktan gelirler. Levinas'ın eros bağlamında Platon'a getirdiği eleştiri, aşkınlığın içkinlikte arandığını, ve dolayısıyla eros'un hareketinin varlıkta kalan bir hareket olduğunu söyleyen bir eleştiri değildir. Levinas eros'u varlığın ötesine (*epekeina tes ousias*), İyi'ye doğru bir hareket olarak yorumlar. İyi *eidos*'u, diğer *eidos*'ların birliğini ve bi-

7. Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris: PUF, 1994.

8. Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, s. 121-39.

linmelerini temin ettiği için, kendisi, varlığın ve bilginin ötesindedir.

Levinas, *Varoluştan Varolana*[9] adlı eserinde, Platon'un eros'u düşünüş biçimini "dişinin rolünü kabul etmekte tamamen başarısız kalmakla" eleştirir. Batı felsefesi geleneğinde birlik düşüncesinin ilk temsilcisi olarak gördüğü Parmenides'le kopuşunu ilan edip, çoğulluğa açıldığı *Zaman ve Başka*'da varlıktan aşkınlığa doğru çıkışın yollarını arar. Başkalığın aşkınlığı bu metinde dişilikten yola çıkılarak aranmıştır. Dişinin aşkınlığı, o zaman Levinas'a "bizzat farkın ta kendisi", "tüm farkları boydan boya kesen bir fark" olarak görünmüştür. Dolayısıyla, dişi ile ilişki olan erotik ilişki, varlıktan Başka'ya çıkışı sağlayan ilişkidir. *Varoluştan Varolana*'da ve *Zaman ve Başka*'da dişi, ötekinin ta kendisi olarak ele alınmıştır; hatta ötekiliğin dişide başladığı, aşkınlığın dişinin bir kipi olduğu ileri sürülmüştür. Levinas'ın bu tavrı, *Bütünlük ve Sonsuz*'da (1961) değişir. Bu kitaptan aldığımız "Aşkın İkircikliği" ve "Eros'un Fenomenolojisi" Levinas'ın erotik ilişkiyi etik ilişkiden ayrı bir biçimde ele aldığı temel metinleridir. Bu metinler dişinin, Levinas için mutlak öteki olduğu birincil konumunu daha sonra kaybettiğini, başkasıyla ilişkiyi erosa yer vermeyen, aşk olmayan bir ilişki olarak betimlediğini gösterir.

"Aşkın İkircikliği" adlı metin, etik ilişkinin, yani metafizik arzu ile başkasına yönelmenin kendisini aşk olarak gerçekleştirmediğini vurgulayarak başlıyor. *Bütünlük ve Sonsuz*'u belirleyen"metafizik" terimini anlamak için Levinas'ın 1957 tarihli "Felsefe ve Sonsuzluk Fikri" adlı makalesinin bir pasajına değinmekte fayda var. Bu pasaja göre, felsefi tinin hakikati kavrayabileceği iki yol vardır. Bunlardan biri, hakikati, düşünürün gerçekliğinden ayrı bir gerçeklik, mutlak bir biçimde başka olanla ilişki olarak kavramak yoludur. Bu anlamda hakikat araştırması, tanıdık olandan yabancı olana gider ki işte bu "metafizik"tir. Buna rağmen, aşkı anlatan söylemle etik ilişkiyi "metafizik arzu" olarak anlatan söylem arasında önemli bir paralellik vardır: Her ikisinde de ihtiyaç değil, açlığından beslenen bir arzu söz konusudur. Aradaki fark şöyle dile gelir: Etik ilişkide başkasına doğru giden metafizik arzu aşkınlığın ta kendisidir, beni içkinlikten çıkararak varlığın ötesine taşır; buna karşın, aşk hareketinde de ötekine doğru giden bir aşkınlık olduğu halde, bu hareket so-

9. Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1993.

nunda âşığı içkinliğin berisine fırlatır. Aşkta keyif alma, aşkınlık ile içkinlik arasındaki bir olayın ikircikliğini taşır. Sevileni okşamada henüz olmayana doğru hiç durmayan bir devinim vardır, ama sonunda bu arzu, "ihtiyaçların en bencilcesi ve en vahşicesi gibi doyuma ulaşır." Erotik olanın özgüllüğü onun müphemliğindedir.

Bütünlük ve Sonsuz'da "Aşkın İkircikliği" gibi kısacık bir metni, eros'a karşı ikircikli bir ilhamla yazılmış, eros'un hareketinin zamansallığını ve yönünü arayan "Eros'un Fenomenolojisi" izler ve erotik ilişkiyi, fenomenolojik bir tarzda, sevilene dokunma yönelimiyle, okşama deneyiminin kendisinden yola çıkarak anlatır. Sevilen, günlük yaşamın dünyasında zaten çoktan varolan bir diğeri değildir. O, yalnızca onu okşamaya yönelmenin içinde belirecektir. Belirecektir ama bu belirme, onun varlığını bana sunması, özünü açması anlamını taşımaz. Okşama, olmanın ve olmamanın sınırında, bir henüz olmayanı, hiçten de azı arayan bir yönelimdir. Dişi, bu yönelimin içinde had safhada bir kırılganlık, zayıflık, hiçbir zaman ele geçmez bir tezahür gibi, tezahür etmeden tezahür eder. Onun hiçbir sevişmede bozulmayan bekâreti budur. Ancak, şehvetin kutsal olmaktan uzak, okşayışa nüfuz eden dünyevi bir boyutu da vardır. Okşayışın bu boyutunda anlam ifade etmeyen aşırı bir maddesellik, fahiş bir mevcudiyetin teşhirci çıplaklığı ve hicapsızlık erotik ilişkinin yapısını belirlemeye başlayacaktır. Ama, gizlenmişi keşfetmeye yönelen şehvet, dişi olanı örtüsü açılmışlıkta yakalamaya hiçbir zaman muktedir olamaz, çünkü "dişi, yüzün ötesinde bir yüz sunar". Levinas bu yüzde bir müphemlik bulacaktır. Dişinin yüzünde, yüzün anlam ifade eden iffetli saflığıyla, hiçten azı söyleyen erotik teşhir birbirine karışır. Erotik ilişkinin bu müphemliği, Levinas'ı, bu ilişkinin ben'in varlıktan çıkışını sağlamadığı, varlığın ötesine götürmediği sonucuna ulaştırmaktadır. Buna karşın, erotik ilişkinin zamansallığının çözümlenmesi onun bir olanın ötesini hedeflediğini, henüz olmayandan, bir gelecek imkânı bile olmayandan, bir yokluktan beslendiğini ortaya koyacaktır. Erotik ilişki, olmaktan başka türlü değildir, ama başka türlü olmak da değildir. Olmayana doğru, sanki henüz değilmişçesine hep elden kaçana doğru, görünmeze doğru yürümektir.

Bütünlük ve Sonsuz'da dişi ile ilişkiyi erotik ilişkinin tüketmediğini görmek gerekir. *Bütünlük ve Sonsuz*'da başkasıyla ilişki konukseverlik terimleriyle düşünüldüğü ölçüde, benim başkasına karşı ko-

nukseverlik göstermemin koşulu beni evimde konukseverce karşılayan dişi ile ilişki olduğu ölçüde, dişi ile ilişkinin ikincilliğini savunmak zorlaşır. Burada "dişi ile ilişki" ifadesiyle kastedilen ilişki, aynı zamanda erotik bir ilişki olmak zorunda değildir. Hatta iddia edilebilir ki, yalnızca bir sevgili, bir eş değil, herhangi bir yakın, bir anne, bir kızkardeş, hatta bir erkek de dişi konumunu üstlenebilir ve beni kendi evime buyur edebilir, konukseverce karşılayabilir. Dişi ile ilişki, dişi cinsiyetine mensup birisinin fiilen mevcudiyetini varsaymaz. Bu ilişki beni hatırlanamaz bir geçmişte kucaklamış bile olabilir. Levinas'ın metinlerinde ben'in hep erkek konumundan konuşuyor olması, onun cinsiyet farklılığını gizlemeden yazdığını gösterir; etik ilişkideki ben'in hep erkek olduğunun bir kanıtı değildir. Bir kadın olarak etik bir ilişkide olma, başkasını karşılıyor olma, başkasını karşılayan etik öznenin de kendi evinde dişi olanla ilişkisine dayanır, çünkü ancak evinde, kendi içselliğinde toparlanmış, özdeşleşme hareketini çoktan başlatmış, ateist ve egoist olan bir ben daha sonra etik ilişkinin öznesi olabilir.

IV

1946 tarihli *Varoluştan Varolana* adlı eserden seçtiğimiz "Varolansız Varoluş" adlı bölüm, Levinas'ın düşüncesinin II. Dünya Savaşı sonrası dönemine tanıklık ediyor. Levinas bu önsözde Heidegger'in felsefesine karşı bir mesafe aldığını ilan eder. Heidegger'in varlıkla insan arasında kurduğu ilişkinin felsefeye vazgeçilemez kazanımlar getirdiğini ve Heidegger öncesi bir bakış açısına gerilemenin kabul edilemez olduğunu öne sürer; ama *Varoluştan Varolana*'daki düşüncelerini "bu felsefenin [Heidegger'in felsefesinin] iklimini terk etmek için derin bir ihtiyacın yönlendirdiğini" de belirtir. Amaç, Heidegger'in felsefesini, ona sırtını dönerek terk etmek değil, ondan yola çıkarak aşmaktır. Varlık sorusunu felsefenin nihai ve tek sorusu, varlığı anlamayı felsefenin son sözü, insanın temel yapısı haline getiren bir düşünceyi, ilkin ontolojinin düzleminde konumlandırarak, ontolojiden geçerek aşmanın gerekçesi, aşkınlığın bir ayağının varlıkta olmasıdır. Buna karşın, Levinas aradığı aşkınlığı ontolojiden

değil radikal başkalıktan, nihai olarak da dişinin başkalığından yola çıkarak düşünür. *Varlık ve Zaman*'a dönersek, *Dasein*'ın zaten çoktan dünyada açılmış, ekstatik (kendi dışında) varoluşunda zaten çoktan varlıkla bir ilişki vardır: *Dasein*'ın varlığı ontik bir biçimde anlayışı, onun varlığı ontolojik bir biçimde anlamasının, her ne kadar bulanık da olsa bir ön aşamasıdır. *Dasein*'ın varoluşu, zaten olanaklara doğru bir aşkınlıktır; kendi olmak *Dasein*'ın kendisine en has olanakları üstlenmesidir ki, onun ontik varlık anlayışından ontolojik bir varlık anlayışına geçmesi de buna bağlıdır ve bu, aşkınlığın en has olanağıdır. Levinas'ın "Zamansaldaki Ontoloji" makalesine bakılırsa, *Varlık ve Zaman*'da kendi olmanın, ya da otantik varoluşun ontiko-ontolojik çemberinden bir çıkış imkânı olmadığından, Heidegger'in düşüncesinde varlıktan, kendinden çıkmak da imkânsızdır. Levinas'a göre, Heidegger ötekinin varoluşunun başkalığını, bir varolanla ilişkiyi, varlıkla ilişkiye tâbi hale getirir. Ontolojik bir biçimde kavradığı aşkınlık, Başka'yı Aynı'ya hapseder. Levinas'a göre, *Dasein*'ın kendisini düşmeden kurtararak kendi olmak suretiyle daha üst bir varoluşa taşıdığı aşkınlık hareketi, Platon'un *Devlet*'te sözünü ettiği, "varlığın ötesindeki İyi"ye götüren bir hareket değildir. Radikal aşkınlığa doğru hareketi, varlık sorusunun ilkselliğini yadsıyarak, İyi'ye doğru bir hareket olarak düşünmek gerekir.

Varoluştan Varolana'yı yöneten genel tavrı, Heidegger'in felsefesinden çıkmak için duyulan derin ihtiyacın ne olduğunu belirledikten sonra, Levinas'ın "varoluş" teriminden ne anladığı üstünde duralım. Levinas'a göre, varolanın varoluşuyla ilişkisi, o varolanın dünyayla ilişkisinde gerçekleşmez; bizi varlığa bağlayan ilksel ilişki ancak dünyanın kaybolduğu bir durumda açığa çıkar. Dünyayı askıya alan bu kesintiyle açığa çıkan, olmanın anonimliği, varolansız varoluş olgusudur. Olmanın genelliği ve anonimliği, onun ne olduğunu belirlememize olanak tanımaz, aslında o, varolanın ilişkiye girebileceği bir şey de değildir. "Varolansız varoluş" adlı bölüm, özne ve nesne ifadeleriyle anlatılamayacak olan anonim varlığın, *il y a*'nın (var) tecrübesini betimliyor. *Il y a* (var), her şey hiçliğe dönüştüğünde, fenomenin varlığının koşulu olan ışık kaybolduğunda, dehşete düşüren, faili olmayan fiilin olayıdır. Levinas varolmayı, bir varolanın, olmanın anonimliğinden sıyrılması, varoluşunu üstlenmesi, onunla bir sözleşme yapması olarak ele alıyor.

"Varolansız Varoluş"u çevirirken, *être* sözcüğünün fiil anlamını duymak gerektiğinden, ad olan "varlık" sözcüğünü değil, "olmak" fiilini kullandık. Levinas, Heidegger'in düşüncesinde ontolojik farkı ifade eden olmak (*Sein*) ile olan (*Seiende*) arasındaki ayrımı her zaman ciddiye almıştır. Ona göre, bir olanın olması (*l'être de l'étant*), olmayan "olmak", faili olmayan fiildir ve *il y a* ile karşılaştırılabilir. Nietzsche bilinci bir güçler alanı olarak tasarladığında, Heidegger olanların olmalarını temin eden ama kendisini bir olan olarak sunmayan, mevcudiyete getirdiği olanlarda geri çekilen olmak'ı düşündüğünde, Levinas'a göre faili olmayan fiil düşünülmektedir. Hep akılda tutulması gerekli olan şey, *être* sözcüğünün ad anlamı ile fiil anlamı, "varlık" ile "olmak" arasında bir geçişlilik bulunduğudur ki Levinas'ın Heidegger'de bulduğu bu temel amfiboloji ya da çift anlamlılık, her iki düşünürü de çevirirken karşılaşılabilecek en büyük sorundur.

Bu konuyla şüphesiz çok ilişkili olan başka bir zorluğu da belirtmeden geçmeyelim: Levinas'ın ontolojik fark terminolojisini her zaman tutarlı bir biçimde kullandığını söyleyemeyiz. Örneğin, bazen, olanlardan (*les étants*), "varlıklar" (*les êtres*) diye söz eder. Bazen de Heidegger'in diline ait başka bazı kuralları ihlâl eder. Mesela Heidegger varoluş (*Existenz*) terimini yalnızca bizim kendisi olduğumuz olanın, *Dasein*'ın varlığını nitelemek için kullanmıştır. Yalnızca *Dasein* varolan adını alır; *Dasein*'ın varlığı türünden olmayan olanlar için Heidegger "varolan" terimini kullanmaz. Levinas sırf, estetik nedenlerle, ses uyumu olsun diye, *Varoluştan Varolana*'da "varolan" sözcüğünü sadece insanı belirtmek için değil, her olan için kullanmıştır. Heidegger'in düşüncesiyle bu kadar yakın bağları olan bir metinde bunun yarattığı riskler vardır kuşkusuz. Bu eserden birkaç yıl sonra yazılan, *Aramızda, Başkayı Düşünme Üstüne Denemeler* (*Entre-Nous, Essais sur le penser à l'autre*) adlı kitapta bir araya getirilen yazılardan biri olan ve yine Heidegger'le birlikte düşünme ve ona bir itiraz anlamı taşıyan "Varlıkbilim Temel midir?"de, başkasından söz edilirken bu sefer "varolan" yerine "olan" terimi kullanılmıştır. Kısacası Levinas'ın düşüncesinin gösterdiği tutarlı gelişimi, dilinde bulmak o kadar kolay değildir. Son olarak, okuyucunun bu seçkide karşılaşacağı, düşünürün serbestçe yazma biçiminden kaynaklanan ve kafa karıştırıcı olabilecek başka bir sorun, "varlık",

"başka", "başkası", "aynı", "sonsuz" gibi sözcüklerin baş harflerinin bazen büyük yazılmış olması, bazen de aynı manada kullanıldıkları halde baş harflerinin küçük harfle yazılmış olmasıdır.

V

Levinas sanat üzerine çok az yazmış bir filozoftur. "Gerçeklik ve Gölgesi" bu yazılar arasında en dikkate değer olanıdır. Levinas'ın sanata bakışını ve sanatsal imgeyi ele alışını göz önüne seren bu makale, 1948'de *Les Temps Modernes* dergisinin 38. sayısında yayımlanmıştır ve Levinas'ın hiçbir kitabında tekrar basılmamıştır. *Les Temps Modernes*'in yayın kurulu, yazıyı Sartrecı itirazların ifade edildiği bir önsözle birlikte yayımlamıştır. "Gerçeklik ve Gölgesi", Levinas'ın "eleştiri"yi "imge"ye karşı konumlandırmasıyla başlar. Sanat, varlığı arazamandalığın ebedi süreminde donduran, hareketsizleştiren, çiftleştiren imgeler sunarken, alımlayıcısına estetik keyif almada etik sorumluluktan kaçmanın yolunu açar, onu gerçekliğe angajmanından kurtarıp serbestleştirir. Halbuki kavramlarla konuşan eleştiri, imgeyle gerçek varlık arasındaki mesafeyi ölçmek suretiyle bu sorumsuzluğu yeniden tarihe taşır; böylece etik sorumluluğu estetiğin alanına sokar. Eleştirinin, başkasıyla ilişkinin ilksel bir ânı olarak ortaya çıkması, 1960'larda *Bütünlük ve Sonsuz*'da ve "Aşkınlık ve Yükseklik"te belirginleşir. "Gerçeklik ve Gölgesi"nin önemi, "eleştiri" kavramının, ilk kez sanat eleştirisi alanında etik bir anlam kazanmış olmasından kaynaklanmaz yalnızca. Bu yazının şaşırtıcı derinliğini, Levinas'ın "imge" anlayışının zenginliği kurar. Levinas'a göre sanat bilme değildir; sanatta, kapalı olan ile bir alışveriş, "bilmenin kategorilerine indirgenemeyecek bir ontolojik olay" vardır. Bir "karanlıklaştırma olayı" olan sanat, nesnenin yerine onun imgesini koyar ve böylece nesneyle yaşayan ilişkiyi ve eylemi nötrleştirir. İmgenin bize ei koyan bir etki olan müzikselliği, nesneyle ilişki kurma gücünü bir katılıma çevirdiği için gerçeği kendi vücudundan sıyırır; onu kendisinin çifti ve gölgesi haline getirir. Ancak bu gölge, gerçeklikte bir "seviye alçalması" değildir. "Gerçeklik ve Gölgesi" belli ki Sartre'ın imge anlayışını ortaya koyduğu *İmgesel* (*L'imagi-*

naire)[10] adlı eseriyle eleştirel bir biçimde söyleşmektedir. Sartre, sözcük-imgenin bizi "hipnotik bir atalete" soktuğunu, ürettiği bilginin ve düşüncenin bir seviye alçalması içerdiğini öne sürmekteydi. Levinas, bu esere açıkça gönderme yapmamış olduğu için olsa gerek, *Les Temps Modernes*'in "Gerçeklik ve Gölgesi"ne eklediği önsöz, kanaatimizce haksız bir biçimde, Levinas'ı Sartre'ın bu konuda yazdıklarını kaale almamakla eleştirir.[11] Bu önsözde Sartre'ın, *Situations II*'de,[12] edebiyatı kavramsal olmayan sanatlardan ayırmak için, içerdiği bağlanma olanağına başvurduğunun altı çizilir. Felsefi ifadenin de ebebi ifade kadar gerçeklikle ilişki kurma görevi taşıdığı belirtilir.

VI

"Varlıkbilim Temel midir?" (1951) Levinas'ın Heidegger felsefesiyle hesaplaşmasının daha ileri bir aşamasıdır. Burada Levinas artık, başkasıyla ilişkinin ontolojiye indirgenemez ve ona öncel olduğunu öne sürmektedir, dil ve anlam sorununu düşüncesinin merkezine koyarak. Dil, anlamaya öncel olan ve aklı kuran bir ilişki üzerinde temellenmiş olabilir mi? Anlamak, bir tikel varolana evrenselin bilgisiyle yaklaşmak, olanı içinde bulunduğu açıklığın ötesinde, varlığın ufkunda anlamaktır. Başkasıyla ilişki, bir olanı, kavramdan dolayımlanarak anlamaya indirgenemez; çünkü başkası beni bir kavram dolayımıyla etkilemez. "Başkasıyla olan ilişkide, elbette onu anlamayı istemek vardır; fakat bu ilişki anlamayı aşar." Başkası öncelikle muhatabım, seslendiğimdir; ona konuşmaksızın yaklaşmam olanaksızdır ve toplumsallığı kuran bu ilişki anlamayı önceler ve temellendirir. Bu makalenin önemli bir özelliği "başkasının yüzü"nün anlamaya indirgenemezliği içinde öne çıkmasıdır. Konuşan ve bana bakan yüz sürekli olarak kendi biçimini bozar, sonsuza açılan sınır-

10. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Paris: Collection "Bibliothéque des idées".

11. Önsöz'ün içeriğini aktaran Sean Hand, *The Levinas Reader*, Sean Hand (haz.), Londra: Basic Blackwell, 1989, s. 129.

12. Jean-Paul Sartre, *Situations II*, Paris: Gallimard, 1948.

ları hiçbir estetik biçim tarafından içerilemeyecek, hiçbir kavram tarafından kapsanamayacak bir anlam ifade eder. Hiçbir bağlamın ya da ufkun dolayımlayamadığı bu indirgenemezlik cinayetin imkânsızlığı tecrübesinde sınanır. "Başkası, öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır." Çünkü onu şiddet kullanarak iktidarım altına aldığım zaman ancak kısmen yadsımış olurum ve yüzde somutlaşan sonsuzlaşma, iktidarıma direnciyle, yüzü bütünsel bir biçimde yadsımaya kışkırtır beni. Yüzün üstünde iktidar kurma girişiminin doruğu olan öldürme eylemi, başkası öldüğünde yüz katilin ellerinden kayıp gittiği, tahakküm edilecek olan ebediyen kaybolduğu içindir ki paradoksal bir biçimde kendi iktidarsızlığına ulaşır. Yüzü öldürmek imkânsızdır. Onun, iktidarımı beni öldürmeye kışkırtacak kadar rahatsız etmesinin sebebi şudur belki de: Şeylere yönelimsel olarak ben anlam veririm, onlar benimle ilişkili oldukları sürece anlamlıdırlar; ama yüz, başka türlü, benden bağımsız olarak anlam ifade eder.

"Varlıkbilim Temel midir?" ile ilgili başka bir önemli nokta da şudur: Kırklı yıllarda Levinas'ın düşüncesi platonik iyi ideasını kendine rehber edinmişti, varlıktan çıkışı ve başkasının aşkınlığını anlatan bu fikre etik bir anlam değil, erotik bir anlam atfedilmekteydi. Sonsuz fikrinin Levinas'ın düşüncesinde belirmesiyle birlikte başkasıyla ilişki öncelikle etik bir anlam kazanır. Bu öncelik, 1951'de etiğin ontolojiye öncelliği şeklinde, Martin Heidegger'in ontolojisiyle hesaplaştığı "Varlıkbilim Temel midir?" de dile getirilir. Sonsuz fikrinin tartışması, başkasıyla ilişkinin, radikal bir başkalıkla, dışsallıkla ilişkinin yapısını anlatır. Başkasıyla ilişki bu yapının somutlaşmasıdır.

Levinas'ın Heidegger'in nazizmle ilişkisi üstüne yazdığı, 15 Kasım 1987'de *Le Nouvel Observateur* gazetesinde yayımlanmış kısa bir metni vardır: "Dehşeti Onaylar Gibi" ("*Comme un consentement à l'horreur*"). Heidegger'in naziliği felsefe çevrelerinde zaman zaman gündeme gelmiştir. Bu konunun yoğun bir biçimde tartışılması ve bu tartışmanın medyada yankı bulması 1987'de Victor Farias'ın kitabının çektiği ilgiye bağlanabilir.[13] Levinas'ın Heidegger'in düşüncesiyle kurduğu ilişkiyi vurguladığımız için, son olarak bu kısa metni de almayı uygun gördük seçkiye. Levinas bu yazıda, *Varlık ve*

13. Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse: Édition Verdier, 1987.

Zaman'a duyduğu hayranlığı bir kez daha belirttikten sonra, en çok içerlediği şeyin Heidegger'in "barış zamanında, gaz odaları ve ölüm kampları konusunda sessiz kalması", olduğunu hissettirir. Ona göre bu, "duyarlılığa tamamen kapalı bir ruhu ve onun dehşete verdiği bir tür onayı" gösterir. Heidegger'in ölüm kampları konusunda telaffuz ettiği tek cümle, ölüm kamplarında ceset imalatını tarımda mekanikleşmeyle aynı kefeye koyan ve teknik çağının fenomenlerinden biri olarak yorumlayan bir cümledir. Ölüm kamplarının özgül bir tarafı olduğunun reddi, Levinas'a göre yorumun ötesinde bir duyarsızlıktır.

VII

"Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz" (1961), klasik bir bakış açısıyla hazırlanmış bir Levinas seçkisine kolay kolay dahil edilmeyecek, önsözü olduğu kitapla ilişkisi tam muamma olan bir metin. Burada Levinas, genel olarak ontolojinin önceliğiyle belirlenmiş olduğunu düşündüğü Batı felsefesini bir savaş düşüncesi olarak kavrıyor. Ontolojiyi ve politikanın açık ya da örtük savaşını kesintiye uğratan mesianik barış fikri, bu yazıda başkasının yüzünün tecrübesi olarak peygamberce bir dille yorumlanıyor. Savaş, en âlâsından özdeşleşme olan ben'in özdeşliğini ortadan kaldırır: "... şiddet kişileri incitmekten ve yoketmekten çok, devamlılıklarını bozmak; onlara, kendilerini tanıyamaz hale gelecekleri roller oynatmak; yalnızca bağlılıklarına değil, kendi tözlerine ihanet etmelerini sağlamak; eylemin her imkânını ortadan kaldıran eylemler yaptırmaktır." Savaşı kesintiye uğratan mesianik barış fikri, Levinas için başkasıyla etik ilişkinin yapısını sağlayan, Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'undaki sonsuz fikridir. Bu fikrin Levinas'ın gözündeki anlamı, sonlu öznenin, düşünülenin düşünceye kıyasla aşırılığını, kavranamazlığını bozmadan, düşünebileceğinden daha fazlasını düşünmesidir ki, ancak sonsuz fikrine sahip özne başkasını konukseverce karşılayabilecektir.

1962 tarihli "Aşkınlık ve Yükseklik", temel meselesi çokluğu birlik itibarıyla kavramak olan felsefenin, böylece şiddeti ortadan kaldırıyormuş gibi göründüğü halde, Başka'yı Aynı'ya indirgemenin

şiddetiyle dolu bir düşünce olduğunu, temsil yoluyla aynılaştırmanın ben'in özgürlüğünü kurduğunu ileri sürer. *A priori* yasaların bilgisi olan felsefi bilgi, felsefede Aynı'nın totalitarizmini, emperyalizmini tesis eder. Başkasına da "ben" statüsü tanınması için mücadele veren insan hakları, evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi de, insanın insanlığını "ben"in konumunda aradığı içindir ki aslında politik alanda başkasının başkalığını göz ardı etmektedir. Levinas, insanı ben'den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur. Bu hümanizm ancak konukseverlikle mümkündür. Aynı'nın Başka'ya konuksever olabilmesinin bir koşulu da, kendisini yabancılaştıran, özdeşliğini bozan savaşa ve totaliter rejimlere karşı çıkmaktır. Felsefenin Başka'ya karşı bir alerji olmaktan kurtulması gerekir.

Başka, varlık fikrinden yola çıkarak, içkinlikten başlayarak düşündüğümüzde başkalığını yitirir. Başka ile ilişkinin yapısı yönelimselliğin yapısından farklı bir yapı arzeder. Varlık kendisini yönelimselliğe sunar ve onda açılır, ama başkası kendini yönelimselliğin teklifsizliğine teslim etmez. Başka'nın aşkınlığı bilinç içeriğine dönüşmez. Onunla ilişki, yönelimselliğin kırılması; bilincine varma hareketinin kesintiye uğramasıdır. Bu kesinti, ben'in kendisini sorgulaması, iktidarının hiçbir haklılığı olmadığının farkına varması, keyfi kendiliğindenliğinden, varlıkta ayak direrken başkasının yerini gasp etmiş olmaktan utanç duyması, Başkası'na yanıt verme mecburiyetinde bulunmasıdır. Buradan itibaren ben, bilginin ben'i değil, sorumluluğun ben'i olacaktır. Sorumluluğun ben'i özerk değil, yaderktir; çünkü o dışardan sorgulanmayla meydana gelir. Dışardan sorgulanma, başkasının kendi başına anlam ifade eden yüzünün beni sorgulamasıdır, yüz yüze ilişkide benim kendi kendimi sorgular hale gelmemdir.

Deneyim (*expérience*), orijinal anlamıyla düşünüldüğünde, dışarıya, başkalığa doğru bir gidiş, tehlike ve macera içeren bir yolculuktur. Ancak, deneyimi kavramın hâkimiyeti altına alan entelektüalist felsefe, bu yolculuğu, tikel başkalıkta eninde sonunda ona kendi koyduğumu bulduğum bir programa dönüştürmüştür. Başkalığın deneyimi, bu yolla onu bana indirgemektedir. Radikal anlamda bir deneyim, Ulysses'in başına gelen onca maceraya rağmen evine dönüşünden çok, İbrahim'in bilmediği bir yere gitmek için yurdunu bir daha geri dönmemecesine terk edişine benzer. "Başka'nın İzi"nde

ben'den Başka'ya giden ve tekrar bana geri dönmeyen bir deneyimin anlamını Levinas Yapıt'ta bulacaktır. "Kökten bir biçimde düşünüldüğünde Yapıt, Aynı'nın Başka'ya doğru hareketidir ve bu hareket asla Aynı'ya geri dönmez." Bu hareketin Başka'ya gitmesi için, Aynı'nın yapıtı tam bir cömertlikle, kendine ne maddi ne manevi bir getiri amaçlamadan, sonucunun zamandaşı olmayı reddederek, kendisinin olmayan bir geleceği hedefleyen bir sabır edimiyle, sırf Başka ile ilişki olarak üretmesi, Başka'nın ise Aynı'dan gelen Yapıt'a minnet duymaması, onu eleştirinin nankörlüğüyle kabul etmesi gerekir. Karşılıksız bir armağanın, alış verişin döngüselliğinin dışındaki hareketi budur. "Başka'nın İzi"nde ortaya çıkan başka bir yenilik de kuşkusuz iz (*trace*) tartışmasıdır. Başka'nın izi, bir mevcudiyetin izi değil, burada olmayanın izidir. Başka'nın âlâsı, başkasının öteden gelen yüzüdür. Bu öte, varlık ve mevcudiyet olarak anlaşılamaz; varlığın ötesidir o; mevcudiyetin karşıtı olmayan bir yokluktur ki işte yüz bu ötenin izini taşır. Öte, iz olarak başkasının yüzünde anlam ifade eder. İz, geri döndürülemez bir geçmişin izidir. "Geri döndürülemez geçmişin izle birlikte kazandığı çehre, "O"nun çehresidir." Yüzün O'luğu (*illéité*), yüzü bu dünyalı olmaktan çıkarır; onu her türlü ifşa ve gizleme düzenini altüst eden bir başkalıkla Başka kılar. Karşılaştığım yüz bu nedenle hiçbir zaman yalnızca bir sen değil, aynı zamanda bir O'dur.

VIII

1974 tarihli *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*,[14] Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'dan sonra ikinci büyük yapıtıdır. "Öz ve Çıkarsızlık", bu eserin ilk bölümüdür. Aşkınlık sorunu Levinas'ın 1940'lardan beri öne çıkardığı felsefi sorundur. Ontolojik olmayan bir aşkınlığın farkı, bu eserde "varlığın ötekisi", olmanın ve olmamanın ötesi, "olmaktan başka türlü" anlamını kazanıyor. Bunun ne demek olduğunu göreceğiz.

14. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic.

Levinas "*esse est interesse*" cümlesini kurarken, varlığın özünün çıkara yöneliş hareketi olduğunu vurgular. Levinas'ın Spinozacı terminolojiyi kullanarak bu yönelimi varolanların *conatus*'u olarak nitelediğini, Spinoza için de varlığımıza ait temel arzunun varlıkta kalmak, varolma gücümüzü artırmak olduğunu anımsayalım. Heidegger de, *Dasein*'ın varlığının birliğini kuran ilkenin ilgi (*cura, Sorge*) olduğunu söylemiştir. İnsanın başka olanlarla ilgilenmesi, nihai olarak, onun kendi varlığıyla ilgilenen bir varlık olmasına bağlıdır. "*Esse est interesse*" cümlesinin başka herhangi bir yorumu Levinas'ın düşündüğü bağlama yabancıdır.

Bu metinde yapılan önemli bir ayrımın, "söyleme" (*le dire*) ile "söylenmiş olan" (*le dit*) arasındaki ayrımın zorunluluğunu anlamak, bizi bu metinde ne olup bittiğini kavramaya yaklaştıracaktır. (*Le dit* ifadesi "Öz ve Çıkarsızlık"ta "söylenmiş olan" olarak çevrildi, başka metinlerde "söylenen" ifadesi de aynı terime karşılık kullanıldı. "Söylenmiş olan" karşılığının tercih sebebi söylenende biçim kazanmış olan anlamın katılığını zamansal olarak vurgulamaktır. Yine de terimin tam karşılığının "söylenen" olduğunu belirtelim.) Jacques Derrida 1964-67 yılları arasında, 1961 tarihli *Bütünlük ve Sonsuz*'a kadarki Levinas eserlerini irdeleyen "Şiddet ve Metafizik" adlı bir makale yazmıştır. 1967 tarihinde *Yazı ve Fark*[15] adlı kitapta yayımlanan ve Levinas'ı dünyada tanıtan bu makalenin bir dekonstrüksiyon mu, yoksa bir eleştiri mi olduğu bugün bile hâlâ tartışılmaktadır. Söz konusu makalenin sorguladığı önemli bir nokta, Levinas'ın etiğin ontolojiye ve dolayısıyla fenomenolojiye öncel olduğu tezidir. Ontolojik olmayan etik aşkınlık, belirmek ve hatta söylenebilmek, ifade edilebilmek için ontolojinin, fenomenolojinin –son çözümlemede bir çıkar arayışı, anlama sürecinde başkayı ben'in özdeşliğine indirgeyen bir şiddet olan– dilini varsaymaz mı? Öyleyse, varlığın ötekisinin sözcesi, olmanın dili tarafından derhal kuşatılmaz mı? Etiğin ontolojiye öncelliği tezi, *Bütünlük ve Sonsuz*'da sonranın önceliği yapısına dayandığı halde, Levinas, Derrida'nın da vurgulamak istediği gibi, bu önceliği dil düzleminde yeterince temellendirmemiştir. "Söyleme ile söylenmiş olan arasındaki bağıntı, yani söylemenin söylenmiş olana, dilbilimsel sisteme ve de varlıkbilime ba-

15. Jacques Derrida, *L'écriture et la différance*, Paris: Seuil, 1967.

ğımlı olma durumu, her belirmenin ödenmesini talep ettiği bedeldir" derken Levinas, Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik"te işaret ettiği şeyi hem kabul ediyor hem de, aynı metinde, varlıkbilimin söylenmiş olanını ilk kez dile getiren söylemenin, ifşa ile tüketilemeyecek, köken öncesi anlamının "sorumluluk" olduğunu belirterek etiğin önceliği tezini bir kez daha yineliyor. "Söylenmiş olan"la kastedilen, tekrar edile edile kalıplaşmış dil, varlığın özünü temalaştırarak öğreten kuramın ve düşüncenin dilidir. "Söyleme" ise sorumluluğun dilidir; birinin ötekinden sorumlu olmasıdır; yaklaşmanın getirdiği bağlanma durumudur. Söyleme, söylenmiş olana bağımlıdır, ancak söylenmiş olanı meydana getiren de söylemenin ifşa ile tükenmeyen boyutu, birinin ötekinden sorumlu oluşudur. Bunların arasındaki "sonranın önceliği" yapısını, Levinas metnin devamında zamansal olarak da açıklayacak, "eşzamanlılık" ve "artzamanlılık" terimleriyle düşünecektir. Artzamanlı söyleme, eşzamanlı söylenmiş olanı kesintiye uğratır ve aslında ilksel, ilke öncesi (anarşik) bir toplumsallığı ifade ettiği için söylenmiş olanın kurduğu varlık düzenini olmaktan başka türlüye açar. Artzamanlı söylemede söylenmiş olanı kesintiye uğratmak suretiyle dile gelen "olmaktan başka türlü", sav şekline gelip söylenmiş olana dönüşmemek için, söylediğinin tersini söylemeli, kendini yadsıyan bir söyleme içinde sözcelenmelidir. Artzamanlı bir düşüncenin zorlayıcı konumunda dile gelen, öteki için duyulan çıkar gözetmez sorumluluktur. Yanıt verirken söylediğim yüz, bellek ve tarih tarafından hiçbir zaman kazanılamayacak olan bir geçmişin görünmez iziyle ışır: Şimdiden geçenin, şimdiye bağlanabilecek ve onda yeniden mevcut kılınabilecek bir geçmişten ve gelecekten vazgeçen aşkınlığı, olmaktan başka türlü ve özün ötesindedir.

IX

Fikre Gelen Tanrı Üstüne (De Dieu qui vient à l'idée)[16] adlı eserden aldığımız bağımsız bir makale olan "Tanrı ve Felsefe", seçkimizin belki de en zor metni. Tanrı felsefeye nasıl girebilir? Elbette Tanrı felsefeye çoktan beridir girmiştir, ontoloji sorunsalı özellikle Orta Çağ boyunca olanların varlığını yaratıcı bir Tanrı'da temellendirmiştir. Heidegger, geleneksel ontolojinin bir onto-teoloji olduğunu vurgularken, olanların varlığının en üstün olan olarak kavranmış bir Tanrı'ya dayandırılmasının varlıkbilimsel farkın üstünü örttüğünü belirtir. Levinas hem felsefenin Tanrı'yı ontolojik bir bağlamda ele almasına hem de doğal tanrıbilimin Tanrı'yı en üstün varlık olarak tanımlamasına karşı çıkmaktadır. Ama felsefecilerin ve ilahiyatçıların Tanrısı'na, Tanrı kavrayışına mesafe almasının sebebi, bunlardan muaf olarak, Tanrı ile kul arasında yaşanan dinsel bir yaşamın yolunu açmak da değildir. *Bütünlük ve Sonsuz*, pozitif dinlerin, kutsalı belirleyen katılma ilişkisinden tamamen kurtulamadığını, Tanrı'yla birleşme özlemiyle yüklü oldukları için hâlâ pagan olduklarını belirtir. Pozitif dinlerin mit dolu hayatına kıyasla, "sonsuzluk fikri mitlerden kurtulmuş bir insanlığın şafağıdır."[17] Mitlerden kurtulmuş tektanrıcılık "metafizik ateizmi" varsayar: Ne yasa ne de Tanrı göklerdedir.

Batı'nın felsefi söyleminin icabı, düşünceyle düşünülen arasındaki bir çakışma, düşüncenin düşünülene upuygun olmasıdır. Bu çakışma gerçekleştiğinde, varlık kendini mükemmel bir anlaşılırlık içinde sunacak ve olmanın hareketini düşünen düşünce aydınlanacaktır. Ama eğer felsefi düşünce olmanın hareketini düşünmekle sınırlansaydı, Kitab-ı Mukaddes'in söz ettiği Tanrı'yı kucaklayamazdı. Tanrı, ancak onto-teolojik bir bağlamda, varlığın hareketinin başlangıcı olarak bir anlam taşırdı. Felsefe, yalnızca "olmaktan başka türlü"yü düşünmeye açıldığı zaman, düşünülen ile düşüncenin çakışmazlığını, upuygunsuzluğu içerdiği zaman, olmanın hareketinin dışındaki, gerçeklikten münezzeh bir Tanrı'yı kucaklayabilecektir. Kitab-ı Mu-

16. Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982.
17. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Kluwer Academic, s. 75.

kaddes'in Tanrısı'nın bir anlamı varsa, anlamın, varlığın özüyle eşdeğer olmadığını, aşkınlığın içkinliğin ötesinde bir anlam ifade ettiğini kabul etmek gerekecektir. Bu anlam, rasyonelliğin dışında olmayı isteyen inançta da bulunmaz; "Tanrı'nın varlığına inanıyorum" cümlesi, hâlâ varlığın, ontolojinin dilini konuşur. Filozofların Tanrısı'yla mistiklerin ve müminlerin Tanrısı, karşıt gibi göründükleri halde bu noktada ortak bir zemini paylaşırlar. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı'nın anlamını kucaklayan felsefe, Batı'nın tinselliğinin taşıyıcısı olan ontolojik bir hakikat söylemi olma özelliğini aşar. Peki bilinç bu anlamı nasıl içerebilir? Bilinci, bilgiden yola çıkarak düşündüğümüzde onu özü itibarıyla düşünmüş olmayız. Levinas bilincin yönelimselliğini, bilincin uyanıklığında hep bir şeyin bilinci olması temel özelliğini, uykusuzluğun bir tür kipi olarak kavrıyor. Her türlü uyanık bilinç etkinliği, temsil etme, Aynı'nın olmanın vakarını Başka'ya da kazandırarak onu aynılaştırması, yani aynının özdeşlemesi veya billurlaşmasıdır. Buna karşın, uykusuzluğun bu tür uyanık bilinç etkinliğine indirgenemeyecek olan, daha ilksel, uykusuzluğun özüne ilişkin, onu kategorik olarak belirleyen bir kipi daha vardır: Uykusuzlukta, Başka Aynı'yı özdeşliğinde, tözünde, dinginliğinde, eşitliğinde rahatsız ederek uyandırır. Yalnızca bu tür bir uykusuzluk, yönelimsel olmayan, temalaştırmayan, Aynı'ya indirgemeden başkalığı karşılayan, varlıkta kendi çıkarını gözetmeden başkasıyla ilişkide olan bir uyanıklıktır. Bir teyakkuz halidir. Uykusuzluk olarak bilinç, azdaki çok yapısına sahiptir, içerilemez olanı içerir. Levinas bu yapıyı, Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'undaki Sonsuz fikrinin sonlu bende bulunmasıyla ilgili tartışmasına geri dönerek düşünür. Batı felsefesi külliyatının en çok okunan metinlerinden birisinde, Levinas düşünülenin onu düşünen düşünceyi aştığı, *cogito*'nun edimselliğinin Sonsuz fikriyle kesintiye uğradığı ânı yakalar. Azdaki çok yapısı, içerilemez olanı içermenin paradoksu, etik özneliğin yapısını verir bize. Bu yapı, başkasıyla ilişkide somutlaşacaktır. Ve böylelikle Tanrı'nın Levinas'ın felsefeye sokmaya çalıştığı aşkın anlamı, başkasıyla ilişkiden ayrı bir biçimde düşünülemeyecektir.

1986 tarihli "Biriciklik Üstüne" Levinas'ın varlıkbilimin klasik tümeller probleminin ayrılmaz bir parçası olan "bireyleşme" problemine yeni bir bakış açısı getiriyor. İnsan bireyini tekilleştiren, biricik kılan şey ne form ya da türe ait olma, ne de maddedir. Ne Doğal

Hukuk kuramlarında insana Devlet'te özgürlüğü vaat eden Akıl, ne insanın özerkliği ne de tinselliğidir. Bizzat modern Avrupalının vicdanının rahatsızlığı; kendi ayrıcalığını, felsefesini sorgulaması, onun bir öldürme korkusu duyduğuna, mantıksal olanın meşruluğundan kaygılandığına tanıklık eder. İnsan, türün mantığındaki bakışımlılığa ters bir biçimde, başkasının ötekiliğine kayıtsız-olmamada, sorumluluğun "öteki-için"ininde biricikleşir. Sorumluluk bir bireyleşme ilkesidir.

X

Musevi cemaatin çok küçük yaşlarından itibaren çocuklarına İbranice'yi ve Ahd-i Atik'i öğretmeye başladıkları Litvanya'da doğan Levinas, gençliğinde gördüğü sinagog eğitimi boyunca Talmud'un diyalektiğiyle de belli bir ölçüde tanışmış, ancak Ekim devriminden sonra 1917'de ailesiyle birlikte Fransa'ya göç etmesinden II. Dünya Savaşı sonrası döneme kadar Talmud yorumculuğuna karşı özel bir ilgi göstermemiş, yalnızca felsefeyle ilgilenmiştir. Onu, pek çok Fransız Yahudisinin çaresizce paylaştığı ölüm kamplarından kurtaran şey II. Dünya Savaşı sırasında Fransız ordusunda subay olarak görev yapması oldu. Levinas bu sayede Alman esir kamplarında kaldığı halde öldürülmemiştir. Eşini Paris'ten kaçırıp, saklanmasına yardım ederek ölümden kurtaran, yakın dostu Maurice Blanchot'dur. Levinas, karısı hariç, bütün ailesini Yahudi soykırımında kaybetmiştir. Savaştan sonra Paris'e döndüğünde, bir gün sinagogda, öylesine, sanki hiçbir yerden gelmiyormuş gibi karşısına çıkan, kimsenin hakkında bir şey bilmediği Talmud yorumcusu Mösyö Chouchani ile tanışır. En aşikar gibi görünen bir cümleyi bile yorumcu soluğuyla üfleyip çoğul anlamlarla aydınlatan Chouchani, Levinas'ın Talmud'la yeni bir ilişki kurmasının yolunu açan hocadır. Levinas 1970'lerden, 1990'larda Alzeimer hastası olana kadar hemen her sene sinagogda Talmud dersleri vermiştir. Yaptığı iş, Talmud'dan seçtiği bir, iki sayfalık bir metni yorumlamaktır.

Mesianik musevilik ile haham museviliği arasında, musevi gelenek ve göreneklerinin uygulanması açısından değilse de, temel bir fark olduğu söylenebilir. Haham museviliği, Tanrı'nın Sina dağında

Musa'ya yazılı olarak verdiği Tevrat'a (Musa'nın beş kitabı) dayanmakla yetinmez. Yazılı Tevrat gibi Sina kökenli olduğunu iddia ettiği bir sözel Yasa'ya ve geleneğe de bağlıdır esas olarak. Maimonides, Musa'nın, Sina'da yazılı olarak on emri almakla kalmadığını, Tanrı'dan her emrin sözlü yorumunu, ve Tevrat'ın tüm içeriğinin açıklamasını da almış olduğunu söyler. Bu açıklama önce Joşua'ya, sonra da bilgelere ait sözel bir gelenek yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. MÖ. 200 ile MS. 200 arasında, görevleri bu gelenekleri öğretmek ve aktarmak olan büyük bilginler (*Tanaim*) yaşamıştır ve MS. 200 yılında sözel Tevrat, Haham Yehuda Hanasi tarafından kaleme alınmış ve yapıta *Mişna* adı verilmiştir. Mişna sözcüğünün anlamı, tekrar ederek öğretmek demektir. Mişna, sözlü Yasa'nın dile geldiği, MS. 200 ile 700 arasında yazılmış olan metinlerin ilkidir ve haham geleneği tarafından Sina vahyinin bir bölümü olduğu kabul edilir. Altı bölümü (*sedarim*), ve altbölümleri (*tractates*) vardır. Gemara, MS. 200 ile 400 arasında yaşamış olan *Tanaim* denen büyük bilginlerin Mişna'da içerilen yazılarını anlama ve yorumlama çabasına tanıklık eden başka bir metindir. Gemara ile Mişna'nın bir araya gelmesi Babil Talmud'u ile Filistin Talmud'unu oluşturur. Haham geleneği, Musa'dan yazılı olarak gelen Tevrat'ın anlamının korunmasının tek yolunun, sözlü yasa geleneğinin, yani bilgelere ve hahamlara aktarılan ilahi vahyin çalışma ve öğrenme yoluyla bilinmesi olduğunu vurgular. Yazılı Tevrat'ın el altında bulunması yetmez, onu yorumlamak için bilgelerin ve hahamların (*Sanhedrin*) yazılı metin kadar ağırlık taşıyan otoritesine ihtiyaç vardır. Tevrat'ın ve Talmud'un çalışılması –birbirini izleyen savlar ve ince tartışmalarla uğraşmak suretiyle aklın yükseltilmesi– büyük bir önem taşır ve bu çalışma ömür boyu sürer; çünkü Tevrat bilgisini artırmayan azaltmış demektir.

Levinas'ın *Yeni Talmud Dersleri* (*Nouvelles lectures talmudiques*)[18] adlı eserinde bulunan Talmud yorumlarından biri de, "Tanrı'nın İradesi ve İnsan Hakları" başlığını taşıyan, 1974 yılında Merkez Hahamlar Kurulu önünde verdiği bir derstir. Levinas'a göre, Haham bilgeliğine ait metinler, özellikle de Talmud olmaksızın Musevilik-

18. Emmanuel Levinas, *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Édition Minuit, 1996.

ten söz edilemez ancak bu metinlerin dilini ve ilgilerini günümüz musevilerinin benimseyebileceği anlamlarla aydınlatmak bir nefes ve ilham işidir. "Tanrı'nın İradesi ve İnsan Hakları", ilahi mahkeme ile beşeri mahkeme arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu, Tanrı'nın merhametinin anlamını, affetmenin koşulunu ve bedelini tartışan Talmud'un *Makoth* adı verilen son bölümünden birkaç sayfayı yorumlar. Levinas'a göre, ilahi adaletin dünya mahkemesine indiği hareketin yapısı, Başka'nın aşkın yükselişine delalet eder. Levinas Tevrat'ı ve onu yorumlayan Talmud geleneğini "etik"in ufkunda yorumlar: Etik, ne bir sistem, ne felsefi araştırmanın bir alanı, ne hayatın bir bölgesi, ne de taçlanmasıdır; beni kendi özdeşliğimden, kendi bekasında ayak direyen mevcudiyetimden çıkaran Başka'nın verdiği bir rahatsızlık, bir travma ile bilincimin uyanması ve teyakkuz haline geçmesidir. Beşeri düzen bu travmadan doğar ve onun tarafından kesintiye uğratılarak rahatsız edilir. İlahi adalet ile beşeri adalet arasındaki, adalet ile yasa arasındaki ilişkidir bu.

"Ahit" adlı Talmud yorumu metni, "cemaat" problemini, Babil Talmud'unda (Sotah Risalesi 37a-b) bulunan ve uzunluğu yarım sayfayı geçmeyen, ahit üstüne bir tartışmayı yorumlayarak ele alıyor. Hahamların tartıştıkları mesele İsrailoğulları ile Tanrı arasında kaç ahdin akdedildiğidir. Levinas'ın okumasına göre, Gerizim ve Ebal dağları arasında yapılan ahit, kadınları, çocukları ve yabancıları dışlamayan, bütünüyle görünür, yüz yüze bir cemaatin, insanlığın tümüne hitap ederek, tüm insanlığı Yasa'ya davet eden mesajını taşır. Bu metnin çok önemli başka bir tartışması da, yasada vücuda gelmiş genel ilkenin, evrensel olandan bağımsız tikele uygulanmasını sorunsallaştırmasıdır. Levinas şöyle yazar: "... genel ve cömert ilkelerin, uygulanmaları sırasında tersine çevrilebilir olmaları bir olgudur. Her cömert düşünceyi kendi Stalinizmi tehdit eder. Talmud'un kazustrisinin büyük gücü, onun tikel vakayı, o vakadaki genel ilkenin tersine dönme riskini taşıdığı tam o anı tespit etmek amacıyla inceleyen özgül bir disiplin olmasında yatmaktadır; geneli tikelin duruş noktasından teftiş eder. Bu bizi ideolojiden korur. İdeoloji bir ilkenin cömertliğinden ya da açıklığından doğar." Bu Talmud yorumunun sonunda, Levinas'ın sorumluluğu anlayışı konusu bakımından dikkate değer başka bir felsefi açılım da, "başkasından sorumlu olmanın" alanının, birbirinden sorumlu olmayı içerecek bir biçimde

yeniden tanımlanmış olmasıdır. Fakat bu simetri içinde başkasıyla ilişkinin asimetrik yapısı kaybolmaz; çünkü "başkasından sorumlu olmak", beni başkasına göre daha sorumlu kılan "hep bir fazla" yapısı içinde sonsuzca genişlemektedir. Başkasından sorumlu olmak, onun sorumluluğundan da sorumlu olmaktır; onun benden sorumlu olmasından da ben sorumluyum, dolayısıyla benim sorumluluğum onunkinden hep bir fazladır, "sorumluluğun sorumluluğu"dur bu. Sonsuzca tekrarlanan, başkasının sorumluluğuyla benimkinin hiçbir zaman upuygun olmadığı bu yapı, İlahi Yasa'ya katılanların cemaatinin, Tevrat'ın cemaatinin kurucu ilkesidir. Dahası, Levinas'ın iddiası, onun insanın insanlığından ayrılamayacak bir ideal olduğudur.

XI

Levinas bol miktarda söyleşi yapmış bir filozof. Bu söyleşiler hem kolay okunur metinler, hem de teorik metinleri anlamaya yardımcı olacak ipuçları veriyor. *Sonsuza Tanıklık*'ta dört söyleşi var: "Felsefe Adalet ve Aşk", "Fenomenolojiden Etiğe", " Etik ve Siyaset" ve Levinas'ın bağımsız bir kitap olarak yayımladığı *Etik ve Sonsuz*.

"Fenomenolojiden Etiğe", Levinas'ın felsefi yolculuğunu, düşüncesi üstündeki belli başlı etkileri, temel sorunları, kavramları ve kendi düşüncesine yapılan itirazları göreli olarak kolay anlaşılır bir dille serimliyor. Söyleşinin ilk sayfaları Levinas'ın Bergson, Husserl, Heidegger ve Sartre ile ilişkisine dair önemli ipuçları veriyor. Ardından Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik" adlı yazısında sorguladığı tezi yeniden öne sürüyor Levinas: Felsefenin Eski Yunanca'ya bağlı anlaşılırlık dili, "insanlararası" alanı da "anlama" ve "mevcudiyet" kavramlarına tâbi kılmak suretiyle felsefenin konusu haline getirir. Buna karşın Yahudi-Hıristiyan kitabi geleneği, insanlararasılığın alanına felsefi anlaşılırlığın dilini aşan bir biçimde yaklaşabilir ve onu adalet ve etik sorumluluk açısından açımlayabilir. Bunu yaptığı ölçüde, Yahudi-Hıristiyan geleneği felsefenin öteki kaynağı olmakla kalmaz, daha ilksel kaynağı olarak da adlandırılabilir. Levinas, bu seçkiye dahil ettiğimiz başka bir söyleşisinde, "Felsefe, Adalet ve Aşk"ta daha da çarpıcı bir ifadeyle şöyle diyor: "Ahlakın,

okullarda Antik Yunan yazarlarını okumuş olan ve belli bir evrimi izleyen bir insanlığın, beyaz ırkın icadı olmadığını düşünüyorum."

"Etik" ve "ahlak" terimleri üzerinde duralım biraz. Etik, Eski Yunanca *ethos* sözcüğünden gelir. Sözcük, Aristoteles'te "karakter", "alışkanlık" anlamını taşır. Etiğin bir karakter meselesi olarak ortaya koyulması, davranış seçiminin tümdengelim yoluyla sonuç çıkarmak suretiyle belirlenmediğini gösterir. Toplumda yerli yerinde olan ve yaşamı kucaklayan bir etik vardır zaten. Bu etik, Kantçı anlamda ahlağın (*Moralität*) dayandığı kavramlara dayanmaz. Örneğin Aristoteles'te, Kant'ın ahlak felsefesinde temel bir rol oynayan istem (*Wille*), ödev, gereklilik, özerklik kavramları bulunmaz. Levinas'ın sözünü ettiği "etik", ne Aristoteles'in etiğine ne de Kant'ın ahlakına benzer. Kant'ın ahlakı ile Levinas'ın etiği arasındaki mesafe ortaya konulmak istendiğinde, Kant'ın "özerklik" kavramına karşı Levinas'ın "yaderklik" kavramını öne çıkarışına bakmak uygun olacaktır. Kant'ta özerklik, akıl sahibi varlığın uyacağı yasayı kendi kendisine vermesi değildir yalnızca; istemenin, öznenin herhangi bir kişisel eğilimiyle ve davranışın nesnesinin herhangi bir özelliğiyle belirlenmemiş olması da gerekir. İçinde bulunduğum durumdan hoşlanayım hoşlanmayayım, eğer istemimi yalnızca ahlak yasası belirliyorsa, yapmam gerekeni ödevim olduğu için yapıyorsam davranışımın ahlaki bir değeri vardır. Kant'ta, başkasının, öznenin istemini olumlu ya da olumsuz bir biçimde belirleyici bir etkide bulunması, öznenin davranışının ahlaki değerini ortadan kaldırır. Levinas, "özgürlük", "özerklik" kavramlarını baştacı eden Batı felsefesinin, Başka'yı Aynı'ya indirgediğini söylerken aynı zamanda Kant'ın ahlakını da hedeflemektedir. Levinas'ta etik ilişkide olduğum başkasına karşı davranışım evrenselleştirilebilir değildir, o tekil başkasına karşı sorumluluğum sonsuzdur, yerime başka kimseyi geçiremeyeceğim gibi, aynı durumda olan herkesin de benim gibi davranmasını umamam. Davranışın evrenselleştirilebilir olması talebi, başkasıyla ilişkiyi üçüncüyle ilişkiye indirger. Levinas'ta etik özne özerklikte değil, yaderklikte bulunur, çünkü başkasına karşı duyduğu "metafizik arzu" onun başkasının yüzünün buyurduğu "Öldürmeyeceksin" emrini almasını sağlar. "Öldürmeyeceksin" buyruğu, başkasını yalnız ölmeye terk etmemeyi de içerir. Dahası, Başkası'nın yüzü ben'in gücü olan özgürlüğünü sorguya çeker ve ben onun karşısında kendi özgürlüğü-

nün haksızlığını, keyfiliğini, başkasının yerini gasp etmiş olduğunu keşfeder. Levinas'a göre ahlak, bir arada yaşamayı düzenleyen gelenek ve göreneklere ilişkin yazılı olmayan davranış kurallarıdır. Ahlak toplumdan topluma değişebilir, aynı toplumda geçmişte ahlaki olarak kınanan bir şey şimdi hoşgörülüyor olabilir. "Etik" ise toplumdan topluma değişen kurallara uyma veya yurttaşlık görevlerini yerine getirme değildir. "Etik", Levinas'a göre, düzene çağırmaz, politik ya da toplumsal çıkarı gözetmez. Etik öznenin başkasının çağrısını duyması, ben'in varlıktaki çıkarını gözetmekten vazgeçmesi ve başkasının başkalığını yoketmeden, ona boş ellerle yaklaşmayarak yanıt vermesidir.

Öyleyse, Levinas için ahlak ve etik ayrı şeylerdir: Biri, politika gibi, üçüncüyle ilişki olarak, diğeri başkasıyla ilişki olarak düşünülür. Ama son tahlilde Levinas toplumsallığın kaynağını, toplumsallığı kesintiye uğratma pahasına ortaya çıkan başkasıyla ilişkide bulduğu içindir ki ahlakın da aslında başkasına karşı sorumluluktan kaynaklandığını öne sürer. Başkasının yüzünden Tanrı geçtiği için, ahlakta da son kertede bu iz, silinmiş bir biçimde dahi olsa bulunur. Bu düşüncenin çizdiği çerçevede, artık varlıkbilimsel açıdan ele alınamayacak olan, ötekiyle ilişki üstünden, etik bir biçimde düşünülen Tanrı felsefeye girebilirse eğer –ki Levinas işte bunu zorlar– felsefenin anlama ve mevcudiyet kavramlarına dayalı akışını kesintiye uğratarak mutlak başkalığın dile gelmesi sağlanacaktır. Levinas Eski Yunan geleneğine bağlı felsefenin, anlamı, bütünselleştirici bir söylemin eşzamanlılığında eritme çabası içinde olduğunu öne sürer; halbuki başkasıyla ilişkinin zamansallığı artzamanlılıktır; hiçbir zaman şimdi değildir. Levinas'ın başkasıyla ilişkiyi anlatımında kesinlikle gözden kaçırılmaması gereken şey, dünyada iki kişi olmadığımızdır. Eğer yalnızca ben ve başkası olsaydık, o hep benden önce gelirdi ve ben ona karşı sorumlu, onun sorumluluğundan bile sorumlu olurdum. Oysa bana başkasının gözlerinden bir üçüncü bakar: Başkasıyla ilişki, üçüncüyle ilişkiden ayrılmaz, ayrılamaz. Bu yüzden insanlararası alan hem ontolojik ve politik hem de etik bir alandır: Hem artzamanlılık hem de eşzamanlılık bakımından düşünülmelidir. Eşzamanlılığın dilini artzamanlılıkla kesintiye uğratsak bile onun bütünselleştirici diline mecburuzdur; çünkü artzamanlı olan –insanın başka insanla ve dolayısıyla mutlak Başka veya Tanrı'yla

ilişkisi– ancak varlığın ve politikanın eşzamanlılığa dayanan dilini ve mantığını kesintiye uğratmak suretiyle ortaya çıkabilir.

Levinas çoğunlukla başkasıyla karşılaşma ve yüzün deneyimi anlatısı üstünden ben'in hep başkası konusunda verici konumda bulunduğu etik ilişkiyi betimleyen bir düşünür olarak okunmuştur, oysa ki o, "etik özneliğin" düşünürüdür. Özneyi, ontolojik bir biçimde anlamın merkezi olan töz, ya da anlamın efendisi olarak düşünmeyi, *cogito* geleneğine yaslanmayı bırakmıştır çoktan: *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*, özneyi, Descartes'ın *Metafizik Düşünceler*'inin üçüncüsünde tanrının varlığını ispatlamaya çalıştığı sonluda bulunan sonsuz fikri üstünden "azdaki çok" yapısına bağlı bir biçimde ele alır. Bu öznenin özgürlüğü onun başkasına sorumluluğu tarafından öncelenir, kısacası onun özgürlüğü "zor bir özgürlük", özerk olmayan "yaderk bir özgürlük"tür artık.

"Felsefe, Adalet ve Aşk"ta Levinas, adalet kavramını anlayışıyla ilgili önemli bazı ipuçları veriyor. *Bütünlük ve Sonsuz*'da adalet kavramının ikili bir kullanımı vardır. Daha çok üçüncü ile ilişkiyi belirlemek için kullanıldığı halde, Levinas'ın başkası ile ilişkiyi de "adalet" olarak adlandırmaktan kaçınmadığı anlar vardır. Üçüncü ile ilişki bizi politikaya, devlete, yasallığa, bir vatandaşlar düzenine götürecektir. Başkası ise bu düzeni kesintiye uğratandır. Totaliter bir devletin meşruluğu ancak başkası ile ilişkisinden yola çıkılarak tartışılabilir. Başkasıyla karşılaşma anlamındaki adalet, aynı zamanda devletin sınırıdır. "Felsefe, Adalet ve Aşk"ta Levinas, başkasıyla ilişkinin üçüncüyle ilişkiden ayrılamayacağını bir kez daha vurguluyor. Ama başkasının yüzünden doğan adaleti, daha çok, başkasına karşı sınırsız sorumluluğuma bir sınır koyan üçüncü ile ilişki anlamında ele alıyor. Adalet, benim özgürlüğümün keyfiliğini sorgulayarak beni hesap vermeye, kuramsallaştırmaya, haklılaştırmaya çağıran başkasının yüzüyle karşılaşmamdan doğduğu içindir ki Levinas, aynı zamanda adaletin kuramsallığın temeli olduğunu da ileri sürecektir. Tanrı'nın etik bağlamda, başkasının yüzüyle ilişkiden geçerek felsefeye girmesi, başkasının yüzünde Tanrı'nın "Öldürmeyeceksin" emrini duymam, Levinas'ta ayrılmışlık anlamını taşıyan azizlik ülküsüyle birlikte düşünülür. Kutsal Kitap Levinas'a göre etik bir anlam taşır, azizliği önerir. Başka insanla ilişkiden bağımsız olarak Tanrı ile bir ilişki kurmaya çalışmanın, Tanrı'yla birleşmeyi

ya da çakışmayı hedeflemenin azizlikle bir ilgisi yoktur.

Etik ve Sonsuz, Levinas'ın 1981 yılında Philippe Nemo ile yaptığı on söyleşiden oluşan bağımsız bir kitap olarak yayımlanmıştır. Bu söyleşiler hem Levinas'ın felsefi yolculuğunu genel bir biçimde nasıl değerlendirdiğini görmemize, hem de bu düşüncenin son döneminde nereye vardığını, kendi statüsünü nasıl kavradığını anlamamıza olanak tanır. Olmaktan başka türlüyü söyleme, başkasının buyruğuna boyun eğdikten sonra gelen esinle sonsuza tanıklık etmek, "peygamberlik" olarak koyar kendisini ortaya. Peygamberlik de, azizlik gibi, varlıktaki yerinin sorgulanması, varlıkta kalmak arzusunun her haklılaştırmanın ve anlamın kaynağı olmaktan çıkarılmasıdır.

"Etik ve Siyaset", Fransızca metin elimizde bulunmadığından *The Levinas Reader*'dan alarak İngilizce'den çevirdiğimiz bir metin. Kitabın editörü Sean Hand, söyleşiyi politik bağlamına yerleştiriyor. Giriş'ini atlayarak yalnızca bu yazıyı okumayı tercih edecek okuyucuya kolaylık sağlamak için bu kısa tanıtımın söyleşinin başında kalmasını uygun bulduk. Paragrafı burada da alıntılayacağız: "14 Eylül 1982'de, Doğu Beyrut'taki bir partinin merkez bürosu, Lübnan Devlet Başkanı Beşir Gemayel'in konuşma yaptığı sırada bombalandı. Gemayel ve 26 kişi öldürüldü. İsrailliler olayın hemen ertesi günü 'olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak' amacıyla Batı Beyrut'u işgal ederek karşılık verdi. Bu ifade, Begin hükümetini yaşanacakların sorumluluğunu kabul etmeye mecbur bıraktı. İşgal, Müslümanları Falanjistlerin intikamından koruma varsayımıyla yapılmasına rağmen, İsrail Savunma Güçleri (IDF), İsrail'e vur-kaç taktiğiyle saldırılar düzenleyen *fedailer* veya içeri sızmış Araplar olduklarından şüphelendikleri kişileri temizlemek amacıyla Falanjistleri Filistin kamplarına soktu. Hıristiyan askerler, İsrail Savunma Güçleri'nin herhangi bir müdahalesiyle karşılaşmadan Sabra ve Şatila kamplarında iki gün boyunca yüzlerce kişiyi katlettiler. 26 Eylül'de *New York Times*'a '*goyim* (Yahudi olmayan) *goyim*'i öldürüyor ve hemen ardından Yahudileri asmaya kalkışıyorlar,' şeklinde açıklama yapan Begin, yasal soruşturma açmayı reddetti ilk başta.

"Alain Finkielkraut ve Emmanuel Levinas, katliamın şoku devam ederken, 28 Eylül 1982'de Shlomo Molko tarafından 'İsrail ve Yahudi Etiği' temasını tartışmak üzere Radio Communauté'ye davet

edildi. Bu metin, söz konusu görüşmenin daha önce *Les nouveaux cahiers*'de, 18 (1982-3), 71, 1-8, yayımlanan transkriptidir."[19]

"Etik ve Siyaset"te Levinas, Sabra ve Şatila kamplarında insanları öldürme suçunun İsrail Savunma Güçleri'ne ve İsrail Devleti'ne yüklenebileceğini reddeder, ama her insanın başkalarına karşı sorumlu olduğu görüşü çerçevesinde, katliamın sorumluluğunun İsrail'e ait olduğunu olumlar. Ama bu çerçevede olayın sorumlusu özellikle İsrail olmaktan çıkar – İsrail'in katliama yol açmada oynadığı rolün özgüllüğü de gözden kaybolur. Olayın sorumluluğunu İsrail de herkes kadar taşımalı, hatta ayrıcalıklı bir biçimde, herkesten daha çok taşımalıdır çünkü Levinas'a göre musevi bilincinin özü budur. Bir yandan, sınırsız bir sorumluluk onaylanmış, öte yandan da bunun yalnızca İsrail'in meselesi olmadığı, aynı zamanda olaya komşu olan herkesin meselesi olduğu öne sürülmüştür. Bunun, Levinasçı anlamda etik bir tavır olmadığı, etikten beslenen siyasi bir savunma olduğu saptaması haklı bir saptama olacaktır. S. Molko, söyleşinin bir yerinde Levinas'a şu çarpıcı soruyu sorar: "Emmanuel Levinas siz 'başkası'nın filozofusunuz. Başkasıyla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir, ve her şeyin ötesinde İsrailliler için Filistinliler 'başkası' değil midir?" Levinas sorunun son kısmını şöyle yanıtlar: "Başkası tanımım tamamen farklıdır. Komşunuz başka bir komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz ki?.. Başkalıkta bir düşmanlık bulunabilir ya da en azından kim doğru kim yanlış, kim haksız kim haklı sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşiriz." İsrail ile Filistin arasındaki sorun, hayatının hiçbir kısmını İsrail'de geçirmemiş olan Levinas'ın hakkında konuşmak istemediği, üstüne konuşma hakkını kendisinde bulmadığı bir konudur. İsrail'in Filistin topraklarını işgal ederek orada bir devlet kurmuş olduğu konusunda hiç konuşmadığı halde, bir televizyon söyleşisinde, bağımsız bir İsrail Devleti'nin, "Kutsal Kitap'ın okunmasının tek koşulu" olduğunu söyler. "Etik ve Siyaset"te de "Korumamız ve savunmamız gereken şey sadece düşüncelerimiz değil, ruhumuz ve ruhumuzu yükselten şeylerdir: kitaplarımızdır. Evet, kitaplarımızın tehlikede olması, bu, Yahudiler için muazzam bir sorun

19. *The Levinas Reader*, Sean Hand (haz.), 1996, Oxford & Cambridge: Blackwell, s. 289.

ve had safhada bir tehdittir!" demektedir. Şaşırtıcı bir biçimde, ona göre bir İsrail Devleti'nin varolmasının zorunluluğu böyle bir tehdidin varlığından kaynaklanır. Siyonizmin vadedilen toprakları işgal etmenin ve orada bir devlet kurmanın haklılığını oluşturmaya çalışan mistik söylemi Levinas'a göre boştur, çünkü insanın kutsallığının yanında, "kutsal toprak bütün çıplaklığıyla sadece taş ve odun olarak görünür."

Yukarda alıntıladığımız soruya verdiği yanıtta ve başka yerlerde Levinas, İsraillileri "komşum", Filistinlileri ise "komşumun komşusu" olarak konumlandırır gibi görünmektedir. Levinas'ın etik söyleminde, başkası olan komşunun herhangi bir din, etnik köken, kimlik kurucu bir aidiyet ya da cemaate dahil olma ile belirlenemeyeceğini saptamak gerekir. Dahası, etik özne hep bir ben'dir; onu hiçbir katılımla belirleyemeyeceğimiz gibi, bir "biz"e katılımla da yoketmiş oluruz. Öyleyse, etik söylem kolaylıkla politikanın alanına taşınamayacaktır. Özgül olarak İsrail ile Filistin arasındaki gerilime ilişkin hale gelmesi talep edildiğinde, Levinas meseleyi ben ve başkası arasındaki ilişki çerçevesinden çıkarmaya, kendisi için olduğum komşum ile komşumun komşusu (başka bir komşum) arasındaki düşmanlık bağlamına yerleştirmeye çalışacaktır. Başkası ile üçüncü arasındaki bu kavgada Filistinli'nin neden üçüncü konumunda bulunduğunu Levinas'ın nasıl açıklayabileceğini ise bilmiyoruz maalesef.

XII

Bu projenin gerçekleşmesine çevirilerin bir kısmının düzeltilmesi sürecine katılarak katkıda bulunan Galatasaray Üniversitesi Felsefe Yüksek Lisans Programı'ndan mezun öğrencim Erdem Gökyaran'a teşekkür etmek isterim. Benimle hem redaksiyon yükünü paylaştı, hem de Levinas üstüne başarılı bir yüksek lisans tezi yazdı. Doç. Dr. Medar Atıcı ve Doç. Dr. Melih Başaran ve öğrencilerimiz Umut Öksuzan, Gaye Çankaya, Hakan Yücefer, Ceylan Uslu ve şimdi ODTÜ'de felsefe doktorası yapan Özkan Gözel'e çevirileriyle bu seçkiye katıldıkları ve bu tecrübeyi paylaştıkları için teşekkür ederim. Sevgili dostum Ahmet Demirhan, Talmud yorumlarının çevirileri düzel-

tilirken önerilerini esirgemeyerek bana yardım etti. Deniz Pekin'e *Etik ve Sonsuz*'un çevirisinin yeniden elden geçirilme çalışmasına katkılarından dolayı müteşekkirim. Son olarak, istemese de bu kitabın ortaya çıkış sürecinde büyük fedakârlık yapmak zorunda kalan küçük oğlum Hasan Eflatun'a teşekkür ederim. Böyle uzun zaman alan, meşakkatli ve önemli bir proje, herhangi bir Batı ülkesinde yapılsaydı, herhalde verdikleri destekten ötürü teşekkürü hakeden birçok kurum ya da kuruluş olurdu, maalesef bize Metis Yayınları'ndan başka destek veren herhangi bir kurum olmadı.

Zeynep Direk

Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce[1]

HİTLER'İN felsefesi yalındır. Ama onda yanarak kendilerini tüketen ve bu felsefeyi harekete geçiren ilkel güçler, ilksel bir kuvvetin baskısı altında, onun zavallı ifade tarzını patlatıp fışkırtarak açığa çıkartırlar. Alman ruhunun gizli nostaljisini uyandırırlar. Bir salgından ya da bir delilikten çok, ilksel hislerin uyanışıdır Hitlerizm.

Ama bu noktadan itibaren, korkutucu bir biçimde tehlikeli olan Hitlerizm felsefi olarak ilgi çekici bir hal alır. Çünkü ilksel hislerde bir felsefe saklıdır. Bunlar gerçekliğin bütünü ve kendi kaderi karşısındaki bir ruhun ilk tavrını ifade ederler. Ruhun dünyada atıldığı maceranın anlamını önceden belirler ya da şekillendirirler. Böylece, Hitler'in felsefesi Hitlercilerin felsefesinin ötesine geçer. Bir uygarlığın ilkelerinin ta kendisini sorgular. Çatışma liberalizm ile Hitlerizm arasında değildir yalnızca. Hitler rejimi iktidara geldiği zaman Hıristiyan kiliselerinin yararlandıkları, kilise ile devlet arasında yapılan anlaşmalara ve düzenlemelere rağmen, bizzat Hıristiyanlık da tehdit altında kalmıştır.

Bazı gazetecilerin yaptıkları gibi, Hıristiyan evrenselciliği ile ırkçı tikelciliği ayırt etmek yetmez: Mantıksal bir çelişki somut bir olayı yargılamakta yetersiz kalır. İki fikir akımını karşı karşıya getiren mantıksal bir çelişkinin anlamı, ancak onların kaynağına, onları mümkün kılan görüye, kaynaksal karara geri dönersek bütünüyle ortaya çıkar. Bunu izleyen düşünceleri bu anlayış doğrultusunda serimleyeceğiz.

1. Emmanuel Levinas, "Quelques reflexions sur la philosophie de l'hitlérisme", *Esprit*, II, 26, 1934, 199-208.

Özgürlük tini, Avrupa uygarlığında, insanın kaderinin bir kavranışı anlamına gelir. Bu yüzden, özgürlük tininin içeriği siyasal özgürlüklerden ibaret değildir. Özgürlük tini, eyleme kışkırtan dünya ve olanaklar karşısında, insanın mutlak özgürlük hissidir. İnsan Evren karşısında kendisini ebediyen yeniler. Kesin bir dille söyleyecek olursak, insanın tarihi yoktur.

Çünkü tarih en derin sınırlamadır, temel sınırlamadır. İnsanın varoluşunun koşulu olan zaman, her şeyden önce, telafi edilemez olanın koşuludur. Kaçıp giden bir şimdinin beraberinde götürdüğü oldubitti, sonsuza dek insanın ellerinden kayıp gider ama onun kaderi üstündeki ağırlığını da hissettirir. Şeylerin ebedi akışının melankolisinin, Heraklitos'un aldatıcı şimdisinin arkasında, teşebbüsü bir devamdan ibaret olmaya mahkûm eden silinemez bir geçmişin yerinden kıpırdatılamazlığının trajedisi vardır. Hakiki özgürlük, hakiki başlangıç, bir alınyazısının hep son noktasında olup ona ebediyen yeniden başlayan hakiki bir şimdiyi talep edecektir.

Yahudilik bu görkemli mesajı taşır. Vicdan azabı –telafi edilemez olanı hiçbir şekilde telafi edemiyor olmanın acı dolu ifadesi– affı doğuran pişmanlığın habercisidir ve af telafi eder. İnsan şimdide geçmişi dönüştürecek, silecek olanı bulur. Zaman tam da geriye çevrilmezliğini kaybeder. Yaralı bir hayvan gibi güçten düşmüş, insanın ayaklarının dibine yığılır. Ve insan, onu azat eder.

İnsanın zaman karşısındaki doğal iktidarsızlığının yakıcı hissi, Eski Yunan *Moïra*'sının trajiğini, günah fikrinin yoğunluğunu ve Hıristiyanlığın isyanının büyüklüğünü oluşturan şeydir bütünüyle. Yakalarına bir lanet gibi yapışan yabancı ve vahşi bir geçmişin avucunda çırpınan Atreusoğullarına karşı, Hıristiyanlık mistik bir dram ortaya çıkarır. Haç özgürleştirir; ve zaman üzerinde zafer kazanan kutsama ayiniyle[2] bu özgürleşme her gün olur. Hıristiyanlığın getirmek istediği selâmet, anların akışının tamamladığı son ve kesin olana yeniden başlama vaadiyle ve şimdiye tâbi kılınmış, hep ihtilâflı, hep

2. *Eucharistie*: Katoliklerce, İsa'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarap kullanılarak yapılan ayin. (ç.n.)

yeniden sorgulanmaya açılan bir geçmişin mutlak çelişkisini geride bırakma vaadiyle değer kazanır.

Bu sayede, Hıristiyanlık özgürlüğü ilan eder; bu sayede onu tüm doluluğuyla mümkün kılar. Özgürce yapılan, yalnızca alınyazısı seçimi değildir. Yapılmış seçim [seçeni ilelebet bağlayan bir] zincir haline gelmez. İnsan, özgürce kendi kendini bağladığı kontratı feshetme imkânını –elbette doğaüstü, fakat elle tutulur, yani somut bir imkândır bu– muhafaza eder. Yaradılışın ilk günlerindeki çıplaklığına her an yeniden bürünebilir. Özgürlüğün yeniden fethi kolay değildir. Başarısızlığa uğrayabilir. Keyfiliğin dünyasına yerleşmiş bir istencin kapristen ibaret kararının sonucu değildir. Ama gereken çabanın yoğunluğu engelin ağırlığının ölçüsüdür yalnızca ve doğal varoluşun derin katmanlarını parçalayarak onlar üzerinde zafer kazanan vadedilmiş ve gerçekleştirilmiş olan yeni düzenin orijinalliğini vurgular.

Her bağlanmaya karşın sonsuz olan ve sayesinde, sonuç olarak, hiçbir bağlanmanın nihai olmadığı bu özgürlük, Hıristiyan ruh mefhumunun temelinde bulunur. Bireyin en son temelini ifade eden bu özgürlük, son derece somut bir gerçeklik olmayı sürdürdüğü halde, aşkın bir soluğun duru saflığına sahiptir. Dünyanın gerçek tarihinin değişimleri boyunca, yenilenme gücü, ruha, somut insanın o sırada içinde yerleşmiş olduğu bir dünyanın saldırılarından korunmuş olan, sanki numenal bir doğa verir. Paradoks görünüştedir yalnızca. Ruhun dünyadan kopması bir soyutlama değildir, somut ve müspet bir kendini ayırma, çıkartma gücüdür. Kişilerin maddi ya da toplumsal koşulları ne olursa olsun tüm ruhların eşdeğer haysiyete sahip olması, bireysel farklılıkların altında bir "psikolojik kuruluş" benzerliği olduğunu ileri süren bir kuramdan çıkarsanamaz. Ruha, *olup bitmiş* olandan, onu bağlamış, angaje etmiş olan her şeyden kendini kurtarması ve ilk bekâretini yeniden bulabilmesi için verilmiş olan güçten ileri gelir.

Son yüzyılların liberalizmi bu özgürleşmenin dramatik görünüşünü ıskalasa bile, aklın egemen özgürlüğünün biçimi altında onun özsel bir öğesini muhafaza eder. Modern zamanların felsefi ve politik düşüncesinin bütünü, insan tinini somut gerçekliğe kıyasla daha yüksek bir düzleme yerleştirme eğilimini taşır ve insanla dünya arasında bir uçurum açar. Fizik dünyanın kategorilerinin aklın tinselli-

ğine uygulanmasını imkânsız kılarak, tinin en son temelini, kaba dünyanın ve somut varoluşun amansız tarihinin dışına yerleştirir. Sağ duyunun kör dünyasının yerine, idealist felsefenin yeniden inşa ettiği, akılla yıkanmış ve ona tâbi hale getirilmiş dünyayı geçirir. Lütufla özgürleşmenin yerini özerklik almıştır ama yahudi-hıristiyan özgürlük *laytmotif*'i bu özerkliğe nüfuz etmiştir.

İnsan Hakları Beyannamesi'nin ve demokratik ideolojinin habercileri olan XVIII. yüzyıl Fransız yazarları maddeciliklerine rağmen, fiziki, psikolojik ve toplumsal maddedeki cinleri kovan bir aklın olduğu hissine kapıldıklarını itiraf etmişlerdir. Aklın ışığı akıldışının gölgelerini kovmaya yeter. Akıl maddeye bütünüyle sızdığında maddecilikten geriye ne kalır?

Liberalist dünyanın insanı, bir Tarihin ağırlığı altında kalarak seçmez kaderini. Olanaklarını, içinde kaynaşan ve onu çoktan belirlenmiş bir yola girmeye yönlendiren tedirgin güçler olarak deneyimlemez. Ona göre bunlar, mesafesini ebediyen koruyarak seçim yapan serinkanlı bir akla kendilerini sunan mantıksal olanaklardır yalnızca.

II

Batı tarihinde insanın böyle kavranmasına itiraz eden ilk öğreti Marksizm'dir. İnsan tini ona saf özgürlük gibi, her türlü bağlılığı yüksekten seyreden ruh gibi görünmüyordu; bir erekler hükümranlığının parçası olan saf akıl değildi artık. Maddi ihtiyaçlara maruz bulunuyordu. Aklın sihirli değneğine artık başeğmeyen bir maddenin ve bir toplumun merhametine kalmışken, [insanın] somut ve zelil varoluşunun iktidarsız akıldan daha çok önemi, daha çok ağırlığı vardı. İdrak edilmesinden önce varolan bir mücadele ona kendisinin almadığı kararları dayatıyordu. "Varlık bilinci belirler". Bilim, ahlak, estetik kendinde ahlak, kendinde bilim ve kendinde estetik değillerdir; burjuva ve proleterya uygarlıklarının temel karşıtlığını dile getirirler her an.

Geleneksel kavrayışın tini, her zaman gururlandığı o tüm bağları çözme gücünü kaybeder. Tin, hiçbir inancın tek başına üstesinden gelemeyeceği güçlüklerle karşılaşır. Mucizeler meydana getiren mutlak özgürlük, ilk kez, tinin kuruluşundan sürgün edilmiş bulur kendisini

Sonuç olarak, Marksizm yalnızca Hıristiyanlığa karşı çıkmakla kalmaz, "varlığın bilinci belirlemediğine", bilincin ya da aklın varlığı belirlediğine inanan idealist liberalizmin her türüne de karşı çıkar.

Bunun sonucunda, Marksizm Avrupa kültürünün karşısında bulunur, veya, en azından, onun gelişiminin uyumlu eğrisini bozar.

III

Yine de liberalizmle bu kopuş kesin bir kopuş değildir. Marksizm bir anlamda, 1789'un geleneğini sürdürme bilincine sahiptir ve jakobencilik Marksist devrimcilere büyük ölçüde ilham veriyor gibi görünür. *Her şeyden önce, Marksizm'in temel görüsü, tini,* belirli bir durumla kaçınılmaz bir ilişkinin içinden algılamak olsa bile, bu zincirlenmenin radikal bir yanı yoktur. Varlık tarafından belirlenmiş olan bireysel bilinç, toplumsal büyülenmeden, ona özüne yabancı gibi göründüğü andan itibaren silkinip kurtulma gücünü –en azından ilkesel olarak– koruyamayacak kadar iktidarsız değildir. Toplumsal durumunun bilincine varmak, Marx için bile, bu durumun içerdiği kadercilikten kurtulmaktır.

Avrupa'nın insan mefhumuna hakikaten karşıt bir kavrayış, ancak, insanın çakılı olduğu durum ona dışarıdan eklenmeyip onun varlığının tam da temelini oluşturuyorsa mümkün olabilir. Bu paradoksal gerekliliği bedenimizin deneyimi gerçekleştirir gibi görünmektedir.

Geleneksel yoruma göre bir bedeni olmak nedir? Dış dünyanın bir nesnesiymişçesine ona tahammül etmektir. Sokrates'e kendi bedeni Atina hapishanelerinde taşımaya mahkûm edildiği zincirler kadar ağır gelir; onu bekleyen mezarın ta kendisi gibi onu içine alır. Beden engeldir. Tinin özgür atılımını keser, onu yeryüzünün koşullarına geri döndürür, ama yine de, bir engel olması dolayısıyla, aşılması gereken bir şeydir.

Hıristiyanlığı olduğu kadar modern liberalizmi de beslemiş olan şey bedenin bize ebedi yabancılığı hissidir. Etiğin tüm çeşitlemeleri boyunca, ve çileci idealin Rönesans'tan itibaren maruz kaldığı gerilemeye rağmen bu his hep varlığını korumuştur. Maddecilerin ben ile bedeni birbirine karıştırmalarının bedeli, tinin saf ve basit bir [bi-

çimdeJ olumsuzlanmasıydı. Onlar bedeni doğanın içine yerleştiriyorlar ve ona Evren'de ayrıcalıklı bir mevki tanımıyorlardı.

Fakat beden ebedi yabancı değildir yalnızca. Klasik yorum, bazı durumların özellikle keskinleştirdiği, bedenimizle kendimiz arasındaki özdeşlik hissini alt bir seviyeye atar ve geride bırakılacak bir aşama olarak ele alır. Beden bize dünyanın geri kalanından yalnızca daha yakın ve daha tanıdık değildir, yalnızca ruhsal yaşamımızı, mizacımızı ve etkinliğimizi kumanda etmez. Bu sıradan saptamaların ötesinde, özdeşlik hissi vardır. Kendini ondan ayırt etme iddiasında bulunan Ben'in gelişip serpilmesinden çok önce, kendimizi bedenimizin biricik sıcaklığında doğrulamıyor muyuz? Kanın, aklın açılıp ortaya çıkmasından çok önce kurduğu bu bağlar her türlü sınamayı gereksiz kılmıyor mu? Tehlikeli bir sportif girişimde, ölümün soluğunu hissederken tüm hareketlerin neredeyse soyut bir mükemmellik kazandığı riskli bir denemede, beden ile ben arasındaki her türlü ikilik kaybolmalıdır. Ve fiziksel acının içinden çıkılmazlığında hasta, acı ile kıvrandığı yatağında rahat konumu bulabilmek için döndüğünde varlığının bölünmez yalınlığını deneyimlemez mi?

Bu çözümlemenin, acıda, tinin bu acıya karşı çıkmasını, onda kalmaya karşı isyanını, reddini ve dolayısıyla onu aşma girişimini ortaya çıkardığı söylenemez mi? Ama bu aşma girişimi de başından beri umutsuz bir girişim olarak nitelenmemiş midir? İsyan eden tin kaçamayacağı bir biçimde acıda hapsolup kalmaz mı? Ve acının temelini bizzat bu umutsuzluk oluşturmaz mı?

Batı'nın geleneksel düşüncesinin ham ve kaba olarak adlandırdığı ve indirgemesini bildiği bu olguların yanı sıra, onların indirgenemez ilkselliklerinin hissi ve saflıklarını koruma arzusu ayakta kalabilir. Buna göre, fiziksel acıda mutlak bir koyulma[3] var olacaktır.

Beden, bizi maddenin amansız dünyasıyla ilişkiye sokan mutsuz ya da mutlu bir kaza değildir yalnızca: Onun Ben'e katılmasının kendisi değerlidir. Bu katılmadan kaçınılamaz ve hiçbir metafor onu dışsal bir nesnenin mevcudiyeti ile karıştıramaz; son ve kesin olanın trajik karakterini hiçbir şeyin değiştiremeyeceği bir birliktir bu.

Beden ile ben arasındaki bu özdeşlik hissi –ki elbette bunun popüler maddecilikle hiçbir ortak yanı yoktur– bu birlikten yola çıka-

3. *Une position absolue*. (ç.n.)

rak, onun temel derinliklerinde, beden ile, zincirlenmiş olduğu bedene karşı mücadele eden özgür bir tin ikiliğini yeniden bulmak isteyenlere hiçbir zaman izin vermeyecektir. Tersine, bu kişilere göre,[4] tinin bütün özü bedene bu zincirlenişinden müteşekkildir. Onu başından beri bağlanmış olduğu somut formlardan ayırmak, kendisinden yola çıkılması uygun olan hissin kendisinin ilkselliğine ihanet etmektir.

Beden ile ilgili bu hisse verilen önem –ki Batı tini hiçbir zaman bununla yetinmek istememiştir– yeni bir insan kavrayışının temelinde yer alır. Biyolojik olan, beraberinde getirdiği tüm kaçınılmazlıklarla birlikte, tinsel yaşamın bir *nesne*'sinden daha fazlası haline, onun kalbi haline gelir. Bedenin gizemli bir araç gibi taşıdığı, kanın gizemli sesleri, kalıtımın ve geçmişin çağrıları egemen ve özgür bir Ben'in çözümüne tâbi problemler olma doğalarını yitirirler. Ben'in bu sorunları çözmek için elinde ancak yine bu sorunların bilinmeyenleri vardır. Ben de bu bilinmeyenlerden müteşekkildir. İnsanın özü özgürlükte değildir artık, bir tür zincirlenmededir. Gerçekten kendi olmak, Ben'in özgürlüğüne her zaman yabancı olan olumsallıkların üstünde uçmaya devam etmek değil; bedenimize özgü, ilksel ve kaçınılmaz zincirlenmenin bilincine varmak; ve her şeyin üstünde bu zincirlenmeyi kabul etmektir.

Bu noktadan itibaren, bedenden kurtulmayı ilan eden ve onu angaje etmeyen her toplumsal yapı bir inkâr ya da bir ihanet olma şüphesi altında kalır. Özgür iradelerin anlaşması üstüne kurulmuş olan modern toplum biçimleri yalnızca kırılgan ve tutarsız değil, aynı zamanda yanlış ve yalancı görüneceklerdir. Tinlerin benzerleştirilmesi, tinin beden üzerinde kazandığı zaferin büyüklüğünü kaybeder. Sahtekârların işi haline gelir. Kandaş bir toplum, tinin bu somutlaşmasından çıkar dolaysız bir biçimde. Eh öyleyse, ırk yoksa bile, icat edilmelidir!

Bu insan ve toplum idealine yeni bir düşünce ve hakikat ideali eşlik eder.

Daha önce altını çizdiğimiz gibi, Batı dünyasında düşüncenin ve

4. Beden ile ben arasındaki birliğin temelinde ruh-beden ikiliğini yeniden bulmak isteyenler değil, bu özdeşlik ya da birlik hissini ciddiye alanlar ve onun temelinde bir ikilik aramayanlar kastediliyor. (ç.n.)

hakikatin yapısını belirleyen şey, insanı ve onun [kendi] hakikatini seçeceği fikirler dünyasını başlangıçta birbirinden ayıran mesafedir. O bu dünya karşısında özgür ve yalnızdır. Bu mesafeyi aşmayabilecek, bu seçimi yapmayabilecek kadar özgürdür. Kuşkuculuk Batı tininin temel bir imkânıdır. Ama bir kez mesafe aşıldı, hakikat yakalandı mı, yine de özgürlüğü insanda saklı kalır. İnsan kendini yeniden yakalayabilir ve seçimi üstüne geri dönebilir. Gelecekteki bir yadsıma olumlamada saklı bulunmaktadır çoktan. Düşüncenin tüm haysiyetini bu özgürlük oluşturur ama düşüncenin tehlikesini barındıran da odur. İnsan ile fikri ayıran aralıktan giriverir yalan.

Düşünce oyun haline gelir. İnsan özgürlüğü içinde kendisinden hoşnuttur ve hiçbir doğruluğa nihai bir biçimde bel bağlamaz. Şüphe etme gücünü bir kanı eksikliğine dönüştürür. Bir hakikate bağlanmamak, onun için, kişiliğini tinsel değerlerin yaratılmasına bağlamamak haline gelir. İmkânsız hale gelen içtenlik her kahramanlığa son verir. Uygarlık, has olanın yerine geçerek modanın ve çeşitli çıkarların hizmetine giren has olmayan her şey tarafından işgal edilmiştir.

Gerçek özgürlük idealiyle canlı temasını kayberek onun bozulmaya uğramış biçimlerini kabul eden ve bu idealin nasıl bir çaba gerektirdiğini görmeyerek onun kullanışlılığının, getirdiği rahatlığın keyfini çıkaran bir topluma, ancak bu haldeki bir topluma, Alman insan ideali bir içtenlik ve haslık sözü gibi görünür. İnsan, özgür aklının egemen bir kararıyla kendi hakikatini seçebileceği bir fikirler dünyası karşısında bulunmaz artık – bu fikirlerden bazılarıyla zaten çoktan bağlıdır, tıpkı kendi kanını taşıyan herkese doğumu ile bağlı olduğu gibi. Fikirle oynayamaz artık, çünkü onun somut varlığından çıkmış, etinde ve kanında demirlenmiş olan fikir onda ciddi olanı içinde taşır.

Bedenine zincirlenmiş insan, kendinden kaçma gücünün elinden alındığını görür. Hakikat onun için artık yabancı bir gösterinin temaşası değildir – bizzat insanın oynadığı bir drama bağlıdır. Artık geri dönüp üstünde durulmasına gerek olmayan veriler içeren tüm varoluşunun ağırlığı altında insan evet ya da hayır diyecektir.

Ama bu içtenlik insanı neye mecbur kılar? Tinler arasında, bir kan ortaklığına dayanmayan her rasyonel benzerleştirme ya da mistik birleşme zan altındadır. Bununla birlikte, yeni tip hakikat, hakikatin biçimsel doğasını reddedip evrensel olmaktan vazgeçemez.

Hakikatin *benim* –iyelik zamirinin en güçlü anlamıyla– olması boşunadır çünkü o yeni bir dünyanın yaratılmasına yönelmelidir. Zerdüşt geçirdiği dönüşümle yetinmez, dağından iner ve bir kutsal kitap getirir. Evrensellik ırkçılıkla nasıl bağdaşır? Burada evrensellik fikrinin ta kendisinde temel bir dönüşüm olacaktır – ki bu ırkçılığın ilk ilhamının mantığında yatmaktadır. Evrensellik fikri yerini genişleme fikrine bırakmak zorundadır, çünkü bir kuvvetin genişlemesi bir fikrin yayılımından tümüyle başka bir yapı arzeder.

Yayılan bir fikir, yola çıkış noktasından kopar. Yaratıcısının ona koyduğu biricik vurguya rağmen ortak mal haline gelir. Köküne kadar anonimdir. Onu kabul eden de, öneren gibi, onun efendisi haline gelir. Bir fikrin yayılması böylece bir "efendiler" cemaati yaratır: Bir eşitleme sürecidir bu. Kendi fikrine döndürmek ya da ikna etmek, eşler yaratmaktır. Batı toplumunda, bir düzenin evrenselliği her zaman hakikatin bu evrenselliğini yansıtır.

Ama kuvvetin karakterinde başka tip bir yayılma bulunur. Onu uygulayan ondan ayrılmaz. Kuvvet ona boyun eğenler arasında kaybolmaz. Onu uygulayan kişiliğe ya da topluma bağlıdır, geriye kalanları onlara tâbi kılarak bu kişiliği ya da toplumu genişletir. Burada evrensel düzen, ideolojik genişlemenin bir sonucu olarak kurulmamıştır – bir efendilerle köleler dünyasının birliğini oluşturan şey bu genişlemenin ta kendisidir. Modern Almanya'nın yeniden bulduğu ve yücelttiği Nietzsche'nin güç istemi yeni bir ideal değildir yalnızca, kendine has evrenselleşme biçimini de beraberinde getiren bir idealdir: savaş ve fetih.

Burada çok iyi bilinen gerçeklere geri dönüyoruz. Onları temel bir ilkeye bağlamaya çalıştık. Irkçılığın Hıristiyan ve liberal kültürün yalnızca şu ya da bu özel noktasının karşısında olmadığını göstermeyi başardık belki. Demokrasinin, parlamentarizmin, dikta rejiminin ya da dinci politikanın şu ya da bu dogması değil söz konusu olan. İnsanın insanlığının ta kendisi.

Varolansız Varoluş[1]

ŞEYLER olsun kişiler olsun tüm varlıkların hiçliğe döndüğünü düşünelim bir an. Bu hiçliğe dönüşü, her olayın dışında tutmak olanaksızdır. Peki ya bu hiçliğin kendisini? Hiçliğin gecesi de sessizliği de olsa bir şeyler olup bitmektedir. Bu "bir şeyler olup bitmektedir"in belirsizliği, öznenin belirsizliği değildir, bir isime göndermede bulunmaz. Kişisiz bir eylemin üçüncü tekil şahsını belirtir. Eylemin kişisiz oluşu, edimi yerine getirenin bilinmemesinden kaynaklanmaz, edimin bizzat kendisinin bir özelliğidir: Edimin faili yoktur, anonimdir. Olmanın[2] bu kişisiz, anonim, fakat söndürülemez olan ve hiçliğin derinliklerinde uğuldayan "içten içe yanıp tükenişi"ni *il y a* olarak adlandırıyoruz. *Il y a*, kişisel bir biçime bürünmeyi reddedişiyle, "genel olarak olmak"tır.[3]

Bu kavramı, dışsal şeyler olsun içsel dünya olsun herhangi bir "varolan"a borçlu değiliz. *Il y a* hem içselliği hem dışsallığı aşar; hatta bir iç-dış ayrımına bile olanak tanımaz. Olmanın anonim akışı her türlü özneyi, kişiyi ya da şeyi ele geçirir, istila eder. Varolanlara ulaşmamızı sağlayan özne-nesne ayrımı, genel olarak olmaya ulaştığımız bir düşünmede hareket noktası olamaz.

1. Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin 1973, s. 93-105. İlk basım Paris: Fontaine 1947.

2. Bu çeviride, *être* sözcüğünün fiil anlamını duymak icap ettiği yerde, isim olan "varlık" sözcüğünü değil, "olmak" fiilini kullandık. Levinas'ın *être* terimini, Sartre'ın düşüncesi bağlamında kullandığı yerlerde, bu terimi "olmak" diye çevirmedik, "varlık" sözcüğüyle karşıladık. Bunun sebebi, *être*'in fiil anlamının söz konusu yerlerde devre dışı kalmasıdır. (ed.n.)

3. Fransızca *il y a* sözcüğü Türkçe'de "var" sözcüğüyle karşılanabilir. "İki elma var" cümlesindeki "var" gibi... *Il y a*'yı çevirmeden bırakmayı tercih etmiş olmamızın sebebi, Levinas'ın dehşetle söz ettiği "var"ın, varolanı olmayan varoluş olanı olmayan olmak olduğunu vurgulamaktır. (ed.n.)

Eğer deneyim terimi ışığın tümüyle dışlandığı bir durum için kullanılamaz olmasaydı, gece tam da *il y a*'nın deneyimlenmesidir diyebilirdik.

Şeylerin biçimleri gecede silinip gittiğinde, gecenin karanlığı –ne bir nesne ne de bir nesnenin niteliği olmayan gecenin karanlığı– bir mevcudiyet işgal eder. Geceye mıhlanmışızdır ve hiçbir şeyle meşgul değilizdir. Fakat bu hiç, saf bir hiçliğin hiçinden farklıdır. Artık ne bu ne şu vardır: "bir şey" yoktur. Fakat bu evrensel yokluk da bir mevcudiyet, hiçbir şekilde önüne geçilemez bir mevcudiyettir. Bu mevcudiyet, yokluğun diyalektik karşıtı değildir; onu bir düşünce ile kavrayamayız. Doğrudan doğruya oradadır. Söylem yoktur. Hiçbir şey bize yanıt vermez; fakat bu sessizlik, bu sessizliğin sesi, Pascal'ın bahsettiği o "sonsuz uzamların sessizliği" gibi duyulmakta ve bizi korkutmaktadır. Neyin var olduğunun önemi olmaksızın, [yağmur] yağıyor ya da [hava] sıcak derkenki gibi kişisiz bir biçim olan *Il y a*'ya bir ad ekleyebilmeksizin, genel olarak *il y a*'dır bu. *Il y a*'nın anonimliği temeldir. Zihin, kavranan bir dışarısı karşısında değildir. Dışarısı – eğer bu terimi kullanmaya devam edeceksek – bir içerisi ile bağıntısızdır. Dışarısı artık verili değildir; bir dünya da değildir artık. Ben adını verdiğimiz şeyin kendisi de gece tarafından istila edilmiş, kişisizleştirilmiş, soluksuz bırakılmıştır. Her şeyin ve benin yitip gitmesi, artık ortadan kaldırılamaz olana, kendimiz karar vermeksizin anonim bir şekilde ister istemez katıldığımız [*on* participe] olmaya götürür bizi. Olmak, kendisini dışarda bırakan olumsuzlamanın tam da bağrında geri dönerek, ve bu olumsuzlamanın her derecesinde hep yeniden geri dönerek, bir güçler alanı, kimseye ait olmayan boğucu bir ortam gibi, evrensel olarak varlığını sürdürür.

Gecenin uzamı boş bir uzam değildir artık; bizi şeylerden hem ayıran hem de onlara ulaşmamıza olanak tanıyan ve kendisi aracılığıyla şeylerin bize verildiği o şeffaflık değildir artık. Karanlık onu bir içerik gibi doldurur; doludur, fakat her şeyin hiçliğiyle doludur. Bu uzamın sürekliliğinden söz edebilir miyiz? Gecenin uzamı hiç şüphe yok ki kesintisizdir. Fakat bu uzamda –aydınlık uzamın aksine– noktalar birbirleriyle ilişkisizdir: Belirli bir konumdan yoksundurlar, perspektif yoktur. Gecenin uzamı bir noktalar karmaşasıdır.

Bununla birlikte bu analiz, *Hoffmann'ın Masalları*'ndaki Profesör Mosch Turpin'in savının –gece, gündüzün yokluğudur– bir açık-

laması olmaktan uzaktır. Perspektif yokluğu sırf olumsuz bir şey değildir. Bir güvensizliğe dönüşür. Bu güvensizlik, karanlığın örttüğü şeylerin artık öngörülemez ve karşımıza ne zaman çıkacaklarının önceden kestirilemez olmasından kaynaklanmaz. Güvensizliğin nedeni, gecenin gizlediği gündüz dünyasının şeyleri değil, karşımıza hiçbir şeyin çıkmaması, hiçbir şeyin gelmemesi, hiçbir şeyin tehdit etmemesidir: Bu sessizlik, bu dinginlik, bu duyumlar hiçliği, nereden geldiği belli olmayan gizli bir tehdit oluştururlar. Bu tehdit, gücünü belirsizliğinden alır. Belirli bir varlık yoktur; her şey her şeyin yerini tutabilir. İşte saf ve yalın mevcudiyetin, *il y a*'nın tehdidi bu müphemlikte kendini duyurur. Bu karanlık istila karşısında kendine sığınmak, kabuğuna çekilmek olanaksızdır. Tümüyle maruz bırakılmışızdır. Ne var ne yok hepsi üstümüze boca edilmiştir. Gececil uzam, ona ulaşmamızı sağlamak yerine, bizi olmaya teslim eder.

Gündüz dünyasının şeyleri, gecede, bakış onların "önceden kestirilemez niyetlerini" belirleyemediği için "karanlıkların saldığı dehşet"in kaynağı değildirler; tam tersine, fantastik özelliklerini bu dehşetin kendisinden alırlar. Karanlık, şeylerin dış çizgilerini görme için belirsizleştirmekle kalmaz; şeyleri, salgıladıkları belirsiz ve anonim olmaya geri götürür.

Gün ortasındaki gecelerden de bahsedebiliriz. Aydınlanmış nesneler, alacakaranlıklarının arasından beliriyormuşçasına gözükebilirler bize. Yorucu bir yolculuktan sonra bulduğumuz gerçekdışı, hayali bir şehir böyle gözükür: Şeyler ve varlıklar, artık bir dünya değilmişlercesine, varoluşlarının kaosunda yüzerek ulaşır bize. Rimbaud gibi şairlerin, en bildik şeyleri, en alışıldık varlıkları adlandırırken bile aktardıkları "fantastik" ve "olağanüstü" gerçeklikte de böyle bir durum vardır. Değeri bilinmemiş bazı gerçekçi ve doğalcı yazarların romanları da, kendi görüşlerini açıklamalarına ve yazdıkları önsözlere rağmen, aynı etkiyi yaratır: Maddeselliklerine gömülüp giden şeyler ve varlıklar, kalınlıkları, ağırlıkları ve endamlarıyla korkunç bir şekilde vardır. Huysmans ya da Zola'nın romanlarının bazı bölümleri, örneğin bir Maupassant'ın öykülerindeki o dingin ve gülümseyen dehşet, düşünüldüğünün aksine, gerçekliğin "sadık" ya da aşırı bir tasvirini vermekle yetinmezler, fakat –ışığın açığa çıkardığı biçimin ardında– yazarların felsefi maddecilikleriyle hiç de uyuşmayan ve varoluşun karanlık zeminini oluşturan bu maddesel-

liğe nüfuz ederler. Şeyleri, bir gecenin ortasındaymışlarcasına gösterirler bize; bizi uykusuzlukta soluksuz bırakan tekdüze bir mevcudiyet gibi.

Il y a'nın hışırtısı, dehşettir. Bu dehşetin, nesneleri barındırma ve varlıklara erişmemizi sağlama işlevini yitiren uzamın belirsiz bir tehdidi gibi geceye nüfuz ettiğini daha önce belirtmiştik. Bunun üzerinde biraz daha durmalıyız.

Bilinç olmak, *il y a*'dan çekilip çıkarılmış olmaktır. Çünkü bir bilincin varoluşu, bir öznelliktir, varoluşa sahip bir öznedir, yani bir ölçüde varlığın efendisidir, gecenin anonimliğinde bir isimdir. Dehşet, bir bakıma, bilinci kendi öznelliğinden eden bir harekettir. Onu bilinçdışında yatıştırarak, bilinci kişisiz bir teyakkuz haline geçirerek, bir –Lévy-Bruhl'ün bu terime verdiği anlamıyla– katılımın içine atarak yapar bunu.

Lévy-Bruhl'ün, dehşetin başat bir heyecan rolünü oynadığı bir varoluşu betimlemek için kullandığı katılım fikrinin yeniliği, o ana dek "kutsal"ın uyandırdığı duyguların betimlenmesine yarayan kategorileri yıkıma uğratmasındadır. Durkheim'da kutsal, uyandırdığı duygularla, profan varlıktan ayrılsa da, bu duygular bir öznenin nesnesi karşısındaki duyguları olarak kalır. Bu iki terimden her birinin özdeşliği sorgulanır gibi görünmez. Kutsal nesnenin duyulur nitelikleri, o nesnenin uyandırdığı heyecanın gücü ve doğasıyla hiçbir ortak yanları olmaksızın, "kolektif temsiller"in taşıyıcıları olarak, bu oransızlığın ve uyuşmazlığın sorumlusudurlar. Lévy-Bruhl'de ise durum tümüyle farklıdır. Platoncu katılımdan tümüyle ayrı olan mistik katılımda terimlerin özdeşliği ortadan kalkar. Terimler, bizzat kendi adlıklarını yitirirler. Bir terimin diğerine katılımı, ortak bir yüklemde gerçekleşmez; her terim bir diğeridir. Öznenin hâkimiyeti altındaki her bir terimin *özel* varoluşu, bu özel niteliğini yitirerek ayrımlaşmamış bir zemine geri döner. Bir terimin varoluşu diğerini istila eder ve dolayısıyla da o terimin varoluşu değildir artık. İşte bu tür bir katılımdadır ki *il y a*'yı buluyoruz. İlkel dinlerde kutsalın kişisizliği, Durkheim'ın düşündüğü gibi, ilerde bir gün gelişmiş dinlerin Tanrısının kendisinden çıkacağı "henüz" kişisiz bir Tanrı değildir; tersine, bir Tanrı'nın belirişini hiçbir şeyin hazırlamadığı bir dünyayı betimler. *Il y a* kavramı bizi, Tanrıdan ziyade, Tanrı'nın yokluğuna, her türlü varolanın yokluğuna götürür. İlkel insanlar, Va-

hiy'den (*Révélation*), ışıktan tam anlamıyla öncedirler.

Dehşet hiçbir şekilde ölüm endişesi değildir. Levy-Bruhl'e göre, ilkel insanlar, doğal bir olgu olarak gördükleri ölüm karşısında tümüyle kayıtsızdırlar. Dehşette, özne, kendi öznelliğinden, kendi kişisel varolma gücünden mahrum bırakılmıştır. Kişiliksizleşmiştir. Bir varoluş duygusu olarak "bulantı", bir kişiliğini kaybetme değildir henüz. Buna karşılık dehşet ise, öznenin özneliğini, *olan* olma tekilliğini tersyüz eder. Her olumsuzluğun bağrında geri dönen, "kaçarı olmayan" *il y a*'ya katılımdır dehşet. Diyebiliriz ki bu, ölümün olanaksızlığı, kendi yokoluşunda bile varoluşun evrenselliğidir.

Öldürmek de ölmek gibi, olmaktan bir çıkış aramak, özgürlüğün ve olumsuzlamanın işlediği yere gitmektir. Dehşet, bu olumsuzlamanın bağrında, sanki hiçbir şey yerinden oynamamışçasına, olmanın geri dönmesi olayıdır. "Ve bu, diyor Macbeth, cinayetin kendisinden daha gariptir." Cinayetin yarattığı hiçlikte, olmak [insanı] soluksuz bırakırcasına yoğunlaşır ve bilinci "sığındığı" yerden çekip çıkarır. Ceset dehşetengizdir. Daha şimdiden kendi hayaletini taşımakta ve geri dönüşünü haber vermektedir. Hortlak ve hayalet, dehşetin bizzat öğesidirler.

Gece, kendisini dolduran nesnelere hayaletimsi bir görünüm kazandırır. Gece, "cinayet vakti"dir, "kötülük vakti"dir. Cinayet ve kötülük doğaüstü bir gerçekliğin izini taşırlar. Kötülük yapanlar tıpkı hortlaklar gibi korku salar. Olumsuzlamada mevcudiyetin bu geri dönüşü, anonim ve bozulmaz bir varoluştan kaçmanın bu olanaksızlığı Shakespeare'de trajiğin derinliğini oluşturur. Antik tragedyanın yazgısı, bağışlanamaz [bir] olma'nın yazgısına dönüşür.

Hortlaklar, hayaletler, cadılar Shakespeare'in kendi zamanına ödediği bir borç ya da kullanılan malzemelerin artıkları değildir yalnızca. Onlar, varlıkla hiçlik arasındaki sınırda, varlığın hiçliğe "toprağın kabarcıkları" gibi ("the Earth hath bubbles") nüfuz ettiği bu sınırda sürekli bir gezinme olanağı sunarlar. Hamlet "olmamak" karşısında geriler, çünkü onda olmanın geri dönüşünü sezer ("to dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame"[4]). Aynı şekilde *Macbeth*'te, Banco'nun hayaletinin belirişi, varoluşun "kaçarı yok"unun, kovulduğu yarıklardan hayaletimsi geri dönüşünün kesin bir deneyimidir.

4. Ölmek, uyumak, belki de düş görmek.

"The times have been, that when the Brains were out, the man would dye, and there an end; But now they rise again... and push us from our stools. This is more strange than such a murder is".[5] "Nihayet bitti" demenin olanağı yoktur. Dehşet, tehlikeden kaynaklanmaz. "What man dare, I dare... Approach thou like the rugged Russian Bear... Take any shape but that, and my firm Nerves shall never tremble... Hence horrible Shadow, unreal mockery hence..."[6] Macbeth'i dehşete düşüren, olma'nın gölgesidir: Varlık hiçlikte yansır.

Il y a'nın deneyimi olarak gece karşısında dehşete kapılma, öyleyse, ne bir ölüm tehlikesi ne de hatta bir acı çekme tehlikesi ortaya çıkarır. Tüm bu çözümlemenin can alıcı noktası burasıdır. Heideggerci endişenin saf hiçliği *il y a* değildir. Hiçlikten endişe duymanın karşısında, olmak'tan duyulan dehşet; varlık için korkmak değil olmak'tan korkmak; "bir şey" olmayan bir şeye maruz kalmak, onun tarafından teslim alınmış olmak. Gecenin karanlığı günün ilk ışıklarıyla dağıldığında, gecenin dehşeti artık tanımlanamazdır. "Bir şey"in "hiçbir şey" olduğu ortaya çıkar.

Dehşet, daimi gerçekliğe, varoluşun "kaçarı yok"una mahkûmiyeti *infaz eder.*

Gökyüzü, tüm evren, atalarımla dolup taşıyor.

Nereye saklanmalı? Cehennem gecesine kaçalım!

Fakat ne diyorum ben? Orada babam ölümün küllerinin şişesini elinde tutuyor!

Phedrus, ölümün olanaksızlığının, feshedilemez bir taahhüt olan varoluşunun artık hiçbir kişisel yanının kalmadığı, dolup taşan bir evrende, ebedi sorumluluğunun farkına varır.

Heideggerci endişenin karşısına, gecenin dehşetini, "karanlıkların sessizliği ve dehşeti"ni, hiçlikten korkmanın karşısına, olmak'tan korkmayı koyuyoruz. Heidegger'de endişe, kavranan ve bir şekilde

5. Bir zamanlar beyin dışarı çıkartıldığında insan ölürdü ve sonu olurdu bu; ama şimdi bizi taburelerimizden sıçratarak diriliyorlar. Cinayetten de tuhaf olan şeydir bu. (ed.n.)

6. İnsan neyi göze alırsa, ben de alırım... Haşin Rus Ayısı gibi yaklaş sen de... Bu kılığa girme de hangisine girersen gir sinirlerim asla boşalmaz. Haydi korkunç gölge, gerçekdışı şaka haydi.

anlaşılan "ölüm için olmak"ı gerçekleştirirken, "kaçarı yok" ve "yanıtsız" gecenin dehşeti, bağışlanmaz varoluştur. "Yarın da, heyhat! yaşamaya devam etmek gerekecek!" – bugünün sonsuzunda içerilmiş bir yarındır bu. Ölümsüzlük dehşeti, varoluş dramının sürekliliği, ve bu varoluş yükünü sonsuza dek üstlenme zorunluluğudur.[7]

Bergson, *Yaratıcı Tekamül*'ün son bölümünde, hiçlik kavramının üstü çizilmiş varlık fikriyle eşdeğer olduğunu belirtirken, bizi *il y a* kavramına götüren durumun bir benzerini sezinler gibi olmuştur.

Bergson'a göre, bir varlığı diğer bir varlığı düşünmek için bir kenara bırakma olarak olumsuzlama olumlu bir anlama sahiptir; ancak, olumsuzlama varlığın tümüne uygulandığında artık bir anlamı kalmayacaktır. Bilinç için, varlığın tümünü yadsımak, bir tür karanlığa gömülmektir; bu karanlıkta bilinç, en azından, işlemeye devam eder, bu karanlığın bilinci olarak varlığını sürdürür. Öyleyse tam bir olumsuzlama olanaksızdır, hiçliği düşünmek bir yanılsamadan ibarettir. Fakat hiçliğin Bergsoncu eleştirisi, bir olanın, varolan "bir şey"in zorunluluğunu amaçlar. Bergson, varlığı bir "olan" olarak ele alır ve sonunda hep arta kalan bir *varolan*'a ulaşır. Varlıktaki her parıltıyı söndüren ve bilincin gömüldüğü bu karanlık, aynı zamanda bir içerik olarak anlaşılmıştır. Bu içeriğin, her türlü içeriğin olumsuzlanmasıyla elde edildiği olgusu es geçilmiştir. Halbuki durumun tüm yeniliği burada yatmaktadır. Yokluğun mevcudiyeti olarak karanlık, saf bir biçimde mevcut olan bir içerik değildir. Arta kalan "bir şey" değil, bizzat varoluşun atmosferidir burada söz konusu olan. Bu atmosfer, iş işten geçtikten sonra bir içerik olarak da belirebilir elbet, fakat aslen, gecenin ve *il y a*'nın kişisiz, adsız olayıdır. Boşluğun yoğunluğu gibidir, sessizliğin fısıltısı gibidir. Hiçbir şey yoktur, fakat olmak vardır – bir güçler alanı gibi. Karanlık, varoluşun ta kendisinin oyunudur – hiçbir şey olmasa bile, varoluş bu oyunu kendi başına oynamaya devam edecektir. İşte tam da bu paradoksal durumu ifade etmek içindir ki "*il y a*" terimini kullanıyoruz. Dikkati

7. Maurice Blanchot'nun *Thomas l'Obscur* adlı romanı, *il y a*'nın betimlenmesiyle başlar (bkz. özellikle ikinci bölüm, s. 13-16). Yokluğun mevcudiyeti, gece öznenin gecede dağılışı, varlığın dehşeti, her türlü olumsuz hareketin bağrında varlığın geri dönüşü, gerçekdışılığın gerçekliği – hepsi bu kitapta etkileyici bir şekilde anlatılmıştır. (Bu roman Türkçe'ye çevrilmiştir: *Karanlık Thomas*, İstanbul: Metis, 1993 – ed.n.)

çekmek istediğimiz şey, yoğunluğa sahip olan ya da varoluşun soluğuyla can bulan ya da bir güçler alanı içinde yer alan nesneyle özdeşleşmeyen bu yoğunluk-olma, bu atmosfer, bu alandır. Dikkati çekmek istediğimiz şey, olumsuzlamanın derecesi ne olursa olsun, boşluğun bizzat kendisinin, tüm varlığın boşluğunun, boşluğun boşluğunun bu varoluşsal yoğunluğudur. Tahayyül ettiğimiz, ve, gecede ve trajik olanda iyice yaklaştığımız bu uç durumun bize gösterdiği ve dayattığı gibi, olumsuzlama, nesnelerin yapısı ve düzenlenimi olan varlığa ulaşmaz. Olumsuzlama, kişisiz bir alan, sahipsiz ve efendisiz bir alan olarak varlığa ulaşır. Bu alanda olumsuzlama bir olumlama, hiçleme bir yaratım, hiçlik bir varlığını sürdürmedir, ve tüm bunlar kişisiz olaylardır. Yokluğun mevcudiyeti olarak *il y a*, çelişkinin üstündedir: Kendi zıttını kucaklar ve ona hükmeder. Bu anlamda, olma'nın çıkış kapısı yoktur.

Modern felsefe, hiçliğin Bergsoncu eleştirisine karşı, ölümü ve ölüm endişesini ileri sürmüştür. Hiçlik düşüncesini "gerçekleştirmek", hiçliği görmek değil, ölmektir. Ölüm ve ölüm karşısında takınılan tavır olarak varlığın olumsuzlanması, soğukkanlı bir düşünce olmaktan uzaktır. Fakat burada da hiçlik, *il y a*'nın evrenselliği görmezden gelinerek, *il y a*'dan bağımsız düşünülmüştür. Yokluğun mevcudiyetinin diyalektik özelliği gözden kaçırılmıştır. Hiçlikle sınırlandırılmış bir içerik olan varlıktan yola çıkılmıştır. Hiçlik, varlığın sonu ve sınırı olarak, varlığı dört bir yandan kuşatan bir okyanus gibi düşünülmüştür. Fakat, hiçlik varlığın sınırı ya da olumsuzlanması olarak düşünülemeyeceğine göre, hiçliğin bir fasıla ya da bir kesinti olarak mümkün olup olamayacağı sorusunu; uyuma, askıya alma, *époché* yetisine sahip bilincin bu hiçlik-fasılanın tam da yeri olup olmadığı sorusunu sormalıyız.[8]

8. Tüm bu bölüm, giriş kısmından bir parçayla birlikte, *Deucalion I*'de *Il y a* başlığı altında ve bazı küçük değişikliklerle yayımlanmıştır.

Gerçeklik ve Gölgesi[1]

SANATIN işlevinin ifade etmek olduğu ve sanatsal ifade edişin bilmeye bağlı olduğu genellikle bir dogma olarak kabul edilir. Sanatçı söyler: bir ressam, hatta bir müzisyen olsa bile. Söze dökülemez olanı anlatır o. Sanat eseri, gündelik algıyı sürdürmekle birlikte, onun ötesine geçer. Metafizik sezgiyle çakışan sanat eseri, genel algının sıradanlaştırdığı ya da gözden kaçırdığı şeyi indirgenemez özünde kavrar. Bir şiir ya da resim, gündelik dilin geçerliliğini yitirdiği yerde konuşur. Bu sebeple gerçeklikten daha gerçek olan eser, kendini mutlak olanın bilgisi olarak kuran sanatsal imgelemin itibarının delilidir. Estetik bir kanon olarak küçük görülmesine rağmen, realizm yine de tüm prestijini korur. Gerçekte o, yalnızca daha yüksek bir realizm adına reddedilmiştir. Sürrealizm bir üst mertebedir.[2]

Eleştiri de bu dogmayı destekler ve bilimin bütün ciddiyetiyle sanatçının oyununa girer. Sanki, estetik olayda bir nesne sanatsal bakışın mikroskobu ya da teleskobunda araştırmacının merakına sunuluyormuşçasına, eleştiri sanat eserlerinde psikolojiyi, kişilikleri ve peyzajları inceler. Fakat bu itibarla eleştiri, zor sanatın yanında, asalakça bir varoluşu sürdürür gibi görünür. Kavramsal aklın erişemeyeceği bir gerçeklik derinliği, onun avı haline gelir; ya da eleştiri kendini sanatın yerine koyar. Mallarmé'yi yorumlamak ona ihanet etmek olmaz mı? Ya da onun eserini sadık bir biçimde yorumlamak, onu yoketmek olmaz mı? Onun kapalı bir şekilde söylediği şeyi açıkça söylemek, onun kapalı konuşmasının boşunalığını açığa vurmaktır.

Edebiyat hayatının ayrı bir işlevi olarak, gazete sütunlarında, dergi ve kitaplarda beliren uzman ve profesyonel eleştiri, şüpheli ve

1. E. Levinas, "La réalité et son ombre", *Les Temps Modernes*, 38 (1948), s. 771-89.

2. "Surréalisme est un superlatif" cümlesi, gerçeküstücülüğü, bir üstgerçekçilik olarak yorumluyor. (ç.n.)

amaçsız görünebilir gerçekten de. Aslında onun kaynağı, okurun, dinleyicinin ve izleyenin zihniyetidir; eleştiri kamunun bir davranış modu olarak vardır. Estetik hazzın içine çekilmiş olmakla yetinmeyen kamu, karşı konulmaz bir konuşma ihtiyacı duyar. Sanatçı eserin kendisinden başka bir şey söylemeyi reddederken, kamu tarafında söylenecek bir şeyin olabilmesi, eseri sessizce temaşa etmekle yetinilememesi, eleştirmeni haklılaştırır. Bu kişi, söylenecek her şey söylenmişken hâlâ söyleyecek bir şeyi olan; eser hakkında, eserin söylediğinden başka bir şey söyleyebilen kişi olarak tanımlanabilir.

Bu durumdaki kişi, sanatçının gerçekten bildiği ve konuştuğu üzerine soru sorma hakkına sahip olur. Sanatçı bir önsözde ya da bir bildiride bilir ve konuşur elbette, fakat bu durumda kendisi de kamunun bir parçasıdır. Eğer kökeninde sanat ne bir dil ne de bir bilgi ise ve böylelikle hakikatle örtüşen bir "dünyada olma"nın dışında konumlanıyorsa, eleştirinin ne olduğu yeniden ele alınacaktır. Eleştiri, sanatın insanlık dışılığını ve tersine çevirmesini, insan hayatının ve zihninin bir parçası kılacak olan anlamanın zorunlu müdahalesini temsil edecektir.

Belki de, estetik fenomeni, sözün sanatçıya gerekli malzemeyi sağladığı edebiyat içerisinde kavrama eğilimi günümüzün sanat yoluyla bilgi edinme dogmasını açıklar. Sözün edebiyat içinde geçirdiği dönüşümle her zaman ilgili değilizdir. Söz olarak sanat, bilgi olarak sanat, angaje edebiyat sorunu ile karışan bir angaje sanat problemini beraberinde getirir. Eserin tamamlanmasına; sanat eserinin aslen serbest kalmasını sağlayan son fırça darbesinin atıldığı veya bir metne eklenebilecek ya da metinden çıkarılabilecek tek bir kelimenin kalmadığı ana, yani sayesinde her sanat eserinin bir klasik olduğu o silinmez mühre gereken önem verilmemektedir. Böyle bir tamamlanma, dili, doğa ve endüstri eserlerini sınırlayan saf ve yalın müdahaleden farklıdır. Çünkü, bir zanaatkârın eserinde ya da, ticari veya diplomatik, tüm insan işlerinde bir sanat öğesi bulunup bulunmadığını kendimize sorabiliriz. İnsani eser, amacına mükemmel bir biçimde uygun olmasının yanı sıra, –tıpkı yok olup gitmiş eski bir uygarlık gibi ya da egzotik olanın elden kaçan garipliğiyle– onu dünyanın dışına yerleştiren, onun şeylerin akışına dışsal olan bir kaderle uyumunun da tanığıdır. Sanatçı durur, çünkü eser daha fazla bir şey kabul etmez, doygunluğa ulaşmış görünür. Onu kesintiye uğ-

ratan toplumsal ya da maddi nedenlere *rağmen* eser tamamlanır. Eser kendini bir diyaloğun başlangıcı olarak sunmaz.

Bu tamamlanma, "sanat için sanat"ın akademik estetiğini zorunlu bir biçimde haklılaştırıyor da değildir. Bu formül, sanatı gerçekliğin *üstüne* yerleştirdiği ve onun bir efendisi olduğunu kabul etmediği için yanlıştır; sanatçıyı bir insan olarak ödevlerinden azlettiği, onu kolay elde edilen bir soyluluk içinde güvenceye aldığı için de ahlaksızdır. Fakat bir eser, eğer bu biçimsel tamamlanma yapısına sahip değilse, en azından bu yolla serbestleşmemişse sanat değildir. Bu özgürleşmenin değerini, her şeyden önce de anlamını kavramak zorundayız. Dünyayla bağlarını koparmak, her zaman *öteye*, Platon'un idealar alanına ve dünyaya tahakküm eden ebediyete gitmek anlamına mı gelir? Berideki bir özgürleşmeden bahsedilemez mi? Zamanın berisinde yol alan ve onun "fasıla"larında olup biten bir hareketle zamanın kesintiye uğratılmasından söz edilemez mi?

Öteye geçmek, fikirlerle iletişime geçmek, anlamaktır. Sanatın işlevi anlamamaktan müteşekkil değil midir? Kapalılık sanata sanatın kendi öğesini sunmaz mı? Diyalektiğe ve idealar yaşamına yabancı olan bir *sui generis* tamamlanmayı sağlamaz mı? Bu durumda, sanatçı tam da gerçeğin kapalılığını bilir ve ifade eder mi demeliyiz? Fakat bu bizi, tüm bu sanat tartışmasının tâbi olduğu başka bir soruya götürür: Varlığın *hakikatsizliği* neden müteşekkildir? Bu hakikatsizlik, hakikat ile ilişkisinde, *anlamaktan* arta kalan olarak mı tanımlanır her zaman? Kapalı olan ile alışveriş, tamamen bağımsız bir ontolojik olay olarak, bilmenin kategorilerine indirgenemez olan kategorileri betimlemez mi? İşte biz bu olayı sanat içinde betimlemek istiyoruz. Sanat belirli bir tip gerçeklik bilmez, bilgi ile karşıtlık içindedir. O bizzat karanlıklaştırma olayı, gecenin çöküşü, gölgelerin hücumudur. Kabaca da olsa, fikirlerimizin sınırlarını çağdaş kavramlara kıyasla belirlemeye imkân tanıyan teolojik ifadeleri kullanarak söyleyecek olursak, sanat ne vahiy (*révélation*) düzenine ne de vahyin tam tersi yönde hareket eden yaratılış düzenine aittir.

İMGESEL, DUYUMSAL, MÜZİKAL

Sanatın en temel yöntemi, nesnenin yerine onun imgesini koymaktır – kavramını değil, yalnızca imgesini koymaktır. Bir kavram *kavranmış* nesne, anlaşılır nesnedir. Zaten eylem yoluyla, gerçek bir nesne ile, yaşayan bir ilişkiye sahibizdir; onu kavrarız, onu anlarız. Fakat imge, bu gerçek ilişkiyi, eylemin bu ilksel kavrayışını nötrleştirir. Şu an geçerli olan estetik çözümlemenin bittiği nokta –sanatsal bakışın o meşhur çıkar-gözetmezliği– her şeyden önce kavramlara karşı bir körlüğe işaret eder.

Ancak sanatçının çıkar-gözetmezliği bu adı pek de hak etmez. Çünkü bu ad, çıkar-gözetmezlik kavramının ima ettiği özgürlüğü dışlar. Daha kesin söyleyecek olursak, özgürlüğü varsayan bağımlılığı da dışlar. Bir imge, bilimsel bilginin ve hakikatin yaptığı gibi, bir *kavrayışı* vücuda getirmez. Heidegger'in, içerisinde nesnelliğin güce dönüştüğü "olmaya bırakma"sını (*Sein-lassen*) içermez. İmge bizim insiyatifimizden çok, temel bir edilginliğe, bize el koyan bir etkiye işaret eder. Ele geçirilmiş, esinlenmiş biri olarak sanatçının bir ilham perisine kulak verdiği söylenir. İmge müzikseldir. Onun edilginliği, şarkının, müziğin ve şiirin sihrinde doğrudan görünürdür. Estetik varoluşun sıradışı yapısı bu benzersiz sihir terimini beraberinde getirir. Bu terim sayesinde, biraz eskimiş olan edilginlik kavramını somut ve kesin hale getirmemiz mümkün olacaktır.

Sanat eleştirisinin sıkça başvurduğu, fakat bir şeyleri bulanık bir biçimde ima eden ve her şeye ilişen bir kavram olarak bıraktığı ritim fikri, şiirsel düzenin iç yasasını belirtmekten çok, şiirsel düzenin bizi etkileme biçimini belirtir. Bir dizenin hecelerinin birbirini çağırması gibi, öğelerinin birbirini –kendilerini bize dayatarak– çağırdığı kapalı bütünler, gerçeklikten çıkarak serbestleşmişlerdir. *Fakat bu öğeler bize kendilerini, biz onları üstlenmeden dayatırlar.* Daha doğrusu, bizim onlara gösterdiğimiz rıza, bir katılıma çevrilir. Bizim onların içine girmiş olmamız veya onların bizim içimize girmiş olmaları çok önemli değildir. Ritim denen şey, kabul etme, rıza, insiyatif ya da özgürlük üzerine konuşamayacağımız biricik bir durumu temsil eder, çünkü özne ritme kapılmış ve ritim tarafından alınıp götürülmüştür. Özne, kendi temsilinin bir parçasıdır. Öznenin bu durumu, *kendine*

rağmen bile değildir çünkü ritimde artık bir kendilikten bahsedilemez, bu durum daha çok kendinden anonimliğe bir çeşit geçiştir. Şiirin ve müziğin tutsak etmesi ya da büyülemesi budur. Olmanın bu kipi, ne bilinç biçiminde ne de bilinçsizlik biçiminde ele alınabilir; ona bilinç biçimi uygun düşmez, çünkü orada ben üstlenmenin ayrıcalıklarından ve gücünden sıyrılmıştır; bilinçsizlik biçimi de uygun düşmez, çünkü durumun kendisi ve bütün bağlantıları karanlık bir aydınlıkta *mevcuttur*. Uyanıkken görülen bir düştür bu. Bu aydınlıkta ne alışkanlıklar ve refleksler ne de içgüdüler işler. Müziğe uygun bir yürüyüşün ya da bir dansın kendine özgü otomatikliği, hiçbir şeyin bilinçsiz olmadığı, ancak bilincin, kendi özgürlüğü içinde felç olduğu, oynadığı ve kendini oyuna kaptırdığı bir olma kipidir. Müzik dinlemek bir anlamda dans etmekten ya da adım atmaktan kendini alıkoymaktır; hareketin ya da jestin önemi azdır. İmge söz konusu olduğunda, çıkar-gözetmezlikten ziyade ilgiden bahsetmek daha uygun olacaktır. İmge en ufak bir yararlılık olmaksızın "müdahil edici" olma anlamında ilgi çekicidir. Etimolojik anlamda, şeyler *arasında* olmak, ancak nesnelerin sahip olması gereken bir statüdür. Heideggerci "dünyada-olma" dan farklı olan "şeyler arasında" olma, düşün hayali dünyasının pathosunu oluşturur: Özne yalnızca, varlığının kalınlığı dolayısıyla bir "burası"na, "bir yer"e ihtiyaç duyduğundan ve özgürlüğünü koruduğundan "şeyler arasında" değildir; o, bir gösterinin parçası olarak şeyler arasında bir "şey"dir. Kendisine dışsaldır; ama bu dışsallık bir cismin dışsallığı değildir, çünkü eyleyen-ben'in acısını izleyen-ben hisseder ki bu, merhametten kaynaklanmaz. Burada gerçekten de içten gelen bir dışsallık vardır. Fenomenolojik çözümlemenin, bilincin ve bilinçsizliğin dışında konumlanmış olan bir alanı betimleyen ritmin ve rüyaların paradoksundan yararlanmayı hiçbir zaman denememiş olması oldukça şaşırtıcıdır. Halbuki etnografya, bu alanın tüm esrime ayinlerinde oynadığı rolü göstermiştir. Bizim hâlâ "*ideomotor*" fenomenlerin metaforlarıyla ve duyumların, nasıl eylemlerle sonuçlandığının incelenmesiyle yetiniyor olmamız da şaşırtıcıdır. Biz burada, ritim ve müzikal terimlerini, gücün katılıma çevrilmesini düşünerek kullanacağız.

Öyleyse bu terimleri, onları özel olarak düşünen ses sanatlarından koparmalıyız ve genel bir estetik kategoriye geri döndürmeliyiz. Ritim ayrıcalıklı konumuna, kuşkusuz, müzik içinde sahiptir; çünkü

müzisyenin öğesi [ses], gerçekliğin saflıkta kavram dışı bir hale getirilmesini gerçekleştirir. Ses, nesneden en ayrık olan niteliktir. Sesin, kendisinden çıktığı töz ile ilişkisi, sesin kendi niteliği içinde taşınmaz. Ses, kişisel olmayan bir şekilde çınlar. Tınısı, nesneye ait oluşunun izi bile, onun kendi niteliği içine gömülmüştür ve ilişki yapısını korumaz. Bu yüzden dinlemede "bir şey"i kavramayız, kavramsızızdır: Müziksellik sese doğal olarak aittir. Ve gerçekte, geleneksel psikolojinin birbirinden ayırdığı tüm imge sınıfları arasında, sesin imgesi gerçek sese en çok benzeyendir. Her imgenin müzikselliği üzerinde ısrar etmek, imgede onun nesneden kopuşunu görmektir. Ders kitaplarımızın yaptığı çözümlemeler, töz kategorisinden bu bağımsızlığı, daha algı haline geçmemiş saf duyumla (sıfat olarak duyumla) ilişkilendirirler. Saf duyum, ampirik psikoloji için bir sınır durumu, sadece varsayımsal bir veri olarak kalır.

Sanki, her türlü kavrayıştan bağımsız saf duyumsama, herhangi bir içe bakışın yakalayamadığı o meşhur duyumsama, imgelerle ortaya çıkar. Duyumsama algının kalıntısı değildir, onun kendine özgü bir işlevi vardır: Bir imgenin bize el koyması gibi, bir ritim işlevidir bu. Bugün "dünyada-olma" denen şey, kavramlarla varoluştur. Duyarlık, farklı bir ontolojik olay olarak kendisini ortaya koyar, fakat yalnızca imgelem ile gerçekleşir.

Eğer sanat, imgeyi varlığın yerine koymaktan müteşekkilse, estetik öğe, etimolojisinin[3] de gösterdiği gibi, duyumsamadır. Entelektüel olarak geliştirilmiş ilksel verileri ve öğeleriyle dünyamızın bütünü bizi müzikal olarak etkileyebilir; bir imge haline gelebilir. Bu yüzden, nesneye bağlı olan klasik sanat, "bir şey" ifade eden tüm o resimler, heykeller, söz dizimi ve noktalamaya itibar eden tüm o şiirler, sanatın gerçek özüne, –temsili dağıtarak, eserlerin bize sunduğu nesneleri, sesler, renkler ve kelimeler dünyasının dışına çıkaran saf resim, saf müzik, saf şiir olma iddiasında olan– modern eserlerden daha az uygun değildir. Temsil edilen nesne, imge haline geldiği için nesne-olmayana dönüşür; imgenin kendisi, bizim burada ortaya çıkarmak istediğimiz, ona uygun kategoriler içerisine girer. İmge tarafından gerçeğin kendi vücudundan sıyrılması basit bir seviye alçalmasıyla bir tutulamaz. Bu sıyrılma, yakalanacak olan bir ger-

3. *Aisthesis*. (ç.n.)

çeklik ile bizim aramızda uzanan ontolojik bir boyuttan değil, gerçeklikle alış-verişin ritim olduğu bir boyuttan kaynaklanır.

BENZERLİK VE İMGE

İmgenin fenomenolojisi, imgenin şeffaflığı üstünde ısrar eder. Bir imgeyi seyreden kişinin yönelimi, bir camı geçer gibi doğrudan imgeyi geçecek ve imgenin temsil ettiği dünyaya ulaşacak, bir nesneyi hedefleyecektir.[4] Ancak hiçbir şey "onun temsil ettiği dünya" ifadesinden daha esrarengiz değildir; çünkü temsil etme tam da imgenin hâlâ belirlenmeyi bekleyen işlevini ifade eder.

Şeffaflık teorisi, zihinsel imgeler teorisine, bir nesnenin algılanışının bizde bıraktığı bir iç tablo teorisine tepki olarak kurulmuştur. Bu durumda, imgelemde, bakışımız her zaman dışarı doğrudur, fakat imgelem bu bakışı dönüştürür ya da nötrleştirir; gerçek dünya imgelemde sanki paranteze alınmış ya da tırnak içindeymiş gibi görünür. Sorun, yazmada kullanılan bu işaretlerin ne anlama geldiğini kesinleştirmektir. İmgesel dünya kendini gerçek olmayan olarak sunar, ancak bu gerçek olmayış hakkında daha fazla bir şey söylenebilir mi?

Bir imge ne açıdan bir simgeden, bir işaretten ya da bir kelimeden farklıdır? Nesnesiyle ilişki kurma tarzı bakımından: yani, benzerliği bakımından. Ancak bu benzerlik, düşüncenin gelip imgenin kendisi üzerinde durduğunu, dolayısıyla, imgenin belli bir matlık içerdiğini varsayar. Hiçbir zaman kendisi olarak hesaba katılmayan gösterge, saf şeffaflıktır. Bu durumda orijinal olana benzeyen, bağımsız bir gerçeklik olarak imgeye geri mi dönmeliyiz? Benzerlik, imge ile asıl olan arasında karşılaştırmanın sonucu olarak ortaya koyulursa hayır; ama benzerliği, imgeyi meydana getiren hareketin ta kendisi olarak ele alırsak evet. Gerçeklik sadece ne ise o olmayacaktır, örtüsünün hakikat içinde açılışından ibaret olmayacaktır; o, aynı zamanda da kendisinin çifti, gölgesi ve imgesi olacaktır.

Varlık yalnızca kendisi değildir, kendisinden kaçar. Burada kimse o olan bir kişi söz konusudur, fakat bu kişi elinde tuttuğu nesne-

4. Bkz. Jean-Paul Sartre, *Imagination, a Psychology of Imagination*, çev. Bernard Frechtman (İngilizce baskıya editörün eklediği not).

leri bize unutturmaz, onların üstünü tamamen kapatmaz, onları içine çekmez; nesneleri tutuş şekli, düşüncesi, bakışı, uzuvları ve teni, tıpkı yırtık bir çuvalın içindekileri tutamaması gibi tözünün özdeşliğinin altından kaçar. Bunun için kişi kendi yüzünde, çakıştığı varlığının yanı sıra kendi karikatürünü, pitoreskliğini taşır. Pitoresk her zaman bir dereceye kadar karikatürdür. İşte burada, aşina olduğumuz, ona alışmış ele mükemmelen uymuş gündelik bir şey vardır. Fakat onun nitelikleri, rengi, biçimi ve duruşu aynı zamanda onun varlığının arkasındaymış gibi kalır; tıpkı o şeyden çekilmiş olan bir ruhun "eski giysileri" gibi, bir "natürmort" gibi. Yine de bunların tümü kişidir, şeydir. Böylelikle bu kişide, bu şeyde bir ikilik, varlığında bir ikilik söz konusudur. O neyse odur ve kendine yabancıdır; ve bu iki an arasında bir ilişki vardır. Diyebiliriz ki, şey kendisi ve imgesidir; ve şeyin imgesi ile kendisi arasındaki ilişki benzerliktir.

Bu durum, bir fablın ortaya çıkardığı duruma yakındır. İnsanları temsil eden hayvanlar fabla kendine özgü rengini verir, çünkü orada, insanlar yalnızca bu hayvanlar *aracılığıyla* değil, bu hayvanlar *olarak* görülürler; çünkü hayvanlar düşünceyi durdurur ve doldururlar. Fablın alegorisinin tüm güçü ve orijinalliği burada yatar. Alegori yalnızca düşüncenin basit bir yardımcısı, çocuksu zihinler anlasın diye soyutlamayı somut hale getirmenin popüler bir yolu, yoksul adamın simgesi değildir. Alegori gerçeklikle yapılan muğlak bir alış veriştir; ve burada gerçeklik kendisine değil, kendisinin yansımasına, gölgesine gönderme yapar. Böylelikle alegori, nesnenin içerisinde onu ikileştiren şeyi temsil eder. İmgenin varlığın bir alegorisi olduğunu söyleyebiliriz.

Varlık neyse odur, kendi hakikati içinde kendini açığa çıkarandır ve aynı zamanda varlık kendisine benzer ve kendi imgesidir. Orijinal olan, sanki kendisine belirli bir mesafedeymiş gibi, sanki kendini geri çekiyormuş, sanki varlığın içinde bir şey varlıktan geri kalıyormuş gibi kendini sunar. İmgeyi niteleyen, nesnenin yokluğunun bilinci, Husserl'de olduğu gibi tezin basitçe nötrleştirilmesiyle bir tutulamaz; nesnenin varlığının ta kendisinin değişimine denktir; bu değişmede nesnenin özsel biçimleri, onun geri çekilirken terk ettiği bir giysi gibi görünürler. Bir imgeyi seyretmek, bir resmi seyretmektir. Bir imgeyi, resmin fenomenolojisinden itibaren anlamak gerekir; resmin fenomenolojisini imgeden yola çıkarak anlamaya çalışmamalıdır.

Resim, temsil edilen nesnenin görülmesinde, kendine has bir kalınlığa sahiptir; onun kendisi bakışın nesnesidir. Temsil etmenin bilinci, nesnenin orada olmadığını bilmektir. Algılanan öğeler nesne değildir; onlar nesnenin "eski giysileri", renk lekeleri, mermer ya da bronz parçacıkları gibidirler. Bu öğeler birer simge olarak iş görmezler ve nesnenin yokluğunda onun mevcudiyetini dayatmazlar; onlar, mevcudiyetleriyle nesnenin yokluğunu vurgularlar. Bu öğeler, nesnenin uzaklaşmasını işaret etmek için, sanki temsil edilen nesne ölmüş, bozulmuş, kendi yansıması içinde bedeninden sıyrılmış gibi, onun yerini tamamen doldururlar. Böylelikle, resim bizi verili gerçekliğin ötesine değil, bir biçimde onun berisine taşır. Tersine bir simgedir. Her an içinde bulunduğu dünyanın "gizemi"ni ve "garipliği"ni keşfetmiş bir ressam ve şair, gerçeğin ötesine geçtiğini düşünmekte özgürdür. Varlığın gizemi onun miti değildir. Sanatçı, gündelik düşüncesi ve eylemleriyle çoktan ötesine geçmiş olduğu bir evrende, yaradılış dünyasını önceleyen (hangi anlamda olduğunu aşağıda göreceğiz) bir evrende hareket eder.

Başvurduğumuz gölge ya da yansıma fikri (gerçekliğin, imgesi tarafından özsel bir biçimde ikiye katlanması, "beri yandaki" belirsizlik), ışığın kendisine, düşünceye, iç yaşama dek uzanır. Açığa çıkarılışının ve hakikatinin dışında, gerçekliğin bütünü, yüzünde kendi alegorisini taşır. Sanat, imgeleri kullanırken yalnızca yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bu alegoriyi tamamlar. Hakikatin, bilme edimiyle gerçekleştirilmesi gibi, sanatta alegori dünyaya nüfuz eder. Bunlar varlığın iki çağdaş imkânıdır. *Phaidon*'un öğrettiği, ideanın ve ruhun (yani varlığın ve onun açığa çıkarılışının) eşzamanlılığının yanı sıra, varlık ve onun yansıması arasında da bir eşzamanlılık vardır. Mutlak, hem kendini akla ifşa eder hem de kendini her türlü nedenselliğin dışında kalan bir çeşit aşınmaya bırakır. Hakikat-olmayan, varlığın karanlık bir kalıntısı değil, onun duyumsanır karakterinin ta kendisidir. Varlığın bu karakteri sayesindedir ki dünyada imge ve benzerlik vardır. Benzerlik nedeniyle Platon'un oluş dünyası daha değersiz bir dünyadır; yalnızca görünüşler dünyasıdır. Varlık ile yokluğun bir diyalektiği olarak oluş, *Parmenides*'ten beri idealar dünyasında belirir pekâlâ. Taklit niteliğiyledir ki katılma, gölgeleri meydana getirir ve ideaların idrake ifşa olmuş olan birbirlerine katılmalarından kesin bir biçimde ayrılır. Sanatın ya da doğanın önce-

liği üzerine yapılan tartışma (sanat mı doğayı taklit eder yoksa doğal güzellik mi sanatı), imge ve hakikatin eşzamanlılığını fark etmede başarısızdır.

Böylece gölge mefhumu, benzerlik ekonomisini varlığın genel ekonomisi içerisine yerleştirmemize imkân tanır. Benzerlik, bir varlığın bir fikre katılımı değildir (zaten o eski, üçüncü adam uslamlaması[5] bunun yararsızlığını gösterir); benzerlik, duyumsanır olanın yapısının ta kendisidir. Duyumsanır olan, kendisine benzediği ölçüde varlıktır; gölgesi, varlığın o muzaffer eserinin dışına düştüğü ölçüde, o kapalı ve elden kaçan özü –hakikat içerisinde açığa çıkarılan öz ile aynı olduğu teşhis edilemeyen (*identifier*) o hayalet özü– dışarı çıkardığı ölçüde varlıktır. İmge, başta, nesnenin nötrleştirilmiş vizyonu olarak varolan ve bir simgeden ya da işaretten orijinal olana benzerliği ile sonradan ayrılan bir şey değildir: bir imge içine koyuşun nötrleştirilmesi tam da bu benzerliktir.

Jean Wahl'ın bahsettiği *transdescendence*, onun için sahip olduğu etik anlamından koparılıp tümüyle ontolojik bir anlamda alındığında, imgelerde ve benzerlikte gördüğümüz, mutlak olanın bozunması ya da aşınması fenomenini niteleyebilir.

ARA ZAMAN[6]

Sözünü ettiğimiz "beri"nin *nerede* bulunduğunu göstermediğimiz taktirde, imgenin varlığın gölgesi olduğunu söylememiz bir metafor olmaktan öteye geçmez. Eylemsizlikten ya da ölümden bahsetmenin bize yardımı olmayacaktır, çünkü ilk olarak maddeselliğin kendisi-

5. Platon *Parmenides* diyaloğunda (132 a-b) geniş şeyler arasındaki benzerliği genişlik ideasına atıfla açıkladığımızda, geniş şeyler ile genişlik ideası arasındaki benzerliği açıklamak için başka bir ideanın daha varlığını olumlamak zorunda kalacağımızı belirtir. Problem yeniden ortaya çıkacağı için ideaların sayısı *ad infinitum* artacaktır. Aristoteles *Metafizik*'in ilk kitabında bu uslamlamayı idealar kuramına karşı yapılmış önemli bir itiraz olarak gördüğü için yeniden ele alır. Duyumsanır dünyada varolan adamlarla akılla bilinen bir varlık olan adam ideası arasındaki benzerliği açıklamak için ikinci bir adam ideasının varolması gerekeceğini, birinci ve ikinci adam ideası arasındaki benzerliği açıklamak için de üçüncü bir adam ideasının zorunlu olduğunu ve problem hep yeniden doğacağından ideaların sayısının sonsuzca artacağını belirtir.

6. *L'entretemps*. (ç.n.)

nin ontolojik anlamının ne olduğunu söylemeliyiz.

İmgeyi, gerçekliğin kendi yüzünde taşıdığı karikatür, alegori ya da pitoresk öğe olarak tasarlamıştık. Giraudoux'nun tüm eserleri, gerçekliği imgelerin içine koyar. Tüm şöhretine rağmen, bunu tutarlılıkla yapmış olmasının değeri tam olarak bilinmemiştir.[7] Fakat şimdiye kadar, kavrayışımızı, varlık içersindeki, varlık ile ona yapışmayan, onu maskeleyen ve ona ihanet eden özü arasındaki bir çatlak üzerine temellendirmiş görünüyoruz. Bu, baştan beri ilgilendiğimiz fenomene yalnızca yaklaşmamıza izin verir. Klasik denen sanat (antik çağların sanatı ve onun taklitçileri, ideal biçimlerin sanatı) varlığın karikatürünü düzeltir – kalkık burun, sert jestler. Güzellik, kendi karikatürünü gizleyen, gölgesinin üzerini örten ya da onu içine çeken varlıktır. Peki onu tamamen içine çeker mi? Bu, Yunan sanatının mükemmel biçimlerinin daha mükemmel olup olamayacağıyla ya da dünyanın her yerinde mükemmel görünüp görünemeyeceğiyle ilgili bir soru değildir. En mükemmel imgede bile ortadan kaldırılamaz olan karikatür, aptallığı içinde kendini bir idol olarak gösterir. İdol olarak imge bizi, kendi gerçek olmayışının ontolojik anlamına götürür. Bu defa, varlık eserinin kendisi, varlığın bizzat *varolması*,[8] bir varolmayı andırışla (*semblant*) ikiye katlanır.

Bir imgenin idol olduğunu söylemek, her imgenin son çözümlemede plastik olduğunu –her sanat eserinin, son çözümlemede bir heykel, zamanın durması, daha doğrusu onun kendine geç kalması olduğunu– onaylamaktır. Fakat, zamanın hangi anlamda durduğunu ya da geç kaldığını ve hangi anlamda bir heykelin varolmasının, varlığın varolmasının andırışı olduğunu göstermek zorundayız.

Bir heykel, bir geleceği olmaksızın süren bir ânın paradoksunu gerçekleştirir. An, gerçekten kendi süremi değildir. Kendini, burada, süremin sonsuzca küçük bir öğesi, bir flaş ânı olarak vermez; ânın kendine özgü bir biçimde, neredeyse ebedi bir süremi vardır. Biz yalnızca, bir sanat eserinin nesne olarak süremini, yazıların kütüphanelerde, heykellerin müzelerde bulunmayı sürdürmesini düşünmüyoruz. Bir heykelin yaşamı, daha doğrusu ölümü içinde an sonsuzca

7. Jean Giraudoux (1882-1944), klasik mitlerde değişmez olan insan niteliklerini vurgulayan klasik trajedilerin modern versiyonlarını yazmıştır. (ed.n.)

8. Bkz. *Varoluştan Varolana*.

sürer; Laocoon ebediyete kadar yılanlarla sarılıp sarmalanmış olarak kalacak, Mona Lisa ebediyete dek gülümseyecektir. Laocoon'un gergin kaslarında ilan edilen geleceğin şimdiye dönüşmesi, ebediyete dek mümkün olmayacaktır. Mona Lisa'nın büyüyüvermek üzere olan gülümsemesi, ebediyete dek büyümeyecektir. Ebediyete kadar askıya alınmış bir gelecek, gelmesi sonsuza dek beklenecek bir gelecek gibi, bir heykelin donmuş duruşu etrafında yüzer. Geleceğin yakınlığı, şimdinin asli özelliğinden, yani gelip geçiciliğinden yoksun bir ânın önünde sürer. Sanki, gerçeklik kendi gerçekliğinden geri çekilmiş ve onu güçsüz bırakmış gibi, şimdi hiçbir zaman şimdi olma görevini tamamlamayacaktır. Bu durumda, şimdi, hiçbir şey üstlenemez, yüklenemez ve bu yüzden de kişisel olmayan, anonim bir andır.

Bir heykelin hareketsiz ânı, tüm yoğunluğunu, süreme karşı kayıtsız olmayışına borçludur. Bu an, ebediyetten kaynaklanmaz. Fakat bu, sanatçının ona hayat vermeye muktedir olmayışından değil, sadece, bir sanat eserinin yaşamının ânın sınırından öteye geçmemesindendir. Sanat eseri Pygmalion'u harekete geçiren yaşama isteğine sahip değilse başarısız olur, kötüdür. Fakat bu yalnızca bir istektir. Sanatçı, heykele yaşamsız bir yaşam, kendisinin efendisi olmayan alaycı bir yaşam, yaşamın bir karikatürünü verir. Heykelin, kendi üzerini örtmeyen mevcudiyeti, onun her tarafından kayıp gider, olduğu kuklanın iplerini kendi ellerinde tutmaz. Dikkatimizi bir trajedinin kişiliklerindeki kuklamsı yana odaklayabilir ve Comédie-Française'e gülebiliriz. *Her imge zaten bir karikatürdür;* fakat bu karikatür trajiğe dönüşür. Elbette, aynı kişi, hem komik bir şair hem de trajik bir şair gibi görülebilir; Gogol, Dickens, Çehov, Molière, Cervantes ve hepsinin üstünde Shakespeare gibi şairlerin özel sihrini kuran belirsizliktir bu.

Geleceği zorlamaktan aciz şimdi, kaderin kendisidir; pagan tanrılarının iradesini kıran bu kader, doğal yasaların rasyonel zorunluluğundan daha güçlüdür. Kader, evrensel zorunlulukta kendini göstermez. Özgür bir varlıktaki zorunluluk, özgürlüğün zorunluluğa dönüşümü, özgürlük ve zorunluluğun eşzamanlılığı, bir tutsak olduğunu keşfeden özgürlüktür o. Kaderin yaşam içinde yeri yoktur. İnsan eylemindeki zorunluluk ve özgürlük arasındaki çatışma, düşünümde ortaya çıkar: Eylem çoktan geçmişe gömüldüğünde, insan bu eylemi

zorunlu kılmış olan sebepleri keşfeder. Fakat bir antinomi bir trajedi değildir. Trajik olan –zorunluluğun ve özgürlüğün eşzamanlılığı– heykelin ânında, onun sonsuza kadar askıya alınmış geleceğinde meydana gelebilir; özgürlüğün gücü bir acizlik olarak donup kalır. Ve burada da sanatı düşle yakınlaştırmak uygun düşer: Heykelin ânı kâbustur. Sanatçının temsil ettiği şey, kaderin ezdiği varlık değildir; varlıklar kendi kaderlerinin içine girerler çünkü temsil edilmişlerdir. Kendi kaderlerine hapsolmuşlardır, fakat bu tam da sanat eseridir, yani varlığın karanlıklaştırılmasıyla koşut bir biçimde ifşa edilmesi ve hakikatidir. Sanat eseri durmuş olan bir zamanı yeniden üretmez; varlığın genel ekonomisinde sanat, zamanın berisinde, kader içine düşüşün hareketidir. Bir roman, Jean Pouillon'un düşündüğünün aksine, zamanı yeniden üretme yöntemi değildir, onun kendi zamanı vardır; roman, zamanın zamansallaşmasının biricik bir tarzıdır.

Böylelikle müzik, edebiyat, tiyatro ve sinema gibi plastik-olmayan sanatların, imgelere dahil eder gözüktükleri zamanın, imgelerin sabitliğini parçalamadığını anlarız. Bir kitaptaki kişiliklerin, aynı rollerin ve aynı düşüncelerin sonsuz tekrarına mahkûm oluşu, anlatının, bu kişiliklere dışsal bir olgu olmasından, olumsallığından kaynaklanmaz. Bu kişilikler anlatılabilirler, çünkü varlıkları kendilerine *benzer*, kendini ikiye katlar ve hareketsizleştirir. Böyle bir sabitlik kavramın sabitliğinden tamamen farklıdır. Kavram hayatı başlatır, gerçekliği gücümüze, hakikate sunar ve bir diyalektik açar. Varlık, bir anlatıdaki yansımasıyla, diyalektik olmayan bir sabitliğe sahiptir; zamanı ve diyalektiği durdurur.

Bir romanın kişilikleri kapatılmış varlıklar, tutsaklardır. Onların tarihi hiçbir zaman bitmemiştir, hâlâ sürer ama ilerlemez. Bir roman, varlıkları, özgürlüklerine rağmen, bir kader içine kapatır. Yaşam, romancıyı sanki bir kitaptan fırlamış gibi göründüğü zaman kışkırtır. Sanki bir olgular kümesinin tamamı hareketsizleşmiş ve bir seri oluşturmuş gibi, ne olduğu bilinmeyen tamamlanmış bir şey belirir yaşamda. Bu olgular iki belirlenmiş an arasında betimlenirler. Varoluş bu zaman aralığını, sanki bir tüneli kateder gibi katetmiştir. Anlatılan olaylar bir *durum* oluştururlar ve plastik bir ideale benzerler. Tarihin plastikliği: işte bu mittir. Sanatçının seçimi dediğimiz şey, bir ritmin içinde sabitlenmiş olguların ve özelliklerin doğal bir biçimde elenmesi ve zamanı imgeye dönüştürmesidir.

Edebi eserin bu plastikliği meselesine, *Tutsak*'ın özellikle hayranlık uyandırıcı bir sayfasında Proust tarafından değinilmiştir. Dostoyevski söz konusu olduğunda, Proust'un dikkatini çeken şey ne onun dini fikirleri, ne metafiziği ne de psikolojisidir; onun ilgisini çeken, birkaç imge, bazı genç kız profilleridir: *Suç ve Ceza*'da, merdivenleri ve *dvornik*'i ile suçun işlendiği ev, *Karamazof Kardeşler*'de Gruşenka'nın silueti gibi. Gerçekliğin plastik öğesinin, en nihayetinde psikolojik romanın asıl amacı olduğunu düşünmeliyizdir sanki...

Romanlardaki atmosferden çok bahsedilir. Eleştirinin kendisi bu meteorolojik dili benimsemeye gönüllüdür. İçe bakış, romancının temel yöntemi olarak ele alınır; doğanın ve şeylerin, ancak insandan taşan duygu ve düşüncelerden oluşan bir atmosferle sarıldıkları zaman bir kitaba girebilecekleri düşünülür. Tersine biz, romancının hakiki görmesinin (*la vision*) bütünsel bir dışsallığı görme olduğunu düşünmekteyiz. Yukarıda, bu bütünsel dışsallığı ritim bahsinde betimledik. Söz konusu dışsallıkta, özne kendi kendisine dışsaldır. Atmosfer imgenin kapalılığının ta kendisidir. Pek de mükemmel bir psikolog olmayan Dickens'ın şiiri, o tozlu tahtalı okulların atmosferi, içinde kâtipleriyle Londra ofislerinin soluk ışıkları, antika ve ikinci el giysi dükkânları, hatta Nickleby ve Scrooge'ın karakterleri, yöntem olarak kullanılan bir dışsal görmede belirir sadece. Başka bir yöntem de yoktur. Psikolojik roman yazarı bile kendi iç yaşamını dışardan görür. Bu, ille de bir başkasının gözüyle görmek değildir; bir ritme ya da düşe katılan biri gibi görmektir. Belki de çağdaş romanın tüm gücü, sanatının tüm sihri, içselliği dışarıdan görme tarzındadır. Bu tarz, davranışçılığın usulleriyle hiçbir benzerlik taşımaz.

Bergson'dan itibaren, zamanın devamlılığını, süremin özünün ta kendisi olarak ele almaya alıştık. Descartes'ın, süremin devamsızlığı öğretisi, uzamsal izi içerisinde kavranmış zamanın bir illüzyonu olarak ele alındı ve süremi düşünemeyen zihinlerin uğraştığı yanlış problemlerin kaynağı olarak görüldü. Ve, süremden alınan bir kesitin büyük ölçüde uzamsal olan metaforu, hareketin bir fotoğraf karesinde aniden durdurulması metaforu, herkes tarafından doğru kabul edildi.

Tersine biz, bir ânın durabileceği paradoksuna karşı duyarlı olduk. İnsanlığın sanatı kendi kendisine verebilmesi, zamanın devam edeceğinin kesin olmayışını açığa çıkarır. Ölümün, yaşamın atılımı-

nı ikiye katlayışı –süremin bağrında ânın taşlaşması – Niobe'nin cezası[9]–, varlığın kaderini önceden sezen varlığın duyduğu güvensizlik, sanatçının dünyasının ve pagan dünyanın büyük saplantısıdır. Zenon, acımasız Zenon... O ok...

Burada sanatla sınırlanmış sorunun dışına çıkıyoruz. Kaderin ölümde önceden sezilmesi baki kalır, tıpkı paganizmin baki kalışı gibi. Elbette, kişinin, kesintiye uğratma gücünü ölümün elinden alması için, kendine kurulmuş bir sürem vermesi yeter. Ölüm böylece aşılmış olur. Ölümü zamanın içine yerleştirmek, tam da onu aşmaktır; kendini çoktan uçurumun öbür yanında bulmak, uçurumu ardında bırakmaktır. Ölüm-hiçlik diğerinin ölümüdür; sağ kalan için ölümdür. *Ölme* zamanının kendisi, karşı yakaya geçemez. Bu ânın özel ve dokunaklı olmasının sebebi, onun geçemeyeceği olgusudur. *Ölme*'de, geleceğin ufku verilmiştir, fakat yeni bir şimdi vaadi olarak gelecek reddedilmiştir; kişi aralıktadır, sonsuza kadar. Edgar Allen Poe'nun bazı öykülerindeki karakterler kendilerini bu boş aralıkta bulmuş olmalıdırlar. Bir tehdidin yaklaştığını görür bu karakterler; hiç bitemeyen bu yaklaşmadan geri çekilmek için hiçbir hareket yapılamaz. Bu endişe, canlı canlı gömülme korkusu şeklinde, diğer hikâyelerde de sürer gider. Sanki ölüm hiçbir zaman yeterince ölü değildir; sanki fasılanın ebedi süremi –arazamandalık– yaşayanların süremi ile koşut bir biçimde akmaktadır.

Sanat, varlığın öbür yana geçmeye muktedir olduğu, fakat gölgesinin hareketsizleştiği o alandaki, aralıktaki süremi gerçekleştirir. İçinde bir heykelin hareketsizleştiği aralığın ebedi süremi, bir kavramın ebediyetinden radikal bir şekilde farklıdır; o, hâlâ sürmekte olan, hiç bitmemiş arazamandır, insani olmayan, canavarca bir şeydir.

Eylemsizlik ve madde, gölgeye özgü ölümü açıklamaz. Süreduran (*inerte*) madde, niteliklerinin tutunmuş olduğu töze gönderme yapar. Bir heykelde, madde, idolün ölümüyle tanışır. İmgelerin yasaklanması, tek tanrıcılığın en yüce buyruğudur. Bu doktrin, bu yaratım ve vahiy, tersi olduğu kaderin üstesinden gelir.

9. Homeros'un anlattığına göre (İl. XXIV, 603 vd.) on iki çocuk doğuran Niobe, kendisini iki çocuk doğuran tanrıça Leto'dan üstün görünce Apollon ile Artemis Niobe'nin altı kızıyla altı oğlunu öldürürler. On gün sonra gözyaşı dökmekten yorulan Niobe'nin aklına yemek yemek gelince tanrı onu taşa çevirir. (ed.n.)

Böylelikle sanat avını elinden kaçırır.[10]

Fakat sanat, her bir ânın ölümünü varlığa sokarken, ebedi süremini arazamanda gerçekleştirir; onun biricikliği, değeri orada tamamlanır. Belirsiz bir değerdir bu: Biriciktir çünkü aşılması imkânsızdır; çünkü bitemediği için, *daha iyi*'ye doğru gidemez. Yaşayan an, oluş içinde son bulabilir ve kendisini geride bırakabilir; oluşta selamete kavuşması mümkündür; sanat, yaşayan ânın bu niteliğine sahip değildir. Bu nedenle sanatın ânının değeri, onun mutsuzluğundan ibarettir. Kuşkusuz bu kederli değer, klasik sanatın mutlu güzelliğine zıt olan modern sanatın güzelidir.

Diğer yandan, özü itibarıyla serbest olan sanat, bir girişim ve sorumluluk dünyası içinde, bir kaçış boyutu oluşturur.

Burada, estetik keyif almanın en sıradan ve bildik deneyimine yeniden geri dönüyoruz. Bu deneyim sanatın değerini ortaya çıkaran sebeplerden biridir. Sanat dünyaya kaderin karanlıklığını getirir; fakat özellikle de, dünyayı incelik ve zarafetle pohpohlayan sorumsuzluğu getirir. Serbestleştirir. Bir resim yapmak, bir roman yazmak ya da bunlardan keyif almak, bilim, felsefe ve eylem çabasından vazgeçmek, artık kavramak zorunda olmamaktır. Konuşmayın, düşünmeyin, sessizlik ve huzur içinde hayranlık duyun: Güzelin önünde tatmin olmuş bilgeliğin nasihatları bunlardır. Her yerde şeytan işi olarak tanınan sihir, şiirde akıl almaz bir hoşgörünün tadını çıkarır. Kötü ruhluluktan, onun karikatürünü yaparak intikam alınır; ki bu, onu yok etmeksizin gerçekliğini çekip alacaktır. Dünyayı, ağzı olan fakat konuşmayan idollerle doldurarak şeytani güçler savılır. Sanki komik olan öldürürmüş, sanki şarkılar her şeyi bitirebilirmiş gibi. Kavramaya ve eylemeye çağıran davetlerin ötesinde, yalnızca bir kitaba ya da bir resme kabul edilmeyi dileyen gerçekliğin ritmi içerisine bıraktığımızda yatıştırmış oluruz kendimizi. Mit gizemin yerini alır. Gerçekleştirilecek dünyanın yerine, onun gölgesinin özünün gerçekleşmesi geçer. B :, temaşanın değil sorumsuzluğun çıkar gözetmezliğidir. Şair kendini kentten sürgün eder. Bu bakış açısından,

10. "L'art lâche donc la proie pour l'ombre". (ç.n.)

güzelin değeri görelidir. Sanatsal hazda, alçakça, egoistçe ve korkakça bir şey vardır. Veba sırasında bayram yapmak gibi, kişinin bu durumdan utanabileceği dönemler olur.

Öyleyse sanat, sırf sanat olması dolayısıyla bağlanmış değildir. İşte bu yüzdendir ki, sanat medeniyetin en yüksek değeri değildir ve sanatın bir haz kaynağına indirgendiği aşamayı tasavvur etmek de yasak değildir. Bu hazza, gülünecek duruma düşmeden muhalefet edemeyiz, çünkü onun insan mutluluğunda yeri, ama yalnızca bir yeri vardır. Neredeyse herkesin sanatı manevi hayatla bir tuttuğu günümüzde, sanatın aslında abartıldığını söylemek küstahlık mıdır?

Fakat bütün bunlar, sanatçının insani olmayan eserini, insanın dünyasına katan eleştiriden ayrı tutulan sanat için doğrudur. Eleştiri, sanatın teknik yanını ele alarak onu sorumsuzluğundan çoktan kurtarmıştır. Eleştiri, sanatçıya çalışan bir insan muamelesi yapar. Sanatçının maruz kaldığı etkileri araştırırken bile, bu bağlarından kopmuş, kibirli adamı gerçek tarihe bağlar. Böyle bir eleştiri henüz ilk aşamadadır. Sanatsal olayın kendisiyle, varlığın imgeler içindeki o karanlıklaştırılmasıyla, varlığın arazamandaki durup kalmasıyla ilgilenmez. Felsefe için imgenin değeri, onun iki zaman arasındaki konumunda ve muğlaklığındadır. Felsefe, üzerinde durduğu büyülü kayanın ötesinde, etrafında toplanmış tüm mümkün olanları keşfeder; onları yorumlama ile kavrar. Esere bir mit gibi muamele edilebileceği ve edilmesi gerektiği anlamına gelir bu: Hareketsiz heykel harekete geçirilmeli ve konuşturulmalıdır. Böyle bir girişim, orijinalin kopyasından yola çıkarak basitçe yeniden inşa edilmesiyle aynı şey değildir. Felsefi yorumlama, miti gerçek varlıktan ayıran uzaklığı ölçecek ve yaratıcı olayın bilincine varacaktır. Yaratıcı olay, arazamanın aralıklarından atlayarak varlıktan varlığa giden bilginin elinden kaçar. Eğer felsefi hakikatin, akılla kavranırlığa özgü bir boyutu içerdiği, varlıkları birbirine bağlayan sebepler ve yasalarla yetinmeyip varlığın eserinin kendisini aradığı her zaman doğruysa, mit, aynı zamanda hem hakikat-olmayandır hem de felsefi hakikatin kaynağıdır.

Eleştiri, yorumlamada, seçecek ve sınırlayacaktır. Fakat eğer, seçim olarak eleştiri, sanatta sabitlenmiş olan dünyanın berisinde kalıyorsa, dünyayı, eleştirinin içinde durduğu ve zihnin gerçek anavatanı olan akılla kavranır dünyaya yeniden sunar. En aklı başında yazar

bile kendi imgelerinin büyülü dünyasında bulur kendisini. Sanki bir gölgeler dünyasında hareket ediyormuşçasına, bilmeceler, çağrışımlar, imalar, ikircikli sözcüklerle konuşur; sanki gerçeklikleri kaldıracak güçten yoksunmuş, onlara doğru yalpalamadan gidemezmiş gibi, sanki cılız ve beceriksiz bir biçimde konuşur. Sanki bize getirmekte olduğu suyun yarısını dökmüş, başta yapmaya karar vermiş olduğundan hep daha fazlasına girişmiştir. En aklı başında, en ihtiyatlı yazar bile aptalı oynar. Oysa, eleştirinin yaptığı yorum, tam bir kendine hâkim olma içinde, açıklıkla, zihnin kasları gibi olan kavramlarla konuşur.

Entelektüalizminden dolayı küçük görülen modern edebiyat (ki bu entelektüalizm Shakespeare'e, Molière'in *Don Juan*'ına, Goethe'ye ve Dostoyevski'ye kadar geri gider), artistik putperestliğin bu temel yetersizliğinin gitgide daha fazla ve açık bir şekilde bilincindedir. Bu entelektüalizmde, sanatçı yalnızca bir sanatçı olmayı reddeder. Sanatçı bunu yalnızca, bir tezi ya da nedeni savunmak için değil, kendi mitini kendi yorumlamaya ihtiyaç duyduğu için yapar. Belki de, Tanrı'nın öldüğü iddiasının Rönesans'tan beri ruhlara ektiği şüpheler, sanatçının gözünde, [Tanrı'nın olmaması halinde] tutarsızlaşan modellerin gerçekliğini tehlikeye soktukları için, sanatçıya modellerini, üretiminin sinesinde yeniden bulma yükümlülüğünü dayatmış ve onu, bir yaratıcı ya da açığa çıkarıcı olma misyonuna inandırmışlardır. Tanrı ölmemiş, yalnızca sürgün edilmiş olsa bile, eleştirinin görevi asli kalır. Fakat sanatın felsefi yorumlamasının "mantığı" konusuna burada giremeyiz, bunu yapmak, perspektifi özellikle sınırlı tutulmuş olan bu çalışmayı genişletmeyi gerektirir. Çünkü, başkasıyla ilişkinin bakış açısı işin içine sokulmadan, varlık kendi gerçekliğinde, yani kendi zamanında anlatılamaz.

Varlıkbilim Temel midir?[1]

I. VARLIKBİLİMİN ÖNCELİĞİ

Varlıkbilimin, bilgi öğretileri arasındaki önceliği, su götürmez bir apaçıklığa dayanmıyor mu? Varlıkları birbirine bağlayan ya da birbirinin karşısına koyan ilişkilerin bilgisi, bu varlıkların ve bu ilişkilerin varoldukları olgusunu anlamayı zaten içinde barındırmıyor mu? Bu olgunun anlamını dile getirmek, varlıkbilimin sorununu (unutma şeklinde de olsa herkesin zımnen çözmüş olduğu bu sorunu) yeniden ele almak; bu, öyle gözüküyor ki, her türlü felsefi, bilimsel ya da sıradan bilginin o olmaksızın safdil kalacağı temel bir bilme kurmaktır.

Günümüzde varlıkbilimsel araştırmaların kazandığı saygınlık, bu apaçıklığın buyurganlığından ve ilkselliğinden kaynaklanır. Düşünürler, bu apaçıklığa dayanarak, Platon'un diyaloglarının ve Aristoteles metafiziğinin havasını yeniden solumak üzere, edebiyat toplantılarının verdiği "ilham"ları bir çırpıda aşıyorlar.

Bu temel apaçıklığı sorgulamak, gözüpek bir girişimdir. Ancak, felsefeye bu sorgulamayla yaklaşmak, hiç olmazsa, edebiyatın ve onun patetik sorunlarının ötesinde, felsefenin kaynağına ulaşmak olacaktır.

II. GÜNÜMÜZ VARLIKBİLİMİ

Varlıkbilimin günümüz felsefesince yeniden ele alınışının bir özelliği, genel olarak varlığın bilgisinin –ya da bir başka deyimle temel varlıkbilimin– bilen zihin için bir *olgusal durumu* varsaymasıdır. Buna göre, zamansal olumsallıklardan kurtulmuş bir akıl –İdeler gi-

1. Emmanuel Levinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, s. 13-24. İlk basım: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LVI, 1, 88-98.

bi ebedi olan ruh– kendinden habersiz ya da kendini unutmuş safdil bir aklın kendisi hakkında oluşturduğu bir imge, kapıldığı bir hayaldir. Otantik olduğu söylenen varlıkbilim, zamansal varoluşun olgusallığıyla çakışır. Varlığı varlık olarak anlamak, burada, aşağıdaki dünyada (*ici-bas*) varolmaktır. Fakat böyle bir anlama, *bu dünya*, dayattığı sınamalarla, ruhu yükseltip arındırdığı ve onu varlığı almaya muktedir kıldığı için gerçekleşmez. Bu anlama, varlık fikrini düşünülür kılan bir tarihin ilerleyişinin ancak bu dünyada mümkün olmasına da bağlanmaz. *Bu dünya*'nın varlıkbilimsel ayrıcalığı, ne çektirdiği çileden ne de yol açtığı uygarlıktan ileri gelir. Bu dünyanın zamansal kaygılarında, varlığı anlama çoktan dile gelmeye başlamıştır. Varlıkbilim, insanın kendi koşuluna üstün gelmesinde değil, bu durumun üstlenildiği gerilimde gerçekleşir.

Olumsallık ve olgusallığı, kavrayışa sunulmuş olgular olarak değil de, kavrayış ediminin ta kendisi olarak anlama olanağı; olgunun ve verili içeriklerin hoyratlığında anlamanın geçişliliğini ve bir "anlam veren yönelimi" gösterme olanağı –Husserl tarafından keşfedilen ve Heidegger'in genel olarak varlığı kavrayışla ilişkilendirdiği bu olanak– günümüz varlıkbiliminin en büyük yeniliğidir. Bundan böyle, varlığı anlama, yalnızca kuramsal bir tavra değil, insanın her türlü davranışına dayanacaktır. İnsan her şeyiyle varlıkbilimdir. Bilimsel eseri, duygusal yaşamı, gereksinimlerinin tatmini, çalışması, toplumsal yaşamı ve ölümü –bu uğraklardan her birine belirli bir işlev yükleyen bir kesinlikle– varlığı anlamayı ya da hakikati dile getirir. Uygarlığımız tümüyle bu anlamadan kaynaklanır – bu anlama, varlığın unutulması şeklinde olsa bile. Hakikat, insan olduğu için var değildir. Genel olarak varlık kendi *açıklığından* ayrılamaz olduğu için, hakikat var olduğu için, ya da, varlık kavranılır olduğu içindir ki insanlık vardır.

Felsefenin ilksel konularına geri dönüş –ki Heidegger'in yapıtını şaşırtıcı kılan da budur– bir *philosophia perennis*'e dönme yönünde sofu bir karar değil, güncelliğin ivedi kaygılarına gösterilen büyük dikkatten kaynaklanır. Varlık olarak varlığın anlamına ilişkin soyut soru ile güncel sorular kendiliğinden birleşir.

III. GÜNÜMÜZ VARLIKBİLİMİNİN MUĞLAKLIĞI

Varlığı anlama ile somut varoluşun doluluğunun özdeşleştirilmesi, öncelikle, varlıkbilimin varoluşta yitip gitmesi tehlikesini barındırıyor. Heidegger'in kendi adına reddettiği *varoluş felsefesi*, onun varlıkbilim anlayışının –kaçınılmaz– bir tamamlayıcısıdır. Tarihsel varoluş, varlıkbilim olduğu ölçüde filozofu ilgilendirirken, aynı zamanda dramatik olduğu için de insanları ve edebiyatı ilgilendirir. Felsefe ve yaşam birbirine karıştığında, yaşamın ta kendisi olduğu için mi felsefeyle ilgilendiğimizi, yoksa bizzat felsefe olduğu için mi yaşama bağlandığımızı bilemeyiz artık. Yeni varlıkbilimin asıl katkısı, klasik entelektüalizme olan karşıtlığında görülebilir. Aleti anlamak, onu görmek değil kullanmayı bilmektir; gerçeğin içindeki konumumuzu anlamak, onu tanımlamak değil, duygulanımsal bir halde bulunmaktır; varlığı anlamak, varolmaktır. Tüm bunlar, Batı düşüncesinin kuramsal yapısından bir kopuşa işaret eder gibi gözüküyor. Düşünmek artık temaşa etmek değil, bağlanmaktır, düşünülen şeye demir atmış olmak, dünyada-olma'nın dramatik olayıdır.

Komedi, en yalın hareketlerimizle başlar. Hareketlerimizin tümü kaçınılmaz bir biçimde sakarlık barındırırlar. Bir sandalye çekmek için elimi uzattığımda, ceketimin kolunu buruşturdum, parkeyi çizdim, sigaramın külünü yere düşürdüm. Yapmak istediğim şeyi yaparken, istemediğim bir sürü şey de yapmış oldum. Edimim saf bir edim olmaktan uzaktı. Ardımda bir sürü iz bıraktım. Bu izleri silerken, başka yeni izler bıraktım. Sherlock Holmes, ilmini, her bir girişimimin taşıdığı bu önüne geçilemez kabalığa uygulayacaktır, ve bunun sonucunda komedi bir trajediye dönüşebilir. Edimin sakarlığı, peşinde olunan amacın aleyhine döndüğünde, tümüyle trajik bir durumdayızdır artık. Laïos, uğursuz kehanetlerin gerçekleşmesini engellemek isterken, tam da bunların gerçekleşmesi için gerekli olanları yapmaya girişir. Oidipus, başarılı olurken, kendi felaketine yol açar. Bir av hayvanının, karla kaplı ovada avcıların gürültüsünden kaçarken, peşisıra yakalanmasına neden olacak izleri bırakması gibi.

Demek ki niyetlerimizin ötesinde sorumluyuzdur. Edimi yönlendiren bakışın, istenmeden yapılan eylemden kaçınması olanaksızdır. Yakamızı kaptırmışızdır bir kere, şeyler bizim aleyhimize işlemek-

tedir. Bu demektir ki bilincimiz ve gerçeklik üzerinde bilincimiz yoluyla kurduğumuz egemenlik, gerçeklikle tek ilişki kurma yolumuz değildir; varlığımızın tüm kalınlığıyla gerçekliğin içindeyizdir. Gerçeklik bilincinin dünyadaki ikametimizle çakışmıyor olması – Heidegger'in felsefesinin edebiyat dünyasında güçlü bir etki uyandırmasına yol açan şey işte budur.

Fakat aynı anda, varoluş felsefesi varlıkbilim karşısında silinip yiter. Bu demir atmış olma olgusu, ister istemez kendimi bağlanmış bulduğum bu olay, benim nesnem olması gereken şeye düşüncelere indirgenemeyen bağlarla bağlı olmam, bu varoluş, bir anlama olarak yorumlanır. Böylelikle, bilmek fiilinin geçişliliği varolmak fiiline bağlanır.[2] "Her insan doğası gereği bilmek ister": Aristoteles'in *Metafizik*'inin bu ilk cümlesi, anlama yetisini horgördüğüne pek de sorgulanmaksızın inanılan bir felsefede de geçerliliğini korumaktadır. *Nikomakos'a Etik*'in X. kitabında özlerin temaşasının erdemleri taçlandırması gibi, varlıkbilim de varlıkla pratik ilişkilerimizi taçlandırmakla kalmaz yalnızca. Varlıkbilim, varlıklarla her türlü ilişkinin ve hatta varlıkta her türlü ilişkinin özüdür. Olanın "açık" olduğu olgusu, onun varlığına ait bir olgu değil midir? Somut varoluşumuz, genel olarak varlığın "açık"lığına girdiği ölçüde yorumlanır. Gerçekle bir anlama dolaşımında varoluruz – anlama, varoluşun dile geldiği olayın ta kendisidir. Her anlamama, anlamanın yetersiz bir tarzıdır ancak. Böylelikle, varoluşun ve onun *oradalığı*'nın [*ecceité*, (*Da*)] analizinin; hakikatin özünün ve varlığın anlaşılırlık koşulunun betimlenmesinden başka bir şey olmadığı ortaya çıkıyor.

IV. MUHATAP OLARAK BAŞKASI

Felsefe ile aklı birbirinden ayırarak makul bir dil kurmanın olanağı yoktur. Ancak, böyle bir dilin bizzat olanağı olarak koyutlanan aklın bu dili zorunlu olarak önceleyip öncelemediğini; dilin, anlamaya öncel olan ve aklı kuran bir ilişkide temellenip temellenmediğini sormalıyız. Bunu izleyen sayfalar, anlamaya –bu anlama, Heidegger'in,

2. Bu konuya ilişkin saptamalarımız için bkz. *Esquisse pour une histoire de "l'existentialisme"*, Jean Wahl, Paris: Editions de l'Arche, s. 95-6.

klasik entelektüalizmin ötesinde belirlediği şekliyle bile olsa– indirgenemez olan bu ilişkiyi genel özellikleriyle ortaya koymayı amaçlıyor.

Heidegger için anlama, son kertede, varlığın *açıklığı*'na dayanır. Berkeleyci idealizm, varlığın niteliksel içerikleri dolayısıyla varlıkta düşünceye bir gönderme bulurken, Heidegger, formel bir tarzda, olanın olduğu olgusunda, olmaklığında, bizzat bağımsızlığında onun anlaşılırlığını görür. Bu, önceden öznel bir düşünceye bağımlı olmayı değil, sanki sahibini bekleyen ve olanın olduğu olgusunun açtığı boş bir yeri ima eder. Böylelikle Heidegger, öznenin nesneyle ilişkisinin nesnenin ışıkla (kendisi bir nesne olmayan ışıkla) ilişkisine tâbi kılındığı görmenin eklemlenişlerini en biçimsel yapısı içinde betimler. Böylelikle olanın anlaşılırlığı, olanın –tam da *açıklık*'ta– ötesine geçmek, onu *varlığın ufkunda* kavramaktır. Bu da demektir ki Heidegger'de anlama, Batı felsefesinin o büyük geleneğine bağlanır: Tikel varlığı anlamak, tikelin ötesine geçmektir çoktan – anlamak, varolan tikele, daima evrenselin bilgisi olan bilgiyle yaklaşmaktır.

Heidegger'in sürdürdüğü bu kutlu geleneğin karşısına kişisel tercihlerle çıkamayız. Tikel bir olanla her tür ilişkinin varlıkla içlidışlılığı ya da varlığı unutmayı varsaydığını ileri süren temel sav karşısında, varlıkbilimin koşulu olarak olanla ilişkiyi tercih edemeyiz. Öyle görünüyor ki, düşünmeye başladığımız anda, Platon'dan beri tikelin duyumunu evrenselin bilgisine tâbi kılan nedenlerden dolayı, olanlar arasındaki ilişkileri varlığın yapılarına, metafiziği varlıkbilime, egzistansiyeli egzistansiyale* tâbi kılmış oluyoruz. Zaten *olan* ile *ilişki*, ilkin, onu olan olarak *anlamak*'tan, onu olan olarak olmaya-bırakmaktan başka bir şey olabilir mi ki?

Başkası hariç. Başkasıyla olan ilişkimiz, elbet onu anlamayı istemektir; ama bu ilişki anlamayı aşar. Bunun sebebi, başkasını bilmenin, merakın yanı sıra, çıkarı olmayan temaşadan farklı olan sempati ve aşk gibi varolma tarzlarını gerektirmesi değildir yalnızca. Başkasıyla ilişkimizde başkası, bizi bir kavram dolayısıyla etkilemez. Başkası olandır ve bizzat bu niteliğiyle önem taşır.

* Ontik olanı ontolojik olana tâbi kılmaktan söz ediliyor. Ontik, olgusal egzistansiyel olanaklar, *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın varlığına ait yapılarda (egzistansiyal) temellendirilmiştir. (ed.n.)

Bu noktada, varlıkbilimi savunan kişi itiraz edecektir: Olan der demez, zaten, olanın bizi varlığın açığa çıkması dolayısıyla ilgilendirdiğini ve bunun sonucunda da, varlığın açıklığında yer alan olanın, zaten çoktan anlamanın bağrında bulunduğunu ileri sürmüş olmuyor muyuz? Olanın bağımsızlığı, aslında, onun varlıkbilime yaptığı göndermeden başka nedir? Olan olarak olanla ilişki kurmak, Heidegger'e göre, olanı olmaya-bırakmaktır, onu keşfeden ve yakalayan algıdan bağımsız olarak anlamaktır. Olan, tam da bu anlamada kendini bir nesne olarak değil, olan olarak verir. Bu durumda Heidegger için, başkası-ile-olmak –*Miteinandersein*[3]– varlıkbilimsel ilişkide temellenir.

Bu itiraza karşı şu yanıtı vereceğiz: Başkasıyla ilişkimizde, *olmaya-bırakmak* mı söz konusudur? Başkasının bağımsızlığı, onun, kendisine seslenilen olma rolünde gerçekleşmez mi? Kendisiyle konuştuğumuz başkası, her şeyden önce varlığı içinde mi anlaşılmıştır? Hiç de değil; başkası, önce bir anlama nesnesi sonra da muhatap değildir. Bu iki ilişki birbiriyle iç içe geçmiştir. Bir başka deyimle, başkasını anlamak ona seslenmekten ayrılamaz.

Birini anlamak, onunla konuşmaktır. Başkasının varoluşunu onu olmaya bırakarak ortaya koymak, çoktan bu varoluşu kabul etmiş, onu hesaba katmış olmaktır. "Kabul etmek", "hesaba katmak" bir anlama, bir olmaya-bırakma değildir. Söz özgün bir ilişki tarzıdır. Burada dilin işlevini, başkasının mevcudiyetinin, onunla komşuluğun ya da biraradalığın *bilincine* varılmasına tâbi kılarak algılamamak gerekir. Dil, bu "bilincine varma"nın koşuludur.

Dil olayının neden anlama ile aynı düzlemde yer alamayacağını kuşkusuz açıklamamız gerekiyor. Neden, fenomenolojinin bize tanıttığı yöntemi kullanarak, anlama kavramını genişletme yolunu tutmayalım? Başkasına seslenmeyi, neden onu anlamaya has özellik olarak sunmayalım?

Bu bize olanaksız gözüküyor. Örneğin gündelik nesnelerin kullanımı onları anlama olarak yorumlanır. Ancak, bilgi kavramının genişletilmesi, bu örnekte, bilinen nesnelerin aşılmasıyla haklı çıkarılır. Bu genişletme, "aletler"in kullanımında söz konusu olduğu gibi kuramsallaştırma öncesi (*préthéorique*) yapıp etmeler sayesinde

3. Sözcüğün tam karşılığı, "Biri diğeri ile birlikte olmak". (ç.n.)

gerçekleşir. Kullanımda, olan, tam da kendisini kavrayan hareketle *aşılmıştır*, ve "yanında" olanın mevcudiyeti için gerekli olan bu "öte"de, anlamanın izlediği yol görülür. Bu aşma, Heidegger'in öne sürdüğünün aksine, alete her dokunuşumuzda "dünya"nın önceden belirmiş olmasından kaynaklanmaz yalnızca; nesneye *sahip olma* ve onu *tüketmede* de gerçekleşir. Başkasıyla ilişkim söz konusu olduğunda, bunların hiçbiri geçerli değildir. Buna şöyle bir itiraz yapılabilir: Başkasında, onun bir olan olma tikelliğinin ötesinde, varlığı anlarım. Evet, kendisiyle ilişkide olduğum kişiyi varlık olarak adlandırırım, fakat onu varlık olarak adlandırırken kişiye seslenirim. Başkasının yalnızca varolduğunu düşünmekle kalmam, onunla konuşurum. Başkası, onu bana mevcut kılması gereken tek ilişkinin bağrında, benim bir arada olduğum kişidir. Onunla konuşmuşumdur; yani cisimleştirdiği evrensel varlığı göz ardı ederek, onun tikel bir olan olmasına önem veririm. Burada, "bir varlıkla ilişkide olmamdan önce, onu varlık olarak anlamış olmalıyım" formülü katı bir biçimde uygulanamaz: Varlığı anlarken, aynı zamanda, ona ne anladığımı söylerim.

İnsan, karşılaşmayı ifade etmeksizin karşılaşamayacağım tek varlıktır. Karşılaşma tam da bu noktada bilgiden ayrılır. İnsana gösterilen her tavırda bir selam vardır – bu tavır, selam vermeyi reddetme bile olsa. Burada algı, özgürlüğümün, iktidarımın, mülkiyetimin alanı olan ufka doğru fırlatmaz kendini. Bireyi bu tanıdık zeminde ele geçirmez. Saf bireye, olan olarak olana yönelmiştir. Eğer bu durumu "anlama" üstünden ifade edecek olursak, olanı anlama, ona çoktan bu anlamanın ifadesini sunmamdır.

Başkasına, onunla konuşmaksızın yaklaşmanın olanaksızlığı, düşüncenin ifadeden ayrılmaz olduğunu gösteriyor. Ancak ifade, başkasına göre değişebilecek bir düşünceyi başkasının zihnine bir şekilde aktarmak değildir. Bunu yalnızca Heidegger'den değil, Sokrates'ten beri biliyoruz. İfade, en başından beri başkasıyla paylaştığım anlamayı *dile getirmek* de değildir. İfade, ortak bir içeriğe anlama yoluyla her türlü katılmadan önce, anlamaya indirgenemez bir ilişki yoluyla toplumsallığı kurmaktır.

Öyleyse başkasıyla ilişki varlıkbilim değildir. Başkasının temsiline indirgenmeyen, fakat ona bir seslenme olan ve anlamanın seslenmeden önce gelmediği bu bağa *din* adını veriyoruz. Söylemin

özü duadır. Bir nesneye yönelen düşünce ile bir kişiye bağlayan bağı birbirinden farklı kılan, bu ikincisinde bir seslenmenin dile gelmesidir: Adlandırılan, aynı zamanda, seslenilendir.

Din terimini –ne Tanrı ne de *kutsal* sözcüklerini kullanmaksızın– seçerken, öncelikle Auguste Comte'un *Müspet Politika* adlı eserinin başında bu terime verdiği anlamı göz önünde bulundurduk. Başkasıyla karşılaşmayı çözümlememizin ardında ne bir teoloji ne bir mistisizm gizlenmektedir. Her şeyden önce bu karşılaşmanın biçimsel yapısını belirtmeyi amaçladık: Karşılaşmanın nesnesi bize hem verilmiştir hem de bizimle toplumsal bir biçimde birliktedir; bu toplumsallık olayı, verili olanda açığa çıkan herhangi bir özelliğe indirgenemez; bilgi toplumsallığın önünde gelemez. Bununla birlikte, eğer din sözcüğü, insanlarla ilişkinin, tam da anlamaya indirgenememesi sayesinde, iktidarın uygulanmasından uzaklaştığını ve Sonsuz'un insan yüzlerine temas ettiğini bildirecekse, din sözcüğünün bu etik tınısını ve tüm bu Kantçı çağrışımları kabul ediyoruz.

"Din", olan olarak olanla* ilişkidir. Onu olan olarak *kavramak* değildir. Kavrama ediminde olan çoktan sindirilmiştir; bu sindirme onu *olan* olarak ortaya çıkarmakla, *olmaya-bırakmak*'la sonuçlansa bile. Din, ne bir *aidiyet* ilişkisi kurma ne de olanı anlama çabasında akıldışıyla karşılaşmadır. Akılcı olan şey, nesne üzerindeki iktidara indirgenebilir mi? Akıl, olanın direnmesinin üstesinden gelen bir tahakküm müdür – bu direnci doğrudan doğruya karşısına alarak değil de, bir tür avcı kurnazlığıyla, olanın güçlü ve indirgenemez yanını onun zayıflıklarını hedef alarak; tikelliğinden feragat edişlerini, evrensel varlığın ufkundaki yerinden yola çıkarak yakalayan bir tahakküm müdür? Aklın kurnazlığı, şeylerle mücadele eden ve şiddet uygulayan akıl, insani bir düzen kurmaya muktedir midir? Ne garip tir ki, zihnin ve onun gerçekliğinin açığa çıkışını mücadelede arayıp bulmaya alıştırıldık hep. Fakat aklın düzeni, daha ziyade, "konuşulan" bir durumda, olan olarak olanın direncinin kırılmadığı, fakat dindirildiği bir durumda kurulmuyor mu?

Günümüz felsefesinin, insanı şeylere uygulanan kategorilerden kurtarma kaygısı, şeylerin durağanlığı, ataleti, belirliliğine karşın in-

* "Olan olarak olan" (*étant en tant qu'étant*). Burada "olan"dan kastedilen başkası, öteki insandır. (ed.n.)

sanın özünün dinamizm, süre, aşkınlık ya da özgürlük olduğunu ileri sürmekle yetinmemelidir. Mesele, bir öze karşı diğerini ileri sürmek, insan doğasının ne olduğunu söylemek değildir. Asıl mesele, insanla varlığın ufkunda ilgilenmeyi bıraktığımız, yani onun iktidarımıza boyun eğmeyi bıraktığı yeri bulmaktır. Olanın kendisi, (evrensel varlığın etekemiğe bürünmesi değil) ona seslendiğimiz bir ilişkide olabilir ancak. Olan, insandır. İnsan, komşu olarak, yüz olarak erişilebilirdir.

V. BAŞKASININ ETİK ANLAMI

Anlama, varlığın açıklığında olanla ilişki kurarken, olanı varlıktan yola çıkarak anlamlandırır. Bu manada, anlama olana seslenmez; onu yalnızca adlandırır. Böylelikle, olana karşı bir şiddet ve bir yadsıma uygular. Bu kısmi yadsıma bir şiddettir. Ve bu *kısmilik*, olanın, ortadan kalkmaksızın benim iktidarım altında bulunmasından ileri gelir. Kısmi yadsıma olarak şiddet, olanın bağımsızlığını yadsır: Olan bana aittir. Sahip olma, bir olanın, varolmaya devam etmekle birlikte, kısmen yadsındığı bir ilişki tarzıdır. Olanın bir alet ve gereç –yani araç– olması söz konusu değildir yalnızca; o aynı zamanda amaçtır – *tüketilebilir olduğu için besindir* ve ondan aldığım keyifte kendini bana sunar, bana verir, benimdir. Görme, elbette, nesne üzerindeki iktidarımın ölçüsüdür, ancak çoktan bir keyiftir de. Başkasıyla karşılaşma, başkası üzerindeki egemenliğim ve onun bana itaati ne kadar büyük olursa olsun, ona sahip olamamam olgusunda yatar. Başkası, çoktan kendi özgürlük alanımmışçasına bulunduğum varlığın açıklığına tümüyle girmez. Başkası, genel olarak varlıktan gelerek karşıma çıkmaz. Başkasında, genel olarak varlıktan bana doğru gelen her şey, benim anlamama ve mülkiyetime kendini sunar elbet. Başkasını onun tarihinden, çevresinden, alışkanlıklarından yola çıkarak anlarım. Onda anlamanın elinden kaçıp kurtulan şey, olanın kendisidir. Onu, şiddet yoluyla, genel olarak varlıktan yola çıkarak kavrayarak ve ona sahip olarak, onu kısmen yadsıyamamış olurum. Başkası, bütünsel bir biçimde yadsınabilecek tek olandır ki bu da cinayettir. Başkası, öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır.

İsteyebilirim. Bununla birlikte bu iktidar, iktidarın tümüyle zıttıdır. Bu iktidarın zaferi, onun iktidar olarak yenilgisidir. Öldürme ik-

tidarım tam da gerçekleştiği anda başkası elimden kaçıp gitmiştir. Öldürmekle bir amaca ulaşabilirim kuşkusuz, bir hayvanı avlar ya da bir ağacı devirir gibi öldürebilirim – ama bu durumda, başkasını genel olarak varlığın açıklığında, benim bulunduğum dünyanın bir öğesi olarak kavramış, onu *ufukta* kavramış olurum. Yüzüne bakmamış, yüzüyle karşılaşmamışımdır. Yüzün beni onu bütünsel bir biçimde yadsımaya kışkırtan mevcudiyeti, cinayet girişiminin sonsuzluğunu ve olanaksızlığını belirtir. Başkasıyla yüz yüze bir ilişkide olmak, öldürememektir. Bu, aynı zamanda, söylem durumudur.

Eğer şeyler yalnızca birer şeyseler, bu, onlarla ilişkinin anlama ilişkisi olarak kurulmasından ileri gelir: Onlar, olanlar olarak, varlıktan itibaren, onlara bir anlam veren bir bütünlükten itibaren kendilerini eleverirler. Dolaysız olan, anlama nesnesi değildir. Dolaysız bir bilinç verisi, kendi içinde çelişen bir ifadedir. Kendini vermek, anlayışın kurnazlığına kendini maruz bırakmak, kavram aracılığıyla, genel olarak varlığın ışığı aracılığıyla, bir dolayımla, bir "bağlantı" ile kavranmaktır; kendini vermek, olmadığı şey yoluyla anlam ifade etmektir. Bir birliktelik olayı olarak yüzle ilişki –söz– saf bir olanla, olanın ta kendisiyle bir ilişkidir.

Olanla ilişkinin bir yüze seslenme ve çoktan söz oluşu, bir ufuktan ziyade bir derinlikle ilişki –ufukta bir gedik– oluşu, komşumun olanın âlâsı oluşu – tüm bunlar, olanın kendi başına anlamsız, aydınlık ufukta bir karaltı olduğu ve ancak ufukta bulunuşuyla anlam kazandığı benimsendiğinde oldukça şaşırtıcı görünebilir. Yüz, başka türlü *anlam ifade eder*. Olanın, meydan okuduğu öldürme iradesi karşısında, iktidarımıza sonsuzca direnişi yüzde kendini gösterir; çünkü tümüyle çıplak olan yüz –yüzün çıplaklığı bir tür stil değildir– kendi başına anlam ifade eder. Yüzün bir açıklık olduğunu bile söyleyemeyiz; bu, yüzü, onu çevreleyen bir doluluğa göreli hale getirmek olurdu.

Şeylerin bir yüzü olabilir mi? Sanat, şeylere birer yüz atfeden bir etkinlik değil midir? Bir evin cephesi, bize bakan bir ev değil midir? Çözümlememizin bu aşamasında henüz bu sorulara yanıt veremiyoruz. Bununla birlikte, sanatta, ritmin kişisiz işleyişinin toplumsallığın, yüzün ve sözün yerini alıp almadığını kendimize soruyoruz.

Ufuk yoluyla kavranılan anlamanın ve anlamın karşısına, yüzün anlam ifade edişini çıkarıyoruz. Yüz kavramını açıklamaya çalıştığı-

mız bu kısa bilgiler, yüzün anlamadaki rolünü ve bir ilişkiler ağı ortaya çıkaran –yeni yeni farkına varmaya başladığımız– koşullarını sezinletmeye yeterli olacak mıdır? Bununla birlikte, sezinlediğimiz şey, kendimizi özellikle yakın hissettiğimiz Kant'ın pratik felsefesince önerilmiştir.

Yüzü görme neden artık bir görme değil de işitme ve sözdür? Yüzle karşılaşma –yani ahlaki bilinç– bilincin ve açığa çıkarmanın koşulu olarak nasıl betimlenebilir? Bilinç öldürmenin olanaksızlığı olarak nasıl ortaya çıkar? Yüzün belirişinin –yani cinayet dürtüsü ve cinayetin olanaksızlığının– koşulları nelerdir? Ben kendime bir yüz olarak nasıl belirebilirim? Başkasıyla ilişki ya da birliktelik ne ölçüde sonsuzla –anlamaya indirgenemez– ilişkimizdir? İşte varlıkbilimin önceliğine bu ilk itirazın ortaya çıkardığı temalar. Felsefi araştırma, her halükarda, kendi üzerine ya da varoluş üzerine düşünmekle yetinemez. Düşünme, yalnızca, kendinden kaçtığında bile sürekli kendine geri dönen kişisel bir maceranın, yalnız bir ruhun öyküsünü anlatır bize. İnsan ise ancak iktidar olmayan bir ilişkide sunacaktır kendini.

Dehşeti Onaylar Gibi[1]

HEIDEGGER'İN nasyonal-sosyalizme duyduğu sempatiyi çok erken –belki de 1933'ten bile önce– ve tabii Hitler'in büyük başarı elde ettiği Reichstag seçiminden sonra öğrendim. Bir Almanya gezisi dönüşünde, bana ilk kez bundan söz eden merhum Alexandre Koyré'ydi. Doğruluğundan kuşku duyamadığım bu haberi, hayal kırıklığı ve şaşkınlıkla karşıladım. Ama bunun, büyük bir spekülatif zihnin geçici olarak pratik bayağılığın içinde yolunu şaşırması olduğu yönünde zayıf bir ümidim de vardı. Kötülüğün, *Mein Kampf*'ın sayfalarında haykırdığı çılgınca ve canice öfke ile, yeni bir felsefi sorgulamanın olanaklarını açan *Sein und Zeit*'ın ortaya koyduğu entelektüel güç ve son derece ustalıkla yaptığı çözümlemeler arasındaki mesafenin aşılamaz olduğuna inancım bu haberle gölgeleniyordu.

Heidegger'i birdenbire, Avrupa Felsefesi'nin az sayıdaki büyük kurucusunun muhatabı ve dengi olarak ortaya çıkaran ve –o zamanlar bile açıkça görüldüğü gibi– her düşüncenin er ya da geç kaale almak zorunda kalacağı bu kitabın yarattığı benzersiz etkiden şüphelenilebilir miydi?

Bu büyüklüğün tüm boyutları ve ölçüleri kolayca ortaya çıkarılamaz. *Sein und Zeit*, Husserl'in eserinin bir uzantısıydı ve yirmili yıllarda, hiçbir ikiyüzlülük olmaksızın ona ithaf edilmişti. Heidegger'in yapıtı Husserlci fenomenolojiye dayanır ama onu dönüştürür. Onun yapıtında, bir dâhinin kalemi kültürümüzün en yüksek söylemlerinde söylenmemiş kalanı seslendirirken, akılsallığın geleneksel kavramları da değişikliğe uğradılar. Düşünce her zaman *olana*, *varolana* ve yakalanacak nesneye, sanki yüklemleriyle "Bu nedir?" sorusuna cevap veriyormuş gibi kendisini gösterene erişen bilgiymiş

1. Emmanuel Levinas, "Comme un consentement à l'horreur", *Le Nouvel Observateur*, 15 Kasım 1987.

gibi anlaşılıyordu. Gerçeğin anlamı, anlaşılabilirliği, onun neliğine[2] ve deneyimde keşfedilecek içeriğe indirgenmişti. Bu içerik, verilenin üstündeki genel fikre yükselerek "metafizik"te saflaşmaktaydı. İşte dünya deneyiminin arkasındaki saf fikirler böyle elde edilirler! Salt aklın eleştirisi, deneyimin arkasındaki bir dünyanın temelsizliğini reddedecek, Nietzsche de orada ölü bir tanrının profilini görecektir.

Heidegger, bu metafizik akılsallığın kesin sonu anlamına geliyordu. Gerçeğin anlamı bizzat varlıktır, bu gerçeğin bizzat varolmasıdır; bu kelimenin (*être*) fiil haliyle anlamıdır, bir ad olarak yorumlanamaz. Ancak bu anlam –varolanın değil ama varolanın varlığının anlamı–, felsefe-öncesi bir biçimde daha şimdiden anlaşılmış değil midir? Bu anlam, insanın orada-olmasının (*Dasein*) tüm somutluğu sayesinde anlaşılır. Orada-olmada, bu olmanın ta kendisi insan için mesele olur. Bu olma kaygısı, varlığın kavranması, neliklerin her türlü nesnel bilgisinin ötesindeki onto-loji, felsefi düşüncenin açık kıldığı ve çözümlediği kaynaksal akılsallıktır. Bu kaygının incelenmesi yeni bir "nesnel bilim" –basit bir antropoloji– değil, varlığın düşünülüş tarzının ta kendisidir. O günden sonra dilimizin bilimsel, politik, şiirsel ve dinsel biçimleri –yani nesnelliğin ve nesnelleştirmenin ta kendileri– *ontoloji*'den onlara akılsallıktaki yerlerini vermesini talep ettiler. Bunun sebebi, kaynaklandıkları "aşkın (*transcendantal*) yanılsamaları" açığa vurmak değil, "varolanların varlığı"ndaki rollerini tanımaktı. Dile ve düşünceye yapılan bir çağrıdır bu.

Sein und Zeit'ın o muhteşem ilk sayfalarında hazırlandığı ve geliştirildiği şekliyle bu yeni fenomenolojide politikaya ve şiddete ilişkin hiçbir art düşüncenin olmadığına şüphe yoktur.

Hitler'in iktidarı ele geçirmesinden önce Alexandre Koyré'nin Heidegger konusunda bana yaptığı uyarılar, *Sein und Zeit*'ın bir iç eleştirisine, hatta sonraki tüm yapıtlarına karşı bir itiraza başvurmaksızın çeşitli yerlerden çeşitli haberlerle doğrulandı. Heidegger'in nasyonal-sosyalizmle ilişkisine gelince, biz bu durumu bir sempati ya da antipati meselesi gibi ele almıyoruz. Ne bir arşiv tuttum ne de tüm bu verilerin anısını korudum. Bununla birlikte bu anıların bazıları oldukça belirgin: Heidegger'in, Alman bozgunundan sonra

2. *Quiddité*. (ç.n.)

Tasfiye Komisyonu tarafından erken emeklilikle cezalandırılması; 1933'teki rektörlük konuşması; rektörlükten istifasının ardından nasyonal-sosyalist partiyle sözde bağlarını koparmasına rağmen 1936'da Roma'da Löwith ile, üstelik yakasında bir gamalı haç taşıyarak görüşmesi; Heidegger'in ölümünden sonra, Vasiyet'inin *Spiegel*'de yayımlanması; ve bu yakınlarda, birçok malum bilgiyi yeniden ele alan ve ayrıntılarında kuşkusuz eleştirel bir şekilde gözden geçirilmesi gereken diğer birçok bilgiyi bunlara ekleyen Farias'ın kitabı.

Ama "Hitlerci düşünceleri" Heidegger'in paylaşıp paylaşmadığı sorununu ele alan hiçbir tarihsel araştırmanın, arşiv verisinin ya da derlenmiş tanıklıkların –sırf yanlış anlamalara dayanmasalar bile– Heidegger'in *Spiegel*'deki ünlü Vasiyet'inde nihai çözüm, soykırım, Shoah konularında sessiz kalmasının bize sunduğu kesinliğe eşdeğer bir kesinliğe ulaşabileceğine inanmıyorum. Aslında nasyonal-sosyalizm, "düşünce" adını asla veremeyeceğimiz bir şeyin şeytansı caniliğini, mutlak kötülüğünü –on üç yıllık Hitler rejimine damgasını vuran tüm büyük haksızlıkların ötesinde– "nihai çözüm"de, ölüm kamplarındaki yoketmede açığa çıkarır. Başka her şey, gerektiğinde, siyasetin kaçınılmaz ahlaksızlığına atfedilebilir yine de – devletlerin hepsi, tarih boyunca bazı savaşlardan sorumlu değil miydiler? O halde, ödünün ve köle ruhluluğun, kendi çıkarı için kurulmuş ilişkilerin, şüpheli dostlukların, alçakça beyanların ve davranışların, totaliter devletlerin vatandaşlarının su katılmamış fırsatçılığının tüm biçimleri, zorlarsak, hâlâ içler acısı bir biçimde kendi çıkarını koruma –korkaklık ya da temkin– hesabına yazılabilir ve bütün bunlar insani zayıflıklar olduklarından bizim onlara hoşgörü göstermemiz beklenebilir. Aynı Vasiyet'e göre, ustası Edmund Husserl'in hastalığı ve ölümü sırasında saygısını "bir kez daha" dile getirmediği için Bayan Husserl'den özür dilerken Heidegger de bu insani zayıflıktan bahsetmez mi? Ama barış zamanında, gaz odaları ve ölüm kampları konusunda bu sessiz kalış –tüm kifayetsiz özürlerin düzeninin ötesinde– duyarlılığa tamamen kapalı bir ruhu ve onun dehşete verdiği bir tür onayı göstermez mi?

Sessizdi ama tam olarak değil. Lacoue-Labarthe'ın Heidegger üzerine yazdığı güzel bir kitapta geçen, Profesör Miguel Abensour'un bana gösterdiği bir cümle var. Martin Heidegger bu cümleyi 1949'da Bremen'de yapılan teknik konulu yayımlanmamış dört konferanstan

birinde telaffuz etmişti. Ama Wolfang Schirmacher'in *Technik und Gelassenheit* adlı kitabında[3] bu cümle bir alıntı olarak yer alıyor; "Şu anda tarım, mekanize bir gıda sanayiidir; özüne gelince, ölüm kamplarında ve gaz odalarında ceset imalatıyla aynı şeydir, ülkeleri ablukaya almak ve onları açlığa mahkûm etmekle aynı şeydir, hidrojen bombası imalatıyla aynı şeydir." Cümlenin bu stilli dönüşü, bu benzeştirme, bu gitgide şiddetlenen akış yorumun ötesindedir.

Sein und Zeit'ın entelektüel gücüne gelince, 1927 tarihli bu sıradışı kitabı takip eden tüm büyük yapıtların ışığında bu esere duyulan hayranlığı ölçmek olanaksızdır. Hâkim sarsılmazlığı bu esere durmaksızın mührünü vurur. Bununla birlikte onda Kötülüğün hiçbir zaman yankılanmadığından emin olunabilir mi? Şeytani olan, popüler bilgeliğin kendisine atfettiği *kötücüllük* konumuyla yetinmez. Kötücüllüğün kurnazlıkları yetişkin bir kültür içinde bildik ve öngörülebilirdir. Şeytani olan akıllıdır. İstediği yere sızar. Onu reddetmek için, öncelikle onu çürütmek gerekir. Onu tanımak için entelektüel bir çaba sarfetmek gerekir. Kim bununla övünebilir? Ne derseniz deyin, şeytanilik düşündürüyor.

15 Kasım 1987

3. Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Freiburg, 1984.

Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz[1]

AHLAK tarafından aldatıldık mı acaba? Bunu bilmenin son derece önemli olduğuna kimse itiraz etmeyecektir sanırım.

Berraklık, zihnin doğruya açıklığı, savaşın sürekli mümkün olduğunu görüvermekten ibaret değil mi? Savaş hali, ahlakı askıya alır; ebedi kurumları ve mecburiyetleri ebediyetlerinden çekip çıkarır; koşulsuz buyrukları belirsiz bir süre için[2] fesheder. Gölgesi, insanların eylemlerinin üstüne düşüverir hemen. Savaş, ahlakı besleyen çetin tecrübelerden biri, en büyüğü olmakla kalmaz; ahlakı gülünç kılar. Savaşı öngörme ve her yolu kullanarak kazanma sanatının –politikanın– aklın kullanımının ta kendisi olduğu buyurulmuştur. Politika ahlaka zıttır, tıpkı safdilliğin felsefeye zıt olduğu gibi...

Varlığın, felsefi düşünceye kendisini savaş biçiminde ifşa ettiğini, savaşın bu düşünceyi en aşikar olgu, hatta aşikârlığın –gerçeğin hakikatinin– ta kendisi gibi etkilediğini ispatlamak için Heraklitus'un anlaşılması güç fragmanlarına ihtiyacımız yok. Gerçeklik, savaşta onu gizleyen sözcükleri ve imgeleri paramparça ederek kendisini tüm çıplaklığı ve katılığıyla dayatır. Katı gerçek (kulağa sözcük fazlalığı var gibi geliyor), acı ders, savaş, tam şimşeğin çaktığı anda, sanrıların perdeleri tutuştuğunda, saf varlığın saf tecrübesi olarak üretilir. Bu kara ışıkta biçimlenen ontolojik olay, şimdiye dek özdeşliklerinde demir atmış bulunan varlıkların harekete atılması; mutlak her şeyin, kimseye çıkış yolu bırakmayan nesnel bir düzen tarafından devinime sokulmasıdır. Gerçeğin sınavı güçle sınamadır.

1. E. Levinas, "Préface", *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Bütünlük ve Sonsuz. Dışsallık Üzerine Deneme), ilk basım Martinus Nijhoff, La Haye, 1961; Kluwer Academic, s. 5-16.

2. *Ad interim.* (ed.n.)

Fakat şiddet, kişileri incitmekten ve yoketmekten çok, onların devamlılıklarını bozmak; onlara, kendilerini tanıyamaz hale gelecekleri roller oynatmak; kişilerin yalnızca bağlılıklarına değil, kendi tözlerine ihanet etmelerini sağlamak; onlara eylemin imkânını toptan ortadan kaldıran eylemler yaptırmaktır. Modern savaşta değil yalnızca, her savaşta, silahlar onları ellerinde bulunduranlara karşı döner. Kimsenin mesafe alamayacağı ve hiçbir şeyin dışsal kalamayacağı bir düzen kurulur. Savaş ne dışsallığı ne de öteki olarak ötekini gösterir; aynı olanın özdeşliğini yokeder.

Varlığın savaşta görünen yüzü, Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında sabitlenmiştir. Bireyler, kendilerini yöneten meçhul güçlerin taşıyıcılarına indirgenmişlerdir. Onların (bu bütünlüğün dışında görünmeyen) anlamları, bütünden türetilmiştir. Her şimdinin biricikliği, onun nesnel anlamını ortaya sermeye çağrılan bir geleceğe kurban edilir durmaksızın. Sadece neticenin anlamı önemlidir; yalnızca son edimdir varlıkları değiştirerek kendilerine getiren. Destanın çoktan plastikleşmiş biçimlerinde, varlıklar, ne olacak gibi görünüyorlarsa odurlar.

Ahlaki bilinç, politikanın alaycı bakışına ancak barışın kesinliği savaşın aşikârlığına tahakküm ederse tahammül edebilir. Böyle bir kesinlik, antitezlerin basit oyunuyla elde edilemez. İmparatorlukların savaştan doğan barışı savaşa dayanır. Böyle bir barış yabancılaşmış varlıklara kaybettikleri kimliklerini geri vermez. Bunun için, varlıkla daha öncel ve kaynaksal bir ilişki gerekir.

Mesianik barış eskatolojisi gelip kendisini savaş ontolojisinin üstüne koyduğunda, ahlak, tarihte politikaya karşıt olacak, temkinliliğin işlevlerinden ya da güzelin kurallarından öteye giderek koşulsuzluğunu ve evrenselliğini açıkça ilan edecektir. Felsefeciler buna güvenmezler. Elbette barışı ilan etmek için ondan da faydalanırlar; ama nihai barışı, eski savaşlarda ve bugünkülerde oyununu oynayan akıldan çıkarsarlar. Ahlakı, politikanın üstüne kurarlar. Onlara göre eskatoloji, geleceğin öznel ve keyfi bir şekilde yüceltilmesi, kanıtsız bir vahyin sonucu, inanca bağlı bir şeydir ve bu yüzden kanıların alanına girmesi doğaldır.

Eskatoloji kehanetinin olağandışı fenomeni, düşünce alanındaki medeni haklarını, felsefi bir kanıt haline gelerek kazanmak niyetinde değildir elbette. Dinlerde ve hatta dinbilimlerde eskatoloji, bir ke-

hanet gibi, felsefi kanıtları "tamamlar" görünür. Eskatolojinin içerdiği kanılar, tahminler –varlığın erekliliğini ifşa ederek gelecek hakkındaki malumata bir katkıda bulunmaktaymışlarcasına– felsefi kanıtlardan daha kesin olmak isterler. Ancak bu kanıtlara indirgendiğinde, eskatoloji, savaştan çıkma bütünlük ontolojisini kabul etmiş durumuna düşer. Halbuki, onun getirisi başka yerdedir. O, bütünlüğe ereksel bir sistemi sokmaz; tarihe gideceği yönü öğretmez. Eskatoloji varlıkla, tarihin ya da *bütünlüğün ötesinde* bir ilişki kurar ama bu ilişki, geçmişin ve şimdinin ötesinde değildir. Bütünlüğü çevreleyen bir boşlukla; insanın keyfine göre canının istediği şeyi düşünebileceği ve rüzgâr kadar özgür bir öznelliğin iddialarını piyasaya sürebileceği bir yerle kurulmuş bir ilişki değildir bu; *bütünlüğün her zaman dışındaki bir artı değerle* kurulmuş bir ilişkidir. Sanki nesnel bütünlük, varlığın gerçek ölçüsünü dolduramamışçasına, sanki başka bir kavramı, bütünlükte kapsanamayan ve onun kadar ilk, *sonsuzluk* kavramını, bütünlük bakımından bu aşkınlığı ifade etmek için gereksinmekteymişizcesine...

Bütünlüğün ve nesnel deneyimin bu "ötesi" salt olumsuz bir tarzda betimlenmemelidir. Bütünlüğün, tarihin, deneyimin *içinde* yansır o. Tarihin "ötesi" olan eskatolojik, varolanları tarihin ve geleceğin yargılamasından çekip alır; onları sorumluluklarının tümünü yüklenmeye çağırır. Tarihi bir bütün olarak, onun sonunu getiren savaşların dışındaki yargının önüne çıkarır, her ana tüm anlamını geri verir; ve artık tüm davalar görülmeye hazırdır. Yaşayan yargılandığında, belirleyici olan son hüküm değildir, zamandaki tüm anların hükmüdür. Eskatolojik yargı kavramı (ki Hegel, bu kavramın rasyonelliğini, hatalı bir biçimde, tarihin yargısı kavramında bulmuştur), varlıkların ebediyetten "önce", tarihin tamamlanmasından önce, zamanın dolmasından önce, hâlâ zaman varken bir kimlikleri olduğunu ima eder; varlıklar, birbirleriyle ilişki içinde bulunurlar elbette, ama bunun temeli kendileridir, bütünlük değildir. Tarihi aşan varlık fikri, hem varlıkta bağlanmış olan, hem de kişisel olan; haklarında açılan davada hesap vermeye çağrılan, dolayısıyla, yetişkin *varolanları* mümkün kılar. Tam da bu nedenle, tarihin kimliği belirsiz sesine dudaklarını ödünç verenler değil, konuşabilenlerdir bunlar. Barış, konuşmaya bu tür bir yatkınlıkla yapılır. Eskatolojik vizyon, insanların konuşmadığı savaşların ve imparatorlukların bütünlüğünü kesintiye

uğratır. Bütünlük olarak anlaşılan varlığın içindeki bir tarihin sonu nu hedeflemez; varlığın bütünlükten taşan sonsuzluğuyla bir ilişk kurar. Eskatolojinin ilk "vizyonu" (pozitif dinlerin ifşa edilmiş kanı larından ayrı bir biçimde) eskatolojinin imkânının ta kendisini ifş eder, yani bütünselliğin kırılmasını, *bağlamsız bir anlamın* imkânı nı açığa vurur. Ahlakın tecrübesi, bu vizyondan doğmaz – bu vizyo nu *tüketir*; etik bir optiktir. Fakat, imgesiz bir vizyondur o; sinoptik ten ve görmenin bütünleştirici ve nesneleştirici erdemlerinden yok sun olan, tamamen başka türden bir ilişki ya da yönelimdir – ki b çalışma da bunu tasvir etmeye uğraşmaktadır.

Varlıkla ilişki yalnızca, kanıtın doğal yeri olan temsilde mi üre tilir? Katılığı ve evrensel gücü savaşta ifşa olan nesnellik, imgeden rüyadan ve öznel soyutlamadan ayırt edildiğinde, Varlığın bilinç *kendisini dayatmasının* tek ve en birincil biçimi midir? Bir nesneni zihin tarafından kavranması, gerçekle bağları kuran hareketin t kendisine eşdeğer midir? Bu sorulara bu çalışma olumsuz yanıt ve riyor. Barışın yalnızca eskatolojisi olur. Onun, nesnel olarak olum landığında, bilginin konusu olmayıp inancın alanına girdiği anlamı na gelmez bu. Her şeyden önce, savaşın ortaya serdiği nesnel tarihi içinde, barışın, bu savaşın sonu ya da tarihin sonu olarak gerçekleş mediği anlamına gelir.

Fakat savaş deneyimi, ahlakı çürüttüğü gibi, eskatolojiyi de çü rütmez mi? Başlarken, bütünlüğün reddedilemez bir biçimde aşikâ olduğunu kabullenmedik mi?

Doğruyu söylemek gerekirse, eskatoloji barışı savaşa karşıt hal getirdiğinden beri, savaş, uzlaştırılamaz bir zıtlığa, hem Doğru'y hem de İyi'ye bağlı olduğu için özü itibariyle ikiyüzlü olan bir uy garlıkta aşikâr bir biçimde görünür. İkiyüzlülükte, insanın olumsa eksikliğinin bir temelini bulmakla kalmayıp, hem filozoflara hem d peygamberlere bağlı olan bir dünyanın dipten parçalanmış olduğu nu görmenin zamanı gelmiştir belki de.

Filozof için, savaşın ve bütünlüğün deneyimlenmesi, deneyiml ve kanıtın ta kendisiyle çakışmaz mı? Felsefe, hemşerilerin kanıla rına, kişinin kendi yanılsamalarına ve öznelliğinin kaprislerine kar şı çıkarak, kanıttan başlayan bir hayat yaşama çabası olarak tanım lanmamış mıdır? Bu deneyimin dışında bulunan barış eskatolojisi öznel kanılardan ve yanılsamalardan beslenmez mi? Felsefi kanıt

"bütünlüğe" ait terimlerle artık ifade edilemeyen bir duruma atıfta bulunduğu sürece, felsefi bilişin yola çıktığı bilmeyiş salt hiçlikle değil, sadece nesnelerin hiçliğiyle çakıştığı sürece bu soruya "hayır" yanıtını veriyoruz. Eskatolojiyi felsefenin yerine koymadan, eskatolojik "hakikat"leri felsefi olarak "ispatlamadan", bütünlüğün deneyiminden bütünlüğün parçalandığı bir duruma, bütünlüğün koşulu olan bir duruma doğru gidebiliriz. Böyle bir durum, Ötekinin yüzündeki aşkınlığın ya da dışsallığın şuasıdır. Bu aşkınlığın eksiksiz bir şekilde geliştirilmiş kavramı, sonsuz deyimiyle ifade edilmiştir. Sonsuzun bu ifşası, bizi herhangi bir dogmatik içeriğin kabulüne götürmez; onun felsefi rasyonalitesi, sonsuz fikrinin aşkın doğruluğu adına savunulamaz. Çünkü tasvir ettiğimiz [nesnel kesinliğin koşuluna] çıkış ve nesnel kesinliğin berisinde kalış yöntemi, aşkın yöntem olarak adlandırılan şeye yaklaşsa bile, bu yöntemin, aşkın idealizmin teknik adımlarını kapsaması gerekmez.

Bir zihnin kavramaya yetemediği bir varlığı buyur ederken yaşadığı şiddet, kanıt sayesinde gerçeğinin efendisi olan felsefeye rehberlik eden özerklik idealiyle çelişir mi? Fakat sonsuzla ikişki –Sonsuz fikri, Descartes'ın dediği gibi– kanıdan tamamen farklı bir biçimde düşünceyi aşar gider. Kanı, düşünce ona dokunduğu anda rüzgâr gibi uçar, dağılır – ya da kanının o düşüncede zaten kapsandığı ortaya çıkar. Düşünceye ilelebet dışsal kalan, sonsuz fikrinde düşünülür. O, her kanının olduğu gibi, her nesnel doğrunun da koşuludur. Sonsuz fikri, zihnin, kendi kendine keşfettiği ile kanıdan aldığı arasındaki ayrıma teslim olmadan önceki halidir.

Elbette, sonsuzla ilişki deneyime ilişkin ifadelerle anlatılamaz; çünkü sonsuz onu düşünen düşünceyi aşar gider. Sonsuzlaşması tam da bu aşıp gitmede ürer. Sonsuzla ilişki, nesnel deneyimin ifadelerinden başka ifadelerle anlatılacaktır; ama eğer deneyim, mutlak başkayla, düşünceyi aşıp gidenle bir ilişki anlamına geliyorsa, zaten o zaman sonsuzla ilişki tam anlamıyla deneyimi meydana getiriyordur.

Son olarak şunu belirtelim: Eskatolojik vizyon, bütünlük deneyiminin karşısına benmerkezcilik, hatta kişisel bir kurtuluş uğruna yapılan kişisel bir protestoyla çıkmaz. Ben'in saf öznelciliği üstüne kurulu böyle bir ahlak, savaşla, onun ifşa ettiği bütünlükle ve nesnel zorunluluklarla çürütülmüştür. Biz, savaşın nesnelciliğinin karşısı-

na, eskatolojik vizyondan doğan bir öznellikle çıkıyoruz. Sonsuz fikri, öznelliği, tarihin yargısından kurtararak, onun her an yargılanmaya hazır olduğunu ilan eder; öznellik, onsuz imkânsız olan bu yargılamaya katılmaya çağrılıdır. Savaşın katı yasası, varlıktan kesilip atılmış iktidarsız bir öznelikle değil, nesnellikten daha nesnel olan sonsuzun karşısında parçalanır.

Tek tek varlıklar, dışsallıklarını, onu buharlaştırıp yokeden bir Bütün'e teslim mi ederler? Yoksa tersine, varlığın nihai olayı, bu dışsallığın fışkırmasında mı meydana gelir? Başlangıç sorumuz işte bu soruya indirgenebilir.

Öyleyse bu kitap, kendini öznelliğin bir savunması olarak takdim eder, ancak öznelliği, bütünlüğe karşı saf egoist bir protesto düzeyinde ya da ölüm karşısındaki bunaltısında ele almaz, onu, sonsuz fikrinde kurulmuş olarak ele alır.

Bu kitap, bütünlük fikriyle sonsuz fikri arasında ayrım yapacak ve sonsuz fikrinin felsefi önceliğini olumlayacaktır. Sonsuzun, Aynı ile Başka'nın ilişkisinde nasıl ürediğini ve aşılmaz olan tikel ile kişiselin, sonsuzun ürediği alanı nasıl manyetikleştirdiklerini anlatacaktır. "Üretim" terimi, hem varlığın etkili hale gelmesi anlamına gelir (bir olay "üretilmiştir", bir araba "üretilmiştir") hem de onun aydınlatılması ve göz önüne serilmesi (bir sav "üretilmiştir" bir fail "kendisini üretmiştir") anlamına gelir. Bu fiilin muğlaklığı, bir şeyin varlığını hem meydana getiren hem de ortaya çıkaran işlemin özsel muğlaklığını tercüme eder.

Sonsuz fikri, öznenin, dışından hiçbir şeyle sınırlanmadığı, her sınırı aşıp gittiği için sonsuz olan bir şeyi düşünerek öne sürdüğü raslantısal bir mefhum değildir. Sonsuz bir şeyin üretimi sonsuz fikrinden ayrılamaz, çünkü sınırların aşımı tam da sonsuz fikri ile bu fikrin ilişkin olduğu sonsuz arasındaki oransızlıkta üretilir. Sonsuz fikri, sonsuzun varlığının kipi, *sonsuzlaşmasıdır*. Sonsuz önce var olup *sonra* kendisini ifşa etmez. Onun sonsuzlaşması, ifşa edilmesi olarak, fikrinin *bana* koyulması olarak ürer. O sonsuzlaşma, ayrı olan bir varlığın, yani kendi özdeşliğinde, Aynı'da, Ben'de sabitleşmiş olan bir varlığın, özdeşliği yüzünden ne kabul edebileceği ne de içerebileceğini içermesi gibi ihtimal dışı bir olguda ürer. Öznellik, bu imkânsız gereklilikleri, içerebileceğinden fazlasını içermek gibi şaşkınlık verici bir olguyu gerçekleştirir. Bu kitap, özneliği,[3] Öteki-

ni buyur etmek, konukseverlik olarak takdim edecektir; sonsuz fikri onda tüketilir. Demek ki, düşüncenin nesneye bir upuygunluktan ibaret olduğu yönelimsellik yapısı, bilinci temel düzeyinde tanımlamaz. Yönelimsellik olarak her bilme, en âlâsından bir uygunsuzluk olan sonsuz fikrini varsayar.

Kapasitesinden fazlasını içermek, varlığın bütünlüğünü düşüncede kavramak ya da en azından onu kurucu düşüncenin iç oyunuyla, iş işten geçtikten, oyun çoktan oynanıp bittikten sonra[4] açıklamak anlamına gelmez. Kapasitesinden fazlasını içermek, düşünülen bir içeriğin çerçevesini her an parçalamak, içkinliğin bariyerlerini aşmaktır. Ama varlığa bu iniş, kendisini yine bir iniş kavramına indirgememelidir. Filozoflar reel olana bu inişi edim kavramıyla (ya da edimi mümkün kılan vücuda gelme kavramıyla) ifade etmeye çalışmışlardır; saf bilme olarak yorumlanan düşünce kavramı da, onu bir ışık oyunuyla elinde tutacaktır. Düşüncenin edimi –bir edim olarak düşünce– düşünmekte olan ya da edimin bilincine varan düşünceyi önceleyecektir. Edim mefhumu, özü itibarıyla içinde bir şiddeti barındırır: Geçişkenliğe ait bu şiddet, düşüncenin aşkınlığında bulunmaz. Düşünce, tüm maceralarına karşın kendisinde kapalı kalmıştır; maceraları, son çözümlemede tamamen hayalidir; tıpkı Ulysess'in eve dönüş yolunda başından geçenler gibi. Edimde özsel bir şiddetle patlayan şey, varlığın, onu içerme iddiasında bulunan düşünceye fazlalığı, sonsuzluk fikrinin harikulâdeliğidir. Bilincin vücuda gelişi, bilinci ancak, upuygunluğun ötesinde fikrin (*idée*) fikri olduğu şey (*ideatum*) tarafından aşılması, yani sonsuz fikri harekete geçiriyorsa anlaşılabilir. Etkinliği, sonsuzun bir temsili olmayan sonsuz fikri taşır. Etkinlikle karşıtlaştırılan kuramsal düşünce, bilme ve eleştiri aynı temele sahiptirler. Sonsuzun bir temsili olmayan sonsuz fikri, etkinlik ile kuramın ortak kaynağıdır.

3. Levinas burada *subjectivité* terimini kullandığında, yeni bir özne anlayışından söz ediyor. Bu yüzden "öznellik" terimini değil, "öznelik" terimini kullandık. (ç.n.)

4. *Aprés coup*. (ç.n.)

Bilinç, varlığı temsille eşitlemekten, bu uygunluğun bulunacağı apaydınlığa meyletmekten ibaret değildir; o, bu ışık oyununu –bu fenomenolojiyi– aşıp gitmekten ve nihai anlamı (Heidegger'in kavramının tersine) *örtüyü kaldırmak* olmayan *olayları* gerçekleştirmekten müteşekkildir. Felsefe bu olayların anlamını keşfeder elbet, ancak bu olaylar, kaderleri keşif olmaksızın meydana gelirler. Önceden yapılmış hiçbir keşif, özü itibarıyla karanlık olan bu olayları aydınlatamaz. Gerçeğin doğumunun koşulları –yüze gösterilen konukseverlik ve adaletin eseri– örtüyü kaldırmak olarak yorumlanamaz. Fenomenoloji bir felsefe yöntemidir; ama fenomenoloji –ışığın altına getirmek suretiyle kavramak– varlığın kendisinin nihai anlamını oluşturmaz. Aynı'nın Başka'yla ilişkisi, onun Başka'nın bilgisine sahip olmasına her zaman indirgenemez. Hatta, Başka'nın Aynı'ya *ifşa* olmasına da indirgenemez, ifşa etme örtüyü kaldırmaktan temelde farklı bir şey olduğu halde.[5]

Franz Rozenweig'in *Stern der Erlösung* adlı eserinde bütünlük fikrine karşı çıkılmasından etkilendik; bu eser bu kitapta adı anılamayacak kadar sıkça mevcuttur. Ancak sunum ve kullanılan mefhumların geliştirilmesi her şeyini fenomenolojik yönteme borçludur. Yönelimsel çözümleme somutun aranmasıdır. Tanımlayan düşüncenin doğrudan bakışı altında tutulan mefhumların, bu safdil düşüncenin haberi olmaksızın, onun hiç kuşkulanmadığı ufuklarda ekili oldukları ortaya çıkar; ona anlamını bu ufuklar verir – Husserl'in öğretisinin özü budur.[6] Harfiyen ele alınan Husserlci fenomenolojide, daha önce akla getirilmemiş olan bu ufukların nesneleri hedefleyen düşünceler olarak yorumlanması neyi değiştirir? Önemli olan, unutulmuş bir deneyimin, beslediği nesneleştirici düşünceyi aşıp gitme-

5. Bu eserin sonunda, yüzün ötesine yerleştirdiğimiz ilişkileri ele almaya giriştiğimizde, *noema*'ları hedefleyen *noesis*'lerle betimlenemeyecek olaylara rastlamaktayız. Bunlar, projeleri gerçekleştiren etkin müdahaleler ya da kütlelere boşalan fiziksel güçler olarak da ele alınamazlar. Bunlar varlıktaki konjonktürlerdir ki bunlara Nietszche'nin kullanmayı sevdiği anlamıyla "dram" terimi uygun düşer. Nietzsche, *Wagner Vakası*'nın sonunda bunlara haksız bir biçimde "etkinlik" dendiğini belirtmiştir. Ama ikircikliği yüzünden bu terimi kullanmaktan vazgeçtik.

6. Bkz. "Edmund Husserl 1859-1959" adlı makalemiz: *Phaenomenologica* 4, s. 73-85.

sidir. Düşüncenin biçimsel yapısının (bir *noesis*'in *noema*'sının)* kırılmak suretiyle, gizlediği, kendisini ayakta tutan ve ona somut anlamını geri veren olayları ortaya çıkarması, zorunlu ancak çözümsel olmayan bir çıkarımı oluşturur. Bizim anlatımımızda bu çıkarım "yani", "tam olarak", "bu şunu gerçekleştirir" veya "bu şu olarak üretilir" gibi ifadelerle işaretlenmiştir.

Fenomenolojik çıkarımın, varlık hakkındaki kuramsal düşüncenin ve varlığın kendisinin panoramik seriminin altında bulduğu anlam akıldışı değildir. Doğruyu oluşturan şey, radikalliği yüzünden metafizik dediğimiz dışsallığın peşinde olmak ve her şeyden önce "olmasına izin vermemiz" gereken bu metafizik dışsallığa saygı duymaktır. Bu esere hayat veren ve onun aklın entelektüalizmine bağlılığına tanıklık eden şey budur. Ama nesnellik idealinin rehberlik ettiği kuramsal düşünce bu emeli gerçekleştirmek için pek mücadele etmez; ihtiraslarının berisinde kalır. Eğer, bu kitabın göstereceği gibi, etik ilişkiler aşkınlığı sınırına taşıyacaksa, bunun nedeni etiğin özünün aşkın yönelim olmasıdır ve çünkü her aşkın yönelim *noesis-noema*[7] yapısına sahip değildir. Etik zaten kendiliğinden bir "optik"tir. Düşüncenin kuramsal çalışmasına bir hazırlıktan ibaret değildir; aşkınlığın tekelleştirilmesi olurdu bu. Kuram ile eylem arasındaki geleneksel karşıtlık, metafizik aşkınlık karşısında kaybolacak; bu aşkınlık sayesinde mutlak öteki ya da hakikat ile bir ilişki kurulacaktır. Bunun en soylu yolu etiktir. Şimdiye dek kuramla eylem arasındaki ilişki bir dayanışma ya da bir hiyerarşi ilişkisinden başka türlü kavranamamıştır: Etkinlik onu aydınlatan biliş üzerinde durur; bilgi ise edimlerin maddeye, ruhlara ve toplumlara hâkim olmasını – bir tekniği, bir ahlakı, bir politikayı talep eder; bu hâkimiyet onun saf bir biçimde uygulanması için gereken barışı sağlar. Biz, kuram ile eylemi karıştırıyor gibi görünme riskine rağmen, daha ileriye gidecek ve her ikisiyle de metafizik aşkınlığın kipleri olarak ilgileneceğiz. Görünürdeki karışıklık kasıtlıdır ve bu kitabın tezlerinden birini oluşturur. Husserlci fenomenoloji etikten metafizik dışsallığa bu geçişi mümkün hale getirmiştir.

7. *Noesis* ve *noema* yönelimselliğin iki kutbudur. *Noesis* anlam veren bilinç edimi, *noema* bu edimle anlam kazanan tecrübe içeriğidir. (ed.n.)

Bu önsözün ilk cümlesinde ilan edilen temadan ne kadar da uzaklaştık! Giriştiğimiz çalışmanın amacını dolambaçlı olmayan bir şekilde bildirmesi gereken bu ilk satırlarda bile, hemen başka pek çok şey mesele haline geldi. Her halükârda felsefi araştırma, soruları bir söyleşi, bir kehanet, bir bilgelik edasıyla yanıtlayamaz. İnsan bir kitaptan, sanki onu kendisi yazmamış gibi, sanki onun ilk eleştirmeniymiş gibi söz edebilir mi? Temasını izleyen bir anlatıyı toparlayan ve ayarlayan kaçınılmaz dogmatizm eleştirel bir tavırla ortadan kaldırılabilir mi? Değişikliklere ve beklenmedik olaylara doğallıkla kayıtsız olan okuyucuya, bu kovalamaca, ava ulaşmayı garanti etmeyen, zorluklardan oluşmuş bir arapsaçı gibi görünecektir. En azından okuyucuyu bazı patikaların kuruluğundan ötürü yılmamaya davet etmeyi isterdik; hazırlık niteliği taşıdığının altı çizilmesi gereken ve bütün araştırmanın ufkunu tasarlayan ilk bölüm özellikle uğraştırıcı olabilir.

Yazarla okuyucu arasına koyulan ekranı kitabın kendisiyle parçalamayı hedefleyen önsözün sözü, bir şeref sözü değildir. Bu söz, cümlesini her an önsözle ya da yorumla bozmaya, söyleneni yadsımaya, söylenenin kendi kendisinden hoşnut olduğu o kaçınılmaz törende yanlış anlaşılmış olanı törensizce tekrar söylemeye girişen dilin özüne aittir yalnızca.

Aşkın İkircikliği[1]

METAFİZİK aşkınlık olayı –Öteki'nin kabulü, konukseverlik – Arzu ve dil– kendisini aşk olarak gerçekleştirmez. Ne var ki söylemin aşkınlığı aşkla bağlantılıdır. Aşkınlığın aşk yoluyla nasıl dilden hem daha öteye gittiğini, hem de dilin berisinde kaldığını göstereceğiz.

Aşk bir kişiden başka bir şeye ulaşmaya çalışır mı? Kişinin burada belli bir ayrıcalığı vardır – sevgi yönelimi Öteki'ne, dosta, çocuğa, kardeşe, sevgiliye, ebeveynlere doğru gider. Ancak bir şey, bir soyutlama, bir kitap da aynı şekilde bir sevgi nesnesi olabilir. Şöyle ki Öteki'ne giden bir aşkınlık olan aşk, aslen bizi içkinliğin berisine fırlatır: Aşk, varlığın arama işine girişmeden önce bağlanmış olduğu o şeyi aradığı bir devinimine işaret eder – varlık aradığını bir dışsallıkta bulduğu halde. Sözcüğün tam anlamıyla bir serüven olan şey, aynı zamanda bir önceden yazgılı olma, seçilmemiş olan bir şeyin seçimidir. Ötekiyle ilişki olarak aşk, kendini bütün aşkınlıktan sıyıran şu koyu içkinliğe; türdeş bir varlığı, ruhunun ikizini aramaya indirgeyebilir, böylece de bir fücur[2] olarak görünebilir. Platon'un *Şölen* adlı diyaloğunda, aşkın tek bir varlığın iki yarısını yeniden birleştirdiği Aristophanes söylencesi, serüveni bir kendine dönüş olarak yorumlamaktadır. Keyif alma da bu yorumu meşru kılar. Keyif alma, içkinlik ile aşkınlığın sınırında yer alan bir olayın ikircikliğini ortaya serer. Bu arzu –durmaksızın yeniden başlayan, asla yeterince gelecek olmayan bir geleceğe doğru dur durak bilmeden yönelen devinim– bir dalga gibi kırılır ve ihtiyaçların en bencilcesi ve en vahşicesi gibi doyuma ulaşır. Sanki, aşkın aşkınlığının bu çok büyük cüreti, ihtiyacın berisine fırlatılmayla yetinmektedir. Ancak bu *beri-*

1. E. Levinas, "L'ambiguité de l'Amour", *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ilk basım Martinus Nijhoff, La Haye, 1961; Kluwer Academic, s. 284-6.
2. *Inceste*. (ç.n.)

sine'nin kendisi, götürdüğü dile getirilemez derinlikler ve varlığın bütün güçleri üzerinde yarattığı karanlık etki aracılığıyla olağanüstü bir cürete tanıklık eder. Aşk ötekiyle, ihtiyaca sap(lan)an bir ilişki olarak kalır; ama bu ihtiyaç, ötekinin, sevgilinin tam bir dışsallığını, aşkınlığını önkoşul olarak varsayar hâlâ. Ancak aşk, sevgilinin ötesine de gider. İşte bu sebeble, yüzden karanlık bir ışık süzülür. Bu ışık, yüzün ötesinden, *henüz olmayandan*, asla yeterince gelecek olmayan, olanaklıdan daha uzak bir gelecekten gelmektedir. Aşkın olandan alınan keyif – neredeyse çelişkili bir deyiştir bu; aşk ne duyumsama olarak yorumlandığı erotik konuşmada, ne de onu aşkın olanı arzulama düzeyine yükselten tinsel dilde hakikatle söylenemez. Ötekinin kendi ötekiliğini koruyarak bir ihtiyaç nesnesi olarak görünme olanağı veya Ötekinden keyif alma olanağı, aynı anda söylemin hem berisinde hem de ötesinde yer alabilme olanağı, muhatabın aynı anda eriştiği ve aştığı bu konum, ihtiyacın ve arzunun, kösnül isteğin ve aşkınlığın bu eşzamanlılığı, dile getirilebilir olan ile getirilemez olanın birbirine teğet geçmeleri, burada, tam anlamıyla *müphem* olan erotiğin özgüllüğünü oluşturur.

Eros'un Fenomenolojisi[1]

AŞK Başkası'nı hedefler, Başkası'nı zayıflığı içersinde hedefler. Zayıflık burada şu veya bu sıfatın daha azını, ben'de ve Başkası'nda ortak olan bir belirlenimin görece eksikliğini ifade etmez. Sıfatların[2] belirişinin öncesindeki zayıflık, bizatihi başkalığı niteler. Sevmek başkası için korkmak, onun zayıflığının yardımına koşmaktır. Bu zayıflıkta, Sevgili olan şu Sevilen, şafak sökerken güneşin doğuşu gibi yükselir. Sevilen'in epifanisi,[3] dişi olan, formel mantığın bildiği tek tür olan nötrde önceden verili olan veya önceden karşılaşılan nesneye ve Sen'e katılmaz. Sevgili'nin epifanisi ona dokunma *rejimi*'yle[4] birdir. Dokunmanın *tarzı*, had safhada bir kırılganlıktan, bir incinirlikten oluşur. O dokunma, varlığın ışıltı içinde yitip gidiverdiği hafiften tatlı bir sıcaklık gibi, *Bir Kır Tanrısının Öğleden Sonrası*'nda "derin uykular bastırmış olduğu halde havada uçuşan" perilerin "hafif pembemsi"likleri gibi, olmanın ve olmamanın sınırında tezahür eder; o dokunmada, varlık kendi ağırlığından kurtulup bireyliğinden çıkarak uçup gidiverir, kendinden geçer, tezahürünün ta yüreğinde kendinden kaçar. Ve bu kaçışta, Başka Başkadır, dünyaya yabancıdır, dünya onun için fazla kaba, fazla yaralayıcıdır.

Gelgelelim, bu had safhada kırılganlık, aynı zamanda "gösterişsiz", "kaçamaksız" bir varoluşun, "anlam ifade etmeyen" ham bir kalınlığın, ölçüsüzce bir aşırı-maddeselliğin sınırında bulunur. Tüm bu aşırılıklar,[5] maddeselliğin en üst noktasını metaforlardan daha iyi ifade eder. Aşırı-maddesellik, ne bir ay manzarasına özgü bir taş ve

1. E. Levinas, "La phénoménologie de l'eros", *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, ilk basım Martinus Nijhoff; La Haye, 1961; Kluwer Academic, s. 286-99.
2. *Attribut*, burada öznitelik anlamında da okunabilir. (ç.n.)
3. Onun kendini göstermeden gösterişi, belirmeden belirişi. (ç.n.)
4. *Régime du tendre*, okşamak için yönelmek, elini uzatmak. (ç.n.)
5. *Supérlatives*, sıfatların aşırılığı. (ç.n.)

kum yığınında insani olanın şu yalın yokluğunu belirtir, ne de harabelerde ve yaralarda şerha şerha biçimleriyle açılmış duran şu feveran eden maddeselliği; yüzün içtenliğinin daha da uzağında bir yerden geliyormuş gibi, haylidir profanlaştıran ve tümüyle profanlaşmış, sanki bir gizin yasağını zorlamışcasına, fahiş[6] bir mevcudiyetin teşhirci çıplaklığını belirtir aşırı-maddesellik. *Özünde saklı olan, anlam haline gelmeksizin, ışığa doğru fırlatır kendini.* Hiçlik değildir bu, henüz olmayandır. Gerçek olanın eşiğindeki bu gerçek-dışılık kendini anlaşılabilir olarak sunmaz; gizlilik bir varlığın başına gelen gnoseolojik bir ilineği betimlemez. "Henüz-olmama" şu ya da bu değildir; gizlilik, bu öz-olmayan'ın özünü tüketir. Gizlilik, üreyişinin hicapsızlığında,[7] bir gece yaşamını ifşa eder ki bu yaşam, ne aydınlıktan yoksun bir biçimde yaşanan bir gündüz hayatına ne de bastırılmışlığını aşmak için bir dışavurum imkânı arayan yalnız ve mahrem bir yaşamın yalın *içselliğine* eşdeğerdir. Bu gece yaşamı, aşmaksızın profanlaştırdığı hicaba göndermede bulunur. Giz, belirmeksizin belirir; gizin, yarı yarıya ortaya çıktığı veya çekinceli ya da karışık olarak belirdiği anlamına gelmez bu. Gizli olanla örtüsü açılmış olanın eşzamanlılığı tam da *profanlaşma*'yı tanımlar. Profanlaşma, müphemde belirir. Ne var ki, özü itibariyle erotik olan müphemliğe yol açan şey profanlaşmadır – müphemliğin profanlaşmaya yol açtığı söylenemez. Aşkta aşılamaz olan hicap, onun pathos'unu oluşturur. Kösnül çıplaklığın sunuluşunda daima cüret edilmiş olan hicapsızlık, örneğin hastanın çıplaklığını inceleyen hekimin algısı gibi, nötr ve öncel olan bir algıya sonradan eklenmemiştir. Erotik çıplaklığın kendini üretme –sunma ve olma tarzı, hicapsızlığın ve profanlaşmanın kökensel fenomenlerini resmeder. Bu fenomenlerin ortaya çıkardığı ahlaki bakış açıları, varlığın üretimi olan fahiş teşhirciliğin açtığı emsalsiz boyutta yer alırlar zaten.

Dokunmanın yeraltı boyutundaki bu derinlik, onun, zarafetle özdeşleştirilmesine engel olur, her ne kadar dokunma, zarafete benziyor olsa da. Bu kırılganlığın ve anlam ifade etmeyişin ağırlığının –ki bu herhangi bir biçime sahip olmayan gerçeğin ağırlığından daha büyük bir ağırlıktır – eşzamanlılığına ve müphemliğine biz "dişilik" adını veriyoruz.

6. *Exorbitante*, ölçüsüzlük kastediliyor. (ç.n.) 7. *Impudeur*. (ç.n.)

Dişiliğin bu zayıflığı karşısında sevenin ne saf şefkat ne de duygusuzluk olan hareketi, şefkatte hoşnutluğu bulur, okşamanın hoşnutluğunda eriyip gider.

Temas olarak okşayış, duyarlıktır. Ne var ki okşayış duyarlığı aşar. Okşayış hissedilenin ötesinde veya duyuların ötesine gitmiş bir biçimde hissediyor değildir; okşayış bu nihai hissedilenle ilişkisinde, bir yandan bir açlık yönelimini muhafaza ederken diğer yandan bu açlığa vadedilen, bahşedilen ve onu keskinleştiren yüce bir nimete erer. Sanki okşama, kendi açlığından beslenir. Okşama hiçbir şeyi yakalamaz; kendi biçiminden bir geleceğe –asla yeterince gelecek olmayan bir geleceğe– doğru boyuna kaçıp duran şeyi, sanki *henüz değil*'mişcesine kendini sakınan şeyi aramaktan ibarettir. Okşama, *araştırır*, eşeler. Bu bir açığa çıkarmanın değil, bir araştırmanın yönelimselliğidir: Görünmeze doğru yürümektir bu. Belli bir anlamda aşkı *anlatır*; ne var ki onu dile getirememe yetersizliğinden mustariptir. Okşama, boyuna artan bir açlıkta, bizzat bu ifade edişin açlığını çeker. Demek ki bitişinden daha uzağa gider, gelecekte olsa bile bir olanın[8] ötesini hedefler ki bu olan tam da *olan* olarak varlığın kapısını haylidir çalmaktadır. Doyuma teşvik eden arzu, doyurulduğunda yeniden doğar ve bir bakıma, *henüz olmayan*'la beslenir ve bizi dişiliğin hiçbir zaman bozulmayan bekâretine geri götürür. Okşama, hasım olan bir özgürlüğe hâkim olmaya, onu nesnesi kılmaya veya ondan bir rıza koparmaya çalışıyor değildir. Okşama, bir özgürlüğün rızasının veya direnmesinin ötesindekini, *henüz olmayan*'ı, "hiçten az"ı arar. *Geleceğin* ötesinde kapatılmış olarak uyuyan o "henüz olmayan", o "hiçten az", öngörüye sunulan *mümkün*'den bambaşka bir biçimde uyumaktadır. Okşayışa nüfuz eden profanlaşma, bu yokluk boyutunun kökenselliğine uygun bir biçimde karşılık verir. Soyut bir hiçliğin boşluğundan başka bir yokluktur bu; varlığa göndermede bulunan, ama ona kendi tarzınca göndermede bulunan bir yokluktur. Sanki geleceğin "yoklukları", hepsi aynı düzeyde ve tekbiçimli olarak gelecek değildir. Öngörü mümkün olanları kavrar; okşayışın aradığı şey bir perspektifte, yakalanır olanın ışığı içinde yer almaz. Tensel olan, yani dokunmanın âlâsı ile okşayışın bağlılaşığı olan sevgili; bunlar, ne fizyolojistin nesnesi olan bedenle, ne

8. Olan, *étant* sözcüğünü karşılıyor. (ç.n.)

"muktedirim"in[9] yaşayan bedeniyle, ne de kendi tezahürüne yardımcı olan ifade-beden'le veya yüzle karışır. Bir yanıyla duyumsanır bir ilişki olan okşayışta, beden kendisini erotik çıplaklık olarak sunmak için kendi suretinden soyunmaktadır zaten. Beden, şefkatin tenselliğinde, olan (*étant*) statüsünü terk eder.

Çıplaklığında hem el değmemiş kalan hem de yakalanabilir olan Sevgili, nesnenin ve yüzün ve dolayısıyla varolanın ötesinde, bekârette bulunur. Özsel olarak hem bozulabilir hem bozulamaz olan Dişi – "Ebedi Dişi" – bakiredir veya bakireliğin boyuna bir yeniden başlayışıdır; şehvetin bizzat temasındaki şu dokunulamaz olandır; şimdideki gelecektir. O, şeyleştirilmeyi ve nesneleştirilmeyi reddeden ve fatihiyle mücadele halinde olan bir özgürlük gibi dokunulamaz değildir; sönüp gitmiş olanın ve *artık* olmayanın yanı sıra, henüz olmayanın da ikamet ettiği olmayanın sınırındaki bir kırılganlık gibi dokunulamazdır. Bakire, yakalanamaz olarak kalır, öldürülmeksizin ölür, yiter, öngörüye vadedilmiş olan her mümkünün ötesine, kendi geleceğine geri çekilir. *Var*'ın (*Il y a*) anonim hışırtısı olan gecenin yanında, erotik olanın gecesi uzanır. Uykusuzluğun gecesinin ardında, şu saklı olanın, gizli olanın, gizemli olanın gecesi, aynı anda hem *Eros*'ca keşfedilen hem de *Eros*'a teslim olmayı reddeden bakirenin yurdu uzanır – ki profanlaşmayı söylemenin başka bir tarzıdır bu.

Okşayış ne bir kimseyi, ne de bir şeyi hedefler. Okşama, yitip giden bir olmakta, sanki istemin ve hatta direnmenin olmadığı, öznesi belirsiz bir rüyada, bir edilginlikte, zaten hayvani veya çocukça bir anonimlikte, zaten bütünüyle ölüme doğru olanda kaybolur. Dokunma istemi, ölümünü bilmezden gelen bir hayvanilikte kök salmışçasına, öğesel olanın sağladığı sahte güvenliğe, başına gelenden bihaber çocuksuluğa batmışçasına, uçuculuğunda ürer. Dahası, *henüz olmayan*'ın, [halihazırda] *olmayan*'ın, bir varolmayışın baş döndürücü derinliğidir bu. Bir fikrin ya da bir tasarının varlıkla arasında bulunan hısımlık, varlıkla bu varolmayışın arasında bulunmaz. Söz konusu varolmayışın, olanın bir serüveni olduğu iddia edilemez. Okşayış, artık bir "olan" statüsünde olmayan, "sayılardan ve varlıklar"dan çıkmış olduğu halde bir olanın niteliği dahi olmayan dokunmayı hedefler. Dokunma bir *tarzı*, olmak ile henüz-olmayan

9. Fr. *Je peux*. (ç.n.)

arasındaki *no man's land*'de ikamet edişin tarzını belirtir. Bu tarz kendisini bir anlam olarak bile göstermez. Hiçbir surette ışımayan, sönen ve kendini kaybeden bu dokunma tarzı, incinebilir ve ölümlü olarak husule gelen Sevgili'nin özsel zayıflığıdır.

Ama şu kesin ki, dokunmanın uçuculuğu ve baygınlığındaki özne, kendini mümkün olanın geleceğine doğru fırlatmaz. Henüz-olmamak, gerçekleştirebileceğim her şeyin çoktan yığıldığı, ışıkta pırıldadığı, kendini öngörülerime sunduğu ve iktidarımı kışkırttığı bir gelecekte yer almaz. Şu kesindir ki henüz olmamak, diğer imkânlardan yalnızca daha uzak olan bir imkân değildir. Okşayış, *harekete geçmez*, imkânları kavramaz. Zorladığı giz, onu bir deneyim gibi bilgilendirmez. Ben'in kendisiyle ve ben-olmayanla ilişkisini altüst eder. Amorf bir ben-olmayan, beni mutlak bir geleceğe taşır; orada ben, kendinden kaçar ve özne konumunu kaybeder. Artık onun "yönelimi" *ışığa* doğru, anlamlı olana doğru gitmez. Tümüyle tutku olduğu halde, dokunmanın edilgenliğini, ıstırabını, uçuculuğunu paylaşır; bu ölümle ölür, bu ıstırapla ıstırap çeker. Yürek sızlaması olan, ıstırapsız ıstırap olan tutku, ıstırabından hoşnut olarak teselli olmaktadır zaten. Yürek sızlaması, hoşnut olan bir acıma, bir zevk, mutluluğa dönüşen bir ıstıraptır – şehvettir. Ve bu anlamda şehvet zaten erotik arzuda başlar ve daima arzu olarak kalır. Şehvet, arzuyu doyurmak için ortaya çıkmaz, bu arzunun kendisidir o. Bu yüzden şehvet sabırsız değildir yalnızca; o, sabırsızlığın kendisidir, sabırsızlığı solur ve onunla boğulur, kendi sonu tarafından ansızın yakalanır, çünkü o bir sona varmaksızın gider.

Profanlaşma olarak şehvet, gizlenmişi gizlenmiş olarak keşfeder. Böylece, *müstesna bir ilişki, formel mantığa* göre çelişkiden kaynaklanan bir konjonktürde gerçekleşir: Örtüsü-açılan örtüsü-açılmışlıkta gizemini kaybetmez, gizlenmiş olan perdesini aralamaz, gece dağılmaz. Örtüsü-açılma/profanlaşma, hicapsızlık türlerindeki hallerinde bile hicapta bulunur: Gizli olan, örtüsü-açılınca bile, perdesi-kaldırılanın statüsüne kavuşmaz. Örtüsünü-açmak burada, bir gizin perdesini aralamaktan çok, ihlal etmek anlamına gelir. Cüretkârlığından kurtulamayan bir ihlaldir bu. Profanlaşmanın utancı, örtüsü-açılanı dikkatle gözden geçirecek olan bakışı yere indirir. Erotik çıplaklık, söylenemez olanı söyler; ne var ki söylenemez olan, bu söylemeden ayrı değildir. Oysa ki ifadeye yabancı olan gizemli bir

nesne, onu kavramaya çalışan sarih bir sözden ayrıdır. Kendini "söyleme" veya "açığa vurma" tarzı, örtüsünü-açarken gizler, söylenemez olanı söyler ve onun hakkında susar, tedirgin eder ve kışkırtır. Yalnızca söylenen değil, söyleme de müphemdir. Müphemlik, sözün iki anlamı arasında değil, sözle sözden vazgeçiş arasında, dilin anlam ifade edişi ile sessizliğin hâlâ sakladığı kösnülün anlam ifade etmeyişi arasında oynar. Şehvet profanlaştırır; şehvet görmez. *Görmesiz bir yönelimsellik* olan şu örtüsünü-açma, ışık saçmaz: Örtüsünü-açtığı şey kendini *anlam* olarak sunmaz ve hiçbir ufku aydınlatmaz. Dişi olan, yüzün ötesine giden bir yüz sunar. Sevgilinin yüzü, *Eros*'un profanlaştırdığı gizi *ifade etmez* – yüz, ifade etmeyi bırakır. Hatta denebilir ki o, yalnızca ifade etmeyi reddedişi, söylemin ve yordamın bu sonunu, mevcudiyetler düzeninin bu ani kesintiye uğrayışını ifade eder. Dişi yüzde, ifadenin saflığı şehevi olanın müphemliğiyle zaten bulandırılmış haldedir. İfade, hiçten azı söyleyen müpheme artık pek yakın olan, çoktan gülme ve alay olan uygunsuzluğa çevrilir.

Bu anlamda saf bir deneyimdir şehvet: Hiçbir kavramda cereyan etmeyen, körcesine deneyim olarak kalan bir deneyimdir. Profanlaşma –gizlenmişin gizlenmiş olarak ifşası– yönelimselliğe indirgenemeyen bir varlık modeli oluştur; yönelimsellik "sayılardan ve varlıklardan" ayrılmadığı içindir ki praksiste dahi nesnelleştiricidir. Aşk, kendisine öngörülmemiş bir varlık planını açan duygulanımsal öğelerle karışmış bir bilgiye indirgenmez. Aşk hiçbir şeyi kavramaz, bir kavrama ulaşmaz, *sonuçlanmaz*; ne özne-nesne yapısına ne de bensen yapısına sahiptir. Eros, ne bir nesneyi sabitleyen bir özne olarak ne de bir imkâna doğru bir öne-fırlatma (*pro-jection*) olarak gerçekleşmez. Onun hareketi, mümkünün ötesine gitmekten ibarettir.

Erotik çıplaklığın anlam ifade etmeyişi, yüzün anlam ifade edişini –şekilsiz maddenin karanlığının sanatçının ona verdiği biçimleri öncelemesi gibi– öncelemez. Erotik çıplaklığın anlam ifade etmeyişi, kendi gerisindeki biçimlere sahiptir zaten; gelecekten, imkânların pırıldadığı geleceğin ötesinde yer alan bir gelecekten gelir. Yüzün iffetli çıplaklığı, erotik olanın teşhirciliğinde yitip gitmez. Teşhirciliğin uygunsuzluğunda yüzün gizemli ve dile gelmez bir biçimde bulunduğuna tanıklık eden şey, tam da bu uygunsuzluğun fahiş ölçüsüzlüğüdür. Yalnızca, yüzün içtenliğine sahip olan bir varlık, kösnül

olanın anlam ifade etmeyişinde açabilir örtüsünü.

Anlama ilişkin hususları anımsayalım. Anlamın ilk olgusu yüzde meydana gelir. Yüz bir şeyle olan *ilişkisinde* bir anlam kazanıyor değildir. Yüz kendiliğinden anlamlıdır, onun anlamlı olması *Sinngebung*'u (anlam vermeyi) önceler, anlamlı bir davranış çoktan onun ışığında ortaya çıkar, o ışığı ışığın görüldüğü yere yayar. Yüzün anlamlılığını açıklamak zorunda değiliz, çünkü her açıklama ondan itibaren başlar. Başka türlü söylersek, *Var*'ın absürd hışırtısının sonunu ifade eden Başkası ile birliktelik, anlam veren bir Ben'in *eseri* olarak oluşmaz. Bir düşüncenin yöneliminin bağlılaşığı olan anlam fenomeninin ortaya çıkabilmesi için, zaten başkası için olmak –yalnızca başkası için çalışmak değil, başkası için varolmak– gerekir. Başkası-için-olmak, herhangi bir erekliliği düşündürmemelidir; herhangi bir değerin önceden ortaya koyulmasını, ya da değerlendirilmesini gerektirmez. Başkası için olmak, iyi olmaktır. Kuşkusuz, başkası kavramı, ben kavramına göre hiçbir yeni içeriğe sahip değildir; başkası-için-olmak, kavranılışları çakışan kavramlar arasında bir ilişki veya bir kavramın bir ben tarafından kavranması değil, benim iyiliğimdir. Başkası için varolmak suretiyle, kendim için varolmaktan başka türlü varolduğum olgusu, ahlakiliğin ta kendisidir. Ahlakilik, benim Başkası'na ilişkin bilgimi her yönden kuşatır; başkasına bir değer atfedilmesi yoluyla onun hakkındaki bilgiden çıkarılmaz ve bu ilk bilgiye eklenmez. Eğer metafizik aşmak ise, vicdan metafiziği gerçekleştirmektedir. Buraya kadar söylediklerimizde, yüzün epifanisini dışsallığın kökeni olarak serimlemeyi denemiş oluyoruz. Anlamın ilk fenomeni, dışsallıkla çakışır. Dışsallık anlam ifade etmenin ta kendisidir. Ahlakiliğinde dışsal olan yalnızca yüzdür. Bu epifani içersinde yüz, bir içeriği bürüyen bir biçim olarak, bir *imaj* olarak değil, ardında artık hiçbir şeyin olmadığı ilkenin çıplaklığı olarak parlar. Ölü yüz, biçim olur; ölüm maskesi haline gelir; o, görmeye izin vermek yerine gösterir; ama, tam da bu sebeble yüz olarak belirmez artık.

Başka türlü de ifade edilebilir bu: Dışsallık, olanı olan olarak tanımlar. Yüzün anlamı, olan ile anlam ifade edenin özsel çakışmasında bulunur. Anlam, olana ilave olmaz. Yüzün anlamlı olması, onun kendisini bir gösterge olarak sunmasıyla eşdeğer değildir, kendini ifade etmesiyle, yani kendini şahıs olarak sunmasıyla eşdeğerdir.

Göstergenin simgeciliği, ifadenin anlamını, yüzü, zaten varsayar. Olanın âlâsı kendini yüzde takdim eder ve tüm beden –bir el veya bir omuz eğrisi bile– yüz gibi ifade edebilir. Olanın ilksel anlamlılığı –onun kendisini bizzat takdim edişi ya da ifadesi– onun durmaksızın plastik imgesinin dışına taşma biçimidir. Bu taşma, somut bir biçimde, başkasının korunmasız gözlerinin katı direnişinde –o gözlerde en tatlı ve en örtüsüz olanın direnişinde– bütünsel bir yadsımaya ayartılma gibi ve başkası olarak başkasının öldürülmesine karşı sonsuz bir direnç gibi meydana gelir. Olan olarak olan, yalnızca ahlakilikte meydana gelir. Tüm anlamlandırmanın kaynağı olan dil, sonsuzun verdiği şu baş dönmesinden doğar ve öldürmeyi hem imkânlı hem de imkânsız kılan yüzün eğilmezliği[10] önünde kavrar.

Yüzün ifade ettiği anlamın ta kendisi olan "öldürmeyeceksin" ilkesi, *Eros*'un profanlaştırdığı ve dokunmanın dişiliğinde kendini duyuran gizeme karşıtmış gibi görünür. Başkası, yüceliğini yüzde ifade eder; bu yücelik, Başkası'nın indiği şu yüksekliğin ve tanrısallığın boyutunu oluşturur. Letafetinde, gücü ve hakkı uç verir. Dişiliğin zayıflığı, bir bakıma henüz olmayana karşı merhamete, hicap duymaksızın kendini teşhir edene ve teşhire karşın örtüsü açılmayana, yani profanlaşana karşı saygı duymamaya davet eder.

Fakat saygı duymama yüzü varsayar. Öğeler ve şeyler saygının ve saygısızlığın dışında yer alırlar. Çıplaklığın kösnülün anlam ifade etmeyişini üstlenebilmesi için, yüzün algılanmış olması gerekir. Dişi yüz, bu açıklığı ve bu gölgeyi birleştirir. Dişi olan, bulanıklığın açıklığı kuşattığı ve çoktan istila ettiği yüzdür. Görünüşte toplumsal olmayan eros ilişkisi, toplumsal olana, olumsuz olsa bile, bir gönderme yapacaktır. Yüzün, dişilik tarafından bu tersyüz edilişinde –yüze gönderme yapan bu biçimsizleşmede– anlam ifade etmeyiş, yüzün anlam ifade edişinde bulunur. Yüzün anlam ifade etmeyişinin bu mevcudiyeti veya anlam ifade etmeyişin anlam ifade etmeye yaptığı bu gönderme –ki yüzün iffeti ve hayası, henüz uzaklaştırılmış ama zaten hayli yakın ve vaatkâr olan şu müstehcen olanın sınırında bulunur– dişi güzelliğin, güzelliğin dişi olanda aldığı bu önde ge-

10. *Réctitude* kavramını burada sarsılmazlık, diklik, baş eğmeme, yüzün gösterdiği etik direnç anlamında okumak gerekiyor. *Réctitude* kavramı, *hateur* (yükseklik) kavramına da gönderir bizi. Bkz. "Aşkınlık ve Yükseklik". (ed.n.)

len anlamın kökensel olayıdır. Sanatçı, rengin veya taşın soğuk maddesinde çalışarak, bu güzelliği "ağırlığı olmayan zarafete" dönüştürmek zorunda olacaktır. Bu sayede o güzellik, dingin mevcudiyet, uçuşun hükümranlığı, temelleri olmadığından temelsiz varoluş haline gelecektir. Sanatın güzeli, dişi yüzün güzelliğini *tersine çevirir*. Sanat, dişi güzelliğin hem ilan ettiği hem de gizlediği "hiçten az"ın (bir dünyanın değil) geleceğinin akıl almaz derinliğini bir imajla ikame eder. Uçuşunda kendisine indirgenmiş ve derinliğinden yoksun olan güzel bir biçim sunar. Her sanat eseri, anda veya ânın periyodik dönüşünde hareketsizleştirilmiş tablo veya yontudur. Şiir, dişi yaşamı bir ritimle ikame eder. Güzellik, bir gizemi barındırmayan kayıtsız bir maddeyi yeniden örten bir biçim haline gelir.

Böylece erotik çıplaklık, adeta ters bir anlam, anlamı yanlış ifade eden bir anlam, yakıcılığa ve geceye dönüşmüş bir vuzuhtur. Kendini ifade etmeyi bırakan, ifadeden ve sözden vazgeçişini ifade eden, sessizliğin müphemliğine gark olan bir ifade, bir anlamı değil, teşhiri söyleyen bir sözdür artık. Erotik çıplaklığın bizzat kösnüllüğü işte oradadır. Shakespeare'in büyücü meclislerine yayılan, imalar taşıyan gülmedir bu; tıpkı ciddi olan her şeyin, her türlü konuşma imkânının sözlerin hayasının ötesinde olması gibi, bu gülme de sözlerin hayasının ötesindedir. Keza "müphem hikâyeler"in meydana getirdiği bu gülmenin mekanizmasının açığa çıkardığı şey, örneğin Bergson'un *Gülme*'de açığa çıkardığı gibi, komik olanın biçimsel koşulları değildir yalnızca. Bu gülmeye bir içerik ilave olur ve bizi ciddiyetten bütünüyle yoksun olan bir düzene götürür. Sevgili, benim irademle mücadele halinde veya benim irademe tâbi olan bir irade gibi benimle zıtlaşmaz; bilakis, doğruyu söylemeyen sorumsuz bir hayvansallık olarak benimle karşıtlaşır. Sorumluluktan uzak çocukluk düzeyine geri giden sevgili, –bu afili baş, bu gençlik, bu "biraz budalaca" saf yaşam–, kendi kişi statüsünü terk etmiştir. Yüz körelir ve kişilikten ve ifadeden yoksun nötrlüğünde, müphemlikte, hayvansallıkta boylu boyunca uzanır. Başkasıyla ilişkiler oynanır; başkasıyla genç bir hayvanla oynandığı gibi oynanır.

Şu halde, kösnülün bir anlam ifade etmeyişi maddenin budala kayıtsızlığına denk değildir. O, ifadeyi yitirenin ifadesinin öbür yüzü olarak, bizzat bu yolla, yüze göndermektedir. Kendi yüzünde özdeş olarak kendini sunan varlık, profanlaşmış gizle ilişkisinde anlam

ifade edişini kaybeder ve müphemliği oynar. Müphemlik dişi olanın epifanisini oluşturur: Hem muhatap, hem işbirlikçi hem de üstün bir biçimde akıllı efendidir o. Dişi, medeni toplumun yazılı olmayan kuralları uyarınca kadının kadın olarak muamele görmek zorunda olduğu şu eril uygarlığa girdiğinde erkeklere çoğu zaman tahakküm eder. Bütünüyle doğruluk[11] ve içtenlik olan yüz, dişil epifanisinde imaları, anıştırmaları gizler. Boşlukta anıştırmada bulunarak, hiçten aza işaret ederek hiçbir belirli anlama götürmeksizin kendi ifadesinin kisvesi altında güler.

Bu ifşanın şiddeti, tam da, hicabından, gizlenmişliğinin özünden cüretkârca koparılmış bu yokluğun, bu *henüz değil*'in, bu hiçten az'ın *gücünü* belirtir. Bir gelecekten daha uzak olan, bir *henüz değil*, zamansal bir henüz olmayan, hiçlikteki derecelere tanıklık eder. Şu halde *eros*, her türlü tasarının, her türlü dinamizmin ötesinde bir memnun oluştur; ışıma ve anlam olarak *zaten mevcut* olanın perdesinin kaldırılması değil, temel bir uygunsuzluk, profanlaşmadır. Şu halde *eros*, yüzün ötesine gider. Yüz hayasıyla, bir başka yüzün maskesi gibi, yine de bir şeyleri örtmekte değildir. Erotik çıplaklığın hicapsız zuhuru yüzü ağırlaştırır; yüz, anlamsızın üstüne düşen gölgesinde devasa bir biçimde ağırlaşır. Bunun sebebi, yüzün arkasından başka bir yüzün ortaya çıkacak olması değildir, gizli olan hicabından koparıldığı için yüz ağırlaşır. "Gizli", gizli bir olan ya da olanın bir imkânı değildir: Gizli, henüz olmayandır ve dolayısıyla ne'likten[12] bütünüyle yoksundur. Aşk, daha doğrudan veya daha dolambaçlı bir yolla Sen'e götürmez basitçe. Sen'le karşılaşılan yönden başka bir yöne yönelir o. Gizli –asla yeterince gizli olmayan– kişisel olanın ötesindedir ve kişiselin öbür yüzü olarak ışığı kırandır, varlık ve hiçlik oyununa dışsal bir kategoridir, mümkünün ötesindedir, çünkü o mutlak bir biçimde yakalanamaz olandır. Onun mümkünün ötesindeki *tarzı*, âşıklar toplumunun sosyal-olmayışında, âşıkların bırakışlarında, kendini vermeyi reddedişlerinde, şehveti oluşturan bu kendini teslim etmeyi reddedişte tezahür eder. Şehvet, gizliye veya dişiye, içinde kişisel olanın kaybolup gitmediği bir kişisel-olmayana yaklaşır, kendi açlığından beslenerek ve başı dönerek.

11. *Droiture*: Dürüstlük anlamında doğruluk. (ed.n.)
12. *Quiddité*: Bir şeyin özü, onu neyse o yapan.

Şehvette sevenler arasında kurulan ve evrenselleşmeye köklü bir direnç gösteren ilişki, sosyal ilişkiye tamamen karşıttır. Bu ilişki üçüncüyü dışlar; mahremiyet, iki kişilik yalnızlık, kapalı toplum, kamusal-olmayanın âlâsı olarak kalır. Dişi, topluma direnç gösteren Başkadır; o, iki kişilik bir toplumun, mahrem bir toplumun, dili olmayan bir toplumun üyesidir. Onun mahremiyetini betimlemek gerekir. Çünkü şehvetin anlam-olmayanla kurduğu eşsiz ilişki, bu *hayır*'ın gereksizce yinelenmesine indirgenemeyecek bir bütünlük oluşturur. Bu bütünlük, geleceği ve *henüz olmayan*'ı (yani mümkün olan statüsünde kalan bir olandan ibaret olmayanı) belirleyen olumlu özelliklere indirgenebilir ancak.

Şehveti sosyal olana indirgemenin imkânsızlığı –şehvetin anlam ifade etmeyişe açılması ve bu anlam ifade etmeyişin şehveti anlatmak isteyen dilin uygunsuzluğunda tezahür etmesi– âşıkları, sanki onlar dünyada yalnızlarmışcasına tecrit eder. Bu yalnızlık, dünyayı yadsımakla, dünyayı unutmakla kalmaz yalnızca; çiftin [iki kişilik] toplumunu kendi üzerine kapayan, kapatan, mühürleyen eylemi, hissedenle hissedilenin şu ortak eylemini gerçekleştirir. Şehvetin sosyal olmayışı, olumlu bir şey olarak, hisseden ile hissedilenin cemaatidir: Başkası yalnızca bir hissedilen değildir, hissedilende bir hisseden kendisini belli eder: Adeta aynı duygu tözsel bir biçimde bana ve başkasına ortakmış gibi. İki gözlemcinin ortak bir manzarayı seyretmesi veya iki düşünürün ortak bir fikre sahip olmaları tarzında bir ortaklık değildir bu. Burada, cemaati özdeş olan nesnel bir içerik dolayımlamaz, dahası cemaat hissetmenin benzer olmasına dayanmaz. Âşıkların cemaati, hissetmenin aynılığına dayanır. "Verilen" aşkın "alınan" aşka göndermesi, aşka duyulan aşk, şehvet, düşünüme benzer bir biçimde ikinci derecede bir duygu değildir; kendiliğinden bir bilinç gibi doğrudandır. Hem mahremdir hem de öznelerarası bir biçimde yapılanmıştır; yani kendisini tek bir bilinçte yalınlaştırmaz. Şehvette başkası, hem bendir hem de benden ayrıdır. Hissetmenin bu cemaati içinde Başkası'nın ayrılığı, şehvetin keskinliğini oluşturur. Şehvette, şehveti uyandıran şey, Başkası'nın boyun eğdirilmiş, nesneleştirilmiş, şeyleştirilmiş özgürlüğü değildir; onun, hiçbir surette nesneleştirilmiş olarak arzulamadığım, boyun eğdirilmemiş özgürlüğüdür. Başkasının arzulanan, şehvetli özgürlüğü, yüzünün aydınlığında değil, karanlıktadır; adeta gizli olanın kötülüğünde veya örtü-

sü açılanda gizli kalan o gelecektedir: Tam da bu yüzden o gelecek, kaçınılmaz bir biçimde profanlaşmadır. Hiçbir şey *Eros*'a sahiplenme kadar uzak değildir. Başkasına sahip olduğumda ben ona, onun bana sahip olduğu bir durumda sahip olurum: hem köle hem de efendi olarak. Şehvet, sahip olmada sönecektir. Ama öte yandan, şehvetin gayri şahsiliği, sevenler arasındaki ilişkiyi tamamlayıcılık olarak düşünmeyi bize yasaklar. Şu halde şehvet başkasını değil, onun şehvetini hedefler; o, şehvete duyulan şehvettir, başkasının aşkına duyulan aşktır. Dolayısıyla aşk, dostluğun özgül bir durumunu temsil etmez. Aşk ve dostluk yalnızca farklı olarak hissedilmezler; onların bağlılaşıkları birbirinden farklıdır. Dostluk başkasına doğru gider; aşk olanın yapısına sahip olmayanı arar, meydana getirilecek sonsuz geleceği arar. Ben, tam manasıyla ancak başkası beni seviyorsa severim. Bunun sebebi Başkası'nın beni kabul etmesine gereksinim duymam değildir. Şehvetim onun şehvetinden keyif alır. Özdeşleşmenin bu benzersiz konjonktüründe, bu *töz-aşımı*'nda[13] Aynı ve Başka birbirlerine karışmazlar, ama tam da her mümkün tasarının, her sağduyulu ve akıllıca iktidarın ötesinde çocuğu dünyaya getirirler.

Eğer sevmek, sevgilinin bana sunduğu aşkı sevmekse sevmek aynı zamanda aşkta kendini sevmek ve böylece kendine dönmektir. Aşkın aşkınlığı müphemlikten muaf değildir; o hoşnutluktur, zevktir, iki kişilik egoizmdir. Ama aşk bu hoşnutlukta kendisinden uzaklaşır; hiçbir anlamın artık aydınlatmadığı bir başkalık derinliğinin –teşhir edilen ve profanlaşmış bir derinliğin– üstünde hissedilen baş dönmesinde bulunur. Hem başkası hem bizzat ben olan çocukla ilişki –çocuğun açgözlülüğü– bizzat çocukta gerçekleşmek üzere çoktan şehvette kendini göstermiştir. Sanki kendi amacında tükenmeyen, doyumunda teskin olmayan bir Arzu gerçekleşebilirmişcesine... Böylece, kendimizi yeni bir kategorinin önünde buluyoruz: Varlığın kapılarının ardındaki şeyin önünde, erosun olumsuzluğundan kopardığı ve profanlaştırdığı hiçten azın önündeyiz. Söz konusu olan endişenin hiçliğinden ayrı bir hiçliktir: Hiçten azın gizine saklanmış geleceğin hiçliğidir bu.

13. *Transsubstantiation* sözcüğü bir maddenin başka bir madde haline gelmesi anlamında kullanılır. Aynı zamanda Hıristiyan teolojisinde, Kuddas töreninde ekmekle şarabın İsa peygamberin etiyle kanına dönüşmesi anlamına gelir. (ç.n.)

Aşkınlık ve Yükseklik[1]

I

FELSEFE deneyci antropolojinin sınırlarını aşar. Âdetlerin, kurumların, tekniklerin ve bilgilerin rastgeleliğiyle belirlenmiş tarihsel uygarlıkların dökümünde yer almakla kalmaz. Ruh'un en derin itkisi olarak onun özüne işlenmiştir felsefe. Bu itki, tüm diğer itkilerin taşıyıcısıdır.

Ama sıra Ruh'a ve günümüz söz konusu olunca ete kemiğe bürünmüş Ruh'a, insana gelince, onlar da Varlık'ın kendi oyununun hileyle atlatılamayacak anları olarak yorumlanır. Ruh, Platon için İdealar'la akrabadır, Plotinos'ta bir hipostazdır. Hegel'de öznel tin –ruh olarak, bilinç olarak ve nihayet özne olarak– Tin'in ya da Varlığın Tarihi'nde kaçınılmazdır. Heidegger'de insan Varlık'ın çobanıdır.

Verili gerçekliğin ulaşmaya çabaladığı varlığın felsefeyi ele geçirişi, varlığın diğer her şeyi, fenomenleri, yansımaları ve görünümleri –ne yararı ne kaybı olan bir girişimle– elde edişine benzemez. Felsefe varlık olarak varlığa özseldir. Ruhta ya da insanda ortaya çıkan varlık bilgisi –hakikat– varlığın kendisinin temel bir olayıdır. Sanki rastlantı, varlığı merak eden ruhları gerçek hayatta kendiliğinden ortaya çıkarırmış gibi, felsefe varlığa dışardan eklenmez.

II

Felsefi olay, çokluğu, dolayısıyla da şiddeti ortadan kaldırıyormuşa benzer. Şiddet aslında karşıtlığa, yani varlığın Aynı ve Başka olarak bölünmesine dayanır. Felsefe, André Lalande'ın söylediği gibi, her Başka'yı Aynı'ya benzetmektedir.

1. Emmanuel Levinas, "Transcendance et hateur", *Liberté et commandement*, Paris: Fata Morgana, 1994. Bu makale ilk kez *Bulletin de la société française de Philosophie*'de 27.1.1962 tarihinde yayımlanmıştır.

Ama felsefe temelde hakikatin araştırılması olduğu sürece, bu benzetme felsefenin içinde üretilir. Çünkü genel olarak, hakikat, temsil ile dış gerçeklik arasında birbirine upuygunluğun bulunması anlamına gelir. Temsil ile gerçekliğin hakikatte iki özdeş üçgen gibi üst üste binmesi demek değildir bu. *Başka olma*'nın, onu temsil edecek varlığın ufkuna girmesi *ipso facto* (kendiliğinden) upuygunluktur. Varlığın kendisini açması, parıldaması, onun varlığının doğru olmaktan müteşekkil olması da, varlığın insan ölçeğinde ve düşünceye uygun bir biçimde belirmesini gerektirir. Hakikat, her upuygunluğun varsaydığı kökensel upuygunluktur. Bilginin Ben'i, aslında, hem Aynı'nın âlâsı, hem aynılaştırma olayının kendisi,[2] hem de her Başka'nın Aynı'ya dönüştüğü potadır. Felsefi simyanın felsefe taşıdır.[3]

Bu aynılaştırma benin özgürlüğünü kurar, çünkü ben karşısına çıkan her başkaya rağmen kendine döner ve böylece hiçbir başka onu sınırlandıramaz, engelleyemez. Böyle bir özgürlük, aynılıktan bir kopuş olarak görülebilir: Örneğin Bergsoncu yenilemede ya da Heidegger'in Nietzsche üzerine kitabında, önceden kestirilemez anidenliği nedeniyle ("beyin kanaması atağı" derken kastedilen anlamıyla) atağın (*Anfall*) âlâsı olduğunu söylediği istenç söz konusu olduğunda... Ama bu kopuş (kişiyi bir çılgın haline getirip öyle bırakmadıkça) kişinin aynılığını sona erdirmez. Oysa, Başkası'nın Aynı'ya girişi ya da Ben ve Başkası arasındaki uyum –meslektaşlar, arkadaşlar, dostlar, âşıklar arasındaki uyum– ayrılığı ortadan kaldıramaz.

Başka'nın Aynı'ya direnmesi, felsefenin başarısızlığa uğramasıdır. Felsefe–olmayan, kanının tiranlığıdır. Burada Aynı Başka'ya tâbi olur ama, Başka'nın yasasını kendinde bulamaz. Hayalgücünün karanlığıdır felsefe-olmayan. Bu karanlıkta, bilen özne, kendisi-

2. Levinas'ın burada kullandığı *identification* sözcüğü hem "bir tutma", "aynı görme", "aynılaştırma" hem de "bir şeyin kimliğini belirleme, tanımlama" anlamlarına gelir. Aynı şekilde, biraz ileride kullanılacak olan *identité* sözcüğü hem aynı olma, bir olma hem de kimlik anlamındadır. Türkçe'de *identification*'un ve *identité*'nin bu iki anlamını da karşılayacak bir sözcük bulamadığımızdan, *identification*'u aynılaştırma, *identité*'yi aynılık olarak çevirmek zorunda kaldık. Ancak okur, her iki anlamı da göz önünde tutarak Levinas'ın kimlik ile aynılık, tanımlama ile aynılaştırma, bir kılma arasında kurduğu bağlantıları hesaba katmalıdır. (ç.n.)

3. Felsefe olan ile felsefe-olmayan onda ayırt edilir. (ç.n.)

için-olan, Aynı ya da Ben yolunu şaşırır ve kaybolur. [Felsefe-olmayan], eğilimin yaderkliğidir; burada kişi, kendi kendine vermemiş olduğu bir yasayı izler. Yabancılaşmadır bu, çünkü kişi farkına varmaksızın kaybolur. Kendi olmayıştır,[4] çünkü varlık aynılığından anonimliğe kaçar. Buna karşılık, felsefi bilgi *a priori*'dir: Nesnesine upuygun fikri arar ve özerkliğini güvencede tutar. Ortaya konan her yeni katkıda, tanıdık yapıları yeniden bulgular ve eski bilgileri selamlar. O, bütün maceraları evine dönerken başına gelen kazalar olarak yaşayan bir Odysseus'tur.

III

Şeylerin yasalarını koyarak farklılığı ve aynılığı uzlaştıran bilinç mitosu, felsefenin büyük mitosudur. Bu mitos, Aynı'nın totalitarizmine ya da emperyalizmine dayanır. Aynı'nın evrenselliğiyle tanımlanan idealizm, onu en sert biçimde reddeden felsefelerde bile mevcuttur. Tarih, insanı kendi kendisiyle, diğer insanlarla ve şeylerle karşı karşıya getiren çatışmaları azaltma amacı güdüyorsa, bu azaltma, insanın başlangıçta kendisini engelleyen şey üzerinde egemenlik kurmasıdır aynı zamanda. Her başkalık ortadan kalkar. Homojen ya da sosyalist toplumda, Başkası'na da Ben statüsü vermek ve Ben'in kendisini, bizzat yaptığı haksızlığın yol açtığı yabancılaşmadan kurtarmak söz konusudur. Bu yolla kabul ettirilmek istenen insan hakları aslında bir Ben'in haklarıdır. İnsan, bir Ben ya da bir vatandaş olarak düşünülür – karşılıklılık ya da simetri yoluyla erişemeyeceğimiz başkalığın indirgenemez orijinalliği içinde düşünülmez asla. Evrensellik ve eşitlikçi yasa ilkel egoizmleri karşı karşıya getiren çatışmalardan doğar. Gerçeğin varlığı, *benim için* olması anlamına gelir her zaman. İdealizm, bu anlamda, bir egoizmdir.

Varlığın *benim için* olmasına karşı çıkmak, onun insan için –olmasına karşı çıkmak değildir; hümanizmi terk etmek ya da mutlak olanla insanlığı birbirlerinden ayırmak da değildir. Bu yalnızca, insanın insanlığının Ben konumunda bulunmasına karşı çıkmaktır. İnsanın âlâsı –insanlığın kaynağı– belki de Başka'dır.

4. *Inauthenticité*. (ç.n.)

IV

Fenomenolojik hareketin içinde ortaya çıkmış olan aşkın (*transcendantal*) düşünce, varlıkların koşullarını, düşünen öznede değil, varolanın Varlığında bulur. Hem idealizm hem de realizm olmak ister. Bilincin dışına bir gerçekliğin koyulması meselesi, o gerçekliğin yalnızca varolup varolmadığı ile ilgili olarak kendimizi sorguladığımız zaman bile, onun zaten çoktan bilinç tarafından koyulmuş olacağı gerekçesiyle anlamsız sayılacaktır. Bu tutum, idealist mitosun hakkından kesin olarak gelmiş midir? *Lebenswelt*'e (yaşam-dünyası) ilişkin betimlemelerine rağmen Husserl, idealizmi ve realizmi bu yolla aşacaklarını iddia eden tüm takipçilerinin karşısına, inatla dünyanın aşkın kuruluşunun gerekliliğini çıkarır.

İdealizmden çıkmak için bir yol aramaya koyulduk. Bu yolu realizme başvurarak bulamıyoruz. Marksizmin ya da aşkın ontolojinin yetindiği realizm, idealizmi aşacak kadar realist değildir.

V

Varlık fikri kendinde upuygun fikirdir. Varlık, başından itibaren Aynı'ya uygun temanın âlâsıdır. Fenomenolojik hareket tarafından pratik deneyim ve duygulanım (*affectivité*) temelinde ortaya çıkarılan yönelimsellik, bilincin tüm biçimleri boyunca, bilinç ve varlık arasındaki benzerliği kurar. Bir şeyin bilinci olarak bilinç, edim ya da duygulanma içindeyken bile, varlığın bilincidir. Ve bunun tersi olarak, varlığın bütün ağırlığı[5] bilincin oyununa, yanılsamaya dönüşebilir; upuygunluk böylesine güçlüdür. Varlığın belirmesi bir görünüşten ibaret de olabilir. Varlık kolayca bir yansıma haline gelebilir ve yansıma ile karıştırılabilir. Gölge avın kendisi sanılabilir, gölge uğruna av elden kaçabilir. Descartes gökyüzünü ve güneşi, tüm görkemlerine rağmen, kendimden yola çıkarak inceleyebileceğimi dü-

5. *Gravité* burada "ağırlık" sözcüğüyle karşılandı ama onu bir kütlenin ağırlığı, ya da yavaşlık anlamında okumamak lazım. Oyun ile ciddiyet (*jeu/gravité*) arasındaki ikiliğin Levinas'ta *De l'evasion*'dan *Autrement qu'être*'e dek varlığını koruyan bir tema olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. (ed.n.)

şündü. Nihayet olma edimi, *olmak* fiilinin işaret ettiği bu benzersiz eylemin açılımı, Heidegger tarafından, ışıldamanın[6] ta kendisi, parlaklığı, ışıması, belirişi, hakikati olarak betimlenebildi. Öyleyse, Varlık fikrinden yola çıkarak Aynı'nın içkinliğinden kurtulmak imkânsızdır. *Res cogitans* (düşünen şey) olarak öznellik, varlık olarak *Başka*'yı hedefler ve onu, kökten biçimde farklı hiçbir şeyle karşılaşamadan, Kierkegaard'ın ya da Jankélévitch'in "bambaşka"sını[7] onda bulmaksızın kuşatır – bu kuşatma bir tarihi zorunlu kılsa da.

Realizmin "benden başka olanın tanınması" iddiasının mümkün olması için, benim kendimin, karanlık olana ya da bilinmeyene ilişkin incelemelerim boyunca, kökensel olarak baştan beri olduğum şey –yani kendi kendiyle sakin ve egemen bir özdeşleşme, upuygun fikirlerin kaynağı– olmaktan çıkmam gerekirdi.

VI

Üstelik, Başka'nın Aynı tarafından benzerleştirilmesini, bu benzerleştirmenin şüphesiz bir önbelirmesi olan bilgi oluşturmaz yalnızca ve bu önbelirmenin mutlak bilmede tamamlanmasından da ibaret değildir. Aynı ya da Ben, politik ve teknik bir yazgıya bağlanarak, çeşitliliğin ve kendisini engelleyen Ben-olmayan'ın üstesinden gelir. Devlet ve homojen Devlet'in kaynaklandığı ve taçlandırdığı endüstri toplumu bu anlamda felsefi sürece aittir.

Ama Devlet'i kuran ve ayakta tutan Savaş ve Yönetim, yani hiyerarşi, saflığını korumak zorunda oldukları Aynı'yı yabancılaştırırlar; şiddeti ortadan kaldırmak için yine şiddete başvurmak gerekir. Aynı, kullandığı oyun sonuçlarında kendi iradesini göremez. Aynı'nın zaferini güvence altına alması gereken dolayım, Aynı'nın yeni bir yabancılaşmasının kaynağıdır. Burada diyalektiğin bir başlangıcı mı var? Ne olursa olsun, bu diyalektiğin nasıl sona ereceği ve çelişkiyi nasıl çözeceği öngörülemiyor. Çelişki, söz konusu diyalektiğin bir ânında değil, dolayım sürecinin kendisinin içindedir çünkü. En azından, Ben'in Savaş'tan ve Yönetim'den gördüğü şiddet, hayvanca ya da çocukça olduğu ilan edilerek bir yana bırakılmadığı sürece...

6. *Phosphorescence.* (ç.n.) 7. *Tout autre.* (ç.n.)

VII

Ama, Aynı ve Başka arasındaki karşıtlık nasıl Aynı'nın zaferiyle sonuçlanmayacak? Üstelik Aynı'nın bu zaferini arzu etmemek mümkün mü? Başka'nın içinde bulunduğu realizm, çatışmanın süreklilik-ğini onaylamayacak mı?

Evrensel düzenin hiyerarşisinin –ya da totalitarizminin– Aynı'yı yoldan çıkmaya (*apostasie*) zorlamasına tepki göstermedikçe; tutarlı ve somut olan bütünlüğü parçalayacak bir *soyutlamayı* nefes alınacak bir açıkhava kadar zorunlu saymadıkça; Aynı'nın Başka'ya katlanamayacağı düşüncesini bir yana bırakmadıkça; Aynı'yı Varlığın üstünde olanla ilişkiye sokmadıkça; felsefenin gerçekten de bir alerjiden [Başka karşısındaki alerji] doğmuş olduğu fikrini reddetmedikçe; Aynı, Başka'yı, onu bir tema (yani varlık) haline getirmeksizin kendini sorgulayarak konuk edebilir mi? Bu sorgulama, Başka tam da benimle ortak hiçbir şeye sahip olmadığında, tümüyle başka, yani Başkası olduğunda, savunmasız gözlerindeki çıplaklık ve yoksunlukla bana öldürmeyi yasak ettiğinde ve coşkulu özgürlüğümü felce uğrattığında ortaya çıkmıyor mu?

Sorgulama, bu sorgulamanın bilincine varılması demek değildir. Başka'yla ilişki, yönelimselliğin yapısından farklı bir yapıya sahiptir. O, varlığa açılma ve varlığa yönelmekten başka bir şey olmayan bir ...'e açılma, ...'e yönelme değildir. Mutlak olarak Başka, bir bilinçte yansımaz, yönelimselliğin teklifsizliğine direnir. Bu öylesine bir direniştir ki direnişin kendisi bile bilinç içeriğine dönüşmez. Başka'yla kurulan, Başka'nın ilişkiye rağmen mutlak olarak kaldığı ve ilişkiye girerken bile kendini geri çektiği bu ilişki çok karanlık ya da çok büyük bir nesneye yönelmekte olan düşünceye benzemez. Ben, bu tür bir ölçüsüzlüğü ya da bu tür bir karanlığı bile ortaya çıkaracak ve sarmalayacaktır. Başka'nın, yönelimselliğin teklifsizliğine direnci, Aynı'nın egoizminin altüst edilmesinden ibarettir: *Yönelinen*'in ona yönelmekte olan yönelimselliği mat etmesi gerekir.

Burada söz konusu olan, bilincin sorgulanmasıdır, sorgulamanın bilinci değil. Gün boyunca gösterişle ördüğünü geceleri gizlice söken Penelope gibi, her an kurduğunu bozan, bilincine varma hareketinden tümüyle başka yöndeki bir hareket söz konusudur. İşte biz

tam da bu hareketin güzergâhını izleyeceğiz. Çok büyük ya da çok gizemli kavramlar bu hareketin hesabını veremezler, ondan yükseklik ve sonsuz kavramlarıyla bahsetmek gerekir.

VIII

Başka'yı, kavrama yoluyla, bu kavramanın gerekli kıldığı, yürüttüğü ve sona erdirdiği tüm savaşlara girerek ele geçirmek yerine, Ben, mutlak Başka'nın karşısında, Başkası'nın karşısında kendini koyvermiş, haklılaştırmamış ve iktidarını uygulayamaz hale gelmiştir. Haklılaştırılmamışlığının ve iktidarındaki iktidarsızlığının bilincine varmak suretiyle kendi üzerinden kuşbakışı uçarak temiz vicdanına, suçsuzluğuna yerleşemez; ilk günahın öncesindeki dünyadan bir parseli sanki içinde korumuşçasına kendine sığınamaz. Sorgulama olayı, Ben'in safdil kendiliğindenliğinden utanç duymasıdır; Aynı'nın aynılaşması içinde Ben'in kendisiyle egemence çakışmasından duyulan utançtır. Bu utanç, muzaffer bir şekilde kendine dönen ve kendi kendine dayanan bilince karşıt yönde gelişen bir harekettir. Utanç duymak kendine dayanmaktan sürgün edilmektir ve bu sürgünün çoktan muzaffer bir bilincine varma değildir yalnızca. Adil olduğunun farkına varan, artık adil değildir. Adil olmanın ilk ve son koşulu, hangi durum söz konusu olursa olsun, adaletinin adil olana gizli kalmasıdır.

Ama Ben'in, kendindeki sığınağa güvenen bu vahşi ve saf özgürlüğünün sorgulanması bu olumsuz harekete indirgenemez. Kendinin sorgulanması tam da mutlak Başka'nın buyur edilmesidir. Mutlak Başka kendini Ben'e bir tema olarak sunmaz. Mutlak Başka'nın tezahürü (*épiphanie*)[8] yüzdür; Başka, yüzde bana çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur. Başka, beni alçakgönüllülüğüyle ve yüksekliğiyle sorguya çeker. O görür ama kendisi görünmez kalır ve tam da bu yolla, ilişkiye girerken kendini çeker, mutlak-

8. Hıristiyanlık bağlamında İsa'nın kendisini göstermesine ilişkin olarak kullanılan dinsel bir sözcük olan *épiphanie* sözcüğü, Levinas tarafından, "bir şeyin tezahürü" anlamında değil, Başkası'nın yüz yüze karşılaşmada kendisini göstermeksizin, görmenin, kavramanın nesnesi haline gelmeden tezahür etmesi anlamında kullanılıyor. Tanrı'nın belirişi ile mutlak olarak Başka'nın yüzüyle "belirişi" arasında, aşkınlık ve yükseklik bakımından bir bağ kurulduğu düşünülebilir. (ed.n.)

lığını korur. Mutlak Başka, Başkası'dır, Ve Aynı'nın Başka tarafından sorgulanması yanıt vermeye zorlayan bir uyarıdır. Ben, sanki özgürce karar verebileceği bir yükümlülük ya da ödev söz konusuymuş gibi, yanıt verme zorunluluğunun bilincine varmakla yetinmez yalnızca. *Tam da kendi konumunda,* Ben baştan başa sorumluluktur. Ve bu sorumluluğun yapısı, Başkası'nın nasıl –yükselme boyutunu da açarak– en alçaktan ve en yüksekten sorguya çektiğini gösterecektir.

Ben olmak, bundan böyle, sorumluluktan kaçamamak anlamına gelmeye başlar. Bu varlık artışı, *ben olmak* denen bu varoluşsal aşırılık, kendiliğin[9] varlıktaki bu çıkıntısı, sorumluluğun genişlemesi biçiminde gerçekleşir. Sorgulama, Ben'de yeni bir gerilimdir. Ben'i yok etmek yerine onu benzersiz ve biricik bir biçimde, Başkası'na bağlı kılar. Bu, bir maddenin içinde yer aldığı bütüne bağlı olması ya da bir organın işlevini yerine getirmesini sağlayan organizmaya bağlı olması gibi bir bağlılık değildir. Bu türden mekanik ve organik bağlılıklar, Ben'i bir bütünlüğün içinde eriteceklerdir. Oysa Ben, ben-olmayana sanki Başka'nın tüm yazgısı kendi ellerindeymişçesine bağlanır. Ben'in biricikliği, hiç kimsenin onun yerine yanıt verememesi olgusunda yatar. Ben'in Başka tarafından sorgulanması, Ben'in bir düşünüm edimi içinde ihtişamı ve serinkanlılığıyla yeniden ortaya çıkması değildir, Ben'in kişiler-üstü, tutarlı ve evrensel bir söyleme dahil olması da değildir. Ben'in Başka tarafından sorgulanması, *ipso facto* bir seçilmedir, ben-olmayan her şeyin kendisine bağlı olduğu ayrıcalıklı bir mevkiye yükselmektir.

Olabilecek en kökten bağlanmaya işaret eden bir seçilmedir bu, bütünüyle başkalarını düşünmektir. Ben'i emperyalizminden ve egoizminden –ki bu selametin egoizmi de olabilir– arındıran sorumluluk, onu evrensel düzenin bir ânına dönüştürmez. [Sorumluluk] Ben'i, kendiliği içinde, evrenin dayanağı olan, varlıktaki merkezi yeri içinde onaylar. Nihayet mutlu bir bağlanma söz konusudur, seçilmenin soyluluğundan başka bir şey olmayan ve mutluluk olduğunu bilmezlikten gelen çetin ve hoşnutsuz bir mutluluk, "toprağın uykusu tarafından" cezbedilen bir mutluluk. ("Ve bununla birlikte, Efendim, mutlu değilim...")

9. *Ipséité.* (ed.n.)

IX

Aynı'da böyle bir nabız atışı keşfetmek, Ben ile ahlakı bir tutmaktır. Bilinç, bilincine varma olarak anlaşıldığında, Başka'nın Aynı tarafından sahiplenilmesidir; Ben Başka'ya hükmeder ve hatta varlıktaki tüm bağlanmalarını askıya alıp (ἐποχε)[10] kendini geri çekmek suretiyle, "tırnak içinde", tamamıyla elinin altında olan varlığı yöneliminin nesnesi olarak yeniden bulabilir. Kendinin eksiksiz bilgisi, tam bir içkinlik ve bir egemenliktir. Öyleyse, varoluş felsefesinin idealist özneye karşı çıkarken olumladığı, bütünsel düşünümün ve bağlarını bütünüyle koparmanın imkânsızlığı,[11] bu özneyi *Geworfenheit* (atılmışlık) durumunda bırakır. Söz konusu imkânsızlık, hiçbir problemin, özne tarafından ele alındığı andan itibaren bütün kalamayacağına, öznenin özgürlüğünün hiç hesapta olmayan bağlanmalarla kaçınılmaz bir biçimde çoktan tehlikeye düşmüş olduğuna işaret eder. Öznenin böylelikle ortaya çıkan suçluluğu etik bir anlama sahip değildir: Çünkü bu suçluluk özgürlüğün icraasında [etik] kaygıların eksik olmasından değil, özgürlüğün yabancılaşmasından kaynaklanır. Etik değil, trajik vurgulara sahiptir. O, sonluluktur.

Ben'in sorgulanması –ki bu sorgulama Başka'nın alerjiye sebebiyet vermeyen mevcudiyetiyle çakışır– doğal dayanağını ve güvencesini kaybetmekten ibaret olmayıp yükselmek anlamına da gelir; bilinç içine sığdırabileceğinden fazlasını bulur kendinde; bağlanma bir yükselmedir. Varlıkta açılan bir yükseklik boyutundan söz etmeyi işte bu anlamda öneriyoruz.

Ben, Başkası karşısında sonsuzca sorumludur. Başka yoksuldur, yoksundur ve bu Yabancı'ya ilişkin hiçbir şey Ben'i ilgilendirmezlik edemez. Ben, Ben olarak varoluşunun doruk noktasına tam da her şey ona Başkası'ndan baktığında erişir. Peygamberin, Başkası'nın işlerine şaşırtıcı bir biçimde müdahale etmesi, Ben olarak Ben'i çoktan kurmuştur. Aynı'nın egemenliğini ayakta tutan iktidarın doluluğu, Başkası'nı ele geçirmek için değil, ona destek olmak için Başka-

10. *Epokhe*: Askıya almak, paranteze koymak, devre dışı bırakmak. (ç.n.)

11. Fenomenolojik indirgemenin bütünsel olamayacağı iddiası için bkz. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. (ed.n.)

sı'na doğru genişler. Ama Başka'nın yükünü üstlenmek, aynı zamanda, Başka'yı tözselliği içinde onaylamak, onu Ben'in yukarısında bir yere yerleştirmektir. Ben, bizzat yükünü üstlendiği kişiye karşı bu yükten sorumlu olmayı sürdürür. Hesabı benden sorulan kişi, aynı zamanda hesap vermeye mecbur olduğum kişidir. Sorumluluğu üstlenme mecburiyeti hesap verme mecburiyetiyle örtüşür.[12] Yükseklik boyutuna işaret eden de sorumluluğun bu çifte hareketidir. Bu çifte hareket, sorumluluğu acıma olarak uygulamayı bana yasaklar, çünkü kendisinden sorumlu olduğum kişiye de hesap vermek zorundayım; öte yandan, sorumluluğu hiyerarşik bir düzen içindeki koşulsuz itaat olarak yerine getirmem de yasaktır, çünkü ben, bana emir verenden de sorumluyumdur.

X

Bilinçte bu etik hareketi kışkırtan ve Aynı'nın kendi kendisiyle uyuşmasından doğan vicdan rahatlığını bozan Başka, yönelimselliğe upuygun olmayan bir fazlalığı da içerir. Bu benzerleştirilemez olan fazlalık yüzünden, Ben'i Başkası'na bağlayan ilişkiye *sonsuz fikri* adını verdik.

Sonsuz fikri, nesnesi Sonsuz olan bir yönelimsellik değildir. Yönelimsellik, varlığa uyarlanmış tinin bir hareketidir. Bir hedefi vardır. Bir temaya doğru gider. Varlık, hoşnutluk içinde, temada ikamet etmektedir. Varlık, en mükemmel "temalaştırılabilir", önerme konusu yapılabilir olandır; ileri sürülenin[13] konusudur. Ama düşüncenin temaya doğru açılması olan yönelimsellik, bu temanın dışına çıkmaz. Yönelimsellik, kendisinde düşünülenden fazlasını düşünmez. Düşünülen (*noème*), düşüncenin (*noèse*) içinde tam olarak eksiksizce yer alır. Sonsuz fikri ise, paradoksal biçimde, tam da düşünülenden fazlasını düşünmeye dayanır. Bununla birlikte, düşünülenden fazlasını, düşünülenin düşünceye kıyasla aşırılığını koruyarak düşünmedir. Sonsuz fikri, kavranılamaz olanı, onun kavranılamazlık

12. Son iki cümle, Türkçe'ye çevrildiğinde anlam kaybına uğraması kaçınılmaz olan Fransızca'ya özgü oyunlarla dolu: "Celui dont j'ai à répondre est aussi celui à qui j'ai à répondre. Le 'de qui...' et le 'à qui...' coïncident." (ç.n.)

13. *Le thétique.* (ç.n.)

konumunu güvence altında tutarak kavramadır. Eğer sonsuz fikrinde, kavranılamaz ya da düşünülemez olana upuygun bir yönelme bulunsaydı, o, artık sonsuz fikri olmaktan çıkardı. Öte yandan, kavranılamaz ya da düşünülemez artık ya da fazlalık, bir temaya yönelen düşünceyi hiçbir şekilde ilgilendirmiyor olsaydı, yine sonsuz fikrinden söz edemeyecektik.

Öyleyse sonsuz ile sonsuz fikri arasında yönelimselliktekine benzer bir karşılıklı bağıntı yoktur. Kavranılamaz artığın, [bilince] upuygun bir biçimde verili olanda simgesel bir mevcudiyete sahip olması sayesinde, sonsuzun Ben'i etkileyebileceği söylenebilir mi? Ama simgenin şaşırtıcı yanı da yönelimselliği altüst etmesinden, yönelimsellikte nesnenin özne tarafından tam olarak egemenlik altına alınmasına karşılık, Sonsuz'un kendi fikrini alt ediyor olmasından ileri gelir. Bu altüst oluş, Ben'in, kendi vermemiş olduğu, her türlü *Sinngebung*'dan (anlam verme) önce gelen bir anlamı tam anlamıyla konuk etmesine, mutlak bir biçimde öğrenmesine (sokratik anlamda değil) dayanır. Basit bilincine varmaların ve basit iktidarların ötesine götüren de budur işte. Aslında kendimize şunu sorduk: Kendinin sorgulanması,[14] kendinin alt edilmesi nasıl gerçekleşebilir? Nasıl, sorgulanma, bu yenilginin yeni bir edim tarafından saptanmasına ve tüm eleştirilerden kurtarılarak üstlenilmesine dönüşmez? Bu soruya şöyle yanıt verebiliriz: Sonsuza doğru giden edim, daha ilk "yönelim"inde sorgulanmıştır zaten. Söz konusu edim, Başkası'na boyun eğen ve böylece bir yüksekliğe itaat ve boyun eğme olarak ortaya çıkan bir ahlaklılığa dönüşürse, ancak o zaman böyle bir sorgulama mümkün olabilir. Ya da, daha kesin bir biçimde ifade edersek, Başkası'na boyun eğmenin kendiliğinden hareket etme haysiyetini edimin elinden almamasının nedeni, Başkası'nın yalnızca *dışarıda* değil, ama daha şimdiden yüksekte olmasıdır. *Yükseklik* fikri, kendiliğindenliği boyun eğmenin karşıtı gibi gösteren çelişkiyi giderir. Aynı'nın Başka tarafından sorgulanması, olumlu bir hareket içinde, Ben'in Başkası'ndan sorumlu ve Başkası'na karşı sorumlu olma-

14. *Une mise en question de soi-même*, kendinin sorgulanması, felsefe tarihinde kendiliğe verilen mutlak önemin sorgulanmasıdır. Ama bu sorgulama başkasıyla karşılaşmada onun beni sorguya çekmesi, yani beni kendi kendimi sorgulamak zorunda bırakmasından yola çıkarak düşünülür. (ed.n.)

sıyla gerçekleşir. Hem kendiliğinden hem de eleştirel olan bir harekettir bu: Kendini bir *kendine rağmen* içinde ifade eder; *ipso facto* kendinin olumlanmasıdır; adım atmaktan kaçınmanın imkânsızlığı, geriye dönecek zamanı bir türlü bulamadan hep dosdoğru kendi önünde gitme zorunluluğudur. Bu tür bir durum yeni ve duyulmadık bir şey değildir. Ahlaki tereddüt ve kaygının (ki Ricœur bunun ruhun yapısındaki önemini gösterdi) kendi içinde huzur bulmayı önlediği bir varoluştur bu; kendisine daha fazla hâkim oldukça kendisinden daha çok şey talep eden, daha müşkilpesent, hoşnutluğundan hoşnutsuzluk duyan bir varoluş. Ve vicdan, özeleştirel olduğu için, ileriye hareketinde –hep ikinci yönelim olan, bu yüzden de dogmatik kalan düşünümün hareketinden önce– kendi eleştirisini yaptığı içindir ki, vicdan ilktir ve ilk felsefenin kaynağıdır.

Burada geliştirdiğimiz fikirler, Gabriel Marcel'in ve Buber'in yapıtlarından sonra belki de oldukça geç kalmış görünecektir – ama bizim çabamız Ben-Sen ilişkisinin ilkselliğini ortaya çıkarmaktan çok, bu ilişkinin etik yapısını göstermeyi, özellikle de bu yapının nasıl olup da felsefenin ve aşkınlığın eleştirel başlangıcı sorunundan itibaren ortaya çıktığını göstermeyi hedefliyor. Vicdana, özellikle tavsiye edilen bir bilinç çeşidi olarak değil, Başka'nın karşısındaki Aynı'da gelişen, özgürlükten daha temel olan, bununla birlikte bizi ne şiddete ne de yazgının kaçınılmazlığına götüren bir hareketin somut biçimine işaret etmek için başvurulmuştur burada.

Varlık, örtüsü açılandır, temalaştırılandır – düşünce varlığa gelip dayanır ve durur, ama hemen ardından eski gücüne kavuşur. Sonsuz fikri, sorumluluktan kaçmanın imkânsızlığı, kendini durdurmanın imkânsızlığıdır; saklanacak bir yerin, Ben'in uyum içinde kendine yaslanabileceği bir içselliğin olmamasıdır. Ama bu hep ileriye giden yürüyüş tam da öznenin mutlağa hesap vererek kendini göreli olana bağlayan bağlarından kurtarma tarzıdır. Bu bağlarından kurtulma, düşünümün bağlarını koparmasından farklıdır. Düşünümde, varlık buyruk altındadır, ve bunun sonucunda, varlığın sonsuz sorumluluğu kendini mutlak olarak dayatan bir üstünlüğe verilen yanıttır. Düşünümün içindeki her kendine yönelik eleştiri, sorumluluktan sonra yer alır. Sorgulayan ve ne kendine geri dönmeye ne de özel olanda kapanıp kalmaya vakit bırakmayan bir aceleyle çağıran sonsuzla ilişki, sakatlanmış, düşünüm gücünden yoksun bırakılmış ya da öz-eleştirel

bilgiye sahip olamayacak kadar çocuksu bir yönelimsellik değildir. Sonsuzla ilişki, belli bir ölçüde, her düşünümün ve onun doğaya karşı hareketinin koşuludur. İlk söz hakkı, saf haldeki düşünüme düşmez. Düşünüm, dogmatik olarak kendiliğinden ilerleyen bir güçte nasıl ortaya çıkabilir? Onun dışarıdan sorgulanması gerekir. Düşünüme yaderklik gerekir. Öte yandan, saf haldeki düşünüm son sözü de söyleyemez. Çünkü bir temaya yönelmiş edim olarak düşünüm, özünde safdil kalmayı sürdürür. Nihai eleştiri, eleştiriden kaçıp kurtulacak olan ikinci bir yönelimde, yeni bir safdil edimde, yapılamaz.

Ben, sorumluluğunun gitgide artışında, Başka'nın tüm ağırlığını üstlenen öznenin geriye dönecek zaman bulamayışında –ahlaki tereddüt ve kaygının "adil olduğum ölçüde suçluyum" deyişinde– rahat vicdanın dogmatik saflığını erozyona uğratır.

XI

Öyleyse varlık fikri –eğer realizm Aynı'nın dışında bir başkalığı ifade etmek anlamına geliyorsa– realizmin iddiasını desteklemeye yetmez. Yalnızca sorumluluk fikri realizmi mümkün kılabilir. Böylece, Descartes'ın temel öğretilerinden biriyle karşılaşıyoruz. Kendini düşüncenin boş hayallerinden ayıran bir ağırlık ve dayanağa sahip olan varlık, bir biçimde, sonsuz fikrine başvurmalıdır. Varlık fikrinden ayrı bir yaradılan fikrinin felsefi anlamı belki de budur. Varlık ancak yaratılmış olduğu için Ben'deki yansımasından ayırt edilebilir. Ve yüzün etik ifşası, sorumluluğa teşvik eden bir buyruk olduğu içindir ki, o meşhur örtüsünü açmadan ayırt edilir.

XII

Descartesçılık, düşünceyi içkinliğin dışına çıkarır. Ama bunu gerçekleştirirken varlık fikrine başvurmaz – varlık fikri bir başkalığı telkin etse bile. Descartes, içkinliği sonsuz fikri sayesinde parçalar. Bu fikir, upuygun olmayan fikrin âlâsıdır, çünkü düşündüğünden daha fazlasını düşünmeye dayanır bir biçimde. Öyleyse, varlığı kavramanın, düşüncenin en temel işi olmadığını ve bizi özneliğin nihai sırrına götürmeyeceğini düşünmek gerekmez mi? Sağduyunun tersine giderek, varlığın ötesine herhangi bir şey koymaya cesaret eden

Platon ve Plotinos'a uygun düşecek biçimde, varlık fikrinin sonsuz fikrinden daha genç olduğunu düşünmek gerekmez mi? Günümüzde öğretilenin –ki buna Fransa'da Mösyö Wahl ve Mösyö Alquié güçlü bir biçimde karşı çıktılar– tersine, felsefenin ontolojinin önceliğine hapsolamayacağını ve yönelimselliğin nihai tinsel ilişki olmadığını düşünmek gerekmez mi?

Başka'nın İzi[1]

I. VARLIK VE AYNI

Ben en üst dereceden bir özdeşleşmedir, hatta özdeşlik fenomeninin bizzat kaynağıdır. Ben'in özdeşliği, değişmez bir niteliğin sürekliliği değildir aslında. Benim bizzat kendim olmam, şu ya da bu karakter özelliğinin varlığını tespit ettikten sonra, dönüp kendimi aynı bulmamdan kaynaklanmaz. Ben baştan beri aynı olduğum için, bir kendilik[2] –*me ipse*– olduğum içindir ki, her nesneyi, karakter özelliğini ve varlığı aynı olarak tespit edebilirim.

Ben'in bu özdeşleşmesi, kendini basit bir "yineleme"den ibaret değildir: Ben'in özdeşliği söz konusu olduğunda, "A, A'dır" demek, "A, A için kaygılanır" ya da "A, A'dan keyif alır" ve her zaman için "A, A'ya yönelmiştir" anlamına gelir. *Benin dışında olan*, ihtiyaç duyan beni kışkırtır: *benin dışında olan, ben için*dir. Kendiliğin totolojisi bir bencilliktir.

Ben'in yabancı bir varlığı "kendi haline bıraktığı"[3] ve kendi ışığıyla parıldamasına izin verdiği gerçek bilgi, bu kökensel özdeşleşmeyi kesintiye uğratmaz, Ben'i geri dönmemecesine kendinden çekip çıkarmaz. Varlık, gerçek bilginin alanına *girer*. Bir izleğe dönüşmekle, onu kucaklayan düşünür karşısında bir dereceye kadar yabancılığı korur elbet. Fakat bu andan itibaren düşünce karşısında bir engel oluşturmaz. Bilgiyle işbirliğine girdiği anda, bu yabancılık bir biçimde doğallaşır. Kendinde olan –ve dolayısıyla da düşünceden *başka yerde* ve ondan *başka* olan– varlık, başkalığın vahşi barbarlığına sahip değildir. Bir anlamı vardır. Varlık, kendisinden türeyen

1. Emmanuel Levinas, "La trace de l'autre", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1974, s. 187-202; ilk basım: Tijdschrift voor Filosofie, 1963, No: 3.

2. *Ipséité*. (ç.n.) 3. "*Laisse faire*". (ç.n.)

sonsuz imgeler halinde yayılarak, insanların içine nüfuz etmek üzere bir çeşit heryerdelikle genişler. Başkalığının doluluğu, onu içinde saklayan gizemden taşıyormuşçasına öne çıkmak için kendini gösterir ve ışıldar. Hakikatin içindeki varlık, Ben'i hayrete düşürebilmek için, Ben'in özdeşliğine zarar vermez. Kaynağındaki anlaşılmazlık, her türlü araştırmaya kendini vermeyi vaat eder. Böylelikle bu anlaşılmazlık, gecesi, üst üste konulmuş saydamlıkların kalınlığının oluşturduğu bir karanlıktan ibaret olan bir gelecek gibi açılır. Tarihsel araştırma ve yorumun macerasının sürüp gittiği bu gelecekte bellek, bizzat geçmişin yerini alır. Tersine döndürülemez geçmişin izleri, bir Dünya'nın keşfini ve birliğini güvence altına alan işaretler olarak görülür. Zamanın "extase"leri arasında geleceğe tanınan öncelik, varlığı anlama olarak bilgiyi oluşturur. Bu öncelik, Varlık ile Düşünce arasındaki upuygunluğa tanıklık eder. Filozofların, Ben-Olmayan'ın indirgenemez yabancılığını yorumlamalarına yarayan varlık düşüncesi böylelikle Aynı'ya denktir. Varlık düşüncesi upuygun düşüncedir.

Heidegger'e göre, olanın Varlığı –kendinde Fark, ve dolayısıyla Başkalık– saklanmış ve zaten çoktan unutulmuş olmasıyla aydınlatır. Fakat şairler ve filozoflar, bir an için, onun dile gelmez özünü zorluyorlar – çünkü yine ışık ve karanlık, açığa çıkarma ve üstünü örtme, hakikat ve hakikat-olmayan –yani geleceğin önceliği– açısından olanın Varlığını ele alıyorlar.

Fenomenolojik hareket, pratiğin ve duygulanımın temelinde yönelimselliği fark etmiştir. Yönelimsellik, kendinin bilincinin –ya da kendiyle özdeşleşmenin– bir şey'*in bilinci* ya da varlık bilinci ile bağdaşmaz olmadığı olgusunu doğrulamaktadır. Ve tersinden bakıldığında, uygunluk o derece tamdır ki, varlığın tüm ciddiyeti içsellik oyunlarına dönüşebilir ve yanılsamanın eşiğinde bulabilir kendini: varlığın belirişi muhtemelen bir görünüşten ibarettir. Gölge bir av sanılır ve av bir gölge sanılarak bırakılır. Descartes, tüm görkemine rağmen gökyüzünü ve güneşi benin kendi başına anlayıp açıklayabileceğini düşünmüştü. Her deneyim, ne kadar edilgin, ne kadar konuksever olursa olsun, buyur ettiği varlığı derhal kendisi kurmaya girişir – *verilmiş* olanı kendi bağrından çekip çıkarmış gibi; beraberinde getirdiği anlamı ona ben veriyormuşum gibi. Varlık, idealizm olanağını kendinde taşır.

Batı felsefesi, Başka'yı açığa çıkarma ile birdir. Bu açığa çıkarmada Başka, varlık olarak tezahür etmekle başkalığını yitirir. Felsefe, çocukluğundan beri, Başka olarak kalan Başka'ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle maluldür. Bu yüzdendir ki her şeyden önce bir varlık felsefesi olagelmiş, varlığı anlama onun son sözü ve insanın temel yapısı olmuştur. Yine bu yüzdendir ki bir içkinlik ve özerklik felsefesi, bir tanrıtanımazlık olarak gelişmiştir. Aristoteles'ten Leibniz'e, filozofların Tanrısı –ki buna skolastiklerin Tanrısı da dahil– akla uygun bir tanrıdır. Tüm yolculuğu boyunca doğduğu adaya doğru yol alan ve sonunda kendi evine dönen Ulysses gibi başına ne gelirse gelsin kendini hep kendi olarak yeniden bulan bilincin özerkliğine zarar vermeyen, anlaşılmış bir tanrıdır.

Bize aktarılan felsefe, yalnızca kuramsal düşünceyi değil, bilincin her kendiliğinden hareketini bu geri dönüşe indirger. Akıl tarafından anlaşılan dünya başkalığını yitirir, çünkü bilinç dünyada yeniden kendini bulacaktır. Üstelik, bilincin her türlü *tavrı*, yani değer biçme, duygu, eylem, iş ve daha genelde üstlenme, son tahlilde bir kendinin bilinci, yani özdeşlik ve özerkliktir. Hegel'in felsefesi, felsefenin duyduğu bu temel alerjinin mantıksal sonucunu temsil eder. Hegelciliğin en derin çağdaş yorumcularından biri olan Eric Weill, *Logique de la Philosophie* adlı eserinde, akılcı olmanın her tavrının nasıl kategoriye dönüştüğünü, yani kendini nasıl yeni bir tavırda kavradığını göstererek bunu son derece açık bir şekilde ifade etmiştir. Fakat, felsefi geleneğe uyarak, varılan sonucun tüm tavırları içine alıp ortadan kaldıran bir kategori olduğunu düşünmüştür.

Yaşam felsefeden önce gelse de, anti-entelektüalist olduğunu ileri süren modern felsefe[4] varoluşun özden önce geldiği konusunda ısrar etse de, Heidegger varlığı anlamayı minnet ve itaat olarak ortaya koysa da, modern felsefenin kültürel anlamların çoğulluğu ve sanatın oyunları karşısındaki hoşgörüsü Varlık'ı başkalığından mahrum bırakmaktadır. Felsefenin, Başka'ya ve Başkaları'na kayıtsız kalmak için, geri dönüşü olmayan her hareketi reddetmek için, beklemeyi edime nasıl yeğlediğini göstermektedir. Felsefe, sanki, yaşlılığın ge-

4. Levinas'ın burada söz konusu ettiği varoluşçuluktur. Varoluşçuluk, anti-entelektüalist bir tavırla, Descartesçılığa ve Kantçılığa –rasyonalizme– karşı mesafe almıştır. (ed.n.)

tirdiği aklı başındalık gençliğin tüm o düşüncesizliklerini telafi edecekmiş gibi, yersiz hareketlerden sakınmaktadır. Kendisine yol gösteren ışıkta önceden geri alınmış edim – felsefenin tanımı belki tam da budur.

II. GERİ DÖNÜŞÜ OLMAYAN HAREKET

Bununla birlikte varlığın, içkinlikte betimlenen aşkınlığı, filozofların bahsettikleri biricik aşkınlık değildir. Filozoflar bize Varlık'ın ötesinin gizemli mesajını da taşıyorlar.

İyi'nin Varlık'a aşkınlığı, *epekeina tes ousias*[5] (ἐπέχεινα τῆς οὐσίας), ikinci dereceden aşkınlıktır ve bu aşkınlığı, Olma'nın Olan'ı aştığı Heideggerci yoruma tâbi tutmak zorunda değiliz.

Plotinusçu Bir, Varlık'ın ötesinde yer alır ve aynı zamanda *epekeina nou*'dur (ἐπέχεινα νοῦ).[6] Platon'un, *Parmenides*'in ilk varsayımında bahsettiği Bir, tanımlamaya ve sınıra, yere ve zamana, kendiyle özdeşliğe ve kendine göre farka, benzerliğe ve benzemezliğe, varlığın ve bilginin kategorilerini oluşturan tüm bu yüklemlere yabancıdır. Bir, tüm bunlardan farklı bir şeydir. Herhangi bir terimle ilişkisinde göreli değil, mutlak bir şekilde başkadır. Bir, İfşa-edilmemiş'tir: ifşa edilmemiş oluşu, bilginin, onun ışığını taşıyamayacak kadar küçük ya da sınırlı olmasından kaynaklanmaz. İfşa edilmemiştir çünkü Bir'dir ve çünkü kendini ifşa etmek, Bir'in birliğiyle çelişen bir ikilik barındırır. Bir'in, varlığın ötesinde oluşu, gizli ve anlaşılmaz olmasından değildir. Gizlidir çünkü varlığın ötesindedir, varlıktan bambaşkadır.

Öyleyse, tümüyle başka, beni hangi anlamda ilgilendiriyor? Aşkınlıkla ve başkalıkla –zaten düşünülemez olan– temasta, felsefeye sırt çevirmemiz mi gerekiyor? Aşkınlık, ancak tümüyle kör bir dokunuş, anlamı-olmayana bel bağlayan bir inanç için mi mümkün olabilecektir? Ya da tersine, Bir'i varlığın üstünde gören Platoncu

5. "*Epekeina tes ousias*", Platon'un *Devlet*'te kullandığı bir ifadedir; "varlığın ötesinde" demektir. Platon'un felsefesinde "varlık" adını alan *eidos*'lar, gölgeden ibaret olan duyumsanır şeylere aşkındır. *Agaton* (İyi) ise *eidos*'lara göre aşkındır; onların bilinirliğini ve birliğini temin eder. Bu nedenle varlığın ötesinde olan İyi, iki kere aşkındır. (ed.n.)

6. *Nous*'un (akıl) ötesinde. (ed.n.)

varsayım şayet bir sofizm ürünü değilse, bu Bir, Başka'nın Aynı'ya dönüşmesiyle sonuçlanan deneyimden farklı bir şekilde deneyimlenemez mi? Aşkın'a (*Transcendant*) doğru bir hareket, ama aynı zamanda Aynı'nın kendinden çıkmakla kendini Başka'da yitirmediği ve sirenlerin şarkısına direndiği, anonim bir olayın uğultusunda yitip gitmediği bir hareket deneyim değil midir? Yine Aynı'nın bir hareketi, bir Ben'in hareketi olan deneyim; ve böylelikle de, kendinin vermediği bir anlamla Aşkın'a yaklaşan deneyimdir bu. Anlamın, Başka'nın Aynı'ya dönüşmesine denk düşmeyecek bir anlamlılığı var mıdır? Tümüyle dışsalın deneyimi kadar garip, yaderk bir deneyim kadar çelişkili bir şey olabilir mi? Bu sorulara olumlu yanıt vermekle, felsefe yoluyla pozitif dinlerin ampirik verilerini yeniden bulmayı amaçlayan boş girişime kendimizi kaptırmış olmayacak, fakat bir köprü başı gibi "karşı yaka"nın varlığından emin olan bir aşkınlık hareketi bulup çıkaracağız – ki böyle bir hareketin yokluğunda, felsefenin ve dinin ruhlarda ve hatta uygarlıklardaki biraradalığı zihnin kabul edilemez bir zayıflığı olmaktan öteye gitmez. Böylelikle aynı zamanda, İnsan'ın ve hakikatin nihai özünün, *olanın Varlığını* anlama olduğunu ileri süren savı sorgulayabileceğiz. Kuram, deneyim ve söylemin bizi böyle bir sava götürdüğünü görmek gerekir.

Aradığımız yaderk deneyim, kategoriye dönüşemeyecek bir tavır, ve Başka'ya doğru hareketinin özdeşleşmede geri alınmadığı, başlangıç noktasına geri dönmediği bir deneyim olacaktır. Bu deneyimi, sıradan bir şeyi ifade edercesine iyilik adını verdiğimiz şeyde ve yapıtta –ki yapıt olmaksızın iyilik aşkınlıksız bir düş, Kantçı ifadeyle sırf bir dilek (*blosser Wunsch*) olmaktan öteye gitmeyecektir– bulmuyor muyuz?

Fakat bu durumda Yapıt'ı, tüm dönüşümleri boyunca kendine eşit kalan bir enerji gibi, olan bitenden sonra kendisiyle özdeş kalan bir derinliğin görünüşteki hareketliliği olarak düşünmemek gerekir. Yapıt'ı, yabancı bir dünyayı, şu meşhur olumsuzluk yoluyla, başkalığı benim düşünceme dönüşen bir dünyaya indirgeyen teknik gibi de düşünmemek gerekir. Her iki anlayış da varlığı kendiyle özdeş olarak görmeye devam eder ve varlığın temel olayını (*événement*) kendinin düşüncesine, düşüncenin düşüncesi olan düşünceye indirger – bize idealizmin verdiği unutulmaz ders budur. *Kökten bir şekilde düşünüldüğünde Yapıt, Aynı'nın Başka'ya doğru hareketidir ve bu ha-*

reket asla Aynı'ya geri dönmez. İthaka'ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terk eden ve hizmetkârına oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim'in öyküsünü çıkarıyoruz.

Sonuna dek düşünüldüğünde Yapıt, Yapıt'ta Başka'ya doğru yol alan Aynı'dan tam bir cömertlik talep eder. Buna karşılık Başka'nın *nankör* olması gerekir. Başka'nın minnettarlığı, hareketin, çıkış noktasına geri dönmesi olurdu. Fakat diğer yandan Yapıt, bir oyundan ya da salt bir harcama olmaktan farklıdır. Boşu boşuna değildir ve Aynı'yı hiçliğin kıyısındaki özdeşliği içinde olumlamayı yeterli bulmaz. Yapıt ne bazı kazanımların elde edilmesidir ne de saf bir nihilizmdir. Çünkü tıpkı kazanım peşinde koşan biri gibi, nihilist fail de, ediminin görünüşteki nedensizliği altında, kendini amaç edinir. Demek oluyor ki yapıt Başka ile bir ilişkidir ve bu ilişkide Başka'ya değmeksizin dokunulmuştur. Yapıt, Nietzsche'nin dini tanımlamakta kullandığı, yenilginin o hüzünlü zevkinin ve teselililerin dışında yer alır.

Fakat eğer yapıt, ödülünü zaferinin hemen akabinde isteseydi, eğer zaferini sabırsızca bekleseydi, geri dönüşü olmayan ama boşlukta da ilerlemeyen hareket mutlak iyiliğini kaybederdi. Tek yönlü hareket bir karşılıklılığa dönüşürdü. Yapıt, başlangıcıyla sonunu karşılaştırarak, kayıplar ve kazanımların hesaplanmasına dönüşür, düşüncenin buyruğuna girerdi. Tek yönlü edim sabırla mümkündür ancak. Sabır, sonuna dek düşünüldüğünde, fail için şu anlama gelir: sonucunun zamandaşı olmayı reddetmek, vadedilmiş toprağa girmeksizin eylemek.

Yapıtın amaçladığı gelecek, benim ölümüme kayıtsız olmalıdır. Hem oyunlardan hem hesaplamalardan ayrılan yapıt, kendi-ölümümden-ötesi-için-olmak'tır. Failin sabrı, kişisel bir ölümsüzlük zamanı kazanarak cömertliğini boşa çıkarmak değildir. Yapıtının zaferiyle zamandaş olmayı reddetmek, bu zaferi bensiz bir zamanda yaşamak, bu dünyayı bensiz hedeflemek, benim zamanımın ufkunun ötesinde bir zamanı hedeflemek demektir. Kendi için umut taşımayan bir eskatoloji ya da kendi zamanım karşısında özgürleşme demektir bu.

Benim olmadığım bir zaman için olmak, benim zamanımdan sonraki bir zaman için olmak, o meşhur "ölüm-için-olmak"ın ötesin-

deki bir gelecek için, ölümümden-sonrası-için olmak. "Gelecek ve en uzak şeyler bütün şimdiki günlerin yasası olsun" – bu, kendi süresini kendi dışında bulan sıradan bir düşünce değil, Başka'nın zamanına geçiştir. Böyle bir geçişi mümkün kılan şeyi sonsuz olarak mı adlandırmalı? Fakat belki de, fedakârlık olanağı bu geçişin sonuna kadar giderek bu dışta bulmanın saldırgan olmayan özelliğini keşfeder: benden-sonraki-için-olmak amacıyla ölüm-için-olmak.

Aynı'nın Başka'ya doğru geri dönüşsüz hareketi olarak Aynı'nın yapıtını, Yunanca bir terimle belirtmek isterim: litürji. Bu sözcük, ilk anlamıyla, bir kişinin bir mevkide tamamen ücretsiz bir biçimde görev yapmasını ve üstelik kendi servetini de kişisel kazanç gözetmeden o görev uğruna harcamasını ifade eder. Bu terimden şu an için her türlü dinsel anlam –incelememizin sonunda belirli bir Tanrı fikri bir iz olarak ortaya çıkacak olsa da– uzak tutulmalıdır. Diğer yandan, tümüyle sabırlı bir edim olan litürji, yapıtların ve etiğin yanında bir kült olarak yer almaz. Litürji, etiğin ta kendisidir.

III. İHTİYAÇ VE ARZU

Yapıt'ın litürjik doğrultusu ihtiyaçtan doğmaz. İhtiyaç, benim için olan bir dünyaya açılır ve kendine geri döner. Selamet gereksinimi gibi ne kadar yüce olursa olsun yine de nostaljidir, sıla özlemidir. İhtiyaç, geri dönüşün ta kendisidir; benin kendi için duyduğu endişe, bencillik adını verdiğimiz özdeşleşmenin kökensel biçimidir. Kendi kendiyle çakışma amacıyla dünyanın özümlenmesidir, mutluluktur.

Valéry, "Cantique des Colonnes" adlı şiirinde, "eksiksiz arzu"dan bahseder. Bunu yaparken hiç şüphesiz Platon'a atıfta bulunur. Platon, katışıksız hazları incelerken, kendisini önceleyen bir eksiklik tarafından koşullandırılmamış bir istek ayırt eder. Platon'daki bu Arzu terimini yeniden ele alıyorum. Kendine dönük olan öznenin –stoacı formüle göre *orne* (ὁρνή) ile, yani kendi varlığında ayak direme eğilimiyle, ya da Heidegger'in formülüyle, varoluşundaki meselesi yine kendi varoluşu olan, böylece de kendisi için kaygılanmakla tanımlanan– ve mutlulukta "bizzat kendisi için"liğini gerçekleştiren öznenin karşısına, çoktan doygun ve özgür olan, ve dolayısıyla kendisi için arzulamayan bir varlıktan kaynaklanan, Başka'ya Arzu'yu koyuyoruz. Artık hiçbir şeye ihtiyacı olmayanın duyduğu ihtiyaç

olarak Arzu, Başkası olan bir Başka'nın ihtiyacında kendini tanır. Başkası benim ne düşmanımdır (Hobbes ve Hegel'de olduğu gibi), ne de tamamlayıcımdır (her bireyin kendini varlığını idame ettirmekte bir şeyin eksikliğini duyması nedeniyle kurulan Platon'un Devlet'inde olduğu gibi). Başkası'na duyulan arzu, hiçbir şeyin eksikliğini duymayan bir varlıkta doğar, ya da daha kesin bir ifadeyle söylersek, eksikliğini duyabileceği ya da onu tatmin edebilecek her şeyin ötesinde başlar. Toplumsallığımızın ta kendisi olan Başkası'na Arzu, başta sözünü ettiğimiz, Başka'nın Aynı'ya dönüştüğü türden bir ilişki değildir.

Arzu'da Ben Başkası'na kendi egemen özdeşleşmesini tehlikeye atarak yönelir. İhtiyaç, bu özdeşleşmeye duyulan nostaljidir ve ihtiyaç bilinci bu özdeşleşmeyi öngörür. Başkasına doğru hareket, beni tamamlamak ve hoşnut etmek yerine, beni hiç ilgilendirmeyen, şöyle ya da böyle olması karşısında kayıtsız kalacak olduğum bir duruma bulaştırır. Başkası'nın bakışı önünden kayıtsızca geçtiğimde hissettiğim bu şok etkisinin kaynağı nedir? Başkası ile ilişki beni sorgular, beni kendimden boşaltır ve sürekli boşaltmaya devam eder; öyleki bende hep yeni kaynaklar keşfeder. Ben, bu kadar zengin olduğumun daha önce farkına varmamışımdır, ama işte artık hiçbir şeyi kendime saklama hakkına sahip değilimdir. Başkası'na Arzu bir iştah mı yoksa cömertlik midir? Arzulanan, Arzu'mu tatmin etmez; tersine, beni sürekli yeni açlıklarla besleyerek Arzu'mu daha da derinleştirir. Arzu, iyilik olarak ortaya çıkar. Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sındaki bir sahnede, umutsuzluk içindeki Raskolnikof'a bakmakta olan Sonia Marmeladova'ya ilişkin olarak "doyurulamaz merhamet"ten bahseder Dostoyevski. "Bitmez tükenmez bir merhamet" diye yazmaz Dostoyevski. Sonia'nın Raskolnikof'a duyduğu merhamet, sanki öyle bir açlıktır ki, Raskolnikof'un orada bulunuşu, her türlü doyumun ötesinde, bu açlığı sonsuzca büyüterek beslemektedir.

Öncelikle ihtiyaçtan ayırdığımız Arzu, Arzu'nun yöneldiği Başkası'nın incelenmesiyle daha bir netlik kazanacaktır.

Başkası'nın tezahürü, ilk başta, her türlü anlamın ortaya çıkış tarzına uygun bir şekilde gerçekleşir. Başkası, kültürel bir bütün içerisinde bulunur ve bir metnin, içinde yer aldığı bağlamla anlaşılması gibi, Başkası da bu kültürel bütünden hareketle anlaşılır. Başkası'nın mevcudiyeti ve şimdisi bütünün tezahürü tarafından güven altına alı-

nır ve dünyanın ışığıyla aydınlanır. Başkası'nı anlama aynı zamanda bir yorumlama ve çözümlemedir. Başkası, içkin bulunduğu bütünlük kavramı içinde kendini verir. Merleau-Ponty'nin dikkate değer incelemelerinin de gösterdiği gibi, bizim kültürel etkinliğimiz, bedensel, dilsel ya da sanatsal jestlerimiz bu bütünlüğü ifade eder ve açığa çıkarır.

Fakat Başkası'nın tezahürü, dünyadan edinilen bu anlamdan bağımsız, kendine özgü bir anlam ifade eder. Başkası bize yalnızca bir bağlamdan yola çıkarak gelmez. Dolaysızca, kendi başına anlam ifade eder. Onun kültürel anlamı, bir bakıma *yataylamasına* bir açığa çıkma ve çıkarmadır: ait olduğu tarihsel dünyadan itibaren açığa çıkar. Fenomenolojik bir ifadeyle söylersek, başkasının kültürel anlamı, dünyanın ufuklarını açığa çıkarır. Bu dünyasal anlam, soyut ve dünyaya dahil olmayan bir başka mevcudiyetle bozulur ve altüst olur. Başkası'nın mevcudiyeti bize doğru gelmek, *içeri girmek*'tir. Bunu şu şekilde dile getirebiliriz: Başkası'nın belirişi dediğimiz fenomen aynı zamanda *yüz*'dür. Ya da, fenomenin içkinliğine ve tarihselliğine bu her an girişi daha iyi göstermek amacıyla şöyle de diyebiliriz: yüzün tezahürü *ziyaret*'tir. Fenomenin bir imge, plastik ve dilsiz biçimine tutsak bir tezahür olmasına karşılık, yüzün tezahürü yaşam doludur. Her olan, içkinliğe girdiği, yani kendini bir izlek olarak sunduğu anda, biçim içerisinde gizlenir. Yüzün yaşamı, bu biçimi bozmaktır.

Yüzde tezahür eden Başkası, kendi plastik özünü bir bakıma delip geçer – yüzünün yansıdığı camı açan biri gibi. Mevcudiyeti, onu açığa vuran biçimden *soyunmak*'tır. Başkası'nın tezahürü, tezahürün önlenemez donup kalışı karşısında bir fazladır. Yüz konuşur formülü de bunu ifade eder. Yüzün tezahürü ilk söylemdir. Konuşmak, her şeyden önce, görünüşünün gerisinden, biçiminin gerisinden bu tarzda gelmektir, açıklıkta bir açıklıktır.

IV. DİYAKONİ[7]

Yüzün ziyareti bir dünyanın açığa çıkarılması değildir. Dünyanın somutluğunda, yüz soyut ve çıplaktır. Kendi imgesinden soyunmuş-

7. Fr. *diaconie*; yun. *diaconia*: hizmet, hizmetkâr, ödevlerini yerine getirme

tur. Kendinde bir çıplaklık dünyada ancak yüzün çıplaklığıyla mümkündür.

Yüzün çıplaklığı, hiçbir kültürel süsleme barındırmayan bir sadeliktir, kendi ortaya çıkışının bağrında bir bağlarından kopuştur, bir *muafiyettir*. Yüz, *dünyamıza* tümüyle yabancı bir alandan, bir mutlaktan gelerek girer; bu mutlak, asıl yabancılığın bizzat adıdır. Soyutluğu içinde yüzün anlamı kelimenin tam anlamıyla sıradışıdır. Böylesi bir ortaya çıkış nasıl mümkün olabilir? Yüzün ziyaretinde Başkası'nın mutlaktan gelişi –simgesellik ya da ima olsa bile– nasıl olur da ifşaya dönüşmez? Nasıl yüz, Başka'nın kendi başkalığından feragat ettiği doğru bir *temsil* olmayabilir? Bunları yanıtlamak için, *izin benzersiz anlam ifade edişini* ve böyle bir anlam ifade edişin mümkün olduğu kişisel düzeni incelememiz gerekiyor.

Şimdilik, bize bu düzeni açan yüzün sahip olduğu soyutlama ve çıplaklığın anlamı, ve bu soyutlamanın bilinçte yol açtığı altüst oluş üstünde duralım. Kendi biçiminden arınmış olan yüz, çıplaklığı içinde titrer. Yüz bir sefalettir. Yüzün çıplaklığı, bir yoksunluk ve beni hedefleyen doğruluğunda (*droiture*) bir yakarmadır. Fakat bu yakarma *bir taleptir*. Alçakgönüllülük yüzde yükseklikle buluşur. Ve böylelikle de ziyaretin etik boyutu kendini duyurur. Doğru temsil bir görünüş olma olanağını kendinde taşımaya devam ederken, düşünce karşısında dünya tümüyle acizken, düşünce kendi içselliğinde kendini reddetmeye, kendine sığınmaya, gerçek karşısında tümüyle özgür kalmaya ve aldığının "ilk" kaynağı olarak varolmaya, kendisini önceleyeni bellekle tahakkümü altına almaya muktedirken, özgür düşünce hep "Aynı" olanken, yüz çağrısına kulak tıkayamayacağım ve unutamayacağım bir şekilde kendisini bana dayatır; öyle ki onun sefaletinden sorumlu tutulmaktan vazgeçemem. Bilinç, sahip olduğu öncelikli yeri kaybeder.

Demek ki yüzün mevcudiyeti, bilincin tasarrufunu sona erdiren reddedilemez bir düzen –bir emir– anlamı taşır. Bilinç, yüz tarafından sorgulanır. Sorgulama, bu sorgulamanın bilincine varma değildir. Tümüyle başka olan, bilinçte yansımaz. Bilince karşı o derece direnir ki direncin kendisi bir bilinç içeriğine dönüşmez. Ziyaret,

edimi; daha sonra Hıristiyanlıkta yoksullara yardımla görevli kişilere verilen isim. (ç.n.)

Ben'in bencilliğini altüst eder. Yüz, kendisine yönelen yönelimselliği şaşkına çevirir.

Burada söz konusu olan, bilincin sorgulanmasıdır, yoksa bir sorgulama bilinci değil. Ben, kendisiyle çakışmasındaki egemenliğini ve bilincin dinlenmek için muzafferce kendine geri döndüğü özdeşleşmesini kaybeder. Başkası'nın talebi karşısında Ben, dinlenmekte olduğu yerden dışarı püskürtülür. Ben, bu sürgünün –zaten muzaffer– bilinci değildir. En ufak bir hoşnutluk, etik hareketin doğruluğunu ortadan kaldıracaktır.

Fakat, emin bir yer bulmuşçasına kendine sığınan bu vahşi ve saf özgürlüğün sorgulanması, bu olumsuz harekete indirgenemez. Kendinin sorgulanması, tam olarak, tümüyle başka'nın buyur edilmesidir. Tümüyle başka'nın tezahürü, Başka'nın bana seslendiği, çıplaklığı ve yoksunluğuyla bana bir düzeni bildirdiği yüzdür. Yüzün mevcudiyeti, bu seslenişe yanıt verme buyruğudur. Ben, bu yanıt verme zorunluluğunun bilincine varmakla kalmaz. Söz konusu olan, kendisinin yerine getirip getirmemeye karar vereceği bir yükümlülük ya da ödev değildir. İşaya Bap 53'te olduğu gibi, bizzat konumu dolayısıyla Ben baştan sona sorumluluk veya diyakonidir.

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

Ben'de böyle bir yönlenim (*orientation*) bulup çıkarmak, Ben ile ahlaklılığı bir tutmaktır. Başkası karşısında Ben sonsuzca sorumludur. Bilinçte bu etik hareketi ortaya çıkaran ve Aynı'nın kendi kendisiyle çakışmasından doğan vicdan rahatlığını bozan Başka, yöne-

limselliğin başedemeyeceği bir fazlalık barındırır kendinde. Arzu tam da budur: doyumun giderdiği ihtiyaçtan farklı bir ateşle yanmak, düşünülenin ötesinde düşünmek. Aynı'ya dahil edilemeyen bu fazlalık, bu ötesi nedeniyledir ki Ben'i Başkası'na bağlayan ilişkiye Sonsuz Fikri adını verdik.

Sonsuz Fikri, Arzu'dur. Çelişkili bir şekilde, düşünülenin düşünce karşısındaki ölçüsüzlüğünü koruyarak, düşünülenden fazlasını düşünmek, kavranamaz olanla onun kavranamazlığına dokunmaksızın ilişkiye girmektir. Sonsuz, sonsuz fikrinin bağlılaşığı değildir. Fikir, nesnesinde tamamlanan bir yönelimsellik değildir. Sonludaki sonsuz mucizesi, yönelimselliğin –ışığa duyulan bu iştahın– altüst oluşudur: yönelimselliği yatıştıran doyumun aksine, sonsuz kendisine yönelen fikri alaşağı eder. Sonsuz ile ilişki halindeki Ben, ileri doğru yürüyüşünü durdurmanın olanaksızlığıdır; Platon'un *Phaidon*'da kullandığı deyimle, görevini terk etmenin olanaksızlığıdır; kelimenin tam anlamıyla, kendine geri dönmek için zamanı olmamaktır. Kategoriye indirgenemez olan tavır budur işte. Sorumluluktan kaçamamak, kendine dönüp içselliğinde gizlenecek bir yeri olmamak, kendini hiçe sayarak ilerlemek. Kendinden talep edilenlerin artması: Sorumluluklarımı ne kadar çok yerine getirirsem sorumluluğum da o ölçüde artar. Güçsüzlüklerden meydana gelmiş bir iktidar – işte bilincin sorgulanması ve açığa çıkarmadan apayrı bir ilişkiler bütününe adım atması.

V. İZ

Fakat diğer yandan, yüzün oradan çıkıp geldiği *öte*, anlaşılmış ve açığa çıkarılmış bir fikir değil midir peki? *Öte*, yüzün bizi kışkırttığı bir arka zeminden ibaret olmadığı, dünyanın arkasında bir "başka dünya" olmadığı içindir ki Giriş'in[8] ve Ziyaret'in[9] olağanüstü deneyimi anlamlılığını korumaya devam eder. *Öte*, tam anlamıyla "dünya"nın, yani her türlü açığa çıkarmanın ötesindedir; tıpkı, *Parmenides*'in birinci varsayımında, simgesel veya açıkça gösterilen her türlü bilgiye aşkın olan Bir gibi. Platon, "Ne benzer ne benzemez, ne özdeş ne özdeş-olmayan" diyerek Bir'i dolaylı bile olsa her türlü if-

8. *Entree*: Başkasının Giriş'i kastediliyor. (ç.n.) 9. *Visitation*. (ç.n.)

şanın dışında bırakır. Simge, kendisinin belirdiği dünyaya simgelediği şeyi de dahil etmektedir.

Açığa çıkarmanın ve gizlemenin tümüyle dışında bir yoklukla nasıl bir ilişki olabilir? Ziyareti mümkün kılan, fakat kendisi anlaşılmazlığa indirgenmeyen bu yokluk; bir anlamı, Başka'nın Aynı'ya dönüşmediği bir anlamı ifade eden bu yokluk nedir?

Yüz soyuttur. Bu soyutluk, deneycilerin ham duyusal verisinin sahip olduğu soyutluktan farklıdır. Zamanın sonsuzlukla kesiştiği anlık bir zaman kesiti de değildir. An, dünyaya bağlı kalır. Zamanda, kanamayan bir kesiktir. Halbuki yüzün soyutluğu ziyarettir, geliştir. Dünyanın ufukları içinde sabit bir yer almaksızın içkinliği rahatsız eder. Yüzün soyutluğu, varlıkların tözünden hareket edip tikelden genele doğru giden mantıksal bir sürecin ürünü değildir. Tersine, varlıkların kendilerine doğru gider; ancak onlara bulaşmaz, kendini onlardan geri çeker, kendini onlardan muaf kılar. Şaşırtıcılığı, geldiği ve çoktan geri çekildiği yerin uzaklığından kaynaklanır. Fakat bu uzaktan geliş, simgenin simgelediği şeye göndermesi tarzında bir göndermede bulunmaz bu uzağa. Yüz, çıplaklığı içinde kendini sunar. Zemini gizleyen –ama gizlerken de ona işaret eden– bir biçim değildir; saklayan –ama saklarken de bir kendinde şeyi ele veren– bir fenomen de değildir. Aksi takdirde yüz, bir maskeyle karıştırılabilirdi – oysa maske zaten yüzü varsayar. Eğer anlam ifade etmek işaret etmekle aynı şey olsaydı, yüz anlamsız olurdu. Sartre, kayda değer bir şekilde, ancak çözümlemesini oldukça kısa keserek, Başkası'nın dünyada bir delik olduğunu söylemiştir. Bu delik, tümüyle Burada Olmayan'dan (*Absent*) ileri gelir; fakat onun, mutlak bir biçimde Burada Olmayan'la ilişkisi bu Burada Olmayan'ı *işaret etmez, ifşa etmez*. Bununla birlikte, Burada Olmayan'ın yüzde bir anlamı vardır. Fakat bu anlam ifade etme, Burada Olmayan'ın, yüzün mevcudiyetinde kendini bir boşluk olarak verme tarzı değildir – bu bizi yine açığa çıkarmaya geri götürürdü. Yüzden Burada Olmayan'a giden ilişki her türlü ifşa ve gizlemenin dışında, her iki zıt tarafından da dışlanmış olan bir üçüncü yoldur. Bu üçüncü yol nasıl mümkün olabilir? Ancak, yüzün, kendisinden *çıkıp* geldiği şeyi bir alan, bir yer, bir dünya olarak araştırmakla doğru mu yapmış oluyoruz? Öteyi, dünyanın ardındaki bir dünya olarak arama yasağımıza yeterince uyduk mu? Böyle bir araştırma, varlığın düzenini varsaya-

caktır hâlâ; ve bu düzen, ifşa ve gizlenmeden başka statüye olanak tanımaz. Varlık'ta, ifşa olmuş bir aşkınlık içkinliğe dönüşür; sıradışı olan, bir düzene dahil olur. Başka Aynı'da yiter. Başkası'nın huzurunda yanıt verdiğimiz düzen, anlam ifade edişin, giderilemez bir rahatsızlık olduğu, tümüyle geçmişte kalmış bir geçmiş olduğu bir düzen değil midir? Böyle bir anlam ifade ediş izin anlam ifade edişidir. Yüzün çıkageldiği öte, iz olarak anlam ifade eder. Yüz, Burada Olmayan'ın izinde, tümüyle olmuş bitmiş, tümüyle geçmiştir; Paul Valéry'nin "evvel ezel, hep daha ezel"[10] dediği ve hiçbir içebakışın Kendi'nde bulup çıkaramayacağı bir geçmişe çekilmiştir. Yüz, Aşkın'ın anlam ifade edişinin aşkınlığı ortadan kaldırmadığı biricik açıklıktır. Aşkınlığı içkin bir *düzen*'e dahil etmez, tersine, aşkınlık aşkın olanın her zaman için olmuş bitmiş aşkınlığı olarak kalır. İzde, ifade edilen anlam ile o anlamı ifade etme arasındaki ilişki bir bağlılaşıklık değil bir *dolambaçlılık*'tır (*irréctitude*), Gösterge ile gösterilen arasındaki sözümona dolaylı ve dolambaçlı ilişki yine de bir doğrudanlıktır (*réctitude*), çünkü aşkınlığı nötrleştiren bir açığa çıkarmadır. İzin anlam ifade edişi bizi, doğrudanlığa çevrilemez ve geri döndürülemez bir geçmişi yanıtlayan yanlamasına[11] bir ilişkiye sokar. Böyle bir ilişki, açığa çıkarmanın ve varlığın düzeninde tasavvur bile edilemez. Hiçbir bellek bu geçmişin izini süremez. Bu, anımsanması olanaksız bir geçmiştir. Anlamı geçmişe yabancı olmayan ebediyet de belki budur. Sonsuzluk zamanın geri çevrilemezliğidir, geçmişin kaynağı ve sığınağıdır.

Eğer izin anlam ifade edişi, ifşa eden ve böylelikle de Burada Olmayan'ı içkinliğe sokan göstergenin doğrudanlığına dönüşmüyorsa, bu, izin Varlık'ın ötesinde anlam ifade etmesindendir. Yüzün bizi mecbur kıldığı kişisel düzen Varlık'ın ötesindedir. Varlık'ın ötesi, Bizzat-Kendi ile, kendilikle tanımlanmayan bir üçüncü kişidir. Tam bir dolambaçlılık olan bu üçüncü yönün olanağıdır. Bu üçüncü yön, içkinlik ve aşkınlığın iki kutuplu oyununa katılmaz. Varlığa özgü bu oyunda içkinlik her seferinde aşkınlığa galip gelir. Geri döndürülemez geçmişin izle birlikte kazandığı çehre, "O"nun çehresidir. Yüzün oradan çıkıp geldiği *öte*, üçüncü kişidir. *O* zamiri, ötenin dile gelmez geri çevrilemezliğini, yani her türlü ifşadan ve gizlenmeden

10. *Profond jadis, jadis jamais assez.* (ç.n.) 11. *Latéral.* (ç.n.)

uzak ve bu anlamda asla kuşatılamaz ve mutlak olduğunu, mutlak[12] bir geçmişte aşkınlık olduğunu ifade eder. Üçüncü kişinin O'luğu[13] geri çevrilemezliğin koşuludur.

Yüzde, her ifşadan ve her gizlenmeden kendini çoktan geri çekmiş, geçip gitmiş olan –o'luk– bu üçüncü kişi, yüzün nüfuz ettiği dünyaya kıyasla bir "varlıktan daha az" değildir: Ontolojinin dışında kalan tümüyle başka'nın tüm devasalığı, tüm ölçüsüzlüğü, tüm Sonsuz'udur. Yüzün yüce mevcudiyeti, ziyaretin üstünlüğünü temellendiren bu yüce ve geri döndürülemez yokluktan ayrılamaz.

VI. İZ VE "O'LUK"

Eğer izin anlam ifade edişi, ortaya çıkarmaksızın ifade etmekse; eğer izin anlam ifade edişi o'lukla, açığa çıkarmayan ve bir yükümlülük ilişkisi olan kişisel ve etik bir ilişki kuruyorsa, ve tüm bunların sonucunda eğer iz, fenomenolojinin –"belirme"nin ve "gizlenme"nin anlaşılmasının– dışında kalıyorsa, ize bir başka yoldan, bu anlam ifade edişi, kesintiye uğrattığı fenomenolojiye göre konumlandırarak yaklaşabiliriz.

İz, diğerleri gibi bir gösterge değildir. Bununla birlikte, bir gösterge işlevi de görür, bir gösterge olarak da ele alınabilir. Bir dedektif, suç mahallinde suçlunun isteyerek ya da istemeyerek bıraktığı tüm izleri birer gösterge olarak inceler; bir avcı, peşinde olduğu avın gittiği yönü belirten izleri takip eder; bir tarihçi, eski uygarlıkları, varoluşlarının kalıntılarından yola çıkarak dünyamızın bir ufku olarak keşfeder. Böylece her şey bir düzene girer, her şeyin yerli yerinde olduğu bir dünya oluşur. Her şeyin bir başka şeyi ifşa ettiği ya da bir başka şey doğrultusunda kendini ifşa ettiği bir düzen ve dünyadır bu.

Fakat bu şekilde bir gösterge olarak ele alındığında bile iz, diğer göstergelerden ayrı bir özellik sergilemektedir: Her türlü işaret etme yöneliminin dışında, kendisini hedefleyebilecek her türlü projenin dışında anlam ifade eder. Ticari işlemlerde, ödemenin bir iz bırakması için çek kullanıldığında, iz dünyanın düzenine kaydedilmiştir. Buna karşılık asıl[14] iz, dünyanın düzenini altüst eder. Bir bindirme[15]

12. *Ab-solu.* (ç.n.)
13. *Illéité.* (ç.n.)
14. *Authentique.* (ç.n.)
15. *Sur-impression.* (ç.n.)

olarak ortaya çıkar. İzin ilksel bir biçimde anlam ifade edişi, örneğin, kusursuz bir cinayet işleme kaygısıyla izlerini silmeye çalışan katilin bıraktığı izde kendini gösterir. Kendi izlerini silerek iz bırakan kişi, bıraktığı izle ne bir şey demek ne de bir şey yapmak istemiştir. Bir daha düzeltilemez bir şekilde düzeni bozmuştur. Tümüyle geçip gitmiştir. *Bir iz bırakmak* olarak *olmak*, geçip gitmektir, yola çıkmaktır, kendini muaf tutmaktır.

Bu anlamda her işaret izdir. Belirttiği anlamdan fazla olarak işaret, işareti verenin geçişidir. İzin anlam ifade edişi, iletişim amacıyla verilen işaretin anlamını ikileştirir. İşaret bu izde yer alır. Örneğin bir mektubun anlam ifade edişi, yazıda ve mektubun üslubundadır, mektubun dili ve içtenliğinden aldığımız mesaj gönderildiğinde birinin öylece saf ve yalın bir biçimde geçip *gittiğini* bize anlatan her şeydedir. Bu iz yeniden bir gösterge olarak ele alınabilir. Bir yazı uzmanı, bir üslup uzmanı ya da bir psikanalist izin kendine özgü anlamlılığını, mesajı gönderenin bilinçdışı, gizli –ama gerçek– yönelimlerini bulup çıkarmak amacıyla yorumlayabilir. Ancak, yazıda ve mektubun üslubunda tam anlamıyla iz olarak kalan şey bu yönelimlerden, bu niteliklerden hiçbirine işaret etmez, hiçbir şey ifşa etmez ve gizlemez. İzde tümüyle olup bitmiş bir geçmiş geçip gitmiştir. Bu geçmişin geri döndürülemez olup bitmişliği izde mühürlenmiştir. Dünyayı eski durumuna geri getiren, dünyaya geri getiren ve bir göstergenin ya da bir anlamın özelliği olan açığa çıkarma izde iptal olur.

Fakat bu durumda iz, edimleri ve dili dışında varlığın –onu dünyaya yerleştiren mevcudiyetiyle değil, geri döndürülemezliğiyle, muafiyetiyle ağırlığını duyuran varlığın– bizzat kendisinin ağırlığı olmayacak mıdır?

Bu durumda iz, varlığın silinip gitmezliği, varlığın her türlü olumsuzluk karşısındaki gücü, kendine kapanamayan ve ölçülülük için, içsellik için, bir Kendi için fazlasıyla büyük uçsuz bucaksızlığı olacaktır. Aslında, söylemek istediğimiz, izin bizi varlıktan daha az olanla ilişkiye sokmak yerine, Sonsuz'a, tümüyle Başka'ya zorladığıdır.

Fakat bu en üstün'ün üstünlüğü,[16] bu yükseklik, bu kat be kat yükselme, bu abartı, bu sonsuzca artma, nihayet bu tanrısallık, ne

16. *Supériorité du superlatif.* (ç.n.)

olanın varlığından ne onun –bir anlaşılmazlıkla zamandaş bile olsa– ifşasından ne de "somut süre"den çıkarsanamaz. Tüm bunlar, izde ne belirtilmiş ne işaret edilmiş olan, fakat ifşa ve gizlemeden ayrı olmaklığıyla düzeni altüst eden bir geçmişle anlam kazanır. İz, uzamın zamana sokulmasıdır, dünyanın bir geçmişe ve bir zamana doğru uzandığı noktadır. Bu zaman, Başka'nın geri çekilişidir, ve bunun sonucunda süre hiçbir biçimde değerini yitirmez; halbuki anımsamada bu yitirme tamdır. Üstünlük, dünyada bir mevcudiyetten değil, geri döndürülemez bir aşkınlıktan kaynaklanır. Üstünlük, olanın varlığının bir üst derecesi değildir. Üçüncü kişi olarak o, olma ve olan ayrımının dışındadır. Ancak dünyayı aşan bir varlık iz bırakabilir. İz, hiçbir zaman orada olmamış olanın, hep çoktan geçip gitmiş olanın mevcudiyetidir. Plotinos, Bir'den sudurun, ne Bir'in değişmezliğine ne de Bir'den mutlak ayrılmaya zarar verdiğini düşünmüştü. İşte, öncelikle saf bir biçimde diyalektik ve nerdeyse eylemsel olan böylesi bir durumda (ki bu durum, ikonografik bir biçimde, üst kısımlarıyla ilkelerinin yanında duran ve ancak alt kısımlarıyla aşağı eğilen Zekâ ve Ruh söz konusu olduğunda sürekli yinelenir) yüzün istisnai bir biçimde anlam ifade edişi dünyada ortaya çıkar. "Varlıkları önceleyen ilkeye, Bir'e gelince, o kendinde kalır; kalmakla birlikte, varlıkları kendine uygun olarak yaratan, yine kendisinden başkası değildir; onları meydana getirmekte kendi kendine yeter... burada, Bir'in izi özü doğurur, ve varlık Bir'in izinden başka bir şey değildir" (*Enneadlar*, V, 5).

Ampirik bir geçişin izinde, o geçişin bir göstergeye dönüşebilirliğinin ötesinde, izin özgül bir şekilde anlam ifade edişini koruyan şey, onun bu aşkınlığın izindeki konumuyla mümkündür ancak. İzdeki –O'luk adını verdiğimiz– bu konum şeylerde başlamaz. Şeyler, kendi başlarına bir iz bırakmazlar; ancak sonuçlar üretirler, yani dünyada kalırlar. Bir taş bir diğerini çizdiğinde, bu çizik bir iz olarak görülebilir elbet; ama aslında, taşı elinde tutan insan olmaksızın, çizik bir sonuç olmaktan öteye gitmez. Tutuşan ağaç düşen yıldırımın ne kadar iziyse o da o kadar izdir. Neden ve sonuç, bir zaman dilimiyle ayrılmış olsalar bile, aynı dünyaya aittirler. Şeyler en bilinmeyen yanlarına kadar her şeylerini gözler önüne sererler: Şeyleri damgalayan izler mevcudiyetin bu doluluğunun bir parçasıdır ve tarihlerinin bir geçmişi yoktur. İz olarak iz, geçmişe götürmekle kal-

maz, benim zamanım içinde yer alan her türlü geçmiş ve gelecekten daha uzak bir geçmişe geçiştir. Başka'nın geçmişine, tüm zamanları bağrında toplayan mutlak geçmişe –ki ebediyet de burada ortaya çıkar– geçiştir.

Tezahürünü, sen diye seslenmenin benzersiz doğrudanlığında yorumlamamızı haklı çıkaran Başka'nın mevcudiyetinin mutlaklığı şeylerin sıradan mevcudiyetinden farklıdır. Şeylerin mevcudiyeti, benim yaşamımın şimdisine aittir. Geçmişi ve geleceğiyle yaşamımı oluşturan her şey, şeylerin bana verildiği şimdide bir araya gelmiştir. Buna karşılık yüz, Başka'nın izinde ışıldar: Başka'nın izinde bana kendini sunan, aynı anda yaşamımdan çıkıp gitmektedir ve beni zaten bir mutlak (*ab-solu*) olarak ziyaret eder. Biri çoktan geçip gitmiştir. Geçişinin bıraktığı iz, onun geçmişine, dünyadaki yapıp etmelerine ya da dünyadan keyif alışına *işaret* etmez. İz, reddedilemez ağırlığıyla kendini dayatan (*kazınan* da diyebilirdik) altüst edişin ta kendisidir.

O'nun O'luğu, tasarrufumuz altındaki şeyin *bu*'luğu değildir. Buber ve Gabriel Marcel, insanlar arasındaki karşılaşmayı betimlemek için şeyin *bu*'luğu yerine Sen'i seçmekte haklıydılar. Karşılaşmanın hareketi hareketsiz yüze sonradan eklenen bir şey değildir; yüzün bizzat kendisindedir. Yüz, kendisi itibarıyla, ziyaret ve aşkınlıktır. Fakat tümüyle açılmış olan yüz, O'luğun izinde bulunduğu için, aynı zamanda da kendisinde kalabilmektedir. O'luk, varlığın başkalığının kökenidir. Nesnelliğin kendindeliği, varlığın başkalığına, bu başkalığa ihanet ederek katılır.

Geçip giden Tanrı, yüzün, kendisine benzeyeceği bir model değildir. Tanrı'ya benzemek, Tanrı'nın ikonu olmak değil, onun izinde bulunmaktır. Hıristiyan-Musevi tinselliğimizin ifşa edilmiş Tanrısı, burada olmayışının sonsuzunu bütünüyle kendinde barındırır. Çıkış Bap 33'te olduğu gibi, ancak izinde kendini gösterir. O'na doğru gitmek, bir gösterge olmayan bu izi izlemek değil, izde bulunan Başkaları'na doğru gitmektir.

Öz ve Çıkarsızlık[1]

"Novalis, edilginliğin lehine söylenecek bir şeyler var, diye yazıyordu. Novalis'in çağdaşı ve de etkinliğin filozofu olmak istemiş olan Maine de Biran ise, yine de özü itibariyle, alçak ve yüksek olmak üzere iki türden edilginliğin filozofu olarak kalmıştır. Ancak alçak denilen, yüksekten daha alçakta mıdır?"

Jean Wahl, *Traité de Métaphysique*, s. 562
(1953 basımı)

I. VARLIĞIN "ÖTEKİSİ"

Eğer aşkınlığın bir anlamı varsa, bu yalnızca, *olma olayı* için –*esse* için– *öz*[2] için, varlığın ötekisine geçme olgusu anlamına gelebilir. Ya *varlığın ötekisi* ne demeye gelir? Özün ötesi, Platon'un *Devlet* diyaloğundan itibaren sorun haline getirilmiş olsa da, *Sofist* diyaloğunda sayılan beş "cins" arasında varlığın karşıtı olan cins eksiktir. Peki burada varlığın ötekisine ulaşma olarak geçme *olgusu* –bu geçiş sırasında kendi olgusallığını kaçınılmaz bir biçimde bozduğuna göre– ne anlama gelebilir?

1. Bu metin Emmanuel Levinas'ın *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (ilk basım 1974), Martinus Nijhoff, Dordrecht, Hollanda, 1986, basımının ilk bölümünden 3.-14. sayfalarının çevirisidir. (ç.n.)

2. *Essance* şeklinde yazmaya cüret edemediğimiz *öz* (*essence*) deyimi, (Latince) *ens*'ten farklı bir şey olan *esse*'ye, (Almanca) *Seiendes*'den farklı olan *Sein*'a –olma olayı veya sürecine– işaret eder.

(*Çevirenin notu* – Levinas, bu kitabının girişinde, Fransızca'da bulunmayan, ancak "dilin tarihinin talep ettiği" "essance"ı, daha durağan bir anlamı olan "essence"a kıyasla tercih eder gibi. *Essance*'daki son ek olan "*ance*"ın, *antia* veya *entia* şekillerinden gelerek, dilde eylem bildiren soyut adlar yapmakta kullanıldığını belirtir. Ve de "essence" kavramını geleneksel anlamında kullanmadığını, geleneksel anlamdaki "öz", "özsel", "özsel olarak" deyimlerini de "*eidos, eidétique*, ve *eidétiquement*", yahut da "doğa, *quiddité*, temel" sözcükleriyle karşılayacağını not eder [s. IX].)

Varlığın *öteki*'sine geçmek, varlıktan başka türlü... Hayır, *başka türlü olmak* demiyorum, *varlıktan başka türlü*... Bu, var-olmamak anlamına da gelmiyor. Geçmek, burada ölmekle eşdeğer değil. Var-olmak ve var-olmamak birbirlerini karşılıklı olarak aydınlatırlar, ve varlığın bir belirlenimi olan kurgusal bir diyalektiği işletirler. Ya da varlığı bertaraf etmeye çalışan olumsuzluk, kendini derhal varlık tarafından istila edilmiş olarak bulur. Orada oyulan bir boşluk, aynı ölmekte olanın boş bıraktığı yerin onun yerini doldurmaya aday olanların mırıltısıyla dolması gibi, derhal var'ın (*il y a*[3]) sağır ve kişiliksiz vızıltısıyla dolar. Varlığın *esse*'si, var-olmamanın ta kendisine hakimdir. Benim ölümüm bir anlam ifade etmez. Aksi takdirde, Macbeth'in de nihai mücadelesinin vakti geldiğinde dilemiş olduğu gibi, kendi ölümümle varlığın tamamını da peşimden sürükleyebilmem gerekirdi. Peki ama sahiden de, ölümlü varlık –veya hayat– "kendi için ironi"ye varacak kadar, hatta onunla neredeyse özdeşleştirilebilir olacak kadar anlamsız ve gülünç müdür?

Olmak veya olmamak; aşkınlık sorusu burada değil öyleyse. Varlığın *ötekisi* –varlıktan başka türlü– sözcesi, varlığı hiçlikten ayıran ayrımın ötesindeki bir ayrımı ifade etme iddiasındadır: Bu tam olarak *öte*'nin farkı, aşkınlığın farkıdır. Ancak hemen sorulabilir, *varlıktan başka türlü* (*autrement qu'être*) ifadesindeki *başka türlü* zarfı, kaçınılmaz bir şekilde olmak fiiline gönderme yapmamakta mıdır, böylece de varlık yapay bir dolaylı deyiş aracılığıyla basitçe aydınlatılmış olmamakta mıdır? Öyle ki, olmak fiilinin gösterileni, her söylenmiş olanda, her düşünülmüş olanda, her duyumsanmış olanda kaçınılmaz olarak var değil midir? Bizim olmak fiili etrafında örülmüş dillerimiz, yalnızca tanrılarınkinden bile daha güçlü olan bu alaşağı edilemez krallığı yansıtmakla kalmayacaklar, dahası bu krallığın kalbinin attığı yer mi olacaklardır? Ama eğer durum böyleyse, yeryüzü krallıklarının göğü üzerinde yükselen Gökyüzü Krallığının öte-dünyalarının olgusal aşkınlığı dışında başka hiçbir aşkınlığın bir anlamı olmayacaktır. Birbirlerinden ne denli farklı olurlarsa olsunlar, varolanların ve dünyaların varlığı, karşılaştırılamaz olanlar arasında bir kader ortaklığı dokur; bu varlık bunları birbiri-

3. Bu "*il y a*" deyimiyle ilgili olarak, bkz. *De l'existence à l'existant*, s. 93 vd. Paris: Vrin, 1947.

ne bağlar – hatta bunları birleştiren varlık birliği sadece analojiye dayalı bir birlik bile olsa. Bu bağlanmayı veya fiili durumu parçalamaya (*disjoindre*) yönelik tüm girişimler bunun altını daha iyi çizer. Varlığın yadsınmasından arda kalan boşluğu *var* (*il y a*) doldurur.

II. VARLIK VE ÇIKARA YÖNELME

Böylece öz, kendi etkinliğini kesintiye uğratmaya yönelik her türlü hiçlik aralığını doldurarak, özde yıkılamaz bir süreklilik olarak etkinliğini sürdürür. *Esse, interesse*'dir.[4] Öz, çıkar bulmaktır. Bu çıkar arama, yalnızca kendi yadsımasının göreliliğinden hayrete düşen Zihne, ve kendi ölümünün anlamsızlığı karşısında ümitsizliğe düşen insana belirmez. Olumlu bir şekilde, kendisini varolanların *conatus*'u[5] olarak teyid eder. Olumluluk (*positivité*), bu *conatus*'tan başka ne anlam taşıyabilir ki? Varlığın çıkara yönelişi, birinin diğeriyle, herkesin herkesle mücadele içinde olduğu bencilliklerde, birinin diğeriyle savaştığı ve böylece de hep birlikte savaş içinde olunduğu birbirlerine allerjik bencilliklerin çoğulluğunda dramatize eder kendini. Savaş, özün çıkara yöneliş hareketi veya dramıdır. Hiçbir varolan kendi saatini beklemez. Çatışma durumundaki terimlerin ait oldukları alanların farklılığına rağmen herkes herkesle mücadeleye girişir. Böylece öz, savaşın en aşırı noktasına vardırılmış eşzamanlılığıdır. Belirlenim (kararlılık) belirginleşmiştir, ve daha baştan çarpışma yoluyla bozguna uğrar. Belirlenim kargaşanın uğultusu içinde oluşur ve yokolur. En aşırı noktasına vardırılmış birbiriyle aynı zamanda olma veya içkinlik...

Öz, varlıkların dolayımsız çarpışmasını askıya alan Aklın egemen olduğu bir barış yoluyla özün ötekisine dönüşemeyecek midir? Sabır süreci içine giren, varlık içinde kalma ısrarlarından kaynaklanan allerjik hoşgörüsüzlüğü terk eden varlıklar, *varlıktan başka türlü*'yü dramatize ediyor değil midirler? Ne var ki, sabır ve zamana

4. Latince'de, *esse* "varlık" anlamına, *inter* de "ara" anlamına gelir. Sözcüklerin kökensel anlamlarında bakarsak, bu cümle (*Esse* est *interesse*) "varlık aralarda varolandır" ya da "varlık varlıkların arasındadır" olarak okunabilirdi. Ancak *intéresser*'nin bugünkü anlamının "ilgilenmek", *intéressement*'nın da "bir çıkar bulmak", "çıkara yönelmek" anlamlarına geldiğini unutmayalım. (ç.n.)

5. Yönelim, girişim. (ç.n.)

yayma olan bu akılcı barışın anlamı hesap, dolayım ve siyasettir. Herkesin herkesle savaşı mübadele ve ticaret oluverir birden. Herkesin herkese karşı, herkesin herkesle birlikte olduğu yerdeki çarpışma, karşılıklı olarak kendini sınırlama ve maddenin belirlenimi haline geliverir. Ancak varlıkta diretme ve çıkar arayışı, bugün sabır ve siyasi rıza göstererek verilen tavizleri gelecekte dengelemesi gereken telafi süreci aracılığıyla burada muhafaza edilir. Varlıklar daima bir araya gelmiş –yani şimdiki zamanda mevcut– olarak kalırlar. Ancak bu şimdi, bellek ve tarih aracılığıyla madde olarak belirlenmiş bütünlüğe yayılır; şimdide ne bir çatlak ne de öngörülmemiş bir şey vardır; oluş (*devenir*) buradan dışlanır. Bu şimdi, büyük ölçüde bellek ve tarih aracılığıyla gerçekleştirilen yeniden-sunumlardan (temsillerden) yapılmış bir şimdidir. Hiçbir şey bedava değildir. Kitle de, çıkar arayışı da baki kalır. Aşkınlık olgusaldır burada, barış da istikrardan yoksun. Bu barış çıkarlara fazla direnemez. Ve de verilen sözlerin tutulmaması (yani, erdemleri mükâfatlandırma, kötülükleri cezalandırma gibi vaatlerin tutulmasının gökle yeri ayıran mesafeden çok daha uzun bir vadeye yayıldığını iddia edenlerin verdikleri güvencelere rağmen), Tanrı'nın ölümü veya gökyüzünün boş olduğuna dair birtakım garip söylentileri de yüreklendirecektir. Artık kimse bunların sessizliğine inanmayacaktır.

Bununla birlikte, savaştaki öz ile barıştaki özü birbirinden ayıran farkın bile –çünkü savaş yapmaktansa ticaret yapmak evladır, çünkü İyilik daha önce Barış içinde egemen oldu– Platon'dan beri özün ötesinin düşünüldüğü ve söylendiği yer olan şu *nefsin nefessiz kalmasını (essoufflement de l'esprit)* ya da nefesini tutan nefsi varsayıp varsaymadığını bugünden itibaren kendimize sormalıyız. Ve yine bugünden itibaren, bu nefesini tutmanın veya bu nefsine hakim olmanın Öz'ün ötesinden bir anlam taşıyan Tin'in en uç olasılığı olup olmadığını kendimize sormalıyız.

III. SÖYLEME VE SÖYLENMİŞ OLAN

Varlık tarafından varlığın *öteki*'sinin sözcesinin derhal kuşatılmasındaki kaçışı olmayan yazgı, acaba *söylenmiş* olanın *söyleme* üzerine uygulamış olduğu hükümranlıktan, söylenmiş olanın kımıltısız kaldığı *kehanet*'ten kaynaklanmamakta mıdır? Aşkınlığın iflası, o halde

sadece, *aşma eylemini* logos içinde temalaştıran (*thématisant*), aşkınlığın geçişine bir son nokta dayatarak, bunu da "öte dünya" olarak sabitleyen, söylemiş olduğunu, varlığın çıkara yönelişinde dokuduğu yazgının kaçınılmaz kipleri olan savaş ve madde içinde konumlandıran bir ilahiyatın iflası anlamına mı gelmektedir?

Bunun nedeni, *conatus* ve çıkar arayışı olarak, öz içinde diretme anlamında özün sözel bir oyuna indirgenmesi değildir. Söyleme, kesinlikle bir oyun değildir. Dilbilgisi uyarınca birbirine bağlamış olduğu sözel imlerin, dilbilimsel sistem ve anlambilimsel parıltıların öncesinde dillerin ön-sözünü (*avant-propos*) oluşturan söyleme, birinin ötekine yakınlığı, yaklaşmanın getirdiği bağlanma durumu, biri öteki için olma, anlamın anlamlayışının (*signifiance*) ta kendisidir. (Ancak, bağlanmayı yaklaşmayla tanımlamak yerine, tersine yaklaşmayı bağlanmakla tanımlamak gerekmez mi? *Yakın* (akraba, kardeş, aileden olan, vb.) sözcüğünün sıkça kullanıldığı yürürlükteki ahlaki düsturların lehine,[6] belki de artık yakınlık ve yaklaşmanın içerdiği bütün anlamlardan hayrete düşmeyi bıraktık). Kökensel veya köken-öncesi söyleme (ön-sözün önermesi) bir sorumluluk hikâyesi kurgulamaktadır. Bunun düzeni varlıktan daha vahim ve varlığa öncelidir. Onunla karşılaştırılınca, varlık oyunun bütün görünümlerine sahiptir. Varlığın olası olan her şeye kapısı açık, bütün sorumluluktan sıyrılmış oyunu veya gevşemesi... Ancak, oyun çıkar arayışından uzaklaşmış mıdır? Hemen üzerinde çekişilen bir mesele –para veya onur– oyuna yerleşir. Telafi mekanizması olmayan, ebedi bir hayat önermeyen, mutluluğun getirdiği hazzı içermeyen bir çıkarsızlık –tam bir karşılıksızlık durumu–, oyunun sahte hafifliği yerine, uç noktada bir vahamete gönderme yapmıyor mu? Biraz hızlı giderek şunu soralım: Varlığın *esse*'sinin karşıta döndüğü bu vahamet, şu köken-öncesi dile –birinin ötekinden sorumlu olmasına– birinin kendisini ötekinin yerine koymasına ve kendini böylece belirginleştiren bir rehin olma koşuluna (veya koşulsuzluğuna) gönderme yapmıyor mu?

6. Bilindiği gibi, İsa "yakınını seveceksin" ahlaki düsturunu, "olağanüstü bir şey yapılmış olmayacağı" gerekçesiyle eleştirmiştir. Levinas ise, "yakın" ve "yaklaşma"ya daha taze, daha şaşkınlığa düşen (*thaumazein*) bir gözle bakmaya çalışıyor. (ç.n.)

Ne olursa olsun bu köken-öncesi söyleme, söyleme ve söylenmiş olanın birbiriyle bir bağıntı içinde olduğu, söylemenin kendi konusuna bağımlı olduğu bir dil şeklinde devinir. Hatta varlık ve varolan arasındaki ayrımın bile söylenmiş olanın bu amfibolojisi[7] tarafından taşındığı söylenebilir. Ne bu ayrım ne de bu amfiboloji basitçe yapay sözel oyunlara indirgenemez. Söyleme ve söylenmiş olan arasındaki bağıntı, yani söylemenin söylenmiş olana, dilbilimsel sisteme ve de varlıkbilime bağımlı olma durumu, her belirmenin ödenmesini talep ettiği bedeldir. Söylenmiş olan olarak dilde, her şey –kendisine ihanet edilme pahasına bile olsa– önümüzde tercüme edilebilir.[8] Hizmetkâr dil ve hizmet ettiği için olmazsa olmaz dil... Tam da şu anda kullanılan dil; *varlıktan başka türlüyü* veya *varlığın ötekisini*, varlığın *özünü* –kendilerini daha önce sadık olmayan bir tarzda göstermiş oldukları konuların dışında– kendilerini nerede gösteriyorlarsa orada araştırmaya yarayan dil... Sanki varlığın ötekisi olma olayıymış gibi, şu *varlığın dışında*'yı, şu varlıktan *ayrıksı*'yı (*ex-ception*) –ona ihanet etmek suretiyle bile olsa– söylemeye izin veren dil... Varlık, varlık hakkındaki bilgi, ve içinde bu bilginin ortaya çıktığı söylenmiş olan, varlığa göre ayrıksı bir durum oluşturan bir söyleme içinde ifade ettikleri anlamı kazanırlar; ancak yine de hem bu ayrıksılık, hem de bilginin doğumu söylenmiş olan içinde kendini gösterir. Ancak ayrıksı olanın kendini göstermesi ve *söylenmiş* olan içinde kendini gerçek haline getirmesi, Söyleme'nin ışık altına getirip ifşa etme (*apophantique*) macerasını –bu ifşa hizmetkâr veya meleksi bir ifşa ediş de olsa– mutlak haline getirmenin yeterli bir gerekçesi değildir.

Hizmetkâr veya meleksi macera –yüce bile olsa– yalnızca aracı

7. *Amphibologie* kelimesinin sözlük anlamı "ikizanlamlılık". Bu karşılık, Levinas'ın metni bağlamında bir şey ifade etmediğinden sözcüğü olduğu gibi bıraktık. Levinas Heidegger'in varlıkbilimsel fark düşüncesinin esası olan, olmanın olanlarda (ya da varlığın varolanlarda) hem örtüsünü açtığı hem de geri çekildiği çiftanlamlılığını, söyleme ile söylenmiş olan arasındaki ilişkiye uyguluyor gibi görünüyor. Söyleme hem söylenmiş olanı varedendir hem de onda geri çekilir; söylenmiş olan katılaşarak ilksel bir söylemeye dayandığını gizler. (ed.n.)

8. *Se traduire devant nous* (önümüzde tercüme edilmek) deyimi, aynı zamanda "mahkeme önüne çıkarmak" anlamındaki *traduire devant la justice* deyimine gönderme yapar. Söz konusu "adalet" olduğunda "ihanetin" vahameti daha da keskinleşir. (ç.n.)

görevi göreni, dolayımı belirtir. Çünkü varlığın özünü önümüzde tercüme eden temalaştırma ve onunla aynı zamanda olan şeyler, yani kuram ve düşünce, Söyleme'nin herhangi bir zafiyetine tanıklık etmezler. Temalaştırma, kuram ve düşünce, Söylemenin köken-öncesi çağrısıyla, sorumluluğun ta kendisiyle harekete geçirilmişlerdir. Bundan daha ilerde bahsedeceğiz.[9]

Ne var ki, Söyleme ifşa içinde tükenmez. İfşa, sorumluluktan sorumlu, yanıt veren bir dili varsayar, ve varlık bu yanıtın vahametiyle boy ölçüşemez. Gerçekte, sorumluluktan kaçmanın olanaksızlığı, ancak bu reddi önceleyen veya onu takip eden vicdan azabı veya utanmada kendini ele verir. Ancak gerçeğin gerçekliği bu vicdan azaplarının ötesine geçer. Fakat doğal olarak bir yalınkatlığı olsa da, öz, varlığın hiçliği dışlaması gibi, sorumluluğun badirelerini dışlamaz. Ve de sorumlu söylemenin vahameti, varlığa belli bir göndermeyi saklı tutar. Bu göndermenin doğasının sonradan açıklanması gerekecektir. Ahlaki olanaksızlık, sorumluluğu gerilimin daha düşük olduğu bölgelere, olmak ve olmamanın sınırlarına yerleştirmesiyle, daha az vahim değildir. Hâlâ bulanık da olsa, etik ile yakınlığını göstermeye başlamış olan varlıktan başka türlünün vahameti... Baştan beri burada araştırmakta olduğumuz *varlıktan başka türlü*, önümüzde tercüme edildiği andan itibaren, söylenmiş olanı üreten söylemeye egemen olan söylenmiş içinde ihanete uğrar. Yöntembilimsel bir sorun ortaya çıkıyor burada. Bu sorun da, Söylemenin köken-önceliği (ya da bizim burada belirttiğimiz şekilde, anarşikliği,[10] kökensizliği), bir konu içinde kendini göstermek suretiyle kendine ihanet etmeye sürüklenebilir mi? (Yani, bir an-arkeoloji olanaklı mıdır?) Bu ihanet indirgenebilir midir? Aynı anda hem bilmek hem de *bilinmiş olanın*, temalaştırmanın bilinmiş olanı varlıkbilime bağımlı kılması dolayısıyla onda bırakmış olduğu izlerden arındırılması mümkün müdür? İhanet öyle bir şeydir ki, bu bedel ödendiğinde, artık her şey kendini gösterir, hatta söylenemez olan bile. İhanet sayesinde, söylenemez olan hakkında ketumluğu bir yana bırakacak bir biçim-

9. Bu kitabın, 5. Bölüm'ü, 3 (*Autrement qu'être on au-delà de l'essence* kastediliyor. – ç.n.)

10. Levinas, "*an-archie*" sözcüğünü, *arkhe*'ye, yani başlatıcı bir ilk ilkeye sahip olmayan anlamında kullanmaktadır. Aynı şekilde, bir arkeo-loji'nin değil, ama bir *an-arkeoloji*'nin olanaklılığını aramaktadır. (ç.n.)

de konuşmak da olanaklı hale gelir ki bu, büyük bir olasılıkla felsefenin görevinin ta kendisidir.

Önermeler şeklinde sözcelere döküldüğü takdirde, söylenemez olan (veya an-arşik), biçimsel mantığın kalıplarını alır,[11] varlığın ötesi kanı niteliğindeki (*doxique*) savlar şeklinde kendini ortaya koyar, *varlık* ve *varolan* arasındaki, varolanın varlığın üzerini örttüğü savunulan amfibolojide bir an parlar. *Varlıktan başka türlü*, içinde artık sadece *başka türlü olmak* anlamına gelmeye başladığı söylenmiş olandan kendisini çekip çıkarabilmek için, aynı zamanda kendi söylediğini de yadsıması (*se dédire*) gereken bir söyleme içinde sözcelenir.[12] Felsefe'nin sözcelere döktüğü –tam da *öte*'nin aşkınlığı sebebiyle sözcelere döktüğü– varlığın ötesi, böylece kendini kurtaramadan hizmetkâr sözcelerin kalıpları içine mi düşmüş olur?

Bu *söyleme* ve *kendi söylediğini yadsıma* bir araya gelebilirler mi, aynı zamanda olabilirler mi? Gerçekte, bu aynı zamandalığı talep etmek, daha baştan, varlığın *ötekisi*'ni *olmak* ve *olmamaya* yeniden geri götürmek anlamına gelir. Artzamanlı bir düşüncenin zorlayıcı konumunda kalmamız gerekmektedir. Kuşkuculuk, daha Felsefe'nin başlangıçlarında, bu çeviri ve ihanetin artzamanlılığını hem

11. Biçimsel mantığı aşan anlamlamalar (*significations*) yine biçimsel mantık içinde kendilerini gösterirler. Bunlar biçimsel mantık üzerine hüküm verdiklerinde anlamın kesin bir şekilde gösterilmesi de buna işaret eder. Bu gönderme ne kadar kesin bir mantıkla düşünülürse, bu gösterme de o kadar kesinleşir. Bütün düşüncenin varlığın anlaşılmasının hizmetine girmesi mitosu da, büyük bir olasılıkla kendini tutarlılık arayışında açığa vuran bu işlev yüzündendir. Bu tutarlılığın meşruluğunu biçimsel mantık yönlendirir; ve burada anlamlama ile varlık arasındaki açıklık *ölçülmeye* başlanır, ve de çelişkili bir şekilde bir metafizik *öncesi* ortaya çıkar. Ancak, *varlığın ötesi*'nin yapıları tarafından kesintiye uğratılan mantıksallık (*le logique*) (ki bu yapılar da bu mantıksallıkta görünür kılınır), felsefi önermelere diyalektik bir yapı kazandırmaz. Dizgeyi kesintiye uğratan şey, kategorinin olumsuzlanmasından çok, sanki mantıksal düzen ve de onunla eşleşmeyi başaran varlık, kendilerini fazlasıyla aşan bir üstünlüğü (*superlatif*) içlerinde taşıyorlarmış gibi, bir üstünlük atfıdır. Örneğin, öznellikte bir yer-olmamaklığın getirdiği ölçüsüzlük, okşama ve cinsellikte –sanki dokunuş bir derece meselesiymiş gibi, apışarasına dek, bir tenin ötekinin altına girmesine kadar– dokunuştaki "fazlalık" (*surenchère*)...

12. Philippe Lacoue-Labarthe, *Phrase* adlı kitabında (Ch. Bourgois, 2000), "vazgeçme" veya "yadsıma"nın (*renoncer*), bir zamanlar "bildirmek", "sözcelemek" (*énoncer*) anlamına geldiğini, Yunanca'da da "*phraser*"nin hemen hemen aynı durumda olduğunu belirtir. (ç.n.)

dile getiriyor (*traduire*) hem de buna ihanet ediyordu. *Varlıktan başka türlü*'yü düşünmek, belki de en azından, sözcenin olanaksızlığını, bu olanaksızlığın sözcesinin ta kendisiyle *gerçekleştirme*'ye cüret ederek savunmaktan çekinmeyen kuşkuculuğun gösterdiği cesaret kadar gözüpeklik ister. Eğer mantıksal düşüncenin kuşkuculuğa yönelttiği sayısız "çürütülemez" çürütmelerden sonra, kuşkuculuğun geri dönmeye hâlâ yüzü tutuyorsa (ve o daima Felsefe'nin meşru çocuğu olarak geri gelir), bunun nedeni, mantığın onda teşhis ettiği çelişkide, çelişkili olanların "aynı zamandalığının" eksik olmasıdır. Dahası, ikircikli veya bilmecemsi bu söylemeyi gizli bir artzamanlılık yönetir, ve daha genel olarak, anlam eşzamanlılığın ötesinden, özün ötesinden anlam ifade eder.

IV. ÖZNELİK

Varlıktan başka türlü. Bu deyişle ifade edilen şey, öz içinde hükmünü süren bir yazgının paramparça oluşudur. Bütün çeşitliliklerine rağmen parçaları ve kıpkırları birbirine ait olan, yani aynı düzenin dışına çıkmayan, tıpkı Parque tarafından kesilen ipin uçları sonra yine birbirine bağlanıyormuş gibi, Düzen'den kaçamayan bir yazgıdır bu. Söz konusu olan, Özgürlüğün ötesine geçen bir girişimdir. Savaşın ve de maddenin nedenselliğinde bir kesinti olarak özgürlük, yine de özün yazgısından kaçamaz; ve olayları bir *epos*[13] şeklinde eşzamanlı kılan, onların içkinliğini ve düzenlerini ortaya koyan tarih ve zamanda yerini alır.

Burada söz konusu olan, özden çıkıp kurtulma olanaklılığını düşünmektir.[14] Ama nereye gitmek için? Hangi alana varmak için? Hangi varlıkbilimsel planda konumlanmak için? Ama özden çıkıp kurtulma, "*nereye*?" sorusunun koşulsuz ayrıcalığına da karşı çıkar. O, yer-olmamaklığa işaret eder. Öz, ayrıksı olanı da kapsadığını ve kapladığını iddia eder: olumsuzluk, hiçleştirme ve daha Platon'dan beri varlık-olmayanın da belli bir anlamda varolduğu"[15] savı... Bu-

13. "Söz", "hikâye", "kehanet", "söz verme", hatta "anlam", "konu", "şey" anlamlarına gelen Yunanca sözcük. (ç.n.)

14. Elbette, düşünme gerekliliğinin aşkınlığın anlamına kayıtlı olduğunu göstermek de söz konusu olacaktır burada.

15. Platon, *Sofist*. (ç.n.)

rada, var-olmayanın ötesinde, "varlıktan başka"nın ayrıksılığının öznellik veya insanlığı, özün işgallerini geriye püskürten bir *kendiliği* imlediğini göstermek gerekecek. Topluluğun, tür ve biçimin dışında olmasına rağmen kendinde de bir huzur bulamayan, endişeli, kendi kendisiyle örtüşemeyen, başka hiçbir şeyle karşılaştırılamaz olan biriciklik olarak ben... Bu biricikliğin kendisinin dışındalığı, kendisiyle arasındaki ayrımı, onun umursamaz olmamaklığı, ve [Fransızca'daki] şu, günlük ve akıcı dile girdiği için artık kimseyi hayrete düşürmeyen "*se*" (kendi) zamirinin veya kendi üzerine büklümlülüğün olağan-üstü yinelenişidir; şeylerin *kendini* gösterdiği, bavulların *yapıldığı*, ve de fikirlerin anla*şıldığı* bu dil kimseyi şaşırtmaz...[16] Yeri olmayan biriciklik, ideal özdeşliği olmayan biriciklik. O biriciklikte, bir varlığın kendi ideal özdeşliğini, belirişinin sayısız veçhelerini özdeşleştirmek suretiyle bir *kerygme*'den[17] türetmesi söz konusu değildir. Kendi ile örtüşen bir benin kimliğine sahip olmayan, kendini özden çekip çıkaran biriciklik – insan.

Felsefe tarihi, şimşek parıltısı gibi bazı anlarda, sanki aşırı bir gençlikte gibi, bu özle ilişiğini kesen öznelliği tanıdı. Platon'un varlık olmayan Bir'inden Husserl'in –içkinlikte aşkın olan– katıksız Ben'ine kadar, bu tarih, varlıktan metafizik kopuşu tanıdı. Söylenmiş olanın ihanetinde, sanki bir kehanetin etkisi altında gibi, ayrıksı olan öz'e ve yazgıya geri götürülse, kural haline getirilse, ve bizi artık sadece öte-dünyalara çıkarsa da, varlıktan metafizik kopuşu tanıdı. Nietzsche'nin insanı bunu haydi haydi tanıdı. Husserl'in aşkın (*transcendantal*) indirgemesi için bir ayraç içine koyuş yeterli miydi? Yoksa, bir yazma şekli miydi, mürekkebin ondan kurtulmaya çalışanın eline yapışması gibi, yapışan dünyayla birlikte bir işe koyulma şekli miydi? Nietzsche'nin, geri dönüşsüz zamanı bir girdap gibi ters-yüz eden, dili yadsıyan bir kahkahaya varan şiirsel yazısındaki nihilizme kadar gitmek gerek.

Filozofun, dile getirilemez olanı ve varlığın ötesini bizim önümüzde tercümeye kalkan Felsefe tarihindeki dil aşırılıklarında yeni-

16. Levinas, belli sayıda fiille birlikte kullanılan *pronoms refléchis*'lerden söz ediyor; ancak bunlar Türkçe'ye çevrilirken çoğunlukla "edilgin" fiil çekimi şekline dönüştüklerinden, şu söz konusu "kendi"nin "olağan-üstü" –ve de söylemek gerek, garip– "yinelenişini" fark etmek her zaman olanaklı olmuyor. (ç.n.)

17. Bir haberi, emri bildirme; kökensel çağrı. (ç.n.)

den bulduğu dil... Ne var ki, *varlıktan başka*'nın anlamlandırılmasında yeterli olacak şey, varlıkla hâlâ bir bağıntı içinde olan olumsuzluk değildir.

V. ÖTEKİ İÇİN SORUMLULUK

Ancak varlık ve zaman, hâlâ zamansal olan ve varlıkta *meydana gelen* kopuş ânında, öznelliği kendi özünden çekip çıkarmak üzere nasıl olup da paramparça olacaklar? Paramparça olmak ve çekip çıkarmak, bir süreci kapsamıyorlar mı, varlık içinde meydana gelmiyorlar mı? *Varlıktan başka türlü*, zamandan çekip çıkarılmış ve de nasıl oluyorsa zamansal diziye hakim olan bir ebedi düzen içinde konumlandırılamaz. Kant, bunun olanaksızlığını 4. Çatışkı'nın karşısavında göstermişti.[18] O halde, zamanın zamansallaşmasının *varlığın* ve *var-olmamanın ötesi*'ni de –varlık ve hiçliği, yaşam ve ölümü imlediği kipe göre– imlemesi gerekir. Zaman özdür ve öz'ün kendini göstermesidir. Zamanın zamansallaşmasında ışık, ânın kendi nezdinde gerçekliğini yitirmesiyle –ki bu zamansal akıştır– oluşur: özdeş olanın farkı. Özdeş olanın farkı, aynı zamanda onun kendini göstermesidir. Ancak zaman, aynı zamanda bütün ayrılıkların, geriye yönelik sentez, bellek ve tarih aracılığıyla geri kazanılmasıdır. Zamanın zamansallaşmasında, geriye yönelik sentez, bellek ve tarih yoluyla, hiçbir şey kaybolmamalı, her şey kendini sunmalı veya temsil etmeli, kendini yazıya emanet etmeli ve yazılabilmeli, ya senteze girmeli ya da Heidegger'in de diyeceği gibi, toparlanmalıdır; her şeyin billurlaştığı veya töz haline gelip kemik tuttuğu yerde, zaman kaybetmeden ve kaybedecek hiç zaman olmadan geriye kazanılabilir olan zamansallıkta, ve de varlığın tözünden vazgeçtiği yerde, zamanda geriye dönüşsüz bir göz kırpışının, her türlü eşzamansallaştırmaya karşı direnen bir artzamanın, aşkın bir artzamanın kendi işaretini vermesi gerekir.

Bu işaret edişin anlamını aydınlatmak gerekir. Acaba bu işaret ediş, artzamanda bir kopuşun öncesinde, şu "çok eskiden"i (*profond jadis*) olup bitmiş bir geçmiş sıfatıyla temsiliyete geri kazandırma-

18. "Transendantal Diyalektik; Saf Aklın Çatışkıları"; *Saf Aklın Eleştirisi* içinde. (ç.n.)

dan onunla bir ilişkiyi koruyabilir mi? "Çok eskiden", şimdinin bir "dönüşümü" anlamına gelmeksizin, dolayısıyla bir başlangıç, temalaştırılabilir bir ilke, ve yine dolayısıyla, tarihsel veya hatırlanabilir bütün geçmişin kökeni anlamına gelmeksizin, tersine, bütün şimdiye, bütün temsiliyete yabancı olarak kalabilir mi, ve dolayısıyla, temsil edilebilir bütün kökenden daha eski bir geçmişe, köken-öncesi ve anarşik bir geçmişe işaret edebilir mi? Peki bu köken-öncesi geçmişin şimdi [mevcudiyet] içindeki işaret edişi yine bir varlıkbilimsel ilişki olmayacak mıdır?

Ama eğer zamanın *varlık* ve varlıktan başka türlü'nün ikircikliğini göstermesi gerekiyorsa, bu durumda onun zamansallaşmasını öz olarak değil de, Söyleme olarak düşünmek daha uygun olur. Öz, Söyleme'nin söylenmiş olanını –veya epos'unu– kuşatır; ancak Söyleme kendi ikircikli söyleme (*équivocation*) gücüyle –yani sırrını muhafaza ettiği bilmece yoluyla– kendisini kuşatan özün epos'undan kaçar, ve öte ile özün epos'una dönüş arasında salınımda kalan bir anlamlama yoluyla öteye işaret eder. İkircikli oluş veya bilmece; Söyleme'nin sarsılmaz gücü ve aşkınlığın kipliği...[19] Öznellik, tam da düğüm ve düğümün çözülmesidir; yani, özün ve *özün ötekisi'nin* düğümü veya düğümünün çözülmesi...

Ancak söyleme kendi ilksel bilmecesi içinde nasıl söylenir? Aşkınlığın –varlıktan başkanın– artzamanlılığının kendi işaretini vermesi için zaman nasıl zamansallaşır? Aşkınlık hem kendi işaretini *esse* içinde verirken, hem de nasıl kendini *esse*'den çekip çıkarabilir? Hangi somut durumda bir geçmişle tekil bir ilişki kurulabilir? Öyle ki o tekil ilişki, kendi işaretini içkinlikte veren bu geçmişi içkinliğe geri götürmesin; bu geçmişi, ne şimdi ne de şimdiliğin temsili anlamında geri getirmeden geçmeye bırakın; onu, "dönüştürmüş" olacağı herhangi bir şimdiye gönderme yapmaksızın geçmeye bırakın. Dolayısıyla bu geçmiş, hiçbir zaman köken olamamış bir geçmiş, köken-öncesi, anarşik geçmiş [anlamı taşısın].

Geriye yönelik [sentetik] bir çizgisel hareket –zamansal dizi boyunca çok uzak bir geçmişe doğru giden geriye yönelik hareket– mutlak bir şekilde artzamanlı, bellek ve tarih tarafından geri kazanı-

19. Bkz. "Enigme et phénomène"; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* içinde, 2. basım, s. 207-17.

lamaz bir köken-öncesine asla erişemeyecektir. Ancak, şimdilerin birbirini basitçe takip etmesi şeklindeki bir zaman kurgusu dışındaki diğer kurgularla bunun üstesinden gelinebilir hasbelkader. İnsanlar kendilerini şükredecek durumda bulmaları olgusunun ta kendisinden ötürü şükredebilmişlerdir. O anki müteşekkir olma hali sanki daha önceden varolan bir müteşekkirliğe ekleniyormuş gibi kendi kendisi üzerine yamanır (*se greffer*). Müminin duasının işitilmesini istediği duada, dua sanki bir bakıma kendi kendisini önceler veya kendi kendisini takip eder.

Ancak, her şimdinin (mevcudun) ve her türlü temsil edilebilir olanın berisindeki bir geçmişle ilişki –ki bu ilişki mevcudiyet düzenine ait değildir– başkalarının hataları veya mutsuzlukları karşısındaki benim sorumluluğumun olağanüstü ve gündelik olayında, ötekinin özgürlüğünden sorumlu sorumluluğumda –şaşırtıcı insan kardeşliğinde– içerilir. Bu kardeşliğin kendisi de, Kabil'in ürpertici soğukluğuyla düşünüldüğünde, ayrılmış varlıklar arasındaki talep etmiş olduğu sorumluluğu açıklamaktan henüz uzak olacaktır. Ötekinin özgürlüğü asla benimkinde[20] başlamış olmayacaktır; yani benimkiyle aynı şimdiyi paylaşıp onun çağdaşı olmayacak, benim için temsil edilebilir olmayacaktır. Ötekinden sorumlu olma, benim bir bağlantıya girmemle, kendi kararımla başlamış olmayacaktır. Kendimi içinde bulduğum sınırsız sorumluluk, benim özgürlüğümün önünden gelir; şimdi-olmayanın, en âlâsından kökensel-olmayanın, an-arşik olanın, özün berisinde veya ötesinde olanın "her-tamamına-ermesinin-sonrasından"ın "her-anısının-öncesinden" gelir. Öteki için [duyduğum] sorumluluk, özneliğin yeri-olmamaklığının bulunduğu, ve "nerede?" sorusunun bütün ayrıcalığını kaybettiği yerdir. *Söylenmiş* olanın ve de *özün* zamanı, köken-öncesi söylemeyi orada işitilmeye bırakır; aşkınlığa, artzamanlılığa, burada şimdi-olmayan ile bütün temsil edilebilir mesafe (ki bu mesafe de kendi tarzında sorumlu olana işaret eder ve bunun da açıklanması gerekir) arasında açılan indirgenemez açıklığa yanıt verir.

20. "Benim özgürlüğümün başlamasıyla" da denilebilir... Levinas, modern zihniyetin tersine, özgürlüğün *karşılıklı* (*réciproque*) olmasını önkoşul olarak koymuyor. (ç.n.)

VI. ÖZ VE ANLAM

Ancak, bu köken-öncesiyle ilişki bir geri kazanma [çabası] değil midir? Daha yakından bakmak lazım. Sorumlu olanın yanıtı, artzamanlı olanı, sanki muhafaza edilmiş, belleğe nakledilmiş, veya tarihsel olarak yeniden kurgulanmış gibi temalaştırmaz. Bu yanıt ne konu haline getirebilir ne de anlayabilir. Bunun sebebi zayıflığı değildir. Muhafaza edilemeyecek olan için sığanın büyük olması bir şey ifade etmez. Şimdi-olmayan, kendi devasalığı veya alçakgönüllü "üstünlüğü", veyahut, örneğin üstünlüğün ta kendisi olan iyiliği dolayısıyla anlaşılamazdır. Şimdi-olmayan burada görünmez olandır, ayrılmış (veya aziz[21]), ve bu yüzden de köken-olmayan, an-arşiktir. Temalaştırmanın olanaksızlığı, artzamanlı olanın iyiliğinden kaynaklanabilir. İyilik, ne kendini şimdi (mevcut) hale getirebilir, ne de temsiliyete girebilir. Şimdi, kendi özgürlüğümün başlamasıdır, halbuki İyilik kendini özgürlüğe bırakmaz: Benim onu seçmemden önce o beni seçmiştir. Kimse isteyerek iyi değildir. Ancak, İyiliği seçmeye zamanı olmayan özne, dolayısıyla İyiliğin ışınlarının[22] öznenin bilgisi dışında onun içine sızması, işte bu özgür-olmamaklığın biçimsel yapısını belirler. Özne, bu özgürlük-yokluğunun İyiliğin iyiliği tarafından ayrıksı bir şekilde telafi edildiğini görür. Ayrıksı olan biriciktir. Ve de eğer kimse isteyerek iyi değilse, kimse de İyiliğin kölesi değildir.[23]

21. "Kutsal" (*sacré*) kavramı karşısında "aziz" (*saint*) kavramını ayrıcalıklı bir yere oturtan Levinas, birincisini putperest, daha toprağa (toprak için "kutsal" deyimi kullanılırken, "aziz" deyimi bir nesneye atfedilemez) ve nesneye, fetişe bağlı bir gelenekten geldiği için reddeder gözüküyor. Ayrıca, "ayrılmış" deyimiyle "aziz"i ilişkilendirmesi de, özellikle felsefi, aşkın içerikli kavramları sürekli "tire" ile ayırarak, koparark yazan bir Levinas için özellikle anlamlı: örneğin, *in-fini* (sonlu-olmayan), *non-présent* (şimdi-olmayan), *ir-représentable* (temsil edilebilir-olmayan), vb... Bu anlamda ayrılmışlığın, hem aşkınlıkla, hem de dinsel içeriği dışında felsefi bir içerik kazanmış, ancak yine de "konulaştırılamaz" olarak kalması gereken "aziz" kavramıyla ilişkisi belirginlik kazanıyor. (ç.n.)

22. "İyilik" ile "ışın" (güneş) benzetmesi, Platon'un *Devlet*'indeki (508a) temayı izlemektedir. (ç.n.)

23. İyilik özgürlüğü kuşatır; benim onu sevmemden önce o beni sever. Bu öncellik dolayısıyladır ki – aşk aşktır. İyilik, doyum arayışındaki bir ihtiyacın karşılandığı son nokta da olmayacaktır – erotik bir ihtiyacın sonucu, İyilik konusunda

Anımsanamaz, temsil edilemez, görülemez olarak, şimdiden vazgeçen geçmiş, olmaktan daha mükemmel olarak (*plus que parfait*),[24] bedava anların geçmişine kendini bırakır. Uzakta kaldığı için değil, ancak şimdiyle ortak paydaya oturtulamazlığı nedeniyle, yeniden-anımsama yoluyla geri kazanılamaz. Şimdi, başlayan ve biten bir özdür, başlangıç ve son temalaştırılabilir bir sentezde birleşir; bu, bir özgürlükle bağıntı halindeki sonludur. Artzamanlılık ise, bu sentezin reddidir, bütünleştirilemez, ve tam da bu anlamda Sonsuz' dur.[25] Ancak, Öteki için sorumlulukta, bir başka özgürlük için [duyulan] sorumlulukta, bu anarşinin olumsuzluğu, şimdiye, görünüre çıkmaya karşı olan bu reddin olumsuzluğu, anımsanamaz olanın olumsuzluğu bana hükmeder ve beni ötekine, ilk önüme gelene tâbi kılar, beni ona yakınlaştırır, onun yakını haline getirir; öteki de, benim rızam olmaksızın kışkırttığı bu sorumlulukla böylece varlıktan olduğu gibi hiçlikten de kendini çekip çıkarır; yani bu sorumluluk beni, rehine olarak Ötekinin yerine geçirir. Bütün mahremiyetim, kendi-rızam-dışında-öteki-için haline bürünür. Bana rağmen, birbaşkası-için: İşte en mükemmelinden anlam ve kendi olmanın anlamı; hiçbir isim halinden (*nominatif*) türemeyen i' halindeki (*accusatif*) *kendini*'nin (*se*)[26] anlamı budur. Kendi kendini kaybederekten yeniden bulma olgusunun ta kendisi...

Bu şekilde kendini işaret etmenin ayrıksılığı, bana ötekinin yüzüne tâbi olmayı buyurur. Bir görevlendirilme de olan bu buyrukla, Sonsuz'un burada olmaması, olumsuz ilahiyatın bir biçimi değildir.

yanılgıya düşüyor gibi görünen Baştançıkarıcı'yla bir ilişkinin sonucu da değildir; ama baştançıkarıcı iyiliğin ötekisi de değildir, ancak onu taklit eder. Sonsuzluk olarak İyiliğin ötekisi yoktur; bunun nedeni onun bütünlüğü oluşturması değil, onun İyilik olması, ve onun iyiliğinden hiçbir şeyin kurtulmamasıdır.

24. *Plus que parfait*, Fransızca'da aynı zamanda "-mişli geçmişin hikâyesi"ne karşılık gelebilecek, kesinlikten yoksun (rivayet, -mişmiş, vb.) bir geçmişi imler. Ancak, bağlam bizi, "*parfait*"nin "tamamına erme" (*accomplissement*), "olma", "mükemmel" anlamlarını da düşünmeye sevkediyor; dolayısıyla "üstünlüğün" (*superlatif*) söz konusu olduğu bağlamda *plus que* (daha üstün, mükemmel) ile birlikte, *plus que parfait* deyimini, "olandan, tamamına erenden daha mükemmel" olarak anlıyoruz. (ç.n.)

25. Bu ayrım, Levinas'ın *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Martinus Nijhoff, La Haye, 1961) adlı kitabında ele alınmıştır. (ç.n.)

26. Bkz. 14. not. (ç.n.)

Özün ötesini sözceleyen bütün olumsuz atıflar, sorumlulukta kendilerini olumluya çevirirler. Bu sorumluluk, temalaştırılamayan ve dolayısıyla sessiz bir kışkırtmaya, travmaya verilen bir yanıttır; her türlü anlayış gücünden, bilinçten, şimdiden önce, her türlü özgürlükten önce girilmiş olan bir borçtan sorumlu olmadır. Bu öyle bir yanıt vermedir ki, sanki şimdiden vazgeçen görünmez olan, şimdiden vazgeçmesi olgusunun ta kendisinden dolayı bir iz bırakıyormuş gibidir. *Önünde* yanıt verdiğim (ya da, babaerkil hiçbir hiyerarşi olmaksızın, *-e yanıt* verdiğim) ile kendisin*den sorumlu*[27] olduğum arasındaki ikirciklikte yakının yüzü gibi ışıyan iz, yüzün bilmecesi veya ayrıksılığı, aynı anda hem yargıç hem de taraftır...

27. Fransızca'da, sorumluluk (*responsabilité*), -e yanıt vermek (*répondre à*), ve de sorumlu olmak (*répondre de*) deyimleri ağı dikkatli incelenirse, üçüncü sıradaki "yanıt verme" tarzının (sorumlu olma) canlı bir mevcudiyeti, içkinlik ve öz içindeki bir şimdi'yi, dolayısıyla da "anlama", "bilinç", "hesap" gibi kerteleri önsel olarak zorunlu kılmadığı düşünülebilir. Belki de, "yüz"ün ayrıksılığı, istisna teşkil etmesi, bu kerteleri öncelemesidir: Anlamayı beklemeden sorumlu olma, daha verilecek bir yanıtı olmadan yanıt verme (*répondre de*) zorunluluğu... (ç.n.)

Tanrı ve Felsefe[1]

I. FELSEFİ SÖYLEMİN ÖNCELİĞİ VE ONTOLOJİ

1. "Felsefe yapmamak yine de felsefe yapmaktır." Batının felsefi söylemi nihai bir kavrayışın veya tam bir kapsayışın genişliğini talep eder. Diğer tüm söylemleri, kendilerini felsefe nezdinde haklılaştırmaya zorlar.

Rasyonel teoloji bu bağımlılığı kabul eder. Eğer o, felsefenin denetiminin artık işlemediği bir alanı dine ayırsaydı, bu alan felsefi olarak denetlenemez bir alan olarak tanınırdı.

2. Şu nihai ve başat söylem olma liyakati, felsefenin yeri olan düşünceyle bu düşüncenin düşündüğü gerçeklik fikri arasındaki pekin çakışmanın gereği olarak felsefeye aittir. Düşünce için bu çakışma şu anlama gelir: "Olmanın hareketi"ne ait olanın ötesini düşünmek zorunda olmamak veya "olmanın hareketine" önceden beri ait olanı kip değişikliğine uğratan ideal ve biçimsel mefhumların ötesini düşünmek zorunda olmamak. Gerçek olanın varlığı için bu çakışma şu anlama gelir: kendini gösterme yoluyla, düşünceyi ve düşünüleni aydınlatmak. Kendini göstermek, aydınlanmak, işte bir anlama sahip olmak budur tam olarak; tüm anlam değişimlerinde örtük olarak bulunan mükemmel anlaşılırlığa sahip olmak budur. Bu yüzden, "Olmanın hareketi"nin rasyonelliğini, bir akıl bunu bilebildiğinde ona atfedilecek olası bir karakteristik özellik olarak anlamamak gerekir. Bir düşüncenin bunu bilebilmesi, işte bu, anlaşılırlıktır tam olarak. Rasyonelliği, "olmanın hareketi"nin veya onun tezahürünün sağladığı enerjiyle düşüncenin kesintisizce belirmesi olarak anlamak; aklı ise bu rasyonellik temelinde anlamak gerekir. Anlamlı düşünce ve olmaya ilişkin düşünce haşivdir[2]; bunlar, anlamlı ola-

1. Emmanuel Levinas, "Dieu et la Philosophie", *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982, s. 93-127.

na ilişkin düşünceyle varlığa ilişkin düşüncenin özdeşleştirilmesinin hükmen maruz kaldığı değişim ve ihtiyaçlarla haklılaştırılmış haşivler, eşdeğer haşivlerdir.

3. Öyleyse felsefi söylem, –Kitab-ı Mukaddes'in sözünü ettiği– Tanrı'yı kucaklayabilmelidir – eğer bu Tanrı'nın bir anlamı varsa. Ne var ki, bu düşünülen Tanrı derhal "olmanın hareketi"ne yerleşir. Orada en mükemmel *olan* olarak yerini alır. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı'nın kavranırlaştırılması –teoloji– felsefi düşüncenin düzeyine erişmez. Bunun nedeni, teolojinin "olanın varlığını" baştan açıklamaksızın, Tanrı'yı bir olan olarak düşünmesi değildir; Tanrı'yı tema haline getirmek suretiyle onu olmanın akışına taşımasıdır. Oysa Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı gerçeklikten münezzeh olarak olmanın ötesini, aşkınlığı ifade eder: O, *kriterler*e tâbi olan bir fikirle veya kendini doğru ya da yanlış olarak gösterme gerekliliğine maruz kalan bir fikirle kıyaslanamaz. Şu halde Batı felsefesi tarihinin aşkınlığın bir yıkımı olması tesadüfi değildir. Yoğun bir biçimde ontolojik olan rasyonel teoloji, aşkınlığı olmak fiiline tatbik edilmiş yükseklik belirteçleriyle ifade ederek onu varlık alanında karşılamaya çalışır: Bu surette Tanrı âli veya en mükemmel olarak mevcuttur. Ama kendini böyle ifade eden yükseklik –veya tüm yüksekliklerin üstündeki yükseklik– ontolojiye mi aittir? Başlarımızın üzerinde yayılan gökyüzünün boyutundan ödünç alınma belirteci ifade eden bu yükseklik kipliği, olmak fiilinin fiil olarak anlamını, onu –kavranamaz bir şey olarak– düşünülebilirden dışlayacak kertede, onu bir temada kendini gösteren, kendini anlamlı olarak gösteren *esse*'den[3] dışlayacak kertede belirlemiyor mu?

4. Kuşkusuz Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı'nın anlama sahip olmadığı, daha doğrusu düşünülebilir olmadığı da iddia edilebilir. Bu da diğer alternatiftir. Yakınlarda çıkan bir kitabında Bayan Delhomme, "Tanrı kavramı sorunsal bir kavram değildir, o hiçbir surette bir kavram değildir," diye yazarak, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı'nın aşkınlığının, onlarsız düşünceden söz edemeyeceğimiz kav-

2. "Haşiv", *pléonasme*'ın karşılığı olarak kullanıldı. Bir fikrin kısaca ifade edilmesi yerine, aynı anlama gelen gereksiz sözcükler kullanılarak uzun ifade edilmesi. (ç.n.)

3. Lat. *esse*: 'var-olmak'; *essence* (öz) sözcüğü de *esse* ile aynı kökenden geliyor. (ç.n.)

ramlar arasında bulunduğunu reddeden büyük felsefi rasyonalizm geleneğini sürdürür. Kitab-ı Mukaddes'in her türlü anlayışın üstüne yükselttiği şey henüz kavranılırlığın eşiğine dahi ulaşmış değildir!

Bu noktadan itibaren ortaya çıkan problem –ki uğraşacağımız problem budur– anlamın, varlığın *esse*'siyle eşdeğer olup olmadığının soruşturulmasını gerektirir: Felsefede anlam, zaten anlamın bir sınırlandırılması, bir türevi veya sapması mıdır? Özle –olmanın hareketiyle, varlık olarak varlıkla– eşdeğer olan anlam, zaten ilkin Aynı'nın zamanı olan şimdide mi ele alınmıştır? Bu varsayım, yalnızca, bu –sözümona koşullanan– anlamın başlangıcına, artık ne olmaya ne de olanlara ilişkin ifadelerle söylenmeyecek olan bir anlama varma imkânı yoluyla haklılaştırılabilir. Kendimize şunu sormalıyız: Özdeşliğin, bilincin, şimdinin ve varlığın rasyonalizminin ve kavranırlığının ötesinde –içkinliğin kavranırlığının ötesinde– aşkınlığın anlamı, rasyonelliği ve rasyonalizmi uzanmaz mı? Önceliğini ontolojik dile çevirdiğimizde olmaya *öncel* diye adlandıracağımız bir anlam olmanın ötesinde kendini göstermez mi? Olmaya ve olanlara ilişkin ifadelerin ötesine gidildiğinde, zorunlu olarak kanaatin ve imanın söylemine düşüleceği kesin değildir. Aslında iman ve kanaat, aklın dışında kaldığı zaman veya onun dışında olmak istediği halde, olmanın dilini konuşur. Hiçbir şey ontolojiye iman ve kanaatten daha az karşıt değildir. Burada yapmaya çalıştığımız gibi, Tanrı'nın ne ontoloji ne de iman olan akli bir söylemde ifade edilip edilemeyeceğini soruşturmak, Yahuda Halevi tarafından ortaya koyularak Pascal tarafından yeniden ele alınan ve şu kendisine felsefesiz bir imanla yakarılan, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı'yla filozofların tanrısı arasındaki biçimsel karşıtlıktan zımnen kuşkulanmak demektir; keza bu, söz konusu karşıtlığın bir alternatif oluşturduğundan kuşkulanmak demektir.

II. ONTOLOJİNİN VE İÇKİNLİĞİN ÖNCELİĞİ

Batı felsefesinde, –bizatihi olmanın eyleyişleri kavranırlık suretinde açıklığa çıkıyormuş ve böylece, bir deneyim içinde yönelimsel temalaştırma haline geliyormuşçasına– anlamın veya kavranırlığın, varlığın tezahürüyle çakıştığını söyledik. Deneyimde bilkuvve olarak bulunan her şey, temalaştırmaya doğru koşmak veya temalaştır-

mayı beklemek suretiyle ya ondan türerler ya da ona eğilimli olurlar. Varlık veya hakikat davası tematik serimlemede tüketilir. Ama eğer varlık tezahür ise –eğer varlığın icrası bu teşhirden ibaretse– varlığın tezahürü "bu icra"ın tezahüründen yani tezahürün tezahüründen, hakikatin hakikatinden başka bir şey değildir. Felsefe, böylece, tezahürde maddesini ve biçimini bulur. Böylece o, olmaya –olana veya olanın varlığına– bağlılığında bilginin ve hakikatin bir entrikası, karanlık ve açıklık arasındaki bir macera olarak kalacaktır. Bu anlamdaki felsefenin, tini bilgiyle aynı kaplamda ele alan Batı'nın tinselliğinin taşıyıcısı olduğuna kuşku yoktur. Ama bilgi –veya düşünce ya da deneyim– dışsallığın, içsel bir yerdeki herhangi bir yansıması olarak anlaşılmamalıdır. Tema haline getirilmiş olanlardan ve olaylardan ödünç alınma optik bir metafor olan yansıma mefhumu, bilginin esası değildir. Bilgi kendi özü itibariyle ancak bilinçten yola çıkarak anlaşılır; ne var ki bilincin özgüllüğü onu varsayan bilgi kavramı yardımıyla tanımlandığında arada kaynayıp gider.

Bilinç, *uykusuzluğun* bir tür kipi ya da kip değiştirmesi olarak, [bir şey]...in bilincidir. O, varlıktaki veya mevcudiyetteki toparlanmadır. Bilincin uykusuzluğunun esası, bilincin belli bir derinliğinde teyakkuzun adalete bürünmek zorunda olmasıdır.[4] Uykusuzluk –uyanıklık veya teyakkuz– doğal bir fenomen olan uykunun basit bir olumsuzlanması olarak tanımlanamaz; insana ait her türlü dikkate ve sersemlemeye öncel olan bir kategoriye ilişkindir. Daima uyanmanın kıyısında olan uyku, uyanıklıkla iletişim halindedir. Uyku bu iletişimden kaçınmayı denese de, onu tehdit eden, çağıran, *talep eden uyanıklığı, itaatkâr bir biçimde* dinlemektedir. Uykusuzluk kategorisi ne Aynı'nın totolojik olumlamasına, ne diyalektik olumsuzlamaya, ne de temalaştırıcı yönelimselliğin kendi dışında bulunmasına indirgenebilir. Uyanmak –ki o özdeş olanı, dinlenmeyi ve uykuyu arar– [bir şey]...e titizlenmek değildir. Sersemlemiş bir halde bakakalma, bir mevcudiyette, "olmanın hareketi"nde özdeşleşen, bir araya gelen ve orada massedilen bir içeriğe doğru yalnızca bilinçte meyleder ve kayar. Kategori olarak uykusuzluk –veya meta-kategori olarak uykusuzluk (ama bu durumda, *meta*, anlamını onunla kazanır)– olmanın vakarını, bir olanda sabitleştirilen Başka'ya sağlamak

4. Krş. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, s. 195-207.

amacıyla, *verili* olarak başka üzerinde Aynı'nın birliği tarafından icra edilen belirleyici bir etkinlikle (ki her türlü etkinlik Başka'ya karşı ve ama onun tesiri altında Aynı'nın özdeşleşmesinden ve billurlaşmasından başka bir şey değildir) bir kategoriler tablosuna kaydolmuş değildir. Uykusuzluk –uyanıklığın gözetleyicisi– Aynı'nın tözünde, özdeşlikte, dinginlikte, uykuda nüvelenmiş her şeyi konumundan eden *Başka* tarafından kategoriyal ve biçimsel *eşitliğinin* merkezinde rahatsız edilir; uykusuzluk, bu dinginliği bölen, bu dinginliği, aynılığın yerleşme eğilimi gösterdiği *eşitlik hali*'nin berisinde bölen Başka tarafından rahatsız edilir. Uykusuzluğun indirgenemez kategoriyal niteliği tam da burada yatar: Aynı'yı yabancılaştırmayan ama kesin olarak uyandıran Aynı'daki Başka; hiçbir itaate denk olmayan ve hiçbir itaatin uyutmadığı bir talep olarak uyanıklıktır bu: "eksik"teki "fazla". Ya da modası geçmiş bir dil kullanırsak bu, bizzat uyanık oluşun çoktan kendi üzerine kapandığı veya kendi halinin sınırlarında dinginleşerek uyuduğu şu ruh haline bırakılmayarak sürekli uyandırılan bir nefsin tinselliğidir. Bu, esinin edilginliği veya varlığından ayılmış öznenin özneliğidir. Uykusuzlukta tanımlayan, sınır çizen, kapatan bütün formalizmlerden daha formel; mevcudiyette ve *esse*'de kapanan, içerikle dolan formun formalizminden formel olarak daha formel bir formalizm bulunur. Uykusuzluk bir uyanıklıktır, fakat yönelimsel olmayan, çıkar-gözetmez[5] bir uyanıklıktır bu. Onun belirlenmemişliği bir formu talep etmez, maddesellik değildir. O, kendindeki form tasarısını *sona erdirmeyen*, kendi boşluğunu içerikte yoğunlaştırmayan bir formdur. O, içerilmiş-olmayandır – Sonsuzdur.

Bilinç, çıkar-gözetmezlikle bağını çoktan koparmıştır. O, Aynı'nın, varlığın mevcudiyetinin, mevcudiyetin mevcudiyetinin özdeşliğidir. Bilinci, bu mevcudiyete yapılan vurgu temelinde düşünmek gerekir.[6] Mevcudiyet, uykunun dışındaki bilincin kendisine geri dönmesiyle mümkün olur ki, bu yüzden bilinç uykusuzluk demektir. Gerçi kendilik bilinci biçimini taşıyan bu kendine dönüş, Aynı'yı

5. Levinas "désinteressement" ifadesini, varlıktan ayrılma olarak; *inter-esse*'den, yani "varlıkta-olmak/varlıkla-ilgili-olmak/varlıkta-çıkarı-olmak"tan "ayrılma" olarak yorumluyor. (ç.n.)

6. Adaletin talep ettiği bir zorunluluktur bu; öte yandan adaleti talep eden de uyanıklık, dolayısıyla da bendeki Sonsuz, sonsuz fikridir.

içeriden uyandıran Başka'nın unutuluşudur. Aynı'nın özgürlüğü de, uyanılmış bir rüyadan başka bir şey değildir. Mevcudiyet (*présence*) ancak, mevcudiyetin aralıksız bir biçimde tekrar ele alınması ve tekrar mevcuda getirilmesi (*re-présentation*) ile mümkündür. Mevcudiyetin kesintisizliği bir tekrardır; temsilin (*représentation*) onu yeniden ele alışı ve tam-algılamasıdır (*aperception*). Tekrar mevcuda getirme bir yeniden ele alış olarak betimlenemez. Tekrar mevcuda getirme, geri dönüşün bizzat imkânı; *daima*'nın veya şimdinin mevcudiyetinin imkânıdır. Tekrar mevcuda getirmede keşfedilen ve kendisine böyle bir rol verilen tam-algının birliği olarak "düşünüyorum", mevcudiyeti saf bir biçimde öznel kılmanın bir tarzı değildir. Deneyimin ardında, *düşünüyorum*'un birliği yoluyla gerçekleştirilen sentez, mevcudiyet edimini ya da edim olarak mevcudiyeti ya da edim halinde mevcudiyeti oluşturur. Bu kapsayıcı hareket, şimdinin halihazırdalığı için zorunlu bir yapı, bir sinopsis olan *düşünüyorum* içindeki bir çekirdekte teşekkül eden birlik yoluyla gerçekleşir. İdealizmin işletici kavramı olan "tinin etkinliği", zihinsel enerjinin açığa çıkışının ampirik bir deneyimine dayanmaz. O daha ziyade, mevcudiyetin mevcudiyetinin ifrata –gerilime dek ifrata– varan saflığıdır. O, Aristotelesçi edim halinde varlık, mevcudiyetin mevcudiyeti; *mevcudiyet*'in, –tam da kendi üzerine geri döndüğü ve tamamlandığı yerde– "bir özne tarafından gerçekleştirilen bir deneyimde" parçalanmasına dek varan ifrat noktasındaki gerilimidir. Bilincin psişizmi, varlığa şu ısrarlı vurgu, mevcudiyetin şu mevcudiyetidir. Sıyrılıverme ve kaçamak imkânı bırakmayışıyla, içe katladığı bir şeyin açımlanamaz kıvrımlarında unutuş olanağı bırakmayışıyla mevcudiyetin taşmışlığıdır o. "Kesintisizlik" nüansları veremeyen bir serimlemedir. Uykusuzluğun yönelimsellikten uzak formalizminin bir kip-değiştirmesi olan başkaya maruz kalışa değil de bir açıklık suretindeki uyanıklığa, dahası varlığa ilişkin bir uyanıklığa, [bir şey]...e dikkatliliğe göndermede bulunur. Bilinç sayesinde hiçbir şey varlıkta yitip gitmez; o, bu dünyayı bir ucundan diğer ucuna aydınlatan ışıktır: Geçmişte yitip giden her şey tarih yoluyla yeniden hatırlanır veya yeniden bulunur: Anımsama, evrensel mevcudiyet ve ontoloji de olan nihai bilinçtir aynı zamanda: Bilincin alanını dolduran her şey bilincin zamanında kabul edilmiş, algılanmış ve bir kökene sahip olmuştur. Bilinç yoluyla, geçmiş şimdinin bir kip-değiştirmesin-

den başka bir şey değildir. Hiçbir şey kendini takdim etmeden meydana çıkamaz, çıkmamıştır; hiçbir şey kendini beyan etmekten, kendini göstermekten, hakikatini teftişe açmaktan kaçıp kurtulamaz, kaçıp kurtulamamıştır. Aşkın öznelik bu mevcudiyetin biçimidir: Hiçbir anlamlandırma, benim verdiğim anlamlandırmayı öncelemez.

Demek ki, şimdinin süreci bilinç yoluyla cereyan eder: şimdinin *daima*'sında, şimdinin aynılığının özdeşliğinde, şimdinin anlarının eşzamanlılığında "tutulan bir not" olarak. Öznel olanın süreci dışarıdan gelmez. Bilinci içinde taşıyan, şimdinin mevcudiyetidir; bu bakımdan *düşünüyorum*'daki tam-algılamanın aşkın işlemlerinin peşindeki felsefe, sağlıksız ve arızi herhangi bir tecessüs değildir; temsildir o: temsilin yeniden etkin hale getirilmesi, yani mevcudiyetin vurgulanması; varlığın, mevcut eşzamanlılığında, daimasında, içkinliğinde aynı kalmasıdır. Felsefe, içkinliğin bilgisinden ibaret değildir; o, bizzat içkinliktir.[7]

7. Bilincin odağına, onun duygusuzluğunu zedeleyecek heyecan veya kaygıyı yerleştiren yorumlar, ya da kutsal karşısındaki korku veya titremeden yola çıkan ve onları ilksel yaşantı olarak anlayan duygulanımsal durumların veya iradi psişizmin fenomenolojik yorumu, tezahürün tezahürünü kucaklayan içkinliği ve bilinci tedirgin et-

7. Deneyim mefhumu, mevcudiyetin birliğinden veya eşzamanlılıktan ayrı tutulamaz. Dolayısıyla, deneyim mefhumu, dışarıdan gelmeyen ve eşzamanlılığın "bilincine varan" tam-algının birliğine gönderme yapar. O mevcudiyetin bizzat "tarzına" aittir: mevcudiyet –varlık–, geçici olanın temalaşması veya toplanması, dolayısıyla da, bizzat tematik sergilenme olan fenomen olabilir ancak. Her anlam deneyime geri götürülemez, tezahürde çözülmez. Anlam ifade etmenin biçimsel yapısı olan biri-diğeri-için, orijinal olarak "kendini gösterme" anlamına gelmez. Örneğin bir-başkası-için-acı-çekme'nin bir anlamı vardır ki bu anlamda bilgi dışsal ve arızidir. Baştan beri ontolojik olan varlığın karakteristiği olan bilginin sergüveni anlaşılırlığın ve anlamın tek ya da öncel kipi değildir. Deneyimin anlamın [tek] kaynağı olduğu tartışılmalıdır. Bilgi olarak anlamın, bilgi ile hiçbir ilgisi olmayan bir anlam tarafından harekete geçirildiği gösterilebilir. Ama felsefenin kendisinin bilgi oluşu böylece tartışma konusu edilmiş olmaz. Bilginin tüm anlamı kapsama imkânı, tüm anlamın, anlamın sergilenmesinin dayattığı yapılara indirgenebileceğini göstermez. İşte söylenenin (*dit*) tersi-söylenen (*dédit*) ve tersi-söylenenin de bu kez kendisinin tersi-söyleneni olmak zorunda kaldığı hakikatin bir artzamanlılığı fikri bu noktada ortaya çıkar. Bu noktada felsefenin kuşkucu özü ciddiyetle ele alınabilir: Kuşkuculuk herhangi bir itiraz değildir; bilimsel türde bir incelemeye konu edilemez olsa da, bir sınama ve inceleme öğretisidir.

mez. Husserl'de aksiyolojik ve pratik olanın temsili bir zemini kaplaması tesadüfi değildir.

Aksiyolojik ve pratik olan, deneyim –değerlerin deneyimi veya istenenin istenen olarak deneyimi– olarak kalır. Dahası, Husserl'in deneyimlerde açığa çıkardığı temsili zemin, kuramsal yönelimin bir tür dinginliğinden çok, idealite suretinde özdeş olanın özdeşleşmesinden, hiçbir şeyin ondan kaçamadığı bir açıklıktan, bir mevcudiyet suretinde toparlanıştan ve temsilden oluşur; kısacası o içkinlikten oluşur.

8. Ancak, şuna işaret edelim: Duygulanım halinin, temsilin kipdeğiştirmesi olarak veya bir temsilde temellenen bir şey olarak yorumu, duygulanım hali, bir eğilim –veya Pascal'ın diyeceği gibi şehvet– düzeyinde, hazda doyuma ulaşabilen veya doyumsuz kalarak geride acı veren saf bir yoksunluk bırakan bir özlem düzeyinde ele alındığı ölçüde başarıya ulaşır. Bilincin ontolojik etkinliği, her türlü yatırım ve anlama, yani mevcudiyet ve temsil (ki bunların özgül kuramsal temalaştırılmaları bilincin ontolojik etkinliğinin bir kipidir) böyle bir duygulanım halinin etkisinde bulunur. Bu, sonuna dek giden bir eğilimin tarzından başka bir tarzda, *bilincin tasarısı* ve amacıyla bağını koparan ve içkinliği terk eden bir duygulanım halinin –ki bu bir aşkınlıktır– patlak vermesi imkânını dışlamaz. Biz bu "başka yer"den söz etmeyi deneyeceğiz.

9. Felsefeden güya bağımsız olan dinsel deneyimlere dayandığı iddiasında bulunan dinsel bir düşünce, deneyimde temellenmiş olarak, zaten "düşünüyorum"a göndermede bulunur ve bütünüyle felsefeye eklemlenir. Dinsel deneyimin "anlatı"sı felsefeyi sarsmaz ve sonuç itibariyle, felsefede vurgulu bir biçimde gerçekleşen mevcudiyet ve içkinlikle de bağını koparmaz. Tanrı sözcüğünün dinsel bir söylemden felsefeye gelmiş olması mümkündür. Ne ki felsefe –gerçi, bunu reddetse dahi– bu söylemi, bir temaya dayanan önermeler söylemi olarak, yani mevcudiyetin bir açımlanmasına, bir tezahürüne göndermede bulunan bir anlama sahip söylem olarak anlar. Dinsel deneyim elçileri, anlamın başka bir anlamını tasavvur etmezler. Dinsel "vahiy" öteden beri felsefi açımlamaya benzeştirilir; diyalektik teoloji dahi bu benzeştirmeyi sürdürür. Bir söylemin, dışarıda görülmüş, işitilmiş veya içsel olarak yaşanmış bir şeyin dile getirilmesinden başka türlü konuşabileceğinden kuşkulanılmaz. Demek ki

daha en baştan dindar insan, deneyim olarak yaşadığı şeyi yorumlar. O, Tanrı'ya ilişkin bir deneyim yaşadığını iddia ederken Tanrı'yı –istese de istemese de– varlık, mevcudiyet ve içkinlik terimleriyle yorumlar.

Böylece öncelikli soruya geliyoruz: Bir söylem, bir temadan başka türlü bir anlam ifade ediyor olabilir mi? Tanrı, onu adlandıran dinsel söylemin teması olarak mı anlamlıdır, yoksa onu, hiç değilse ilk aşamada adlandırmayan, fakat onu adlandırmaktan ve çağırmaktan başka bir biçimde dile getiren söylem olarak mı anlam ifade eder?

III. SONSUZ FİKRİ

10. Dinsel deneyimdeki Tanrı temalaştırması "düşünüyorum"un birliğini kesintiye uğratan entrikanın ölçüsüzlüğünden zaten yoksundur veya onu zaten es geçmiştir.[8]

Tanrı fikri üzerine meditasyonunda Descartes *düşünüyorum* ile bağını koparmaya dek varan bir düşüncenin olağanüstü güzergâhını eşsiz bir pekinlikle gözler önüne sermiştir. Descartes Tanrı'yı bir olan olarak düşünürken, onu, *yüksek* bir olan veya *yüksek düzeyde* bir olan olarak düşünür. Tanrı fikriyle varlık fikrinin bu yakınlaştırılması karşısında *yüksek* sıfatının veya *yüksek düzeyde* belirtecinin başlarımızın üzerindeki gökyüzünün yüksekliğine göndermede bulunup bulunmadığını, ontolojinin ötesine geçip geçmediğini kendimize sormalıyız. Her halükarda, Descartes burada, Tanrı'nın ölçüye gelmezliğini varolmaya ilişkin bir en-üstünlük atfıyla yorumlamak suretiyle tözcü bir dili sürdürür. Ama bize göre onun aşılamaz katkısı bu noktada değildir. Burada bizim için önemli olan Tanrı'nın varoluşunun kanıtları değil; bilincin kesintiye uğrayışıdır: Biliçdışındaki bir bastırma değil, nesnesine müstenit her bilincin dibinde uyuyan "dogmatik uyku"yu sarsan bir uyanış veya ayılmadır. *Cogitatio* (*düşünme*), *cogitatum*'unu (*düşünülen*'ini) *en baştan beri* içerir. Öy-

8. Hakikatin iki zamana *–dolaysız*'ın zamanına ve *düşünülmüş*'ün zamanına– bölünmesini ıskalamanın veya savuşturmanın olanaklılığı, temkinli bir incelemeyi hak ediyor. Bu, berikinin ötekine veya ötekinin berikine tâbi kılınması sonucunu gerektirmez zorunlu olarak. Artzamanlılık olarak, sentezdeki eşzamanlılığın reddi olarak hakikat, aşkınlığın esasıdır belki de.

leyse tanrı fikri, en âlâ içerilmemişi imlerken, söz konusu olan mutlağın bizzat muafiyeti değil midir? İçerilmemiş, her kapasiteyi aşar; *cogitatum*'un "nesnel gerçekliği"; *cogitatio*'nun "formel gerçekliği"ni parçalar. Bu, yönelimselliğin evrensel geçerliğini ve ilksel karakterini altüst eden şeydir belki de. Biz Tanrı fikrinin, bir yatırım, bir sinopsis ve bir sentez olan ve yalnızca bir mevcudiyete, bir tekrar-mevcuda-getirmeye/temsile kapanan, mevcudiyete indirgeyen veya olmaya izin veren düşünceyi parçaladığını söylüyoruz.

Malebranche olayın erimini nasıl ölçeceğini biliyordu: Tanrı fikri diye bir şey yoktur ya da Tanrı kendisinin fikridir. Fikirden varlığa geçilen düzenin dışında bulunuyoruz. Tanrı fikri bendeki Tanrı'dır, ne var ki bu Tanrı, her içerikten farklılaşır, fikirleri hedefleyen bilinci zaten kesintiye uğratır. Kuşkusuz Tanrı'nın bu farklılığı bir zuhur değildir: Bir zuhur olsaydı, Tanrı'nın bilinç tarafından kapsanabildiğini ya da bilincin egemenliğinden herhangi bir kaçışın hiçbir biçimde mümkün olmadığını, burada bir *kavrayışın* olabileceği ima edilmiş olurdu. Gene de, sanki içerilmeye-izin-vermemek benimle kurduğu istisnai bir *ilişki* imişcesine ve sanki Sonsuz ile onu içermesi ve kavraması gereken arasındaki farklılık, Sonsuzun bu imkânsız içerme karşısında kayıtsız-olmayışı, sonsuzun düşünceye kayıtsız olmayışı imişcesine bir Tanrı fikri –veya bizdeki Tanrı– vardır. Sonsuzun düşünceye konuluşu söz konusudur; ne ki bu, *cogitatum*'un bir *cogitatio* tarafından kavranması olarak yapılanan şeyden tamamen başkadır. Bu konuluş benzersiz bir edilginliktir, çünkü o üstlenilemez olandır. (Uyanmayı, –tüm edilginliğin ötesindeki– bu edilginlikte tanımalıyız belki de). Veya tersine, sanki Sonsuz'da[9] içerilen sonlunun yadsınması, olumsuz yargının formel yapısından kaynaklanan herhangi bir yadsımayı değil, tam da *Sonsuz fikri*'ni, yani bendeki Sonsuzu imlemektedir. Daha doğrusu, sanki öznelikteki psişizm sonlunun Sonsuz tarafından yadsınmasına eşdeğerdir ve sanki –sözcüklerle oynamayı istemediğimiz halde– *infini*'nin *in*'i hem *değilleme* anlamını hem *içinde* anlamını vermektedir.[10]

9. *In-fini*. (ç.n.)

10. Yadsımanın örtük doğuşu öznelikte değil, Sonsuz fikrinde yatar. Sonsuz fikri olarak öznelikte yatar da denebilir. İşte, Descartes'ın arzu ettiği gibi, sonsuz fikri bu anlamda "*gerçek bir fikir*"dir; "sonlu olanın yadsınması yoluyla" tasavvur ettiğim şey değildir yalnızca.

11. Demek ki, *cogito*'nun edimselliği, Sonsuz fikri suretinde kesintiye uğrar. İçerilmez olan, düşünülmeyen ama kendisine maruz kalınan, bilincin bir ilk evresinde onu taşırmış gibi görünen şeyi ikinci bir evrede kendisi kaldırıp yüklenen tarafından kesintiye uğratılır: İkinci Meditasyon'da, kendine mevcut olan *cogito*'nun kesinliğinin ardından, bu Meditasyonun son satırlarının işaretini verdiği "duraklama"yı takiben, Üçüncü Meditasyon "ben, bir biçimde, kendimde, sonlu kavramından önce sonsuz kavramına, yani ben kavramından önce Tanrı kavramına sahibim," cümlesini duyurur. Sonsuz fikri, *bendeki Sonsuz*, ancak bilincin bir edilginliği olabilir; peki, bu hâlâ bilinç midir? Burada, alırlığa[11] benzetilemeyecek bir edilginlik vardır. Alımlama bir kabuldeki toparlamadır, alınan darbeyle yüklenmektir. Düşüncenin edimselliğinin "Tanrı fikri"nde kesintiye uğraması, her türlü edilginlikten daha edilgin bir edilginliktir: Tanrı fikrinin bize konulmasıyla oluşan bir travmanın edilginliği gibidir bu. "Bize konulan bir fikir" – bu üslup, *cogito*'nun özneliğine uygun düşer mi? Bilince, bilincin kavrayışının izlerini daima bıraktığı bir içeriği elde tutma biçimine, uygun düşer mi bu? Bilinç, kökenini ve içeriklerini kendi şimdisinde, kendisinde tutmaz mı? Bir fikir bir düşünceye konulabilir de, o fikir Sokratik asalet nişanlarından, hatırlamadaki içkin doğumundan, başka bir deyişle, onu düşünen düşüncenin bizzat mevcut olmasındaki kökeninden veya bu düşüncenin anımsama tarafından geri getirilişindeki kökeninden vazgeçebilir mi? Ne ki Sonsuz fikrinde, bir bilince yaraşır her türlü edilginlikten daha edilgin bir edilginlik betimlenir: Her türlü açıklıktan –uyanıklıktan– daha açık, yaratılmış olanın edilginliğini düşündüren, üstlenilemez olanın beklenmedik bir biçimde şaşırtıp yakalaması[12] veya duygulanıma yatkınlaştırmasıdır bu.[13] İçerilemez bir fikrin bize ko-

11. *Receptivité*. (ç.n.) 12. *Surprise*. (ç.n.)

13. Descartes üçüncü Meditasyon'da "bu fikri nasıl edindiğim" üzerine, bu alımlamanın anlamı üzerine kafa yorarken şunu söyler: "Çünkü ben, onu duyular yoluyla edinmedim ve duyumsanır şeylere ilişkin fikirler gibi, bu şeyler dışsal duyu organlarıma kendilerini sunduklarında veya sunuyor göründüklerinde genellikle olduğu gibi, bana kendini asla beklenmedik bir biçimde sunmadı". Duyumsanır şeylere ilişkin fikirlerde deneyimin sürprizi, duyulardan açık ve seçik olarak kavranır olanı çekip alan idrak tarafından gerçekleştirilir ki duyumsanır şeylerin "kendilerini duyularımın dışsal organlarına sunuyor göründüklerini" söylemeye izin veren şey budur. Alımlama sürecidir bu! Şöyle devam eder Descartes: "Sonsuz

nuluşu, bilincin kendine mevcudiyetini altüst eder; engelleme ve denetimi zora sokar; dışarıdan giren her şeyi kabul veya benimseme yükümlülüğünü bertaraf eder. Böylece o, mevcudiyete, her mevcudiyete öncel, bilinçteki her kökene öncel ve dolayısıyla an-arşik[14], izlerinde erişilebilir bir anlamla anlamlanan bir fikirdir. O, baştan itibaren, serimlenişinden daha eski olan bir anlamla anlamlanır; kendini serimleyerek tüketmez; anlamını tezahüründen almaz; böylece o, –Batı felsefesi nazarında anlamın veya rasyonelliğin barınağı olan– varlık ile zuhur etmenin çakışmasıyla, sinopsisle bağını koparır. O temsilin, mevcudiyetinde muhafaza ettiği anımsanabilir düşünceden daha kadimdir. Serimlemeden daha kadim olan bu anlam neyi ifade ediyor olabilir? Daha doğrusu, bir anlamın kadimliği ne anlama gelebilir? O kadim anlam, serimlemede tarihsel şimdiden başka bir zamana girebilir mi? Onun geçmişi ve artzamanlılığı temsil yoluyla ortadan kalkmaz mı? Uyanıklığın travmasından başka neyi ifade edebilir bu kadimlik? – Sanki Sonsuz fikri, bizdeki sonsuz, yeterince uyanmamış bir bilinci uyandırmaktadır. Sanki bizdeki Sonsuz fikri bir gereklilik ve bir anlamlandırmadır; öyle ki gereklilikte bir düzen anlamlandırılmıştır.

IV. İLAHİ KOMEDYA

12. Sonsuz fikrini veya düşüncedeki Sonsuz'u, soyutluğu veya mantıksal biçimselliği içinde, sonlunun Sonsuz tarafından olumsuzlanması olarak yorumlamamak gerektiğini; bilakis, sonlunun olumsuzlanmasının asli ve indirgenemez görünümünün Sonsuz fikri veya düşüncedeki Sonsuz olduğunu daha önce söylemiştik. *Infini*'nin *in*'i herhangi bir *olumsuzlama* değildir: onun olumsuzlaması, yönelim-

fikri, zihnimin saf bir üretimi veya kurgusu da değildir: Çünkü onda herhangi bir şeyi azaltmak veya eklemek benim gücüm dahilinde değildir. Ve sonuç itibariyle onun, tıpkı ben fikri gibi, yaratılmamla birlikte, benimle beraber doğup ortaya çıktığını söylemekten başka çare kalmıyor."

14. Levinas *an-archie* sözcüğünü tire ile yazarak ikili bir anlamda, yani her iki anlamı da kastederek kullanıyor: ilk olarak, bir *arkhe*'si başlangıcı/kökeni olmayan, yani "kökene-öncel" anlamında; ikinci olarak ise, mevcudiyet olarak varlığın ve/ya mutlak güç olarak devletin tartışma konusu edilmesi anlamında anarşizm olarak; keza Levinas bu anarşizmde peygamberce tavrın bir ifadesini bulur. Krş. *La mort et le temps*, Livre de poche, 1992, s. 201 vd. (ç.n.)

selliğin gerisindeki öznenin özneliğidir. Sonsuz'la sonlu arasındaki fark, Sonsuz'un sonlunun muhitine kayıtsız-olmaması ve özneliğin gizidir. Descartes'a bakılırsa, benim yaratılışımla zamandaş olarak[15] bana-konulan-Sonsuz'un görünümü, Sonsuzu-düşünce-ile-kavrayamama'nın bu düşünceyle şu veya bu tarzda olumlu bir ilişkisi olduğu anlamına gelecektir. Ama söz konusu düşünce edilgindir, neredeyse şaşkınlaşmış, artık veya henüz *cogitatum*'u yönetmeyen bir düşünmedir. Bilincin kendiliğinden erekselliğinin sonlanmasıyla varlıkta verili olan o sonlanma arasındaki upuygunluğa doğru gitmekte henüz acele etmeyen bir düşünmedir. Böyle bir upuygunluk, yönelimsel sonuna dek giden ve "tekrar mevcut hale getirme yoluyla mevcut olanın mevcudiyetini"[16] iştiyakla talep eden bilincin özüne ilişkin erekselliğin yazgısıdır. Daha uygun bir ifadeyle söylersek, Sonsuzu-düşünce-ile-kavrayamama düşüncenin tam da koşulunu –veya koşulsuzluğunu– imlemektedir: Sonsuz'un sonlu tarafından kavranamayışını söylemek, yalnızca, Sonsuz'un sonlu olmadığını söylemek anlamına gelmez. Düşünce, Sonsuz'u kavrayamayışı ile düşünce olarak konulur,[17] bir öznelik olarak, yani kendi kendini koyan olarak konulur. Eğer bu dikkate alınmasa, Sonsuz'la sonlu arasındaki farklılığın olumlanması, sözel bir soyutlama olarak kalmaya mahkûm olurdu. Sonsuz'un özneliği etkilemesi için yeni bir ilaveye ihtiyacı yoktur; onun bizzat sonsuzluğu, zaten onun sonludan farkıdır, sonluya kayıtsız-olmayışıdır. Şu halde, kendisini mutlak biçimde etkileyen *cogitatum*'u *kavramayan* bir düşünme söz konusudur burada. Sonsuz, düşünceye hem onu tahrip ederek hem de onu çağırarak etkide bulunur: o, bir "tekrar yerine koyma" ile düşünceyi yerleştirir. Onu uyandırır. Düşüncenin uyanması, sonsuzun kucaklanması değildir; *deneyim* için zorunlu ve yeterli olan bir toparlama, bir yüklenme değildir. Sonsuz fikri bunları tartışma konusu eder. Sonsuz fikri, okun hedefi buluşuyla uyanan aşk da olamaz, çünkü aşkta travmayla sersemleşen özne kendi ruh durumunun içkinliğinde bulunur. Sonsuz, kendi tezahürünün tam da berisini[18] ifade eder; orada

15. Krş. dipnot 8.
16. *La présence de la re-présentation.* (ç.n.)
17. Veya Descartes'ın dediği gibi: *yaratılmış*'tır.
18. *L'en-deçà.* (ç.n.)

anlam, tezahüre, mevcudiyetin temsiline veya erekselliğe indirgenmez. Beri yanın anlamı, varlığın hakikatinin imkânı veya imkânsızlığıyla ölçülmez; ama yalnızca izi yoluyla olsa bile, şu veya bu tarzda söylemenin[19] muammalarında kendini gösterecektir.

13. Sonsuz fikrinde, –benliğe *konulan* Sonsuz'un garabetinde– tüm alımlamanın ötesindeki edilginliğiyle, artık fikir olmayan fikirde düğümlenmiş olan anlamın entrikası nedir peki? Ki o anlam, tekrar mevcut hale getirmenin ve ampirik deneyimin anlamından başkadır. Sonsuz'un öznenin bağlılaşığı olarak konulamadığı, özneyle birlikte bir yapıya giremediği, eş-mevcudiyet içinde onun zamandaşı haline gelemediği –ve onu aştığı– şu uyanıklık travmasının anlamı nedir? Eğer aşkınlık, (her) ilişkinin kendi terimlerine garanti ettiği nihai ve –son derece formel– eş-mevcudiyeti dışlamak zorundaysa, aşkınlık bir ilişki olarak nasıl düşünülebilir?

Infini'nin *in*'i, özneliğin, tutma veya kavrama olmadan, Sonsuz'un kendisine "konulması"ndan etkilenmesinin derinliğini belirtir. O, hiçbir kapasitenin içermediği, hiçbir temelin artık kaldırmadığı, her yatırım sürecinin başarısızlığa uğradığı ve içselliği sabitleştiren vidaların attığı bir maruz kalışın derinliğini belirtir. Bir yeniden toparlanmaya imkân olmaksızın bu konuluş, yutan bir ateş gibi mahallini kırıp geçirir; mahallinde, sözcüğün etimolojik anlamıyla bir katastrofa yol açar.[20] Gözün tutabileceğinden fazlasını tuttuğu bir kamaşmadır bu; derinin, yakalanabilirin ötesinden yakana hem dokunup hem dokunmadan yanıp kavruluşudur bu. Arzunun onda kendisini tanıdığı bir edilginlik veya bir tutkudur bu. O edilginlikte ve tutkuda, "*azdaki çok*", düşündüğünden fazlasını düşünmeye yazgılı bir düşünceyi en harlı, en soylu ve en kadim aleviyle uyandırır.[21] Ne var ki bu Arzu, Arzulanır'ın ihtiyaç nesnesi olarak istihdam edildiği, erişildiği ve teşhis edildiği ve böylece temsilin ve dış dünyanın içkin-

19. *Dire*. (ç.n.)

20. "Çünkü işte, Rab yerinden çıkıyor, inecek ve dünyanın yüksek yerleri üzerinde yürüyecek. Ve onun altında dağlar ve dereler ateş karşısında balmumu gibi, inişte aşağı dökülmüş su gibi eriyecekler ve yarılacaklar" (Mika, 1:3-4). "Destekleyen desteklenene boyun eğer", altüst olur, ya da mahvolur; bu metnin, Kutsal Yazıların, otoritesinden –ve "retoriğinden"– bağımsız olarak ifade ettiği ve dile getirdiği "yapı" (ve denebilirse, bizzat yapıbozum) budur.

21. Krş. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, s. 1-78 ve başka yerler.

liğinin yeniden tesis edildiği hazcı veya mutlulukçu duygulanım halinin ve etkinliğin arzularının ait olduğu düzenden başka bir düzene aittir. *Infini*'deki *in*'in olumsuzluğu –olmaktan başka türlü, ilahi komedya– tatmin edilemez olan, bizzat çoğalışından beslenen ve –Arzulanır'a ne denli yaklaşırsa doyumdan o denli uzaklaşan– Arzu olarak coşan bir arzunun iştahıdır. İhtiyacın aksine, bir sınır veya bir son belirlemeyen ve tatminin ötesinde yer alan bir Arzudur bu. Sonu olmayan, Olmanın ötesinde bir Arzu: çıkar-gözetmezlik, aşkınlık – İyi'nin arzulanması.

Ama bendeki Sonsuz, Sonsuz'a yönelik Arzu'yu ifade ediyorsa, onda *cereyan eden* aşkınlıktan emin olunabilir mi? Arzu, arzulayanla Arzulanır'ın zamandaşlığını kurmaz mı yeniden? Başka türlü söylersek, arzulayan Arzulanır'dan –yönelimiyle ona zaten ulaşmışcasına– arzuya şayan bir hoşnutluk türetmez mi? Sonsuz'a yönelik Arzu'nun çıkar-gözetmezliği bir çıkar-gözetirlik[22] değil midir? Varlığın ötesinde iyiye yönelik bir arzudan, aşkınlıktan söz ettiğimiz halde, Sonsuz'a yönelik Arzu'dan çıkar-gözetirliğin nasıl dışlandığıyla ilgilenmedik. Sonsuz'un aşkınlığı kayıtsızlıktan başka bir anlam taşımıyor gibi görünmektedir. Henüz aşkın[23] Sonsuz'un hangi bakımdan İyi ismini hakettiğini göstermedik.

14. Aşk ancak Sonsuz fikriyle – benliğe konulan Sonsuz'la, ereksellikten yüz çeviren, sonun ânını ve mutluluğunu yıkan, "az"ı harap eden ve uyandıran "çok" ile mümkündür. Platon Aristophanes'i bir itirafa zorlar ve komedi ustasının ağzından şunlar dökülür: "Bunlar tüm yaşamlarını beraber geçirirler; ne var ki, birbirlerinden ne istediklerini açıklayamazlar."[24] Hephaistos onların "iki varlık iken tek haline gelmek"[25] istediklerini söyler ve böylece aşka bir amaç koyarak onu geçmişte vaki olmuş bir şeyin nostaljisine indirger. Peki sevgililer, bizzat onlar, birbirlerinden hazzın ötesinde ne istediklerini neden söyleyemiyorlar? Diotima, Aşk'ın yönelimini bu birliğin ötesine yerleştirecek, fakat onu yoksulluğu, muhtaçlığı ve bayağılığa yatkınlığı içinde keşfedecektir. Semavi Venüs ile bayağı Venüs kızkardeştirler. Aşk, Sevilir olanı beklemenin kendisinden hoşlanır; Sevilir olanı, beklemeyi dolduran temsilinde sever. Belki de her ero-

22. *Interessement*. (ç.n.)
23. *Transcendant*. (ç.n.)
24. *Banquet*, 192c.
25. *A.g.e.*, 192e.

tizmde uç veren şey pornografidir, her aşkta erotizmin uç verişi gibi. Aşk bu haz alışta Arzu'nun ölçüsüzlüğünü yitirirse, terimin Pascal'ın kullandığı anlamıyla şehvet, böbürlenme ve *ben*'in yaptığı yatırım olur. *Düşünüyorum*, aşkta, mevcudiyeti ve varlığı, çıkar-gözetirliği ve içkinliği yeniden tesis eder.

Sevilen, çıkar-gözetirlikte ve erotizmde bulunduğu halde, Arzulanır'ın çıkar-gözetirliğin ve erotizmin ötesindeki aşkınlığı mümkün müdür? Sonsuz'dan müteessir Arzu, kendisine denk olacak bir sona varamaz: Arzu'da yaklaşmak uzaklaştırır ve haz alma açlığın artışından başka bir şey değildir. Terimlerin böylece tersine çevrilmesinde, aşkınlık veya Arzu'nun çıkar-gözetmezliği *cereyan eder*. Nasıl? Sonsuzun aşkınlığında bize İyi sözcüğünü dikte eden nedir? Sonsuza yönelik Arzu'da çıkar-gözetmezliğin mümkün olması için, varlığın ötesindeki Arzu'nun veya Aşkınlık'ın, kendine dönecek olan içkinlikte bir soğurulma olmaması için, Arzulanır'ın veya Tanrı'nın Arzu'da arzulanır olarak ayrılmış kalmaları gerekir – yakın ama farklı, aziz.[26] Eğer Arzulanır bana arzulanır-olmayanı, en ileri düzeyde arzulanılamazı, başkasını, buyurursa olabilir bu ancak. Başkasına gönderilme bir uyanıklıktır, yakınlık karşısında bir teyakkuzdur; onu ikame edecek[27] kertede, komşuya karşı bir sorumluluktur. Başka bir yerde[28] bu sorumluluğun yüreğinde yatan başkasını ikameyi ve bu surette, aşkın[29] öznenin bir şekilde merkezi konumundan edilmesini, iyiliğin aşkınlığını, saf bir *tahammül*'ün soyluluğunu, saf seçilmişliğin kendiliğini[30] göstermiştik. Erossuz Aşk böyledir. Aşkınlık etiktir; ve ilk aşamada öyle olsa da son tahlilde *düşünüyorum* olmayan ve "aşkın tam-algı"nın[31] birliği olmayan öznelik de, Başkası için duyulan sorumluluk kılığında, başkasına tâbi olmadır. Ben,

26. Levinas, *Saint* sözcüğünü, etimolojik olarak "ayrı, ayrılmış" anlamına gelen İbranice *ha-kadoch*'un karşılığı olarak kullanıyor. Türkçe "aziz" sözcüğü bu anlamı karşılamadığı halde bu sözcüğü kullandık. Aslında, ayrılmış olmak "müteferrik" ile karşılanabilirdi. Bu sözcük, tek ve yalnız olan; eşi, benzeri olmayan anlamını taşıyor. Teferrük eden, a) herkesten ayrılıp, tek, yalnız, tenhada kalan, b) eşsiz, emsalsiz, benzersiz olan. Ancak "müteferrik" sözcüğü de, toplumsal olandan kopmaya, yalnızlığa vurgu yaptığı için, Levinas'ın kastettiği ayrılığı tam olarak karşılamıyor gibi görünüyor. (ed.n.)

27. *Substition*, başkasının yerine geçme. (ç.n.)

28. Krş. *Autrement qu'etre*, bl. IV. 29. *Transcendantal*. (ç.n.)

30. *Ipséité*. (ç.n.) 31. *L'aperception transcendantale* (ç.n.)

her edilginlikten daha edilgin bir edilginliktir, çünkü o baştan beri -i halindedir (*à l'accusatif*) –kendi (*soi*)– hiçbir zaman yalın halde değildir; ortada bir kabahat olmasa dahi, başkası tarafından suçlanır. Başkasının rehinesidir, bir buyruğa, onu işitmeden önce itaat eder; hiçbir zaman etmediği bir taahhüde, asla mevcut olmamış bir geçmişe bağlıdır. Bu uyanıklık –veya kendinin açılması[32]– mutlak bir biçimde maruz kalmış ve yönelimselliğin vecdinden (*extase*) ayrılmıştır. Sonsuz'un, veya Tanrı'nın, bizzat arzulanırlığının odağından, başkalarının arzulanır-olmayan yakınlığına bu gönderme tarzını "o'luk"[33] terimiyle belirtmiştik. Bu, Arzulanır'ın arzulanırlığının, Arzu'nun dosdoğru düzçizgiselliğini kendine çağıran en yüce arzulanırlığın, olağanüstü tersine çevrilmesidir. Bu tersine çevrilmeyle Arzulanır olan Arzu'dan kaçar. İyi'nin –ne uyuyan, ne de uyuklayan İyi'nin– iyiliği, çağırdığı hareketi eğmek, böylece onu İyi'den başkasına doğru çevirmek ve ancak bu şekilde İyi'ye doğru yönlendirmektir. Burada düzçizgisellikten daha yukarıda bir eğrilik vardır. Dokunulamaz olan Arzulanır, talep ettiği Arzu ilişkisinden ayrılır ve o, bu ayrılma veya azizlik sayesinde üçüncü şahıs olarak kalır: Sen'in derinliğindeki O. Çok kesin bir biçimde şu seçkin anlamda iyidir O: Beni iyiliklerle doldurmaz, beni iyiliğe zorlar, ki bu, iyilik görmekten evladır.[34]

İyi olmak bir kusurdur, olmadaki ziyan ve akılsızlıktır; iyi olmak olmanın ötesinde mükemmellik ve yükselmedir. Etik, olmanın bir uğrağı değildir; olmaktan başka türlü ve ondan evladır – ötenin bizzat imkânıdır etik.[35] Bu etik tersine çevrilmede, Arzulanır'dan Arzu-

32. *L'ouverture du soi*. (ç.n.). 33. *Illéité*. (ç.n.)

34. Franz Rosenzweig, Tanrı'nın insana karşı sevgisine insanın verdiği *cevabı* komşuya doğru hareket olarak yorumlar. Krş. *Stern der Erlosung Tell II, Buch II*. Bu, Yahudi düşüncesindeki belli bir vaaz temasını yönlendiren yapının yeniden ele alınmasıdır: Mümin kişinin, gördüğünde "Rabbin bütün emirleri"ni hatırlaması gereken (Sayılar XV, 38 ila 40) "esvapların eteklerindeki saçaklara" İbranice'de *tsitsith* denir. Bu sözcük *Sphri* denen kadim rabbinik yorumda *tsots* fiiline yaklaştırılır ki fiilin biçimi *Neşideler Neşidesi II, 9*'da "gözlemek" veya "bakmak" anlamına gelir: "Sevgilim... kafeslerden gözlüyor". Kendisine yükümlülüklerini hatırlatan "saçaklara" bakan mümin kişi böylece bakışını tekrar onu gözleyen Sevgiliye çevirir. Tanrı ile yüz yüze veya karşı karşıya oluştur bu.

35. İncelememizde araştırılan şey ötenin, aşkınlığın anlamıdır, etik değildir. Bu anlamı etikte buluyoruz. Evet *anlam*; çünkü etik, "biri-diğeri-için" olarak ya-

lanır-olmayan'a yapılan bu göndermede –başkasına yaklaşmayı emreden bu tuhaf görevde– Tanrı nesnellikten, mevcudiyetten ve olmaktan koparılmıştır. O ne bir nesnedir, ne de bir muhataptır. Onun mutlak uzaklaşması, aşkınlığı, benim başkası için, asla erotik olmayan sorumluluğuma dönüşür. Buraya dek yaptığımız çözümlemeden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Tanrı, basit bir biçimde, "ilk başkası" veya "pekâlâ başkası" veyahut da "mutlak surette başka" değildir. O, başkasından başkadır,[36] başka türlü bir başkadır, başkanın başkalığına öncel, komşuya etik boyun eğişe öncel bir başkalıkla başkadır, o her komşudan farklıdır, yokluk kertesine dek aşkın (*transcendant*),[37] *Il y a*'nın[38] hışırtısıyla karıştırılması mümkün olacak kadar aşkındır. Bu karıştırmada komşuyu ikame etme, çıkar-gözetmezlikte, yani soylulukta kazanır ve böylece Sonsuz'un aşkınlığı (*transcendance*) ihtişamla yükselir. Böyle bir aşkınlık muammasız hakikatlerden daha yüksek, sentezsiz, artzamanlı bir hakikatin hakiki aşkınlığıdır.[39] Şu 'yokluk kertesine dek aşkınlık' formülü, istisnai bir sözcüğün yalın açıklamasını imlemiyor; bu sözcüğü, her etik entrikanın[40] imlediğine geri vermek veya onu, sayesinde ortaya çıktığı İlahi Komedya'ya iade etmek gerekir. Bu komedya, müphem bir bi-

pılanır. Evet, varlığın ötesine ilişkin anlam; çünkü insan sürekli artan bir sorumlulukta, bir varlığın kendi varlığını yıkıma uğrattığı bir çıkar-gözetmezlikte kendini tüm erekliliğin dışında bulur.

36. *Autre qu'autrui*. (ç.n.)

37. Asla mevcut olmamış bir geçmişin izi – ama hâlâ rahatsız eden bir yokluktur bu.

38. *Il y a* (Var), hiçbir şey olmadığında dahi sanki kesintiye uğratılamaz sürekliliğinde hep varolan varlığın anonim biçimidir; sanki yokluktaki varlıktır o: Dinginliğin gürültü patırtısı, sessizliğin hışırtısı, boşluktaki doluluktur o. Varolmanın boşaltılamaz doluluğu, hiçliğin imkânsızlığı, sanki sürekli mevcudiyete mahkûmiyetin dehşetidir o. Hiçlik korkusuna karşı *Var* korkusunu öne çıkaran Levinas, *Var*'ın dehşetinden, anlamsızlığından kaçışın veya *ayrılma*'nın yolunu *dés-interessement*'da, olmaktan-başka-türlü'de, biri-diğeri-için'de arar. Krş. *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1947, vd. (ç.n.)

39. Artzamanlı hakikat; yani herhangi bir mümkün senteze girmeyen, onun berisinde olan hakikatin artzamanlılığı. Bergson'un bize öğrettiğinin aksine, bir başka düzen olmayan bir "düzensizlik" mevcuttur. Onda öğeler, zamandaş kılınamaz. Tıpkı örneğin (ama bu bir örnek midir yoksa istisna mıdır?) yeniden-mevcut hale getirmenin (*re-présentation*) mevcudiyetiyle Tanrı'nın tezatlaşması gibi.

40. *Intrigue*, zor anlaşılır olmak, içinde açmazlar barındırmak anlamında okunabilir. (ç.n.)

çimde, tapınakla tiyatro arasında gerçekleşir, ama orada, komşunun yaklaşmasıyla, yani onun yüzünün veya bırakılmışlığının yaklaşmasıyla, gülüşünüz boğazınızda kalır.

V. FENOMENOLOJİ VE AŞKINLIK

Aşkınlığın ve varlığın ötesindeki Sonsuz'un etik bakımdan ifade ettiğinin serimlenmesi, komşunun yakınlığından ve benim başkasına karşı sorumluluğumdan yola çıkılarak yapılabilir.

Şimdiye dek edilgin özneliğin bir soyutlaması inşa edilmiş gibi görünebilir. Sınırlı bir bilginin alımlanması, dağınık bir verinin mevcudiyetin eşzamanlılığında, içkinlikte bir araya toparlanmasıdır. "Her edilginlikten daha edilgin" edilginlik, bir maruz kalıştan –daha doğrusu, temsil edilemeyen, hiçbir zaman şimdi olmamış, bir geçmişte çoktan maruz kalmış olmaktan– ibaretti ki bu, mevcudiyeti harap eden ve başkasının yakınlığında özneliği uyandıran *in*fini'nin "*in*"inin darbesiyle oluşmuş, üstlenilemez bir travmadır. İçerilmiş olmayan, içereni veya bilincin formlarını kırmak suretiyle, özü veya varlık katarını mevcudiyete götüren bilinebilir olan varlığın "hareket"ini *aşar*; çıkar-gözetirliği ve temsil edilebilir veya tarihsel olarak yeniden inşa edilebilir olan bir zamansallığın eşzamanlılığını aşar; içkinliği aşar.

Sonsuz'un mevcudiyette yarattığı bu –üstlenilemez– travma veya Sonsuz'un mevcudiyete bu tesiri –bu teessür hali (*affectivité*)– komşuya boyun eğiş olarak ortaya çıkar: Düşündüğünden fazlasını düşünen düşünce, Arzu, komşuya –başkası için duyulan sorumluluğa– gönderir.

Bu soyutlama, başkası karşısında mecbur olma gibi ampirik bir olay dolayısıyla aşinadır bize. Komşunun bahtsızlıklarına ve hatalarına karşı kayıtsız kalmanın imkânsızlığı –başarısızlığın söz konusu edilemeyeceği bir imkânsızlık– olarak, ona karşı, reddedilemez bir sorumluluk olarak aşinadır. Bu sorumluluğun sınırlarını tespit etmek, had safhadaki aciliyetini ölçmek imkânsızdır. İnsan bunun üstüne düşündükçe her noktada şaşırdığını görür: Başkasının özgürlüğünün hesabını verme ve onun sorumluluğundan sorumlu olma yükümlülüğüne dek uzanan bir sorumluluktur bu. Oysa, muhtemel bir bağlanmanın, hatta dayatılmış bir zorunluluğu üstlenmenin gerekti-

receği bir özgürlük, başkasına ait imkânları içeren bir şimdi bulamaz. Başkasının özgürlüğü benimkiyle birlikte bir yapı oluşturamaz, benimkiyle bir senteze giremez. Komşu için duyulan sorumluluk yasal olanın ötesine giden ve sözleşmenin ötesinde yükümlü kılan bir şeydir tam olarak. Bu sorumluluk, özgürlüğüme öncel olandan, şimdide-mevcut olmayandan, artık-hatırlanamayandan gelir. Ben ve başka arasında aşkın tam-algının hiçbir birliğinin telafi edemeyeceği bir fark açılır. Başkasına yönelik sorumluluğum tam da bu farka –başkasının yakınlığına– kayıtsız-olmama durumudur: Bu, kelimenin mutlak anlamıyla, olağan-dışı bir ilişkidir. Bu ilişki tüm geçmişin geri geldiği temsilin düzenini yeniden kurmaz. Komşunun yakınlığı artzamanlı bir kopuş olarak, zamanın eşzamanlılığın sentezine direnişi olarak kalır.

Kabil'in temkinli soğukluğuyla düşünülen o beşeri biyolojik kardeşlik, ayrı bir varlıktan sorumlu olmam için yeterli gerekçeyi sağlamaz: Kabilvari temkinli soğukluk, sorumluluğu özgürlükten itibaren veya bir sözleşmeye göre düşünmektir. Başkası için duyduğum sorumluluk benim özgürlüğümden önce gelir. Ne şimdi ve burada mevcut olmalardan, ne de geçmişe gark olmuş ve temsil edilebilir mevcudiyetlerden mamul zamandan, başlangıçların veya yüklenmelerin zamanından kaynaklanmaz sorumluluk. Kendinde ve kendi için, taş misali veya taşın yüreği misali tözsel olan *düşünüyorum*'da kendimi kurmama izin vermez. Başkasını ikameye dek, rehinenin koşuluna –veya koşulsuzluğuna– dek gider. Zaman bırakmayan bir sorumluluktur bu: Toparlayan veya kendine geri dönen bir şimdisi yoktur onun; ve beni geç bırakır. Komşunun önünde ben, daha belirmeden önce onun karşısında bulunurum. Bir celbe, çağrıya hemen cevap veririm. Tözümün taşsı nüvesi çoktan yerinden edilmiş olur. Ne ki, böyle bir edilginlikte maruz kaldığım sorumluluk, beni, yeri doldurulabilir bir şey gibi elinde tutmaz; çünkü burada kimse beni ikame edemez. Bu sorumluluk beni tıpkı suçlamayı reddedemeyen bir sanık gibi çağırdığı içindir ki beni, yerine başkası geçirilemez ve biricik olarak yükümlülük altında bırakır. Seçilmiş olarak. Sorumluluğuma çağrıda bulunduğu ölçüde, bana her şeyin yerine geçerek yasaklar. Sorumluluğum devredilemez; yanlış yapmaksızın, bir kabahat işlemeksizin veya komplekse girmeksizin komşunun yüzünden kaçamam; böylece ben, başkasına yazgılıyım, öylesine ki bundan bir kur-

tuluş olanağı söz konusu değildir.[41] Başkasının yüzünün çaresiz çıplaklığından kaçamam: Kişiliğin maskesinin çatlakları arasından veya teninin kırışıklıklarından ışıyan yüzüstü bırakılmışın çıplaklığıdır bu; seslendirilmemiş ve temalaştırılmamış olduğu halde, çoktan Tanrı'ya doğru atılmış bir çığlık gibi işitilmesi gereken bir çaresizliktir bu. Sessizliğin tınısı –"Geläut des Stille"– orada tınlar kuşkusuz. Burada ciddiye alınması gereken çetrefil bir noktaya varıyoruz: temsili olmayan, yönelimselliği olmayan, bastırılmamış olan ...ile ilişki.[42] Bu, dinin başkasında zımni doğuşudur; heyecanlardan veya seslerden evveldir, vahiyden varlığın örtüsünün açılmasının ifadeleriyle söz eden "dinsel deneyimden" öncedir. Sorumluluğumun yüreğinde, varlığın tuhaf tedirginliğine tuhaf bir temas söz konusudur. Biz kendi kendimize "hiçbir şey değildi"[43] deyiversek bile. "Hiçbir şey değildi" – bu varlık değildi, ama olmaktan başka türlüydü. Başkasının üstüme kalışı –veya beni tedirgin edişi– yani bana yakın oluşu –gönülsüz– sorumluluğum bu çığlığın işitilmesi veya anlaşılmasıdır. Bu, uyanmadır. Komşunun yakınlığı, benim ona karşı sorumluluğumdur: Yakınlaşmak, kardeşinin koruyucusu olmaktır, kardeşinin koruyucusu olmak onun rehinesi olmaktır. Böyledir dolaysızlık. Sorumluluk kardeşlikten gelmez, ama kardeşlik demek, başkası için sorumluluğumun özgürlüğümden önce gelmesi demektir.

16. Özneliği bu sorumlulukta ortaya koymak, onda hiçbir zaman yeterince edilgin olmayan edilginliği, başkası uğruna yanışın edilginliğini fark etmektir. Özneliğin ışığı bu harla ışır ve aydınlatır; öylesine ki, bu yanışın külleri, kendinde olanın ve kendisi için olanın nüvesini oluşturamaz; ben kendisini koruyan ya da onu bir ölçüyle donatan hiçbir formu başkasına karşı öne çıkarmaz. Böyledir holokost yanışı. Sodom için şefaatçı olurken "Ben toz ve külüm," der İbrahim;[44] öte yandan, daha büyük bir tevazuyla Musa "Biz neyiz ki?" der.[45]

Öznenin çekirdeksizleştirilmiş olarak merkezi konumundan edildiği ve onu üstlenmesini sağlayacak hiçbir biçime giremediği bu

41. Ölüm kadar güçlü ve bir anlamda ölümden de güçlü bir bağlılık. Ölüm, *sonluluk*'ta, kesintiye uğrattığı bir yazgıyı belirler, halbuki hiçbir şey beni, *edilgin bir biçimde* bağlı kaldığım cevaptan muaf tutamaz. Mezar bir sığınak değildir, bir af değildir. Borç kalır.

42. *Relation à.* (ç.n.)
43. *Ce n'était rien.* (ç.n.)
44. Tekvin, 18: 27.
45. Çıkış, 16:7.

celp, bu çağırma ne anlama gelir? Bu atomik metaforlar, Ben kavramından koparılan –ölçüsünü, kuralını Ben kavramının kesin bir biçimde sağladığı yükümlülüklerin içeriğinden koparılan– bir beni anlatırlar. Bu ben böylece, ölçüsüz bir sorumluluğa bırakılmıştır; çünkü o sorumluluk, Ben cevap verdiği ölçüde –veya ölçüsüzlükte– artar, zaferle artar. Ben ki adlandırılamaz, ama "işte buradayım," der. *Karamazof Kardeşler*'de "her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden dolayı suçludur ve ben başkalarından daha fazla suçluyum," der Dostoyevski. Ben diyen bir bendir bu; bir kavramı veya bir türü tekilleştiren veya bireyleştiren bir ben değildir: Ben – ama türü içersinde biricik olan ve size birinci tekil şahısta konuşan ben. Türün veya ego kavramının bireyleştirilmesi dolayısıyla uyandığım ve kendimi başkalarına maruz bıraktığım, yani konuşmaya başladığım ileri sürülemedikçe bu böyledir. Bu maruz kalış, kendilik bilincine, öznenin kendine geri dönüşüne, benin kendi kendini tasdikine benzemez. Uyanıklığın dönüp gelişi (*recurrence*), vücuda gelmenin ürpertisi olarak tarif edilebilir. *Verme* onunla bir anlama kavuşur. Öznenin yürek, duyarlılık ve veren eller haline geldiği *başkası için*'in ilksel -e *hali*.[46] Ne ki bu konum, özdeşlik ve töz krallığından çoktan tardedilmiştir; "başkasına", onun yerine geçecek kadar borçludur zaten. Öznenin özdeşliğinin derinliklerinde onun içkinliğini değiştiren bir konumdur. Onu oraya tayin eden sorumluluk için yeri doldurulamaz olan özne, orada yeni bir özdeşlik bulur. Ama ben'i ego kavramından koparan, öznenin parçalanması, itaatim ölçüsünde yükümlülüğün artışı, azizliğin çoğalışıyla birlikte suçluluğun çoğalışı ve yaklaştıkça mesafenin artışıdır. Burada, formunun, yani ego-kavramının korunağında kendi'ye rahat yüzü yoktur! Burada "koşul"dan, kölelik koşulundan bile söz edilemez. İnsana gösterilen ilgiye (*sollicitude*) durmaksızın ilgi gösterme, başkasının sorumluluğundan sorumluluktaki edilginliğin aşırılığı. Bu yüzden yakınlık asla yeterince yakın değildir; sorumlu ben, ben'imi kendimden tahliye etmeyi tamamlayamam bir türlü. Tükenirken sonsuzca çoğalmadaki özne, bu harcayışın bilincine varıştan ibaret değildir; onun yeri ve olayı, ve denebilirse, iyiliğidir. *Uzunca bir arzunun kıvancı, ihtişamıdır bu!* Rehine olarak özne, Sonsuz'un ne deneyimi ne de kanıtıydı; ama

46. *Datif originel.* (ç.n.)

Sonsuz'a bir tanıklık, bu ihtişamın bir kipliği, hiçbir açılmanın öncelemediği bir tanıklık edişti.

17. "İhtişam" (*gloire*) diye adlandırmaya cüret ettiğimiz Sonsuz'un bu giderek çoğalan fazlalığı, soyut bir öz[47] değildir. O, bana komşunun yüzünden gelen ve savsaklamanın mümkün olmadığı celbe, çağrıya cevap verişte bir anlama sahiptir: daha en başta bu cevabı aşan aşırı bir taleptir bu. Talep, cevap verenin kendisi için, onu bir ben ve "iki yüzlü bir varlık" olduğu içselliğinden çekip çıkaran bir sürprizdir, böylece uyanmış, yani kayıtsız şartsız başkasına maruz kalmıştır. Başkasına böyle bir maruz kalışın edilginliği, başkasının nesneleştirici bakış veya yargılayışına maruz kalışa şu veya bu şekilde açık oluşla tükenmez. Başkasına maruz kalan egonun açılışı, içselliğin parçalanışı veya tersyüz oluşudur. İçtenlik bu içi-dışına-çıkışın adıdır.[48] Peki ama bu tersyüz olma veya içi-dışına-çıkış, kendim için hiçbir şey ayırmadan başkalarına karşı bir sorumluluktan başka ne anlama gelir? Sorumluluk ki bendeki her şey borç ve bağıştır; orada-olmaklığım, nihai *orada-olmak*'tır; alacaklılar borçluyu orada yakalar. Öyle bir sorumluluk ki, *bana kalırsa* diyerek kendimi bir özne olarak ortaya koyuşum, zaten çoktan benim başkalarını ikame edişim veya başkaları için bedel ödeyişimdir. Başkası için –başkasının sefaleti ve özgürlüğü için– sorumluluk, borçlu-olmasından önce özneyi kendisi için ortaya koyan hiçbir taahhüde, hiçbir tasarıya, hiçbir öncel örtüsü açılmaya indirgenemez. Başkasına adanmanın bir ruh hali kılığına bürünerek kendi üzerine kapanmadığı, onun da en başından beri başkaya ithaf edildiği ölçülülükteki (veya ölçüsüzlükteki) edilginliğin aşırılığıdır bu.

Bu aşırılık *söyleme*'dir. İçtenlik, söylemenin alması muhtemel bir nitelik değildir; içtenlik, –çekincesizce sergileniş[49]– yalnızca söylemeyle mümkündür. Söyleme başkasına işaret eder, ama bu işarette, işaretin bizzat verilişini imler. Bir söyleneni söylemeden önce, bu içtenliğin söyleneni benimle başkası arasında bir perde oluşturmadan önce, beni başkasına açan söylemedir. Sözsüz ama elleri boş

47. *Quintessence*. (ç.n.)

48. Biri-diğeri-için, anlamın formel yapısı, anlamın rasyonalitesi veya anlam ifade etmesi, burada, bir temada kendini sergilemeyle başlamıyor. Benim başkasına açılmam, içli-dışlılığım/içtenliğim veya *doğruluğum*'dur.

49. *Exposition sans réserve*. (ç.n.)

olmayan bir söylemedir o. Sessizlik konuşursa eğer, bu konuşma, bilmem hangi içsel gizemle veya yönelimselliğin bilmem hangi vecdiyle değil, tüm istemeye ve tüm temalaştırmaya öncel olan, vermenin o had safhadaki edilginliğiyle olur. Söyleme, beni Söyleme içinde uyandırarak yırtan Sonsuz'daki başkaya tanıklık eder.

Bu şekilde anlaşılan dil, düşünce ve varlığı ikileştiren lüks ve tuhaf işlevini kaybeder. Tanıklık olarak Söyleme tüm Söylenen'i önceler. Söyleme, bir Söylenen'i (ve hatta, başkasına yaklaşmanın onun için bir sorumluluk olması anlamında, bir Söylenenin Söylemesini) dile getirmeden önce, bu sorumluluğun tanığıdır zaten. Demek ki Söyleme, tüm deneyimin öncesinde, bir anlam ifade etme tarzıdır. Saf bir tanıklık etmedir bu: hiçbir örtüsü açılmaya veya herhangi bir "dinsel" deneyime bağlı olmayan bir şehidin (*martyre*) hakikati; herhangi bir buyruğun işitilmesini önceleyen bir itaattir. Öncel bir deneyime değil, tam-algının birliğinin erişemediği, tezahür etmeyen, şimdide mevcut olana nispetsiz Sonsuz'a tanıklık eden saf bir tanıklık. Söyleme, Sonsuz'u ne kapsayabilir ne de kavrayabilir; o benimle ilgilidir ve ağzımdan konuşarak beni kuşatır. Ve tek saf tanıklık Sonsuz'a tanıklıktır. Bu, psikolojik bir fevkaladelik değildir; Sonsuz'un, *cereyan ettiği* kipliktir. Bu kiplikte, her türlü taahhüde öncel bir biçimde, ben başkasına cevap verdikçe anlaşılan Sonsuz, anlamını ifade ettiği kimsenin aracılığıyla anlamını ifade eder.

Sanki ben, bendeki tüm karanlık köşeleri, tüm gizem tortularını, tüm gizli kapaklı düşünceleri, tüm "bana kalırsa"ları, kaytarmaya imkân veren tüm oyunbaz katılaşma veya gevşemeleri dağıtan yakıcı bir güneşin altına bırakılıvermişim... Gyges'in sırrını barındıran kötü sessizliği bozuşumla, ben Sonsuz'a tanıklığım – veya onun iziyim veya kıvancıyım. Öznenin içselliğinin dışa-dönüklüğü, için-dışa-çıkışıdır bu: Özne görür hale gelmeden önce kendisini görülür kılacaktır! Sonsuz benim "önümde" değildir; onu ifade eden benim, fakat bu ifade etme, tam da "başkası-için"in işaretinin verilişinin işaretini vererek olur; öylesine ki, ben bunu yaparak çıkar-gözetmez olurum: Efendim (*me voici*).[50] Harikulade bir aküzatiftir bu: buyurun, gözünüzün önünde, hizmetinizdeyim, hizmetkârınız. Tanrı adına. Temalaştırmadan! Tanrı'nın gelip de sözcüklere karışıverdiği cümle, "Tan-

50. *Me voici*, daha literal bir biçimde "İşte ben" olarak da çevrilebilir. (ed.n.).

rı'ya inanıyorum" cümlesi değildir. Tüm dinsel söyleme öncel bir dinsel söylem ararsak, o diyalog değildir. Teslim olduğum komşuya söylenen "efendim"dir ki böylece ben, barışı, yani başkasına karşı sorumluluğumu ilan ederim. "Dudaklarının üzerinde dili açtıran benim, barış (selamet) uzakta olana ve yakında olana! diyor Rab."[51]

VI. PEYGAMBERCE ANLAM

18. Buraya kadar yapılan betimlemenin amacı bilmem hangi etik deneyimin aşkın koşulunu ortaya çıkarmak değildi. Başkasını ikame olarak etik –kayıtsız şartsız verme–, tüm varlığın ve tüm deneyimin koşulu olan aşkın tam-algının birliğini kesintiye uğratır. Sözcüğün radikal anlamında[52] çıkar-gözetmezlik olan etik, Sonsuz'un sonlu olanla ilişkide olduğu, ne ki bu ilişki yüzünden kendisini inkâr etmeyip, bilakis, yalnızca Sonsuz olarak ve uyanıklık olarak *cereyan ettiği* o şaşırtıcı alanı ifade eder! Sonsuz, bana kendini sergilemeksizin komşuyu buyurduğunda, sonluda kendini aşar, sonlu olandan *geçer*. Bilincin gergin ağlarına rağmen bu emir, bir yankesici gibi sokuluverir bana: Beni aniden mutlak bir biçimde yakalayan bir travmadır bu, hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmişte zaten çoktan cereyan edip geçmiştir ve temsil edilemez olarak kalır.

İşittiğim şeyin amili haline geldiğim şu sonsuzluğun entrikası, *esin* olarak adlandırılabilir. O, tam-algının birliğinin berisinde, ruhun bizzat ruhiyatını oluşturur. Bu esinde veya peygamberce tavırda ben, dile getirdiğim şeyin tercümanı olurum. Vahşi hayvanların homurtularını işiten kimseyi bürüyen korkunun edilginliğiyle peygamberce tepkiyi karşılaştırarak, "Rab Yehova söyledi; kim peygamberlik etmez ki!"[53] der Amos. Peygamberce tavır saf tanıklıktır; saftır, çünkü her açığa-vuruluşa önceldir: Emrin işitilmesinden önce emre boyun eğiştir. Anımsamanın yeniden bulunabilir zamanında, bir gelecek öngörüsünden daha az paradoksal olmayan anakronizmdir o. Sonsuz, peygamberce tavırda cereyan eder – ve uyandırır; nesneleştirmeyi ve diyaloğu reddeden bir aşkınlık olarak peygamberce tavır, etik bir tarzda imler. O, *bir emri tebliğ etmek* dediğimiz anlamda *imler;* o, *emreder*.

51. İşaya, 57; 19. 52. Bkz. dipnot 3. (ç.n.) 53. Amos, 3: 8.

19. Aşkınlığı daima indirgeyen felsefenin ardını, peygamberce tanıklığın cidarını resmederek dinsel deneyimin oynak kumsalına girmiş olmadık. Kuşkusuz, özneliğin aşkınlığın tapınağı ya da tiyatrosu oluşu ve aşkınlığın anlaşılırlığının etik bir anlam kazanışı varlığın ötesindeki İyi fikriyle ters düşmez. Bu fikir, anlamın imleyişini varlığın tezahüründen veya mevcudiyetinden ayıran bir girişimin felsefi liyakatini güvence altına alır. Gelgelelim insan kendisine, Batı felsefesinin bu Platonculuğa sadık olup olmadığını sorabilir. Batı felsefesi, birbirine göre konumlanan, biri diğerini anlamlandıran, birbiriyle bağlantılı terimlerde anlaşılırlığı keşfeder; öyle ki, mevcudiyetinde temalaştırılan varlık, ona göre, bu yolla aydınlatılır. Görünür olanın aydınlığı imler. Anlamın anlam ifade etmesine has mecaz: "biri-diğeri-için"dir. Ne ki, terimler bir bütünde birleştirildikçe ve tarihleri, aydınlatılmak üzere dizgeselleştirildikçe, anlam ifade ediş görünürlük, içkinlik ve ontoloji haline gelir.

Bu çalışmada, etik "biri-diğeri-için" olarak aşkınlık, anlam ifade etme ve anlaşılırlık suretinde formüle edildi.[54] Anlaşılırlığın mecazı, etik "biri-diğeri-için" olarak tasarlandı. Bir sistem içinde birbiriyle bağlantılı bir biçimde bulunan terimlerin taşıdığı anlama öncel bir anlam ifade etmedir bu. Peki ama, tüm tasarılardan daha kadim olan bu anlam ifade etme bir tasarıda görünür mü hiç? Dizgenin ve felsefenin şu yüce anlaşılırlıktan gizlice nasıl doğduğunu başka yerde göstermiştik; bu konuya tekrar dönmüyoruz.[55]

Aşkınlığın anlaşılırlığı ontolojik bir şey değildir. Tanrı'nın aşkınlığı, felsefenin öğesi olan varlığa ilişkin ifadelerde ne dile getirilebilir, ne de düşünülebilir. Bu öğenin gerisinde felsefe geceden başka bir şey görmez. Fakat felsefi anlaşılırlıkla varlığın ötesi arasındaki kopukluk veya sonsuzluğu kavramada bulunabilecek çelişki, Tanrı'yı anlam ifade etmekten dışlamaz. Bu anlamın ontolojik olmaması, onun, varlığın azalması hakkındaki düşüncelere, keyfi görüşlere ve kelime oyunlarına indirgenebileceğini göstermez.

Bugün felsefenin üstüne, onun bir ideoloji olduğu kanısı çökmüş bulunuyor. Zamanımızın modernliğinin ta kendisi mi bu? Bu kanı,

54. *Signifiance* (anlam ifade etme) sözcüğünün, ampirik olarak, birisine yöneltilen dikkatin belirtisi anlamına gelmesi hayli manidardır.

55. Krş. *Autrement qu'être*, s. 59 ve 195.

eleştirel ruhun kuşkularla yetinemeyip kanıtlar getirmek zorunda olduğu felsefeye ait olamaz. Bu –reddedilemez– kanı, gücünü başka yerden alır. O, sorumluluğun tanıklıklığı olan etik başkaldırının çığlığında başlar; peygamberce tavırda başlar. Batının tinsel tarihi içinde felsefenin şüpheli hale geldiği an, herhangi bir an değildir. Gerçek olanın rasyonel olduğu ve yalnızca Rasyonel olanın gerçek olduğunu şu felsefeyle tanımak –veya felsefeyle tanımak– ve bu tanımanın akabinde, bundan dünyayı değiştirmeyi anlayanların çığlığını bastıramamak veya kesememek, zaten bütünsel bir kavrayışın anlayamadığı bir anlam alanına, "aklın" bilmediği ve felsefeden kaynaklanmayan sebeplerin arasına adım atmış olmak demektir.[56] Öyleyse bir anlam öteye tanıklık edecektir: Bu öte, kanaatlerin öylece istiflendiği, anlamsızın *no man's land*'i[57] değildir. *Felsefe yapmamak, "yine felsefe yapmak" değildir*, kendini kanaatlere bırakmak da değildir. Burada söz konusu olan, önermelerde örtüsünü açmadan önce ünlemelerde ve çığlıklarda tanık olunan bir anlamdır; öyle ki bu anlam, tebliğ edilen bir emir gibi, bir buyruk gibi anlam ifade eder. Onun bir temadaki tezahürü, zaten emreden imleyişinden kaynaklanır: etik anlam, temalaştıran bir bilinç *için* anlam ifade etmez, idrakı önceleyen bir itaatle itaat ettiği için, tamamıyla itaat olan özneliğe[58] anlam ifade eder. Burada, bilmenin alımlamasından, ona tesir eden şeyi kendinin kılan alımlamanın edilginliğinden daha edilgin bir edilginlik vardır. Bu anlam ifade etmede etik an, kuramsal düşüncenin hiçbir hazırlayıcı yapısı üzerine, dil üzerine veya herhangi özgül bir dil üzerine kurulu değildir. Dil, anlam üzerinde, yalnızca, bir maddeyi bürüyen bir formun sahip olduğu güce sahip değildir artık. Nitekim bu, anlam ile form arasındaki ayrımı hatırlatır – anlam kendini, bu ayrımda ve dilsel sisteme göndermeleri yoluyla gösterir. *Söylenen, tersi-söylenen* olmak zorunda olsa da –nitekim, dilsel alterasyonundan kurtulması için zorunludur bu– bu ayrım kalır. Anlam, indirgenmeye mecbur, ışığa maruz kalışının veya gölge-

56. Pascal'ın bir cümlesine gönderme: "Kalbin, aklın (*raison*) tanımadığı sebepleri (*raisons*) vardır." (ç.n.)

57. *No man's land*: ing. İnsansız bölge. (ç.n.)

58. Fransızca *sujet* sözcüğü, bugün yaygın olan "özne" anlamının yanı sıra "tâbi, bağlı olan, boyun eğen" anlamını da içeriyor; Levinas, bu ikinci anlamı ima ederek itaat ile "*sujet* (tâbi) olma" arasında geçişlilik kuruyor. (ç.n.)

de kalışının onda bıraktığı "benekleri" kaybetmek zorundadır; söylenen'den tersi-söylenen'e, tersi-söylenen'den ise bu kez onun tersi-söylenen'ine dönüşme ritmi, söylemin birliğinin yerine geçecektir. *Logos*'un, sistemin *logos*'unun ve eşzamanlılığın mutlak gücünün parçalanmasıdır burada söz konusu olan. *Logos*'un bir gösterene ve *gösteren*'den ibaret bir gösterilene parçalanmasına; gösteren ile gösterileni birbirine karıştırma girişimine karşı çıkmaktır; anlamı varlığın tezahürüyle ve varlığın *esse*'sinin tezahürüyle eşdeğer sayan bir felsefenin gölgesinde varolan tüm düşünceleri göstergeler dizgesi olarak dile teslim etmek suretiyle aşkınlığı ilk ve son sığınağından kovma girişiminin yadsınmasıdır.

Anlam olarak aşkınlık ve tüm önermelere öncel bir biçimde özneliğe verilmiş bir emrin anlamı olarak anlam: İşte budur halis "biri-diğeri-için". Zavallı, özgürlükten yoksun etik öznelik! Meğer ki bu, Tanrı katından gelen ya da Tanrı'yla birlikte cereyan eden maceradaki bir kendiliğin parçalanmasının travması ola. Ama esasında, bu müphemlik aşkınlık için gereklidir zaten. Aşkınlık, kendi ispat ve göstermelerini –görüngüselliğini– kesintiye uğratmaya ihtiyaç duyar. Muammanın, geçici bir kesinlikten ibaret olmayan göz kırpışını ve artzamanlılığını gereksinir; içkinliğin aşkınlığı daima galebe çaldığı aşkın tam-algının birliğini kesintiye uğratır.

Biriciklik Üzerine[1]

I. BİÇİMSEL DÜZEN

İnsan bireyi, her şeyden önce, bir türe –insan türüne– ait oluşunun biçimsel çerçevesi içinde düşünülecektir. Birey, cinslere ayrılan ve bireyin bölünmez birliğinde sonlanan bir bütünün parçasıdır. Deneyimden gelen veriler arasında yer alan, kendini kendi tikelliğinde bir "olan" olarak *koyduğu* yer ve zamanda belirlenmiş göstergeler aracılığıyla bilinebilir olan, ve Aristoteles'te, cinslerin ideal ya da soyut varoluşunun ötesinde, "tek varolan" olarak değerlendirilen Birey'in mantıksal açıdan nihai özdeşliğidir bu.

Bir Birey, ötekinden başkadır. Biçimsel ötekilik: İçeriği ne olursa olsun, biri öteki değildir. Her biri, bir diğerine ötekidir. Her biri, tüm diğerlerini dışlar, onlardan ayrı ve kendi hesabına varolur. Bu, türün topluluğu içinde yer alan, salt mantıksal ve karşılıklı olumsuzluktur.

Kendini ortaya koymuş olan varlığın bu olumluluğu ve dışlamanın bu olumsuzluğu, insan Bireyinin insanlığında bir araya gelerek birbirini yükseltir –ya da suçlar– gibidir. Tikel Bireyin olumluluğu, yaşamın ta kendisi olan varlıkta ayak diremedir. İnsan Bireyi yaşama istenciyle yaşar; yani özgürlükle, kendini benin bencilliği olarak duyuran özgürlüğüyle yaşar. İnsan Bireyinin dıştan ayırt edilemez olan özdeşliği, sanki içeriden, kendi kendini *deneyimleyerek* özdeşlik kazanır. Ama insan Bireyi, özgürlüğünde, kendi özgürlüğünü sınırlayan ötekilerin özgürlüğünü dışladığı için, aynı zamanda da olumsuzluktur. Benlerin, yine karşılıklı ötekiliği: herkesin herkese karşı olduğu muhtemel bir savaş.

1. Emmanuel Levinas, "De l'unicité", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, s. 209-17. İlk basım: *Archivio di Filosofia*, no: 1-3, 1986.

II. AKLA SAHİP BİREYİN ÖZERKLİĞİ

Ama Batı'ya özgü gelenek ve düşüncenin bilgeliği izlendiğinde, Bireyler, *conatus essendi*'lerinin ve ötekilere olan karşıtlıklarının dışlayıcı şiddetini, *bilme* yoluyla sağlanmış bir barış içinde aşarlar. Bu *bilme*'deki Akıl, hakikati güvence altına alır. İnsan Bireyleri, bilinç sayesinde insan olacaktır. Başka başka "ben"ler, özgürlüklerinden vazgeçmeksizin, zorlama olmaksızın boyun eğdikleri akla uygun hakikatte uzlaşırlar. Bireyin tikel iradesi, kişinin öz-*erkliğine* yükselir ki, buradaki *nomos*, evrensel yasa, bilinçli ve akıl sahibi ben'i zor kullanmadan zorlar. İstenç, pratik akıldır. Birbirine öteki ya da yabancı olan kişiler birbiriyle kaynaşır. Böylelikle, tek tek kişilerin ideal hakikatler etrafında, özellikle de Yasa etrafında bir araya gelişi gerçekleşir – ya da en azından bu hedeflenir. Birey, kendini insan barışına, Devlet'ten, kurumlardan, politikadan yola çıkarak açar. Dinsel olanda bile yetke kendisini, Ben'in özgürlüğüne, teolojiler yoluyla Aklın hakikati içinde benimsetir. Dış doğanın ötekiliğini bilim ve teknik yoluyla aşan Akıl, şeylerin eşit paylaşımına yön verir. Bundan böyle bilinç, bilme, hakikat ve bilgelik –ki bilinç zaten bunların olanaklılığının ve bunlara duyulan sevginin bilincidir–, bundan böyle felsefe, Yunanca'daki anlamıyla ve bütün bilimin ve siyasetin anası olarak, insan Bireyinin tinselliği, insanın insanlığı, Bireydeki kişi, insanın hakkının kaynağı ve her haklılaştırmanın ilkesi olacaktır. Tinsellik, barış içinde yaşayan kişiler arasındaki eşitliği ifade eder. İnsan Bireyinin barışı, kendi için varoluştur, refaha ve özgürlüğe doymuş insanın güvenliğidir. Olumluluğunda ve konumunda dinlenmenin huzuru: ben'e aidiyeti güvence altına alınmış tözün tözselliği. Tarih boyunca Devlet'in özlediği eşitlikte, doğa tarafından öylesine farklı donatılmış insan bireylerine, bir türdeki Bireylerin biçimsel eşitliği Akıl yoluyla vaat edilmiştir. İnsan türüne ait olan insan Bireyleri yargılanabilirler ve barışı yeniden kurabilecek adaletin işleyişi için gerekli olan nesnelliğe katılırlar. Bu şema, biz diğer Avrupalılar için, her haklılaştırmanın ilkesi ve ölçütü olan insan hakkı ile insanın koşulunun kökensel olarak başvurduğu şemadır. Bireyin insanlaşmasında, adaletinde ve barışında, Devlet'e ve Tümel ile Tikelin mantığına başvuran insan hakkı, göz ardı edilmez bir dü-

zendir. Yine de, Bireyin bu insanileşmesinin başlangıcı acaba burada mıdır? Siyasi kaderini tikelin barışında gören bu insanileşmenin, bir başka hak vermeyi (*collation*) ve daha eski bir barışı hatırlaması gerekmez mi? İşte, benim sorunum bu.

III. AVRUPALININ VİCDAN RAHATSIZLIĞI

Ama Avrupa'ya özgü olan modernlik saatinde, ki bu aynı zamanda bilançoların saatidir, Avrupalının vicdanı huzurlu değildir. Şanlı Akla, bilmenin muzaffer Aklına ait binyılların sonundaki vicdan rahatsızlığı; aynı zamanda da, siyasi ama kanlı kardeş katilliğinin, evrensellik diye görülen emperyalizmin, insanın kendini beğenmişliğinin ve sömürünün ve iki dünya savaşının, baskının, soykırımların, holokostun, terörizmin, işsizliğin, Üçüncü Dünya'daki sonu gelmez sefaletin, faşizmin ve nasyonal-sosyalizmin acımasız öğretilerinin, ve kişinin savunulmasının Stalinizme dönüştüğü en üst paradoksa varıncaya dek süregiden binyılların da sonundaki vicdan rahatsızlığı. Akıl, istençleri hep ikna mı etti? Bilimlerin zafer kazanmış Aklının, hiçbir mantıkdışına düşmemek durumunda olan Aklın tarihe can verdiği bir kültürde istençler başına buyruk kalmak amacıyla hep pratik akıl mı oldu? Avrupa'nın vicdanı rahatsızdır, ve merkeziliğini, mantığının parlaklığını tartışma konusu yapacak ölçüde, bir zamanlar "vahşi" değilse bile "ilkel" sıfatı yakıştırılmış düşünceleri bile üniversitelerinin doruklarında yüceltecek ölçüde kendini yadsımaktadır. Barışını sağlaması gereken felsefi ayrıcalığının, Avrupa'nın kendisi tarafından yadsınması! Avrupa kendi hakikatinin toplumsal yetersizliğinden ya da insan Bireyini "varlık olarak varlığı"nda –ki Yunanistan'da ortaya konulmuş olan bu sorun Avrupa'nın felsefesini ateşlemiş ve aydınlatmıştır– tehdit eden doruğuna ulaşmış bir bilimden irkilmedi mi?

Ama bundan böyle şunu da sormak gerekir: Vicdan rahatsızlığının bu unsurları, Bireye sırf Hellenik olmayan bir anlam yükleyen Avrupa insanlığının habercisi değil midir zaten – bu Hellenik anlam, bir noktadan sonra, ne denli gerekli olursa olsun? Bütün evreni kendi bilincinde yeniden kurmak amacıyla, "Kendini tanı"da erkenden doğan kuramsal aklın evrenselliğindeki kırılma. Bilgelik sevgisinin, sevginin bütün yapabilirliklerini tüketmediği, hatta belki kendi te-

mel yapabilirliklerini de tüketmediği bir zihinden gelen çağrıya tanıklık.

IV. ÖLDÜRMEYECEKSİN

Bu vicdan rahatsızlığı, rahat ve huzurlu bir kültür tasarısı karşısında, "elde edilen sonuçlar"ın yetersizliğinden kaynaklanan basit bir düş kırıklığını dile getirmez. Kuşkuculuk ya da Kinik diyalektik, her kültür bunalımında, düşünme tembelliğini ve ölüm korkusunu dilediği kadar kınasın; Avrupa insanlığını rahatsız eden şey, tembellik ve korkudan başka bir şeydir: Sanki bir öldürme korkusu vardır. Bazılarına çektirilen acıların meşruluğundan, bu meşruluk şeylerin çürütülmez mantığıyla, hatta felsefecinin onayıyla dayatılsa da, kaygı duyulur. Görünürde mantıksal olan her şeyin meşruluğundan kaygı duyulur. Çektirilen acıların, Hegel'in "özdeşin özdeş-olmayanla eşitliği" diye adlandırdığı basit bakış açısı içindeki meşruluğundan kaygı duyulur. Kurbanların korkunç ölümlerinin ardından, hayatta kalanlara düşen sorumluluğun bunaltısı vardır. Tıpkı, başkalarını vuran tehlikeden sonra sağ kalmanın utancı gibi. Sanki herkes, varsayılan ya da kesin olan masumiyeti içinde, temiz ellerle, açlıkların ve cinayetlerin sorumluluğunu üstlenmek zorundaymış gibi. Herkesin kendi ölümlülüğü içinde kendisi için korkması, ötekinin acısına kayıtsız kalmanın utanç verici durumunu silemez.

Avrupa'daki insan olarak, gönülden eğilimimizde, istençlerimizi zorlamaksızın buyuran ve onları barışa yönelten, asıl bilginin "müjde"sinin daha da öncesinde On Emrin "öldürmeyeceksin" buyruğunu duymadık mı? Bir türü içini dolduran bireylerin karşılıklı ve biçimsel ötekiliğinin ardında, onların karşılıklı olumsuzluğunun ardında, ya da türde ortaklık bakımından birbirlerine benzer olan ve Aklın her birine "kendi payına" barış sözü verdiği insanların türü içinde – bir başka ötekilik dile gelir. Sanki, insan çokluğu içinde, öteki insan, birdenbire ve çelişkili bir biçimde –türün mantığına karşı olarak– *beni* tümüyle ilgilendiren biri olarak ortaya çıkar. Sanki, ötekiler arasında biri olarak kendimi –tam da *kendim*'i ya da *ben*'i– tek alıcısı olduğum buyruğu duymuş olarak, bu anlamda diğerlerinden ayırt edilmiş olarak bulurum. Sanki bu buyruk, her şeyden önce bana, yalnızca bana yönelmiş gibidir. Sanki ben, artık seçilmiş ve bi-

ricik olarak, başkalarının ölümünün ve bunun sonucunda da başkalarının yaşamının sorumluluğunu üstlenmek zorundaymışım gibi. Tür ve bireyler mantığının silmiş göründüğü ayrıcalık: "Öldürmeyeceksin" – bireylerin ve türün olağanüstü ikircikliği. Ben'in olağanüstü ikircikliği: Ben, aynı anda hem, varlığın ve varlık uğruna çabanın, bir *kendi*'de (*soi-même*), kendi üzerine çevrilen, ilksel ve kendine yeten bir kendilikte (*ipséité*) kesiştiği noktadır, hem de varolmanın bu aciliyetinin tuhaf bir şekilde yürürlükten kaldırılıp askıya alınmasının ve başkalarının "işleri" için tasalanmadaki özverinin olanaklı olduğu noktadır: sanki başkaları her şeyden önce bir yüzmüş gibi, onların işleri beni ilgilendirir, bana bakar ve bana emanet edilmiştir. Tür-içindeki-bireyin-ötekiliği, açık ve seçik bir fikir olan ilişkinin benden başkasına ve başkasından bana aynı anda ya da kayıtsızca gittiği biçimselliğinden ve mantıksal sıradanlığından kurtulur. Burada bilinç, başkasının bilincine olan bakışımını yitirmiş gibidir sanki!

V. BİREYSELDEN ÖNCE BİRİCİK

Şu soruyu sormak gerek: İnsan Bireyinin anlam kazandığı ya da hakla donandığı başlangıçtaki semantik durum, tür/birey mantık şemasına eşdeğer midir? Bu şema içerisinde ötekilik, bir bireyden diğerine karşılıklıdır, ve insan Bireyi mefhumu, her biri ötekine öteki olan herhangi bir bireyin nesneleştirilmesiyle elde edilir. Eğer başlangıçtaki şematik durum bu şemaya eşdeğer değilse, alternatif şudur: İnsan Bireyi olarak bireye ilk açılış, diğerleri arasında bir bireyin basitçe nesneleştirilmesinden ziyade, kendine özgü bir açılıştır; burada açılışı yapanın kendisi, nesneleştirici bakış için gerekli mesafeyi alamadan ilişkiden kendini sıyıramadan, karşılaşmanın somutluğuna dahil olur. Bu sıyrılamama, ötekinin farklılığına ya da ötekiliğine kayıtsız-olmama (*non-indifférence*) –bu tersine çevrilemezlik– nesneleştirmenin bir başarısızlığı değildir; başkasının farklılığının hakkının verilmesidir. Bu kayıtsız-olmamada, ötekinin ötekiliği, bir türe ait bireylerin biçimsel, karşılıklı ve yetersiz ötekiliği değildir; *biricik* olanın, her türün dışında olan, her türü aşan ötekiliğidir. Bu durumda aşkınlık, içkinliğin elinden kaçan bir şey değil, yakınlık içindeki toplumsalın indirgenmez yükselişi, barışın ta kendisidir. Söz konusu olan, her birine varlıktaki konumunu sağlayan

salt güvenliğin ve saldırı-yokluğunun barışı değil, zaten bu kayıtsız-olmamanın kendisi olan barıştır. Bu barışta, kayıtsız-olmamadan anlamamız gereken, duygulanımsız (*désaffecté*) bir merakın yansızlığı değildir; sorumluluğun "öteki-için"idir. Yanıt – ilk dil; nefretin önceden varsaydığı ilksel iyilik, insan hakkının anlamını bulduğu kösnül olmayan sevgi, sevilenin hakkı, yani biricik olanın saygınlığıdır.

İnsanda aşkın olanın yakınlığı, toplumsallığın yalnızlık üzerindeki fazlalığını dile getirir. Türe dağılmış bireylere ilişkin bilgi, bu yalnızlıkta yer alır. Toplumsallığın *sevgi* üzerindeki fazlalığı. Böylesine sık yıpratılmış şu *sevgi* sözcüğünü hafife alıyor değiliz. Etik barış içinde ilişki, içte eritilemeyen eşsiz ötekiye –indirgenemez olan ötekiye – biricik ötekiye– gider. Yalnızca biricik olan, mutlak ötekidir. Ama biriciğin biricikliği, sevilenin biricikliğidir. Biriciğin biricikliği, anlamını *sevgi*'de bulur. Ötekiliğin biricikliği, sevgililerin öznel yanılsamalarından biri olarak düşünülmemelidir. Tam tersine, böyle bir öznel, varlığın tasasız özünde ve nesnelin çeşitli türeyişlerinde, biriciği olanaklı kılan koşuldur. İşte mantıksal biçimlerin, bunların türlerinin ve bireylerinin katılığının arasından geçerek, yalnızca bilme olmayıp kendini sevgi kılan öznellik sayesinde ulaşılan biricik. Varlıkta ayak diremenin sağır vahşetinin arasından geçerek varılan bir öte. İşte mutlak ötekiyle, bilinen biriyle gidilebileceğinden daha uzağa gidilen insanca barış ve yakınlık. Çeşitliliğin, kendisini bütünleyen sentez altındaki basit birliğinden farklı bir barış; ötekiyle, onun kendi mutlak ötekiliğinde kurulan bağlantı olarak barış, bireyde kişinin biricikliğinin tanınması. Mantıksal bir işlem olarak sevgi![2]

2. Sevginin bu "öteki-için"indeki öznellik, artık –ya da henüz– ne Fichteci *düşünüyorum*'un benidir ne de transendantal olandır. Ancak bu ikisi de, ontolojinin dışında yer almalarını (*ex-ception*), "birbirinin-yerini-tutamaz" (*non-interchangeable*) olmaya ya da "seçilmiş" olmaya eşdeğer bu biricikliği, başkasına devredilemez ve geri çevrilemez olan sorumluluğa borçludurlar. Etik, bu biricikliğin bir sonucu olan *bilme*'nin konulaştırmasına "öncel"dir; sanki etik, Ben'in "bireyselleşmesi", yabancılığının tüm varlıklara adanmasıymışçasına.

VI. ADALET VE BİRİCİK

Yakınlık içindeki bireyin hakkının kökensel anlamlılığını ve öteki insanın biricikliğini göstermeye yönelen, kişilerarası ilişkinin burada yapılan çözümlemesi, hiçbir biçimde, siyasetin yanlış anlaşılması değildir. Bitirirken, bu kökensel hakkın, insan türünün "kaplam"ına giren bireylerin çoğulluğu yoluyla liberal Devlete ve siyasal adalete nasıl götürdüğünü göstermek için; ve ötekinin yüzüne başvurunun, bu Devletin ahlakını nasıl koruduğunu söylemek için birkaç sözümüz daha olacak.

İnsan çokluğu Ben'e –ya da *bana* diyelim– *üçüncü*'yü unutma olanağı tanımaz. *Üçüncü*, beni ötekinin yakınlığından çekip alır; her yargıdan önce gelen sorumluluktan, biricik ve kıyaslanmaz dolaysızlığı içindeki yakına duyulan, hukuk öncesi sorumluluktan, kökensel toplumsallıktan çekip alır. Yakın olandan başka olan *üçüncü* de benim yakınımdır. O, aynı zamanda, yakın olanın yakınıdır. Ne yapıyorlar –biricikler–, birbirlerine ne yaptılar? Yakınlığın, her yargıdan önce gelen bu sorumluluğu dolayısıyla, birinin ötekine yaptığı haksızlıklardan habersiz olmak, benim için, kendime karşı duyduğum sorumluluğu –yakınlarımın biri ve ötekiyle ilgili olarak duyduğum öncelikli sorumluluğu– yerine getirmemek olur. Burada söz konusu olan, birinden ya da ötekinden göreceğim olası zararları hesaba katmak ve kayıtsızlığımdan sıyrılmak değildir, sorumluluğuma düşen ötekinin çektiği acıdan habersiz olmamaktır.

Bu, adalet saatidir. Yakına duyulan sevgi, ve yakının, kendisinden sorumlu olduğum biricik ve kıyaslanmaz olana dayalı ilk hakkı, kendilerini, kıyaslanmaz olanı kıyaslamaya elveren Akla, bir sevgi bilgeliğine bırakır. "Öteki-için"in "haddi hesabı olmayan" cömertliğine, sonsuzuna bir ölçü eklenir. Burada, biriciğin hakkı, insanın ilk hakkı, yargıyı ve sonrasında da nesnelliği, nesneleştirmeyi, temalaştırmayı, sentezi gerektirir. Burada, yargıya bağlayacak kurumlar ve adalete dayanak olacak siyasal bir yetke gerekir. Adalet, Devleti gerektirir ve kurar. Hiç kuşkusuz burada, insan biricikliğinin, kaçınılmaz olarak, insan türünün bir bireyinin tikelliğine, vatandaş durumuna indirgenmesi söz konusudur. Bu bir sapmadır. Bu sapmanın itici gücü, her ne kadar buyurucu bir şekilde, kıyaslanmaz olan öte-

ki insanın hakkında kayıtlı olsa da.

Ama adaletin kendisi, hakkın kökenini ve ötekinin biricikliğini, bundan böyle insanca olanın tikelliğinin ve tümelliğinin gizlediği bu biricikliği unutturamaz. Adalet, bu biricikliği, iktidarların, Devlet çıkarlarının, totaliter eğilimlerin ve fırsatların belirlenimciliğiyle bağlanmış olan siyasal tarihe bırakamaz. Adalet, vatandaş kimliklerinin altında gizli kalmış insan yüzünü, yargıçların ve Devlet adamlarının yargılarına hatırlatacak sesleri bekliyor. Belki de bunlar "peygamberce sesler"dir.

Gülümseten anakronizm! Ama peygamberce sesler, muhtemelen her türün öncesinde yer alan ya da her türden kurtulmuş biricikliği içinde Ben'in yapabileceği öngörülmez iyiliklerin olanağıdır. Bu sesler bazen siyasetin aralıklarında yükselen ve "insan hakları"nı resmi duruşmalardan bağımsız olarak savunan haykırmalarda, bazen ozanların ezgilerinde, bazen de yalnızca, ifade özgürlüğünün en önde gelen özgürlük olduğu, ve adaletin, daima adaletin yeniden gözden geçirilmesi ve daha iyi bir adalet beklentisi olduğu liberal Devletlerin halk meydanlarında ve basında işitilir.

Ahit[1]

Yüzlerini Gerizim dağına çevirdiler ve hayır duasıyla başladılar vs. Hahamlarımız şunu öğretti: Genel bir hayır duası vardı ve özel bir hayır duası vardı, tıpkı, genel bir lanet ve özel bir lanet olması gibi. Kitab-ı Mukaddes şöyle der: *Öğrenmek, öğretmek, korumak* [tutmak] ve *yapmak*; bunun sonucu olarak (her buyruğa tekabül eden) dört (ödev) vardır. İki kere dört sekiz, iki kere sekiz on altı eder. Sina'da ve Moab ovalarında böyleydi; çünkü şöyle denmişti: *Bunlar Rabb'in Musa'ya buyurduğu ahdin sözleridir* vs., ve şöyle yazılmıştı: *Bu ahdin sözlerini tutun* vs. Öyleyse her buyrukla ilişkili olarak kırk sekiz ahit vardır. H. Şimeon Gerizim Dağını ve Ebal Dağını hesabın dışında bırakır ve çöldeki Toplanma çadırını dahil eder. Buradaki kanıların farklılığı, alimlerin aşağıda belirteceğimiz kanı farklılığıyla aynıdır: H. Ismael şöyle der: Genel yasalar Sina dağında, özel yasalar ise Toplanma çadırında bildirildi. H. Akiba şöyle der: Hem genel hem de özel yasalar Sina dağında bildirildi, Toplanma çadırında tekrar edildi ve üçüncü kez de Moab ovalarında [tekrar edildi]. Sonuç olarak, Tevrat'ta üstüne kırk sekiz ahdin yapılmamış olduğu tek bir kaide bile yoktur. H. Şimeon ben Kefar Acco'lu Judah H. Şimeon adına şöyle dedi: Tevrat'ta üstüne kırk sekiz kere 603 550 ahit yapılmamış olan tek bir kaide bile yoktur. Haham şöyle dedi: H. Şimeon ben Kefar Acco'lu Judah'ın, H. Şimeon adına konuşurken başvurduğu akıl yürütmelerine göre, Tevrat'ta üstüne kırk sekiz kere 603 550 ahdin yapılmamış olduğu tek bir kaide bile yoksa, her İsrailli için 603 550 buyruk vardır. (Ve her biri için kırk sekiz ahit yapılmıştır) Bunların arasındaki mesele nedir? H. Meşarşeya şöyle dedi: Aralarında söz konusu olan nokta kişisel sorumluluk ve başkalarından sorumluluktur [*sorumluluğun sorumluluğudur*] (Sotah Risalesi 37 a-b).

1. "Le Pacte", *L'au-delà du verset*, Paris: Édition Minuit, 1982, s. 82-106. Bu çeviri, orijinal metin elimize oldukça geç ulaştığı için İngilizce metin ("The Pact", *The Levinas Reader*, Sean Hand (haz.), Basil Blackwell, s. 211-26) kullanılarak yapılmış, sonradan orijinal metinle karşılaştırılarak son hali verilmiştir. (ç.n.)

BİÇİMSEL YASA

Bu konferansta bizi ilgilendiren problem –cemaat problemi– sınırları bugün bir anlamda gezegenin sınırları haline gelmiş olan bir toplumda insanın hissettiği rahatsızlık yüzünden mesele haline gelmiştir hiç kuşkusuz. Bu öyle bir toplumdur ki, modern iletişim araçlarının ve ulaşımın kolaylığı, endüstriyel ekonominin dünya çapındalığı sayesinde, bu toplumda yaşayan her insan eşzamanlı olarak hem tüm insanlığa bağlı olduğunu, hem de aynı ölçüde yalnız ve kaybolmuş olduğunu hisseder. Her radyo yayınıyla, günlük gazetelerle, insan en uzaktaki olaylara kapıldığını, her yerde insanlığa bağlandığını pekâlâ hissedebilir; ama aynı zamanda kendi kişisel kaderinin, özgürlüğünün ve mutluluğunun insani olmayan güçlerle işleyen nedenlere tâbi olduğunu da anlar. Teknolojinin dünyadaki herkesi herkese bağlayan ilerlemesi –burada aşikâr olan bir şeyi ele alıyorum– tüm insanları anonimliğe terk eden bir zorunluluktan ayrılamaz. Aşırı derecede programlanmış bir dünyada kişisel olmayan ilişki biçimleri, Ricoeur'ün "yakın mesafeli ilişkiler" adını verdiği, daha dolaysız biçimlerin yerini almaya başladı.

Elbette, devlet ya da ulus bağlamı gezegenin bağlamından daha az soyuttur ama yine de çok geniştir. Yasanın evrensel bağları insanların yüz yüze değil daha çok yan yana olduğu bir koşulu güvence altına almaktadır. Aile içinde bile insani ilişkiler, kişilerin müdahil olduğu sistemlerin çoğulluğundan dolayı daha az canlı ve doğrudandır. Ama belki de aile yapısı, insanın toplumsal yönelimini hiçbir zaman tam olarak tatmin etmediğinden, bu tatminsizlik, bugünün toplumuna göre sınırları daha belirgin, üyeleri birbirini tanıyan bir toplum arayışının doğmasına sebep olmuştur. Bazıları, böyle bir toplumu oluşturmak için kişisel karşılaşmalar ve görüşmelerde birlikte zaman geçirmenin gerekli olduğunu düşünürler. Çözüm gerçekten bu mudur? Gerçek toplumun kişisel olmayan bir yapısı olduğuna göre, onun kıyısında varolan somut ve marjinal bir toplum oluşturulması tam da eşyanın tabiatı gereği midir? Toplumsal doğamız bir boş zaman kültürüyle, bir Pazar günü toplumuyla, geçici olan kulüp toplumuyla tatmin olacak mıdır gerçekten?

Daha samimi bir toplumsal hayat yapısı, eğer insanlara bir cemaat duygusu, her kişinin emsallerince tanınmasından kaynaklanan bir memnuniyet duygusu veriyorsa, yapay olmaktan çıkar mı? Sağlıklı bir toplum, dünyayla temasının yaşamsallığını yansıtan toplumdur. Bugünün profesyonel iş hayatı, belirlediği yoğunlaşma noktalarıyla, yerleşim merkezleri, endüstrisi ve kalabalıklarıyla ve bunun yanı sıra kıtalararası dağılımıyla bugün neyin önemli olduğuna dair belli bir anlayışa sahiptir. Bir yoldan çıkmanın ya da hatanın sonucu değildir bu. Modernliğin özsel biçiminin ta kendisidir. Yasa ve yönetim aracılığıyla planlanmış olan modern dünyanın birleşik doğası ve tesis ettiği "uzak rabıtalar", yüzlerimizi birbirimize dönmekten çok beraberce ileriye doğru yürümemizi sağlayan ilişkiler kurmaktadır bugünün gerçekliğini. Bu da bizi başlangıç noktamıza döndürüyor değil mi?

TALMUDİK PASAJIMIZ

Fakat belki de Batı toplumunun aşırı formel yaklaşımı yüzünden gözden kaçırılmış olan, Yasa'nın[2] içe katladığı uzantılarını uygun bir biçimde ölçmedik. Bu beni Talmud'a getiriyor.

İsrail'in eski metinlerinden birisini incelemek için iyi bir sebep olabilir bu. Seçtiğim Talmud metni göreli olarak basit ama her zaman olduğu gibi sıradışı. Ortaya koyduğumuz problemle ilgili bir metin. Bir ahit hakkında. Onu kendine göre yorumluyor. İlk bakışta meseleye hiç dokunmuyor gibi görünüyor. İsrail'in Ebedi Tanrısı ile İsrailoğulları arasında yapılan ahdi yorumluyor. İsrail toplumunu Tevrat'ın yasaması yoluyla meydana getiren bir ahit bu. Pasaja "Ahit" başlığını koydum. Babil Talmudu'ndan geliyor, Sotah Risalesi, 37a-b, çok kısa, yarım sayfa kadar.

2. Levinas metinde "yasa"yı iki biçimde kullanmaktadır: Birincisi, küçük harfli "yasa"dır ki muğlak olmasına rağmen, modernlikle birlikte ortaya çıkan seküler "yasa" anlayışa gönderme yapıyor gibi görünmektedir; ikincisi ise büyük harfli "Yasa"dır ki daha çok Tevrat'ta öğretildiği ve Talmud'ta da biçimlendiği haliyle Musevi Şeriatı'nı işaret etmektedir. Kelime anlamıyla "yürürlükte olan" anlamına gelen "şeriat"ın, İslam düşüncesinden kaynaklanan bir bağlamı ve sorunları metne taşıyacağını düşündüğümüzden "yasa" sözcüğünü kullanmayı tercih ettik. Buna karşın, "Yasa"nın "Şeriat" olarak okunabileceğini akılda tutmak gerekir. (ç.n.)

Onu bağlamına yerleştirmeliyim. Bu pasajın çıkartıldığı *Gemara*[3] silsilesi, bütünüyle farklı bir teması olan bir *Mişna*'yı aralıksız takip ediyor. *Mişna*, "hayır duaları", "yeminler", vb. türünden litürjik bir formülde İbraniceyi mi, yoksa kutsal olmayan dünya dillerini mi kullanmanın uygun olacağı sorusunu tartışıyor. *Mişna*'yı *Gemara*'nın birçok sayfası izliyor. Verdiğim bu kısa parça bu sayfalardan alınmıştır. Aslında, ana temadan, yani Yunan probleminin devamlı bir biçimde ortaya çıktığı bir alan olan dil temasından bir sapmadır. Dil teması, pasajımızın belli bir noktasında ortaya çıkacaktır. Konuyla ilgisi olmayan bir tema değildir hiçbir biçimde. İsrail'in özel durumu ile insanoğlunun evrenselliği arasındaki ilişkinin ne olduğu problemini gizlice devreye sokmaktadır. Pasajımızın yorumlanmasında bunun yankılanışını bulacağız.

KİTAB-I MUKADDES'TEN TALMUD'A

Metin, Tesniye'nin 27. babının şerhi olarak sunar kendisini, ama Yeşu'nun 7. babına da gönderme yapar. Bu metinlere, onlara parçamızın ilk cümlesinin yaptığından çok daha uzun bir biçimde gönderme yapan *Mişna* ile birlikte bakarak, bu örnek üzerinden yazılı Yasa'yı sözlü Yasa'dan ayıran mesafeyi ölçebileceğiz.

Tesniye'nin 27. babı, Musa'nın İsrail halkına, ilerdeki bir tarihte, yani Musa'nın ölümünden, çölde dolaşmalarından sonra halk kutsal topraklara girdiğinde yapılacak olan bir törenle ilgili olarak ettiği nasihatleri açıklar. İşte ayetlerinden bazıları. 2. ayetin sonundan: "Vaki olacak ki, Erden'den... geçtiğin gün kendin için büyük taşlar dikecek ve onları kireçle kireçleyeceksin. Ve onların üzerine bu Ya-

3. *Gemara*, Tevrat'ın sözlü geleneğe dayalı olarak yorumlanmış ve açıklanmış hali olan Talmud'un özellikle Mişna'larla ilgili bölümlerinin yorumundan oluşan kısmıdır. Bu yorum, tamamıyla bu bölümü yorumlayan *Amorra* (çoğulu *Amoraim*) denilen yorumcu(lar) tarafından gerçekleştirilmiştir. *Mişna* ise Sina Dağı'nda Musa'ya sözlü olarak bildirilen Yasa'ya dayanan sözel geleneğin toplamıdır ve MS. 200 yılında Yehudah Hanasi tarafından bir araya getirilmiştir. Bir kıyas babında, gelenek olarak Talmud, İslam geleneğindeki "hadis" koleksiyonlarının bir benzeridir. Ancak "hadis"ten ayrı olarak sadece peygamberin sözlerini ve fiillerini değil, hahamların yaptıkları yorumları da içerir ve bu açıdan "hadis"ten daha geniş kapsamlıdır. (ed.n.)

sanın bütün sözlerini yazacaksın."[4] Bu "sözler" denilen şey, Tevrat'ın bütünüdür. 4. Ayet: "Ve... size bugün emretmekte olduğum gibi, bu taşları Ebal dağı'na dikeceksiniz." Tören'in icra edileceği yer belirtilmiştir; iki dağ vardır orada, Ebal dağı ve yanındaki Gerizim dağı. Taşlar oraya dikildikten ve Tevrat üzerlerine yazıldıktan sonra, sıra ikinci nasihata gelir, 5. Ayet'te: "Ve orada, Allahın RABBE mezbah, taşlardan bir mezbah yapacaksın; onların üzerine demir alet işlemeyeceksin." Bu düşündürücü simgeye dikkat etmeliyiz: Hiçbir demir aletin dokunmadığı, kırılmamış, el değmemiş taşlar. Demir, olasıdır ki tüm endüstrinin temeli, her halükârda tüm savaşların temelidir. Bu mezbahta yakılmak suretiyle barış için kurbanlar verilecektir. 8. Ayet Tevrat'ın taşların üstüne kaydedilmesiyle ilgili olan başlangıç temasına geri döner ve bunun nasıl yapılması gerektiğini belirtir. Dil sorusu bu noktada sorulmamıştır; şimdilik kaydın grafik niteliği betimlenmiştir: "Ve taşların üzerine bu yasanın bütün sözlerini 'gayet okunaklı' (*be'er hetev*) yazacaksın." 11. Ayet'ten itibaren, Musa'nın nasihatleri, Ahit töreni için insanların Ebal ve Gerizim dağlarında konumlandırılması planıyla ilgilidir. Altı kabile "kavmi hayır duası okuyarak mübarek kılmak için" Gerizim dağında duracak, altı kabile de lanetlemek için Ebal dağında duracak. Bu şekilde mübarek kılınan ve lanetlenen herkes herkese görünür olmayacak mı? Burada öngörülen tören boyunca kavmin tüm üyeleri birbirini görebileceklerdir. Bu, cemaat problemini konusu haline getirmiş olan konferansımız için son derece önemli bir noktadır. 14. Ayet'te: "Ve Levililer bütün İsrail adamlarına yüksek sesle cevap verip diyecekler," denir; bunu çeşitli yasakların ihlal edilmesini lanetleyen ayetler takip eder ve onu da "Ve tüm kavim cevap verip: 'Amin' diyecekler" izler. 15. Ayet'ten 26. Ayet'e kadar söz konusu yasaklar sayılmıştır –on bir tanedirler– ve bunlara bu öğretiyi ihlal etmeyi yasaklayan genel yasak eklenmiştir (Ayet 26). Bu yasaklar, ahdin en önemli ilkelerini temsil ettikleri halde, Sina'nın 10 emri ile yalnızca kısmen çakışırlar. Bunlar, zina yapmama, ana babaya saygısızlık et-

4. Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılarda Türkçe'deki standard çeviri olan Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin çevirisi –nadiren, Levinas'ın kullandığı ifadeye uygun olması açısından farklı bir karşılık kullanmamızın gerektiği yerler hariç– olduğu gibi kullanılmıştır. (ç.n.)

meme, bir tarlanın sınırlarını kaydırmama (komşunun malına tecavüz etmeme), körü yanlış yola sokmama, yabancının, dulun, yetimin hakkını yememe, çeşitli ensest biçimlerinin yasaklanması, gizlice komşuya zarar vermeme (bu yolla özellikle iftira etmek kanuna aykırı hale getirilmiştir); masum bir hayatın kaybına sebebiyet vererek rüşvet almama yasakları gibi yasaklardır. Şüphesiz bunlar toplumun temeli olan ilkelerdir. Bununla birlikte, bunlar Tevrat'ın tüm içeriğini tüketmez; bu yüzden Tevrat'ın [öğretisinin] ilkelerinin bütününü kasteden bir son ayet vardır. Tesniye 27'nin açılış ayetlerinin hem mübarek kılmalardan hem de lanetlemelerden bahsetmesi, yasağa saygı gösterenlerin kutsanacaklarını, göstermeyenlerin ise lanetleneceklerini ima eder elbette. Fakat halihazırda bu pasajda yalnızca olumsuz versiyon, lanetleme verilmiştir. Levililerin ağzından çıkan her lanete halk "Amin" diye karşılık verecektir. Levililerin sözlerini herkes duyacaktır. Buradaki herkes başka herkesin huzurundadır. Her kişi "Amin" diyecektir. Akdedilen ahit tüm halkın huzurunda –bu noktayı vurgulamaya devam ediyorum– herkesin herkese baktığı bir toplumun üyelerinin huzurunda yapılmış olan sahici bir ahittir öyleyse.

Tesniye'nin ahit töreninin sahnelenmesiyle ilgili birçok detayı belirsiz bıraktığını kabul etmek gerekir. Bu ahit, şerh ettiğim Talmud metninin ilk cümlelerinin gönderme yaptığı ya da en azından akdedildiğini varsaydığı ahittir.

"Yüzlerini Gerizim dağına çevirdiler ve hayır duası ile başladılar..." cümlesi Tesniye'nin açıklamadığı bir hayır duasından bahseder gerçekten de. Bu cümle, Ebal ile Gerizim dağları arasında icra edilen sahnenin Yeşu 8:30-5'te yapılan başka bir betimlemesine gönderme yapar. Onu size okuyacağım ve iki versiyonun farklılaştığı noktaları belirteceğim. İkinci anlatı daha kesin ve kısa; onu hiç kısaltmadan alıyorum. Yeşu'nun Tesniye 27'de Musa'nın verdiği nasihatleri sadık bir biçimde izleyerek yürüttüğü törenin bir kaydı olarak sunuyor kendisini. Bu nasihatlere açıkça gönderme yapıyor.

Sonra, Yeşu, Ebal dağında İsrail'in Allahı Rabbe bir mezbah, Rabbin kulu Musa'nın İsrail oğullarına emrettiği, Musa'nın yasa kitabında yazılmış olduğu gibi üzerine kimsenin demir kaldırmadığı, yontulmamış taşlardan bir mezbah yaptı; ve onun üzerine Rabbe yakılan takdimeleri kurban ettiler. Ve Musa'nın İsrailoğulları için yazmış olduğu yasanın bir nüshası orada taşlar

üzerine yazıldı. Ve İsrail kavmini mübarek kılmak için, Rabbin kulu Musa'nın evvelden emretmiş olduğu gibi, bütün İsrail, ve ihtiyarları, ve reisleri ve hakimleri, Rabbin ahit sandığını taşıyan rahiplerin, Levilerin karşısında, yabancılar da yerliler gibi olmak üzere, sandığın bir tarafında ve öte tarafında, yarısı Gerizim dağı önünde, ve yarısı Ebal dağı önünde durdu. Ve ondan sonra [Yeşu] yasanın bütün sözlerini, hayır duasını ve laneti, yasa kitabında yazılmış olanın hepsine göre okudu.

Yasa Kitabı'nda bulunan her buyruk için lanetleme formülü ve hayır duası formülü söylenir! "Musa'nın emrettiği içinde, İsrail'in meclisinin, kadınlarının ve çocuklarının ve aralarında yaşayan yabancıların önünde Yeşu'nun okumadığı tek bir sözcük yoktu."

Dikkatinizi çekerim: Hepsi oradaydı, kadınlar ve çocuklarla on iki kabile, kimseyi dışlamadan, hatta halkımız arasındaki *gerim*'i, yabancıları bile. Tesniye'de bulduğumuz versiyona kıyasla ahdin anlamında bir çoğalma olduğunu görebilirsiniz. Sahne biraz farklı görünüyor, oyuncuların konumlandırılmaları daha kesinlikli, "sahneleme" tamamen aynı değil: Fakat hiçbir demir aletin değmediği taşlar, savaşın değil barışın hüküm sürmesini temsil eden taşlar kalmış ve en önemlisi, törende hazır bulunan halkın, kadınları, çocukları ve yabancıları dışlamayan bütünselliği üstünde dikkate değer bir biçimde ısrar ediliyor. Bunun yanı sıra, Tesniye 27'de bahsedilen on bir ayetin ötesine geçmek suretiyle Musevi metnin *bütünüyle* okunması üstünde ısrar ediliyor. Ve nihai olarak, Musa'nın, Tanrı'nın hizmetkârının sözlerine mutlak bir biçimde sadık kalınması konusunda ısrar ediliyor: Burada, Tesniye 28'den farklı olan her şey Musa'ya isnat edilecektir. Musa bunları söylememiş olsa bile.

Size bu sahnenin, *Gemara*'nın eklendiği *Mişna*'nın 32 a'sından alınma son versiyonunu sunmama izin verin. Çevirimin "vs." ile biten son cümlesi bu *Mişna*'dan gelir. Daha önce bahsettiğim gibi, bu *Mişna*'nın teması, bazı ritüel ya da litürjik formüller için hangi dilleri kullanmanın yetkilendirildiği, hangilerini kullanmanın yasaklandığıydı – Bu konuya, Ahit tartışmamızda, şimdiye dek ancak uzak bir gerekçe bulabilmiştik. Metin şu:

Altı kabile Gerizim dağının tepesine çıktı, altı kabile Ebal dağının tepesine çıktı ve rahipler (*Cohanim*), ve sandıkla beraber Leviler (Yeşu'daki gibi) aşağıda, merkezde yerleşmişlerdi, sandığı çevreleyen hahamlar, hahamları [çevreleyen] Levililer ve tüm İsrail iki yanda; söylendiği gibi (*Mişna*,

Yeşu'daki açıklamayı izlediğini açıkça belirtir), ve tüm İsrail, ve ihtiyarları, ve reisleri, ve hakimleri, sandığın iki tarafında durdular, vs. Yüzlerini Gerizim dağına döndüler (Yeşu 8) ve hayır duasıyla başladılar: "Oyma ya da dökme yoluyla bir suret yapmayan adam mübarek olsun, ve iki taraf da 'Amin' diye karşılık verdiler (Tesniye'den bir alıntı). Sonra yüzlerini Ebal dağına çevirdiler ve lanetle başladılar: 'Oyma ya da dökme yoluyla bir suret yapan adam lanetlensin ve iki taraf da 'Amin' diye karşılık verdiler. (Ve devam ederler) hayır dualarını ve lanetlemeleri bitirene kadar. Ondan sonra taşları getirdiler, mezbahı inşa ettiler ve kireçle kapladılar ve üstüne Tevrat'ın tüm sözlerini, söylendiği gibi, gayet okunaklı olarak (*be'er hetev*) yetmiş dilde kaydettiler. (2)

Elyazısıyla ilgili bir soru, kullanılan dille ilgili bir soruya dönüştürülmüştür! Ahit'in bu üçüncü versiyonu, Yeşu'daki anlatıya işaret eder, ancak Tesniye'deki ifadeleri kullanır. Tesniye'de taşlarına, –çok eski metinlerden, hiç savaşmak istemeyen bir uygarlığa ait metinlerden beri– hiçbir demir aletin değmediği bir mezbahın önünde tüm kabileler mevcut olduğu halde yapılan ahit, Yeşu'da kadınları, çocukları ve yabancıları dahil eden ahit, *Mişna*'da hakikaten evrensel bir hale gelmiştir: Yasası yetmiş dilde yazılmıştır. Tüm insanlığa hitap eden bir mesaj! Görünüşte tikel olan, ama üyeleri birbirine bakabilen bir kavim, tek bir bakışın kuşatabileceği bir cemaat tarafından icra edilen bu törenin gerçek anlamı, ahdin adına yapıldığı yasamaya *tüm* insanların dahil olduğudur.

İbranice'den "Yunan" adını verdiğim evrenselliğe geçiş fevkalade dikkate değerdir. Kitab-ı Mukaddes'in açık ve seçik olarak yazılmasını tavsiye eden *be'er hetev*, "gayet okunaklı" ifadesi, yeni bir anlam olan, bütünüyle çevrilebilirlik anlamını üstlenmektedir. Metinleri serbestleştiren ve evrenselleştiren bu sürece devam edilmelidir öyleyse. Kitab-ı Mukaddes'i çevirmeyi bitirmedik henüz. *Septuagint*[5] tamamlanmamıştır. Talmud'u çevirme görevini de tamamlayamadık. Hatta başladığımız bile söylenemez. Ve Talmud söz konusu olduğunda görev, zor ve naziktir! Yakın zamana dek sözlü öğretimle sınırlanmış olan bir miras, belki de fazla hızlı bir biçimde, sıradışı özelliklerinin hiçbirini kaybetmeden yabancı dillere geçmektedir.

5. Ahdi Atik'in Yunancası.

Bu evrensellik, iki dağın tepesinde toplanmış olan üyelerine kendisini sanki sahnedeymiş gibi bütünüyle görünür hale getiren bir toplumda köklenir bir biçimde. Birbirine bakan on iki kabilesinin yakınlığına değer veren ve bir cemaat olmayı hedefleyen bir toplum çoktan bütün insanlığın huzurundadır ya da bütün insanlığa açılmıştır.

Yazılı Yasadan sözlü Yasaya geçerken bir fikrin nasıl gelişebileceğinin kesin bir örneğini sundum burada. Sözlü yasa, yazılı yasanın içeriklerini tartışma iddiasındadır. Ama sözlü Yasanın bilgisi daha büyüktür. İncelenen pasajın aşikâr anlamının ötesine gider, ama Kitab-ı Mukaddes'in bütünsel anlamının ruhu içinde kalır.

YASANIN ÇEŞİTLİ BOYUTLARI

Metnimize geri dönelim. Tevrat'ın ahdinin çeşitli boyutlarını, üyeleri yüz yüze olan bir cemaatin, üyeler bakışlarını bir bütün olarak insanlığa çevirdiğinde bu kişilerarası ilişkileri korumasını temin eden o boyutları bize ifşa etmek üzeredir. Cemaat ile toplum arasındaki ayrım, toplum düşüncesinin olgunlaşmamış bir evresine aittir. Bu toplumun temeli olan Yasa'nın kabul edilmesi, o Yasa'yı uygun bir biçimde kab· . eden insanların birbiriyle yüz yüze kalması imkânını beraberinde getirir.

Hahamlarımız şunu öğretti: Genel bir hayır duası vardı ve özel bir hayır duası vardı, tıpkı, genel bir lanet ve özel bir lanet olması gibi. Kitab-ı Mukaddes şöyle der: *Öğrenmek, öğretmek, korumak* [tutmak] ve *yapmak*; bunun sonucu olarak (her buyruğa tekabül eden) dört (ödev) vardır. İki kere dört sekiz, iki kere sekiz on altı eder.

Bu aritmetik inkâr edilemez. Ama pasaj neden bahsetmektedir? Tesniye'de onları ihlal edene lanetlerle, onlara uyana hayır dualarıyla birlikte aynı yasalar ilan edilmiştir. Lanetleme ve hayır duası, Yasa'ya uyma sözü veren insanın, aynı Yasa'ya katılmasının birbirinden bağımsız iki yoludur. Ebal ve Gerizim dağlarında akdedilen ahitte aynı Yasa'ya katılan iki istenç edimi vardı, iki kez "Evet" denmişti. Tesniye 27'ye tekrar bakarsak, yasakların tikel bir biçimde sayıldığını bulacağız, ama bunlar son ayet vasıtasıyla "bu öğretinin tüm sözleri" ifadesi kullanılarak biraradalıklarında anımsanmışlardır. Bu da iki katılma edimi daha var demektir. İki lanetlere katılma edimi ve

iki hayır dualarına katılma edimi. Dört katılma edimi eder bu. İki artı iki dört değil, iki kere iki dört.

Ama eğer Tesniye 5:1 ve Tesniye 11:19'a başvurursak, Tevrat'ın beraberinde dört genel mecburiyet getirdiğini de biliriz: Onu öğrenmek (*lilmod*), öğretmek (*lelammed*), onu korumak (*lişmor*), onun [buyruklarını] yerine getirmek (*la'asot*). Ahit içine dört ahit dahil edilmiştir, ahde her katılma, dört katılma biçimini beraberinde getirir, demek ki ahitte on altı ahit vardır. Böyle bir aritmetik şaşırtıcıdır. Bu noktaya daha sonra geri döneceğim. Genel bir biçimde söylersek, bizim basit bir biçimde Yasa'ya katılma adını verdiğimiz şeyin içinde haham doktorlar on altı boyutu ayırt ederler.

On altı boyut! Ama daha da vardır! Eğer hahamların yaptığı hesaplar doğruysa, Tevrat üç farklı vaziyette iletilmiştir. Çıkış'a göre ilk defa Sina'da; ikinci defa, Tesniye'ye göre, Moab ovalarında; üçüncü defa, biraz önce gördüğümüz gibi, Ebal ile Gerizim arasında. Ve her defada, dediğimiz gibi, on altı katılma edimi vardır ki bu da kırk sekiz eder. Bu kadarla kalmadığını göreceksiniz.

Bu ayrımların ve hesaplamaların anlamını açıklamaya çalışacağım. Yasaya itaat eden için hayır duası, yasayı ihlal eden için lanetleme içeren bir Yasa'ya katılma ediminde, sanki hayır duası ve lanet her yasaya eşlik eden yaptırımın yalnızca –olumlu ve olumsuz– iki tarafı değilmiş gibi, iki ayrı edim ayırt edilmesine bazılarının şaşırmış olduklarına eminim. Somut bir biçimde, bu iki taraf arasında gerçek bir fark vardır. Bir yasayı tanımak ama aynı zaman da, o yasanın ihlal edilmesine müsamaha gösterilebileceğini hesap etmek mümkündür. İnsan kendi kendisine "her zaman bir yol bulunur," deyip durur! Tanrı'ya şükürler olsun ki, bağışlama İsrail'de bilinmeyen bir şey değildir. Sadece, Yasa'nın kabul edildiği anda bağışlama da zaten hesaba katılmaz İsrail'de. Bağışlamanın bir anlamının olabilmesi için, Yasa'ya katılma ânında bağışlamanın zaten dahil edilmemiş olması gerekir. Yahudiliğin önceden elde edilmiş affa karşı duyduğu güvensizliği biliyoruz. Bunun nereye varabileceğini biliyoruz.

Bir bütün olarak Yasa'ya katılmak, genel mealine katılmak, onun birbirinden ayırarak dile getirdiği tikel yasalara denen "evet"ten ayrılabilir mi? Elbette, genel bir katılma olmalı. Bir yasamanın nasıl bir ruhla yapıldığı anlaşılmalı. Ve yasanın ruhunun anlaşılmasını derinleştirmeliyiz. Felsefe yasaklanmamıştır burada – aklın müdahale-

si hiçbir zaman fazla bir müdahaleymiş gibi görülemez. Hakiki bir iç katılma olabilmesi için bu [felsefi] genelleştirme süreci vazgeçilemezdir. Fakat neden genel ruhun bu bilgisiyle tikel ifade biçimlerinin bilgisi arasında ayrım yapmak zorunlu olsun? Çünkü içerdiği yasaları tanımadan herhangi bir yasamanın ruhunu anlayamayız. İki ayrı başlangıç vardır ve ayrım birçok bakış açısından haklılaştırılmıştır. Yahudiliği birkaç "tinsel" ilkeye sıkıştırarak bir kapsül haline getirme girişimini herkes anlamlı buluyor. Tevrat'ın, ondaki birçok ayetin ve buyruğun indirgenebileceği meleksi özü denilebilecek şey herkesi baştan çıkarıyor. Yasanın böylece "içselleştirilmesi" liberal ruhlarımızı büyülüyor ve Tevrat'ın "ussallığı" ve "ahlakiliği"ne direnir gibi görünen herhangi bir şeyi reddetme eğilimini duyuyoruz. Yahudilik, haham yazınının tanıklık ettiği gibi, içinde dolaysız bir biçimde içselleştirilemeyecek öğelerin mevcut bulunduğunun –ki her büyük tinselliğin ifadesinin zorunlu bir veçhesidir bu– her zaman farkında olmuştur. *Mişpatim*'in haklı olduğunu hepimizin kabul edebileceği yasalarının yanı sıra *hukkim*, Tevrat'la dalga geçerken şeytanı mest eden haklılaştırılamaz yasalar vardır. Şeytan, Sayılar 19'daki kızıl inek ritüelinin tiranca ve makul olmaktan uzak olduğunu iddia eder. Sünnete ne demeli peki? Birazcık psikanalizle açıklayabilir miyiz onu? Böyle bir açıklama hiç öngörülmemiştir elbette ve gerçekten işe yarayıp yaramadığını merak edebiliriz. Tevrat'ta betimlenen sayısız başka ritüel ve törensel düzenleme ne olacak? İsrail'in yasasının, Tevrat'ın "altta gizli olan" ruhunun ya da genelinin kabul edilmesinin ötesinde, geçerliliklerini artık kaybettikleri öne sürülerek fazlaca kolay bir biçimde göz ardı edilen tikel ayrıntılara da özel bir rıza gözterilmesini talep eden noktaları vardır. İçimizde iki katılışımız arasında, ruha ve harfe katılışımız arasında sürekli bir mücadele vardır; ikisi de eş derecede vazgeçilemez olduğundan Tevrat'ın kabulünde iki ayrı edim ayırt edilmiştir. Yakub' un melekle güreşi de aynı anlama gelir: İsrail'in varoluşunda saf içselliğin melekçiliğini (*angelisme*) ya da öteki dünyalılığını aşmak. Bu savaşın sayesinde kazanıldığı çabaya bakın! Ama gerçekten kazanıldı mı? Galip yok. Meleğin kenetleyişinden kurtulunduğunda geriye kalan Yakup'un dinidir, biraz hırpalanmış olarak. Bitmek bilmez bir mücadeledir bu. Fakat, hatırlayın, melek en yüksek yaratık değildir: Salt tinsel bir varlık olarak, Tevrat'ın yaşamdan ayrılamaz kabul ettiği koşula katıl-

maz; yemesi, alması, vermesi, çalışması ve hatta Sabat'ta çalışmaması gerekmez! O bir cömertlik ilkesidir, ama bir ilkeden fazlası değildir. Elbette, cömertlik katılmayı beraberinde getirir. Ama bir ilkeye katılmak yeterli değildir ve bir baştan çıkmayı içinde taşır, dolayısıyla ihtiyatlı olmamızı, gardımızı almamızı gerektirir.

Her tikel yasanın yansıttığı evrensellikten bağımsız bir ilke olarak tikelin neden yasanın içinde görünmesi gerektiğine ilişkin, tikelden kaynaklanan bir sebep daha vardır. Yasanın somut ve tikel veçhesi ve uygulanmasının şartları talmudik diyalektiği doğuran şeydir tam olarak: Sözlü yasa bir kazustri sistemidir. Yasada vücuda gelmiş genel ilkeden onun mümkün olan yürütmesine ve somut etkilerine geçişle ilgilidir. Bu geçiş, basitçe tümdengelimle çıkarsanabilir olsaydı, tikel biçiminde Yasa ayrı bir katılma talep etmeyecekti. Ama genel ve cömert ilkelerin uygulanmaları sırasında tersine çevrilebilir olmaları bir olgudur. Her cömert düşünceyi kendi Stalinizmi tehdit eder. Talmud'un kazustrisinin büyük gücü, onun tikel vakayı, o vakadaki genel ilkenin tersine dönme riskini taşıdığı tam o ânı tespit etmek amacıyla inceleyen özgül bir disiplin olmasında yatmaktadır; geneli tikelin duruş noktasından teftiş eder. Bu bizi ideolojiden korur. İdeoloji bir ilkenin cömertliğinden ya da açıklığından doğar. Bu nitelikler, uygulanması sırasında genel ilkede hazır bekleyen tersine çevrilmeyi hesaba katmayan niteliklerdir; biraz önce kullandığımız imgeye tekrar başvurursak, Talmud melekle güreştir. Bu nedenle, tikel yasaya katılma her biatın indirgenemez boyutudur. Haham Akiba, genel biçimindeki yasaya katılma ile tikel biçimindeki yasaya katılmanın eş derecede önemli olduğunu düşünmekle kalmaz, bunun incelenmesine ayrılan yer –*yeşiva*, nihai olarak– ona göre, ahdin yapılmış olduğu üç yerden birisidir; Tevrat'ın vahiy edildiği Sina'ya ve Musa'nın onu tekrar ettiği Moab ovalarına eşdeğer bir yerdir.

Yasa'ya ilişkin antlaşmaların içinde metnimizin ayırt ettiği kırk sekiz ahdin tuhaf gibi görünen hesabında Yasa'ya her katılma ediminin beraberinde getirdiği dört yükümlülüğü temsil eden dört sayısı tekrar tekrar karşımıza çıktı. Öğrenme, öğretme, uyma, yerine getirme yükümlülükleriydi bunlar. Kuramsal çalışma etkinliği, dinleme ve okumanın kesinleştirmeci rejimi, yani *lilmod* olmadan hiçbir şeyi sindiremeyiz. Ama iletmek için öğrenileni öğretmek de zo-

runludur. Bu aktarım, *lelammed*, çalışmanın yalın alımlayıcılığından ayrı bir mecburiyettir. Çünkü insanoğlunun bilgi birikimi, fosilleşme, bilinçlerimize hareketsiz bir madde gibi yerleşme, bu katı biçimde bir kuşaktan diğerine geçme tehlikesini taşır her zaman. Tinin böyle katılaşması ile hakiki aktarım aynı şey değildir; ikincisinin özü, geleneğe sahip çıkılması, ötekine öğretilen ve onun tarafından alınan ders ile başlayan dirilmede, yaşamsallıkta, keşifte ve yenilemede bulunur. Bu nitelikler olmadan ne vahiy ne de hakikaten özgün düşünce mümkündür. Öyleyse, alımlayıcı çalışma tavrında bile şekillenmeye başlayan ve bu tavra bir şey ekleyen bir öğretim, aktarma etkinliğinin parçasıdır. Hakiki öğrenme, bir dersi o kadar derin bir biçimde almaktır ki, öğrenci aldığını bir başkasına geçirmeye mecbur olur. Hakikat dersi tek bir insanın bilincine sığmaz, o sınırların dışına, ötekine doğru fışkırır. İyi çalışmak, iyi okumak, iyi dinlemek, tüm bunlar, size öğreten hocaya öğreten sorular sorarak olsun veya üçüncü bir kişiye öğreterek olsun insanın konuşmasını gerektirir.

Pentateuch'ün[6] son dört kitabında, sürekli olarak olarak yeniden ortaya çıkan bir ayet vardır: "İsrail'in çocuklarına *le'mor* (şöyle) konuş." [Alman işgalinin bitmesiyle] özgürlüğe kavuşmamızdan hemen sonra öğretmenim olan meşhur bir alim, doğrudan anlamı herhangi bir gizem taşırmış gibi görünmeyen bu cümlenin 120 farklı yorumunu yapabileceğini iddia ederdi. Bana bu yorumlardan yalnızca birisini açıkladı. İfşa ettiği yorum, *le'mor*'un "söylememek için" olarak çevrilmesine dayanıyordu. "İsrail'in çocuklarına söylememek için konuş" cümlesi ortaya çıkıyordu. Eğer dinleme düşünmeyle dolu bir dinleme olarak kalacaksa söylenmemiş (*non-dit*) bir şey olması gerekir fikri; veya, Tanrı'nın sözü, insanlar için tehlikeli olmaksızın onların dillerinde ve konuşmalarında kalabilmelidir fikri vardır bu yorumda. Bu ayeti benim kendi okumamda, *le'mor* "söylemek için" anlamına geliyordu. Bu bize şunu verir: "Konuş İsrail'in çocuklarına konuşmaları için", onlara o kadar derin bir biçimde öğret ki kendileri konuşmaya başlasınlar, konuşacak noktaya erişinceye kadar bırak dinlesinler. Ayetin 118 farklı anlamı hâlâ keşfedilmeyi bekliyor. Hocam onların sırrını kendisiyle beraber mezara götürdü.

6. Tevrat'ın beş kitabı. (ç.n.)

Üçüncü mecburiyete geçelim: Korumak ya da tutmak. *Lişmor*. İki olanak vardır: *Lişmor* olumsuz buyruklara, yasaklara uyma anlamına gelebilir. Olumsuz ve olumlu buyruklar arasında bir ayrım yapılmadığı zaman böyle bir yorum olanaksız hale gelir. Veya, *lişmor*, bir şey bir kez öğrenildi mi zorunlu hale gelen o yeni şey anlamına gelebilir. Hiçbir zaman unutmamak, yani dersi tekrar etmek. Burada söz konusu olan çalışma hiçbir zaman bitirilemez; ilk kez sindirildiği anda bile yeniden başlanmayı talep eder.

Son olarak *la'asot*, "yerine getirmek". Bunun açıklanmasına gerek yok. Metnimizin derinliği, saptırılmadan çok, birbirinden yalıtılmaya maruz kalabilecek olan bu dört nokta üstünde bir grup olarak düşünmesinde ortaya çıkıyor. Bu çalışma anlarının her biri özel bir katılmayı, özel bir dikkati gerektirir. Öyleyse, her antlaşmada on altı ahit vardı. Şimdi antlaşma bu üç yerde –Sina'da, Moab ovalarında ve Ebal ile Gerizim dağları arasında– akdedildi ki bu da Yasa'ya ilişkin kırk sekiz ahit olduğu sonucuna götürür bizi. Ama bu bir tartışma konusuydu. Haham Akiba, göreceğiniz gibi, Ebal ile Gerizim dağları arasında yapılan törenin bu üç defa içine dahil edilmesini kabul etmiyor. Kendi adıma, Haham Akiba'nın bu konuda kuşkuları olduğuna memnunum. Size nedenini sonra söyleyeceğim.

ÜÇ DEFA

İncelediğimiz Talmudik metinde bulunan, Gerizim dağının yanında yapılan törenin anlatısı Ahit antlaşmasının üç kez akdedildiğini ima ediyor, ve "Sina'da ve Moab ovalarında da benzerdi..." cümlesi bunu doğruluyor. İşte pasaj bütünüyle burada: "Sina'da ve Moab ovalarında da benzerdi; çünkü şöyle denmişti (Tesniye 28, 69), *Bunlar Rabbin Musa'ya buyurduğu, İsrailoğullarıyla Moab ülkesinde akdedilecek ahdin sözleridir.*" Burada sözü edilen ahit Horeb'de yapılandan bağımsızdır. Sonra şu geliyor: "Bu ahdin sözlerini tutun." Fakat burada birisi hesabın bir bölümüne itiraz eder: "H. Şimeon, Gerizim dağı ve Ebal dağı vakasını dışlar ve çöldeki toplanma çadırı vakasını dahil eder", Haham Şimeon ahdin üç kez yapıldığını kabul etmektedir ama kanaatince Gerizim dağı ile Ebal dağı arasında yapılmış olan tören sayılmamalıdır. Haham Şimeon üç sayısına ulaşmak için, Musa ile halk arasında yapılan ve Çıkış 33.7'de kısaca zikredilen

toplantılara bir ahdin yapılması olarak bakmaktadır: "Ve Musa çadırı alırdı, ve onu kamptan dışarı, kamptan uzak kurardı; ve ona Toplanma çadırı derdi. Ve Haham arayan her adam, kampın dışında bulunan Toplanma çadırına çıkardı." İttifakların (*alliances*) sayısının kırk sekiz olduğu doğrulanmıştır. Fakat Haham Şimeon bir ahit olma itibarını, Ebal ile Gerizim dağları arasında meydana gelen muhteşem olaya vermeyi tercih etmez, çünkü onun görüşüne göre bu yalnızca bir törendir. Bu itibarı, Musa'nın soruları ya da sorunları olan insanları karşıladığı "çöldeki Toplanma çadırı"nın içinde yapıldığı varsayılan, Rabbin Yasası'nın tartışılmasına vermeyi tercih eder. Burada Ahit, her kişinin herkesi görmesine olanak sağlayacak şekilde sahnelenmiş bir olay olarak anlaşılmamıştır; hocanın tek tek öğrencileri tarafından sorgulanmasıdır. Toplanma çadırında, Musa'nın *yeşiva*'sında Tanrı'nın sesi işitilmiştir tam olarak, ve Sina'dan sonra, Moab ovalarından önce orada ahit ikinci kez yapılmıştır. Öyleyse, diye düşünür Haham Şimeon, törenin yerine çalışma etkinliği geçirilmelidir. Bu önemli bir karardır. Yakında göreceğimiz gibi, Haham Akiba bu kanıyı paylaşmıştır. Haham Şimeon'un sebepleri nelerdi? Raşi doğal olarak bu soruyu sorar. Yanıt, Gerizim dağı törenini duyuran Tesniye 27'deki pasajın Tevrat'ın yalnızca bazı yasalarını sayıyor olmasıdır. Tevrat orada bütünlüğünde belirmez. Dolayısıyla tören "tamamlanmış" bir ahdin akdedilmesi olarak kabul edilemez. Raşi'nin sözlerine itiraz etmek istemiyorum. Ama elbette –şunu ekleyebiliriz– Haham Şimeon, Tesniye 27'de sözü edilen yasaların sadece bastırıcı biçimlerinde verilmiş olmasına da şaşırmayacak mıydı? Yalnızca lanetlemeler listelenmiştir. Elbette hayır duaları da vardır, ama burada dile getirilmemişlerdir.

Her neyse, Haham Şimeon'un Gerizim dağındaki ahdin geçerliliğine itiraz eden müdahalesi önemli bir soruyu ortaya çıkarır. Talmudik çalışmaların iki devi, Tannaim[7] Haham İsmael ile Haham Akiba (Haham Şimeon'un hocası) arasındaki anlaşmazlığa geri döndürür bizi. İşte pasaj:

Buradaki kanıların farklılığı, alimlerin aşağıda belirteceğimiz kanı farklılığıyla aynıdır: H. Ismael şöyle der: Genel yasalar Sina dağında, özel ya-

7. *Tannaim*, MÖ. 200 ile MS. 200 arasında yaşamış olan büyük bilgeler. Görevleri sözel yasa geleneğini öğretmek ve aktarmaktı. (ed.n.)

salar ise Toplanma çadırında bildirildi. H. Akiba şöyle der: Hem genel hem de özel yasalar Sina dağında bildirildi, Toplanma çadırında tekrar edildi ve üçüncü kez de Moab ovalarında [tekrar edildi]. Sonuç olarak, Tevrat'ta üstüne kırk sekiz ahit yapılmamış olan tek bir kaide bile yoktur.

Öyleyse, Haham Şimeon tarafından dile getirilen anlaşmazlık bizi Tannaim tarafından daha önce yapılan ve Haham İsmael ile Haham Akiba arasında geçen bir tartışmaya geri döndürür. Haham İsmael, Ebal ile Gerizim dağı arasında yer almış olan törenin antlaşmanın yapıldığı üç defadan biri olarak sayılması gerektiğini düşünmüştür. Bunu söyleyerek ne demek istemiştir? Sina ve Moab ovalarından başka, ahdin işareti olabilecek başka bir tören olmadığını düşündü belki de. Onun görüşüne göre, Toplanma çadırında yalnızca tikel detaylar öğretilmişti, öyleyse Sina ve Toplanma çadırı beraberce tek bir ahit gibi sayılmalıydı. Moab ovaları ikinci ahitti ve Ebal ile Gerizim dağları üçüncüydü. Haham İsmael tartışılması gereken ama benim burada tartışmayacağım daha başka bir problemin mümkün olduğunu düşünmüş de olabilir: Genel ilkelerin çalışılmasıyla yasanın tikel hallerinin araştırılması arasında bulunduğu düşünülen mutlak eşitliğe itiraz ediyor olabilir. Hem tikelin hem de genelin önemli olduğuna inanmaktaydı elbette. Bu inanca sahip olmadan büyük bir Talmudçu olamazdı. Fakat bununla birlikte, genel ilkeleri daha önemli saydı. Bu onu Haham Akiba'dan daha liberal yapar mı? Bu salonda bulunan ve benden daha yetkin olan Talmudçulara sormalısınız bu sorunun yanıtını. Belki Haham İsmael herkesin başka herkesi görebildiği törenin önemli olduğunu düşündü. Belki de fikirlerinden bazıları, toplumla cemaat arasındaki ayrımla ilgili olarak bizim burada dile getirdiğimiz fikirlere yakın olduğundan cemaat deneyiminin vahyin özsel bir kısmı olduğuna inandı.

Haham Akiba bu fikirlere karşı çıkmış gibi görünmektedir. Genel ile tikelin değer bakımından mutlak bir biçimde eşit olduğunu savunur. Herkesin herkesi gördüğü töreni saf dışı eder gibi görünmektedir. Belki insanların birbirinin huzurunda bulunduğu somut bir durumun hakiki bir yüz yüzelik oluşturmadığını düşünüyordur.

Şimdiye dek kırk sekiz ahit saydık. Bu hesaplamayı Yasa'nın çeşitli boyutlarının olumlanması üstünden anlamayı denedik. Bu boyutlar, tamamıyla anonim olan günümüz yasasının biçimselliğinde bir yer bulamazlar kendilerine; bu olguya, modern toplumun karşı

karşıya kaldığı krizin kaynağı olarak bakılabilir.

Kırk sekiz ahit mi? Bu sonuçtan daha iyi bir sonuç elde edebiliriz. Haham Şimeon ben Kefar Acco'lu Judah, Haham Şimeon adına –Gerizim'deki törenin önemini tartışan Haham Şimeon'dur bu– şöyle dedi: "Tevrat'ta yazılı olan tek bir kaide bile yoktur ki ona ilişkin olarak kırk sekiz kere 603 550 ahit yapılmamış olsun." Bu üç tören boyunca yapılmış olan ahitlerin sayısının 603 550 kere 48 olduğu söyleniyor. 603 550 rakamı nerden çıktı? Sina'nın eteklerinde duran İsrailliilerin sayısını temsil eder. Fakat neden kırk sekizi bu sayıyla çarpalım? Çünkü vahiy edilen yasaya ilişkin olarak akdedilen ahit soyut ve kişisel olmayan adli bir edim değildir; [yasanın] kabulü, Yasa'yı benimseyenlerin hepsiyle yaşayan bağlar kurar. Bu ahit içinde, her kişi kendisini herkese karşı sorumlu bulur; Ahdin her edimi altı yüz binden fazla sayıda kişisel sorumluluk edimini ifade eder. Antlaşmanın kırk sekiz boyutu, 48 x 603 550 olur. Bu dinleyenleri gülümsetebilir elbette. Büyük bir sayı. Ama sonsuz değil. İsrailliler, onları daha doğru bir biçimde, ortak bir insanlığa katılan insanlar olarak betimleyebiliriz – sahih bir insani yasanın önünde birbirinden mesul tutulurlar.[8] Bu ahdin yapılışında bir kişiyle öteki arasındaki ilişki, [Ahitle] ilgisi olmayan bir mesele değildir. Herkes bana bakıyor! İnsanların birbirlerinin gözlerine uzun uzun bakması için, herkesin başka herkese baktığı bir durum olması için ille de Ebal ya da Gerizim dağları üstünde toplanmak gerekmez. Herkes bana bakıyor! Tevrat'ın okunduğu yetmiş dili unutmayalım. Tevrat herkese aittir: Herkes herkese karşı sorumludur. "Komşunu kendini sevdiğin gibi sev" cümlesi sevginin prototipinin kendi sevgisi olduğunu varsayar. Burada etik şunu söyler: "Kendinden sorumlu olduğun gibi ötekinden sorumlu ol." Kişinin tanımının ta kendisi olduğu genellikle kabul edilen kendi sevgisi varsayımından bu yolla kaçınmış oluyoruz. Ama henüz bitirmedik: "Haham dedi ki." Bu noktada konuşan Haham, Rabbenu Hakadoş'tur ki Mişna'ya yazılı biçimini veren odur, Haham Akiba'dan sonra, ya da belki de onun yanı sıra en yüksek

8. Levinas burada "birbirinin yerine yanıt verme" ifadesini kullanıyor aslında, bizim tercih ettiğimiz "birbirinden mesul tutulmak" ifadesinin kökü "sual"e dayanıyor. Birbirinden sorulmak, birbirinin yerine yanıt vermeyi ima eder diye düşündük. (ç.n.)

Talmud otoritesidir. Haham dedi ki: "Haham Şimeon *adına konuşan* Haham Şimeon ben Kefar Acco'lu Judah'ın akıl yürütmesine göre..." ne çok gönderme var! Ne çok gönderme var! İlk Talmud dersini görmekte olanlarınız, adların bu birikmesi sizi şaşırtmasın. Talmud'da her söyleyişi kimin söylediğini belirtmek her zaman çok önemlidir. Gerçek bir öğretimde, ilan edilen doğruluğun evrensel doğası, onu söyleyen kişinin kimliğini ya da adını silmez. Hatta Talmud bilginleri, Mesih'in herkesin öğrendiği şeyi onu öğrendiği kişinin adıyla alıntıladığı anda geleceğine inanırlar. Öyleyse Haham şöyle der: "Tevrat'ta üstüne kırk sekiz kere 603 550 ahdin yapılmamış olduğu tek bir kaide bile yoksa, her İsrailli için 603 550 buyruk vardır. (Ve her biri için kırk sekiz ahit yapılmıştır.)" Bu biraz önce işittiğimiz şeyi tekrar etmez mi? *Gemara* bu soruyu sorar: "Nedir aralarındaki mesele?" Ve H. Meşarşeya onu bulur: "H. Meşarşeya şöyle dedi: Aralarındaki nokta kişisel sorumluluk ve başkalarından sorumluluktur [sorumluluğun sorumluluğudur]. İnsan yalnızca herkese karşı sorumlu değildir, başka herkesin sorumluluğundan da sorumludur."[9] Demek ki kırk sekiz 603 550 ile çarpılmalı ve çıkan sonuç bir daha 603 550 ile çarpılmalıdır. Bu nokta son derece önemlidir. Biraz önce, Başkasının tanınmasını, Başkası sevgisini andıran bir şeyin sahneye çıktığını gördük. Öyle bir şey ki bu, kendimi başkasının, onun Yasa'ya katılmasının, sadakatinin güvencesi olarak sunarım. Onu ilgilendiren şey beni ilgilendirir. Ama beni ilgilendiren şey de onu ilgilendirmez mi? O benden sorumlu değil mi? Ve eğer sorumluysa, onun benden sorumlu olmasından da mesul muyum? *Kol Yisrael 'averim zeh lazeh*, "Tüm İsrail birbirinden sorumludur" cümlesi şu anlama gelir: İlahi yasaya bağlı olanların hepsi, insan adına layık tüm insanlar birbirinden sorumludur.

9. "İnsanın kendisinden sorumlu olması" – Levinas'ın sorumluluk tartışmasında pek sözünü etmediği, "kişisel sorumluluğa" açıkça dahil etmediği bir mesele olduğu halde, çevirdiğimiz metnin imasının şu olduğu düşünülebilir: "İnsanın kendisinden sorumlu olması ve tek tek herkese karşı sorumlu olması" onun "kişisel sorumluluğu"dur. Metnin devamına göre, "başkalarının bana ve diğerlerine karşı kişisel sorumluluklarından bile benim sorumlu olmam" ise genişletilmiş anlamıyla "başkalarından sorumluluk"tur. İşte buna "sorumluluğun sorumluluğu"adı veriliyor. (ç.n.)

Sorumluluğuma, başka insanların aldıkları sorumluluklar da dahildir demek olmalıdır bu aynı zamanda. Benim sorumluluğum başka birisinin sorumluluğundan hep bir fazladır, çünkü ek olarak onun sorumluluğundan da sorumluyumdur. Ve eğer o benim sorumluluğumdan sorumluysa, ben yine onun benim sorumluluğumdan sorumlu olmasından sorumlu kalırım. *Ein ladavar sof*, "hiç bitmeyecek". Tevrat'ın toplumunda bu süreç sonsuza kadar tekrarlanır; o sorumluluktan yine de sorumlu olmam gibi ek bir olgu vardır her zaman. Bir idealdir bu, ama insanların insanlığından ayrılamayacak bir idealdir. Bütünüyle anlaşıldığında Ahit'te, Yasa'nın [içe katlanmış olan] tüm boyutlarını tamamen açan bir toplumda, toplum bir cemaat haline gelir.

Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı[1]

1974'te Merkez Hahamlar Kurulu önünde verilen ders

HAHAM bilgeliğine göre, hiçbir şey insanın kendi hocalarının önünde ders vermesinden daha ciddi olamaz. Bilginin yalıtılmış bir öğesinin henüz bir tinden diğerine iletilmemiş olduğu yerde bile hocanın hocalığı ve öğrencinin yetiştirilmesi –ve öğrencinin ödevleri– başlamaktadır. Tedirginliğimi varın siz ölçün! Geleneğin derinlikli bir bilgisine, bunun gerekli kıldığı ve daha da geliştirdiği zihinsel inceliğe sahip olmaksızın bu Talmud okumasını kabul etmemin sebebi, niyetimin yalnızca tanıklık etmek olmasıdır: bir "amatör", fikirlere karşı dikkatli olmak koşuluyla, bu zor metinlere yüzeysel bir yaklaşımından bile, tüm çağların insanını, yani modern insanı endişelendiren sorunlara yönelik düşünsel yaşantı için temel öneriler çıkarabilir. Bu metinler olmaksızın musevilikten söz edilemez; fakat daha işin başından, bu metinlerin dili ve ilgileri biz günümüz musevilerinin benimsemekte zorlanacağı kadar tuhaf görünmektedir.

Ama bu temel önerilere ulaşmak için, kamuya hitaben, biraz kuru bir söylemin yol açtığı tüm zorluklara rağmen, bir Talmud sayfası üzerinde çalışmaya razı olmak gerekecektir.

Şüphesiz, daha az bir çaba sarfederek, kendi mükemmellikleriyle gurur duyan özdeyişleri ve formülleri alıntılayıp bu metinlerin erdemleriyle ilgili inançları israf edebilirdim. Ne pahasına olursa olsun metinleri övmeye dayalı bu yöntemden kaçınmak istiyorum. Elinizde bir çevirisini tutmakta olduğunuz bölümle hayli işimiz olacak. Bölüm incelendiği ölçüde –veya muhteşem ölçüsüzlüğü için-

1. Emmanuel Levinas, "La volonté du ciel et les droits de l'homme", *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Édition Minuit, 1996.

de– sunduğu perspektifler çoğalmakta ve genişlemektedir. Haham doktorların[2] sözleri yanmakta olan bir kora benzetilmektedir (İlkeler Kitabı, II, 15): Bu kora üflendiğinde sözler aleve dönüşmektedir. Alevin canlılığı ve ışık, üfleyen nefesin işidir burada! Bu korun anlam ifade etmeyen kıvılcımları, kıvılcımı oldukları anlamla aydınlanmaktadır. Aynı şey Kutsal Kitaplar için de geçerlidir. Bunu, Haham Haim Volozine'in *Néfèch Hachaïm* adlı eserinden öğrendim. Sözlerimde karanlık ve soğuk kalacak noktaları benim çok kısa olan nefesime veriniz. Ama, Kitap'ı Kitap olarak, yani ilham olarak tanımlayan karşılaştırmayı aklınızda tutun.[3]

Sizlere sunulan çeviri, elli sayfadan biraz daha az, yani nispeten kısa olan *Makoth* adlı Talmud kitabının son sayfalarından alınmıştır. Bu kitap, kendisine önceden yapılan uyarıya rağmen suçlunun bazı yasakları, negatif emirleri, "Yapmayacaksın" diyen emirleri ihlal etmesinden tanıkların da bu ihlale tanıklık etmesinden kaynaklanan hukuki yaptırımları –bunların içinde kamçılama veya "vuruşlar" (*makoth*) da yer alır– konu etmektedir.

Bir Talmud dersi, bildiğiniz gibi, *Mişna*[4] adı verilen birkaç tezin sunulmasıyla başlamaktadır. *Tanaim* hocaları[5] tarafından formülleştirilen Mişna tezleri, bağımsızca ve genellikle Kutsal Kitap'a göndermede bulunulmaksızın dile getirilmektedir. Ama bu tezler de, aynen yazılı vahyin kökenini Sina'da bulması gibi, kökeni Sina'ya dayandığı düşünülen bir sözlü geleneği tanık göstermektedir. Mişna'yı *Gemara*[6] adı verilen metin izlemektedir. Gemara genellikle çok sa-

2. Musevilik dinsel hiyerarşiyi reddettiği içindir ki haham bir rahip değil, doktordur. Yasanın yorumcusu, öğretmeni ve cemaatin dinsel şefi, gözetmenidir. (ed.n.).

3. *Inspiration* sözcüğünün "ilham"ın yanı sıra, "nefes alma" anlamına geldiğine de dikkat etmek gerekir. (ç.n.)

4. *Mişna*, İbranice *şanah* fiilinden gelir ki bu sözcük "öğrenileni tekrarlamak" demektir. Mişna "öğretim" anlamını taşır. Terim, kaynağı Sina'ya dayalı olan sözel geleneğin aktardığı dini yasanın bütünü kastedilerek kullanılır. Rabbinik museviliğe göre, Musa'ya Sina dağında yalnızca Tevrat yazılı olarak verilmemiştir, aynı zamanda yazılı Tevrat'ın açıklaması da sözlü olarak verilmiştir. Mişna hukuki kavramları ve bunların arasındaki bağlantıları özgül durumlar yoluyla sunar; MS. 200 yılında Haham Yehudah Hanasi (prens) tarafından yazılı hale getirilmiştir. (ed.n.)

5. *Tanaim*, MÖ. 200 ile MS. 200 arasında yaşamış olan büyük bilgeler. Görevleri, sözel yasa geleneğini öğretmek ve aktarmaktı. (ed.n.)

6. *Gemara*, Aramaik dilinde "öğrenmek" demek. Mişna'daki meselelerin tartı-

yıda sayfaya yayılmakta ve *Tanaim*'lerin temel derslerinin, geç dönem (3.-6. yy) haham doktorları arasında yol açtığı ve *Amoraim* olarak adlandırılan tartışmaları ve gelişmeleri yeniden üretmektedir.

Makoth kitabının son Mişna'sını ve onu izleyen Gemara'nın bir bölümünü (23b) –yaklaşık üçte birini– yorumlayacağım. Gemara'nın sonu, en azından görünüşte, Mişna'nın sergilediğinden farklı temaları çağrıştırmaktadır. Genellikle, ilk bakışta dağınık gibi görünen, sanki bir Talmud toplaması olan bir bütünün birliğini araştırmaktadır ki bu birliğe rehberlik eden en ilginç ve hatta belki de merkezi fikirler keşfedilir. Bu heyecan verici ve sarp yola bugün girmeyeceğiz. Gerçek anlamı ancak bizim bugünkü metnimizin oluşturduğu bağlamda ortaya çıkan ve kitabı sonlandıran iki anlatıdan birine göndermede bulunmam gerekecek. İşte, yorumlama sırasında gönderme yapılabilmesi için paragraf başlarını romen rakamlarıyla numaralandırdığım metin.

MAKOTH KİTABI

23 – 24b

Mişna:

I. *Kavimden (tanrısal müdahale yoluyla) kovulması gerekenler, eğer kırbaçlanmışlarsa, kavimden kovulma cezasından muaf tutulurlar, zira yazılıdır* (Tesniye 25, 3)*: "Ona kırk kırbaç vurdurabilir, daha fazla değil; bu sayıyı aşar ve ona bundan daha çok kırbaç vurdurursa, o zaman kardeşin senin gözünde küçük düşer." Bir kez cezalandırıldığında, işte o senin kardeşin gibidir. Haham Hanania ben Gamliel'in görüşü böyledir.*

II. *Ve Haham Hanania ben Gamliel der ki: İhlal nedeniyle bir insan yaşamını yitirebileceğinden, yaşamın emri yerine getirene verileceği haydi haydi kesindir.*

III. *Haham Şimeon der ki: Bu ayetin yer aldığı bölümün kendisinden sonuç olarak şu çıkarılabilir* (Levililer 18, 29)*: "zira bütün bu menfur şeylerden birini her kim yaparsa, bunları yapanlar kavminden atılacaktır." Ve yine denilmektedir ki* (Levililer 18, 5)*: "Öy-*

şılması, açımlanması, yorumlanması, 6. yüzyılda kanonik hale gelmiştir. Talmud, iki kısımdan Mişna ve Gemara'dan oluşur. (ed.n.)

leyse benim kanunlarıma ve hükümlerime riayet edeceksiniz, çünkü bunları uygulayan kişi, bunlar yoluyla yaşamı elde edecektir. Ben Rab'im." Öyleyse kim ki ihlal etmeden oradadır, emri yerine getiren olarak ödüllendirilir.

IV. *Haham Şimeon bar Rami der ki: Kitab-ı Mukaddes bildirmiyor mu* (Tesniye 12, 23): *"Ancak kanlı yemekten özenle sakın, zira kan yaşamdır vb." O halde, eğer, insanı doğal olarak tiksindiren kanla ilgili olarak, kendisini ondan sakınan ödüllendirilir deniyor ise, insan doğasının yapmaya can attığı ve yapınca hazza ulaştığı gasp etme ve cinsellikle ilgili yasakların ihlalinden sakınanın –kendisinin ve tüm nesilleri boyunca torunlarının– onurlandırılacağı haydi haydi kesindir.*

V. *Haham Hanania ben Akaşia der ki: Tanrı, İsrail'i saygın kılmak istedi, bu nedenle ona çok sayıda emirle birlikte isfar-ı hamse'yi*[7] *verdi, zira denilir ki* (İşaya 42, 21): *"Şeriati büyütmek ve onu izzetli kılmak, kendi adaletinden ötürü Rab'ın hoşuna gitti."*

Gemara:

VI. *Haham Yohanan dedi ki: Haham Hanania ben Gamliel'in arkadaşları onun yorumlama biçimine katılmıyorlar. Haham Ahba oğlu Haham Ada der ki: Okulda Şabbat*[8] *ve Kippor*[9] *günü arasındaki tek farkın şu olduğu öğretilir; ilkinde, hata olduğunu bilerek yapılan hata insan tarafından cezalandırılır, diğerinde ise kavimden atılma ile cezalandırılır. Eğer böyle olsaydı (Haham Hanania ben Gamliel böyle olduğunu düşünmektedir), iki durumda da yaptırım insanın elinde olacaktır.*

VII. *Rav Nahman bar Yits'hak yanıtladı: Bu ders Haham Yits'hak'tan gelmektedir. Ona göre, kırbaçlama kavimden kovulması gerekenlere uygulanmaz. Zira, bir* beraita'ya[10] *sahibiz: "Kavimden ko-*

7. Tevrat. (ç.n.)

8. Yahudilerin çalışmayı bırakıp dinlendikleri kutsal Cumartesi günü. (ç.n.)

9. Tanrı'nın, yaptığı hataların bilincinde olup onlardan pişmanlık duyan ve hatalarını düzeltmek isteyen inananları bağışladığı gün, Tişri ayının onuncu günü. (ed.n.)

10. Mişna'yı tartışarak açımlayan Gemara, Mişna'dan dışlanmış olan alternatif bir gelenekle başlayabilir. Mişna, Haham Hanasi tarafından yazılı hale getirildiğinde meydana çıkan eserden dışlanan rabbinik tartışmalar da vardı. Talmud'un

vulmaya yol açacak şeyler birlikte sayılmışlardır [Levililer 18. bapda, kavimden kovulmayla cezalandırılması gereken ensest durumları]. Peki neden kızkardeşle girilen ensest ilişkiden ayrı olarak söz ediliyor? (Levililer 20, 17). *Kavimden kovulma cezasına çarptırılması gerekeni kırbaç cezasına çarptırılması gerekenden ayırt edebilmek için [kırbaç cezası, adeta, mahkûmu, yalnızca ilahi iktidarın verebileceği kavimden kovma cezasından kurtarma gücüne sahip olacaktır].*

VIII. *Haham Aşi der ki: Hatta diyebilirsin ki bu öğreti doktorlara göre şöyledir: birinin [Şabbat] bile bile ihlal edilmesinin cezalandırılması ilke olarak insanların elindedir, diğerinin bile bile ihlal edilmesinin cezalandırılması ise ilke olarak Tanrı'ya bağlıdır.*

IX. *Haham Ahba oğlu Haham Ada, Rab adına der ki: Uygulamada Haham Hanania ben Gamliel'in görüşü izlenir.*

X. *Haham Yosef der ki: Öyleyse yukarıda olan, geri gelen ve bunu söyleyen kimdi? Abbayé onu yanıtladı: Haham Yehoşua ben Levi demedi mi: Yukarı Mahkeme'nin onayladığı üç şey aşağı mahkeme tarafından hükme bağlandı. Yukarıda olan, geri gelen ve onu söyleyen kimdi [diyorsunuz]? Ama bunlar yorumlanan ayetlerdir. Bu ayetleri yorumlayalım öyleyse.*

XI. *İşte, Yehoşua ben Lévi'nin söylediği şeyin özü şudur: İlahi Mahkeme tarafından da onaylanan, aşağı mahkemenin hükme bağladığı üç şey: a) [Purim günlerinde] Ester rulosunun okunması, b) Yakına verilen selâmda Tanrı'nın isminin anılması, c) ve Tapınak'a aktarılan aşar vergisi [Levililer'e verilen].*

XII. *Ester rulosunun okunmasıyla ilgili olarak yazılıdır* (Ester 9, 27): *"Museviler üstlendiler ve kabul ettiler." Aşağıda kabul ettiklerini yukarda üstlendiler.*

XIII. *Selâm verilirken Tanrı'nın isminin anılmasıyla ilgili olarak şöyle yazılıdır* (Rut 2, 4): *"Ve işte Boaz, Beyt-lehem'den gelirken, orakçılara dedi: "Rab sizinle olsun"; ve yazılıdır* (Yargıçlar 6, 12'de): *"Ey cesur yiğit, Rab seninle beraberdir." Bu ikinci metin niye? Şunu dediğin durumda: Boaz, Tanrı katında kararının onaylanıp onaylan-*

sonraki yayıncıları Mişna'da öne sürülen şeylere itiraz eden, onları tamamlayan ya da genişleten bu tartışmaları da sık sık Gemara'ya dahil etmişlerdir. Mişna dışı bu malzemeye *beraita* adı verilir. (ed.n.)

madığını bilmeden kendi kendine böyle karar aldı, bu bize "Ey cesur yiğit, Tanrı seninle beraberdir" alıntılanarak öğretilir.

XIV. *Aşar vergisine gelince, şöyle yazılıdır* (Malaki 3, 10): *"Evimde erzak olması için bütün aşarları ambara getirin ve beni bununla deneyin, diyor Orduların Rabbi: [göreceksiniz] göklerin perdelerini size açmayacak mıyım, size tüm ölçülerin ötesinde lütuf dağıtmayacak mıyım?" Ne anlama geliyor: tüm ölçülerin ötesinde? Haham bar Raba der ki: "Yeter demekten dilinizde tüy bitene kadar."*

XV. *Eliezer der ki: "Aziz Ruh, üç yerde ortaya çıktı: Sem, Samuel de Rama ve Kral Salomon mahkemelerinde."*

XVI. *Sem mahkemesinde, zira şöyle yazılıdır* (Tekvin 38): *Yahuda onları tanıdı ve dedi: "O benden daha salihtir." Nereden biliyordu? Kendisi gibi başka birinin de ona gitmiş olduğunu düşünemez miydi? İlahi bir ses bildirdi: "Bu gizli şeyler benim tarafımdan açığa çıkarılır."*

XVII. *Samuel mahkemesinde, zira yazılıdır* (Samuel 12, 3, 5): *"İşte, ben kimin öküzünü aldım ve kimin eşeğini aldım ve kimin hakkını yedim ve kimi sıkıştırdım, vb. Rab'bın önünde ve onun mesihi önünde bana karşı şahadet edin ve ben size ödeyeyim." Şöyle yanıtladılar: "Hakkımızı yemedin ve bizi sıkıştırmadın, vb." Ve onlara dedi: "Size karşı, Rab şahit olsun ve onun Mesihi şahit olsun ki bugün, benim aleyhimde hiçbir şey bulamadınız." Ve yanıtlandı: "Şahit olsunlar." Neden: "yanıtlandı"? Yazılması gerekmez miydi: "onlar" yanıtladılar? Bildiren ilahi bir sesti: "Bu davada ben şahidim."*

XVIII. *Kral Salomon mahkemesinde, yazılıdır ki* (Krallar 3, 27): *Kral yeniden söz aldı ve dedi: "Sağ olan çocuğu ona verin ve sakın onu öldürmeyin: anası budur." Nasıl biliyordu? Belki de bu onun bir hilesiydi yalnızca. İlahi ses bildirdi: "Anası budur."*

XIX. *Raba yanıtladı: Bu bir kanıt mı? Belki de Yahuda ayları ve günleri hesapladı ve bu uygun düşüyordu. Görünür olanla yetinilir. Görünür olmayanla yetinilmez. Aynı şekilde, Samuel ile ilgili olarak, onu yanıtlayan bütün İsrail'di ve bu tekili doğruluyor. Yazıldığı üzere* (İşaya 45, 17): *"İsrail, Rab tarafından kurtarıldı." Aynı şekilde Salomon: O, bu sonucu sevgi gösterenden ve göstermeyenden çıkardı.*

XX. *Daha ziyade, gelenek böyle ister demek gerekiyor.*

Haham Hanania ben Gamliel'e göre, ihlalden suçlu olan kişiler eğer dünya mahkemesi tarafından kırbaç cezasına çarptırılmışlarsa, isfar-ı hamse [Tevrat] onlara kavimden kovulma cezası (*kareth*) verilmesini öngörse dahi bu cezadan muaf tutulurlar. "Kavimden kovulma", ilke olarak, beşeri mahkemeleri ilgilendirmeyen ama ilahi mahkemenin verdiği bir ölüm cezasıdır.

Şimdilik Mişna'nın diliyle yetinelim; sanki bu dil, onu taşıyan düşünce yoluyla, kullandığı mefhumları aşmak zorunda değilmiş gibi. Bu mefhumlar, ilk anda, 1974'te yaşayan bir Parisli'ye –entelektüel bakımdan hepimiz Parisli'yiz– çok eskimiş, herkesi ilgilendirmeyen, en azından egzotik şeyler gibi görünebilir. Oysa ki, anlam bakımından bu mefhumların göz önüne alınmaya değer bir ağırlıkları vardır, çünkü onlar, içeriğini genelleştirdikleri ve biçimselleştirdikleri örneklerle kaynaşmışlardır. Bu sayede, birden fazla şekilde anlaşılabilirler ve bu çoğul anlam bir muğlaklıktan kaynaklanmaz; somut olanın sayısız boyutlarının tükenmeyen zenginliğinden doğar. Belki de bizim Batılı kavramlarımız onlardan vakitsiz bir şekilde kopmuşlardır. Ah, kavramın sabırsızlığı! Burada yapılan tartışma, sürekli olarak örneklere dönmektedir, bu örneklerde yeni kavramları filizlenmeye bırakmakta ve başka yönlere doğru tekrar yola koyulmaktadır. Zaten, örneğe bağlı bu kavramsallaştırma Gerçeği kavramanın kuramsal bir yöntemidir. Ama bunun hiçbir zaman yeterince açıklığa kavuşturulmaması, bu metinlerde yapılmakta olanın geçerliliği kalmamış, yabani bir biçimcilikten ibaret olduğu izleniminin okurda sürmesi riskini taşır. Bu kuramsal yöntem, kendisini her adımda belgesel bir anlam taşıyan gerçek durumlarda ve davranışlarda dile getirmez. *Hala'ha*,[11] somut davranış kuralına gösterilen özen, şüphesiz bu yöntemin temelini oluşturmaktadır. Kuramsal yöntem bu özenden kaynaklanır, ama özel bir karar içermektedir. Bununla birlikte, diyalektik, Gemara'nın bulunduğu kuramsal düzeyde özgürdür. Somut olanla kaynaşmış bu mefhumlar, saf soyutlamaya dayalı kavramların içinde hareket ettikleri alandan farklı bir

11. *Hala'ha*, İbranice "doğru yolda yürümek" demektir. Bu sözcük, kaynağı Talmud olan Yahudi yasasının yasama veçhesini belirtiyor. Bu yasama, Talmudik dönemde bilinmeyen sorunlar karşısında gelişime açıktır. Sözel yasanın ahlaki bağlamda anlatısal veçhesine ise *agada* (söyleme) denir. (ed.n.)

alanı kuramın oyununa bırakmaktadırlar. Saf soyutlamaya dayalı kavramların öyküselliğe indirgenebileceği anlamına gelmez bu. Modern fiziğin kimi kavramları, lise kitaplarındaki imgelere ve şemalara ne kadar indirgenebilirlerse, bunlar da ancak o kadar öyküselleştirilebilirler.

Öyleyse insanların mahkemesi, bizi insani olanın dışına atan hataları tanımak ve onarılamaz olanı onarmak zorunda kalacaktır. Mahkeme, merhamet ve Lütuf kadar yetkin midir? Lütuf, mahkemede kendisini gösterir mi? Bir an için kırbacın çirkin imgesini unutun, kavimden kovulmanın şiddetini ve hukuki usulün biçimciliğini unutun. Vurma kavramı, özü tam olarak, yakının[12] dokunulmaz kişisel onuruna dokunmaktan ibaret olan beşeri bir cezadır. Lütuf'un yeri neresidir peki! Ama Tesniye 25, 3'e yapılan gönderme açıktır: Yakına duyulan sevgi tüm ölçüsünü burada ortaya koymak zorundadır, küçük düşürmeden cezalandırmak, başkasının işlerine onun özgürlüğüne dokunmadan karışmak. Mahkeme ve adalet, farklılaşma olan bir farkın şu sınırsız itidâli değil midir?

Burada kırbaçlama gibi hoş olmayan kavramlarla tanımlanan beşeri adalet, Mutlak olanın sert hükmünün yerine geçmektedir: "Kavminden kovulacaktır." Yaşamdan, ama bir de İsrail'den kovulmak, yani beşeri düzenden, gerçek insanlık düzeninden, gerçek toplumdan kovulmak. Ve 12. yüzyılda Talmud'un özünü ortaya çıkaran Maimonides'e göre, insanlığın ve Dünya'nın nihai amacı olan gelecek dünyadan kovulmaktır bu. Mesihçi vaatler bu nihai amaçtan yalnızca bir önceki aşamayı oluşturmaktadır. Haham Hanania, dinsel bir despotluğu temsil ederek ortaya çıkan karanlık mitolojik yazgıyla bağını, Tanrı'ya karşı –insanlar arasında ve güpegündüz– işlenen, cezası çekilmeyecek ve çektirilmeyecek hiçbir suçun bulunmadığını bildirerek koparır. Mahkeme, varoluşun kör itkilerinden kurtulmuş, kişisel çıkar gütmeme seviyesine yükselmiş bir meclis olarak, yeniden var edici (*régénératrice*) tanrısal iradenin kendisini gösterdiği yer olacaktır: kardeşler arasında ortaya çıkan bir baba inisiyatifi.

Haham Hanania ben Gamliel'in akıl yürütüşü dikkat çekicidir. Sözcüklerle oynuyor görünmektedir. Gerçekte, Tesniye'nin "senin

12. *Prochain*, yakın, komşu, hemşeri, aynı kavimden olan insan kastediliyor. (ç.n.)

kardeşin" deyişine göndermede bulunması bir oyun değildir. Bu, adaletin bir sebebi ve bir tanımıdır. Adaleti yerine getiren edim, ne intikam, ne aşağılama ne de nefret düşüncesini barındırır – şüphesiz, tutkusuz bir edimdir. Ama, olumlu açıdan, kardeşçe edimdir. Bu edim, başkasına karşı sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Yakınına karşı sorumlu olmak, başkasının bekçisi olmak –dünyanın Kabil'ci görüntüsünün tersine– kardeşliği tanımlamaktadır. Yakınını sevmek, akıl yürüten ve tartan mahkemede mümkün olacaktır. Anlamı görünür olan aşırılık: Hiçbir bağışlama bedava değildir. Bağışlamanın bedelini, habersizce ödeyen masumlar vardır her zaman. Bir yargıcın bağışlamasına ancak kişisel olarak bedelini üstleniyorsa izin verilir.[13] İnsanoğlunu beşeri kardeşliğe yeniden kavuşturma görevi, dünyevi yargıca, insana, suçlunun kardeşine aittir. Kardeşinden, onun özgürlüğünden bile sorumlu olacak kadar sorumlu olmak! Bu ancak, uyandıran yani öğreten, eğiten ve sınayan acı içinde gerçekleşen şiddetle mümkündür. Maimonides pişmanlığın zorunluluğu üzerinde ısrar edecektir, ama affetme –insani olana geri dönüş– ancak cezadan sonra mümkündür. Öyleyse yaderklik, özerkliğin koşulları arasında yer alacak ve musevilik tarafından babalık kavramı –veya kategorisi– altında incelikle düşünülecektir.[14]

İlahi adalet, ancak dünya mahkemesinde ortaya çıkarsa beşeri kardeşliği kuşanabilir. Bu merhamete ve lütfa, [ilahi adaletin] saf sertliğinden beş yüz kat daha fazla güven duyulmaktadır. Ve, aslında, Haham Hanania ben Gamliel (II)'in ikinci akıl yürütmesi –ki ilk akıl yürütme kesinse bu haydi haydi kesindir– üstü kapalı bir şekilde bu güven üzerinde temellenmektedir. Yazılı değil midir (Çıkış 34,

13. "... Yargıç kararını açıkladı, masumu beraat ettirdi ve suçluyu mahkûm etti ve ödemesi gereken kişinin fakir olduğunu fark etti ve bu fakir insana kendi kişisel parasından ödemede bulundu. Adalet ve yardımseverlik budur..." Sanhédrin kitabı 6b, Büyük haham M. Salzer'in çevirisi, s. 27.

14. Tesniye 8, 5 gibi, saf örneklermiş gibi görünen ayetleri, "Oidipus kompleksi" kavramının çoktanrıcılığına karşı ciddi bir biçimde düşünmek gerekmektedir: "Böylece vicdanında bileceksin ki, Rab, senin Tanrın, seni bir babanın oğlunu cezalandırdığı gibi cezalandırır." Burada babalık, makul olanın yabancılaşması değildir; makulün kurucu kategorisi anlamını taşımaktadır. En azından bu noktada, psikanaliz, çağdaş duyarlıkta tektanrıcılığın derin bir kriz içinde bulunduğuna tanıklık eder. Bu kriz, herhangi bir dogmatik önermenin reddinden kaynaklanmaz... Yahudi düşmanlığının nihai sırrı bu krizde saklıdır.

7): "Rab, binlerce nesle karşı lütfûnu korur, suça, isyana, hataya tahammül eder, ama hiçbir zaman suçluları suçsuz çıkarmaz (*il ne les absout point*). Babaların, çocuklarına ve torunlarına yaptığı kötülükleri üçüncü ve dördüncü soya kadar takip eder..." Ve hahamlar bunu şöyle yorumlar: binlerce nesil – en azından iki bin. En azından iki bin nesil boyunca övünce layık görülen lütuf aktarılır, dört nesil boyunca kötülük adaleti çağırır. Öyleyse Tanrı'nın merhameti, sertliğinden beş yüz kat daha güçlüdür. Bu teolojik aritmetiğin ardında ahlaki bir iyimserlik vardır: Kötülüğe karşı kazanılan zaferde hiçbir şey hiçbir zaman kaybedilmez, oysa ki kötülüğün zaferi sadece bir anlıktır.[15] Sonuçta Haham Hanania diyecek ki: Eğer bir yasağın ihlali insanı kavminden koparabiliyorsa, bir emrin yerine getirilmesinin, kırbaç darbesine (*kareth*) maruz kalması gerekene yaşamı geri verdiği, onu kavmine kavuşturduğu haydi haydi kesindir. Mahkeme tarafından karar verilen kırbaç cezasına maruz kalmak, nesnel olarak, suçlunun tâbi bulunduğu yasanın yerine getirilmesidir.

Pişmanlık duyarak, mahkemenin şiddetine maruz kalmak, bir emrin yerine getirilmesiyle eşdeğerdedir –Haham Hanania ben Gamliel'in, Haham Şimeon (III)'un müdahalesini çağıran *a fortiori* akıl yürütmesinin üstü kapalı öncülü değil midir bu? Bazı yorumcular bu öncülde Haham Hanania ben Gamliel'in yasakların önemi üzerine dile getirdiğinden bağımsız bir ders bulmaktadırlar. Bu öncülü Mişna'nın başlangıcına bağlamaya çalışan okumamız, en azından, iki metin arasındaki yakınlığı doğrulamaktadır. Yaşamın kendiliğindenliğine yapılan baskı, kendisini Levililer'in negatif emirlerinde gösterir. Cinsel yasaklar, bu negatif emirlerin prototipleri veya en azından ayrıcalıklı örnekleridir. Yaşamın kendiliğindenliğine yapılan bu baskıyı Haham Şimeon yaşamın garantisi olarak olumlamaktadır: "Öyleyse kim ki ihlal etmeden oradadır, emri yerine getiren olarak ödüllendirilir."

Oysa ki, negatif emir –bu emrin yerine getirilmesinin gerektirdiği pozitif yöntemler ne olursa olsun– en üst düzeyde baskıdır, saf

15. Gerçek uygarlık bir güçtür, ama başlaması gerekir. Doğal bir biçimde başlamadı mı? Uygarlığımızın içinde bulunduğu krizin sorduğu soru budur. Sapkınlık doğal olana, kendiliğinden olana, safdil olana dahil değil midir? Bir özgürlük edimini ve çıkar-gözetmezliği elde etmek için bir (baba) şiddet(i) [*une violence (paternelle)*] gerekmez mi? Peki ya yola gelmez kötülük ne olacak?

baskıdır: Negatif emir, içeriğiyle, emredici biçimiyle böyledir, çünkü "hareket halindeki bir güç" gibi yaşanan hayata, yaşamın canlılığı içinde yaşanan hayata bir baskı uygulamayı emreder. Negatif emirler, yaşamı ve özellikle cinsel arzunun kör cömertliğini kısıtlayarak yaşam vadedici olacaklardır. Haham Şimeon buna inanır.

Ve şüphesiz, kömürcünün inancının bu vaatten beklediği şeyi iyi niyetle görebiliriz: uzun ömür veya ebedi yaşam, yasakların emrettiği sakınmanın ödülü. Ama yaşamdan, yaşamın vahşi canlılığının sınırlandırılması da anlaşılabilir ki sünnetin simgelediği şeydir bu. Bu sınırlandırma, başkaya ve başkasına açılması için yaşamı uyurgezer kendiliğindenliğinden uyandırır, doğasından ayılmasını sağlar ve merkezcil hareketiyle bağlantısını keser. Bu yaşamda musevi halkın kaderini görebiliriz. Musevi halk, bu vahşi canlılığı yasayla sınırlandırmış, bu sınırlandırmayı en iyi pay yani bir "ödül" olarak kabul etmiştir.

Ve kırbaç darbesiyle (*kareth*), kavimden kovulmayla tehdit edilen yaşamın içinde, mahkemenin kararlaştırdığı baskıya maruz kalan kişiye geri verilen yaşamın içinde, kendi doğasından sarhoş olmuş varlığın karşıtı olan bir yaşamın bulunduğu anlaşılır. Karşısında hiçbir şeyin, başkasının dahi engel oluşturmadığı arzunun, egemenliğin ve hazzın iştahıyla sınırsızca işgal etmenin yerine bir anlam doluluğu, adaletten sorumlu olma geçtiği zaman gerçekleşir bu anlama.

Negatif emrin insani olana indirgemek zorunda olduğu dizginsiz yaşamda daha şimdiden Roma'nın zafer gürültüsü duyulmaktadır. Kitabın son bölümü (24a-24b, ki bu bölümü bugün yorumlamayacağız) bu gürültünün yankısıyla doludur. Bu, yorgunluk saatlerinde, yolda olunan saatlerde Raban Gamliel, Haham Eliazar ve Haham Yehoşua gibi hocaların yaşamlarının doğruluğundan, bir tek Haham Akiba'nın hâlâ gülmeyi başardığı doğru yaşamın doğruluğundan kuşku uyandıran gürültüdür.[16]

16. "Bir gün, Rabban Gamliel, Haham Eliazar, Haham Yehoşua ve Haham Akiba yoldaydılar. Yüz yirmi mil uzaktan büyük Roma kalesinden, Roma şehrinin gürültüsünü duydular. Haham Akiba gülerken diğerleri ağlamaya başladılar. Sordular: Niye gülüyorsun? Onlara sordu: Niye ağlıyorsunuz ? Dediler: Sahte tanrılara tapan ve putları göklere çıkaran reziller barış içinde yaşıyor ve sükûnetin tadını çıkarıyorlar, ve Efendimiz'in evi yanıyor. Nasıl ağlamayalım ki? Haham Akiba

Haham Şimeon Bar Rami, negatif emirleri ihlal etmeyenlere verilecek bir "ödül" olduğu sonucunu, kan tüketimi ile ilgili vaatlerden çıkarmaktadır. Eğer doğal bir tiksintiden ötürü sakınma ödüllendiriliyorsa, arzu edilene karşı gösterilen direnç haydi haydi ödüllendirilir! Kanın uyandırdığı dehşet belki de burada sadece gastronomik bir anlam taşımamaktadır. Cinsel taşkınlıklardan ve soygunculuktan alınan zevke karşı direnç haydi haydi övgüye değerdir. Oysa ki, büyük metropollerin uygarlığına ve hatta büyük edebiyatlara inanacak olursak, gerçek yaşam tam da bunlardır! Bütün bu övgü ve ödül muhasebesi daha geniş bir anlama sahiptir. Canlı yaşam, doğal yaşam, belki de, etikle bağdaşan saflıkta ve tiksinmede başlamakta, sevginin olmadığı sefahat içinde yaltaklanmalarla ve sömürüde toplumsal koşul haline gelen soygunculukla sonlanmaktadır. İnsan yaşamı, görünüşte masum ancak potansiyel olarak yıkıcı olan bu canlılığın yasaklarla egemenlik altına alındığı yerde başlamaktadır. Asıl uygarlık, yol açtığı siyasal bozgunlar ve biyolojik başarısızlıklar ne olursa olsun, saf yaşamın soluğunu tutmaktan ve böylelikle "gelecek nesil için ve tüm nesillerin sonuna kadar" uyanık kalmaktan ibaret değil midir?

Bundan dolayı Haham Hanania ben Akaşia'nın (V) Mişna'yı sona erdiren düşüncesini anlamaktayız.

Rab, emirlerini çoğaltarak İsrail'i onurlandırmak istedi. Şüphesiz, ne yapay övgüler üretmek, ne de durup dururken engeller çıkarmak için. Hareket halindeki bir güç gibi yaşanan bu yaşama karşı adaletin büyüklüğü ve şanı için yasaklar zorunludur. Kan tüketmek veya dökmekten duyulan dehşette olduğu gibi, doğanın kötülükten koruyor gözüktüğü yerde dahi bu yasaklar zorunludur. Yeterince sağlıklı olan hiçbir doğal eğilim yoktur ki kendisini kötülüğe dönüşmekten alıkoyabilsin. Azizlik, azizin sağlığı için zorunludur. Bundan dolayı, başlangıçta içgüdünün başkalarına zarar vermekten koruduğu, masum olduğu yerde dahi azizlik gerekmektedir.

Ama Mişna'nın son bölümünde konu edilen ve çeşitli emirlere itaat eden yaşamın koşullandırdığı adaletin büyüklüğü, aynı zamanda yargıçların ve mahkemenin ihtişamıdır. Öğretiyi şanlı kılmak: Tanrı iradesinin içinde yer almak istediği şanlı meclisi sadece, çeşit-

onlara dedi: İşte ben bu nedenle gülüyorum. Onun iradesiyle savaşanların kaderi budur. Bizim de kaderimiz haydi haydi budur."

li emirleri bizzat kendileri yerine getiren yargıçlar oluşturabilirler. Yargıç, sadece yasa alanında uzman bir hukukçu değildir, uyguladığı bu yasalara itaat etmektedir ve yasaların tetkiki aynı zamanda bu itaatin temel biçimini oluşturmaktadır. Kırbaç cezasının şiddetinin "kavimden kovulma" cezasını indirgeyebilmesi, herkesin birbirine karşı sorumluluklarının ve ontolojik açıdan ayrıksı yapıların, yaptırım yoluyla, başkasının varlığını üstlenebilmesi için böylesi bir durum gerekmektedir; *özgürlüğü önceleyen fakat bu özgürlüğü ortadan kaldırmayan bir değer ancak bu şekilde mümkün olabilir*; ki bu da muhtemelen bu sıradışı Tanrı kelimesinin ilk anlamıdır.

Tanrı ve Dünya

Dünya mahkemesinin yalnızca Tanrı'nın verebileceği cezaların alanında devreye giriyor olması, isfar-ı hamsenin laikleştirilmesi, düşünürlerin ilahi aşkınlık olarak adlandırdığı şeyin geçersiz kılınması mıdır?

Gemara metni, Haham Hanania ben Gamliel'in kararına karşı çıkıyor izlenimi veren görüşleri *hatırlatarak başlamaktadır* (VI, VII, VIII), her ne kadar bu ilişki Haham Ahba oğlu Haham Ada'nın tanıklığıyla sona eriyor olsa da: hukuki uygulamada Haham Hanania ben Gamliel'in görüşü (IX) izlenir. Denmekte ki, Kippor ve Şabbat arasındaki farkın, birine ait yasakların ihlalinin sadece Tanrı'yı ilgilendirmesinden, diğerine ait yasakların ihlalinin ise beşeri mahkemeye bağlı olmasından kaynaklandığını söyleyen bir öğreti vardır (VI). Aşkınlık ve içkinlik arasındaki farkın, bu metafizik problemin, yasakların ihlalini cezalandıran yasakların ortaya çıkardığı meselelerden ayrı ele alınmaması oldukça dikkat çekicidir ve kavramların nihai anlamlarını etik bir bağlamda kazandıkları bir düşüncenin belirleyici özelliğidir.

Ama bu "öğreti" Haham Hanania'nın görüşüyle nasıl bir uygunluk içindedir? Haham Nahman bar Yits'hak (VII), bu "öğreti"de Haham Yits'hak'ın aşırılık yanlısı tezini görmektedir. Haham Yits'hak, beşeri olan ile ilahi olan arasındaki fark üzerinde ısrar etmektedir. Bu fark, "kavimden kovulma"nın kırbaçlamaya indirgenemezliğinden ileri gelmektedir. Aslında bir metin, kavimden kovulmayı erkek kardeşlerle kız kardeşler arasındaki ensest ilişkilere bağlamakta-

dır (Levililer 20, 17); oysa ki bu ceza genel anlamda tüm ensest ilişkiler için gerekli görülmüştür zaten (Levililer 18, 28). Buradaki yineleme, kavimden kovulmanın indirgenemezliğini kanıtlayacaktır! Haham Yits'hak, kavminden kovulan kişiye yeniden var edici kamçı cezasının verilmesine karşı çıkmaktadır. Burada, Haham Yits'hak'ın görüşünün anımsatılması hiç kuşku yok ki çok önemlidir: Bu görüş, Yasa'nın salt insancı ve doğacı yorumunun bir reddidir. Birazdan bu konuya geri döneceğiz.

"Doktorlar", biraz önce bahsedilen "öğreti"den başka bir ders çıkaracaklardır (VIII): Kavimden kovulma cezasına çarptırılması gereken kasıtlı hata, ilke olarak Tanrı'nın yetki alanına girmektedir. Ancak, ilke olarak sadece Tanrı'yı ilgilendiren kavimden kovulma cezası üzerinde fiili olarak beşeri mahkemenin sözü geçecektir. Bu, "insani zaaf" göz önüne alındığında, aşırı bir hoşgörü müdür? Bu kesinlikten uzak düşünmenin ardında kesin bir düşünce yok mu? Aşkınlık ve ilahi Mahkemenin –etimolojik anlamda– mükemmelliği (*excellence*)[17], tam da kendi aşırılığı (*emphasé*) içinde, insana doğru bir iniş olan yükselişi taşımıyor mu? Mişna'yı bu anlamda okuduk. Mutlak adalet, haksız ve kontrol edilemez bağışlamada değil, beşeri mahkeme yoluyla merhamet gösterecektir. Tanrı, adaletin içinde ve adaletin sertliğinde doğan bir merhamet olacaktır; bu tam olarak şuna işaret edecektir: adil insanlardan oluşan bir meclisin dolayımı – böyle bir meclisin olanağının bizzat kendisi. Ve buna karşılık, bu meclisin kendisi, verdiği yargının doğal kaynağında yer almamaktadır; yargısında bir başka irade işbaşındadır; yargısının ilhamı başka bir yerden gelir ve sırf beşeri koşulları aşmaktadır. Metnimiz bunu ileride dile getirecektir (XV-XX). Adalet, kurduğu veya onardığı düzende erimez. Yasaların içkin sistemi ağırlaştırılmakta ve sürekli olarak başka bir yerden gelen gereklilikle aşılmaktadır.

Özgür ve akılcı olanın nihai şeklini özdeş olanın kendine yeterliğinde bulanların gözünde doğaüstünün şiddetidir, yabancılaşmadır bu. Ama burada –suçluyu yukarı mahkemenin iktidarına tâbi kılan "kavimden kovulma" ilkesi gibi indirgenemez olan– başkalaştırmayan (*qui n'altère pas*) yegâne yaderkliğin bir ifadesini bulursak bu

17. *Excellence* sözcüğü Latince "önde gelir olmak" anlamında *excellere* fiilinden gelir. (ed.n.)

yorum sorgulanabilir: Ruhun pnömatizmine can veren özgürlüğü önceleyen bu şiddet, ona vermekte acele ettiğimiz şiddet ismini hak etmez. Peygamberlik beşeri olanın özü, onu özgürlüğe uyandıran travmadır. Dehşetten ya da bayağılıktan duyulan bir korku olmayan, Tanrı korkusu olarak yaşanan bu travmanın sürekliliği içinde, kendi kendisiyle meşgul Ben'in uykusuyla mücadele eden bir teyakkuz halinin özgürlüğü özgürleşir. Sistem içinde kendi kendine yeten dünyayı, özdeş olanın hüküm sürdüğü dünyayı altüst eden "aşkınlık" kelimesi, metafizik anlamıyla değil de gerçek anlamıyla ancak böyle bir travma içinde anlaşılabilir. Başka tarafından rahatsız edilen veya can verilen Aynı olarak insan, indirgenemez bir Aynı-içinde-Başka kategorisi veya yapısıdır. İlksel ya da nihai olarak, kendi kendine yeten bir terim olarak ortaya konulan greko-romen Aynı modeline karşı, beşeri mahkeme, başka tarafından sorumlulukla harekete geçirildiği içindir ki bütün sorumluluğu üstlenir. Tanrı iradesi, beşeri mahkemede kendisini gerçekleştirdiği ölçüde yüksektir. İnsana doğru inişi ve kendisini insanda dile getirişi olan peygamberce tezahürü, sıradan bir hareket değil, onun en yüce yükselişidir. Kutsal Kitap'ta ve Talmud'da yer alan çok sayıda metin bize bunu gösterir.[18]

Metnimizde, kavimden kovulma cezasının indirgenemezliğinden söz eden görüşlerin yer alması şunu göstermektedir: adalet, akılcılığıyla insanları ve tanrıları fark göz etmeksizin yöneten bir sistem değildir. Adaletin kendini beşeri yasamada ifşa etmesi, uzamın yapılarının geometri bilginlerinin kuramlarında ortaya çıkmasından farklıdır. Montesquieu, adaleti "Jupiter'in logos'u" olarak adlandırmış, ve bu mecazla dini telafi eder gibi görünürken, aslında aradaki farkı silmiş ve aşkınlığı laikleştirmiştir. Fark, hahamların adaletinde asıl anlamını korur. Etik, dinsel olanın bir sonucu değildir. Etik, kendi başına, kendisinde dinsel aşkınlığın anlam kazanabileceği bir öğedir.[19]

18. Örneğin, çarpıcı bir biçimde *Hallel*'in başlangıcında yer alan 113. mezmur. İlahi yükseliş ilk beş ayette "artar", ve işte bu yükselişin aşırılığını (*hyperbole*) gösterircesine, Efendi'nin şanı kendisini gittikçe daha derine dalan bir bakışa ve insanların sefaletinden (ayet 7) ümutsuzluğuna (ayet 9) yol alan bir edime dönüşür.

19. Birbirlerini sayan ve birbirlerine karşı sorumlu olan insanlar arasında adaletin yerleşmesini sağlayan ilahi Başka'nın darbesiyle Aynı'nın maruz kaldığı travma, aynı zamanda İsrail'in kaderinin en iyi bölümü ve bir uyanış, Tanrı'nın kucaklamasıdır. *Makoth* kitabının sonunda yer alan iki anlatının da anlamı budur.

AŞKINLIK VE İLHAM

Eğer Haham Hanania ben Gamliel'in kararı öteyi ortadan kaldırmıyorsa, Tanrı'nın bu karara uyduğu güvencesini kendimize nasıl verebiliriz? Kendisi basit, ama sonuçları açısından önemli bir soru.

Burada bu güvenceyi araştırma biçimimiz (X-XIV), ötenin anlamını ortaya çıkarmamıza olanak tanıyacaktır. Bu anlam, öteyi yarı uzamsal bir ayrılık, "devasa" varlıkların ikamet ettiği bir arka-dünya (*arrière-monde*) olarak anlayan, öteyle ikişkiyi karşılıklı bir bilgi alışverişi olarak, insanların başarısını ya da başarısızlığını sağlamaya muktedir güçler arasında bir güç olan bir tanrıyla ilişki olarak gören mitolojik çocuksulukla bağını koparan bir anlam olacaktır. Bütün bunlar şüphesiz Haham Yossef'in sorusundan esinlenmektedir: "Yukarı giden, geri dönen ve getiren kimdi?" Musa peygamberin vahyi, tarihsel bir olay olarak, buna direnebilir mi? Her şeyin ötesinde, bu vahyin özgünlüğünü doğrulayan nedir? Haham Yossef'in sorusu buraya kadar uzanıyor.

Böylelikle Abayé, Haham Yehoşua ben Levi'nin bir sözünü (X) alıntılayarak, Kutsal Kitap'ın ayetlerinin yorumuna, hermenötik'e, *Midrach*'a[20] aşkınlığın sırrını zorla söyletme gücü atfetmektedir.

Haham Yehoşua ben Levi'ye göre, aşağı mahkeme tarafından hükme bağlanan üç şey ilahi Mahkeme'nin onayını aldı (XI): Purim günlerinde Ester rulosu okunmasının kurumsallaşması, ki Musa bunu kurumsallaştıramamıştı; yakınını selamlarken Tanrı'nın İsmi'nin anılması hakkı, ki bu ismin boşu boşuna telafuz edilmemesi gerekiyordu; Levililere ve yüksek papazlara yönelik aşar vergisinin Tapınak'a verilmesi, ki Musa'nın Yasa'sı, Tapınak'ın aracılığını öngörmemekteydi.

Bu beşeri kurumların Tanrı'nın onayını alıp almadığı, bu kurumları anlatan veya onları doğrulayan ayetlerin yorumlanmasıyla bilinecektir.

Ester'in okunması hakkında (XII) şöyle yazılıdır: "Museviler kurdular ve kabul ettiler" (Ester 9, 27). Bu iki kelime şundan başka

20. *Midrach*, bir metni, ondaki öğretiyi çıkarmak için derin bir biçimde incelemek anlamını taşır. Talmud'un yanı sıra, *Midrach* vardır: Midrach yorum metinlerini bir araya getirir. (ed.n.)

ne anlama geliyor olabilir: Aşağıda kabul ettikleri yukarıda yasallaştırıldı. Peki ya, yakını selamlarken Tanrı'nın ismini anma hakkı (XII)? Bir meleğin Gideon'u selamladığı (Yargıçlar 6, 12) "Ey cesur yiğit, Rab seninle beraberdir" sözüyle (anakronik bir biçimde) onaylanan, Booz'un Rut'taki (2, 4) kararı (Booz yargıçtır, çünkü Rut kitabı "Yargıçların hükmettikleri günlerde..." diye başlar); Nehemya (10, 40) tarafından kurumlaştırılan Tapınak'a aşar vergisi (XIV) Malaki tarafından onaylanmıştır (Malaki 3,10).

Bir kanıtlamanın içinde yer alan bu tür yanıtlar, nasıl olur da Haham Yossef'in sorusunun aşırılığıyla boy ölçüşebilir? Şüphesiz bunları bir konumun dile getirilişi olarak anlamak mümkündür. Sıradışı bir yetki ile donatılmış olan Kutsal Kitap, ayetlerini yorumlamayı bilenler için, yeni vahiylere gerek kalmaksızın, kendinde her şeyin yanıtını barındıracaktır.

Fakat Haham Yossef'in sorusu, sonuçta, kendisine "Dağa, yanıma çık, ve orada bulun; ve taş levhalarını, ve yazdığım şeriat ve emirleri öğretmek için onları sana vereceğim," (Çıkış 24, 12) denilen insanı da ilgilendirmiyor mu? Abbayé'nin yanıtı bize daha güncel bir ders aktarmıyor mu? Yazı'nın yorumlanması kendinde ruhani bir öneme sahip değil mi? Yorumlanan ayetler, Kutsal Kitap'ın yetkesi üzerinde temellenmek yerine bu yetkeyi temellendirmeyi amaçlamıyor mu?

Aslında Midrach macerası, hermenötiğin bizzat imkânı, katı biçimselliği içinde, başka sesin bizim aramızda kendisini duyurma tarzının kendisi, –okul deyimiyle söylenecek olursa– aşkınlığın tarzının bizzat kendisi değil midir zaten? Ayetin, izini taşıdığı tarihsel koşulları ve bunlardan çıkarılabilecek bilgileri unutalım. Metnin dokusunda söylenenin anlamını ona geri verelim. Haham doktorlar harfe bağlanmayı sevdiler. Anlamı ağırlaştıran işaretlerin tüm ölü ağırlığını belki de böyle adlandırmak gerekir. Fakat ifade, düşüncelerin basit bir aktarımından ibaret değildir. Anlamın ifadesi, anlamın anlamlılığına, kavranılır olanın tuhaf doğurganlığına aittir, bu nedenle tinsel olandır, yani ilhamdır. Sanki bir düşüncenin anlamı, düşünürün niyetini sınırlayan amacın ötesine taşıyormuş –*méta-phore*[21]– gibi

21. *Meta-pherein*, Eski Yunanca etimolojisine göre "öteye taşımak" anlamına geliyor. (ed.n.)

Söylediğinin daha ilerisinde kendisini dile getirmektedir. Söyleyenin dışında dile gelmektedir. Katlanmış kanatları ya da vadettiği sayısız yaşam tohumu –manevi nedenler– aynı zamanda metnin harflerinde barınmaktadır – düşündüğünü aşan bir düşüncenin metaforlarıdır bu harfler. Tüm bu literatür, bu külliyat – okuyucuyu bekler ya da ona ilham verir. Ayetler, "Beni yorumla" diye haykırmaktadır. Kitabı kitap olarak tanımlayan her özgün literatürün ilhamı, ulusların tarihine rehberlik etmektedir.

Ama dil, Kitap'a dönüşüp de bilgi aktarmak olan araçsal işlevini aştığında –bu durumda kalabileceğini farz edelim– ve ilham almış olan dil ilham verdiğinde, ilham artık sadece dil içinde kalmaz. Bilgi aktarımına indirgenemeyen ve şeylerin düzenindeki uyumu sağlayan bu birinden diğerine geçiş, şüphesiz, bir anlamın yorumlanmasında gerçekleşir. Ama her literatür anlamın ilk nedenine inmez, anlamı temellendirmez. Bu temellendirme nerede gerçekleşiyor? Bu, Abbayé'nin göndermede bulunduğu kutsal kitapların ayrıcalığı olmayacak mıydı? İnsanın insanla ilişkisini anlatmayan bir fabl, bir söz, bir anlam ve anlatı var mıdır? İnsanlararası bir ilişki var mıdır ki beni kendinden çıkarmasın, sayesinde canlıların varlıklarına sımsıkı sarıldıkları özdeş olanın o özdeşliğini bozmasın? İnsanlararası bir ilişki var mıdır ki etik olmasın? Etik, bir bölge veya gerçeğin bir süsü değildir; etik, kendi başına, ancak travma yoluyla mümkün olabilecek bir çıkar-gözetmezliktir; ki bu travmada mevcudiyet, kendi mevcut olmaklığında ayak direyen mevcudiyet, Başka tarafından rahatsız edilir. Rahatsız edilir ya da uyandırılır. Bu travmanın özgünlüğünü ve değerini duyumsamak, yine bu travmanın kendisine, bütün bu "mefhumlar"ın bizim için ilk kez anlam kazandığı bu aşkınlığa ya da bu uyanışa geri dönmektir.

Aslında, başvurulan metinlerde, belirlenmiş olan, kendi kendilerine eşit olan durumlar ve varlıklar, ki bunlar kendilerini bir düzene dahil eden ve bir dünyada konumlandıran tanımlar ve sınırlar içinde yer alırlar, bir nefes tarafından katedilmişlerdir. Bu nefes, bu durumları ve varlıkları kendilerine yabancılaştırmaksızın bağlı oldukları düzenden koparark varlık olma ve şey olma özdeşliklerini veya uyuşukluklarını kışkırtır ve kaldırır. Kendi varlıklarında keyfince dinlenen ve daha aklı başında, daha derin uyanışlara uyanan varlıkların mucizesi. Bundan kuşku duyulamaz: düzenin rahatsız edilme-

si, Aynı'nın Başka tarafından yırtılması olan bu mucize, aşkınlığın yapısı – ya da yapısının bozulmasıdır. Ve eğer saf kerametin mucizeleri bize tinsel bakımdan şüphçli ve ilahi tezahürün basit suretleri olarak görünüyorsa, bu, düzeni bozdukları için değil, fakat yeterince bozmadıkları, yeterince mucize olmadıkları, Aynı'yı uyandıran Başka, bu mucizelerde yeterince başka olmadığı içindir.

İlginç bir biçimde, Haham Yehoşua ben Lévi tarafından beşeri mahkeme ile İlahi Mahkeme arasındaki uyuma örnek olarak alıntılanan ilk bölüm (XII), Ester metnidir. Bu bölümde Tanrı ile Dünya arasındaki fark ve aralarındaki ilişki, yani peygamberli tekdinlilik korunmuştur. Denebilir ki, Tanrı bu metinden öyle bir geri çekilmiştir ki, Tanrı'yı adlandıran sözcük, Tanrı'nın adı bile kalmamıştır ortada. Ama işte, Ester kitabının anlattığı olayların ortasında; içkin nedenleri, kaderin tesadüfleri (*pourim*) ve zorunlulukları içinde anlatılan bu olaylarda onun ilhamı kendini göstermektedir. Söz konusu olayların ilahi düzleme ait olmalarının getirdiği mucizevi fazlalık, Ester'in ve Mardochée'nin litürjik kuruluşunda bu olayların Kutsal Tarih'in olayları olarak anlaşılmasıdır. Tarihsel düzen –yerleşik düzen– dramın en yüksek noktasında, Ester tümüyle belirlenmiş ve düzenlenmiş krallık durumunu rahatsız ettiğinde ve diğer insanları kurtarmak için kendi yokoluşuna razı olduğunda etik düzene uyanmaktadır. Kralın uykusuzluğuna koşut olarak, düzenin altüst oluşu ya da uyanış. *Meghila* kitabının bir midrah metni Tanrı'nın uykusuzluğuyla Ahsavirus'unkini bir tutmuyor mu; sanki, uyumanın bu olanaksızlığında, uyanıklık ya da mutlak ayılma varlıkta ortaya çıkmaktadır.

Aynı oranda dikkat çekici olan ikinci metinde (XIII) Tanrı'nın, insan yüzünün belirişinde tezahür etmeden tezahür ettiği (*epiphanie*) ileri sürülmektedir. Ötenin indirgenemez farkı, yüzde, kendisini bana veren, anlaşılan ve benim dünyama ait olan ile kurulu düzen içinde bulunmayan, tedirgin eden ve uyandıran arasında patlak verir.

Üçüncü uğrak noktası (XIV), yani aşar bağışının dönüştürülmesi, vermenin kendisinin kuruma güven duyan bir cömertliğe dönüşmesi, ama bağış sahibinin bağıştan yararlanan kişiyi ve onun minnettarlığını bilmediği bir cömerliğe dönüşmesi değil midir? Ve bu, ibadetin anlamlarından biri değil midir? "Güçlü zekâların" boş bir Tanrı'ya karşı ödev diye alay etmeye çalışacakları şey, gizemli bir

biçimde, ruhun mutlak açıklığıdır. "Tanrı'ya güven"in ve duanın varsaydığı çıkar-gözetmezliğin, ödülü olmayan fedakarlığın, yankısı olmayan söylemin açıklığı. Kendi psikolojik ölçüsüzlüğü dışında hiçbir yanıt tarafından doğrulanamayan sonsuza açılış. Malaki 3, 10'un sonunun oldukça tuhaf haham hermenötiğine göre bu, dudakların kafi gelmediği bolluktur. Söylemin ötesinde, vermenin bolluğundaki ödülün bolluğu.

TİN OLARAK İLHAM

İlhamı –Aynı içindeki Başka'yı, Aynı'yı eğiten ya da uyandıran Başka'yı– tinin tinselliği olarak sunmakta haklı mıydık? Etiği, bir bilgeler meclisi olan mahkeme düzeyinde, tinin soluğunun estiği yer olarak görmekte haklı mıydık? Bunun için, akıl yürüten Akıl'ın nedenlerinin ilham olarak yorumlanması gerekmez miydi? Oysa felsefe, kendi mantığı uyarınca, akıl yürüten Akıl'da hiçbir şeyin ne bozabileceği ne de rehberlik edebileceği Özdeşlik'in egemenliğini bulmaz mı?

Aslında, metnimizin son bölümünün bize salık verdiği şey tam da budur.[22] İşte, Kutsal Kitap'ı okuyan herkes tarafından bilinen üç parça: Birincisinde (XVI), Yakup'un oğlu Yahuda, Tamar'a yönelttiği suçlamanın haksızlığını kabul eder (Sem mahkemesi). İkincisinde (XVIII), İsrail halkı, yargıç peygamber Samuel'in çıkar-gözetmezliğini görür (Samuel mahkemesi). Üçüncüsünde (XVIII), Kral Salomon bir çocuk için çekişen iki kadın arasından anne olanı tanır (Salomon mahkemesi). Gemara'nın, Tanrı'nın sesini işin içine soktuğu üç durum. Şüphesiz, metnin ilk –ve son– okumasında insan sesi olarak ortaya çıkan seslerden –hatasını kabul eden Yahuda'nın sesi, şahitlik eden halkın sesi, yargılayan kralın sesi– ayrılan Tanrı'nın sesi mahkemeye nüfuz eder. Ve işte bu dikkat çekicidir: Tanrı'nın sesi insan sesidir, insanların konuşması içindeki ilham ve peygamberliktir.

Gemara, Kutsal Kitap'ın açıkça kişilere atfettiği sözlerin kesinliğine rağmen, Tanrı'nın sözünün onlardan ayrıldığı önermelerde bir muğlaklık ve "şüphelilik" bulmakta ısrar eder. Ama, kendi kanıtlarının (XX ve XXI) karşısına bir şüphecilikle çıkan da yine Gemara'

22. Akıl yürüten Akıl'ın ilham olarak yorumlanması kastediliyor. (ed.n.)

dır: Kendi haksızlığını kabul edenin itirafı, bir halkın toplu şahitliği, yargıcın bilgeliği – tüm bunlar, saf akılla açıklanmamakta mıdır? Ve bununla birlikte son söz, "ilahi sese" tanıklık eden bir geleneğe (XX) başvurur. Öyleyse Gemara, saf aklın icrasında üstesinden gelinemez bir muğlaklık olduğundan kuşkulanmamakta mıdır? Her logos, ilhamı gerektirecektir! Her apaçıklıkta fark ve travma, öğrenim ve uyanış olacaktır! Her özdeşlikte, yabancılaştırmayan baba konumundaki bir "Başka" (*un Autre paternel*) olacaktır! Böylelikle, bizzat mahkemenin kararının bağrındaki aşkınlık temasına erişmekteyiz: İlahi olanın, beşeri peygamberlik yoluyla dünyaya nüfuz etmesi; ya da, kavimden kovulmanın ilahi ölçüsünün, ve insan iradesiyle ilahi irade arasındaki farkın, ilahi kesinliğin tam da insanileştirilmesinde muhafaza edilmesi.

MODERN DİNSEL UYGUNLUK

Bitirirken, sizden metnimizin kavşak noktası gibi görünen cümlenin muhteşem cesaretine tekrar hayran olmanızı istemek zorundayım (X): "Oraya giden, geri dönen ve onu getiren kimdi?"

Belirli bir teolojinin ve belirli bir dinin sonu. Söz konusu olan, modern insanın kurtuluşu, ve aynı zamanda da iç karartıcı sıkıntısının aşılmasıdır. Sanki gerçekten birisi bize orada ne olup bittiğini anlatmak için oradan gelmiş gibi, sanki Devlet'in 10. kitabında Platon'un anlattığı Pamphylia'lı Er efsanesi bir gezi yazısıymış gibi çocuksu bir biçimde söylenen her söylemi katlanılmaz kılan aklı başındalık. Ama özellikle, sanki aşkınlık bir arka-dünya ile yapılan bir bilgi alışverişinden ibaretmiş gibi; sanki aşkınlık, ötede yapılan, bilgi dağarcığımızı artıran ve bizim özdeş olmaklığımızı sürdüren, bir araya getirilmiş ve eşzamanlı kılınmış deneyimleri yoluyla kendi özdeşliğini perçinleyen aynı olmaklığımızı sürdüren tüm diğer deneyimlerden farksız bir deneyimmiş gibi.

Ve bizi Kutsal Kitap'ın yorumuna gönderen yanıt ne kadar muğlak! Yanıt, dindarca olduğu kadar alaycı da değil midir? Aşkınlık ilişkisi, insani çabanın arasından kendisine bir yol açacak mıdır? Sina kökenli sıradışı vahyin, fırtınada çınlayan ama artık hiç inandırıcı olmayan Tanrı'nın sesinin yerini, çağın tüm aldatmacalarının oyununa gelen ukala bir yorum, bir yığın kâğıt almaktadır! Nüfuz edi-

lemez olan gökler, vahyedilmiş metne –Haham Yossef'in sorusunu yönelttiği ve diğer bilginlerin, belgesi olduğu tarihin deneyimlerine ve beklenmedik olaylarına dayanarak, olumsallığını iddia ettikleri bu metne– ilişkin yorumların yorumlarının yorumlandığı *yeşiva*[23] sıraları üzerinde açılacak mıdır?

Hafife alınmaması gereken ironik bir an. Bu an, modern insanlar olarak düşüncemizi katetmektedir; bir an için dahi olsa düşüncemizi durdurmaktadır. Eğer Kutsal Kitap yorumu, Tanrı'ya erişimi, Tanrı'nın varoluşunun geleneksel kanıtlarında araştırmakla sınırlanıyorsa, şüphesiz haklı bir ironidir bu. Kitap'ın öteye açılan sahte pencerelerini açığa çıkardıklarında, Kitap'ın anlamına ulaştıklarını sanan eleştirel okuyuculara da ulaşan bir ironi; ve yine onlara göre aşkınlık, Tanrı ile bir bilgi alışverişi ya da doğaüstü bir deneyim anlamına gelmeyi sürdürmektedir. Dilsel göstergelerin yeraltına inen eleştiri, yapay ama görünüşte yeterli ışık altında çalışmaktayken, Mağara'dan çıkma arzusu dahil tüm felsefi kesinlikleri kaybetmiştir.

Yararlandığımız basılı belgelerin bolluğu karşısında, belki de okumanın ne olduğunu unuttuk; Kitap'ı belgeden ayıran farkı artık bilmiyoruz: Kendisini, her ruhun yorumlamaya çağrıldığı Kutsal Kitap olarak sunmak için, kendisini olanaklı kılmış olan tüm olaylar ve tüm "deneyimler"den arınan ilham. Hem metnin ciddi okumasıyla hem de ruh katkısının biricikliğiyle –ebediyen biricik– düzenlenmiş olan bu yorum, aynı zamanda Kitap'ın keşfi ve bir parçasıdır. Büyük hocalardan birisi bize şu litürjik formülü bu anlamda okumayı öğretmiştir: "Senin İsfar-ı Hamse'ndeki payımızı ver bize."

İroni, olumsuzlamanın bir edeb-i kelâmı[24] değildir. Kutsal Kitap'ın harfleri karşısında tinsel bir salınımın ve hatta salınımın salınımının edebini dile getirmektedir. Bu harfler, kimi zaman –Kutsal Kitap'la dalga geçenler için olduğu kadar ona inananlar için de– Doğa'ya müdahale eden üstün bir gücün dogmatizmini taşırlar. Kimi zaman da onları alışkanlıklarından uyandırıp birbirlerine vururlar. Ve bu uyanışta, hareketlerin salınımı: travmadan, düzeni temin eden literatüre ve dilbilgisine, sonra filolojiden bir anlamın anlaşılmasına;

23. *Yeşiva*, ilköğretimi takiben hayat boyu süren metinsel çalışmanın yapıldığı okul. (ed.n.)

24. *Euphémisme*: örtmece (ç.n.).

koruyan ve yatıştıran doğal ön-oluşumları yatağından çekip alarak yeniden etkileyen ve rahatsız eden bir anlamın anlaşılmasına doğru hareket. Muğlaklık karşısında tereddüt eden yalnızca inanç eksikliğimiz değildir; ruhun artzamanlılığı sentezlerin eşzamanlılığında sıkışıp kalmış bulur kendini. İlhamın aşkınlığı, bu eşzamanlılıkta, yalanlamaksızın kanıtlayamayacaktır kendini.

Ayrıca, ilhamın aşkınlığında, insanı doğal olarak üstün varlık olarak gören hümanizm, doğaüstü bir deneyimi kabul eden ve yadsıyan Rönesans hümanizmi yıkılır. İlhamın aşkınlığında, tini ilham veya peygamberlik olan insanlık boy gösterir. Peygamberlik, tinin hoş bir tesadüfü, bir "dâhilik" değil, tinin tinselliğinin bizzat kendisidir[25]: Kendinden ve başkalarından etkilenmedir; bu etkilenimi zaten bekleyen alırlıktan (*réceptivité*) daha güçlü bir etkilenimdir; dinleme, işitme duyusunun olanaklarını aşan bir duymadır; insan varoluşunun olanaksız olanağı, ya da mucizedir; ve belki de, tinin doğaya nüfuz etme tarzının ta kendisidir.

25. Peygamber Amos (2, 8), peygamberlik yeteneğini şüphesiz bu anlamda işitme yetisine atfetmektedir: "Ebedi Efendi konuştu, kim peygamberlik etmeyecek?" Ama sahte peygamberliklere dikkat! Sayılar'da (11, 29), Amos'tan daha temkinli bir biçimde, "Eldad ve Medad'ın ordugâhta peygamberlik ettiğini" öğrenen peygamberlerin en büyüğü, antropolojik özünü gerçekleştiren tüm insanların ("Tanrı'nın bütün halkı") peygamberlik edebilmesini diledi. Bu, yukarıda alıntılanan litürjik formül gibi, bir dilek ve bir duadır. İnsanlara hocalar, okullar, filoloji ve Tarih gerekmektedir. Ama sahte peygamberliklerin oluşturduğu tehlike, mağara insanı olarak kalmak için şüphesiz yeterli bir sebep değildir.

Felsefe, Adalet ve Aşk[1]

Söyleşi:
Rául Fornet-Betaucourt,
Alfredo Gómez Müller*
3-8 Kasım 1982

"Öteki'nin Yüzü, felsefenin başlangıcı olacaktı." Bu sözlerle felsefenin, sonluluğun deneyimi ile ve bu deneyimin içinde değil de daha çok adalet çağrısı olarak Sonsuz'un deneyiminde başladığını mı söylemek istiyorsunuz? Felsefe, kendinden önce mi başlıyor, felsefi söylemden önce yer alan bir yaşanmışlığın içinde mi başlıyor?

EMMANUEL LEVINAS: Bununla özellikle şunu söylemek istiyorum: anlamın düzeni, ki benim için ilk olandır, bize tam da insanlararası ilişkiden gelir ve bundan sonra Yüz, anlamca çözümlenmesinin sonucunda ortaya çıkabilecek tüm yönleriyle, düşünülürlüğün başlangıcıdır. Elbette, aynı anda etiğin bütün görüşaçısı burada belirginlik kazanır; ama bunun şimdiden felsefe olduğu söylenemez. Felsefe kuramsal bir söylemdir, kuramsalın çok daha fazlasını gerektirdiğini düşündüm. Bu, yalnızca başka insanın Yüzüne karşılık vermek durumunda olmam değil, bunun yanında, kuramsal tutumun zorunluluğunun belirdiği üçüncü kişiye varmam ölçüsündedir. Öteki ile rastlaşma, ona bir anda duyduğum sorumluluktur. Yakınına duyulan

* Rául Fornet-Betaucourt, Almanya'da Bremen ve Aachen üniversitelerinde Meksika'da Universidad Portificio de México ve Brezilya'da Universidad Unisinos en São Leopoldo'da öğretim üyeliği yapmıştır.

Alfredo Goméz Müller, Kolombiya doğumludur. Fransa'da Institut Catholique de Paris'te öğretim üyesidir.

1. Emmanuel Levinas, "Philosophie, justice et amour", *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991. s. 121-39.

sorumluluk, kuşku yok ki komşu sevgisi, Eros'suz aşk, merhamet, etik ânın tutkuya dayalı âna baskın olduğu sevgi, şehvetsiz sevgi diye adlandırılanın yalın adıdır. Yıpranmış ve bozulmuş olan "sevgi" sözcüğünü fazla sevmiyorum. Ötekinin yazgısını üstlenmek diyelim. Yüz'ün "görülmesi" budur ve bu kim olursa olsun geçerlidir. Önüme çıkan, benim tek muhatabım olsaydı, yalnızca yükümlülüklerim olurdu! Ama yaşadığımız dünyada, yalnızca bir tek "karşılaşılan" yok; dünyada hep bir üçüncü var: o da benim başkam, benim yakınım. Bundan sonra, bunlardan hangisinin benim için öne geçtiğini bilmek önemlidir: Biri diğerinin kıyıcısı değil midir? İnsanların, karşılaştırılabilir olmayanların, karşılaştırılmaları gerekmez mi? Demek ki burada adalet, başkasının yazgısını üstlenmenin öncesindedir. Öncelikle sorumluluklar almış olmam gereken yerde, yargılarda bulunmalıyım. Burası, kuramsallığın doğuşudur, burada kuramsalın temeli olan adalet doğar. Ama yargıyı ve karşılaştırmayı, ilkece karşılaştırılabilir olmayanın karşılaştırılmasını (çünkü her varlık biriciktir; her öteki biriciktir) taşıyan adalet daima Yüz'den, ötekine duyulan sorumluluktan ortaya çıkar. Adaletle uğraşmanın bu zorunluluğunda, nesnellik fikrine temel olan bu hakseverlik fikri görülür. Belli zorunlu bir anda bir "tartılmışlık", bir karşılaştırma, bir düşünce vardır ve felsefe bu anlamda, başlangıçtaki bu merhametin derinindeki bilgeliğin belirişidir; sözcüklerle oynamıyorum, felsefe merhametin bilgeliği, sevginin bilgeliğidir.

Ötekinin ölümünün ve bir anlamda kendi ölümünün deneyimi, yakını etik bir biçimde karşılamaya yabancı mıdır?

Şimdi şu sorunu ortaya koyuyorsunuz: "Yüz'de ne var?" Benim çözümlememde, Yüz, hiç de bir portre gibi plastik bir biçim değildir; Yüzle ilişki, aynı zamanda tamamıyla zayıf olanla, tümüyle sergilenmiş, çıplak ve soyunmuş olanla ilişkidir, soyunma ve bunun sonucunda da yalnız olanla ve ölüm diye adlandırılan en derin yalnızlığa uğrayabilecek olanla ilişkidir; dolayısıyla sonuçta Ötekinin Yüzünde daima Ötekinin ölümü vardır ve böylece bir biçimde, cinayete kışkırtma, sonuna dek gitmeye, ötekini tümden göz ardı etmeye eğilim vardır, aynı zamanda da Yüz, işte çelişkili olan da bu, "Öldürmeyeceksin"dir. Öl-dür-me-ye-cek-sin daha da açılabilir; bu ötekini

tek başına ölüme bırakamayacağım olgusudur, bana sanki bir çağrı yapılır; görüyorsunuz burası bana önemli görünüyor, öteki ile olan ilişki bakışımlı değildir, Martin Buber'de olduğu gibi hiç değildir, bir Ben'e Sen dediğimde, Buber'e göre bu beni karşımda, bana Sen diyen kişi olarak bulurum. Bunun sonucunda da karşılıklı bir ilişki ortaya çıkar. Benim çözümlemem uyarınca, tersine, Yüz'e olan ilişkide ortaya çıkan, bakışımsızlıktır: başta, ötekinin bana göre ne olduğu beni fazla ilgilendirmez, bu onun sorunudur; benim için o, her şeyden önce, sorumlu olduğum kişidir.

Celladın bir Yüzü var mı?

Şimdi de kötülük sorununu, her bakımdan ortaya koyuyorsunuz. Adaletten söz ettiğimde, kötülükle mücadele etme fikrini işin içine katmıştım, kötülüğe karşı direnmeme fikrini savunmuyorum. Eğer sorun kendini savunma ise, "cellat" yakınındakini tedirgin eden kişidir, bu anlamda şiddeti çağırır ve Yüzü yoktur. Ama merkezdeki fikrim "öznelerarasılığın bakışımsızlığı" diye adlandırdığımdır: Ben'in ayrıksı durumu. Bu bakımdan hep Dostoyevski'yi hatırlatıyorum; kişiliklerinden biri şöyle der: Biz hepimiz, her şeyden ve herkese karşı suçluyuz ve ben, herkesten daha çok suçluyum. Ama bu fikre, elbette tersini söylemeksizin, üçüncü kişi kaygısını ve böylece adaleti ekliyorum. Burada celladın bütün sorunsallığı açılır; bu açılma, onun bana verdiği tedirginlikle değil, adaletten ve başka insanın, yakınımın savunulmasıyla başlar. Adalet düzeni olmasaydı, sorumluluğuma sınır konulamazdı. Adalete dayalı, belli ölçüde zorunlu bir şiddet vardır; ama adaletten söz ediliyorsa, yargıçları, Devlet'le birlikte kurumları, yalnızca yüz yüze'nin düzeninde değil, vatandaşlar dünyasında yaşamayı kabul etmek gerekir. Ama bunun karşılığında, Yüzle olan ilişkiden ya da ötekinin önünde olduğum ölçüde benden yola çıkarak Devlet'in meşruluğundan ya da meşru olmayışından söz edilebilir. Kişilerarası ilişkinin olanaksız olduğu, Devlet'in kendi gerekircilığiyle önceden yönlendirildiği bir Devlet, totaliter bir Devlet'tir. Demek ki Devlet'in bir sınırı vardır. Oysa Hobbes'un görüşünde –ki burada Devlet, merhametin değil şiddetin sınırlandırılmasından ortaya çıkar– Devlet'e sınır çekilemez.

Öyleyse devlet, her zaman bir şiddet düzeninin kabulü müdür?

Devlet'te bir yandan şiddet vardır, ama adalet şiddeti gerektirebilir. Olanaklı olduğu ölçüde şiddetten kaçınmak gerekmez demek değildir bu; Devletler arasındaki şiddetin yerini alabilecek her şey, tartışıp görüşmeye, söze bırakılabilecek her şey kesinlikle temeldir; ama meşru olmayan hiçbir şiddet yoktur denemez.

Tıpkı peygamber sözü gibi bir söz, Devlet'e aykırı mı düşüyor?

Peygamber daima kralın önünde konuştuğu için sözü de uç noktada atak, gözüpek bir sözdür; peygamber yasanın dışında değildir, yeraltı bir örgütlenme hazırlığı içinde bulunmaz. Şaşırtıcı bir şey, Kutsal Kitap'ta, kral bu doğrudan karşıtlığı kabul eder, tuhaf bir kraldır! İşaya ve Yeremya şiddete maruz kalırlar. Hep krallara dalkavukluk eden sahte peygamberlerin varolduğunu da unutmayalım. Yalnız gerçek peygamber, yaltaklanmadan krala ve halka yönelir ve onlara ahlakı hatırlatır. Devletin geçersizliğini açığa vurma, kesinlikle bulunmaz Eski Ahit'te. Devletin, bütünüyle ve basitçe dünya siyasetinde eritilmesine karşı çıkış var... Samuel'i şaşkınlığa uğratan kendisinden İsrail için bir kral istenmesidir, bu *bütün uluslar* gibi bir krala sahip olmayı istemektir! Tesniye kitabında, krallık iktidarının bir öğretisi vardır, Devlet'in Yasa'ya uygun olduğu öngörülür. Ahlaki Devlet fikri, Kutsal Kitap kökenlidir.

Bu daha mı az kötü?

Hayır, bu ulusların bilgeliğidir. Öteki sizi, bir üçüncü kişi ona kötülük yaptığında da ilgilendirir ve bunun sonucunda siz orada, adaletin ve belli bir şiddetin gerekliliği karşısındasınızdır. Üçüncü kişinin orada olması ilineksel bir şey değildir. Belli bir anlamda, ötekinin yüzünde bütün diğerleri mevcuttur. Dünyada iki kişi olsaydık, ortada bir sorun olmazdı: Öteki benden önce gelirdi. Ve belli bir ölçüde –Tanrı beni, gündelik bir kurala indirgenir gibi buraya indirgenmekten korusun– öteki beni sıksa da, bana azap da çektirse, ondan sorumluyumdur. Yeremya'nın Mersiyeleri'nde –değil mi ki bugün peygamberlerden çok söz ettik– fazla uzun olmayan şu metin vardır:

"Tokat atana yanağımı sunarak..." Ama yakınların azabından sorumluyum. Bir halka üyeysem, bu halk ve yakınımdakiler de benim yakınımdır. Tıpkı yakınımda olmayanların savunma hakkı olduğu gibi, onların da savunma hakları vardır.

Buber'in karşılıklı ilişkisinde bulunmayan bakışımsızlıktan söz etmiştiniz?

Vatandaş olarak karşılıklı bir ilişki içindeyiz, ama bu yüz yüze olandan daha karmaşık bir yapıdır.

Evet ama insanlararası alanda, başlangıçta, karşılıklılığın bulunmadığı bir ilişkide yumuşaklık (la douceur) boyutunun eksik olma riski yok mudur? Adalet ve yumuşaklık birbirine yabancı boyutlar mı?

Birbirlerine çok yakınlar. Şu çıkarımı yapmayı denedim: adalet, merhametten kendiliğinden doğar. Adalet ve merhamet, birbirini izleyen aşamalar olarak ortaya koyulduğunda birbirine yabancı görünebilirler; oysa gerçekte, ayrılamaz ve eşzamanlıdırlar. Tabii insanlığın olmadığı, üçüncü kişinin olmadığı ıssız bir adada değiliz.

Adalet deneyiminin, başkasının eziyet çekmesine acıyan sevgi deneyimini gerektirdiği düşünülemez mi? Shopenhauer aşkı, acımayla özdeş tutuyor ve adaleti aşkın bir ânına dönüştürüyordu. Bu konuda sizin düşünceniz nedir?

Hiç kuşkusuz katılırım. Yalnız, bana göre, başkası acı çekiyor diye benim de çekmem, çok daha karmaşık ve aynı zamanda çok daha kuşatıcı olan başka bir ilişkinin, ötekine duyulan sorumluluğun bir ânından başka bir şey değildir. Gerçekte ötekinden, o suç işlediğinde de, başka insanlar suç işlediklerinde de sorumluyum. Bana göre bu, Yahudi bilincin özüdür. Ama aynı zamanda bunun insan bilincinin özü olduğunu düşünüyorum: Bütün insanlar birbirlerinden sorumludur, "hele ben, herkesten daha çok". Benim için en önemli şeylerden biri, bu bakışımsızlık ve şu formüldür: Bütün insanlar birbirlerinden sorumludur, hele ben herkesten daha çok. Görüyorsunuz gene Dostoyevski'den alıntı yapıyorum.

Peki ya adalet ile aşk arasındaki ilişki?

Adalet aşktan çıkar. Ama bu demek değildir ki adaletin keskinliği, sorumluluğa dayalı olarak anlaşılan aşkın aleyhine dönemez. Siyasetin, kendi başına bırakıldığında, kendine özgü bir gerekirciliği vardır. Aşk, daima adaleti gözetmelidir. Yahudi teolojisinde –açıkça bu teoloji doğrultusunda gitmiyorum– Tanrı, adaletin Tanrısı'dır, ama başlıca özniteliği bağışlamadır. Zebur'da Tanrı hep *Rachmana*, Esirgeyen diye adlandırılır: Bu tema, hahamlık yorumlamalarında bütünüyle işlenmiştir. Neden yaratılışın iki öyküsü vardır? Çünkü, ilk öyküde Elohim diye adlandırılan Öncesiz-Sonrasız, ilk başta –bütün bunlar elbette meselden başka bir şey değildir– sırf adalete dayalı bir dünya yaratmak istemiştir. Ama bunu olduğu gibi tutmamıştır. *Tetragram*'ın[2] göründüğü ikinci anlatıda esirgemenin işin içine katıldığı doğrulanır.

Öyleyse sevgi asıl başlangıç mıdır?

Sevgi asıl başlangıçtır, yalnızca teolojik konuşmuyorum; sevgi sözcüğünü pek az kullanıyorum ben, bu yıpratılmış ve anlamı kaybolmuş bir sözcük; hem sonra, bir sertlik de var: Buradaki sevgi, buyrulmuştur. *Fikre Gelen Tanrı Üzerine* adlı son kitabımda, Tanrı sözünün ne zaman anlaşıldığını, her teolojinin dışında sorma eğilimi vardır. Bu söz Öteki'nin Yüzünde, Ötekiyle rastlaşmada kayıtlıdır; zayıflığın ve gerekirliğin çifte anlatımı. Tanrı sözü bu mudur? Benim Başkasından sorumlu olmamı gerektiren söz; burada bir seçme vardır, çünkü bu sorumluluk devredilemezdir. Başkasına bıraktığınız sorumluluk, artık sorumluluk değildir. Ben her insanın yerine geçerim ama hiç kimse benim yerime geçemez ve bu anlamda ben, seçilmişimdir. Dostoyevski'nin sözlerini bir daha düşünelim. Her zaman, seçimin hiç de bir ayrıcalık olmadığını düşündüm; bu ahlak bakımından sorumlu olduğu haliyle insan olanın temel özelliğidir. Sorumluluk bir bireyleşmedir, bir bireyleşme ilkesidir. Ünlü "insan maddeyle mi

2. *Tetragram*: Sözcük anlamı, dört ünsüz; bunlar YHWH (*Yahwe*): Yahudilikte Tanrı'ya yeni bir hitap. Musa'ya görünen İsrail Tanrısının, *varolan her şeyi vareden* anlamına da gelen adı. (ç.n.)

yoksa biçimle mi bireyleşir?" sorunu konusunda, bireyleşmenin ötekine duyulan sorumlulukla olduğunu düşünüyorum. Bu aynı zamanda serttir; bu etiğin bütün avutucu yönünü dine bırakıyorum.

Yumuşaklık dine mi aittir?

İnsanın bireyleşme ilkesi olarak sorumlulukta eksik olan, belki de sorumlu olmakta Tanrı'nın size yardım etmesidir; işte yumuşaklık budur. Ama Tanrı'nın yardımına layık olmak için, onun yardımı olmaksızın yapılması gerekeni yapmayı istemek gerekir. Bu soruna teolojik açıdan girmiyorum. Ahlakın, okullarda Antik Yunan yazarlarını okumuş olan ve belli bir evrimi izleyen bir insanlığın, beyaz ırkın icadı olmadığını düşünüyorum. Tek mutlak değer, kendine oranla başkasına öncelik vermenin insanca olanağıdır. Bu ülküyü reddedecek bir insanlık olduğunu sanmıyorum; bunu azizlik ülküsü diye ilan etmek gerekir. İnsanın bir aziz olduğunu söylemiyorum, azizliğin kaçınılmaz olduğunu anlamış kişi olduğunu söylüyorum. Bu felsefenin başlangıcıdır, bu akla uygun, düşünülür olandır. Bunu söylemekle gerçeklikten uzaklaşılmış gibi geliyor. Ama bize bundan başka bir şeyden söz etmeyen *kitaplara* –yani esinli dile– olan ilgimiz unutuluyor. Kitapların kitabı ve belki de Kutsal Kitap'ın içedoğuşu ya da yinelenmesinden başka bir şey olmayan bütün edebiyat. Kitapla olan ilişkimizin derinliğini unutarak, kolayca, kitaplarımızda sırf kitabi olandan ve kitabi olanın ikiyüzlülüğünden kuşku duymaya varılabilir. Her insanlıkta kitaplar vardır, özdeyişlerin, masalların ve hatta folklorun esinli dili kitaplardan önceki kitaplar değil midir? İnsan varlığı yalnızca dünyada değildir, yalnızca bir *in-der-Welt-Sein* (*dünyada-olma*) değildir, aynı zamanda esinli Sözle ilişki içinde *zum-Buch-Sein* (*kitapta olma*)'dır; bu, varolmamız için sokaklar, evler ve giysiler kadar önemli bir ortamdır. Kitabı salt bir *Zuhandenes* (*elde olan*), tıpkı bir elkitabı gibi "ele uygun olan" diye yorumlamakla haksızlık ediyorlar. Kitapla olan ilişkim, asla salt kullanım değildir, çekiçle ya da telefonla sürdürdüğüm ilişkiyle aynı anlamı taşımaz.

Felsefe ile din arasındaki bu ilişki üzerine, felsefe yapmanın kökeninde dine yakın bir varlığın sezgisi olduğunu düşünmüyor musunuz?

Ötekiyle ilişkinin, düşünülür olanın başlangıcı olduğunu söylediğim ölçüde, öteki bakımından beni yükümlendiren şeyden söz etmeksizin Tanrıyla olan ilişkiyi betimleyemediğimi söyleyebilirim. Bir Hıristiyanla konuştuğumda hep Matta'ya göre İncil'in 25. Babından alıntı yaparım: Burada Tanrı'yla olan ilişki, başka insanla olan ilişki olarak sunulur. Bu bir mecaz değildir: ötekinde Tanrı'nın gerçek mevcudiyeti vardır. Ötekiyle olan ilişkimde, Tanrı'nın Sözünü duyarım. Bu bir mecaz değildir, yalnızca son derecede önemli de değildir, harfi harfine doğrudur da. Ötekinin Tanrı olduğunu söylemiyorum, ama Yüzünde Tanrı'nın Sözünü duyduğumu söylüyorum.

O, Tanrı ile bizim aramızda bir dolayımcı mıdır?

Ah! Hayır, hayır, kesinlikle değil, bu dolayım değil, kiptir; bu kip uyarınca Tanrı sözü çınlar.

Fark var mı?

Yoo, dinleyin, burada teoloji yapıyoruz!

Başka ve Öteki arasındaki ilişki nedir?

Benim için Öteki, başka insandır. Biraz teoloji yapalım ister misiniz? Eski Ahit'te, bilirsiniz, Tanrı insana doğru da iner. Baba Tanrı, örneğin Tekvin, *9*, 5, 15'te, Sayılar *11*, 17'de, Çıkış *19*, 18'de iner. Baba ile Söz arasında ayrılık yoktur; Tanrı'nın inişi söz biçiminde, ahlaki düzen ya da sevme düzeni biçimindedir. Dünyanın gidişini kesintiye uğratan emir Başkasının Yüzündedir. Neden Yüzün mevcudiyeti karşısında kendimi sorumlu hissedeceğim? "Kardeşin nerede?" diye sorulduğunda Kabil'in yanıtı şudur: "Kardeşimin bekçisi miyim ben?" Taşıdığı Tanrı Sözü tanınmadığında Başkasının Yüzü imgeler arasında bir imge olarak ele alınır. Kabil'in yanıtını sanki Tanrı'yla alay ediyormuş gibi ya da "O ben değilim, başkası" diyen küçük bir çocuğun yanıtı gibi görmemek gerek. Kabil'in yanıtı içtendir. Yalnız, bu yanıtta etik eksiktir; sadece ontoloji vardır: Ben benim ve o da o. Biz ontolojik olarak ayrı varlıklarız.

Ötekiyle olan bu ilişkide, dediğiniz gibi, bilinç ilk sıradaki yerini yitiriyor...

Evet, öznellik, sorumlu olduğu anda emredilmiş bir öznelliktir; bir biçimde burada yaderklik, bir kölelik, kulluk olmadıktan sonra özerklikten çok daha güçlüdür. Bu tıpkı, salt biçimsel olan bazı ilişkilerin, içerikle doldukları zaman, ifade ettikleri biçimsel zorunluluktan daha güçlü bir içeriğe sahip olabilmesi gibidir. A, B'yi yönlendirir, B'nin özgür olmadığını dile getirir; ama B insan ve A Tanrıysa, bağlanmışlık kölelik değildir, tersine, insana bir çağrıdır. Her zaman biçimselleştirmemek gerek: Nietzsche, Tanrı varsa, ben olanaksızdır diye düşünüyordu. Bu belki çok ikna edici, A B'yi yönlendiriyorsa, B artık özerk değildir, özneliği yoktur, ama bunu düşünürken biçimsel olanda kalmazsanız, içeriklerden başlayarak düşünürseniz, yaderklik diye adlandırılan konum, bambaşka bir anlama sahip olur. Başından beri mecbur olmuş sorumluluk bilinci elbette yalın halde değil de, daha çok -i halindedir. "Buyrulmuş"tur ve "buyrulmak" (*ordonner*) sözcüğü Fransızca'da çok yerinde bir sözcüktür: din adamı olunduğunda buyruk alınmış olunur, ama gerçekte iktidar elde edilir. "Buyrulmak" sözcüğü Fransızca'da hem buyruk almış olmak, hem de adanmış olmak anlamına gelir. Ancak bu anlamda öznelliğin başkasıyla ilişkisinde bilincin artık ilk sırayı almadığını söyleyebilirim. Benim görüşümde, çağdaş felsefenin bir kısmının insanı, insanca olandan hiçbir şey barındırmayan akla uygun, ontolojik bir sistemin basit bir eklemlenmesi ya da basit bir ânı olarak görmek isteyen eğilimine karşıtlık vardır; Heidegger'de bile *Dasein*, sonuçta, genelde olma uğraşına, "olma tavrına", olma olayına tutunmuş varlığın bir yapısıdır. İnsanca olan, sonuna dek varlığın anlamı değildir; insan, varlığı anlayan bir varolandır ve bu anlamda, onun kendini göstermesidir ve böylelikle yalnız felsefeyi ilgilendirir. Aynı şekilde, yapısalcı arayışın bazı düşüncelerinde kurallar, salt biçimler, evrensel yapılar, matematik geçerlik kadar soğuk bir geçerliğe sahip bütünler açığa çıkar. Ve daha sonra bu, insanca olanı yönlendirir. Merleau-Ponty'de, bir elin diğerine dokunma tarzını çözümleyen çok güzel bir bölüm vardır. Bir el, başka bir ele dokunur, öteki el ilkine dokunur; bunun sonucunda el dokunulmuş olur ve dokunmaya dokunur; bir el dokunmaya dokunur. Karşılıklı yapı: Bu

tıpkı uzayın insandan geçerek kendi kendine dokunması gibidir. Burada hoş olan, belki de, insanın yalnız bir ânını oluşturduğu insanca olmayan bu yapıdır. Çağdaş felsefede, hümanizme karşı aynı sakınım uyarınca, özne kavramıyla da bir kavga vardır. İnsanca olanı kaplamayan bir düşünülürlük ilkesi istenir artık; öznenin, insanca yazgının tasasıyla kaplanmış olmayan bir ilkeye başvurması istenir. Bunun tersine ben, ötekiyle olan ilişkide bilincin birinci sırayı yitirdiğini söylerken, bu anlamda söylemedim; aksine, böyle düşünülen bilinçte insanlığın uyanışının bulunduğunu söylemek isterim. Bilincin insanlığı kesinlikle yapabilirliklerinde[3] değil, sorumluluğundadır. Edilginlikte, ağırlamada, öteki bakımından yükümlü oluştadır: Birinci olan başkasıdır ve burada, egemen bilincimin sorunu, artık birinci sorun değildir. Kitaplarımdan birinin başlığı olan "başka insan hümanizması"nı salık veriyorum.

Son bir şey, bu beni derinden ilgilendiriyor, ötekiyle olan ilişkinin bütün birincilliğinde, ilişkisi zaten yoksunluk olan birliğin mükemmelliğine dayalı büyük bir geleneksel fikirden, Plotinosçu gelenekten kopuş vardır. Benim fikrim, toplumsallığı, "yitik" birlikten bağımsız olarak düşünmeye dayanır.

Batı felsefesini bir egoloji olarak eleştiriniz buradan mı kaynaklanıyor?

Bir egoloji olarak, evet. *Enneades*'leri okursanız, Bir, kendi bilincine bile sahip değildir, kendisinin bilincine sahip olsaydı, yetkinliğini yitirerek zaten çok olurdu. Bilgide iki kişi olunur, yalnız olunsa bile, kendi kendisinin bilincine varılsa bile, kopuş vardır. İnsanda ve varlıkta varolabilen çeşitli ilişkiler, hep birliğe yakınlık ya da uzaklıklarına göre yargılanırlar. İlişki nedir? Zaman nedir? Birliğin, ezeliliğin değerden düşmesi. Bütün dinlerde iyi yaşamın Tanrı'yla çakışma olduğunu söyleyen teoloji uzmanları vardır; çakışma, birliğe geri dönüş anlamına gelir. Oysa ki, ötekiyle olan ilişki üzerine, ona karşı duyulan sorumluluğun vurgulanmasında, toplumsallığa özgü yetkinlik kendini gösterir: Teolojik dilde söylendiğinde Tanrı'nın yakınlığı, Tanrı ile birlikte olan toplum kendini gösterir.

3. *Pouvoir.* (ç.n.)

Bu çokluğun yetkinliği midir?

Bu çok'un yetkinliğidir ki elbette bir'in değerden düşmesi olarak da düşünülebilir. Yine bir ayeti hatırlarsak, yaratılmış insan bir "çoğalın" ile kutsanmıştır. Etik ve din terimleriyle, sevecek birine, uğruna varolacağın birine sahip olacaksın, tek başına yalnız kendin için olamazsın. O, erkek ve kadını bir anda yarattı, "erkek ve kadın, onları O yarattı". Oysa biz Avrupalılar için, benim ve sizin için her zaman temel olan, birliğe yaklaşmaktır, temel olan kaynaşmadır. Aşkın kaynaşma olduğu, kaynaşmada zafer kazandığı söylenir. Platon'un *Şölen*'inde Diotima, aşkın bu haliyle bir yarıtanrı olduğunu söyler, çünkü o, açıkça ayrılıktan ve ötekine duyulan arzudan başka bir şey değildir.

Bu açıdan bakıldığında, size göre Eros ve Agape[4] arasındaki fark nedir?

Hiç Freudcu değilim, dolayısıyla Agape'nin Eros'tan çıktığını düşünmüyorum. Ama cinselliğin önemli bir felsefe sorunu olduğunu da reddetmiyorum; insanın erkek ve kadın olarak bölünmesinin anlamı biyolojik bir soruna indirgenmez. Bir zamanlar, ötekiliğin dişilde başladığını düşünürdüm. Aslında bu çok ilginç bir ötekiliktir: Kadın, erkeğin ne çelişeni ne karşıtıdır ve ne de diğer farklılıklar gibidir. Kadın ve erkek arasındaki fark, ışık ve karanlık karşıtlığı gibi değildir. Olumsal olmayan bu farkın yerini aşkla ilişki içinde aramak gerekir. Şimdi size daha fazlasını söyleyemem; her durumda, Eros'un hiç de Agape olmadığını ve Agape'nin de aşk-Eros'un bir türevi ya da zayıflayıp sönmesi olmadığını düşünüyorum. Eros'tan önce Yüz vardı; Eros'un kendisi de ancak Yüzler arasında olanaklıdır. Eros sorunu felsefi bir sorundur ve ötekilikle ilgilidir. Otuz yıl önce bir kitap yazdım, *Zaman ve Başka* – burada dişil olanın, ötekiliğin kendisi olduğunu düşünüyordum; bunu reddetmiyorum ama asla Freudcu olmadım. *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta Eros üzerine bir bölüm vardır, burada Eros haz duymaya dönüşen aşk olarak betimlenir, Agape içinse ötekine duyulan sorumlulukla birlikte ağırbaşlı bir görüşe sahibim.

4. *Agape*: sevgi. (ed.n.)

Diyorsunuz ki "başkasına duyulan sorumluluk, özgürlüğümün berisinden gelir". Bu uyanıklık-uyanma sorunsalıdır. Uyanmak, başkasından sorumlu olduğunu keşfetmektir; bu özgürlüğün tam berisinde, hep borçlu olduğunu keşfetmektir. Uyanmak ve yanıtlamak – aynı şey mi? Ya da burada "keşfetmek" ile "yanıtlamak" arasında özgürlük bulunmaz mı? (vicdan azabının, yanıt-olmayanın olanağı).

Önemli olan, ötekiyle ilgili olmanın uyanıklık ve ayılma olması, uyanıklığın yükümlülük[5] olmasıdır. Bana, bu yükümlülük özgür bir karardan sonra gelmez mi? diyorsunuz. Beni ilgilendiren, ötekine duyulan sorumlulukta, insanın her ünlü kurucu kararından daha eski olan bir yüklenmedir.[6] Apaçık ki insanda ötekine uyanmama olanağı vardır; kötülük olanağı vardır. Kötülük kısaca varlıktan ileri gelir ve tersine, başkasına doğru gitmek insanın varlığı delişidir, bir "olmaktan başka türlü"dür. Hiçbir biçimde "olmaktan başka türlü"nün zaferinin sağlanmış olduğuna kesin gözüyle bakmıyorum, insanca olanın tümden sönüp gittiği dönemler olabilir, ama azizlik ülküsü, işte insanlığın varlığın içine kattığı budur. Varlığın yasalarına karşı azizlik ülküsü. Kendini adalet sayan bu kayıtsız dilin barındığı savaşlar, "zalimlikler" ne olursa olsun karşılıklı etki ve tepkiler, harcanmış kuvvetlerin giderilmesi, dengenin yeniden kurulması söz konusudur, varlığın yasası budur. Hastalık, istisna, düzensizlik olmaksızın olmak, varlığın düzeni budur. Hiçbir yanılsamam yok, çoğu kez bu böyledir ve yeniden ortaya çıkma tehlikesini taşır. İnsanlık dostluğa ulaşır, hatta bu kesintiye uğrarmış gibi görünse de, ama aynı zamanda, varlığın gerekircilliğinin yeniden belirebileceği bir siyasal düzen kurar. Bu konuda hiçbir yanılsamam yok ve tarihin sonu hakkında iyimser bir felsefeye de sahip değilim. Dinler belki de bu konuda daha fazlasını bilirler. Ama insanca olan, kendini bu tedirgin edici olanaklar tarafından yönlendirilmeye bırakmamaktır. İnsanca olana uyanmak işte budur. Ve tarihte adil kişiler ve azizler olmuştur.

Varlık aynı zamanda süredurum, yanıt vermeme olgusu, ötekine uyanmamak mıdır?

5. *Obligation.* (ç.n.) 6. *Engagement.* (ç.n.)

Süredurum, kuşkusuz, varlığın büyük yasasıdır; ama insanca olan çıkagelir ve onu bozabilir. Uzun bir zaman için mi? Bir an için mi? İnsanca olan varlıktaki bir sürçmedir, gerçekçiler için varlığın bir "hastalığı"dır, ama kötülük değildir.

Çarmıhın akıldışılığı mı?

Evet, kesinlikle, eğer isterseniz, bu demin ifade ettiğim fikre uygun düşüyor ve Yahudi düşüncesinde de eşdeğer fikirler vardır, Yahudi halkının kendi tarihi vardır. Varlıktaki bu bunalım fikri, bana göre özgül olarak insanca olan bir şeyi betimler ve onun peygamberce anlarına karşılık düşer. Peygamberliğin yapısında varlığın "keskinliği"nden, geçip gitmeyen bir şimdide bulunuş[7] diye anlaşılan öncesiz-sonrasızlıktan vazgeçen bir zamansallık açılır.

Bu zamanın açılışı mı?

Evet, şimdide bulunuş ve şimdide bulunandan kalkarak anlaşılabilen bir zaman vardır ve burada geçmiş yalnız tutulmuş bir şimdi, gelecek ise gelmekte olan bir şimdidir. Şu halde yeniden mevcut kılma,[8] düşünce yaşamının temel kipliği olur. Ama ötekine olan etik ilgiden kalkıldığında, geçmiş ve gelecek boyutlarının özgün anlamlarının bulunduğu bir zamansallık görür gibiyim. Benim ötekine duyduğum sorumlulukta, asla benim olmamış olan ötekinin geçmişi "bana bakar", benim için o bir yeniden mevcut kılma[9] değildir. Ötekinin geçmişi ve bir biçimde, asla katılmamış olduğum, şimdisinde bulunmadığım insanlığın geçmişi, benim geçmişimdir. Gelecek zamansa, çok yakınımda beni zaten bekleyen ve varlığın sarsılmaz düzenine benzer bir şimdiyi "sanki daha önceden başa gelmişçesine", zamansallık sanki bir eşzamanlıkmışçasına öncelediğim bir şey değildir. Gelecek, bir yandan da bir buyruk, manevi bir düzen, bir esin iletisi

7. *Présence.* (ç.n.)

8. Fr. *Représentation*, dilbilgisi açısından çözümlendiğinde "*re-*" öneki, kendisinden sonra gelen eylemi belirten sözcüğün yeniden, yeni baştan, bir kez daha yinelendiğini belirtir. Bu anlamda tasarımlama, "yeniden, bir kez daha şimdiki zamana getirme" olarak ortaya çıkar. (ç.n.)

9. *Re-présentation.* (ç.n.)

olan kehanetin[10] zamanıdır. Yakında çıkacak olan bir çalışmada bu fikirlerin özünü sunmayı denedim: basit bir gelecek olmayan bir şimdiki zaman. Zamanın sonsuzu beni ürkütmüyor, bunun Tanrı'ya doğru bir hareket olduğunu ve zamanın, "şimdiki zaman"ın şiddetlenip yoğunlaşması, ülküleşmesi olan öncesiz-sonrasızlıktan daha iyi olduğunu düşünüyorum...

Heidegger'de, Aynı olanın Başkasına önceliğinden yana olan Batı felsefesinin bir izleyicisini mi görüyorsunuz?

Heidegger benim için yüzyılın en büyük filozofudur, belki de binyılın en büyüklerinden biridir; ama bundan çok acı duyuyorum, çünkü onun, çok kısa bir dönem için de olsa, 1933'te ne olduğunu asla unutamam. Yapıtları içinde *Varlık ve Zaman*'a hayranım. Bu fenomenolojinin doruklarından biridir. Çözümlemeler dâhicedir. Son dönemdeki Heidegger'e gelince, onu çok daha az tanıyorum. Beni ayrıca biraz ürküten, onda insanca olanın, Tanrı vahyinin bağlı olduğu adsız ve yansız bir düşünülürlüğün eklemlenmesine dönüştüğü söylem akışıdır. *Geviert*'te (Görünüş) çoğul tanrılar vardır.

Heidegger'in olan ile olmak arasında yaptığı ontolojik ayrımdan kalkarak, Heidegger'de varlığın, belli bir ölçüde "olmaktan başka türlü"ye karşılık düşeceğini düşünebilir miyiz?

Hayır, sanmıyorum. Zaten olmaktan başka türlü, "herhangi bir şey" değildir. Bu ötekine ilgidir, ahlaki ilgidir. Heidegger'de ahlaki ilgi, *Miteinandersein* (başkasıyla birlikte olmak), öteki-ile-olmak, dünyadaki mevcudiyetimizin bir ânından başka bir şey değildir. Merkezde yer almaz. *Mit* (ile), hep ...'nın yanında olmaktır... bu, Yüz'e varma değildir; *zusammensein*'dır – birlikte olmak'tır, belki de *zusammenmarschieren*'dir – birlikte yürümek'tir.

Doğru, bu bir andır ama aynı zamanda, Dasein*'ın öz yapılarından biri olduğu da söylenemez mi?*

10. *Pro-phétie.* (ç.n.)

Evet, elbette, ama insanın toplumsal canlı olduğu hep bilinirdi. Benim aradığım anlam hiç de burada değil... Benim bakışımda dünyanın küçümsenişinin bulunduğunu söyleyip, bunu sıkça yüzüme vururlar. Heidegger'de bu çok önemlidir. *Feldwege*'de (Tarla Yolları) bir ağaç vardır; orada insanlara rastlanmaz.

Ya Fürsorge – *ötekini gözetmek gibi bir yapı ya da an?*

Evet, ama onda aç olanı doyurmanın ve çıplak olanı giydirmenin varlığın anlamı olduğunu ya da varlığın uğraşının üstünde yer aldığını hiç sanmam.

Bu açık kalan bir soru...

Evet, açık kalıyor. Emin olun, gülünç duruma düşmek istemem; Heidegger'in kurgusal büyüklüğünü tanımazlık edemem. Ama çözümlemelerindeki vurgu başka yerdedir. Yineliyorum: Bunlar dâhice çözümlemelerdir. Ama *Befindlichkeit*[11] kuramında öteki için korkmanın yeri nedir? Bu benim için temel, özsel bir andır; hatta Tanrı'dan çekinmenin, her şeyden önce öteki için korkmak olduğunu düşünüyorum. Öteki için korku, Heidegger'in *Befindlichkeit* çözümlemesine girmez, çünkü, çift yönelimliliğin hayranlık uyandırıcı bu kuramında, her heyecan, her korku sonuçta kendi için heyecan, kendi için korkudur, köpekten korku ama kendi *için* içsıkıntısıdır. Ya öteki için kaygı duyma?..

Apaçık ki bu da, başkası için korkarken, ötekiyle aynı durumda olmaktan korkuyor olabileceğim gerekçesiyle yine kendi için korkmak olarak yorumlanabilir. Ama başkası için korkmak bu değildir: Çocuğu için korkan anne ya da hatta dostu için korkan birisi, başkası için korkar.

(Ama her başka insan dosttur, anlıyor musunuz?) Tıpkı Levililer'in (Eski Ahit'in 3. bölümü) 19. babında, "Tanrı'dan çekineceksin" diye biten bazı ayetlerin, başka insana yönelik kötü eylemleri yasak-

11. *Befindlichkeit*, *Varlık ve Zaman*'da dünyaya atılmış olan *Dasein*'ın varlığı ruh halleri içinde hissetmesi, hissedişinde ontoloji-öncesi bir biçimde anlamasıdır. (ed.n.)

lamayı içermesi gibi. *Befindlichkeit* kuramı burada çok yetersiz kalmaz mı?

Heidegger'in dünyayı kutsallaştırdığını ve düşüncesinin çoktanrılılığın doruğunu temsil ettiğini düşünüyor musunuz?

Aslında Heidegger manzarayı oluşturan her şeyi güçlü bir biçimde hisseder; sanatsal anlamda manzara değil de insanın kök saldığı yer anlamında manzara. Kesinlikle göç eden birinin felsefesi değil bu! Hatta göçmen felsefesi de olmadığını söyleyeceğim. Benim için göçmen olmak göçebe olmak değildir. Bir göçebeden daha fazla yerleşmiş kimse yoktur. Ama göç eden kişi hepten insandır, insanın göçü, varlığın anlamını yıkıp, yerle bir etmez.

Heidegger'de coğrafi bir yerleşme olduğunu sanıyor musunuz? Örneğin sizin Zor Özgürlük'te (Difficile Liberté) *Heidegger ve Gagarine üzerine yazdığınız metni okurken, Heidegger'deki yerleşmenin, sizin yorumladığınız haliyle, coğrafi bir düzlem üzerinde yerel bir yerleşim olduğu izlenimi doğuyor. Gerçekten söz konusu olan bu mu, yoksa daha çok, Dünya'da bir yerleşme mi?*

Hayır ama insan hep aynı manzara içinde yaşar ve betimlenir. Ayda biraz zaman geçirdikten sonra, kuşkusuz köyüne döner gibi dünyaya dönülür. Ama Heidegger geometrik uzayda yaşanamayacağını söylemiştir. Gagarine, yeryüzüne döndüğüne göre geometrik uzaya kurulmamıştır, ama geometrik uzay onun yeri ve mesleki etkinliğinin yeri olabilirdi.

Heidegger'de dünya gerçekten de yeryüzü dünyasından, bir manzaraya özdeş olmaktan başka bir şey midir?

Heidegger ve Gagarine üzerine olan makalemin aşırı olduğu söylendi. Heidegger'de, Merkezi Avrupa'daki insanın yeri üzerine metinler vardır. Onun için Avrupa ve Batı Almanya, merkezdedir. Heidegger'de bütün bir jeopolitik vardır.

Rosenzweig'ın düşüncenizdeki yeri nedir?

Onun bütünlük eleştirisinden, Hegel eleştirisinden çok şey kazandım ve başlangıçtaki düşünülürlüğün Yaratma, Vahiy, Kurtuluş topluduru olduğu fikrinden –ki bu Rosenzweig'ın en büyük fikridir– çok etkilendim. Bunlar –tarihte ne zaman ortaya çıktıkları o kadar önemli değil– gecikmiş ve türemiş nosyonlar olmayıp, her anlamın kaynağıdır. Stephane Moses'in Rosenzweig hakkındaki kitabına yazdığım önsözde bunu söylemiştim. Rosenzweig'ın yapıtında, zamanın soyut anları –geçmiş, şimdi, gelecek– biçimsellikten sıyrılmıştır; artık üç biçimsel boyutlu boş bir biçim olarak zaman söz konusu değildir. Geçmiş zaman, Yaratma'dır. Sanki Rosenzweig şöyle der: Geçmişi somut olarak düşünmek için, Yaratma'yı düşünmek gerekir. Ya da gelecek zaman, Kurtuluş'tur; şimdiki zaman Vahiy'dir. Buradan aldığım, hiç de bu ikinci ya da üçüncü özdeşleştirme olmayıp, bazı biçimsel nosyonların ancak, onlardan daha fazla akıldışı görünen ama onların sahiden düşünüldükleri somut bir olay içinde, tümüyle düşünülür olabildikleri fikridir. Bu kesinlikle, Rosenzweig'ın bilmediği Husserl fenomenolojisinin kazandırdığı fikirlerden biridir.

Ya Buber ve Marcel'in etkisi?

Buber'i çok geç okudum, Marcel'i de, ama yakında çıkacak olan küçük bir makalede, Buber'in toprağında yürüyen kim olursa olsun, nerede bulunduğunu bilmese de, ona dinginlik borçludur, dedim. Bu tıpkı sınırını bilmeden aştığınız ve topraklarına girdiğiniz ülkeye boyun eğmek durumunda olmanız gibidir. Öteki temasını, *Du* (*Sen*)'i, gören, bu alanı saptayan Buber'dir, Marcel de bana çok yakın: Ama sonuçta Marcel'de diyaloğun ontolojiyle geride bırakılmış olduğunu düşünüyorum. Marcel'de geleneksel ontolojiyi sürdürme tasası vardır: Tanrı, Varlık'tır. Tanrı'nın olmaktan başka türlü olduğu, Marion'un dediği gibi varlığın ötesinde olduğu fikri –Marion'un *Varlıksız Tanrı* kitabını gördünüz mü?– Marcel'i ürkütürdü.

Özellikle de Latin Amerika'da, sizin felsefeniz ile Marksizm'in sentezini kurmayı hedefleyen çeşitli yönelişler oldu. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Bir zamanlar benden çok söz eden ve şimdi daha çok siyasal, hatta jeopolitik düşünceye yakın olan Dussel'i tanıdım. Öte yandan, bir

"özgürleşme felsefesi" geliştiren Güney Amerikalı çok sevimli bir grupla tanıştım – özellikle Scannone'la. Fribourg'da teoloji profesörü olan dostum Bernard Casper'le ve Güney Amerika katolik felsefecilerle burada bir toplantımız vardı. Orada, Güney Amerikaya özgü halkçı anlayışa geri dönme yönelişi var, öte yandan gelişme tarzı ve ritminde, sorgulamanın radikalliğinde Heidegger'in büyük bir etkisi var. Bu grupta yankı bulduğum için çok mutlu oluyorum, hatta gurur duyuyorum. Bu derinden bir onaylama. Bu, insanların "bunu" da gördükleri anlamına geliyor.

Bir sevgi düşüncesi olan düşünceniz, Marksizm gibi bir fetih felsefesiyle uzlaşabilir mi?

Hayır, Marksizm'de yalnızca fetih yoktur; başkasını göz önünde bulundurma vardır. Kuşkusuz şunu demeye dayanır: Başkası, eğer kendisine borçlu olunan alacağını isterse, biz onu kurtarabiliriz. Marksizm, insanlığı, ona ödevim gereği vermem gerekeni istemeye çağırır. Bu benim, ben ve başkaları arasında yaptığım radikal ayrımdan biraz farklıdır, ama Marksizm bunun için mahkûm edilemez. Çok başarılı olmuş olduğu için değil, Başkasını ciddiye aldığı için.

Siyasal ideoloji olarak Marksizm yine de iktidarı şiddetle ele geçirmeyi salık veren bir güç felsefesidir.

Bu bütün siyasal ideolojilerin durumudur... Ama Marksizm'i salık verenler ilkece, siyasal gücü gereksiz hale getirmeyi umuyorlardı. En incelikli bazı cümlelerinin fikri budur; örneğin Lenin, bir aşçının bir Devleti yönetebileceği günün geleceğini söylüyordu. Bu kesinlikle aşçının Devlet'i yöneteceği anlamına gelmez, siyasal sorunun bugünün terimleriyle bir daha ortaya çıkmayacağı anlamına gelir. Burada bir mesihçilik[12] var. Pratikte neye dönüştüğüne gelince... Böyle bir akımın Stalinizm'e yol açmış olması, benim için, 20. yüzyıl tarihinin en büyük düş kırıklıklarından biridir. Bitimlilik budur!

12. İleride mutlu bir geleceğin olduğuna duyulan inanç. (ç.n.)

Daha 19. yüzyılda, anarşist sosyalizm ile Marksist sosyalizm arasında bu çatlak vardı...

Elbette. Ama gönül yüceliğinin Stalinizm olarak soysuzlaşması çok daha vahimdir.

... Modern Marksizm'de, başlangıçtaki Marksizm için çok değerli olan çökme[13] fikri kayboldu...

Belki, ama başkasıyla ilgilenme konusunda söylediklerimde adil bir Devlet'in yeri vardır. Söyleşimiz bu temayla başlamıştı.

Bu Devlet'in varolabileceğini düşünüyor musunuz?

Evet, etik ve Devlet arasında bir uyuşma olması olanaklıdır. Adaletli Devlet, propagandacı ve vaizdan çok adillerden ve azizlerden ortaya çıkacaktır.

Bu sevgi, Aristoteles'in "Dostluk Üzerine"sinde dediği gibi Devletin varoluşunun zorunluluğunu ortadan kaldırabilir.

Başta da dediğim gibi adalet olmaksızın merhamet olanaksızdır, ve merhamet olmaksızın da adalet biçimsizleşir.

13. *Dépérissement.* (ç.n.)

Fenomenolojiden Etiğe

Söyleşi: Richard Kearney[1]

RICHARD KEARNEY: *Düşüncenizi belirlemiş kimi önemli etkileri belirterek felsefi güzergâhınızı betimler misiniz?*

EMMANUEL LEVINAS: Felsefe tarihinin büyük ustaları –özellikle Eflatun, Descartes ve Kant– bir yana, beni etkileyen ilk çağdaş filozof Bergson olmuştur. 1925'te Strasbourg üniversitesinde, Fransa'daki en önemli düşünür olarak kabul edilmekteydi. Örneğin, Strasbourg'taki tilmizlerinden Blondel, Freud'a karşı bir hayli düşmanca –bende çok güçlü ve kalıcı bir izlenim yaratan bir düşmanlıktı bu– tamamen Bergsoncu bir psikoloji geliştirmişti. Üstelik, öyle sanıyorum ki Bergsoncu *somut sürem* olarak zaman kuramı, pek önemsenmediği halde, çağdaş felsefeye yapılan en anlamlı katkılardan birisidir. Bergson'un zamansallık üzerindeki bu vurgusu, sonradan Heideggerci fenomenolojinin Fransa'ya intikal etmesine ve orada yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da Bergson'u haksız yere, zamanı uzama indirgemekle suçlaması oldukça ironiktir. Dahası, Bergson'un *Yaratıcı Tekamül*'ünde Batı'nın akılcı felsefesinin yazgısı olarak ele alınan bir teknoloji mefhumu bulunur. Bilimsel akılcılığın mantıki ve zorunlu bir ifadesi olarak teknolojiyi, yaratıcı sezgi veya itki –*yaşam hamlesi*[2]– ola-

1. Richard Kearney, University College Dublin ve Boston College felsefe bölümü öğretim üyesidir. Söyleşinin İngilizce basımı: R. Kearney, *States of Mind, Dialogues with Contemporary Thinkers on the European Mind*. Manchester University Press, 1995 içinde. Türkçesi *Tezkire* dergisi, no: 22, Eylül/Ekim 2001'de yayımlanmıştır. Çevirinin burada yayımladığımız versiyonu, metnin yayıma hazırlayanlar tarafından elden geçirilmiş halidir. (ed.n.)

2. *Elan vital*. (ç.n.)

rak adlandırdığı alternatif bir beşeri dışavurumla karşıtlaştıran ilk kişidir Bergson.

Heidegger'in Batı metafiziğinin ve onun Varlığı unutuşunun mantıksal doruk noktası olarak ele aldığı teknolojik çağımıza ilişkin ünlü çözümlemeleri, Bergson'un aynı konu üzerine düşünümlerinden sonra gelir. Bergson'un çağdaş kıta Avrupası düşüncesi açısından taşıdığı önem epey azalmış, ona pek bakılmaz olmuştur, ama öyle sanıyorum ki bu yalnızca geçici bir ertelemedir.

Peki, Bergson'dan sonra, Alman fenomenologlarından, Husserl ve Heidegger'den nasıl etkilendiniz?

Husserl fenomenolojisiyle 1927'de, Fransa'da henüz bilinmediği dönemde ilgilenmeye başladım. 1928-29'da iki sömestr Fribourg Üniversitesi'nde bulundum. Orada Husserl ile ve tabii, 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasını takiben Alman felsefesinin öndegelen siması haline gelen Heidegger ile fenomenoloji çalıştım. Fenomenoloji üzerimde tali ama kuşkusuz en önemli etkiyi oluşturmuştur. Felsefi yöntem ve disiplin açısından bugün de bir fenomenoloğum hâlâ.

Fenomenolojinin modern felsefeye yaptığı özgül katkıyı nasıl tanımlıyorsunuz?

Husserl fenomenolojisinin en temel katkısı, anlamın nasıl meydana geldiğini, anlamın dünyaya ilişkin bilincimizde, veya daha doğrusu, dünyayla yönelimsel ilişkimizin bilincine varışımızda nasıl ortaya çıktığını yöntemsel olarak açıklamasıdır. Fenomenolojik yöntem yaşanmış deneyimimizdeki anlamı keşfetmemize olanak sağlar; bilincin, kendinden başka, kendinin dışındaki nesnelerle daima *temas* halinde bir yönelimsellik olduğunu ifşa eder. Beşeri deneyim, kendi kendisine şeffaf olan bir töz veya saf bir *cogito* değildir; o daima kendisini meşgul eden dünyadaki bir şeye doğru yönelir veya meyleder. Fenomenolojik yöntem bilincin kendi meşgalelerini anlamasına, kendi kendisi üzerinde düşünmesine, böylece de, yönelimselliğinin gizli kalmış veya ihmal edilmiş ufuklarını keşfetmesine olanak sağlar. Başka bir ifadeyle, fenomenoloji, bilincin örtük ufuklarına dönmek suretiyle, bir nesnenin tüm yönelimsel anlamını açıklamamıza

veya açığa çıkarmamıza olanak sağlar. Böyle bir açıklamanın yokluğunda, o nesne, yönelimsel ufuklarından koparılmış, tecrit edilmiş ve soyut bir varlık olarak sunulacaktır. Böylece fenomenoloji, nesnenin bir *anlam* olarak, yaşanmış deneyimimizin bir parçası olarak içinde belirdiği yönelimselliğin yöneldikleri üzerinde yoğunlaşmak suretiyle, bize hem bilincin deneyiminin nesnesine bağlı olduğunu, hem de kendine dönmek için, kendini bu nesneden koparabildiğini öğretir. Denebilir ki fenomenoloji dünyada nerede olduğumuzun farkına varmanın bir yoludur, yaşam-dünyamızdaki veya *Lebenswelt*'imizdeki anlamın kökenini yeniden bulmaktan ibaret olan bir *sich besinnen*'dir.

İkinci kitabınız Husserl ve Heidegger ile Birlikte Varoluşu Keşfederken *başlığını taşıyor. Husserl fenomenolojik yöntemle sizi tanıştıran filozof ise, peki ya Heidegger, ona borcunuzu nasıl değerlendiriyorsunuz?*

Heidegger'in felsefesi bir şok oldu benim için, 20'li yılların sonunda ve 30'lu yılların başında çağdaşlarımın çoğu için olduğu gibi. Onun felsefesi Avrupa felsefesinin akışını ve karakterini tamamen değiştirdi. Günümüzde Heidegger'in yolundan şu veya bu biçimde geçmeden ciddi bir biçimde felsefe yapılamayacağını düşünüyorum. Heidegger'in sonraki eserlerinden çok daha derin ve manidar bir eser olan *Varlık ve Zaman* Husserlci fenomenolojinin gelişip çiçek açmasını ve ürün vermesini temsil eder. Fenomenolojik yöntemin olağanüstü potansiyeli Heidegger tarafından, bu erken dönem çalışmasında ve özellikle de varoluşumuzun temel bir ruh hali olarak ele aldığı "içsıkıntısı"nın fenomenolojik olarak çözümlenmesinde kullanılmaktaydı. Heidegger, bu varoluşsal ruh halinin –veya *Stimmung*'un– Varlığa (göre) akord edilmiş olduğumuzu ifşa ettiğini oldukça başarılı bir biçimde betimlemiştir. Suçluluk, korku, içsıkıntısı, sevinç veya ürkü gibi beşeri ruh halleri artık basit fizyolojik duygulanımlar veya basit psikolojik heyecanlar olarak düşünülmüyordu; öyle ki şimdi bunların, bizim *Befindlichkeit* olarak dünyada olmamızı, orada olmamızı hissetmemizin ve bulmamızın ontolojik yolları oldukları kabul görüyordu.

Varoluşsal ruh-hallerimize dair bu fenomenolojik çözümleme, kuşkusuz, sizin kendinizin Varoluştan Varolana'*da ihtiyaç, çaba, tembellik ve uykusuzluk gibi insani eğilimlere dair betimlemelerinizde özgün bir biçimde kullandığınız bir şeydi. Ama Husserl ve Heidegger'e tekrar dönersek, onların fenomenolojiyi kullanımlarındaki başlıca* üslup *farkını nasıl tanımlarsınız?*

Husserl'in yaklaşımı daima daha soyut ve zorlu olmuştur – derslerini anlamak istiyorsanız onu can kulağıyla dinlemeniz gerekirdi! Husserl, bilhassa, fenomenolojiyi yöntem olarak, yani kavramlarımızın ve mantıki kategorilerimizin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl özsel bir anlama sahip olduğunu betimleyen epistemolojik bir yöntem olarak kurmakla ve bunu mükemmelleştirmekle ilgileniyordu. Mantıki yargılarımızla algısal deneyimimiz arasındaki ilişki nedir? Husserl'in sorduğu soru buydu; ve fenomenoloji de onun, yönelimsel bilinç kiplerimize ilişkin tam ve kesin betimlemeler yoluyla bu soruyu yanıtlama yöntemiydi. Böylece fenomenoloji, özsel hakikatin ve anlamın nasıl oluşturulduğunu açığa vurmak üzere öntasarımlarımızı ve önyargılarımızı askıya almanın bir biçimiydi; kökenlere, bilginin kökenlerine yöntemsel bir dönüştü bu. Öte yandan, onun genç öğrencisi Heidegger fenomenolojik yönteme hayat verdi ve ona çağdaş bir üslup, bir alaka getirdi. Heidegger'in varoluşsal çözümlemeleri ustanın yönteminin kesinlikli sınırlarını korumakla birlikte, şiirsel bir niteliğe ve zihni büyüleyen, şaşırtan bir güce sahiptir. Özetle diyebilirim ki, Husserl, bana bilginin fenomenolojik bir tarzda çözümlenmesinin radikal imkânlarını sunmuştur; bu imkânlara gündelik varoluşumuz içinde ilk kez olumlu ve somut bir temel veren ise Heidegger olmuştur. Ezeli hakikatlere ve özlere yönelen fenomenolojik araştırmanın kaynağını nihai olarak *zaman*'dan, bizim zamansal ve tarihsel varoluşumuzdan aldığını göstermiştir Heidegger.

1930'da yayımlanan fenomenoloji hakkındaki ilk incelemeniz Husserl Fenomenolojisinde Görü Kuramı *Husserl üzerine Fransızca yayımlanan ilk yapıttı. 1931'de,* Revue Philosophique'*deki Heidegger'e hasredilmiş özgün incelemeniz çağdaş Fransız felsefesinde başka bir önemli olay olmuştur. Kısa bir süre sonra Sartre ve Merleau-Ponty fenomenolojik yöntemin bugün Fransız varoluşçuluğu adıyla*

tanınan yeni imkânlarını keşfederek bu yolu takip edeceklerdi. Fransa'da fenomenolojiye duyulan ilginin başlatıcısı olarak Sartre ve Merleau-Ponty ile ilişkiniz neydi tam olarak?

Pek çok bakımdan benimkinden farklı olsa da Merleau-Ponty'nin yapıtının güçlü özgünlüğüne her zaman büyük bir hayranlık besledim. Gerek otuzlu ve kırklı yıllarda *Collège de Philosophie*'de yapılan Jean Wahl seminerlerinde, gerekse kendisi Sartre ile beraber *Temps Modernes*'in editörlüğünü yaptığı sıralarda bu dergiye her katkıda bulunuşumda pek çok kere karşılaştım Merleau-Ponty ile. Buna rağmen, Merleau-Ponty'nin ölümünden sonra, onun için yazdığı ünlü yazısında, kendisini –Sartre'ı– "fenomenolojiyle tanıştıranın Levinas olduğunu" ifade ederek bana ebediyette bir yer açan Sartre'dır. Özyaşamöyküsel yazılarından birinde Simon de Beauvoir bunun nasıl olduğunu anlatır. Otuzlu yılların başında bir gün Sartre Sorbonne'un tam karşısındaki Picard kitabevinde benim Husserl üstüne kitabımın bir nüshasına rastlar. Onu alır, okur ve "yazmak istediğim felsefe işte bu!" der, Simon de Beauvoir'a. Sonra, benim çözümlememin fazla didaktik olduğunu düşünerek kendisinin daha iyisini yapabileceğine kanaat getirir! Nitekim Husserl'e ve Heidegger'e ilişkin derinlemesine bir tetkike girişir. Sonuçta *İmgesel*'den (1935) *Varlık ve Hiçlik*'e (1945) bir dizi gözüpek fenomenolojik çözümleme ortaya çıkar. Sartre'ın, gerçi "başkasını" bir tehdit, bir alçalma olarak yorumlayışına –ki kendisinin Tanrı sorusundan korkusunda da dile gelen bir yorumdur bu– hayıflanmış olsam da, "başkasına" dair yapmış olduğu fenomenolojik çözümleme son derece ilgilendirmiştir beni. Gerçekte, Sartre'da teizmin reddi o denli nettir ki ölümünden önce *Nouvel Observateur*'deki Tanrı'nın varlığına inanç olarak Yahudi tarihinin meşruiyeti konusundaki son beyanları onu tanımış veya tetkik etmiş olanlara inanılmaz göründü. Başka fenomeni, tüm Batı ontolojisinde olduğu gibi Sartre'da da, birliğin ve sentezin bir kipliği olarak, yani başkanın aynının kategorilerine indirgenmesi olarak düşünülüyordu hâlâ. Sartre bunu *kendisi için* ile *kendinde*'nin, *kendi* ile *kendinden-başka*'nın birleştirilmesi ve bütünleştirilmesini hedefleyen teleolojik bir tasarı olarak betimler. İşte Sartre ile felsefi anlaşmazlığım burada yatar. Şahsen Sartre'ı daima sevmişimdir. Onunla ilk kez savaştan kısa bir süre önce Gabriel Marcel'in evinde karşılaştım, ke-

za savaştan sonra onunla şu pek münakaşalı İsrail'in varlığı konusunda pek çok tartışmamız oldu. Sartre, Nobel Edebiyat Ödülü'nü reddetti ve ben böyle bir ödülü ahlaki gerekçelerle reddetme cesaretini gösteren bir kimsenin, Nasır'ı İsrail'e karşı tehditlerinden vazgeçmeye ve bir diyaloğu başlatmaya ikna etme yönünde girişimde bulunma hakkını muhafaza ettiği duygusunu edindim. Sartre'da hayranlık duyduğum bir başka şey, felsefesinin kavramsal mahiyette sorunlarla sınırlı olmaması, etik ve politik bağlanma imkânına açık olmasıydı.

Düşüncenizdeki dini boyutun kökenleri nelerdir?

Yahudi kültürünün entelektüel bakımdan takdir ve teşvik edildiği ve Kitabi (*biblique*) metinlerinin yorumunun, tefsirinin hayli yüksek bir düzeyde öğretildiği bir ülkede, Litvanya'da doğdum. Kitab-ı Mukaddes'i İbranicesinden okumayı ilkin orada öğrendim. Ama Yahudi düşüncesiyle faal bir biçimde alakadar olmam çok daha sonraları olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Paris'te, Talmud yorumunda seçkin bir ustayla, istisnai bir zihni çevikliğe sahip bir kişiyle karşılaştım, bana Rabbinik metinlerin nasıl okunacağını o öğretti. Onun derslerini 1947'den 1951'e dek dört yıl boyunca takip ettim; nitekim *Talmud Dersleri* kitabımda yazdıklarım onun gölgesi altında yazılmıştır. Benim Yahudi geleneğine yönelik üstü örtülmüş ilgimi yeniden harekete geçiren savaş sonrası gerçekleşen bu karşılaşmadır. Ancak ben üstümdeki bu Yahudi etkisini kabul ederken, ondan inanma ya da inanmama terimleriyle bahsetmek istemiyorum. "İnanmak" birinci tekil şahısta kullanılacak bir fiil değildir. Kimse Tanrı'nın varolduğuna *inanıyorum –veya inanmıyorum–* diyemez gerçekten. Tanrı'nın varlığı bir insan ruhunun dile getirdiği mantıki kıyaslarla açıklığa kavuşturulacak bir mesele değildir, ispatlanamaz. Tanrı'nın varlığı, *SeinGottes*, kutsal tarihin kendisidir; insanın insanla ilişkisinin kutsallığıdır, bu ilişkinin içinden Tanrı geçer. Tanrı'nın varlığı onun, Kitabi tarih içinde, kendisini açığa vuruşunun öyküsüdür.

Düşüncenizin fenomenolojik ve dini boyutlarını nasıl uzlaştırıyorsunuz?

Yazdıklarımda, dini metinlerle felsefi metinler arasında sarih bir ayrım yaparım daima. Onların nihai olarak ortak bir esin kaynağına sahip olabileceklerini inkâr ediyor değilim. Ayrı dillere, farklı yorum yöntemlerine sahip olduklarından ikisi arasında bir ayrım hattı çekmenin gerekli olduğunu öne sürüyorum yalnızca. Sözgelimi bir Talmud veya Kitab-ı Mukaddes pasajını fenomenolojik bir argümanı kanıtlamak veya haklı çıkarmak için felsefi metinlerimden birisine sokmaya kalkışmam hiçbir zaman.

Heidegger'in, gerçek felsefi sorgulamanın kişinin dini inancını paranteze almasını gerektirdiği şeklindeki savını kabul ediyor musunuz? Heidegger'in Metafiziğe Giriş'*indeki beyanını düşünüyorum – dindar bir düşünürün şu "Neden bir şey var da yok değil?" felsefi sorusunu soramayacağını, zira "çünkü Tanrı dünyayı yarattı" cevabına zaten sahip olduğunu söyler orada. Heidegger'in buradan çıkardığı sonuç dini (Hıristiyan, Yahudi) bir felsefenin "kare olan bir yuvarlak" gibi, terimlerinde bir çelişki taşıdığıdır.*

Bence, felsefenin özsel niteliği, belli bir tarzda, özgül bir biçimde Yunanca düşünmek ve konuşmaktır. Felsefe öncelikle bir dil sorunudur; ve biz tikel söylemlerin altmetinsel dilini teşhis ederek bu söylemlerin felsefi olup olmadıklarına karar veririz. Felsefe, özgül biçimde Yunanca olan, anlaşılırlığa ilişkin bir söz dağarcığı teşkil eden *morphe* (biçim), *ousia* (töz), *nous* (us), *logos* (düşünce), *telos* (erek) gibi bir dizi terim ve kavram kullanır. Fransız felsefesi, Alman felsefesi, giderek Batı felsefesi bu özgül dille haşır neşirdir; dilini, bu şekilde, Avrupa'nın kucağına bırakmayı başarmış olmak Yunan dehasının bir kanıtıdır. Ancak, her ne kadar felsefe esasta Yunanlı ise de bu, felsefenin münhasıran Yunanlı olduğu anlamına gelmez. Yunanlı olmayan kökleri, kaynakları da vardır felsefenin. Örneğin bizim Yahudi-Hıristiyan geleneği olarak adlandırdığımız şey, anlama ve hakikate ilişkin alternatif bir yaklaşım önerir. Felsefi dilin esasta Yunanlı doğasından ötürü, bu alternatif gelenekten *konuşmak*, kuşkusuz, güç bir şey. Üstelik bu güçlük, Yahudi-Hıristiyan kültürünün tarihsel olarak Yunan felsefesine eklenmiş oluşuyla daha da büyüyor. Bugünün filozofları için katışıksız bir dinsel dile başvurma imkânı yoktur. Söylenebilecek tek şey Yetmişler Tercü-

mesi'nin (*Septuagint*)[3] henüz tamamlanmamış olduğu, Kitabi bilgeliğin Yunancaya tercümesinin hâlâ bitmemiş olduğudur. Hakikate ilişkin Kitabi yaklaşımla Yunanlı yaklaşım arasındaki temel farkı teşhis etmek amacıyla yapılabilecek şey, en çok, Yahudi ve Hıristiyan kültürlerin tarihsel akımlarından önceki Yunan felsefesinin ayırıcı niteliğini tanımlamayı denemektir. Yunan felsefesinin dilinin özüne ait olan en ayırıcı özelliği, hakikat ile *mevcudiyetin anlaşılırlığı*'nı eşitlemesidir belki de. Hakikati –dünya veya *kosmos* olarak adlandırabileceğimiz bir bütünlükte toplanan veya eşzamanlılaştırılan– mevcut (*present*) veya eş-mevcut (*co-present*) olarak gören bir anlaşılırlıktır kastettiğim. Yunan modeline göre anlaşılırlık, mevcut kılınabilen bir şey, ebedi bir şimdi-ve-burada içinde temsil edilebilen, perdesi açılabilen, gün yüzüne çıkarılabilen bir şeydir. Hakikati mevcudiyetle bu şekilde ilişkilendirmek, bir ilişkinin iki teriminin –bu terimler (örneğin "ilahi" ve "beşeri" terimleri gibi) ne kadar farklı görünürlerse görünsünler veya (örneğin geçmişte ve gelecekte gibi) zaman içinde ne kadar ayrılmış olurlarsa olsunlar– sonuç itibariyle ortak-ölçüye vurulabilir, eşzamanlılaştırılabilir, özdeş kılınabilir olduklarını söylemektir. Hatta onların, bir tarih içinde –zamanı bir başlangıçta ya da bir sonda veya aynı zamanda her ikisinde birden bütünselleştiren bir tarih içinde– kapsanabilir olduklarını varsaymaktır ki, bu mevcudiyettir. Eski Yunan'ın Varlık mefhumu esas itibarıyla bu mevcudiyettir.

Heidegger'in Batı metafiziğini mevcudiyet felsefesi olarak eleştirmesine katılıyor musunuz?

Heidegger'in bu konuda tam anlamıyla tutarlı olduğunu düşünmüyorum. Bana göre o, Eski Yunanca'nın anlaşılırlığa ve mevcudiyete ilişkin dilinden hiçbir zaman gerçekten kaçabilmiş değildir. Gerçi felsefi kariyerinin önemli bir kısmını mevcudiyet metafiziğinin bazı nosyonlarına –özellikle de, bizim bilimsel ve teknolojik dünya kategorizasyonumuzda ifadesini bulan *Vorhandenheit* olarak nesnelleştirici mevcudiyet nosyonuna– karşı mücadele ederek geçirmiştir. Ama sonuçta, mevcudiyete dair daha incelikli, daha girift bir başka nos-

3. Eski Ahit'in Yunanca çevirilerinden en önemli olanına verilen ad. (ç.n.)

yonu, yani Varlığın mevcudiyete-gelişi olarak mevcudiyet nosyonunu benimsemiş görünüyor. Hatta mevcudiyet metafiziğinin sonunu haber verdiği halde Heidegger, Varlığı mevcudiyete-geliş olarak düşünmeye devam ediyor; mahkûm ettiği mevcudiyetin hegemonyasından kaçamıyor gibidir Heidegger. Bu müphemlik Heidegger'in bizim dünyada oluşumuzu tarih olarak yorumlayışında da ortaya çıkar. Varoluşun veya *Dasein*'ın en sahici ve nihai misyonu zamanın akışında, geçmiş, şimdi ve gelecekte dağılmış olanı "tekrar etmek" (*wiederholen*) ve toparlayıp bütünselleştirmektir. Varoluşunu, sonlu ve çağdaş bir hikâye (*histoire*) olarak, geçmişin, şimdinin ve geleceğin bütünselleştirici bir eş-mevcudiyeti olarak yorumlayabildiği ve anlatabildiği ölçüde kendi tarihidir *Dasein*.

Felsefenizde merkezi bir yer tutan başkasıyla etik ilişki Yunan ve Heideggerci biçimlerinde mevcudiyetin ontolojisini yıkmaya nasıl hizmet edebilir?

İnsanlararası ilişki bizim tarihimizle, bizim dünyada oluşumuzla birlikte anlaşılırlık ve mevcudiyet olarak ortaya çıkar. İnsanlararası alan, dünyanın mevcudiyet olarak açılmasının bir parçası olarak yorumlanabilir böylece. Ama o alana, anlaşılırlığın dili olarak Yunanca'yı aşan bir biçimde, etik veya Kitabi bakış açısıyla da yaklaşılabilir. O zaman, insanlararası alan, bir adalet izleğiyle veya başkası olarak başkasıyla ilgilenme izleğiyle; keza, bizi mevcudiyet olarak dünyanın sonlu varlığının ötesine taşıyan bir aşk ve arzu temasıyla bir başka açıdan da görülebilecektir. Şu halde insanlararası olan, bir ara-yerdir[4]: *fenomenolojik anlaşılırlık* olarak "dünyadan" olan ile *etik sorumluluk* olarak "bu dünyadan olmayan"ın yan yana olduğu çifte bir eksendir. Tanrı bu etik bakış açısıyla düşünülmelidir. Onu, bizim orada-olan olarak varlığımıza ontolojik bakış açısından veya geleneksel metafiziğin çoğunlukla savunmuş olduğu gibi, dünya ile bağlantılı Yüce bir Varlığa, bir Yaratıcıya ontolojik bakış açısından düşünmemek gerekir. Başkalığın ve aşkınlığın Tanrısı olarak Tanrı, kuşkusuz, anlaşılır dünyaya ilişkin fenomenolojik-ontolojik bakış açısında ortaya çıkan, fakat mevcudiyetin bütünselliğini kateden ve

4. *Interface*. (ç.n.)

delip geçen ve mutlak olarak Başka'ya doğru yönelen bu insanlararası boyutun terimleriyle anlaşılabilir ancak. Bu anlamda Kitabi düşünce, insanlararası alana ilişkin etik okumamı belli bir noktaya kadar etkilemiştir. Öte yandan Yunan düşüncesi, dil dolayımıyla bu okumanın felsefi ifadesini geniş ölçüde belirlemiştir. Böylece ben, Heidegger'in hilafına, felsefenin ontolojik olduğu kadar etik de olabileceği kanaatine ulaşacaktım; felsefe, esininde, aynı zamanda hem Yunanlı hem de Yunanlı olmayandır. Bu iki esin kaynağı, modern felsefenin bünyesindeki iki farklı eğilim gibi birlikte mevcuttur ve benim kişisel amacım, anlamın bu iki kökenini *–der Ursprung des Sinnhaften–* insanlararası ilişkide teşhis etmeyi denemektir.

Felsefenizin en karmaşık merkezi temalarından biri insanlararası (olan) ile zaman arasındaki ilişki. Bu ilişkiyi, etik/ontolojik ayrımı bakımından konumlandırarak açıklığa kavuşturur musunuz?

İnsanın başkasıyla etik ilişkisinin, nihai olarak, insanın kendisiyle ontolojik ilişkisini (egoloji) veya dünya diye adlandırdığımız şeylerin bütünüyle olan ilişkisini (kozmoloji) önceliyor. Başkasıyla ilişki *zaman*'dır: Bir ânın diğerini, ona yeniden kavuşmayı, onu geri döndürmeyi veya onunla çakışmayı asla başaramamaksızın takip ettiği tümlenemez (bütünselleştirilemez) bir artzamanlılıktır bu. Eşzamanlı-olmayan ve şimdi-olmayan (*non-present*) benim zamanda başkasıyla ilksel ilişkimdir. Zaman, başkasının daima benim ötemde olduğu, aynının eşzamanlılığına indirgenemez olduğu anlamına gelir. İnsanlararasının zamansallığı başkalığın anlamını ve anlamın başkalığını açar. Ancak dünyada ikiden daha fazla insan olduğundan, biz kaçınılmaz olarak başkalığa yönelmiş etik bakış açısından bütünsele yönelmiş ontolojik bakış açısına geçiyoruz. Daima en azından üç kişi vardır. Bizim başkasının kim olduğunu sormaya, tanımlanamaz olanı nesnel olarak tanımlamayı denemeye, kıyaslanamaz olanı –farklı konumları hukuki olarak bir arada tutma çabasıyla– kıyaslamaya mecbur olduğumuz anlamına geliyor bu. Böylece, aynı zamandalığın birinci tipi, kişilerin çatışan taleplerini dengelemek ve uzlaştırmak, eşitliğin aynı zamandalığıdır. Dünyada yalnızca iki insan olsaydı adli mahkemeye ihtiyaç olmazdı, çünkü ben başkası karşısında ve başkasından daima sorumlu olur-

dum. Üç insan olur olmaz başkasıyla etik ilişki politik hale gelir ve ontolojinin bütünselleştirici söylemi içine girer.

Ontolojinin ve politikanın dilinden hiçbir zaman tamamen kaçınamayız. Ontolojiyi yapıbozumuna uğrattığımız zaman bile onun dilini kullanmaya mecbur oluruz. Derrida'nın yapıbozum çalışması yapıbozumuna uğratmaya çalıştığı felsefenin spekülatif ve yöntembilimsel pekinliğine sahiptir örneğin. Şüphecilerin argümanı gibidir bu: Hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi nasıl bilebiliriz? Felsefenin en büyük erdemi kendisini tartışma konusu etmesi, inşa etmiş olduğu şeyi yapıbozumuna uğratmayı ve söylemiş olduğu şeyi çürütmeyi denemesidir. Bilim ise, tersine, kendini inkâr etmeyi denemez, kendi kavramlarını, kendi terimlerini veya temellerini sorgulamaz, onlara meydan okumaz; ileri doğru atılır, ilerler. Bu bakımdan bilim, soyut simgelerden ve hesaplanabilir formüllerden oluşma kendi dil-olmayanını inşa ederek dili görmezden gelmeye girişir. Ne var ki bilim nihai olarak kendisinden türediği felsefi dilin askıya alınmasıdır yalnızca ve bu yüzden ikincildir; hiçbir zaman son sözü o söyleyemez. Heidegger, bilimin *hesapladığını* ama *düşünmediğini* söylerken, hayranlık uyandıracak bir biçimde özetlemiştir bunu.

Şimdi beni ilgilendiren felsefenin düşünme, kendini sorgulama ve son tahlilde söylediğinin tersini söyleme yeteneğidir. Ve bu sorgulama, bu tersini-söyleme yeteneğinin kendisinin, başkası ile ontoloji-öncesi insanlararası ilişkiden kaynaklanıp kaynaklanmadığını soruyorum ben kendime. Felsefenin, anlamın başkalığını nihai bir eşzamanlılık veya mevcudiyet içersinde tam olarak bütünselleştirememesi olgusu bana göre bir kusur veya hata değildir. Başka türlü söylersek felsefenin en iyi tarafı onun başarısızlığa uğramasıdır. Felsefenin, anlamı bir bütün içinde eritmeyi başaramaması yeğdir. Ontoloji biçimdeki felsefenin yapmaya çalıştığı şey, bu eritmedir tam olarak. Uğradığı başarısızlık, felsefeyi aşkınlığın indirgenemez başkalığına açık tutar. Kuşkusuz Yunan ontolojisi, son sözün birlik olduğu, bir haline gelen çok, sentez olarak hakikat olduğu duygusunu çok güçlü bir biçimde dile getirmiştir. Tanrısallık olarak tanımladığı tam çakışma veya farklılıkların birleşimi aşkta eksik olduğundan, Platon *eros*'u yarı tanrısal diye tanımlamıştır. Avrupa şiirinin romantik geleneği, bütünüyle, aşkın iki kişi *bir tek* olunca mükemmel olacağını çıkarsamak suretiyle bu Platoncu ontolojiye uyma eğilimindedir. Tanrısal

olanın birleştirme ile veya bütünsellik ile bu şekilde özdeşleştirilmesine karşı mücadele etmeye çalışıyorum. İnsanın başkasıyla ilişkisinin farklılık olması, birlik olmasından *daha iyi*'dir: Toplumsallık, eriyip kaynaşmaktan daha iyidir. Bizzat aşk'ın değeri de, başkasını kendime indirgemenin, benzerlikte çakıştırmanın imkânsızlığıdır. Etik bir açıdan, iki kişi birlikte daha hoşça zaman geçirir.[5]

İnsanın ve Tanrı'nın birde eriyip kaynaşmaksızın sonsuza dek birlikte var olabilecekleri bir çakışmazlık eskatolojisi tasavvur etmek mümkün müdür?

Ama niye bir eskatoloji? Niye zamanı sonsuzluğa indirgemek isteyelim? Zaman insanın tam da bir Tanrı'ya-doğru-giden olarak, Tanrı ile kurabileceği en derin ilişkidir. Sonsuzlukta yitecek olan bir mükemmellik var zamanda. Sonsuzluğu arzulamak sürüp gitmeyi, kendi başına yaşamayı, daima *olmayı* arzulamaktır. Zamanı askıya almayacak veya onu mutlak mevcudiyete indirgemeyecek bir sonsuz yaşam tasavvur edilebilir mi? Zamanı kabul etmek, mevcudiyetin imkânsızlığı olarak ölümü kabul etmektir. Sonsuzluk içersinde olmak, *bir* olmak, sonsuza dek *kendisi* olmaktır. Zamanda olmak Tanrıya doğru olmaktır (*être à Dieu*), sürekli bir vedalaşmadır.[6]

Peki nasıl Tanrı için olabiliriz, Mutlak başka olarak Tanrı'ya nasıl gidebiliriz? Bu beşeri başkaya giderek mi olur?

Evet, şu var ki *à* (*towards*; ...'ya doğru) edatıyla ima edilen ilişkinin, nihai olarak, zamandan kaynaklanan bir ilişki olduğunu göstermek önem arz ediyor. Zaman, bağlaşıklığa indirgenemeyen artzamanlı ilişki olarak, insanın başkasıyla, mutlak olarak Başka'yla veya Tanrı'yla ilişkisini biçimlendirir. Burada "Tanrıya doğru gitme", klasik ontolojinin anladığı anlamda, zamansal varoluşun Başlangıcı veya Sonu olan Tanrı'ya dönüş, Onunla yeniden bir birleşme olarak anlaşılmamalı. "Tanrıya gitme", benim ilksel bir biçimde başka kişiye gidişimin ifadeleriyle anlaşılmadıkça hiçbir anlam taşımaz. Ancak

5. *On s'amuse mieux à deux*! (ç.n.)
6. *Adieu*: Allahaısmarladık. (ç.n.)

başka kişi için etik bir biçimde kaygılanıyorsam ve onunla etik bir biçimde ilgileniyorsam, Tanrı'ya doğru gidebilirim. Etik, inancı önceden varsayar demiyorum. Bilakiş, inanç, bizi ötekine açan dünyada-olmamızın kesintiye uğratılışı olarak etiği önceden varsayar. Başkasından etik olarak sorumlu olma zarureti, Varlığın anlamının ontolojik önceliğini baltalar; dünyada aldığımız doğal ve politik konumları sarsar ve bizi, Varlıktan başkaca, olmaktan başka türlü bir anlamı düşünmeye meylettirir.

Başkasının "yüz"üne dair çözümlemeniz ontolojinin bu kesintiye uğratılmasında hangi rolü oynuyor?

Yüz'e yaklaşım sorumluluğun en temel kipidir. Bu anlamda, başkasının yüzü dikeylik ve eğilmezliktir; bir doğruluk[7] ilişkisini ifade eder. Yüz benim karşımda değil, üstümdedir; o ölümün karşısındaki başkasıdır, bakışları ölümden geçerek ölümü sergiler. İkinci olarak yüz, onu tek başına ölmeye bırakmamamı benden isteyen başkasıdır, sanki onu bırakmak ölümünün suç ortağı olmakmışçasına. Böylece yüz bana "öldürmeyeceksin" der. Yüzle ilişkide, başkasının yerini gasp etmiş olduğum açığa çıkar. Spinoza'nın *conatus essendi* olarak adlandırdığı ve tüm anlaşılırlığın temeli olarak tanımladığı "varolma hakkı" yüzle ilişki tarafından sorgulanır. Buna göre, benim başkasına yanıt verme ödevim benim hayatta kalma doğal hakkımı, yaşam hakkını (*le droit vitale*) askıya alır. Başkasıyla sevgi ilişkim kendiliğin tek başına hayatta kalamayacağı, kendi dünyada-olmasında, *ayn*'nın ontolojisinde anlam bulamayacağı olgusundan doğar. Bu yüzden *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde, Pascal'ın şu cümlesi yer alır: "Güneşteki yerim. İşte tüm yeryüzünün gaspının başlangıcı ve imgesi". Pascal "ben'in nefret edilesi olduğunu" beyan ettiğinde de aynı şeyi söylüyor. Burada Pascal'ın etik duygusu "varolma hakkı"nın ontolojik ayrıcalığına karşı geliyor. Yüzün incinirliğine kendimi maruz bırakmak, ontolojik varolma hakkımı tartışma konusu etmektir. Etikte başkasının varolma hakkı benimkinden önde gelir – "öldürmeyeceksin", ötekinin hayatını tehlikeye sokmayacaksın emrini özetleyen bir önde gelirlik. Yüz ile etik ilişki, benim varoluşumu

7. *Réctitude*. (ç.n.)

başkasına tâbi kılması anlamında, bakışımsızdır. Bu bakışımsızlık ilkesi Darwinci biyolojide "en güçlünün hayatta kalması" olarak, psikanalizde ise "id"in ödüle, sahiplenmeye ve iktidara yönelen doğal içgüdüsü *–libido dominandi–* olarak ifadesini bulur.

O zaman kendime olduğundan daha fazla borçluyum ötekine...

Elbette, dahası bu etik zaruret bugün de hâlâ geçerli olan *conatus essendi*'nin Helenler tarafından onaylanmasını çökertir. "Başkasının maddi ihtiyaçları benim manevi ihtiyaçlarımdır," diyen bir Yahudi atasözü var; ontolojinin birinci hakikatinin *–varolmak* için mücadele– etik reddine niteliğini veren şey bu nispetsizlik veya bakışımsızlıktır. Demek ki etik *doğaya karşı*'dır, çünkü doğal irademin kendi varoluşuma öncelik tanıyan caniliğini yasaklamaktadır.

Tanrı'ya doğru gitmek için her zaman doğaya karşı mı gitmek gerekir?

Tanrı doğanın nedeni veya yaratıcısı olarak belirtemez. Tanrı'nın sözü, yüzün zaferinin içinden konuşur ve etik bir dönüşmeyi[8] veya doğamızın altüst oluşunu çağırır. Bizim sıradan ahlak diye adlandırdığımız şey, yani insan kardeşlerimize karşı insani ilgi gösterme, zaten Tanrı'nın sesini konuşur. Ama başkasının benim üstümdeki etik önceliği, ancak bu öncelik doğanın ötesinde bir şey tarafından harekete geçiriliyorsa varolabilir: Etik durum, insan doğasının ötesinde, Tanrı fikrinin akla geldiği (*Gott fällt mir ein*) insani bir durumdur. Bu bakımdan, Tanrı'nın doğamızın anlamını ters yüz eden, bizim ontolojik varolma-irademizi tartışma konusu eden başkası olduğunu söyleyebiliriz. Etik vicdana bu çağrı, kuşkusuz, Yahudi-Hıristiyan sisteminde olduğu kadar diğer dinsel sistemlerde de kendini duyurur, buna karşın esasta bir dinsel nida olarak kalır. Gerçekte, Tanrı doğaya karşı gider, çünkü o bu dünyadan değildir. Tanrı Varlıktan başkadır.

8. *Conversion.* (ç.n.)

Varoluşun doğal veya ontolojik çökeltisinden onun etik-dinsel anlamını nasıl süzebiliriz?

Sorunuz etiğin ontolojiden türediğini önceden varsayıyor. Bense, aksine, başkasıyla etik ilişkinin en az ontoloji kadar, hatta belki ondan daha fazla, temel ve kökensel (*ursprünglich*) olduğunu düşünüyorum. Etik, bir doğa ontolojisinden kaynaklanmaz; onun zıddıdır, Varlığın ötesinde bir anlamı, *Varlık-olmayan*'ın (*me-on*) ilksel bir kipini olumlayan bir "meontoloji"dir, ontoloji olmayan'dır.

Bununla birlikte, etik ve ontolojik olanın Batı felsefesindeki iki esin olarak birlikte varolabileceğini öne sürüyorsunuz?

Etiğin ontolojik olandaki geçidinin izleri –örneğin Platoncu "Varlığın ötesindeki iyi" (*agathon epekeina tes ousias*) fikri– zaten fark edilebilir Yunan felsefesinde. (Heidegger Platon'daki İyi'nin bu etik okumasına itiraz etmektedir elbette. Ona göre, Platon'un bu betimlemesi de, diğerleri gibi, Varlık'ın kendisinin betimlenmesinden başka bir şey değildir.) Ayrıca bu bağlamda, insan doğasının ve insan zihninin sonlu sınırlarını aşan "Sonsuz Fikri"nin Descartes tarafından keşfi de zikredilebilir. Keza, ontoloji-üstü nosyonlar, Tanrısal olanın Varlığa göre fazladanlığını öne süren, Diyonizos'un (Pseudo Diyonizos) *via eminentiae* öğretisinde veya *İtiraflar*'daki, meydan okuyan hakikat (*veritas redarguens*) ile tüm parlaklığıyla aydınlatan ontolojik hakikat (*veritas lucens*) arasındaki Augistinusçu ayrımda, vb. bulunabilir.

Husserlci zamansallık kuramı, size göre, Varlığın ötesinde bir başkalığı belirtiyor mu?

Gerçi Husserl'in zaman kuramı –bilhassa, *Zamanın İçsel Bilincinin Fenomenolojisi*'nde– kökten bir biçimde bu yönde ilerliyor görünse de, son çözümlemede zamana ilişkin eni konu *kozmolojik* bir nosyon kalır geriye; zamansallık, şimdide mevcut olana ait olan terimlerle, bir mevcudiyet ontolojisinin bakış açısından düşünülmeye devam edilir. Şimdi (*Gegenwart*) zamanın merkezileştirici boyutu olarak kalır Husserl'de. Geçmiş ve gelecek yönelimsel şimdileştirmelerle

(*Vergegenwartigen*) tanımlanırlar. Daha açık konuşmak gerekirse, Husserl şimdinin geçmişi muhafaza ettiğini, ve geleceğin şimdide önceden-içerildiğini veya şimdinin bir uzantısı olduğunu öne sürer. Geçmiş zaman veya gelecek zaman şimdinin kiplerinden (büründüğü biçimlerden) başka bir şey değildir. Şimdinin "geri-yönelim" olarak geçmişte ve "ileri-yönelim" olarak gelecekte çifte bir biçimde uzaması, başkasının veya aşkının kavranması ve temellükü olan mevcudiyet ontolojisini kuvvetlendirir. Husserl'in zaman üzerine derslerini yayımlayan Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da zamana ilişkin yaptığı fenomenolojik betimlemesine, zamanı ölüm karşısında duyduğumuz endişenin ifadeleriyle çözümleyerek bir başkalık öğesi katmıştır. Buna göre zamansallık –şimdi'nin bir temellüğü, bir zaptedilişi veya bir muhafazası olarak değil, ama daha ziyade– bizi şimdi'den alıp imkânların nihai bir ufkuna doğru serbest bırakan, kendi dışındaki (*extatic*) bir ölüme-doğru-olma olarak açımlanır.

Heidegger'in ölüme-doğru-olmak olarak zamansallık çözümlemesi, hâlâ, benim *olanı sürdürmenin, dünyayı benim en has* (eigenst) *halis* (eigentlich) *varoluşuma indirgemenin incelikli bir biçimi değil midir? Heidegger'e göre, ölüm* benim *ölümümdür.* Dasein *daima* benim *olan Varlıktır.*

Bu, benim ölüme ilişkin etik çözümlememle Heidegger'in ontolojik çözümlemesi arasındaki temel farktır. Heidegger'e göre, ölüm *benim* ölümüm iken, bana göre bu, *başkasının* ölümüdür. *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta Heidegger *Dasein*'ı neredeyse Darwinci bir tarzda "kendi varlığıyla ilgilenen bir varolan" diye tanımlar. *Varlık ve Zaman*'ın dokuzuncu paragrafında *Dasein*'ın temel özelliğini *benimlik* (*Jemeinigkeit*) diye tanımlar. Varlığın benimki haline gelmesinin, kendini *bana* dayatmasının veya yerleşmesinin yoludur bu. Varlığıma *benimki* olarak sahip olma, yani *Jemeinigkeit*, "ben"in ifade edilmesini önceler. *Dasein*, zaten *Jemeinigkeit* olduğu içindir ki, "ben" dir (*Ich*). Yalnızca öncel olarak kendi Varlığıma sahip olduğum için ben, ben olurum. Etik düşünceye göre ise, bunun tersine, benimkinin önceliği olarak *ben* nefret edilesidir. Bununla birlikte, etik, kişiliksizleştiren bir zaruret değildir. Tam da başkasına maruz kaldığım içindir ki, bir özne olarak, tekil bir kişi olarak, bir "ben" olarak ta-

nımlanırım. Başkası karşısındaki inkâr edilemez ve kaçınılamaz sorumluluğum beni bireysel bir "ben" yapar. Öyle ki, incinebilir bir başkası yararına –merkezi konumumdan feragat etmek için– kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir "ben" haline gelirim. Kitab-ı Mukaddes'in dediği gibi: "Ruhunu yitiren onu kazanır". Etik ben, varolmaya hakkı olup olmadığını soran ve varolduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır.

Şu son yıllarda kıta Avrupası felsefesine egemen olma eğiliminde olan yapısalcı ve postyapısalcı tartışmada öznenin kayboluşundan veya ölümünden çokça söz edildi. Sizin etik düşünceniz belli bir biçim altında özneliği korumaya yönelik bir girişim mi?

Özneye ilişkin düşüncem yapısalcılığınkinin aksi istikamette gider. Yapısalcı eleştiriye rağmen, anlamın tözsel veya hükümran merkezi olan bir özne fikrini veya kendi kendine yeterli idealist bir *cogito* fikrini muhafaza etmek istiyor değilim. Bu geleneksel ontolojik özne çeşitlemelerinin, *Olmaktan Başka Türlü*'de öne sürdüğüm meontolojik özne anlayışıyla herhangi bir alakası yoktur. Etik öznelik, ontolojinin her şeyi kendine indirgeyen idealleştirici özneliğinden kurtulur. Etik "ben", tam da, başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkasının daha önde gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir. Bence öznenin özgürlüğü en yüksek veya ilksel değer değildir. Bizim beşeri başkaya veya Mutlak başka olarak Tanrı'ya cevabımızın yaderkliği, öznel özgürlüğümüzün özerkliğinden önce gelir. Sorumlu olanın "ben" olduğumu teslim eder etmez, özgürlüğümün başkasına karşı bir yükümlülük tarafından öncelendiğini kabul ederim. Etik, özneliği, özerk özgürlükle zıtlık oluşturan bu yaderk sorumluluk olarak yeniden tanımlar. Kendi özgürlüğümün her şeyden önce geldiğini öne sürerek başkası karşısındaki ilksel sorumluluğumu reddetsem bile, başkasının benden, onun talebine bir yanıt vermeme özgürlüğümü olumlamamdan *önce*, bir yanıt talep ettiği olgusundan kaçamam. Etik özgürlük *zor bir özgürlük*'tür, başkası karşısında yükümlü, yaderk bir özgürlüktür. Sonuç olarak, başkası varlıkların en zengini ve en yoksuludur: Etik düzeyde, daima benden önce geldiği için –onun varolma-hakkı benimkini önceleyiğinden– en

zengindir; ontolojik veya politik düzeyde ise, bensiz hiçbir şey yapamadığı için –bütünüyle incinebilir ve maruz kalmış bir halde olduğundan– en yoksuldur. Başkası bizim ontolojik varoluşumuza musallat olur ve ruhu, kulağı kirişte bir uykusuzluk hali içerisinde uyanık tutar. Ontolojik olarak başkasını reddetmekte özgür olsak bile, rahatsız bir vicdanla, daima suçlu olarak kalırız.

Başkasına karşı etik yükümlülük salt olumsuz bir ideal, bizim gündelik dünyada-olma'mızda gerçekleşmesi imkânsız bir ideal değil midir? Her şey bir yana, ontolojik saik ve pratiklerle –bunlar ister politik ve kurumsal bütünlükler olsun, ister örgütlenme, tahakküm veya teknolojik denetim sistemleri olsun– yönetilen somut tarihsel bir dünyada yaşıyoruz. Etik bizim bildiğimiz insan toplumunda uygulanabilir bir şey midir? Yoksa apolitik bir yumuşakbaşlılığa bir davetten mi ibarettir?

Bu temel bir sorun. Kuşkusuz, teknolojik tahakkümün ve politik kendini korumanın ontolojik olarak hüküm sürdüğü bir dünyada yaşıyoruz. Bu politik ve teknolojik örgütlenme yapıları olmasaydı insanlığı besleyemez hale gelirdik. Beşeri varoluşun en büyük paradoksudur bu: Ontolojik olanı *başkasının uğruna* kullanmamız gerekir; başkasının hayatta kalmasını sağlamak için amaçların ve araçların teknik-politik sistemlerine başvurmamız gerekir. Önceden sözünü ettiğimiz bir konuya tekrar dönecek olursak, bu paradoks bizim dili kullanışımızda da mevcuttur. Ötesine gitmeyi denediğimizde bile, Yunan felsefesinin dilini ve kavramlarını kullanmaktan başka şansımız yoktur. Metafiziğin dilinden kurtulamayız; ne var ki, etiğin bakış açısından konuşursak, metafiziğin diliyle yetinemeyiz: zorunludur bu dil, ama yeterli değildir. Derrida'nın bu paradoks hakkında yaptığı yorumu paylaşmıyorum. O, Batı mevcudiyet metafiziğinin yapıbozumunu çaresi bulunmaz bir kriz olarak görmeye meyledercken, ben bunu Batı felsefesinin kendisini Varlığın ötesindeki aşkınlık ve başkalık boyutuna açmasına imkân verecek altın bir fırsat olarak görüyorum.

Dil etik olabilir mi, ve tabii hangi anlamda?

Olmaktan Başka Türlü'de "Bir söylenen olmaksızın söyleme nedir?" diye sorduğumda bu soruyu ortaya koyuyorum. Söyleme, sergileme/maruz kalma olduğu ölçüde etik içtenliktir. Öyle olduğunda, bu *söyleme*, *söylenen*'in ontolojik tanımlanırlığına indirgenemez. Söyleme içtenliğin kendini sergileyişini mümkün kılan şeydir; kendisi için hiçbir şeyi alıkoymaksızın her şeyi verme biçimidir bu. Ontoloji, hakikati bütün mevcudiyetin anlaşılırlığına eşitlediği ölçüde, söylemenin saf sergileyişini söylenenin bütünselleştirici kapalılığına indirger. Çocuk saf incinebilirlik olduğu ölçüde, ifadenin saf bir sergilenişidir; saklamayı, yanıltmayı, yapmacıklı olmayı öğrenmemiştir daha. Beşeri dili bir çocuğun veya örneğin bir hayvanın ifadesinden ayıran şey, insan muhatabın sessiz kalabilmesi, kendini içtenlikle sergilemeyi reddedebilmesidir. Beşeri varlığın beşeri olarak nitelenmesinin sebebi, onun konuşabilen bir varlık olması değildir yalnızca; yalan söyleyebilen, sergilemenin ve aldatmanın ikili imkânı olan dilin ikiyüzlülüğüyle yaşayabilen bir varlık olmasıdır aynı zamanda. Hayvan bu ikiyüzlülüğe muktedir değildir; örneğin ne köpek havlamasını, ne kuş şakımasını bastırabilir. Ama insan lafını bastırabilir; ve bu sessizliğini muhafaza etme, kendini tutma yeteneği politik olma yeteneğidir. İnsan şiire varan bir söylemeye kendini bırakabilir – veya yalanların söylemeyişine geri çekilebilir. Dil *söyleme* olduğunda başkasına etik bir açıklıktır; –sabit bir özdeşliğe veya eşzamanlı mevcudiyete indirgenen– *söylenen* olduğunda ise başkasına ontolojik bir kapalılıktır.

Ama söyleme*'nin etiğini toplumda gündelik alışverişimizde yansıtabilecek olan,* söylenen*'e ilişkin bir tür "ahlak" yok mudur? Bir başka ifadeyle, eğer politika ontolojik doğamızın bir ifadesi olduğu nispette etik olamıyorsa, hiç değilse (sizin bu terime verdiğiniz anlamda) "ahlaki" olamaz mı?*

Etik ile ahlak arasındaki bu ayrım çok önemli bu noktada. Ahlaktan, toplumsal davranışla ve yurttaşlık göreviyle ilgili bir dizi kuralı anlıyorum. Ancak ahlak, bu şekilde, beşeri hayatımızın idame ettirilmesinin örgütlenmesi ve iyileştirilmesinin toplumsal ve siyasal düzeninde işlerlik gösterdiği halde, son çözümlemede, başkasına karşı etik sorumluluk üzerine kuruludur. "İlk felsefe" (*prima philosophia*)

olarak etiğin kendisi, toplum için yasalar yapamaz ya da toplumda devrim yapacak ya da onu dönüştürecek davranış kurallarını üretemez. Etik, manifesto veya düzene çağrı düzeyinde etkinlik göstermez; muaşeret kuralları değildir. Etikten bir "çıkar gözetmezlik" olarak söz ettiğimde, bunun kayıtsızlık olduğunu kastetmiyorum; söylemek istediğim şey, bunun Varlıktaki çıkarımızı/ilgimizi, mülkiyete bağlı olan ve kendinden başkasını temellük eden bir dünyada-olma olarak *inter-esse*'mizi önceleyen başkasının çağrısına duyargalarımı açık bir edilginlik biçimi olduğudur yalnızca. Ahlak, politik "çıkarı", yurttaşlar arasındaki toplumsal mübadeleler dünyasını yöneten şeydir. Bir öznelliğin diğerine had safhada maruz kalması ve diğerine karşı duyarlılığı anlamındaki etik, gayri şahsi "üçüncü" şahsın politik dünyasına –yönetimin, kurumların, mahkemelerin, hapishanelerin, okulların, kurulların ve benzerlerinin dünyasına– girdiğimiz anda kabuğunu sertleştirir ve ahlak haline gelir. Ancak ahlaki düzene ilham vermeye ve onu çekip çevirmeye devam etmesi gereken norm, insanlararası etik normdur. Eğer ahlaki-politik düzen etik temelini terk ederse, faşizm veya totalitarizm dahil, tüm toplum biçimlerini kabul etmek zorunda kalır, çünkü onları değerlendiremez veya onlar arasında ayrım yapamaz artık. Devlet çoğunlukla anarşiden iyidir – ama her zaman değil. Bazı durumlarda, faşizmde veya totalitarizmde örneğin, devletin politik düzenine, başkasına karşı etik sorumluluğumuz adına meydan okunmak zorunda kalınabilir. Bu yüzden etik felsefenin ilk felsefe olarak kalması gerekir.

İnsanlararası'na ilişkin etik ölçütü, ontolojiye ait olan sahip olma ve bütünlük yapılarının bir yüz yüze ilişkiyle, mutlak olarak Başkasına saf maruz kalışla aşılacağı bir tür mesihçi eskatoloji olarak kullanmıyor musunuz?

Yine, burada da, "eskatoloji" terimine ilişkin kuşkularımın altını çizmem gerekir. *Eschaton* terimi insanla mutlak olarak Başkası arasındaki tarihsel farklılık ilişkisinde bir erek/son, bir ereklilik olabileceğini, aşkın olanın başkalığını aynının bütünselliğinden koruyan aralığın indirgenmesinin mümkün olabileceğini ima eder. O zaman, *eschaton*'u gerçekleştirmek, Tanrı'nın bir *telos* olarak kavranabileceği veya temellük edilebileceği ve başkasıyla sonsuz ilişkinin sonlu

bir eriyip kaynaşma düzeyine indirilebileceği anlamına gelecektir. Hegelci diyalektiğin vardığı yerdir burası: ontolojik olan ile etik olan arasındaki kopuşun radikal bir yadsınmasıdır. Eskatolojinin tehlikesi, insan-Tanrı ilişkisini bir hal, sabit ve süreğen bir durum olarak düşünme iğvasıdır. Etik sorumluluğu *uykusuzluk* veya *uyanıklık* olarak betimledim, çünkü o daimi bir teyakkuz ödevi ve asla uykuya dalmaması gereken bir çabadır. Şeylerin hali olarak ontoloji uyuyabilir. Ama aşk uyuyamaz; asla dingin veya süreğen olamaz. Aşk ötekine mütemadiyen dikkat etmektir; iki-kişilik-egoizm yaşayan kişilerin eviçi rehaveti veya birbirini sahiplenmesi biçimindeki burjuva aşk idealinden asla tatmin veya memnun olamaz aşk.

"Eskatoloji" terimini reddediyorsunuz, peki başkasıyla bu etik ilişkiyi betimlemek üzere "mesihçi" terimini kabul ediyor musunuz?

Yalnızca, "mesihçi"yi şu Talmud özdeyişi uyarınca anlıyorsak: "Şeriatın âlimlerine asla dinlenme yoktur, ne bu dünyada, ne de ötekinde; onlar toplantıdan toplantıya, daima tartışmaya giderler – çünkü daima daha çok şey vardır tartışacak." Tartışma ihtiyacına, teyakkuzumuza son verecek bir mesihçilik biçimini kabul edemem.

Ama mükemmel ve barışçı bir dünya için mücadele etmekle yükümlü değil miyiz etik olarak?

Evet, ne var ki bu barışı *kendim* için değil başkası için arıyorum. Tersine, "erdemin ödülü kendisidir" dersem bunu ancak *kendim* için diyebilirim; başkası için bir norm ortaya koyar koymaz onu sömürürüm, çünkü o zaman demeye getirdiğim şu olacaktır: Bana karşı erdemli ol, benim için çalış, beni sev, bana hizmet et, vesaire – ama buna mukabil benden bir şey bekleme. Bu Çar'ın annesinin öyküsü gibidir, hastaneye gider, ölmekte olan askere şöyle der: "Ülkeniz uğruna ölmekten dolayı çok mutlu olmalısınız." Daima, başkasından çok kendimden talepte bulunmam gerekir; işte bu yüzden Buber'in "Ben-Sen" etik ilişkisini bakışımlı bir eş-mevcudiyet olarak betimlemesine katılmıyorum. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inde Alyoşa'nın dediği gibi: "Hepimiz tüm diğerlerinden sorumluyuz – ama ben tüm diğerlerinden daha fazla sorumluyum." Ama bu her bir

"ben"in diğerlerinden daha fazla sorumlu olduğu anlamına gelmez, çünkü bu yasayı herkese genellemek –kendimden istediğim kadarını başkasından istemek– olur. Bu özsel bakışımsızlık bizzat etiğin temelidir: Başkasından daha fazla sorumlu değilim yalnızca, dahası tüm diğerlerinin sorumluluğundan bizzat sorumluyum.

Etiğin Tanrısı "filozofların Tanrısı"ndan, yani, geleneksel ontolojinin Tanrısından nerede farklılaşır?

Etik söz konusu olduğunda, Tanrı'nın izleri yalnızca içinden Tanrı'nın geçtiği ötekiyle sonsuz ilişkide bulunabilir. Böylece Tanrı kendini, Aristo'nun Kendi-Kendini-Düşünen-Bir-Düşünce olarak ve skolastik metafiziğin bir *Ipsum Esse Subsistens* veya *Ens Causa Sui* olarak tanımladığı ontolojik bir mevcudiyet olarak değil, bir iz olarak ifşa eder. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sı mantıksal tahmin ve yüklemlerle tanımlanamaz veya ispatlanamaz. Ortaçağ ontolojisi tarafından ileri sürülen bilgelik, iktidar ve nedensellik gibi en-üstünlük bildiren atıflar dahi Tanrı'nın mutlak başkalığına upuygun değildir. Tanrı'yı en-üstünlük bildiren atıflarla değil, aşkınlığa açılan ve Tanrı'nın geçişinin izlerini ifşa eden tek tek insanlararası olayları teşhis etmeyi deneyerek düşünebiliriz. Etik felsefenin Tanrı'sı, yaratılışın kadir-i mutlak Varlığı değil, insanla daima ilişki halinde bulunan ve insandan farklılığı asla kayıtsızlık olmayan peygamberlerin eziyet çeken Tanrı'sıdır.

Bu yüzden Tanrı'yı arzunun ifadeleriyle, amacına ulaştırılamaz veya tatmin edilemez –*satis*'in,[9] ölçünün, etimolojik anlamında– bir arzunun ifadeleriyle düşünmeyi denedim. Tanrı'yla ilişkimde asla yeterince sahip olamam, çünkü o benim ölçümü aşar, benim arzuma nazaran daima nispetsiz kalır. Bu anlamda bizim Tanrı arzumuzun bitimi ya da sonu yoktur: o sonu gelmezdir ve sonsuzdur, çünkü Tanrı mevcudiyetten ziyade yokluk olarak kendini ifşa eder. Aşk Tanrıyla insanın toplumudur, ama insan daha mutludur çünkü Tanrı'nın insanı varken, insanın yoldaş olarak Tanrısı vardır! Şu da var ki, Tanrı'nın insanın arzusunu tatmin edemeyeceğini söylediğimiz-

9. Latince *satis* yeterli, kâfi, elverişli; yeterli bir biçimde, yeterli ölçüde anlamlarına geliyor. (ç.n.)

de, tatmin olmayışın kendisinin yüce olduğunu eklememiz gerekir! Sonlu bir düzende kusur olan şey sonsuz düzende mükemmellik haline gelir. Sonsuz düzende Tanrı'nın yokluğu mevcudiyetinden daha iyidir. İnsanın Tanrıyı arayışının ve ona ilişkin kaygısının yol açtığı sıkıntı, tüketim veya rehavetten daha iyidir. Kierkegaard'ın belirttiği gibi: "Tanrı ihtiyacı yüce bir mutluluktur."

Varlığın veya mevcut-olmanın bir imkânsızlığı olarak Tanrı çözümlemeniz, etik ilişkinin ütopik veya gerçek-dışı olduğunu düşündürüyor gibi...

Düşünceme yöneltilen büyük itirazdır bu. "Etik ilişkinin gerçekleştiğini gördünüz mü herhangi bir yerde?" deniyor bana. Bense etiğin ütopik olması olgusu, gündelik eylemlerimizde başkasına cömertlik ve iyi niyet göstermemize engel olmaz, diye cevap veriyorum; masaya oturulduğunda "önce siz buyurun" demek veya kapıya kadar geçirmek gibi en küçük, en sıradan jestlerimiz bile etiğin tanıklığıyla doludur. Başkasına yönelik bu ilgi, bu dünyada bunun daima "yersiz" (*u-topos*) olması, "dünyevi davranış biçimlerinden" daima başka olması anlamında ütopyacı kalır; ama ütopyacılığın pek çok örneği var dünyada. Marksist kurtuluş terminolojisini çok iyi kullanan ve Arjantin halkının ıstırap ve bahtsızlıklarıyla hayli ilgili bir grup Latin Amerikalı öğrenciyle karşılaşmamı anımsıyorum. Biraz da sabırsızlıkla bana etik felsefemin bahsettiği başkasıyla ütopik ilişkinin hiç tanığı olup olmadığımı sordular. Ben de "evet, işte bu odada," diye cevap verdim.

Marksizm'in ütopik bir esine tanıklık ettiğini savunuyorsunuz o halde?

"Tanrı ve Felsefe"de (*Fikre Gelen Tanrı Üstüne* adlı kitabın içinde yer alıyor) Batı ontolojisinin "etik ve peygamberce bir çığlık" ile aşılmasından söz ettiğimde, aslında Marx'ın Batı idealizmini, dünyayı değiştirmekten ziyade onu anlama projesi olmakla eleştirmesini düşünüyordum. Marx'ın eleştirisinde, hakikatin ideal bir anlaşılırlıkla özdeşleştirilmesini hükümsüz sayan ve kuramın başkası için kaygının somut praksisine çevrilmesini talep eden etik bir bilinç bu-

luruz. Marksist ütopyanın pek çok kuşak üzerinde icra ettiği olağanüstü cazibeyi açıklayan şey, bu ifşa edici ve peygamberce çığlıktır. Tabii ki Marksizm'in itibarı, ifrata varan bir şekilde düşürülmüştür Stalinizm tarafından. Paris'teki 1968 İsyanı üzüncün bir başkaldırısıydı, çünkü Kruşçev Raporu'ndan ve Komünist Kilisenin kokuşmuşluğunun sergilenmesinden sonra vuku bulmuştur. 1968 yılı hayal kırıklığının neşesini tecessüm ettirdi; komünist idealin totaliter bürokrasi olarak yozlaştığı hakikatinin ortaya çıkmasının ardından, son bir tutunmaydı beşeri adalete, mutluluğa, kusursuzluğa. 1968'den geriye kalan, insanlığın kolektif hareketine olan inançlarını yitirdikleri için, Stalinist felaketten sonra Marksizm'in tarihin peygambervari elçisi olarak varlığını sürdürebileceğinden artık emin olmayan ve kendi gerçeküstücü kurtuluş biçimlerini arayan dağınık gruplar ve asi birey kümeleri oldu yalnızca.

Bugün felsefe hangi rolü oynayabilir? Felsefe pek çok çağdaş filozofun sözünü ettiği şu sona ulaştı mı?

Doğrusu şu ki felsefe –Heidegger ile Derrida'nın bir terimini kullanırsak– geleneksel onto-teoloji ve logos-merkezcilik biçimleri itibariyle bir sona vardı. Ne var ki felsefenin öteki anlamı olan eleştirel spekülasyon ve sorgulama için bu doğru değildir. Felsefenin spekülatif pratiği hiçbir şekilde sona ermek üzere değildir. Gerçekte, metafiziği aşmaktan ve onu yapıbozumuna uğratmaktan söz eden tüm çağdaş söylem birçok bakımdan metafizikten çok daha spekülatiftir. Akıl hiçbir zaman kendini tartışma konusu ettiğinde olduğundan daha çevik ve seyyal değildir. Felsefenin çağdaş sonunda, felsefe yeni bir hayatiyete kavuşmuştur.

Etik ve Siyaset

Söyleşi:
Alain Finkielkraut, Shlomo Molko[1]

14 EYLÜL 1982'de, Doğu Beyrut'taki bir partinin merkez bürosu, Lübnan Devlet Başkanı Beşir Gemayel'in konuşma yaptığı sırada bombalandı. Gemayel ve 26 kişi öldürüldü. İsrailliler olayın hemen ertesi günü "olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak" amacıyla Batı Beyrut'u işgal ederek karşılık verdi. Bu ifade, Begin hükümetini yaşanacakların sorumluluğunu kabul etmeye mecbur bıraktı. İşgal, Müslümanları Falanjistlerin intikamından koruma varsayımıyla yapılmasına rağmen, İsrail Savunma Güçleri (IDF) İsrail'e vur-kaç taktiğiyle saldırılar düzenleyen *fedailer* veya içeri sızmış Araplar olduklarından şüphelendikleri kişileri temizlemek amacıyla Falanjistleri Filistinlilerin kamplarına soktu. Hıristiyan askerler, İsrail Savunma Güçleri'nin herhangi bir müdahalesiyle karşılaşmadan Sabra ve Şatila kamplarında iki gün boyunca yüzlerce kişiyi katlettiler. 26 Eylül'de *New York Times*'a "*goyim* (Yahudi olmayan) *goyim*'i öldürüyor ve hemen ardından Yahudileri asmaya kalkışıyorlar," şeklinde açıklama yapan Begin, yasal soruşturma açmayı reddetti ilk başta.

Alain Finkielkraut ve Emmanuel Levinas, katliamın şoku devam ederken, 28 Eylül 1982'de Shlomo Molko tarafından "İsrail ve Yahudi Etiği" temasını tartışmak üzere *Radio Communauté*'ye davet edildi. Bu metin, söz konusu görüşmenin daha önce *Les nouveaux*

1. Söyleşiyi yapanlardan Alain Finkielkraut, École Polytechnique'de modern edebiyat alanında uzman öğretim üyesidir. Söyleşinin İngilizce basımı: Emmanuel Levinas, "Ethics and Politics", *The Levinas Reader*, Sean Hand (haz.), 1996, Oxford ve Cambridge: Blackwell içinde. Türkçe'de ilk kez C. Haşimi çevirisiyle *Tezkire*, no: 20, Nisan/Mayıs 2001 tarihinde yayımlanmıştır. Bu versiyon, çevirinin gözden geçirilmiş halidir.

cahiers'de, 18 (1982-3), 71, 1-8, yayımlanan transkriptidir. Pekinliği ve berraklığı açısından türünün yetkin bir örneğidir.[2]

SHLOMO MOLKO: Sabra ve Şatila'da yaşananlar başta İsrail'dekiler olmak üzere dünyadaki tüm Yahudileri sarstı. Sanki Yahudiliğin bizzat özü sarsılmış, ahlaki saflığı tehlikeye girmiş gibiydi. Tepkilerin aşırılığı, her ne kadar söz konusu durum burada ve orada sömürülse de, farklı grupların karanlık motivasyonlarının ötesinde, Yahudiliğin bazı ihtiraslarının göstergesi olabilir. Şüphesiz ki Emmanuel Levinas, Yahudiliğe en ince ve titiz anlatımı veren filozoftur. Bence Yahudiliğin içinde bulunduğu çağla yüzleşmesi, meselenin özünden hiçbir şey feda etmeksizin nadiren bu derece incelikle ele alınmıştır. Bu yüzden, bu olaylar etrafında yaşanan ve bizi, özelde de kendisini, çepeçevre saran sessizliği Levinas'ın hayati sorular sorarak kırabileceği umuduyla *Radio Communauté*'deyiz.

Alain Finkielkraut'un bu konuyu Emmanuel Levinas'la konuşabilecek en uygun kişi olduğunu düşündüm. Kısa bir süre önce Memorial'da yaptığı, bu geceki tartışmanın kavramlarını "masumiyetin ayartıcılığı" dediği şeye başvurarak tanımladığı son derece etkili konuşmasından dolayı seçtik kendisini. Bu konuşmanın son bölümünü alıntılamak istiyorum: "Bizler, hem zorlu tecrübelerimizde hem de geleneklerimizde demirlemiş halde bulunan masumiyet duygusu ile sorumluluk duygusu arasında bölündük. Henüz Yahudiler olarak masumiyet ve sorumluluktan hangisini seçeceğimizi bilmiyorum. Fakat, kararımızın zorlu soykırım tecrübesine verdiğimiz anlamı belirleyeceğine inanıyorum."

Emmanuel Levinas, Sabra ve Şatila'da yaşananlardan dolayı sorumlu mudur yoksa masum mudur İsrail, sorusunu ilk önce size yöneltmek istiyorum.

EMMANUEL LEVINAS: Felaketi duyduğumuz andaki tepkimizle başlamama izin verin. Bizi burada –ve muhtemelen orada, İsrail'de– ânında çepeçevre kuşatan şey, bir suçluluk duygusu olmamasına

2. Sean Hand'ın sunumu. (ed.n.)

rağmen sorumluluğun onuruydu. Tabii ki bunun Kitab-ı Mukaddes'in öğrettiği sorumluluk olduğunu düşünüyorum; ne var ki bu sorumluluk, insanın yaptığı herhangi bir eylemle hiçbir ilişkisi olmayan, her insan tekinin başkalarına karşı sorumluluğunu belirleyen bir sorumluluktur. Ben, bütün eylemlerden önce, Başkası'yla ilgiliyim ve asla bu sorumluluktan feragat edemem. İçimden gelen bir ifadeyle söylersem, "O beni göz ardı etse bile Başkası beni ilgilendirir". Dolayısıyla, "hiçbir şey yapmamış olanların"[3] sorumluluğundan, insanın başka biri için ilksel sorumluluğundan bahsediyorum. Bu sorumluluk birbirini gözeten iki insan arasındaki mesafede daha kuvvetli ve doğrudandır. Masum diye tanımladıklarımızın sorumluluğudur bu! Fakat bu, ne daha kolay uyumayı sağlayan ne de daha fazla rahatlık ve aydınlık getiren bir sorumluluktur. Doğrudan doğruya suçluluktan bahsetmesem bile, böyle bir sorumlulukta ısrar ediyorum.

Yahudi bilincini, vahşet çağları yüzünden hep teyakkuz halinde bulunan, zaman zaman insanın içindeki insanlığın ne olduğuna özel bir ilgi gösteren bir dikkatlilik hali olarak düşünüyorum: Bir yerlerde –özellikle de size yakın bir yerde–, insanlık suçluyken sizi şahsen hep içine çeken bir duygudur bu. Size yakındır o, sanki öngörülebilirmişçesine!

ALAIN FINKIELKRAUT: İki noktaya değinmek istiyorum. Sabra ve Şatila katliamlarından sonra İsrail Hükümeti, adeta, "hiç kimse bize ahlak hakkında bir şey öğretemez," diyerek araştırma komisyonu kurmayı ilk başta reddetti. Kudüs Belediyesi eski Başkan Yardımcısı Meron Benvenisti buna şöyle cevap verdi: "Bu Almanlar'ın bize yaşattığı belki de en son ahlaki acıydı: 'Hiç kimse bize bir şey öğretemez, bize bir şey söyleyemez.'" Masumiyetin ayartıcılığı olarak tarif ettiğim şey budur. İsrail'in en sıradan eylemleri bile kötü niyetli, haksız eleştirilerin şiddetli öfkesiyle karşılaştığı andan itibaren rahat vicdanımız ile kötü niyet arasında kurnaz ve tehlikeli bir diyalektik başlıyor. İsrail'e yönelik eleştirilerin tahammül edilemezliği yüzünden, yapılan eylemleri düşünmeksizin bütün zamanımızı bu eleştirilere adıyoruz.

3. Suçu olmayanlar kastediliyor. (ed.n.)

Düşünmeye yönelik eğilimimiz yine de daha ağır basıyor: Antisemitizm bizi "başkası" diye ayırdığına göre, bizim Başkası'na, bizden olmayanlara karşı sorumluluğumuz somut olarak ne olabilir? Eğer bizler, Hitler ile Ben Bella arasında sıkışmış, karmaşaya sürükleyen bir sıkıntı ve rahatsızlık verici çeşitli tehditler arasında tuzağa düşmüş, tarihin yaralanmış, incinmiş mutlak kurbanları isek, Yahudi olmayanlara karşı muhtemelen hiçbir sorumluluğumuz olmayacaktır. Bizim için kendimizi savunmak dışında hiçbir zorunluluğa yer kalmayacaktır. Bazı Yahudiler, burada sorumluluktan kaçmak amacıyla, insanlık tarihinin Yahudi olmaya verdiği özel statüye, zulmün karmaşıklığına başvuruyorlar. Emmanuel Levinas olarak bu ayartmaya karşı tepkiniz nedir?

LEVINAS: Her şeyden önce olgulara dönerek, size pek çok İsrail Yahudisinin, çoğunluğun tepkisini hatırlatmak isterim. Sorumluluk duygusuna sahip olanlar sadece burada bulunan bizler değiliz; orada, İsrail'de de sorumluluk duygusu en yüksek derecede hissediliyor. Gerçek masumiyet ancak bu tür bir sorumluluk duygusundan yükselir. Bu yüzden, hastalıklı olmayan, ahlaki olan bu tepkiyi mutlaka yüceltmeliyiz. Böyle bir tepkinin, bunu derhal hisseden ve soruşturma komisyonu açılmasını ilk talep eden Başkan Navon başta olmak üzere İsrail Yahudilerinin çoğunluğunun etik tepkisi olduğunu düşünüyorum. Fakat "masumiyetin ayartıcılığını" hatırlatmakta oldukça haklısınız. Masumiyet vicdanın sıfır derecesi değil, sorumluluğun yüceltilmiş halidir. Ve bu hal, *tzitzit*'lerimizdeki[4] bağlarla simgelenen Yahudi vicdanının son düğüm noktasıdır. Masumiyetimiz arttıkça sorumluluğumuzda artar.

Fakat Holokostu unutmak değildir bu. Hiç kimse Holokostu unutamaz. Her birimizin en kişisel ve en dolaysız belleğinde yer eden, hayatta kaldığımız için bazen kendimizi suçlu hissetmemize yol açan en yakınlarımızla ilgili şeyleri unutmak imkânsızdır. Ama bu, içinde bazen Tanrı'nın sesinin çınladığı insanın sesine kulaklarımızı kapamamızı hiçbir şekilde haklı çıkarmaz. Holokostu hatırlayarak

4. Tevrat'ta Yahudilerin elbiselerinin dört tarafına bağlamaları emredilen püskül ya da "saç buklesi". Püsküller Yahudiliğin emirlerini hatırlatma işlevi görürler. (ç.n.)

Tanrı'nın bütün durumlarda bizimle birlikte olduğunu söylemek, cellatların kemerinde yazan "Gott mit uns"[5] sözleri kadar iğrençtir. Sorumluluğun sınırları olduğuna, "kendimdeki" sorumluluğun sınırları olduğuna hiçbir şekilde inanmıyorum. Tekrarlıyorum, ben *kendim* asla ve asla Başkası'na karşı sorumluluktan feragat edemem. Fakat bize böyle bir düşmanlıkla saldıranlara, böyle bir şeyi yapmaya hakları olmadığını; dolayısıyla, sınırsız sorumluluk duygusuyla beraber, kuşkusuz bir savunmaya da her zaman yer olduğunu, çünkü bunun,[6] her zaman, yalnızca "benim" bir meselem değil, aynı zamanda komşularım olan yakınımdakilerin de meselesi olduğunu söylememiz gerektiğini düşünüyorum. Böyle bir savunmayı siyaset, ama etik açıdan gerekli bir siyaset olarak adlandırıyorum. *Etiğin* yanında *siyaset* için bir yer vardır – bu soruya daha sonra geri dönebilirim.

FINKIELKRAUT: İsrail'in Sabra ve Şatila katliamlarındaki tavrını ya da soruşturma komisyonu açmayı reddetmesini haklı çıkartmak için başvurulan masumiyet iddiasının ötesinde bir de "hikmet-i hükümet" söz konusu. Başka türlü söylersek, siyasi zorunluluklar haklılaştırma [öğeleri] olarak sunulmakta. Bunlar İsrail'deki herkesin farkında olduğu zorunluluklar. Fakat bana öyle geliyor ki Tel Aviv'de toplanan üç yüz bin gösterici, kesinlikle, etik ve siyaset arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek istediler. Sanki bazı ahlaki taleplerin, etik buyrukların politik zorunluluklar adına unutulduğu, bir kaymanın gerçekleştiği bir durum söz konusuydu. Güvenlik kaygısı saplantısına kapılan bu insanlar aynı zamanda bir başka saplantıyı, etik bir kaygıyı açığa vurdular. Bu gösterinin dile getirir göründüğü şey ikisinin uyuşmaz oldukları mıdır yoksa hiçbir durumda açık bir çelişkiye varmamaları gerektiği midir? Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?

LEVINAS: Eğer etiğin ve siyasetin talepleri kendi uçlarına götürülürse, ikisi arasında doğrudan bir çelişki olduğunu düşünüyorum. Bu çelişki genellikle soyut bir problemdir. Etik adına yazık ki, siyaset kendi haklılığına sahiptir. Siyasetin haklılığı insanoğlunda bulunur.

5. Alm. "Tanrı bizimle beraberdir." (ç.n.)
6. Sabra ve Şatila katliamı ve benzer olaylar kastediliyor. (ed.n.)

Şu an görebildiğim kadarıyla siyonist düşünce, bütün mistisizmi ya da yanlış, dolaysız mesihçiliği bir yana, kendi etik haklılığına sahip olan siyasi bir fikirdir. Siyonizm kendisini, yüzyıllardan bu yana dünyanın farklı yerlerinde cezadan muaf bir şekilde Yahudi kanı dökülmesini, Yahudilik durumunu belirleyen keyfiliği sona erdirecek bir yol ve politik çözüm olarak ifade ettiği müddetçe etik bir haklılığa sahiptir. Bu çözüm, tamamen soyut olmayan koşullarda, yani herhangi bir yerde değil, çoğunluğu Yahudilerin oluşturduğu bir politik bütünlüğün varlığı olarak özetlenebilir. Bana göre siyonizmin özü budur ve bu, silahları olan, caydırıcı ve gerekirse koruyucu olabilen bir orduya sahip, kısacası kavramın bütün anlamlarıyla Devlet'i gösterir. Onun gerekliliği ahlakidir – gerçekten de komşularımızı savunmak eski bir etik düşüncedir. Halkım ve akrabalarım benim komşularımdır. Yahudiyi savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz, ve özelde de her Yahudi savunduğunda komşusunu savunur.

Fakat etik olarak gerekli olan bu siyasi varoluşun yine etik bir sınırı vardır. Bu sınır nedir? Belki de bugün İsrail'de yaşananlar etik ve siyasetin karşı karşıya geleceği yeri işaretlemekte, sınırlarının nerede aranabileceğini göstermektedir. Maalesef, ahlak ve siyaset arasındaki çelişkiler sadece filozofların düşünümleriyle çözülmüyor. Pratiği, yani yaşanmış beşeri tecrübeyi gerektirir bu. Belki de, insanların evrensel sorunu olan etik ve siyaset arasındaki ilişkiye çözüm bulabileceğimiz yer burasıdır.[7] Bu çelişkiyle ilgilenenler, savaşa rağmen çelişkiyi günlük düşüncelerinin bir parçası yapanlar, uzun bir etik geleneğe sahip insanlardır. Orada yaşanmamasını tercih ettiğimiz olaylar, bu yüzden, zihnin genel tarihi içinde özel bir anlama bürünecektir. Acı çekenlerin ve mücadele edenlerin somut bilinçlerinde meseleyi aydınlığa kavuşturacak ışığın düştüğü yer burasıdır belki de.

Ne İsrail diğer herhangi bir devlet gibidir diyorum, ne de halkı diğer insanlardan farklıdır diyorum. Etik ve siyaset arasındaki ilişkiye karar verilmesinin, felsefi jargonla söylersek, ilişkinin "kendinde ve kendisi için" tanımlanmasının bu savaşın tutkusu, siyasi ve ahlaki olarak zorlu tecrübesi içinden gerçekleştirildiğini söylüyorum. Ne yazık ki bu, her geçen gün gelişen tehlikeli bir oyundur.

7. İsrail kastediliyor. (ed.n.)

FINKIELKRAUT: "Yahudi kanının dökülmesi cezadan muaf kalamaz" diyen Begin'di. Galilee için Barış Operasyonu, az önce gösterdiğiniz gibi, siyonizmin pratik olarak üzerine kurulduğu bu kurala göndermeyle gerçekleştirildi. O halde bazıları, tamam, Sabra ve Şatila da çok ciddi şeyler yaşandı, normal olmayan şeyler başladı, saygıyı hak etmiyormuşuz gibi göründük, fakat bu her şeyin şüphe altında olduğu anlamına gelmez; bu olaya isyan etmek soylu bir ruhun tepkisinden ibarettir, tarihin çamurlu çukurlarına düşmekten kurtulmuş saf bir vicdanın lüksüdür, diyebilirler.

LEVINAS: Bana, Begin'in ifadesiyle, devletin hangi sınırlar içinde haklılaştırılabilir göründüğünü söylemedim; ama unutmamamız gereken şey, onun bu ifadesinin hayli paha biçilmez bir ifade olduğudur. Bu ifade içinde, politik eylemin hatta askeri tedbirlerin haklılaştırıldığı sınırlar koymaz. Bunu unutmamalıyız. Çatışmanın ilk iki evresinde, Galilee için Barış Operasyonu ve Beyrut Kuşatması evrelerinde tartışılan şey de budur. Fakat Sabra ve Şatila'daki olaylar, her şeyin koptuğu, dağıldığı, herkesin ahlaki sorumluluğunun –ki masumiyeti kaçınılmaz bir şekilde ilgilendiren ve onu angaje eden bir sorumluluktur bu– devreye girdiği yerde ortaya çıkmıştır. Herkesin sorumluluğu. Oradaki hiç kimse bize, "Siz Avrupa'da barış içinde yaşıyorsunuz, İsrail'de değilsiniz, buna rağmen kendinizi yargılama konumunda görüyorsunuz," diyemez. Böyle bir durumda berikiler ve ötekiler arasındaki farkın en azından bir kereliğine ortadan kalktığını düşünüyorum. Sizin az önce dediğiniz gibi, insanlar bize "siz soylu ruhlarsınız" diyecekler. Hegel, ne olursak olalım, soylu ruhlar olmamamız gerektiğini öğretmiştir. Ama soylu ruhlar olmaktan korkumuz bizi alçak ruhlara dönüştürür.

MOLKO: Emmanuel Levinas siz "başka/sı"nın filozofusunuz. Başkasıyla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir, ve her şeyin ötesinde İsrailliler için Filistinliler "başkası" değil midir?

LEVINAS: Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba da olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinseniz komşunuz içinsinizdir. Fakat

komşunuz, 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. Orada yanlış yapan insanlar vardır.

MOLKO: Tartışmanın bu noktasında her ikinize bir soru sormak istiyorum. *Débat*'ın bir sayısında Monsignor Lustiger Yahudiliğin yönelimine dair çok güzel bir yazı yazdı. Yahudiliğin mesajını kendi bakış açıyla açıkladıktan sonra "mistisizmin siyasetin içinde yozlaştırılabilirliğine dikkat etmeliyiz," diyor. İsrail için böyle bir risk olduğunu düşünüyor musunuz?

FINKIELKRAUT: Bunun tersinin doğru olduğunu düşünüyorum. İsrail'deki risk siyasetin oldukça aceleci ve kaba bir şekilde mistisizme dönüşmesidir. Levinas'ın göstermiş olduğu gibi, şimdi biz, etik ve siyaset arasındaki çelişkilerin ve kolektif eylemi temel etik ilkelere uyumlu hale getirme yönündeki şu hem hayati hem de neredeyse imkânsız zorunluluğun hararetli bir sınavına şahit olmaktayız. Tehlikelerden biri siyasetin özerkliği tehlikesi, hikmet-i hükümete boyun eğme tehlikesidir. İsrail'de yüzleşilen öteki tehlike ise siyasetin gündelik pratikliğini göz ardı ederek, insan hayatında özgül bir alan olduğunu unutmak ve siyaseti mistik bir biçimde Tanrı'nın mevcudiyeti ve İnayetin işaretleri olarak okuma tercihidir.

1967 zaferinin İsraillilerin psikolojisi üzerindeki etkilerini yeterince düşünemiyoruz. Zaferin kapsamı ve hızı o kadar umulmadık ve mucizeviydi ki bazıları zaferi mesihî bir an olarak görmeye direnemedi. Bu yüzden mi İsrail hükümeti Batı Yakası'nın işgalini gündemine almadı? Daha sonra bu, Tanrı'nın vaat edilen toprakları Yahudilere geri verdiğinin, "kurtuluşun ilk safhasının" içinden geçildiğinin kanıtı oldu.

Eğer bir tehlike varsa bu, mistisizmin siyasetin içinde yozlaşması değil, siyasetin hastalıklı bir biçimde mistisizm seviyesine çıkarılması, iki alanın karıştırılmasıdır.

LEVINAS: İsrail için söz konusu riskin başka herhangi bir yerden daha az olduğunu düşünüyorum. Pek çok mistik düşünce ve hareketin,

barış ve sevgiye ilişkin pek çok öğreti ve düşüncenin yer aldığı dünya tarihini, savaşlar, şiddet ve fetihlerden, insanların yoldaşları tarafından ezilmesinden meydana gelen dünya tarihinin gerçek siyasi gidişatıyla karşılaştırırsanız, İsrail'in ruhu ve politik tarihi için endişeye sevk edecek daha az sebep olduğunu görebilirsiniz. Etik, asla uzun bir süre, çürümüş ve bozulmuş bir siyasetin rahat vicdanı olamaz. Son birkaç günde şahit olduğumuz doğrudan tepkiler bunu kanıtlamış ve etiğin "etik adına" ihlali, ânında sahtekârlık ve kişisel bir hata olarak algılanmıştır.

Az önce siyonizmin mesihçilikle karıştırılmasını eleştirdiğimde, daha doğrusu, siyonizmde mesihin doğumundaki ilk sancıyı gören mistisizmi siyonizmden ayırmak istediğimde siyonist mücadelenin değerini azaltmak istemedim. Yapmaya çalıştığım şey basitçe, siyonizmi politik bir prensip olarak tehlikeli olan mesihçiliğin basitleştirici imgesinden ayırmaktı. Tam tersine, siyonizmin, İsrail'in gerçek mesihçi unsuru olan İsrail'deki gündelik yaşamı içerdiğini düşünüyorum. Bu mesihçi unsur, çoğunlukla bolluk ve zenginlik içindeki güvenli konumlarını, Batılı konforumuzun değerleri tarafından altüst edilmemiş, ahlaki bir hayat sürmek için terk eden insanların her günkü fedakârlıklarında ve zorlu çalışmalarında bulunur. Tıpkı bir Talmud incelemesi olan *Makkoth*'un son sayfasında bahsedildiği üzre, uzak mesafelerden bile duyulan "Roma'nın gürültüsü"nden rahatsız olmayan, Haham Akiva gibi insanlardır bunlar. Bu anlamıyla İsrail'de olan birisinin Mesih'e yakınlığının burada[8] olan birisinden daha fazla olduğunu söyleyebilirim.

FINKIELKRAUT: Bir noktayı aydınlatmak istiyorum. Tel Aviv'deki gösteride yaşananlar son derece önemli. İsrail'in seçkinlerinin kendi ülkeleriyle uzlaşmasını izlediğimizi düşünüyorum. Seçkin kelimesiyle ne kastettiğimi açıklamama izin verin. Diğer Batı ülkelerinde olduğu gibi basitçe entelijansiyayı ya da teknokratik yapıyı kastetmiyorum. İsrail seçkinleri Kibutz işçilerinden, entelektüel dünyadan ve askeri aristokrasiden oluşur. Bu seçkinler 1977'den 25 Eylül'deki bu gösteriye kadar basit bir siyasi hayal kırıklığından daha derin ve üzücü sıkıntılar yaşadılar: Neredeyse öz vatanda yaşanan bir sürgün-

8. Avrupa'da yaşayan Museviler kastediliyor. (ed.n.)

dü bu. İsrail'i inşa ettiklerini düşünenler artık İsraili tanıyamıyorlardı. Bugün onları duymak, Tel Aviv'deki 300 bin kişinin gösterdiği gibi, Ben Gurion ve Levi Eşkol siyonizminin hâlâ canlı olduğu anlamına gelir. Bu bir mutluluk hissi değildir; ama artık bir *yabancılaşma* da yoktur. Yalnızca bu düşünce kalplerimizi sakinleştirebilir: Biz diaspora Yahudileri İsrail'den uzaklığın gerektirdiği alçakgönüllülükle ve imkânlarımız ölçütünde bu değerleri, siyonizmin bu imajını, İsrail'in bu gerçeğini desteklemeliyiz.

LEVINAS: İsrail'in gerçeği! Çünkü İsrail'e –ve oradaki yeni yaşam tarzına– derin bir bağlılık ancak ve kesinlikle kutsal metinlerimizin mirasıyla uyumda bulunabilir. Bu konuda yeterince konuşulmadı, –ardında kim olursa olsun– Sabra ve Şatila'daki olaylarda gerçekleşen beşeri imkânın yarattığı şokun Yahudiler ve insanoğlu olarak sahip olduğumuz bütün tarihimiz bakımından ifade ettiği anlam yeterince konuşulmadı. Korumamız ve savunmamız gereken şey sadece düşüncelerimiz değil, ruhumuz ve ruhumuzu yükselten şeylerdir: Kitaplarımızdır. Evet, kitaplarımızın tehlikede olması, bu, Yahudiler için muazzam bir sorun ve had safhada bir tehdittir! Kitaplarımız, tarih boyunca bizi taşıyan, hatta yeryüzünden daha çok desteğimiz olan kitaplarımız.

FINKIELKRAUT: Bu düşünceyi biraz daha açabilir misiniz? Söz konusu olan niçin bizim kitaplarımızdır? Niçin bütün tarihin yarasıdır o?

LEVINAS: Kitaplarımızın bir özetini vermeyeceğim. Burda Talmud da üç defa geçen bir metin var. İzin verirseniz bütünüyle ve yalın bir biçimde alıntılamak istiyorum: "Üstadlarımız şöyle demişlerdir: Kusuru olmadan saldırıya uğrayanlar, iftira etmeden iftira edilenler, sevgiyle itaat edenler ve ıstırap çekerken hoşnut olanlar, ihtişamıyla yükselen güneşe benzerler." İhtişamla yükselen güneş metaforu, Talmud âlimlerince, Deborah askeri zaferinin muhteşem şarkısıyla biten Hâkimler 5. bölümden alınmıştır. Zafer güneşinin gerçek ışığı yalnızca "iftira etmeden iftiraya tahammül edenler" üzerinde parlar demektedir adeta. Sanki Deborah'taki askeri mücadele, adeta ahlaki bir zaferi simgelemektedir.

Siyonizmi –ya da dünyayla veya insanla onun mesajının gerektirdiği ilişkiyi– yeryüzünü asli mekân olarak anlayan bir tür alelade mistisizmle karıştıranların yararlanacakları başka bir Talmud metnine değinmek istiyorum. Metin iftiranın mahkûm edilmesiyle ilgilidir. Fakat Talmud her zaman bir şeyden bahsederken başka bir şeyi de söylemeyi amaçlar. İftira mahkûm edilmelidir. Bunu nasıl biliyoruz? Tabii ki Kitap'tan, Musa'nın Yahudilerin girmesi gereken toprak hakkında bilgi edinmek üzere gönderdiği kâşifleri anlatan ve Sayılar'da geçen bir pasajdan biliyoruz. Fakat kâşifler bu toprağa alenen iftira etmişlerdir. Metne göre kâşifler ölümle cezalandırılmıştır. Ve burada Talmud sorar: "Toprağa iftira eden kâşiflerin mahkûmiyetinden ve cezalandırılmasından ne öğrendik?" Bu bize, her şeyden önce insanlar hakkındaki iftiranın vahametini öğretmelidir. Yalnızca "taş ve ağaç" olan şeylere iftira çoktan ölümü hak ediyorsa, insanlara yönelik bir iftira *a fortiori*[9] daha ağır bir şey olmalıdır. Argüman –argümanın *a fortiori*'si– dikkate değer. İnsan topraktan, hatta ve hatta kutsal topraktan daha kutsaldır, çünkü bir insana yapılan hakaretle karşılaştırıldığında bu kutsal toprak bütün çıplaklığıyla sadece taş ve odundan ibarettir.

9. *A fortiori*: Haydi haydi. (ed.n.)

Etik ve Sonsuz

Söyleşi: Philippe Nemo

ÖNSÖZ

BU KİTAPTA sunulan söyleşiler Şubat-Mart 1981'de France-Culture tarafından kaydedildi ve yayımlandı. Söyleşiler yayımlanma aşamasında hafifçe elden geçirilip bütünleştirildi. Emmanuel Levinas'ın felsefesinin özlü bir sunumunu oluşturan bu söyleşiler için en uygun başlık *Sonsuz ve Etik* oldu. Bu on söyleşi Levinas'ın düşüncesinin oluşum yıllarından başlayıp *Varoluştan Varolana* ve *Zaman ve Başka* başlıklarını taşıyan kısa olmakla birlikte önemli iki eseriyle, *Bütünlük ve Sonsuz* ile *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* isimlerini taşıyan felsefi iki büyük eserine, oradan da Tanrı sorununa hasredilmiş –sonradan bir derlemede bir araya getirilen[1]– en son makalelerine kadarki gelişimini izliyor.

Bu özet, Levinas'ın felsefesinin pek çok veçhesini ele almasa da, belli bir anlamda yine de sadık bir sunum oluşturuyor. Bu sunumu yazarın kendisi biçimlendirdi: Böylece yazar yapıtı üzerine genel bir bakış önermiş, argümanlarını basit ifadelerle dile getirmeyi kabul etmiş, ününün ve yapıtlarının arkasına sığınmayarak akademilerimizde âdet haline gelmiş sahteliğin ve akıldışılığın karşı kutbunda yer almış oldu. Şu halde bu özet, bir söylemde, söylem sahibinin de bizzat hazır bulunuşunun sağlayacağı sadakat anlamında sadık bir sunumdur.

Levinas, Platon'un *Phaidros*'unu yorumlarken, söylevin babasının, yazarının bu hükümranlığı ve alçakgönüllülüğü üzerinde sık sık durmuştu. Söylevin babası, sorgulanan ve yanlış anlaşılan yazılı söylevi savunuyor, onu yeniden oyuna sokuyor, ânın sınayışına –söylevin nihai olarak kendisine yollanmış olduğu, hali hazırda ora-

1. Fransızca basımı: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1982.

da olan öteki insanın sınayışına– tâbi kılıyordu. Bu anlamda ve bu durumda, bizzat hazır bulunan yazarın *söylemesi* (*le dire*), oluşturulup bırakılmış yapıtın *söylenen*'ini (*le dit*) sahici kılar; çünkü yalnızca o, *söylenen*'in tersini-söyleyebilir ve böylece onun hakikatini yükseltebilir. Kendi düşüncesinden söz eden yazar yeniden-söylemek istediği şeye karar verir. Yazarın, bazen, muhatabın taleplerine karşılık vermesi onun neyi her şeyin üstüne koyduğunu büyük bir açıklıkla ortaya koyar. Levinas'ın sorularımıza cevap verirken uymak istediği yordam böyleydi. Doğrusu bu sorular Levinas'ı, kitaplarında uzun uzun ele aldığı konuların dışındaki konularda konuşmaya davet etmiyordu; yine de burada daha önce yayımlanmamış kimi görüş ve açıklamaların da yer aldığını belirtmeliyiz.

Emmanuel Levinas etiğin filozofudur, kuşkusuz çağdaş düşüncenin tek ahlakçısıdır o. Etik bir uzmanlık alanıymışçasına onu bir etik uzmanı olarak düşünenlere yapıtlarının okunmasından önce bu birkaç temel tezi öğretecektir: etik ilk felsefedir, metafiziğin diğer dalları bu etik temelden hareketle anlam kazanır. Çünkü ilk soru, onunla varlığın yarıldığı ve insani olanın "varlıktan başka türlü" olarak kendini kurduğu ve dünyayı aştığı soru, onsuz düşüncenin diğer tüm sorgulamalarının gelgeç ve boş bir araştırmadan başka bir şey olmadığı soru, adalet sorusudur.

*Philippe Nemo**

* Philippe Nemo 1949 doğumlu. Mayıs 1968 olayları sonrasında Marksizm'den uzaklaşan aydınlar grubu içinde yer aldı. Fransa'nın "yeni filozofları"ndan. *Yapısal İnsan* ve *Eyüp ve Kötülüğün Aşırılığı* adlı eserlerin yazarı.

I. KİTAB-I MUKADDES VE FELSEFE

PHILIPPE NEMO: Düşünmeye nasıl başlanır? İnsanın, kökensel olaylar sonrasında, kendisine kendisi hakkında sorduğu sorularla mı? Ya da, ilkin, temasa geçilen düşünceler ve yapıtlarla mı?

EMMANUEL LEVINAS: Düşünce, muhtemelen, sözel bir biçimde ifade edemediğimiz travma ve yoklamalarla başlar: bir ayrım, bir şiddet sahnesi, zamanın yeknesaklığının ani bir bilincidir bu. Bazı kitapların okunmasıyla –her zaman felsefi kitaplar değildir bunlar– başlangıçtaki şoklar, sorunlar ve problemler haline gelerek insanı düşünmeye iter. Ulusal edebiyatların burada çok önemli bir rol oynamaları mümkündür. Bu sayede sözcük öğrenilmesinden ötürü değil, artık büsbütün ütopik olmasa da "mevcut olmayan gerçek yaşamın" onlarda yaşanmasından ötürü. Kitaba duyulan büyük korkuda, kitap bir malumat kaynağı veya öğrenmede bir "araç", elimizin altında bir başvuru metni olarak görülmekle kitaba yapılan "ontolojik" göndermenin değeri azımsanmış oluyor; oysa kitap, varlığımızın bir *kipliği*'dir. Aslında okumak, kendimizi, kendimize dair kaygının gerçekçiliğinin –veya politikasının– üstünde tutmaktır; bununla birlikte buradan ne güzel ruhların yüce yönelimlerine, ne de "olması gereken"lerin normatif idealitesine varılmaz. Bu anlamda, Kitab-ı Mukaddes benim için en mükemmel kitaptır.

NEMO: Karşılaştığınız ilk büyük kitaplar hangileriydi? Kitab-ı Mukaddes veya filozoflarınkiler?

LEVINAS: Çok erken bir dönem için Kitab-ı Mukaddes, üniversitede ilk felsefi metinler, orta öğrenimdeyken psikolojiye kabaca bir göz atış ve bir "Felsefeye Giriş" kitabında "felsefi idealizm" üzerine birkaç sayfanın hızlı bir okunuşu. Ama Kitab-ı Mukaddes'le filozoflar arasındaysa, Rus klasikleri –Puşkin, Lermontov, Gogol, Turgenyev, Dostoyevski ve Tolstoy– ve tabii Batı Avrupa'nın büyük yazarları, özellikle de insanda büyük hayranlık uyandıran *Hamlet, Macbeth ve Kral Lear*'ıyla Shakespeare. Rus romancıların kahramanları-

nın durmaksızın kafa yordukları şu ünlü "hayatın anlamı", insani olanın anlamı gibi felsefi bir problem, felsefe lisans programlarında yer alan Platon ve Kant'a iyi bir hazırlık oluşturmaz mı? Geçişleri fark etmek zaman alır.

NEMO: Bu iki düşünme biçimini, Kitab-ı Mukaddes'i ve felsefeyi, nasıl uyuşturuyorsunuz?

LEVINAS: Uyuşmaları gerekir mi? Bana kazandırılan din duygusu belirli inançlardan ziyade kitaplara –Kitab-ı Mukaddes ile onun kadim dönemlerdeki hahamlara dek giden geleneksel yorumlarına– saygıdan ibaretti. Böyle derken, bunun zayıf bir din duygusu olduğunu söylemek istemiyorum. Kitab-ı Mukaddes'in, içinde temel şeylerin, yani insan yaşamı bir anlama kavuşsun diye söylenmesi *gereken* şeylerin söylendiği ve bunların da yorumculara derinliğin ta kendisinin boyutlarını açan bir tarzda dile getirildiği kitapların Kitabı olduğu duygusu, edebi bir yargının "kutsal"a ilişkin bilinci basitçe ikame etmesi değildi. Kitab-ı Mukaddes'teki kahramanların şu olağanüstü varlıkları, şu etik doluluk ve şu gizemli yorum imkânları... bunlar benim için aşkınlığı ifade eden şeyler olmuştu. Hiç de az şey değil bu. Yorumsamayı tam bir cüretkârlık göstererek dinsel yaşam ve usuller (*liturgie*) olarak sezinlemek ve hissetmek az şey değil. Her ne kadar Kitab-ı Mukaddes'teki temaların somutluğuna felsefi metinlerde doğrudan doğruya rastlanmazsa da, bana öyle görünmüştür ki okunmalarında yorumun tuttuğu yer bakımından büyük filozofların metinleri, Kitab-ı Mukaddes'e karşıt olmaktan ziyade yakındır. Zaten ilk zamanlarda, felsefenin aslen tanrıtanımaz olduğu yollu bir izlenime sahip değildim ben – doğrusu bugün de öyle düşünmüyorum. Felsefede her ne kadar ayet kanıtın yerini tutamıyorsa da, metnin tüm insan-biçimci metaforlarına karşın, yine ayetin Tanrısının filozof için Tin'in ölçütü olarak kalması mümkündür.

NEMO: Son dönem eserleriniz Kitabi teolojinin esasıyla felsefi geleneği ve onun dilini birbirleriyle uyumlu hale getirme girişimi olarak yorumlanabilir. Tutumunuz iki "kitabiyat" arasında barışçı bir birlikte varoluşu sağlamaktan daha fazlasını barındırıyor olsa gerek.

LEVINAS: Bu iki geleneği "uyumlulaştırmayı" veya "uzlaştırmayı" hiçbir zaman alenen hedeflemiş değilim. Eğer onlar birbiriyle uyumluysa, bunun nedeni muhtemelen her felsefi düşüncenin felsefe öncesi deneyimlere dayanması ve benim Kitab-ı Mukaddes okumalarımın da bu kurucu deneyimlere bağlı olmuş olmasıdır. Böylece Kutsal Kitap, benim felsefece düşünme, yani tüm insanlara baş vurarak düşünme tarzımda –kendim bunu o kadar fark etmesem de– esaslı bir rol oynamıştır. Ama benim için Kitab-ı Mukaddes'in kurucu deneyiminin dinsel derinliğini ölçen şey, Kitab-ı Mukaddes'in anlattığı aziz tarihin basitçe bir dizi olmuş bitmiş olaydan ibaret olmadığına dair keskin bir bilinçtir aynı zamanda; bu aziz tarihin Yahudilerin yeryüzünde dağılmış halde bulunmalarının kaderiyle güncel ve dolaysız bir ilişkisi vardır. Bu kadim kitabın şu veya bu noktasının örtük dogmatizmine ilişkin tüm entelektüel kuşku, reel Yahudi tarihinde ciddiyetini daima korumuş şeylerde anlamını ve etkilerini kaybediyordu. Benim nazarımda Batı felsefe tarihi son sözü söyleme hakkını hiçbir zaman kaybetmemişti, her şey onun dilinde ifade edilmeliydi – ne var ki bu dil varlıkların ilk anlamının yeri, anlamlı olanın başladığı yer değildir belki de.

NEMO: Buradan şu geleneğe gelelim. Okuduğunuz ilk filozoflar hangileri?

LEVINAS: Daha Fransa'da felsefe öğrenimime başlamadan önce, size sözünü ettiğim büyük Rus yazarlarını okumuştum. Özgül felsefi literatürle ve filozoflarla ciddi temasım Strasbourg'da olmuştur. Orada, on sekiz yaşındayken, nazarımda büyük bir itibara sahip dört üniversite hocasıyla karşılaştım: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines ve Henri Carteron[2]. Evet, bu insanlar! Do-

2. Charles Blondel (1876-1939), fizikçi ve felsefeci, 1919'dan 1937'ye dek Strasbourg'ta psikoloji okuttu. Eserleri: *Marazi Bilinç* (1914), *Psikanaliz* (1924), *İlkel Zihniyet* (1926), *Kolektif Psikolojiye Giriş* (1928), *Marcel Proust'un Psikolojisi* (1932), *İntihar* (1933).

Maurice Halbwachs (1877-1945), matematik ve felsefe öğrenimi gördü, Durkheim'ın öğrencisi. Eserleri: *İşçi Sınıfı ve Yaşam Düzeyleri* (1913), *Hafızanın Sosyal Çerçeveleri* (1925), *İntiharın Nedenleri* (1930), *İşçi Sınıfında İhtiyaçların Evrimi* (1933). Savaş sırasında Buchenwald'e nakledilirken öldü.

lu dolu geçen ve yaşamımdaki hiçbir şeyin yalanlayamadığı bu yılları her anışımda safiyane bir heyecan oluşur bende. Maurice Halbwachs işgal sırasında bir şehit ölümüyle öldü. Bu ustalarla temas entelektüel dürüstlük ve idrakın büyük erdemlerini ve tabii Fransız üniversitelerinin vuzuh ve inceliğini serdi gözlerimin önüne. Platon ve Aristo, Descartes ve kartezyenler, Kant... büyük filozoflara başlangıç. Ama henüz Hegel değil, yirmili yıllarda Strasbourg Edebiyat Fakültesinde Hegel yoktu! Öğrencilerin öğrenimleri ve zihinleri üzerinde, özellikle Durkheim ve Bergson etkiliymiş gibi geliyordu bana. Adları anılanlar ve kendilerine karşı çıkılanlar onlardı. Tartışılmaz bir biçimde, hocalarımızın hocasıydı onlar.

NEMO: Bir Durkheim'ın sosyolojik düşüncesiyle bir Bergson'un salt felsefi düşüncesini aynı kefeye mi koyuyorsunuz?

LEVINAS: Görünüşte Durkheim deneysel bir sosyolojiyi başlatmıştır. Ama onun yapıtı "rasyonel bir sosyoloji" olarak, toplumsal olanın temel kategorilerinin geliştirilmesi olarak da görülebilir. Toplumsal olanın bireysel psikolojilerin bir toplamına indirgenemeyeceği temel fikrinden yola çıkan, bugün, "toplumun özlerinin bilimi" (*éidétique*) denen şey olarak da görünür. Metafizikçi Durkheim! Toplumsal olanın, bizzat tinsel olanın düzeni olduğu, hayvani ve beşeri psişik doğanın üstündeki varlığın yeni bilmecesi olduğu fikri; ve bireyin anca tanınmaya başlandığı ve daha yeni gün yüzüne çıktığı şu bireysel yaşamda tin boyutunu açan, güçlü bir biçimde tanımlanmış olan "kolektif temsiller" planı. Durkheim'da, bir anlamda, "varlık düzeyleri"ne, bu düzeylerin birbirlerine indirgenemezliğine ilişkin bir kuram bulunur. Tüm anlamına Husserlci ve Heideggerci bağlamda kavuşan bir fikirdir bu.

NEMO: Bergson'un da adını andınız. Peki, onun felsefeye başlıca katkısı nedir size göre?

Maurice Pradines (1874-1958), psikolog ve felsefeci. Eserleri: *Duyu Felsefesi* (1928-34), *Dinin Ruhu* (1941), *Genel Psikoloji İncelemesi* (1943-46), *Tinin Türlerdeki Macerası* (1955).

Henri Carteron (1891-1929), felsefeci. Eserleri: Aristo'nun *Fizik*'inin çevirisi, *Aristo Sisteminde Güç Kavramı* (1923). (ç.n.)

LEVINAS: Süre (*durée*) kuramıdır. Saatlerin zamanının üstünlüğünün yıkılmasıdır; fiziğin zamanının yalnızca türetilmiş bir zaman olduğu fikridir. Çizgisel ve türdeş zamana indirgenemez olan sürenin yalnızca psikolojik değil, bir anlamda "ontolojik" önceliğinin bu olumlaması olmaksızın Heidegger *Dasein*'ın sonlu zamansallığına ilişkin tasavvurunu ortaya koymaya cüret edemezdi. Ama Bergson'un zaman tasavvurunu Heidegger'inkinden ayıran temel bir farklılık tabii ki vardır. Yine de, felsefeyi bilimsel zamanın muteber modelinden özgürleştirme onuru Bergson'a aittir.

NEMO: Peki, Bergson okuması sizde hangi daha kişisel endişeye veya soruya karşılık geldi?

LEVINAS: Yeniliklerin mümkün olmadığı, umut dolu bir geleceği olmayan bir dünyada, her şeyin önceden düzenlendiği bir dünyada bulunma dehşetine; yazgı karşısındaki kadim dehşete, olacak şeyler bir anlamda zaten olmuş bitmiş olduğundan evrensel mekanizmanın yazgısı karşısındaki, saçma yazgı karşısındaki dehşete karşılık geldi! Bunun tersine Bergson, zamanın kendine özgü ve indirgenemez gerçekliğini açıklığa kavuşturuyordu. En modern bilimin hâlâ bizi "hiçbir yeniliği" olmayan bir dünyaya havale edip etmediğini bilmiyorum. Bize hiç değilse kendi ufuklarındaki yenileşmeyi temin ettiğini düşünüyorum. Ama yeninin tinselliğini, fenomenin varlığının bir "olmaktan başka türlü"de serbest kaldığını, bize Bergson öğretmiştir.

NEMO: Öğreniminizi bitirdiğinizde felsefe yapmak istiyor muydunuz?

LEVINAS: Kuşkusuz "felsefe çalışmak" istiyordum, ama salt pedagojik bir faaliyetin dışında ya da kitaplar çıkarıp kendini gösterme merakı dışında neyi ifade edebilirdi bu? Durkheim'ın *a priori*'lerini geliştirmiş olduğu, öğrencilerinden istediği, onlara tavsiye ettiği deneysel bir sosyoloji yapmak mı? Bergson'un bitmiş, tamamlanmış, bir şiir kadar mükemmel yapıtını tekrar etmek veya onun bir çeşitlemesini sunmak mı? Kendini daha en başta bir dogmalar sistemi içine kapatılmış olarak bulmaksızın ya da kaotik sezgilerle işe giriş-

me riskiyle karşılaşmaksızın "felsefe çalışma" imkânının somut anlamını Husserl ile keşfettim. Hem açılım hem yöntem izlenimi, "çizgiden çıkmaksızın" sürdürülmek istenen felsefi bir soruşturma ve araştırmanın uygunluk ve meşruiyeti duygusu... Bunlar, kuşkusuz onun felsefeyi "kesin bir bilim olarak" formüle eden mesajının ilk çekiciliğiydi. Ama Husserl'in yapıtı beni asıl bu biraz biçimsel olan vaatle fethetmemiştir.

NEMO: Hussel'in yapıtıyla temasınız nasıl oldu?

LEVINAS: Tesadüfen. Strasbourg'ta genç bir öğrenci olan, daha sonra kendisiyle Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'ının Fransızcaya çevirisini birlikte yapacağımız ve o zamanki adıyla bitirme ödevini Husserl üzerine yapan bayan Peiffer bana okuduğu bir metni salık verdi, *Mantık Araştırmaları*'ydı bu. Metni okumaya giriştim, başlangıçta çokça zorlanarak, büyük bir özen ve tabii büyük bir sebatla ve kılavuzsuz olarak. Azar azar Husserl'in özsel hakikati zihnimde belirdi. Yöntemini izlerken onun tüm kurallarına uymasam da bu özsel hakikate bugün de bağlıyım.

İlk olarak, kendini yakalamanın veya yeniden yakalamanın *sich zu besinnen*, sarih bir biçimde "işin neresindeyiz?" sorusunu sormanın, bir durum saptaması yapmanın imkânı. Onca ses getiren *Wesenschau*'nun, özlere ilişkin görü'nün ötesinde en geniş anlamıyla fenomenoloji budur belki de. Kendisi üzerinde ısrarlı, radikal bir düşünüm. Hiçbir kendiliğindenliğin veya hiçbir olmuş bitmiş mevcudiyetin tuzağına düşmeksizin kendini arayan ve betimleyen bir *cogito*. Bu cogito kendini bilgiye doğallıkla dayatan, dünya ve nesne haline getirilmiş olan şeyden muazzam bir kuşku duyar. Dünya ve nesne olarak kurulmuş olanın nesnelliği onu sabitleyen bakışın önünü tıkar, ona geçit vermez aslında. Bu nesnellikten, daima onu hedefleyen, ama onun tarafından gölgelenen ve unutturulan düşüncelerin ve yönelimlerin tüm ufkuna ulaşmak gerekir. Fenomenoloji, unutulmuş bu düşüncelerin –bu yönelimlerin– geri çağrılmasıdır; dünyada bulunan düşüncenin pek anlaşılmayan –yanlış anlaşılan– yönelimlerine tam bir bilinçle dönüştür. Gerçi, fiilen uygulanışıyla sınırları ister istemez açığa çıksa da, hakikat için zorunlu olan bütünlüklü bir düşünümdür o. Filozofun şeylerin huzurunda bulunuşudur: yanılsama-

sız ve retoriksiz olarak, gerçek statülerindeki şeylerin huzurunda bulunma. Tam da bu statüyü, şeylerin nesnelliğinin anlamını, varlıklarının anlamını aydınlatarak, yalnızca "bu nedir?" sorusuna değil, "bu nasıl böyle*dir*?, bunun böyle olması ne anlama gelir?" sorusuna da cevap vererek.

Düşüncenin gölgede kalmış yönelimlerinin geri çağrılması olan fenomenolojik çalışmanın metodolojisi fikrimce her felsefi çözümleme için zorunlu görünen kimi fikirlerin kökeninde yer alır aynı zamanda. Ortaçağın bilincin yönelimselliği fikrine yeni bir güç kazandırılmasıdır bu: "Her bilinç bir şeyin bilincidir"; bilinç "anlam vererek yöneldiği" nesneye referans yapmaksızın betimlenemez. Yönelimsel bir bilgi olmayan hedef (*visée*) bizzat kendi dinamizmi içersinde duygu veya isteklerde "duygulanımsal olarak" veya "edimsel olarak" nitelendirilmiş olandır. Teorik olanın önceliğine karşı Batı düşüncesindeki ilk radikal itirazdır bu. Heidegger bunu araç-gerecin (*l'ustentile*) betimlenmesinde, parlak bir biçimde yeniden ele almıştır Fenomenolojinin bir başka karakteristik özelliği de yönelimsellik ile bağlılaşık olan şu fikirdir: nesnelere erişen (*accès*) bilinç kipleri nesnelerin özüne *özsel olarak* bağımlıdır. Tanrı'nın kendisi de maddi bir nesneyi ancak onun çevresini dolaşarak tanıyabilir. Varlık varlığa erişimi buyurur. Varlığa erişim, varlığın betimlenmesine bağlıdır. Bu hususun da Heidegger'i haber verdiği kanaatindeyim.

NEMO: Sizin gibi tüm yapıtını etik olarak metafizik ekseni üzerine kuran biri için, ayrıcalıklı düşünüm alanı içersine insan ve insanın yazgısından ziyade, dünya ve dünyanın kuruluşunu koyan Husserl'den doğrudan alınabilecek pek az şey var gibi görünüyor?

LEVINAS: Husserl'deki, sözünü ettiğim, değerbilimsel (*axiologique*) yönelimselliğin önemini unutuyorsunuz; değer karakteri, bir bilginin kip-değiştirmesinin (*modification*) ardından varlıklara eklenemez. En baştan beri bilgiye indirgenemez olan bilincin özgül bir tutumundan, teorik-olmayan bir yönelimsellikten gelir. Burada, Husserl'in etik problemi ve başkası'yla ilişki üzerine bizzat söylediği şeylerin ötesinde geliştirilebilecek Husserlci bir imkân var. Husserl'de başkasıyla ilişki temsili (*représentative*) kalır. Merleau-Ponty'nin bunu başka türlü yorumlamayı denemiş olmasına rağmen. Başkasıy-

la ilişki indirgenemez yönelimsellik olarak araştırılabilir, bu araştırma yönelimselliğin kesintiye uğrayışını görmek sonucuna ulaşmak zorunda olsa da.

NEMO: Bu tam da sizin düşünme yolunuz olacak. Husserl'i tanıdınız mı?

LEVINAS: Fribourg'da bir yıl boyunca derslerine katılmıştım. Yeni emekli olmuştu, ama hâlâ ders veriyordu. Kendisine yaklaşabilmiştim, beni cana yakın bir şekilde karşılamıştı. O dönemde, birkaç soru ve yorumundan sonra onunla konuşmak, düşüncesinin temel öğelerini hatırlatmakla ilgili bir üstadın monoloğundan ibaretti. Ama bazen yayımlanmamış sayısız el yazısı notlara göndermeyle gün yüzüne çıkmamış özgül fenomenolojik çözümlemelere girdiği de oluyordu. Değerli dostum Peder Van Breda tarafından kurulan ve yönetilen Louvain'deki Husserl Arşivleri bu elyazmalarından pek çok sayfayı okunur ve ulaşılır hale getirdi. 1928'de takip ettiğim dersler fenomenolojik psikoloji mefhumuna, 1928-29 kışındakiler öznelerarasılığın kuruluşuna ilişkindi.

II. HEIDEGGER

NEMO: Hussel'in derslerini takip etmek üzere Fribourg'a geldiğinizde, orada daha önce tanımadığınız, ama düşüncenizin yoğruluşunda temel bir öneme sahip olacak bir filozofu keşfettiniz: Martin Heidegger.

LEVINAS: Çevremde okunan *Sein und Zeit*'ı keşfetmiştim. Çok geçmeden bu kitaba büyük bir hayranlık duymaya başladım. O, felsefe tarihinin en güzel dört beş kitabından biridir; onca senelik düşüncenin sonucunda söylüyorum bunu.

NEMO: Hangileri bunlar?

LEVINAS: Örneğin Platon'un *Phaidros*'u, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*, ve de Bergson'un *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'si. Benim Heidegger'e hayranlığım onun

bilhassa *Varlık ve Zaman*'ına duyulan bir hayranlıktır. 1933 henüz düşünülemezken, bu okumaların havasını yeniden yaşamayı denemişimdir daima.

Genelde "être" (olmak, varlık) sözcüğünden bir isimmiş gibi söz ediliyor, oysa en âla fiildir "être". Fransızca'da "*l*'être" (varlık) veya "*un* être" (*bir* varlık) denir. Heidegger ile birlikte "être" sözcüğündeki "fiil hali", yani onda olay olan şey, varlığın şu "vuku buluşu" (*se passer*) açığa çıkmıştır. Sanki şeyler ve "olagelmekte olan" her şey "olma işini yapıyor"muşçasına. Heidegger bizi, fiili böyle duymaya alıştırmıştır. Gerçi bugün sıradan bir şey olarak görünse de kulaklarımızın bu şekilde yeniden terbiye edilmesi müthiş bir şeydir! Bu surette felsefe –bunu fark etmese dahi– fiil olarak "être"in anlamı sorununa bir cevap bulma girişimi oldu. Husserl hâlâ felsefeye aşkın (*transcendantal*) bir program önerirken –veya önerir görünürken– Heidegger felsefeyi, diğer bilme biçimlerine nazaran açıkça "temel ontoloji" olarak tanımlıyordu.

NEMO: Ontoloji nedir bu bağlamda?

LEVINAS: "Etre" fiilinin anlaşılmasıdır tam olarak. Ontoloji, var olan şeyleri, varlıkları, yani "varolanları" (*étants*), onların doğalarını, ilişkilerini araştıran tüm disiplinlerden ayrılır; söz konusu disiplinler, bu varolanlardan söz ederken "être" sözcüğünün anlamını zaten anladıklarını ama açıklamamamış olduklarını unuturlar. Bu disiplinler "être"in anlamını açıklamayı kendilerine dert edinmezler.

NEMO: *Varlık ve Zaman* 1927'de yayımlandı. Felsefenin görevini bu şekilde sunmak o dönem için mutlak bir yenilik miydi?

LEVINAS: Her halükârda böyle bir izlenime sahibim. Kuşkusuz felsefe tarihinde, bugünün büyük yeniliklerini önceden haber vermiş görünen eğilimlerin sıklıkla sonradan keşfedildiği olur; ama bu eğilimler önceden temalaştırılmamış bazı şeyleri temalaştırmıştır hiç değilse. Dehayı gerektiren ve yeni bir dil sunan bir temalaştırmadır buradaki.

O dönemde Husserl'deki "görü kuramı" üzerine yürüttüğüm çalışma, Husserl'i varlığa ilişkin ontolojik problemi, varlıkların *neliği*

(*quiddité*) sorunundan ziyade, onların *statüsü* sorununu fark etmiş birisi olarak sunmaya çalışmam ölçüsünde *Varlık ve Zaman*'dan etkilenmiştir. Bu çalışmada diyordum ki, fenomenolojik çözümleme, reel olanın bilinç için kuruluşunu araştırırken, terimin idealist anlamında, aşkın koşullara ilişkin bir araştırma yürütmekten ziyade, bilginin çeşitli bölgelerinde, varolanların varlığının anlamlandırılması üzerine kafa yorar.

Varlık ve Zaman'ın kaygı (*souci*), içsıkıntısı (*angoisse*), ölümedoğru-olma üzerine çözümlemelerinde fenomenolojinin başat bir uygulamasına tanık oluruz. Bu uygulama son derece başarılı ve ikna edicidir. İnsanın doğasını değil, varlığını veya varoluşunu betimlemek amaçlanır. *Varlık ve Zaman*, "varoluşçuluk" denen eğilimi kesin bir biçimde belirlemiştir. Heidegger ise kitabına bu varoluşçu anlamın verilmesinden hoşlanmıyordu; insani varoluş onu temel ontolojinin "yeri" olması itibariyle ilgilendiriyordu; ama bu kitapta yapılan varoluş çözümlemesi sonradan "varoluşçu" denecek olan çözümlemelere mührünü vurdu ve onları belirledi.

NEMO: Heidegger'in fenomenolojik yönteminde size bilhassa çarpıcı gelen şey neydi?

LEVINAS: Bizzat varolmayı canlandıran yönelimsellik ve Heideggerci fenomenolojiden önce "kör" ve basit içerikler olarak görülen bir dizi "ruh hali"; duygulanım halleri üzerine, *Befindlichkeit* üzerine, ve mesela içsıkıntısı üzerine sayfalar... Sıradan yaklaşım içsıkıntısını nedensiz daha doğrusu "nesnesiz" bir duygulanım hareketi olarak görüyordu; oysa Heidegger'in çözümlemesinde tam da bu nesnesiz olma olgusu kendini gerçekten anlamlı bir şey olarak gösterir. İçsıkıntısı filozoflara türeme bir mefhum, bir yadsımanın sonucu ve belki de Bergson'daki gibi yanılsama olarak görünebilmiş olduğu halde, hiçliğe sahici ve upuygun erişimdir. Heidegger'e göre hiçliğe "erişim", bir dizi kuramsal yordamla değil, doğrudan ve indirgenemez bir erişim olan içsıkıntısında olur. Varoluşun kendisi de, bir yönelimselliğin etkisiyle, bir anlam tarafından, hiçliğin asli ontolojik anlamı tarafından canlandırılır. O, insanın yazgısı *üzerine* veya bu yazgının nedenleri ya da amaçları *üzerine* bilinebilecek şeylerden türemez; bizzat varoluşun varolması olayında varoluş –sanki hiçlik

varolma fiilinin belirtili nesnesiymişçesine (*complément direct*)– içsıkıntısında hiçliği ifade eder.

Sein und Zeit ontolojinin bizzat modeli olarak kaldı. Heideggerci sonluluk, orada-olma, ölüme-doğru-olma, vb. mefhumlar temel mefhumlar olarak kaldı. Heidegger düşüncesinin sistematik pekinliğinden özgürleşilse bile, *Varlık ve Zaman*'daki çözümlemelerin bizzat üslubu ve "varoluşsal çözümleme"nin gönderme yaptığı "temel koordinatlar" etkili olmaya devam etti. *Varlık ve Zaman*'a gösterdiğim rağbetin büyük filozofun coşkulu tilmizlerine soluk göründüğünü biliyorum. Ne var ki ben, Heidegger'in bende benzer bir izlenim yaratmayan sonraki eserlerini *Varlık ve Zaman'ın* geçerli kıldığını düşünüyorum. Sonraki eserler anlamsız değiller elbette, ama daha az ikna ediciler. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan birkaç yıl sonraki politik angajmanı yüzünden söylemiyorum bunu – her ne kadar bunu hiçbir zaman unutmuş olmasam da ve benim nazarımda Heidegger nasyonal-sosyalizme katılımından ötürü kendini hiçbir zaman aklamış olmasa da.

NEMO: Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonraki yapıtlarında sizi hayal kırıklığına uğratan neydi?

LEVINAS: Belki de bu yapıtlarda salt haliyle fenomenolojinin ortadan kaybolması; bu çözümlemelerde Hölderlin şiirinin yorumunun ve etimolojik çözümlemelerin birinci sırayı almaya başlaması. Heidegger'in düşüncesinde etimolojik çözümlemelerin öylesine yapılmadığını biliyorum elbette; ona göre dil açıklığa kavuşturulması gereken bir bilgelik taşır. Ama böyle bir düşünme tarzı bana *Varlık ve Zaman*'dakinden daha az denetlenebilir görünüyor; adı geçen kitapta da kuşkusuz etimolojik çözümlemeler var, ama bunlar yardımcı nitelikte olan, saf çözümlemede ve varoluşun fenomenolojisinde yetkin bir biçimde bulunan şeyi olsa olsa tamamlayan şeyler.

NEMO: Peki size göre dil bu asli öneme sahip değil mi?

LEVINAS: Doğrusu bana göre, *söylenen* (*le dit*), *söyleme*'nin (*le dire*) kendisi kadar önemli değil. *Söylenen*'in malumat olarak içeriği bakımından önemi bu *söylenen*'in bir muhataba yönelmesi olgusundan

daha az önemli. Ama bundan zaten söz edeceğiz. Bu çekincelere rağmen, 20. yüzyılda felsefe yapmaya girişen bir insan, felsefeden çıkmak için dahi olsa, Heidegger'in felsefesine uğramadan edemez. Bu düşünce yüzyılımızın büyük bir olayıdır. Heidegger'i tanımadan felsefe yapmak, terimin Husserlci anlamında bir parça "naiflik" içerecektir: Husserl'e göre çok saygın ve kesin bilgiler vardır, bilimsel bilgilerdir bunlar; gelgelelim bu bilimsel bilgiler, nesne tarafından yutuldukları, nesnenin nesneliğinin statüsü problemini bilmezden geldikleri ölçüde "naif"tirler.

NEMO: Her halükârda Heidegger söz konusu olduğunda Sartre'ın Marksizm hakkında söylediği gibi "o, zamanımızın aşılmaz ufkudur" der misiniz?

LEVINAS: Marx'ta da affedemediğim pek çok şey var... Gerçek şu ki, Heidegger söz konusu olduğunda temel ontoloji ve onun sorunsalı bilmezden gelinemez.

NEMO: Yine de bugün bir Heidegger skolastiği var...

LEVINAS: Güzergâhın beklenmedik olaylarını düşüncenin nihai referansları sayan bir skolastik. Heidegger düşüncesinin bir diğer temel katkısına daha dikkat çekmeliyim: felsefe tarihini yeni bir okuma tarzı. Geçmişin filozofları Hegel tarafından arkaikliklerinden kurtarılmışlardı zaten. Ne var ki böylece, katedilecek uğraklar veya aşamalar olarak "mutlak düşünce"ye girmişlerdi onlar; aşılarak-kaldırılmışlardı (*aufgehoben*), yani muhafaza edilmekle birlikte pekâlâ yadsınmışlardı. Heidegger ile birlikte yeni bir tarz, doğrudan filozoflarla diyaloğa girme, büyük klasiklerden mutlak surette güncel öğretiler talep etme tarzı ortaya çıkmıştır. Elbette geçmişin filozofu, kendini diyaloğa açmaz en başta; onu güncel kılmak üzere yapılması gereken bütün bir yorum çalışması vardır. Ama bu yorumsamada, kimi köhne düşünceler kullanılmaz, düşünülmemiş olan düşünülmüş olana ve söyleme taşınır.

III. VAR

NEMO: Husserl ve Heidegger üzerine yayınladığınız makale ve eserlere bakılırsa, başlangıçta felsefe tarihçisiydiniz veya diğer filozofları çözümlüyordunuz. Kendi öz düşüncenizi ifade ettiğiniz ilk kitap *Varoluştan Varolana* adını taşıyan küçük hacimli eseriniz oldu. Önsözde bu kitabı savaş sırasında esir kampında yazdığınızı söylüyorsunuz. Nedir kitabın konusu?

LEVINAS: "Var" (*Il y a*) diye adlandırdığım şey söz konusu ediliyor orada. Apollinaire'in *Var* başlığını taşıyan bir eser yazdığını bilmiyordum. Onda bu ifade varolanın neşesini, bereketini ifade eder, sanki biraz Heidegger'deki "*es gibt*" gibi. Buna karşın, benim için *Var* gayri şahsi, belirsiz varlığın fenomenidir. Bu konudaki düşünüşüm çocukluk anılarımdan yola çıkar. Yalnız uyunur, büyükler yaşamı devam ettirir, çocuk yattığı odada "hışırdayan" sessizliği hisseder.

NEMO: Hışırdayan bir sessizlik?

LEVINAS: İçi boş bir kabuğu kulağınıza yaklaştırınca ne işitiyorsanız ona benzer bir şeydir bu, sanki boşluk bir doluluk, sessizlik bir gürültüdür. Hiçbir şey yokken dahi bir şeyin inkâr edilemez bir biçimde "var" olduğunu düşünürken hissedebileceğimiz bir şeydir bu. Mesele şunun veya bunun var olması değil, bizzat varlık sahnesinin açık oluşudur: *Var* oradadır. Yaratılışa öncel olarak hayal edilebilecek olan mutlak boşlukta vardır o: *Var*.

NEMO: *Var*'ın Almancası olan "*es gibt*"i ve *vermek* anlamındaki *geben*'den geldiği için Heidegger'in bu "*es gibt*"i lütufkârlık (*généri-osité*) olarak çözümlemesini hatırlattınız az önce. Buna karşın, size göre *Var*'da lütufkârlıktan söz edilemez, değil mi?

LEVINAS: "Var"ın gayri şahsi özelliğini vurguluyorum; "*Il fait nuit*" ("gece oluyor") derkenki gibi.[3] Burada ne neşe ne bereket vardır:

3. Var'ın (*Il y a*) gayri şahsiliğinden kasıt, onda öznenin belirsiz oluşudur, ni-

tüm yadsıma çabalarına karşın dönüp gene gelen bir gürültüdür bu. O, ne yokluktur ne de varlık. Bazen üçüncü şıkkın yokluğu tabirini kullanıyorum. Bu sürüp giden "Var" için, varlığın bir olayı denemez. Ortada hiçbir şey yok diye ona hiçlik de denemez. *Varoluştan Varolana*'da bu, korkunç diye ve başka yerlerde de dehşet ve şaşkınlaşma diye betimleniyor.

NEMO: Yatağında uzanmış gecenin uzayıp gidişini hisseden çocuk dehşete yakın bir deneyim yaşıyor...

LEVINAS: Ama içsıkıntısı (*angoisse*) olmayan bir deneyim... Kitap, üzerinde "burada içsıkıntısı konu edilmiyor" diye yazdırdığım bir bantla çıktı. 1947'lerde Paris'te içsıkıntısı çokça konuşulmaya başlanmıştı... "Var"a çok yakın diğer deneyimler, bilhassa da uykusuzluk deneyimi betimleniyor bu kitapta. Uykusuzlukta uyuyamayan bir "Ben"in varlığından hem söz edilebilir hem de söz edilemez. Uyanıklıktan çıkmanın imkânsızlığı "nesnel" bir şeydir; uyanıklıktan çıkmak benim elimde değildir. Bu gayri şahsi durum bilincimi yutar; bilinç gayri şahsileşir. Uyanık kalan ben değilimdir: uyanıklık vardır (*je ne veille pas: "ça" veille*). Belki de ölüm mutlak yadsımadır: orada "müzik sona erer" (bu konuda hiçbir şey bilmiyoruz gerçi). Ama "var"ın şaşkına çeviren "deneyim"inde ondan çıkmanın ve "müziği durdurma"nın mutlak imkânsızlığına dair bir izlenime sahip olursunuz.

Bu Maurice Blanchot'da bulduğum bir temadır. Gerçi o, "var"dan değil de "nötr olan"dan, "dışarısı"ndan söz eder. Hayli esinleyici bir formül bolluğu vardır onda: varlığın "gürültü-patırtısı"ndan, "uğultusu"ndan, "mırıltısı"ndan söz eder. Bir otel odasında, duvarın ardında "kesilmek nedir bilmeyen tıkırtı"; "öte tarafta ne yapılıp, ne edildiğini bilmez insan". "Var"a çok yakın bir şeydir bu. Burada "ruh hali" değil de, nesneleştirici bir bilincin sonu ve psikolojik olanın ters yüz oluşu söz konusudur artık. Blanchot'nun romanlarının ve anlatılarının gerçek konusu belki de budur.

tekim Fransızca "*Il fait nuit*" (gece oluyor) ifadesinde de –Türkçesinden farklı olarak– özne belirsizdir. (ç.n)

NEMO: Blanchot'nun eserlerinde ne psikoloji ne de sosyoloji, aslında ontoloji vardı mı demek istiyorsunuz? Bu "var"da, dehşet verici olsun veya olmasın söz konusu edilen varlık mıdır?

LEVINAS: Blanchot'daki artık ne varlıktır ne de "herhangi bir şey" dir; bu, ki daima söylenen şeyin tersini-söylemek (*dé-dire*) gerek bu noktada, ne varlık ne hiçlik olan bir olaydır. Blanchot son kitabında[4] bunu "felaket" olarak adlandırır ki bu ölümü ya da mutsuzluğu ifade etmez. Varlığı varlığa çakılı kalmışlıktan, bir yıldıza yapılan göndermeden, tüm kozmolojik varoluştan koparacak bir *felaket*'i (*désastre*) imler. İsim işlevindeki felaket sözcüğüne neredeyse bir fiil anlamı yükler. Bu şaşkına çevirici, saplantılı durumdan çıkmak ona imkânsız gibi görünür. 1947'de yayımlanan sözünü ettiğimiz o küçük kitapta ve onu takiben 1948'de çıkan *Zaman ve Başka*'da yer alan bugün de bağlı olduğum fikirler hâlâ kendilerini aramaktadırlar ve onlarda bir bitişe değil de bir güzergâha işaret eden pek çok görü bulunur. Kendisini bir gereklik olarak gösteren şey "var"dan çıkma, anlamsız'dan çıkma girişimidir. *Varoluştan Varolana*'da varlığın diğer kiplerini çözümlüyordum: yorgunluk, tembellik, çaba. Bu fenomenlerde varlık karşısında bir dehşeti, güçsüzce bir geri çekilişi, bir kaçışı (*évasion*) ve sonuç itibariyle de, yine "var"ın gölgesini gösteriyordum.

NEMO: Önerdiğiniz çözüm neydi peki?

LEVINAS: İlk düşüncem, parmakla gösterilebilecek olan "varolan"ın, "şey"in varlıkta dehşet saçan "var" üstünde belki de bir tür egemenliğe karşılık geldiği fikriydi. Şu halde belirli bir olandan veya varolandan söz ediyordum; "Var"ın dehşetinde, açıklığın bir şafağı, güneşin yükseldiği, şeylerin kendileri olarak göründükleri, "var" tarafından sürüklenmeyip ona hâkim oldukları bir andır bu. Masa vardır, şeyler vardır demiyor muyuz? Bu durumda varlığı varolana bağlıyoruz ve böylece ben, sahip olduğu şeylere hâkim olmuş oluyor. Nitekim böylece varolanların "hipostaz"ından (*hypostase*) söz ediyordum, yani olmak'tan bir *şey*'e, fiil halinden şey haline doğ-

4. *L'Ecriture du désastre*, Paris: Gallimard, 1981.

ru geçişten. Kendini ortaya koyan varlık "kurtulmuştur", diye düşünüyordum. Gerçekteyse bu düşünce olsa olsa bir ilk aşamaydı. Çünkü var olan ben, hâkim olduğu tüm bu varolanlarla tıka basa doludur. Varoluşun tıka basa doluluğu Heideggerci ünlü "kaygı"nın (*Sorge*) bende aldığı biçimdi.

Buradan bambaşka bir hareket ortaya çıkar: "var"dan çıkmak için kendini ortaya koymak değil, kendini yerinden etmek, yani tahtından inmek gerekir. *Ben*'in hükümranlıktan bu feragati, başkasıyla sosyal ilişkidir, çıkar-gözetmez ilişkidir. Çıkar-gözetmez'i ifade ettiği varlıktan çıkışa işaret etmek için böyle tireyle yazıyorum.[5] Ayağa düşürüldüğünden "aşk/sevgi" sözcüğünden uzak duruyorum, ama başkasına karşı sorumluluk ya da başkası-için-olma bu dönemden itibaren bana varlığın anonim ve anlamsız hışırtısını durdurur gibi göründü. "Var"dan kurtuluş bana böyle bir ilişki biçimiyle mümkün göründü. Bu bana kendini kabul ettirince ve zihnimde belli bir açıklığa kavuşunca kitaplarımda "var"dan bir başına söz etmez oldum. Gelgelelim, "var"ın ve anlamsızın gölgesi, çıkar-gözetmezliğin bizzat sınanması olarak bana hâlâ gerekli görünüyor.

IV. VARLIĞIN YALNIZLIĞI

NEMO: *Varoluştan Varolana*'dan sonra Jean Wahl'in Felsefe Koleji'nde verilmiş dört konferansın metnini bir araya getiren *Zaman ve Başka*'yı kaleme aldınız. Hangi koşullarda verildi bu konferanslar?

LEVINAS: Jean Wahl –ki şahsen çok şey borçluyum ona– bir anlam ifade eden her şeyin, hatta anlamın tezahürüne geleneksel olarak hasredilmiş biçimlerin dışında olan şeylerin dahi ardına düşerdi. Bilhassa da sanat ile felsefe arasındaki süreklilik ilişkisiyle ilgilenirdi. Sorbonne'un yanı başında, akademik olmayan söylemlerin seslerini duyurabilmelerine olanak sağlayacak bir zemine ihtiyaç olduğunu

5. Levinas, düz anlamıyla "çıkar-gözetmezlik" anlamına gelen "*désintéressement*" ifadesini, Latince etimolojiye dayanarak, varlık(*esse*)-dan(*inter*)-ayrılma(*dés*) olarak; *İnter-esse*'den yani 'varlıkta-olmak/varlıkla-ilgili-olmak/varlıktaçıkarı-olmak'tan "ayrılma" olarak yorumluyor; nitekim sözcüğün italikle yazılan kısmı varlığı/özü (*esse*) ima ediyor (ç.n.).

düşünüyordu. Böylece, Quartier Latin'de sözü geçen Koleji kurdu. Entelektüel konfor dışında bulunan –ve hatta öyle olduğunu sanan düşünceleri– buyur eden ve onları hoşgörüyle karşılayan bir mekândı orası.

NEMO: 1948'de, savaş ve Kurtuluş sırasında yaşanan o büyük hengamenin ardından, zihinler genelde sorunların toplumsal yönüyle ilgiliyken, sizin metafizik projenize sadık kaldığınızı söyleyebilir miyiz?

LEVINAS: Elbette. Ancak unutmayınız ki, o dönem Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty'nin felsefi ufka hâkim oldukları, Alman fenomenolojisinin Fransa'ya ulaştığı, Heidegger'in tanınmaya başladığı bir dönemdi. Yalnızca toplumsal sorunlar tartışılmıyordu; genel bir açılım ve her şeye yönelen bir merak vardı. Ayrıca sanmam ki saf felsefe "toplumsal soruna" el atmaksızın saf olabilsin.

Zaman ve Başka, başkasıyla ilişki üzerine bir araştırmadır; bu ilişkinin öğesi zamandır: zaman sanki aşkınlıktır, sanki başkasına (*autrui*) ve Başka'ya (*Autre*) yönelen en mükemmel açılımdır zaman. Aşkınlığı artzamanlılık olarak düşünen bir tezdir bu. Bu artzamanlılık uyarınca, Aynı Başka üzerinde –onunla yalın bir eşzamanlılıkta, en formel düzeyde çakışsa bile– herhangi bir tasarrufta bulunmaz, gelgelelim ona karşı kayıtsız da değildir; geleceğin yabancılığı daha en başta şimdiye yapılan göndermeyle betimlenmez. Halbuki geleceğin şimdiye göndermeyle betimlenebileceğini savunan anlayışa göre, gelecek bir şimdiki zamanda gelecektir (*aurait à-venir*); bir ileri-yönelim (*pro-tention*) içinde zaten öngörülmüştür. Bugün beni çokça meşgul eden bu tez otuz yıl önce şöyle bir fark edilmişti hepsi bu. *Zaman ve Başka*'da bu tez, bugün gördüğüm haliyle sorunun bazı öğelerini hazırlayan bir dizi görece dolaysız apaçıklıklar temelinde ele alınıyor.

NEMO: "Bu konferansların amacı, zamanın yalnız ve yalıtılmış öznenin olgusu olmadığını, bizzat, öznenin başkasıyla ilişkisi olduğunu göstermektir"[6], diyorsunuz birinci sayfada. Tuhaf bir başlangıç

6. *Le temps et l'autre*, Paris: Fata Morgana, Montpellier, 1979, s. 17.

bu. Öyle, çünkü bu yalnızlığın başlı başına bir sorun olduğunu varsaymak demek.

LEVINAS: Yalnızlık "varoluşçu" bir tema. O dönemde varoluş yalnızlığın umutsuzluğu ya da içsıkıntısındaki yalıtılmışlık olarak betimleniyordu. Kitap, varolmanın bu yalıtılmışlığından bir çıkış girişimini temsil ediyor; nasıl ki ondan önce çıkan *Varoluştan Varolana* "Var"dan bir çıkış girişimini ifade ediyorsa. Burada da iki aşama söz konusu. İlk olarak bilgide, dünyaya doğru "çıkışı" inceliyorum. Çabam, bilginin gerçekte bir içkinlik olduğunu, bilgide varlığın yalıtılmışlığından kopuşun söz konusu olmadığını; öte yandansa, bilginin iletişiminde bizim, başkasıyla yüz yüze, onunla karşı karşıya olmanın doğrudanlığı içinde değil, yan yana bulunduğumuzu göstermekten ibaret. Ne var ki başkasıyla doğrudan bir ilişki içinde olmak, onu temalaştırarak aşina bir nesneyi nasıl ele alıyorsak onu da öyle ele almak veya ona bir bilgi iletmek değildir. Gerçekte, olmak olgusu en özel olan şeydir; varoluş benim iletemeyeceğim tek şeydir; varoluşumu anlatabilirim, ama onu paylaşamam. Demek ki yalnızlık, olma olayının kendisine damgasını vuran yalıtılmışlık olarak beliriyor burada. Sosyal olan ontolojinin ötesindedir.

NEMO: Şöyle diyorsunuz: "Asla bir başına varolmadığımızı söylemek banal bir şeydir. İlişkide olduğumuz varlıklar ve şeylerle kuşatılmış haldeyiz. Görerek, dokunarak, duygudaşlık ve birlikte iş görme yoluyla başkaları *ile* beraberiz. Tüm bu ilişkiler geçişlidir: Bir nesneye dokunur, başkasını görürüm; ama ben başkası değilim*dir*."[7]

LEVINAS: Burada dile getirilen, yalnızlıktan çıkma imkânı olarak *ile*'dir. "İle varolmak" varoluşa ilişkin gerçek bir paylaşımı mı temsil etmektedir? Bu paylaşım nasıl gerçekleştirilebilir? – Veya dahası ("paylaşma" sözcüğü, varoluşun sahip olmanın düzenine aidiyetini imleyeceğine göre), bizi yalnızlıktan çekip çıkartacak türden bir varlığa katılıştan söz edilebilir mi?

7. *Le temps et l'autre*, s. 21.

NEMO: Sahip olduğunuz neyse onu paylaşabilirsiniz, olduğu şeyi paylaşamaz insan değil mi?

LEVINAS: Bu yüzden Heidegger'de varlığın temel ilişkisi, başkasıyla ilişki değil, ölümle ilişkidir. Ölümde, başkasıyla ilişkide otantik-olmayan ne varsa hükümsüzleşmektedir, çünkü yapayalnız ölürüz.

NEMO: Şöyle devam ediyorsunuz: "Ben yapayalnızımdır. Demek ki bu, bendeki varlıktır, varolmam olgusudur; yönelimsellikten uzak, ilişkiden uzak bir şey olan, kesinlikle geçişli olmayan öğeyi oluşturan, *varolma*'mdır. Varolma dışında her şey mübadele edilebilir varlıklar arasında. Olmak bu anlamda varolma yoluyla kendini tecrit etmektir. Ben, ben olmaklığımla bir monadım. Bende iletilemez herhangi bir içerik bulunduğu için değil, varolmam dolayısıyla kapısız ve penceresizimdir. Varolmanın iletilemez bir şey olması, onun varlığımdan köklenmiş olmasından, bendeki en özel şey olmasından kaynaklanır. Öylesine ki, bilgimdeki, kendimi ifade etme araçlarımdaki herhangi bir genişleme şu en âlâ içsel ilişki olan varolmayla ilişkim üzerinde hiçbir etkide bulunmaz."

LEVINAS: Yine de kendinde yalnızlığın, salt kendisi olarak yalnızlığın benim düşünüm çabamın birinci teması olmadığını anlamak gerekiyor. O, varlığın emarelerinden biridir sadece. Söz konusu olan yalnızlıktan çıkmak değil, *varlıktan* çıkmaktır.

NEMO: Şu halde ilk çözüm, bilgide ve sizin "nimetler" (les *nourritures*) olarak adlandırdığınız şeylerde dünya ile ilişkiyi oluşturan şu kendi'den çıkışta bulunuyor.

LEVINAS: Bundan tüm yeryüzü nimetlerini, öznenin, sayesinde yalnızlığını kandırdığı tüm keyifleri anlıyorum. Zaten bizzat "yalnızlığını kandırmak" ifadesi, kendinden bu çıkışın yanılsamalı ve salt görünüşten ibaret karakterine işaret ediyor. Bilgi bahsine gelince, bilgi özü itibariyle aynılaştırdığı ve kapsadığı şeyle, başkalığı askıya alınan ve böylece içkin hale gelen şeyle bir ilişkidir; bilgide kendisiyle ilişkiye girilen şey benim ölçüme, çapıma göredir çünkü. *Cogito*'nun güneşi ve gökyüzünü kavrayabileceğini söyleyen Descartes'ı

düşünüyorum burada; *cogito*'nun kavrayamayacağı tek şey Sonsuz fikridir. Bilgi daima düşünceyle o düşüncenin düşündüğü şey arasındaki bir upuygunluktur. Bilgide, kendinden çıkmanın son tahlilde imkânsızlığı söz konusudur; bu yüzden de sosyallik bilgiyle aynı yapıda olamaz.

NEMO: Paradoksal bir şey var burada. Bu söylediklerinizin tersine, sıradan anlayış için bilgi, neredeyse tanım gereği, bizi kendimizin dışına çıkartan bir şeydir. Oysa siz, bilgide, bize en uzak olan yıldızların bilgisinde bile, "aynı"nın öğesi içinde kaldığımızı savunuyorsunuz.

LEVINAS: Bilgi daima asimilasyon olarak yorumlanmıştır. En şaşırtıcı keşifler bile "kavrama"da "kavrayan" her ne ise onunla massedilip kavranırlar nihayet.[8] En gözüpek ve uzak bilgi bile, bizi sahiden başka olanla hemhal etmez; sosyalliğin yerine geçmez; hâlâ ve hep yalnızlıktır o.

NEMO: Bu bağlamda bilgiden bir ışık olarak bahsediyorsunuz: aydınlatılan ele geçirilendir aynı zamanda.

LEVINAS: Ya da ele geçirilebilir olandır. Bu, en uzaktaki yıldızlar için bile geçerli.

NEMO: Peki öte yandan yalnızlıktan çıkış, ele geçirilmişlikten veya yakalanmışlıktan bir kurtuluş mu oluyor?

LEVINAS: Sosyallik varlıktan çıkışın bir tarzıdır; bilgi yoluyla çıkıştan başka türlüdür bu çıkış. Bu kitapta kanıtlama sonuna dek götürülmez. Fakat, bana orada varoluşun bir genişlemesi olarak görünen şeydi zaman. Kitap, başkasıyla ilişkide yönelimselliğe indirgenemez olan yapıları gösterir ilk olarak. Yönelimselliğin, *tinin bizzat tinselliğini* temsil ettiği yollu Husserlci düşünceye kuşkuyla yaklaşır. Ve kitap bu ilişkide zamanın rolünü anlamayı dener: Zaman süreye iliş-

8. Même les découvertes les plus surprenantes finissent par être absorbées comprises avec tout ce qu'il y a de "prendre" dans le "comprendre". (ed.n.)

kin basit bir deneyim olmayıp bizi sahip olduğumuz şeylere doğru değil, başka bir yere götüren bir dinamizmdir. Bize denk olanın ötesinde bir hareket vardır sanki zamanda. Erişilemez olan başkalıkla bir ilişki olarak, dolayısıyla da ritmin ve ondaki dönüşlerin bir kesintiye uğratılışı olarak zamandır burada söz konusu olan. *Zaman ve Başka*'daki bu tezi destekleyen iki temel çözümlemeden ilki, dişil olanın başkalığıyla –eriyip kaynaşma olmayan– ilişki anlamında erotik ilişki üstünedir. Diğeriyse mutlak bir biçimde başkası olmakla birlikte, belli bir anlamda, yine de ben olan başkasına giden babalık ilişkisiyle, yani doğurganlığın (*fécondité*) somutluğuna ve mantıksal paradoksuna yaklaşan zamansallıkla ilgilidir. Başkalıkla bu ilişki biçimleri, Aynı'nın Başka'ya hâkim olduğu, onu yuttuğu veya kapsadığı ve Aynı'nın bilgisinin model oluşturduğu ilişkilerden kesin bir ayrılık gösterir.

V. AŞK VE NESEP BAĞI

NEMO: *Başka*'yla ilişkinin bir nesnenin bilgisine sahip özne modeliyle bağı kopardığı ilk çözümleme, aşk'ın bir tür bilgi olduğunu düşündüren metaforlara karşın *eros*'la ilgili bir çözümleme oluyor. Peki, Başka'nın başkalığı, gelecek zaman olarak mı bir anlam ifade edecektir?

LEVINAS: *Eros*'ta, varlıklar arasında, herhangi bir bireyi herhangi bir diğerinden biçimsel olarak ayıran mantıksal veya sayısal farklılığa indirgenemez bir başkalık yükselmektedir. Ama erotik başkalık, karşılaştırılabilir varlıkları birbirlerinden ayıran farklı sıfatların (*attribut*) başkalığıyla sınırlanamaz. Eril bir varlık için dişil olan başkasıdır; bunun sebebi yalnızca, dişil olanın farklı bir doğaya sahip olması değildir; başkalık olarak dişillik bu başkalığın, belli bir biçimde, doğasıdır aynı zamanda. Erotik ilişkide, başkasında başka bir sıfat değil, başkalık sıfatı söz konusudur. *Zaman ve Başka*'da eril ve dişil, kişilerarası alışverişleri yöneten nötr karşılıklılık (*réciprocité*) içinde düşünülmez, öznenin ben'i erkeksiliğine koyulmuş ve hatta erkeksilikte aranmıştır – salt anakronizm midir bu? Dişilliğe özgü ontolojik yapı (ki bu konuda birazdan birkaç şey söyleyeceğim), dişil olan, *kendisi itibarıyla başka olarak* (*le de soi autre*), bizzat baş-

kalık kavramının kökeni olarak betimlenir. Bu görüşler, son kertede yerinde olabilir veya olmayabilir; kimi önemli düzeltmelere ihtiyaç duyabilir veya duymayabilir, o kadar önemli değil! Bunlar, erotik ilişkiyi yöneten başkalığın –sayısal farka veya doğa farkına indirgenemeyecek bir biçimde– hangi anlamda düşünülebileceğini kavramaya izin verir. Bu ilişkide, belirgin bir biçimde yükselen başkalık hiçbir surette indirgenmez. Başkalığı ortadan kaldıran ve Hegelci "mutlak bilgi"de "özdeş olanla özdeş-olmayan'ın özdeşliği"ni yücelten bilginin aksine, aşk ilişkisinde başkalık ve ikilik ortadan kalkmaz. İki varlığın eriyip kaynaşması olarak aşk fikri, hatalı ve romantik bir fikirdir. Erotik ilişkinin dokunaklılığı (*pathétique*)[9], başkanın mutlak surette başka olduğu iki olma olgusunda yatar.

NEMO: O halde ilişkiyi mümkün kılan "başkasını-bilmemek" midir?

LEVINAS: Burada "bilmemek" bir tür bilgiden *yoksunluk* olarak anlaşılmamalı. Öngörülemezlik yalnızca bilmeye nispetle başkalığın biçimidir. Bilme açısından başka, özü itibariyle öngörülemez olandır. Ama *eros*'taki başkalık, öngörülemezliğin eşanlamlısı değildir. Aşkı aşk yapan, bilgi eksikliği değildir.

NEMO: *Zaman ve Başka*'da aşk ilişkisine ayrılmış bölümden birkaç satır: "Cinsiyet farklılığı birbirini tamamlayan iki terimin ikiliği değildir, çünkü birbirini tamamlayan iki terim önceden mevcut bir bütün varsayar. Cinsiyet ikiliğinin bir bütünü varsaydığını söylemek aşkı peşinen kaynaşma olarak ortaya koymaktır. Aşkın dokunaklılığı varlıkların aşılamaz ikiliğine bağlıdır; bu, sonsuza dek ele geçmeyenle bir ilişkidir. İlişki, başkalığı *ipso facto* nötrleştirmez, onu muhafaza eder. Burada başka olarak başka, bizimki haline veya biz haline gelen bir nesne değildir. Bilakis başka olarak başka, kendi gizemine doğru geri çekilir. Bu dişillik mefhumunda önemli olan şey yalnızca bilinemez olan değil, ışıktan kaçmaktan ibaret olan bir varlık kipidir. Dişil olan, varoluştaki bir olaydır; ışığa doğru giden mekânsal aşkınlığın veya ifadenin olayından farklı bir olaydır. Işık

9. Erotik ilişkideki veya aşk ilişkisindeki duyguların, arzu ve tutkuların bütünü kastediliyor. (ed.n.)

önünden kaçıştır o. Dişil olanın varolma tarzı kendini gizleme ya da hicaptır (*la pudeur*). Bu yüzden dişil olanın başkalığı nesnenin basit bir dışsallığından ibaret değildir. O, iradelerin bir karşıtlaşmasından da oluşmaz."

"...Dişil olanın aşkınlığı, kendini başka bir yere doğru geri çekmekten ibarettir ki bu hareket bilincin hareketine karşıttır. Ama o bundan dolayı bilinçdışına veya bilinçaltına ait değildir; bu yüzden ben onu gizem olarak adlandırmaktan başka yol bulamıyorum. Başkası'nı özgürlük olarak koyarken ve onu ışık terimleriyle düşünürken iletişimin başarısızlığını kabul etmek zorunda kaldık. Buradaysa, bir özgürlüğü yakalama veya ona sahip olma eğiliminde olan hareketin başarısızlığını itiraf ettik. *Eros*'un sahip olmaktan ve iktidardan neyin sayesinde farklılaştığını göstermek suretiyle, yalnızca bu yolla, erosta bir iletişimi kabul edebiliriz. *Eros*, ne bir mücadele, ne bir kaynaşma, ne de bir bilgidir. Onun ilişkiler arasındaki istisnai yerini teslim etmek gerek. Başkalıkla, gizemle, yani gelecekle ilişkidir; her şeyin orada olduğu bir dünyada asla orada olmayan şeyle ilişkidir o."[10]

LEVINAS: Görüyorsunuz, şu son önerme zaman ve başka'yı birlikte düşünme kaygısını teyit ediyor. Öte yandan da, dişil olanla eril olan arasındaki ontolojik farklılıklara ilişkin tüm bu anıştırmalar, eğer insanlığı iki türe (veya cinse) bölmek yerine dişilliğe ve erilliğe katılımın tüm beşeri varlıkların esasını oluşturduğunu belirtmeye yönelseydi, kim bilir belki daha az arkaik görünürlerdi. *Tekvin*'deki (I, 27) ne demek olduğu muammalı "Kadını ve erkeği o yarattı" ayetinin anlamı bu olamaz mı?

NEMO: Şehvete ilişkin bir çözümlemeyle devam ediyorsunuz: "Doğrusu, okşanan dokunulan değildir. Okşamanın aradığı, elin temasıyla oluşan kadifemsilik veya ılıklık değildir. Okşamanın özünü oluşturan şey, ne aradığını bilmeden arayışıdır. Bu "bilmeme", bu temel düzensizlik ona özseldir. Okşama, adeta ele geçmeyen bir şeyle bir oyundur ki bu oyun mutlak olarak tasarısız ve plansızdır; bu oyun biz haline ve bizimki haline gelebilen bir şeyle değil, daima

10. *Le temps et l'autre*, s. 81.

başka, daima erişilmez, daima gelecek (*à venir*) olan başka bir şeyle oynanır. Okşama bu saf, içeriksiz geleceği bekleyiştir."[11]

Zaman boyutunu içeren başkasıyla ilişkinin ikinci bir figürü daha vardır: nesep bağı (*filialité*). O da bir bilme ilişkisi değildir ve varlığın dışına çıkışı otantik bir biçimde gerçekleştirir.

LEVINAS: Nesep bağı daha da gizemli. Nesep bağındaki ilişkide, başkası kökten bir biçimde başkadır ama belli bir biçimde ben'dir aynı zamanda. Babanın beni, bir başkalıkla, ne sahiplenme ne de mülkiyet söz konusu olmaksızın kendisinin olan bir başkalıkla ilintilidir.

NEMO: Oğulun, baba için imkânsız olan, ama yine de babaya *ait* olan imkânları temsil ettiğini mi söylüyorsunuz?

LEVINAS: Bir gün Felsefe Koleji'nde "Mümkünün Ötesinde" başlığıyla nesep bağı hakkında bir konferans vermiştim. Mümkünün ötesinde, yani doğurganlıktaki (*fécondité*) varlığım, çocukların olması imkânından yola çıkarsak bir varlığın doğasında kayıtlı imkânları aşmaktadır adeta. Bir yandan tözün, diğer yandan aşkın özneliğin ontolojik, hatta mantıksal koşulunun alt üst oluşuna dikkat çekmek istiyordum. Burada ifade edilen budur.

NEMO: Yalnızca psikolojik bir rastlantı veya belki de biyolojik bir kandırmaca değil, salt ontolojik bir özellik mi görüyorsunuz nesep bağında?

LEVINAS: Psikolojik "rastlantı"ların, ontolojik ilişkilerin kendini gösterme tarzlarını oluşturduğunu düşünüyorum. Psikolojik olan, rasgele bir olay değildir. Başkasının imkânlarını kendi imkânlarınız olarak görme, kendi özdeşliğinizin ve size verilmiş olan şeyin kapalılığından size verilmemiş olmakla birlikte sizden olan şeye doğru çıkabilme, işte budur babalık olgusu. Zamanın kurucu boyutu olan kendi varlığımın ötesindeki bu gelecek, babalıkta somut bir içerik kazanır. Çocuğu olmayanlar bunda kendilerine yönelik herhangi bir

11. *Le temps et l'autre*, s. 82.

küçümseme görmemeliler; biyolojik nesep bağı nesep bağının ilk figürüdür yalnızca; nesep bağı, beşeri varlıklar arasında biyolojik babalık bağı dışında da pekâlâ tasavvur edilebilir. Başkasına karşı babacıl bir tutuma sahip olabiliriz. Başkasını oğlummuş gibi görmem, tam da onunla "mümkünün ötesinde" diye adlandırdığım türden ilişkileri kurmamdır.

NEMO: Bu manevi nesep bağını örneklendirir misiniz? Hoca-öğrenci ilişkisinde de böyle bir şeyden söz edilebilir mi?

LEVINAS: Nesep bağı ve kardeşlik –biyolojik temele dayanmayan hısımlık ilişkileri–, gündelik yaşantımızda sıkça kullandığımız metaforlardır. Hoca-öğrenci ilişkisi bunlara indirgenememekle birlikte bunları kuşku götürmez bir biçimde içerir.

NEMO: Şöyle diyorsunuz: "Babalık, başkası olduğu halde ben olan bir yabancıyla ilişkidir. Bu, ben'in aynı zamanda bana yabancı olan bir ben ile ilişkisidir. Gerçekte oğul, bir şiir gibi veya imal edilen bir nesne gibi basitçe benim bir eserim değildir; o, benim bir mülkiyetim de değildir. Ne muktedir olma ne de sahip olma kategorileri evlatla ilişkiyi ifade edebilir. Ne neden, ne de mülkiyet mefhumu doğurganlık olgusunu kavramaya imkân vermez. Evladıma *sahip* değilimdir ama şu veya bu şekilde evladımım*dır*. Yalnız, benim evladım olmamdan söz ederken kullandığım "olmam" (*"je suis"*) sözcüğü, Eleacı veya Platoncu anlamından farklı bir anlama sahiptir. Bu varolmak (*exister*) fiilinde bir çokluk ve bir aşkınlık vardır ki en gözüpek varoluşçu çözümlemeler bile ıskalamıştır bunu. Öte yandan oğul, sözgelimi üzülmem, sınanmam veya acı çekmem gibi başıma gelen herhangi bir olay değildir. O, bir bendir, bir kişiliktir. Sonuç olarak, oğulun başkalığı bir *alter ego*'nun başkalığı değildir. Babalık, kendimi oğulun yerine koyabilmemi sağlayan bir sempati duygusu değildir. Varlığımla ben oğlumum, sempati duygusuyla değil. Özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi ve zamanın tahakkuk etmesi neden kategorisi uyarınca değil, babalık kategorisi uyarınca olur. Babalık basitçe, babanın oğulda bir yenilenişi veya onunla karışması değildir; babalık, babanın oğula göre dışsallığıdır aynı zamanda. Çoğul bir varolmadır babalık."[12]

VI. GİZ VE ÖZGÜRLÜK

NEMO: Bugün, 1961'de yayımlanan ve *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* ile birlikte sizin en önemli felsefi eserlerinizden biri olan *Bütünlük ve Sonsuz*'u konuşacağız. Başlık bir problem veya bir sorun içeriyor. "Bütünlük" ve "Sonsuz", hangi anlamda karşı karşıya geliyorlar?

LEVINAS: Bu iki sözcüğün bir arada bulunuşunun bizzat içerdiği bütünlük eleştirisinde felsefe tarihine bir gönderme var. Bu tarih, evrensel bir sentez girişimi olarak, yani tüm deneyimin, anlamlı olan her şeyin, bilincin dünyayı kucaklayıp hiçbir şeyi dışta bırakmadığı ve böylece mutlak bir düşünce haline geldiği bir bütünlüğe indirgenmesi olarak yorumlanabilir. Kendilik bilinci bütünün bilincidir aynı zamanda. Felsefe tarihinde bütünselleştirmeye karşı pek az karşı çıkış olmuştur. Ben, bütünlüğün kökten bir eleştirisine ilk olarak, özünde Hegel'le ilgili bir tartışma olan Franz Rozensweig'in felsefesinde rastladım. Bu eleştiri ölüm deneyiminden yola çıkar. Bütünlükte kapsanan birey, ölüm endişesini yenemediği ve kendi tikel yazgısından vazgeçemediği ölçüde bütünlük içinde rahat olamaz, veya bir başka ifadeyle bütünlük "bütünselleşmiş" olmaz. Şu halde Rozensweig'de bütünün parçalanışında ve anlamlı olanın araştırılmasında bambaşka bir açılım, bambaşka bir yol söz konusudur.

NEMO: Batı felsefesinin bir sistem öngören yolları tercih ettiği için yürümediği bir yol mudur bu?

LEVINAS: Gerçekte Batı felsefesinin katettiği yol, gayet anlaşılır bir biçimde felsefenin bizzat sonu olarak ortaya çıkabilmiş olan Hegel felsefesine varmıştır. Bu bütünlük nostaljisi, tinsel ve anlamlı olanın bilgide bulunduğu Batı felsefesinin her yerinde görülebilir. Öyle ki sanki bütünlük kaybedilmiştir ve sanki bu kayıp tinin günahıdır. O zaman da, gerçek olana ilişkin panaromik görüş, hakikati oluşturarak tine tüm doyumunu sağlar.

12. *Le temps et l'autre*, s. 86-7.

NEMO: Sizce, büyük felsefi sistemlerin esasını oluşturan bu her şeyi kapsayan görüş, bir başka anlam deneyimini hiçe saymak mı demek?

LEVINAS: Doğrusu, ilişkinin nihai ve indirgenemez deneyiminin başka bir yerde bulunduğu görüşündeyim: sentezde değil de, sosyallikte, insanlar arası yüz yüze ilişkide, bu ilişkinin ahlaki anlamında. Ama ahlakın bütünlük ve tehlikeleri üzerine, soyut bir düşünüm üzerine ikincil bir katman olarak gelmediğini anlamak gerek. Ahlak, bağımsız ve önsel bir erime sahiptir. İlk felsefe bir etiktir.

NEMO: Tüm anlamın yegâne bir bilgide nihai olarak bütünselleştirilebileceği fikriyle çelişen, sizin "sentezlenemez" olarak adlandırdığınız şeyler var. Etik durumlar mı bunlar?

LEVINAS: En üst düzeyde sentezlenemez olan şey, insanlar arasındaki ilişkidir kuşkusuz. Bilhassa Descartes'ın düşündüğü şekliyle Tanrı fikrinin varlığın bütünlüğüne ait olup olmadığı ve bu fikrin varlığa aşkın olup olmadığı da sorulabilir. "Aşkınlık" terimi tam da varlık ile Tanrı'nın bir arada düşünülemeyeceğini ifade eder. Aynı biçimde, kişilerarası ilişkide, benle başkasını bir arada değil, yüz yüze düşünmek söz konusudur. Gerçek birleşme veya gerçek birliktelik bir sentez birlikteliği değil, yüz yüze birlikteliğidir.

NEMO: Kitabınızda geçen sentezlenemez olana ilişkin bir başka örnek: Doğumundan ölümüne bir insanın yaşamı bir başkası tarafından, sizin hayatta kalan dediğiniz henüz ölmemiş birisi tarafından veya bir tarihçi tarafından kaleme alınabilir. Oysa herkes bilir ki bu insanın yaşam seyriyle ondan tarih ve dünya olaylarının kronolojik akışına geçmiş olan şey arasında indirgenemez bir fark vardır. Şu halde benim yaşamımla tarih bir bütünlük oluşturmuyorlar değil mi?

LEVINAS: Gerçekten de bu iki bakış açısı kesinlikle sentezlenebilir şeyler değildir. İnsanlar arasında her türlü sentezin gerektirdiği ortak bir alan mevcut değildir. İnsanların şeylere benzeyerek, bir şey olarak bireyleşmesini sağlayan, nesneleştirilmiş bir toplumdan söz etmeye olanak tanıyan ortak öğe birincil değildir. Gerçek beşeri özne-

lik, Leibniz'in ifadesine göre, kavranamazdır ve bu yüzden de insanların birlikteliği onların bir türün bireyleri olmalarıyla açıklanamaz. Özneliğin gizinden bahsedilirken bu zaten hep bilinirdi; ama bu giz, Hegel tarafından gülünçleştirildi: bu şekilde konuşmak, romantik düşüncenin tarafına düşmekti...

NEMO: Bütünlük gizemi kabul etmediğinden, bütünlüğü esas alan düşüncelerde totalitarizm söz konusu şu halde?

LEVINAS: Gerçekte, benim bütünlük eleştirim henüz unutmadığımız politik bir deneyimden sonra gelmiştir.

NEMO: Siyaset felsefesinden söz edelim. *Bütünlük ve Sonsuz*'da "sosyalliği", topluma ilişkin tümel ve sentez ürünü bir kavramdan başka bir şey üzerinde temellendirmeyi deniyorsunuz. Şunu söylüyorsunuz: "Gerçek olan yalnızca tarihsel nesnelliği içinde değil, tarihsel zamanın sürekliliğini kesintiye uğratan gizden itibaren, içsel yönelimlerden itibaren belirlenmeli. Toplumun çoğulluğu ancak bu giz temelinde mümkündür."[13] Demek ki özgürlüklere saygılı bir toplumun temeli, basitçe "liberalizm" olamaz; böyle bir toplumun temeli, her şeyi oluruna bırakırsak toplumun daha iyi işleyeceğini savunan nesnel bir toplum kuramı olan liberalizm olamaz. Böyle bir liberalizm, özgürlüğü yaşantıların özsel gizemine değil, nesnel bir ilkeye bağlayacaktır. Bu durumdaysa özgürlük kaçınılmaz olarak tamamen göreli bir hale gelecektir: Özgürlüğün sesinin kesilmesi için, politik ve ekonomik planda, verili tipte bir örgütlenmenin ne büyük bir etkililiğe sahip olduğunun nesnel bir biçimde ortaya konulması yeterli olacaktır. Gerçekte, sahiden özgür bir toplum kurmak için metafizik bir "giz" fikrine ihtiyaç yok mu?

LEVINAS: *Bütünlük ve Sonsuz*, benim bu istikametteki ilk kitabım. Bu kitapta öznelerarası ilişkinin içeriği problemi ortaya koyulmak isteniyor. Çünkü şimdiye kadar söylediğimiz şey negatiftir yalnızca. Tümel ve toptancı sosyallikten farklı olan şu "sosyallik" pozitif olarak ne anlama gelir? Sonradan uğraştığım meseledir bu. Okuduğu-

13. *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1979, s. 29.

nuz cümle, bugün bana özü itibarıyla önemli görünen şeye nispetle hayli biçimsel geliyor.

Çünkü söylediklerimden, aklı ve aklın evrensellik özlemini küçümseyen bir yaklaşım çıkarsanmamalı. Yapmaya çalıştığım şey, gerekliliklerin toplumsal bir biçimde aklileştirilmesinin zorunluluğunu, betimlemiş olduğum öznelerarasılıktan çıkarsamaktır yalnızca. Terimin yaygın anlamıyla toplumun, "insanın, insanın kurdu olduğu" ilkesinin sınırlandırılmasının bir sonucu mu, yoksa tersine "insanın insan *için* olduğu" ilkesinin sınırlandırılmasının bir sonucu mu olduğunu bilmek son derece önemlidir. Kurumları, evrensel biçimleri ve yasalarıyla "sosyal olan", insanlar arasındaki savaşın sonuçlarının sınırlandırılması olgusundan mı, yoksa insan insana etik ilişkide kendini açan Sonsuz'un sınırlandırılması olgusundan mı kaynaklanır?

NEMO: Birinci durumda, bir arı veya karınca toplumunda olduğu gibi toplum içi bir düzenleme öngören bir siyaset tasavvuru, yani doğacı ve "totaliter" bir tasavvur söz konusu. İkinci durumdaysa, başka bir doğaya sahip, yani politikanın üstünde, etik, üst bir düzenleme söz konusu.

LEVINAS: Gerçekte politika, etik temelde daima denetlenebilmeli ve eleştirilebilmelidir. Sosyalliğin bu ikinci biçimi, bu gize hakkını teslim eder. Bu giz herkes için kendi yaşamıdır kuşkusuz, ama kapalı bir içselliğin, katı bir biçimde kendisine özel kimi alanlarını tecrit eden bir kapanmaya bağlı değildir. Başkasına karşı sorumluluğa bağlı, etik geleceğinde devredilemez ve kaçınılamaz olduğu için mutlak bireyleşme ilkesidir sözünü ettiğim giz.

VII. YÜZ

NEMO: *Bütünlük ve Sonsuz*'da uzun uzun yüzden söz ediyorsunuz. Bu sizin sıkça ele aldığınız temalardan biri. Neden oluşuyor ve neye hizmet ediyor bu yüz fenomenolojisi, yani ben başkasıyla yüz yüzeyken ona baktığımda olan biten şeye ilişkin yaptığınız şu çözümleme?

LEVINAS: Yüzün "fenomenolojisi"nden söz edilebilir mi, bilemiyorum, çünkü fenomenoloji beliren şeyleri betimler. Aynı şekilde, yüze çevrili bir bakıştan söz edilebilir mi, diye de soruyorum kendi kendime, çünkü bakış bilgidir, algıdır. Ben daha ziyade, yüze erişimin en başından beri etik olduğunu düşünüyorum. Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizdedir ki başkasına bir nesneye yönelirmişçesine yönelirsiniz. Başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir! Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde başkasıyla sosyal bir ilişki içinde değilsinizdir. Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenmeyendir.

İlkin yüzün bizatihi doğruluğu (*droiture*), onun doğru, savunmasız sergilenişi vardır. Yüzün teni en çıplak, en yoksun kalandır. En çıplak, evet; ama münasip bir çıplaklıktır bu. Ve evet, en yoksun: Yüzde özsel bir yoksulluk vardır; poz ve tavırlar takınılarak bu yoksulluğun maskelenmeye çalışılması bunun kanıtıdır. Yüz maruz bırakılmıştır, tehdit altındadır, sanki bizi bir şiddet edimine davet eder gibidir. Aynı zamanda yüz bize öldürmeyi yasaklayandır.

NEMO: Gerçekten de çoğu savaş anlatısı dosdoğru size bakan birini öldürmenin zorluğundan söz eder.

LEVINAS: Yüz anlamdır, bağlamsız bir anlam. Yüzünün eğilmezliğinde (*réctitude*) başkası bir bağlam içinde bulunan bir kişi değildir, demek istiyorum. Günlük yaşamda, bir "kişi"yiz biz: Sorbonne'da profesör, danıştay başkan yardımcısı, falancanın oğlu, işte pasaportta yazan şeyler, giyinip kuşanma biçimi, kendini takdim tarzı gibi. Her anlam –bu terimi sıradan anlamıyla kullanıyorum– böyle bir bağlama göredir: Bir şeyin anlamı başka bir şeyle ilişkisinde yatar. Buradaysa, bilakis, yüz kendi başına anlamdır. Sen sensindir. Bu manada, yüzün "görülmediği" söylenebilir. O, düşüncenin kuşatacağı, bir içerik haline gelemeyecek olandır, içerilemeyendir, sizi öteye götürendir. Böylelikledir ki yüzün anlamı, onu bir bilginin bağlılaşığı olan varlıktan çıkarmaktadır. Halbuki görme bir upuygunluk arayışıdır; görme varlığı en üst düzeyde massedendir. Oysa yüzle ilişki en başından beri etiktir. Yüz öldürülemeyendir, ya da hiç de-

gilse, *anlamı* "asla öldürmeyeceksin" demekten oluşandır. Aslında öldürme, olağan bir olgudur: Başkası öldürülebilir; etik gereklilik ontolojik bir zorunluluk değildir. Yani öldürmenin yasaklanması öldürmeyi imkânsız kılmaz, yasağın otoritesi işlenen kötülükten dolayı duyulan vicdan azabında –kötü'nün kötülüğü– tutunsa da. Öldürmenin yasaklanması Kutsal Yazılar'da da ortaya çıkıyor ki insanın insanlığı dünyada bir şeylere bağlandığı kadar bu Kutsal Yazılar'a da maruz kalmıştır. Ama doğrusunu söylemek gerekirse, varlıkta, bu "etik garipliklerin" belirmesi –insanın insanlığı– varlıktan bir kopuştur. Anlamlıdır bu kopuş, varlık kendini yeniden örüyor ve toparlıyor olsa da.

NEMO: Başkası yüzdür; ama aynı zamanda başkası benimle konuşur ve ben de onunla konuşurum. Beşeri söylem de, sizin "bütünlük" olarak adlandırdığınız şeyi kesintiye uğratmanın bir tarzı değil mi?

LEVINAS: Kuşkusuz. Yüz ve söylem birbirine bağlıdır. Yüz konuşur. Konuşur, her söylemi mümkün kıldığı ve başlattığı anlamda. Az önce başkasıyla sahici ilişkiyi betimlerken görme mefhumuna baş vurmayı reddetmiştim. Bu sahici ilişkiyi oluşturan sözdür, daha doğrusu yanıt veya sorumluluktur.

NEMO: Ama etik ilişki bilginin ötesinde olduğuna ve sahici bir biçimde söylem tarafından üstlenildiğine göre, söylemin kendisi bilgiyle aynı düzene ait değil demek ki.

LEVINAS: Aslında ben, söylemde *söyleme* ile *söylenen*'i daima ayırıyorum. *Söyleme*'nin bir *söylenen*'i içermesi, yasaları olan bir toplum, kurumlar ve toplumsal ilişkiler dayatan zorunlulukla aynı düzene ait bir zorunluluktur. Ama *söyleme*, yüzün karşısında yalnızca onu seyretmekle kalmayışım, ona yanıt verişim olgusudur. *Söyleme*, başkasını bir selamlama tarzıdır, ama başkasını selamlama, zaten ondan mesul olmaktır (*répondre de*). Birisinin huzurunda susmak zordur; bu zorluğun nihai temeli, *söylenen* ne olursa olsun, *söyleme*'ye has anlamda bulunur. Bir şeyden bahsetmek gerekir, yağmurdan, güzel havadan örneğin, ama her halükârda konuşmak, ona yanıt vermek ve şimdiden ondan mesul olmak gerekmektedir.

NEMO: Başkasının yüzünde bir "yükselme", bir "yükseklik" var diyorsunuz. Başkası benden daha yüksek. Bununla neyi kastediyorsunuz?

LEVINAS: "Asla öldürmeyeceksin" yüzün ilk sözüdür. Bu bir emirdir. Yüzün belirmesinde bir emir vardır, sanki bir efendi benimle konuşuyormuş gibi. Ama aynı zamanda yoksundur bu başkasının yüzü; yüz, kendisi için her şeyi yapabileceğim ve kendisine her şeyi borçlu olduğum yoksuldur. Ve ben, kim olursam olayım, "birinci şahıs" olarak, çağrıya yanıt vermek için kendinde kaynaklar bulanım.

NEMO: İnsanın size şöyle diyesi geliyor: Evet bazı durumlarda... Ama başka bazı durumlarda, tersine, başkasıyla karşılaşma şiddet, kin, horgörme kipinde de oluyor, olabiliyor.

LEVINAS: Kuşkusuz. Ama bu tersinmeyi açıklayan gerekçe ne olursa olsun, ortaya koyduğum haliyle yüz çözümlemesinin –başkasının egemenliği ve yoksulluğu, benim boyun eğişim ve zenginliğim– ilksel olduğunu düşünüyorum. Tüm beşeri ilişkilerin varsaydığı şeydir bu. Eğer öyle olmasaydı, bir kapının önüne geldiğimizde: "Önce siz buyrun beyefendi", dahi demezdik. Benim yaptığım, ilksel olan bir "Önce siz buyrun beyefendi"yi betimleme çabasıdır.

Kin tutkusundan söz ettiniz. Çok daha ağır bir itirazın gelmesinden korkuyordum: Cezalandırma ve baskı altına alma nasıl olabiliyor? Adalet nasıl olabiliyor? Yasaların koşulu ve adaleti ihdas eden insanların çokluğu olgusudur, başkasının yanında üçüncü bir kişinin mevcut oluşudur, diye cevap veriyorum buna. Eğer başkasıyla yalnız olsaydım, ona her şeyi borçlu olurdum; oysa üçüncü kişi var. Komşumun (yakınımın) üçüncü kişiye göre ne olduğunu biliyor muyum? Üçüncü kişi onunla hemfikir mi, onun kurbanı mı, bunu biliyor muyum? Kimdir komşum? Dolayısıyla tartmak, düşünmek, yargılamak gerekmektedir – karşılaştırılmaz olanı karşılaştırarak. Başkasıyla kurduğum kişilerarası ilişkiyi diğer insanlarla da kurmam gerekir; şu halde başkasının bu ayrıcalığını ılımlılaştırma gereği söz konusudur; adalet bu noktada ortaya çıkar. Kaçınılmaz olan kurumlarca icra edilen adalet, başlangıçtaki kişilerarası ilişki tarafından daima denetlenmelidir.

NEMO: Böylece metafiziğinizde temel bir öneme sahip deneyime, nötr ontoloji, ahlakı olmayan bir ontoloji olan Heidegger ontolojisinden çıkmanızı sağlayan deneyime gelmiş oluyoruz. Bu etik deneyimden yola çıkarak mı bir "etik" kuruyorsunuz? Çünkü sonradan etik, kurallardan oluşmuştur; bu kuralları koymak gerekmektedir, değil mi?

LEVINAS: Benim işim etiği kurmak değil, yalnızca onun anlamını araştırmaya çalışıyorum. Çünkü doğrusu, her felsefenin programatik olması gerektiğine inanmıyorum. Felsefenin bir programı olması gerektiğini öne süren özellikle Husserl'dir. Söylediklerim hesaba katılarak kuşkusuz bir etik kurulabilir, ama bu benim asıl izleğim değil.

NEMO: Etiğin yüzdeki bu keşfinin hangi anlamda Bütünlük felsefeleriyle bağı kopardığını ayrıntılı olarak açıklar mısınız?

LEVINAS: Felsefenin araştırdığı, vaad ettiği veya salık verdiği haliyle mutlak bilgi, bir Eşit düşüncesidir. Varlık, hakikatte kuşatılmıştır. Hakikatin kesin bir biçimde tanımlanabilmiş olduğu düşünülmese bile, yine de daha tam, daha uygun bir hakikat vaadi bulunur. Kuşkusuz sonlu varlık –ki biziz bu sonlu varlık– bilgi sahibi olma görevini tamamıyla gerçekleştiremez ama tamamlandığı sınırda bu görev, Başka'nın Aynı'laştırılmasını sağlamaktan ibarettir. Buna karşın Sonsuz fikri Eşitsiz olan'la ilgili bir düşünceyi içerir. Descartesçı Sonsuz fikrinden yola çıkıyorum. Buna göre, bu fikrin fikredilen'i (*ideatum*'u) yani bu fikrin hedeflediği şey, onu düşünen düşünme ediminden sonsuzca daha büyüktür. Edim ile edimin erişim sağladığı şey arasında oransızlık bulunmaktadır. Descartes'e göre, Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarından biridir bu: Düşünce, kendisini aşan bir şeyi üretmiş olamaz; bu şeyin bizim içimize konulmuş olması gerek. Öyleyse Sonsuz fikrini bizim içimize koymuş olan sonsuz bir Tanrı'yı kabul etmek gerekir. Ama beni burada ilgilendiren Descartes'ın araştırdığı kanıt değil. Ben burada, şaşkınlık içinde, Tanrı fikrinin onun deyimiyle "nesnel gerçekliği" ile "biçimsel gerçekliği" arasındaki oransızlığı düşünüyorum, benim içime "konulan" bir fikrin paradoksunu –hayli anti-Grek paradoksu– düşünüyorum, oysa Sokrates bize, onu daha önce orada bulmadan bir fikri bir düşünceye *koy-*

manın olanaksız olduğunu öğretmişti.

Yaklaşmasını betimlediğim yüzde de, edimin, ulaştığı şey tarafından aşılmasının aynısı meydana gelir. Yüze erişimde, kuşkusuz Tanrı fikrine bir erişim de vardır. Descartes'ta Tanrı fikri kuramsal bir fikir olarak, bir temaşa, bir bilgi olarak kalıyor. Bense, Sonsuz'la ilişkinin bir bilgi değil, bir Arzu olduğunu düşünüyorum. Arzu ile ihtiyaç arasındaki farkı, Arzu'nun doyurulamaz olması olgusuyla betimlemeye çalıştım; Arzu, bir bakıma, kendi açlıklarıyla beslenir ve doyumuyla artar; Arzu düşündüğünden daha çok düşünen ya da düşündüğü şeyden daha çok düşünen bir düşünce gibidir. Paradoksal bir yapı kuşkusuz, ama sonlu bir edimde Sonsuz'un mevcudiyetinden daha paradoksal değil.

VIII. BAŞKASI KARŞISINDA SORUMLULUK

NEMO: Yayımlanan son büyük kitabınızda, *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*'de, ahlaki sorumluluktan söz ediyorsunuz. Husserl daha önce sorumluluktan söz etmişti; ama bu hakikatle ilgili bir sorumluluktu. Heidegger ise otantiklikten (kendi olmaktan) söz etmişti. Peki sorumluluktan siz ne anlıyorsunuz?

LEVINAS: Bu kitapta sorumluluktan özneliğin özsel, ilksel, temel yapısı olarak söz ediyorum. Çünkü özneliği etik terimleriyle betimliyorum. Burada etik, öncel olan varoluşsal bir zemine sonradan eklenen şey değildir; öznel olanın ilmeği sorumluluk olarak anlaşılan etikte örülür.

Sorumluluğu başkasından sorumluluk olarak, dolayısıyla da benim işim olmayan veya hatta benimle ilgili olmayan şeyden sorumluluk olarak anlıyorum. Burada beni ilgilendiren, yüz olarak ele alınmıştır.

NEMO: Başkasını kendi yüzünde keşfederken, onu nasıl, kendisine karşı sorumlu olduğumuz kimse olarak keşfederiz?

LEVINAS: Yüzü yalnızca negatif olarak değil, pozitif olarak da betimleyerek. Hatırlarsanız yüze yaklaşma, saf ve yalın algıyla ve upuygunluğa yönelen yönelimle aynı düzene ait değildir, demiştik.

Pozitif olarak söyleyeceğimiz şu: Başkası bana baktığı andan itibaren, ona karşı bir sorumluluk *yüklenmek* mecburiyetinde olmasam da, ben ondan sorumlu olurum; onun sorumluluğu *üzerime kalır*. Bu, benim işim olan şeyin ötesine giden bir sorumluluktur. Alışılagelen, bizim kendi yaptığımız şeyden sorumlu olmamızdır. *Olmaktan Başka Türlü*'de, sorumluluğun aslen *başkası için* olduğunu söylüyorum. Bu, benim onun kendi sorumluluğundan da sorumlu olduğum anlamına gelir.

NEMO: Başkası karşısındaki bu sorumluluk, hangi anlamda özneliğin yapısını tanımlar?

LEVINAS: Gerçekte sorumluluk, sanki öznelik etik ilişkiye öncel olarak zaten varolurmuşçasına, basit bir sıfatı değildir özneliğin. Öznelik bir "kendi için" değildir; tekrar edersek, o aslen başkası içindir. Başkasının yakınlığı, kitapta, başkasının bana yalnızca mekânda yakınlığı veya hısım olarak yakınlığı anlamında değil, bana özsel olarak yaklaşması, böylece kendimi ondan sorumlu hissetmem –ondan sorumlu olmam– olgusu olarak sunulur. Bizi bilgide nesneye –ne türden olursa olsun bir nesneye, hatta bu nesne bir insan da olabilir– bağlayan yönelimsel ilişkiye hiçbir surette benzemeyen bir yapıdır bu. Yakınlık bu yönelimsellikle, özellikle de başkasının beni tanıması olgusuyla açıklanamaz.

NEMO: Başkasını mükemmel düzeyde tanıyabilirim; ama bu tanıma, hiç de tek başına bir yakınlık olmayacaktır.

LEVINAS: Hayır. Sorumluluk ister kabul edilsin ister reddedilsin, bunun nasıl üstlenileceği ister bilinsin ister bilinmesin, başkası için somut bir şey ister yapılabilsin ister yapılamasın, sonuçta başkasıyla bağ ancak sorumluluk olarak kurulur. Efendim! (*me voici* – işte ben)[14] demek. Başkası için bir şey yapmak. Vermek. İnsan tini olmak budur. Beşeri özneliğin vücuda gelmesi, onun tinselliğini güvence

14. Krş. "Ve bu şeylerden sonra, vaki oldu ki, Allah İbrahim'i deneyip ona dedi: Ey İbrahim; ve o: *efendim*, dedi. Ve dedi: şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve Moriya diyarına git, ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üze-

altına alır (sanmam ki melekler yardımlaşabilsinler, birbirlerine bir şeyler verebilsinler). Her türlü diyalogtan önce hizmet (*dia-conie*). İnsanlararası ilişkiyi çözümlüyorum ben: Başkasıyla –başka insana ilişkin sahip olduğum imgenin ötesindeki yakınlıkta– başkasının yüzü, başkasındaki ifade (ki, tüm beden bu anlamda az veya çok yüzdür), ona hizmet etmemi bana *emreden* şeydir adeta. Bu aşırı formülü kullanıyorum. Yüz, benden ister, bana emreder. Onun anlamı, tebliğ edilen (*signifié*) bir emirdir. Daha açık olarak söylemek gerekirse, yüzün bana bir emri ifade etmesi herhangi bir göstergenin gösterileni ifade etmesine benzemez; bu emir, yüzün anlam ifade etmesinin ta kendisidir.

NEMO: Hem "benden ister" hem de "bana emreder" diyorsunuz. Burada bir çelişki yok mu?

LEVINAS: Emreden bir kimse gibi ister, yani talep eder. "Sizden talep ediliyor" derkenki gibi.

NEMO: Peki ama başkası da bana karşı sorumlu değil mi?

LEVINAS: Belki, ama bu *onun* meselesi. *Bütünlük ve Sonsuz*'daki henüz sözünü etmediğimiz temel temalardan biri, öznelerarası ilişkinin bakışımlı-olmayan bir ilişki oluşudur. Bu anlamda ben, karşılık beklemeksizin başkasından sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek *onun* bileceği iştir. Ben, tam da, başkası ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde başkasına tâbiiyim ve esasen de bu anlamda özneyim (*sujet*).[15] Her şeyi üstlenen benim. Dostoyevski'nin şu cümlesini bilirsiniz: "Hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum."[16] Bilfiil bana ait şu veya bu suçtan ötürü, işlediğim kabahatlerden ötürü değil; başkalarının, onlara ait her şeyin ve hatta

rinde onu yakılan kurban olarak takdim et." *Tekvin*, 22: 1-3; ayrıca krş. *Tekvin*, 22: 7, 11, ve *İşaya*, 6: 8. İtalik bize ait (ç.n).

15. Fransızca "sujet" sözcüğü, 'özne' anlamı yanı sıra 'tabi' anlamına da geliyor. (ç.n).

16. *Karamazov Kardeşler*.

sorumluluklarının bile hesabını veren (*répondre de*) bütünsel bir sorumluluktan sorumlu olduğum için. Ben daima tüm diğerlerinden *daha fazla* sorumludur.

NEMO: Yani başkaları yapmaları gereken şeyi yapmıyorlarsa bu benim yüzümdendir.

LEVINAS: Birkaç yerde, ben maruz kaldığım eziyetlerden de sorumluyum, demiştim; ne var ki bunu anmaktan pek hoşlanmıyorum, çünkü bunun kimi mülahazalarla desteklenmesi gerekiyor. Ama yalnızca ben sorumluyum! "Yakınlarım" ve "halkım" zaten başkalarıdır; onlar için adalet talep ediyorum.

NEMO: Bu derece ileri gidiyorsunuz!

LEVINAS: Bizzat başkasının sorumluluğundan da sorumlu değil miyim? Bunlar bağlamlarından koparılmaması gereken aşırı formüller. Somutta, daha başka pek çok mülahaza işin içine giriyor ve bunlar benim için de adalet talep ediyor. Yasalar kimi sonuçları pratik bir biçimde saf dışı bırakıyor. Ama adalet, ancak başka bir insana karşı sorumluluk düşüncesine hayatiyet kazandıran çıkar-gözetmezlik ruhunu muhafaza ediyorsa bir anlama sahiptir. İlkesel olarak ben, "birinci şahıs" özelliğinden kopmaz, dünyayı ayakta tutar. Öznelik, başkasına karşı sorumlu olmayı üstlendiği hareketin içinde kendisini oluştururken, başkasının yerine geçmeye (*substitution*) dek varır. Rehine koşulunu –veya koşulsuzluğunu– üstlenir o. Böyle bir öznelik ilkin bir rehinedir. Başkası için bedel ödeme noktasına dek hesap verir o.

Bu ütopik ve bir ben için insani olmayan tasavvur çileden çıkarabilir insanı. Fakat insanın insanlığı –gerçek yaşam– burada mevcut değildir.[17] Tarihsel ve nesnel varlıktaki insanlık, ilksel teyakkuz veya ayıklığındaki insani psişizmin veya bizatihi öznel olanın açtığı yol (*percée*), kendi varlık koşulunu tahrip eden varlıktır. Bu, çıkar-

17. "*Mais l'humanité de l'humain –la vraie vie est absente.*" Gerçek hayatın burada mevcut olmaması hissini Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un ilk bölümünde başkaya yönelen metafizik arzuyla ilişkilendirmiştir. (ed.n.)

gözetmezliktir (dés-intér-*essement*).[18] Nitekim bu, kitabın başlığının da söylemek istediği şeydir: "*Olmaktan Başka Türlü.*" İnsani koşulda veya koşulsuzlukta ontolojik koşul kendini iptal eder veya iptal olur. İnsan olmanın anlamı, varlıklar arasında bir varlık değilmişçesine yaşamaktır ki, bu surette insani tinsellik yoluyla, varlığın kategorileri bir "olmaktan başka türlü"de adeta tersyüz edilirler; ama bu bir "başka türlü olmak" değildir yalnızca; başka türlü olmak, yine de olmaktır. Gerçekte "olmaktan başka türlü" ifadesi, varolanın rahatsızlığını, çıkar-gözetmezliğini, varlığını –veya olmasını (*essement*)– sorgulamasını ifade edecek bir fiile sahip değildir. Başkasını sırtlanan ve ona karşı sorumlu olan benim. Böylece insan öznede, benim ilk olma (*primo-géniture*) özelliğimin tam bir tâbi olmayla (*sujétion*) aynı anda tezahür ettiği görülüyor. Sorumluluğum devredilemez, kimse benim yerimi alamaz. Bu yüzden, ben'in kimliğini sorumluluk temelinde ifade etmek söz konusudur. Kendilik bilincine sahip egemen ben'in bu konumundan ve ondan feragat edişinden –ki bu feragat onun tam da başkasına karşı sorumluluğudur– yola çıkıyoruz. Sorumluluk, yalnızca benim üzerime düşen ve *insan olarak* reddedemeyeceğim bir şeydir. Bu yük, biricik olana ait en üst düzeyde haysiyettir. Yeri doldurulamaz olan ben, yalnızca sorumlu olduğum müddetçe benim. Herkesin yerine geçebilirim ama kimse benim yerime geçemez. Böyledir devredilemez (*inaliénable*) özne kimliğim. Dostoyevski'nin sözü işte tam da bu anlamdadır: "Hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde sorumluyuz ve ben başkalarından daha fazla sorumluyum."

IX. TANIKLIĞIN İHTİŞAMI

NEMO: Etik ilişki bizi varlığın "yalnızlığından" çıkarır. Ama artık varlıkta değilsek, yalnızca toplumda mıyız?

LEVINAS: "Bütünlük ve Sonsuz" başlığının duyurduğu Sonsuz'a ne oluyor, diye düşünüyorsunuz. Denemelerimde çok sık geçen Tanrı sözcüğünden korkmuyorum. Sonsuz, yüzün anlam ifade etmesinde

18. Bkz. dipnot: 5. (ç.n.)

geliyor benim aklıma. Yüz, Sonsuz'u ifade eder. O, hiçbir biçimde tema olarak belirmez; ama bu etik, anlam ifade etmenin kendisinde, yani adil olmam nispetinde sorumlu olmam olgusunda belirir. Başkasına olan borç hiçbir zaman ödenmiş olmaz.

NEMO: Tatmin edilemez olması anlamında, etik gereklikte bir sonsuz vardır, değil mi?

LEVINAS: Evet. Azizlik icabıdır bu. Hiçbir kimse hiçbir zaman, ben bütün ödevlerimi yerine getirdim, diyemez. İki yüzlü olan hariç... Bu anlamda, sınırlanan şeyin ötesinde bir açılım söz konusudur, nitekim Sonsuz'un tezahürü böyledir. Bir veriye upuygunluk olan "örtünün açılması" anlamında bir "tezahür" değildir bu. Bilakis, Sonsuzla ilişkide esas olan, onun örtünün açılması olmamasıdır. Başkasının huzurundayken "efendim!" (*me voici* – işte ben) dediğimde, bu "efendim!" Sonsuz'un kendini görülmeye bırakmadan dile girdiği yerdir. O belirmez; çünkü o, aslen hiçbir koşulda temalaşmaz. "Tanrı'nın görünmezliği", onun duyulara görünmezliği olarak değil, düşüncede temalaştırılamaz oluşu olarak anlaşılmalıdır; bununla birlikte, temalaştırma, hatta muhtemelen yönelimsellik de olmayan düşünceye kayıtsız-olmayan'dır Tanrı.

Size Yahudi mistisizminden emsalsiz bir örnek aktaracağım. Kadim otoritelerce belirlenen kimi kadim dualarda inanan kimse cümlesine Tanrı'ya "sen" diyerek başlar ve "o" diyerek bitirir – sanki bu "sen" yakınlaşması sırasında aşkınlık, ansızın "o"nda vuku buluvermiştir. Betimlemelerimde, Sonsuzun "o'luğu" (*illéité*) olarak adlandırdığım şeydir bu. Sonsuz, başkasına yaklaşmanın "efendim!"inde kendini göstermez. Öyleyse nasıl anlam kazanır? Şunu söyleyeceğim: "Efendim!" diyen özne Sonsuz'a *tanıklık eder*. Hakikati, temsilin ya da algının hakikatinden farklı olan bu tanıklık yoluyladır ki Sonsuz'un ifşası gerçekleşir. Bu tanıklık yoluyladır ki, Sonsuz'un ihtişamının (*gloire*) ta kendisi haşmetle yükselir. "İhtişam" terimi, temaşanın diline ait değildir.

NEMO: İzninizle, tanıklıkta kim neye ve kime tanıklık ediyor? Sözünü ettiğiniz tanık ya da peygamber, vuku bulduğuna tanıklık ettiği neyi görmüştür?

LEVINAS: Ama siz böylece tanıklığı, bir bilgide veya bir temalaştırmada temellenen bir şeymiş gibi düşünmeyi sürdürmüş oluyorsunuz. Betimlemeyi denediğim tanıklık kavramı bir ifşa biçimi içeriyor kuşkusuz, ama bize hiçbir şey *vermez* bu ifşa. Felsefi konuşma daima, gelip bir temalaştırmaya varır...

NEMO: Tabii size de şu sorulabilir: Peki ya siz, siz niye tüm bunları temalaştırıyorsunuz, hatta şu anda. Bir anlamda, bu da tanıklık etmek için değil mi?

LEVINAS: Kendi kendime bu itirazı ettim, doğal olarak. Çeşitli yerlerde felsefi *söyleme*'den daima, kendi söylediğinin tersini-söyleme (*se dédire*) zorunluluğu içinde olan bir *söyleme* olarak söz ettim. Hatta bu tersi-söylenen'den (*dédit*) felsefe yapmaya has bir kip çıkardım ortaya. Adlandırılamaz olanı dahi adlandırması ve temalaştırılamaz olanı temalaştırması anlamında, felsefenin bir bilgi olduğunu inkâr etmiyorum. Ama söylemin kategorileriyle bağını koparan şeye *söylenen*'in biçimini vermek, *söylenen*'e bu kopuşun izlerini yerleştirmektir belki de.

Etik tanıklık bilgi olmayan bir ifşadır. Dahası bu kipte, yalnızca, hiçbir mevcudiyetin, hiçbir edimselliğin (tanıklık etmeye) muktedir olmadığı Sonsuz'a, Tanrı'ya "tanıklık" edildiğini söylemek gerek. Filozoflar bilfiil sonsuz yoktur, demişlerdir. Sonsuz'un bir "kusuru" sayılabilecek şey, bilakis, onun olumlu bir özelliği, bizzat sonsuzluğudur.

Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde'de şunu yazmıştım: "Şu halde, hiçbir temanın, hiçbir şimdi'nin (tanıklık etmeye) muktedir olmadığı Sonsuz'a, Aynı Başkası için olduğundan Aynı'daki özne veya Başka tanıklık eder. Yakınlık daha yakınlaştıkça Aynı'daki farklılık erir gider (*s'absorber*) ve bizzat bu erimeyle birlikte muzafferce kendini suçlar ve beni daima daha fazla suçlar. İşte o zaman Aynı, kendi limanında, Başka'ya karşı gittikçe daha fazla sorumludur, rehine olarak onun yerine geçme, bedel ödeme kertesine dek. Bu bedel ödeme, nihai olarak, esin ve psişizmde Aynı'nın olağanüstü ve artzamanlı bir çevrilmeyle Başka'ya dönüşmesiyle çakışır.[19] Baş-

19. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974, s. 187.

ka'nın veya Sonsuz'un öznelikte bu tezahür ediş biçiminin, "esin" fenomeninin ta kendisi olduğunu ve sonuç itibariyle de psişik öğeyi, psişizmin tam da pnömatiğini tanımladığını söylemek istiyorum.

NEMO: Yani Tin diyorsunuz. Demek ki, Tanrı görünmese de, kendisine tanıklık edilendir; O, temalaştırılamasa da, teyit edilendir.

LEVINAS: Tanık, onda kendisini söylemiş olana tanıklık eder. Çünkü o, başkası önünde "efendim!" demiştir; ve başkası önünde üzerine düşen sorumluluğu kabullendiğinden, kendini, başkasının yüzünün ifade ettiği anlamı tezahür ettirmiş bulur. Sonsuz'un ihtişamı, tanıkta gerçekleştirmeye muktedir olduğu şey yoluyla kendisini ifşa eder.

NEMO: Çünkü yaşam yalnızca kendi varlığını isteyip yalnızca var kalmayı buyurmasıyla tam aksi yönde akıp gider gibi görünürken, "efendim!" demek, yaşama ve ölüme üstün ve bu yüzden kıvançlı bir şeyi tezahür ettirmektir...

LEVINAS: "Olmaktan başka türlü", Tanrı'nın ihtişamıdır. "Descartes'ta onu içeremeyen bir düşüncede barınan Sonsuz fikri, bu ihtişam ile şimdi'nin oransızlığını ifade eder ki bu oransızlık esinin ta kendisidir. Gücümü aşan ağırlığın altında, edimlerin bağlılaşığı olan her türlü edilginlikten daha edilgin bir edilginlik olan edilginliğim 'efendim!' diyerek patlar. Sonsuzun dışsallığı, tanıklığın içtenliğinde bir tür içselliğe dönüşür".[20]

NEMO: Sonsuz, bilinmediği için mi massediliyor?

LEVINAS: Hayır. O, emreder.

NEMO: Hiç değilse şu anlamda: Sonsuz dışsal değil, ona kesinlikle yaklaşılıyor.

20. *A.g.y.*

LEVINAS: Aslında o emreder ve bu anlamda içseldir. "Bana, karşısına yerleşeceğim bir temsil, bir muhatap olarak tesir etmeyen ihtişam, bana kendi ağzımla emreder ve söyleyişimde (*mon dire*) zafer kazanır. Dolayısıyla bende gizli bir yer değildir içsellik. İçsellik en yüksek dışsallığın şu tersinmesidir: En yüksek derecede dışsal olan, bir temaya girmesi veya bir temada yerleşmesi imkânsız olduğu için, özden sonsuzca muaf olarak beni ilgilendirir, kuşatır ve kendi ağzımla bana emreder. Emir, sonsuzca dışsalın emrettiği kimsenin ağzıyla kendini gösterir. Sonsuzca dışsal, içsel ses haline gelir; ama içsel gizin ürpertisine tanıklık eden, başkası'na işaret eden bir sestir bu. İşaretin verilişinin ta kendisinin işaretidir bu. Dolambaçlı yol.[21] Claudel *Atlas Ayakkabı*'sına epigraf olarak bir Portekiz atasözünü seçmişti. Benim açımladığım anlamda anlaşılabilir bu söz: 'Tanrı dolambaçlı çizgilerle düz bir biçimde yazar.'"[22]

X. FELSEFENİN KATILIĞI VE DİNİN TESELLİLERİ

NEMO: Temalaştırıcı bir bilgiye indirgenemez olan tanıklık üzerindeki bu ısrarda peygamberce tavrın dolaylı bir tanımı yatmıyor mu?

LEVINAS: Gerçekte peygamberce tavır ifşanın temel kipidir; ancak buradaki peygamberce tavrı, "peygamber" diye adlandırılan kimselerin yetenek, istidat veya özel kabiliyetlerinin kapsadığından daha geniş bir anlamda anlamak gerekiyor. Peygamberce tavrı, bizzat insanlık koşulunun temel bir uğrağı olarak düşünüyorum. Başkası için sorumluluk üstlenmek, tüm insanlar için Sonsuz'un ve esinlenmişliğin ihtişamına tanıklık etmenin bir tarzıdır. Paradoksal bir biçimde, kendisinden neyin talep edildiğini bile bilmezden önce başkasının yerine hesap veren insan, peygamber tavrına ve esine sahiptir. Yasaya öncel nitelikteki bu sorumluluk, Tanrı vahyidir. "Rab söyledi: kim peygamberlik etmez?" diyen peygamber Amos'a dair bir metinde, öyle görünüyor ki, peygamberce tavır insanın insanlığının temel olgusu olarak konumlandırılmaktadır.[23] Hal böyle olunca, sınırsız etik vecibenin yanında peygamberce tavır, metne ve kitaplara dönüşerek somut biçimler altında yorumlanır. Dinleri oluşturan bu somut

21. *Voie tortueuse*. (ed.n.) 22. *A.g.y.* 23. Amos, 3:8.

biçimler içersinde insanlar bazı teselliler bulurlar. Fakat bu, tanımlamayı denediğim belgin yapıyı hiçbir surette şüpheli hale getirmez; bu yapıda, tarihin gidişatı ne olursa olsun sorumlu olan ve evreni ayakta tutan daima ben'dir.

Açıkladığım bu düşüncelere ilişkin olarak bana mesihçi düşüncenin benim için hâlâ bir anlam ifade edip etmediği soruldu. İnsanlığın artık şiddete başvurmadığı, varlığın kabuğunu kesinkes delip geçtiği, her şeyin aydınlığa kavuştuğu tarihin nihai evresine ilişkin mesihçi fikri sürdürmek zorunlu mudur? Mesianik çağa layık olmak için, mesihin vaadleri gerçek olmasa bile etiğin bir anlamı olduğunu kabul etmek gerektiği yanıtını verdim.

NEMO: Pozitif dinler veya en azından Batı'da tanınan üç büyük Kitabi dinden her biri, Vahyi içeren, kesin bir biçimde belirlenmiş bir metinle bağlantı içinde tanımlıyor kendini; oysa siz, "tanıklık"la gelen "ifşa"dan söz ederken dinsel hakikate başka bir köken, hatta şimdi'de bir köken bulur gibisiniz.

LEVINAS: Kuşkusuz burada söylediklerim yalnızca beni bağlar! Bu sorunuza bu çerçevede cevap veriyorum. Kitab-ı Mukaddes'in peygamberliklerin sonucu olduğu, etik tanıklığın –"deneyim"in demiyorum– orada yazı biçiminde yer aldığı kanaatindeyim. Ama bu, söyleşilerimizde açıkladığımız başkasına karşı sorumluluk olarak insanın insanlığıyla mükemmel bir uyum içersindedir. Modern tarih eleştirisinin –birkaç yüzyıl öncesine dek inanılanın aksine– Kitab-ı Mukaddes'in çok farklı dönemlerde yaşamış, pek çok kişi tarafından kaleme alınmış olduğunu ortaya koyması, bu kanaati hiçbir biçimde değiştirmez, tam tersine güçlendirir. Çünkü daima düşünmüşümdür ki Kitab-ı Mukaddes'in büyük mucizesi asla ortak bir edebi kaynağı olmasında değil, aksine, farklı edebiyatların aynı özsel içeriğe doğru akıp birleşmesindedir. Böyle bir birleşmenin mucizesi tek bir yazarın mucizesinden çok daha büyük bir mucizedir. Söz konusu bu birleşimin kutbu, kitaba baştan sona tartışmasız bir biçimde hâkim olan etiktir.

NEMO: Her zaman ve her yerde, etik tavra sahip herhangi bir insan sonunda bir Kutsal Kitap oluşturabilecek yazılı veya sözlü tanıklık-

lar bırakabilir diyecek kadar ileri gider misiniz? Ya da, farklı geleneklere mensup veya kendilerini hiçbir dinsel gelenekten saymayan insanlar için ortak bir Kutsal Kitap'tan söz edilebilir mi?

LEVINAS: Evet, etik hakikat ortaktır. Kitab-ı Mukaddes'in çeşitli şekillerde olsa dahi okunması, bu çeşitlilikte her bir kimsenin Kitab-ı Mukaddes'e taşıdığı şeyi ifade eder. Okumadaki öznellik koşulu, peygamberce olanın okunması için zorunludur. Ama kuşkusuz bunlara, yüz yüze gelme ve söyleşme gerekliğini de eklemek gerekir ki böylece bir boyun eğme olarak değil, bir yorumlama olarak geleneğe başvuru meselesi ortaya çıkıyor.

NEMO: Kuşkusuz bu, aynı Kutsal Kitap'ın Yahudiler ve Hıristiyanlarca okunması söz konusu olduğunda geçerlidir. Ama benim sorum daha öteye gidiyor. Şunu demek istiyorum: burada söz konusu olan eğer, bir bilgiyi ihtiva eden bir metin değil de, Sonsuz'un ihtişamını ifşa eden etiğin tanıklılığı ise, bizzat Kitab-ı Mukaddes'in ayrıcalığı nereden geliyor? Platon'u veya diğer büyük metinleri, insanlık onlarda Sonsuz'a tanıklık gördüğü için, bir Kutsal Kitap olarak okuyamaz mıyız?

LEVINAS: Biraz önce insanı, varlıkta açılan bir yol olarak, özdeşliklerindeki varlıkların gururlu bağımsızlıklarını sorgulayan ve başkaya tâbi kılan bir açılım olarak betimlerken "içselliğin" "dipsiz" ve ütopik derinliklerinden dem vurmadım. Yazı'dan ve Kitap'tan söz ettim. Onların, bıçak ya da divitle oluşturulmuş harfler haline gelmelerinden önce, tüm dillerde çoktan dingin bir hale kavuşmuş, bir ayet gibi katı muhkemliğini düşündüm. Ruhlarda yazılı dediğimiz şeyler ilkin kitaplarda yazılıdır; kitapların statüsü ise daima Doğa'nın ve Tarih'in kültürel araçları veya ürünleri arasına katılıp pek çabuk bayağılaştırılmıştır. Yine de onların edebiyatı, varlıkta bir kopuşu gerçekleştirir; ve dolayısıyla bu edebiyat, ne bilinmez bir içsel sese ne de içinde bulunduğumuz dünyanın nesnelerinin nesnelliğine indirgeyemediği "değerler"in normatif soyutlamasına geri götürülebilir. Tüm edebiyat içersinden insan yüzünün konuştuğunu –veya mırıldandığını veya bir tavır sergilediğini veya kendi karikatürüyle savaştığını– düşünüyorum. Yaşanan onca dehşetle saf dışı edilen Av-

rupa-merkezciliğin sonuna rağmen, Eski Yunan edebiyatında ve Eski Yunanlılara her şeyi borçlu olan bizim edebiyatımızda ifade edilen insan yüzünün önde gelirliğine inanıyorum. Bunlar sayesindedir ki tarihimiz bizi utandırıyor. Ulusal edebiyatlarda, Homeros ve Platon'da, Racine ve Victor Hugo'da, keza Puşkin, Dostoyevski veya Goethe'de, ve tabii Tolstoy'da veya Agnon'da kutsal yazıya bir katılış söz konusu. Ama, tüm edebiyatların beklediği ya da yorumladığı Kitapların Kitabı'nın kıyas kabul etmez peygamberce mükemmelliğinden hiçbir kuşkum yok. Kutsal metinler, doğaüstü veya kutsal kaynaklarının dogmatik anlatısından ötürü değil, tavır almasından veya bir duruş sergilemesinden önce aydınlattıkları öteki insanın yüzünün ifadesinden ötürü bir anlama sahiptirler. Bizim gibi tarihsel varlıkların gündelik dünyasındaki tasalarının buyurganlığı ölçüsünde reddedilemez bir ifadedir bu. Kutsal metinler bana, yüzyılların akışı boyunca okuyucularında uyandırdıkları şeyler ve onların yorumlarıyla bu yorumların aktarılması sonucu kazandıkları şeyler bakımından bir anlam ifade ediyor. Onlar *kesintilerin tüm ağırlığını yönetirler* ki o zamanlarda, varlığımızda orada-olmanın vicdan rahatlığı sorgulanır. Onların azizliği, her türlü kutsayıcı anlamlandırmanın dışında, burada yatmaktadır. Kutsal metinlerin biricik bir statüsü vardır, bu statü "güzel ruhların" düşlerinin statüsüne indirgenemez; eğer hep yeniden kendini ören tarihin düğümlerine karşı esen ve onları yırtıp parçalayan kriz rüzgârı –veya bu tini– statü olarak adlandırabilirsek tabii.

NEMO: Şu halde Sonsuz'a yaklaşma tüm insanlar için özü bakımından aynı. Gelgelelim insanlara teselliyi yalnızca tikel dinler verir. Etik talep evrenseldir, ama acaba teselli hep aile içinde mi kalacaktır?

LEVINAS: Gerçekte din, dinin vermeyi bildiği tesellileri zorunlu olarak getirmeyen felsefeyle özdeş değildir. Peygamberlik ve etik dinin tesellilerini asla dışlamaz; ama yine tekrar ediyorum: Bu tesellilere, onlardan aynı zamanda vazgeçebilecek olan bir insanlık layıktır ancak.

NEMO: En son çalışmalarınızdan söz edelim. Bugün, başkası için sorumluluk üzerine düşünmenizi, başkasının ölümünden sorumlu-

luk üzerine bir düşünmeyle genişletiyorsunuz. Bunu nasıl anlamak gerekir?

LEVINAS: İnsan, başkası için duyduğu sorumlulukta başkasının ölümünden sorumlu olur, diye düşünüyorum. Başkasının bakışındaki eğilmezlik maruz kalışın âlâsı, ölüme maruz kalış değil midir? Doğruluğu içindeki başkasının yüzü, "namlu sanki hedefe değercesine" ölümün nişan aldığı şeydir. Yüzde bir talep olarak ifade edilen şey, kuşkusuz *vermeye* ve *hizmet etme*'ye bir çağrı veya verme ve hizmet etme buyruğudur. Fakat dahası, yüz bunları içermekle birlikte, bunların üstünde, acımasız olanla karşı karşıya olan başkasını yalnız bırakmama emrini ifade eder. İhtimal ki bu, toplumsallığın, *eros*'suz aşkın temelidir. Kuşkusuz, başkasının ölmesinden korkma, başkasına karşı sorumluluğun temelinde yatar.

Böyle bir korku alelade bir korkudan başka bir şeydir. Bu, başka insan için korkma mefhumunun Heidegger'in duygulanım durumuna –duygular, coşku, heyecan, *Befindlichkeit*– ilişkin geliştirmiş olduğu pırıltılı çözümlemelerden ayrıldığını düşünüyorum. Heidegger'e göre her heyecan çifte bir yönelimselliğe sahiptir: o, bir şey *karşısında* ve bir şey *için* heyecanlanmadır. Korku, korkutucu olan bir şey*den* ve daima benim *için* korkudur. Heidegger, Almancada –Fransızcadaki telaşlanmak, korkmak, üzülmek vs. gibi– heyecanlanma ifade eden fiillerin daima dönüşlü oldukları üzerinde durur ısrarla. Ona göre, endişe/içsıkıntısı "-den" ve "için"in çakıştığı istisnai bir heyecandır: sonluluk'*tan* endişelenme, sonlu olduğum *için* endişelenmedir ve bu kendi üzerine dönüş nedeniyle her heyecanlanma, belli bir anlamda, endişeye varır. Bize öyle görünmüştü ki, başkası için korkmada böyle bir kendi üzerine dönüş bulunmaz. Tanrı korkusu kavramı da kıskanç bir Tanrı fikrine her türlü referanstan kurtulmuş anlamını burada bulmaz mı?

NEMO: Nerede?

LEVINAS: Çıkar-gözetmez korkuda; utangaçlıkta, utanmada... Ama her halükârda, cezalandırma korkusunda değil.

NEMO: Ama bir kimse kendisi için değil de başkası için korktuğunda yaşayabilir mi?

LEVINAS: Gerçekte bu, nihai olarak sorulması gereken bir soru. Kendimi varlığa mı borçluyum? Varolarak ve varlıkta var kalarak, öldürmüyor muyum?

NEMO: Kuşkusuz bugün biyolojik paradigma bize aşina hale geldi, biliyoruz ki her tür diğerinin zararına yaşar ve her tür içersinde her birey diğerinin yerini alır. Öldürmeksizin yaşanamaz.

LEVINAS: İşlerlik gösterdiği haliyle toplum içinde öldürmeksizin veya en azından birisinin ölümüne zemin hazırlamaksızın yaşanamaz. Sonuç olarak, varlığın anlamına ilişkin önemli soru, Heidegger tarafından onca yorumlanan şu Leibnizci "neden bir şey var da, yok değil?" sorusu değil, "varolarak öldürmüyor muyum?" sorusudur.

NEMO: Başkaları "öldürmeksizin veya en azından mücadele etmeksizin yaşanamaz" tespitinden, "fiiliyatta öldürmek gerekir ve şiddet yaşama hizmet eder ve evrimi emreder" sonucunu çıkarırken siz bu yanıtı ret mi ediyorsunuz?

LEVINAS: Varlıkta insani olanın yol açtığı çatlama, bu söyleşiler boyunca sözünü ettiğim varlığın yarılması (*percée*), varlığın krizi, olmaktan başka türlü, gerçekte bunlar en doğal olanın en şüpheli hale gelmesi olgusuyla işaretlenirler. Varolmaya hakkım var mı? Dünyada olarak birisinin yerini almıyor muyum? Naif ve doğal, varlıkta kalmayı diretmeyi tartışma konusu etmek!

NEMO: *Olmaktan Başka Türlü*'de Pascal'dan epigraf olarak bir cümle aktarıyorsunuz: "'Güneşteki yerim bu benim'. İşte tüm yeryüzünün gaspının başlangıcı ve imgesi." Ve devamında "Kamu yararına işe koşmak üzere, dünyevi arzulardan olabildiğince yararlandılar. Ama bu, sahtekârlıktan başka bir şey değildir ve hayrın sahte bir imgesidir. Çünkü bu aslında nefretten başka bir şey değildir".[24]

24. Pascal, *Düşünceler*.

Bu sorunun metafiziğin nihai veya ilk sorusu olduğunda sizinle hemfikir olsak da, siz kendi yanıtınızı nasıl veriyorsunuz? İşi, yaşamaya hakkınız olmadığını söylemeye dek vardırıyor musunuz?

LEVINAS: İntiharın, insanın yakınına sevgiden ve gerçekten insanca olan bir yaşamdan kaynaklandığını öğretmeyi hiç istemem. Gerçekten insanca olan bir yaşamın, varlıkla aynılığı içinde tatmin olmuş bir yaşam, dingin bir yaşam olarak kalabilmesi için, yaşamın başkasına uyanması, her zaman daha çok ayılacak olması gereklidir. Onca güven verici geleneğin söylediklerinin aksine, varlığın kendi varlığının sebebi olarak görülmemesi, ünlü *conatus essendi*'nin* tüm hakkın ve anlamın kaynağı haline gelmemesi gereklidir.

—

* Varlığımızın temeli olan arzunun hayatta kalmak, kendi varlığını korumak olması. (ç.n.)

Kaynaklar

EMMANUEL LEVINAS'IN YAPITLARI

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (1930), Vrin, 1963.
De l'existence à l'existant (1947), Vrin, 1973.
Le temps et l'autre (1948), Fata Morgana, 1979.
En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, 1949.
Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Nijhoff, La Haye, 1961.
Difficile liberté. Essais sur le judaïsme, Albin Michel, 1963. Éd. revue et augmentée, 1976.
Quatre lectures talmudiques, Édition Minuit, 1968.
Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, 1973.
Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence, Nijhoff, La Haye, 1974.
Noms propres, Fata Morgana, 1975.
Sur Maurice Blanchot, Fata Morgana, 1975.
Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Édition Minuit, 1977.
De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, 1982.
De l'évasion (1935), Fata Morgana, 1982.
L'au-delà du verset, Édition Minuit, 1982.
Éthique et infini, Fayard, 1982.
Transcendance et intelligibilité, Labor et Fides, Genève, 1984.
Hors sujet, Fata Morgana, 1987.
A l'heure des nations, Édition Minuit, 1988.
Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Grasset, 1991.
La mort et le temps, L'herne, 1991; Livre de poche, 1992.
Les imprévus de l'histoire, Fata Morgana, 1994.
Liberté et commandement, Fata Morgana, 1994.
L'intrigue de l'infini, Flammarion, 1994.
Nouvelles lectures talmudiques, Édition Minuit, 1996.

TÜRKÇE'DE LEVINAS:

Medar Atıcı, "Leibniz ve Levinas'ta Sonsuzluk Kavramı"; *Cogito*, Sayı 6-Kış-Bahar 1996, s. 476-85 (Türkiye Felsefe Kurumu'nun Fenomenoloji Birimi tarafından Murat Sarıca Kütüphanesi'nde düzenlenen seminerde sunulan metin, Mayıs 1995).

Robert Bernasconi, "Şüphe Etiği", çev. Zeynep Direk, *felsefelogos*, Bulut Yayınları, sayı 10, 2000/2, s. 61-74.

Elif Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu-Batı* Yıl: 4, Sayı: 13, 2000-1, s. 179-200

Zeynep Direk, "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter*, 31, Sonbahar 1997, s. 11-36.

—— "Tevrat'ı Tanrıdan Daha Çok Sevmek", *felsefelogos*, Bulut Yayınları, sayı 10, 2000/2, s. 75-88.

Emmanuel Levinas, "Birlik Üzerine", çev. Medar Atıcı, *felsefelogos*, Bulut Yayınları, sayı: 2, İzmir, 1998, s. 97-102.

—— "Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz", çev. Zeynep Direk, *felsefelogos*, Bulut Yayınları, sayı 8, 1999/3, s. 119-25 (Bu kitaptaki metnin ilk versiyonu).

—— "Felsefe, Adalet ve Aşk", çev. Medar Atıcı, *felsefelogos*, Bulut Yayınları, sayı: 7, İstanbul, 1999 (Bu kitaptaki metnin ilk versiyonu).

—— "Etik ve Siyaset", çev. C. Haşimi, *Tezkire*, no: 20 Nisan/Mayıs 2001.

—— "Fenomenolojiden Etiğe", çev. Özkan Gözel, *Tezkire*, no: 22, Eylül/Ekim 2001 (Bu kitaptaki metnin ilk versiyonu).

Ayşegül Sabuktay, "Bir Başka Öznellik, Levinas Felsefesinde Öznellik ve Bu Öznelliğin Siyasal Olanakları", *Defter*, 41, Sonbahar 2000, s. 161-80.