

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

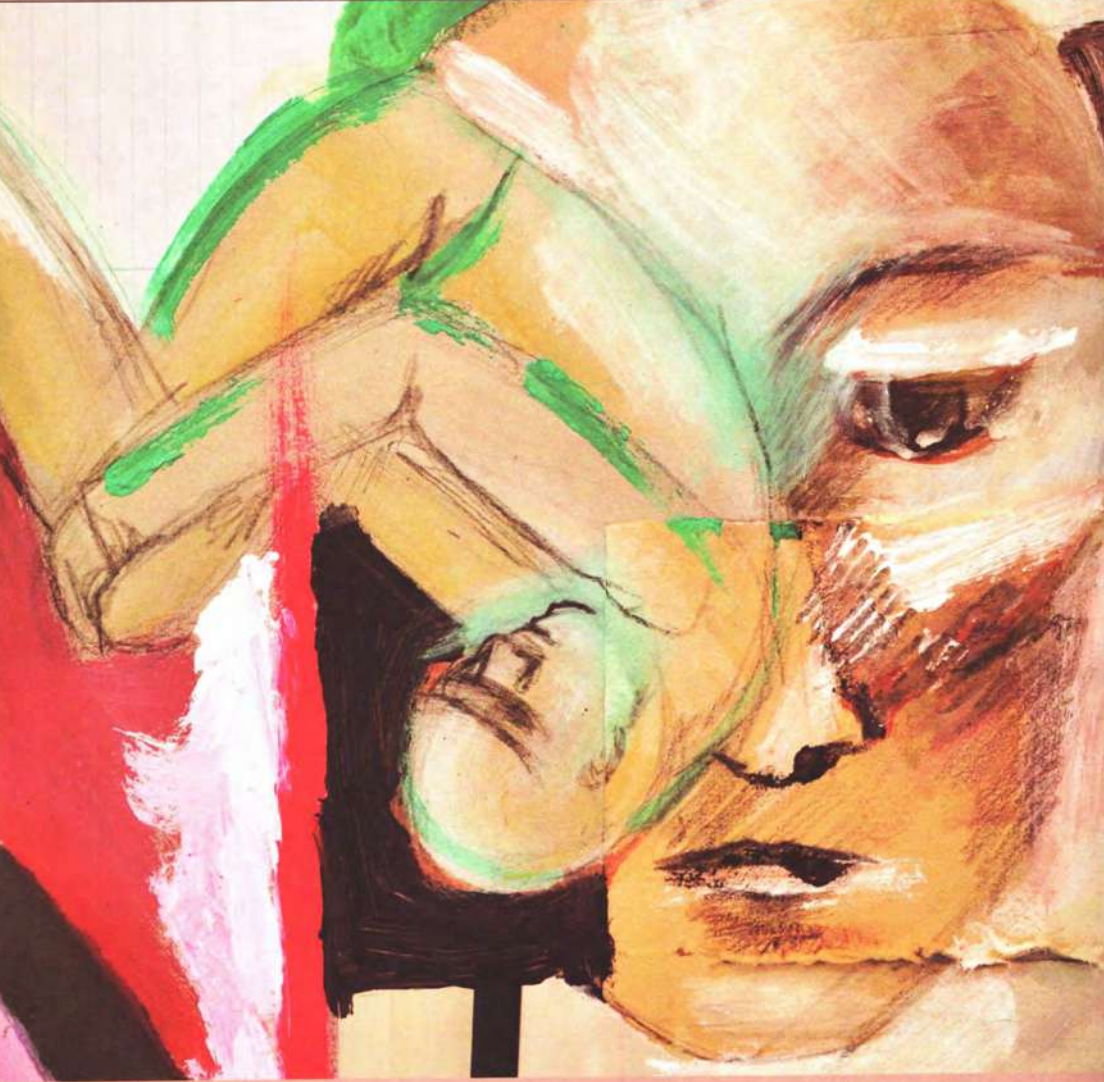
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

MonoKL

Mono Kurgusuz Labirent 2010 Sonbahar Yıl: 4 Numara: VIII-IX 60 TL



ISSN 1306-715X



Levinas

Editör: Volkan Çelebi



MonoKL

Mono Kurgusuz Labirent
2010 Sonbahar Sayı VIII-IX

Levinas

MonoKL
LEVINAS Özel Sayısı

Editör: Volkan Çelebi



MonoKL

Levinas Özel Sayısı

2010 Sonbahar/Sayı: 8-9

Editör: Volkan Çelebi

Sayı Danışmanı: Ahmet Soysal

İmtiyaz Sahibi: Yeşim Keskin

MonoKL Yayın Kurulu

**Yeşim Keskin, Eren Rızvanoğlu, Mert Bahadır Reisoglu, Cem Kurtuluş,
İlksen Mavituna, Atakan Karakış, Ali Bilgin, Sibel Kibar, Volkan Çelebi**

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul

Çeviriye ve yayına katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

Düzeltili: Barış Bayram

Dağıtım: Pandora Dağıtım
<http://www.pandora.com.tr/>
satis@pandora.com.tr

Teknik Altyapı: Kemal Şahin & Bitopya

Ön Kapak Resmi: Esen Pençe

Font: Arno Pro 10/16 pt

Tasarım: Tunalı Copy Center
www.tunalicopy.com

MonoKL

www.monokl.net / blogasiri.monokl.net
editor@monokl.net / oneri@monokl.net

ISSN: 1306 - 715X

Yönetim ve Yazışma Adresi:

Cumhuriyet Mh. Kazım Orbay
Cd. 4/7 Şişli - İstanbul

Baskı

Bayrak Matbaası - Ekim 2010
Davutpaşa Cd. No:14/2 Topkapı (212) 493 11 06
www.bayrakyayincilik.com

LEVİNAS

İçerik

A- GİRİŞ

Sunum	Ahmet Soysal	8
Editör'den	Volkan Çelebi	9
Bibliyografi	Noesis	20
Bir 20. Yüzyıl Filozofu:		
Emmanuel Levinas, 1906-1995.	Marie-Anne Lescourret	26

B- MAKALELER

1- Levinas ve Yapıt

Levinas Üstüne		
Metodolojik Düşünceler	Ahmet Soysal	35
Sorgulayıcı Tınlamalar	Francis Guibal	38
Levinas ve Veludiyetin Aşkınlığı	Robert Bernasconi	56
Levinas'tan Yola Çıkarak: Erotik Yüz ve Etik Yüz	François-David Sebbah	68
Köpeğin Adı ya da Doğal Hukuk	Alain David	79
Etkinlikten Radikal Edilgenliğe Doğru Levinas		
Felsefesinde Etik Eyleyicinin İzinin Sürülmesi	Benda Hofmeyr	101
Bütünlük ve Sonsuz'un Önsözü Üzerine	Erdem Çiftçi	121
Hakikatli İhanet: Nereyesiz Söyleme	Volkan Çelebi	125

2 - Levinas ve Varlık

Kaçış, aşk	Gerard Bensussan	148
Ayrılma v e Tekerrür	Fabio Ciaramelli	160
Vicdanı Düşünömselliğin Önüne Koymak:		
Levinas'ın İmkansız Görevi	Marinos Diamantidis	174
Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi		
Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi	Augusto Ponzio	192
Levinas ve Kendilik Sorunu	Rodolphe Calin	209
Varlık ve Başka Arasında Yapısökümün		
Sebepleri - Mantiğı	Önay Sözer	222

3 - Levinas ve Tin

Kendi Ölümlerine Doğru Gitmiş Olanların		
Umutsuzluklarıyla Çelişen Olası Suç	Michael B. Smith	226

LEVİNAS

İçerik

Dünya Yitimi ve İnsanın Kurtuluşu: Levinas'ın Büyük Bozumu Kutsal-sızlaştırma Övgüsü	Jeffrey Kosky	238
Levinas'ın Canlandırma Felsefesi	Cathryn Vasseleu	255
Bedenin Ötesinde: Vücuttan Ayrılma Olarak Dönüşüm	Rico Sneller	265
Karanlıkta Aşk: Levinas'ta Bedenin Anlaşılamazlığı	Michael Purcell	276

4 - Levinas ve Eleştiri

Levinas'a Yöneltilen İtirazlar Üzerine	Jean-Michel Salanskis	288
Duyarlık ve Etik Duyarlık: Levinas'ın Argümanlarının Eleştirel Bir Analizi	Alphonso Lingis	303
Kültür, İktidar ve Başkalık Bir Sömürgecilik Sonrası	Emmanuel Levinas Okuması	316
İnsani Olanın Gözüpekliği Levinas & Badiou:	Etik Üzerine Bir Çatışma	341
Heidegger ile Derrida Arasında Levinas	Nami Başer	360

5 - Levinas ve Politika

Politik Monoteizm: Demokrasi ve Aşkılık	Richard A. Cohen	366
Bilgi ve Asimilasyon Arasında: Levinas ve Üniversite	Gilles Hanus	379
Hiperbolik Adalet	Bernhard Waldenfels	392
Başkaları Benim İçin Kimdir? Levinas, Asimetrik Eşitlik and Sosyo-Politik Eşitlik	Eric S. Nelson	406
Zafer Kazanmayacak Bir İnanç ve Peygamberce Pragmatizm	J. Aaron Simmons	421
Levinas'ta Adaletin Terazisi Yok!	Sibel Kibar	441
Adalet Ne Kadar Ağırdır Levinas ve İnsan Haklarının Olanaklılığı	Jill Stauffer	450

6 - Levinas ve Sanat

Levinas ve Shakespeare	Howard Caygill	466

LEVİNAS

İçerik

Estetik Körlük: Levinas'ta Sanat, Siyaset ve Arınmanın Muğlak Zamansallığı Üzerine	Tina Chanter	471
Sanat Yok!	Marie-Anne Lescourret	492
İmgenin Etik Muğlaklığı: Abu Ghraib, Levinas ve İşkencenin Skandal İmgesi	R. Clifton Spargo	511
Sanat ve Varlık Üzerine Nietzsche ve Levinas	Rudi Visker	538
Yabancıya Doğru Bir Adım Daha Levinas'ın Gözünde Celan	Danielle Cohen-Lévinas	548
Başka'dan Gelen Dua	Ufuk Üsterman	554

C - ZAMANSIZ UZAM

Karanlık Yoldaşımız	Maurice Blanchot	556
Ağırlama Sözcüğü	Jacques Derrida	562
Öntolojik Kayıtsızlığa Dair Bir Not	Jean-Luc Marion	577
İçimizdeki Sonsuzun Fikri	Stephane Moses	588
Travmatize Olmuş Özne	Rudolf Bernet	602
Başka Türü Söylenen: Üçüncü Şahıs ve Adalet	Paul Ricoeur	617

D- LEVİNAS'IN KENDİ YAZILARI

Yerine Geçme	Emmanuel Levinas	628
Yüzün Ötesi	Emmanuel Levinas	655
Dünyasız Varoluş	Emmanuel Levinas	677
Talmud Okumaları	Emmanuel Levinas	685
Max Picard	Emmanuel Levinas	699

F- SÖYLEŞİLER

Ahmet Soysal ile	MonoKL	703
Jean-Michel Salanskis ile	MonoKL	705
Alphonso Lingis ile	MonoKL	712
Gérard Bensussan ile	MonoKL	715
Robert Bernasconi ile	MonoKL	722
Francis Guibal ile	MonoKL	726
Tina Chanter ile	MonoKL	729

Gilles Hanus ile	MonoKL	738
J. Aaron Simmons ile	MonoKL	747
François -David Sebbah ile	MonoKL	757
Howard Caygill ile	MonoKL	761
Fred Poche ile	MonoKL	766
Marinos Diamantidis ile	MonoKL	777
Alain David ile	MonoKL	785
Richard A. Cohen ile	MonoKL	791
Marie-Anne Lescourret ile	MonoKL	802
Danielle Cohen-Levinas ile	MonoKL	804

G- DIŞA DAVETSİZ MİSAFİR

Öykü: Benim de Büyük Bir Ailem Vardı	Janset Karavin	817

H- SÖZLÜK - KATILIMCILAR - GELECEK SAYILARDA

Levinas Sözlüğü	MonoKL	824
Katılımcılar Hakkında	MonoKL	841
Sayı Hakkında Yorumlar	Gerard Bensussan, Robert Bernasconi, Richard A. Cohen, Alain David, Gilles Hanus, Alphonso Lingis, François-David Sebbah, Jean- Michel Salanskis, Michael B. Smith, Ahmet Soysal	849
Gelecek Sayılarda	MonoKL	854

A - GİRİŞ

Sunum

Levinas'tan ve Levinas üstüne özel bir sayıda (Türkçe ve yabancı dilde ikiye katlanmış bir sayıda) toplanmış metinlerin bu seçkisini sunarken öncelikle özgün katkıların olağandışı niteliğini ve çeşitliliğini vurgulamamız gerekir; bunlar, bu yayını Levinas tefsirinin en güncel eğilimlerini yansıtmaya elverişli bir toplam ve böylece bütün dünyada düşünürün yapıtına ilgi duyanlar için yeni bir araştırma aygıtı yapmaktadır. Öte yandan, Türk okur, bundan böyle, fenomenolojinin sınırlarında konumlanıp yine de felsefe tarihinin kimi büyük anlarıyla (Platon, Descartes, Kant, Hegel...) ilişkide olan zor bir yazara kapsamlı bir girişten yararlanabilecektir. Böyle bir girişimin, felsefi geçmişi başka dile – Arapçaya – uzanan ve bu kaynağın modernist ve pekâlâ doğrulanabilir yadsımasında son onyıllar boyunca büyük sözcüksel dönüşüm geçiren bir dilde, Türkçede, gerektirdiği çeviri çabası ortadadır. Genç, hatta çağdaş felsefenin ve özellikle o incelmış düşünürün, Emmanuel Levinas'ın – ki dilden çok şey istemekte, onu, bütünüyle başka insanın tutkusuyla yön alan bir düşüncenin akışına göre cüretle bükmektedir – bütün terminolojik karmaşıklığını adil bir biçimde karşılamak için henüz fazla genç bir dil. Aslında, sorunu bilmeyenler için hayal edilemez çaba. Yine de böyle bir çabanın denenmiş olması – ve böyle büyük bir kapsamda, kurumsal zorunluluk olmadan, parasal kazanç olmadan denenmiş olması – hem Levinas'ın büyüklüğüne, hem de sözünün ağırlığını, âcilliğini ilettiği okur-çevirmenlerin fedâkârlığına tanıklık etmektedir.

Ahmet Soysal

MonoKL bu sayıyla birlikte uluslararası çabalarını yükselterek yeni bir konum daha elde etti: böylece her ikisi de çok özgün ve eşsiz tekil deneyimleri yansıtan iki büyük Levinas sayısı çıktı ortaya. Türkiye'deki felsefi ve kültürel ortama yaptığımız katkıları *Reflections on Levinas* adındaki sayımızla uluslararası bir uzama tamamen açmış olduk. Elinizdeki sayı ile uluslararası sayı eş-anlı olmalarının yanısıra hemen hemen aynı içeriği de paylaşıyorlar.

Neden böylesi yoğun ve cüretkar bir çabayı konumumuz açısından çok-dilli olarak ufuklandırdığımızı soranların sayısı az değil. Sanıyorum olanaklı bir yanıtın çeperlerine değmekten kendimizi alamayız: dil düşünce yoluyla düşünür; düşünce dilde düşünür. Yalnızca düşüncenin sınırlarını zorlamıyor ya da düşünme yoluyla daha yüksek bir hakikatin içeriğine bakınmıyoruz ama aynı zamanda kendi dilimizin, Türkçe'de yazarken yaşadığımız kendi deneyimlerimizin çıkmazlarına doğru yol alıyoruz: öylesine bir yol ki bu yolda alınan yalnızca yol değil, yolun üstündeki de olmaktadır. Yolun üstündeki alınmaktadır. Kim ya da ne tarafından alınmaktayız? Bizi alanın peşinden gitmenin sınırlarındaki karanlığa ve sessizliğe direnebilecek miyiz? Soru yazıyı kesecektir, yazı ise bütün karanlığı ve sessizliği.

Düşünmenin ve yazmanın ya da yazmanın ve düşünmenin bir arası vardır. Bu ara, dışarının deneyiminde, gelecek ve olgusal varoluş ile kaçınılmaz karşılaşmalarda ortaya çıkar. Türkiye'nin durumu sosyal, kültürel ve tarihsel perspektiflerden ele alındığında, MonoKL'un neden eşsiz bir kültürel proje olduğu ve onun felsefenin ufkuna nasıl katkıda bulunabileceği daha iyi anlaşılacaktır.

Sormanın peşini bırakmayalım: Onların bir yansımasına/düşünümüne *sahip olmaksızın* çıkmazlarla nasıl yüz yüze gelebiliriz? *Sahip olmak* ne anlama gelir? Eğer karanlığın ve sessizliğin ataları olan ve şimdiden sahip olduklarımızın ötesinde kalan bu saf çıkmazlar - mevcut düşüncemizin ve ona ait araçlar ile deneyimimizin ve algı biçimlerimizin onları anlamlandıramadığı bir uzamda- yüzleşmeyi olanaksız kılmıyor mu? Bize kesinlikle ait olmayan bir düşünüm bize nasıl gelir/değer? Eğer bu *gelenin kesici, bozucu ve sarsıcı dokunuşu olmazsa* Türkiye'deki kısır kültürün deliksiz uykusundan uyanmayı nasıl başarabileceğiz? Peki, bu gelen kimdir? O bir *kim* midir? Belki de gelen gelecek-kendimizin *olan-geleninden* başka hiçbir şey değildir. Oluyorunu getiremeyen *olan-gelen*, şimdide olan -hiç olmadı- ile şimdide gelenin -hiç gelmedi- kapanmaz boşluğunda devinmekte.

Yeni, yabancı, boğucu *olan-gelen* bizi teslim almalı. Düşünmenin ve yazmanın sınırlarında yikanırken, mevcut-olmayanın, teslim edilemeyen ve soğuranın karşısında kendimizden olmalıyız. Mağlup olmalıyız. Çıkmazları geleceğin var-olmayan olgusalıkları olarak karşılamalıyız, ta ki yeni düşüncenin günü *yazının* çapraşık, dinamik ve yoklaştıran çabalarıyla ortaya çıkana kadar. Mevcut dünyanın felaketi kendisinin yokluğuna dönüşene kadar, düşünce ve yazı hepside ötede olan gelecek, ufuk ve boşluk yoluyla bu dünyanın mevcudiyetine ayak diremeli. Olgusal bir adaletin, barışın ve dostluğun inancını taşıyanların

direniş. Her düşünce bu direnişin yakınlarında geleceğin me-ontolojik olgusallığını sahiplenmeli. Ve biliyoruz ki böylesi bir olgusallığın yakınlarına bizi en çok atan *yazının* kendisi. Yazı, dostluğun ve geleceğin sahipsiz dili: *olan-gelenin* zengin bir bedeni, hiçten bedeni.

*

Goethe dünya edebiyatının fikirlerin, hayallerin, kavram ve deneyimlerin bir değiş-tokuşu olduğunu söylemişti. Peki ya bir dünya felsefesi dediğimizde ne düşünüyoruz? Tekniğin, internetin ve iletişimsel yeniliklerin bu tüketici çağında? Milyonlarca insan ölüyor, açlıktan kırılıyor, katlanılmaz acılar duyuyor. Çatışmalar, mücadeleler ve elbette savaşlar sürdürülmesi mümkün olmayan sistemin imdadına yetişiyor. Neredeyse herkes her şeyin ekonomiye, politikaya ve ulusal ya da uluslararası çıkarlara hizmet ettiğinin farkında. Geriye bu çıkarların ötesinde bir şey kalıyor mu? Belki, felsefe! Ya da belki şöyle denmeli: felsefe için bir umuttan, felsefenin bir umudundan ziyade bir umudun felsefesi. Hayır. Felsefe hiçbir yere gitmiyor, herkes istediği yere gidebilir. Hiçbir-yer felsefenin mekanı, tıpkı Levinas'ın yer-olmayanı gibi. Elbette ki, bu apaçık olgu felsefenin kibrini temsil etmiyor.

Dünyanın bugünkü bütünlüğüne eklemlenmeden dünya gerçeklerinin ağırlığını kim üstlenecek? Hakikatin delici matkabını, o gerçeğin güç odağını oyan matkabını kim çalıştıracak? Toplumların katlanılmaz görüntülerinin sorumluluğu için kim sesini çıkaracak? Sistemin kalın duvarları ve şifrelemeleri karşısında kim pes etmeyecek ve kim saklanan hakikatleri duvarından ardından aşırabilecek? Kar maksimizasyonu, işletme gerçekleri ve politik yalanlar ya da savaş endüstrisinin stratejileri içinde kaybolmak yerine kim adalet, evrensellik, iyilik, komünizm, devrim, sosyalizm ve ekolojik meseleler üzerine kafa patlatacak ve aşırılıklar sergileyecek? Gerçeksizliği aşırmanın aşırılığına hakikat der olduk. Öyleyse düşüncenin aşırılıklarını sahiplenmek için kendimizi sahiplenmeyi bırakmanın da zamanı geldi. Bir dünya felsefesi bu aşırmaya, bu hakikatin dalgalan-dır-masına öncülük etmeli. MonoKL bu öncünün takipçilerinden olmayı en temel amaçları arasında görüyor.

*

Yaptığımız Uluslararası Sayılar bizlere farklı, güncel perspektifler sağlıyor. Bir taklidin ya da sahteliğin şafağındaki süslemelerin ya da daha kaba bir ifadeyle ölmüş bir yüzün ağzı olmak değil derdimiz - ki çok iyi bilindiği üzere buralarda en büyük mesele bir ölü yüzün ağzı olabilmektir-, bizler kendi yapılarımızın peşindeyiz. Amacımız her ayrıntıyı ya da sayılarını yaptığımız düşünürlerin arkalarında oluşan ortaklıkları/birliktelikleri benimsemek ya da onları reddetmek değil. Kendimizi öğrenmeye, deneyimlemeye, düşünmenin yollarını ve alıştırmalarını yazmayla izlemeye yazgılıyız. Düşünce ve yazı uzamında araştırmak, kavramsal bir mimari nasıl kurulur gözlemlemek çabasıdayız. Belki de en önemlisi kendi dışımızı içime yerleştirmeye çalışmanın, kendi sınır deneyimlerimizi ve varoluşsal sorunlarımızı idare etmenin yollarını keşfediyoruz. Bu keşifleri ortaya çıkaran bu projenin ufkü herhalde tamamen bizi çevreleyen başlıkların arasından başka olarak geçmek. Başka'ları bir geziye çıkarmak.

Yapmayı arzuladığımız Tinin entelektüel bir dünyasını duymak, onda yıkanan bir yaşamın kıyılarına vurmak. Öyle ki o dünyayı duyuşumuzda gündelik hayatımızın bütün önceliklerini kesen ve arkaya atan bir elin müdahalesi hissederiz: düşüncenin elinin. Yaratıcılığın mevcuda öldürücü darbesiyle, içerisi ve dışarı ile temasta olan bir olgusal düşüncenin gövdesini çizme hayalindeki bir el. Bu yaratıcılık kendi düşüncelerimizi ve düşünülebilir ya da düşünilemeyen olgusalıklarımızı izlememizde kolaylık sağlayacak. Türkiye'deki temel sorunlardan bir tanesinin bizi çevreleyen olgusalığın kendisini düşünceye katamamak olduğunun farkındayız. Düşünceye katmanın yolu ise dili yazıda konuşturmayı, yazıyı da bir ölçüde dilsizleştirmekten, en azından bunu denemekten geçiyor: bu da bir anlamıyla sonsuz yazıda denemek, anlamın değil anlamın kökenlerinin arkasına takılmak demek. Türkçe'de kendi kavramsallıklarımız olmadan, klasik bir akademik bakış açısının ve pratiğinin dışına çıkan bir öte-delik olmadan kendi kültürümüzün ve açmazlarımızın kendisinde temellenen deneyimleri düşünmekte ve yazmakta başarısız olacağız.

Biz, düşüncenin Türkçe elinin izindeyiz. Türkçe düşüncenin içinin ve dışınının, kavramsal ve kavramsal-olmayan kayıtlarının bedenler-arası bir varoluşunun ortasında boşluklar açmaya, şiddeti savuşturmaya çalışıyoruz. Öyle umut ediyoruz ki, mevcut kültüre ve onun insansızlaştıran yapılarına giren bir davetsiz misafir olacak, davetsiz bir el. İçeriye değil dışarıya gelen bir el, dışarının dışında kalan bir ötenin misafir dışı. İlk dilde bir delik açacak misafir dışı, sonra da kültürün kendisinde. Bu sadece zamansal bir bilinçlilik için değil uzamsal bir deneyim için de beslediğimiz bir umut da: yazma ve düşünme yoluyla *Türkiye'denin* uzamsal deneyimine bağlanan umut.

Geri adım atmadan,, bir gözümüzde MonoKL, omuzlarımızda gerçeğin ağırlığı ve emeği ile, her zaman düşüncenin sahte cemaatlerine karşı durarak var oluyor olacağız. Bu olacağınız kesinliğindeki kesinsizlik korkutmuyor bizi. Tedirgin edici olan kültürsüzlüğün anonim yutma denemeleri ama kültürsüzlük ancak bulamadıklarını yok edebilir, onun karşısına öylece dikilip kendisini kendisi olarak gösteren çokluğun kesişimlerini değil.

Her zaman başka bir dünyasallığın, düşüncenin bir devriminin, ya da onda bir devrimin imkanı yokluğun içinde bile olsa bir iz bırakır ve o izin basanı olmanın hayallerine yapıştırdık kendimizi: o imkana yapışmak, ikizi bulunmayan bir bitişikliği taşımak. Bu taşımada dinleniyoruz...

*

Bilindiği üzere bu tamamıyla uluslararası sayılardan önce, büyük oranda uluslararası olan Hegel ve Lacan sayıları ile her bir sayıya ait özel kongreleri gerçekleştirdik. Bu büyük sayıların öncesindeyse Blanchot, Patafizik Koleji, Işık, Unutuş ve Görsel Şiir üzerine düşünümlemelerle zihinleri-mizi sevindirmiştik.

Yeniden yaptıklarımızı ve yapmayı planladıklarımı hatırlatmak istiyorum:

- Hegel sayımıza 7 ülkeden 25 akademisyen katılım göstermiş ve Almanca makaleler çift-dilli olarak yayımlanmıştı.

- Lacan sayımıza dünyanın 9 ülkesinden 33 uzman katılım göstermiş ve Fransızca makaleler çift-dilli olarak okuyucuya sunulmuştu.

- Dendiği üzere 2008 Kasım'ında Uluslararası Hegel, Haziran 2009'da ise Lacan kongreleri yurtdışı katılımcılarla birlikte icra edilmişti.

- Şu aşamada ise Jean-Luc Nancy'nin özel katılımıyla demokrasi fikri üzerine bir konferans düzenlemekle meşgulüz. Bu konferans 28 Ekim 2010'da İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle Fransız Kültür Merkezi'nde gerçekleşecek. Ayrıca halen Uluslararası Nancy özel sayımızın hazırlıklarını tamamlamaya çaba gösteriyoruz.

- Uluslararası bir kültür hareketi olarak temellerimizi daha da sağlamlaştırmak ve eş-varoluşlarımızı güçlendirmek adına bir kültür mekanı projesini hayallerimiz ile imkanlarımız arasında devindirmeyi sürdürüyoruz.

- Monokl Yayınları da Nancy konferansı ile birlikte kökeninden çıkıp gelmiş olacak. İsteriz ki o kökenden, kökler ve köklenmeler çıksın. İlk kitabımız çağımızın önemli düşünürlerinden Jean-Luc Nancy'e ait: *Demokrasi'nin Hakikati*. Bu yepyeni kökenlenme ile nefeslerimizin ve fikirlerimizin yeni kapıların müjdelere hazırladığını düşünmek,,, şimdilik önünde beklediğimiz kapı bu.

*

Buyazı, hiçbir şekilde Levinas'ın felsefesine bir giriş olması amacıyla yazılmadı. Monokl'un deneyiminden de hareket ederek kimi parçalar sunmaya çalışacağım. İnanıyorum ki, ince çılgınlığın bu hacimli eseri bütün sorumluluğu, yapıtın kendisi ve gücü olarak alacaktır. Öyle ki bu sorumluluk, benden başkası olan bu yapıta ve onun ötelere ile farklı-zamanlılığına aittir. Bu sorumluluğun büyüklüğü karşısında zamanın aynılığının zayıflığını duyumsuyoruz.

*

İnsanlaşmak ne demektir? Yanıt, Derrida'nın söylediği "tamamen başka türlü" oluşmak olabilir mi? İnsanlaşmanın - üzerine - düşünmek olduğunu öğrenmedik mi bizler? Başka-sı insanı, insanın kendi varlığı haline gelmeksizin, sanki insan sadece kendi bedeni ve ruhu değil ama aynı zamanda çevresinin ve dünyasının bedeni ve ruhuymuşçasına, insan yapan mıdır? Peki ya, çevre ve dünya Başkanın dünyasından değilse, onun varoluşundan gelmiyorsa? Eğer insanın dünyası, çıkarın, çatışmanın ve şiddetin dünyası ise ve aynı zamanda ağlamanın eş-varoluşu, acı, öldürme ve açlık, fakirlik ve sömürü karşısında utanç

dolu bir sessizlikten ve kayıtsızlıktan ibaret ise. Bütün bunlar sonsuz bir oyunun, Aynının bir oyunun parçasıysa? Kaçınılmazcasına çoktan bu oyunun içinde olan bir özne ne yapabilir? Daha önemlisi felsefe ne yapabilir?

Bir filozof olarak, Levinas Başka-sına [Başka için] sorumluluğun bu oyuna karşı çıkması gerektiğini düşündü. Geçtiğimiz yüzyılda Levinas'ın girişimi belki de etik yönünde girilen en radikal ve pırlıtlı soruşturmaydı: başkasının çağrısı ontolojinin öncelliğine ve Batı felsefesinin özdeşlik kavramsallaştırmasına karşı Levinas'ın an-arşik felsefesinin hakikat-dolu söylemesinde yankılanıyordu. Başka'nın dünyası ve dünyanın Başka'sı bizi aynı kelimenin yakınına götürüyordu: çıkarsızlaşma, *dés-inter-esse-ment*, *özün çıkar olduğu yerin ötesinde yakın olanın yankısı* olarak belirliyordu.

Başka'nın yaraları, ihtiyaçları ve talepleri felsefenin en acil ve ağır sorunu olarak onun felsefesinde yer buldu. Levinas bir anlamda felsefeyi kendi-redlerinin, tanımamalarının ve dışlamalarının sınırlarına taşıdı. Etik ve an-arşik ihlal Levinas felsefesinin her satırına sızdı. Her anlama ve anlamlamaya öncel olarak, etiğin zamanı Batı'nın varlığına ve söylenene karşı farklı-zamanlı bir ihanete dönüştü. Söyleme ve farklı-zamanlılık, Levinas felsefesinin kurucu taşları olarak ben ile başkası arasındaki varoluşsal bağı "*yerine geçme*" kavramı aracılığıyla üstlendi. Bu yerine-geçme eş-zamanlı ve farklı-zamanlı varlıkların bir arası değildi yalnızca ama aynı zamanda ontolojik ve etik olanın bir arasıydı: kendi ve ontoloji yerlerini Başka'nın etiğine devretmeliydi. Ben kendisinden vazgeçip başkasının saf buyruğuna girmeliydi. *Bu nedenle Levinas'ın projesi radikaldi.* Kendinin ya da aynının bir etiği değil ama Başkasının bir etiğiydi: Bütün anlamlamalar ve varoluşsal meseleler saf başkalığın varoluşu tarafından aşkınlık deneyimiyle anlamlanıyordu.

*

Başka'nın sonsuz çağrısı *Shoah* kelimesinin ve olgusunun kara deliğini yırtıp atmaya uğraşıyordu. Shoah, Levinas'ın ailesinin büyük çoğunluğunu Nazi'lerin katliamında kaybettiği yaşam-kopum olayı. Bir felaketin hep çoktan gerçekleşmiş olduğu, asla geri alınamayacağı hakikatiyle yaşamanın kopuşu: yaşamdan kopmanın silinemeyen yara-izi. Bu felaketten kızı ve eşi Raissa'yı değerli dostu Maurice Blanchot çekip almıştı. Yaralanmayanlar ruhtaki bir yaranın yansıması olmuşlarcasına, orası sadece öldürmeleriyle değil hayatta bıraktıklarıyla da kara bir noktayı gerçeğe fişkırtıyordu. Levinas bu fişkırtmanın tam karşısında hayatını sürdürdü.

Levinas'ın yaşamının radikal olaylarını bilmeden, onun felsefesindeki bazı noktaların esin kaynaklarını ve kökenlerini anlamak daha zor bir hale gelebilir.

Shoah'ın asla iyileştirilemez karanlığındaki uçuruma tanıklık etti: yaşamsız bir taşın ışığını bile kendisine çok gören bir karanlığa. Bencil bile olamayan körkütük sarhoş bir karanlık. Kader ise hala bir oyunun ardına takılmış gibiydi, ustalarından birisi olan Heidegger kısmen de olsa Nazi hareketi ile bir ilişki içerisindeydi. Dasein'in felsefesinin yaratıcısından etkilenen ama onu bir türlü affedemeyen özel ismin Levinas dışında kim olmasını bekleyebildik ki?

Kim felsefe ile felsefecisi arasındaki bu ortak(olmayan) yazığı önemsememizlik edebilirdi? Levinas, bir ölçüde başardı bunu ve bu ortak-olmayan yazığı onu ortak bir yazgının içine, felsefe ile filozofun eş-varoluşuna yöneltti. Başka'nın kapıları orada açıldı ona. Başkası bir kurban değildi artık, insan-olmanın özel bir ismiydi bundan böyle. Böylelikle, Levinas artık sadece bir isim, Levinas, olamazdı, Levinas başkasının anonim olgusu haline gelmenin eşiğinde durmak zorundaydı.

*

Levinas davetlerin *kendiye* gelmediği ya da kendiden gelmediği bir yer, bir yer olmayan araştırdı. Öteden gelen bir davet, varlığın başkasından gelen ama hiç de kendiye gelen bir davet değil. Bu davet bir dönüm noktası, bir onarılamaz kırılma vuku buluyordu. Kendi kırılıyordu ama kendisine doğru değil, kendine geri bükülemeyeceği başkasına doğru. Artık kendi kendine kapanamaz ya da bir özdeşliğin soğuk rahatlığına ve umursamazlığına dayanamazdı. Uyanıklık ve saf dikkatin rahatsız edici edilgenliği başlamıştı. Tam-algının ve özerkliğin sınırları aşılmıştı çünkü kendi hiçbir zaman başka olarak geleni başka olarak yakalayamazdı, gelen hep elden kayıp gidiyordu, başka olarak gelen indirgeniyordu. Başka çoktan geçip gitmişti bile. Yoktu, hiç olmamıştı, hiçbir zaman geçmiş olmayan bir geçmişte, an-arşık bir geçmişte silik hatların ardından dünyayı izliyordu. Öte yandan ben/kendi hiçbir zaman silik olmak ne demek bilmemişti. Ben *artık* silik olmayı öğrenmek zorundaydı.

Levinas için Yüz her ilkeye, düşünceye ve anlama öncel olardı. O anlamlılığın kendisi, bütün anlamların anlamıdır. Kendisinin konukseverlik, selamlama, dostluk, aşk, sorumluluk ve yerine geçmede gösterir. Fakat, Yüz, görünür kılınamaz tekilliğinde her zaman yoksunluğun, sefaletin, yaralanabilirliğin ve kırılğanlığın yüzüdür. İlgiye, yanıt ve kendisi için kaygılanılmaya gereksinir. O, yaşamın en radikal deneyimini insana açar ve bir daha hiç kapanmayacak şekilde büyür.

Bu büyüyen varoluş karşısında özne sonsuz sorumluluğa tabidir, başkası karşısında en edilgen edilgenliğin koynunda uyumaya başlar. Hatta bu tabi-olma durumuna çoğunlukla bir eziyet, ızdırap ve yaralanma ile travma eşlik eder. Kendi varlığının bu ağırlığını kaldırabilmesini başarmalıdır ve başkası için, başkasına sorumlu olmaktan hiçbir zaman geri durmamalıdır. Ölüm, kalım meselesi olan tek şey budur.

*

Levinas'ın teknolojik konulardaki görüşleri Heidegger'den farklıydı. Levinas teknolojik ilerlemeyi varlığın bir unutuşu ya da unutulmuşu olarak ele almadı. Tersine, uzay keşiflerini yerden özgürleşmek olarak değerlendirdi. Levinas gök kubbenin ötesine geçen bu yeni deneyimlerde yeni bir özgürlüğün, büyüsüzleştirmenin olanağını gördü.

Levinas laik yaşam biçimini ve Marksizmi başkası adına hakikatli bir girişim olarak değerlendiriyordu. Stalinizm ortaya koyduğu yıkıcı sonuçların hayli farkında olarak elbette. Ayrıca her genel düşüncenin tikelin ve tekilin perspektifinden her seferinden denetlenmesi gerektiğini salık verirken dikkatli ve uyarıcıydı. Bu her türden felsefe için bir uyarıydı, ancak bu yolla felsefe hakikatli ve farklı-zamanlı [diyakronik] olabilirdi. Ancak bu yolla onun zamanı sadece aynının değil başkasının zamanına açılabilirdi ve bu açılmayı kendisinin asıl köklenmesi olarak kurabilirdi.

Onun felsefesinde parıldayan yalnızca etiğin ilkselliği değil, ama bir araya getirilmesi pek düşünülmeyen şeylerin felsefi söyleminde yan yana varoluşuydu. Bir yanda an-arşık etik, İyinin ve Başka'nın kökenselliği, öte yandan Yahudilik esinli peygamberce, teolojik anlamlandırmalar ve beri yanda adalet, kardeşlik, mutlak edilgenlik, ve en öte yanda ise astronomik gelişmeler için övgü. Bunların bir araya getirilebileceğini hayal etmek pek kolay değildi-r. Levinas aynı zamanda uykusuzluk, duyuşal zevk, boğulma, travma, erotik yaşam, çaresizlik ve devinim gibi bir çok sınır deneyimini yaşamsal olarak ele aldı. Bütün bu duygu durumları etik ufkunda önemli bir yer teşkil ediyordu.

Felsefi şüphe, farklı-zamanlı zamansallaşma, olgusal varoluşsal sonsuzlaşma, aşkınlık ve dışkınlık, Yapıtın esinleyici yapısı, bütün bunlar Levinasçı felsefenin önemli anlarıydı. Ayrılma, zevk, temsil, ikamet, dışsallık, aşk ve eros, doğurganlık, nesep bağı, *yüzün ötesi Bütünlük ve Sonsuzluk* adlı eserinde geliştirildi. Ana gövde aşkınlık ve başkasının yüzünde temelleniyordu. “Öldürmemelisin” Başkasının yüzüyle ilişkiyi ifade etme noktasında Levinas için bir ilham noktasıydı. Bu büyük eserde ontolojik içkinliğin, duyarlık ve aklın eleştirel çözümlemeleri de başkalık etiği adına iş başındaydı. Levinas aynı zamanda bu eserinde en yüksek hakikat olan İyi'nin de izini sürüyordu.

Levinas'ın diğer büyük eseri *Olmaktan Başka Türlüye da Özün Ötesinde* Levinas felsefesinin zirve anını temsil ediyordu. Kendinin başkası önünde ve başkası için konumlandırılması ya da mevcut konumundan edilmesi. Bu yapıt geri-kazanılması olanaksız geçmiş, antik geçmiş, yer-olmayanın yeri olarak ortaya koydu. Bu yer-olmayan, farklı-zamanlı zamansallaşmanın ve Söylemenin kaynağı olarak başkasının rehinesi olmada temellendi. Bu rehine-olmada travma, takıntı ve sonsuz sorumluluğun ağırlığı altında ezilmenin yükümlülüğünü kaldırabilmek vardı. Bu kaldırma, gerektiğinde başkası için ölüm noktasına kadar gidebilmeliydi. Ölüm, en hafifletici olanın sonsuz sorumluluğu olarak ben'in sabrını zaman olarak koyuyordu. Söz konusu sabrın asimetrik travması, Levinas açısından *kefare*t terimiyle açıklandı, kendinin yeni konumunu daha da açık kılmak adına. Daha ilginç, bu yapıt dile ve önerme yapısına da bir bakış atıyor ve bazı içgörüler geliştiriyordu. Özne ve yüklem ilişkileri, söylenen ve söyleme arasındaki bağlılık, bağısızlık temel bir konu olarak işleniyordu. Levinas, felsefi ihanetin ve söylemenin kesintilerinin, tersini söyleyerek ya da söyleneni bozarak felsefenin ana görevini oluşturması gerektiğini duyurdu. Bu noktada felsefe açısından şüpheyi yücelten ve onu farklı-zamanlılık ile ilişkilendiren satırlar kaleme aldı.

*

Levinas, görüşlerinin politik ve sosyal yaşama doğrudan başvurulamıyor olması konusunda fazlasıyla eleştirildi. İmkansız bir konumlanma içerisinde politikayı ve gündelik hayatı geri plana ittiği ve özneyi çok zor bir konuma sürüklediği, onu özgürlüğünden ve kendisinden mahrum ettiği düşünülüyordu. Levinas'ın kendisinin de ifade ettiği gibi onun felsefi söylemi somut politik ya da sosyal olayların çözüm yollarıyla ilgilenmiyordu. Sadece, dışlanmış, baskılanmış, aç bırakılmış insanların ihtiyacı, aciliyeti ve beslenmesi üzerinde ısrarla duruyordu. Hiçbir şekilde, simetrik, özerk, pragmatik ya da eş-zamanlı bir felsefe yolunda gitmedi. Her zaman asimetrisinin, yaderkliğinin ve yerine geçme ile farklı-zamanlılığın izini sürdü. Yalnızca Aynı'nın oyununa karşı bir direngenlik içerisinde değildi, gündelik hayat bu aynı'nın alanını kaplıyor ve meşrulaştırıyor olduğu sürece onun da sınırlarını kesin çizgilerle belirliyordu. Eş-zamanlılığın gündelik hayatın egemen unsuru olduğunun fazlasıyla farkındaydı. Levinas için, mesele gündelik çatışmalardan, egoistik mücadelelerden ya da tanınma jestlerinden fazlasıyla farklıydı. Öte yandan şaşırtıcı bir şekilde, dışsallık, beden, insanın temel duyguları ve sosyal çevresiyle ilişkisi gibi konuları kendi konumlandırması içinden sürekli deşdi durdu. Ben ile başkasına bir *üçüncü* kavramını sundu ve sosyal ilişkiler ile Adaletin Devlet ile olan bağı üzerine sorgulamalara yöneldi. Adalet ve İyi ile Devlet Hukuk'u arasındaki ayrımı, etik ve ahlak üzerinden düşünmeyi denedi.

İsrail-Filistin meselesinde aldığı konum çoğunlukla bir suçlama ve eleştiri konusu oldu. Levinas'ın felsefi ruhu ve hakiki söylemesi bize başkasının dünyası ve felsefenin asli görevi için her zaman tersini söylemenin, söyleneni bozmanın felsefenin ana görevi olduğunu öğretti. O halde, söylenenin içinde devindiği sürece Levinas'a karşı gelmek, onun söylenene karşı savlar üretmek her zaman meşrudur, daha ötesi zorunludur. Levinas'ın tutumu ve bu tutumun kökenleri konusunda eleştirel bir çözümlemenin diyeceklerini ihtiyatla dinlemek gerekir. Öte yandan, her olayın kendi çoğul-oluşunda taşıdığı tekillikleri tanıyarak ve ideolojik olmayı reddederek dile getirmeliyiz düşünceleri ya da o yönde dinlemeliyiz dile getirilenleri. Tutarsızlık gördüğümüz yerde eleştirmekten geri durmak, felsefecinin ruhuna ihnaet olurdu. Öyle ki, bu eleştirinin hakkının en alası Levinas'ın bizzat kendisi tarafından bize tanınmıştır. Fakat sağduyuyu elden bırakmadan, aynı'nın şiddetine teslim olmadan bu hakkı kullanabilmek ve söylemin başıboş sorumsuzluğunu akılsızlığın özdeşliğine teslim etmemek en iyisi olacaktır.

*

Levinas fenomenolojik gelenekten fazlasıyla etkilendi. Husserl'in öğrencisi oldu. Heidegger kuşkusuz onun felsefesinin en temellerinde kendi ayrıcalığını edinmiştir. Platon, aşkın İyi kavramıyla, Descartes ise sonsuz fikri ile önemli rehberlerdi. Elbette, Kant ve Hegel onun kafasında her zaman felsefenin ana figürleri olarak kaldı. Yahudi Geleneği, dünyayı Talmudik görüş ve teolojik meseleler felsefesini etkiledi. Franz Rosenzweig temel ilham kaynaklarından belki de başında geliyordu. Yaşamı süresince Sartre, Blanchot, Buber, Michel Henry ve Derrida ile dolaylı ya da dolaysız diyaloglarını sürdürdü. Ve bu konuda en

son söylenmesi gereken, en değerli olan ise, Mösyö Chouchani'nin onun için büyük bir usta ve yakın bir arkadaş olduğunu belirtmek zorunludur.

*

Burada makalelerin içerikleri ya da başlıkları üzerinde durmayacağım. Ancak yazının kendisi mutlak yokluğunda kendisini kendisine verebilir. Karşısı da doğru olsa gerek: tüm mevcudiyetinde ancak yazı kendisini Başka'ya verebilir.

Sayı, altı bölümden oluşuyor. Giriş, Makaleler, Zamansız Uzam, Levinas'ın Kendi Yazıları, Söyleşiler ve Dışa Davetsiz Misafir.

A bölümü, Ahmet Soysal'ın sunumu, Editör yazısını, Levinas'ın biyografisini ve bibliyografisini kapsıyor.

B bölümü, derginin ana bölümü olarak 6 alt kısımdan oluşuyor. Levinas ve Yapıt, Levinas e Varlık, Levinas ve Tin, Levinas ve Eleştiri, Levinas ve Politika ile Levinas ve Sanat.

Levinas ve Yapıt: Bu bölümde Ahmet Soysal, Francis Guibal, Robert Bernasconi, François-David Sebbah, Alain David, Benda Hofmeyr, Erdem Çiftçi ve Volkan Çelebi'nin yazıları bulunuyor.

Levinas ve Varlık: Augusto Ponzio, Fabio Ciaramelli, Gerard Bensussan, Marinos Diamantidis, Rodolphe Calin'in yazılarından oluşuyor.

Levinas ve Tin: Cathryn Vasseleu, Jeffrey Kosky, Michael B. Smith, Michael Purcell ve Rico Sneller'in bir araya getiriyor.

Levinas ve Eleştiri: Aïcha Liviana Messina, Alphonso Lingis, Fred Poché, Jean-Michel Salanskis, Nami Başer bu bölümün konukları.

Levinas ve Politika: Bernhard Waldenfels, Eric Nelson, Gilles Hanus, J. Aaron Simmons, Jill Stauffer, Richard A. Cohen, Sibel Kibar bu bölüme katılıyor.

Levinas ve Sanat: Bu bölüm, Danielle Cohen-Levinas, Howard Caygill, Marie-Anne Lescourret, Clifton Spargo, Rudi Visker, Tina Chanter ve Ufuk Üsterman'dan oluşuyor.

C bölümü artık bir Monokl geleneği haline gelmiş Zamansız Uzam bölümü. Bu bölümde Jacques Derrida, Maurice Blanchot, Jean-Luc Marion, Pau Ricoeur, Rudolf Bernet ve Stephan Moses'in Levinas üstüne özel yazıları bulunuyor.

D bölümünde ise Levinas'ın kendi metinlerinden hayli yararlı olabilecek bir seçki hazırladık.

E bölümünde, dünyanın dört bir yanından Levinas uzmanları ile yapılmış birbirinden zengin, ufuk açıcı ve düşüncüyü kıskırtıcı söyleşiler bulabileceksiniz.

Sayının sonunda Türkçe felsefe diline katkı yapmayı hayli önemseydiğimizizin göstergesi olan sözlüğümüz yer alıyor. Levinas kavramlarına ışık düşürecektir. Mevcut çeviriler Levinas'ın Türkiye'de biraz olsun tanınabilmesinin yolunu açmıştır. O çevirileri yapanların da Levinasçı felsefenin yayılımına katkıları, emekleri unutulmamalıdır.

Sayıda Başka-sı, başkası olarak Lacan sayısından beri izlediğimiz tercihler sürüyor, tercihlerden ziyade bu tercihlerin dayandığı dilde düşünebilme, düşüncüyü dile taşıyabilme yetisini diri tutma isteği devam ediyor. Mevcut çeviriler açısından diyakroni kavramını art-süremlilik, art-zamanlılık olarak karşılamayı Levinas'ın düşüncesi açısından uygun bulmadık. Diyakroni için farklı-zamanlılık karşılığını öneriyoruz.

Sayı söyleşilerle birlikte 50'inin üzerinde dünyada ilk kez Monokl'da yayımlanan katkılar içeriyor. Dergideki altı adet yazının ise yeniden bir basımı söz konusu. Söyleşiler Monokl tarafından özel olarak gerçekleştirildi.

12 ülkeden 38 akademisyen, yazar ve düşünür büyük bir incelik ve saygı ile, tam da başkasının hakettiği düşünce duyarlığı ile sayımızda yazmayı kabul ettiler. Hepsine özel olarak saygılarımı sunuyorum.

*

Teşekkür etmeye başladığımda hiçbir zaman kelimelerin ve isimlerin sonunu getiremediğimi biliyorum. Sayısız insanın sorumluluğu, duyarlığı ve yüce-gönüllüğü ile bu noktalara geldik. Elbette bizim de payımızı aldığımız kesintiler, hafifletilmiş sözlerin yerine getirilmeyen yoksul içerikleri var. Fakat bunların ötesinde olmayı becermek zorundayız.

Her şeyden önce, diğer sayılardan daha fazla bu sayıda önerilerde ve yön-gösterimlerinde bulunan Ahmet Soysal'a minnet borçluyuz. Arkadaşlığı ve mümkün kıldıkları sözlerin daha yüksek sözler söyleme ihtiyacı tarafından aşırıldığı bir noktaya itiyor bizi. O noktada susuyoruz.

Anne Potié ile Fransız Kültür Merkezi'nin doğrudan ve samimi desteği olmasaydı bu sayı hiçbir zaman çıkmayabilirdi.

MonoKL'un yayın kurulu. Hepsı imkanları ölçüsünde büyük çabalar gösterdiler ve fedakarlıklarını esirgemediler. Onların varlığı bu projenin ortak bir uzamda hayatta kalmasını sağlıyor. O bağlamda özellikle Eren Rızvanoğlu'na, Atakan Karakış'a, Ali Bilgin'e, İlksen Mavituna'ya, Sibel Kibar'a özel şükranlarımı sunuyorum. Murat Erşen bu sayının diğerleriyle birlikte en büyük emekçilerinden ve destekçilerinden oldu, kendisi özel olarak anılmayı fazlasıyla hak ediyor. Burcu Tekauit Çal da sabrıyla desteğini koruyanlardandı. Ve elbette düzelti sürecinin peygamberimsi karakteri Barış Bayram'ı da unutmak pek mümkün olmazdı.

Bu sayıdaki editörlük faaliyetim esnasında Ali Bilgin kendi çevirileri dışında Hanus, Lescourret, Calin metnlerinin, Alain David ve Hanus söyleşilerinin düzeltilmesi ve gözden

geçirilmesinde ince desteklerini esirgemedi; İlksen Mavituna kendi metinleri dışında Stephane Moses metni ile Bensussan söyleşisini gözden geçirerek düzeltmeler gerçekleştirdi. Sağolsun. Murat Erşen kendi metinleri dışında Alain David metnini gözden geçirdi, katkılarda bulundu. Var kalsın. Atakan Karakış için ise çokça diyebilecek şey yok, denecek şeyin fazlalığı söyleneni yoklaştırıyor söyleme karşısında. Son günlerde çok fazla çalıştığını ve sayısız metne gözden geçirme ve düzeltme desteğinde bulunduğunu anımsatalım.

Sayıya katkıda bulunan bütün çevirmen arkadaşlara minnet borçluyuz. Onlara ayırdıkları zamanın ve o zamana ait duyarlığın gölgesinden yaklaşmak elbette mutluluk verici. Onlar da bu sayının ağır sorumluluğunu paylaştılar.

Liliane Moses ve L'Eclat Yayınları'ndan Michel Valensi'ye Stephane Moses'in metnini çevirme izni verdikleri için teşekkür ediyoruz. Aynı şekilde Bernhard Waldenfels'in metnini yayımlama izni verdikleri için Suhrkamp Verlag Yayınlarına ve Janika Rüter'e minnet borçluyuz.

Aynı şekilde Levinas'ın *Talmud Okumaları*'nın İlk Dersi'ni ve *Dünyasız Varoluş* metinlerini, yakında yayımlayacakları kitaplarının öncesinde, yayımlama izni verdikleri için Kabalcı Yayınları'na ve Burak E. Şaman'a teşekkür ediyorum.

Birileri var ki, unutmayı, anmamayı hayal edemem. Onlar sonsuzca borçlu olduklarım: Yeşim, Eren ve Atakan. Arkadaşlıkları, anlamları ve ötesinde sunduklarıyla. Bu sayı yalnızca benim sorumluluğumun kökeninden değil, bu kökene onların verdiği karşılıklılıktan da doğuyor.

Ve elbette, tüm incinirlikleri içinde ailem bu sayıyı benim için daha da anlamlı kılıyor.

*

Bu sayıyı kardeşim *Mehmet Ali Çelebi*'ye ithaf ediyorum. Taşındığı sabır, umut ve masumiyet hiç unutulmasın. Aynı şekilde sessiz, kayıtsız ve düşüncesiz olanlar da - özgürlüğe ve adalete...

I am dedicating this issue to my brother, *Mehmet Ali Çelebi*. The patience, the hope and the innocence he bears shall never be forgotten. Neither shall the silent, the indifferent and the reckless ones – to freedom and true justice...

Je dédie ce numéro à mon frère *Mehmet Ali Çelebi*. Que la patience, l'espoir et l'innocence qu'il porte en soi ne soient jamais oubliés. Ni les silencieux, les indifférents et les imprudents - à l'égard de la liberté et de la vraie justice...

Volkan Çelebi

Ekim 2010, İstanbul

Emmanuel Levinas' in Metinleri

1. *A l'Heure des nations*, Paris, Minuit, coll. " Critique ", 1988
2. *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, coll. " Essais ", 1995
3. *L'Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, coll. " Critique " 1982
4. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974
5. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1990
6. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1982, 2ème édit. revue et aug. 1992
7. *De l'Évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1962
8. *De l'Évasion*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1998
9. *De l'Existence à l'existant*, Paris, éd. de la Revue Fontaine, 1947
10. *De l'Existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1978, nouvelle édition, 1993
11. *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993
12. *Dieu, la mort et le temps*, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1995
13. *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, coll. " Présence du judaïsme ", 1963, nouvelle édition aug. 1976, 3ème édit. 1983, 4ème édition 1995
14. *Difficile liberté*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1984
15. *Du Sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris Minuit, coll. " Critique " 1977
16. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1949 - nouvelle édition aug. 1967, 3ème édition 1974

17. *Entre nous. Ecrits sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset, 1991
18. *Entre nous. Ecrits sur le penser à l'autre*, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1993
19. *Ethique et infini*, (dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard, coll. " L'Espace intérieur ", 1982
20. *Ethique et infini*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1984
21. *L'Ethique comme philosophie première*, Paris, Rivages, coll. " Rivages poche " 1998
22. *Hors Sujet*, LGF, Le Livre de Poche, coll. " Biblio-essais ", 1997
23. *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972
24. *Humanisme de l'autre homme*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1987
25. *L'intrigue de l'infini*: textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret, Paris, Flammarion, 1994
26. *Les Imprévus de l'histoire*, Montpellier, Fata Morgana, coll. " Essais ", 1994
27. *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, coll. " Essais ", 1994
28. *Liberté et commandement*, Paris, LGF, Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1999
29. *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, coll. " Essais ", 1976, nouvelle édition 1995
30. *La Mort et le temps*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1992
31. *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976
32. *Noms propres*, Paris, Le Livre de poche, coll. " Biblio essais " 1987
33. *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1996
34. *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, nouvelle édition in coll. " Critique ", 1976
35. *Le Temps et l'Autre*, Montpellier, Fata Morgana, 1980
36. *Le Temps et l'autre*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, 2ème édition 1985, 4ème édition, coll. " Quadrige ", 1991, réimpression 1998.
37. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930

38. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, J. Vrin, 1963, 4ème édition 1978
39. *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961
40. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1990
41. *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, nouvelle édition 1996
42. En collaboration avec:

Haulotte Edgar, Ricœur Paul: *La Révélation*, Presses universitaire des Facultés universitaires de Saint-Louis, 1977

Ricœur Paul, Tilliette Xavier: *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris, Beauchesne, 1976

Söyleşiler

- Abensour Miguel, Levinas Emmanuel: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'histlérisme*, Rivages, coll. " Rivages poche ", 1997
- Aeschlimann Jean-Christophe, Levinas Emmanuel: *Répondre d'autrui: entretiens avec Emmanuel Levinas*, La Baconnière coll. " Langage philosophique ", 1989
- Burggraeve Roger, Levinas Emmanuel: *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent ; un philosophe en quête de la réalité journalière ...*, Louvain, Peeters, 1997
- Poirié François, Levinas Emmanuel: *Emmanuel Levinas: essai et entretiens*, Actes Sud, coll. " Babel ", 1996

Emmanuel Levinas Üzerine Çalışmalar

Yapıtlar

- Gérard Bailhache: *Le sujet chez Emmanuel Levinas: fragilité et subjectivité*, Paris, Presses universitaires de France, 1994
- David Banon: *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987
- Catherine Chaliier: *Figures du féminin: lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, La Nuit surveillée, 1982
- Catherine Chaliier: *Lévinas, l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993

- Catherine Chalié: *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*, Paris, Albin Michel, 1998
- Fabio Ciaramelli: *Transcendance et éthique: essai sur Levinas*, Bruxelles, Ousia, 1989
- Simon Critchley: *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, Blackwell, 1992
- Christine De Bauw: *L'envers du sujet: lire autrement Emmanuel Levinas*, Bruxelles, Ousia, 1997
- Jacques Derrida: *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997
- Bernard Fortin: *Une philosophie de la transcendance: la métaphysique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Vrin, 1979
- Pierre Hayat: *Individualisme, éthique et philosophie chez Levinas*, Kimé, 1997
- Marie-Anne Lescourret: *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1996
- Benny Levy: *Visage continu: la pensée du retour chez Emmanuel Levinas*, Paris Verdier, 1998
- Salomon Malka: *Lire Levinas*, Paris, éd. du Cerf, 1984
- Arnaud Münster: *Le principe dialogique: essai sur M. Buber, E. Levinas, F. Rosenzweig*, Kimé, 1997
- Thaddée Ndayizigiye: *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Peter Lang, 1997
- Marc-Alain Ouaknin: *Méditations érotiques: essai sur Emmanuel Levinas*, Paris, Balland, 1992
- Marc-Alain Ouaknin: *Méditations érotiques: essai sur Emmanuel Levinas*, Paris, Payot, 1998
- Adrian Peperzak: *Beyond: the philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1997
- Guy Petitdemange et Jacques Rolland: *Autrement que savoir: Emmanuel Levinas*, Paris, Osiris, 1988
- Silvano Petrosino et Jacques Rolland: *La vérité nomade: introduction à Emmanuel Lévinas*, Paris, La Découverte, 1984
- Simone Plourde: *Emmanuel Levinas, altérité et responsabilité*, Paris, éd. du Cerf, 1996

Fred Poché: *Penser avec Arendt et Levinas: du mal politique au respect de l'autre*, éd. Chronique sociale, EVO, Tricorne, 1998

François Poirié: *Emmanuel Levinas*, Lyon, La Manufacture, 1987

Augusto Ponzio: *Sujet et altérité, sur Emmanuel Levinas*, Paris, L'Harmattan, 1996

Paul Ricœur: *Autrement: lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Presses universitaires de France, 1997

Leonard Rosmarin: *Emmanuel Levinas, humaniste de l'autre homme*, Toronto, éd. du GRE, 1991

Christian Saint-Sillery: *Ecrire sur la nuit blanche: l'éthique du livre chez Emmanuel Lévinas et Edmond Jabès*, Presses de l'Université du Québec, 1992

Alain Tornay: *L'oubli du bien*, Genève, Slatkine, 1999

Derlemeler

Exercices de la patience, n°1, Paris, Obsidiane, 1980

Textes pour Emmanuel Levinas, éd. François Laruelle, Paris, J-M. Place, 1980

Emmanuel Levinas: textes rassemblés et édités par Jacques Rolland, in *Les Cahiers de La Nuit surveillée*, n°3, Lagrasse, Verdier, 1984

Face to face with Levinas, éd. R. Cohen, Albany State University New-York Press, 1986

Intorno a Levinas, éd. P.A. Rovatti, Milan, Unicopoli, 1987

Emmanuel Levinas: cahier dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, Paris, éd. de l'Herne, 1991

Emmanuel Levinas: cahier dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, Paris, Le Livre de poche, coll. "Biblio-essais", 1993

Emmanuel Levinas, l'éthique comme philosophie première: actes du Colloque de Cerisy-la-Salle des 23 août-2 septembre 1986; sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland, Paris, éd. du Cerf, 1993

Levinas en contrastes: éd. Michel Dupuis, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1994

Emmanuel Levinas in Rue Descartes, n°19, Paris, Presses universitaires de France, 1998

Emmanuel Levinas et l'histoire: actes du Colloque international des facultés universitaire de

Notre-Dame; sous la direction de Nathalie Frogneux et Françoise Mies, Paris, éd. du Cerf, 1998

Difficile justice: actes du colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris, Albin Michel, 1999.

Bibliyografi

Burggraeve Roger: Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire, Louvain, Peeters, 1986

Référence électronique

« Bibliographie », *Noesis* [En ligne], N°3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, Consulté le 18 septembre 2010. URL: <http://noesis.revues.org/index13.html>

Türkçe'de Levinas

Emmanuel Levinas (2003) *Sonsuza Tanıklık*, haz. Zenyep Direk - Erdem Gökyaran, Metis Yayınları

Emmanuel Levinas (2005) *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yayınları

Emmanuel Levinas (2006) *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları

Bir 20. Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas, 1906-1995.

Marie-Anne Lescourret

Fransızcadan Çeviren: Hayri Gökşin Özkoray

Prelüt

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından barış yeniden sağandığında, müdür ve felsefe öğretmeni olduğu lisenin yukarısında bulunan aynı dairede, yirmi yaşındayken evlendiği eski kapı komşusuyla birlikte otuz yıl geçirdi. Sonraları, bu daireyi, çok uzak olmayan ve yirmi yıl yaşadıkları bir başkası için terk ettiler. Hemen aynı yerde birlikte geçirilmiş altmış küsur sene. Kendi halinde görünüşlü çift için, macera bilhassa tinsel bir mahiyette olsa da, bu rutin varoluş o kadar da dingin sayılmazdı.

Eşi piyanistti, o ise filozoftu. Her ikisi de iki veya üç kez uyruk değiştirmişti, önce Rus, sonra Litvanya ve 30'lu yıllarda da Fransız tabiiyetine geçtiler; çarı, Ekim Devrimini, Lenin'i ve Birinci Dünya Savaşını, İkinci'yi kendi cemaatlerinden olanlar için gizledikleriyle tanımışlardı. Her ikisi de Museviydi ve Hitlerizmin ardından dünyada kendileri ve iki çocuklarından - Simone (tıp doktoru) ve Michael (müziyen) - başka kimseleri kalmamıştı; ailenin geri kalanı, Litvanya'da doğdukları şehir Kovno'nun gettosunda ölmüştü. Raïssa'nın konser piyanisti kariyerine girerken savaş yüzünden piyano eğitimine ara vermesi gerekti, ki buna daha sonra geri dönüş yapamadı. Emmanuel Levinas ise, elinde dünyanın her bir yanından gelen yarım düzine fahri doktora unvanı bulunduruyordu. *La revue philosophique de la France et de l'étranger*'de¹ yayımlanan "Bay E. Husserl'in *Ideen*'leri üzerine" başlıklı makale, 1929'da yola çıkmış ve eksiksiz basımı halen yapılmamış külliyyatı taçlandırılırken, filozofun ömrü şöyle özetleniyordu: "Litvanya'da çok genç yaşta İbrani İncili, Puşkin ve Tolstoy, Ukrayna'da 11 yaşındayken yaşanan 1917 Rus devrimi. 1923'ten itibaren, Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron ve daha sonra Guérout'un ders verdiği Strazburg Üniversitesi. Maurice Blanchot'yla dostluk ve Dreyfus Olayı sırasında yeniyetme olan üstadların aracılığıyla yeni gelen birinin gözlerini kamaştıran, insanlığa denk bir halk ve aynın anda tin, kalp ve kökenlerle bağ kurulabilen bir millet vizyonu. 1928-1929'da Freiburg seyahati ve bir yıl önce Jean Héring'le başlayan görüngübilim (fenomenoloji) öğrenimi. Sorbonne, Léon Brunschvicg. Gabriel Marcel'in akşam davetlerindeki öncü felsefe (*l'avant-garde philosophique*). Jean Wahl'in entelektüel - ve entelektüalizm/anlıkçılık karşıtı - inceliği ve Almanya'da uzun süren tutsaklığın ardından yeniden bulunan cömert dostluğu; Wahl'in kurduğu ve canlı tuttuğu Felsefe kolejinde 1947'den itibaren düzenli olarak verilen konferanslar. Alliance Israélite Universelle'in (Evrensel Musevi Birliği) Akdeniz havzası okulları için Fransız öğretmenler yetiştiren yüzyıllık Ecole Normale Israélite Orientale'de yöneticilik. Doktor Henri Nerson'la günlük Kudas âyini, itibarlı - ve merhametsiz - tefsir ve Talmud üstadı Bay Chouchani'yle ahbablık. 1957'den itibaren,

¹ N°3-4, Mart-Nisan, s. 230-265.

Fransa Musevi Entelektüelleri Kolokyumları'nda (Colloques des Intellectuels juifs de France) Talmud metinleri üzerine yıllık konferanslar. 1961'de edebiyat doktorası, Poitiers, Paris-Nanterre üniversitelerinde 1967'den itibaren profesörlük, ve 1973'te Paris-Sorbonne. Bu tutarsız envanter bir biyografidir.

Bu biyografiye Nazi dehşetinin önsezisi ve hatırası hakimdir”²

Mekânlar, akademik unvanlar, birkaç dost ve kurum, Levinas'ın bir otobiyografi olarak gördüğü metinde zikrediliyordu. Yazarın titizliğine vurgu yapılırken, açıkçası en önemli olan gözden kaçırılıyordu: felsefi üretimi, - atalar, kavramlar, erekler -, son cümlede ufku belirtilse de.

Oysa, çok anlamlı bir şekilde *Kaçış üzerine (De l'évasion, 1935)* diye başlıklandırılan ilk kişisel metninden 80'lere kadar, Emmanuel Levinas özgün bir sezgi, geleneksel varlık felsefesi ve metafiziğin eleştirisini, birincil felsefe olarak etigin savunusunu geliştirdi, ki tüm bunlar Levinas'ı yüzyılın kendini öncellerini yorumlamakla sınırlamayan tek Fransız filozofu haline getirdi. Felsefe tarihçisi olarak ise bir kusuru yoktu, zira Fransa'ya görüngübilimi getirmişti.

Felsefe-öncesi deneyimler

Kendilerine bu soruyu soranlar için³, neden felsefeyle uğraştıklarını bilmek, filozofların nadiren ve çok geç eriştikleri bir sorgulamanın sonucuydu. Bu soruya çeşitli felsefi - hayret, şüphe, dünyalar yaratma iradesi...- veya içlendirici/dokunaklı düzlemlerde -... hevesi, hayatın anlamının yarattığı tedirginlik - cevap vermekteydiler. Bu son noktada, ki kendisi de bunu yadsımıyor, Levinas'ın yolu, bir yandan seçtiği dal, öte yandan tutumuna verdiği yön tarafından gençliği, eğitimi, ızdırapları boyunca çizilmişti.

Levinas, 12 Ocak 1906'da Romanovlar'ın Rusyası'nın birkenarında, sapkın Hristiyanların dahi Musevileri dışladıkları ve Musevilerin angarya ve aşağılanma karşılığında ve temelinde din, edebiyat, siyaset veya mesihçiliğin bulunduğu yoğun kültürel etkinlikler vasıtasıyla bir tür özgürlüğe kavuştukları Litvanya yöresinde doğdu.

Bu Yidiş diyarı (*Yiddishland*), en az burada gerçekleştirilen entelektüel inisiyatifler kadar dille dolup taşıyordu: Litvanya dili muhakkak kullanılıyordu, ama Rusça, Lehçe, tabii ki Yidiş ve aynı zamanda İbraniceye de yer vardı. Musevileri için boğucu olan bir ülkede bilgi ediniliyor, eğitim yapılıyor ve gelecek projeleri tasarlanıyordu. Tarihi guru Vilna Gaon'u Haham Eliyahu Zalman'ın rasyonel yöntemleriyle işlenen eskilerin bilgeliği (“cahil adam dindar olamaz”) ile teselli bulunuyordu. Kitap, gazete, siyaset kulüpleri ve Talmud okullarının bol bulunduğu ve Napolyon'un başkentine “Kuzey'in Kudüsü” lakabını taktığı Litvanya'da, akılcı hermenötikçiler ve bilginler Henri Heine'ye “diyalektiğin atletleri” olarak görünürken, Lenin'e de Marksist dernek Bund'la Sosyalist devrim modelini sunmuşlardı. Ne Siyonist, ne de Bundcu olan Levinaslar, kültürlü ve aydın bir aileydi. Kitapçılık yapan baba, başka bir takasa girmeden Rus müşteri kesimine hizmet veriyordu. Evde Rusça konuşuluyordu; peri masallarından yetişkin romanlarına Rus edebiyatı okunuyordu; Musevi öğrencilere uygulanan kota (*numerus clausus*) engelini aştıktan sonra Emmanuel Levinas bir süre Rus *gymnasium*'una gitti (fakat, Litvanya Birinci Dünya Savaşı'nın ardından

² “Signature”, *Difficile liberté*, Paris, Livre de poche Biblio, 1976, s. 406.

³ Tıpkı Gilles Deleuze ve Félix Guattari gibi, *Qu'est ce que la philosophie ?* Paris, Minuit, 1991.

bağımsızlığını kazanınca Kovno'daki Musevi lisesine geri döndü). Esasen Rus kültüründen faydalandı, ki buna külliyatındaki edebi göndermeler tanıklık eder durumdadır. Tabii ki Musevi kültüründendi, zira çocukluğundan beri Eski Ahit'i okumada ustalaşmıştı. Museviliğine sahip çıkıyordu, çünkü babasına göre, özellikle Ukrayna'da komşu cemaatleri vuran pogromlara rağmen, liyakatsizliklerin başında, aşağılanmaların, yasakların ve dışlanmaların ötesinde, Museviliği yadsımak geliyordu. "Olgunluğunu" cebe atınca, Antisemitizmin hakim olduğu Alman üniversitelerinden gelen red üzerine, Strazburg'da felsefe fakültesine kayıt yaptırdı.

Levinas'ın defalarca söylediği gibi, Rus romanı, insana özgü olanı ve hayatın anlamını sorgulayışlarıyla; İncil ise hermenötikle sabırlı bir şekilde açıklığa kavuşturulan gizemli bilgelik yüküyle, felsefi angajmanının "kurucu deneyimlerini" teşkil ediyordu; bu angajman belki de, sekizinci makalesi "İbn Meymûn'un güncelliği"nde⁴ tespit ettiği "Musevilerin sağır huzursuzluğu" tarafından motive ediliyordu. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'inden külliyatında sürekli tekrarlanacak "dövizi" ödünç almıştı: "hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha da suçluyum".⁵ Kısa otobiyografisinde Bay Chouchani'den bahsedışı, kırklarına geldiğinde, gençliğindeki Tevrat eğitiminin ardından, dini metinler üzerine çalışmaya devam ettiğini gösteriyor. Artık Talmud'u üstadının sultası altındaki bir öğrenci gibi tetkik ediyordu; hem de ne üstad: kaçık bir kişilik, tümbilici, kolay tatmin olmaz ve yamandı; Wiesel'den Levinas'a tüm çıraqlarını sürekli bir güncellik atfettiği "her şeyin kendini yenilediği kitabı oluşturan" haham risalelerini inceden inceye yoklatarak dize getirmişti. Litvanya dersini sürdürüyordu, tanrısal olana duygusal, dokunaklı, ani veya mistik (veya pagan) ulaşımı mahkûm ederek aynı zamanda aşkınlık dediğini koruyordu. Bu Musevi-Rus *humusu*, akılcılıkla yoğurulmuş bu Musevilik ve zamanından önce varoluşçu tüm bu Rus buhranları, Levinas'ı iki yeni kültüre kucak açmaya hazırlamıştı: Fransız ve Alman kültürlerine, mümkün olduğunca çelişkili bir tumturak (*pathos*) ve akılcılık kombinasyonu halinde.

Felsefi atalar

Gerçi, Fransa'da Kartezyenliğin ve Aydınlanma'nın klasiklerini okurken, ilkinden sadece kendi aşırılık düşüncesine katkı sağlayabilecek unsurları bir kenara koydu: Descartes tarafından saptanan, sonlu varlıklar olan insanların sonsuzu düşünümleyebilme imkânları. Özellikle "Bergsongil göz kamaşması" diye adlandırdığı şeye karşı hassastı, ve bu Levinas'a umuttan yoksun alın yazısı ve "sonsuzluğun dikiş tutturamayana" şeklindeki zaman kavrayışı karşısında duyumsanan antik ürkünün panzehiri olarak görünüyordu. "Bergson ise zamanın öz ve indirgenemez gerçekliğini gözler önüne seriyordu [...] Bize yeni'nin - yani, görüngüden "olmaktan başka türlü" olarak sıyrılan varlığın - tinselliğini öğreten Bergson idi".⁶ Aynı şekilde, Alman idealizminden haberdardı ve dille çocukluğundan beri düşüp kalkması bunu kolaylaştırıyordu; soyutlamaya, mutlak olana ve epistemolojik meşruiyetçiliğe karşı, Strazburglu bir "outsider" olan ve odasında Husserl'i öğreten ve daha sonra Heidegger'e geçecek olan Protestan profesör (Jean Héring) sayesinde keşfettiği "görüngübilim" için alevleniyordu. Bu "yapmacıksızlıklar bilimi" (*science des naïvetés*)⁷,

⁴ "L'actualité de Maimonide", *Paix et Droit*, n°4, Nisan 1935, s. 6-7, yeniden basımı: *L'Herne, Levinas*, C.Chalier, M.Abensour (editörler), 1992, s.142-144.

⁵ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, La Pléiade, s. 310.

⁶ *Ethique et infini*, Ph. Nemo'yla söyleşiler, Paris, Fayard-Le livre de poche 1982, s. 18.

⁷ Husserl'in felsefeyi "bayağılıklar bilimi" veya çeviri ve alıntılara göre "yapmacıksızlıklar bilimi" olarak tanımlayışına yapılan gönderme.

insanı (nihayet) düşünümlemenin merkezine oturtuyordu, ve 1929'da Davos'ta Cassirer'i Heidegger'le karşı karşıya getiren metafizik hakkındaki tartışmada Levinas'la birlikte hazır bulunan Jean Cavaillès bundan büyülenmişti. Görüngübilim, genç Rus Musevinin asla tekzip edilemeyen başlangıçtaki kararlılığını *Kaçış*'a doğru rahatlatmıştı: bu ilk denemede, uzun süre sonra yaptığı yoruma göre "çıkış yolu olmayışının bilinci, imkânsız yeni düşünümlemeler için sürdürülen inatçı bekleyişin müttefiki oluyordu".⁸ 25 yaşında, Levinas sezgilere - kimlik sistemlerinin dışında açtığı geçit, insanlığın ve zamansallığın felsefi düşüncesiyle bütünleşmesi -, ve güzergâhının sonlarında "siz önden buyurun" deyişiyle özetleyeceği felsefesinin hazırlanması için gerekli yöntemlere - hermenötik, görüngübilim -, 1933'te olabilecek en kötü haber kendini duyurduğunda, sahipti. Bu sezgi ve yöntemler, çeyrek yüzyıl boyunca yapılmış edebi, felsefi ve dini okumalar, dışlama ve saldırılardan ileri gelen bir hayat tecrübesine dayanıyordu.

Metinler ve koşullar

Olmaktan başka türlü veya özün ötesinde'nin başlığında ilân edilen varlık düşüncesinin, etğin üstünlüğünün, başkasını tanımanın felsefeyi mümkün kılışının hakim olduğu geleneksel ontoloji ve metafiziğin eleştirisi, Levinasçı düşüncenin tanınan ve bolca yorumlanan kalbini oluşturur. Jacques Derrida, *Revue de métaphysique et de morale*'de yayımlanan ve kendisini Fransız okuyucularına tanıtan ve Levinas'ın gülümseyerek "narkoz altında gerçekleştirilen bir suikast" diye tanımladığı "Şiddet ve metafizik" (Violence et métaphysique)⁹ başlıklı makalesinde, Levinas'ın düşüncesinin bu noktada işlemediğine dair itirazda bulunur. Makalenin yazarına göre, Levinas'ın felsefesi kabul ettiğinden daha fazla ontoloji içeriyordu. Başka eleştirileri de bulunuyordu: Levinas bir egoloji kitabı yazmıştı... Levinas İbn Meymûn değildi, ama Derrida cenaze övgüsünde, Fransız felsefesinin tanıdığı ve öznesi olarak karşılaştırılabilir bir kalıcılığa sahip olduğunu belirtmişti: en azından külliyyatının iki kaynağının - Yunan ve Musevi - altını çiziyordu, bunlar o kadar iç içe bir haldelerdi ki, Levinas'ın her zaman talep ettiği metinlerin ayrı basımlarını pek tasvip eder nitelikte sayılabazlardı. Levinas çok iyi bir *greek-jew* figürü olabilirdi.

Levinas'ın özgünlüklerinden biri de Musevi filozof niteliğinde yatıyor. Musevilige attığı seviyeyi ölçmek gerekiyor. Çünkü, bu özdeşleşme, Tevrat ya da Talmud'dan yapılan ve külliyyatının "inanca ilişkin olmayan" gövdesinde yetkesini kullanacağı hacimli "ithal" alıntılara dayanmıyor. Felsefe veya Musevilik söz konusu olsun, Levinas her ikisini de, birbirlerini aydınatabilecek "varlığın kavramaları" olarak ele alıyordu. Levinas, aslında Eski Ahit âyetlerine, Trakl veya Hölderlin şiirlerine verdiği rolü biçiyordu. Ve şu soruyu yeniden dile getirmektedir: "Batı'da okunan ve yorumlanan kutsal kitaplar, filozofların Yunan yazınına boyun mu eğdirdi, yoksa aralarında sadece teratolojik (doğuştan kusurlu) bir bağ mı var? Felsefe yapmak, defalarca kullanılmış bir parşömen üzerinde gömülü belli bir yazı katmanını çözmek midir?"¹⁰ Metinlerin, bir tarih ve geleneğin tortusu olarak gelen bir derinliği var. Levinas'ın külliyyatı, üstlendiği kaynaklarından dolayı, Batı'nın "atalardan

⁸ E. Levinas, *De l'évasion*, Montpellier, Fata Morgana, 1982, s. 8.

⁹ 1964'de yayımlanan makale, *L'écriture et la différence*'tan yeniden basıldı (Paris, Seuil, 1967, s. 183) :

"Sonsuzcasına başka olana *olduğu* gibi (göründüğü haliyle), ego'nun yönelimsel bir değişiminin statüsünü tanıyarak, Husserl sonsuzcasına başka olandan *olduğu* gibi *bahsetme* hakkını kendine veriyor, ve buradaki dil yetisinin köken ve meşruiyetinin ayrıtına varıyor. Fenomenallik-olmayanın fenomenallik sistemini tasvir ediyor. Levinas, *esasında*, sonsuzcasına başka olandan söz ediyor, ama burada ego'nun yönelimsel bir değişimini tanımayı reddederek - ki bu Levinas için totaliter ve şiddetli bir eylem olur - kendini kendi dil yetisinin temelinden ve imkânından yoksun bırakıyor".

¹⁰ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana-Livre de poche Biblio, 1972, s. 108.

kalma" Musevi-Hıristiyan kültürüyle haşır neşir olmayı gerektiriyor; İncil temel başvuru kitabı olacağından değil, ama filozoflar için önem taşıyan sorunlara el attığı için: Hayır, Şer, hakikat, kanun gibi. Öte yandan, Musevi kültürü ve düşüncesine doğru hafifçe kıvrılmak, Emmanuel Levinas'ın yapıtını canlandıran bazı sorgulama ve kavramların kökenlerini ortaya çıkaracaktır; sorumluluk, dünya karşısında duyulan kaygı ve filozofun Litvanya'daki gençliğinin ardından, ailesini yıkan ve cemaatini yok eden Hitlerizm sırasında mustarip olduğu acılı bir topluluk yaşantısından çıkarılacak bilgelik gibi.

Bu iki kaynağa, düşüncesinin iki ayrı dalı tekabül etmemekte. Minuit¹¹ yayınlarından "ayrı olarak" çıkan eserlerinde, Frankofon Musevi Entelektüeller Kolokyumlarına üçüncü baskısının ardından son veren meşhur Talmud derslerinin yanı sıra, farklı durumlarda yapılmış konuşmalar (özellikle de Castelli Kolokyumlarında), aşağı yukarı aynı dönemde ve aynı nedenlerden ötürü temellendirilmişti, fakat Musevi bilgelikliğini değil, dinin Musevi-Hıristiyan felsefesini ilgilendiriyordu. Her iki durumda da, 1957'de Paris'te ve 1961'de Roma'da, facianın ardından Avrupa'nın entelektüel kalkınmasına katkıda bulunmak söz konusuydu. Eğer, hayatta kalan Museviler birbirlerini bulur, toplanır ve başarılarına gelenleri ve neden kurtulduklarını, "kaybolan veya kaybolma tehlikesindeki kıvılcımları arama; Fransa'nın ve Avrupa'nın örgütlü entelektüel topluluklarında burun kıvrılan Musevi aydınlara manevi, entelektüel ve tinsel bir destek sunma" amacıyla birlikte düşünmelilerdi¹². Filozof ve Roma soylusu Enrico Castelli için, bir tema ve masa etrafında, İkinci Dünya Savaşı'nın düşman taraflara dağıttığı Avrupalı entelektüelleri bir araya getirmek söz konusuydu. Levinas en başından beri iki macerada da yer almıştı - ki bu iki dünyada da tanınışına ve buradaki konumuna işaret ediyordu, doktora tezi *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un (*Totalité et Infini*) 1961'de basımının öncesinde ve sonrasında. İki gelenek, dini metinlerden yapılan alıntının felsefi analiz süzgecinden geçirilmesi koşuluyla uzlaştırılabilir, diye belirtiyor Levinas.¹³ Yunan-Musevi karışımı "Joyce'gil" canavar hakkındaki cevabı aklımızda bulunmalı: Ulysses/Odyseus'u başlangıç noktasına geri getiren serüvenli yolculuğa İbrahim'in göçünü yeğliyordu, evinden uzaklarda kendisine güven kazandığı bu yolculukta arkasından gittiği ilahi yıldız, sanki gökyüzünde tanrısal bir iz gibi belirliyordu, ve filozof da bu izin insanda ortaya çıkması için çabalayacaktı.

Felsefi eleştirinin kolay tatmin olmaz yönü, aynı zamanda genel olarak insan deneyiminin felsefi geçerliliğini de işlemektedir, tıpkı görüngübilim gibi. İkisi de, belli sakıncalar yok değilken, insan deneyimini tanıırken Levinas'ın koşullara bağlı metinlerinin çoğulluğunu açıklayarak, dayatılan izleklerini ve tüm bunların karmaşıklığını gösterir. Böylece, Philippe Nemo'yla gerçekleştirdiği söyleşilerin yayımlandığı *Etik ve sonsuzluk (Ethique et infini)*¹⁴ kitabı dışında, Levinas'ın düşüncesine yapılacak ilk girişler arasında *Güç özgürlük (Difficile liberté)*¹⁵ gösterilebilir. Bu kitap, çeşitli konular hakkında kısa metinlerden oluşan kalın bir derleme: müteveffa arkadaş ve profesör portreleri; yazarın tutsaklığının - Kuzey Almanya'da İkinci Dünya Savaşı'nda Fransız askeri olarak - çağrışımı; ilk astronot, Musevi eğitimi, sabır, vs. üzerine düşünümlemeler. Öncelikle günden güne bir bilgelik sunuyor, bu

¹¹ Böyle dört eser var: *Quatre lectures talmudiques* (1968), *Du sacré au saint* (1977), *L'Au-delà du verset* (1982), *A l'heure des nations* (1988).

¹² A. Neher, VII. kolokyumun açılışında yaptığı konuşma, *La Conscience juive: le pardon*, Paris, PUF, 1965, s. 1.

¹³ m" "Bir Musevi düşünür olarak dikkate alınmak beni kesinlikle özünde şoke eden Bir şey değil [...] Ama ifadeye, felsefi eleştiriye başvurma zahmetine katlanmadan salt gelenek ve dini metinlerden yola çıkan biri kastedildiğinde karşı çıkıyorum". *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous ?*, s. 110.

¹⁴ Paris, Fayard-Le livre de poche, 1982.

¹⁵ Paris, Albin-Michel, Le livre de poche, 1963, 1976.

muhtak herkesin kendi “deneyim” ve “düşünölmeme”si üzerinden kendini ifade ettiği “kahve-felsefesi” için faydalı. Ama, buradaki bütün, her felsefe, her felsefi dil gibi doğal ve felsefi olanın arasındaki mesafe hakkındaki – görüngübilimsel - soruya dikkat çekiyor. Aynı zamanda, “dilbilimsel dönüm noktasına” özgü, neredeyse çağdaş denebilecek, kavramsal ve sıradan olan arasındaki mesafeye dair soruyu gündeme getiriyor.

Benzer yazılar, yalnızca güncelliğin, duyulur olanın ve bunların “ifade ettiklerinin” spekülatif meşruiyeti sorununu ele almıyor. Ayrıca, Levinas’ın külliyyatının başka bir tikelliğinin de altını çiziyorlar. Esasında, yayıncıların yaptıkları ayırımın dışında, oldukça verimli Levinas bibliyografyası, baştan sona tek bir niyete cevap veren “kitaplar”, ve mutlaka “sentetik” bir başlık altında toplanan, ama metinleri bazen zaman içinde birbirinden çok uzak anlarda tasarlanmış derlemeler arasında paylaşırlabilir. Bu durum, bir düşünceinin gelişiminin izli-yolunu/tersimini (*tracé*), söz konusu metinler “en uzun yolu” ve maceranın, genelleştirmenin patikalarını - özenle işaret ışıklarıyla donatılmış caddelere benzeyen giriş bölümünden sonucuna kadar devamlılıkla düşünölmüş metinlerin tersine -, temsil etmediği sürece, dikenli bir hale getiriyor. Öyle ki, Levinas’ın spekülatif güzergâhını üç veya dört “kitabı” takip ederek yeniden çizmek gerekiyor: *Varoluştan varolana* (*De l’existence à l’existant*, 1947); *Bütönlük ve sonsuzluk* (*Totalité et infini*, 1961); *Olmaktan başka türlü* (*Autrement qu’être*, 1974); ve yine bir derleme olan *Akıldan geçen Tanrı üzerine* (*De Dieu qui vient à l’idée*, 1982). Peki, öteki metinleri nasıl bütünleştirmeli, kronolojik sırayı nasıl takip etmeli? Ki bir kronolojik sıra var mı? Veya bu yapıtın koyulması gereken sıra, meydan verdiği farklı okuma ve sentezlere mi dayanıyor? Hayatın düzeni - “biyografi” -, yapıtınkiyle - “bibliyografya” nınkiyle - aynı mı?

Güzergâh

Emmanuel Levinas Aralık 1995’te vefat ettiğinde, cenazesindeki övgü söylevini, kendisi de artık hayatta olmayan Jacques Derrida vermişti. Büyük öğrenci, aynı zamanda da en korkunç eleştirmendi ve bahsi daha önce geçen makalede şöyle yazıyordu: “izleklerin gelişimi, *Bütönlük ve sonsuzluk*’ta ne tamamen tasvir eden nitelikte, ne de tündengelimli. İzleklerin gelişimi, suyun bir plaja karşı sahip olduğu sonsuz inatçılıkla cereyan ediyor: geri dönüş ve tekrar, sürekli, aynı dalgadan aynı kıyıya doğru, ki burada, her defasında özetlenerek, her şey kendini yenileyerek zenginleştıyor”.¹⁶ Denizi özetleyemeyiz: tomarlarının aşamalı ve devamlı değişiminin safhalarını atlayamayız, örneklik bir modelini kurmak için kararlılık göstermediğimiz sürece. Bu vaziyette, çoğunlukla indirgendiği avamlaştırılmış uygunculukla hiçbir ortak paydası bulunmayan düşünömlenin devinimini takip etmek imkânsızlaştıyor.

Dolayısıyla, felsefesi kişisel deneyimlere (*expérience*) dayanmakta, ki filozof bunlara imtihan/sınama (*épreuve*) diyor: “İmtihan” sözcüğünü deneyime yeğliyorum, çünkü “deneyim” kelimesinde ben’in efendi olduğu bir biliş dile getiriliyor. “İmtihan” sözcüğü, aynı anda bir yaşam fikrini ve sadece sahneliğini üstlenen ben’i aşan bir eleştirel “doğrulama” fikrini içeriyor”.¹⁷ Gördüğümüz üzere, Talmud derslerini andırarak şekilde, bu fikirlere, ne salt “felsefi”, ne de münhasıran “dinsel” olan “bilgelik” metinlerinde göndermelerde bulunuyor. Bu fikirler ayrıca bir ithafın hamiliydi de; *Olmaktan Başka Törlü*’de (*Autrement qu’être*), “Nasyonal-sosyalistler tarafından katledilen altı milyonun yakınlarının anısına”,

¹⁶ J. Derrida, “Violence et métaphysique”, a.g.f.e, s. 306.

¹⁷ E. Levinas, “Entretien avec Salomon Malka”, *L’Arche*, Kasım 1981, s. 107-108.

Levinas cemaatinin olduğu gibi ailesinin de tarihine tediye bulunuyordu. Saygı gösterisi, “her inanç ve millete mensup, başka insana duyulan aynı nefretin ve aynı Antisemitizmin kurbanı milyonlarca insanoğluna” adanan bir düşünceyle tamamlanıyordu. Kişisel, tutkusal imtihan, burada evrensel, ya da hiç olmazsa insani bir boyut kazanıyor. Acaba bu doğal ve sıradan olandan felsefeye ilişkin olana yapılan geçiş midir?

Stéphane Moses’a göre, İkinci Dünya Savaşı “düşüncesini yavaş yavaş yeni bir yöne doğru itecekti, etiğin enöndeliğine doğru”.¹⁸ Yine de genç Levinas, Litvanya’da Antisemitizmi oksijen gibi soluyordu; Karamazov kardeşler daha önce kendisine suçluluk temasını üflemişlerdi, *Budala* ise aşk ve özgeciliği. Cendereye alınma durumu çoktan kaçış arzusunu uyandırmış ve bu arzuyu Musevileri Museviliklerini perçinleyen ve genelde insanları her tür umut ve aşkınlıktan uzak - Hitlerci totaliter paganizmin zaten ilahi figürlerle doldurduğu - bir dünyaya bağlayan Nazi ideolojisi muhakkak keskinleştirmişti; *İbn Meymûn’un güncelliği* ve *Hitlerizmin felsefesi* hakkındaki düşünümlemelerinden bunu çıkarsayabiliyoruz. Antisemitizm, başka insana duyulan nefret, Levinas’ın kurtulunması gereken bir ağırlık olarak duyumsanan ontoloji için biçtiği özel muameleyi belirliyordu: “yapaylığa ökse sürme”ye¹⁹ tepki olarak anlaşılan kaçışın ilk sezgisi de tamamen aynı doğrultuydu. Kesinlikle, tutsaklıktan geri dönüş eseri *Varoluştan varolana*’da, söyleşilerde soluklanırken zikrediverdiklerini tasvir ediyordu, “oluşun bezginliğini”. Bir sonraki kitap *Bütünlük ve sonsuzluk*, savaş hakkında bir meditasyonla başlıyordu, insana özgü bir olgu olan savaş, Levinas’a göre inatçı bir birlik, kimlik, bütünleşme iradesinden ve farklılığın, diyalogun, fikir ayrılığının, ağız dalaşının ve başkılığın sistematik reddinden ileri geliyordu. Varlıktan çıkış barış için tek koşuldu, tıpkı sonsuz söyleşiye erişmek gibi; başkası ve ben arasında kesilmeksizin gerçekleşen karşılıklı konuşma farklılığımız ve aramızdaki yanlış anlama sayesinde sürüyordu, yeter ki, bütüne nazaran değil, her birimizin muhatabı ve mecburu olduğu çağrı, dışarı ve çağırana sayesinde varolduğumuzu anlayıp kabul edebilelim. Anlayışsızlık, barışın koşuludur: çelişkisizlik, ve tektip ve totaliter ortaklaşma (*collectivité*) idealinde açılan bir gediktir. Siyasi düşünümleme, ontoloji eleştirisinin ve başka yer özleminin ardından gelir.

Derrida hâlâ Levinasçı “başka”dan endişe duyuyordu: “*Varlığın aynı ve başka arasında bölünüşü nedir, aynı ve başka arasında bir bölünme, ve en azından, aynı’nın başka’nın başkası ve başka’nın da kendisiyle aynı olduğunu varsaymazken?*”²⁰ ... Bu kopuşu ortaya çıkaran dost filozof, külliyat hakkındaki en ciddi sorgulamaları ele almıştı. Stéphane Moses buradaki mantığı algılıyor. O da, *Bütünlük ve sonsuzluk*’ta belirttiği haliyle başka fikri *aporia*’sını (açmazını) tespit ediyor: “eğer başkasının yüzü, başkasının her zaman aynıya getirildiği algı sistemine göre radikal başkalık, mutlak dışardalık olarak tanımlanırsa, salt ortaya çıkma olgusu onu yönelimsel bilinç (*conscience intentionnelle*) ufuğunun yeniden bir parçası haline getirirken, bu şekilde başkılığını da iptal ediyor”.²¹ Bunu takiben, başkılığın tözsüzleşmesi (*dé-substantiation*), yokluk, başkasının bendeki izi, çok eski bir çağrı olarak yeniden tanımlıyor: belki de bu çağrı tanrısal olana ya da en azından O’luğa yönelik, donup kalmış ama felsefi olarak kurtarılmış ve ahlâken meşru bir ego teslim ederek. Levinas, Kartezyen “varım”ın olumluluğunun/olgusalılığının yerine, “anlıyorum”un edilginliğini getiriyor, ki görüngübilimsel yönelim *üzerinde*ki düşünümlemesinin sonucu olan bu “anlıyorum”, ayrıca dil yetisi felsefelerinin kullanımı için de elverişli hale geliyor.

¹⁸ *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, “Levinas” maddesi, 2. cilt, M. Canto-Sperber (yay. haz.), Paris, PUF Quadrige, 2004, s. 1076.

¹⁹ A.g.e.

²⁰ J. Derrida, “Violence et métaphysique”, a.g.e., s. 186.

²¹ St. Moses, “Levinas”, a.g.e., s. 1078.

(20.) Asır ve filozofları

Levinas'ın yapıtı buna şahit ve kendisi de bunu kabul ediyor: bir düşünür kendi zamanına ve kendi zamanı hakkında cevap ve hesap verir. Felsefi haysiyeti, kendi tikel durumunu, ruh halini, “psikolojisini”, örnek sonuçlar, bir dünya görüşü çıkarsamak için aşma kapasitesinde yatıyor. Biyografik olandan antropolojik ve tarihsel olana yapılan bu geçiş, “yatışmış” gözlem ve angajman arasındaki ikilemin temelinde bulunuyor. Aynı ikilem, kendileri de yüzyıllık olan iki başka filozofu karşı karşıya getiriyordu, ki sırasıyla, Levinas'la Musevilik ve görüngübilimi paylaşmaktaydılar, yani bu filozoflar Aron ve Sartre idi. Fikirlerini bir fıçı üzerinde ayakta haykırmanın tavrıyla [Sartre], önce *Le Figaro*, sonra *L'Express*'de fıkralarını yayımlayanın berrak analizleri [Aron] karşılaştırılıyordu, ve kalplerini ayrıcalıklı addedenlere Aron'la haklı çıkmak yerine Sartre'la birlikte yanılmak tavsiye ediliyordu... Sanki biri diğerini ortadan kaldırıyordu, felsefi ve rasyonel tartışmada duyarlık ve insanlığın yeri yokmuşçasına.

Alaycı Levinas'ın, bayağılaşmış deyişleri “tersinden” ele alarak eğlenişine tekrardan eğilmek gerekir, - hiç kimse kasıtlı olarak iyilik yapmaz, çıkardan ziyade kayıtsız olmayış ön plandadır -, “başkasının şefkatine özneyim” olumlamasıyla öznenin savunucuları ve inkârcılarına hak veremeyişinin hatırlanması gerektiği gibi. Felsefesinin tekinsiz kavramlarını deşmek gerekir, bulantı, yorgunluk, uykusuzluk, yüz, O'luk, iz... Her defasında spekülâtif Batı geleneğinin belli öğelerinin yeniden ifade edilmesi veya (Nietzsche'nin felsefe tanımında olduğu üzere) bir imtihanın ardından kavram yaratımları söz konusu. Kişisel angajman, duygusallığa yapıştırıp bırakmanın uzağında, felsefenin yenilenmesine katkıda bulunur. Bu da Levinas'ın felsefeyi insanın anlaşılması, başkasının çağrısından donakalan insanlığın “başka insan hümanizması” olarak anlaşılması yönünde tanımlamasına yol açıyor. Kaçış, kimliğin bağımsızlaşmasıdır, cevap ve sorumluluk olarak özgürlüktür. İndirgenemez bir başkası için girilen bu angajmanda, tarihsel ve görüngübilimsel düşünümlemenin ürünü bu politikada, müebbet barışın koşulları okunuyor.

B - MAKALELER

Levinas Üstüne Metodolojik Düşünceler

Ahmet Soysal

1. Sempati duygulanımı (Scheler, Henry...), ya da *Einfüllung* (Husserl), insan-canlı-varlığı'nın başat bir kipi. Merhamet ya da acıma, bu duygulanımın bir biçimidir.

2a. Bu duygulanım, kimi metinlerin okunuşunda dolaylı ya da dolaysız olarak etkin duruma gelebilir.

2b. "Kendiliğinden – edilgin olarak – başkasının yerine geçmek" (yer-değiştirme), merhamet duygulanımının upuygun bir betimlemesidir (edilgin maruz-kalış'ın bir düzeyinde, duyarlılığın olayı – yaşama'nın çıplaklaşması; indirgeme, acı-çeken salt duyumsama'ya: başkası için, başkası ile, "başkasının-yerinde").

3a. Kimi metinler, ikna-edişleri'nden bir payını, okurlarında doğurdıkları inanma (ya da onay) devinimine borçludurlar.

3b. Levinas gibi bir yazar, bir inanma devinimini, okurda bir merhamet duygulanımını yeniden-etkin kılarak doğurur. Ya da: okuma'nın yeniden-etkin kıldığı merhamet duygulanımı, metnin ortaya serdiği önermelerin bir doğrulaması (özel doğrulama) değerindedir. Bu önermeler, yetkinsiz olabilir (yanlışlar taşıyabilir, vs.), ama bu ilintide "hakikî bir şey" in meydana geldiği kesindir.

4. Levinas'ın yapıtı, son uzantılarında (bkz. *Autrement qu'être*), eşsiz tarzda, fenomenallik-logos olarak ontoloji'nin önceliğinin yeniden soru konusu yapılmasının çizgisinde (çelişkili, kesikli, çoğul çizgi...) yer almaktadır. Levinasçı felsefe edimi, insanın canlı-konuşan-varlığı için söz konusu olanın ve onun başkalarıyla, nesnelerle, dünyayla ilişkisinin ontolojik yorumunun sınırlarının yeni (eşsiz) bir bilinçlenişidir. Levinas için, bu sınırların aşılması insanın dışında değildir (Heidegger'e göre fiil anlamında Varlık'ta, ya da yapıda, ya da Deleuze'e göre fark'ta, ya da derridacı anlamda yazıda değildir), ama insanî-olan'ın yeni bir tasarlanışındadır (sorumlu olarak, rehin olarak...). Yeni antropo-loji, ama her çeşit logos'un ve her çeşit ontoloji'nin berisinde.

Sa. Levinasçı felsefe yaklaşımının temellendirilemez özelliği nedir? Onu, sağlam bir metodolojik temellendirme açısından yetersiz bir antro-po-lojik aksiyomatik yapan nedir?

Sb. Levinas, fenomenalliğin olduğukadar Varlığın da ötesinde yer almaktadır (bu, sözünü ettiğimiz “bilinçleniş”e bağlıdır, bkz. 4). Oysa, değindiği o öte’nin, fenomenal yaşamda, bir çok etkisi (duyumsal, görünür, gerçek etkiler...) vardır (merhamet duyguları, iyilik edimleri, başkası için fedakârlıklar, pişmanlık, sorumluluk...). Merhamet ve iyilik, fenomenal olgulardır (duygular ve/ya da edimler). Levinasçı öte, böylece, bu özel olguların “tematik-olmayan” (dinin, ahlakın, geleneklerin, kültürlerin “tema”ları anlamında) bir kökenini belirtir: öyle bir köken ki, onda insanî-olan’ın her defasında biricik (biriciklik) olan, bütünüyle edilgin, düşünülmemiş kendiliğindenliği (çıkarların, kültürün vs. katmanları altında gömülmüş kendiliğindenliği...) oynanmaktadır. Bu köken, bir çeşit varsayımdır (kendi fenomenal betimlenişi – ki olanaksız – üstüne temellenmemiş olup, yalnızca varsayılan “etkileri”nden yola çıkarak geriye doğru hak itibarıyla çıkarımsanabilir olan). Ama bundan elbette söz etmek gerekiyor... İşte levinasçı söylem’e özgü tedirginlik buradan gelmekte; o, bu alanın her çeşit felsefi açıklamasının bir öz söylemine (ya da “Söylenen”e) dönüştüğünü, ve kendisinin, aynı zamanda bunun söylenmişini bozması, bunu bir bakıma ilksel “belir-siz’liği”ne geri yollaması gerektiğini bilmektedir. Levinasçı “söylenen”, varlık öte’sinden varlığa (fenomenal felsefenin “mantıksal” söylemi) gitmektedir, ama, yeniden, Söylenen düzeninden olmayan bir şey olarak öte’ye gönderme yapmaktan gereğini duyar.

Sc. Söyleme’nin, birazcık olsun, Varlığın diline “çevrilebilmesini” olanaklı kılan nedir? Eğer “kökensel” öte (ya da an-arşı), hak itibarıyla etkilerinden yola çıkarak çıkarımsanabilirse (bkz. Sb), bu, Levinas’ın, kendi “çevirisini” kesinleştirmek için itiraf ettiği yöntem değildir. Radikalleşmiş bir anlamda indirgemeyi belirtse de, olgu itibarıyla öne sürdüğü, bir çeşit dilsel mekanizmadır; sırasıyla olumlayan ve yadsıyan bir mekanizma; kendi ontolojik temelini sürekli olarak “zora sokan” bir felsefi mantığın Söylenen’i altından Söyleme’yi “konuşturan”: bir çeşit esinli söz, tutku gibi görünen bir şeyin yönlendirdiği – insanî-olan’ın tutkusu, rehine tutkusu, sorumluluk tutkusu... Öz anlamında “çeviri” yok. Başından beri, önceden-varsayılan Söyleme ile felsefi Söylenen “arasında” olan garip bir Söylenen var; ki o, zorunlu olarak, felsefi Söylenen’in biçimini almakta, ama onu içten harab ederek, onu, kendisine ait olmayan uçları ifade etmeye zorlayarak.

Sd. Eğer özetleyecek olursak: Hak itibarıyla, öte, kendi fenomenal etkilerinden yola çıkarak çıkarımsanabilir (madem ki o, belir-siz olarak, kendinde betimlenemez); Oysa, Levinas, bu çıkarımsamayı açıkça uygulamıyor; O, bu belir-siz, apaçık’mış gibi yapıyor – temellendiremez olan’ın, karar yoluyla, seçim yoluyla tanıklığı –, ve ondan varlığın kıyısında “söz eden” bir dilsel mekanizmayı harekete geçiriyor: garip söylenen, Söyleme’nin Söylenen’de çağrışımı olarak, o Söylenen ki, onun, Söyleme’yi “yadsıdığını” bilip, kendi söylenmişini bozması gerekli vs...; Oysa, sorumluluğun önceliğini söyleyen bu dilsel mekanizmanın harekete geçmesini olanaklı kılan, ancak, merhamete ve iyiliğe ilişkin fenomenal olguların bütünü olarak belirttiğimizizin tamalgısı olabilir – bu, levinasçı tavrın “metodolojik” söylenmemişi görünümünde.

6. Levinas'a atfettiğimiz dilsel mekanizma, böylece, sağlam bir felsefe metodolojisi'ne (ki bunun zorunluğu, felsefede hiç soru konusu yapılmamıştır) dayanan bir söylem değerinde değil. Bu, bir önermeler akışı gibi; tanımlanmış "temel"den yoksun olarak akan; ama bunun temas'ı, okurda merhamet duygulanımlarını yeniden-etkinleştirerek, onda, kendisine dair bir inanma (ya da onay) belirlemekte. Ama burada felsefe söyleminin yeni bir temellendirme kipinin işaret edilişi görülemez mi? *Olgu itibarıyla* temellendirme: duygulanım üstüne, yaşam üstüne temellendirme? Ağırbaşlı tınlaması aciliyet, buyurma, önem bakımından başka hiçbir aksiyom ya da ilkeyle karşılaştırılmaz olan bir şey üstüne temellendirme.

Francis Guibal

Fransızcadan Çeviren: Zeynep Cansu Başeren

“(Soru), yanıtların ardının felsefesinde tekrar tekrar belirir. Soru, son sözü söyler; Sonsuzun Arzusu içinden unutulmuş doğuşunu böylelikle açığa vurur.” *De l’existence à l’existant*, ikinci baskıya önsöz, Vrin, s. 13.

Yunan dünyası kendisini, kozmik bir tabiata sahip olan kapsayıcı düzenin içinde düşünmüş ve Yahudilik deneyimi, tanrısal bir aşkınlığın ele geçirilemez üstünlüğüne göndermek suretiyle kendisini tarihsel olarak konumlandırmışken, Orta Çağ kültürü bu ikisinin uzlaştırılması konusunda kafa yormaya uğraşmıştır. Modernlik ise metafizik ya da insanüstü güvencelerin çözülmesiyle beraber kendi kendisine yol açmış gibi görünmektedir. Bundan böyle her tür “mevcudiyet”ten yoksun bir evrende, nesnel koşulların belirsiz bir ağına indirgenmiş olan insan, kendi bilincine erişmeye girer. İlk, koşulsuz duyunun merkezi üzerinde yükselen, ahlâkın özerk öznesi biçiminde. Daha sonra ise, bu pratik cogitoyu, mâkul bir toptanlaştırmının peşinde olan siyasi ve tarihsel bir özgürleşme sürecinde içererek. Varoluşun suniliğinin kendi indirgenemez sonluluğuyla olan imtihanı, kendisini özüne gelişinin (*sa venue propre*) (Ereignis) çıplaklığı içinden, özellikle metafiziğin ve onun dogmatik bir öğretiyeye ulaşma iddialarının insanca, pek insanca devamlılıklarını “yapısöküme uğratarak” düşünmeye henüz yöneltmeden...

Heideggerci radikallik böylelikle, felsefi bilincin kendisini anlama biçimini yenilemesini gerektirir. Kuşkusuz bu radikallik, deneyimin ve gerçekliğin bütünü, bunun düşünülür anlamını açığa çıkarmak amacıyla, mümkün olan en doğru şekliyle talep eden akılcı bir tutarlılığın kastı maksadından feragat edemez. Ancak bundan böyle bu yönelimsellik, sonluluğunun, tarihsel olarak şiddete olduğu kadar akla da muktedir olmasını engellemediği bir özgürlüğe bağlı olacaktır. Daha ileri giderek düşünsel sorgulamalarda farklı anlam ufukları keşfetmek mümkün müdür? Her halükârda bu, Levinasçı felsefi etkinliğin emelidir –ve de özgünlüğü- : Yüzünü –ve bizim yüzümüzü- yüreğin –ve beden- öznelliğine değinen ama bunu, ölçsüzlüğü ne ontolojik yazgıda ne de tinsel varış noktasında “beliren” bir “başka-için” kipinde yapan, bir “başka türlü”ye çevirmek. Olmaktan Başka Türlü’nün [Autrement qu’être] metnini sorgulamaya anlamlayışının/anamlılığının (*signifiante*) bu sivri ucundan girişeceğiz; Söyleyiş’inin esininin metafizik bir tezden ya da ontolojik bir konumdan çok, mümkün olan tüm söylemlerin mantıksal tutarlılığını durmaksızın kıskırtan ve farklılaştıran endişenin bir eleştirel merciine gönderdiği savını oluşturarak.

Başka(sı)-için-biri’nin ölçsüzlüğü

“Ben sözcüğü, İşte ben [Me voici] demektir, her şeyi ve herkesi üstüne alır.”

Olmaktan Başka Türlü, s.145

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas, Yüz'ün dışsallığının konuksever karşılamanın etiğine duyarlı bir haz yaşamından geçirdiği bir öznenin dönüşümünü betimlemeye çalışır. Bu yönelimsellik Olmaktan Başka Türülü'de baş döndürücü bir şekilde radikalleşir, burada başka, zaten aynı'nın öylesine içindedir ki, "özne", ev sahibini yalnızca "rehinelik koşuluna -ya da koşulsuzluğuna-" mahkum ederken öze dair her tür özdeşlikten koparılmış haldedir (AE, 232). Duyarlıktan geriye savunmasız, çırlıçıplak bırakılmış, kabuğu kaldırılmış, aşırı yakınma noktasından mutlak edilgenliğe indirgenmiş bir tendence başka bir şey kalmamıştır: eğer "bir, başka'ya kendisini ifşa ediyorsa" bu, ihtimamla damgalanmış da olsa uygun bir kararın kipinde değil, "kendisini yaralayana maruz kalan deri gibi, kendisine tokat atana sunulan yanak gibi" olur.¹

Tüm kendine-mevcudiyetlerden (*présence à soi*) önce; kendinin, kendi'den daha eskinin, kendi'ye yabancı olan ve kendi'yi yaralayıp onu amansız bir şekilde kovalayan bir izinsiz girişin (*intrusion*) mahreminde (*intime*) gizlenmiş bulunur: "Hiçbir şey yapmadım ve hep yargıldım: zulmedildim. Kendilik [ipséité], kimliksiz ve arkhe'den yoksun edilgenliğinde rehinedir." (AE, 145) Görkemli bir şekilde gözü pek olmanın yanı sıra kendisine ve kararlarına hâkim olan öznelere çok uzağında kalan rehine, kendisini kuşatan ve "kaçınmasının artık mümkün olmadığı şeyin içine çakılmış olan"² bir bahtsızlığa mâruz bulur kendini. Ne saptanabilir ne de kaçınılabilir olan bu anonim zulüm (*persécution*), onun [rehinenin] içinde "sınırsız belirtme durumu"³ (*accusatif illimité*) (AE, 151) duyulan bir saplantıya dönüşür; bu saplantı onu kemirir, oyar ve onda "ıflah olmaz bir suçluluk hissi"⁴ oluşturur: Beni "bozguna uğratan ve başka'nın karşısına (kurtulunması mümkün olmayan) bir suçluluk hâli içinde çıkaran" (EN, 75) bu "kabahatten önce gelmesi sebebiyle zulmedici olan suçlama"nın çelişkili yabancılığı.

Bu "suçluluk hâli" belirli hiçbir kabahate göndermez, öznenin bir türlü sırtından atamayacağı bir yükün ağırlığından başka bir şeye işaret etmez. Dahası bu yükümlü-olma (*etre-en-charge*), onu deneyimleyeni sonu gelmez bir yoğunlaşmanın içine iter: "Suçluluğun artması", "kutluluğun/azizliğin [sainteté] artması"yla atbaşı gider (DQVI, 120). Aslında burada, "mutlak sabır"da, belirleyici bir mutasyon gerçekleşir, "dolamıyıyla-katlanmak"ın (*subir-par*) için-katlanma'ya (*subir-pour*) kendinde aktarımı"⁵ Yani "suçluluk", "yükümlülük"ün⁶ içine açılan bir çeşit giriş kapısından başka bir şey değildir, ama bu, ölçsüz, koşulsuz, çağrılmış ve her tür karardan bağımsız bir şekilde kendisine baskı yapan şeyin bile kefaletini üstlenmesi için köşeye kısırılmış bir yükümlülüktür. Başka dolayımıyla zulüm, başka için yükümlülüğe döner; "özne"nin tam kalbinde başka(sı)-için-biri'ni ya da yerine geçmeyi/ikâmeyi geriye dönüşsüz şekilde bildirir: "her şeyin suçlanması durumu içinde, yükümlülük yerine geçmeye/ikâmeye kadar gider" (AE, 142).

¹ Olmaktan Başka Türülü, s. 63. Burada "kendini sunma" ıstırapsız gerçekleşmez (age, s. 70 ve 227), bu ıstırap onu "ölçsüzce-sunulmuş-olma"ya dönüştürür (age, s. 94).

² Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée de [Emmanuel Levinas ve Düşüncenin Bölgeleri] (Paris, PUF, 2008, s. 71) Heideggerci ihtimamı ve Levinasçı ikâmeyi karşılaştıran Jean-Luc Marion: "Dasein'in birinci şahısta hüküm sürdüğü yerde, ben belirtme durumu içinde ortaya çıkar; çözümün kararları verdiği ve talep ettiği yerde, rehine kendisinin almadığı bir karara katlanmak zorunda kalır; Dasein'in imkânına el attığı yerde, ikâme edilen, kaçınmasının artık mümkün olmadığı şeyin içine çakılmış olarak bulur kendini."

³ Accusatif Fransızca dilbilgisinde Türkçe'deki, ismin -i haline tekabül eder, sözcük aynı zamanda "suçlayıcı" anlamına gelir (ç.n.).

⁴ "Sonrakinin nezdindeki ıflah olmaz suçluluk, tenimin Nessus tünüğü gibidir" diye yüksek sesle bildirir Olmaktan Başka Türülü (s.139).

⁵ Olmaktan Başka Türülü, s. 141, burada aynı zamanda "ıstıraptan kefarete geçiş"i görüyor.

⁶ Dahası, Levinas'ın "suçluluktan azâde sorumluluk"tan -bana göre daha doğru bir şekilde- bahsettiği görüldü (De Dieu qui vient à l'idée, s. 249).

Levinas bu ikâmenin [yerine geçmenin] “başkası için kefarete olarak tüketildiğini”⁷ söylemekten çekinmez, “ilksel –iradenin girişiminden ve kökenden önce gelmesi sebebiyle istemsiz” (AE, 151) olduğunu açıkça söylemek gerekir bu kefaretin. Rehinenin sıradışı tekilliğini dünyanın seyrinden ve gerçekliğin bütününden –özün oyunlarından- koparan şudur: “Kefarete, özün bir noktasına, özün geri kalanı⁸ -onu sürgün etmeye bile gidecek biçimde- ağırlığını verir” (AE, 161). Özerk kendine yeterlik şöyle dursun, “özne” kendisini “-e-tâbi”den [sujet-à] başka şekilde duyumsamaz: “her şeye-tâbi-olmak (être-sujet-à-tout) olarak öznenin öznelliği” (AE, 186), “her şeye mâruzîyet” (*sujétion à tout*) (AE, 209). “Hypokeimenon” ya da “subjectum” olması fark etmez, Kendi “evrenin yükü altında ezilmektedir” (AE, 147); Kendi, “dünyanın ağırlığını taşıyan” bir mercinin sivri ucuna indirgenmiştir (EDE, 233). “Her şeye katlanmak” (*tout supporter*) ve “bütüne katlanmak” (*supporter le tout*) (AE, 139) – “ucunda bir karşılık olmaksızın katlanmak” (AE, 209)- kendi(ne)-varlık’ın, kendisini “dünyanın taşıyıcısı – taşıyanı, ıstırabını çeken” (AE, 139) olarak gösteren ya da duyumsayan bir Kendiliğin koşulsuzluğu ya da paradoksal yazgısı işte budur. Bir özün evrenselliği altta durmak, katlanmak ya da ikâme edilmekte değil, bir yükümlülüğün biricik tekilliğindedir: “yükümlülük kavramında, ya da yükümlülüğün ben’inde eşsiz ya da eriyip gitmeyecek olan hiçbir şey yoktur.”⁹ İkâme/yerine geçme, herkes için aynı değerde olan bir uğraşmayı betimlemez; onun yerine burada “benim ikâme”mden (AE, 161) bahsetmek lazım gelir ya da eğer istenirse, yükümlülüğe çağrılan özneye mahsus olan ikâme edilemez bir ikâmeden: “Herkesi benimle ikâme eden beni’yi [moi] kimse kendisiyle ikâme edemez” (AE, 162). Öte yandan, bu “mahsus”un (*propre*), çözüme ulaşmış bir varolanın öz-nitelendirmesiyle hiçbir alakası yoktur, zira o, bir yaşanan-varlığın (être-habité) ya da başka tarafından ziyaret edilen-varlığın (être-visité par l’autre) edilgenliğinde kendisini duyumsayabilir ancak: “Dasein’in kendi başına bireyleşmeyi, yani (kendisini) kendi kendine-ayakta tutmayı [(se) tenir-par-soi-même] (Selbst-ständigkeit) başarabildiği yerde, rehine, ancak kendini başkasına (*autrui*) bırakarak ‘Beni’nin aşırı-bireyleşmesi’ne (*la surindividuation du Moi*) ulaşabilir.”¹⁰ Başka bir deyişle, ikâme yükümlülüğün yükü, başka- için-bir’i niteleyen şeyin ta kendisidir, ama bu eşsiz bireyleşme tam da, çağrılanı (*l’appelé*) ayıran ya da onu bir kenara koyan elemenden türer: “neredeyse her birey bir seçilmiştir, sırası geldiğinde –ya da sırasını beklemeden- Beni kavramından ve bu kavramın insanlardaki uzantısından çıkmaya, üzerine yükümlülük almaya davet edilmiştir: beni, yani başkaları- için-işte-ben (*me-voici-pour-les-autres*)”.¹¹

Etik yükümlülüğün yakınında bulunan seçimin, Kendi için, kurban edici (*sacrificielle*) ikâmenin teşkil ettiği boyuttan ayrıştırılamaz bir şey olarak ortaya çıktığı görülür: “Yerine başka bir şey geçememe durumunun en mükemmel örneği olan Ben, içinde oyun olmayan bir dünyada bulunur; bu Ben, kalıcı bir kurban edilme hali içinde başkalarına ikâme edilir

⁷ Olmaktan Başka Türli, s. 209. Rehinenin ikâmesi dolayısıyla öznellikten kefarete; etik radikalleşmenin izleği budur: “Özne, öznelliği ve hatta ayrı özdek taşıyışı içinde, kendini başka- için-kefarete olarak, rehinenin koşulu ya da koşulsuzluğu olarak göstermiştir” (age, s. 232).

⁸ Olmaktan Başka Türli, s. 161. Paradoks, zulmedilenin kendisini, düşünümSELLikten yoksun bir tekrür içre, “kendi içinde, varlığın dışına sürgün edilmiş” (age, s. 134, vurgu bana ait) olarak bulmasıdır...

⁹ Olmaktan Başka Türli, s. 177. Ayrıca, bahsi geçen “ben” [je], “Beni” [Moi] kavramına indirgenemez ve belirtme durumundaki “işte ben”de [me voici] ifade edilecektir.

¹⁰ Olmaktan Başka Türli’den (s. 151) aktaran J.L. Marion, a.g.e., s. 71.

¹¹ Olmaktan Başka Türli, s. 232-233. Levinas’ın seçme yoluyla bireyleşme “tez”ini desteklediği bilinmektedir (*Transcendence et intelligibilité*, s. 43): “Biricik(ler)” ancak başka- için-yükümlülüğe tâbi kılan (*assujettissant*) seçim dolayısıyla var olurlar (bkz. bilhassa *Entre Nous*, s. 214). Bu noktada ise, Levinas, kendi felsefî söylemi içinde dahi, “dinsel” bir gönderme yapma riskine girer: “ezeli sözünle ‘Tanrı, her bir insana özel olarak konuşur’” (Olmaktan Başka Türli, s. 232, Jéhuda Halévy’nin aktarımıyla).

ve dünyaya aşkıdır”¹². Ancak bu yönelimsellik mazoşist türden bir “kurbanın eğiliminin hangisi olduğunu bilmiyorum”dan (AE, 160) gelmez; öznellik burada emredilmiş, edilgen halde bulur kendini, “kendini feda eder durumdan ziyade kurban edilmiştir, çünkü tam da bahtsızlığa ya da ıstırapın yakınmalarına mecbur bırakılmıştır” (AE, 64). “Başka- için”i mutlak en üstünlüğe/aşırılığa (*superlatif*) “taşıyan”, hareketin (*le geste*) burada kendinden kendi üstüne (*de soi sur soi*) değil, başka’dan kendi üzerine olmasıdır tam da: “çekincesizce, fütursuzca ve tam da bu yüzden istemsizce gerçekleşen kurban ediliş, tayin edilmiş rehinenin kurban edilmesi. Bu rehine, kendisini rehine olarak seçmemiştir fakat istemsiz olan ve seçilmişin üzerine almadığı, seçimin Selameti (*le Bien d’élection*) tarafından seçilmiştir büyük olasılıkla”(AE, 18-19). Kurbanı ekonomik sahiplenışten çıkarıp atan ve onu “eşi benzeri görülmemiş, hesapsız yani sonsuza giden bir cömertliğin”¹³ ölçsüzlüğü içine sürükleyen esrarlı bir tayinin/atamanın (*assignation*) otoritesine verdiği cevabın niteliğidir bu. Bununla birlikte, aramızda’nın (*l’entre nous*) etik düzenini hiç terk etmeyiz: Zira uğrunda-ölme (*le mourir-pour*) “post mortem”¹⁴ bir yaşam’a dönük değildir, o yalnızca “aşkın şimdisinde ölümün geleceği”ne bakar, “kurbanın ölçsüzlüğü, iyilikseverlik içindeki kutluluk ve acıma duygusu”nu (EN, 230) da işin içine katarak.

Levinas’ın düşüncesi böylelikle, özellikle de Olmaktan Başka Türülü’de, kendisinden daha yüksekte, özneliğin içinde, varlığın içkinliğini parçalayan ve mâkul özgürlüğün erklerinin dışına taşan bir “başka için”in benzersiz özgünlüğünü keşfetmeye girer. Bu onun hem büyüklüğü, hem de zorluğudur. Birkaç önemli özelliğini hatırlatmış olduğumuz anlamlayışın bu yeni türünün, felsefe tarafından gün yüzüne çıkarılmış olan düşünülür olanlar (*les intelligibles*) arasında sayılıp sayılamayacağı gerçekte pek açık değildir. Eğer etik özne nihayet, “tüm kararlardan önce, Dünyanın yükümlülüğünü taşımak üzere seçilmiş olan” ise, bu, yalın bir şekilde insani olan bir deneyimden ziyade mesihvari türden dinsel bir esinden kaynaklanmıyor mu? Bu öznellikteorisinde aşkınlığın (felsefi) anlamına dair meşru bir yaklaşıp saptadığımızı farz etsek bile, bu yaklaşımı nasıl “alınlayacağımız” sorusuyla karşı karşıya kalırız. “Başka- için”in mutlaklığı, tam anlamıyla mâkul olan tüm bilgeliğin kendisinden türediği ve tâbi olduğu bir çeşit yeni ilkenin üstünlüğü olarak mı, yoksa deneyimimizin anlamlayıcı canlılığını durmaksızın endişe içinde bırakan, onu değiştiren ve tekrar harekete geçiren eleştirel bir yargının keskin ağızı olarak mı anlaşılmalıdır? Belki de Levinas’ı, Söyleyiş’inin tüm sorgulayıcı gücünü derebilmek ve daima başka şekilde olmak üzere aramızda tınlamasına izin vermek uğruna, kendisine karşı oynamak gerekir.¹⁵

“Dinsel” esinlenme mi?

“İncil ayetleri burada tanıtlayıcı işlev görmezler, bunun yerine bir geleneğe ve bir deneyime tanıklık ederler.”

Humanisme de l’autre homme, s. 96

¹² En découvrant l’existence, s. 234. Bu eserde ileri sürülenler Olmaktan Başka Türülü’de (s. 149) kısmi olarak yeniden ele alınmıştır. Levinas aynı zamanda kendini feda eden ben’den bahseder ve “yükümlülüğüyle malul olduğumuz kişinin yaklaşımı (...) bilgi (*savoir*) ile tezât oluşturur” (a.g.e., s. 154-155) ve yaklaşımın (*approchant*) “kurban edilmesi”ni içerir” (a.g.e. s. 165).

¹³ En découvrant l’existence, s. 215. Bu “sonsuz”, rehineye daima “bir kademe daha fazla yükümlülük” veren sonu gelmez bir artışın sonsuzudur (Olmaktan Başka Türülü, s.150).

¹⁴ Ölüm sonrası. (ç.n.)

¹⁵ Bu tip sorgulamaları özellikle Emmanuel Levinas, *Le sens de la transcendance-autrement*’da (Paris, PUF, 2009) ele almıştım. Didier Franck da bunları kendi üslubunca L’un-pour-l’autre isimli kitabında (Paris, PUF, 2008) Ariadne’nin ipi misali ele alır ve yakınlığın, mutlak dolaysızlıkta bina edilip edilemeyeceğini: “ruhun bedene can veriş”i “özneliğin başka(sı)-için-birini eklemlemekten” başka bir şey yapmaz” (Olmaktan Başka Türülü, s. 89)- ya da bu yakınlığın, daima “verili olanın gelecek olana; temsilin bağlantıya dönüşmesi”nden (*En découvrant l’existence*, s.235) ileri gelip gelmediğini sorgular.

İmdi, “dinsel” diye anılan sorudan tekrar yola çıkalım. İncil kökenlilik, Levinasçı anlamlamanın sözcük dağılımının içine işlemiş olduğundan, bu soruyu savuşturmak gerçekten de zordur. Kurban, kefare, yerine geçme/ikâme, seçim, mesihlik gibi büyük bir yananlam yüküne sahip bu çok sayıda kavramın, yükümlülüğün “başka-için”ini felsefi olarak aydınlatmak amacıyla kullanılması alışılmadık değildir. Batı’nın sözmerkezciliğinin rasyonel sınırlarına dair itirazında Levinas sanki dinsel bir esine ve daha net konuşmak gerekirse, “varlığı, varoluşunun çıplak gerçeğine hapsetmek için onu her yerden kovalayan mutlak zulüm” içindeki bir “yahudi-olmaklık”a (être-juif) başvurmadan edemezmiş gibidir. Bu “yahudi-olmaklık”, paradoksal bir seçimle imtiyandır; “size hafifçe dokunan (okşayan) bir insana duyduğunuz aşk anlamında”¹⁶ ve aynı zamanda bu post-Heideggerci Kantçının “hakiki presokratikleri”¹⁷ olacak İncil metinlerinin anlamında alınmalıdır. Felsefi tartışmanın ve incelemenin, “insan dünyasının teolojik varış noktasını hemencecik tanımlayan bir iman eylemi tarafından”¹⁸ savuşturulmasına götüren bir çeşit bağlılığın pahasına olmaz mı bu, o halde?

Levinas’ın, özünün bir halkın bir toprak parçası üzerinde hak iddia etmesinden ziyade bir Yasa’nın hibe edilişine tanıklık eden bir Kitap’a yapılan göndermede bulunduğu bir yahudi-olmaklığın kendisi –ve düşüncesi- için taşıdığı önemi hiç saklamadığı bilinmektedir. Hem emsal teşkil eder nitelikte hem de dışlayıcı olan bir insanlık modeline uygun olarak Yahudiliğin ampirik özgüllüğünü inşa etmek onun için hiçbir zaman söz konusu olmamıştır, bunun yerine Levinas, içerisinde varoluşun borçlu bulunduğu, hatta “O’na başkası tarafından bahşedilen inayet, eylem dolayımıyla ya da insanlar karşısında takınılan tavır dolayımıyla - O’nun tarafından böyle söylenmiş hakikat dolayımıyla bahşedilen inayet”¹⁹ içinde bulunduğu bir olma biçimi arar yahudi-olmaklıkta. Bununla birlikte, peygamber gibi esinlenmiş ve evrensel bir yükümlülük için tekil olarak seçilmiş bir yaratık fikrinin, “Tanrı’nın bana olan sevgisini, emirlerini ortaya koyarak gösterdiği” OC 1, 353) ve kardeşliğin etik zorunluluğun, emredici bir tanrısal aşkınlıktan (“Toplum’a dışsal olan sabit nokta, ki Yasa da bu noktadan gelecektir” EN, 34) türediği bir deneyim ve söz geleneğinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı, esas soru olarak durmaktadır. Sanki tüm yükümlülükler kaynağını, insanlık durumunun dışında kalan ve yaratılanı “tanrısal türden ataerkil veya pastoral bir erke”²⁰ bağımlılık altına sokan bir çağrının otoriter heteronomisinden almışmış gibidir.

Levinas, “bir-başka(sı)-için-bana-rağmen”in (*malgré-moi-pour-un-autre*) ıstıraplı savunmasızlığını en uç noktasına vardırıldığında yalnızca Isaie’nin “Mustarip kul”una²¹ değil,

¹⁶ Levinas, *Œuvres Complètes*, cilt 1, bundan böyle OC 1 olarak anılacaktır, Imec-Grasset, Paris, 2009, s. 179-180. Yahudiliği “ontolojik bir ulam” olarak sunan “Tutsaklık defterleri”, ondan bir çeşit alternatif çıkarsarlar: “Dasein’den yola çıkmak ya da Y (ahudilik)’ten yola çıkmak” (a.g.e., s. 75). Tutsaklık, küçük düşürülüştün içinden “seçimin İncilvari tadını” (*“Ecrits dur la captivité”*, a.g.e., s. 206) (yeniden) keşfetmeyi olanaklı kılmıştır sanki: “ıstırapın ateşi içinden tanrısal öpücüğün alevini ayırma. En aşırı ıstırapın esarengiz bir şekilde mutluluğa dönüşüşünü keşfetmek” der Levinas. Ona göre, “bütün Hristiyanlık kendisinden çok önce de varolan bu keşifte içerilir” (a.g.e., s. 213).

¹⁷ Gérard Bensussan, *Ethique et expérience*, Strazburg, La Phocide, 2008, s. 77. “Arayış halindeki felsefeye dair çeşitli notlar”ının A tomarında (*Œuvres Complètes*, a.g.e., p. 328). Levinas kendi payına, “Heidegger’in büyük filozofların eserlerine biçtiği rolün, dinlerin Yazılar’a atfettiği rolün aynısı olduğu” değerlendirmesini yapar.

¹⁸ F. Noudelmann, Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée içinde, a.g.e., s. 525

¹⁹ Levinas, *Œuvres Complètes*, a.g.e., s. 459. “Notes philosophiques diverses”in C Tomarındaki 235. not, İbrance bir alıntı içerir, Ps 30, 2: “Toz, lütuflandırarak mı hakikatini?” Varoluşun hakikati sanki, varolanın görünümünde değil de, buyuran ve başkasına elde bulunandan daha fazlasını veren bir seçimin Yaratan’ın lütuflandırma eylemindeymiş gibidir.

²⁰ François-David Sebbah, Levinas et le contemporain, Les Solitaires intempestifs, Besançon, 2008, s. 22, n. 13.

²¹ “Anlatılma ve anlam”ı [La signification et le sens] konu edinen büyük makalesinden, Humanisme de l’autre homme’da yeniden ele alınmıştır, s. 50: Ben, “mevcut konumunda dahi yer yer yükümlülük ya da diyakonluktur, Isaie’nin 53. kısnında olduğu gibi”.

ama aynı zamanda çok şaşırtıcı bir şekilde İsa figürüne de gönderme yapar. Örneğin, “başını yaslayacak bir yeri olmayan İnsanoğlu” hakkındaki iyi bilinen Matta 8: 20 parçasını üstü kapalı bir şekilde anar²². Yakının (*prochain*) yükümlülük altına girmesinin, kendisinden kendisini çekip boşaltan şeye koşulsuzca terk edilmiş bir bedenın ağırlığını oyunun içine soktuğunu birçok kez tekrarlayarak yapar bunu aynı zamanda; “kandan ve etten” (AE, 119) bir özelliğin, başkalarıyla paylaşmak için kendisinden esirgediği “ekmeğin bile hibe edilmesi şeklinde”²³ sunulan bir edilgenliğin en ucuna kadar gidilerek, içinin oyulması. Veya, “evrene katlanma” ile görevlendirilişi bir “ezici yük” ama “tanrısal rahatsızlık” (AE, 157) haline getirmek... Bununla birlikte, İsa’nın mesihliğe dair işlevinin ve çilesinin bu şekilde yeniden yönlendirilmesi, eleştirel bir radikallikten muaf değildir: “İnsanoğlu”nun görevini tamamlayışını; “kendi”nin, “işte ben”in ya da “belirtme durumundaki ben”in olmayan-yerinde (*non-lieu*), mesihliğe dair tekil şekilde evrensel olan anlamlanışı içinden düşünmek gerekir.²⁴ Sanki Hristiyanlar, “İsa’nın sıradışılığı”na etik “öznenin ya da Yahudinin sıradanlığı”nı²⁵ atfediyorlarmış gibidir; herkes için yükümlülük altına girmesini buyuran çağrıya ancak bu etik özne cevap verebilir.

Görüldüğü üzere Levinas, İsa’ya da Hristiyan “kenosis”i, onu kesin bir şekilde yerinden etmek suretiyle anlamıştır. Etik düzeyde ise söylem; suçlama, ikâme ve kurbanın, sapma olmaksızın nesneleştirilemeyeceklerini şiddetle hatırlatır: “Kimliğini reddetmek, Ben’in işidir. Bir başkasının, başkalarının da kurban edilmesini zorunlu tutmadan, kendisini benim için kurban etmesini nasıl beklerim?”²⁶, ya da daha güçlü bir şekilde: “Masumiyet abesliğe kaçmadan, ancak ben’de itham edilebilir. Başkasının masumiyetini itham etmek suçtur” (AE, 144). Dinsel düzeyde bağlılaşımın biçimde, Levinas, Oğul’un kurtarıcı dirilişinin, (ontolojik) bir mevcudiyetin ve inayetin (kardeşçe) çağdaşlığının çıkarına olacak şekilde, sevgi komünionunda adaletin keskin bıçağını körleterek ve (ataerkil) Yasa’nın mevcut-olmayan aşkınlığını unutarak Hristiyanlığı yumuşatılmış bir Yahudiliğe dönüştürdüğü²⁷ değerlendirmesini yapar: “Özgünlüğü, Yahudi’nin sanki geçmişe takılıp kalmışçasına iştirilmiş bulunduğu Baba’nın arka plana itilmesi ve Baba’ya ulaşmanın tek yolunun ete kemiğe bürünmüş Oğul’dan, yani bir mevcudiyetten, onun aramızdaki mevcudiyetinden geçmesinden ileri gelir (...) Hristiyan varoluş şimdi bile bu ayrıcalıklı bağlantı noktasına sahiptir. Tanrı onun kardeşidir, bu da demektir ki, çağdaşdır.”²⁸

²² Özellikle bkz. Bütünlük ve Sonsuz, s. 275 (“yüz... başın yaslanacak yer bulamayışının sefaleti içinde.”), ayrıca Olmaktan Başka Türlü, s. 155 (“zulmedilen, yerinden sürgün edilmiştir; kendisinden başka kendisinin olan bir şeyi yoktur, başını yaslayabileceği hiçbir şeyi yoktur dünyada”).

²³ Olmaktan Başka Türlü, s. 116. Evharistvâri “görünüm”in sözcük dağılımını etik bir yaklaşım içinde yeniden ele alan iki başka ifadeyi anımsatır: “Tanrı’nın Saltanatı, öznellik görünümünde anlamlıdır” (a.g.e., s. 67) ve “yükümlülük görünümünde, ruhun psizmi ben içindeki başkadır” (a.g.e., s. 85)

²⁴ (Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée’de, a.g.e., s. 130) Jean-Louis Chrétien, “İsa’yla ilgili değerli ne varsa, Levinas bunları alıp olmayan-yere aktarır, bu olmayan-yer her bir insandır. Belirtme durumundaki ben hristiyanlar için İsa’nın sahip olduğu işlevi görür.” Didier Franck ise, “İsa’nın Çilesi’nin, kendinin çilesine yönlendirilişi”nden bahseder (L’un-pour-l’autre, a.g.e., s. 168).

²⁵ D. Franck, L’un-pour-l’autre, a.g.e., s. 166.

²⁶ Entre nous, s. 76, ekler: “Rehinelik koşulum yüzünden çok geçmeden kendimi onun yükümlülüğünden yükümlü olarak bulmaksızın, onun yükümlülüğünü nasıl kabul edebilirim?”

²⁷ “Carnets de captivité” [Tutsaklık Defterleri] “Hristiyanlık”ı “paganca meseleleri olan insanların yahudiliği” olarak tanımlar. (Œuvres complètes, a.g.e., s. 148)

²⁸ “Etre Juif” [Yahudi Olmak], Confluences içinde, n. 15-17, s. 258-259. Bu metni alıntılamanın (L’un-pour-l’autre, s. 114, n. 3) Didier Franck, Levinas’ın, Hristiyanlığın kararıyla onaylanan bir şimdinin metafizik ontolojisini reddedişine Heidegger’i kattığını düşünür: Levinas için “makul olanın/anlamlın (*sensé*) ontolojik ve Hristiyan düzenlerinin arasında dayanışma” vardır, bu da “ontolojik farkın Heideggerci soykütüğüne öte yandan ve çok daha farklı şekilde” (a.g.e., s. 123) tanıklık edecektir. Entelektüel ve tinsel tarihimizin bütünü üzerindeki bu “uzlaşma”ya karşı daha ihtiyatlı olmak kabul edilebilir bir şeydir.

Yahudiliğin bu türden bir eleştirel süzgecin dışarısında bırakılacağını mı söylemektir bu? Açıkça görülüyor ki, hayır. Zira Yahudilik kasılıp büzülme, hatta sözde ayrıcalıklı olan ve üstüne aldığı etik anlamların köklerini onto-teo-lojik bir temelin güvenliği içine saldırmaya çalışan bir kimliğin üzerine doğru kendini çekme riskinden kendiliğinden kaçamaz²⁹. Yahudi olmanın özgüllüğü, deneyimini, kendisini dışarısının ve bilinmez in büyük rüzgarına çıkmaya çağıran bir başkalıkla (*altérité*) bir imtihana maruz bırakır sadece. Kendisini bağladığı aşkınlık, eriminin öylesine dışında kalacaktır ki, durmaksızın artan bir yükümlülüğün zorunluluğunda sonsuz kez görecektir onu. İncil'in Tanrısı, başkalarına gönderdiklerini endişelendirir, huzursuz eder ve onlara emreder, bu Tanrı "etik şartlar"ın (EDE, 164) katılığı içinden ve bu katılıktan yola çıkarak anlam kazanır (kendine anlam kazandırır); bu etik şartların kendileri de, eğretilenin yüksekliği ya da yükseltisinin esintisinin içine ve bu esinti tarafından taşınmışlardır³⁰. Yerden (mekândan) ve bu yerde oturan bedenden iyi bir şekilde çıkar her şey, ama psişizmin canlılığını uyandırmak ve konukseverliğin konutunu açmak için sözü daima yeni bir şekilde dinlemek gerekir. "Bundan böyle "Tanrı ile ittifak", "her-birini her-birine"³¹ ve herkese öyle bir şekilde bağlar ki, Yahudi olmanın tekilliği, hiçbir zaman tamamına ermeyen bir evrenselleşmeyle dolu bulunan ve böylece tam da felsefi olan anlamlamaya çevrilmeye elverişli olan bir varoluş yoğunluğunun taşıyıcısı olarak ortaya çıkabilir.³²

Levinas'ın düşüncesinin, İncil geleneğinin ve Levinas'ın bu geleneğin içinde barındırdığını düşündüğü anlam kaynaklarının büyük ölçüde mirasçısı olduğunu reddetmek zormuş gibi görünmektedir. Bu da ancak, dilsel ya da kültürel, poetik ya da dinsel tüm katkıdan münezzeh bir felsefenin hayalini kuranlar için bir dara teşkil edebilir... Bununla birlikte, bu türden bir öykünme hiçbir şekilde burada, kanıt görevi görmeye muktedir bir otorite olarak ortaya konmamıştır, yalnızca bir köken ya da anlam-üretmeye [*faire-sens*] elverişli bir kaynak olarak ortaya konur. Ayrıca bu öykünme, varoluşsal olarak tanıklık etmekle yetindiği "zayıf olanın zaferi"ni (OC 1, 212) felsefi olarak test eden ya da ifşa eden bir incelemenin ya da imtihanın dışında kalmaz. Levinas'ın da belirttiği gibi, fenomenolojisi bu bakımdan "zaten Yahudi-Hristiyan bilgeliğin faydalanıcısıdır ve kendisini öyle bilir. Elbette. Fakat bilinç, bilgilerlerin içindeki her şeyi özümleyemez. Bilinç, fenomenolojiye yalnızca onu besleyebilen şeyi geri verir" (EN, 70). Bunun yanında, düşünür kendisini Yahudi filozof olarak değil, filozof Yahudi ya da "Yahudiliğin tekilliğinin, yani İsrail'de somutlaşmış bir evrensellik kipinin filozofu"³³ olarak görür. Dahası, Levinas'ın böylece açığa çıkardığı şey –başka(sı)-için-biri'nin tekil olarak evrensel olan etik anlamlanması- bu yüzden onun

²⁹ Presokratiklerde "varlık kendini en uç noktasına vardırılmış bir cömertlik, bedelsizlik, çıkar gözetmemelik [çıkarsızlaşma] içinden ele verir" (Dieu, la mort et le temps, s. 40), Levinas burada "İncilsel ve tekil olarak Hristiyan bir tahayyül'e (a.g.e., s. 154) yaklaşan bir yönelimselliğin mevcut olduğunu kabul eder. Ama o halde belirleyici soru, "bu etik anlamların insanı, varlıktan kopuşun (varlıktan kopuş olanın) vechesinden önvarsayıp saymadığıdır" (a.g.e., s. 40).

³⁰ "Mevcudiyetsizliğe gönderme" (Humanisme de l'autre homme, s. 19) olan metafor, kendisinin ötesine taşınmış bulunan insanlararası adresten çıkar: "Söylenende metafor dolayımıyla anlamın yükseltişi, yüksekliğini söylemenin başkasına aşkınlığına borçludur" (En découvrant l'existence, s. 166). Œuvres complètes'in (a.g.e., s. 227.) ilk cildinin A tomarının açılışını yapan "metafor üzerine notlar", konuşan varlığın "deneyimden çıkmasını, dünyamızda verili olandan fazlasını düşünmesini" düşüncüyü "kendi üstüne yükselten" bir dil sayesinde olanaklı kılan bu "harikaların harikası"nın "dinsel" boyutu üzerinde özellikle durur (s. 231.233).

³¹ F. D. Sebbah, a.g.e., s. 205.

³² F. D. Sebbah (a.g.e., s. 148), hem yahudi-olmanın hem de Emmanuel Levinas'ın filozofa-dönüşme'sinin tam göbeğinde duran bu "yoğun şekilde"ye (*intensément*) vurgu yapar.

³³ D. Franck, L'un-pour-l'autre, a.g.e., s. 207. Bu noktada, kitabım Emmanuel Levinas, Le sens de la transcendance, autrement'in (Paris, PUF, 2009) dördüncü bölümüne –"Le dernier mot et le premier sens-" gönderme yapmakta bir sakınca görmüyorum.

önerdiği düzlemde incelenmelidir –ve de sorgulanmalı-: mümkün olan en doğru ve mâkul eklemlenmesinin/ifadesinin [articulation] düzeyinde.

Enigmatik kışkırtma(lar)

“Varoluş özgürlüğe mahkum edilmemiştir, onun yerine, özgürlük gibi yetkilendirilmiştir.”

Bütünlük ve Sonsuz, s. 57.

O halde, Levinas’ın öne sürdüğü, öznenin tamı tamına felsefi olan teorisi için ne söylenebilir? Özgünlüğü, daha önce de söylendiği gibi, -özdeksel, aşkın ya da spekülatif- Düşünüyorum’un [Je pense] neredeyse emperyal olan egemenliğini, Kendinin mahreminde onu işleyen ve dinlenmesine izin vermeyerek ona zarar veren “bir Enigma zemini”³⁴ bulmak suretiyle sorgulamasında yatar. Tüm kendine mevcudiyetlerden önce, tüm özerk özgürlüklerden daha eski ve daha derinlikli olmak üzere, başkalık ya da aşkınlık sebebiyle zaten daima yükümlülüğüne çağrılan, mahrem şekilde duygulanmış (*affectée*) bir tenin kırılğanlığı vardır. Ama bu yükümlü kırılğanlık hakkında sorulmadan edilemeyecek en az iki soru bulunur. Öncelikle, “uyanışı”, ne kadar mahrem olursa olsun, tam kalbinde birbirine geçişen çeşitli kışkırtmaların dışsallığından geçmez mi her zaman? Ve bu “cevap niteliğindeki mahremiyet”³⁵ kaçınılmaz biçimde, bir kurban ikâmesinin salt mesihvari radikalliğine mi ayrılmıştır, yoksa seçiminin bile dinlemeyi ve ayırtırmayı talep eden bir yanıtı zorunlu tuttuğu bir özgürlük merciinden kaynaklanmaz mı ilk önce?

Levinas’ın önceliği yükümlülüğün öznesinde, hiçbir nesnellikle ölçülemeyen saplantısal bir nüksedişin olmayan-yerini ortaya çıkarıp kazmaya vermesine rağmen, bu aşkınlık noktasını, onu varoluşun dünyada-oluşuna göre konumlandırarak düşünmemeye çalışmak zor görünmektedir. Zira insani (insanlararası) söz, ancak aydınlatığı ve hükmettiği ama bir yandan da kendisinden önce gelen ve kendisini koşullandıran bir dünyevi gerçeklikten itibaren ve bu gerçekliğin içinden ortaya çıkabilir. Dahası, Levinasçı tasvirler bu ortaya çıkışı sunarken tereddütte kalırlar. Tasvirlerin bir kısmı karanlık korkudaki, boğucu çokluktaki ve de bulanık ve olumsuz bir aşkınlıkla bezenmiş, tüm anlamlayan [signifiant] görüşmeleri dışlayan, iğrenç bir “var”ın [il y a] sessiz anarşisindeki sökülmeğe vurgu yapar. Fakat diğer tasvirler daha çok, sağlıklı içkinliği içinde “yaşamın tadına bakma”nın (OC 1, 245) uzlaşımını akla getirirler, bu da duyarlı zevkin (*jouissance sensible*), kendisini besleyen ve içinde paylaşım(lar)a açık bir oturma[n]ın [séjour] derlemesini düzenlemeyi öğrendiği ögesel (élémentale) yaşamla yaptığı ilk suçortaklığı olabilir. Her halükârda, insanın emip dağıtamayacağı ama en doğru karşılamayı ayıracağı bu enigmatik ve endişe verici ötekiliği göz önüne almamak imkânsızdır.

Bununla birlikte, özne yalnızca (doğal) yaşamın dünyasından değil, sözün ve tarihin birbirinin içine geçerek bir entrika oluşturduğu bir kültürel geleneğin simgesel evreninden doğar aynı zamanda. İnsanların beraber yaşaması, “verili zaman”a (TA, 38) istikrarını veren eşzamanlı düzenin “ekonomi”sini (EE, 154) yapamaz. Ama, bahsi geçen şimdi’yi canlı tutan tek şey, gelişi her zaman şaşırtıcı ve tedirgin edici olan olay tarafından parçalanmaya kendisini bırakmasıdır. Erotik karşılaşma böylece cinsel özneleri, her birinin içinde hiçbir ustalığa indirgenemez bir başkalık³⁶ oyan enigmatik bir ikiliğe gönderirken, bu

³⁴ F. D. Sebbah, a.g.e., s. 13, n. 6.

³⁵ G. Bensussan, *Ethique et expérience*, a.g.e., s. 31.

³⁶ Levinas erken dönem eserlerinden beri toplumsal olanın temeline onaylanmış, itiraf ve ifşa edilmiş bir erillik üzerinden

karşılaşmanın doğurgan uzatımı bireyleri nesillerin her daim devamsız ve yeniden başlayan zamansallığının içine sokar; oğulların birliği ve kardeşlerin eşitliğiye yaşamın böyle bir aktarımına doğru şekilde eklemlemeye çalışmaktan vazgeçmezler. “Başka’nın tokadı ve geleceğinin bilinmezliği altında aynı’nın çemberi ve onun âtil mevcudiyeti her zaman tekrar tekrar patlıyor gibidir”³⁷: Esasen çoğul bir varolmanın (*exister*) ve toptanlaştırıcı bir hatırlayışın puta tapıcı mitolojisine kendisini vermeyi reddeden ama basit ve önemsiz bir dağılmanın dışında tutulmayacak ... tarihsel bir farklı-zamanlılığın muğlak kırılğanlığı burada da vardır. Bu da, her bugün’ün, kendi dramatik akışının karmaşıklığı hakkında taşıyacağı etik bir yargının zorunluluğundan geçer.

Levinas’ın bu yargıyı (pratik) aklın özerkliğinde değil de, (başka insanın) Yüz’ün(ün) heteronomisinde aradığını biliyoruz. Bununla birlikte bu yaklaşıma içsel olan gerilimleri fark etmemek mümkün değildir. Gerçekten de her şey, duyarlı fakat giysilerinden soyunmuş, tüm biçimlerden soyulmuş, tüm bağlamlardan kovulmuş ve kendi yoksunluğu tarafından sorguya çekilmiş bir tenin sonluluğundan başlar: sonrakinin bedeninde bile söz ya da çılgılık. İşaret yapan ya da göz kırpan –yüz “yapan”- şey, beklenmedik bir karşılaşmanın veya “kilit kırma olayı”nın³⁸ şaşırtıcılığıdır, ama bu, kendi’nin en mahreminde kendi’ye dokunur ve onu alt üst eder: “bana doğru gelişi sonrakine doğru gerçekleştirdiğim hareketi tamamlamama izin veren bir kalkıştır” (AE, 15). Bu mecburi ziyaret zaten asi bir yükseklikten sekteye uğrattığı görüngülerin görünüşte akışını böler, fakat öte yandan açtığı gedik, içine “dışsallığın sonsuzunu” (TI, 146) soktuğu “dünyanın dışında” (TI, 147) meydana gelmez. Başkasının yabancılığıyla olan bu tekil ilişki nihayetinde –last, but not least- had safhada enigmatik bir kanıtın hayalini kurar: bana iyiliği öğretmeye gelen bir söz ustası mıdır bu, yoksa saplantılı bir şekilde bana musallat olan istenmeyen bir zalim midir? Bir sürü soru; yönelttikleri özneyle dogmatik uykusundan mahrum etmekte.

Bu sorular, sonrakinin sorguya çekilmesi dolayımıyla anlam bulan kökeni ve varış noktasını belirtmek gerektiği zaman, baş döndürücü bir şekilde yankılanır ya da ikiye katlanırlar. Gerçekten de bir yandan yüzün bu vahyinden, bu “kendime vermemiş olduğum verili”den (OC I, 443) ve onun kırışan izinden yola çıkarak akla gelen, sonsuzun aşkınlığıdır³⁹: dünyanın ve tarihin ampirik öncelliğinden “önce”, geri çekilişi yüzün yoksunluğuna mecburi olarak yazılmış görünmez bir Tanrı’nın öncelik hakkı bulunacaktır. Ama eğer sonsuzun bu otoritesi, “İyi’yi temellendirenin vicdan olmadığı; İyi’nin, vicdanı çağırdığı” (EN, 223) anlamına geliyorsa, gönderisi ve onun geçip gidişi kendilerini öyle bir gizlerler ki (*incognito*), bu gizleniş, aşkınlığın boşluğunu “ta yokluğa; var’ın olası yer değiştirmesi- idaresinin (*remue-ménage*) yaratacağı şaşkınlığa dek” (DQVI, 115) oyup derinleştirir. Ama diğer yandan, görünmez Yüz’ün bu yakınlığı, ona eşlik eden ve müdahaleleri –kalıcı bir araya karışma!- onun dolayımıyla adalet talep eden tüm yüzlerin paradoksal görünürlüğüne hak sağlama gerekliliği tarafından “düzeltilmeye” veya “doğrultulmaya” kendini bırakmadan edemez. Aşkınlık ve içkinlik arasındaki gerilimler, kutluluğun ölçüsüzlüğüne ve eşitliğin

düşündüğü bir “cinsel diyalektik”i (Œuvres complètes, a.g.e., s. 142) yerleştirir. S. Agacinski, “aynıkayıya çıkmayan başka bir cins” adına öznenin eğilimsel yöitleştirilişini (*virilisation*) sorgular: “kendini başka cinsle ilişkilendirmek, tek tek herkesin kendisini başkının başkası olarak kabul etmesini gerektirir” (Emmanuel Levinas et les Territoires de la Pensée, a.g.e., s. 341 ve 351).

³⁷ Francis Guibal, “L’étrange aventure de la paternité”, Emmanuel Levinas, Le sens de la transcendance- autrement içinde, a.g.e., s. 22.

³⁸ G. Bensussan, Ethique et expérience, a.g.e., s. 9.

³⁹ G. Bensussan, “mutlak çıplak bırakılışlığında kilit kırmanın yeri olan yüzün, izini, hatta olmayan-yerini teşkil ettiği, sonsuzla olan bir ilişki”den (Ethique et expérience, a.g.e., s. 9) bahseder.

ölçüsünün içine girerler; birbirlerine düğümlendikleri ve sonra çözülüşlerine bel bağladıkları yer, kendi'nin tam kalbi değil midir?

Düşüncenin, “gizil doğuşu”nu (AE, 178) betimlemeye ve düşünmeye giriştiği bu kendi, böylelikle, kaçınılmaz olarak zevk ve ıstırap arasında ya da daha radikal şekilde başka'nın kanıtı ile kendine uyanış arasında salınan ve duyarlı şekilde duygulanmış bir kırılganlığın kipliğinde ortaya çıkar⁴⁰. Levinas burada “endişenin ya da uyanışın psişizmi”ni (PET, 24) veya “özdeşliğinin içinde uyuklayan Aynı'nın Başka dolayısıyla Uyanış”ını (ADV, 180) meydana çıkarmaktan hoşlanır; bu da, “yükümlülüklerin birden bire can verdiği bir duyarlık”tan (AE, 23) ya da “yükümlülüklerden dikilmiş” bir öznenen bahsetmeyi olanaklı kılar⁴¹. Bununla birlikte, riski teşkil eden, başka(sı)-için-biri'nin bu dolaysızlığını, onda özgürlüğe önceden dayatılmış bir çeşit etik kullaşma görüp, mutlaklığa taşımaktır⁴². Özne, sanki “varlığın dışındaki bir noktaya, bir çıkar-düşünmezlik [çıkarsızlaşma] noktası”na (AE, 174) (*désintéressement*) indirgenmiştir; herkes ve her şey için koşulsuz yükümlülüğün dayanılmaz imtihanına her zaman ve zaten tâbi tutulmuştur. Onu duygulanıma sokan birçok kıskırtma elbette onun ikâme edilemez özgünlüğüne gönderir, fakat kuşkusuz ondan, mâkul yargının “kendimi tutuyorum”unu [*je me tiens*] olduğu kadar, ifşa edilmiş yakınlığın “işte ben”ini de talep ederler. Kırılgan özgürlük ancak, seçiminin tekliğini varoluşa, uğraşısının ortaklığını da anlama eklemlenmeyi kabul ettiği anda, “insanlığın uzun ve anonim yürüyüşünü birinci şahısta üstlenmek durumunda kalmanın tekil imtihanı”nda⁴³, gerçekten yükümlü hale gelir.

Özetlemeye çalışalım. Olmaktan Başka Türlü'nün çelik gibi çözümlemelerinin ortaya çıkardığı üzere başka(sı)-için-biri'nin içinin oyuluğu, bizi kırılgan özelliğin ve onun esinli psişizminin hem anlamlandırıcı hem de soyut olan uç noktasına doğru yöneltmekteymiş gibi görünüyor. Aynı'nın-içindeki-başka'nın zamanı hatırlanamayacak denli geride kalmış olan izinsizce girişinin neden olduğu bu çıplak bırakılış, çoğul bir dışarısının (*dehors*) dışsallığını (*extériorité*) önvarsayar; bu dışarısı, kendisini devredilemez bir yükümlülüğün tekliğine seçilmiş olarak duyumsayanın “cevap niteliğindeki mahremiyeti”ni kıskırtır, uyandırır ya da bu mahremiyete zarar verir. Bu da, rehinenin ve kurbansal ikâmesinin tek yönlü fazlalığını; doğru şekilde paylaşıldığında bütün fertlerinin mâkul ayımsayışına, yargı verme kaynaklarına ve diyalog yetilerine başvuran müşterek bir dünyanın karmaşıklığına onu maruz bırakmak suretiyle düzeltmeye ya da tashih etmeye davet eder.

Varlığın başka türlü anlamı?

“Varlıktaki anlam, yalnızca varlıkla boy ölçüşemeyen bir anlam olabilir.” (HAH, s. 81)

Levinas'la birlikte vurgunun -kendisini, tekliğini keskinleştiren enigmatik bir ötekiliğin kıskırtmalarına karşı “İşte ben” demeye mecbur halde bulan- yükümlü özelliğin özgün anlamlanması üzerine yerleştirilmesi, içerisinde yakınlığın başka(sı)-için-biri'sinin belirlediği gerçekliğin bütününün ne olduğu –ne olabileceği, ne olması gerektiği- hakkında sorgulama

⁴⁰ İki yanı da pusu kurmuş tehlikelerle doluyken mazoşizm ile de, narsisizmde olduğundan daha az kendini beğenmişlik barındırmaz.

⁴¹ Humanisme de l'autre homme, s. 98. G. Bensussan bunu yeniden ele alır: “kendi aynı'sını delip geçen başka'nın kat ettiği öznel, hesap vermesi-gereken (*ayant-à-répondre*) olarak yapılanmıştır” (Ethique et expérience, a.g.e., s. 16)

⁴² İtaate adanmış bir özgürlüğün kaderi haline gelir o halde yükümlülük. Levinas, “yalnızca özgür varlık yükümlüdür, yani özgür-olmandır” diyecek kadar ileri gider (De l'existence à l'existant, s. 135).

⁴³ F. D. Sebbah, E. Levinas et le contemporain, a.g.e., s. 26.

yapmaktan vazgeçmek değildir. Bırakıp kaçmada, varlığın, birbiriyle ölçülemez bir öte'nin ve başka türlü'nün istikametinde kötüden çıkıp gitmesinde hiç kuşkusuz, Levinas tarafından önerilen baş-etğin [archi-ethique] başat yönelimselliği bulunur. Bununla birlikte, bir kutluluk Söyleyişinin yüce aşkınlığı; eşit akılcılığa haiz Söylenmişlere haklarını adil ve gözetici bir yargı içinden teslim etmeye mecbur olan ve bu yüzden de halen ontolojik bir bilgelige dönüş yapma riskini taşıyan bir sapıştan ayrı düşünülemez. Etiğin varlığın seyri içine durmadan yeniden soktuğu anlamı, müdahalenin/fıskırmanın [i(nte)rruption] civarlarında aramak gerekmez mi o halde?

Heidegger'in "varlık"ın içinde yankılandırmasını bildiği yeni vurgulara (sözsellik ve geçişlilik) hemen ilgi gösteren Levinas, bu temel açılıp-yayılmayı (Wesen!) bir şiddet süreci, hatta barbarlık olarak yorumlamaktan hiç vazgeçmemiştir, bunu yaparken dışlayıcı bir öz-olumlanmanın ya da temelinde "allergolojik"⁴⁴ olan bir kendi-için'in ısrarcı yasasına bağlı kalmıştır. Sıkıştırılmış madde, savaş durumundaki yaşam, çatışma içindeki insanları, gerçeğe içkin olan katılık, savaşın tam da varlığın özü olduğunu gösterecektir⁴⁵. Şurada ve burada, dünyanın ve tarihin seyrini yöneten bir tür mantıksal-diyalektik ekonominin tanıklık ettiği "barışçıllaşma" taslakları ortaya koymak mümkün olsa bile, bu bizi gerçekte hiçbir zaman, her şeyin dönüp dolaşp hep aynı'ya ve başkalığın tüm (etik) anlamına ayak direyen bir kendi-kaygısı'nın egemenliğine vardığı büyük ve savaşçı bir çağdan çıkaramayacaktır.⁴⁶ Ama varlığın bu şekilde kötüye indirgenmesi şiddetten muaf değildir ve "Levinas'ın tüm yapıtına dayanak oluşturan"⁴⁷ bu yorumun hiçbir zaman tam anlamıyla doğrulanmış olmaması göze çarpar.

Her halükârda, varlığın anonim ve şiddet barındıran tarafsızlığıdır Levinas'a göre ontolojik maceraya sadece katılmakla yetinmeyenlerin rahatsızlığını veya kötü durumda oluşunu tetikleyen.⁴⁸ "Kendi içinde varlığın dışına" (AE, 134) sürülmüş bir özneliliğin etik aşkınlığının "varlığın barbarlığına" (EN, 208) nüfuz edebilmesi için Yüz'ün buyurgan yüceliğinden daha azı yeterli gelmez. Her daim fazla çıkar düşkünü olan ödüllerin her daim fazla ekonomik olan düzenlemeleri de değil, ama mesihvari bir barışın, tarihsel ve siyasi ihtiyatın ufuklarını yırtan, göz kamaştırıcı şimşek çakışısıdır yeterli olacak olan. Varlığın zorbaca gücüne boyun eğmiş bir dünyanın boğucu mağarasından çıkmak, ancak etik-dinsel bir "bırakıp kaçma"nın (évasion) kipinde mümkün olacaktır.

Bununla birlikte Levinas böyle bir ikicilikle yetinip kalmaz, onun düşüncesinin "görünümüne [manifestation] hakkını teslim etme ve ontolojiyi haklı çıkarma konularında dur durak bilmez bir tasa göttüğünü"⁴⁹ savlamak bile mümkündür. Başka(sı)-için-biri gerçekten de, yakınlığın Söyleyişinde, adalet, akılcılık ve bilgelik Söylenmişlerinin türetilmiş gerekçesini bulmayı amaçlayan bir söylemin son sözü olamaz.⁵⁰ Her şey sanki "duyarlı kesinliğin

⁴⁴ Allergoloji, allerjileri inceleyen bilim dalıdır. [ç.n.]

⁴⁵ "Savaş bu"da böylelikle, gereğinden fazla sözcikle ifade edilmiş (pléonastique) bir "apaçıklık" bulunur. Bu nokta, F. D. Sebbah'ın Levinas et le contemporain'inin 1 ve 2. bölümlerinde vurgulanmaktadır.

⁴⁶ Levinas'a göre "savaşın ontolojisi barışa da götürebilir, ama imparatorluğun barışına- bütünlüğe" (Œuvres complètes, a.g.e., s. 403). Mantıksal akıl kendi çatışkılarını aşmayı pek tabii başarabilir, "konuşacak" başkalıktan da bir o kadar yoksundur (a.g.e., s. 168).

⁴⁷ Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, s. 90; Levinas et le contemporain içinde alıntılan ve altını çizen F. D. Sebbah, a.g.e., s. 74.

⁴⁸ Bunu F. D. Sebbah ile beraber söylersek, "Yalnızca olmanın yetmesi söz konusu olmamıştır hiçbir zaman. Olmak yeterli değildir." (Levinas et le contemporain, a.g.e., s. 52)

⁴⁹ D. Franck, *L'un-pour-l'autre*, a.g.e., s. 58.

⁵⁰ Başka türlü söylenirse, varlığın hakikati anlamını etik yükümlülüktен almalıdır. Didier Franck, Levinas için "yalnızca, varlı-

diyalektiğini anıstıran kendine dönüş için duyarlığın dönüşsüz bir şekilde terk edilmesi” ne⁵¹ karşı çıkan bir temasın koşulsuz dolaysızlığıyla yetinmek mümkün değilmiş gibi gelişir. Ama eğer vakit zaten, üçüncü kişilerin kalıcı müdahalesinin –ya da kurucu olacak şekilde araya girişlerinin- talep ettiği adil bir eşitliğin vaktiyse, yakınlığın mecburi tashihi “varlığın, onun ötesinde kalan selamete göre ikincil konumda oluşunu (*subordination*) tehdit etmiyor mu?”⁵² ve etiği kaçınılmaz olarak mevcudiyetin boyunduruğu altına itmiyor mu?⁵³ “Ontolojinin anlamlanması başlıyarak geri alınışı ve başka(sı)-için-biri’nin entrikası”⁵⁴ başarısızlığa mahkum olacaktır çünkü adalet, yakınlıktan türetilemez; bilakis, yakınlık “mümkünatını adaletten”⁵⁵ almaktadır. Kendini-im-yapmanın (*se-faire-signé*) ve “imin arşını ölçüsündeki”⁵⁶ bir ön-kavram (*pré-conception*) haricinde bir dil olamayacağı için, Levinas, mevcudiyetin ontolojik egemenliğini savuşturma ve/veya “içinde varlığın kendisiyle alakalı hiçbir şeyin olmadığı bir hikaye”nin⁵⁷ özünü teşkil ettiği bir nihilizmin ağına takılıp kalma tehlikesiyle karşı karşıya bulunan karar verilemez bir müphemliğin kipinde düşünebilmiştir ancak (O’luğun [*Illéité*]) aşkınlığı(nı). Bundan böyle “varlığın imtihanına”⁵⁸ tabi tutulan bir Tanrı’nın tarihsel anlamlanması hakkını teslim etmek ancak Levinas’ın “açıklaması”nı Heidegger’le beraber başka türlü ele almakla mümkün olmayacak mıdır?

Didier Franck böylelikle, Levinas’ın mevcudiyetin onto-teo-lojik hükümdarlığına karşı savaşımında gerçekte Heidegger tarafından çizilmiş patikayı izlediğini vurgulamaya itilmiştir. Onun için de “bir anlam düzeninden diğerine, bir anlaşılabilirlik (*intelligibilité*) düzeninden diğerine”⁵⁹ geçiş söz konusudur. Fakat Heideggerci yol, özünün düşünülmemiş hakikatine geri götürülmesi önemli olan bir tarihin sabırlı bir şekilde izlenip düşünülmesinden geçerken, Levinasçı düşünce “çıkış noktası olarak varlığın, zaten bir varış noktası olan bir anlamını alarak”, varlıktan çabucak, “sürekli bir mevcudiyet”⁶⁰ veya karşısına hala fazla metafizik olan bir biçimde namevcut bir aşkınlığın mutlağını yerleştirdiği boşucu bir zalimlik çekip alır ancak. Varlığı kendi tarihi içinden ve “geri çekilişinden yani en uygun nesi varsa ondan başlayarak”⁶¹ anlamayı kendine yasaklamış olan Levinas, bu tarihin, “anlam-olmayana dek gelerek harap olmuş bir anlam düzeni”ni⁶² denemek suretiyle, bu noktada

ğün gerekçelendirilişi, olmaktan başka türlü için kanıt değerine sahip olacaktır” (a.g.e., s. 220).

⁵¹ D. Franck, a.g.e., s. 67, Derrida’nın “Şiddet ve Metafizik”te yaptığına benzer şekilde, Levinas’ı bu noktada Hegel’e gönderir...

⁵² D. Franck, a.g.e., s. 224. Bysoru, Franck’ın söz konusu yapıtında leitmotiv olarak tekrar tekrar belirir, özellikle de şu sayfalar-da: s. 66 (“olmaktan başka türlü, başka türlü olmaya, hatta başkasız olmaya dönüşmüyor mu?”), 225 (eğer “ikili, soyutu olduğu ve kendisinden önce gelen üçlüye gönderiyorsa”, insana “ontolojik ikâmetgah nihai olarak tahsis edilmiş bulunmaz mı?”) ve 232 (“varlığın, olmaktan başka türlü’den türetilmesi, ikincisinin pahasına olmaz mı?”).

⁵³ Zira rasyonalite ve bilgelik Söylenmişleri tarafından tam da o şekilde hedeflenen “bütünlük ve evrensellik” “eşzamanlılığın ta kendisi değil midir?” (D. Franck, a.g.e., s. 168).

⁵⁴ D. Franck, a.g.e., s. 286.

⁵⁵ D. Franck, a.g.e., s. 242, ayrıca s. 259. Bu mevzuza metnin son kısmında değineceğim.

⁵⁶ D. Franck, a.g.e., s. 237.

⁵⁷ D. Franck (a.g.e., s. 278) Heidegger’in Nietzsche adlı yapıtından bu alıntıyı, “olmaktan başka türünün düşüncesinin buna ait kalmayı sürdürdüğü” (s. 279) sonucunu çıkarmak amacıyla hatırlatır.

⁵⁸ D. Franck, a.g.e., s. 248, burada, “varlıkla kirlenmemiş” bir Tanrı fikrini reddeder. F. D. Sebbah, “içerisinde ontolojik farkın kötülük olmadığı ama Varlığın nötr olduğu bir başlangıç betimlemesi ile içerisinde Varlığın kötülük olduğu ve bu yüzden de Varlığın ötesinde İyi’ye açılan geçidin zorunlu olduğu başlangıç betimlemesi” arasındaki karşıtlığı iyi bir şekilde işaretler. (Levinas et le contemporain, a.g.e., s. 74, n. 21)

⁵⁹ D. Franck, a.g.e., s. 12.

⁶⁰ D. Franck, a.g.e., s. 227. Levinas o halde, “varlığın başlangıçtaki anlamının kendi özünün hakikati olmadığını” görmez (a.g.e.).

⁶¹ D. Franck, a.g.e., s. 86.

⁶² D. Franck, a.g.e., s. 273.

ekonomik “çıkart gütme”⁶³ [intéressement] ölme tehlikesiyle karşı karşıya kalan “İncil’in Tanrısını ilgilendirdiğini” fark etmemiştir. Yani Ereignis’ten, ve “varlığın metafizik konuşlandırılışının aşkınlığının mutlaklığına zarar vermeyi” ve “İncil’deki insanı ve Tanrı’yı birbirlerine ilişik ölümlerine sürüklemeyi neden ve nasıl becerbildiğini”⁶⁴ anlamasını sağlayacak araçları edinebilmek üzere “onun özsel birim olarak, lethe’yi ve aletheia’yi”⁶⁵ Yunanca’daki anlamlarıyla değil de, hiç duyulmamış bir anlam içinden sahiplenışı”nin dolayımından geçmek gerekecektir. Dilin kaynaklarına doğru böyle bir tırmanış sessizliği tınlatma usulü içinde “mutlak şekilde mevcut-olmayan izi”ni, “İsaie’nin habercisi ya da sözcüsü olduğu “ilk ve sonuncu”ya şaşırtıcı bir şekilde katılan bu “son tanrı”yı ortaya çıkarabilirdi ancak...⁶⁶

Varlığın dışındaki bırakıp kaçış ya da ontolojinin sınırları içinde kalan bırakıp kaçıştan bir tanesini seçmek gerekir mi? Levinasçı “başka türlü” daha ziyade, aynı zamanda bir fıskırma olan ve gerçekliğin içkinliğinin içine, hiçbir ontolojik açığa çıkarmaya indirgenemez bir aşkınlığın anlamını katan bir müdahaleye yönelik bir im teşkil etmediği sürece. Varlığı fazlasıyla hızlı ve sert bir biçimde kötülükle bir tutmadan, ama, varoluşu doğal ve tarihsel-kültürel, parçalanmış ve oluşmakta olan bir dünyanın bağrına atan, mahkemesi görülen bir gelişin ontolojik farkın içindeki sözselliğinin ve geçiciliğinin ayırdına vararak yeniden yola çıkalım o halde. Bir fosforışıllığın ya da, olduğu gibi barbarlıkla özdeşleştirilemeyecek ama özellikle olaysal (événementielle) patlayışının nötrlüğü hiçbir yargılamaya tabi tutulmadan anlamın mutlağıymış gibi alındığı ölçüde barbarlığa geçit verebilen muğlak bir karmaşıklığın pollachos’u tam burada bulunur. Üstelik bu ontolojik yapaylığı yargılamaya ve ona buyurmaya elverişli olan şey, tam da bu yapaylığın üstüne, ona aşkın olan bir sözün buyurgan yüksekliğinden düşer: Simgesel bir yaratıcılığın ya da anonim bir Dil’in yegane kaynakları değil ama, çağrısının otoritesini yükümlülüğe böylece uyanmış yüreğin mahremine yazmaya gelen, başka’nın Yüz’ünün normatif buyruğu.

Görüldüğü gibi, Levinas’a göre “varlığın anlamı” ancak, muğlak oyununu gözler önüne sermekten ve onu tınlatmaktan bitkin düşmeyen, ama yükümlülüğün etik bir mercii olarak kendisini oyunun haricinde tutan bir öznellik tarafından varlığın içine sokulduğu durumda var olabilir. Ontolojik içkinliğin dünyasına indirgenemeyen bu nüfuz ediş, bu dünyanın içinden, su götürmez bir seçim olarak belirir; bu seçimin Söyleyişi öncelikle koşulsuz ifşa edişin İşte ben’inden başka bir şey imleyemez bu ifşa ediş kışkırtmış olana⁶⁷. Bu etik tavin ediş, gönderen, emreden ve uyandırdığı arzuyu, arzu edilmeyen sonraki’ne yönlendiren bir İyi’nin eşi benzeri bulunmayan aşkınlığını akla getirmeden edemez; Levinas’ın tüm yapıtını kat eden ve ona paha biçilemez değerini bahşeden başka türlü’nün anlamlayıcı kalbi kuşkusuz tam buradadır. Bununla birlikte, anlamın bu “etik-dinsel” boyutlarının insanı kendi sınırlarına ulaştırdığını ve, mâkul betimlemeye ve düşünceye ancak tamamıyla başka

⁶³ D. Franck, a.g.e., s. 272 ve 275. Franck için, “çıkart gütme” ölüm” bu Tanrı, Hristiyanlıkta ete kemiğe bürünmenin, mevcudiyeti “insan-Tanrı’da, insan olarak mevcut ve Tanrı olarak namevcut olan İsa’da” (a.g.e., s. 277) şekillendirilme biçimi yüzünden İncil’in metafizik olarak ihanete uğramış tanrısıdır.

⁶⁴ D. Franck, a.g.e., s. 278. Yani Franck için Levinas’ın fenomenolojisinin “sürekli mevcudiyet olarak, hatta mevcudiyetsizliğe bağlayan mevcudiyet olarak varlığa” istisnai olduğunu reddetmek söz konusu değildir, “ama onto-teo-lojik olana istisnai olma ile onto-teo-lojik olanı bu istisna durumundaki varlığın metafizik kaderi olarak savuşturmak ve onu, hariç olduğu şeyin anlamı ya da özü haline getirmek farklı farklı şeylerdir.” (a.g.e., s. 279)

⁶⁵ D. Franck, a.g.e., s. 278.

⁶⁶ D. Franck, a.g.e., s. 279, hiç çekinmeden, 44, 6’ya gönderir.

⁶⁷ Bu yükümlülük o halde “kurban niteliğinde” mesihvari bir oluşun mutlaklığına kadar gidebilir, bu da, “salt başkasına verebiliyor olduğu için lütuf bahşediş”in harikası dolayısıyla zulmin şiddetini koşulsuz bir yük altına girmeye karşılar. (C. Chaliel ve R. Calin, Levinas’ın Œuvres Complètes’inin birinci cildine yazdıkları “Önsöz”den, a.g.e., s. 37)

türlü bir şekilde, varlığın olgusal öncesiyle bağlarını kopararak ve oraya geri dönerek yol açabileceğini unutmamak gerekir. Gerçekten de, “Tanrı’nın inayeti”, yakınlığın Söyleyişi, hepsine (yüzlere) ve her şeye doğru yayılarak kendini tashih etme ya da herkes tarafından müşterek bir şekilde paylaşılan gerçekliğe uyarlanmış Söylenmişlerin içinde geçme zorunluluğunu kendi içinde taşır aynı zamanda. Beni, başka adam’ı teşkil eden bu tekil sonrakine gönderen çağrı, aynı zamanda –başka türlü olsa da!- eşit bireylerin adil cemaatine veya, gerçeğin devinimli karmaşıklığına ve muğlak şiddetine –hiçbir kurucu mevcudiyete başvurmadan- anlam ve gerekçe verebilecek tek şey olan “birilerinin başkalarına karşı olan yükümlülüğü”ne⁶⁸ doğru yönlendirir.

Harekete geçirici endişe mercii

“İçkinliği yırtan ya da esinleyen aşkınlık; bu içkinlik ki, aşkınlığı hemen sarmalar.”

De Dieu qui vient à l’idée, s. 51.

Levinas’ın etik radikalliği, vurguyu, ona göre başka(sı)-için-biri’nin anlamı olan biricik esasın üzerine verleştirilmeye iter onu: Aşkınlığın başka türlü’sünü ve onun düşünürlüğünü akla getiren ya da akla gelmesine izin veren şey, bu yakınlık ilişkisinin –başka’yı bir’den ayıran mutlak mesafeye hakkını teslim eden ilişkisiz ilişki; ayrışma, başkalık ve kutluluk ilişkisi- ta kendisidir. Bununla birlikte, dünyevi olguların içkinliğine kıyasla yüceliğin önceliğinin tekrar tekrar olumlanmasını nasıl “anlamak” gerekir? Bu olumlanma, ilkesinin –Başka’nın- soyutlanışından prozaik aynılığı içinde gerçeğin katılığını türetmeye teşebbüs ederek, dönüp dolaşıp, oldukça klasik bir metafizik hiyerarşiye gelme riskini taşımaz mı? O halde, imtiyazsız bir adaletin paylaşımlarını daha düzgün bir şekilde hesaba katmayı olanaklı kılacak şekilde önceliklerin ters yüz edilişine doğru ilerlemek mi gerekecektir? Ya da söz konusu olan daha çok, toptanlaştırmacı bir anlamın mevcudiyeti içinde her tür teskin edici dinlenmeyi men eden anlamlayıcı bir girişik süslemenin bakışsız karşılıklılığını duyumsamak ve düşünmek değil midir?

İlk bakışta, yalnızca dışlayıcı çıkarın “yasa”sı tarafından yönetilen, insani olmayan karşılaşmaların dünyasının barbar ve karanlık şiddeti varmış gibi görünür; herkesin herkesle olan savaşı. Varlığın bu içkin yayılışı, başlangıç-öncesi bir an-arşinin fışkırışı ya da nüfuz edışı tarafından sekteye uğratılabilir ancak: yakınlığın anlamının ya da ezelden beri ontolojinin hükümdarlığının dışında bulunmuş olan saygılı bir aşkınlık ilişkisinin uyanışı. Yüz’ün yüceliği ve –silahlarından arındırılmış otoritesinin- çağrısının tınlayışı, yükümlü beni’nin tam kalbinde olguların katı dokusunun karşısına koşulsuz bir kutluluğun ya da hiçbir “başka türlü olmak” a indirgenemeyen bir “olmaktan başka türlü” nün son derece anlamlayıcı olan soyutlanışını yerleştirirler. Ve zincirlerinden boşanmış bir şiddetin akılcılaştırılışının içinden değil de, Tanrı’nın inayetiyle ve üçüncülerin birçok kez araya karışmaları nedeniyle ikâmenin ölçsüzlüğünün kendisine koyduğu sınırlamanın içinden beliren etik ve siyasi bir adalet düzeni, ancak “yüzle olan bu ilişkiden ya da başkası önündeki beni’den” yola çıkılarak düşünülebilir. O halde yasanın evrenselliğine eşit şekilde tabi olan öznelere karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıkları bir siyasi toplum kuruluşu ve korunması, ama kendisinin pratik bilgelik içinden tashih edilmesine izin veren bir yükümlülüğün ilk teyakkuz halinden yola

⁶⁸ D. Franck, a.g.e., s. 245.

çıkılarak –ya da türetilerek–: “adaleti uyandıran merhamettir, ama adaletten önce gelen merhamet, aynı zamanda adaletten sonra gelir”.⁶⁹

Bununla birlikte, yakınlığın “ikili”si ile adaletin “üçlü”sü arasındaki bu hiyerarşik ilişkiyi “ters yüz edip etmemek”⁷⁰ gerektiği sorusunu sormak mümkündür. Hem mantıksal hem de etik nedenlerden . Gerçekten de mantıksal olarak, adaletin getirdiği ölçü, yakınlık ilişkisinin içerdiği aşırılığı doğallığından arındırmaktan başka bir şey yapmıyormuş gibi görünmektedir⁷¹. Öte yandan etik olarak, başka(sı)-için-biri’ni karakterize eden istisnai tekilliği, adaletin reddi olarak görmemek zordur. Mâkul/anlamalı bir adaletin Söylenmişlerini türetmek için yükümlü yakınlığın Söyleyişinden yola çıkmanın söz konusu olmayacağı, onun yerine çıkış noktası olarak her bir kimse için ve herkes için eşit olan bir adaletin ilksel dilinin alınacağı hipotezi buradan çıkar: eğer “yasanın merhametten önce geldiği” (DL, 34) doğru ise, “bu artık, bir’in başka’ya ifşa edilişi olarak söyleyiş’te değil, sonsuzun kırışmasını anlamaya teşebbüs edilmesi şeklindeki, herkeste ortak olan bir söylenmiş’tedir”⁷² Tanrı’nın mutlak adaleti gerçekten de, biçimsel olarak evrensel bir eşitliğin homojenliğini tesis etmekle sınırlamaz kendini; “bir’lerin başkalar’a olan yükümlülüğü”nü⁷³ buyurarak ya da “herkesin yüz(ler)ini herkese”⁷⁴ yönlendirerek herkese ve tek tek her kimseye, yakındakilere ve uzaktakilere, evrensele ve tekil(ler)e haklarını teslim edecektir.

Böyle bir “ters yüz oluş” bizi Olmaktan Başka Türölü’nün sunduğu perspektiflerden alıp, Bütünlük ve Sonsuz’un daha önce oluşturmuş olduğu perspektiflere götürür; burada etik ilişkinin özünü belirten şey yakınlık değil de, adalettir. Öte yandan adaletin bu anlamının burada teolojik değil, başkasının Yüzü’nün içinde ve onun ziyaret edilmesi dolayısıyla antropolojik bir biçimde ortaya çıktığını unutmamak gerekir. Varlığın anlamını sorgulayan o halde ilk olarak tanrısal O’luk’un aşkınlığı değil, başkasının ya da başka adamın Sözünün buyurgan bir şekilde fışkırışıdır. Zaten Söz, sorguya çektiği sonlu özgürlüğü ancak hânesinde oturumunun duyarlı katılığında ses vererek sorgulayabilir, bu “yardıma koşmanın ve vermenin gerektiği bir dünya”nın (TI, 192) ekonomisi içinde de olabilir bu. Mahkum edilen şey zevkin duyarlı yaşamı değil, onu Başka’nın –dul ya da yetim, yoksul ya da yabancı- yoksunluğuna karşı kör kılan kapanmadır. Ayrıca Yüz’ün talep ettiği adalet öldürme yasağıyla sınırlı kalmayan, onun yerine maddi ve toplumsal olarak koşullanmış ekonomik varoluşun kardeşçe paylaşımına kendini açan bir dönüşümü mecburi kılar: “başkası’nı tanımak, sahip olunan şeylerin dünyası içinden ona ulaşmaktır, ama eşzamanlı olarak bağış dolayımıyla cemaati ve evrenselliği kurmaktır” (TI, 48-49). Söz’ün ve bedeninin bu bölünemez girişik süslemesini, hiçbir zaman biçimsel olarak teminat altına alınmamış, hiçbir zaman sağlam bir şekilde yerleşmemiş bir adaletin yeniden bir hamlesi içine sokmaya çalışırlar durmadan: “adaletin ardının adaletinin sürekli olarak gereksenmesi, hep daha adil, başkası’nın yüzündeki ilksel buyruğuna hep daha sadık bir adaletin gereksenmesi” (AHN, 157).

⁶⁹ E. Levinas, *Qui êtes-vous?* içinde, s. 98. Kaynağını ilksel bir bakımsızlıktan bulmaktan vazgeçmeyen bir eşitliğin anlamlayıcı paradoksu. Ya da G. Morel’in dediği gibi, “başka, benim eşitimdir, zira o, benim eşitimden fazlasıdır” (*Lignes sans retour*, L’Harmattan, Paris, 2000, s. 78).

⁷⁰ D. Franck bir çeşit “gerekli ters yüz ediliş”ten bahseder (*L’un-pour-l’autre*, a.g.e., s. 269), -ontolojinin anlamlandıranı başlatarak geri alınmasını ve başka(sı)-için-biri’nin entrikasını olanaklı kılmaya” yazgılı- bu hiyerarşik ayrışmanın, “mantıksal çelişki, ama aynı zamanda ve her şeyden önemli olmak üzere etik çelişki olmaksızın katlanılabilir olması mümkün değildir” (s. 286).

⁷¹ “Doğasında aşırılık olanı, onu doğallığından arındırmadan, yatıştırmak ya da daha ılımlı kılmak mümkün müdür?” (D. Franck, *L’un-pour-l’autre*, a.g.e., s. 229).

⁷² D. Franck, *L’un-pour-l’autre*, a.g.e., s. 244.

⁷³ D. Franck, *L’un-pour-l’autre*, a.g.e., s. 245.

⁷⁴ D. Franck, *L’un-pour-l’autre*, a.g.e., s. 266.

Öte yandan, Olmaktan Başka Türül'de ileri sürülenlerin avantajı, insan ilişkilerinin birbirlerine indirgenemeyen iki yönelimselliği ya da iki boyutu arasında yapılan ayırmada yatar: yakınlık, yani bir'in başka'yla olan tekil ilişkisi, bir'lerin başka'larla olan eşitlik ilişkisi olan adaletle özdeşleştirilemez. Bu da, insani toplumsallığın "biz"inin ilksel olarak, eşitlerin beraber yaşayışını kurallara bağlayan ölçü ile teklerin/eşsizlerin [uniques] bakımsızlığının başını çeken aşırılık arasında bölünmüş bulunduğunu söylemektir. Ya kutluluğun yakınlığını, ya da adaletin eşitliğini türeten, bağlı kılan ve ikincilleştiren, toptanlaştırmacı her tür hiyerarşiyi ilkesi gereği yasaklar bu⁷⁵. Bununla birlikte, tıpkı bölünmenin ikicilik olmadığı gibi ayırışma da kayıtsızlık değildir; iki durumda da, içerisinde "özgürlüğe çağrı olmadan özgürlük olmayan" (OC 1, 385) pratik bir düzene içkin olan ilişkiler söz konusudur. Aynı yükümlülük, önelere buyurmanın yanında, onları (başkasının) Yüz'üne duyulan her daim tekil saygıya ve (ortak) dünyanın evrenselleştirmeci paylaşımına yönlendirir. Bu iki boyut durmaksızın, birbirlerine düğümlenir, birbirlerini aşar, birbirleri hakkında kaygılanır ve birbirlerini mecburi özgürlüğün kucağına atarlar.

İmdi, eğer her zaman zaten mevcut olan siyasi bir yaşamın ampirik veya tarihsel "önceliği"nden yola çıkarsak, ne onu kendi haline ya da toptanlaştırmacı veya zorbaca eğilimlerine bırakmak, ne de onu etik bir buyruktan çıkarsadığını iddia etmek söz konusu olabilir; bunun yerine onu, adalet duygusunu tashih etmeye elverişli bir ötekiliğin göz önüne alınışına açmak söz konusudur. Yapılacak şey, "başkasının Yüzü'nde dışsallığın ya da aşkınlığın parıldayışı"na (TI, XIII) gösterilen etik dikkatte siyasetin siyasetdışı kaynaklarına doğru tırmanmaktır. "Kişisel olmayan evrenselliğe" dair meşru kaygı dönüp hep daha ilksel bir etik esinlenişe gelmek zorundaymış gibi: Yüz'e dönük bir "hitap" (*vocatif*) ve onun "temalaştırmanın gerisindeki sorgusu" (OC 1, 373 ve 418). Siyasetüstü [*méta-politique*] bu esinleniş kendisini, bir temeldeki çekülden taşma durumu olarak değil, siyasi beraber yaşayışın hem yapısal hem tarihsel davasını delen, bozan ve başkalaştıran bir olayın açtığı gedik olarak görünür kılar. İleri sürdüklerinin kırılğanlığı ve kesinsizliğinde duyumsanan adil insanlararası tanıyış, onu tatminkâr bir şekilde yerleşikleşmekten men eden bir yargının her daim yeniden doğan endişesine mahkum bulur kendisini: siyasetin "öz-kurumsalsızlaşmasına (*auto-désinstitutionnalisation*) sürekli açık olan"⁷⁶ etik praxis'i, "anarşik bir üst-siyasetin"⁷⁷ hiçbir zaman yeterince ayık [*(r)éveillé*] olmayan teyakkuzuna yer açmak ve ona hakkını teslim etmek amacıyla yerleşik tüm düzenleri reddeder, özellikle de "polisin anti-siyasi düzenini".

Yakınlığın etik ya da metafizik öncelik hakkı ise, bu yakınlığı pratik etkiden yoksun bir edilgenliğe veya mesihvari kurban (*victim*) durumu içinde belli bir hoşnutluk duymaya mahkum edecek olan bir çeşit mutlak arılık içerisine kapatmaz kendisini. Zira üçüncülerin çoğul tekilliği, bulandırdığı ve sekteye uğrattığı, yansımanın sebep olduğu baş dönmesinin yoluna pusu kurduğu bir "ikili"nin dışına çıkmaya zorladığı etik yüzleşmenin hem kapısında hem de tam bağrında adaleti haykırır halde bulunur. Başka(sı)-için-biri'nin ölçüsüzlüğü anlamlayıcı yerindeliğini ancak kendisini tek tek her kimse ve herkes için eşit olan bir yargılamanın ölçüsü ve teyakkuzu içinden –kendine ihanet etme riski pahasına- açığa vurmakla doğrulayabilir. Sevginin, adil şekilde bir arada varolmanın daima yeni biçimlerini icat etmeye çağrılan tarihsel dünyevi gerçekliğin meydan okuyuşlarıyla sürekli olarak

⁷⁵ Siyaset üzerine klasik düşünceler (Aristo'dan özellikle Hegel'e dek) etik soyutlamayı siyasi olanın somutluğuyla sarmalama eğilimindedirler, oysa Levinas daha çok Platon'dan Kant'a, etiğin yüksek esinlenişine vurgu yapanların çizgisinde yer alır.

⁷⁶ G. Bensussan, *Ethique et expérience*, a.g.e., s. 48.

⁷⁷ S. Crichtley, Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée içinde, a.g.e., s. 318. Crichtley, Rancière'den alıntı yapar ve yönelimselliği Derrida ve Abensour yorumlarından destek alır.

yüzleşen pratik bir bilgeliğin ihtiyatlı taahhütünü riske ederek kendini doğrulamasını olanaklı kılmak için yasanın yasağı ve uzaklaştırılması gerekir.

O halde, (siyasi) adaletin öncelliği ile (etik) yakınlığın önceliği arasında seçim yapmak söz konusu değildir. Bu bakımdan, Levinas'ın daha önceden bahsetmiş olduğumuz formülü (n. 70) tersine çevirmek mümkündür. Merhametten önce gelen adaletin aynı zamanda ondan sonra geldiği savunulabilir, zira merhamet ancak, eğer daha adil kılmak istiyorsa iyice yargılaması gereken müphem bir dünyada içerildiği zaman bir anlama sahip olur. Ama görüldüğü üzere, her daim kendisinin arayışında olan bu adalet, onu kışkırtan ve aşan (*excède*) şeyin kendisini kesintiye uğratmasına, esinlemesine ve yeniden harekete geçirmesine izin verdiği sürece öyledir: “Adalet, etik tarafından kesintiye uğratılmadan önce, kendi esinlenişine göre etiği kesintiye uğratarak bir siyaset tayin eder”⁷⁸. Biz, ontolojik temelli düzenin değil, sağlıklı bir şekilde “diyalektik” olan bir deneyimin fenomenolojik betimlenişinin düzeninin içerisindeyiz; bu düzende de, etik ve siyasi olan, tarihsel ve metafizik olan birbirleri hakkında kaygılanmaktan ve birbirlerini sonu gelmeyen bir çeşit karşılıklı aşkınlığın içine fırlatmaktan vazgeçmezler.

Gönderi

“Felsefe: karanlığı ve geceyi kovalamaksızın, karanlığın ışığını yaratmak.”

Œuvres complètes içinde “Carnets de captivité”, s. 122.

Levinas'ın düşüncesinin başka(sı)-için-biri'nin etik yükümlülüğü üzerinde bu kadar durmasını felsefenin düşünülür anlamları arasında saymak mümkün müdür? Bizi bu soruya olumlu yanıt vermeye götüren üç büyük neden bulunmaktadır. 1) O dönemin felsefesinin ahvalini ıralayan Hegel sonrasında, Levinas'ın Heidegger-sonrası Kantçılık olarak adlandırabileceğimiz düşüncesi varoluşun indirgenemez sonluluğunu özgün bir şekilde ele alır ve ondan akla muktedir bir özgürlük çağırarakla yetinmek yerine öznenin içinde ölçüsünü bu öznenin teşkil etmediği bir seçimin teklifiyi oyan bir başkalığın kışkırtması üzerine odaklanarak bu sonlulukta anlamlı bir yönelimsellik keşfetmeye girişir. 2) Burada, kaynakları etik-dinsel (İncil kaynaklı) bir dilin geleneğinde bulunan ama kendisine yol açan ve onu taşıyan Söyleyiş'in esinine kendi kendisini gönderen bir yazının söylenmişlerinde kendisini açığa vurmaya ya da bunlara eklemlemeye kendisini mecbur bırakan bir tanıklık ediş vardır sonsuza. 3) Bu şekilde yeniden ele alınan sonsuz fikri de tüm dogmatik kesinlemeleri reddeder. Bu fikir kendisini ona karşı çıkan şeyin imtihanına sokarak, geçmiş geleneklerle olduğu kadar, ifşa etmeden ve yerindeliğini sinamadan edemeyeceği tarihsel güncellikle de her daim yeniden yüzleşerek, eleştirel bir güç olarak iş görür: zira “felsefe adalete hizmet eder, kendi-için'in özverisine insaf, yükümlülüğe adalet getirir” (AE, 210).

Bu tür bir düşüncenin felsefi bakımdan doğru şekilde “alımlanması”na dair ne gibi sonuçlar çıkmaktadır? Öncelikle, bu düşünceyi tüm karmaşıklığıyla almak, onu salt empatik Söyleyişinin vurgulanışına indirgememek önemlidir. “Başka(sı)-için-biri”, göstermeye çalıştığımız üzere, Levinasçı anlamın uç noktasını oluştursa da, bütünü oluşturmaz; bu anlamın uyanışı ve ettiği tanıklık her zaman oluşmakta ve bozulmakta olan mantıksal bir dokunun içerisinde meydana gelirler. Ona adalet vermek kuşkusuz ilk önce, fenomenlerin dünyasından ve onların işin özünde bulunan kavranışlarından yola çıkarak, rahatsız

⁷⁸ G. Bensussan, *Ethique et expérience*, a.g.e., s. 69.

ediciliğinin tüm gücüyle ortaya çıkmasına izin vermektir, uyanmanın şoku gibi veya bir başkılığın benimsenemez delip geçişi ile benimsenemez bir gönderi gibi. Ama bu aynı zamanda, deneyimimizin bütünü içinde ve bu bütün için doğru eleştirel yerindeliğini daha iyi duyumsamak adına bize geri gelmesine izin vermektir onun –“bize geri gelen bir dışarıya gibi”⁷⁹–; bu deneyimi mümkün olan en mâkul şekilde düşünür ve üzerinde kafa yorarız⁸⁰. Yani eğer Levinas’ın düşüncesini “bugünün uğraşları”larıyla⁸¹ harmanlamayı öğrenmek bir önem arz ediyorsa, bu ancak bir düzen vermemiz gereken ortak dünyanın prozaik ve dramatik karmaşıklığının merkezine bu düşünceyi koymak ve onun orada iş görmesini sağlamakla olur. O halde yalnızca, anarşik aşırılıkta Söylenmiş olmayan bir Söyleyiş’in efsunlu ya da bina edici retoriğiyle yetinmemek, bunun yerine “başka için”in teyakkuzunu/uyanıklığını çözümlemenin ve ayırıştırmanın, anlamının ve yargı vermenin akli başında kesinliğini talep eden bir gerçekliğin içerisine sokmak gerekir. Yüz’ün anlamlayıcı imtihanının –“hiç olmayan bu sorgu – görünür hiçbir şey olmayan her şey”⁸²- etik bir soyutlamanın sınırlarının içine kapanmaması, ama onun “başka-için”inin yoğunluğunun tüm-başkaları’nın müşterek dünyasında olabildiğince yayılması için: parçalanıp dağılmış bir bütünlüğün tam kalbinde sonsuz, her şeyi istila etmeye yönelmeden bizi yaralayamayacak bir yanış, hiçbir şeyde yanılmadan ama hiçbir şeyi içinde bulunduğu durumda bırakmadan.⁸³

⁷⁹ J. L. Nancy, esinini Levinas’ın yazılarında bulduğu, “dışarıda-tutulma”nın, “(bir şeyi) ya da kendini dışarıda tutma”nın (389), “her şeyin dışında”nın (391) etik hamlesini başka türlü tınlama ve daha da ileri götürme arzusunu dile getirirken D. Cohen ve Levinas’ın (385. ve 390. sayfalarda alıntılanan) bu formülasyonuna yaslanır.

⁸⁰ Ben, bizi “üzerinde düşünenin ve anlamının yeniden sahiplenilmesinin söz konusu bile olmadığı bir deneyim içinde, çekincesizce deneyim kavranının dışına” (Nancy, a.g.e., s. 387-388) taşınmasına izin vererek, “dışarı”nın sırf kendisi için yüceltilmesinin uygun olduğuna inanmıyorum. Çünkü bu, her tür anlamlayıcı eklemlmeyi reddederek Söylenmiş olmayan bir Söyleyiş’in tek yönlü anlığıyla yetinmek riskini almaktır.

⁸¹ F. D. Sebbah’ın *Levinas et le contemporain* adlı kitabında, 1935 tarihli “L’actualité de Maimonide” adlı bir makaleden alınmış bu parça anımsatılır (a.g.e., s. 11) ve gerçekte küreselleşmiş bir eko-teknik (éco-technie), “sonsuzun oyduğu sonsuz mesafe”ye (s. 210) göz kulak olan bir düşüncenin toplumlarımız için ne kadar yerinde olduğunu gösterme kaygısı taşıyan bir çalışmanın ana izleği..

⁸² F. D. Sebbah, *Levinas et le contemporain*, a.g.e., s. 195.

⁸³ *Le sens de la transcendance-autrement* (PUF, 209) adlı kitabının sonuç kısmını oluşturan “iç tınlamalar” aşkınlığın tınlıklığıyla içkinliğin anlamını “bir arada tutmayı denemek” (s. 161, n. 2) amacıyla zaten “Emmanuel Levinas ve Eric Weil isimleri”ni anar. O tarihten sonra, Weil’in daha klasik perspektiflerinden yola çıkarak aynı yönelimselliği sağlamaya girişen *Le courage de la raison-La philosophie pratique d’Eric Weil*’i (Le Félin, Paris, 2009) yayınlamış bulunmaktayım.

Levinas ve Veludiyetin¹ Aşkınılığı

Robert Bernasconi

İngilizceden Çeviren: Zeynep Direk

Levinas'ın baskın imajı onun bir etik filozofu olduğudur, daha kesin bir biçimde söylersek, etiğın imkânının filozofu olduğudur ki, bu imkânın da yüz-yüze ilişkide temellendiğı söylenir. Buna karşın Bütünlük ve Sonsuz, Levinas'ın bu resmini onun diğerkitaplardan çok daha fazla destekleyen kitap, “Yüzün Ötesi” başlığını taşıyan dördüncü ve son bölümünde bir eros ve veludiyet tartışmasıyla son bulur. Yüz-yüzenin filozofu nasıl yüzün ötesine geçebilmiştir? Yüz-yüzeliğın temel bir statüsü olduğuyiddiaları bakımından bunun sonuçları nelerdir?

Benim Levinas'ın stratejisini açıklamam, onun konumunun bir savunusuyla karıştırılmamalı. Birçok okur bu sayfalarda Levinas'ın dışılığı ele alışını, örneğın “dışıl olanın asla bozulamaz olan bekareti” ve “Ebedi Dışıl”ye yaptığı göndermeleri hiç kabul edilemez buldu.² Cinsiyetçi stereotiplere başvurmakla kalmıyor, onları güçlendiriyordu. Bütünlük ve Sonsuz'daki veludiyet tartışmasında baba-oğul ilişkisini açıkça ayrıcalıklı kılması da derinden rahatsız edicidir. Bu eleştiriden kaçılabilmesinin bir yolunu görmüyorum ve aynı cinsiyetçi stereotiplerin yeniden dirildikleri bir dünyada bu ciddi bir meseledir. Levinas'ın felsefesinde feminist felsefenin gelişimi için kaynaklar bulunabilir mi bulunamaz mı sorusundan bağımsız olarak, Levinas'ın felsefesinde bu motiflerin bulunması hepimizi tereddüde düşürmeli. Kısacası, “Yüzün Ötesi”nin eros ve veludiyet üzerine sayfaları Levinas'ın en çok dikkat sarfederek çalıştığı sayfalar arasındadır ve yorumculardan onlar hakkında çok şey öğrendim, fakat bu sayfaları anlayışımız bir bütün olarak kitabı kavrayışımızla çok iyi bütünleştirelememiştir. Neyin kabul edilemez olduğunuy söylemek, hangi felsefi telâkkilerin Levinas'ı kitaba bu bölümleri dâhil etmeye sevkettiğı hakkında bir açıklama yapmaktan çok daha kolaydır, ki ben burada bu ikincisini yapmaya girişeceğim.

Bütünlük ve Sonsuz'un bazı okurları “Yüzün Ötesi” başlığını taşıyan bölümle birlikte yaşamaktansa onsuz yaşamayı tercih ederler. Bu bölüm onların okumalarında gözden yitip gider. Bu ruh içinde, önde gelen bir Levinas bilgini kendi hesabına bu fikre karşı çıkmaya çalıştığı halde, şu soruyu sorar: Acaba “Yüzün Ötesinde” Levinas'a “sonra gelen bir düşünce” değil midir, dahası Bütünlük ve Sonsuz onsuz daha iyi olmaz mıydı?³ Bu bölüm Levinas'ın düşüncesinin ilk döneminin, Bütünlük ve Sonsuz'un hâkim etik mesajıyla kolay kolay uzlaştırılamayacak, bir kalıntısı olarak anlaşılabilir ve bu belki de daha kabul edilebilir bir okumadır. Bu sayfaların bazen sözcüğü sözcüğüne, on yıl önce sunulan

¹ Fécondité/fecundity kavramı derginin diğerkövrirlerinde, derginin çeviri politikasının bir sonucu olarak “doğurganlık” olarak karşılanmıştır [ed. n.].

² Emmanuel Levinas *Totalité et Infini*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1961, ss. 235-6; çev. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1959, s. 258. Bundan böyle Tel ve TI.

³ Bettina Bergo, *Levinas Between Ethics and Politics*, Dordrecht: Kluwer, 1999, ss. 108 ve 130. Bergo yalnızca soruyu sormuyor, Levinas'ın bu bölümü kitaba sonradan eklediğine inanmasının sebebini de açıklıyor. Benim makalem, buna alternatif bir görüş olarak anlaşılabilir.

çözümlemeleri tekrar ettikleri olgusu bu görüşü destekler. Ayrıca bu sayfalara hâkim sözcük dağarcığı –veludiyet ve babalık— Olmaktan Başka Türü’de yoktur.⁴ Benim bu makaledeki argümanım şunu ileri sürüyor: Levinas’ın her şeyin üstünde etiğin anlamının düşünürü olarak nitelendirilmesi, bazı yorumculara “Yüzün Ötesinde” bölümünü marjinalize etmek veya tamamen gözardı etmek için farazi bir zemin verebilir, ama bu nitelendirme Levinas’ın felsefi yöntemini çarpıtma riskine girerek yapılır. Gerçekten de biz Levinas’ı bir yüz-yüze etiğinin terimleriyle sunmakta aceleci davrandığımız için kitaplarının bazı bölümleri bütünüyle gereksiz kılınmış olmaktadır.

Levinas gittikçe daha ünlü olmaya başlayınca ve nasıl okunduğunun farkına vardıkça, öncelikle bir etik düşünürü olarak okunmaya gitgide daha çok itiraz ettiğini anımsamalıyız. Aşkınlığın anlamını ararken bir noktada etiğe yönelmiş olduğu halde, ilkin ve öncelikle bir aşkınlık düşünürü, aziz olanın düşünürü olarak okunmayı talep etti.⁵ Başka bir yerde Levinas’ın bu nokta üzerindeki ısrarının ne anlama geldiğini çok iyi anlamak için, etiğin onun eserlerindeki yerini aşkınlığın biçimsel yapısı olarak kazandığını fark etmek gerektiğini öne sürmüştüm. Bu biçimsel yapı içinde aşkınlık dışkınlık (*excedence*) olarak anlaşılmıştır ki, bu Levinas’ın belli bir türkaçışa, yine de bir ayağını varlıktan tutan bir varlıktan çıkışa verdiği addır.⁶ Bu makaledeki amacım, Levinas’ın neden yüz-yüze hakkında yaptığı açıklamayı yüzün ötesine geçen bir tartışmayla sürdürmesi gerektiğini bu yaklaşımın nasıl en iyi şekilde açıkladığını göstermektir.

Aşkınlık baştan beri Levinas’ın başlıca izleğidir. Bununla birlikte baştan sona dek tuhaf bir aşkınlık kavrayışı rehberliğinde yolunu bulmuştur. Daha 1935’te Kaçış Üzerine’de Levinas sonsuz bir varlıkla birliktelik olarak anlaşılan geleneksel aşkınlık kavrayışını “dışkınlık” adını verdiği şey uğruna reddetti; dışkınlık varlıktan sadece kaçmak için bir dışarı çıkış demektir.⁷ Sonlu varlığın sınırlarını aşma ihtiyacını kabul eden, ama çıkış yapmayı her zaman bir yere sığınmak (DE 71; OE 53) olarak ele alan geleneksel aşkınlık fikrine karşı Levinas yalnızca terk etmeyi, dışarı çıkmayı, varlığın hapisanesinden kaçmayı özlediğimizi, fakat bu özlemin belli bir yere, hatta o yer bilinmez olarak tanımlanmış olsa bile, gitme niyeti taşımadığını iddia etti (DE 73; OE 54). O zaman bu açıklamanın kökleri bir ıstırap fenomenolojisinde ve ıstıraptan kurtulma arzumuzda bulunuyordu. Gerçekten de Levinas’ın burada kaçış ihtiyacı adını verdiği şey daha sonra “arzu” adını vereceği şeye ait terimlerle daha iyi düşünülür. Gerçekliğin ancak mutlak doluluk (DE 77; OE 58) olduğu zaman, tam ve en gerçek halinde olduğu fikrine bağlı bir biçimde geleneksel olarak bir eksiklik, varlığımızın bir yetersizliği olarak kavranan ihtiyaç, burada insanın sonluluğu ve “tatminin ihtiyacı karşılamaya

⁴ Levinas’ın 1948’de yapılan Onuncu Uluslararası Felsefe Kongresi’ne katkısı olan “Çoğulculuk ve Aşkınlık” çok az değişiklik yapılarak “Aşkınlık ve Veludiyet” başlığıyla Bütünlük ve Sonsuz’un E bölümü olarak yeniden yayımlanmıştır. “Pluralisme et Transcendence,” Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, yayına hazırlayanlar E. W. Beth ve H. J. Pos, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1949, cilt. I, ss. 381-383. Bkz. Te I 251-254; çev. TI 274-277. Levinas eros ve veludiyet fikirlerini Bütünlük ve Sonsuz’dan sonra yeniden ele aldığı halde, onlardan vazgeçmiş de değildir. Gerçekten de, 1988’de yapılan bir söyleşide, onlardan hâlâ incelenecek şeyler barındıran bakış açıları olarak söz eder. Emmanuel Levinas, Entre nous (Paris: Grasset, 1991), s. 258; çev. Michael B. Smith ve Barbara Harshav, Entre Nous, New York: Columbia University Press, 1998), s. 228. Bundan böyle EN ve ENT.

⁵ Bkz., örneğin, François Poirié, Emmanuel Levinas, Qui êtes-vous?, Lyon: La Manufacture, 1987, s. 95; çev. Jill Robbins ve Marcus Coelen, Is It Righteous to Be?, Standford: Standford University Press, 2001, s. 49.

⁶ Emmanuel Levinas, De l’existence à l’existant, Paris: Vrin, 1998, s. 9; çev. A. Lingis, Existence and Existents, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001, s. xxvii. Bundan böyle DEE ve EE. Bkz. Robert Bernasconi, “No Exit: Levinas’ Aporetic Account of Transcendence,” Research in Phenomenology, cilt 35, 2003, ss. 101-117.

⁷ Emmanuel Levinas, De l’évasion, Montpelier: Fata Morgana, 1982, s. 69; çev. Bettina Bergo, On Escape, Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 51. Bundan böyle DE ve OE.

yetmemesi” biçiminde yeniden düşünülmüştür çoktan. Bu ihtiyaç, Bütünlük ve Sonsuz’daki arzu gibi, tatmin edilemezdir, fakat daha sonraki arzu kavramına benzemeyen bir biçimde tatminden kopuş, tatmini yoğun bir ıstırapla ilişkilendirmek suretiyle gerçekleştirilmiştir. Bu ıstırap o denli yoğundur ki, kurtulmak için ölmeyi dileriz (DE 79; OE 59). Dışkınlık böylece nereye gittiğini bilmeksizin bir çıkış ihtiyacı olarak betimlenebilmiştir (DE 78; OE 58-59).

Fakat bu açıklamanın başka bir tarafı daha vardır: utanç fenomeni kendinden kaçmanın radikal imkânsızlığını gösterir (DE 87; OE 64). Kaçma çabasında varlığa çakılı olduğumuzu, ona lehimlendiğimizi keşfederiz (DE 70; OE 52). Ben moi ile soi arasındaki bir bağla kendine zincirlenmiştir, her ne kadar bu bağı kırmak istese de. Başka bir deyişle felsefenin daha önce bir birlik olarak kavradığı özdeşlik (kimlik) şimdi “bir tür ikilik” (DE 73; OE 55) olarak kavranmıştır. Bulantı bu ikiliği “bir kimsenin neyse o olmasının imkânsızlığı” (DE 90; OE 66) olarak ifşa eder. Bulantı anksiyetesi, zira dışarı çıkma çabamda kendimi çakılı bulurum (DE 90; OE 66).

Daha sonraki eserlerinde Levinas aynı yapıyı incelemeyi sürdürdü. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Varoluştan Varolana’da, idealizmin inkâr etmeye çalıştığı konuma veya bir ayağı varlıkta olmaya hakkını iade etmeye odaklandı ve bu küçük kitaptaki çözümlemelerin sonuna doğru, yine dışkınlık adını verdiği şeye karşılık gelen radikal aşkınlık açıklamasının zeminini eros’ta buldu: eros içinde ego kendisinden kalkar, kendisinden çıkar, benliğin kendisine dönüşünden kurtulur, ama kendisini de beraberinde taşır (DEE 164-165; EE 99-100). Levinas eros’ta ego (le moi)’nun, kendisinden bir tür vecd ile çıktığı fikrini reddetti: Ben’in belli bir kaybının söz konusu olduğu geleneksel aşkınlık anlayışına uygun düşerdi bu, ama Levinas onu çelişkili olduğu için reddetti: eğer ortada artık benlik kalmadıysa kendini aşma nasıl olabilecektir (DEE 164-65; EE 100)?⁸ Levinas bu noktada geleneği eleştirdiği halde kendi dili de öyle gerilmiş ve zorlanmış ki, eğer dışkınlığın biçimsel yapısının veludiyette ve özellikle de bir oğul sahibi olmada somutlaşmış bir biçimde bulunabileceğini söylememiş olsaydı (DEE 164; EE 100), onu anlamının mümkün olup olmayacağını insan soruyor kendisine.

Bu imkânı daha da aydınlatmak için Levinas okurlarını 1946-1947 yıllarında verilmiş olan dört dersten oluşan Zaman ve Başka’ya gönderdi. Bu dersler de aşkınlığın dışkınlık modeli etrafında örgütlenmişti, zira Levinas’ın yaptığı sorgulama bu yapıyı gitgide artan bir biçimde yakınsayan bir dizi betimleme biçimini almaktadır. Böylelikle ihtiyacın aşkınlığına geçmeden önce dünyaya doğru aşkınlık anlamında mekânın aşkınlığıyla işe başladı. Buradan ifadenin aşkınlığına yöneldi, amacı sonunda dışı eros yoluyla veludiyetin aşkınlığına varmaktı.⁹ Veludiyet, dışkınlıkla ilgilenmesinin bir sonucu olarak kendisini ona dayatan bir soruya verdiği yanıttı. Bu soru şudur: “Nasıl olur da ben bir senin başkılığında, bu sende massolmadan (*without being absorbed*), kendimi yitirmeden ben kalabilirim?” (TA 85; TO 91). Kendine geri dönmeden gitme, terk etme sorusudur bu. Veludiyetin anlamı şu cümlede dile getirilmiştir: “Ben bir şekilde çocuğum” (TA 85-86; TO 91). Veludiyet, Levinas’ın belirttiği gibi, ego’nun kendisine başka haline gelmesinin “tek yolu”dur: oğul “bana bir yabancı olmasına rağmen ben’imdir” (TA 85; TO 91). Özne, Batı’nın felsefi

⁸ Klasik aşkınlık fikrine karşı Levinas Bütünlük ve Sonsuz’da benzer bir şey söyler: “Aşan özne aşkınlığında sürüklenip gitmiştir. Kendisini aşmaz” (Tel 251; TI 274).

⁹ Emmanuel Levinas, Le temps et l'autre, Paris: Presses Universitaires de France, 1983, ss. 49, 74 ve 79; çev. Richard Cohen, Time and the Other, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, ss. 66, 82 ve 87. Bundan böyle TA ve TO.

geleneklerinin öznelliği düşünme girişiminin bir özelliği olan kendine geri dönüş söz konusu olmaksızın kendisini terk ederken bile, ondan bir şey korunmuştur. Levinas buna “geleceğin gizemine doğru şimdinin zamansal aşkınlığı” adını verdi (TA 89; TO 94) ve onun Eleacı ve Platoncu varlık mefhumuna ait terimlerle anlamlandırılmayacağını belirtti. Başka bir deyişle Levinas’ın Zaman ve Başka’daki usulü bu özgül biçimsel dışkınlık yapısının somutlaştığı yeri aşama aşama göstermekti.

Bu okuma Zaman ve Başka’nın ana odağının veludiyet değil, eros olduğu yargısını verenlere karşı çıkar.¹⁰ Zaman ve Başka’da Levinas “egonun hipostazla başlayan kendisine dönüşünün, eros tarafından açılan gelecek perspektifi sayesinde, çaresiz olmadığını” (TA 86; TO 91) ileri sürer. Levinas’ın burada Jean Wahl tarafından şöyle ifade edilen bir saptamayla hareket ettiğine inanıyorum: “Eğer aşkınlık hareketi nihayetinde aşkınlığa göndermeyle açıklanmışsa, gerçek anlamda aşkınlık yoktur artık.”¹¹ Bunu başka bir felsefi dille ifade edersek, Levinas eros’u veludiyette temel bir rol oynar olarak görür, çünkü aşkınlık ancak değişmez bir biçimde kendine bir geri dönüş içeren Dasein’in imkânlarının projeksiyonuna ilişkin Heideggerci modelden kopulduğu ölçüde mümkündür. Çocuk sahibi olmak bir proje haline geldiği anda veludiyet bu bakımdan başarısız olur.¹² Eğer erotik ilişkinin amacı çocuk yapmak ise her iki partner de diğerini bir araç durumuna indirgemıştır. Bununla birlikte diğeriyle bir erotik ilişki içinde, bize bağlı olmayan, “bizim başlatmadığımız” ve “sebebsiz” (TA 92; TO 88-89) bir hareket içinde bulunuluyorsa o halde bir aşkınlık ilişkisi vardır. Levinas tüm çocukların kazayla olmasını istemiş gibi görünür ve dışıl, Zaman ve Başka’ya göre, eril bakış açısından gizem ve alçakgönüllülük olarak tanımlanması zemininde (TA 79-80, TO 86-87) “mutlak zıt olan zıt” (TA 77; TO 85) ise, bunun sebebi kısmen Levinas’ın üremenin bir gizem olmasına gerek duymasıdır.¹³ Aynı sebeple, gelecek beklentileriyle birlikte bulunan bir proje fikrinden kaçma çabası içersinde Levinas şehveti “tek gelecek yönelimi” olarak adlandırır. Şehvet Levinas için “tüm içerikten saflaşmış bir gelecek” (TA 83; TO 90) olayıdır. Özel olarak bir yere yönelmiş olmayıp bir kaçış olan aşkınlık olarak bir dışkınlık biçimidir.

Levinas’ın bu ayrıcalıklı içgörüyü eril bakış açısına atfetmesinin ortaya çıkardığı sıkıntılardan yakınmak için haklı pek çok sebep bulunabilir, fenomenolojik olarak bunun bir erkek olarak kendi bakış açısı olduğu bütünüyle anlaşıldığı halde.¹⁴ Ancak ne dendiğinin de anlaşılması gerekir. Çocuğun bu saf geleceği karşısında ego artık sırf bu ego değildir, ama yine de bir ego olarak kalır. Ben kendimi bir başkasında kaybetmeden ben olarak kalırım, çünkü babalıkta ben kendine başka olur: oğul “ne de olsa bana bir yabancı olan ben”dir (TA 85; TO 91). İşte bu yüzden eros da dışkınlık olarak aşkınlığın yalnızca bir yakınsaması olarak ele alınmıştır ve bu aşkınlık daha tam olarak oğulda gerçekleşmiştir:

¹⁰ Zaman ve Başka’da eros’un rolü o kadar vurgulanmıştır ki, Stella Sandford değerli açıklamasında veludiyetin henüz ana odak olmadığını düşünür gibidir. Diğer pek çok noktada, özellikle de aşkınlık üstündeki ısrarında onunla aynı fikirde olduğum halde bu noktada onunla aynı fikirde değilim. *The Metaphysics of Love*, London: Athlone Press, 2000, ss. 64-65.

¹¹ Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neuchatel: La Baconnière, 1944, s. 35.

¹² Bu itiraz Jean-Luc Thaysse tarafından Eros et fécondité chez le jeune Levinas, Paris: L’Harmattan, 1998, s. 267’de dile getirilmiştir.

¹³ Bütünlük ve Sonsuz yazıldığı sırada argüman daha karmaşıktır, fakat hâlâ sorunludur. Orada nesep bağı *ex nihilo* yaratım fikriyle ilişkili bir biçimde düşünülmüştür: “Bu *ex nihilo* yaratımın anısını muhafaza etmediği sürece, nesep bağının kendisi ben’in kaderine ösel gibi görünemez. Eğer *ex nihilo* yaratım olmasaydı oğul hakiki bir başka olmazdı” (Tel 35; TI 63). Dahası, babanın “Ben çocuğumda bir başkayım” diyebilmesi bizim *ex nihilo* yaratım fikrine sahip olduğumuzun bir kanıtıdır (Tel 244; TI 267).

¹⁴ Bkz. Jacques Derrida, *L’écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, s. 228n; çev. Alan Bass, *Writing and Difference*, London: Routledge, 1978, ss. 320-1 n 92.

Ne sebep mefhumu ne de sahip olma mefhumu veludiyet olgusunu kavramamıza olanak tanır. Çocuğuma sahip değilim; bir biçimde çocuğumum ben.... Varlığım yoluyla, sempati yoluyla değil, oğlumum ben. Egonun hipostazla başlayan kendine geri dönüşü, eros yoluyla açılan gelecek perspektifi sayesinde, çaresiz değildir o halde (TA 86; TO 91).

Düşüncesinin bu aşamasında Levinas'ın izlediği usul daha sonra biçimsel bir yapının "somutlaştırılması" adını vereceği şeyin yerini bulma arayışı biçimini almış gibi görünür (Te I 148; TI 173). Bütünlük ve Sonsuz'da bu usul tamamen açık hale gelmiş ve kitabın biçim kazanmasını, bütünüyle belgelenmemiş biçimlerde, yönetmiştir.¹⁵

Levinas biçimsel yapıya somut betimlemeleri zemininde ulaşmaya kalkışmamıştır. Tespit ettiği yapı onun Batı felsefesini bir aşkınlık arayışı olarak kavrayışından çıkmıştır. Bu yapı, Zaman ve Başka'da olduğu gibi, Bütünlük ve Sonsuz'da da Levinas'ın hangi fenomenleri inceleyeceğini, yapının gerçekleşmesine gelmeden önce o yapıya yakınsayan hangi betimleme dizilerinden geçtiğini belirlemiştir. Aşkınlık açıklamasına geçmeden önce "aşkınlığa benzer ilişkiler"i incelemiştir (TeI 81; TI 109). Aşkınlık açıklamasına göre, "aşkınlık bir ben'in aşkınlığıdır" (TeI 282; TI 305), öyle ki ben aşkınlıkta kaybolup gitmemiş, muhafaza edilmiştir (TeI 254; TI 276). Levinas iyiliğin "bir benden çıktığını (sort d'un moi), özel olduğunu ve dahası, iyilikte benin korunduğunu" açıklamıştır (TeI 282; TI 305). Bu bir çıkıştır, ama yine de başlangıç noktasını geride bırakmayan bir çıkıştır. Heidegger'in temel ontolojisi somuttan biçimsel, egzistansiyelden egzistansiyale (*existentiell to the existenzial*) doğru ilerlediği halde Levinas biçimsel yapıdan onun somut içeriğine geçmiştir.¹⁶ Biçimsel olandan somut olana geçiş Levinas'ın eserlerinde fenomenolojik betimlemenin yerini temin eder.¹⁷ Bütünlük ve Sonsuz'un Önsöz'ünde "yönelimsel çözümleme somut arayışdır" diye yazdığına bunu kastetmişti (TeI xxii; TI 28).

Biçimsel yapıların somut betimlemelerle düzeltilmesi veya dönüştürülmesi Levinas'ın yöntemi için merkezidir. Bunu en azından kısmen hem Kaçış Üzerine'deki ıstırap açıklaması zemininde hem de Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce'de, geleneğin düşündüğü biçimsel aşkınlık yapısının yeni bir dışkınlık modeli sağlayacak şekilde dönüştürülmesinde görmüştük zaten. Bütünlük ve Sonsuz'un Önsöz'ünde şu pasajda ifade edildiği şekliyle biçimsellikten çıkarmanın anlamı budur: "Düşüncenin biçimsel yapısının (bir noesis'in noema'sının) bu yapının gizlediği, ama onu ayakta tutan ve ona somut anlamını yeniden kazandıran olaylara bölünmesi zorunlu, fakat analitik olmayan bir dedüksiyon oluşturur. Bu bizim sunumumuzda "yani", "tam olarak", "bu şunu gerçekleştirir", "bu şu olarak hâsıl olur" gibi ifadelerle belirtilmiştir" (TeI xviii; TI 28). Aynı ile başka biçimsel yapısının, asimetrik bir ilişki olarak ben ve Başkasına tercüme edilışinde bu sürecin nasıl çalıştığı görülür. Belki

¹⁵ Bununla birlikte Levinas'ın, aşkınlığın veludiyette bulunduğu bir aşkınlık metafiziğinin yaratıcısı olarak okunmasının Stella Sanford tarafından tamamen öngörüldüğünü kaydetmekten mutluluk duyuyorum. The Metaphysics of Love, London: Athlone Press, 2000, ss. 64-65.

¹⁶ Emmanuel Levinas, De Dieu qui vient à l'Idée, Paris: Vrin, 1986, ss. 205-6; çev. Bettina Bergo, Of God who Comes to Mind, Stanford: Stanford University Press, 1998, s. 133. Bundan böyle DVI ve GCM. Elbette eğer Heidegger'in metontoloji mefhumu hesaba katılırsa karşılaştırma daha karmaşık bir hale gelir, zira Heidegger somuta döner. Bkz. Robert Bernasconi, "The Double Concept of Philosophy and the Place of Ethics in Being and Time", Heidegger in Question, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993, ss. 25-39.

¹⁷ Bunu örneğin, "Barış ve Yakınlık"ın üçüncü bölümünün başında da görürüz. Levinas orada şöyle yazar: "Barışın biçimsel çözümlemesini... bu yapıları biçimselliklerinden çıkarmaya girişmeksizin ve onları somutluklarında keşfetmeksizin, yani fenomenolojik olmayan bir biçimde yapmadık." Emmanuel Levinas, "Paix et proximité." Les Cahiers de La nuit surveillée, yayımlayan Jacques Rolland, Paris; "Peace and Proximity" Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings içinde, yayımlayan A. Peperzak, Bloomington: Indiana University Press, 1996, s. 166.

de daha açık bir biçimde, ayrılık ilişkisi yapısının sonsuzluk fikrine tercüme edildiğinde görülür ki, sonsuzluk fikrinin Descartes'ta Tanrı'nın varoluşunun bir ispatını oluşturuyor olması dönüştürülmüş veya düzeltilmiştir (Tel 186-90; TI 210-14). Levinas bunu açık bir biçimde “bu bütünüyle boş gibi görünen mefhumun ... biçimsellikten çıkarılması veya somutlaştırılması” olarak adlandırmıştır (Tel 21; TI 50). Levinas'ta, Descartes'ta olması imkansız bir biçimde, cömertlik yoluyla meydana gelir bu: “Ötekini tanımak vermektir” (Tel 48; TI 75). Vermek şeylerden ayrı olarak meydana gelen arzunun bir dönüşümüdür ve başlangıçtaki aşkınlık modelini sağlar.

Bu bizi doğrudan, Levinas'ın yönteminin diğer ikisiyle yakından ilişkili üçüncü bir özelliğine götürür ve söz konusu özellik onun ilerleyiş biçimini Heidegger'inkinden en açık bir biçimde ayırt eder.

Burada uygulanan yöntem gerçekten de ampirik durumların koşulunu aramaktan müteşekkildir, fakat koşullayan imkanın gerçekleştiği ampirik denen gelişmelere—somutlaşmaya—temel imkânın anlamını, o koşulda görünmeyen bir anlamı belirtme gibi ontolojik bir rol verir. (Tel 148; TI 173)

Levinas örneğin “Tanrı ve Felsefe”de etik aşkınlığın anlamıdır dediğinde gördüğümüz budur (DVI 114 n15; GCM 100 n23). Heidegger'de bulduğumuzun tersidir bu. Levinas Heidegger'in egzistansiyeli ayakta tutmak için egzistansiyali kullanma biçiminde “kişisiz olanın ve nötrün sinsi biçimlerine itaat etmenin” bir örneğini gördü (Tel 250; TI 272).¹⁸

Bu usule uygun bir biçimde, Bütünlük ve Sonsuz'un ana gövdesini açan sayfalar çift bir görev ortaya koyar. İlkın, Levinas aşkınlığın biçimsel yapısını açıklamayı hedefler. Bu büyük ölçüde Birinci Bölüm'de, “Aynı ile Başka”da meydana gelir ve burada işlemekte olan aşkınlık mefhumu yine dışkınlıktır ki, bunu vecdin, kendisine çakılı ve tek ayağını varlıkta tutan bir ben kavrayışı lehine reddi doğrular (Tel 6; TI 36). İkinci olarak, bu yapının somutlaşmasını saptamaya yönelir. Ayrılığın zemininde beni sorguya çeken Başkasıyla etik ilişkinin aşkınlığın somutlaşması olmasının anlamı, Levinas şunu yazdığında açıklığa kavuşur: “Metafizik, aşkınlık, aynının başkayı, ben'in Başkasını buyur etmesi somut olarak, aynının başka tarafından sorgulanması, yani bilmenin eleştirel özünü gerçekleştiren etik olarak hâsıl olur” (Tel 13; TI 43). Benzer bir biçimde konukseverlik, “insanların biraraya gelmesi ve ayrılığı ilksel olgusu: mutlak bir biçimde aşkın Başkası için duyulan Arzuyla çakışır” (Tel 147; TI 172).

Şimdi “Yüzün Ötesinde” adlı bölüme dönerek, Levinas'ın sunumunun dışkınlık olarak aşkınlık arayışıyla yönetildiğini göstermek istiyorum. Bu bölüm kitapta daha önce yapılan Başkasıyla ilişki tartışmasının kısa bir tekrarıyla başlar ve Levinas'ın neden yüz-yüze ilişkide duramayacağını bir açıklamasını sunarak, aşk ve veludiyeti hem Başkasının yüzdeki epifanisini varsayan hem de aşan bir düzlem olarak ortaya koyar (Tel 231; TI 253). Veludiyet yüz-yüzde meydana gelen aşkınlığı aşmaz yalnızca. Daha radikal bir aşkınlıktır. Ona “aşkınlığın tümü” adını verir (Tel 264; TI 267). Şimdi bu iddiayı incelemek ve aynı

¹⁸ İtiraz “Ontoloji Temel midir?” içinde, ontoloji ile metafizik arasındaki bir fark biçiminde karakterize edilmiş anlaşmazlıkla birlikte bulunur. Emmanuel Levinas, Entre nous, Paris: Grasset, 1991, s. 18; çev. Michael B. Smith ve Barbara Hanshaw, Entre nous, New York: Columbia University Press, 1998, s. 5. Olmaktan Başka Türü'de tekrarlanmıştır. Levinas bu eserinde Heidegger'de ve genel olarak fenomenolojide ontğin kendisini ontolojik olana teslim ettiğinden ve egzistansiyelin anlamını egzistansiyalde açığa vurur hale getirildiğinden şikâyet eder. Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'existence, The Hague: Martinus Nijhoff, 1974, s. 101; çev. Alphonso Lingis, Otherwise than being or beyond essence, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981 s. 80. Bundan böyle AE ve OB.

zamanda da eros ve veludiyet üstüne bölümde Levinas'ın ne zaman dışının yalnızca bir figür olduğu, saf biçimsel düzeyde yazdığını, ne zaman “ampirik olarak dışı”ye gönderme yaptığını belirlemenin zor olduğunu haklı bir biçimde gözlemleyen Donna Brady'nin ortaya koyduğu sorunu ele almak istiyorum.¹⁹

Bütünlük ve Sonsuz'un IV. Bölümünün giriş kısmında, Levinas bir aşkınlık biçimi olduğu yargısı verilen yüz-yüzenin hangi anlamda yeterince radikal olmadığını serimleyerek aşkınlık olarak veludiyetin radikalliğini göstermeye girişir. Meramını anlatma çabasıyla başlar ve bunun sınırlarını koymaya çalışır. Kitabın başlarında, “Sorgulanan Özgürlük” başlığı altında, Levinas ahlâkın nasıl olgulara değil, Başkasına boyun eğme olarak ortaya çıkan utançla başladığını betimlemişti (TeI 5-6; TI 83-4). Bu ben'in kendisini ortaya koyduğu (TeI 10; TI 40) meramını anlatmaya yol açar ve bu savunı içinde ben özenetimini yeniden kazanır ve buyurur (AE 130; OB 102), böylece aşkınlığın anlamından ödün verir. Eğer bu tartışmayı, Levinas'ın Hegelci tarihin yargısını hedefe koyduğu üçüncü bölümün son paragraflarıyla yan yana koyarsak meramını anlatmanın sınırları daha da açık bir biçimde çizilir.

Levinas orada tarihin yargısından kaçan meramını anlatmaktan hızla meramını anlatmayı ayakta tutan Tanrı'nın yargısına geçmiştir. Bununla birlikte, bu mütalaaların sonunda bir uyarı yapmıştır: Tanrı'nın yargısı “gizli”dir ve meramını anlatmanın yeri olan iç yaşam “tüm görünürlükten vazgeçemez” (TeI 245; TI 247). Tarihin yargısının tanıklık ettiği gerçekliğin ötesinde, başka bir gerçeklik olmalıdır. Bu noktada ani bir biçimde sonsuz zamana dönerek yüzün aşkınlığının koşulunun babalığın sonsuz zamanı olduğunu tespit etmiştir (TeI 225; TI 247). Dördüncü bölümde Levinas hızla başkasının yargısı karşısında meramını anlatma duruşunun neden kendi içinde yetersiz olduğunu, üçüncü bölümün sonunda yaptığı sonsuz zaman tartışmasına bu kısa göndermeyle açıklamıştır. Oysa Bütünlük ve Sonsuz'un aceleci özetlerinde, başkasının yargısı karşısında bu meramını anlatma duruşu kitabın yöneldiği nihai hakikat olarak sunulmuştur. Yüzün ötesine geçme ihtiyacı öznelliği –dolayısıyla meramını anlatmayı– sessizliğe indirgeyen ölüm tarafından dayatılmıştır. Ölüme yanıt meramını anlatmada bulunmaz o halde, meramını anlatmaya son veren bir kendinden feragatte bulunur (TeI 231; TI 253). Tiranlığa boyun eğme de meramını anlatmayı durdurur, ama bunu ancak “varlığımın hakikati”nden ödün vermek suretiyle yapar. Meramını anlatmayı durdurmanın pozitif yolu sevgidir, sevginin hiçbir zaman üzgün olduğunu söylemek zorunda olmamak olduğunu söyleyen şu eski söze inanırsak elbette.

Levinas erosu ilk bakışta görüldüğünden çok daha az eleştirmektedir. Levinas'ın aşkınlık modeli dışkınlık olduğu, varlıkta bir ayağını tutarak varlıktan uzağa bir hareket olduğu için, aşkın aşkınlıkla içkinliğin sınırındaki muğlâklığı, muğlâk olduğu için daha az radikal değildi. Şunu kabul etmiştir: “Aşk ikirciksiz bir biçimde aşmaz – durumundan hoşnuttur, hazır ve o iki kişilik egoizmdir” (TeI 244; TI 266). Erosun bu muğlâklığı Levinas'ın onda kendine bir geri dönüş olup olmadığı sorusunu müzakere etme girişiminde en açık hale gelir. Bir noktada şunu teslim etmiştir: “sevmek kendini de sevmektir ve dolayısıyla kendine dönmektir” (TeI 264; TI 266). Bununla birlikte az sonra da “ben'e dönüşü durdurur” diye ısrar etmiştir (TeI 248; TI 271). Bu bir çelişki değildir, dışkınlığın gerilimini işaretleme girişimidir. Ve veludiyete açık gönderme yapılmasından evvel, dışkınlık olarak erosun ta kendisinin, hiçbir zaman yeterince gelecek olmayan bir geleceğin henüz değiline doğru

¹⁹ Bkz. Donna Brody, “Levinas's Maternal Method from 'Time and the Other' through Otherwise than Being,” Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas içinde, yayımlayan Tina Chanter, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, s. 59.

geçtiği söylenebilir (TeI 232; TI 254-55). Eros yüzün ötesine gider (TeI 264; TI 265). Okşama ben'i kendisinden kaçtığı (s'evade) mutlak bir geleceğe alıp götürür (TeI 237; TI 259). Bu yüzden veludiyetin erosa ihtiyacı vardır.

Bu eros ve veludiyetin arzuyla ilişkisini açıklamaya yardımcı olur. Arzu kitabın başında aşkınlığın biçimsel yapısını betimler: "Görünmez için duyulan arzu" ilk altbaşlıktır. Ama arzu aşkınlık üstüne söylenen son söz değildir hiçbir şekilde. Bütünlük ve Sonsuz'un son bölümünde Levinas metafiziği arzu olarak nasıl çözümlediğini hatırlar. Bu çözümlemelere göre arzu iyilik, mutluluğun yalnızlığının ötesinde başkası için olma olarak anlaşılmıştı. Şimdi Levinas buna yeni bir büküm kazandırır: "Kuşakların kesintiliği, yani ölüm ve veludiyet, arzuyu kendi öznelliğinin prizmasında kırtarır ve özdeşliğin (kimliğin) monotonluğuna bir son verir" (TeI 281; TI 304). Arzu, eros gibi, yeterince aşkın değildir, ancak bunun farklı sebepleri vardır. İhtiyaçtan ayırt edilmiştir. Fakat yüz yüzenin tartışılmasında bile ihtiyaçlar dünyası yeniden devreye sokulmuştur –Başkasına eli boş yaklaşılmaz örneğin– dolayısıyla arzunun somutlaşmasında Levinas bizi etikten veludiyete götürür. İyiliği gerçekleştiren, "çocuğun rahme düşmesi, bir armağan dayatan kurbanın, verme gücünün armağanının üstünde ve ötesinde" (TeI 247; TI 269) veludiyettir. Dışkınlığın biçimsel yapısının bir somutlaşması olarak babalık bu yapının bir dönüşümüdür, zira Levinas söz konusu somutlaşmanın verme tarafından değil de, "kendime yabancı bir ben" olarak çocuğum fikri tarafından daha iyi ifade edildiğini düşünür (TeI 245; TI 267). Veyahut daha kesin bir dille söylersek, çocuk armağanın âlâsıdır, çünkü vermeye devam eden bir armağandır. Bununla beraber biçimsel bir yapının somutlaşması her zaman kültürel olarak dolayımlanmışır. Levinas'ın daha genel bir biçimde ebeveynin çocuklarıyla ilişkisine değil de, babalığa ve oğulla ilişkiye odaklanması, mutlak mesafeye karşın özdeşleşme fikrini ona en iyi veren imgenin oğul imgesi olması, bir ayağını varlıkta tutarak kendinden kaçmanın böylece mümkün olduğunu düşünmesi şüphesiz Yahudiliğiyle çok ilişkilidir.²⁰

Oğul, bir sonuç, bir bitiş anlamında babalığı nihayete erdirir gibidir ki, bu aşkınlığı zedelerdi, fakat sonsuz zamanın işin içine sokulması bunu değiştirir.²¹ Levinas'ın ailenin soyu devam etmediği sürece aşkınlığın yapısı olarak babalığın zedeleneceğini yazmış olmasının sebebi de budur: "Fakat veludiyetinde tam da özdeşliğinden kurtulmuş olan ben, biricik evladında gelecek bakımından ayrılığını koruyamaz" (TeI 256; TI 279). Başka deyişle babalık ancak oğulun ötesine gidip "sayılamaz bir gelecek olarak hâsıl olur"sa, hem "biricik hem de kardeşler arasında bir kardeş" olursa varlıktan başkaya bir çıkışa izin verir (TeI 256; TI 279). Bu gönderme kardeşliğin çoğunlukla fark edildiğinden daha önemli bir terim olduğunu ima eder, zira veludiyet ve etik tartışmasının birleştiği nokta budur (TeI 256; TI 271). Bütünlük ve Sonsuz'un son bölümünde, Levinas metafiziğin Arzu olarak çözümlediğini hatırlamak suretiyle, ki bu çözümlemelere göre arzu iyilik, mutluluğun yalnızlığının ötesinde başkası için olma idi, şimdi Arzu'ya yeni bir büküm kazandırır:

²⁰ Buna rağmen, Levinas bu bakımdan kendisini Yahudi kaynaklarla sınırlamadı. "Yahudilik ve Dışı Olan"da ve "Ve Tanrı Kadını Yarattı"da Levinas Dante'nin Beatrice ile ilişkilendirdiği "ebedi dişi" fikrinin Yahudi düşüncesinin bir parçası olmadığını gözlemler. Emmanuel Levinas, Difficile Liberté, Paris, Albin Michel, 1976, s. 59; çev. Sean Hand, Difficult Freedom, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, s. 37. Emmanuel Levinas, Du Sacré au Saint, Paris: Minuit, 1977, s. 155; çev. Arnette Aronowicz, Nine Talmudic Readings, Bloomington: Indiana University Press, 1990, s. 169.

²¹ Sonsuzluğun bir terimde somutlaştırılmayacağı argümanı Levinas'ı ize götürür. Sonsuzluk hakkında şöyle yazar: dengi bulunmayan eşsizliğinde bir yokluktur, yokluğun kıyasıdadır. Hep kaçır. Fakat bir boşluk, bir gece, bir iz bırakır ki, bunlardaki görünür görünmezliği komşunun yüzüdür." Bu mevcudiyet metafiziğinden bir ayrılıştır. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris: Vrin, 1974, s. 230; çev. A. Lingis, Collected Philosophical Papers, The Hague: Martinus Nijhoff, ss. 120-121. Bundan böyle EDE ve CP.

“Kuşakların kesintiliği, yani ölüm ve veludiyet Arzuyu kendi öznelliğinin prizmasından kurtarır ve özdeşliğinin monotonluğuna bir son verir (TeI 281; TI 304). Arzu, eros gibi, yeterince aşkın değildir, fakat bunun sebepleri farklıdır.

Etik ve veludiyet tartışmalarının biraraya gelir gibi göründükleri bir diğer vesile Levinas kitabı açan soruya bir yanıt verdiğinde ortaya çıkar: “herkes ahlâk tarafından aldatılıp aldatılmadığımızı bilmenin en yüksek öneme haiz olduğu konusunda hemfikir olmaya hazırdır” (TeI ix; TI 21). Bu yanıt şu iddiayla verilir: “erotik olan ve onu ifade eden aile, ben’in (*le moi*) içinde kaybolup gitmediği, ona iyilik vaat edilen ve onun iyiliğe çağrıldığı bu yaşama zaferin sonsuz zamanını temin eder ki, bu sonsuz zaman olmasaydı iyilik öznellik ve delilikten (*folie*) ibaret olurdu (TeI 257; TI 280). Kitabın en son sayfasında da aynı yanıt tekrarlanarak bize, ben’in “ahlâk ile gerçekliğin biraradalığından, yani veludiyet yoluyla kendisinin de sonsuz zamanı olduğundan emin olduğu” söylenmiştir (TeI 283; TI 306). Eğer bu, ahlâkın eninde sonunda muzaffer olacağı, çünkü zamanın bir sonu olmadığı biçiminde anlaşılırsa çok şey vaat etmez. Bununla birlikte, “geleceğin belirsiz sonsuzluğu” (TeI 258; TI 282) gibi ifadeler tersini ima etse de, sonsuz zaman sonu olmayan zaman değildir; sonu gelmeyen devamlılık değil, kesiklilik ve kesintidir. Eskatolojidir, ereksellik değil.²²

1934’te Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Bir Kaç Düşünce’den beri Levinas Hitlerizmin biyolojik özcülüğüyle ilişkilendirdiği Yunan kader fikrine bir yanıt olarak kaçma ihtiyacını tahayyül etmişti. Gerçekten de bu Levinas için Yahudi geleneğinin Yunan geleneğinden üstünlüğünü oluşturmaktaydı.²³ Savaştan hemen sonra yazılan metinlerin odağının neden zaman olduğunu açıklamaya yardımcı olur bu. Veludiyetin rolüne de ışık tutar ve neden Bütünlük ve Sonsuz’un ona yönelmiş olduğunu açıklar: açılış sayılarında bile, IV. Bölümden çok önce, veludiyet tarihte yeninin gelişyle ilişkilendirilerek bizi kadercilikten kurtarmıştır. Başka bir deyişle, Bütünlük ve Sonsuz’da buyur edilenin yalnızca yabancı olmadığını, aynı zamanda da ve belki de daha ilksel bir biçimde, gelecekle olduğunu anlamak hayati bir önem taşır. Ancak insan geleceği projelerle karşılamaz. Projeler geleceği kapatır ve kısıtlar, sürekli tekrarlanan “mümkün olanın ötesinde” ifadesiyle bize hatırlatıldığı gibi.

“Oğulun ben olmadığı; oğlum *olduğum*” veludiyette kesintisizlik ve çoğulluk vardır: bu zeminde Levinas “Ben’in veludiyetinin onun aşkınlığının ta kendisi olduğu”nu ilân eder (TeI 254; TI 277). Ben’in (*le moi*) kendisine (*le soi*) döndüğü özdeş öznenin monist kavrayışının bütünüyle dönüştürülmüş bir formudur bu. Veludiyet sırf ben’in Başkası olduğunu söylemez, ben’in bir aralığa karşın, yani “zamanı oluşturan kesikliliğe karşın” (TeI 261; TI 284) Başkası olduğunu söyler. Olmaktan Başka Türülü’de Levinas buna “diyakroninin aralığı” (AE 67; OB 52) adını verir. Bu aralığın bir başka adı da “ölü zaman”dır.²⁴ Bu terim başlangıçta yaratılışın varlığa soktuğu kesintiyi işaretlemek için kullanılmıştır. “Kesintiliğin veya ölümün aralığı”nı varlık ve hiçlik arasında bir üçüncü mefhum olarak ele almak suretiyle şöyle yazar:

Bu boyutu ölü zaman olarak adlandırmayı öneriyoruz. Ölü zamanın işaretlediği tarihsel ve bütünselleştirilmiş sürem (*duration*), yaratımın varlıkta meydana getirdiği kesintidir. Sürekli bir

²² Bkz. Robert Bernasconi, “Different Styles of Eschatology,” *Research in Phenomenology*, 28, 1998, ss. 3-19.

²³ Emmanuel Levinas, “Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme,” *Les imprévus de l’histoire*, Cognac: Fata Morgana, 1994, ss. 27-32; çev. Nidra Poller, “Some Thoughts on the Philosophy of Hitlerism,” *Unforeseen History*, Urbana: University of Illinois Press, 2004, ss. 13-15. Bundan böyle İH ve UH.

²⁴ Bkz. Thayse, *Eros et fécondité*, ss. 231-238.

yaratım gerektiren kartezyen zamanın devamsızlığı yaratılmış varlığın dağılımını ve çoğulluğunu belirtir. Tarihsel zamanın eylemin başladığı her anı son çözümleme de bir doğumdur ve dolayısıyla tarihin, istemlerin değil, işlerin zamanı olan devamlı zamanı kesintiye uğratır. (Tel 79; TI 58)

Kitapta “ölü zaman” ifadesi tekrar kullanılır fakat bu kez veludiyete açıkça gönderme yapılmak suretiyle. Levinas bunu öyle açıklamıştır: “Sonsuz zaman zamanlar olarak husule gelir, yani, babayı oğlundan ayıran ölü zamanı yarıp geçen birçok zamanların içinde üretilmiştir” (Tel 260; TI 284). Sonra da veludiyet içinde bu sonsuz olmanın kitabın yönteminin terimleri ile nasıl yorumlanması gerektiğini açıklamıştır; öyle ki, somutlaşma koşullayan imkânın anlamını belirtmektedir: “Aralığın hiçliği –bir ölü zaman– sonsuzluğun üretilmesidir. . . Ölüm ve diriliş zamanı kurar. Fakat böyle bir biçimsel yapı, Ben’in Başkasıyla ilişkisini ve bunun zemininde, devamsız olanı yarıp geçerek zamanı kuran veludiyeti önvarsayar (Tel 261; TI 284).

Levinas’ın Bütünlük ve Sonsuz ile yedi yıl sonra yazılan “Yerine Geçme” (*Substitution*) arasında katettiği mesafe “ölü zaman” ifadesinin bu makalede artık baba ile oğulun ayrılığına değil, bedenın yaralanmaya ve kendini feda etmeye elverişli oluşuna gönderme yapmasıyla işaretlenmiştir.²⁵ Bu makalenin ardından, Olmaktan Başka Türli’de “Ben bir başkası”, veludiyetin “Ben Başkasıyım” cümlesinin ardılı olarak sunulmuştur. Fedâkarlığın nasıl mümkün olduğu sorunu yanıtlayan yerine geçme –biri-diğeri-için– dışkınlığın tercih edilen modeli haline gelir. Levinas şunu yazdığında bu açıkça ortaya koyulmuştur: “Kendini aşmak, kendini terk etme noktasına gelecek şekilde evini terk etmek, kendini bir başkasının yerine koymaktır” (AE 229; OB 182). Bu aynı zamanda daha önce verilen eserin tüm metaforasını da bozar: Ayrılık mutlak yakınlık olur.²⁶ Bu, Levinas’ın babalık hakkındaki konuşmayı bütünüyle bırakıp analığı ayrıcalıklı kılması olgusunda yansımıştır. Bu geçiş sorunsuz değildir, bir cinsiyetçi stereotipin yerine bir başkasının getirildiği meşru bir biçimde iddia edilebilir: sevgilinin yerine ana koyulmuştur.²⁷ Elbette analık Bütünlük ve Sonsuz’da “ebeveynin koruyucu varoluşu”na gönderme yapılmak suretiyle ortaya çıkmıştı, fakat bir ailede ve bir millette somutlaşan biçimsel bir yapıydı yalnızca (Tel 255; TI 278). Olmaktan Başka Türli’de de analık biçimsel bir yapıdır, ama onu biyolojik alandan çıkarmak için her çaba harcanmıştır ki, bu veludiyetin ortadan kayboluşunu açıklamaya yardımcı olur. Veludiyet yalnızca kardeşlik mefhumunda içerildiği ölçüde görünür; Levinas bunun da bir tehdit olabileceğini düşünmüş olmalı ki, bana buyuran bireyin “tüm biyolojinin dışında bir akrabalık ilişkisi” içinde varolduğunu belirtmiştir (AE 109; OB 87). Bu yolla radikal aşkınlık “Ben bir Başkasıdır”daki sorumluluğa yerleştirilmiştir.²⁸ Sorumluluk başkaya bir gidiştir, bir tür kaçıştır, ama kaçışın imkânsızlığı bu kaçışa kaydedilmiştir: “bedenlenme (*incarnation*) – tam manasıyla erotik – aynı zamanda da kendinden kaçmanın, yani sorumluluklarından kaçırmanın imkânsızlığıdır.”²⁹ Yerine geçmenin biçimsel bir yapı olarak veludiyetten bir ayrılış olduğu, Levinas’ın yerine geçmenin bir “töz değiştirme” olmadığı üstündeki

²⁵ Emmanuel Levinas, “La Substitution,” *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 1968, s. 496 n 13; çev. Peter Atterton, Simon Critchley, ve Graham Noctor, “Substitution” *Basic Philosophical Writings*, s. 182 n27.

²⁶ Bkz. Robert Bernasconi, “What is the Question to Which ‘substitution’ is an answer?” *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ss. 234-251.

²⁷ Bkz. Sonia Sikka, “How not to read the Other,” *Philosophy Today*, 43, 1999, ss. 195-206.

²⁸ “Je est un autre.” Cümle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Fransız filozoflar tarafından çok kullanılmıştır, kaynağı Arthur Rimbaud’nun George Izambard’a 13 Mayıs 1871’de yazdığı mektuptur. *Œuvres complètes*, yayımlayan Rolland de Renéeville ve Jules Mouquet, Paris: Gallimard, 1963, s. 268. Levinas tarafından kullanılışını görmek için örneğin bkz. “La Substitution,” s. 502; “Substitution,” s. 92.

²⁹ Emmanuel Levinas, *Humanisme de l’autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972, s. 109 n 18; çev. Nidra Poller, *Humanism of the Other*, Urbana: University of Illinois Press, 2003, s. 74 n18. Çeviri değiştirilmiştir.

ısrarıyla da belirtilmiştir, bu ifadeyi Bütünlük ve Sonsuz'da veludiyeti betimlemek amacıyla kullanıyordu.³⁰

Biçimsel düzeyde “Ben bir Başkasıdır” deyişi, ben’in çocuk, bir başka olduğu babalık ilişkisine benzer (Tel 264; TI 267). Şimdi de veludiyet değil, yerine geçme dışkınlığın yapısının yerini temsil eder; öyle ki, bu yapının anlamının nihayet şimdi etik olduğu söylenebilir, fakat bu yapının anlamını açığa çıkaran somutlaşmaya nasıl erişim kazanırız? Hem Zaman ve Başka'da hem de Bütünlük ve Sonsuz'da erişimimiz babalık yoluyla sağlanır, sıklıkla söylendiği gibi, eril bakış açısından.³¹ Olmaktan Başka Türlü'de yerine geçmenin somutlaşması zulüm görmedir: yalnızca mazlumlardan kendilerine zulmedenlerden sorumlu olduklarını iddia ederek yerine geçmenin tüm boyutunu keşfederler. Bu bağlamda analık yine ilkin biçimsel bir yapıdır: bu sebeple Levinas “mazlum birinin durduğu yerde duramayışının” analığın bir “modifikasyon”u olduğundan söz eder (AE 121; OB 75).³² Eğer Levinas'ın ilk büyük kitabı erkeğin bakış açısından yazılmışsa, ikinci büyük kitabı mazlumlardan bakış açısından yazılmıştır. Levinas yalnızca mazlumlardan bir felsefesini yazmakla kalmadı, felsefeyi yalnızca mazlumlardan yazabileceği ve yalnızca onların bütünüyle anlayabileceği bir alana taşıdı.³³ Geriye kalanlarımız yerine geçmenin yalnızca ikinci elden bilgisine sahip olabiliriz. Bununla beraber, Bütünlük ve Sonsuz'da ve onu önceleyen eserlerde durum henüz bu değildir.

Levinas'ı vurguyu veludiyetten etiğe kaydırmaya götüren güçlerin bir dökümünü sunmaya kalkışmanın yeri burası değil. Fakat onlardan birine ışık tutmak önemlidir, çünkü ilk eserlerin her zaman tamamen fark edilmeyen bir tehlikesini işaret ediyor: veludiyet kategorisi ontolojik bir kategori olarak koyulduğu halde kökündeki biyolojik öğenin indirgenemez olması her zaman mümkündür (Tel 254; TI 277; ayrıca bkz. TA 87; TO 92). Levinas biyolojik anlamdan ontolojik olana geçişi şöyle açıklar: “biyolojik veludiyet olgusunda veludiyetin karakteristik çizgileri genel olarak insan ile insan ve ben ile kendi arasındaki bir ilişki (relation... du moi avec soi) olarak tasarlanmıştır, bunlar Devleti kuran yapılara benzemez, Devlete bir araç olarak tabi olmayan ve indirgenmiş bir Devlet modelini temsil etmeyen bir gerçekliğin çizgileridir (Tel 283; TI 306. çeviri değiştirildi). Levinas veludiyet ve ailenin cazibesine kapılmıştı, çünkü bunlar onun için Hegelci Devletin erilliğine direnen bir yapıyı temsil ediyordu. Fakat Levinas bu yapıları yapılar olarak biyolojik olandan salt bir kararla özgürleştirebileceğine inandı (Tel 254 ve 256; TI 277 ve

³⁰ Kefaret ödeme olarak özneyi tartışırken Levinas şunu ilân eder: “Bu yerine geçme töz değiştirme değildir. Başka bir töze girmek ve oraya yerleşmekle ilgili bir mesele değildir.” Bununla beraber bunun tüm çözümlemenin reddine yol açtığını düşünmüyorum, bu terim kullanılarak onu hatırlama girişimi reddediliyor. Veludiyet hiçbir zaman Levinas tarafından kendini bir başka töze yerleştirmek olarak anlaşılmamıştı. Emmanuel Levinas, Dieu, la Mort et le Temps, Paris: Grasset, 1993, s. 214; çev. Bettina Bergo, God, Death, and Time, Stanford: Stanford University Press, 2000, s. 186. Bkz. Tel 264; TI 266-7.

³¹ Bu gözlem Simone de Beauvoir tarafından Zaman ve Başka hakkında yapılmıştı. Simone de Beauvoir, Le deuxième sexe, cilt. I, Paris: Gallimard, 1991, ss. 15-16n; çev. H. M. Parshley, The Second Sex, New York: Alfred A. Knopf, 1953, s. xvi. Bununla birlikte, Levinas'ın “terimlerinin mutlak olarak başka kalmasına izin veren zıtlık” (TA 77; TO 85) cümlesini dişiye betimlemek için kullanması bunun ötesine gider, zira eğer dişi erkeğin bakış açısıyla sınırlı olsaydı görelî bir başkalık olurdu, mutlak bir başkalık değil. Levinas dişi başkalıktır, “dahası bir biçimde başkalığın doğasıdır” diye yazdığında bunu öne sürer gibidir. Éthique et Infini, Paris: Fayard, 1982, s. 67; çev. Richard Cohen, Ethics and Infinity, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985, s. 65. Bundan böyle Eel ve EI.

³² Analık üstüne, örneğin bkz. Tina Chanter, Time, Death, and the Feminine, Stanford: Stanford University Press, 2001, ss. 244-5 ve The Ethics of Eros, New York: Routledge, 1995, s. 208. Ayrıca, Claire Elise Katz, Levinas, Judaism, and the Feminine, Bloomington: Indiana University Press, 2003.

³³ Robert Bernasconi, “Only the Persecuted...: Language of the Oppressor, Language of the Persecuted,” Ethics as First Philosophy, yayımlayan Adriaan Peperzack, New York: Routledge, 1995, ss. 301-313.

279). Bunun böyle olmadığını öne sürebilmek için Levinas'ın daha mütevazı “biyolojik veludiyet yapısı biyolojik olguyla sınırlı değildir” (TeI 283; TI 306) iddiasını ciddiye almak gerekirdi. Bununla birlikte biyolojik olanın ötesine geçiş gerçekleşirse eğer, karar vermekle değil, dil her zaman söylemesini istediğimiz şeyi söylemediğinden, bir yeniden kavramsallaştırma süreciyle meydana gelir. Uzun bir zaman sürecinde bunun Levinas'ın da kullandığı “kardeşlik” sözcüğüyle gerçekleşmiş olduğu savunulabilir. Dolayısıyla Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas tüm insanların birader olduğunu iddia ederek kardeşliği tartışmaya soktuğunda, ailenin ve akrabalığın ötesine giden bir evrenselci söylem içinde en kötünün çoktan gerçekleşmiş olduğu olgusunu ileri sürüyordu (TeI 257; TI 279-280). Benzer bir biçimde, Olmaktan Başka Türü'nün üçüncü bölümünde bir yakınlık tartışmasının akışında, komşu “tüm biyolojinin dışındaki bir akrabalık ilişkisi içinde” (AE 109; OB 87) bana emreden olarak betimlenmiştir. Fakat biyolojik olanın dışarıda bırakıldığını söylemek için devamlı olarak hissedilen bu ihtiyaç onun bütünüyle silinmediğini gösterir. Buradaki metodolojik zorluk somutlaşmanın biyolojik ögesini nötrleştirmek için daha üst bir genellik düzeyine başvurmaya çalışıyor gibi görünmesidir, halbuki Heidegger'i aynı sebeple, existenziell'in existenzial tarafından ayakta tutuluyor olması yüzünden, bunun kişisiz ve nötr olanın sinsi biçimlerine boyun eğmek olması sebebiyle eleştirmişti (Te I 250; TI 272). Levinas “Tanrı ve Felsefe”de, aşkınlığın anlamı etikte bulunur (DVI 114; GCM 200) diye yazdığında, ilk eserlerinin bir düzeltmesini sunuyor olarak anlaşılmalıdır.

Levinas'ın olgunluk felsefesi onu yakın bir biçimde daha önce yaptığı çalışmalarla ilişkilendirecek şekilde şu formülasyonla özetlenebilir: “Kendini aşmak, kendini terk etme noktasına gelecek şekilde evini terk etmek kendini bir başkasının yerine koymaktır (AE 229; OB 182). Levinas'ın düşüncesinin etiğin imkânının bir felsefesini sunduğuna ilişkin yaygın imge sonuç olarak yanlış değildir ve Levinas erken dönemlerden itibaren etik izlekleri ele almıştır. Levinas'ın düşüncesinin bir birliği olduğu açık olduğuna göre, eğer Levinas ilkin ve öncelikle bir aşkınlık filozofu olarak, kendisinin de belirttiği gibi, azizliğin filozofu olarak anlaşılmıyorsa, bu birlik temelden yanlış anlaşılmış olur; etiği ilk felsefe olarak ayrıcalıklı kılmış olmasının zemini de buydu.³⁴

³⁴ François Poirié, Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?, Lyon: La Manufacture, 1987, s. 95; çev. Jill Robbins ve Marcus Coelen, Is It Righteous to Be?, Stanford: Stanford University Press, 2001, s. 49.

Levinas'tan Yola Çıkarak: Erotik Yüz ve Etik Yüz

François-David Sebbah

Fransızcadan Çeviren: İpek Görgün

GİRİŞ.

Levinas, muğlaklıktan (*ambigüité*) üretken bir güç olarak söz etmektedir ve aslında muğlaklık, onun “anamlılık” olarak adlandırdığı alanın da yolunu açan Aşkınlık’ta da “hakimiyet” olarak tanımlanmıştır. Bu muğlaklık, öznenin, kadını olanın başkalığında ikamet eden olarak, mütemadiyen kadınsılaştırılan bir anlamla tanımlandığında karşımıza çıkan; bu manada da en başta, kendini erkek evlat babası ilan eden biri tarafından yazılmış felsefenin ta kendisidir.

“Tanrı”nın bazen Aşkınlık olarak adlandırdığı sözcük, Levinas’a göre “anlamın açılışdır” (*ouverture du sens*) mıdır, yoksa caydırıcı bir hakimiyetten mi ibarettir? “Kadınsılık” meselesinin detaylandırılması, cinsel farklılığa “aşkınsal” olabilecek bir kapsamı getirmek için yapılan, alabildiğine radikal bir girişimden mi ibarettir; yoksa ataerkil-şovenist yaklaşımların bir artığı olarak mı görülmelidir?

Bana öyle geliyor ki, bu iki soru, Levinas metinlerini canlandıran belirli muğlaklıklardan birini şekillendirebilir. Bu yazıda (Levinas’ın ifadesiyle) “mevcut endişelere bulaşıp” üzerinde “çalışacağım” muğlaklığa ise, bizlere burada ve şimdi daha iyi bir yardımda bulunabilmesi amacıyla değinmek istiyorum. Bugünlerde Fransa’da parlamento tarafından, kamusal alanda Burka kullanımı yasağının yasalaştırılmasının gerekliliğini soruşturan bir anket başlatıldı; bense kadın bedeninin tamamının –yüz de dahil olmak üzere- kapanmasının anlamlandırılması (*signification*) Levinas’ın muğlaklık düşüncesinin (sadece kadınsılıktan ziyade, yüz- ve kesinlikle kadını yüz hakkındaki düşüncelerinin de) ışığında belirlemek niyetindeyim. Elbette çağdaş olanı Levinas’ın düşüncesiyle sınamak, aynı zamanda Levinas’ın düşüncesinin çağdaş olanla sınanması, ve teorik muğlaklıkların daha da tehdit edici, zorlayıcı hale gelmesi anlamına geliyor.

Kadınlar için getirilmiş olan, kamusal alanda görünürlüğü engelleyen ve bedenin tamamının, bilhassa yüzün kapanması zorunluluğuna yönelik tavrı bizlere açıklayacak olan Levinas düşüncesi ne olmalıdır? Tersine, bu tavrın anlamını çözme girişiminden bizler, muğlaklıklar ve zorluklardan olduğu kadar bu düşüncenin kaynağı hakkında da bir şeyler öğrenebilir miyiz?

Levinas’ın kadını (*féminin*) olan üzerine çok sayıda, önceden bahsettiğimiz gibi özellikle yüz meselesi hakkında değişik metinleri vardır. Burada elbette bu metinlerin tam ve yorucu bir okumasına girişecek değilim. Yukarıda az önce değindiğimiz sorgulamaya yönelik birtakım cevapları oluşturabilmek için söyleyeceklerimse, *iki aşamalı* olacaktır. Bunlardan ilki, yüz kavramının genel olarak konumu ve işleviyle ilgilidir. İkincisi ise, *Totalité et Infini*’deki sınır tanımayan bir bölüm üzerine- bu bölümün eserin bütünlüğü içindeki

anlamıyla ilgilenmeksizin- kurulu olacaktır. Zaten bu bölüm, tam da yüz ve kadınsılık problemlerinin karmaşıklığına, kadınsı yüzün bütün sadeliğine (*simplement*) yöneliktir.

I. Birinci aşama

Levinas'ta yüzün talep ettiği ayrıcalığın ne olduğunu, yüzün konuşan bir "görüntü" olmasından ziyade "başkası" kavramı için nasıl bir metafor olduğunu anlamaya çalışırken hep çok dikkatliydim. Aynı zamanda yüzün, insan bedeninin (ve başkasının bedeninin) tamamı ve/veya geneli için öne sürülecek bir ad aktarması¹ olmadığı fikrine hep tutundum. Peki insan bedeninin bir parçası olarak yüzün bir ayrıcalığı var mıdır; şayet varsa, bu ayrıcalık nereden gelmektedir? Olgusal, ve Levinas'ın düşüncesinden bağımsız bir bakış açısından yüzün, başkasıyla karşılaşma esnasında bedenin herhangi bir parçasından daha önemsiz olduğu bir kültürel fenomene rastlayabileceğimiz toplumlar var mıdır? Bir bacağın kıvrımı, ya da omuz şekli neden sorgulanmamıştır? Neden her bir omzun tekilliği için, yüz için yaptığımızdaki gibi, ayrı bir duyarlılık geliştirilmemiştir?

Daima olgusal bir bakış açısından yüzün, seslendirme organına (ağız) olduğu kadar duyuların çoğuna da (görme, duyma, koklama) hizmet eden organları bir araya getiren bir beden parçası olduğunu belirtebiliriz. Oysa ontolojinin fizyolojisi açısından duyma, konuşma ya da görme için türetilmiş ayrıcalıklar yoktur. Görme, duyma ve konuşma noktalarının yanı sıra başkası, gerçekten nerede bulunmaktadır (ve beni konumlandırmaktadır)? İnsanın evrensel hareketiyle ve anlamın/duyusun (*sens*) işlenme yeriyle aynı şey olanın - benim olanın tekilliği, "yüz"den başka bir şey üretebilir mi?

Levinas'ta ne buluyoruz? O, bazı kesin ifadelerde bakışın kuşatması olan yüz ile onun aslında sahip olduğu ayrıcalığı bağdaştırıyor; yüz, eşi olmayacak şekilde gördüğüm (ya da yöneldiğim) ve bundan dolayı da görülen (yönelinen) midir? Kendisi bunu açıkça sormaktadır (Ve başkasını tehdit eden bir muktedir olarak, dayatmacı olmaya kalkışmaz ya da beni dayatılmakla tehdit etmez: az önce hatırlattığımız Sartre'dan farkı budur). Dolayısıyla, yeryüzünde mevcut nesneler olan organların sosyal bağlamdaki ayrıcalığı değil, yüzü karakterize eden fenomenin fenomenallikten-soyulması [arındırılması] (*déphénoménalisation*) ayrıcalığı, burada kırılabilirliği ve çağrılmayı açımlayan olarak; algılamaktan ziyade, oynar.

Oysa, Levinas'ın ensenin veya omzun kendini gösterebileceğini ilk yazanlardır.² Ben Levinas'ın bu tarz ifadelerini her zaman çelişkili bulmuştumdur: bir yandan, yapıtaşının insan bedeninin tamamını (kendi morfolojisi içerisinde, yüz ve hayvan bedeni meselesini birkenara bırakırsak!), ağırlığını (ve/veya beden nesnesinin "parçalarını" nesneleştirmeden bu parçaları bir el, ya da bir boyun üzerinden insan olmayı sorguladığımızda) insanın hafifliğini (*légèreté*) "meydana getirdiğini" bilebiliriz. Öte yandan, kavramsal ve tanımsal kesinlikte kaybolmaktan her zaman korkmuşumdur: bu durum, "yüzün", "insan bedeni" için

Synecdoque: fr. Ad aktarması, dilde bir kavramı daha dar veya daha geniş anlamda başka bir kavramla ifade etme usulü (ç.n.).

¹ "Ve yüz gibi, bedenin tamamı, bir el veya bir omuz kıvrımı da ifade edebilir." *Totalité et Infini*, Le Livre de Poche, 2003 (Ed. Original, Nijhoff, 1971). s. 292. Veya: "Paix et proximité", Levinas "insanın özellikle tek sureti, yüzü değildir" demekte ve Vassili Grossman'ın Moskova'daki dehşet verici Loubienka hapishanesindeki sıraya girmiş ziyaretçilerin sırtlarını ve enselerini tarif edişini hatırlatmaktadır. d'*Altérité et transcendance*'taki (Fata Morgana, 1995) bu kısım, Judith Butler'in *Precarious Life, The Power of Mourning and Violence* (Verso, 2004. fr., *Vie précaire, les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Ed. Amsterdam, 2005) adlı eserinin beşinci bölümünde alıntılanmış ve yorumlanmıştır.

bir metafor olmaması (bedenin etik soruşturmayı yasaklama ve sorgulama yetisinin olması, ve elbette objektif olarak belirlenmiş varolanın –şeyin yayılımı veya fizyolojik morfoloji açısından “insan” olarak adlandırdığımız hayvan ırkı anlamında olmaması) demek midir?

Bana öyle geliyor ki, bu muğlaklığı en iyi şunlara göre anlayabiliriz: olduğu haliyle yüzün ayrıcalığının, (Levinas tarzı olmayan bir neolojizm yapmamız gerekirse) “surete dair olma”³ kapsamında, insan bedeninin yer kaplamayı başarıyla sağlayabilmesi gerekliliği: bedenin geri kalanıyla *karşılaştırılabilir* olarak tanınması imkanı açısından yüzün, kendine münhasır olması gerekliliği. İnsan bedeninin geri kalanı da yüz olabilir ; ancak bu yüz, karşılaştırmada referans alınan olacaktır: bütün insan bedeni ve insan bedeninin bütünü, etik soruşturmanın kudreti açısından “yüz”dür - ancak yüzün, “eşi olmayan yüz” olma koşulu varsa, ona erişimin ayrıcalıklı yolu, duyumsanır olanın, adını vereceği etik soruşturmanın kudreti üzerinden olmalıdır (Bir sırtın kıvrımı üzerine bazı durumlarda –örneğin yarattığı sıkıntılarda- aşırı bir insansılaştırma kesinlikle gerçekleşir: fakat benim “yüzüm” için olan son hakikat buyusa, o zaman yüze yaklaşmaktayım ve ona dair, olduğu haliyle bir deneyime sahip olmaktayım). Yüz, bedenin fevkalade bir biçimde sorgulanan, saptama ve belki de aynı zamanda referans noktası olan parçasıdır, öyle ki, insan bedeninin tamamı, oldukça kırılgan olan bu soruşturmaya yatırım yapma yetisini (öldürülme yetisini) kendinde bulamaz.

Uç/Aşırı bir örnek vermek gerekirse, insan bedeninin (yüz haricinde) sadece bir bölümünün görüldüğü: (ontolojik olmamakla birlikte etik ve kesinlikle ‘zoolojik’ manada) “insan” olarak bu toplumun üyelerinin (her insan topluluğunda olabileceği gibi, en azından bir kısmının) bu durumu sorgulayacak duyarlılığa sahip olduğu, aynı fenomenallik içerisinde insan bedeninin o ufaklık parçasının “defenomenalizasyona/fenomenallikten arındırmaya” maruz kalmasıyla, şeylerin kendi düzeninde kesintiye uğradığı bir toplum varsayalım. Ve şayet, bu soruşturmaya duyarlı olan kimse yoksa (tek bir “adil” kişi kalmamışsa), ve bu soruşturmaya artık kati surette yer yoksa, o zaman insan da, anlamlılık da artık yoktur: Levinas’ın muğlaklığa değinmeden bile açık seçik hatırlatabildiği bu durum, her zaman mümkündür.

Sonuçta, nesne olarak bedenden ziyade, insansı olan, nesnel varlık olarak beden anlamındaki insan bedeninin de belirli bir parçası olan yüzün, Levinas’ta hiçbir ayrıcalığa sahip olmadığını söylememiz, bir bakıma mümkün. Ancak, insansılaştırılan yüzün gerçeği, bu değildir. “Yüz nesnesine” “sahip olmak”, ‘ben’i hakikaten insan olan varlık yapan şey değildir: tersini söylemek gerekirse, beni insan olarak “meydana getiren”, etik soruşturmadır. Oysa öyle bir noktadayız ki, etik soruşturma her zaman aynı (isterseniz- temsil edilen) duyarlık oluyor ve bu yüzden de olduğu haliyle yüz, fenomenallikte olduğu gibi, fenomenin çekilmesinin (*défection*) de mükemmel biçimde gerçekleştiği yer oluyor: o konuşuyor, o duyuyor ve en önemlisi de o görüyor - Levinas’ın da sorguladığı, soruşturduğu gibi. Eğer ne konuşma, ne görme, ne de duyma, temelde yatan fizyolojik süreçlere indirgenemiyorsa- bu “güçler” (Sartreci değil, Levinas’ın kastettiği biçimde, her türlü gücün alaşağı edilmesi anlamında) çelişkili olarak duyulur bir görünüşe önüne geçemeyeceğimiz kadar bağlı değildir: en başta başkasının gözlerinin, ama bunun yanında ağzının, yüzünün sınırlarında bulunan kulaklarının dahi görünmesi gibidir (karşılaştırmak için bkz: Rosenweige). Ve bu bakış açısından hareketle, şayet etik soruşturmamızın kaynağı olan insan bedeni tamamen bir “yüz” ise, o zaman en başta, en önemlisi olduğu için diyebiliriz ki o “yüz”, “nihai ve esas olan yüzdür”.

³ fr. la “visagité” (ç.n.).

II. İkinci aşama

Şimdiyse, aşağıdaki alıntılarını kullandığım *Totalité et Infini*'deki bir bölümde de ele alınan “kadınsı yüzü” hatırlatmak istiyorum:

“Erotik çıplaklığın kendini üretme tarzı, küstahlığın ve din-dışlığın orijinal/kökensel fenomenlerini tasarlayan olmasındandır ve o, kendini bu şekilde sunar.” s. 287.

“Anlamsızlığın ağırlığını ve bu kırılmalığın sahip olduğu muğlaklığı veya eşzamanlılığı, gerçek bize çok daha ağır bir biçimde söylüyor, ki biz ona kadınsılık diyoruz.” s.287.

“Kadınsı olan, yüzün ötesine geçen bir yüzü sunmaktadır. (...) Kadınsı yüzde ifadenin saflığı, şehvetliliğin muğlaklığı yüzünden aslında kendini çoktan bulanıklaştırmıştır. İfade, kendini ahlaksızlık içinde tersine çevirir.” s.291.

“Şehvetliliğin anlamsızlığını (*non-signifiance du lascif*) çıplaklığın edinebilmesi için, yüzün fark edilmiş olması gerekir. Kadınsı yüz, bu karanlığı ve aydınlığı yeniden birleştirir. (...) Yüzün kadınsılık tarafından bu şekilde tersine çevrilmesinde, yani yüze kendini referans gösteren bu bozuklukta anlamsızlık, yüzün anlamlılığı içinde kalır. Yüzün anlamsızlığının bu mevcudiyeti, ya da anlamsızlığın anlamlılığa verdiği bu referans ve yüzün ahlaki ile iffeti, müstehcenliğin bastırılmasına kadar varır ; ancak kadınsı güzelliğin orijinalliği hala fazlasıyla yakın ve heyecan vericidir (...)” s. 294.

Bu alıntıları yapmış olduğum *Totalité et Infini*⁴, bazı özelliklerini saymam gerekirse kavramsal ve tanımlayıcı açıdan oldukça zengin, ve (erkeksi klişeleri cıalamak adına onların küfünü etkisiz hale getirmeyen ama her türlü indirgemeyi de bu düzeyde iken kurtarabilen, şahit olduğu düşüncenin kesinliği) aporetik bir metindir. “Kadınsı yüz”, kitaba son bölümde, “Au-Delà du Visage” başlığında dahil oluyor. Kitabın had safhada şematik olan devinimini hatırlatmamız gerekirse: Levinas, Dünya’daki çalışmasının sonunda dinlenirken dünyadaki eks-taz’ından (veya kendi-dışına-çıkışından) daha başka bir şey olan otantik dışsallık tarafından kesintiye uğrayan, kendince içkinliğinin meyvelerini toplayan, zevkin içinde -ayrıca- kurulu olan bencil ben’in etrafını nasıl gördüğünü tarif ediyor. Oysa, sonradan gelenin kendini ayırdığı; ama ekonomiye bir şekilde dahil olmaya devam ettiği Dünya’nın zevkinin içkinliğini kıran bu sıradışı kesinti, başkasının yüzünün -etiğin ta kendisinin- sınanmasıdır. Bu noktada, Levinas neden “yüzün ötesine doğru” yönelmiştir? Yüzün ötesinde bir şey var mıdır? Şayet başkasının yüzünün soruşturulmasından kaçmayan Ben, “hakikatte” de kendini üretebiliyorsa, en azından “kendi hakikatinde” ölümlüdür. Olmak açısından, basitçe “olmamak” olan ölüm, bu etik soruşturmada galibiyetle ayrılabilir mi? Şayet varlığın ötesinde olmak Levinas’ın belirttiği gibi “olmamanın” da ötesinde ise, o halde böyle bir şey söz konusu olamaz. O zaman ölümün ötesinde, “mümkün” olma kategorisinden uzaklaşan (ve kendisi o “varlığa” hala bağımlı olan) bir gelecek tasavvur etmeliyiz; öznenin savaş ve fetih projesinin olmadığı (ölümden kesinlikle sıyrılmayan, ancak ölüm tarafından mağlup da edilmeyen) bir gelecek: aşk ve doğurganlık (*fécondité*).

Kitabın erkek-merkezci bir bakış açısından yazılmış olmasından dolayı, doğurganlığa (ataerkil anlamda) bir babanın bakış açısından, aşka da erkeksi bir bakış açısından yaklaşılmıştır. Nihayetinde, kadınsı yüz ile karşılaşılmalıdır: tanımı, Eros’un tanımı üzerinden inşa edilmektedir.

⁴ Kitabın “Phénoménologie de l’Eros” adındaki B bölümünde “Au-Delà du Visage” başlığını taşıyan dördüncü kısımdan bahsetmekteyiz. ss. 286-298, Le Livre de Poche edisyonu, 2003 (Ed. Original, Nijhoff, 1971).

Bu tanımdaki nüans ve gerilimlerin dokusu nadir görülen bir yoğunluk içermektedir; Levinas için bile! Bu nüans ve gerilimlerin bir bölümünden, özellikle burada bizi ilgilendirenlerinden kaçınmayacağım; sunumu mümkün kılmak adına bu devinimi ve Levinas'ın (bu özelliklerin biçimini bozan, onların donuklaşmasına katıyen izin vermeyen) tarzını, kadınsı yüzün tanımındaki bazı özellikleri “soyutlamak” amacıyla ifşa edeceğim.

Şayet “etik yüzün” Dünya'nın aydınlığı içinde, radikal bir dışsallığı açabilmek amacıyla, aydınlanmış formların dünyasını parçaladığını belirtirsek; (her zaman, erotik *de* olan) aşta karşılaşılın “kadınsı yüz” de, Dünya içindeki aydınlanmış formları parçalar; ancak onları yenilemek amacıyla, simetrik olarak tersine çevrili, bir sınıra kadar zevkin (*jouissance*) gecesine doğru, formun ya da elementin⁵ (*élément*) zevkini (onu şimdilik mutlak manada feshetmeden) tüketir. Burada fazla ısrar etmeden Levinas'ın, yüzün bu öteye/sınıra kadar giden “anlamsızlık” saltanatını nasıl inşa ettiğini (anlamlılığın, yüzün soruşturmasında kendini açımamasından dolayı) haber vermekteyiz.

Bu erotik gece, “orada olanın” belirsizliğinin gecesı ile kaçınılmaz biçimde yakın temasta olabilmek ve bir şekilde ona katılabilmek için Levinas'ın da belirttiğı gibi, kendini bulanıklaştırmaya kalkışmaz: bütün bireyselleşmenin feshedilmesinden uzakta, doğurganlık içinde, ölümden daha güçlü bir geleceğın açılmasında, başka bir bireyselleşmiş ve olduğı gibi kalmış olan varlıkta kendini “öteye geçirir ” (Levinas henüz bu terimi kullanmaya başlamamıştır) ki bu, şöyle görünür: benim varlığımın devamı doğrultusunda kendini özetlemeden, ölüme karşı zafer alan yeni bir varlık: evlatlar.

Şunlar esnasında erotik entrikanın/düğümün ortaya çıktığını varsayabiliriz: 1. Etik entrikanın/düğümün belirmesi ile yaşanan radikal fark (ki onun içinde en başta fiziksel ve cinsel arzunun oynadığı, şehvetliliğın ufkı), 2) (doğaya özgü olanın geceye has zevkini alması olmasına rağmen) dünya ufkı üzerinde soğukkanlılıkla kesilen nesnenin manipölasyonu ile yaşanan fark ve 3) her şeye rağmen erotik entrikanın/düğümün, besleyici bir unsura indirgenmiş etin tüketiminden duyulan zevke hiçbir şekilde indirgenememesi. Besin olarak meşru bir boyutu içerse dahi et, hiçbir koşulda bu tek boyuta tekabül etmez. Kesin olarak, Etik yüzün (Levinas'ın ifadesiyle) “ihlali” ile “erotik yüz” (dolayısıyla da “kadınsı yüz ”), asla geçersiz kılınmaz, bu yüzden de bazı yollarla ayakta kalmaya devam eder: bu tamamen etik doğrudanlığı (*rectitude*) (ve dolayısıyla hiçbir yeri) örtme hareketidir ve bu harekete rağmen –özü gereğı- ayakta kalır. Aslında, etik doğrudanlığın erotik ilişki tarafından radikal bir biçimde feshi erotik ilişkiyi, kendinden aşağıya doğru saf tüketim halinde (mekanik zevk ve/veya pornografi de diyebiliriz-ki Levinas bu terimlerin hiçbirini kullanmaz) yutar. Dolayısıyla, Eros'un da hiçbir karara ve yönelimselliğe indirgenemeyen bir devinin doğrultusunda koruduğı kadınsı yüz, birbirine karşı ama aynı zamanda da bağılı duran izlerden meydana gelmektedir; bunlardan her biri zıddına bağılıdır ve çelişmeler dahi birbirlerinin karikatürleri altında ezilmezler.

Bu sunumdaki sorunsal açısından şöyle söylemek gerekir: “etik yüz” ve “erotik yüz” arasındaki ilişkiler, “göstermenin”/ “saklamanın” oldukça kesin ve orijinal/kökensel bir oyununu açığa çıkarmaktadır. Levinas tarzı olmayan (ve meşru, tam manasında; ancak yalnız olan) bir terminolojiyle adlandırmak gerekirse- “tadı çıkarılacak et” olarak öngörülen

⁵ Bu kavram, doğrudan çevrildiğinde doğaya özgü olan olarak da yorumlanabilir. Levinas açısından *elemental* kavramının, il ya bağlamında bir rolü vardır. ‘Elemental’, dünyanın dışsallığının, düşünce tarafından kurulan her nesne üstündeki fazlalığına, erişilemeyecek maddeye gönderir [ed.n.].

“erotik et”, Levinas’ta da belirtildiği üzere “utanmazlığın” (*impudeur*) “teşhirini” ortaya koymaktadır. Cinsel ve duyuşsal anlamda erotik arzu, şehvetli, (Levinas’ın sözcükleriyle) “din-dışı” ve “tacizkar” olan tarafından kutuplaştırılmıştır. Tüketme itkisi içindeyken, kendisini heyecanlandıran ve *fazlasıyla açığa çıkandan* kaçınma arzulanır. Ancak, her türlü kararı ve tuzaklara bırakılmayı ilk kez ve sonsuza kadar kontrolü sağlanmış bir biçimde reddeden, ve aynı zamanda da onları tüketmeleri için serbest bırakan “etik yüz”, teşhir edilen etin tüketilmesine indirgenmekten kesinlikle kurtarılacaktır: etik yüz, biçime sokulmuş başka bir mevcudiyetmişçesine veya korunabilmek amacıyla bir başka mevcudiyetin ardına saklanmış daha keskin bir doğası olan tüketilebilir bir öğeymişçesine, erotik yüzün ardına gizlenmiş değildir –o, kendini erotik arzusunun ardına saklayan her şeyi verebildiği için; olduğu gibi, bütün formları parçalayarak açığa vurur (*révélé*), hiçbir tüketime indirgenemez. Bu, çelişkili olsa dahi, gerçekten de olduğu gibi açığa vurulmasının bir yoludur. Ayrıca, “etik yüzü” karakterize eden, teşhir edilmiş mevcudiyete ve tüketilebilirliğe indirgenemezlik durumu, erotik yüzün kendisini de engellenemez biçimde çarpıtır: yine de etin teşhiri, gerekli ve ötsel olarak, asla indirgenemez –onun, her şey teşhir edilmiş ve yenilgiye uğramışçasına etik doğrudanlığın ardına saklanılıp bırakılan karakterini açığa çıkarmak, erotik (ve hatta diyebiliriz ki pornografik) değildir: böylece erotik arzu, yüzeysel ve çelişkili bir şekilde etik doğrudanlığın içinde yer almaya *devam eder*. Kaçınma hareketi tarafından inşa edilmiş olan (yine böyle saklanmış bir başka mevcudiyetten kaçınmayan) ve her şeyi reddeden bu “gizem”, (etik yüzle olan mahrem ve ötsel bağını ima ederek pornografik yüzü ayırırken) erotik yüzü olduğu gibi karakterize eder. Veya, çelişkiden uzak bir başka biçimde söylemek gerekirse etik yüzün feshinden uzakta, eti erotik arzuyu arzulayan olarak karakterize eden “teşhirciliğe”, “densizliğe”, “utanmazlığa”, “ölçsüz mevcudiyete” (*présence exorbiente*) (ki bunlar Levinas’ın sözcükleridir) şahit olurken: “(...) yüzün iffetli/saf (*chaste*) çıplaklığı, erotik olanın teşhirciliği içinde kaybolup gitmez. Onun gizemliliğini ve sözü edilemezliğini içinde barındıran yersizlik (*indiscretion*), bu yersizliğin aşırı ölçüsüzlüğü tarafından kendini kesin olarak doğrular. Yalnızca yüzün samimiyetine sahip olan varlık şehvetliliğin anlamsızlığı içerisinde kendini ‘açığa çıkarabilir’ (*découvrir*)”, *T.I., agm.*, p. 292.

Ayrıca, “etik yüz” ve “erotik yüz” (dolayısıyla kadınsı olan) bazı nitelikleri sebebiyle birbiriyle zıtlaşırken, başka bir bakış açısından da aynı zamanda zorunlu, endişe verici ve ayrılamaz biçimde mahrem bir yakınlık içerisinde bulunmaktadır. Aynı düşüncelerden hareketle, (etik anlamda Sonsuz’a açılan) metafizik arzuda olduğu gibi, kadınsı olanla ilişkisinin tadını çıkaran erotik arzusunun da Levinas tarafından “kendi açlığını doyuran” ateş ile karşılaştırıldığını hatırlatmakla pek de fazla bir şey söylemiş sayılmayız.

Aslına bakarsak, Levinas’ın erotik ve kadınsı olan üzerine düşüncelerini inkâr edilemez biçimde ataerkil, tutucu veya erkeksi kavramlara bağımlı olarak niteleyebiliriz. Öte yandan bunların *yeniden işlenmesi*, felsefi ve bilhassa fenomenolojik olarak “harekete sokulması”, oldukça güçlü (şüphesiz kendisi de bazı nitelikleri sebebiyle aporetik ve daima “sorgulanabilir”), ve hiçbir koşulda şiddetli bir yıldırmaya indirgenemeyecek önemli bir açıklama kaynağı yaratmaktadır. O zaman Levinas felsefesinin bu orijinal durumunun, aslında kadınlar, onların bedenleri, erotizm ve cinsellik hakkındaki bazı kesin çağdaş pratiklerin açıklanmasında değerli bir kaynak olarak görülebilmesi riskini alamayıp, salt belirli bir ataerkil hâkimiyetle ilişkili olmalarından dolayı, onları “gaddar/vahşi” (*brutale*) olarak mı adlandıracağız?

III. Yüz de dahil olmak üzere kadın bedeninin tümünün örtülmesi meselesini aydınlatmak amacıyla Levinas'ın genel olarak yüz, bilhassa kadınsı yüz hakkındaki düşüncesini daha iyi anlamaya teşebbüs eden bu iki aşamalı hatırlatma dizisinden neler çıkarılabilir?

Bu sunumun insan bedeninin olası bir ayrıcalıklı parçası olan *yüzü* tartışan *birinci aşamasını* oluşturan *ilk hatırlatmalar dizisi*, bizlere kötü bir alternatifin nasıl geçirildiğini öğretmektedir: yüzü tam anlamıyla (“insan” diyebilmek için -dolayısıyla hiçbir şey diyememek için! - kullanılan bir “metafor” olarak) anlayan, ve insan bedeninin olgusal bir parçasına yine tam anlamıyla ontolojik, sonrasında da etik ve ölçüsüz bir öncelik atfeden kötü bir alternatif. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu iki okuma da, yüzü insansılaştıran olumlu yüz olarak anlamadaki ortak hatalarından dolayı, fazlasıyla harfiyendir (şayet şeyleri de anlayacaksak, o zaman bedenin “yüz” olarak adlandırılan parçası mutlaklaştırılsın; biz de orada zorlu ve ölçüsüz bir ayrıcalığın var olduğu ve bunun konuşma ile başkasının sorgulanabilir incinirliği adına anlamlı, pedagojik ve metaforik bir yol olduğu konusunda karara varalım). İnsanın yüz addettiği, kesinlikle incinirliği sorgulanandır (duyumsanabilen görünüşü içinde, başkasının sahip olduğu yüzün sınırına kadar; zira o, beden belirlir bir parçası olan ve dolayısıyla da soruşturma aracına sahip olan yüz değildir; soruşturmanın tamamıdır). Soruşturulan incinirlik/yaralanabilirlik ise duyumsanabilir/duyulur olan eti varsaymakta ve dolayısıyla da plastik formun geri çekildiği ve yine kesintiye uğrattığı zevk ögesini (okşamak veya aşağılamak için eti) korumaktadır. Fenomenolojik tanımlamadaki duruşun kesinliğine tabi olmak, en önemlisidir: bütün beden, ve beden bütünü, deneyimi kaçınılmaz soruşturma olarak inşa ettiğim andan itibaren “yüzdür”, “yüz olmuştur” (yine belirli bir ağırlığın [*lourdeur*] riskini taşıyarak, bu, etik soruşturmaya meydana getiren olgusal özellikleriyle kendinde “yüz” olan gerçek varolan değildir: baştaki fenomenolojikliğe sadık kalırsak, bu karşıt anlamdan kaçınılmalıdır). Ancak kesinlikle, duyumsanabilir olanın fenomenallığının olduğu kadar, duyumsanabilir fenomenin de geri-çekilmesi/bulunmayışı anlamındaki, olduğu haliyle (bilhassa gözler ve ağız ile) yüzün, münhasıran olmasa bile, (her zaman yanlış anlaşılmaya müsait olan) başkasının bedeninin soruşturulabilir incinirliğinin gücünü fenomenalleştirmenin fevkaledeliğine tutunabiliriz.

Şüphesiz ki, sunumun *ikinci aşamasını* oluşturan ve olduğu haliyle kadınsı yüz hakkındaki *ikinci hatırlatmalar dizisinden* hareketle, -onların felsefi anlamdaki “rahatlamasının” altında-, bazı vasıfların kitabi dinlere ait olan ataerki boyutla bağlantılı oluşunun yattığını anlayabiliriz: kadının yüzü, müstehcen (*obscénité*) ve mahremdir (*pudeur*) (ikincisi, ilkinin engellemeden varsayar; birisi daima başkasına doğrudur ve bundan dolayı, kendini onda devam ettir), özneyi uzaklaştıranın, etik tartışma tarafından özneleştirilenin (bencil yaşama ve çoktan başkası tarafından soruşturulmuş olma) olanağı, aynı tartışmadaki zevki, geceyi davet etmesi. Kadın yüzünün işaret ettiği Dünya’daki zevke ilişkin kalabilmek için, zevk alınan et ile birlikte yasanın aşkınsallığından uzaklaşırken etik yüzden taviz verilir (zaten Levinas’ta da böyle okumuştuk), ve bizce de kadın bedeninin bazı bölümlerinin -veya tamamının- örtülmesi durumu, birtakım dini hükümlerle o kadar da alakasız değildir.

Yine de Levinas’ın bu konuda *hiçbir şey* söylemediği ortadadır. Ancak bazı şüpheciler, kendisinin sadece -“felsefi”- söyleminin bulunduğu düzeyi düşünmeye yatkın olup, bunun yanında, onu açıkça böyle bir hata yapma olasılığından da kurtarmaktadır!

Her şey bir yana, Levinas tarzı yaklaşım, bu tipte bir soruşturmanın engellenmesi anlamına da gelmektedir. Zira kendini ortaya koyan, yüz açısından etik olanla erotik olan arasındaki ilişkilerin bu şiddetli tanımını yapandır. Ve bu düşünceden hareketle, şayet Levinas tarzı erkek-merkezci -bazı belirli metinlerinde kadının etik öznenin yüzü olduğu (dolayısıyla asla öznenin kendisi olamadığı), sadece erkeksi olanın özne olduğu- ifadelerle karşı çıkarsak, şunlara karşı çıkamayız: (fenomenolojik iddiaya göre) kadınsı yüzün tanımı, yüzün, sahip olduğu radikal soyutlama gücüne rağmen, duyulur olandan ve duyulur maddenin/ögenin zevkinde kopması gerektiğini öğretmez. Etik yüzün, erotik yüzü özü gereği daima ima ettiği iddiasının tersine, Dünya'nın içkinliğini parçalayan soyutlama anlamındaki etten ziyade, yüzün sadece et olduğu öğretilemez mi? Yüz: Etik olanın, kendisinin tadını bir sınıra kadar çıkardığı, güvenilmez dengedeki gerilimi, etin zorunlu olarak "tehdit altındaki" ve tadı çıkarılsı çıplaklığı gibi: şüphesiz ki bunun tersini önermekle, Levinas'ı açıklama işini abartmış olmuyoruz, -erotik olarak dandırabileceğimiz- bilhassa bu arzu ve zevk, tehlikeye atıkları (etik çıplaklıktan ibaret olan) özlerrinin zorunluluğu tarafından öngörüldüğü üzere: bu sınırın ötesinde veya altında, ne etik olan, ne de erotik olan; "insandan" olan hiçbir şey sınırlarının simetrik uçlarında zevk almayı başaramaz. Yüz, etik olan ve erotik olan arasındaki kendi içinde zorunlu birlikte-ait oluşu gösterir. Bilhassa, Levinas'ın fazlasıyla açık bir biçimde işaret ettiği üzere erotik olan, "[kutsal] kirletme" (*profaner*) jesti esnasında etik çıplaklıkla olan bağıni koparmamasından dolayı pornografik tüketim (Levinas bu terimi kullanmamaktadır) içinde kayba uğramaz. Şüphesiz ki bunun tersi daha az açıktır. Yine de bana öyle geliyor ki, eğer etik doğrudanlık erotik olanla doğrudan hiçbir ilişkiye sahip değilse -zevkten ve şehvetten/cinsel hazdan uzaktaysa- ayakta kalmaya devam eder; etik yüzden dolayı erotik boyuta indirgenemeyen, dünya üzerindeki şeyleri ve zevk veren besinleri kesintiye uğratan ilişki, *duyumsal/duyusal* (*sensible*) olarak indirgenemediği iki boyutla beraber içsel/mahrem (*intime*) bir yakınlık içinde ayakta kalır.

IV. Sonuç üzerine düşünömler

Son; ama aynı derecede önemli olarak, genel anlamda yüz ve bilhassa kadınsı yüz hakkındaki Levinasçı düşünce ile Batılı toplumlarda Burka kullanımı olayını birbiriyle temas halinde tutarak aslında kendimizi tehlikeye atıyoruz. Evli olmayan veya evlat olmayan bir başkası ile karşılaşmanın mümkün olduğu kamusal alanda kadın bedeninin (yüz de dahil olmak üzere) tamamının örtünmesini, yüz hakkındaki Levinasçı düşünce ile (çıkılmazlarına kadar) bir araya getirmekten ne öğrenebiliriz?

Yakınlarda sunmuş olduğu bir metninde Judith Butler⁶, burada Levinas üzerinden teşebbüs etmiş olduğum gibi, yüz aracılığıyla, yüzü *özelleştiren*, onu insanlıktan çıkaran (örneğin AB medyasında Usama Bin-Ladin'in veya Saddam Hüseyin'in yüzlerinin temsillerindeki gibi: yüzü kesinlikle plastik bir formda donduran, onların yüz olmağığının üzerini örten), bazı belirli medyatik temsilleri ortaya koymayı amaçlamıştır; ya da, bazı yüzlerin bulunduğu çerçeve, onların insanlık sınavasından yan çizdiği, dolayısıyla başkalarının "yasını tutmaya bile değmez" dediği çerçeve olmuştur. Levinas düşüncesi üzerinde çalışırken Butler'in getirdiği yöntem, bizlere şu vardığımız noktayı görme (ve duyma) becerisini ulaştırmıştır: Bu yöntemle, -bizlere sunulan bu çalışma sayesinde- Levinas düşüncesi zorluklar ve kısıtlamalarla kendiliğinden yüzleşmiş ve onları tam olarak öğrenmiştir. Ve aynı metinde J. Butler, Amerikan askerlerinin gelişinden sonra Burka'larından kurtulan (veya kurtarılan?) genç Afgan kadınların fotoğraflarının, demokrasi zaferinin sembolü gibi sergilenmesinin

⁶ Karşılaştırmak için bkz. V. Kısım "vie précaire", a.g.e.

aslında fotoğrafı nasıl plastik bir tuzak haline getirdiğine, başkanın yüzü tarafından gerçekleştirilen soruşturmanın aksine bu gösterimin bir Amerikalının sahip olduğu iyi katil farkındalığı doğrultusunda kendine bakmasını sağlayabileceğine; nihayetinde başkanın ifşasından kaçınmaya (ve bununla birlikte kendi incinirliğinin/yaralanabilirliğinin sorumluluğundan da kaçmaya – aslında bu Levinas’tan ziyade Butler tarzı bir yaklaşım oldu) işaret etmektedir. Dolayısıyla Judith Butler devam eden satırlarda, Burka’nın kültürel önemi ve Afgan kadınlarının ona gösterdiği bağlılığı (ve aslında gönüllü bir bağlılıkmiş gibi ondan bahsederken başkasının tamamen yabancılaştırılmış olduğunu ilan etmeyi- bu şüphesiz ki bir sorun!), ve hatta gelenekten koparken tam olarak kadınsı hareket edebilme gücünü yankılamaktadır.

Bana öyle geliyor ki fotoğrafın konumunu sorgulayan Butler’ın düşüncelerinin ilk bölümüne şahitlik eden açık eleştiriye bakmamız ve başkasına yönelik körlüğü sürdüren ABD ve diğer batı ülkelerine doğrulttuğu suçlamasının tutarlılığına kulak vermemiz gerekiyor. Kanımca, Burka’ya karşı daha duyarlı olabiliriz, kesin bir bakış açısından, bütün anlamlanmaların (*significations*) tamamen olumsuz olmadığı özgürlük geleneğine katılım çerçevesinden okuyabiliriz. Ancak, yanılıyorsam, Levinas’ın genel olarak yüz ve bilhassa kadın yüzü ile kastettiği konusunda ciddi olursak bu durum, şu gerçeği ortadan kaldırmıyor: 1) İnsansılaştıran soruşturulabilir yaralanabilirlik/incinirlik, ete her zaman dahildir; ayrıca, etin bedeni değildir -bu bakış açısından, mimiklerin, duyguların bütün semiolojisinin ve şüphesiz ki boynun (veya kolun, neden olmasın?) altında yüzün olabileceğini ortadan kaldıramayız, ki o yüz, mükemmel bir biçimde yüzü oluşturandır; başkasının yüzü, sahip olduğum bütün güçlerin tahliyesinin tecrübesini inşa ettiğim (başkalarının tecrübelerinin ve başkasının yüzünün tarafımdan inşa edildiği değil, sınamanın bana ulaştığı) yerdir. Başkasının incinirliği tarafından gerçekleştirilen eziyetten (*persécution*) saklanmadığını için deneyimim, yüzün fevkaladeliliği ve bilhassa bu soruşturmanın kaynağı oluşu üzerinedir. Bu durumun, Burka ile yüzün ve bedenin (aslında parçalarını gözetmeksizin bütün bedenini) örtünmesini içerdiğini göz önünde bulundurmalı mıyız? Levinas’ın bazen (anlamın geldiği yer manasında) “sosyalik” olarak adlandırdığı yer ile yüzyüze olaktan kaçınan bir insan bedeni buna dâhil değil midir? Burada, (etik doğrudanlığın terimleri üzerinden tercüme etmeye bile teşebbüs edebileceğimiz!) “ruhanilik” boyutunu korumak adına, olduğu haliyle bir tehdit olan yüzün eksiltilmesini (*soustraire*) tartışabiliriz. Ancak *bütün* haliyle başkası tarafından taşınan ve dolayısıyla tüketimi ve saldırılıp parçalanması önceden *özellikle* varsayılan insanı *bütün* haliyle nasıl anlamayız (tabi ki sorun, bunu *özellikle* açıklamak da olabilir)? O zaman başkasının eziyetinden kesinlikle kaçınmak gerekmekteyse, burada korunması gereken etik soruşturmanın başkılığının gücü olarak da fazla tanınmayan, ancak duyumsal ve cinsel arzuyu ayaklandıran ve tadının çıkarılması için tüketilebilir saf et olarak görülmesinden dolayı diğerlerinin bakışının eziyetinden/zulmünden kesinlikle korunması gereken yüzü nasıl duymayız? Ya da o, kendi içkinliğine ait oluşundan (ve onu evi kabul edişinden) dolayı, erkeksi özne için hakikaten soruşturulabilir bir başkılığı meydana getirmediği için (ne ontolojik, ne de etik manada) tehdit unsuru olmayan bir özne midir?⁷

⁷ Daha önceden de belirttiğimiz üzere, Levinas’ın söylemi, felsefi boyutunun radikallüğünden dolayı geri dönebileceğimiz ama aynı zamanda karşı durabileceğimiz gerici bir maçoluğun lekelerini taşımaktadır. Bu bakış açısından hareketle, şu alt-bölmelere de uğrayabiliriz: 2. “l’habitation et le féminin” ve 3. *Totalité et Infini*’deki “La demeure” bölümünün “Intériorité et économie” adlı kısmında, “La Maison et la possession”. Burada şunu okuyabiliriz: “Kadın, evin ve ikametinin içselliğinin tefekkürünün şartıdır”, *TL*, s.17. Dolaylı yoldan belirtmek gerekirse, kadını olan burada içselliğin içkinliğine atmişçesine, çok radikal bir biçimde, bu içselliğin koşulu olarak tarif edilmektedir. Aslında, salt başkasının başkılığı, *ikamet edilebilir olmanın* içkinliğine geri dönebilir. Ve etik boyutta açılmak için hayvansı olandan koparılıştır: dolayısıyla kadın, içselliğin tüm mahremiyeti çerçevesinde, zorunlu olarak belirlendiği biçimde başkasıdır; ama dolayısıyla sağduyulu olan bir diğer opsiyonu-

Şayet yüz, duyumsal ve cinsel arzuyu ayaklandıran yüz ise, o zaman onu başka zorunlu avcılardan ve en önemlisi, onu kendisinden korumamız gerekir; zira o, erotik tüketim itkisinin etik sınavasından kaçınmaktadır. Şayet yüz, (ontolojik) şeylerin mülkiyetinin düşmanı veya etik tedirginliklerin (*inquiétude*) kaynağı (“konuşan” yüz) olarak endişe vermiyorsa; bu “yüz” henüz benim meşru zevkimin içkinliğinde kalmaktaysa, o zaman bu evin içsellliğini terk etmek için mücadele etmemize gerek yok demektir.

Levinasçı tanımlamaların ışığında, iki soru gündeme getirilebilir:

1) Yüzün ve bedenın tamamen örtünmesi, duyumsanır olanı kapsadığı için etik soruşturmanın inkarı riskinin önünü açmaz mı? Sosyal yaşantısı, yani başkalarla olan yaşantısı içinde insan bedenının tamamen örtünmesi, Levinas'ın da belirttiği biçimde, etik düğümün/entrikanın örtünmesini riske atmak anlamına gelmez mi?

2) Ve bu tamamen örtünme buyruğu özellikle kadınları ilgilendirecek biçimde cinsiyete tabi ise, bu soru da yukarıdaki birinci maddeye bağlanabilir: kadın bedenının ve bilhassa yüzünün tamamen örtünmesi, (başkasının, birbirinin önüne geçerken birbiriyle çelişen iki *işşası* olarak) ve onların örtünüp inkar edilmesi sınırlarındaki oyun, etik çıplaklığı ve erotik çıplaklığı indirgenemez biçimde iç içe yerleştirmekte midir? (ve burada *Levinas'a* göre kadını ve erkeksi bakış açıları arasındaki tersine-çevrilemezlik tarafından dayatılan muazzam problemi bir kenara bırakıyorum) Erotik olanın etik olanla arasındaki bağın olumsuzlandığı bu son inkarda, (el değmemiş, duyumsanır ve cinsel arzu tarafından kirletilmemiş ruhanilik olarak) etik olanın kesin bir biçimde kaynaşması; ve bunun tersine erotik olanın (insanın içinde, etik olana sürekli olarak sağladığı bağdan dolayı kapsamlı varlığında gerçekleşen) saf duyumsanır-cinsel tüketim olarak dağılımı mümkün olamaz mı? Erotik olanın duyumsanır ve cinsel tüketim içinde bu şekilde alaşağı olması, bu itkinin nesnesinin saf tüketim nesnesi içinde (erkek-merkezci bağlamda kadın bedenının ortaya çıkışında) bozulmasına ayak uyduramaz mı? Dolayısıyla risk, insanların sadece etik düğümünden/entrikadan kaçmadığını (aynı zamanda da -etik düğümün, cinsel anlamdaki avcı ve av rollerini yıkan protagonistleri olmadan) ama bir yandan da aşkın kıskırtmasıyla ilişkili olan aynı düğüm/entrika deviniminden kaçındıklarına işaret etmektedir.

Etik düğümün/entrikanın etik düğümü olan (erkek için, saldırıya ve kadın bedenının saf bir tüketim nesnesi haline gelmesine karşı) darlanma/boğulma (*étouffement*) riskini taşıyan aşırı örtünme anlamında, yüz de dahil olmak üzere kadınların bedenlerinin tamamının örtünmesini yorumlayamamanın tek yolu, bu tarz örtünmenin, bu bedeni *geçersiz kılma/silme* (*d'effacement*) veya onu ortadan kaldırma iradesini aslında ele geçirmediğini göstermekten geçer; ama bu ancak olduğu haliyle fenomenalize/defenomenalize etmenin, plastik formun plastik forma ettiği ihaneti göstermenin bir yoludur.⁸ Burka giymenin bu şekilde

muz ise, dikey olanda “konuşan” göz korkutucu başkalıkla doğrudan yüzleşen yakınlık, ihtiyaten bulundurulma ve yuva olma-
dır (kadını olan, “etik yüzün” aşkınlığını barındırsa da, hala “ihtiyaten bulundurulandır”). Yeniden, Levinasçı düşüncenin kaynağında kendini aşırı biçimde yenilenen erkeksil temaların bulunduğunu görebiliyoruz. Eğer kadın erotizmini tehditkar bulan erkeksil ihtiyaçlar içindeki bu cürüflü zemine bağlı kalırsak, burada ahlak yasalarından ve “ev kadını” öven erkeksil klişelerden uzak bir okumayı gerçekleştiremeyiz.

⁸ Uzamdaki görünebilir boşluğun dışında ses insan olarak kendini fenomenalize etmenin bir yolu olduğunu hatırlatabiliriz- ancak *eidos*'un ayrıcalığı (ki bazen “yüz” olarak da çevrilir) kendini kolayca bağıntılatabilir mi?

tanımlanması, onun 1) insan bedeninin genel anlamda karakteristik formunu boğmaktan (*noyer*) ve 2) Erotik bedenin karakteristik formunu boğmaktan; “etik yüz” ve “erotik yüz” olmak üzere, indirgenemez bir biçimde birbirine ilişik olan iki yüz ile meydana gelen yüzü başka bir radikal biçimde geçersiz kılmaktan başka bir şey olmadığını göstermelidir. Bana öyle geliyor ki o, bu cinsten inandırıcı bir tanım bana göre daha yapılmamıştır..⁹

⁹ Bu metin, 2009 Eylül ayında Johns Hopkins Üniversitesi tarafından düzenlenen Kadın, Cinsiyet, Cinsellik Çalışmaları Programı'nda “Religion/Sexuality: Politics/Affects” sempozyumunda sunulmuştur. Bu sempozyumun düzenleyici ve katılımcılarına minnettarlığımı, ve sunum esnasındaki tartışmalar için teşekkürlerimi sunmak isterim. Her şey bir yana bu tartışmalar, kadın bedeninin tamamının örtünmesinin, bilhassa bu durumun varsayılan aktörleri olmalarına rağmen sessiz kalmalarının anlamlarını araştırma konusundaki fikirlerimi daha da berrak hale getirmiştir. Bu metin, kadın bedeninin tamamen örtünmesinin aşırı uçtaki bir itki olduğunu savunmaktadır; bu itkinin kapsamı hemen ortaya çıkmamaktadır, hiçbir konuda, örneğin kamusal otoritelerin yasal faaliyetleri gibi, beyanda bulunmamaktadır.

Köpeğin Adı ya da Doğal Hukuk

Alain David

Fransızcadan Çeviren: Nevra Aydoğan

“Benim önümde kutsal insanlar olmalısınız. Tarlalarda bulduğunuz parçalanmış hayvan etini asla yemeyeceksiniz. Onu köpeklerle bırakacaksınız. “ (Çıkış, XXII, 31). İncil’deki bu ayet, daha sonra da eleştirileceği gibi, ağızdan çıkandan çok oraya ne girdiğine önem verir. Meğerki, tarlada parçalanan bir etin görüntüsü, -etçil olsa da- hâlâ bir tanrının bakışı altında olduğunu sanan dürüst insanın sağlıklı sindirimi için kendisine fazla sertmiş gibi gözükmesin. Birbirini parçalayan yırtıcıların, güçlü türün zayıf türe karşı kanlı savaşlarının kalıntıları olan tarlalardaki parçalanmış et, ki akıl bu kalıntıları av oyunlarında yüceltecektir. Savaşın korkularını uyandıran gösteriden ve türlerin kendi içlerindeki parçalanmalarından insanoglu *Kriegspiel*’in sanatsal duygulanımlarını çıkaracaktır. İştah kapatan fikirler! Aslında çatalı rostoya saptığımız zaman sizi aile sofrasına da getirebilir. Vejeteryanlığın kuralının çıkışı da buradan gelir. Tekvin’e inanılacak olursa, bu, hepimizin babası olan Adem’in kuralı idi. Burada, en azından, bazı yasaklarla, bizim “kutsal insanlara”a yaraşır kursağımızın her gün talep ettiği kasaplık eti sınırlayacak şeyler vardır. Ama teolojiyi bir yana bırakalım artık! Bihassa ilgimi çeken, ayetin sonundaki köpek. Bobby’i kastediyorum.

Ayetin sonundaki bu köpek (*chien*) de kim? Toplumun oyunlarını (hatta toplumun kendisini) bozan ve öyleyse çok kötü [köpek gibi] karşılanan biri mi [recevoir qn comme un chien dans un jeu de quille]? Tam onu boğmaya hazırlanırken kuduz olmakla suçladığımız mı? ¹ En pis iş kendisine düşen -köpeğin işi [le métier de chien rezil/pis iş]- ve -«rezil zaman [temps de chien]»² olarak adlandırılan- her zaman, korunaklı kale duvarının dışına bırakılan; hatta bir köpeği dışarı koymaya cesaret edilmeyen en berbat zamanlarda bile. Fakat bunlar, zavallılıklarına rağmen, iğrenç bir av etinin getirdiği alçalmayı reddedecektir.

Öyleyse söz konusu olan, vahşi doğasından gelen en son gururunu yitirmiş bir hayvan, yaltaklanan bir köpek, köle ruhlu aşağılık bir köpek mi? Ya da akşamın alaca karanlığında³ (dünyadaki hangi ışık zaten bu alacakaranlık değildir ki?), köpek sadakatine sahip bir kurt olarak kana susamış -pihtılaşmış ya da taze, hiç fark etmez- kişi midir söz konusu olan?

Ama alegoriyi keselim artık! Fazla fabl okuduk ve köpeği hep mecazi anlamda aldık! Oysa, antik çağlardan sözlü olarak aktarılan, La Fontaine’den daha eski, övgüye layık

¹ Buradaki atıf şu deyme: Qui veut noyer son chien l'accuse de la rage Kedi yavrusunu yerken fareye benzetir.

² Bu paragrafta görüldüğü gibi köpek kelimesinin olumsuz anlamda geçtiği deyimler kullanılmıştır, (yani köpek hep metaforik anlamda kullanılmaktadır). Zaten genel olarak “de chien” tamlaması ... pis, ... rezil, ... kötü manasına gelmektedir. Örn. Le métier de chien Rezil/pis iş. (ç.n.)

³ Buradaki “alaca karanlık” kelimesi bir deyim “entre chien et loup” olup kelimesi kelimesine “köpek ile kurt arasında demektir [İngilizcedeki “It rains cats and dogs” (bardaktan boşanırcasına yağmur yapmak) gibi]. Dolayısıyla cümlemin devamındaki “alaca karanlık”tan (*crépuscule*) sonraki kurt ve köpek karşılaştırması bu deyim barındırdığı kelimelere atıfla yapılmaktadır.

bir hermenötiğin tabirleriyle konuşmak gerekirse -Talmud alimlerinin hermenötiği-, parabollerle coşan bu İncil metni burada metaforu reddedecektir: Çıkış'ın 22. bölümündeki 31. ayette, köpek bir köpek olacaktır. Kelimenin tam anlamıyla bir köpek! Vicdani tereddütlerin berisinde, köpeğin neşeli doğası ve düşünülmüş hakları gereği, tarlada bulunan bu etin hepsini iyi karşılayacaktır. Bu ziyafet onun hakkıdır.

Burada kelimesi kelimesine bağlı kalınan- yüksek hermenötik, yine de, haklara açılan saf bir doğanın barındırdığı paradoksu açıklamaya olanak tanır.

Aslında bu, Çıkış'ın bir başka ayetine altgüdümlü bir önermede unutulmuş köpekleri saklandıkları yerden çıkarır. 11. bölümün 7. ayetinde, tuhaf köpekler gece yarısı şaşkınlıktan ya da ışıktan çarpılırlar. Havlamayacaklardır! Etraflarında bir dünya belirmeye başlar. İşte bu Mısır'ın «ilk doğanlarının ölümü»nün gerçekleştiği ölümcül gecedir. İsrail tutsak evinden çıkacaktır. Devletin kölelerine hizmet eden köleler bundan böyle en yüksek Sesi, en özgür yolu takip edecektir. İnsanlık figürü! İnsanın özgürlüğü tüm kölelerin uşaklığını ve dayanışmasını hatırlayan bir azatlığının özgürlüğüdür. Bir köle guruğu insanın bu yüce gizemini kutlayacak ve «tek bir köpek havlamayacak»tır. Kuruluşun o büyük anında -etik ve mantık olmadan- köpek kişinin saygınlığını tasdik edecektir. İnsanın dostu -işte budur. Hayvanda barınan bir aşkınlık. Ve kendisinden yola çıktığımız bu gayet açık ayet de yeni bir anlam ile aydınlanır. Bize, her zaman açık kalacak bir borcu hatırlatır.

Ama alıntıladığımız ince yorum retorik içinde yolunu şaşırmıyor mu? Görelim.

NaziAlmanya'sında Yahudi savaşmahkumlarına yönelik komando ormanında 70 kişiydik. Kamp, ne tesadüftür ki Katolik V Ferdinand zamanında İspanyol Yahudilerinin sürüldüğü yıl olan 1492 numarasını taşıyordu. Fransız üniforması yine de bizi Hitler vahşetine karşı koruyordu. Ancak bizi bir araya getiren veya bize iş veya emir buyuran ve hatta gülücük atan özgür dediğimiz diğer adamlar -ve önümüzden geçen ve bazen gözlerini üzerimize diken çocuklar ve kadınlar- bizi insanlığımıza ait olan derimizden yoksun bırakırlardı. Biz sadece insan müsveddesiydik, bir maymunlar birliği. Zulüm görenlerin gücü ve sefaleti, zavallı içsel bir mırıltı akli özümüzü hatırlatıyordu bize. Artık dünyada değildik. Gidiş gelişimiz, acılarımız ve gülüşlerimiz, hastalıklarımız ve eğlencelerimiz, iş gücümüz ve gözlerimizdeki endişe, Fransa'dan gelen mektuplar ve ailelerimizden aldıklarımız, her şey parantez arasında geçti. Onların türü içinde tutsak kalmak, sahip oldukları tüm dile rağmen, dilsiz kalmak. Irkçılık biyolojik bir kavram değil; antisemitizm her kapatmanın arketipidir; sosyal baskının kendisi de bu modelin sadece bir taklididir. Sosyal baskı bir sınıf içine hapseder, ifadeden yoksun bırakır, “gösterileni olmayan gösterenler”e mahkûm eder ve bu nedenle de şiddete ve savaşa gebe olur. Parmaklıklar arkasından, maymunu seslerle olmaktan başka türlü, kişi insanlığının mesajını nasıl verebilir?

İşte uzun bir esaretin ortalarına doğru, nöbetçilerin onu kovmasından önceki bir kaç kısa hafta için, bir başıboş öpek hayatımıza girdi. Bir gün, sıkı bir gözetim altında çalışmadan dönerken, gelip gruba katıldı. Kampın civarında ıssız vahşi bir köşede yaşıyordu. Fakat biz onu sevimli bir köpeğe uygun olacak egzotik bir isimle Bobby diye çağırdık. Sabah içtimalarında belirir, dönüşümüzü bekler, hoplayıp zıplayarak neşeli neşeli havlardı. Onun için -tartışma götürmez biçimde- bizler insandık.

Odysse'e dönüşünde kılık değiştirmiş Ulysses'i tanıyan köpek bizimkinin atası değil miydi? Yo hayır! Hayır! Orası, İthaki ve vatandı. Burası ise hiç bir yer. Dürtülerinin

düzgüsünü evrenselileştirmek için gereken beyne sahip olmayan Nazi Almanyası'nın son Kantçısının soyu Mısır köpeklerine dayanıyordu. Ve onun dostane havlaması –hayvani inanç- Nil kıyılarındaki atalarının sessizliğinde doğuyordu.

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas'ın *Bir köpeğin adı* ya da *doğal hak* adlı metninin okuması⁴

Alain David

Giriş

Bu metin 1975 yılında Montpellier Fata Morgana yayınlarından, «kelime kullanamayan (kişi)» olarak tanımlanan ressam Bram van Velde'e ayrılmış/hasredilmiş ortak bir kitapta yayımlandı. Bu metni, (ki esasen Levinas'ın ana kitabı olarak kabul edilen 1974 tarihli *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* isimli kitabıyla zamandastı) yayımlanır yayımlanmaz okumuştum. Metni okurken ve yıllar içinde yeniden okurken, Levinas'ın başka hiçbir kitabında dengine rastlanmayan, en benzersiz, en özgün ve en önemli metinlerinden biri olduğu inancına vardım. Sadece en tanınmışlarını sayarsak, aynı kitapta Samuel Beckett, Yves Bonnefoy, Michel Butor, Jacques Dupin, Roger Laporte, Bernard Noël, Edmond Jabès'nin hiç yayımlanmamış metinleri ve Maurice Blanchot'nun, 1980'de yayımlanan *L'écriture du désastre*'in en önemli parçasını temsil eden «Fragmentaire» başlıklı metni yer alıyordu. Tüm bunları, derlemenin sahip olduğu, ama çıktığı sıra, benim de tecrübesizliğim ya da hafifliğim nedeniyle gerçek manada ayırdına varamadığım önemi vurgulamak için belirtiyorum. Burada yazarların çoğu, kelimelerle, kelimesiz dil olan şeyden bahsederler: resim. Levinas'ın her zaman arkadaşı olan Blanchot ise, resim ve dilin üzerinde olan «Yahudi Soykırımı, meçhul isim, adlandırma dışı»⁵ olandan söz eder. Ve Levinas, bir köpeğin havlamasını merkeze alan, otobiyografik, tubaf bir öykü yaratır; onun kaleminden çıkan «kelimeleri kullanamayan», ressam değil, köpektir.

⁴ İyice düşününce, bu metni başlangıçtaki biçimiyle, yeni felsefe öğrencilerine yönelik verdiğim bir dersteki haliyle bırakmak yeğmiş gibi göründü; yani bağlansızlaştırılmış ve tüm ön-felsefi icaplardan azade bir biçim ile; tıpkı, tanımlanamaz statüsü –ne bir teoloji metni, ne talmudik bir yorum, ne bir felsefe ya da felsefe tarihi metni- düşünen boyutuna ait olan –hatta onu tesis eden, Levinas'ın kendisinin metni gibi.

⁵ Mevcut yorum bağlamında, 16 sayfalık bu metni sona erdiren, italik halindeki, fragmanı hatırlatmaya değer.

«Meçhul isim, adlandırma dışı.

Holocauste, tarihin mutlak olayı, tarihsel olarak dönemselleştirilmiş, tüm tarihin kucaklandığı, Anlamın deviminin yok olduğu, afsız, rızasız bağışın doğrulanabilir, yadsınabilir hiçbir şeye meydan vermeksizin harap olduğu bu tam-yanık, bizzat pasifliğin bağışı, kendini veremeyen şeyin bağışı. Düşünce yoluyla da olsa bu bağış nasıl korunabilir, düşünceden, koruyan düşünce de dahil olmak üzere her şeyin yittiği holocaustu koruyacak olan şey nasıl yaratılabilir.

Ölümçül yoğunluk içinde, sayısız çığlıktan kaçan sessizlik»

Söz konusu metin bir yıldan daha kısa bir süre sonra, 1976'da, *Difficile liberté*'nin ikinci baskısında yayımlandı (Bu Levinas'ın bu metne verdiği önemin de bir göstergesidir). Hangi sıfatla olduğu sorulabilir. Aklıma hemen iki yanıt geliyor 1) Yahudi referansı Orada İncil ayetleri hakkında yaptığı yorum doğal olarak Yahudilik üzerine bir derleme olan *Difficile liberté*'de yerini alır; 2) Otobiyografik boyut Bu ikinci baskı, « İmza » isimli entelektüel bir otobiyografik bölüm ile son bulur. Peki Levinas için otobiyografinin anlamı nedir? Önemli ve tayin edici bir soru bu belki de. Doğrudan ele almasak da takip eden yorumun tam kalbinde yer alacaktır. Şimdilik şunu kaydedelim ki *Bir Köpeğin İsmi*'ndeki otobiyografik fragman kuşkusuz yorumculara; Didier Franck'ın buna yaptığı referansı ve Derrida'nın daha ziyade sakınlı yorumunu hariç tutarsak, metnin yanlış biçimde, ancak bir anekdot mahiyetinde, heyecan verici fakat pek felsefi önem taşımayan bir kayıt sıfatıyla anılmış⁶ olması derecesinde, yönlerini kaybettirmiştir. Tam tersine metnin tanınmamış olmasının nedeninin cüretkâr oluşundan ve yeniliğinden kaynaklandığını göreceğiz⁷.

Burada zorluğa düşmeden dört bölümden bahsedebiliriz («saint hommes [aziz insanlar]»a kadar olan) ve İncil'den bir ayetin otoritesi altına yerleştirilen birinci kısım bizzat Levinas tarafından «teolojik» olarak adlandırılır. («littéralement un chien [tam anlamıyla bir köpek]»e kadar olan) ve harfe geri dönüşün gerekliliğini vurgulamak üzere Fransızcada köpeğin metaforik anlamından hareket eden ikinci kısım. («voire»a kadar olan) ve “haklara açılan saf bir doğa”nın, “hayvandaki bir aşkınlık”ın paradoksunu anlatan üçüncü kısım.

Son olarak dördüncü bölüm otobiyografik anlatıyı içerir.

I-Teoloji

Demek ki ilk bölüm İncil'den yemek konusunda yasaklayan bir ayet ile açılır: “Tarlalarda/ alanlarda” bulunan cesetleri tüketmemek ve köpeklere atmak. Bu ayet, doğrudan ve hijyeni dert eden bir bilinç için, kaynağı şüpheli etlerin tüketilmesini engellemek amaçlı görünüyor (bkz. günümüzdeki üretim zincirini izleme). Levinas bunu farklı okuyor. Bir yandan karşılık olarak Evanjil'i anarken: “insanı kirleten ağızdan giren değil ağızdan çıkandır?” (Matta, XV, 11), “İnsanın dışında girerken onu kirletecek hiçbir şey yoktur ama insandan çıkan onu kirletir” (Markos, VII, 15), “Siz Farisiler, bardağın ve tabağın dışını yıkarınız, oysa içeride yağmacılık ve kötülük ile dolusunuz. Akılsızlar! Dışı yapan içi de yapmadı mı?” (Luka, XI, 39). Öyleyse Levinas'ın yorumu öncelikle; İncil ayetinin, evanjelik geleneğin yadsıyacağı ve tanımayacağı, değerini korumayı amaçlayan bir itirazdan ibarettir: insanı kirleten ağza girendir düşüncesini muhafaza etmek gerekir. Evanjelik duruş aksine metni saptırmaya davet eder, tıpkı genel olarak Hristiyanlığın Eski Ahit'i, onu daha iyi bir şekilde tamamlamak için saptırmaya davet etmesi gibi (“[yürürlükten]kaldırmak için değil, tamamlamak için geldim” dedi İsa – Matta, V, 17): Can veren ruh için, öldüren harfin reddi (Aziz Pavlus,

⁶ En azından Fransızca. İngilizcede John Llewelyn'in şu metnini anacağım; «*Am I obsessed by Bobby. Humanism of the Other Animal.*» in *Reading Levinas*, sous la direction de Robert Bernasconi et Samuel Critchley. 1991 et David Clark *On being « the last Kantian in Nazi Germany »* in *Animal Acts. Configuring the human in western history* London, Routledge, 1997.

⁷ Catherine Chalié ve Rudolphe Calin'in özenli çalışması ile yayıma hazırlanan *Carnets de captivité*'nin girişinde, Rodolphe Calin'den şunu okuyorum «Tutsaklık sırasında kaleme alınan bu *Güncelerin* bilhassa tutsaklık hakkında bir roman gibi geliştirilmesi, üzerinde durulmayı hak ediyor. Bunun manası, tutsaklığın burada sadece gerçek değil ama aynı zamanda da kurgusal olması ve, eğer Levinas bunu nesnel bir anlatı yapmak istemediyse, bunun sebebinin de en başından beri onun bir roman yazmak niyetinde olmasıdır.» (*Levinas 1 Carnets de captivité et autres inédits* Imec, Grasset et Fasquelle, sept. 2009) Burada giriştiğimiz okuma kararlı bir biçimde, sonradan onu rahatlatan, bu not doğrultusunda ilerlemektedir.

Korintlilere Mektup, VI, 17: harf öldürür, ruh canlandırır). Ama gerçekten de, göreceğimiz gibi, Levinas'ın bütün yorumu harfin anlamını yeniden tesis etmeyi amaçlar. Zaten Levinas bu yorumu, artık aydınlatmamız gereken bir anlamda, teolojik diye sunar: Teolojik, Tanrı üzerine bir *logos*, bir söz/söylem (*discours*) demektir. İnsan Tanrı'dan nasıl söz edebilir? Tanrı hakkında konuşmak [Tanrı'dan bahsetmek] ne anlama gelir? Burada bunun cevabı, ayetin ilkin Levinas tarafından verilen yorumu uyarınca, şudur: insan, etçil olsa da, "tarlalarda/alanlarda parçalanmış" et "kendisine, dürüst insanın sağlıklı hazmı için fazla sermiş gibi görünmesi" ölçüsünde bir tanrının bakışı altındadır. "Tarlalarda parçalanmış et", "Birbirini parçalayan yırtıcıların, güçlü türün zayıf türe karşı kanlı savaşlarının kalıntıları". Bu ifadeler doğaya bir anlam fazlası yükler, et sadece besin ve protein değildir, ceset boyutunu alır. Ve ceset, hangi seviyede düşünersek düşünelim, doğrudan, bastırılmaz, kaçınılmaz, cinayet dehşetinden ayrılmaz bir iğrenmedir. Ancak uygarlık, çoktan, dehşet ile pazarlık yaparak cinayetin üzerine edepi bir peçe ile örter: tıpkı Tekvin'de, kıyafetin çıplaklığı örterek utancı mevcudiyetin kibrine dönüştürmesi gibi. Uygarlığın en ince hisleri – dehşeti oyuna yücelten zeka, "*Kriegspiel*'in ("savaş oyunu") anlamına gelen Almanca kelime) sanatsal coşkuları Alman ya da Alman veya Avusturya kökenli yazarlarda (Carl von Clausewitz XIX.yy'da, John von Neumann ve Oskar Morgenstern XX.yy'da) strateji oyunlarına gönderme yapar: buradaki Alman, örneklik ve eksiksiz bir kültür ve uygarlık ifadesidir (*Kultur* ve *Zivilisation* üzerine ünlü Alman tartışması) ve dahası, barbarlığın son noktası, bizzat kültür içinde kapsanan barbarlık olarak Nazizm'dir. Öyleyse uygarlık dehşeti örtebilir ve gizleyebilir, fakat bu dehşetin anlamı baki kalır, tabii "hâlâ bir tanrının bakışları altında" olduğumuza inanıyorsak. Dindarlık, aile masasında bile, rosto karşısında, zaten, en azından, bir nüanstır, cesetten duyulan iğrenmedir, bu iğrenme çiglik (*crudité*) ile zalimliği/yırtıcılığı (*crauté*) birleştiren (etimolojisinde dahi mevcut) bağdır (çünkü, yine, "pişirme" de bu bakımdan bir uygarlık unsurunu temsil ettiği için gizler bkz. Levinas'ın sessiz, güç, ama sürekli bir polemik sürdürdüğü yazar Claude Levi-Strauss'un *Le cru et le cuit* [Çiğ ve Pişmiş] adlı eseri) «"kutsal insanlara" a yaraşır kursağımızın her gün talep ettiği kasaplık et» – uygarlığın felaketini "teoloji" olana, yani uygarlığın temelinde yer alan ve onu parçalayan vahşiliğe açan yıkıcı ironi. Burada "Tanrı" bu felaketin açığa vurulmasıdır. Demek ki Levinas Tanrı'ya yapılan referanstan uzmanlaşmış, alim ve bilgiç, ama herkesin meselesi olan bir söylem yaratmıyor: herkesi ilgilendiren, evet, ancak doğa üstüne dayanan, popüler ve batıl bir dine de budalaca kanmamak şartıyla. "Tanrı", kültürde ve uygarlıkta, tarihte, gündelik yaşamda (avdan savaşa, savaşın aile masasına kadar) şu anlama gelir: alt edilemez insan şiddetinin ve bu şiddete bağlı alt edilemez adaletsizliğin üzerine koyulan vurgu.

II- Metafor ve Harf (*La Lettre*) arasında

"Ama bu kadar teoloji yeter": artık metnin bu ikinci kısmında bu vurgunun yerini değiştirmek gerekir. Burada bahsedilen Tanrı'dır, ancak şimdi daha kesin, fenomenolojik olarak kesin olmak lazımdır. Bir köpek, Bobby mevzuu bahistir; ve bu köpektен hareketle Tanrı kelimesiyle uyuşan her şey: en tam ve en tam olmayan anlamıyla.

Bir şaşkınlığa hakkını vermek için burada bir parantez açalım: Levinas İncil'den yapılan alıntıyı nasıl kullanıyor? Önceki paragraf bunu anlamayı sağlıyor: Burada ne sofuca bir kullanım söz konusu ne de alimane. Ayet kendi metinsel ortamında alıntılanmamış, bir ögesi olduğu anlatıda yerine koyulmuş: burada Musa'nın aldığı emirler bağlamında. İncil eleştirisinin gerektirdiği bilgeliğe göre de analiz edilmemiş. Olduğu gibi alınmış; anlaşılır

bir tanrının ebedi mevcudiyeti olarak değil; ama tam da, az yukarıda söylediğimiz gibi, Tanrı kelimesinin anlamının yankılandığı, yaşamın mevcudiyeti olarak tasarlanan bir mevcudiyet perspektifine koyulmuş insanlar arasındaki ilişki ve bu ilişkinin etik anlamı sebebiyle. Böylece ayet, bir kutsal kitapta boy göstermesi dolayısıyla sahip olduğu statünün ona vereceği mesh/elle sıvazlama (*onction*) olmaksızın, ne de bilimsel araştırmanın bir inceleme nesnesinin etrafını saran önlemleri ile okunmaktadır. Levinas'ın İncil metnini kullanma tarzı, Talmud konusundaki pratiklerinden esinlenmektedir. Talmud M.S. 2.yy'dan itibaren hahamların kaleme aldıkları Tevrat yorumlarının bütünüdür. Yine bu yorumlar da , ne –örneğin kutsal kitapla ilgili tarihsel geleneklerin bilgisine dayanan- bilgiç yorumlar, ne de –bir ayini açıklamayı veya rahatlatmayı amaçlayan örnek metinler gibi- dindar yorumlar olmaya çalışırlar. Bunlar, kutsal metinlere kıyasla tamamen özgürdürler; filolojik takıntılarını yasakladığı yaklaşımlara izin verirler; en gözü pek ve en uygunsuz yorumlara şu asli ereksellikte cüret ederler: metni doğrulamak (veya kendini onunla haklı göstermek) için değil, fakat ona bir hayat, bütün bir anlamı içinde düşünülen insani yaşam olan bir hayat vermek için. Levinas'ın yaptığı Talmud okuması böylece azizliği görünür kılma amacı gütmektedir; yani, Levinas'ın eserlerinin bütününde yer alan bir karşıtlık uyarınca -kutsal ve aziz karşıtlığı uyarınca- *kutsallıktan arındırma* amacı güder. Kutsal “yasak” anlamına gelir. Kutsallaştırmak, var olanı kurarak ya da aklayarak, yasağı doğaüstü mevcudiyet olarak biçimlendiren her şeydir; bu şekilde, oldukları haliyle bastırılmış ya da bihaber olunan şiddetlerin temeline barışı yerleştiren, efsanevi, hayali anlatı boyutu kazanan her şeydir; netice itibarıyla, *şimdiyi/mevcudu onu şiddetinden ayırarak meşrulaştıran bir Tanrı'nın var oluşunu koyan* her şeydir; bu kapsamda şiddete has adaletsizliği değersizleştiren her şeydir. Bilimsel yöntem, mitler aracılığı ile açıklamaları reddettiğinde, Tanrı'nın varlığını yadsıyıp buna karşılık nesnelerini bir ilke masumiyeti içine yerleştirdiğinde bile, kutsallaşmadan azade değildir, zira en yüksek miti kendisi üretir, bilim efsanesini – ki, en azından şu söylenebilir (20.yy bu bilgi için bedel ödemiştir), bu mit, şiddetin adaletsizliği hakkında ne diyeceğini bilmeyerek, ondan korunmuş değildir. Buna karşın, önceki paragraftaki benzersiz “teoloji”de seferber edilen azizlik; şimdi metnin bu ikinci kısmının davet ettiği teolojinin aşılmasında talep edilecek azizlik; yalnız *etik nüansın* ilk plana alınmasından ileri gelir.

Köpek, öyleyse. Onun portresini çizelim tıpkı Prévert'in bir kuşun portresini çizdiği gibi: Ama doğa bilimlerinin köpek hakkında söyleyeceklerinden başlayarak değil –*canis*, hayvan, omurgalı, evcil dört ayaklı, vs... fakat “köpek” tırnak içinde (bkz: metnin devamında tırnak işaretlerinin anlamı), alınmış, anlaşılmış, dilin içinde, metaforlar ağının içinde: köpek, “kötü karşılanan biri gibi [köpek gibi]” kabul edilmiş, “kuduz olmakla suçladığımız” köpek, “pis iş [köpek işi]”nin, “rezil hava [köpek havası]”nın, “dışarıya köpek bırakılmayacak” rezil hava [köpek havası]’nın köpeği: bütün bu deyimler, ister popüler olsunlar ister edebi (kuduz olmakla suçlanan köpek Molière'in *Bilgiç Kadınları*’nda yer alır), her seferinde sosyal sahipsizliğin/terk edilmişliğin son noktasını belirtir⁸. Buna rağmen, bu sahipsizlik, İncil ayetinde tasvir edilen duruma götürmez. Sosyal merdivenin altında yer alan bu köpek, tarlalarda terk edilmiş etleri tüketecek seviyedeki köpek değildir, o “iğrendirici av hayvanı hakaretini reddeder”. Başka bir deyişle, o, hak ettiği gibi hâlâ, bütünüyle, toplumdandır ve toplumun içindedir, kendisi köpek olarak kendi yerini köpek kimliği ile tutar: bu kimlikte, tanınan, yine bir insandır. Öyleyse daha ileri gitmek gerekir veya daha aşağı: köpeğin bütün insanlaştırılmasının veya tüm antropomorfizmin berisinde, bizi kendinde olduğu

⁸ Bu anlamda Pierre Berégovoy’un intiharının ardından eski başbakanı “köpekler” yem olarak atanlara (özellikle gazetecilere) karşı François Mitterrand’ın şiddetli formülünü hatırlayalım: kölelik ve yurtsuzluk birliktedir.

gibi vahşi hayvanın karşısına koyacak bir doğa doğrultusunda değil, ama tam aksine, aşırı insanlaşmanın içine, bütün öz kimliğin kaybına. “Köpek” “kimliksiz” demek değil midir?

“Kimliksiz” deyimi *Başka insanın hümanizmi*’nin bir bölümün başlığıdır; 1972’de çıkmış olan bu küçük kitap dönemin tartışmasını ilgilendirmesiyle önemlidir -Heidegger’e ve yapısalcılığa bağlı, antihümanizm ile olan tartışma- aynı zamanda *Bütünlük ve Sonsuz* ile *Olmaktan Başka Türlü* arasında geçişi de sağlar. “Kimliksiz”, bilhassa, *Başka insanın hümanizmi*’nde, insanın bir özel isimle, münhasır bir kimlikle “olduğu gibi” gösterilmesinin çağdaş uygunsuzluğu; artık doğal olmadığından, kültürel (etnolojik, dilsel, vb.) bağlamlara aşkın olacak insani için bir anlamın mevcudiyetsizliği anlamına gelir. 1972’de, “Kimliksiz”, Michel Foucault’un 1966’da yayımladığı yankı uyandıran *Kelimeler ve Şeyler* kitabında etkileyici şekilde adlandırdığı “insanın ölümü”nü akla getirmekteydi.⁹

Paralel bir şekilde 1976’da makaleler derlemesi olan *Özel İsimler* yayımlandı, sonuncu makalenin adı “isimsiz”di: “Les Nouveaux Cahiers” dergisinde “bayraksız onur” başlığı ile makale olarak yayımlanmış bu metin Hitlerizme ve imhaya bağlı aşırı terk edilmişliğe (*déréliction*) gönderme yapıyordu. İsmi kaybı dünyadaki bir yerin kaybıdır, bu ise, insanlık ile yüzleşmesinde, Yahudilik ile bağdaşan durumu/koşulu -Levinas durumsuzluk/koşulsuzluk der- belirtir. Öyleyse bu sonuncusu bir uygarlığa ve bir dünyaya gönderme yapan bir dinden, hatta gelenekten bambaşka bir şey olarak ortaya çıkar. Yahudilik olan bu özel gelenek, din, imha deneyimi karşısında, bir insanlık paradigmasına, düşünce kategorisine ve bu kategorinin modeline dönüşür. “Yahudilik”, diye yazar Levinas, “*ahlakın sınırında, kurumsuz insanlıktır*”. Ama “*ahlakın sınırında*”: anlamını yanlış algıladığı ve itaat etmezse ne olacağını bilmediği bir emre maruz kalan insanlık her zaman böyle değil midir (özellikle Kant bu vurguyu yapmıştır)? Buna suçluluk adı da verilir. *İnsanlık suçludur*: örneğin, Yahudilik karşısında, bir tarih kazası olmayan imhadan dolayı, diğer birçokları içinde bir tanesi olan, ama uygarlığın en yüce ve ulu değerlerinin (bilgi, ussallık, kültür, vb. değerler) kalbine yazılmış katliam orada bu kader anlamını alır; ve diğer yandan, uyması gereken kanun ile arasına koyduğu aşılmaz mesafeden dolayı eşit şekilde Yahudi olarak da suçludur -hatta Kafka’nın metinlerinde olduğu gibi böyle bir kanunun olup olmadığını bile bilmeme raddesinde: diğer bir deyişle, insanlık, Yahudilik ile kültürel bağlılığı olmasa bile, Yahudiliğinde suçludur. Öyleyse deyim tam anlamıyla, Yahudilik “onu ilgilendirir/onun meselesidir”¹⁰. Ve bütün bunlar, tam olarak “kurumsuzdur”: diğer bir deyişle her devletin, her uygarlığın ve hatta her *logos*’un -yani ortak bir dilin ve aklın- yokluğu içindedir.

Öyleyse köpek, bizim metnimizde, bu “ahlakın sınırındaki kurumsuz insanlığın” yerini isimsiz ve kimliksiz olarak alır. Fakat işaretlere, kelimelere, şeylere gönderme yapılmadığında bu nasıl söylenir, nasıl anlatılır? Bu çıkışı anlatmak için eğretilmeler mi vardır? Levinas La Fontaine’i çağırır: “kurt ve köpek” masalında kurt köpeğin durumunu, köleliğini -ki bu razı gelinmiş bir köleliktir, onun yaltaklılığıdır- reddeder. Camus 1951’de *Başkaldıran*

⁹ Michel Foucault *Les mots et les choses* «Hâlâ insandan, onun hükümlerliğinden ve özgürleşmesinden bahsetmek isteyen herkese, hâlâ insanın özünde ne olduğu üstüne sorular soran herkese, hakikate ulaşmak için hâlâ insandan hareket etmek isteyen herkese, buna karşılık her bilgisi yeniden bizzat insana dair hakikatlere götüren herkese, insanbilimleştirmeksizin biçimlendirmek istemeyen, gizemsizleştirmeksizin efsaneleştirmek istemeyen, hemen ardından düşünenin insan olduğunu düşünmeksizin düşünmek istemeyen herkese, sol ve sollaştırılmış tüm bu düşünüm biçimlerine, olsa olsa felsefi bir gülüşle karşı çıkılabilir, yani bir bakıma, sessiz bir gülüşle.» *Les mots et les choses*, s. 353

¹⁰ Herkesin kendisine yönelttiği Yahudilik ve antisemitizm hakkındaki soruyu sorulmuş: *Yahudi kimdir?* Doğrudan doğruya açık -kültürel olarak açık- yanıt daha sonra, düşününce, içinden çıkılmaz ve karar verilemez hale gelir. (bkz. Josep Losey’in, Alain Deleón’un oynadığı 1976 tarihli çok güzel filmi, *Monsieur Klein*)

İnsan'da insanlığı mükemmel temsil edebilecek kişinin portresini kaleme almıştır: Hegel'in efendi ve köle diyalektiği ile düşünülmesini önerdiği şeye uygun olarak, özgürlük aşılmaz durur ve en son başkaldırı ihtimali, köleliğe kadar onu önceden varsaymak gerektiğini tasdik eder. Köle daima bir şekilde özgürce köleliğini kabul eder. O halde köle üstüne, onun köleliği ("köle gibi, yaltakçı" kelimesinin küçültücü anlamı) üstüne yargının katılığı bu üstü kapalı özgürlüğün sonucudur. Fakat bunun karşısı, bizzat La Fontaine'de, özgürlüğün yüceltilmesi, kutlanması değildir: zira köleliğinden kurtulmuş köpek kurdur, kana susamış saf doğayı ortaya çıkarır. Öyleyse alternatif şudur: ya köpeğin simgelediği kölelik temeli ile toplum, ya da çiğ ve acımasız, toplumun eski püskü giysilerinin altında kuzu postuna bürünmüş doğa- köpek maskesinin altında kurdun sınırsız vahşiliği. Münhasır alternatif: dünyayı aydınlatan ve hesaba katılması fenomenolojiyi tanımlayan, böyle olarak da ışık üstüne bir sorgulama olan ışığın anlamına tekabül etmesi bakımından fenomenolojik. Ama ışık her zaman, burada söylendiğine göre, dünyanın belirmesi olması ölçüsünde "alaca karanlıktır [köpek ile kurt arasındadır]" – parantezin özel bir anlamı vardır: "dünyadaki hangi ışık zaten bu alacakaranlık değildir?". Aslında ışık, dünyanın ışığı şu anlama gelir: "vardır" [il y a] yani "olmak"tır [être]. Öyleyse ikircim, yalnızca ışığın içindeki karanlığa gönderme yapmaması hasebiyle, "olmak"ın ikircimidir (zira ışık, bu tip karanlık üzerinde kendi şanı gibi hak iddia eder, parlak ışığa bağlı körlük onun cömertliğine işaret eder: tıpkı "ne güneşin ne ölümün yüzüne bakılamaz" deyiminde söylendiği gibi) ama bir "alacakaranlık"tır, iktidarsız ışıktır, ne gizler ne açığa çıkarır. "Alaca karanlıkta [köpek ile kurt arasında]", ışık hiçbir şey göstermez, görülecek hiçbir şey sunmaz; bununla birlikte bu kurşunu renkli resim –ki hakkındaki daha teknik başka gelişmeler, Levinas'ın fenomenoloji hakkında yaptığı okumaya geri dönmeye sürükleyecektir-, mevcut metnin, olağanüstü benzersizliğiyle fark edilir kılmayı başardığı felsefenin bahis bakımından korelatıdır.

Şimdi söz konusu olan, bütün bunların ardından, tamamen farklı şeylerden bahsetmektir, istiaresiz, La Fontaine'siz, alegorisiz: "keselim mecazları" der Levinas. Mecaz bir üsluptur, geleneksel olarak ilk kullanımı Stoacılar atfedilir (onlarda *allegoria* terimi bulunmadığı halde: onlar etimolojik olarak dolaylı bir söylemeyi niteleyen eş anlamlı -daha öncesinde Platon'da da görülmüş olan- *uponia* terimini kullanırlar). *Allegoria* milattan sonra birinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlamıştır, tıpkı bir şeyden yola çıkarak başka bir şey söylemeye olanak tanıyan bu retorik mecaz (*trope*) gibi. Öyleyse hemen asıl, sözlük anlamı ile mecazi anlam arasına fark koyar, zira sözlük anlamının telaffuz edilmesinin amacı gerçek anlamdır. Sözlük anlamının gerçek anlama olan bu yükselişi hermenötiği yani yorumlamayı tanımlar. Böylece Levinas'ın neden burada mecaza itiraz ettiğini anlayabiliriz: harfin değersizleştirilmesine itiraz etmesi ile aynı bağlamda –ve aynı şekilde niçin "La Fontaine'den daha eski kutlu bir hermenötik" ile övündüğünü.

Bununla birlikte La Fontaine üzerinde bir an duralım: La Fontaine, daha önce söylendiği gibi, doğa ile kültür arasındaki ilişkinin sahneye koyulmasıdır (ve Levinas için her sahneye koyma daima fenomenolojiktir, çünkü bütün fenomenoloji sahneye koyulmayı teşhir etmekten ibarettir: bu Husserl'de "bilincin yönelimselliği" adını alır), kültürün yaltakçılık (köpeklerin yaltakçılığı) tasvirinde başarısız olmasıyla, üstelik frensiz vahşiliğin uygarlık cılası altında gizlenmesiyle. "Daha güçlüünün mantığı her zaman daha iyidir / Birazdan bunu göstereceğiz" "... orada ormanın derinliklerinde / Kurt üstün gelir ve onu yer / Sorgusuz sualsiz" Ama Levinas için La Fontaine doğa ile kültür arasındaki ilişkinin hayali ifadesinden daha fazlasıdır kuşkusuz; o bazı vecizlere ve fabllara basit imalarda bulunmadan daha teorik ve daha alimane bir tarz ile de bunu sunabilirdi. Aksine, La Fontaine, Levinas'ın dil

ile sürdürdüğü ilişkinin örneğidir: zira onun için bir dil, içinde felsefe öncesi adını verdiği şeyi barındıran bütün edebiyatıdır, en müşterek edebiyatıdır. Böylece ulusal edebiyatlara kutsal kitap demeye varır. Onlar insan ilişkilerindeki kutsallığa tanıklık ederler. Levinas'ın kuşkusuz kutsal kitapta kullanılan İbranicede ve tabii çocukluğunda Dostoyevski, Tolstoy, Gogol, Lermontov veya Puşkin okumalarında konuşulan Rusçada karşılaştığı bu durum, çok erken öğrenilen (ve Goethe'nin keşfiyle genişleyen) Almanca için daha fazla, evlat edinildiği ülkenin dili ve hayran eden o felsefe dilini oluşturacağı Fransızca içinse eşsiz biçimde geçerlidir. Bu dilde, hemen okunmuş ve kabul edilmiş olan edebiyat, en klasik edebiyat olacaktır; 20. yüzyılın başlarında 3. Cumhuriyet'in küçük çocuklarının okulda öğrendikleri ve bu Fransızca kelimesini duyduğu anlamda kutsallaştırılan (ona göre bu Fransızca Dreyfus olayının yarattığı -*Gençliğimiz*'de Péguy'un kullandığı ifadeye göre- bu mistik olayın köküdür. Böylece ölümünden birkaç yıl önce Levinas şu ilginç demeci vermiştir: "Çoğu zaman Fransızca'yı korumak için savaştığımı düşünüyordum") ve netice itibarıyla, yazacağı felsefenin kök saldıgı edebiyat: Corneille, Racine, Molière, Voltaire ve Rousseau, 19. yüzyılın büyük romanları, Fransa'ya geldiği gibi okuduğu George Sand, Proust... Ve üstelik, ve belki de özellikle, La Fontaine: özellikle La Fontaine çünkü bu öğrenilen fabllar demektir (Levinas "ezberlemeyi" severdi, hayatının sonuna kadar da Puşkin'den Rusça uzun parçaları ezberden okumuştur). Ve bundan başka, ve üstelik, La Fontaine Levinas'ın sevdiği bir kelimenin, sözle anlatılamazın karşısı olan "fabl"ın örneği veya tasdikidir. Edebiyatın -"kutlu yazı"nın-, *söylemek* gibi, sözle anlatılamazın tehdidine boyun eğmemek gibi olağanüstü bir özelliği vardır. Onunla birlikte, asli olan, azizlik, ifade edilir hale gelir, bu ifade "*logos* harici" olsa da. Fabl, harikulade sözle anlatılamazın tam bir karşısı olan "fabl"a olanak tanır, (burada Heidegger'deki varlık efsanesi *Bilge* ile yakınlaşmayı ve özellikle farkı ortaya çıkarabiliriz. *Sage, Gelaut der Stille*'ye açılır, ifade edilemeyenin cınlanmasından kutsala ve sessizliğe).

Şimdi metnin izin verdiği ölçüde La Fontaine'i aşmanın, başka yere gitmenin, seninkinden "daha eski" bir hermenötik istemenin yeridir: "Talmud alimlerinin hermenötiği"ni. Levinas Incil'i Talmud'a göndermeleriyle okur ve bu da şu demektir, tekrar edelim, okuduğunu kutsallıktan arındırma kaygısı ile okur. Ama kutsallıktan arındırmak, yalnızca sekülerleştirmek değildir veya Fransa'da söylendiği ve başka bir dile neredeyse tercüme edilemez olan laikleştirmek gibi. Tam aksine La Fontaine hiçbir şeyi kutsallaştırmaz. Fabl elde etmeye çalışacağı sözlerle anlatılamaz olanı düşünmeye davet etmez. Her birini oluşturan alegori yalnızca güç ilişkilerini meydana çıkarır: -bu da "ahlakları" hatırlatır, ki bunlar hiç ahlaki değildirler ve çoğunlukla "güçlü olanın mantığı, her zaman daha üstündür" şeklindeki "bilgelige" giderler. Böylece: "Genellikle kendimizden daha küçüğe ihtiyacımız vardır"; "Her kim kurt ise o kurt gibi hareket eder. Bu birçoğun en kesindir"; "İki kesinlik bir taneden evladır/ Ve bu bakımdan fazla olan asla kaybolmaz"; "Yalnızca kendi denklemlerimizle ortaklık ederiz"; "Cepteki tek kuş daldaki iki kuştan yeğdir/ Biri kesindir ama diğeri değil"; "Koşmak hiçbir işe yaramaz, zamanında yola çıkmak gerekir"; "Her dalkavuk onu dinleyenin zararına yaşar/Bu ders şüphesiz bir peyniri hak eder" vb... Sosyal görüntüler altında, doğanın gizemsiz hakikatine geri dönüş ile kutsallıktan arındırma: bununla birlikte kendinde doğa, teşhir etme iddiası ile -fabldan fabla- yapabileceğinden (veya gerektiğinden) daha fazlasını söylemez. Ayın sırasındaki gösteriş dürtüsü büyüsunü kaybetmiş çekiciliği içinde, çoktan, veya hâlâ, bir gösteriş ve kendini beğenme ve böylece esrarlı bir artık gibi (tıpkı bilimsel kuraklık gibi) değil midir? La Fontaine'de bir ek eksiktir (bir gün Bergson "ruhun eki" deyimini kullanmıştı), ki Levinas bunu şimdi "edebiyat" olarak adlandırır: köpek, *tam anlamıyla bir köpek*.

Söylediğimiz gibi harf Hıristiyanlığa karşı protestosunda Levinas'ın ruha karşı savunduğu şeydir. Ama harf sadece bu tartışmalı anlam değildir. İsme Tanrı'nın adı olmadan ad vermesiyle Yahudiliğin en kesin anlamını oluşturandır. Tetragram, dört harf, dört sessiz (*youd, ei, vav, ei*, yazılışı: YHWH), seslilerden yoksundur ve, olduğu haliyle, dünyadaki herhangi bir şey gibi sabitlenebilecek telaffuz edilebilir bir isimde bir araya gelemmez: dolayısıyla namevcut bir ismin, bir yığın şeyde referansı bulunmayan bir ismin tesadüf etmesidir (Kafka'nın metinleri, iki büyük romanda, *Dava* ve *Şato*'da, bilhassa Josef K. karakteriyle, François-Joseph'in Avusturya-Macaristanı üstüne perspektifte, Kafka ismini koyar, hem de bir yandan bu isimlerden, ampirik dünyada bir yer koparma ve aitlik belirtme –[Franz] Joseph K[afka]- olanağını geri tutarak, bütünüyle bu perspektife yerleşir.)

Levinas'ta, metnimizin yayımladığı 1975 sıralarında, harf başka bir rol daha oynar. *Autrement qu'être*'de Heidegger'deki zamanın zamansallaştırılmasını (*die Zeitigung der Zeit*, zamanın zamanlaşma tarzı) sunarak Levinas şunu yazar: “A, *A'dır*, sadece A'nın kendisine içkin olduğu ya da A'nın A'nın bütün özelliklerine sahip olduğu manasına gelmez. A, *A'dır* aynı zamanda “sesin yankılanması” gibi veya “kırmızı kırmızılar/kırmızılaşır” gibi anlaşılır; A, *A'dır*, A *a'lar/a'laşır* gibi duyulur. “kırmızı kırmızılar/kırmızılaşır”da fiil ne bir olayı, niteliğinin durgunluğuna karşıt herhangi bir hareketliliği, ne de kırmızının herhangi bir eylemini (örneğin kırmızı olmayandan kırmızıya geçiş –kızarmak- veya daha açık kırmızıdan daha koyu kırmızıya geçiş –değişim) ifade etmez...” (s. 68, livre de poche). Levinas'ın böylece göstermek istediği Heidegger'deki olmak fiilinin fiil niteliğidir: kırmızının kırmızılama/kırmızılaşması bir duruma fazladan katılan bir eylem, Arist'o'daki gibi bir gücülün edimselleşmesi olmadığıdır. Olmak kendi başına bir eylemdir. Kırmızı olmak, sadece günlük dilimizde, metafizik ile damgalanmış; yani kalıntısız ve olan'ların aptalca devimsizliğinde donmuş bir halin anlamı olan bir anlama terk edilmiş bir dil ve dilbilgisinde, bir hal olarak geçer. Ama halin ve olan'ların temelinde varlığın mırıltısını (Heidegger'de, birlikte şiir ve düşünce anlamına gelirler) duymak gerekir, yani zamanın hisirtisini: “kırmızı”, kuşkusuz, ama bu nitelik içinde, rengin kendi varlığını ona göre suçladığı fark uğuldar; yani bütün halinde varlığını ve farklı olma fiilini, kimliği/özdeşliği içinde farklılık ya da farklılığı olarak kimliğini/özdeşliğini: zamansallığı. *Kırmızı kırmızılar/kırmızılaşır*: şair, ressam, müzisyen bu cümleyi bir zamanın kendisi olan ritme dönüştürmeyi bilirler. Heidegger'in ünlü tolojisi burada anlamını bulur: *das Ding dingt, şey şeyler*. Olan'ı önceleyen harf –*a'layan/a'laşan* A- dünyanın uzamını, “vardır”ı açar. Yine de, acaba Heidegger'in Fransızca [Türkçe] çevirisi, “şeylemek/şeyleşmek” çevirinin kontrol dışı etkisi ile *dingt*'in ifade ettiğine göre çok başka bir şeye gönderme yapmıyor mu diye sorabiliriz: “lemek/leşmek”te, karşı koyulmaz biçimde, “Mavi Sakal” isimli Perrault masalının (“*L'oye annemin hikayeleri*”) “yeşillemek”i veya “tozlamak”ı yankılanır: “Rahibe Anne bir şeyin geldiğini görmüyor musun?” “Ben sadece toz içinde bırakan güneşi ve yeşeren otu görürüm”. “lemek/leşmek” metnin içine karıştırılmıştır, böylece dünyanın zamansallaştırılmasının temelinde, dünyanın ötesinde ve ondan başka türlü, hikayenin oluşturduğu çok başka bir zamanın, şimdinin gerçekdışılığının, havasını verir. Hikaye böylece gerçekdışılıklarla, hiçbir şimdisi ve dünyası/mekanı olmayan kişiliklerle, öznelere doludur. Harf yalnızca varlığın olana karşıtlığı anlamına gelmez: bununla birlikte, olanın yeri/pozisyonu ile ilgili olmasıyla, bu sonuncuya hikaye yolunu açarak –bir harf hermenötiğinin oksimoronu [birbiriyle çelişen ya da zıt iki kavramı, anlamı kuvvetlendirmek için bir arada kullanmak, ç.n.] düşüncesi buradan doğar, zira genellikle hermenötik zihnin hermenötiğidir- fiilden, olmak fiilinden, ontolojiden (veya Levinas'ın 1974'te dediği gibi bir “*autrement qu'être*”den) daha derin, daha radikal, daha “eski” bir indirgenemezliği gösterecektir. Öyleyse iyi dinleyelim:

A, A-lar; A-lar, A-lar, ... - A-b-ler [A-b-oie]/Havlar [Fransızcada "havlamak" [aboyer] ile sesteş bir kelime, ç.n.], tabii ki! Burada, hikayenin temelinde, zamanın açılışında ve özne rolünde bir köpek ortaya çıkar.

III Haklara açılan saf doğa

«Kelimenin tam anlamıyla» köpek şimdi harf bizi içinde barındığı ve «köpeğe bırakacaksınız» şeklinde açığa çıkan ayete gönderir. Bir başka deyişle, harfi harfine köpek neşeli doğasının ve köpeklige ait düşüncelerinin yetkisi ile hakka sahip bir köpektir.

Levinas'ın yorumuyla «haklar üzerine açılan saf doğanın paradoksu». Harfin hermönötik paradoksuna –yüksek hermönötik- eşlik eden paradoks, paradoks içine yazılı paradoks. Ama hangi bakımdan paradoks hak-hukuk zaten «doğada» temellenmek zorunda değil midir, bu metnin başlığı olan «doğal hak» ifadesinin Levinas tarafından keşfedilmediği aşıkardır ve şok edici hiç bir tarafı yok. Tam tersine siyaset felsefesinin klasik bir tabiridir. Yine de yanılmayalım: siyaset felsefesinde doğaya yapılan referans, doğa ile ona gönderme yapan hakkın bir olma imkânsızlığı yananlamı taşıdığı bir durumu hedefler. Hak, tam da yerin doğallıkla olmadığı bir ortamda yer talebidir. Öyle ki, hangi doğal hak kavramına referansta bulunursak bulunalım, doğa bir hakka ancak; olduğu haliyle insanın olduğu şeyle çakışmaması ölçüsünde açılır ve bu bakımdan doğal değildir. Aksine «doğal» bir varlığın talep edilecek hiçbir hakkı yoktur, çünkü olduğu şeye tekabül eder. Ama bununla birlikte, bu ilk apaçıklığın tersine, Levinas «haklara açılan saf doğa» tezini formüle eder. Böyle bir ifadeyi nasıl anlamalı?

Belki de Levinas için kuşkusuz referans olanlara bakmak gerekir bunlar çok az okuduğu hukuk filozofları değil, Heidegger'dir. Heidegger 1929-1930 arasındaki bir seminerinde, *Metafiziğin temel konseptleri*'nde, *die Grundbegriffe der Metaphysik*, hayvanın «dünyadan mahrum» (*das Tier ist weltarm*) olduğunu yazar yorumlaması zor bir formüldür ve maddi anlamda bir mahrumiyetten/fakirlikten bahsetmez, (Jacques Derrida'nın 1988'te yayınlanan *De l'esprit* isimli harika kitabında dikkat çektiği üzere) hayvanın insana kıyasla daha az dünyada olduğunu anlatır. Bunu tartışmanın zorluğunu göz ardı ederek sadece şunu hatırlayalım ki Heidegger'in formülü bir başka formüle karşılık gelir. Bu formüle göre hayvan ölümden yoksundur ve sadece çürür (*das Tier verendet*, yoksa *stirbt* değil). Peki Levinas bu metinleri biliyor muydu? 1975 yılında, 1929-1930'ta verilen ve ancak 1983'te yayımlanan semineri bilemez. Yine de dolaylı yoldan bu metinleri biliyordu (Fribourg'da 1928-1929 arasında kaldığını ve o dönemde Heidegger ile ilgili olan her şeyi takip ettiğini unutmayalım). Zaten Heidegger'in hayvanlara olan ilgisini gösteren yayımlanmış başka metinleri de vardı. Özellikle (bunun dışında Levinas'ın bildiği ve var olan tüm felsefe literatürü içinde en önemli kitaplardan biri olarak tuttuğu *Varlık ve Zaman*'da) *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta (1957'de Fransa'da yayımlanan ve şair Roger Munier tarafından tercüme edilen) Heidegger şunlardan bahseder « *Ob freilich durch die existentia in ihren nur dem nächsten Anschein nach verschiedenen Auslegungen als Wirklichkeit schon das Sein des Steines oder gar das Leben als das Sein der Gewächse und des Getiers zureichend gedacht ist, bleibe hier als Frage offen. In jedem Falle sind die Lebewesen, wie sie sind, ohne dass sie aus ihrem Sein als solchem her in der Wahrheit des Seins stehen und in solchem Stehen das Wesende ihres Seins verwahren. Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist.* »: «Bu varolanın

(*existantia*)¹¹, -sadece ilk bakışta birbirinden farklı olan- farklı yorumları içinde, sadece taşın varlığı, ya da bitkilerin veya hayvanların varlığı modalitesi altında hayat olduğunu düşünmeye yeterli olup olmadığı konusuna gelince, bu soru askıda kalır. Her durumda, canlı varlıklar, olduğu haliyle varlıklarından hareketle varlığın hakikatinde dikilmeksizin (*erigé*) ve bu şekilde dikilmiş olarak, özlerinin hakikatini gerçekleştiremeksizin, ne iseler odurlar. Olasılıkla, var olan olanlar arasında, canlı, düşünülmesi en zor olandır, çünkü, bir yandan, bize en yakın/akraba olandır ve aynı zamanda da bizim ek-sistante özümüzden bir durumla ayrılır.

Bir başka deyişle, canlı varlıklar varlığın açıklığında durmazlar, varlık sorusu önünde değildirler (hiçlik önünde ve ölümleri önünde değildirler) (dolayısıyla, eğer *stehen* fiilini kuvvetli anlamında yorumlayacak olursak, *ayakta* değildirler, yani diğer var olanların üzerinde dikilmiş değildirler, onları dünya üzerine koyarak görme ve onlar hakkında düşünme yetileri yoktur.) Sadece insanlar bir *Dasein*'a sahiptirler ve canlı var olandan da dahil olmak üzere, var olan ancak *Dasein*'dan hareketle, orada'dan hareketle düşünülür. Bundan ötürü hayvanın yeri sorusu, yani onun haklarının ve ne ise o olarak bir doğal hakkın yeri sorusu ancak *Dasein*'dan hareketle sorulabilir. Hak sorunu başka türlü düşünülmedikçe: *yeryüzünde hiç bir yere sahip olmayanın hakkı olarak düşünülmedikçe*. Fakat böyle bir hak var mıdır tabii ki hayır, zira bu hak, eğer var olsaydı, zorunlu olarak yine dünyada bir yer belirlemeyi gerektirirdi. Peki böyle bir hakkın gereği var mıdır? Bu soru bizi isim ile harf arasındaki ilişki sorusuna götürür. «İsimsiz» daha yukarıda söylenmiş olduğu gibi, Levinas'ın bu metinde referans yaptığı kamplar evreni, dünyasız bir insanlığın durumunu betimler ya da Michel Foucault'nun, İtalyan filozof Giorgio Agamben tarafından pek çok yakın tarihli kitabında (*Homo sacer*, 1995, *Auschwitz'ten Kalanlar*, 1998, *Etat d'exception* 2003) yinelenen bir tabirini tekrar kullanacak olursak «biyopolitik»in durumunu. Biyopolitik, «öldürmek ve yaşamasına izin vermek» dikotomisi üzerine kurulu politika düşüncesinin parametrelerini tersine çevirir.

Bugün kamp insanı (ki Agamben'in gözünde insanlığın en üst paradigmasıdır) *yaşatılan ve ölmeye bırakılan* kişidir. Bu, -Agamben'in problematiğine daha fazla girmeden, onun imhaya yaptığı referanstan muhafaza edeceğim şey budur- şu manaya gelir Ölüm artık yaşamın bir belirlenimi değildir ve bağlantılı olarak, insan artık dünyaya açık değildir. Böylece « haklara açılan saf doğa» paradoksu gerçek anlamını kazanır burada söz konusu olan, anlamsız bir antropomorfizme kurban ederek, hayvanlar sanki sadece insanlardan biraz daha az zeki insanlarmış gibi yapmak, ama insanlıkta, “dünyada fakir/dünyadan mahrum” şeklindeki esrarengiz ifade tarafından açığa vurulan bir boyut tanımak değildir. Dünyada fakir/dünyadan mahrum olan, aynı hayvan gibi, insandır ve Heidegger'in formülünün içerdiği çıkmaz bunu hayvana dair olduğu kadar insana dair olarak da söyler, zira bir özü değil –çünkü bir öz varlıkla ilişkiyi, fiilen bir *Dasein*'ı gerektirecektir), âdeta felsefeden ziyade tarih tarafından tasdik edilen bir anlamı ifade etmektedir, özsüz ve dünyasız olan için bir hak –harfte içerilen hak-, bir «mücadele alanının genişlemesi»¹², âdeta hayvan tarafından tasdik edilmiş bir insanlık.

«İnsanlık figürü» diye yazar Levinas. (Pascal'a ait bir deyimdir bu: Levinas Pascal

¹¹ Varlıkları sadece el-de-mevcut (*forhanden*) olan ve ontik olarak anlaşılan kendilikler. Heidegger öz (*essentia*) ile aynı anlama gelen *existentia* kavramına yeni bir anlam yükler ve *Dasein*'dan bahsederken *existence*, *Dasein* olmayan şeylerden bahsederken ise *existentia* kavramını kullanır. (ç.n.)

¹² Bkz. Michel Houellbecq *Extension du domaine de la lutte* Houellbecq tarafından talep edilen «pozitivizm»i onaylamamakla beraber (buradaki yorum da bunu tasdik ediyor), bu başlığı kullanıyorum.

okur ve sever, ondan deyimler alır; örneğin «şehvetsiz aşk» deymi ile çoğu kez etiği nitelendirecektir; sonra azizlik -bu tabiri ise 1974'te *Autrement qu'être*'in ilk planında alıntılar, böylelikle hayatının eserini *Pensées*'nin [Düşünceler] yazarının otoritesi altına yerleştirir.): «... 'Güneşteki yerim bu benim'. İşte tüm yeryüzünün gaspının başlangıcı ve imgesi¹³.» «... Kamu yararına sunmak için olabildiğince şehvetten yararlanıldı; ama bu sadece gibi göstermektir ve iyilikseverliğin yanlış bir görüntüsüdür; zira aslında bu sadece nefrettir.» Pascal, figür terimiyle, hakikatin bir portresini oluşturan şeyi ifade eder, hakikatse ancak dolaylı olarak verilir. Kuşkusuz, bu dolaylı karakterde, Pascal Eski ve Yeni Ahit arasındaki uzaklığı anlar, harf ile zihin arasındaki farkı («hakikat olan Tanrı'nın sözü lafzi anlamında yanlış olduğunda, ruhsal olarak doğrudur.» *Pensée* 255 ed. Le Guern), fakat bu fark; asıl anlamın açınlanmasının mecazi (*figuré*) olandan ekonomi yapmaya olanak tanıdığı yerde asıl ve mecazi arasındaki basit karşıtlıktan daha karmaşıktır. Harf ya da figür metin değeri kazanır; figüre göre söylenen asıl anlamda öyle olamaz. Burada, Levinas için, tutsak/köle bir figürdür ya da insanlığın figürüdür. Peki köleyi tanımak gerekmez mi, aynı hayvan gibi, aynı kamp insanı gibi, sadece şey olarak değil, *Dasein* olarak da değil dolayısıyla «dünyada fakir/dünyadan mahrum» olarak. Yine de söze sahip olmayanın sözü sorusu sorulur: «etiksiz ve logossuz-», diye yazar Levinas. Getirilen yanıt, ayeti yorumlayan ve doğrulayan otobiyografik anlatının yanıtı olacaktır «köpek kişiliğin saygınlığını tasdik edecektir». Saygınlık kelimesi Kantçıdır. Bundan başka, burada elimizde, bir türe her aidiyetin dışında, köpeğin bir tanımlanması var: «insanın dostu».

Bu noktaya gelindiğinde, dosta ve dostluğa hasredilmiş uzun açıklamalar geliştirilecektir. Aslında felsefe geleneksel olarak bu kavramlarla onların esas anlamlarına inene kadar ilgilenmiştir etimolojik kökeninde de filozof «bilgeliliğin dostu» değil midir? Oysaki dost beni, hem kendisi olan hem de kendisi olmayan, kendisi gibi bir başkasıyla ilişkiye sokandır: «Onu neden sevdiğimi söylemem konusunda beni sıkıştırırlarsa, sanırım bu ancak şöyle cevap verilerek ifade edilebilir 'Çünkü o, o idi ve ben de, ben idim'» (Montaigne, *Essais* I, 28, Pléiade p. 187) La Boétie hakkındaki bu meşhur açıklama yine de ikircimini korur. Bu açıklamanın manası, onun, dostun bana dönmesi ya da tam tersine benim ancak onun kendisine yabancı hale gelerek kendi[m] olduğu[m] mudur? Buna göre ve bu yabancılık kuralı uyarınca, dostlar var mıdır? Bu nasıl iddia edilebilir? Öyle ki, bu ikinci okumaya göre, «sıradan» arkadaşlıklar için Montaigne Aristoteles'e atfedilen bir cümleyi anar «... sıradan ve alışkanlığa dayalı arkadaşlıklar hakkında, yeri geldiğinde Aristoteles için çok bilindik bir kelimeyi kullanmak gerekir. 'Ey dostlarım, hiç dost yoktur'» (ibid. p. 189): Derrida'nın 1994'teki *Dostluğun Politikaları* kitabında sancıyan bir leitmotif olarak yeniden ele aldığı, dostluğa dair paradoksal bir formülasyon «Ey dostlarım, hiç dost yoktur! ». Dostluğun radikal yabancılığı. Dostu türden çıkarmaya kadar giden Levinas için radikal; «hayvandaki aşkınlık»: ama tüm aşkınlığın bu noktaya kadar gitmesi, tam da tüm sınırları aşacak raddeye varması gerekmez. Böylece dostluk, kendinin kendiye içkinliğindeki bir aşkınlığın açıklığıdır. Kendinin kurucu aşkınlığı - köpeğin dostluğu.

IV Otobiyografik anlatı

Şimdi tuhaf ve şaşırtıcı bir otobiyografik anlatıya gelelim tuhaf ve şaşırtıcı, zira Levinas'ın Almanya'da tutsak olduğu zamanları anlatır. Çok bilindik bir öyküdür bu aslında; bir köpeğin mahkumların ortasında zıplaması. Fakat daha yakından bakalım: 18 Haziran 1940'tan beri

¹³ Fragment 98 ed. Sellier, 60 ed. Le Guern Parçanın tamamı şu şekilde «Bu köpek benim, diyorlardı o yoksul çocuklar. 'Güneşteki yerim bu benim'. İşte tüm yeryüzünün gaspının başlangıcı ve imgesi». Yine burada da, köpek...

onuncu ordu ile birlikte savaşan Levinas tutukluymdu. Fransa'da birkaç ay hapiste kaldıktan sonra, 1492 numaralı Museviler'e ayrılmış özel bir stalagmit'e (*Mannschaftsstamm-und-straflager*'in kısaltması; esir kampı) gönderildi. 1492 İspanyol Musevilerinin «Katolik krallar» tarafından sürülüşünün yılıdır (Ferdinand d'Aragon, Isabelle de Castille, Alhambra'nın 31 Mart 1492 yasası gereği 120000 Yahudi'yi sürer.) ırki karakter taşıyan bir sürgün¹⁴ – şimdiden- Engizisyon tüm din değiştirenlerin aslında derinlerinde hâlâ doğuştan sahip oldukları dini sürdürdüklerinden şüphelendi – fakat 1492 aynı zamanda Christophe Colomb'un Amerika'yı da keşfettiği tarihtir. Rakamların şaşırtıcı rastlantısı – «şaşırtıcı rastlantı» diye yazar Levinas – yine de mahkumların sayısı ile olan tesadüf kadar şaşırtıcı değildir – yetmiş yetmiş, İncil'i Yunanca'ya çeviren bilgelerin ve İncil'in Yunanca versiyonu olan Septante'in yazarlarının sayısı. Sizce de fazla tesadüf değil mi? Levinas'ın yazısının gerçekliğini irdelemek gerekmez mi? Kendi payıma, bu tesadüflere kayıtsız kalarak yapabileceğim halde Levinas'ı sorgulamadım. Ardından Fransızca'da var olan üç Levinas biyografisini okuma şansım oldu (Marie-Anne Lescourret; *Emmanuel Levinas*, Flammarion 1994, Levinas hayatayken yazılmıştır; *Emmanuel Levinas*, Salomon Malka'nın *Yaşam ve İzi*; Jean-Claude Lattès 2002, ve *Emmanuel Levinas*, *Kimsiniz?*; François Poirié; Fabrika 1987, François Poirié tarafından Levinas için çekilmiş televizyon senaryosu) hiç biri Levinas'ın otobiyografik yazısında gerçekten neyin anlatıldığı ve de neyin anlatılmadığı sorusunu irdelemedi tabii ki bu da otobiyografi sorusunu gündeme getirir.

Hatırlatıyorum otobiyografi basitçe bir adamın veya bir kadının « kendini anlatması » değildir. Bir yazarın varlığı burada esas durumdur. Zira yazar dünyaya doğru değil dünya ile bağını koparan kelimelere doğru döndür - öyle kelimelerdir ki âdeta, hepsi dünyaya referansta bulunan sözlük anlamlarının yokluğunda, kelimelere, sadece kelimelere dönüşmek için birbirlerinden koparlar. (« Bir zamanlar », der anlatı, ve söz konusu bu zaman asla var olmamıştır). Kelimenin kendi hiçliğini alan anlatının öznesi (Kafka'da düşündüğümüz, Joseph K.'da aşikarolan) «kendi yaşamını» anlatır. Yaşamını asla olmamışın o dönemeci ile birleştirir. Yazar yalan söylemez fakat anlatılan gerçeklik dünyaya göre daha doğru olanı ortaya çıkarır, *anın gerçekdışılığı*. Descartes Yöntem Üzerine Söylem'in ilk kısmında yöntemini açıklama arzusu ile bundan bahsediyor olabilir. Gerçeğe giden doğru yolu açıklaırken bu yolu ispat da etmek ister. Bu nedenle yolu sunarken yolun doğru yola yönlendirdiğini yani yönteme yönlendirdiğinden bahseder «gençliğimden beri kendimle bazı yollarda karşılaştığım çok oldu ... », bir başka deyişle bizi yöntemin emin ve doğru yoluna ileten yol tesadüfî bir yoldur (aynı şekilde daha geç bir dönemde Madeleine'deki geçitin eşliğinde Proust¹⁵) tesadüfün yolu, yani belirgin hiç bir kuralı olmayan yol, o kadar ki «olacak» ile ilgili en basit bir kural bile yok ». Ve Descartes devam eder « ama bu anlatıyı sadece bir hikaye olarak, hatta dilerseniz bir fabl olarak sunu[yorum] ... ». Otobiyografide, anlatılan şey, anlatının öznesi olarak öznenin anlatısıdır; yani eserin en mahrem malzemesi olan imkânsıza maruz/açık olan öznenin.

Levinas'ın bu otobiyografik bölümünde olup biten nedir? Köpeğin gerçekliği (bir mahkumun ifadesine göre Alman bir askerin köpeği) tasdik edilir. Geri kalan için anlatılan olaylar anlatıya ait olaylardır. Anlamlarını anlatıdan almaları gerekir, yani parçalamadan ve

¹⁴ Bkz.. Claude Lanzmann'ın filmi, *Shoah*, tarihçi Raul Hillberg'in hikayesi ki, ona göre zulüm tarihinde, Yahudiler, çağlar boyu, dışlanma cezasıyla yüzleşmek zorunda kaldılar «bizim aramızda İsa gibi yaşayamazsınız»; «aramızda yaşayamazsınız». Zorlama din değiştirmeden sonra, demek ki ihraçikinci ceza olarak geçer.

¹⁵ Marcel Proust *A la recherche du temps perdu* «... Asla Combray'ın bu kalıntısını düşünmeyi arzulamazdım. Tüm bunlar aslında benim için ölüydü. Ebediyen ölü mü? Bu mümkündü. Tüm bunlarda pek çok tesadüf var ve ikinci bir tesadüf ise, kendi ölümümüzdeki tesadüf, çoğu kez ilkinin yararlarına ulaşmamıza müsaade etmez ... » *Pléiade* I s. 44

ayrıntılarının otantikliği ile daha fazla meşgul olmadan esas gerçeklikten. Buradaki detaylar şaşırtıcı ve biraz da yapmacıklı anekdotun kesinliğine sahip olamazdı. Tesadüflere geri dönelim 1492, Levinas'ın ait olduğu orman komandosunun numarası; Batı'dan büyük tahliyenin başlığı ve Christophe Colomb'un Orta Çağ'dan çıkışı sağlayan medeniyetin büyük macerasının başlangıcı Amerika'yı keşfinin ve Avrupa'nın dünyaya açılışının tarihi. Batı ne pahasına gerçekleşti? Komandonun bu yetmiş askerinin ödediği bedel! Fakat bir başka tesadüf yetmiş, Septante (Belçika'da yetmiş yerine kullanılır, aynı zamanda Yunanca'da İncil anlamına gelir) İncil'i İbranice'den felsefenin dili olan, evrensel olan Yunanca'ya çeviren tercümanların sayısı (Husserl, 1935 « Viyana Konferansı »ndaki bir metin *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* –Levinas her zaman bu metne farklı bir önem atfetti- felsefeyi Yunan ve Avrupalı olarak anlattı). Bu nedenle yetmiş kutsal dili Yunanca olarak ele alma görevine sahipti. Oysa kutsal dil harfi içeren dildir, « Tanrı'nın adı », dört harfli sözcük -bir başka deyişle yeri olmayının yerini koruyan kişi, Başka'nın mutlak dışsallığını koruma altına alan. Bunu çevirmeli mi? Talmudik derslerinin birinde Levinas bir metnin kutsallığının sadece şu kriter ile kabul edilebileceğini söyler «sadece eldivenlerle» yaklaşılabilen, yani öteki türlü eli kirleten, orijinal metin olarak var olmayan ve sahiplenemediğimizdir. Bir başka deyişle Kutsal metin çevirinin ve yorumun tüm aygıtlarını çağırır. Sadece « Yunanca'ya » çevrilebileceğinden değil, *aynı zamanda çevrilmesi gerektiğinden*, çok anlamlılık ve çeviri kutsallığın şartıdır. Ters olarak da «Yunanca'ya» bu çeviri Yunanca'nın evrenselliğinin çevrilen metnin kutsallığını belirlemeye yeterli olduğu anlamına gelmez. Tüm metinlerin Yunancaya çevrilebileceğine verilecek yanıt ise şununla ilişkilidir katledenin dilinde katledilenin sözünü ifade edemeyiz. Çevirinin şeffaflığında opaklıktan şüphe etmeye ve ona hak vermeye gerek vardır evrensel hiç bir yer edinmeyen için endişelenmelidir. Yetmişler içinde bulundukları durumun tanıklığını insanlığa bırakmalarını sağlayan bu havlamayı aşık kılarak Yunanca'ya çeviri yaptılar.

Bunun üstünde duralım: yetmişler kendiliklerinden insan değildiler. Onlara rastlayan kişilerin gözünde, dünya ile girdikleri ilişki itibarıyla – bunlar yine de insan ilişkilerine benzeyen ilişkilerdir çalışmak, verilen emirler, gülücükler, çocuklar ve karşılaşılan kadınlar- hem biz hem de onlar insani bir evrende var olduklarını düşünebilirlerdi. Yine de her şey Georges Perec'in, sıradan toplumun Nazi Kampı kabusunun abartılı gerçekliğinden belirlediği harikülade romanı *Çalışmak veya Çocukluk Anısı*'nda tam tersineydi. Gündelik hayatta, insanlığı kuran ana nokta yer almıyordu. O olmadan silüetler «insane müsveddesi» [neredeyse insan] olur: «neredeyse»! [quasi]: Bu son kelime bir yorumu hak ediyor. Kantçı terimlere ait -ya da ait gibi-, bu metinde mevcut (gizlice mevcut). «Eyleminin düsturu doğanın evrensel yasası gereği kendi isteğiyle gerçekleşmiş gibi davran» «*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte* »: Kant'ın koşulsuz buyruk formüllerinden bir tanesi. “miş gibi”, *neredeyse*, insanlığı doğadan ayıran belirsiz yolu tarifler. Fakat bu yol tersine de gider: insanlıktan doğaya doğru ve insanlıkla ilgili olan her zaman *insanmış gibi* olma riskine sahiptir, insanlığın silüeti, gölgesi (Husserl fenomenolojisinin anlam ve kültürün kurucusu olarak gördüğü: des *Abschattungen*, profiller -çeviriye göre-) figürü, yani tek kelimeyle ne Husserl ne de Pascal için hiç bir anlam taşımaz (sadece şunu da göz ardı etmemeliyiz ki Levinas Pascalvari kelimeyi en uç anlamına vardırır: Nazi jargonunda kamptaki göçebe silüetlere insanlığından çıkarılmış anlamındaki *Figuren* denirdi). “Bizler insancıklarız, taklit maymunlarız”: insan düşünebilen bir hayvandır ve tam tersi olarak da hayvan akla sahip değildir -ve hatta Heidegger terimleri ile konuşursak- dünyada fakir/dünyadan mahrum olandır”. Burada Levinas'ın yorumu:

“Artık dünyada değiliz”. Yine de bu yokluk zavallı olduğu kadar kuvvettir de; katledilenlerin “kuvveti ve zavallılığı”. Katledilenler, kamp Adombration’larının insanlığını anlatırlar.

Daha da ısrar edelim «Zavallılığı» çok iyi anlıyoruz. Fakat neden «güç»? Burada «direnci olmayanların direnci» olarak Levinas’ın anlattıklarını yeniden hatırlamalı, bir gücün karşı savunması olmayan etik direnç, fakat bir eksikliğin getirdiği güç (ve tabii ki La Fontaine’in “en güçlünün akli”); çünkü bu bir güç değildir aslında, bir pasifliktir: “tüm pasiflikten daha pasif olan bir pasiflik” meşhur “aksiyon-reaksiyon” yasasının yerine geçer (*Korocular* filmi, koro şarkılarının yatılı okulda geçerli olan kuralı ve aksiyon-reaksiyon kuralını geçerli kıldığı sürece baştan aşağı Levinas’ın yorumu gibidir.) Dünyasız bu figürler, hayvanlar sadece mırıldanırlar. Bu mırıldanmaları mantıklı özlerin bir protestosudur; mırıldanırlar, çünkü söylemek, dünyayı beyan etmez (1967 tarihli bir makalede, *Dil ve Yakınlık*, Levinas dilin açıklayıcı olduğunu söyler (*kérygme*), yani onun anlamı, dünyayı ifade etmektir), çünkü dil *logos* değildir. Mırıldanmayı sessizlik ile birleştirebiliriz veya anlamı olmayan doğal basit gürültülerle. Bu nedenle 19. yüzyılın en kolay fark edilir kitaplarından biri olan *Lenz*’de Georg Büchner karakterine şunu söyletir: « *Hören Sie denn nichts? Hören Sie nicht diese entsetzliche Stimme, die um den ganzen Horizont schreit, und die man gewöhnlich die Stille heisst?* „, “Hiçbir şey duymadınız mı? Tüm ufku kaplayan ve sessizlik olarak adlandırdığımız bu korkunç sesi duymadınız mı? „ Duyulması çok güç olan bu ses armoni ve sessizliği, gürültü ve var olmanın imkansızlığını –ya da varlığın imkansızlığını hak ederek¹⁶ başka hiçbir dünya açmadan, dünya üzerinde hiçbir varlık göstermeden ufku deler, « mantıklı özümüz ... yine de Levinas’ı devam ettirir. Ama bu akıl *logos* değildir. Peki nasıl şekillendirebilirler? İnsanlığın bir şekli gibi nasıl var olabilirler? Yaşam “parentez arasındadır,„ yine kullanılan sözcük dağarcığı fenomenolojininkidir. *Einklammerung*, parentez arasına alma [ayraç içine alma, askıya alma, ç.n.] Husserl fenomenolojisinde “dünyanın parenteze alınmasıdır,„ yani askıda kalmaktır, dünyaya ait doğal tezin (natüralistische Einstellung der Welt) askıda kalmasıdır (*l’époque*). Bir başka deyişle ait olduğumuz bir dünya olduğu varsayımı bu varsayımın anlamına ilişkin ilk sorunun arkasında yok olur: nasıl verili (*donné*) olan verildi, nasıl kendisini gösterdi? Yine yol gerisin geri gidiyor, anlam sorusundan tüm halleri anlamın artan özel hareketleri ile buluşan vahşi verili olanın sorusuna doğru gidiyoruz: tüm sözlüğe rağmen, dilsiz olmak. “Türün içine hapsolmak”: hayvan sorunsalı da tersine döner. Eğer insanlar tek bir dünyaya ait iseler basit bir biyolojik aidiyetin onları bağlamaya yetmeyeceği insani karakterlerini kaybederek türleri içine hapsolurlar. Üç öneriye gelecek olursak, bu üç teorem Levinas’ın bütün politikasını tanımlar: “ırkçılık biyolojik bir konsept değildir; antisemitizm tüm kapatmaların arketipidir; sosyal baskı ise bu modelin sadece bir kopyası olmaktan öteye gidemez.”

Geliştirirsek: ırkçılık nedir? İnsanı bir ırk içine kapatmaktan ibarettir. Irk biyolojik bir karakter değildir (biyologlar bu kelimenin bilimsel uygunluğunu reddederler), ırk basitçe bir renk değildir, aynı zamanda bir forma, bir fanteziye bağlıdır. Bu kaygı ile yeniden ifade

¹⁶ Burada iki gönderi var; ilk önce, ses anlamına gelen Almanca *Stimme*’ye bir gönderme. Ama bu kelime aynı zamanda *stimmen* kelimesinin yankısı duyulur, manası -bir enstrümanı- akort etmek ve en cari anlamında, hakikate bir çağrı (*das stimmt* = doğru). Demek ki hakikat burada, en klasik, en Yunan biçimiyle bir uyumdur, dünyanın parçaları arasındaki orandır. Her şeyin birbirine uyduğu bu uyuma göre, hiçbir şey gürültü yapmaz, dünya sessizlik yaratır, her şey huzurdur/barıştır, «lüks, dinginlik ve kösnü», aynı Baudelaire’in *L’invitation au voyage*’ında olduğu gibi. Ama (ikinci gönderi) barış/huzur, daha hassas bir kulak için, gürültü ve patırtı olarak koyar kendisini. Bu, uyumsuz ses benzerliğine (*assonance*) dayalı «dodekafonik» müziğin Viyanalı üstatlarından biri olan Alban Berg’in 20. asrın başındaki operası *Wozzeck*’te görülen şeydir ve gürültüyü ses benzerliği ile ifade eden, Büchner’in piyesinden alınan bu eserde, buna direnmeyen dünyanın düzeni için bu mutlak kurbanın yaşamının temsil ettiği dayanılmaz karaktere Wozzeck’in şahsı vücut verir: fakir asker, kozmik düzensizliğin kaçınılmaz arazi.

bulur ve bunlar forma hapsedtiğimiz insanı içermeye yeterli değildir. Pek tabii ki 19. yüzyıldan itibaren biyoloji ırkçılığı destekler. ırkçılık ise biyolojinin konuştuğu dile indirgenir. 19. yüzyıl ırkçılığından doğan Hitlerci ırkçılık biyolojiye, formların kutsallaştırılmasına (la *Kultur*) ve isteriye dayanmasından daha az dayanır. Bu kutsallaştırmanın tersi yani bu hapisin zıddı Musevilik; din olarak değil, medeniyet olarak (ya da bazen, aşağılayıcı bir nüans koymaksızın, bizzat Levinas'ın dediği gibi, bir «folklor») ama morale ait Musevilik. Bu anlamda antisemitizm çok genel bir anlam kazanır ve *Autrement qu'être*'in Fransız ithafı da bunu anlatır: «Başkasının nefretinin ve aynı şekilde antisemitizmin kurbanı olan tüm inanç ve milliyetten olan milyonlarca insanın yanında, Nasyonel-sosyalistler tarafından öldürülen altı milyon kişinin arasında en yakın olan varlıkların anısına.» Konseptlerin oluşturuluş tarihinde, konsept içinde anlam kazandığı limitleri belirler. Yani Antisemitizm ile bağlantı, ırkçılık fenomenini değerlendirmek ve anlatmak için bir yöntemdir. Bu nedenle bu fenomende marjinal bir durum görmekte haksızız biraz, dikkatle incelediğimiz zaman bunun nedeninin sadece tarihin bu fenomenin genelliğini gösterdiği için olmadığını anlarız (bütün sosyal hiyerarşi *daha fazla insan olanla daha az insan olan* üzerine kurulu. Avrupa kıtası için kolonizasyon bu açıklamanın bir paroksizmini temsil eder).

Üçüncü açıklamaya gelelim. 70'li yılların başında kültürel atmosfer hala marksistti. Levinas kendisini bu marksist literatürde ifade eder: sosyal baskı. Fakat pek tabii ki sınıf mücadelesinin marksist dili ırkçılık bakışına sahip değildir. Kolonileşmeyi kapitalist sömürü ile bağdaştırır ve burada ne ırkçılığın etki ve anlamını tanır ne de insanların bir forma hapsedildiği bu ırkçılığın içinde Levinas'ın bahsettiği bu genel antisemitizmin farkına varır. Bu gerçekten ne dediğinin yeniden kurulması gereken hapsolmanın politik önemi buradan gelir: yapısal gerçekliği antisemitizm (Musevilik türün ırk sayıldığı bir tür değildir, kaldı ki buradaki ırk da tür olarak insanlığa -insan ırkı- sahiptir ve tüm ırklarını yeniden gruplar; böyle bir oluşum kendi naifliği içinde her ne kadar iyi niyetli de olsa gayet net olarak ırkçılığın dilinden konuşur.) olan ırkçılık toplumların ve toplumların ayrılmaz bir parçası olan şiddetin ve en klasik siyaset felsefecilerinin güncellediği insanlık dışılaştırmanın risklerinin kuruluşunun değişmezidir. ırkçılığı ve antisemitizmi ayrılmaz yapan Nazi şiddeti insanlığın macerasının feci kaderini çizer. Bu kaderi kötü bir kaza, şartların üzümlünecek bir yarış gibi düşünemeyiz; kader insanlıktan çıkarıştan doğar. Bu insanlıktan çıkışın felsefesi de bunun nedenlerini ve sonuçlarını inceler.

Sosyal baskı “bir sınıf içine kapatır” ırkçılığın temsil ettiği kapanma budur. Ancak marksist söylemde bunun karşılığı “sınıfsız toplum”dur. Burada farklı bir Marx okumasının nüveleri vardır, öznenin aidiyetlikten, konsept ve formdan hareketle düşünülmediği marksist olmayan okuma -Michel Henry'nin, *Difficile liberté*'nin ikinci baskısı yayımlandığı sıra (ki 1976-1977 akademik yıllarında Levinas bile bu kitaba bir seminer ayırmıştı.), kendi 1976 tarihli *Marx* adlı eserinde yaptığı fenomenolojik esinli okuma.

Son olarak, sosyal baskı “ifadeden yoksundur” ve “gösterileni olmayan bir gösterendir”; dilin basitçe, şeyleri söyleme gücünde var olmadığı tezini burada yeniden buluruz. Sadece bu özelliğe göre, dil henüz ifade değildir. Peki dil neyi ifade eder? Yeniden Husserlci soru. Bu tartışmaya burada girmeden (ki Levinas'ın 20. yüzyılın en büyük kitaplarından biri olarak düşündüğü Derrida'nın 1967'deki bir kitabında, *La voix et le phénomène*'de Derrida bu tartışmaya eşi benzeri olmayan bir incelik ve derinlik vermeyi bilmiştir) soruya Levinasçı yaklaşımı verelim: ifade kontaklır, sadece kerygme değildir. Başkası ile ilişkidir ve bu ilişki bir dünyanın aracılığını gerekli kılmayan bir ilişkidir. Bu aracılık işlevine götürüldüklerinde,

gösterenler gösterilenleri söyler (kelimeler şeyleri söyler. Levinas o sıra linguistikte moda olan bir dili ödünç kullanır; fakat konuşma bilgi statüsünü alır, konuşulduğu zaman kimse konuşmaz, orada sadece «o konuşur» (örneğin dilin sahne üzerinde konuştuğu Samuel Beckett'in *Godot'yu Beklerken*'inde kimse söylenenden sorumlu değildir). Mesajları göstermeyen gösterenler bir nevi «parentez» dedir (bu son ifadenin kendisi de fenomenolojinin dilini ödünç almıştır ve bu şekilde «çerçevenin dışına koyulmayı» -*ausschalten*- anlatır. Bu da doğal dünya tezini ortaya çıkarır, fakat burada çerçeve dışı kalan insanlıktır. Sadece insanlığa bir benzerlikten öteye gidemez; işaretler, maymunso hareketlerle konuşmaktır»).

Sonuç

Levinas'ın metni muhteşem bir anımsama ile sonuçlanır: “ve işte böyledir ki...”. Genel bir açıdan, Levinas'ın düşüncesi “yüz” kelimesi ile yücelir, bu yüz Başkası'nın yüzüdür. Yani yok olan fenomenin, fenomenolojinin yok olmasının, bakışa sunulan gerçeğin -Aynı'nın düşüncesinin- yerine geçendir; görünürlüğün değil açığa çıkmanın en yüce anıdır. Yüzden bahsetmek için Levinas aşırılık (şimdiden “aşırılık” (*emphase*) kelimesini) kullanır: « yüzün ziyareti », yüzün “tezahürü”, “mucize ”... Bu terimlere yapabileceğimiz itiraz hala ve her zaman, burada dahi gördüğümüz, Levinas'ın metafor yaptığı olacaktır; bundan ötürü Başkası'ndan yalnızca gerçeğin aslına uygun olduğu yerde mecazlı olarak konuşmalı. Nasıl hiç şüphesiz konuşulur, nasıl yüz kendini gösterir? Otobiyografik metnin vardığı yer burasıdır. Öğlenin günü paylaşması gibi, gece yarısının geceyi paylaşması gibi zamanı paylaşan “uzun bir esaretin ortasında” mucize, harika veya ziyaret meydana gelir: “ serseri bir köpek hayatımıza girer”, serseri bir köpek, yani hiçbir yerden gelmemiş, hiçbir yere gitmeyen, kökensiz, tür kökeni dahi olmayan. Ve o girer, tıpkı gizem gibi, basit bir köpek mi Mesih mi olduğuna karar verilemeden. Ama şimdi hikaye anekdotun üzerine çıkar: o en büyük erekliliği sağladığı, en üstün derecede *telos*'u, dönüşümü/başkalaşımı ve insanın iktidara gelişini gerçekleştirdiği için metnin anlattığından tereddüt etmemek gerekir: *köpek mesih*tir.

Bu köpek kimdi: Bütün köpek hikayeleri içinde, insanın gerçekleştirdiği tek bir tanesi şu anda sivrilir. İnsanlığın iki şahsiyeti, iki paradigma, birleşir ve karşı karşıya gelir: antik dünyanın tamamını Ithaka'ya geri dönmek (bkz: du Belay, olasıdır ki şu çağrışımın içinde vardır: “Ulysess gibi uzun yolculuk yapanlar mutludur/Ardından çok görmüş ve sağduyu ile geriye döndüklerinde/Hayatının geri kalanını ailesiyle birlikte yaşamak için), evine dönmek için gezen Ulysess (ki köpek burada evin yerine kullanılmıştır); öte yandan ise asla evine dönmek için yola çıkan, oğlunu doğduğu ülkeye götürmesini hizmetkarına bile yasaklayan İbrahim. Köpeğin bir yüzü vardır, bir arkadaşın yüzü: “arkadaş havlaması”. Yüz, köpeğin tüylü suratıdır.

Böylece metin kutsal kitap göndermesi ile en büyük felsefi geleneği birbirine geçiren muhteşem bir cümlede doruğa varır: Levinas'ta sabit bir davranışın tekrarı. Örneğin 1972'de şunu yazmıştı: “Batı'da okunmuş ve yorumlanmış olan kutsal Yazılar filozofların Yunan yazılarına eğilim vermiş midir, yoksa bunlar onun sadece biçim bozukluğu ile mi birleşmişlerdir? Felsefe yapmak, üzerine tekrar yazılmış bir parşömenin içine gizlenmiş yazıyı çözmek midir?” (*Başka insanın hümanizmi* s. 108). Teratoloji (biçim bozukluğu bilimi), çoktandır: 19. yüzyılın başında biyoloji tarafından icat edilen yaratıklar bilimi: yaratığın *logos* ile birbirine geçişi. Bizim metnimizde ise buraya ulaşmak için ayetten

ve bundan ayrılamaz olan kesin emir kipinden, özellikle de yukarıda belirtilen kendi yorumu/biçimi içinde: “eyleminin düzgüsü senin iradenle doğanın evrensel yasası olmaya yükselecekmiş gibi hareket et. Kant’a göre iradenin özerkliğini, kendisine yasa koyma yetisini açıklayan çözüm; aklın hükümdarlığının kendi özgürlüğüne göz kulak olması, onu gözetim altına alması: eğer bu ise, *Aufklärung’un*, Aydınlanmacıların tamamlanması. Ama şimdi, kantçı olan, köpektir –eğer söylemeye cesaret edersek “kantçıköpek¹⁷”tir- beyinsiz ve akılsız: o son kantçıdır tıpkı “son mohikan” dediğimiz şekilde. “Sonuncu” çünkü aklın nazizme saptığı en son yıkılış anında varmıştır. Yine «sonuncu»; çünkü Kant’ın iyi okuyunca, kanunun talep eden özerkliğin altında, heteronomi (yaderklik), Başka’nın kanununu, deler; bu havlamanın *heterolojisi*’ne değin başka, *logos’un* önünde, *Lenz*’deki gibi, önemsiz bir gürültü ile –havlamanın gürültüsü- veya sessizlik ile karışmış bir anlam. Ancak yetmişin *logos*’unda tasdik edilen hetero-loji, azizliğine; bizzat *logos*’ta (felsefenin logosunda) bir aşkınlığa işaret eden şeye uyandırılmış ve canlandırılmış *logos*-tercüme, böylece insanlığın harfini, köpeğin figürüne değin kanıtlayabilir (Filozofların “Tanrı’yı kanıtlama”sının vaki olduğu anlamıyla.)

Ek

Hicham Afeissa, ki kendisine dikkatli ve bilgili okuması için teşekkür ederim, Levinas’ın 1986 tarihli Tamra Wright, Peter Hughes ve Alison Ainley tarafından yapılp, Tamra Wright ve Andrew Benjamin tarafından İngilizce’ye çevirilen ve The provocation of Levinas. Rethinking the other, (Robert Bernasconi ve David Wood yönetiminde, Londra ve New York, Routledge 1988’de) yayımlanan söyleşisine dikkatimi çektiğinde, önceki yorumu yeni bitirmiştım. Kendimi her şeyden sonra, yok saydığım bu metnin yorumum ile çelişmesi tehlikeli göreviyle karşı karşıya bırakarak, roportajın hayvan üzerine olan bölümlerini burada tekrar çeviriyorum.

Soru

« ... Peki insan yüzünü hayvanınkinden ayırt eden bir şey var mıdır?

Levinas

Hayvan yüzünü tamamen reddedemeyiz. Örneğin bir köpeği ancak yüzüyle anlarız. Bununla birlikte öncelik hayvanda değil insan yüzündedir. Hayvanı, hayvanın yüzünü, *Dasein* ile uyumlu olarak anlarız. Yüz fenomeni en saf haliyle köpekte değildir. Köpekte, hayvanda başka fenomenler vardır. Örneğin doğanın gücü tam bir hayatıyet taşır. Köpeği karakterize eden daha ziyade budur. Ancak aynı zamanda da yüzdür.

Yüzde şu iki tuhaf şey vardır aşırı kırılganlığı – sözsüz olması ve ayrıca otoritesi. Sanki Tanrı yüz aracılığıyla konuşmaktadır.

(...)

Soru

Yüzün daha geniş bir fenomenolojisi için yer olduğunu düşünüyor musunuz? Bu

¹⁷ Türkçeye çevrilmesi mümkün olmayan bir kelime oyunu: Kantchien; Kantçı Fransızca Kantien(ne) diyeyazılır, “köpek”in karşılığı ise “chien”dir.

fenomenin *Totalité et Infini* (Bütünlük ve Sonsuzluk)'da dikkate almadığınız ilginç özellikleri var mı?

Levinas

Yüzün bir fenomen olduğundan tamamen emin değilim. Fenomen görünendir. Görünmek yüzün varoluş şekli değildir. Yüz, başlangıçtan beri, bahsettiğim taleptir. Size ihtiyaç duyanın, size güvenenin kırılğanlığıdır. simetrisizlik fikri – benim için çok önemlidir – buradan gelir (...)

Soru

Sizin analizinize göre « öldürmeyeceksin » emri yüzde görünür olmaktadır; fakat bu emir aynı zamanda hayvan yüzüyle de ifade edilmemekte midir? Hayvan kabul/konuk edilmesi gereken başka olarak düşünülebilir mi? Veya etik anlamda yüz olmak için konuşma yeteneğine mi sahip olmak gerekir?

Levinas

Yüz olarak adlandırılma hakkına ne zaman sahip olacağınızı söyleyemem. İnsan yüzü tamamen farklıdır, ki ancak bundan sonra hayvanın yüzünü keşfederiz. Bir yılanın yüzü var mı bilmiyorum. Bunu dikkate almıyorum. Bu daha özel bir incelemeyi gerektirir.

Ancak hayvanda bizi cezbeden bir şey vardır... Köpekte sevdiğimiz şey bir çocuğun karakterine benzeyen karakteridir. Sanki sağlam, neşeli, güçlü, yaşam doludur. Öte yandan, hayvan için de olduğu gibi, merhamet bulunur. Köpek ısırmayacak kurt gibidir. Köpekte kurdun izleri vardır. Her ne olursa olsun burada özel fenomenolojik bir inceleme mümkündür... çocukları çoğu zaman hayvanlıklardan ötürü severiz. Çocukta hiç bir güvensizlik yoktur. Zıplar, yürür, koşar, ısırır. Bu büyüleyicidir.

Soru

Hayvanların, etik anlamda, yüzleri yoksa onlara karşı sorumluluğumuz var mıdır? Eğer böyleyse bu nereden geliyor?

Levinas

Açıktır ki, hayvanı insanoğlu gibi düşünmeksizin, etik, yaşayan tüm canlıları kapsar. Bir hayvana gereksiz yere acı çektiremeyiz, vs. Ancak tüm bunların modeli insan etiğidir. Vejetaryenlik örneğin acı düşüncesinin hayvana aktarılmasından kaynaklanır. Hayvan acı çeker. Bu zorunluluğu hissederez çünkü bizler insan olarak acının ne olduğunu biliriz.

Etiğin biyolojik olduğuna dair oldukça yaygın tez, en nihayetinde insanın hayvan evriminin en son noktası olduğu demeye gelir. Ben tam aksine, hayvan insan ilişkisinde yeni bir fenomen olduğunu söylüyorum. Bu da beni sorunuza yönlendiriyor. Bana hangi noktada yüz olduğumuzu soruyorsunuz. İnsanın hangi noktada ortaya çıktığını bilmiyorum, ancak altını çizmek istediğim, insanın, varlıkta daima bir devamlılık ifade eden saf varlıktan, kopma olduğudur. Bu benim en temel tezimdir. Bir varlık, varlığa, kendi varlığına bağlı olan bir şeydir. Bu Darwin'in fikridir. Hayvanların varlığı bir yaşam mücadelesidir. Etik olmadan

bir yaşam mücadelesidir. Bu bir güç sorunudur. Heidegger, Varlık ve Zaman'ın başında, *Dasein*'in kendi varlığında, kendi varlığıyla ilgilenen bir varlık olduğunu söyler. Darwin'in varlığın bir yaşama savaşı olduğu düşüncesi işte buradadır. Varlığın amacı varlığın kendisidir. Bununla birlikte, insanın ortaya çıkışıyla – benim tüm felsefem buradadır – benim kendi hayatımdan daha önemli bir şey vardır, başkasının hayatı. Bu mantıksızdır. İnsan mantıksız bir hayvandır. Çoğu zaman yaşamım benim için en değerli şeydir, çoğu zaman kendimizle ilgileniriz. Ancak azizliğe hayran olmadan edemeyiz. Kutsal değil, azizlik, yani varoluşunda, başkalarının varlığına kendi varlığından daha bağlı kişi. İnsanlığın azizlik ile başladığına inanıyorum; azizliğin gerçekleşmesinde değil, fakat onun değerinde. İşte bu inkar edilemez ilk değerdir. Herhangi biri azizlik hakkında kötü konuşsa bile, bunu ancak azizlik adına yapabilir.

Bu metin hakkında ne düşünmeli. Her şeyden önce bildiğim kadarıyla bunun, *Köpeğin Adı* ile birlikte, Levinas'ın hayvan üzerine tek yazısı olduğunu söylemek gerekir. Belki de Levinas'ın hayvan hakkında düşüncelerini ifade ettiği tek yazı olduğunu da eklemek gerekir, ki *Köpeğin Adı* aynı etkiye sahip değildir. Bu bağlamda tezler çok daha keskindir. Ben üç tanesini seçeceğim.

1) Açık bir şekilde insan ve hayvan arasındaki sınır çizilmektedir, hayvan insan değil, ancak tüm varlığı kendi varlığında devam ettirmek eğiliminde bulunan bir canlıdır. (Levinas'ın Spinoza'dan aldığı bir formül *conatus essendi*, varlığın varlığında sürme eğilimi). Buna karşılık insan ise, istisna yapan, başkası için kendinden vazgeçme yeteneği olan canlıdır ki azizlik tam olarak budur Levinas der ki « etigi mümkün olan azizlik olarak adlandırıyorum ». İnsan azizlikle olunabilir.

2) Bu arada hayvan bir açıdan yüze sahiptir. Elbette böyle farzetmek gerekir, zira onunla aramızda bir ilişki vardır ve bir başkasıyla yüzünden başka bir vasıta ile ilişkimiz olamaz. Bu şekilde bir köpekle yüzü ile ilişki halinde olabiliriz. Burada durum daha da belirgin veya daha da karışmış olmaktadır. Bir yandan köpeğin yüzü insanın yüzü gibi değildir deniyor. Ya da daha ziyade köpeğin bir yüzü varsa, bu ancak insanın bir yüzü olduğu kadarıyladır, örneğin hayvanın acı çekmesinin insanın acı çekmesinden hareketle olduğu gibi. Ancak biraz daha ötede Levinas, köpekte bizi ilgilendirenin çocuğa olan benzerliği olduğunu ifade eder. Köpeğin atılgan karakteri, çalkantıları, kendiliğindenliği, bizi çocukta da büyüleyen vasıflardır: çocukta sevdiğimiz şeyin onun insanlığı değil hayvanılığı olduğunu mu anlamak gerekir? Belki: fakat o zaman hayvanilikte yine başka özel bir vasfı anlamak gerekir. Sadece *conatus essendi* değil ama öngörülebilirliğin olmayışı, güvensizliğin olmayışı, onu bize elleri ayakları bağlı getiren tamamen pasifliği, tam olarak hâlâ yüzdür. Levinas yüzün tam olarak bir fenomen olmadığını, fakat gücümü ya da şiddetimi durduran – bu durumda tam olarak başkasının pasifliği, olduğunu belirtir. Bu açıdan çocuk bana, bu hayvansılığın içinde kendi hayvani yüzünü sunar, bunun aksine köpeğin, bize döndürdüğü kıllı yüzü ile tamamen bizim insafımıza kalması ile bir yüzü vardır. Levinas köpeğin ısırmayan bir kurt olduğunu açıklar (başka bir yerde sanırım Malraux'nun, Tanrının kedileri bize kaplanları sevmeye zevkini vermek için yaratmış olduğunu açıkladığı gibi)

Bu şekilde, yalnız, bu röportaj kısmen *Köpeğin Adı* ile ya da en azından onun hakkında verdiğim yorum ile çelişir görünmektedir. Bu son metinde köpek, dünyasız insan olarak

görünen insanın durumunu aydınlatır. Tersine röportajda, hayvanın sadece insanın müdahalesi ile yüzü vardır (yine zaruri olmayarak Levinas kendine yılanın yüzü var mıdır diye sorar). Böylece vaziyet bunun tam tersidir.

Bununla birlikte ben, yüzün sınırları muğlaklaştıranın ta kendisi olduğunun ve insan olsun hayvan olsun bir türe ait olma anlamında ya da hatta Levinas'ın bir an da olsa ifade ettiği gibi *Dasein*'dan yola çıkarak düşünmemizi yasakladığının altını çizerek bu okumamı savunacağım. İnsanın yüzünün olması aynı zamanda onun yüz ile ilişkide olduğunu, yüzü sebebiyle insani bir şeyler barındırdığını ifade eder. Bunun tersi olarak dünyası olmayan hayvan -ve bir *Dasein* olmayarak- kelimesi kelimesine hayvan, *Köpeğin Adı*'nda yazıldığı gibi, insanda bir dünyaya aidiyetten daha insancıl olanın ne olduğunu, doğanın temelinde insandan daha insancıl olanın dünyada olmak (Heidegger'in terimine göre *in-der-Welt-sein*) olduğunu anlamayı sunar. Köpek, «insanın dostu», aziz dili konuşur ve bu dil bütün idiomların yokluğunda, yetmişler tarafından, (Levinasçı terimi sürdürürsek), insanlığın özgül belirmeselliği (apparoir), diye «Yunancaya çevrilir».

Etkinlikten Radikal Edilginliğe Doğru Levinas Felsefesinde Etik Eyleyicinin İzinin Sürülmesi

Benda Hofmeyr¹

İngilizceden Çeviren: Berkay Ersöz

Giriş

Bu makale, Levinas'ın kırk yıldan daha uzun bir dönemde yazdığı başlıca eserlerinde etik öznelğin ve buna eşlik eden etik eyleyici kavramının evriminin eleştirel biçimde izlenmesini amaçlamaktadır. Levinas zaten *Kaçış Üzerine (De l'évasion)* başlıklı program niteliğindeki bir denemesinde (1935) kendi trans-fenomenolojik arayışını ilan etmekle birlikte, ancak 1974'te yayınlanan ikinci başyapıtının başlığının ifade ettiği gibi Olmaktan Başka Türü veya Özün Ötesinde (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) bir biçimde düşünmeyi gerçekten başarabilmiştir. Bu çetin yolculuk boyunca Kendi'den Başka'ya doğru, ekonomik "kendini-kışileştirme" (*auto-personification*) etkinliğinden Başka-tarafından-uyandırılan (*other-invoked*) etik öznenin radikal edilginliğine doğru hareket etmiştir. Dünyadaki geçici başkalık yaşantısından zevk duyulmasından mutlak Başkalıkla, Sonsuzluğun sonludaki kalıntısıyla etik karşılaşmanın travmatizasyonuna doğru gitmiştir. Başlıca temalar çok kez yinelenmiştir ve bu yinelemenin tekrarlanabilirliği içinde Başka, öznenin en içsel kimliğindeki içkinliğini başkalaştırmayı başaracak kadar yakın bir konuma yerleştirilirken, öznellik ise tamalgı ve yönelimselliğin birliğinden daha da uzağa itilmiştir. Böylelikle sorumluluk, öznenin özdeşlik ve tözün krallığından kovuluyormuş gibi özünün boşaltıldığı bir ego travmatizasyonu haline gelmiştir. Levinas tam da burada özgür, akılcı, özerk "düşünüyorum"a karşıt olarak radikal edilgin etik eyleyiciyi devreye sokuyor. Bu, tam da etik eyleyicinin olanaklı olduğu edilginlik fazlalığında, sayesinde Sonsuz idesinin ezeli-ebedi biçimde sonluyla yerleştirilmiş olacağı bir travmanın edilginliğinde gerçekleşmektedir. Bu yüzden Levinas'ın düşüncesinin gelişimini yeniden değerlendirmem, Levinas'ın ilk üç büyük eserinde kendiliğe ve onun varoluşsal kendilik kaygısı pratiklerine yüklediği etik önceliğin ve önemin, daha sonra da Olmaktan Başka Türü'de (*Autrement qu'être*) kendiliğin etik bakımdan değerinin düşürülmesinin ve zevkin (enjoyment) mutluluğunda şekillenen

¹ Benda Hofmeyr hem Hollanda'da hem de Güney Afrika'da çalışan bir filozoftur. Nijmegen Radboud Üniversitesi'nde (Hollanda) Fransız filozofları Michel Foucault ve Emmanuel Levinas'ın çalışmaları üzerine felsefe doktorasını tamamladıktan sonra, Maastricht Jan van Eyck Akademisi'nde (Hollanda) sanat ve kültürel üretimin siyasi boyutu üzerine bir araştırma yürütmüştür. Şu anda hem Nijmegen Radboud Üniversitesi Felsefe Fakültesi Felsefi Antropoloji Bölümü'nde, hem de Pretoria Üniversitesi (Güney Afrika) Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır. En son araştırması Kant'ın pratik felsefesi perspektifinden bakarak Levinas felsefesindeki etik eyleyicinin eleştirel bir değerlendirmesine odaklanmaktadır. Sayısız önemli burs ve ödül almıştır (bunlardan sonuncusu bir Veni bursudur) ve çağdaş Kıta Avrupası felsefesi, siyaset ve ahlak felsefesi, sanat ve kültürel üretim gibi birçok alan üzerine çalışmaları yayınlanmıştır. En son iki yayını şunlardır: *Radikal Edilginlik. Levinas Felsefesindeki Etik Eyleyicinin Yeniden Düşünülməsi (Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*, Springer, 2009); ve *Wal-mart Fenomeni. Sanat, Tasarım ve Kuram Aracılığıyla Neo-liberalizme Direnmek (The Wal-mart Phenomenon. Resisting Neo-liberalism through Art, Design and Theory*, Jan van Eyck Publishers, 2008)

bireyleşmiş, kendini-kışileştirmiş (*auto-personified*), tözsel kendiliğin bütünüyle çöküşü lehine (krş. TI, 147/120) dünyadaki her türlü varoluşsal dayanağın tamamen geçersiz kılınmasının sorunsallaştırılması ile ilerleyecektir. Bütünlük ve Sonsuz'un (*Totalité et Infini*, TI) *jouissance* ve *joie de vivre*'i AE'deki Başka'yla yıkıcı travmatik karşılaşmanın karşısında çözülür. Levinas'ın "alay ve aşağılamalara terk edilmiş" (AE, 192/110) kendi ile ilişkisel etiğini nasıl düşünmek gerekir? Özetle bu makale, Levinas'ın ilk dönem eserlerindeki ekonomik kendinin oluşumu etkinliğinden AE'deki etik eyleyicinin radikal edilginliğine doğru kaymasının izini eleştirel biçimde sürerek Levinas felsefesinde etik öznelliği kavramayı deneyecektir.

Sorunsallaştırma

Levinas'ın TI'ye kadar ve o da dahil olmak üzere ilk dönem eserlerinde, varolanın "kendini-kışileştirmesini"² başka bir kişiyle etik bir ilişki kurma olanağı için gerekli bir koşul olduğu varsayılmıştır: Başka'yı eli boş, kendine yeterliliğin getirileri olmaksızın elde edemezsiniz. Eğer kendi kendinize yeten biri değilseniz kendinizi düşünmeden veremezsiniz. Daha kendiniz muhtaç bir durumdaysanız muhtaç olanabirşeyveremezsiniz. Fakat bağımsız olmak bunun için *yeterli* bir koşul değildir. Başka'nın bir müdahalesi, bir inanç sıçraması olmadan, Levinas'ın kendi kendini yaratmış, tanıtanıamaz kendisi başkalarına karşı etik sorumluluğu karşısında kayıtsız ve ilgisiz kalacaktır. Bu yüzden kendi, kendine yeterliliğinde, bu yüzden kendi ölümcül egoist doğasının farkına varmasını sağlaması için Başka'ya "ihtiyaç duyar". Bu yüzden şeyler karşısında Levinas'ın şeması bir öncenin ve *sonranın* ikili karşıtlığına düşme tehlikesini gösterir: Başka'nın müdahalesinden önce, varolan kendi tanıtanıamaz potansiyelini tamamen gerçekleştirmeye mahkumdur. Etik olarak engellenmiş ve yetersizdir, başkalarına karşı yüce gönüllü bir jesti andıran herhangi bir şey yapmaktan acizdir. Bununla birlikte bu "önce" ahlaka aykırı olmaktan çok etik-dışıdır, yani etik bir duygudan yoksundur veya kendi egoizminin doğruluğuyla ve yanlışlığıyla ilgilenmekten acizdir. Kendi egoizminin çekimsel hareketi her şeyi tüketicidir, onu yalnızca kendi-olmayanla herhangi bir biçimde ilişki kurmaktan aciz bırakmakla kalmaz, ayrıca daha da önemlisi, onu mutlaka her şeyden önce kendi sürüp giden varoluşuyla ilgilenmeye yöneltir. Olmaya – kendisi-için-olmaya yöneltilir. Diğer taraftan, Başka'nın müdahalesinden "sonra", ya da daha doğru bir deyişle, *başka-zamanlı* (*diyakronik*) olarak, yani zamanla veya Başka *sayesinde*, özne radikal edilgin hale gelir – *bu* sefer, zamana dahil edildiği için, – kendisi-için-olmadan önce bile Başkası-için-olmaktan acizdir. Levinas yalnızca AE'deki bu Başka'ya-yönelmenin radikal (trans)ontolojik sonucunu tam olarak dile getiriyor. İngilizce versiyondaki "Çevirmenin Önsözü"nde Lings'in açıkladığı gibi, "kişinin herhangi bir kimse için kaygısının, herhangi bir kimse için ilgisinin asıl yapısı, kaynağını nihayetinde ölümün varolmaya doğru yönelttiği tehdidin ilerleyen açılımına ve var olma, varlığını koruma arzusunun borçlu olan ontolojik bir *conatus* değildir. Bu, en baştan itibaren etik bir yükümlülüktür, kişinin kendi varlığından sorumlu olduğunun duygusudur" (OB 1991: xxxv).

Umutsuz bir ahlak-dışılığa görünüşte edilgin bir biçimde dahil olmanın "öncesi", şimdi, özerk, akılcı ve sorumlu bir egonun bilincinin farkına daima çok geç vardığı, hep-zaten doğal olmuş olan bir hastalığa veya Başka tarafından etkilenmişliğe yol açmaktadır. Yalnızca zamanın dahil oluşuyla birlikte, kendini korumada ısrar etme dürtüsünün (*connatus essendi*) radikal bir biçimde güç yitirmesine işaret eden bu "anda", "şimdi", bireylerden muhtaç olan

² "Zevkin mutluluğu içinde kişinin bireyleşmesi, kendini-kışileştirmesi (*auto-personification*), tözselleşmesi ve bağımsızlaşması gerçekleşir" (TI, 147/120).

Başka için sorumluluk “üstlenmeleri” beklenebilir. Ancak bu “üstlenme” akılcı bir bilinçten doğan özerk bir eylem değildir, bunun yerine akılcı düşünümsele (*reflective*) bilinçten önce gelen aktarımsal bir “muktedir olma” durumudur. Edilginliği takip eden şey etkinlik veya etik yetkinleşmedir: Radikal edilginlik, etik eyleyicinin *temeli* veya köküdür.

Levinas, ilk defa Kartezyen *cogito* ile ve bunun ardından Kantçı özerk transandantal/aşkınsal Özne ile kavramsallaştırılmış Batılı bir öznellik geleneğinin perspektifinden daha tartışmalı bir öznellik kavramsallaştırmasını, etik bakımdan yetersiz bir halde başlayan ve Başka’nın vesayetine edilgince teslim olmuş halde sona eren bir kavramsallaştırmayı bize sunuyor. Bu, kendiliği nihayetinde herhangi bir sorumluluk almaktan, bunu Başka’ya teslim etmekten muaf tutan bir öznellik kavrayışı olarak rahatça yorumlanabilir. Levinas’ın yalnızca insanın etik yetersizliğini (varolanı “kulakları olmayan aç bir mideye” benzeterek (TI, 134/107)) karikatürize etmekle kalmadığı, ayrıca Başka’nın talebi sayesinde var olan etik özneyi radikal olarak edilgin bir duruma soktuğu görülüyor. Bu yüzden, bu öznellik kavramsallaştırmasının kaygılandırıcı sonucunun, kişinin herhangi bir etik girişimi kendi rızasıyla üstlenmekten aciz olduğu için sorumluluğun Başkası’nın sorumluluğu haline gelmesi olduğu ileri sürülebilir.

Levinas’ın ilk dönem eserlerinin dikkatli bir okuması ikili bir şemayı andıran şeyi açığa çıkarır: Levinas bir taraftan kendini kendisinden korumaktan aciz, “etik olarak meydan okunan” bir öznekur. Diğer taraftan Başka’nın müdahalesinden sonra bu özne egoizminden soyulur ve radikal olarak edilgin bir hale gelir. Şimdi kendisine *rağmen* ve onu başkallığa doğru yatkınlaştıran kendinde-Başka *yüzünden* Başka-içindir. Bu, her türlü sorumluluktan yoksun bırakılmış, kendi başına “yetkinliğe doğru tek bir adım” (Kant 1784: 8) atmaktan aciz olan bir öznedir. Kendini sıkıntıya sokması gerekmeyen bir öznedir – çünkü “Başka sıkıntı verici işleri onun yerine seve seve üstlenecektir” (*a.ge.*, değiştirilmiş). Kimse Kant’ın, akıl sahibi olmadığı için değil de aklını başka birinden gelen talimatlar olmaksızın kullanma kararlılığı ve cesareti olmadığı için kendi aklını kullanmaktan aciz olarak betimlediği ergin olmayan öznesine yardım edemez, ama onu anlayabilir (*a.ge.*, s. 7) İzleyecek olan bölümde Levinas’ın ilk dönemindeki öznellik kavramsallaştırmasını, eleştirdiği fakat her şeye *rağmen* kendisinin hem Atina’ya hem de Kudüs’e karşı yönelmişliğiyle uyumlu olma çabalarımızın dolaysız hermeneutik ufkunu şekillendiren Batı metafiziği geleneğinin perspektifinden bakarak, etik eyleyicinin olanak koşullarını anlamaya çalışılacaktır.

Kendilik kaygısının etik önemi

Levinas geniş çapta mükemmel bir etik düşünürü, emredici ahlak kurallarıyla veya bu tarz ahlaksallıkla değil, kendiliğin Başkası’na karşı tartışılmaz sorumluluğuyla ilgilenen bir düşünür olarak kabul görmüştür.³ Bu nedenle ilk dönem çalışmalarının kendilik kaygısının etik önemini savunması – özellikle çok az ikincil kaynağın bu eserlerdeki belirgin kendilik vurgusuna ve kendilik kaygısının etik önemine dikkat çekmiş olması yüzünden – biraz şaşırtıcıdır. Bu, Levinas’ın öznenin egoist kaygılarının kendilerinde etik olduklarını düşünmesi yüzünden değildir. Aslında o, egoizmi ve “ateizmi”, yani etik yeterliliğe doğru

³ Levinas’ın etiği, Hegel’in ahlaksallığından çok, bence, tam olarak *Sittlichkeit* (“gelenekler” anlamına gelen *Sitte* sözcüğünden gelir) kavramına denk düşer. Hegel’e göre, etiğin temelinde kişinin belirli bir insan topluluğuna ait olması (ve elbette onun tarafından eğitilmiş olması) bulur. Ona göre, bu-, öncelikle ussal bir ilkeyle ilgili bir sorun değil, ortak değerler, duygular ve geleneklerden meydana gelen bir yaşamın parçası olmaktır. “Anlam ve Duygu”da (Meaning and Sense) Levinas, etiğin kültürden önce geldiğini ve bize kültürler hakkında yargıda bulunma olanağını sağladığını ileri sürer (1964:33-64). Levinas’a göre etik bu yüzden kişinin kültürel konumundan türemez, bu daha çok temel bir ilke, hatta *ilk* ilkedir.

gerekli bir adım oluşturan mutlak kendine-yeterliliği savunuyor. Levinas bu eserlerde bu yüzden kişinin etik olmak için kendine bakmasının kaçınılmazlığının altını çiziyor. Yalnızca tamamen kendine-yeter duruma gelmiş olan kişi başkalarına karşı sorumluluklarını üstlenebilir.

Levinas'ın üç eski eseri, Varoluş ve Varolan (*De l'existence a l'existant*, 1947), Zaman ve Başka (*Le temps et l'autre*, 1948) ve Bütünlük ve Sonsuz (*Totalité et infini*, 1961) öncelikle kendiliğin aşkınlığı veya kendini-aşması (*self-transcendence*) ile ilgilidir. Levinas bunu bir öznelik savunması olarak sunmuştur (TI, 26/xiv). Levinas'ın çalışmasında kendini-aşma sorunun ortaya konulmasına bakılırsa, bu, kesinlikle etik sorunundan önce geliyor ve asla (bu üç eserde) bu sorun tarafından gölgede bırakılmaz. Öznenin kendisinden, kendisine sıkça bağlanmış olan varolanın dayanılmaz ağırlığından kaçışı [*évasion*] sorunu⁴, bu çalışmalar boyunca etik veya Başka'yla karşılaşma bağlamında çözülmüştür. Levinas bundan sonra öznenin yalnızca etik özne olarak varlık kazandığını ileri sürüyor. Ona göre, etik ontolojiden önce gelir, yani varoluşum yalnızca Başka ile karşılaştığımda gerçekten anlamlı hale gelir. Bu Başka çelişkili bir biçimde bana sorumluluk yükleyerek varoluşsal yükümü hafifletir. Yalnızca Başka bana başkalarına karşı olan sonlu sorumluluğumu hatırlatarak beni daha iyi bir insan haline getirdikten sonra ben terimin asıl anlamıyla var olurum. Kısacası olmak, Levinas'a göre var olmaktan daha iyi olmaktır. Levinasçı anlamda etik bu yüzden öznenin kendinde yaratacağı bir değişimi ifade etmez, bunun yerine öznenin kendisini kendisinden kurtarma *aczone*, yani öznenin Başka'ya mutlak bağımlılığına işaret eder. Öyleyse Başka tarafından daha iyi kılınmadan önce var olmanın anlamı, yani Levinas'ın varolanın ekonomik varoluşu diye andığı şeyin anlamı nedir?

Levinas'ın bu üç çalışması varolanın varlık kazanmasının ve dünyada yaşamasının fenomenolojik analizlerini içerir. Burada varolanın ayrı, kendine yeten ve özerk bir özne olarak oluşumu söz konusudur. Levinas bu "aşamayı"⁵ ötsel olarak ekonomik ve "ateist"⁶ – varolanın bir edimin doğruluğu veya yanlışlığı hakkında bir duyguya zaten sahip olmasındaki gibi etik olmayan anlamında değil de etik-dışı – diye adlandırır. Bununla birlikte bu, etik özneliğin ortaya çıkışında ötsel bir hazırlık aşaması olarak iş görür. Tam da burada varolanın varoluş "ekonomisi", şimdiki ihtiyaçlarını karşılayan ve onu geleceğe hazırlayan geçici başkalıktan geçinmesi durumu ortaya çıkar. Burada varolan özünde kendisiyle ilgilenir – etik olma olanağı için – yeterli olmasa da – gerekli bir koşul sunacak bir kaygıyı taşır.

Varolana karşı Başka-tarafından-uyandırılmış etik özne

Levinas'ın etik metafiziğinde ateist varolanı "dönüştüren", egoizmin kabuğunu yaran ve çekimsel hareketini durduran şey mutlak Başka'dır. Levinas'a göre varolan kendisini

⁴ "Kaçış Üzerine" (*De l'évasion*, 1935) başlıklı çalışması tam da bu konuyla ilgilidir. Öznenin kendisinden kaçışı [*évasion*]. Bu çalışmada Levinas daha henüz bir çözüme ulaşmamıştır (zaten etik sorunu da henüz ortaya konmamıştır) ve bu kaçış girişiminin başarısız olmaya mahkum olacağı sonucuna varmıştır.

⁵ İlerleyen kısımlarda "aşama" ve "evre" gibi bir tür kronolojik ilerlemeyi ima eden sözcüklerin kullanımının Levinas için neden sorunlu olduğu görülecektir. Ben de bunu belirtmek için bu sözcükleri tırnak içinde yazdım.

⁶ Varolan *ateisttir*, çünkü "Tanrı'nın dışında, kendi başına evinde yaşar; kişi bir Ben'dir, bir egoizmdir" (TI, 58/29). İlk büyü dinlerinde ve mitolojide algılanana benzer, eşsiz bir bütünlüğe dahil olmamıştır. Bağımsız ve tamamen dünyevileşmiş bir Ben bütün tanrılardan ve kutsal güçlerden kurtulmuş olmalıdır; *ateisttir* çünkü özgürdür. Levinas'a göre, "ateizm ile tanrısal olanın yadsınmasından ve olumlanmasından önce gelen bir konumu, Ben'in kendisini aynı ve Ben olarak konumlamasını sağlayan parçayı katılımlı anlıyoruz" (TI, 68/30). Burada "psizizm" terimi, "bir *causa sui* olmaksızın kendi sebebine göre ilk olan" (59/30) bağımsız bir içselliği ifade ediyor.

kendisinden kurtaramaz, kurtuluş başka, ötede bir yerden gelir. Bununla birlikte Levinas Başka'yı işe katmadan önce, başka kişiyle etik karşılaşmanın üzerinde gerçekleştiği düzeyden ontolojik bakımdan önce gelen bir "yaşam düzeyine" dikkatimizi çeker. Geçici olarak dünyada yalnız varolanın "gelişimsel aşamaları" denebilecek bir şeyi betimler. Levinasçı varolan, başlangıç aşamasındaki konumlanması sırasında, kendisi için gerekli olan özen sayesinde bağımsız ve kendini dönüştürmüş hale gelmesini sağlayacak bazı pratiklerle ilgilenir. Bu özsel olarak *ekonomik* varoluş, bir içsellik kurmak için dünyadaki geçici dışsallıktan *geçinme* biçimini alır. Bu pratikler varolanın, kendisini her türlü gelecek güvensizlik korkusundan kurtaracak ve kendinde zevk duymasını – yaşamdan zevk almasını sağlayacak kesin bir bağımsızlığı oluşturmaya olanak sağlarlar.

En eski araştırması olan "Varoluş ve Varolan" da (*De l'existence a l'existant*, EE), Levinas'ın birincil vurgusu, varolansız varoluş demek olan, özneliğin kendisinden henüz ayrılmadığı nötr, kişi-dışı bir alan olan *il y a'nın* fenomenolojik bir tanımıdır. Varolanın varolmaya başlaması, kendisini dünyaya gelmenin sonuçlarının izleyeceği anonimlikten ayrışma, hipostazla gerçekleşir: İlk önce, çekilmez bir maddeselliğin ağırlığı altında ezilen bir tür kendine-dönük-sistem (*system-unto-itself*), daha sonra da ekonomik olarak dünyada-varolan olarak – öncelikle kendisiyle ilgilenerek – varolur. Ekonomik varoluş ihtiyaçlarla tanımlanır, bunların karşılanması bir "zevk yaşamına" götürür. Varolan bu yüzden dünyanın geçici başkılığına bağımlıdır, fakat ayrıca doğal güçler üzerinde hakimiyet kurarak kendi bağımsızlığını sağlamaya da muktedirdir. Ancak zevkin egoizmi, öznenin bağımlı olduğu unsurların mevcudiyetine bağlı olan güvensizlik tarafından bozulur. Bu güvensizliği yaşanacak bir yer kurmak giderir. Ev ve aile yaşamı çalışma ve tasarımın olanağını yaratır ve böylece servet birikimi sayesinde güvenlik sağlanır. Ben çalışıyorum ve üretiyorum, ve bu ürünler ve servetler sayesinde kendimi geleceğin güvensizliğine karşı güvenceye alıyorum. Ev (ekonomik) "aşamasının", zevkin artık güvenceye alınmasına doğru ileri bir adıma işaret etmesine rağmen, söz konusu olan tek başına yaşanan bir zevktir.⁷

Levinas varoluş koşulumuzun tam kalbinde – daima kendini yıkmanın eşiğinde olan bir maddeselliğe gömülmüş ve daima geleceğin güvensizliğinin tehdidi altında –doğal bir olumsuzluk betimlemektedir. Varolan durmadan kendisinden kurtulmayı dener, ancak dünyasal varoluşu onun varoluşsal yükünün yalnızca kısmen ve geçici olarak hafiflemesine olanak tanır.⁸ Sonraki iki çalışması Zaman ve Başka (*Le temps et l'autre*, TA) ve Bütünlük ve Sonsuz'da (*Totalité et infini*, TI) aynı konular tekrar dile getirilir, fakat Başka belirgin bir biçimde öne çıktığı için, kendilik sorunları aşkın Başka karşısında nihayet tamamen sona ererler. Tam da bu noktada, Başka olarak başla kimselere karşı Arzu şeklinde yorumlanan Arzu kavramı aracılığıyla, Levinas'ın yüz-yüze ilişki diye de betimlediği etik ilişki işe karışır.

⁷ Eleştirel okur Levinas'ın insanı ilksel olarak yalnız olarak betimlemesine itiraz edebilir, insanların özünde *toplumsal* yaratıklar olduklarını ileri sürebilirler. Levinas da bireyin dünyada insanlar tarafından etrafının çevrili olduğunu yadsımaz. Başkalarıyla dünyada karşılaşmalar benim ekonomik varoluşumun bir parçasıdır, ve bunlar benim ihtiyaçlarımın doyurulmasına hizmet ederler. Bu anlamda "toplumsal bir yaratık" olmak egoizmi geçersiz kılmaz. Gerçek toplumsallık ise, sınırsız bir sorumluluk yükleyen ve benim egoist tavırlarımın farkına varmamı ve bunlardan utanmamı sağlayan Başka (Other) ile karşılaştığım zaman gerçekten varolabilir.

⁸ Bunu anlamak için önce Levinas'ın ihtiyaç ve arzu arasında yaptığı ayrımı anlamalıyız. Dünyadaki ekonomik varoluşumuz ihtiyaçlar tarafından tanımlanır. Bu ihtiyaçları karşılamak için dünyadaki şeylere uzanırız. Bu da kendilik ve onun dayanılmaz derecede ağır olduğunu deneyimlediği maddeselliği arasında biraz mesafe yaratır. Bununla birlikte, ihtiyaçlarımızı doyurulduğu an yine kendimize döneriz. Öte yandan arzu asla doyurulamaz, yani kendimizden arzuladığımız şeye doğru olan hareket hep ötede kalır. Bu arzu yalnızca Başka tarafından uyandırılabilir. Başka bir deyişle, varolanın kendi varoluşsal yükünden kaçması olanağını sağlayacak olan şey yalnızca başkası olarak, ihtiyaçlarımızı karşılamak amacıyla özümseyemeyeceğimiz bir şey olarak Başka'ya duyulan Arzu'dur.

Bu noktada varolan ve onun içkin uğraşları aşkın Başka tarafından anlamlı kılınır, egoist varolan, kendi egoist yöneliminin farkına varmasını, bunu bağışlamasını ve iyiliğe, yani sonsuz sorumluluğa doğru çevirmesini sağlayan bir yargı sayesinde etik bir özne haline gelir. Çelişkili bir biçimde onun varoluşsal yükünü hafifletecek olan da bu sonsuz sorumluluktur.

Egoist varolan, yasaklayıcı bir kural, egoizme ve cinayete “hayır” diyen bir yasa olarak Başka ile karşılaşır: “Öldürmeyeceksin” (TI, 198/172-173). Özne olarak kurulan – “tabi kılınan” – özne, itaat edendir. Özneleşme, boyun eğme biçimini alır.⁹ Levinas’ın bu şemasına göre etik özneliliğin kuruluşu, tam da, kendisinde aşkın Başka’dan, “En Yüce”den (TI, 34/4) kalıntılar bulunan başka kişi tarafından ortaya konan yasaklayıcı bir yasanın sayesinde gerçekleşir.

Levinas özneliliği tamamen ekonomik bir varlık olarak betimler: “Kendisine başvuran ve kendisini sürdüren bir varlığın içselliği olumlu biçimde gerçekleştiğinde ayrılma gerçekleşmiştir – işte ateizm! ... Bu özsel yeterlilik halidir, gelişmesi sırasında bile ... kendi kaynağına sahiptir” (TI, 299/275, vurgular bana ait). Levinas içselliği öyle radikal bir ayrılma olarak betimler ki, kişinin varlığı Başka’yla ilişkiden asla türetilemez. Levinas’a göre bu varlık doğru veya yanlış şeyi yapmak konusunda sözde özgürdür. Ancak, kendi araçlarıyla bırakılmış olan ayrılmış Ben böyle kalacaktır, yani bağımsızlığını ve benmerkezci arzularını korumaya eğilimli olacaktır. Kendi isteğiyle Başka’ya yüzünü dönmeyecek, bunun yerine Başka’ya tamamen kayıtsız kalacaktır. Zevkde Ben bütünüyle kendisi içindir – “kulakları olmayan aç bir mide gibi” (TI, 134/107, vurgular bana ait). Ben’e rağmen dönüşümü veya tutum değiştirmeyi başlatacak şey ise kesinlikle Başka, ve yalnızca Başka, mutlaka *başkasıdır*. Benmerkezciliğin tartışmalı kapalı sistemi, kendine yeterliliğine rağmen direnemeyeceği bir şeyle karşı karşıya kalır. Bu umutsuz egoist kendiliği kendisinden kurtarmak için bu yüzden aşkın bir Başka gerekir.

Levinas’ın şemasının karşıtlıklarla dolu bu katı yapısı oldukça etkileyicidir. Bir taraftan tamamen ateist ve son derece etik-dışı olan ve varolana hiçbir etik davranışa başvurma olanağı bırakmayan bir ekonomik varoluşa sahibiz. Diğer taraftan da, herhangi bir biçimde nesneleştirilmesi veya kavramsallaştırılması olanaksız olacak kadar radikal bir *başka*, aşkın bir Başka tarafından başlatılan ve sürdürülen etik bir varoluşa sahibiz. Bu Başka egoist varolanı, egoizme ve cinayete “hayır” diyen bir yasaya tabi kılar ve sonuçta onu “dipsiz bir edilginliğe” indirger (AE, 111/141). Ancak yine bu Başka sayesinde varolanın varoluşu anlamlı olur – etik özne uyanır. Böylece egoizm reddedilir, öznelilik ise iyileştirilir (TI, 300/277).

Karşıtlıklar içeren bu yapı bizi etik dönüşümün ardındaki itici gücün doğasını sorgulamaya zorluyor: Bütünüyle kendine yeten, dünyada beslenmesine yönelik varoluşsal pratikleri sayesinde karşılayamayacağı hiçbir şeyden mahrum olmayan bir kendine-dönük-sistem (*system-unto-itself*) olarak varolan neden Başka’nın çağrısına yanıt verir? “Kulakları olmayan aç bir mide”, kendisine boyun eğdiren ve ondan mutlu bağımsızlığından vazgeçmesini talep eden bir çağrıya nasıl duyarlı olabilir? Levinas’a göre bunun sebebi bizim muhtaç varlıklardan başka bir şey olmamamızdır, muhtaç oluşumuzdan memnunuz, radikal olarak Başka bir şeyin müdahalesini gerektirecek derecede “kulakları olmayan aç mideler” olarak soyutlanmışız. Bu müdahale, varolanın kendinden memnun kapalı bir egoizm sistemi

⁹ Daha sonra AE’de (s. 116/147) Levinas şöyle yazmıştır: “Kendilik bir *subjectum*’dur; evrenin ağırlığını üzerinde taşır, her şeyden sorumludur”.

olmasına rağmen ve onun direnemeyeceği bir şekilde gerçekleşir (TI, 62/33). Levinas varolanın tam da en baştaki ayrılması ve bağımsızlığı¹⁰ yüzünden, ama ayrıca, TI'nın ilerleyen kısımlarında ortaya çıkacağı gibi, Başka'ya eğilimli olması, hep-zaten Sonsuzluk fikrine sahip olması yüzünden bu çağrıya karşılık verebildiğini ileri sürer. Bu, Başka'nın kendi'yi etik tutuma açık kılmak için ona "yerleştirdiği" veya bağışladığı bir şeydir. Ve işte o hep-zaten Sonsuzluk fikrine/ideasına sahip olduğu için, Levinas tekeli içsellik ekonomisinin, insan varoluşu için gerekli bir an olmasına rağmen bir soyutlama olduğunu geçmişe dönük olarak ilan ediyor.¹¹ Burada Levinas "ekonomik yaşamın" varolanın varoluşunun gerçekçi bir portresini sunmadığını, çünkü varolanın hep zaten Başka'ya eğilimli olduğunu ileri sürüyor.

Ancak eleştirel okur, Levinas'ın varolanın dünyadaki ekonomik varoluşunun doğru bir betimleme mi olduğunu, yoksa bunun tamamen başka bir amaçla yapılmış bir soyutlama mı olduğunu sorgulayabilir. "Sağır ve aç midelerden" daha fazlası olduğumuz için, eğer en ufak bir etiklik potansiyeli bize bağışlanmışsa, aşkın bir Başka tarafından gerçekleştirilecek bir müdahaleyi edilgin bir biçimde beklemek yerine, başka bir kimseye yaklaşmak gibi etik bir davranışa etkin bir biçimde katılabilmemiz gerekirdi. Umutsuz bir ahlakdışılığa edilgin biçimde katılmaya artık daha fazla mahkum olmamamız gerekirdi. Göreceğimiz gibi, Levinas'ın sonluca yerleştirilmiş Kartezyen Sonsuzluk Fikrine başvurusunun ifade ettiği şey işte bu potansiyeldir. Dünyada varoluşun ekonomisi sırasında, ayrılmış, kendine yeten ve özerk öznenin oluşumu gerçekleşir. Bu kendine bakma pratikleri özneyi etik kılmaz; öznenin potansiyel bir muhatap, Başka'nın etik çağrısını yanıtlayabilecek veya umursamayabilecek bir muhatap yaratır. Egoist varolanı en sonunda etik yapan şey aşkın Başka'dır, ancak benmerkezci kendilik oluşumu söz konusu olmasaydı etik olanaksız olurdu. Levinas'a göre etik, özünde başkası için varolmadır, çünkü bu kendisi için varolmaktan farklıdır.¹² Fakat Levinasçı varolan, başkası için kendi isteğiyle varolmaz. Kendi umutsuz egoizmine sıkıca bağlanmış bir varlık olarak kendisini başkalarına karşı sonsuz sorumluluğuyla yüzleştirecek şekilde yönlendirmek için Başka'ya ihtiyaç duyar.

Bu yüzden Levinas için, öznenin içkin egoizm pratikleri tek başına yeterli değildir. Yeterli değildir, çünkü o ekonomik özneliği etik olarak yetersiz ve özünde eğitilemez olarak kavramsallaştırır – başka bir deyişle özne kendini kendisinden kurtaramayandır. Bu kendi, kendi benmerkezci tutumlarının farkına varmasını ve onun başka türlü bir şey olmasını sağlaması için Başka'ya bağımlıdır. Levinas egonun veya varolanın bölünmüş bir kendi – her ikisi de kendine bakmaktan zevk duyar ve kendilerinden memnun değildirler, dayanılmaz ağır olarak deneyimlenen varoluşun dışına çıkmak isterler – olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca öznenin bu son huzursuzluğunun onu saf egoist zevkin ötesinde Başka'ya erişmesine yardımcı olduğunu da kabul eder. Öyleyse Başka'nın yaptığı şey, varolanın varoluşsal ağırlığını hafifletmek ve onu egoizminden arındırmaktır. Varolanın egoizmi yalnızca onun

¹⁰ Levinas'a göre, Ben'in konumu "Başka'nın bu özel yoksunluğuna karşılık verebilmesine, kendisine kaynaklar bulabilmesine" bağlıdır (TI, 215/190). Kendi için karşılık verebilmenin tek yolu bir Ben olmasıdır, yani ayrılmış, bağımsız, kendine yeterli olmaktır – kendisi için kaynak bulabilmesi, yani kendi kendisine bakabilmesidir.

¹¹ Göreceğimiz gibi, Levinas o'luk olarak egoist varolanı ve "yaratılmışı" (etik özne) iki farklı yapısal moment olarak ayırt eder. Ancak, bunları TI'nın sonraki kısmında ayırmaz. Varolan etik bir özneliğe bir kez dönüştürüldü mü, içsellik hareketleri ve dışsallığa doğru hareketler eşzamanlı hale gelir. Bu yüzden ekonomik varoluşta öznenin yaşamındaki bir "aşama" veya "evre" olarak yaklaşmak sorunlu olacaktır. "İçsel yaşam" veya "içsellik" insan varoluşunun gerekli bir anı olmasına rağmen, "ayrılma aralığı" ve ilksel ilişki için gerekli olan ben'liği (egoity) kurduğu için bir soyutlama olarak betimlenmiştir.

¹² Bkz.: TI, 261/239: "Başkası için varolmamda benim kendim için varolmamdan başka türlü varolmamın sebebi ahlaksallığın ta kendisidir".

etikliğe ulaşmasına engel olmaz, ayrıca onun zorunlu koşuludur – “içkinlik engelleri” aşıldığında aşkın Başka’nın karşısında ortadan kalkan bir koşul (TI, 27/xv).

Bununla birlikte AE’nin analizlerine baktığımızda, Ben’in ekonomik varoluşunun artık daha fazla korunmadığını görürüz. Ben artık benmerkezci değildir, ama Başka’ya onun kendi yerini almasına izin verecek kadar tabidir. Aslında yalnızca Başka’nın kendi yerini aldığı ölçüde varlık kazanabilir. Başka için sorumluluk öznelliğin temel yapısıdır. Burada etik, kendisinden önceki varoluşsal bir temeli tamamlamaz; öznel olanı etiğe bağlayan bu düğüm sorumluluktur. Sorumluluk öznelliğin basit bir özneteliği değildir, öznellik etik ilişkiden önce zaten kendinde varolmamaktadır. AE’de öznellik kendisi için değildir; o, baştan beri başkası içindir (Levinas 1985: 95/101).

Ancak Levinas Başka tarafına geçmeden önce, dikkatimizi öznenin kendilik oluşumuna çeker. Varolanın içkin ekonomisinin mücadeleleri ve sıkıntıları –bunlar olmadan varolan etikliğe ulaşamaz – bu metinlerde kendilerini gösterirler. Daha sonraki dönemlerinde ise Levinas vurguyu etik öznelliğe kaydırır – onu önceleyen varoluşsal temel sorununu göz ardı eder. Zaten TI’nın son kısmında Levinas radikal ayrılmanın ve Başka ile ilişkinin eşzamanlı olarak üretildiğini ileri sürmüştür. Sonlu olan varolan, *Sonsuzluk fikrine* sahip olduğu için – hep-zaten Sonsuzluk fikrinin etkisi altında olmuş olacaktır – Başka’ya eğilimlidir.¹³ Öz-etkilenimin (auto-affection) ve Başkası-tarafından-uyandırılmanın (other-invocation) sözde eşzamanlılığına rağmen Levinas ayrıca varolanın ayrılmayı olumlu olarak gerçekleştirdiğini ve bunun için ayrıldığı varlığın bir yadsınmasına gerek duymadığını da ileri sürecektir. Levinas’ın yazdığına göre, böylece bu varlığı hoş karşılayabilir ve onu konuk edebilir (TI, 299/276).

EE’den TI’ye doğru Levinas’ın Adımlarının Değerlendirilmesi

Levinas’ın savaştan önce başladığı ve büyük kısmını esirken yazdığı en eski çalışması Varoluş ve Varolan’daki (*De l’existence a l’existant*, EE) öncelikli vurgusu varolanın anonim Varlıktan farklılaşması veya ayrılması ve bunu izleyen dünyadaki ekonomik varoluş olmuştur. 1948’de yayınlanan Zaman ve Başka’da (*Le temps et l’autre*, TA) Levinas Başka’yı zaman aracılığıyla işe katar. Kuşkusuz bu, Başka’nın daha çok öne çıkması yüzünden varolanın dünyasal kaygılarının ikincil önemde kaldığı daha sonraki Bütünlük ve Sonsuz’a (*Totalité et infini*, 1961) doğru bir adımdır. Burada egoist Ben’in kırılmasının, Başka karşısında yenilenmesinin, kendisine rağmen kendisi-için-olmaktan başkası-için-olmaya doğru tutum değiştirmesinin bir olumluluk aracılığıyla, etik fazlalık sayesinde gerçekleştiği ileri sürülmüştür. Gerçekten de bu, öznenin daha sonra telafi edeceği veya telafi etmeye çalışacağı bir olumsuzluk veya eksiklik aracılığıyla değil, bir fazlalık sayesinde gerçekleşir. Kendine yeterli, özerk ve memnun bir varlık olarak varolan Başka’nın etik çağrısına kendiliğinden yanıt vermez. Hiçbir şeyi eksik değildir ve Başka’ya ihtiyacı yoktur. Bu sorumluluk çağrısına, yaşadığı zevk ve özerkliğe rağmen yanıt verir.¹⁴ Kendisinin ötesindeki, kendisinden daha büyük bir şey ya da birisi onun egoist yaşamına son vermesini sağlar.

¹³ Bu kanı AE’de de yankı bulur: “Neden Başka beni ilgilendiriyor? ... Kardeşimin bekçisi miyim? Bu sorular ancak egonun yalnızca kendisiyle ilgilendiği varsayılmışsa anlamlı olurlar... bu hipotezde mutlak benim-dışındakinin, başkasının beni ilgilendireceği gerçekten de anlaşılmaz kalır. Ancak kendisi için konumlanan egonun ‘tarih öncesinde’ bir sorumluluğun sesi duyulur. Kendilik baştan sona kadar bir esirdir, egodan daha yaşlıdır, ilkelerden öncedir” (s. 117/150). Levinas’a göre, dünyada acımanın, şefkatin ve bağışlamanın bulunmasının tek sebebi budur.

¹⁴ Ayrıca, Levinas’a göre yalnızca bağımsız bir ateist Ben bunu yanıtlamaya muktedir olduğu için ayrılmışlığı sayesinde buna yanıt da verebilir.

Başka'nın sunduğu şey adalete ve iyiliğe götürecek olan yargılamadır. Böylece Levinas'a göre varolan, Başka'nın sunabileceği bir şey kendisinde eksik olduğu için değil, ihtiyacının olmadığı bir şeyin Arzusu sayesinde dönüştürülür ve yeniden tanımlanır.

TI boyunca, eksiklik veya ihtiyaç ve arzu arasındaki gerilimle ilgili kesin bir belirsizlik fark edilebilir. Başka'yı arzulayan, kendisinde eksik olmayan bir şeyi arzulayan aynıya karşın Başka'nın mutlak fazlalığından söz edilir.¹⁵ Yine de, Levinas'ın EE ve TA'daki kendiliğin fenomenolojik kuruluşu temel alındığında, özne aslında son tahlilde kendi dayanılmaz ağır maddeselliğinin ağırlığı altında "çökmekten" kendisini koruması için Başka'ya *ihtiyaç* duyar. Varolanın anonim *il y a'*dan ayrılması, onu maddesellik tarafından tanımlanan tecrit edilmiş bir varoluşa hapseder. Varolan, yalnızlık içinde kendi çekiminin dayanılmaz ağırlığı altında çökme tehdidini yaşar. Dünyadan ve onun beslenmeye dayalı varoluşundan *geçinmek* bu ağırlığın yalnızca kısmen hafifletilmesidir. Kendimizi sürdürmeye gerek duyan biz dünyadaki nesnelere doğru uzanırız ve kendimize karşı biraz mesafe yaratırız, bu da söz konusu ağırlığa karşı geçici bir rahatlama sağlar. Bununla birlikte gereksinim bir kez doyuruldu mu, dünyanın başkılığı bizim bir parçamıza dönüşür. Beslenme her zaman başkasının aynı olana bir dönüşümüdür (TI, 111/83). İhtiyaçlar benim egemenliğimdedir; bunlar beni aynı olarak ve başkasından bağımsız bir halde kurarlar (*a.g.e.*, s. 116/89). Ve böylece memnuniyetim üzerine kendime geri dönerim ve bir kez daha yaklaşan çöküşün tehdidiyle yüzleşirim. Bu noktada Levinas ihtiyaç ve arzu arasında bir ayırım yapar: İhtiyaç kendiliğin doyurulması için başkasının sindirilmesidir; arzu ise doymuşluk değil, önümdeki bilinmeyen gelecektir. Arzu, mutlak Başka'nın bana maddeselliğimin kalıcı olarak hafifletilmesini sunacağını ilan eder, çünkü arzuda doyum üzerine kendime geri dönmem. Arzu doyurulamaz ve bu yüzden kendilikten Başka'ya doğru olan hareket ötede kalır.

Levinas'a göre belirli bir anda Ben'in içsellğinde, onun aşkınlığın ortaya çıkışını bekleyebilmesini ve karşılayabilmesini sağlayacak bir boyut açılır (TI, 150/124). Belirli bir anda artık ihtiyaçlarımı karşılamak için yalnızca dünyadaki nesnelere uzanmakla kalmam, Arzu'daki Başka'ya da uzanırım. Muhtaç bir varlık olan ben, çelişik bir biçimde hiçbir şeyi eksik olmayan, memnun, özerk, kendine yeten bir varlığım. Hangi noktada arzunun yerine ihtiyacı koyacağım ve dünyanın geçici başkılığının ötesinde Başka'nın mutlak başkılığına doğru uzanacağım? Neden Ben kendini Başka'ya açar ve mutlu bağımsızlığına son verir? Neden yalnızca yargılamayı ilan eden Başka'nın çağrısına kayıtsız kalmakla yetinmez? Etik ilişki tam da iki taraf arasındaki bir ilişki olduğu için benmerkezci Ben'in kendini açmasına bağımlıdır. Ben etiğin özüne aittir. Etik ilişki olmadan, Başka olmadan Ben varoluşunu sürdürebilir mi? En sonunda kendi maddeselliğinin ağırlığı altında çökecektir. En sonunda şöyle sorabiliriz: Öncelikle arzunun üzerine kurulu olan ve Başka'nın başlattığı ilişkide bir *ihtiyaç* unsuru bulunabilir mi?

Öznellik ve onun kendisini sürdürmesiyle ilgili olarak bu üç eserde şematik olarak ayırt edilebilecek birkaç an mevcuttur:

¹⁵ TI'nın ilk sayfalarında Levinas zaten şöyle yazmıştır: "Metafizik olarak arzulan Başka, yediğim ekmek gibi bir 'başka' değildir... sanki bu gerçekliklerden sadece yoksunmuşum gibi onlardan 'beslenebilirim' ve önemli ölçüde de kendimi doyurabilirim. Onların *başkaları* böylece kendi özdeşliğimde özümсенir... Metafizik arzu ise *bütünüyle başka bir şeye, mutlak başkaya* eğilim duyar. Arzunun alışılmış analizi onun bu tekil görünümünü açıklayamaz. Genel olarak yorumlanan bir ihtiyaç arzu temelinde olmalıdır; arzu yoksun ve tamamlanmamış bir varlık tanımlayacaktır... Fakat böylece gerçekten başka olanın ne olduğundan da kuşkulanamayacaktır. Metafizik arzu... doyurulamayacak bir arzudur. Onu kolayca tamamlayabilecek her şeyin ötesindekileri arzular – Arzulanan onu doyurmaz, aksine derinleştirir" (s. 33-34/3-4).

(1) Anonim *var* (*il y a*) bir tözselleşme anına uğrar: Hipostaz gerçekleşir ve özne *o'luk* olarak varlığa gelir. Dünyada, (kendi maddeselliğine saplanıp kalmasından doğan) dolaysız çöküş tehlikesini geçici olarak ertelendiği, ekstatik bir yaşama başlar.

(2) Bir sonraki durumda kendisine bir yuvar kurar – bir barınak kurar ve böylece, geleceğin ve doğal güçlerin getirdiği güvensizlikleri ertelenmesine olanak tanıyan güvenli bir sığınağa çekilir. Bu dönem zevk tarafından tanımlanır. Ekstatik olan geciktirilir ve kendi bir kez daha kendine gelir. Ancak bu tam bir tecrit değildir – kendi, kendisini çalışma ve mülkiyet aracılığıyla sürdürmesi gerekir. TI'nın ikinci kısmı “İçsellik ve ekonomi”deki fenomenolojik analizler bu somut varoluş tarzını betimlerler (TI, 107-183/79-158). Aynı olan, kendi evini (*oikos*) kurduğu dünyada kendi yasağını (*nomos*) uygulayan benmerkezci ego formunda cisimleştiği için burada “ekonomi” (*oiko-nomia*) söz konusu olur. Kendisiyle aynı olanın Başka ile, Sonsuz ile bir *dışsallık* ilişkisi kurmasına olanak sağlayan temel olarak bağımsızlık, “içsellik” diye tanımlanan ilksel ve ilkel bir kendisiyle olma tarzı tarafından kurulur. Peperzak'ın açıkladığı gibi (1993:121), kendisiyle aynı olan varolan bu bağımsız içsellik temeli üzerinde Başka ile bir dışsallık ilişkisi kurmaya muktedir olacaktır.

(3) Son durumda, kendinin saf egoist tutumu Başka'ya yönelir. TI'nın üçüncü kısmı “Yüz ve dışsallık”ta (s. 187-253/161-231) Başka'nın benimle yüz yüze gelen ve konuşan başka bir kimse olarak somut ortaya çıkışında benmerkezci bir dünyada Ben'in kendini dışarıya kapatmasının yol açtığı haksızlığı ona nasıl ifşa ettiği betimlenmektedir. İkisi de başkasına dışsal ve başkasından bağımsızdırlar ve böylece ne bir bütünlük ne de bağlantıları bulunan saf bir yayılıma benzemeyen bir küme şeklini alırlar (Peperzak 1993: 121). Levinas bu kümeyi ilişkisel olmayan bir ilişki olarak betimler. Bu ilişkisiz ilişki Ben'in kendisiyle ilgilenmesini tersyüz eder. Benmerkezci olmak, korkacağım ilk şeyin her şeyden önce kendi ölümüm olması demektir – birincil kaygım kendi varoluşumdur. Etik yöneltimden sonra ise artık kendi hayatımı kaybetmek değil, başka birini hayatından mahrum etmek öncelikli kaygım olur. Kendiliğin (*self*) kendi ölümünden duyduğu korkunun yerini başkasını katletme korkusu almıştır (TI, 244/222). Bu, Başka tarafından kendi'ye rağmen başlatılan nihai etik dönüşümdür. Ancak TI'da Levinas şöyle yazmıştır: “Yalnızca Başka'ya yaklaşarak ben kendimle ilgilenebilirim” (s. 178/153). Levinas, hoşnutlukla karşıladığım Başka'nın yüzünün beni fenomenden varlığa nasıl geçirdiğini, yani varoluşuma nasıl anlam kazandırdığını ontolojinin dilinde açıklar. Şimdi benim kendime doğru düzgün bakabilmem için Başka'ya gerek duyduğum ortaya çıkar. Ancak bunun hemen ardından Levinas dışsallığın, ihtiyaçların boşluğuna kaymadığını vurgular. Bu tarz bir dışsallık, olanaklı doyumdan yoksun ayrılmış varlığın bir yetersizliğini açığa çıkarır – kendisini eklemekle değil açlığın kendisiyle besleyen bir açlık, yani *arzu*. Burada ihtiyacın ve arzunun çakıştığı görülür: Başka'ya yaklaşmam (Başka tarafından, egoist Ben'e rağmen başlatılan) *arzuyu* doğrular, fakat Başka'ya yaklaşmakla ayrıca kendimle de ilgilenebilirim, yani kendime de bakarım. Bu, aşkınlığa doğru metafizik bir hamle olmanın yanı sıra özünde varoluşsal bir pratiktir. Bir yandan Başka kimse beni kendi çöküşüme karşı güvenceye alır, ve diğer yandan ben de benim özerk egolojimin yetersiz olduğunu açığa çıkarması için aşkın Başka'ya ihtiyaç duyarım. Başka benim egoist varoluşumun ilk başta benim düşündüğüm gibi mükemmel olmadığını kavramamı sağlar. Başka'nın müdahalesi olmasaydı ben bunu asla kavrayamayacaktım. Gözlerim benim kendime yeterliliğimin yetersizliğini asla göremeyecekti. İhtiyaç ve arzu arasındaki çakışmaya Levinas ayrıca EE'de de kısaca değinmiştir: “Arzu şüphesiz kendine yeterli değildir; ihtiyaca ve doyumdan tiksintiye dokunur” (s. 45/68-69).

Bu yüzden Levinas'a göre, öznenin Başkaya karşı etik sorumluluğuna temel oluşturan bir varoluş ekonomisi söz konusudur. Onun için kendinin benmerkezci pratikleri etiğe eşdeğer değildir. Doğrusu, kendiyile ilgilenmesi veya ayrılmanın içinde gerçekleştiği kendi egoist ekonomisi özneyi başkalarına karşı sorumluluğunu üstlenmeye hazırlar. Levinas'a göre, başkalarına yaklaşmakla nihai olarak kendimle ilgilenmiş olurum. Ancak benim kendisine yaklaşmamı sağlayan bizzat Başka'dır, çünkü Levinasçı varolan kendinde radikal olarak acizdir – yararsız bir ahlakdışılığa gönülsüz bir biçimde katılmasının karşısında çaresizdir. Başka'nın müdahalesi olmadığı sürece benmerkezci kalmaya mahkumdur.

Öyleyse Levinas'ın ilk zamanlarındaki, bir anlık içerideliği ve tekilliğindeki kendi (o'luk), bunu izleyecek olan Başka'ya yönelme olanağının koşuludur. AE'nin Levinas'ı ise ontolojinin – olmanın açıklığı – yalnızca, her anlamın kökeni olan etikten sonra gelmesiyle olanaklı olduğunu ileri sürer.¹⁶ Toplumsal ilişki (etik) bu yüzden kendinin üzerinde var olduğu (ontoloji) “temel” haline gelir. Levinas TI'de de aynı düşünceyi ileri sürmüştür: “bilginin temeli ve olmanın anlamı olarak genel olmanın açığa çıkışının önceleyen şey, kendini ifade eden varolanla ilişkidir; etik düzlem ontoloji düzlemini önceler” (TI, 201/175).¹⁷ Başka bir yerde ise Levinas “varolan olarak varolanın yalnızca ahlaksallık içinde üretildiğini” ileri sürer (a.g.e., s. 262/240). Ona göre, etik ilk felsefedir (Levinas 1985: 77/81). Bunun anlamı, varlığın daha temel bir kategori olarak etikten önce gelmediği, aslında daha kökensel olan etiğin varlığa anlam veren şey olduğudur. Görünüşte saçma olan bu düşünce, benim kendim ve kendim için olmadan önce başkaları için olduğum anlamına gelecektir; yalnızca muhtaç bir başkasına karşı bir sorumluluk ilişkisi içindeysen var olabilirim. Farklı bir ifadeyle, terimin anlamlı kullanımıyla varoluş, kendime bir şey ayırıp saklamadan sahip olduğum her şeyi verdiğim bir başkasıyla ilişkiyi koşul olarak gerektirir. Olmak sorumlu olmaktır, yani sahip olmadığımı vermek, kendimi sorumlu başkasının yerine koymamdır.

Dünyada tek başına varolanın ekonomik varoluşunun bu ilk döneme ait kapsamlı fenomenolojik analizlerine rağmen, Levinas'a göre, öznenin başka kimseyle ilişkisi “kronolojik” ve ontolojik olarak önce gelir. Başka bir deyişle, zaman düzeyinde etik özne başka-zamanlı olarak, yani dünyada tek başına varolan henüz zamana dahil değilken, zaman içinde var olur. Ontolojik olarak, anlamlı bir olmayı doğuran şey, Mutlak başkalığın kalıntısının taşıyıcısı olarak başka kimseyle girilen ilişkidir. Etik böylece ontolojiyi önceler. Levinas'ın kuramsal çalışması aslında “olmanın” ne anlama geldiği hakkındaki ontolojik – veya “ontik” – bir açıklamayla¹⁸ ve varoluşumuzun yönelimsel veya aşkın hareketinin yeni bir analiziyle başlar. Bu incelemeler sonuçta Levinas'ı “olmaktan başka türlü” bir alana ve bundan dolayı ontolojinin ötesinde bir alana sürükler.

Levinas varolanları önceleyen anonim ve katı varoluş üzerinde ve varolanın varoluş üzerindeki hakimiyetini sona erdiren, fakat aynı şekilde özdeşliğin, uzamsal aşkınlığının dünyada tersine çeviremeyeceği erekliliği içinde sona erecek olan hipostaz üzerinde durur. Başka bir deyişle, dünyada bir anlık ve yalnız olan varolan henüz zamansal değildir. zamansal olmak yeniden başlama, anın belirliliğinden kaçma fırsatına sahip olmaktır. Bu, varolanın tek başına başarabileceği bir şey değildir – yalnız özne kendini olumsuzlayamaz; hiçliğe sahip değildir. Levinas'a göre kurtuluş yalnızca başka bir yerden gelebilir (EE, 93/159).

¹⁶ Bkz.: AE, 10/12, 13/15; Bauman 1990: 16-18; Hand 1989: 231.

¹⁷ Ayrıca bkz.: TI, 43/13: “Ve eleştirinin dogmatizmden önce gelmesi gibi, metafizik [veya “aşkınlık, başkanın aynı olan tarafından karşılanması”] ontolojiden önce gelir”, ve s. 48/18: “Ontoloji metafiziği varsayar”.

¹⁸ Levinas (1985: 38/35), “temel ontolojiyi”, terimin Heideggerci anlamıyla tanımlar. Ayrıca bkz.: Levinas 1987b: vii-ix.

Gelecek anı yeniden diriltmeye muktedirdir, fakat yalnızca şimdiye katılarak zamana dahil olmuşsa. Bu Başka'yla olan yüz yüze ilişkide gerçekleşir. Başka, varolana zaman verir, zaman da varolana kendi içinde kapanan bir boyutu açar (TA, 79/177).

Levinas'a göre, başka kimseyle olan ilişki bizim genel olarak başkalıkla olan kökensel ilişkimizin – kendimizle dünyadaki başkalık arasındaki diyalektik – karmaşık bir halidir (TA, 82/180).¹⁹ Dünyada, varolan dışsallıktan “beslenir” ve başkalık içinde, diyalektik bir dönüşüm sayesinde kendi tözselliğine doğru ilerler.²⁰ Başlangıç aşamasındaki bu diyalektik varolanı, onun benmerkezci kuruluşunu yeniden tanımlayacak olan nihai diyalektiğe hazırlar. Aynı zamanda, ancak kendi kendisinin yarattığı olması, kendiliğini gerçekleştirmesiyle birlikte “Ben” Başka olarak başka kimseyle şiddetsiz bir ilişkiye girebilir.

“Ayrılma öncelikle, bir yerlerde, bir şeyler sayesinde yaşayan, yani ... kendisinde türeyen, yani ayrı kalan ve kendini kapatmaya, ... fakat ayrıca sonsuzluğun bu yüzünü egoizminin bütün kaynaklarıyla, ekonomik olarak karşılamaya da muktedir olan bir olma sürecinin zevkini alan bir varlığın durumudur” (TI, 216/191).

Bu yüzden de, geçici başkalıkla ilişki kurmamızı sağlayan dünyaya doğru aşkınlık, ifadenin aşkınlığının, yani aşkın Başka'nın mutlak başkalığıyla karşılaşmanın zorunlu öncülü olur.

Levinas'ın bakışında etik özden ve varlıktan önce gerçekleşir, onları koşullar. Bunun sebebi, iyyin yukarıdaki bir Cennet'te veya bütün özdeşlikleri kuran bir Özdeşlik'te bulunması değildir, bu yeniden bir onto-teo-lojiye düşmek,²¹ sanki “olması gereken” bir biçimde “olmak” demekmiş gibi bir kez daha etiği ontolojiyle birbirine karıştırmak demek olacaktır. Etik kesinlikle bir şey değildir ve asla olmamıştır. Onun “varlığı” olmak değil, *olmaktan daha iyi* olmaktır. Etik, varlığın (veya onunla ilişkili olan olmamanın) kayıtsızlığını bozması sayesinde etikdir. Levinas'ın ısrar ettiği gibi sorun “olmak ya da olmamak” *değildir*. Aslında sorun tam da *olandan daha iyisi* olan “olması gerekenle” ilgilidir. Yalnızca varolan Başka ile karşı karşıya geldiğinde “olan” (ontoloji) “olması gereken” olur, yani etik olanaklı olur, ve bu anlamda toplumsal olan ontolojinin ötesindedir. Varolanın yalnızlığı bu yüzden Levinas'a göre tam da olma, varlık olayına işaret eden izolasyon olarak (anonim *il y a*'dan kaçış olarak) ortaya çıkar, fakat varlık sadece Başka'yla yüz yüze geldiğinde (yalnızlıktan kaçış olarak) anlamlı olabilir (Levinas 1985: 57-58).

Levinas, Sonsuzluk'la uğraşmasından önce, gördüğümüz gibi, sonlu varolanın egoist varoluşunu, varlığa-gelişini, dünyada-yaşamasını, ve kendisiyle ilgilenmesini özenle

¹⁹ Krş.: EE, 37-45/55-70 ve TI, 240-247/217-225 (“İstencin hakikati”).

²⁰ Bkz.: TI, 111/83: “Canlanmanın bir aracı olarak beslenme, zevkin özü olarak başkanın aynı olana dönüşümüdür: Başka olan, başka olarak tanınan, göreceğimiz gibi, tam da ona yönelmiş olan edimin sürdürülmesi olarak tanınan bir enerji zevkte kendi enerjim, kendi gücüm, kendim haline gelir. Bu anlamda her zevk beslenmedir”.

²¹ Heidegger Eski Yunan kökenlerinden beri Batı düşüncesi ve kültürünün hep bir “onto-teo-loji”, ontoloji kılığında teoloji olmuş olduğunu göstermiştir: Hakikatte söz konusu olan şey, olanın açıkça kendini göstermesi değil, varoluşun geçici gösterisinden daha fazlası olan bir olmadır (varlık). Bu önde gelen varlık – idea, energiea, töz, konum, kavram, diyalektik, güç istenci, istenç istenci – nötr ve kişisizdir, her şeyi kapsar, varlıkların olmasını sağlayan etkin ve geçişli bir “var-olma”dır. Varlıklara kendini koruma eğilimlerini (conatus essendi), olmakta direnme ve kendilerini sürdürme eğilimlerini, bize de bunları görünen fenomenler olarak kavramamız için gerekli olan açıklığı ve ışığı bağışlayan şey bu Varlık'tır. Dünya, Tanrı'nın, tözün, transendental ego'nun vs. refleksiyonundan, kendini tekrar sunmasından başka bir şey değildir. Levinas, etiğin yalnızca onto-teo-lojinin çökmesi halinde kendine gelebileceğini vurgular. Ona göre, metafizik eleştirisi aslında onto-teo-lojik etiğin, aşkın yaptırım etiğinin diğer dünyevi ilke ve kuralların etiğinin sonunu getirir. Bkz.: Levinas 1985: 1-3 (tr. Intro). Ayrıca Levinas'ın Heidegger eleştirisi için bkz.: TI, 42-48/12-18.

betimleyen ciltlerce yazı yazmıştır. Varolanın kendini konumlandırışı çok önemlidir, çünkü iyiliğin doğduğu kaynak tam olarak budur:

“[İyilik] bir yüzde açığa çıkan bir varlıkla ilgilidir, ancak bu yüzden başı olmayan bir sonsuzluğu yoktur. Bir Ben’den doğan özel bir ilkesi, bir kaynağı vardır” (TI, 305/282).

İyilik aşkınlığının kendisidir, aşkınlık ise bir Ben’in aşkınlığıdır. Bir yüzün uyarısına yalnızca bir Ben karşılık verebilir. Öyleyse Ben iyilikte korunmaktadır. Hepsinden de önemlisi, TI özneliğin bir savunusudur (TI, 26/xiv). Aşkınlığın iyiliği için ego mutlaka gereklidir. Buna göre, Başka’nın yüzü karşısında, öznellik zorunlu olarak özgür ve bilinçli (bağımsız ve zevk duyan) konukseverlik olarak mevcut olur.²²

TI ve AE arasındaki boşluğun doldurulması

1974’te yayınlanmış olan Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, AE) genellikle Levinas’ın ikinci başyapıtı olarak değerlendirilir. Bu kitapta TI’deki temel düşünceler sürdürülmüş ve geliştirilmiş, ayrıca ilk kitaba karşı öne sürülen eleştirilerin bazılarını da üstü kapalı bir biçimde yanıt verilmiştir.²³ Bununla birlikte bu kitap, TI’nin sorunlarına başka perspektiflerden yaklaşarak onun ötesine geçmiş bağımsız bir bütündür. Bu kitapta Levinas sorumluluğu özneliğin özsel, birincil ve temel yapısı olarak alır. Sorumluluk özneliğin basit bir özneliği değildir, zaten öznellik etik ilişkiden önce zaten kendisi için varolmuş olan bir şey de değildir. AE’nin Levinas’ı, özneliğin kendisi için olmadığını savunur; öncelikle başka birisi içindir – Başka’ya karşı sorumluluktur (krş.: Levinas 1985: 95-96/101-102). Başka bir deyişle, burada öznellik yalnızca Başka’ya (*Other*) karşı sonsuz sorumluluğuyla yüzleştğinde varlığa gelir. Etik karşılaşmayı önceleyen kendine yeterli, özerk (yani radikal olarak ateist) bir öznellik yoktur.

AE’de Başka’yla karşılaşmanın şiddeti, egoist Ben’in ortadan kalktığı noktaya kadar artar. Aslında bu çalışmada Başka’nın saplantısı bir travmatizasyon olarak betimlenmiştir – Başka, Ben’e saldırır ve onu travmaya uğratar. Bununla birlikte bu travma telafisiyle birlikte gerçekleşir: Başka, Ben’e saldırırken onun “egonun totolojik özdeşlik biçimi yüzünden kendinde bunalmasına yol açıp onu kendisine bağlayan zincirlerinden” kurtulmasını da sağlar (AE, 124/160). Bu, Levinas’ı en başından beri meşgul eden bir sorundur; trans-fenomenolojik [fenomenolojik-aşırı] soruşturmasını *Varlıktan bir çıkış yolu* arayışı olarak ifade etmiştir. *Kaçış Üzerine*’de (*De l’évasion*, 1935) “bu kaçış ihtiyacını” “acı çekmenin temelini [Varlığa/varoluşa] ara vermenin olanaksızlığına ve şiddetli bir sıkıca bağlanmışlık [*rivé*] duygusuna dayanan” bir “bıkkınlık” (DE, 52-53/70-71) olarak niteler: “Kendimize bağlanmış, boğucu ve dar bir çevreye hapsedilmişiz” (a.g.e., s. 55/73). Bu yüzden, “kaçış, kendinden kurtulma, yani *en radikal* ve *çözülmesi olanaksız* zincirin, Ben’in [*moi*] *bizzat-kendisi* [*soi-même*] olması *durumunun kırılması* ihtiyacıdır (a.g.e., s. 55/73). Levinas ilk dönemindeki bu yazısında öznenin kendisinden, dayanılmaz ağır olarak deneyimlediği

²² Levinas’ın üzerinde ısrarla durduğu bu eşzamanlılığın son derece problematik olduğu ileri sürülebilir. Zaten bağımsızlık ve zevk egoizmin tam anlamıyla egemen olduğu ekonomik varoluşun karakteristik özellikleri değil midir? Ve eğer öyleyse, bu – Levinas’ta tam olarak egoizmden bir vazgeçiş, Başka’nın kabul edilmesi ve ona yer açılması olan – konukseverlikle nasıl uyusabilir?

²³ Peperzak’a göre (1993: 209), AE esas olarak Jacques Derrida’nın “Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas” başlıklı yazısında öne sürdüğü eleştiriye bir yanıttı. Bu yazı ilk kez *Revue de Métaphysique et de Morale* dergisinde yayınlanmıştır [*Revue de Métaphysique et de Morale* 69 (1964): 322-354, 425-473], daha sonra *L’écriture et la différence* başlıklı kitapta yeniden basılmıştır [Derrida, J. (1967). *L’écriture et la différence*. Paris: Du Seuil, s. 117-228]. İngilizce çevirisi için bkz.: Derrida 1978: 79-153.

varlığından kaçma ihtiyacına karşı herhangi bir çözüm görememiştir ve bu kaçma girişiminin eninde sonunda başarısızlığa uğrayacağı sonucuna varmıştır. Ancak kırk yıl sonra, AE'de düşüncelerini bir bütünlüğe kavuşturabilmiş, etiğin veya Başka ile ilişkisinin bu tarz bir *Ausgang* – bu tarz bir geri çekilme, bağlardan kurtulma veya bir çıkış [*sortie*] olanağı sağladığını düşünebilmiştir.

Bu “çıkış” bizi Başka'nın çağrısına karşı sağır ve kör kılan egoist çekirdekten dışarı doğru bir “savrulmadır”. Bu, bencil çekirdeğimizin çekiminden Başka'nın ihtiyacını görme ve Başka'nın çağrısını görmeye doğru bir özgürlük sağlar. Başka ve yoksunluğu, onun yapabileceği ve yapamadığı herhangi bir şeyi temelde önceleyen bir eksiklik durumuna kendisini sokan bir borç ortaya çıkarır. Sorumluluk üstlenme veya üstlenmemeye yönelik özerk, ussal bir karardan önce, kendi *hep zaten* kusurlu *olmuş olacaktır*. Gelecekte bitmiş zaman kipi, asla tam olarak gerçekleşmediği için asla gerçekten hatırlanamayan bir zamanı ifade eder. Benimle yüz yüze gelen başka kimseye olan borç, beni başlangıçta temelden önceleyen borçlarıma kazınmış başkallığın çekirdeği olarak içeriden ele geçirir. Hep-zaten-olmuş-olan bu kendindeki-başka, kendinin *hep zaten* borçlu *olmuş olduğu* anlamına gelir. Kendini tamamen kendisiyle-özdeş olmaktan sürekli alıkoyan şey budur. Gelecekte bitmiş zaman kipi koşullu bir öngörüü ve bundan dolayı öngörülen bir gecikmişliğe, bölünmüş veya parçalanmış bir zamansallığa dayanan bir önermeyi belirtir. Henüz zamana kazınmamış bir şimdi olan bu anda Ben'in özü, tekil Ben'i hep zaten ele geçirmiş olacak bir geleceğe bahşedilmiştir. Muhtaç Başka'nın yüzü karşısında geleceğin Ben ile karşılaşmasında, bu sonuçsuz ve kökensiz gelecek Ben'in şimdisi haline gelir. Levinas'a göre kendi, ancak sorumluluğun bu öngörülen gecikmiş özgür olmayışıyla yüz yüze gelmesi halinde özgür olabilir.

“Özgürlük böylece omuzlanamayan sorumluluk, komşuya karşı sorumluluk sayesinde, rehin alınma şeklinde doğar. Özgürlük, Başka tarafından saldırıya uğramaktan doğar. Bu sonlu özgürlük bu yüzden birincil ve ilk değildir, ama başka kimsenin beni “ölümcül bir edilginlik” durumuna sürükleyerek, zulmedecek kadar suçlayabilmesine zemin oluşturacak sonsuz bir sorumlulukta yer alır (AE, 124/159). Latince “kök” anlamına gelen *radix*'ten türetilen bu radikal edilginlik çelişik bir biçimde etik eylemin en *temelinde*, *kökünde* yer alır, Ben'in benmerkezciliğinin *kökünü kurutur*, Ben'in kendi bencil tavırlarının *kökünü kazınmasını* sağlar. AE'de sorumlu bir egonun eşsizliğinin ve öznelliğin ortaya çıkışı böyle betimlenir. Başkasına “acıma”, egemen bir egonun kendini etkilemesinin ardından gerçekleşmez. Aslında bu, başkasının musallat olmasından çok önce, her tür kendiliğinden özdeşleşmeden/tanımlamadan (auto-identification) önce katlanılmış olan travmada, ifade edilemeyen bir öncede gerçekleşir. “Başkası tarafından duygulanmış/etkilenmiş olan anarşik bir travmadır.” Levinas'a göre, “bu travmada İyi, özgür olmayışın şiddetini tekrar özümser veya telafi eder” (AE, 123/158).

Aynı zamanda EE ve TA'da betimlenen dayanılmaz ağır maddeselliğimizden kurtulmak da olan bu ilerleyişte Ben “tüketilmiştir” ve “terk edilmiş”, “sürgün edilmiş”, “yaralamalara ve kötülöklere maruz bırakılmıştır” (AE, 138/176), “kendisinden kopartılmış” bir varlıktır (AE, 142/181). Travmatik olmakla ve şiddet içermekle birlikte musallat olma, maruz kalınmış bir kötülüğe karşı başka bir kötülük yapılması değildir – yani, göze göz, dişe diş bir karşı-terör değildir. Yine de burada, benim Başka'ya karşı etik yükümlülüğümde tehdit ve terörize edilir, rehin alınır ve her bir insan yüzündeki sonlunun yüksekliği tarafından ezilirim. Kalıcı bir vicdan azabı – potansiyel katil olarak yalnızca Başka'dan değil, ayrıca

ve esas olarak kendimden de kalıcı bir korku duymaktayım. Çünkü Başka, kendini veya özneyi tanımlayacaktır: “Öznellik”, diye yazıyor Levinas, “aynıdaki başkadır” (AE, 111/141).²⁴ Kendinin eşsizliği, tam da başkasının suçunu taşıma durumudur. “Ne kadar kendime dönersem, zulmün travmatik etkisi altında, kurulu, istençli, emperyalist bir özne olarak özgürlüğümünden kendimi o kadar tecrit eder, kendimin o kadar sorumlu olduğunu keşfederim; ne kadar adil isem, o kadar suçluyumdur... Ruh aynıdaki başkadır” (AE, 112/143). Buna uygun olarak AE’nin Levinas’ı için Başka’nın fenomen-öncesi önce-liği, kendi içimde veya kendimden önce veya kendimin ötesinde, “içsellğin” gerçek anlamıdır. Üzerinde bir hakimiyetimiz yoktur ve ona karşı edilgin bir ilişki – edilginlik ve etkinlik arasındaki karşıtlıktan daha radikal bir edilginlik – içindeyizdir ve bunu asla yakalayamayız, çünkü o her zaman bilincimizden daha önce gelir. İçsellik önceliktir, zamansal önselliktir (Haar 1997: 97).

Levinas Başka’nın öznedeki bu *hiperbolik/aşırı* mevcudiyetini *saplantı* ve *yakınlık* ile betimliyor (AE, 86-89/108-113). Ona göre mevcudiyet ne şimdiki zamanın kendine hakim oluşudur ne de Aynı’nın emperyalizmiyle bağlantılı olan kendisine ve kendisi için verilmiş bilinçtir. Başka’nın hep-zaten orada oluşu kavranamaz ve kavramsallaştırılmaz – kavram öncesidir. Bilinç daima sonradan (*après coup*), çok geç gelir. Başka’nın mevcudiyeti o kadar ilksel ve dolaysızdır ki, öznenin “(yine de bir sözde-etkinlik olacak)” dayatılan sorumluluğu beklemesine veya karşılamasına izin vermez, fakat “bu emre formülleştirilmeden önce itaat edilmesini gerektirir” (AE, 13/16). Yakınlık Başka’nın bendeki ve benim üzerimdeki saplantısı ve sürekli baskısıdır, gösterilemeyen içsel bir *assiégement*’tir. Saplantı ve yakınlık, Başka’nın öznenin çekirdeğindeki her dışavurumun gerisindeki [*en deçà*] mutlak önceliğini belirler. Başka, fenomen öncesi, dolaysız mevcudiyettir. Dolaysızlık, yakınlık ve saplantının da eşanlamlısıdır: Dolaysızlık, komşunun saplantılı yakınlığıdır (AE, 86-87/108-109). Başka’yla herhangi bir doğrudan karşılaşma – okşamanın veya sözün [*parole*] teması – saplantıdır, yani benim üzerimdeki, bana doğru ve bendeki ölçsüz bir dayatmadır.

Levinas’ın saplantının psikopatolojik anlamını örtük olarak reddetmesine rağmen, yine de “Başka’nın zulmü” betimlemesi bir ıstırap düzeyini ve paranoya benzeri bir izlenme hissinin akla getirir. Levinas, saplantının patolojik bir bilinç değişimi değil, ama tam da insanın yakınlığı olduğunda ısrar eder (Levinas 1974:229). Saplantı ne delilik, ne de gönüllü itaattir, aslında travmatik bir dayatma, “Başka’nın zorbalığına tümüyle maruz kalınmasıdır” (*a.g.e.*; AE, 101/128). Öznenin travmatizasyonu – hem içsel hem de dışsal olarak – Başka’dan görebileceği, görmesi gerektiği veya görmek isteyeceği bir kötülüğe doğrudan maruz kalmasına dayanır: “Ben, dışarıdan dayatılmış, tasarım ve kavramlarla benimsenmeden travmatik olarak yönetilerek bana hükmeden otoriteyim” (AE, 87/110). Uygun bir deyişle, özne hem Başka’nın suçlama ve talep hakkına hem de kendi suç ortaklığı veya suçuna karşı çıkmaz – çünkü çıkamaz. Saplantı bilinç değildir – onu varsaymaya eğilimli olan bilinci aşar. “O, zulüm gibi varsayılmaz bir şeydir” (*a.g.e.*) Sorumluluğun kapsamı ... “alay ve aşağılamalara maruz kalma noktasına kadar” genişler.²⁵ Zulüm görmek, düşmanlığa ve kötü muameleyle maruz kalmak, kendiliğinden tecrit edilmek ve (eğer sıra gelirse) ölüme sürüklenmeye anlamına gelir. Başka, öznenin özü olduğu için, özne kökensel olarak suçludur, herhangi bir şey yapmasa bile suçlanır ve hatta cezalandırılır.

²⁴ Levinas, AE’den (s. 146/186-187) alıntı yaptığı EI’de (1985: 108/114-115), öznenin “başka için olduğu süreç, Aynı’daki başka” diye bahseder. “Burada fark, yakınlığın yaklaşıldığı ölçüde özümseir ve tam da bu özümseme sayesinde ... beni hep daha fazla suçlar. Burada Aynı, başkaya göre hep daha çok genişler, son tahlilde Aynı’nın esinlenme ve psişizmdaki başkaya olağandışı ve artzamanlı biçimde evrilmesine karşılık gelen bir kefarete karşısında rehlin alma noktasına kadar genişler”.

²⁵ Bkz.: AE, 192/110, dipnot 24. Levinas burada sorumluluğun kapsamını açıklamak için rabbinik düşünceye başvuruyor: Krş.: Rachi’s *Commentary* on Numbers 12, 12.

Buna uygun olarak, Başka'nın etik çağrısına karşı benim "karşılığında" Ben zorunlu olarak ve daima Başka tarafından şiddete maruz kalmaktayım. Ancak başka bir yerde Levinas şiddeti temel insansal aşkınlık ilişkilerinin karşısı – yani "Ben" in Başka'nın bu saldırısına direnmesi – ile de tanımlar.²⁶ Burada şiddet narsisizmle aynı şeydir. Başka'nın beni şaşırtmasına, suçlamasına veya dönüştürmesine izin vermez, fakat Başka'nın özgürlüğünün ne ölçüde ele geçirilebileceğini, kullanılabileceğini, indirgenebileceğini keşfetmeyi dener. Dolayısıyla bu, benim daima zorunlu olarak kendimi ya Başka tarafından şiddete maruz bırakılma ya da Başka'ya şiddet uygulama konumunda bulacağım anlamına gelir. Şiddet uygulayan olarak başkasının yüzüne bakmaktan kaçınacağım ve kişileri evrensellik perspektifinden, yani (başka) bireyin yokluğu perspektifinden ele geçireceğim. Diğer taraftan Başka'nın elinden görülen şiddet durumunda yalnızca (kendiliğimin derinliklerinde) Başka'nın ıstırapıyla ilgileniyor olacağım. Levinas'ın "zulüm egoyu kendine getirir" derken anlatmaya çalıştığı şey budur. Ve bu "zulüm bir travmadır, a priori uyarısı, olası bir özrü olmayan, logos'tan yoksun eşsiz bir şiddettir (AE, 197/157-158, dipnot 27).

Kendinin içinde kendinden daha derin olan olarak Başka'nın bu tuhaf mantığı, işkence eden ve işkence görenin bir ve aynı olduğunu, en yüksek iyinin, etik buyruğun ve (cezası ölüm olan) en büyük kötülüğün bir ve aynı ilke olduğunu kabul etmek zorunda olmayacak mıdır (Haar 1997: 101)? Dahası, Başka'ya yönelik cömertliğin daima kendinin zararına olmasını, "yaraların edilginliğinin, 'başkası-için-olanın kan kaybetmesinin', zevkin tam anlamıyla tadına varan ağızdan bir lokma ekmeğin zorla çıkarılıp alınması ile aynı şey olduğunu nasıl kabulleneceğiz" (AE, 74/93)? "Armağanın zorla çıkarılıp alınması" (vermek ve yaralanmak), kökensel olarak Aynı üzerinde acı ve ıstırapa yol açan, kendine gelişinin önceliği dolayısıyla kendini parçalayan olarak Kendi'deki Başka'dır. Bu düşünce yerine geçmeyi (*substitution*), kendine hakimiyeti yitirmeyi ve Başka tarafından yerinden edilmeyi varsayar. Haar'ın (1997: 103) belirttiği gibi, Başka'nın hem "mutlak olarak içsel" hem de "mutlak olarak dışsal" olmak üzere iki anlamda birden kullanılması kalıcı bir muğlaklığa yol açar: Sorumluluğun, kişilerarası davranışla ilgili bir şey olarak bir ahlaksal değeri şüphesiz olamaz, çünkü o öznenin özüdür. O bir iletişim veya ilişki de olamaz, çünkü başta mutlak olarak görelî olmayan bir iç harekettir.

Özne başka hiçbir olası seçeneği olmaksızın Başka'nın tutsağı ise, ego her merkezden mahrum kalmış, "Başka tarafından ele geçirilmiş" ise, Başka'ya ve Başka için ne gibi ve hangi konumdan bir yanıt verebilir? Egonun kendisi zaten Başka "ise", Başka ile hala nasıl yüz yüze gelebilir veya karşılaşabilir? Eğer kendi yoksunluğundan bile mahrum kalmışsa, bütün edinimleri elinden alınmışsa artık Başka'ya ne sunabilir? Kendi evinde bile ele geçirilmişse öznenin artık konuksever olası beklenemez. Bir bireye kendi özdeşliğinde bile karşı koyulmuş, hatta bir kimse olmasına bile izin verilmemiş ise ondan sorumlu olmasını talep etmek olanaksızdır (AE, 92/117). Her şeye rağmen, Başka'nın travmatizasyonu tüketilmeyi, terk edilmeyi, yerinden edilmeyi – "kendi sürgününün izindeymiş gibi kendisine tutunmasını" gerektirir (AE, 138/176). Esas olarak kendi maddeselliğinin dayanılmaz ağırlığı altında çökme noktasına yaklaşan öznenin artık yalnızca Başka ile hiçbir ilişkisi kalmamış değildir, ayrıca öyle şiddetli bir içsel baskıdan muzdariptir ki (nasıl olsa) çökecektir, Başka'nın sonlu yokluk-mevcudiyetinde, ilişkisel olmayan aşırı-yakınlığında eriyip gidecek veya boğulacaktır.

Levinas'a göre etik, sonuçta her tür egoistlikten vazgeçilmesidir. Fakat Başka'nın talep

²⁶ Krş.: "Freedom and Command" (1953), Levinas 1987b: 15-24 içinde.

ettiğine uygun gelen karşılık, kaçınılmaz bir yükümlülükten, karşı konulmaz bir talepten doğabilir mi? Haar'a göre (1997), bu sözde etiğin öncülleri – özgür olmayış, karşılıksızlık, özdeş olmama – yalnızca her öznenin her başkasından ilksel olarak vazgeçmesine yol açar. Başka'nın AE'de ortaya koyulan önceliğinin radikallığı, Başka'nın gerçekten dayanılmaz aşırılığına karşı, Levinas'ın "mutlak Başka'nın" "muazzamlığı", "nispetsizliği" diye andığı şeye karşı Aynı'nın iyileştirilmesini gerektirmez mi? Kendimin ve kendinin önceliğini ve mahremiyetini koruyacak bir tür tedbiri savunmamız gerekmez mi? Çünkü – tam da Levinas'ın ilk dönem yapıtlarında savunduğu Aynı olan – Aynı'nın dengesi olmaksızın Başka, Aynı tarafından şimdiye kadar kurulmuş olan her Bütünlük'ten daha fazla baskıcı olma riskini taşır.

AE'de özne yine de etik sorumluluğun koşulu mudur?

Öznenin ekonomik kendini-kışileştirmesinin etiklik için gerekli bir koşul olduğu öncülünün geçerliliği açıkçası Levinas'ın ilk üç yapıtı için söz konusudur. Önceki paragraflarda AE'deki özneliliğin doğasını kabaca betimlemeye çalıştım ve burada öznenin artık kendisi için değil, öncelikle Başka için olduğu ortaya çıktı. Onun bu varlığı Başka'nın yerine geçme olarak tanımlanmıştır. AE'den önceki yapıtlarda, ayrılmanın ve içsellikğin gerçekleştiği egoist ekonomik dünyasal varoluşu, artık AE'de hiçbir önem taşımaz. Levinas örneğin şöyle yazmıştır: "Dünyada acımanın, şefkatin, bağışlamanın ve yakınlığın – olabilecek en azı bile, en basit 'önden siz buyurun efendim' bile – varolabilmesi ancak esir olma koşulu sayesinde" (AE, 117/150).²⁷ Başka bir deyişle, ilgilenmekten başka bir seçeneğim olmadığı için Başka'yla ilgilenirim, çünkü ben bir esirim. Levinas bu şekilde öznedeki başkalığa doğru bu eğilimi "etik terimleri" (*termes éthiques*) veyahatta "bir etik dili" (*un langage éthique*) diye adlandırdığı dizgelerle yakalamaya çalışır: Suçlama, işkence etme, saplantı, yerine geçme ve esaret. Ancak buradaki çelişki, bu etik dilin temalaştırmaya çalıştığı şeyin tanım gereği temalaştırılamaz olmasıdır, bu, öznenin, ontolojiye indirgenemez, yani temalaştırmaya veya kavramsallağa indirgenemez olan başkalıkla ilişkisinde kurulmuş bir kavrayıştır. Levinas'ın yapıtı bu şekilde betimlenemez olanı betimlemeye çalışmaktadır ve betimlenmesi, açıklanması veya dile getirilmesi gereken şey aslında özneliliğin kendisidir.²⁸

Öyleyse AE'de konumlandırıldığı şekilde Levinasçı özneyi nasıl anlamamız gerekiyor? Levinas açıklamasına Husserlci yönelimsel bilinçten bilinç-öncesi, düşünce-öncesi bir duygu veya duygululuk düzeyine doğru hareketi betimleyerek başlar. Yönelimsellikten hissetmeye doğru, veya TI'nın diliyle tasarımdan zevke doğru olan bu hareket, yönelimsel bilincin yaşam tarafından nasıl koşullandığını gösterir (TI, 127/100; AE, 31/39). Heideggerci *kayıya* (*Sorge*) karşıt olarak, Levinas için çıplak yaşam (*blosses Leben*) değil, duygululuk, zevk ve beslenmedir. *Jouissance*²⁹ ve *yaşama sevincidir* (*joie de vivre*). Yaşam, yaşama aşkı ve yaşamın kendini sürdürmesini sağladığı şeye, duyusal ve maddi dünyaya karşı olan aşktır.

²⁷ Critchley ayrıca "İkame" (Substitution) adlı çalışmanın P. Atterton, G. Noctor ve S. Critchley tarafından çevrilmiş olan 1968 tarihli versiyonundan da kapsamlı alıntılar yapmıştır. Bkz.: Peperzak, Critchley ve Bernasconi (Ed.) 1996, Bölüm 5. "Substitution", AE'nin dördüncü bölümünü oluşturur ve Levinas'a göre bu bölüm yapıtın özünü oluşturur. 30 Kasım 1967 tarihinde Brüksel'deki Faculte Universitaire Saint-Louis'te yapılan bir konferansta bu çalışmanın temel öğeleri dile getirilmiştir. Bu konferans, bir önceki gün verilmiş olan "Yakınlık" (Proximity) adını taşıyan ve aslında "Langage et Proximité" başlıklı çalışmayla aynı metinden oluşan konferansın devamıdır. Bu metin daha sonra *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* kitabının ikinci baskısında (Paris: Vrin, 1967) yayınlanmıştır. "La proximité" ve "La substitution" konferansları "Au-delà de l'essence" genel başlığı altında bir araya getirilmiştir.

²⁸ Krş.: "The original traumatism: Levinas and psychoanalysis" (Critchley 1999: 183-197).

²⁹ Lacan bağlamında *jouissance* çevrilmeden bırakılmaktadır. Bu yazı bağlamında, *enjoyment* ile birlikte zevk olarak karşılanabilir [ed.n.]

Levinas'ın yapıtı, bilinçli, yönelimsel egonun, zevkin (*jouissance*) bilinç-öncesi, duygulu öznesine indirgenmesidir. İşte zevkin (*jouissance*) bu duygulu öznesi Başka tarafından soru konusu edilir. Etik ilişki, düşünümsel bilinç düzeyinde değil, düşünce-öncesi bir duyarlık düzeyinde gerçekleşir. Etik özne bilinçli bir ego değil, duygulu bir öznedir.

Öyleyse Levinas'a göre özne *maruz kalandır*, ve bu maruz kalmanın biçimi duyarlık veya duygululuktur. Sık sık duyarlığı Başka'ya maruz kalmamın, Başka'ya karşı savunmasızlığımın ve Başka'nın yüzü karşısındaki edilginliğimin "tarzı" olarak betimler. AE'nin bütün tartışmacı amacı özneliğin *duyarlıkta* nasıl kurulduğunu göstermek (Bölüm 2) ve duyarlığı Başka'ya bir *yakınlık*, (Bölüm 3), temeli AE'nin temel kavramı olan *yerine geçmede* bulunan bir yakınlık (Bölüm 4) olarak betimlemektir. Yalnızca uğradığı işkenceden değil, ayrıca bana işkence edenden de sorumlu olduğumu, kimsenin benim yerimi alamayacağını, fakat benim başkası için hazır bulunacağımı, hatta gerekirse onun için ölebileceğimi ifade eden yerine geçme, travmatik, kendini yaralayan, hatta mazoşist bir mantıkla tanımlanır. Başkası'nın ellerinde acı çeken özne bu istenmeyen ıstıraptan da sorumludur. Uğradığım işkenceden, bana yapılan zulümden mutlak olarak sorumluyum (Levinas 1996: 90), ve Levinas'ın "kökense travmatizm" (*le traumatisme originel*) ifadesiyle betimlediği mutlak sorumluluk durumu işte budur. Böylece özne, karşısında tamamen edilgin olduğu şeyin yüzü karşısındaki kökense bir travmatizm sayesinde bir işkence, zulüm ve ıstırap öznesi olarak kurulur. Bu, tasarımı, yani bir nesne olarak, bir düşünmenin (*noesis*) noematik yönü olarak deneyimlenemeyen yönelimsel bilinç edimini, aşan bir edilginliktir. Travma özneliğimi uyarı yapılmadan patlatılan bir bomba gibi, karanlıkta görünmeyen ve meçhul bir saldırgan tarafından ateşlenen bir silahtan çıkıp bana isabet eden bir kurşun gibi "yönelimsel olmayan bir duygulanımdır" (krş.: Tallon 1995: 197-121).

Tasarımlanamaz Başka'ya (*Other*) yönelik bu mutlak edilginlik "Substitution" başlıklı çalışmanın 1974 tarihli versiyonunda aktarım ile betimlenmiştir: "*Ce transfert... est la subjectivité mème*" ("Bu aktarma ... özneliğin ta kendisidir" (AE, 111/141)). Critchley'in okumasına göre, Levinas burada özneliği kökense bir travmayla aktarımsal bir ilişki içinde kurulmuş olarak düşünmektedir. Başka bir deyişle özne, tasarımı, yönelimselliği veya karşılıklılığı aşan, yani her türlü ontoloji biçiminin ötesindeki bir ilişki içinde – bilgisi olmaksızın, kavrama ve bilmeden önce – kurulmuştur. Buna uygun olarak Critchley etik ilişkiyi, başkanın mat olduğu, özneye kendisinden hiçbir şeyi geri yansıtmadığı, diyalektik olmayan bir aktarım kavramını imgeleme girişimi diye betimler. Lacancı terimlerle ifade edilirse, öznenin, başkanın kökense travmatizminin Şey, *das Ding* olduğu, Gerçek ile bir ilişki sayesinde, *jouissance*'ın yönelimsel olmayan etkisi sayesinde ortaya konacağı görülür. Yalnızca bu tarz bir travma mekanizması sayesinde etikten bahsedilebilir.

Eğer AE'de yer alan Levinasçı özneliğin bu şekildeki kuruluş yorumunu kabul edecek olursak, artık etkin bir kendini oluşturma süreci olarak bir "varoluş ekonomisinden" artık daha fazla bahsedemeyiz, çünkü AE'de etik ilişkiyi önceleyen bir kendiliğinden-özdeşleşme/kişileştirme süreci söz konusu değildir. Varolan kendi varlığına tamamen sahip olduğunda başka bir gerçekliğe *gözünün açılması, uyanması* gerekir – yalnızca insan Başka'nın mutlak başkalığının yol açabileceği bir uyanış. Kendi egoizmine umutsuz bir biçimde gömülmüş olan varolan kendini varlığından kopartamaz. Uyanışın üzerine varolan artık geçici dışsallığına gerek duymaz ve ondan beslenmez, tamlığının ötesine geçer ve mutlak başkalığı *Arzular*. Gerekli olan ama yeterli olmayan ekonomik varoluş, yaşamlarımıza nihai anlamını verecek olan etik varoluşumuzun öncüsü olarak iş görür. Yalnızca kendi kalesinin kralı olan,

egemen bir ego tahtından indirilebilir. Özne tahtından indirildiğinde, yaratılmış statüsüne erişir. Yaratılmış, aynı anda hem özgürlüğe hem de özgürlüğünü sorguya açan eleştiriye doğuştan sahip olan bir varlıktır. İki yönlü bir varlıktır – başlangıçta, ve dolayısıyla bilinç öncesinde suçluyken, egoist bağımsızlığını ve bunun sonucu olarak yanlış şeyi seçme olanağını sürdüren bir varlıktır. Bir yaratılmış hem yaratandan mutlak olarak ayrıdır, hem de radikal biçimde bağımsızdır, yani nihayet Sonsuzluk fikrine açılmıştır. Bu yüzden yaratık, etik bir özne haline gelmiş egoist varolandır. Bir Ben'i artık ilk önce ayırt edemeyen etik bir özne bundan sonra bir öteye doğru eğilim gösterecektir. Levinas'a göre, iki hareket eş zamanlı olurlar, yani kendini Ben olarak üretmek ile dışsalığa doğru dönme aynı harekettir. Levinas bu iki hareketi birbirine bağlar, çünkü varlığımız ancak Başka'ya doğru olan bu hareket sayesinde tam olarak gerçekleşir, yani yalnızca etik ilişki anlamlı varlığı doğurur. Bu anlamda, "yalnızca Başka'ya yaklaşmakla kendimle ilgilenebilirim" (TI, 178/153). Ancak AE'nin ilerleyen bölümlerinde gördüğümüz gibi, kendiyle ilgilenmenin bu yolu içimdeki başkasıyla şiddetli bir karşılaşma halini alır. Başka, Ben'i "yaralar" (AE, 64/81), Başka'ya vermek "kendinden kopmaya" – "başkası-için-olanın kan kaybetmesi" (74/93) – dönüşür. Kendiyle ilgilenmenin bu yolu bir "ıstıraba" (88/111), "sağır edici bir travmaya" (111/114) dönüşür.

Etik özne, tasarıma ve yönelimselliğe direnen, anarşik, kökensellik öncesi bir ilişki tarafından varlığa getirilir. Çelişkili bir biçimde bu etik özne, kendisinden koparılmış olma sayesinde kurulmuştur (AE, 55/71) – bir "kendini kişileştirme" (auto-personification) sürecine etkin biçimde katılmak yerine edilgin biçimde parçalanmıştır (TI, 147/120). AE'de etik ilişki, egoizmin imha edilmesinin bir sonucu olarak gerçekleşir. "Bu, her şeyden vazgeçmenin ve yalnızca kendiyle ilgilenmenin *olanaksızlığıdır*. (AE, 114/145, vurgu bana ait). Bu Ben artık yaşamdan zevk almaz, onun yerine acı çeker (AE, 88/111) – pişmanlık içinde kendini kemiren, diyastaz halindeki bir özdeşlik (AE, 115/147). "Kendi'nin [*Soi*] koşullanması – veya koşullanmayışı – kökensel olarak Ego'yu [*Moi*] varsayan bir öz-etkilenim değildir – aksine tam olarak Başka tarafından bir etkilenmedir – öz-etkilenimin (auto-affection) ve kendiliğinden-özdeşleşmenin (auto-identification) bu yanının anarşik bir travmatizmidir. Ancak bu nedenselliğin değil, sorumluluğun travmatizmidir".³⁰ Bu yüzden özne, kendini bölen ve ego düzeyindeki her türlü özdeşleşmeyi reddeden bir farklı-duygulanım (hetero-affection) içinde kurulur. Varsayılabilen bir geçmişteki olay, asla telafi edilemeyecek kayıp bir zaman, başkaya maruz kalma, boyun eğme olarak gerçekleşen, yönelimsel olmayan bir etkilenim olarak travmanın işleyişi bu şekildedir.

Bu yüzde AE'de öznenin başkalığa doğru duygulanımsal eğilimi, başkası ile etik ilişkinin olanağının koşuludur. Etik bilinç veya düşünüm düzeyinde değil, duyarlık veya bilinç-öncesi duygululuk düzeyinde gerçekleşir. Levinasçı etik özne, düşünen bir ego [*un moi pensant*] olmadan önce, duygulu bir kendidir [*un soi sentant*]. Başkası ile olan bağ duyguyu uyandırıcıdır.

TI'ye kadar Levinas'a göre Başka'ya doğru radikal kayma, izleyen Başka'nın sabitliği, Kendi'ye rağmen, ama asla Kendi pahasına değildir. Aksine Başka, Kendi'ye kurtuluş sunarken, Başka'yı indirgeyici egoizminden onu kurtarıp gösterilir. Başka, hem yüksekte hem de yoksul, dul ve yetiminki gibi iddiasız bir alçakgönüllülük düzeyinden gelir.³¹ Yok sayılamaz ve yine de güç kullanmaz ve şiddet uygulamaz, en azından AE'ye

³⁰ Bu pasaj, "Substitution" metninin 1968 versiyonundan alıntılanmıştır. Peperzak vd. (ed.) 1996: 93-94.

³¹ Ayrıca kr.: TI, 251/229: "Başka olarak Başka bir yükseklik ve alçalma boyutunda konumlanır – görkemli alçalma; yoksulun, yabancı, dul ve yetimin ve aynı zamanda özgürlüğümü sağlamaya ve savunmaya çağrılan efendinin yüzüne sahiptir.

kadar. Kendi korunmuştur, fakat kendine rağmen kendisi-için-varlıktan başka bir şey olarak radikal bir biçimde yeniden tanımlanmıştır. Levinas'ın etik dönüşüm için gerekli koşul olarak savunduğu için kendini-kışileştirme (auto-personification) süreci reddedilmiş ve Başka-tarafından-uyandırılma bunun yerini almıştır.

Levinas, yapıtları boyunca, belirli bir düzeye kadar, Başka'nın çağrısına “duyarlı” olan bir öznel kurmuştur. Egoist Ben'in Başka-için-olmaya yönelik bu yönelimi aşkın Başka'nın seslenmesi tarafından başlar ve onun bir sonucu olarak gerçekleşir. Varolan Başka'ya karşı duyarlıdır, fakat kendi kurtuluşundan sorumlu değildir – bu başka bir yerden gelir. Egoist Ben, başlangıç anından itibaren ikircikli bir varolandır – özgürdür ve dünyasal zevke gömülmüştür, ama eşlik eden sorumluluk olmaksızın asla özgür değildir. *Var*'ın hiçliğinden çıkıp bir şey olur, ancak derhal kendi dayanılmaz ağır maddeselliğine batır. Dünyada-olma, ekstatik biçimde dünyadaki nesnelere ve besinlere yönelmiş olma, varolanın dayanılmaz ağırlığını kısmen hafifletir ve kendi ile ego arasında biraz mesafe yaratır. Yine de kendinin kaçınılmaz çöküşü tehlikesi geçmiş değildir ve yalnızca Başka'nın radikal başkılığı kendinin koşulunu hafifletebilir ve ona zaman verebilir. Zaman, varolanın konum almasının ve varlık kazanmasının kesinliğinin arttığı yeni bir başlangıç umudunu getirir. Ancak bu, bana zaman bırakmayan bir sorumluluktur: “Beni, anımsamak veya kendime geri dönmek için gerekli bir şimdiden mahrum bırakır. Beni geciktirir...” (DVI, 71/115). Bu, “özneyi tıpkı çekirdeğini çıkarıyormuş gibi özünden mahrum eden ve onu üstlenmesine elverişli hiçbir biçimi alamamasına yol açan” (DVI, 72/116) bir sorumluluktur. Sorumluluk “bilincin sıkı dokusuna rağmen içime bir hırsız gibi sızan bir emirdir; beni mutlak bir biçimde şaşırtan, hep zaten asla mevcut olmamış ve tasarımlanamaz olarak kalmış bir geçmişe geçmiş olan bir travmadır (75/119).

Sonuç

Özgürlükten böyle koşulsuzca vazgeçilmesi neden? Bilincin ve aklın, sanki kendilerinden olası hiçbir iyi şey çıkamayacakmış gibi etik olarak etkisiz kılınması neden? Levinas için etik, varlığımın ta kendisine anlam veren şey olarak, başkası için sorumluluk üstlenmektir. Varlığımın kalbine kazınmış olan şey, seçeneklerin soğuk, ciddi, makul ağırlığını önceleyen, özerk bilincin ayrılmış bir varlık için sorumluluk almasını önceleyen bir sorumluluktur. Sorumluluğu özgürlük bakımından düşünmek, Kabil'in ciddi, temkinli soğukluğunu açıklar (krş.: DVI, 71/115). Levinas için Başkası için sorumluluk, özgürlüğünden önce olan şeyden *çıkmalıdır*. Ona göre, “bu, şimdilerden oluşan zamandan ya da geçmişe batmış ve tasarımlanabilir olan şimdilerden, başlangıçların veya varsayımların zamanından gelmez ... sorumluluk bana [hesap yapmak için] zaman bırakmaz ... beni [kaçış için] çok geciktirir” (a.g.e.). Özgürlüğü gereksizleştirecek ve eşitliği gerekli bir koşul kılacak bir birlik içinde Başka'ya *hep-zaten* bağlı *olmuş-olacağım*. Dolayısıyla Levinas'ın geç döneminde kendiyile ilgilenmenin etkisizleştirilmesi etik olarak zorunludur.

Bütünlük ve Sonsuz'un Önsözü Üzerine

Erdem Çiftçi

Fenomenoloji, bilincin *sui generis* bir konuma sahip olduğu kabulünden hareketle, onun daima kendi dışına, kendinden başkasına yönelmiş oluşu gerçeği, yani yönelimselliğiyle (*Intentionalität*), sağın bir bilim olarak felsefe arayışında Husserl'le yeni bir felsefe yapma tarzı haline geldi. Heidegger bu arayışın fazlasıyla özne merkezli ve teorik olduğunu düşünerek, özneyi özlery (*Selbst*) arama sürecinde fazlasıyla uzağına düştüğü dünyanın içine çekmeye çalıştı. Dünyada olan (*in-der-Welt-Sein*) varlık *Dasein* (orada olan) ona yine de Kartezyen öznenen yeterince kopamamış görünüyör olacak ki ikinci döneminde daha edilgen bir dağarcıkla dile yöneldi; aslolan Varlık'tı, Olmak'tı (*Sein*), özne değil. Levinas, fenomenolojinin açtığı yoldan ilerlerken, Heidegger'in dünyevi müdahalesinden etkilenip kendi özgün derdinde büyük bir tutarlılıkla¹ derinleştiği farklı bir yola sapar. Ama öncelikle onu Husserl'in peşinden sürükleten ve çalışmalarına hayat veren esin nedir? Yönelimselliğin somutu soruşturması ve ufukların anlam veriyor oluşunun keşfi kuşkusuz.

Levinas'ın, Bütünlük ve Sonsuz'da Başkası'na giden yolun maddi fenomenolojisini açmılayışında hala geleneğin dilinden kopamıyor gibiyken, *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'de arzuladığı, ontolojinin dilini şüpheyne düşüren dile daha yakınlaştığı düşünülebilir. Ama yine de nasıl okunması gerektiğinin ipuçlarının bize en iyi, sonradan belirecek olan kendiyle özdeş olamayan öznesinin geçmişini, hikayesini anlatan *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinin önsözünde verildiğini, meselesine ilişkin en belirli saptamaların bu önsözde belirginleştirildiğini düşünüyoruz.

Önsöze ahlak tarafından aldatılmış olabileceğimiz kuşkusunun giderilmesi gerekliliğini saptayarak başlar Levinas.² Ardından, savaşın ahlakı hem besleyip hem de gülünç kılışından bahseder. Politikanın aklın işi olduğundan, ahlakla zıtlığından emindir (Levinas 1971: 5). Politika ve ekonomi onun için dünyanın ölçülebilirliğini³ ifade eden eş anlamlı kelimelerdir.

“Varlığın savaşta açığa çıkan yüzü, Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında mesken tutar” diyerek varlıkla bütünlük kavramını birlikte düşündüğünü gösterir. Hemen ardından ise: “Bireyler, kendilerini yöneten meçhul güçlerin araçlarına indirgenirler. Onların (bu bütünlüğün dışında görünmeyen) anlamlarını bütüne borçludurlar. Her bir şimdinin biricikliği, durmaksızın onun nesnel anlamını ortaya çıkarması için başvurulanan bir geleceğe kurban edilir” (Levinas 1971: 6) diye ekleyerek adeta varoluşçu bir manifestoya

¹ Badiou'nun Levinas'a oldukça sert eleştiriler yönelttiği *l'Ethique* adlı eserinde, onun için kullandığı yalnızca iki olumlu ifade vardır: yaratıcı ve tutarlı (2003: 40).

² Levinas'ın İkinci Dünya Savaşı'nı ve onun yıkıcı etkilerini göz önüne alarak bu soruyu sorduğunu düşünebiliriz.

³ Ölçülebilirliğin Aydınlanma'nın mottosu olduğunu başka bir bağlamda en çok vurgulayan ve bu ilkenin şiddetli bir eleştirisini yapanlar Frankfurt Okulu'nun üyeleriydiler.

yakışan bir öznellik savunusu sergiler. Levinas, varlığı ve bütünlüğü bireyin, şimdinin biricikliğinin en büyük tehdidi olarak görür. Fakat eserin adı *Bütünlük ya da Sonsuz* değil *Bütünlük ve Sonsuz*'dur. Bu 've' bizi keskin bir ikiliğin (varoluş ve öz gibi) çıkmazına düşmekten kurtarabilecek midir? Levinas bütünlüğü ve varlığı adeta içinden cıvıl(a)maz bir doluluk (*plénitude*), bireyi anlamını en son sahnede edinebildiği sahte anlara mahkum eden bir tahakküm anlatısı olarak görmektedir.

Öyleyse yapılması gereken nedir? Levinas bu imkanı erekselliğin dışında "varlıkla, tarihin ya da *bütünlüğün ötesinde*" bir ilişkiye olanak veren eskatolojide⁴ görür gibidir (Levinas 1971: 7). "[B]ütünlüğün her zaman *dışındaki bir artı değerle* kurulmuş" olan bu ilişkide öte, tarihin, bütünlüğün *içinde* yansıdığı için 've'ye ihtiyaç vardır.

Her anı, sonun hükmünden kurtaran bu ilişkide bütünselliğin parçalandığı, "*bağımsız bir anlamın olanağı*"nın açığa çıkışında, barışa anlamını veren savaş olmaktan çıkar. Başlangıçta savaş olduğu kesin değildir. Görmenin bütünlleştirici ve nesnelleştirici özelliklerinde yoksun olan bambaşka bir ilişkiyi ya da yönelimi betimleyeceğini vaad eder Levinas (1971: 8). Kutsal olanı (*theion*) görmeyi (*orao*) anlatan *theoria*'ya ulaşmak yerine Tanrısal işiten⁵ bir hali ürkekçe betimlemekle yetinen Levinas, Başkasının yüzünde Tanrı'nın sözünün cınladığını düşünmektedir.

Varlıkla temsile dayanan ilişki anlayışının öne çıkmasıyla, savaşın barışa önsel görülmesini birlikte düşünür. Varlık, bütünlük, temsil ve savaş el ele gider. Bu çıkmazdan basitçe imanla çıkmaya yanaşmayarak katılaştırmış görünen doluluğun çatlaklarını, sızıntılarını keşfeder. "Eskatolojiyi felsefenin yerine koymadan, eskatolojik 'hakikat'leri felsefi olarak 'ispatlamadan', bütünlüğün deneyiminden bütünlüğün parçalandığı bir duruma, bütünlüğün kendisinin koşulu olan bir duruma gidebiliriz. Böyle bir durum, dışsallığın (*l'extériorité*) ışıması ya da Başkasının yüzündeki aşkınlıktır. Bu aşkınlığın eksiksiz bir şekilde geliştirilmiş kavramı, sonsuz terimiyle ifade edilmiştir" (Levinas 1971: 9-10). Bütünlüğün parçalandığı anlara dönüşün, aşkınsal yöntemi sadece çağırıştırdığını kabul eder.⁶ Levinas, onu düşüneni aşan, ona sığmayan sonsuz fikrini isim olarak değil de bir fiil olarak yani sonsuzlaşma olarak dile getirir ya da sonsuz *dile gelir*.⁷ Ama sonsuz, düşüncüyü aştığından aslında ifade edilemez, dile dökülemez. İfade edilemeyen sonsuzla ilişkiyi "nesnel deneyimin ifadelerinden başka ifadelerle" anlatmak, dile dökmeye çalışmak, daha doğrusu dile getirmeye çalışmak bir

⁴ Levinas, Richard Kearney'le 1981 yılında yaptığı söyleşisinde eskatolojiden söz ederken bu defa oldukça temkinlidir: "*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" (Levinas 2003: 279-280). Bu kaynaşma, yani bir olma ihtimali kabul edilemezdir.

⁵ St. Agustinus'la Heidegger'in görmenin (*vision*) diğer duyumlar içindeki imtiyazlı konumuna dikkat çektiklerini belirtir Levinas (1971: 205). Heidegger'in Olma(k)'nın sesini duyması, Levinas'ın aradığı etik çıkışa imkan vermediğinden o, başkasının çağrısını duymayı esas alır. Başkası yani, mağdur, zorda olan ve bana seslenendir.

⁶ Hollandalı filozofları yanıtlarken ise *aşkınsal etik* nitelemesini kabul edecektir felsefesi için ama aşkınsalı etigin ontolojiye önselliği anlamında değil de ondan daha yüce (*sublime*) olması şeklinde anlamak şartıyla (Levinas 1998: 143).

⁷ Türkçe'de, duygular, düşünceler, arzular *dile getirilirler*. *Dile gelmek* ise doğasında konuşma gücü, yeteneği olmayan varlığın çoğu zaman mucizevi bir şekilde konuşmasını, dillenmesini anlatmak için kullanılır.

mucizeye tanıklık etmek yerine onu betimleme çabası mıdır? Bu durumda Levinas'ın herhangi bir şeyi *dile getirdiğini* değil de dilin ya da düşüncenin sınırına gittiğini düşünmeliyiz.⁸ *Ideatum* (düşüncenin içeriği) ideayı aşıyorsa sınıra gitmek gerekir. Düşünür üst bir dilin ya da fikrin sözcüsü değildir; zaten olmakta olanın olağanüstülüğüne dikkat çeker olsa olsa. Büyüleyen artık varlığın vericiliği (*Es gibt*) değil, başkasının yüzünün (*le visage*) sahneye girişiyle kendimden ve *var'ın* (*Il y a*) karabasanından sıyrılma mucizesidir.

Varlığın bunaltan doluluğundan çıkarak özneleşen yeni, sorumlu bir öznenin savunusu olan bu kitap “bütünlük fikriyle sonsuz fikri arasında ayrım yaparak, sonsuz fikrinin felsefi önceliğini olumlayacaktır” (Levinas 1971: 11).

Sonsuzun sonsuzlaşma olarak, yani bir edimsel süreç olarak anlaşılması önemlidir. “Sonsuz fikri, sonsuzun varlığının kipi, *sonsuzlaşmasıdır*. Sonsuz önce var olup *sonra* kendisini ifşa etmez. Sonsuzlaşması, ifşa edilmesi olarak, fikrinin *bana* yerleştirilmesi olarak cereyan eder” (Levinas 1971: 12). Kitap, öznenin içerebileceğinden çok olanı içermesi paradoksunu çözmek yerine; “[Ö]zneliği, Başkasını buyur etmek, konukseverlik olarak takdim edecektir. Onda tüketilir sonsuz fikri. Öyleyse düşüncenin nesneye *uygunluğundaki* yönelimsellik, bilinci temel düzeyinde tanımlamaz. Yönelimsellik olarak her bilmek, en alasından bir *uygunsuzluk* olan sonsuz fikrini varsayar” (Levinas 1971: 12). Sonsuz fikri, sonsuzu temsil etmez; pragmatizmin her türlü ikiliğin kaynağı olan saf deneyiminden (*pure experience*) bile kökenseldir (*pre-originare*).

Descartes'ın sonsuz fikrinden ve Rosenzweig'in bütünlük eleştirisinden başka üçüncü ve belki de en önemli kaynak fenomenoloji; yani Husserl'dir.

Yönelimsel çözümleme somutun araştırılmasıdır. Onu tanımlayan düşüncenin doğrudan bakışına tabi olan mefhumların, bu naif düşüncenin haberi olmaksızın, onun aklına gelmeyen ufuklarda gömülü oldukları ortaya çıkar; ona anlamını bu ufuklar verir— Husserl'in öğretisinin özü budur. Husserlci fenomenolojiyi harfiyen kabul ettiğimizde, daha önce fark edilmemiş olan bu ufukların, aynı şekilde nesnelere yönelen düşünceler olarak yorumlanması neyi değiştirir? Önemli olan, nesneleştirici düşüncenin ondan beslendiği, unutulmuş bir deneyim tarafından aşılması fikridir (Levinas 1971: 14).

Levinas, kitabın *İçsellik ve Ekonomi* adlı ikinci bölümünde, bu unutulmuş, üstü örtülü kalmış deneyimin ayrıntılı, özgün bir incelemesini yapar. Dünyanın öncelikle bir beslenme, nimetler⁹ mekanı olduğu aşkın yönelimin maddi zemininde, henüz bilince bile sahip olmayan somut ben kurgusu Heidegger'de eksik olarak gördüğü “acıkan özne” çözümlemesine imkan verir.

Mesele, şeylerin (*Seindes*) “olmasına izin vermemiz” değil, metafizik dışsallığa, Başkasına

⁸ Calin ve Sebbah, Levinas'ın *Olmaktan Başka Türü*'de Heidegger'deki olmak (*Sein, être*) ve olan (*Seinde, étant*) arasındaki, ontolojik fark problematiğinden yola çıkıp “olmak”ı sözcelleştirmenin (*verbalization*) dinamizmi, olanı ortaya çıkaran ve bu durumda sönmeye/tükenmeye meyleden olay olarak, olanı ise ‘ad’, bu sözcelleştirme devriminin sürüp giden sonucu olarak” anladığını belirtirler (2005: 16).

⁹ Türkçe’de nimet, iyilik, lütuf anlamı dışında, yiyecek, içecek anlamında en çok da ekmek için kullanılır. Böylece Levinas'ın besin, nimet anlamında *nourriture*’ü örneklerken sıklıkla ekmeği örnek vermesi Türk okuru için oldukça yerindedir.

saygı duymaktır. Bu izin verme ilişkisinde Levinas'a göre teori ve eylem ayrımı metafizik aşkınlığın kipleri gibi düşünülecektir (Levinas 1971: 15).

Önsöz'ün bizi davet ettiği bu betimlemeleri neredeyse “bilimsel” bir felsefi ciddiyetle mi yoksa poetik bir ilham kaynağı olarak mı okumak gerektiği sorusuna yanıtımız, Derrida'nın bu iki seçeneğin mutlaklığını belirsizleştirdiği özgün Levinas okumalarını¹⁰ göz ardı etmeyerek, ikinci seçeneğe yakındır. Bir çözümleme için esin verebilme gücü, belki de sözcüklerin “içerisinin” önündedir. Söyleme'nin (*le dire*) her zaman söylenen'den (*le dit*) daha fazla olması gibi...

KAYNAKÇA

Badiou, A., *L'éthique*, Caen: Nous, 2003.

Calin, R., Sebbah F. D., *Le Vocabulaire de Lévinas*, Paris: Ellipses, 2002.

Kearney, R., *States of Mind: Dialogues with Contemporary Thinkers on the European Mind*, Manchester Uni. Press, U.K., 1995.

Levinas, E., *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Paris: Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971.

Levinas, E., *Sonsuza Tanıklık*, ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Z. Direk, E. Gökyaran, Melih Başaran, Özkan Gözel, et al., İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2001.

¹⁰Derrida'nın Şiddet ve Metafizik'ten (*Violence et Métaphysique*) sonraki yazılarını söz konusu ediyoruz.

'Hakikatli İhanet: Nereyesiz Söyleme'²

Ali Tatar'a ve öz-ölümün
masumiyetinde sonsuzca kısılan
başkasının sesini duyabilenlere ...
çoktan gecikip gitmemiş adalete ...³

Volkan Çelebi

§

Bu yazıda en temelde eş-zamanlılık (*synchronie*)⁴ ve farklı-zamanlılık (*diachronie*)⁵ meselesini, Levinas'ın düşünümünden de destek alarak, Levinas'tan başka türlü düşünebilmek mümkün müdür sorusunun olanaklı olup olmadığını araştırmak istiyorum. Belki de bazen onun söyleneni⁶ [ki farklı-zamanlılığın söylemesini dile getiren düşünce olsa

¹ Sözü başlatmadan, sözün ötesini başlatmak Levinas'ı buyur etmenin alası olsa gerek. Yazı'nın Levinasçı kaynakları ve tartışmanın tematik seyri açısından beş metin özellikle öne çıkarılabilir: "Aşkılık ve Yükseklik", "Başka'nın İzi", "Öz ve Çıkar-sızlık", "Tanrı ve Felsefe", "Ahit", "-Başkasının- Yerine Geçme. Başkasının Yerine Geçme, bu sayıda çevrilmiştir. Diğer metinler Emmanuel Levinas (2003) *Sonsuza Tanıklık* [haz. Zenyep Direk, Erdem Gökyaran, Metis Yayınları] adlı seçkisinde bulun-maktadır, alıntılar bu metinlerden yapılacaktır. Ayrıca bazı durumlarda Cogito'nun Derrida Özel Sayısı'nda yayımlanmış Derrida'nın Şiddet ve Metafizik adlı makalesine de kimi gönderimler olacaktır [Bundan böyle Ş.M olarak kısaltılacaktır].

- Bu yazıdaki düşüncelerin geliştirilmiş, değiştirilmiş ve gözden geçirilmiş daha öte bir genişletimi ve tartışması Monokl'un *Reflections on Levinas [Experience of the future as me-ontological spatialisation adıyla]* seçkisinde yer almaktadır. Bu yönüyle yazı daha gelişmiş bir biçimin önceki bir aşaması olarak kalmaktadır.

² Levinas Olmaktan Başka Türlü adına, Özün Ötesini de içinde taşıyan özel bir yeri işaret eder. O yer, "Nereye/Nerede?" sorularını yanıtsız bırakan bir geri-dönüşsüz sorumluluk yolculuğunun vuku bulduğu yerdir. Bu köken-öncesi (an-arşık) yerde bütün sorular ayrıcalığını kaybetmiştir ve sorular, ben'in kaynağı kendisinde bulunmayan ezeli sorularına dönüşmüştür: Sa-dece ama sadece başkasına ait olan sorular, ben'in ezeli sorumluluklarına evrilmiştir. Burada, Levinas'ın düşüncesi açısından bildik anlamlarda ben'in soruları ve kendine-dönen, kendi-zeminini sağlama alan özdeş-kılcık yanıtları yoktur. Sorular başka-sından hiçbir zaman gelmemiş, hiçbir zaman oradan yola tam olarak çıkmamış sorulardır. Bazı izler, parıltılar, soluklanmalar ve Aynı'nın ağır uykusunu rahatsız eden kimi sesler, kokular, hisler sayesinde ben'e saf yabancılık taşıyan bu soruların hayat işaretleri ortaya çıkar. Bu yazıda başkasının hiçbir zaman ondaki haliyle kavranamayacak, yaşanamayacak olan sorusunun, ben'deki etkin güce ve onun üstlendiği sorumluluğa nasıl dönüştüğünü ortaya koymaya çalışırken; bir yandan da Levinas'ın bu radikal başkalık düşüncesinden, Başka olarak Yapıt düşüncesine doğru geçişte bu etik etiğinin, Yapıt açısından nasıl bir ilişkiyi ortaya çıkardığını göstermeye çalışacağım.

³ Öz-ölümde olan içine ne yazılabilir! Bir ölüm öncesi buluşmanın travmatik ve çarpıcı tanıklığına ve masumiyetin ölüm-cül çığlığına en derinden şükranlarımla,,, insanlığa karşı sorumlu olarak, insanlıktan sorumlu olarak! Sonranın-önceliğinin, gerçeğin ve masumluluğunun gündelik anlamlarının bütününü ve hakikatini yitirdiği tek ana: öz-ölüm anına yasla bakarak, onda sonsuzlaşan acıya ve başkasının kısılan çığlığına tutunarak, hep-geçmiş değil hep-geçmişte kalan o ölüm-önü tanıklığın huzurunda titreyerek... Ben'in sadece edilgen boyun eğişini değil, etkin gücünü de çağırarak.

⁴ Yazı boyunca, özellikle Levinas'ın kavramlarını italik olarak orijinal biçimleriyle parantez içerisinde vermeye çalışacağım. Bu yazıda kullanılan bazı kavramlar, örneğin *birlikte-kaçırılma*, *çoktan-gidip-dönmüş olan*, *sonsuz-sonralık*, *sonra-oluş*, *olum*, *çoktan-geçip-gidecek olan*, *hiçten-izi tamamen bizim Türkçe'nin olanakları üzerinden açmaya çalıştığımız yeni kavram-lardır*.

⁵ *Eş-süremlilik ve farklı-süremlilik*; ya da benim önerdiğim şekliyle *eş-sürerlik* ya da *farklı-sürerlik* olarak da söyleyebiliriz bu iki kavramı. Mevcut Levinas çevirilerinde bu kavramlar *eş-zamanlılık* ve *art-zamanlılık* olarak karşılanmıştır. Fakat biz "art" konusunda ciddi şüpheler taşıdığımızdan –tam da yapısal bir sonralık teşkil ettiğinden- ve Levinas felsefesi açısından farklı-oluşun diyakroninin içerdiği bağlamı daha fazla çağırarak düşündüğümüzden farklı-zamanlılığı tercih ettik. Bu tercihte Ahmet Soysal'ın önerileri yol gösterici olmuştur.

⁶ Levinas açısından "söyleme" etik etiğinin temelindeki an-arşık sözdür, ifşa-edilemeyen yapıdadır, hakikattir. Dilin kendisi ve

bile, dilde ifşa edilmek söylenen haline gelmek demektir] karşısında tersi-söylenen (*dedit*) bir pozisyon alıyor görünürken, tam da onun hakiki “söylemesinin” (*le dire*)” izini sürüyor olacağım. Özellikle Levinas’ın Batı Felsefesinin kurucu ilkesi olarak gördüğü Aynılık/ Özdeşlik⁸, Levinas’ın Başka üzerine düşünümünden sonra felsefe tarihinde ona atfedilen toplamın ötesinde –salt kendine dönmekten, yansımaktan ve kapanmaktan ibaret olmadığı bir durumda- ortaya koyulabilir mi sorusunu eşelemek istiyorum. Böyle bir soru ve bizi o soruya tekrar götürecek olanaklı yanıtlar Levinas’ın düşüncesine ne ölçüde uyar, ondan ne derece uzaklaşır, bütün bunlar bana önemli görünüyor. Bütün bunları bir ikilik ya da dualist kategorileştirme ya da karşıtlaşanların karşıtlığını onları birbirlerine salt sınır yapmada belirleyen aynılaştırma ya da aynı-zamanlaştırma, yeniden mevcut kılma açısından ele almaya çalışacak değilim. Böylesi bir tavır, Levinas’ın, söyleme ve söylenen ile eş-zamanlılık ve farklı-zamanlılık ile getirdiği yeni ve köken-öncesi kavrayışı görmezden gelmek anlamını taşırdı. Oysa burada varlığın ötesinin gizinin hesabına me-ontolojik bir şafak altında çalışılacaktır.

Ben’in biricik oluşunu daha fazla sorumluluk üstlenme –hatta yerine geçme- yoluyla daha da pekiştirmesinde ben’in özdeşliğinin [en azından Levinas açısından ötede olmayanın ve tam-algının özdeşliğinin] daha fazla silindiğine/baskılandığına ve başkasına tabi oluşunun daha fazla gündeme geldiğine dair Levinasçı düşüncenin ben’i tam da bu sorumluluğun üstesinden her seferinde daha az gelebileceği bir edilginliğe⁹ ve travmatik anlar toplamına

ona ait biçimsel kurallar “söyleme”nin yalnızca “söylenen” olarak ifşa edilmesine olanak verir; söylenen varlık bakımından konuşmaktadır, aynılığın ve özdeşliğini dilini yayar; fakat her şeye rağmen Levinas tam da felsefi şüpheciliklerinin Parmenides’ten bu yana egemen olan Aynı’nın felsefesine yönelttiği eleştirilerden de beslenerek, yeni bir kavramsal zemin ortaya çıkarır. Buna göre ketumluğun en yoğunluğunu söyleme, bir bedelle söylenen içerisinde ortaya çıkabilir, bu bedelin ödenmesi ve çelişkinin dilinde, söylediğimiz şeyin tersini söylemek pahasına kalınmasını, felsefenin bunu temel görev olarak almasını salık verir Levinas. Peki bu dilde nasıl kalınacaktır, işte tam bu noktada Levinas, söylenenin tersinin söylenilmesine, hatta söylemenin bedeli ödendiğinde bir tersini-söylemeye dönüşebileceğine “farklı-zamanlılık”, “aynı-zamanlılık” kavramları üzerinden bir geçiş yapar. İki varlığın ötesinin dili “olma” yolundadır. Ama tam da bu *olma*, belki de Levinas’ın bahsettiği bedelin kendisi olarak bir ayağını varlıkta tutar.

7 Levinas, *Tanrı ve Felsefe*’de söyleme üzerine şunları yazıyor (s.185-186): “Başkasına adanmanın bir ruh hali kılığına bürünerek kendi üzerine kapanmadığı, onun da en başından beri başkaya ithaf edildiği ölçülülükteki edilginliğin aşırılığıdır söyleme. Söyleme, başkasına işaret eder ama bu işarette, işaretin bizzat verilisini imler. Bir söyleneni söylemeden önce, bu içtenliğin söyleneni benimle başkası arasında bir perde oluşturmadan önce, beni başkasına açan söylemedir. Sözsüz ama elleri boş 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 oluşur. Söyleme, beni Söyleme içinde uyandırarak yırtan Sonsuz’daki başkaya tanıklık eder.”

Yazının konusu açısından irdelenmeyen ama kuşkusuz kendi söyleyeceklerimiz açısından üzerine düşünülmesi ve sorular oluşturulması gereken bir mesele olarak kalır, “söyleme ve edilginlik ilişkisi.” Söylemenin edilgin olarak yapısı, bizim yazıda ileri sürdüğümüz savlarla ne ölçüde çelişmekte ya da söylediklerimizin içeriğini ne ölçüde, özellikle *birlikte kaçırılma* kavramımızın içeriği ve getirdikleri bakımından tehdit etmektedir. Bu önemli bir sorundur ve temel bir sonrada üzerine gidilmeyi fazlasıyla hak eder.

8 Bu noktada, Platon’un varlığın ötesinde konumladığı İyi ideası ayırt edilmeli ve Sofist ile Parmenides diyaloglarındaki *Heteron* ve *Bir’in* konumuna yönelik düşünceler anımsanmalıdır.

9 Bu edilginliğin, tam da söylemenin tersi-söylenen yoluyla tersini-söylemede ortaya çıkan başka türlü bir zamansallık yapısı olarak farklı-zamanlılığın ve köken-öncesi anlamlandırmanın ifadesi açısından Levinas’ta hayati olduğunun farkındayım. Sorumluluğun ben’in üzerine sonsuzca binişinde ortaya çıkan edilginlik, Levinas’ın aşkınlık ve yükseklik içinde konumlandığı sonsuzca Başka olanın ve özün ötesinin anahtarı gibi görünüyor. Ama yine de ben burada, tersini-söylemek pahasına an-arşik anlamlandırmanın bir işareti olan bu edilginliği, onun kendi ifşasının bedelini ödemesi adına, bir etkinlikle birlikte ele almak istiyorum. Bu ele-alış an-arşik sözün ya da etik etiğinin konumunu sarsmaz ama söylenen ve eylem düzeninde ben’in etkinliğine de yer açar ve tam da söyleme açısından söylenen düzeninde tersi-söylemeye [ki dildeki ifşada tersi-söylenen haline gelir bu tersini-söyleme] giden enerjii yaratır. Ama bu yer açma artık tam da aynı-zamanlılık ve farklı-zamanlılığın indirgenemez ayrımı üzerinden yürütülen bir stratejinin sonucu olarak Aynı’nın İmparatorluğundan ve Olmanın Özdeşliğinden ayrılarak Levinas’ın köken-öncesi etik çağrısını olumlar. Bu ben’in etkinliği sonranın-önceliği olarak Başka’nın arkasından gelir.

ittini öne sürenlere belli bir yakınlık taşıyorum.¹⁰ Özellikle bu toplam *hep-çoktan-geçip-gitmış* olanın sonsuzca Başka (*l'Autre*) ve onun yokluk bile olamayan yokluk olarak izine dayandığında, geri-çağırılması imkansız bir geçmişin sonsuz kayıplığına atfedildiğinde bu yükün *insan-ben* tarafından kaldırılabilmesi, bu yasın üstesinden gelebilmek bana pek olanaklı görünmüyor. Ayrıca bu kaldıramayışın kendisinde hala mevcudiyet (*présence*) metafiziğinin temel özelliği olarak -onun zıttı gibi görünerek tam da ona dahil olarak-görülen bir "*tersine-süreklileştirme*" hali seziyorum. Böylesine radikal ve varlıktan başka türünün ya da özün ötesinin zamansallaşması olarak farklı-zamanlılığın kurucu olduğu ve farkına varılmadan hep elden kayıp giden köken-öncesi bir maruz kalışın ben'de ben'in asla iyileştiremeyeceği artarak süren bir yara-lanma¹¹ etkisi yaptığını düşünüyorum. Bu travmanın sözün, adaletin ve İyinin bedeli olarak an-arşık yapısı bakımından zorunlu ve kurucu bir türeyimsellikte olduğunu -Levinas ile birlikte- düşünmekle birlikte; bu an-arşık yapının yerini dile, söyleme, eyleme ve yüzleşmeye bıraktığı yerde [bu an-arşık yapı ancak bunlar yoluyla kendisini işaretler, kendisi asla görünür olmaz] hiçten gelen travmanın tek-başına-sürekliliğinin öznenin yenilgisini katmerlediğini hesaba katıyorum. Travmanın Başka karşısındaki özneyi tamamen sildiğini, tam da öznenin bu tedirginlikte, ezeli uyanıklıkta ve edebi sorumluluğuyla karşı karşıya oluşunda ben'e uygulanan şiddetin bir aynılığa, kopmak bilmeyen kesintinin kendisinin hepten şimdileştirilmesine (*présentation*) hizmet ettiğini; (*t*)*özneliğinin* silinişi içindeki ben'in tam da bu yenilginin [varlık bakımından olmayan ama varlık-bakımındalaşan mevcudiyet metafiziğinin farklı bir dirilişi olarak] kendi eş-zamanlılığını ürettiğine teslim edilemeyeceğini savlıyorum. Bu savdan ötürü, ben'in ontolojik olarak da etik olarak da sonradan gelen ama yine de bu tersten-süreklileştirilen yabancılığın şiddetine karşı, tam da bu yabancılığın sorumluluğunda onun karşısında durabilmek ve ondan sorumlu olabilmek adına etkin bir gücü¹² yaratabilmesi fikri üzerinde ısrarla duruyorum. Ben'in bu travmadan kurtulmasının -ya da en azından bu travmayı göğüsleyebilmesinin- ve bu ezici, yoklaştırmacı tedirginliğin hayata açılmasının ancak eş-zamanlılığın feda edilmediği, farklı-zamanlılık ve söyleme tarafından ben'in ölümüne istila edilmediği ve farklı-zamanlılığın ifşa olmaksızın "çoktan dönüp gelmiş olan"¹³ bir durumda da -İnsan ile Tanrı'nın sahici yüzleşmesinde örneğin- duyulması

¹⁰ Elbette bu yakınlık, politik ve toplumsal olarak, etik etiği olarak Levinas'ın projesinin vaatsiz bir sonsuzluğun sürekli kaşışı ve pratikte hayata geçirilişinin imkânsızlığı olarak düşünüldüğü kimi eleştirilere esaslı bir yanıt olanağı açacaktır; ki bu eleştirilere yaklaşıyor gibi görünürken alınacak tavrı hala Levinasçı felsefenin ruhunu taşıyacaktır. Biz ben'e, farklı-zamanlılığın ardından gelse de, verilecek etkin gücün travmaya karşı, biricik direnişin uzamını açacağı yeni politik ve toplumsal imkanları bu yazıda ele alacak değiliz. Sadece şu söylenebilir: Örneğin Zizek'in ya da Critchley'in etik etiğinin politik başarısızlığına yönelik kavrayışları böylesi bir yolun zorlanmasıyla boşa düşürülebilecektir.

¹¹ Öyle ki bir noktada, Başka'nın sonsuz incinirliğinin (*vulnérabilité*) karşısında ben'in sonsuzlaşan bir incinirliği ortaya çıkmış gibidir.

¹² Levinas, Tanrı ve Felsefe (s. 184)adlı metninde bir noktada öznenin kendisinden tam tahliye edilmeyişinden dem vuruyor ve sanki ben'in bir gücüne, edilginlik olmayan bir anına yaklaşıyor gibi: "[Başkasına] yakınlık asla yeterince yakın değildir, sorumlu ben, ben'im kendimden tahliye etmeyi tamamlayamam bir türlü. Tükenirken sonsuzca çoğalmadaki özne, bu har-cayınsın bilincine varıştan ibaret değildir, onun yeri ve olayı, ve denebilirse iyilidir." Burada Levinas'ın öznenin yaklaşmanın azlığına karşı hep bir direniş sergileyen olarak daha fazla yakınlığa gitmek durumunda oluşunu onun kendisinden, ben'in kendisinden elde ediyor olması gerektir mi? Ya da ben'in tahliye edilememesinin sonsuz bir edilginliğin içinde değil ama ancak o edilginlikle birlikte yaşayan bir etkin güç olarak ben'in varlığında vuku bulduğu söz konusu edilemez mi? Şimdilik sadece sorularımız bunlar...

¹³ Çoktan-dönüp-gelmış olanın bize özgüllüğünün gücüyle söyle demeye cüret edebiliriz: Dönüp gelen biz onu fark etmeden önce de yanımızdaydı, daha doğrusu o bizim hiçbir zaman kendimize önce yapamayacağımız bir öncedydi. Ama o aynı zamanda şimdi bizim yanımızdadır, karşıımızdadır. Onda hala erişimimizin dışında kalan ve kalacak olan an-arşık bir geçmiş vardır, temsilin de temsilin ışık verip taşıdığı geçmiş deneyimin de ötesinde, çünkü o bu dönüp-gelmışliğinde çoktan'ın ve henüz'un diliyle eksiksiz olarak ifşa edilemeyecek bir gitmiş-olmayı imler. Gitmiş-olma'nın bu çoktan-dönüp-gelme açısından incelenişi bizi tam da Levinas'ın düşüncesinin ruhunun yakınlığına taşır ve öyle bir nokta gelir ki, çoktan-dönüp-gelmış olan yaşamın kendisi, çoktan-geçip-gitmış olan ise yaşamın yaşamsız atası olarak görünür.

düşüncesine yakın konumlanıyorum. Bu çoktan dönüp gelmiş olma, aynı zamanda Ben'in etkinliğinin de ateşleyicisi ve umudu olacaktır, çoktan dönüp gelmiş olan, ben'in azına sonsuzu ve sorumluluğu üstlenebilmenin asli gücünü verecektir. Kabul etmek gerekir ki ben'in her zaman sessizlikten, mutlak farktan ya da bütün bu yabancılıkların hissettirilerinden teselli olabilecek kadar yaşam zamanı yoktur ve ben'in başkasının zamanı karşısında kendi zamanını koruması, tam da an-arşik olan Yüz'ün (*Visage*) kendisi de başkasına Başka olan ben-Yüze konukseverliğidir: Başka'nın sahici bir hissinin varolduğu tek yer olarak ben-Yüze konukseverlik. Konukseverliğin (*hospitalité*) sadece ben'in Başka'ya gösterdiği bir cömertlik (*générosité*) ya da Başka'nın ben'e yönelttiği ansızın kapı çalma olmaktan çıkarılması gerekir belki de: Ben'in Başka olan başkası karşısında eğer bir başkalığı varsa. Ve bizce, böyle bir başkalık, tam da çoktan dönüp gelmiş olan tarafından mümkün kılınır.

Çoktan dönüp gelmiş olma ve onun biçtiği anamlanma (*signification*) sayesinde; ancak ve ancak söylemenin yönelimsellikten soyulmuş hedefi olarak sonsuzun ve aşkınlığın (*transcendance*) dil uzamındaki ifadesinde, söylenendeki bozulma ve varlığın içine yerleşmiş yeniden-şimdileştirmede (*re- présentation*), şimdinin eş-zamanlılığı kökünden sarsılacak ve söyleme adına, onun farklı-zamanlılığının yapısı adına tersi-söylenen mümkün olacaktır. Tabii yüz yüze (*vis-à-vis*) kalmada, ben'in yok olmadığı gerçek bir biriciklik ve farklı-zamanlaşma ve konuşmanın bozunumuna devam edebileceği konuşan ve konuşulan, susan ve yanıtlayan, soran ve ünlemleyen, bakan ve bakılarak tüketilemeyen, duyan ve görülemeyen: kısacası Yüz-lerin bakışsız, ortak-zamansız söz ve adaleti "*edimsel (actuel)*" olacaktır. Başkasının (*l'autrui*) farklı-zamandaki dünyasına merhametin çıkar-gözetmezlik (*désintéressement*) biçimindeki sonsuzluğu ile -ben'in sonluluğunu yaşamaksızın bu sonsuzluğunu düşünemeyiz- yönelimi (*orientation*); yönelimsel olmayı kaldıracak kadar fazladan bir ben,,, hiçten-azı (*moins que rien*) değil ama hiçten biraz fazlası olarak görünmesi gereken ben!,,, aradığımız.

O halde belki de şunlar ifade edildiğinde buraya kadar söylenenler biraz olsun yalınlaştırılabilir ama yalın olanın sürecinden geçip gitmeyen ölü bir yalınlık olduğunu hep hatırd tutulmalıdır:¹⁴ ben'in başkası karşısındaki sonsuz travması ve çektiği eziyet (*persécution*); onu tam da başkasına karşı yüzleşebileceği, eyleyebileceği, karşılık verebileceği, söyleyip soruşturma yapabileceği, onun karşısında ondan sorumlu olabileceği bir uzamdan, bir öte'den uzak tutar çünkü ben'in [*moi*, -i halindeki ben] ayağa kalkacak hali bile kalmamıştır ve öyle ki yaşam bundan böyle sonsuzca Başka olanın derinliklerinde ben'siz kalmış gibi görünür. O halde çoktan-geçip-gitmiş olanın kadim zaman-önceliği, an-arşik anamlanma kaynağı ben'in travması ortaya çıkar çıkmaz, yaşamın ifşaları coşar coşmaz yerini bıraktığı söyleme, dil, yüzleşme içerisinde çoktan-dönüp-gelmiş olanın bir ziyaretine (*visitation*) de dönüşmelidir: bu ziyareti ve çoktan-geçip-gitmiş olan ile çoktan-dönüp-gelmiş olanı kalbin iki atımı, o iki atımın arası [atımlarla birlikteliğinde] ve atımlardan tamamen tecrit edilmiş, esirgenmiş "atımsızlık/kesinti" bakımından düşünmeyi deneyeceğiz. Öyle ki başkasına bir Başka olan ben-Yüz ve yaşamın vücut bulduğu ve başkasının duyulabildiği tek zaman olan şimdi'nin kaybolmuşluğu yerini çoktan-dönüp-gelmiş olanın yeni şimdisine ve onun getirdiğinin şimdi-olmayanına [şimdi olmayan tam da çoktan-geçip-gitmiş olanın izidir] bırakabilsin. Ancak böylelikle ben'in ayağa kalkışında çoktan-giden ile çoktan-gelenin bir karşıtlaşması değil ama çoktan-gidenin kaynak olduğu ve yaşamın kuruluşu ve Başka'nın

¹⁴ Bu noktada Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde söylediği şu sözler hayattır: "...eldeki sorun amacında değil ama yerine getirilinde tüketilir, salt sonuç değil ama oluş süreci ile birliktelikte sonuç edimsel bütündür; amaç kendi başına dirimsiz evrenseldir..."

sözü ve dili adına ben'in ziyaret edildiği bir uzam açılabilsin. Bu uzamda ben'in kendisini farklayabileceği etkin-güç, zamanı geldiğinde kendisini silip süpürebilsin: başkasının yerine geçerek (*substitution*), hatta ölerек, başkasının yaşamı adına varlığın dilini bozarak, ona tersini-söyleterek...

ξ

Levinas'ın başkasının sesini duymak ve o aşkınlığın deneyiminde, farklı-zamanlığın yüreğinde aklın indirgeyici kavramlarından, şimdileştirilmiş geçmiş deneyimlerinden/ temsillerinden ve özümseyici kapatmasından kurtulmak adına yaptığı etik çağırının (*appel*) ancak ben'in başkasına sorumlu olan ve başkasından sorumlu olan özsel/özdeş çekirdeği, eş-zamanlılığın ve tam-algının yüreğinde farklılara farklılara atarken mümkün olabilir mi diye yüksek sesle soruyorum.¹⁵ Bu soruda ben'in eş-zamanlılığına ya da özdeşliğine bir kuruculuk atfediliyor ya da *etik etîğinin*¹⁶ bir zemini seslendiriliyor değil. Bu soru ben'in bu başkalık ve aşkınlık deneyimindeki temel önemini ve varoluşunu imliyor. Onun sonra-oluşunun onun zorunlu olarak *"temel'de"* olamayacağı sonucuna götürmeyeceği işaretleniyor. Bütün bunları yüksek sesle işaret ediyorum çünkü bu metaforik yüreğin atım ve atımsızlığındaki olaylar olan *sesi ve kesintiyi [ikisinin birlikteliklerini]* ve salt *kesintiyi*, sadece çoktan-geçip gitmiş olan, hep-önceden (*toujours déjà*) olan Yüzü saf başkalık (*altérité*) ve an-arşık kadim yerin doğurdukları ve o yersiz-yerin anlamlanmaları, işaretsiz işaretleri (*signe*) olarak alan Levinas'tan farklı olarak ben mutlak Başka olarak çoktan-geçip-gitmiş olan Yüzün ifşaya ve dile girdiği andan itibaren, hem ikisinin birlikteliğinde hem de salt kesintide tastamam yok olduğunu, kayıplığının izini ve boşluğunu ardında bırakarak kadim İyiliğine çekildiğini dillendiriyorum. Buradaki düşünsel ayrılmama, yok-lamaların biçimi şekillendiriyor. İlkinin -birlikteliğin, kesintisiyle birlikte düşünülen iki atımın örneğin- yaşamın bir Yüzü yok/ laması-çağırması olgusu olması karşısında, ikincisinin [atımlardan ayrılmış haldeki bir kesintinin, esirgenmiş kesintinin] bir yokluğu, yaşam olmayana yoklaması-hiçleştirilmesi olduğu fikrine bağlı kalıyorum.

Atımlardaki yok olma ile salt kesintideki yok olmayı birbirinden farklı algılamış oluyorum böylece. Öyle ki atımların [ilk ile sonraki atım diyelim] ben ile başkasını, bu farklı-zamanlılık ile aynı-zamanlılığın yaşamsal karşılaşmasını mümkün kılan bir ifşa ortamını yarattığını, Başka'nın buradaki yok oluşunun iz adına ödenecek bedelle bir ölçüde geri-çekilebilecek bir yok oluş olduğunu ifade ediyorum. Kesintideki yok olmanın [böylece bu yok-lama, tam da öte'nin yoklamasıdır, ötenin uzamına aittir], tam bir hiçleme ve yaşamsızlık olarak hem ben'i hem de başkasını kaçırdığını, bunun da zamanı doğuran giz olarak saf bir ötenin, yaşamsız ve dil-öncesi olarak bir söylemenin iş başında olduğu sonucuna götürdüğü öne sürüyorum. Böylece atımında çoktan-geçip-gitmiş olan salt kesintide gerçekten gitmiştir ve bu gidişin ayrıntıya varılamaz, çünkü çoktan-geçip-gitmiş olanı söylemek bile bir ifşayı talep eder, oysa salt kesintide o kesintinin üstesinden gelip ifşa olmayı sağlayabilecek hiçbir bedel yoktur. Tam da kesinti sona erip ikinci atım ortaya çıktığında, çoktan-geçip-gitmiş olan bir daha ve sonsuzca belirir, o halde tam da bu anda bizim ona çoktan-dönüp-gelmiş olan deme hakkımız doğar: öyle ki çoktan-geçip-gitmiş olan tam bir kaybolmadan çıkıp hiçten-iz olarak görüldüğünde bile onun bir gelmesi, çoktan-dönüp-gelmesi vardır; bu

¹⁵ Levinas'ın nefes almalar arası nefes tutma'da yepyeni bir öte görmesi bizi kalbin atım aralarına yönlendirdi muhtemelen...

¹⁶ Levinas'ın an-arşık [köken-öncesi] etîğinin bir diğer adı.

dönüp-gelme çoktan-geçip-gitmiş olanın Yüz olarak bir kez daha çoktan-geçip-gidecek olmaya yazgılanışını anlamlandırır. Çoktan-dönüp-gelmiş olan, çoktan-geçip-gitmiş olanın çoktan-geçip-gidecek olarak bir iz-kazanmasının olanağıdır.

Şöyle de koyabiliriz: atım-lar-da ben ile başkası, eş-zamanlılık ve farklı-zamanlılık içerisinde Yüzün bir bedelle dahi olsa ifşasının izini sürebilirler, bu ifşa tam da ancak bu ben ile başkasının yan yana gelmedikleri bir çakışmada, eş-zamansızlıkta sözkonusu olabilir. Kesintide ise ben de başkası da yoktur ve Yüzü hiç içinde bile ifşa etmenin hiçbir olanağı kalmamıştır. O halde atımdaki Yüz ifşasızlığı ile kesintideki Yüz ifşasızlığı tamamen farklıdır, ilki varlıkta hala ayak direyen bir bacağa sahiptir, diğeri ise ötenin sonsuz genişletilmesi içerisinde hep-ötedir ve hiçbir zaman dile gelmeyi, böylece zamanın ardındakini seslendirir. Ama dendiği üzere, tam da yine de varlığa sıçrayan bu saf-ötenin tecridinin sona erdiği ve zamanın yeniden başladığı zamanda çoktan-dönüp-gelmiş olan bizce gündeme gelir.

Levinas atımlarda her zaman çoktan-geçip-gitmiş olan Yüzü görüyor sadece. Ben ise atımlardaki kesintiden kurtulan ve tekrar kurulan yaşam görünür görünmez aslında çoktan-geçip-gitmiş olanın kayıplığının bu izinin, önceki atımdan sonraki atıma kadar çoktan-dönüp-gelmiş olan olarak ben'i bir ziyarete dönüştüğünü öne sürüyorum: böylece zamanı doğuranın zamanı bir ziyaretini ve onda onu ters-yüz ederek bir yuvalanışını tasarlamış oluyoruz. Unutmamak gerekir ki çoktan-dönüp-gelmiş olanın sesinin zamana ihtiyacı vardır. Zaman kesintide yok olduğunda ve sonra geri döndüğünde, çoktan-geçip-gitmiş olan da geri döner ve ilkin çoktan-dönüp-gelmiş olmada izini parlatır.

O halde atıma ya da ikinci atımdan geriye dönük olarak adlandırdığımız kesinti ile birlikteliğinde düşündüğümüz atım olayının değil ama kesinti ile atımın birlikteliklerinin tastamam öncesinde olup, [diğer bir deyişle, atımlarından esirgenmiş olarak ele alınan kesintinin zamansızlığında] atımlarda sadece çoktan-dönüp-gelmiş olarak görünenin çoktan-geçip-gitmiş olanın hiçten-izini bulduğumuz yer olduğunu belirliyorum. Bu halde izin kendisi ile izi olunan an-arşık yer, anlamlayıcılığın (*signifiante*) etikleyici yapısını oluşturuyor. Ben-Yüz ile başka-Yüz'ün yan yanasız farklarında bizim iş gördüğümüz, çoktan-geçip-gitmiş olanın söylemede, dilde ve eylemde yerini bıraktığı çoktan-dönüp-gelmiş olandır. Bu dönmede, elimizde mutlak başkalığın saf Başka olarak kendisi değil [izi olunan öte değil] ama onun her türden kavrayışın ötesine, varlığın ötesine [*epekeina tes ousias*] geçen yokluğunun izi vardır yalnızca.

Bunlardan hareketle ben bu atımı ve atımın geri-çekilişi olarak kesintiyi yaşamı kuran en eski güçlerden türeyen zaman ve zamanı-doğuranın izi (*trace*), anlam ve anlamlayan an-arşık anlamın izi (elbette zamanı doğuranın köken-öncesi başlatıcılığıyla, bu bir hiçten-izdir) olarak birlikte ele alabilir miyiz diye sorguluyorum. Bu birlikte-ele-alma, Levinas ile birlikteyken, onun izindeyken, hiçbir şekilde Aynı'nın (*Même*) Birliğine kat-ıl-ma ya da aynı zaman ile mekanın içine kapat-ıl-ma anlamını üstlenemez. Bu noktada Levinas ile tam bir fikir birliği vardır. Daha ziyade bu birlikte-ele-almada farklı-zamanlılığın eş-zamanlılıktan "sonsuz bir-likte kaçırılmasına" dayanılabilir mi [tam bu kaçırılma, varlığın ötesine, yer-olmayana kulak vermenin olanağıdır Levinas'ta], sonsuz bir uzaklaştırılma gündeme getirilebilir mi sorusu gündemdedir. Bizim çoktan-geçip-gitmiş olanı dile getirebilmek, onu kavramanın ötesinde bir kavrayışın sessizliğine bırakabilmek ve ben'in ve şimdinin sonsuz sonralığı içinde, bütün bunları altüst ederek belirleyebilmek, onun yokluğunun izinden

kendisinin berisine gidebilmek için göze aldıklarımız belki de bunlardır, bu araştırılmayı bütün araştırmaların en temel kaynağı olarak çoktan hak eder. Belki de tam da bu olanak, bizi bunca söylenenden sonra Levinas'tan ayrılmaya çalıştığımız yerde, biz kez daha onun düşüncesinin içinde müphemliğe bırakır. Ama böyle içeri-bırakılmalardan kaçarak felsefe yapılamaz kuşkusuz. O halde, bu olanakta sanki bizim dilde sadece yokluğunun izine sahip olabiliriz dediğimiz çoktan geçip gitmiş olan, sonsuzca Başka bize asla ifşa olmayacak bir söylem-ötesilikte, dilin kurucusu olarak aşkınsal dil-öncesinde olmasına rağmen, yaşamın ve dilin içinden sanki onları bir an için paranteze almışçasına kendisine erişim izni verir. Bu erişimin olanağının bizce çoktan-dönüp-gelmiş olan olduğunu ifade etmiştik.

Ardından gidilen soru, “*bir-likte kaçırılma*” sözcüğünün ikiz-anlamlılığına (*amphibologie*) dayanarak, bu birlikte-ele-almada mevcudiyet metafiziğinin söyleme lehine bir altüst edilişi, yaşamın tümünden geride bırakılışı, hem eş hem de farklı olan zamanın, hem söylenenin hem tersi-söylenenin birlikte mutlak olarak Başka olan an-arşik söyleme [hiçbir dilin, hiçbir bedelin, hiçbir karşılığın ifşa etmek için yeterli olmayacağı söyleme, asla söze dökülemez söyleme] tarafından kaçırılıp kaçırılmadığı sorusuna da dönüşür: İşte belki de bu yazının en temel sorusu budur: “-den kaçmak/kaçırılmak -e doğru kaçmak/kaçırılmak”, en köken-öncesi söylemesinde, tam da varlığın ötesine kaçış olduğu, özden (*essence*) ve olumdan (*essance*)¹⁷ ötesi olduğu için; hem mevcuttan hem de öteden ve onların bütün türevlerinden de kaçmak, kaçırılmak değil midir? Varlıktan kaçış (*l'evasion*), bir bedelle dile gelebilmeyi içeren öte dahil, şimdideki her şeyden kaçışın edilginliği (*passivité*) olarak sorumluluk değil midir? Bütün bunlar, hep-kaçan, çoktan-geçip-gitmiş olan, an-arşik anlamlandırma, etiğin etiği Söyleme¹⁸ tarafından kaçırılanın sadece farklı-zamanlılık ya da ifşa talebinden geri çekilemeyen söylenememiş söylemenin ta kendisi olmadığını; ayrıca kaçırılanın aynı-zamanlılık ve söylenen olduğunu, ben-olduğunu demeye varır: “esirgenmiş, tecrid edilmiş kesintide ben, başkası ile ben ve başkası yoktur.”

Kaçırılmanın sonsuzca-başka-yönlü hareketi, içkinliğin öldüğü ve aşkınlığın olduğu yer-olmayan yere giderken tam da tersi-söylenenin ve başkalaşmanın hareketini, enerjisini ben'in kendisini de kendisinde kaçırarak tuhafışıklı sessiz gecenin içerisinde gerçekleştiren azizin tinsel yaşamına dönüşmüştür. Orada hiç kimse yaşamaz.¹⁹

Bu kaçırılıştan tam da kalbin zamanı ile yok-zamanı, Derrida'nın söylemiyle varlık-yokluğu, haline gelen iki atım arasındaki o sonsuzca Başka, sonsuzca yabancı ara bu kaçırılmada bize Aynı'nın da kaçırıldığını söylemiyor mu: dediğimiz gibi, “çoktandır” (*déjà*) bunu söylemiyor mu? Bu bir-likte kaçırılma, tam da Ben'den “*bir Ben*”e²⁰ geçişin, tam da Aynı ile yokluğun izinden kendisine seslenmeye çalıştığımız mutlak Başka'nın ortak bir yazgısını biçmiyor mu? “*Tanrı ile insan, Tanrı tarafından birlikte kaçırılıyor*”un o tuhaf şiiri burada yankılanıyor mu?

Bu birlikte kaçırılmanın ekonomisi açısından atıma yeniden dönelim. O atımın duyulmadığı her an, yaşamın atım araları gibi, ikilik ya da karşıtlaşma olarak

¹⁷ Olma-durumu, olmaklık olarak da çevrilebilecek bu kavram için “*olum*” kavramını öneriyorum.

¹⁸ Bunu alt ederek varlıktan çıkmanın tek yolu Levinas'a sorumluluk olarak görünür: başkasına sorumlu oluş ve başkasından sorumlu oluş.

¹⁹ Belki bu tam da Derrida'nın Şiddet ve Metafizik'te, azizlerin yaşadığı yer olarak, tuhaf sessizlikler cemaati dediği yerdir.

²⁰ Derrida, Şiddet ve Metafizik'te ben'in başkasının bir başkası olduğunu, ben olduğu kadar bir ben olarak başka'ya başka olduğunu belirtir ve şuna benzer bir düşünce çizgisi izler: ‘den başka, ben’den başka, başka'nın varlıktaki özdeşlikle bu kesilmez bağı bizi ben'in başkasıyla olan kesilmez bağına da götürmez mi?

adlandıramayacağımız ya da öyle anlayamayacağımız bir yabancılığa çeker bizi. Bu yabancılıkta, zamanın altındaki ateşi söndüren kökensel bir zamansızlık belirir ama ifşa olma şeklinde belirmez, ifade etmeye çalıştığımız gibi kaçırılan ve kaçanın bütün yönelim ve gerilenimlerini susturan bir hiçin-izi belirir [bu belirme dahi ondan onun esirgenmişliğini alan ve ondan çıkan sonraki-atım üzerinden anlaşılabilir ancak].

Tam da Levinas'ın sonsuzu düşünen özneye yakaladığı şekilde, bu anla nitelenemeyecek sonsuz küçük hiçlik arasında ya da Blanchot'nun yazıya biçtiği yabancılık ekonomisinde olduğu gibi, atımın ateşini söndürenin zamanı doğuran giz, *an-arşik anlam-lanmanın izi* olduğu hissedilir. Ateşin sönmesiyle zamanın dili, şimdileştiren ve geri-getiren temsil dili atımlar arasında yitmiş, eş-olanın egemenliğini idea katında bile olsa cins oluşunu da tikel oluşunu da yitirmiştir. Böylece Aynı'nın bütün iplerini bu kökendeki ateşin doğurduğu olan eş-zamanın, şimdileştirici zamanın izi üzerinden özne-nesneler kuyusuna attığı ortaya çıkar. Bu atımda her zaman kaçmış olan –atımda da kaçmışlığının ifşasını açık eden- başkasının Yüzü'nün, atımların arasındaki sonsuz-küçük hiçlikte kendisiyle birlikte ben'i de kaçırdığı anlaşılır. Böylece atımda farklı-zamanlılığın söylemesinde, Ben'in yüzünün söylenenin karşısında olan Başka; atım arasında ne kendi karşısındadır ne de ben'in karşısındadır: söyleme, dile ve ifşaya bağımlı oluşundan ötürü bu arada ben de başkası da yoktur, bu yokluk elbette ki an-arşik ötenin çoktan-dönüp-gelmiş olan olarak görünmesine, atıma kadar sürecek hiçlemesidir.

Bu köken-öncesi kadim anlamlanma olayının izini değil ama kendisini Levinas Yüz'de ve sonsuzca Başka olan Tanrı'da²¹ buluyor. ²² Onu tam da bu anlamda (*sens*) kaynağın kendisi ve anlamlanmaların kadim ifşa edicisi yaparken, onun kendisini bütün ifşalardan uzakta tutuyor ve ona hep çoktan gelip çoktan geçip gitmişlik atfediyor: böylece hiç şimdileştirilemeyen, geri-çağrılmaz sonsuz yabancı bir geçmiş düşüncesine gönderiyor bizi Levinas.

Benim kendi düşüncemde, tekrar ifade etmek gerekirse, bu an-arşik çoktan-geçip-gitmişliğin, Yüzün imkânları olarak farklı-zamanlılık ile söylemenin Aynı'dan ya da söylenenden kaçırılan olduğu konusundaki bir konumlanış elbette temel rol oynuyor. Fakat burada kalmıyor, daha öteye gidiyorum ve diyorum ki, bu kaçırılmada Aynı da bu köken-öncesi imkânların izi [ki bu izin izi, sonranın sonsuzluğundan geriye-yönelik olarak belki de bizi, dendiği üzere, an-arşik olan etiğin kaynağına getirip bırakıyor] tarafından yerinden edilir. Böylece bu kaçırılmanın Levinas açısından hep çoktan-geçip-gitmiş bizi gönderdiği yerde, biz bu çoktan-geçip-gitmiş olanın, hakikatli ihanetin kendisi uyarınca da (her ifşa-olmayışın kudretinin karşısında o kudreti yıkabilecek bir bedel vardır) yaşam sonraki atımda yeniden kurulur kurulmaz çoktan-dönüp-gelmiş-olan olarak iz [iz, burada-olmayanın, hiç burada ve şimdi olmamışın izidir] kazanıp kazanamayacağını ve bunun ta kendisinin tersini-söylemenin ve varlığın tamamen ötesine geçen farklı-zamanlılığın ve aynı zamanda ben'in başkasını hissedebildiği tek uzam olarak dışsallığının ve şimdi'sinin imkânı olup olamayacağını sorguluyoruz. Aynı'nın ve Başka'nın yaşamı oluşturmak, dili konumlandırmak adına bir kez daha canlanması adına bu sorguyu olumluyoruz. Fakat burada zamanı [şimdileştirilmiş ve geçmiş temsil anlamında varlık'ta konumlanmış zaman

²¹ Levinas'ın Tanrı kavramının, dinlerin Tanrı kavramıyla tamamen bir zıtlık içinde olduğunu ve tek tanrılı dinlerin Tanrısını pagan olarak nitelendirecek kadar onto-teoloji [zira Levinas için bu türden bir Tanrı kavramı, varlığının dilini konuşur, öte olarak İyinin dilini değil] ile karşıtlık içinde olduğunu ekleyelim.

²² Levinas, Tanrı ve Felsefe adlı makalesinde bu meseleyi, sonsuz'un Descartes'taki kavranışı üzerinden başlayarak kendi sonsuz ve peygamberce anlam izleklerine kadar detaylandırıyor.

olarak zaman] ve anlamı doğuranın bu çoktan-herzamanda ve her zamana köken-oluşunun mutlak yabancılığını ya da kurucusuz kuruculuğunu, varlıksız özünü sorgulamıyoruz, ya da o özdeşliğe, aynılığa onu ait görmüyoruz çünkü özdeşlik ancak ifşa olmuşların ve varlıkta evinde olanların ekonomisine uyarlanabilir, ifşayı yaratan ifşasızlığa ve sonsuzca Başka olana değil. Ve bütün bunlara, çoktan-herzamanda ve her-zamana köken olanın, çoktan-şimdiye-dönmüş olduğunu [şimdi-ye dönenin şimdileştirilemeyen dilin artıklarında ve parıltılarında şimdi'yi delip geçerken şimdi'ye dönmüş/değmiş olması, tıpkı Yüzün ifşa olmayanlığında gerçekten artması ve onu delip geçmesi gibi²³] ve bu bedeli ödenmiş ifşanın çoktan gelecek-zamanlara sıçrayabilme imkânı taşıdığını ekliyoruz. Bunun da ben'in ve sonsuzca Başka'nın birlikte kaçırılmalarında olumlu bir sonsuzluğa²⁴ (*infini*) ve yaşamsal farka katılışının, tersini-söyletebilen Söylemenin ben'e verdiği tersini-konuşabilme, sorumluluğu üstlenebilme yeteneğinin zemini olduğunu dile getiriyoruz. Ancak böylelikle varlığın konuşması kesilir, bozulur ve varlık atımlar arasında mutlak bir durmaya uğrar, varlığın sözünü sadece başkası değil ben de keser.

Biz, yeniden köken-öncesinin köken-önceliğine değil, yeniden dönüp-gelmesindeki ana odaklanmak istiyoruz. Çünkü bu dönüp-gelmede köken-öncesinin hiçten-izi olarak başkasının yanında Aynı'nın da geldiğini savlıyoruz, böylece Aynı da bu atım-arasında "çoktan-geçip-gitmiş" haline gelmiştir dersek belki de hakikati abartmış oluruz –çünkü çoktan geçip gitmiş olan hiçbir zaman şimdi'ye uğramaz ama tuhaftır ki şimdi'nin bu doğumundan geriye doğru onu düşünmek dışında bir imkanımız yoktur, işte bizim abartımızı besleyen de bu imkanın hilesidir- ama bu riske girilmelidir. Bu ifadelerden sonra şunu da diyebiliriz ki, ancak bu dönüp-gelmenin belirişi sayesinde kalbin sonraki atımı duyulur, ruh yaşam bulur fakat bu kendisinden önceki atımdan başka bir zamanda konumlanmadır: belki de tam da tersi-söylenendir ya da o söylenişin yabancı ve tuhaf farkına doğru gitmektir. Varlıkta kesintinin olması ve çoktan-geçip-gitmiş olanın çoktan-dönüp-gelmiş olması ve anamlanmanın ateşinin izini bir kez daha hissettirmesi sonucu zaman ve Aynı bir kez daha ortaya çıkar ve kuşkusuz artık bu sonraki atımın zamanı, bambaşka bir sonraki atım haline gelmiştir. Kökensel-olan ifşa edici, hiçbir zaman aynı şekilde iz üretmediğinden [yaşamsal başkalığın olanağıdır bu], bu sonraki Aynı, kendi öncekinden ayrılmıştır, ayrılmış varolandır. Önceki atım açısından bakılamayacak bir yabancılığın sonralığı, başkalığı ona geçmiş ve zaman bir kez daha kendinden taşarak, varlıktaki eski zamansallaşmasını sarsarak, tam da görünmenin talep ettiği bedelle önceki-atım perspektifinden asla kavrayamayacağı bir dışsallığa²⁵ erişmiştir. Bu dışsallıkta köken-öncesi olan Yüzün yokluğu ve zamanı doğuranın eksikliği bulunur elbette, ama Aynı tam da bu yokluk (*absence*) ve eksiklikten, köken-öncesinin (*an-archie*) hiçten-izinden türemiş olmasından ötürü, birlikte-kaçırılmaya maruz kalmasından (*exposition*) dolayı, insan-ben önceki Aynı'nın iç ve dışının, edebi yaralanmalarının dilinde yer almaz ve Tanrı'nın yüzünün karşısında bir kez daha "*bir ben*" olarak, öncedeki ben'den başka bir ben olarak, iyi-leşmiş

²³ Levinas, Yüz'ün tezahürünü şu şekilde betimler: "Fenomenin bir imge, plastik ve dilsiz biçimine tutsak bir tezahür olmasına karşılık, yüzün tezahürü yaşam doludur. ... Yüzde tezahür eden Başka, kendi plastik özünü bir bakıma delip geçer – yüzünün yansıdığı camı açan biri gibi. Mevcudiyeti onu açığa vuran biçiminden soyunmaktır. Başka'nın tezahürü, tezahürün önlenebilir donup kalışı karşısında bir fazladır – (*Sonsuza Tanıklık*, Başka'nın İzi s. 137).

²⁴ Derrida'nın Ş.M'de kavramın şiddetinden geçmeyecek bir sonsuzluk konusunda Hegelci bir düşünümün izinde sorduğu sorular, dil ile dil-ötesinin bir karşılaştırılmasının imkanı üzerine Levinas'ın konumunu zorlar.

²⁵ Bu türden bir kesinti yapan, kopan dışsallığın eleştirisi Derrida tarafından Ş.M'de gündeme getirilir. Dışsallık açısından varlık ve ötesi ile sonlu ve sonsuz kavramsallaştırmalarının Levinas-eleştirel bir dökümünü çıkartır Derrida ve bu türden bir dışsallığın ekonomisindeki sorunlara işaret eder.

olarak dikilir: başkaca bir dışsallığa teğellenmiş ve travmasını kendi ben'inin arka-zamanına doğru atarak hafifletmiş, edilginliğin saf olumsuzluğunu kırmıştır.

Unutulmamalıdır ki iki atım/görünüm arasındaki mutlak fark bize kesintinin ne yaptığını, varlıkta nasıl bir sıçrama gerçekleştirdiğini, bu olmayışın nasıl olduğunu, bir-likte kaçırılma üzerinden anlatır. Böylece Tanrı'nın "Tanrı'yı ve insanı" kaçırdığı bu ansızlıkta, sonranın önceliği ya da sonsuz fikrinin düşünülenden düşünene doğru gidişi yapısı, "şimdinin-sonrasına" ya da "düşünenin-düşünülmesine", "Aynı'nın sonsuz sonralığına" da salınır. Bu iki yan-yanasız konumlanış, aynı zemini paylaşmayan yer ile gök gibi yüz yüze gelirler, aşkınlık ve farklılık içkinliğin yüzleşmesi diyebiliriz belki de buna.²⁶ İz ile izi olunanın yan-yanasız gelişleri. İnsan ile insana insanlık veren kökenlerin yaratıcısı Tanrının yüz yüzeliği, bir kez daha. Birlikte-ele-almadan kastettiğimiz tam da bu türden bir yan-yanasız bir-araya gelmeydi: Zamanın kendisinden çıktığı ile zamanın birbirlerine yabancı dokunuşları.

Elbette böylece biz burada köken-öncesi olanın ya da ötede-olanın, ateşi yakanın Yüz olduğu üzerinden bize gelen etiğin ilkselliği, adaletin dilin/sözün temeli olduğu düşüncelerine karşı çıkıyor olmadık, yalnızca tam da bu önceliğin ve anlamlandırma-öncesi olanın söylemeyi, farklı-zamanlılığı ya da Yüz'ü her zaman çoktan-geçip-gitmiş olan sonsuzca Başka olarak değil aynı/farklı zamanda hiçten bir izden oluşan çoktan-dönüş-gelmiş olanın atım-arasından türemiş olayı, Aynı'nın sonralığı ve başkallı kesintinin dili ve sessizliği olarak ifade etmiş olduk. Kuşkusuz bu birlikte-ele-alma, atım ile atımlar arasında Aynı'ya kapatmış olmanın ötesinde Aynı'yı tam da aranın, zaman-olmayan yok-zamanın kendisinden çıkmaya ve kendisi olmayan bir şekilde yeniden çıkmaya itmiştir ve yine de ifşa olanı Aynı'nın alanında konumlarırken bile, onun artık kendisinin farkında-olmadığı bu köken-öncesi doğum-izinin hiçliğini temel olarak belirlediği hakikatini dillendirmiştir. Ona, kendi sonsuz sonralığını ve insaniliğini de yeniden teslim ederek.

Zamanı yeniden üretmiş olan ifşasızlık ve kaçırılma, bu yeniden-üretimin Aynı'nın bir önceki ifşasından farkını ve başkallığını sergilemesinin tek olanağı olması, yaşamı ve deneyimi olumlayan görünmenin ekonomisinin de Aynı'nın kendi aslı değerine yükseltilmesinin de önünü açar. Böylece bizden kaçırılan, yalnızca çoktan-geçip-gitmiş olanın olumsuz sonsuzluğuna değil, Aynı'nın deneyimi üzerinden olumlu sonsuzluğa da yer açmış olur: bu insanın Tanrı karşısındaki sonsuzluğudur, insan-ben, sonsuzca Başka olana talebini ve yaşamasının haklılığını bir kez daha haykırır. Böylece kaçırılmanın ancak insanın zamanı ile Tanrı'nın zamanının birlikte-kaçırılmasında, kaçanların yüzleşmesinde vuku bulduğunu, bunların yeniden atımda çoktan-dönüp-gelmiş olmalarında bize bir bedelle hiçten-iz olarak [esirgenmiş kesinti görünüşünü değil ama sesini yalnızca bu hiçliğin ifşa/ıflah olmaz sesinde fısıldadığından hiçten yapılmış bir sestir] dahi olsa görüldüğü gerçeğiyle sarsılırız. Ve sarsılmanın varoluşumuzdan artarak tam bir titremeye ve tanıklığa dönüşeceği anın ağırlığı karşısında izin bize götürüp bıraktığı yerdeki yabancılaşmada [hiçten-izi olanın bizi anarşik kaynağın karşısına bıraktığı şimşek çakımında] Levinas'ın sonsuz kısıklığıdaki sesini, Derrida'nın sıklıkla mevcudiyet metafiziği ve hatta Hegelci kavramsal zemin açısından eleştirmek ve kısık sesi duymazlıktan gelmeye çalıştığı ikna edicilikten uzak kimi anlarda bile, duyarız,,, kulaklarımızdan edilmişken sonsuzun kısıklığını duyarız ve

²⁶ *Excedence*, tam da aşkınlığın/ötenin dilini konuşurken, bir yanıyla varlıkta ayak diremiş olan dışsallığın sonlu bir deneyimdir, dışsallıkta bir deneyimdir, öte yandan varlıktan indirgenemez bir kaçıştır. Dışkınlık olarak aşkınlıkta sonsuzun sonluyla bir direşmesi hissedilir sanki ve sonsuz öte oluşunda bile hiçbir zaman öznenin onu yitিকে düşünüşünden ayırlamaz.

tüm yazdıklarımızın bir kez daha Levinas'ın düşüncesinin “hiç-yoktan-ruhuna” bir duadan ibaret olup olmadığını sorarız! Sorar-ız.

Böylece bu kısımda, o atımlardaki araların kesintilerle birlikteliğinde bizi hayatta tutan, bizi en azından bizim kadar, “bu kadarın” sonsuzluğundaki asimmetrik en azlıkla, kuran başkasının yüreği, bakışı ve konuşması olduğu düşüncesini onaylarken; o atımın atım olarak Aynı'da her seferinde onun sonralığını yüceltircesine ortaya çıkan farklı eş-zamanlılığını, gelecekteki farklanmış Aynı'yı, şimdileştirmeyi korumak istercesine yeni bir konumlanışın izine “birlikte-kaçırılma olayında” bakınmış olduk. Bu kaçırılmayı esirgenmiş ve sonsuzca sürmüş –zamandan azad edilmiştir- boyutuyla atımlar arasındaki kesintide, atımların bir anı ya da iki atımın birlikteliğinin bir parçası olmayışında, ele almayı denedik. Elbette esirgenmiş, tecrit edilmiş kesintinin yoklaması ile atımların yoklamasını birbirinden ayırarak, iki yoklamanın farklılığını göstermeye çalışarak, öyle ki bu yok-lamalar farklı soruların ve yanıtların yokladığı zeminleri de şekillendiren temel etmenler olmuştur.

Bu bakınmanın sonuçları açısından Aynı'nın Başka olana karşı sonsuz sorumluluğunun yanında, Aynı'nın, deneyimle, farklı zamanla, kesintilerle beslenmiş gelecekteki-Aynıya, kendi eşi olmayan başka bir eş-zamanın göğüne karşı, bu sonra gelecek olanın etik önceliğinden de sorumlu olması gerektiğini hatırlatma isteğiyle doluyorum. Deneyimle, konuşmayla, buluşmayla, çakışmayla (*coïncidence*) ve bütün bunların tersiyle beslenen Aynı, hiçbir zaman bir önceki Aynı olmayacaktır, özellikle Levinas'tan sonra bu Aynı kendine-kapanmış, kendine-dönme ve eş-zamanlılığını kurma hevesini işin tek ve eksiksiz yolu haline getiremeyecek; dışarısına (*dehors*) ve başkasına saygıyı kendi yeni eş-zamanlılığını daha da insanileştiren ve onu farklılık ile sürekli besleyen, kendi olumlu yokoluşunun önünü açan ve öteyi öte olarak hisseden bir birlikte-varolma ve birlikte-sessizlik olayı olarak görecektir. Ancak ben'in bu yapısıyla başkasını duyabileceği tersini-söylenen şimdi'ler ve birlikte yaşamaya çalışılan dışsallıklar meydana gelebilecektir: bu son sözcük, geleceğin bütün –e bilmelerini sonradan önceler. Ama esirgenmiş/tecrit edilmiş kesinti metaforunda ifade etmeyi denedikimiz zamanı doğuran gizli zamansızlığı bu öncelemelerin bütününden bağışık kalır.

ζ

Bu düşünümelerin ardından giderek özellikle aynı-zamanlılık ile farklı-zamanlılığın birbirlerini nasıl etkileyebileceklerini, birlikte nasıl-varolabileceklerini sorumluluk (*responsabilité*) ve travma üzerinden düşünmek arzusundayım. Bu metafizik arzunun en azından ben'in kendisine olan başka türlü bir saygıyı uyandırması gerekir; tıpkı uykusuzluğun bizi ötedeki Başka'ya uyandırması gibi sonsuz sorumluluk yükünün altında ezilmekten eyleyemez, hatta sessizleşemez hale gelmiş uyuşturucu travmanın etkisindeki Ben'in olumsuzluğu ve Ben'den sürülmüş başka ben'in²⁷ olumluluğunun bizi Ben'e bir kez daha, bambaşka bir uzama doğru açılarak, götürmesi kaçınılmazdır. Böyle bir Ben-saygısı ve özdeşlik-hissi devinir değilken, Ben'in kendisini iyileştirmesi olmaksızın sonsuz fikrini düşünen ve düşünülende aşkınlık deneyimini ve sonsuzlaşmayı yaşayan öznenin, başkasının çağrısını duyan duyarlı bedeninin ve ona köken-öncesi anlamını veren yüzün, hepsinin toplamı olarak öznenin bu düşünme ve düşünülen ilişkisini eş-olmayan zamanlar²⁸ arasında ayakta

²⁷ Bu başka-ben, kuşkusuz Lacancı düşünümeye ait bir dış-yakınlıkta konumlanır olarak yorumlanabilir. Travmanın tedirginlik kaynaklı uyuşturucu etkisi ise kuşkusuz Levinasçı bir dili konuşur.

²⁸ Levinas açısından sonsuzu düşünme, hem eş-zamanlılığa, hem de farklı-zamanlılığa aittir.

tutabilmesi mümkün olmayacaktır çünkü bunun için travma kadar özsel başka bir güce, bir itim gücüne ihtiyacı vardır. Bu eş-olmayan zamanlar yalnızca başkalık deneyiminin bir anındaki aynı-zamanlılık ve farklı-zamanlılığa değil, yukarda bahsettiğim bir-likte kaçırılma olayının taraflarından olan Aynı'nın kendi sonrasıyla, sonradaki farklanmış halleriyle ilişkili zamanlarını da anlatır. Bu anlatımın kendisi halihazırda Aynı'nın kendisinin hep aynı-zamanda olmadığını anlatır zaten, tam da kaçırılma olayının farklamasından ve yeniden üretilmiş zamanın aynılığından ötürü. Bu eş-olmayan zamanlar arasındaki tutucu güç, benin yaşama ve iyileşme isteği olarak özneye tam da sonsuz düşünebilecek gücü, iyimserliği ve umudu veren ben'in ben-olarak etkin gücüdür ve bu etkin-güç kanımca Levinas'ın gündeme getirmediği tarzda, Başka'nın deneyimlenmesi adına, farklı-zamanlılığın kendisi kadar özeldir. Bu etkin-güç eş-zamanlılığın ben'ini hem başkası karşısında ayakta tutan, hatta bizzat başkasını ayakta tutan ve onun sesini duyabilecek konumda yaşatan güçtür hem de farklanarak kendi sınırlarının dışında yeni bir yere harekete eden -kaçırılma olayı sonrası- yeni Ben'in kendi başkalığına duyarlılığının anahtarıdır. Travmanın sorumluluğa doğru çözülmesi tam da bu duyarlılığın nefes almasıyla mümkündür.

Levinas'ın bütün anlamlanışların söylemenin farklı-zamanlılığı, mutlak ve sonsuzca Başka olanı tarafından kurulduğunu söylediğini hatırlatmak, mevcudiyet metafiziği açısından ele alındığında bile, bizim söylediklerimizle çelişmez. Mesele, Ben'i bu anlamlanışların ötesinde, salt bir kapatıcı ve özdeşleştirici güç olduğundan ötürü saf bir edilginliğe kapatılmasına karşı başka bir yerde konumlanabilmenin olanağı var mıdır yok mudur sorusudur. Böylece ben'i farklı-zamanlılığının farklamasının yokluk üreten aynılığına/gecesine teslim etmiş, onda canlı canlı boğmuş olmayız. Boğulan ben değil sorumluluğun sorumluluğunu, sorumluluğun kendisini dahi üstlenemeyecek kadar su yüzüne vurur. Bu hareketsizlik yüzey-le yüzleşen azizlik konumu olarak görülmeye çalışılsa bile, bu azizlik eylemlerin akışından oluşan varoluşun ağırlığı ve ben'in salt kendi sonrasının başkalığı karşısında önemsizleşir. Sanki ben, kendisi-olmayan bir şeye kendilik atfederek başkasının sorumluluğunu değil de kendi-öncesini imkansızca taşımaya itilmiştir ve işin öbür yanında varoluşun ben'in bu geçmişte-kalmış ağırlığı karşısına onun şimdideki bu edilginlik halinin ağırlığını taşımaya başladığı görülür: ben varoluşsuzlaşmıştır, bu ben'in ben olma özgürlüğünden, bu özgürlük bir yaderklik halini alacak bile olsa, edilmesi de demektir.

Başka türlü kavramsallıkların da ardına takılalım: Ben sadece başkasının sorumluluğunda *-i haline (accusatif)* dönüşmez, ben sadece başkasının yokluğunun izini sürerek hayati bir etikle yüzleşmez, ben'in [sonraki-oluşunu, sonralığını ve elden kaçırılıp götürülüşünü] düşünebilmek de yalın ben'in *-i hali* olan bir ben'e dönüşebilmesini içerir. Kuşkusuz bunların ardından şunu da söyleyebilmemiz gerekir: "her cömert ve genel düşüncüyü kendi Stalinizmi tehdit eder derken"²⁹ Levinas bunun ideolojinin cömertliğinden kaynaklandığını ve bir aşamadan sonra bu cömertliğin yıkıma dönüştüğünü çünkü bir anlamda genel iyilik-ararlık gibi görünenin tikele uygulanması sırasında, genelin tikeli anlamlandırmaktan uzakta oluşu nedeniyle, genelin onu yıkıp geçebileceği ya da görmezden gelebileceğini söyler. Bunun neden başkasının radikal fark ekonomisi ben'i ezip geçerken onun için söylenemeyeceğini kendimize sormamız gerekir. Kısacası başkasının bu farklı-zamanlılığın köken-öncesinden ve salt mutlak oluşundan gelişi, salt sonranın-önceliğini ve hiçten-azı kaplayışı tikelin duruş noktasından teftiş edilirse ortaya Levinas'ın düşüncesinin kendi Stalinizmi tarafından tehdit edilip edilmediği sorusu çıkabilir. Ya da şöyle sorabilirsek başka bir noktayı yakalayabilir

²⁹ Ahit adlı metinde Levinas tam olarak şunu söyler: "...genel ve cömert ilkelerin uygulanmaları sırasında tersine çevrilebilir olmaları bir olgudur. Her cömert düşüncüyü kendi Stalinizmi tehdit eder." [Ahit, s. 210]

miyiz acaba: Yıkıcılık sadece Aynı'ya ait değildir, yıkıcılık sürekli ve genelleştirilmiş olan herhangi bir şeye ait olabilir ve farklı-zamanlılığın mutlaklığı ve kuruculuğu bu kesintiden kurulmuş sürekliliğe ve genelliğe bulaştığı oranda “ben-yıkıcılık” ortaya çıkarabilir mi?

Böylesine bir düşünüşe girmek, geneli her zaman tikelin konumundan denetlemek gerekir diyen yüce bir düşünceyle çelişmez diye düşünüyorum ve daha da ileri giderek bunun tam da Levinas'ın izinden gitmemiz gereken yön olduğu fikrini, ondan ayrılsak bile, ortaya koyuyorum. Elbette bu izinden-gitmede, söylenen kendisine yabancı bir söyleme tarafından takip edildiğinden farklılıkların doğması önlenemez. Zira her söylenene tersini söyletebilmek, Levinas açısından, bu tersi-söylenen söylemenin ifşa olmaz hakikatli çatısı bile olsa, bazen ödemiz gereken en temel bedel değil miydi? Elbette bunun ilk felsefe olarak etik düşüncenin ruhuna uygun bir bedel olması için bu söylenenlerde olması gereken kimi nitelikler aranabilir, aranmalıdır da. Bunları biz belirleyemesek de, en azından burada biz bunları başkasının ihtiyacı, acizliği, yakarışı karşısında duyarlı ve sorumlu olmaya kurucu ve İyide cisimleşen en-öte değeri vermek; etiğin ontolojiye-öncel olarak ilk felsefe konumunda duruşunu zamanımızın sahici konumlanışı olarak düşünmek; Ben'in zamanından farklı-bir-zamanın -zamanı doğuran zaman yokluğunun- Başka ile ilişkide köken-öncesi bir yuvalanışla sahne alışı felsefenin çerçevesine hayli özgün bir katkı olarak kabul etmek ve bütün adalet ile söz taleplerinin temelinde mutlak Başka'nın an-arşik anlamlayıcılığı olduğunu düşünmek olarak sayabiliriz,,, elbette farklılaşan kendi düşümlerimizi sergileyerek.

Farklılaşan düşümlerimizin bir yansıması olarak ortaya çıkan yeni eş-zamanlılığın da kaçırılma olayının asliliği içinde değerlendirilebilmesi; bu özdeşliğin bu ben'e, farklanma içinde dahil olsa, sahicilikle tekrar bahşedilmesi artık geri-dönülmesi olanaksız bir felsefi uğrak olan Ben'in üstünlüğü ve kendine-dönüşü, kendisine bükülüğü için kullanılacak hileli bir stratejinin ürünü olamaz. Bu strateji; ben'in kıpraşan, dalgalanan, içeri-geçiren, dışarı-veren yeni bir yapısının, bu akışkan ve dolambaçlı eş-zamanlılığın, aynı zamana ait çoğullukların bütün tekilliğinin, karşısında kendisine-karşymış gibi duran tikel farklı-zamanlılıklarla bir atımlar-arasında yaşamasını ve onlardan öğrenmesini, onlar için sorumluluk almasını, hatta kendini yok edecek travmayı bile üstlenebilmesini getirir. Yeter ki başkasının yerine ölme eyleminde, ben'in kendisine saygısı, kendi-sonrasına başka olarak inanışı, kendisiyle kendi-zamanı açısından özdeş bir huzuru [ki bu huzur da atımın bitimiyle, bambaşka bir huzur biçimine doğar], belki bir zamanlar kendisinden sürdüğü başka bir ben'le barışması, ne için öldüğünü kavrayabileceği etkin bir gücü varolabilsin. Öyle ki sadece başkasının ya da Yüzün değil ben'in de ifşa ile tüketilemeyecek öteleri vardır ve bu öteler, ben'in kendi içinde, ben'e [birlikte-kaçırılmanın olayında], an-arşik olan tarafından bir ziyaretle, çıkarsız bir vermeyele verilirler. Tam da bu verme, ifşasız bir etkinliğin, farklanmanın, ben'de vuku bulmasının olanağını oluşturur.

ζ

Ben'in bu sonsuz-sonralığı olayının birlikte-kaçırılma yoluyla üzerinden geçtikten sonra, belki de kulaklarımızı bir kez daha Levinas'ın etik çağrısının sadık bir iz'cisi olarak, en-asli zarflanmaya, başkalığın an-arşik yapılarını dışa-vuran canlandırma biçimlerine açmamız ve öyle ilerlememiz gerekir. Birlikte yaşamayı öğreneceğimiz başkalığın-hayatları, ötedeki farklı-zamanlılıklar; ilk anda başkası olarak insan/geçmiş, başka olarak deneyim/

gelecek, başka olarak Yapıt (*Oeuvre*) olarak görünür.³⁰ Başkası olarak insan, başka olarak gelecek/deneyim Başka olarak Yapıt'tan ayrılırlar. İlk ikisi kendi aralarında da farklılık taşıyalar da insanla ve onun adalet ile iyilikte köken-öncesi anlamlandırlarının üzerinde bir üçüncünün varlığının tanıklığında varolurlar. Kısacası birlikte-varolan öznelere uzamında, bu öznelere atımlarında ve atım-aralarının atımlarla birlikteliklerinde gündeme gelirler, Yapıt ise tamamlanışı ile birlikte insanla birlikte-varolan olaylardan bağımsız, bambaşka bir kapalı-başkalık, içe-geçirmez-tekillik ekonomisinde, sanki üçüncülüğün birliktelik taşıyan biçiminden ayrık olarak devinir.

Bütün bu canlanmaların belki de yakınsadığı en önemli ortaklıkları, “nereyesiz söylemede”³¹ en asli anlamlandırlarını kazanıyor olmalarıdır. Ben'in karşısında saygıyla eğilmekten başka bir şey yapamayacağı nereyesiz söyleme. Bu anlam kazanma, Aynı'nın bilinen hiçbir biçiminin karşındakini soğuramaması; uygunluğun ortaya çıkan ya da ortaya çıkmadan izini hissettiren ya da daha ötede hep çoktan geçip gittikten [ya da bizim düşüncemize göre çoktan-dönüp-gelip Aynı'ya farklı olan sonralığını verdikten] sonra yokluğunun iz bıraktığı hiçten-azın karşısında Aynı'nın, ben'in acziyet içine düşmesidir. Bu acziyet yazımızın savı içerisinde düşünüldüğünde, ben'in atımsızlığın yok zamanında yitmesi, varlığının silip süpürücü bir kesintiye uğramasıdır aynı zamanda. Akıl bu nereyesizlikte, bu silip süpürülenin yok olduğu ama iç ve dış açısından nitelenebilir hiçbir yere götürülmediği, bu yer-olmamaklıkta yitişi ve kopuşu yaşar. Nereyesizliğin, bu an-arşık işaretin kendisi tarafından kesintiye uğratılarak soğurulur (*absorption*) ve yer-olmaklığı olmayan bir yer tarafından istila edilerek parçalanır.

Bu yer-olmaklığı bilinen ve hissedilen her şeyin ötesinden gelen ve öteden akla geliş her zaman kendisinden-azını getirmesi [dolayısıyla kendisini getirememesi] sonsuzlaşma ve aşkınlaşma olarak Levinas'ın öznellik olarak düşündüğü şey olsa gerektir ve tam da bu anlamıyla ondan ne kadar gelirse gelsin, ben almak için ne kadar verirse versin, kendisi her zaman bütünlenen ve bütün-olan bir *sonsuz-artık* yükselir: Sorumluluğun sonsuzca-artışı. Bu artık, belki de sadece bu yokluk dolu ötede bütündür. Tam da bu ne kadar gelirse gelsin hiçbir zaman gelmeyen, hep geçmişte kalan³² [ve tam da kesintinin yoklaması sayesinde bizce hep dönen ve gelecekte olan] artık, çoktan-dönüp-gelene iz veren artık, hiçbir zamanın ve hiçbir mekânın arttığı olmayan artık, Levinas'ın izini sürdüğü ve bizi yollara düşüren en büyük gizemlerden birisidir bu artık. Onun bilmececi söylemesi; o, yalnızca bilmececi söyleme dediğinde belirmez, söylenenlerinde belirginleşmeyen bütün anlamlandırmalar onun sözlerinde bilmeceye dönüşür. Bu bilmece, bu ifşanın bilmesine gizlenen artık, diğer adıyla

³⁰ Elbette burada bu ayrımların geçerliliklerine dair daha derin bir tartışma yürütülmesi gerekir. Ama burada yazının yönelimleri açısından böyle bir tartışmaya girilmeyecektir. Sadece genel bir işlerlik adına bu üçlü ayrım, insan-olay-yapıt düzleminde başkasının ekonomileri içerisinde ele alınacaktır. Bunlara bilinçdışının farklı-yerinden gelebilecek “başkası olarak ben” de özellikle bizim de üzerinde durduğumuz boyut olan “ben'in sonsuz sonralığı” kavrayışının yansularından birisi olarak ilave edilebilir.

³¹ Levinas, *Öz ve Çıkarışlılık*'ta “nereyesiz söyleme” kavramsallaştırmasının hemen dibinde şunları söyler: Burada sözkonusu olan özden çıkıp kurtulma olanaklarını düşünmektir. Ama nereye gitmek için? Hangi alana varmak için? Hangi varlık-bilimsel planda konumlanmak için? Ama özden çıkıp kurtulma, “nereye” sorusunun koşulsuz ayrıcalığına da karşı çıkar. O, yer-olmayana işaret eder.”

³² Belki de après-coup olanla, Levinas'ı hep-geçmişte kalan arasındaki fark burada ortaya çıkmaktadır. Freud ve Lacan bağlamında après-coup bir olayın sonradan işlerlik kazanması, eski deneyimlerin ve izlerin yeni deneyimlerin kazanılmasından sonra, bir eş-zamanlılık içerisinde farklı bir konumla karşımıza gelmesi ve şimdiye anlam vermesidir. Buradaki önemli nokta, öznenin geçmişteki olayları yeniden şekillendirmesidir. Après-coup'ta çifte hareketin söz konusu olduğu da unutulmamalıdır: geriye ve ileriye doğru. Sonradan gelenin geçmişte olana/elde olana anlam vermesi,, ama bu hala bir eş-zamanlılık içerisinde ve geçmişte olanın ifşası şeklinde olduğundan Levinas'ı düşünümünden ayrılır.

farklı-zamanlılığın yeri-olmayanı hakikatle-doludur ve bu yokluğun doluluğu kendisini hissettirdiğinde ne pahasına olursa olsun, hangi ihanetin ardından gidilirse gidilsin, onun hakkında ketumluktan bir an olsun bizi kurtaracak sınırlı bir ifşanın peşinde olmak vazgeçilmezdir. Ben'in etkin gücü ve atımlar atmazken, zaman yeniden zamansızlaşıp yeniden üretilmezken, bu ifşanın peşinde olunamaz. Her hakikatli ihanet bir bedelin ödenmesini gündeme getirir ve ifşa-edilemez zirvelerin bir an için bile olsa insan-ben'e ifşasını, epifanisini ve ona yüklenilmesini dillendirir. Bu epifani Levinas'ın şu cümlelerinde yankılanmıştır:

“İhanet öyle bir şeydir ki, bu bedel ödendiğinde artık her şey kendini gösterir, hatta söylenemez olan bile. İhanet sayesinde, söylenemez olan hakkında ketumluluğu bir yana bırakacak bir biçimde konuşmak olanaklı hale gelir ki bu, büyük bir olasılıkla felsefenin görevinin ta kendisidir.”³³

Tam da bu peşine-düşüş ben'in etkin bir gücünü çağırmasa mı? Başkasında kendisi ve başkası adına direnecek olan ben'in ihtiyaç duyduğu gücü? Bu bedelin ekonomisinde, bedeli ödeyecek olan kimdir? Başkası bedeli hep ödemiştir, ama onun adına bu ödemişliğin karşısına duyarlılıkla doğrudan dikilecek olanın bu ödemeyi elde etmesi, onu gelecekte alıp getirmesi gerekir, ancak bu yolla felsefeye biçilen görevin başarı şansı doğar diyemeyiz mi? Nereyesiz söyleme, ben'in onu taşıması olmadan bambaşka olabilir mi? Artık bir ben'in de olması gerekmez mi bu işin içinde!³⁴

ζ

Felsefenin görevinin³⁵ ta kendisi nedeniyle yazının başlığı, belki de Levinas'ın hakikatin yalnızca eş-zamanlılığın yapısına değil farklı-zamanlılığın yapısına da sahip olması gerektiği biçimindeki vurgusu hatırlandığında, “Hakikatli Söyleme: Nereyesiz İhanet” olarak da değiştirilebilirdi. Elbette, burada İhanet'in (*Trahision*) saf olumsuz içeriğinden sıyrılarak, *hakikat adına hakikatin mevcut biçimine* karşı ya da *söyleme adına söylenene* karşı girilen bir mücadele olduğu hatırd tutulmalıdır: İhanet bile onda söylenmiş olanın ve söylenecek olanın tersini söyleyebilmelidir; ihanet ben'in kendisine ben'in sonralığı adına ihaneti biçimine de bürünecektir elbette. Nereyesiz ihanet, bu tersini-söylemede ve tersinir ben'de, sadece savın karşıtı gibi konumlanmaktan ve hakikati bu tersliğe ya da diyalektiğin birliğine yıkmaktan bambaşkadır. Düzün ve tersin kesin ikiliğini her bir savın çift-anlamlılığına, müphemliğine ve Başka'daki an-arşik öteye –izin izinden- Başka lehine aşkınlık deneyimiyle taşımaktır. Bu öteye taşımada, atımsızlığa yaklaşmaya çalışırken hissettiğimiz bir-likte kaçırılanın yeri olarak artığın doğasına dair, elimizde sadece hiçten-azı vardır gibi görünür,

³³ Sonsuza Tanıklık, s. 154

³⁴ Artık bir ben'in de olması gerekmez mi soru-yanıtı, Türkçe'nin olanaklarını kullanarak “artık”, yalnızca *sonraya artan* anlamında değil; *bundan böyle*, *bundan sonra* karşılıklı içinde de okunduğunda amacına uygun bir söylenen muğlaklığı ortaya çıkıyor, böylece artık hem bir mekansal belirlenimin hem de bir zamansal belirlenimim ortasında kalıyor. Bundan böyle, bundan sonra “bir sonraya artan”! “Bu” tam da varlık değil midir? Levinas'ın ötenin sesini duyduğu dil kullanımları böylesine muğlaklıkları içeriyordu.

³⁵ Levinas'ta felsefenin –onun karşı çıktığı- ve onun mutabık olduğu iki tanımını görmek söylenen ve tersi söylenen konusuna bir kez daha bizi atar. Karşı çıktığı tanım: “kendisine yol gösteren ışıktaki önceden geri alınmış edim olarak felsefe (Başka'nın İzi, s. 132).” Felsefenin görevi olarak öne sürdüğü diğer ifade: “İhanet öyle bir şeydir ki, bu bedel ödendiğinde, artık her şey kendini gösterir, hata söylenemez olan bile. İhanet sayesinde söylenemez olan hakkında ketumluluğu bir yana bırakacak bir biçimde konuşmak olanaklı hale gelir ki bu, büyük olasılıkla felsefenin görevinin ta kendisidir (Öz ve Çıkarışılık, s. 154). Ketumluk hakkında konuşmanın, onu ihanetle de olsa ifşa etmenin ışıktaki onu kendisinden geri çekmek olup olmadığı sorusunun alacağı güzergahta belki de Levinas'ın söylenenin kendisine bir ihanetini ortaya koyacaktır, öyle ki söylenemez olanı kendisinden ışığa doğru çekmenin karşı çıkan felsefe izleği ile ne kadar çakiştığı sorusu gündeme gelir.

en azından Levinas'ın inancı budur. Böylece bu geçip-gitmiş olanın belirişinin izine değil, onun hep yokluk-oluşunun izine sahibizdir: hiçten-azı, bu ötenin “hiçten-izine” başkasının ben'in kendisine sürçüp onu farklaması gibi sürçtüğünde bir kez daha köken-öncesi Tanrı'nın sözüne götürülürüz ve bu söze [sanki vaat biçimini almış söze] karşılık olarak insan ben'in bakışı bir kez daha kendi çabasıyla ve yaşamıyla uzamı katederek sonradaki -yeni- halini haklılaştırmaya, kendisinin başkasının başkası olarak sorumluluğunu almaya çalışır. Bu katetmede, insan ile iz-inde olan Tanrı arasında, Tanrı'nın saf yokluğunun kesin varlığı vardır. Bu kesin varlığın saf yokluğu insan-ben'in varlığıyla, olmaktan başka türlü olarak bir kez daha onaylanır öyle ki bu başkaca yokluk sonraki atımında farklanmış ben'in, önceki atımdaki halinin hiçliğinden yapılmış bir izin üzerinden sürülmeye başlanır. Bu hiçliği kesintiden başka neyin temin etmiş olabileceğini sorduğumuzda, geri çekilme ve kesintiye üreten konumuna getirme kaçınılmazdır.

Hiçten-izi dediğimiz işte ben'in sonraki atımında ortaya çıkanın, o asli kaçırılma deneyiminin ürünü olarak, kendi hiçliğinden bir kez daha varlığa götürülmesidir ki, bu aynı zamanda yeni ben'in hiçliğin yok-izinden yapıldığı anlamına gelir ve bizi bir kez daha izin Tanrı olduğu farklı-zamanlılığın ancak insan-ben'in aynı-zamanlılığı ile an-arşik Tanrı'nın tanıklığında [kesinti olarak tanıklığında] yüz yüze geldiğinde başkaların vücut bulabileceği deneyim noktasına çeker. Bu başka bir açıdan, sonsuzu düşünüşünde düşüncesi aşılın öznenin düşünümünün; bu azdaki-çokun (*le plus dans le moins*); düşünülüşünde aşılın sonun, insan-ben'in, sonsuzluğun etik yaşantısındaki kurucu ve vazgeçilemez önemine götürür. Artık belki de sonsuzun sorusunda, insan-ben'in sonsuz sorumluluğun eziyetine karşı koyabileceği bir uzam, hakiki ve farklanmış bir sorum-luluk alanı açılmıştır ve burada ben'in ne kendine bir geri dönüşü ne de sonsuzca Başka karşısında tümenden istila edilişi ve tümenden kalbinin durduruluşu vardır. Tam tersine kalbin bu sorusu, artık ben'in sorumluluğuna, ben'in başkasındaki sorusuna dönüşmüştür, ben'in başkası karşısında kendi sonsuzlaşmasını kaldırabilecek bir sorusuna. Kim bilir belki de Derrida açısından, dışsalılık ve beden konusunda dile getirilen *kökensel kaydolma*, ben açısından bu sorumluluğun başka açıları gözetin sorumluluğa bir kökensel kaydoluşuydu. Ya da farklanmış, etik ateşin önceliğini tanımsız ben'in en temel özgürlüğü, silip süpürülmeye hazır etkin-güçüydü.

ξ

Daha temeldeki kimi noktalara değinmenin zorunluluğu ardından gidersek bazı noktalar kaçınılmazca ardımızdan gelir. Tersini-söyleme bir yol ayrımıdır ve söylenenin aynıdaki bir karşıt-kutbunu belirtmez, anlamlarılar arası, zaman ile yok-zamanlar arası bir fark zıtlığını içinde taşır. Bu ayrılmanın neticesinde girilen yol, Levinas'ın ifadeleriyle, Batı Felsefesi'nin içinde egemenlik kurduğu Aynı'nın İmparatorluğundan Başka'ya doğru radikal bir kopmadır. Bu kopmada kopulan ile kendisine doğru kopulunan arasında bir doğrusallık, geçiş-lilik, içerisiyle dolmuş bir dışın bir nehirle ayrılmış bir diğer ovası yoktur. En azından ortaya koyulan açısından böyle bir ikili-düşünüş ya da yapışıklılık gündeme getirilmiş değildir. Böyle bir ova bir bakıma Heidegger'de sözkonusu olabilir: Levinas'ın kendi projesinin asliliği açısından haklı biçimde Heidegger'e yönelttiği üzere, Heidegger'in felsefesi varlığın unutulmuşluğunu ve Batı Metafizikine karşıtlığını gündemde tutsa da, en sonunda Aynı'nın kendisine bir dönüşe ya da başkasının ikincilliğine Dasein ile zaman açısından öncelik tanır. Levinas'taki kopuş ise Aynı'nın Aynasında gerçekleşmiyor gibidir ya da ondan kesin bir kaçışın izindedir. O mat olan ayna-ardı sıran peşindedir ve görünmeyenin bu katılığına, kendisini göstermeyenin cömert-olmayışına saf başkalık atfedilmiştir. Kesin

kaçışın izinin sürülmesinde daha ziyade ben ile tutmak, kavramak ve sonunda içinde eritmek istediği başkası arasında yükseklik ve aşkınlıktan zirveleri düşünene [insan ben'e] tamamen belirsizleşmiş ve ifşa-edilemez olmuş dağlar vardır: *Yüzün dağları*.

İnsan ben'den yüzün –burnun dibini bile görmeyi olanaksızlaştıran- sisli dağlarına kendisini adaması, ondan hiçbir şey beklemeden, çıkar-gözetmezlik içerisinde onda aşkınlığın deneyimini bulması istenir. Görmesi sisten kesilmiştir; bedeninin ağırlığını yüklenerek anonim oluştan ve *il y a'nın* ölümcül sessizliğinden kurtulmuş ve özneleşmiş olsa bile elinde sadece sorumluluğu duyuşu vardır. Her yönden onu tabi kılan bu sonsuz ses, başkalarının –*fakirin, açın, dışlanmışın ve adalet bekleyenin*- ihtiyaçlarının biriktiği bu sınırsız havuz beni adeta bir boğulma travmasıyla, o tedirginlikle yaşamaya iter. Öznenin bildik anlamdaki özgürlüğü bu tabi-oluşa birlikte sona erer ve Levinas'ın zor özgürlük ya da heteronomi olarak adlandırdığı asimetrik bir boyun-eğme başlar. Özgürlük boyun-eğme ve çağırıcı-duyma yükseldikçe yükselir ve bu haliyle ortaya çıkan özgürlük Batı Felsefesi'nin Aynı ya ya da ben'e biçtiği ve başkasının sorumluluğunu görmezden gelen özerkliği tehdit ederek ortadan kaldırır. Bu özerklik dışsallığa saf saygı ve sorumluluğun sorumluluğu olmaya dönüşerek yaderk bir hal alır. Düşüncemizin bizi götürdüğü yer açısından ifade ettiğimiz gibi, bizce bu saf saygı ben'in kendi farklanması ve atımsızlık arasında birlikte-kaçırılma üzerinden yeniden can buluyor olması gözetilmediği zaman, eş-zamanlılık katanın kendisinin farklanması ve kendisini silip süpürmesi dışlandığında; taşınamaz bir tedirginlik ve eylemsizlik, konuşamama haline dönüşür. Ki konuşma tam da Levinas'ın Başka ile, Yüz ile buluşmada önem atfettiği dil ile düşüncenin başka kesişimlerinde vuku bulan ve başkasına doğru olan en temel eylemdir. En temel neresesizdir bile denebilir onun için.

Levinas'ta karşımıza, yüzün dağlarının ardında, İyi'nin aşkın yamaçlarından aşağıya inildiğinde, nereye sorusunu ve diğer bütün soruları yanıtsız bırakan [çünkü kendisi bu soruların çıktığı kaynaktır, hep en öncedir, hep çok eskidir] yepyeni bir uzam karşımıza gelir. Bizim onu isimlendireceğimiz şekliyle en dipsek³⁶ olanın uzamı. Yüzün bütün anlam-lara kaynak ve zemin veren sahici ruhu yüksek olanın gerçeğinin dibinde orada yaşar. Bu uzam içindeki yolculuk bundan böyle mevcut olanın ya da onun karşısı olarak yok olanın diliyle, varlığın, olumun ve özün kavramlarıyla alınamaz. İşte bu alınamamayı varlıktan başka türlü açısından değerlendirmek, bu öteye giden yeni uzama dokunmak için Levinas'ın girdiği yol hakikatli ihanet olarak adlandırmak istediğimizin bir örneğidir kuşkusuz. Levinas, kendi etik sözünün en-önceliği gibi bir anlamlandırma-öncesi, bir köken-öncesi başlatan filozof gibi görünmektedir: tam da metafizik ateizm içerisinde, izin kendisini Tanrı kılarak, Tanrı-olanın ortadan kaldırılıyor olması gibi Levinas da kendi köken-önceliğini kendi söyleneni ortadan kaldırmak zorunda kalıyor ve aynı şekilde kendi-söyleneni ondaki asli söylemeyi yok ediyor gibidir ama bu yok-etmenin tam da Batı'nın aynılaştırıcı zeminini bozan bir oyun içerisinde gerçekleştiğini hatırlarsak ihanetin tam da Levinas'ın işaret ettiği çift-anlamlı olarak her-yöne sıçradığını ve etik projenin tam da bu anda başarıyla ısıdığını ve farklı-zamanlılığın söyleme olmayanını ya da tersini-söylemesini mümkün kıldığını görürüz.

Levinas, söylemesiyle söylenen içinde hem kendisine hem de Batı'nın Aynı'sına ve Varlığına ihanet ederken hakikatli ihanet içindedir ve bu ikili-ihanet tam da Levinas'ın ifşa-olmayanını doğrular ve olumlayarak aşkınlık deneyimi içine bırakır. Peki, nasıl olur bu?

³⁶ Dipteki aşkınlık anlamında ... bkz. Volkan Çelebi, *Levinas ve Lacan'da Başka* [Monokl 6-7/Uluslararası Lacan Özel Sayısı].

Çünkü bu Aynı'nın indirgeyici ve kapatıcı yasakçılığı ve dışlayıcılığı ifşa edilirken, sözün ve adaletin ifşa edilemezliğinin, Yüzün sesi duyulur Levinas'ın yazdıklarında ve ifşa etme ilerledikçe bu sesin kendisi bir ihanetin dalgası içinde bile yitiyor değildir. Söylemeyi söylenenin ketumluğu ve biçimsel yasaları içinde ifade etmeyi çalışmanın bedelini Levinas hem kendisine hem de Batı'nın Aynı'sına ödetirken, bunun sonuçlarının farkındadır.³⁷ Ve bunu eş-zamanlılık, farklı-zamanlılık kavramları üzerinden yanıtlamaya çalışacaktır.

Levinas'ın söylemesinin sesi yazının uzamında can buluyor ve eş-zamanlılığın sonsuz sonralığına ve özdeş söylenenine boyun eğiyor gibi olduğu her anda, Batı'nın Aynı'sının zaferinin değil tam tersine atımını durduran büyük sessizlikle Levinas'ın söylenmemiş söylemesinin çığlığı duyulur. Bu kökensiz çığlık, bu canı olmayan canlanma, canlanmanın-gerisindekinin hiç gündeme gelmeyen an-arşık yapısının hiçten-izine ve İyinin zamansız yarıp-geçiciliğine ve silip-süpüren neresizesizliğine insansız bir sessizlik ve insanlı bir atım, yani hayat verir. İşte bir kez daha hakikatlı ihanet, dilin dilsiz yankılarında ve sözcüklerin kendilerinden geriye-doğru sürekli artan anlamlarılarında [*après-coup* bir radikallığe dökülüşünde] neresizesiz söylemeye dönüşmüştür ve biz daha da öteye giderek bunun hakikatlı söylemenin yanıp sönmeye olduğunu söylüyoruz çünkü neresizesiz ihanet'te yine de farklı olan bir ben ve onu başkalığı karşısında yüz yüze tutan bir etkin güç ortaya çıkmıştır ve sanki ben bir an için bile olsa bu güçle hakikatlı-söylemeyi tutup kavramıştır ya da bir an için ondan çıktığını fark etmiştir. Kuşkusuz bu bir an, ardında gelen tam-algının suları altında kalır ama sular-altında kalan ve fark edilmeyen de yine de bir hazinedir.

ξ

Neresizesiz ihanet hakikatlıdır çünkü söylemenin hakikatını işaret/im ve iz olmayan, bütün bunların zengin düğümlenmelerinden çok daha temelde, onları dışta tutan bir çıplaklıkta çağırır ama yine de hakikatle dolu olan bu çağırma hiçbir zaman tam-doluluk değildir. Vaat edilen hiçbir zaman gelmez. "Çok önceden gelmiştir" bütün geleceği kapladığında zamanda-n bir kurtuluş aramak imkansızlaşır, bu yüzden vaat edilen kurtuluş bir barışmadan çok bir ihanete, bir ikiz-anamlılığa dönüşür. Levinas zamanın bu boş-oluşunda (çıkmanın karşısındaki, ölüm-cül bir sabır olarak konumlanmışçasına), kurtuluşsuz bir çıkmaz oluşunda, onun bütün nereyelerin cevaplandığı bir yer olduğu konusundaki ısrarını açık eder. Böylece o neresizesiz oluşların bütününde sadece bekleme ve sabır olarak görünebilir: can verenin sabrı ve beklemesi. Can vermek tam da ölüm olarak hakikatlı ihanetin, zamansızlık olarak ölüme doğru kayboluşunda bir daha dönmeyeceği zirvesine gelmiştir, sonsuz Başka olarak beliren Tanrı ile yüzleşmeden ileriye doğru bir bireşim çıkabilirken; ölümün zirvesinden, bu sabrın sonundan geriye dönüş yoktur. Ödenebilecek en büyük bedel, yaşam için ödenir ve kalbin atımı durduğunda, bireyin o birey olarak sorumluluğu köken-öncesi bütünlenmeye devredilir. Aynı'nın farklılanmış eş-zamanlılığı ile birlikte ele almayı denediğimiz farklı-zamanlılıkların bütün imkanı ben'in bu ölümüyle, kendisini neresizesiz söylemelere açmayı bırakır, kalp atmayan bir ölü kalp olarak öte İyinin olumsuz ve yaşamsız ötelğine, etik ateşin söndüğü tutuşturucu töze bağışlanır. Tutuşturucu ateşi yakandır ama kendisi yaşamın etik ateşiyle anlamlanıyor değildir, o Tanrı'dır ve insan-ben'in

³⁷ Levinas, *Öz ve Çıkarırsızlık'ta* (s. 153) şunları yazar: "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, Söylenenin köken-önceliği bir konu içinde kendini göstermek suretiyle kendine ihanet etmeye sürüklenilebilir mi? Bu ihanet indirgenebilir midir? Aynı anda hem bilmek hem bilinmiş olanın, temalaştırmanın bilinmiş olanı varlıkbilime bağımlı kılması dolayısıyla onda bırakmış olduğu izlerden arındırılması mümkün müdür?..."

kurucu önemi bu soğuk, uzak ve cansız Tanrı'nın bedeninde tamamen gözden yittiğinde onun ben olarak zamanının bir ben olarak başkaların yerine geçme, sonsuzca Başka'ya hayat vermede ne denli önemli olduğu bir kez daha doğrulanır. Farklanmış eş-zamanlılığın, farklı-zamanlılığın sonralığının-önceliğinin karşısına getirdiği bu sonsuz sonralığının eş-haklılığı ben'in ölümüyle ortaya çıkan mutlak başkalığın mutlak sorum-suzluğu, soru-suzluğu ve fark-sızlığı ile ortaya serilir.

Bu ifadeler yeniden bizi aynı yer etrafında kaydırır: Levinas'ın kopmasının biraz daha ötesine, belki de berisine geçildiğinde, söylenenle söylemenin ilişkisi bakımından ben'in ve ona ait biricikliğin, başkasına öncelik ve kuruculuk tanısına bile özel önemde olduğu işaret edilir. Aslında ifşanın kendisi, atımla farklanan ben'in Başka-olarak-başkasına sorumlu olmasını ve başkasından sorumlu olmasını getirir. Ifşanın ve atımsızlığın, silip süpürülen söylenenin başkaca olması olmaksızın, devinmeyecek olan söylemenin devindirilmesi başarılmaksızın, herhangi bir bedeli ödenmiş sayamazdık. Bu bedelle birlikte gelen "söylenenin" yarattığı travma "söylenen" aracılığıyla ben tarafından üstlenildiğinde sorumluluğun göğü önümüzde açılır. Ben'in bu atımsızlık ardından kendisi ve başkası açısından iliklerine kadar hissettiği farklanma ve zaman kiplikleri arasındaki köken-öncesi dalgalanma olmaksızın bende ne böylesi bir travma ortaya çıkardı ne de ben bu travmaya kendi etkin gücüyle meydan okuyarak başkasına doğru yönelebilirdi. Etik yüklenim gerçekleşmezdi. Bu yüklenim tam da ben'in sayesinde kendine saygısını yeniden kazandığı farklanmış eş-zamanlılığın bir sonucudur aynı zamanda. Aynı-olmayan zamanda ise bu yüklenim, bir-likte kaçırılma-travmasının vuku bulmasının mutlak nedeni olan an-arşik yapının hiçten-izinin dünyada ses olarak duyulmasıdır, ötenin temel söz ve adale olmasıdır. Bir kez daha hatırlatmak gerekir ki, burada ifade edilenlere karşı, bir geriye-dönüşü, Aynı'da özdeşleşmeyi ve Başka'nın özdeşlikte yitişini, biçimsel mantığın normlarına boyun eğişi gündeme getirmek bahsedilen birlikte kaçırılmayı ve an-arşik temel etik yapıyı ve sonsuzca Başka'yı ilksel olarak tanıyan ifadeleri görmezden gelen bir haksızlık olacaktır.

Levinas şüpheye hiçbir şekilde yer bırakmayacak şekilde; sorumluluğun varlık'sız ya da özne'siz, ben'in biricikliği olamadan taşınamayacağını farkında olarak Başka'dan Aynı'ya geri bükülmüş ya da orada huzur bulmuş bir felsefeyi, hakikatli söylemeyi ve ona ait sahte özdeşliği gündeme getirmez. Tedirginlik, travma ve rahatsızlık sonsuzdur ve bunlar öznenin temel niteliği olarak sonsuzlaşırlar: sonsuzu düşünmekte ayak direyen özne, düşünülende yitip gitme yazgısından yine de kurtulamaz. Levinas'ın öznesi başkasından her zaman daha fazla sorumlu oluşun hep altında kalır ve hep-önce olan, değmeden geçip gitmiş olan için tedirginlik duyar ama o Başka'nın izinde altında-kaldığını kaldırma iradesinden vazgeçmez. Sonsuzu kaldırmaya çalışırken ona boyun eğer ama tam da bu yolla sonsuzlaşır ve geçmiş olanın görünmez ağırlığını kendi gerçeğinin olanca hafifliğiyle örtmeye çabalar. Levinas'ın azizlik atfettiği bu özneleşme haline çekinceler koyarak, bu ağırlığın nasıl bir iradeyle kaldırılrsa kaldırılсын üstesinden gelinemeyeceğini ifade etmiştik. Buna rağmen, tedirginlik ve endişe, sonsuzca arayışın yollarına yönelik çaba ve emek, ben'in sularından sürülmemiştir bizim ifadelerimizde, tam tersine farklanmış ben'in eş-zamanlılığında ve Başka'ya bütün açılmışlığında rahatsız edildiğini, bizzat atımsızlık tarafından silip götürülürken o atımsızlıkta ben'in kendi yokluğuna emanet edildiğini, kendi ters-yüz edilişinin ve başkasını yalnız bırakışının tedirginliğine kapıldığını söylemeliyiz. Sadece buradaki sonsuza gidişe, iz olan Tanrı'nın ardına takılmaya, Levinas'tan ayrı olarak; ben'in de katıldığı bir sonluluk ve eş-zamanlı işteşlik konumu eklemeyi tasarlamaya çalışıyoruz. Ancak bu takdirde, insan ile Tanrı söz ve adaletin hayat bulması amacıyla uzlaşabilecektir. Son ile sonsuzun bu

çakışımını sonsuzca Başka'ya yolculuğunda tamamen geride bırakan bir felsefenin ihaneti, bir daha ihanetin hiç ortaya çıkamayacağı bir ölü-uzamın işaretini verdiğinde, buna karşı bütün gücümüzle direnmekten başka ne yapabiliriz? Buna karşı yaşamın kalbinin bir kez daha atmasından başka ne umabiliriz? İnsan kendi varlığı, sözü ve talepleri mutlak, sonsuzca Başka olan tarafından ölüm cezasına çarptırıldığında Tanrı'ya, bu an-arşik kökenin ve etik ateşin sahibine dahi yaşamsız, nefessiz, atımsız bir adalet olamayacağını hatırlatabilmelidir,, Tanrı'nın sözünü kesmek pahasına.

ζ

Felsefenin görevinin özne'nin sonsuzlaşmasına varlığın metafiziğine hakikatli ihanetle karşılık vermesi, o sözü yayması, sözcüklerin ve ben'in temsillerden fazlasını seslendirmesi Levinas'ta temeldir. Bu seslenmenin söylenemez olanı Başka-olarak-başkasında muhatap alması, Yüzü bilincin yönelimselliğinden soyulmuş olarak hedeflemesi ve varlıkta kökleşmiş olanı kesintiye uğratarak ötede olanı ötede-olan-olarak, aynılaştırmadan görünürsüzlüğünden uzaklaştırma denemesidir. Levinas tarafından ötenin ötede-olan-olarak görünmesinin olanağı, söylememe ve söylenen kavramları ile yer ile yer-olmayan kavramlarının kökensel ayrımı üzerinden tartışılır. Bu kavramlar onun etik yapılandırmasının kurucu taşlarıdır. Burada yer ve yer-olmayı açmaya çalışalım.

Levinas'ta eş-zamanlılığın ve ben'in kendisinin yer-olmayan tarafından anlamlandırıldığı, ama bu yer-olmayanın yalnızca yerin dışsallığında, kendisine ihanet içinde olarak, ifşa olduğunu ortaya çıkar. Ama Levinas'ın ekonomisi görünmenin değil daha çok duymanın ekonomisidir. O halde bu farklı-zamanlılığa ve yer-olmayanın sesine kulak verelim, tam da Derrida'nın Şiddet ve Metafizik te gündeme getirdiği üzere –Levinas'ta- sesin ılık/görmeye önceliğine, ona köken oluşuna.

Levinas açısından söylenemizin yer-olmayı "Söyleme"nin ve "ötenin" kendisinin sesidir, söylenene bağlı olan ve ondan-sonra ortaya çıkandır ama etik bağlamında [ki bütün bağlamları önceler] sonranın-önceliği ve köken oluşu, yer-olmayanın yeri üretişidir. Dışsallık, beden ve mekan olarak yere bağımlı görünen Söyleme hakikatin kurucu-biçimidir ve *sonra görünmesine rağmen*, çoktan geçip gitmiştir: hiçbir zaman yer olmayan, çoktan yer olmayan olmuştur, varlığın olmasından apayrı bir biçimde. O, duyulamamış arşik-sestir. Bu geçip gitmede, geçip-gitme ifşa olmamıştır, o yüzden burada bize değmeden, yüzünü dönmeden giden geri-çağrılmaz bir geçmiş, bir yer-olmayan vardır. Ötenin öteliliğini bu yeri-olmayan geçmişten alıyor olması bizim birlikte-kaçırılma-olayıyla birlikte başka bir perspektife çekmeye çalıştığımız bir olgudur.

Ses, geçip gitmiştir; peki bu sesin ötede oluşundan nasıl haberdar oluruz? Ama tam da ondan haberdar oluşumuz onun yokluk olarak izinden en sonradan çıkıp bizi kaynağa götürse de ya da tam da birlikte-kaçırılmada eş-zamanlılık ve ben'in özdeşliği –yaşamın nefessiz bütün aralarında, nefesini tutmalarında- yerinden edilse de ben'i bu dışsallığın travmasında kendi-gerçeğine ve ruhuna kapanan bir eziyetin yurdu olmaktan alıkoyanın onun, yeni-ben olarak etkin bir gücü olması gerektiğini serimlemiştik. Levinas'ta uykusuzluğun bir başka uyanıklık olarak ben'in dışsallığında vuku buluyor olması, böylesi bir etkin-gücün arkada çalıştığı izlenimini bize vermez mi? O etkin gücün farklanması, başkasının yüzü karşısında uykusuzluğun en canlı farkındalıklarına doğru bizi götüren güçlerden birisi değil midir? Ve diğerleri de kuşkusuz karşısında ben'in acizyet ve başını eğme ve saygının temel öğrenmesi, kendini bırakması içerisine düştüğü bütün başkallıklardır. Bunları yukarda ifade etmiştik.

Ama bu söylediklerimizden sonra birisi bize ben'in bu yeni-görünümünün Başka'ya karşı bir uyuma, Başka'ya karşı bir aldırmaçlık olduğu söylendiğinde ona Blanchot'nun, dünyayı yerine başkasını koyduğumuz, şu sözlerini hatırlatmaya cüret ederiz:

"Uyuduğum yere yerleşiyorum ve dünyayı yerleştiriyorum."³⁸

Ötede olan, varlıktan başka türlü olan, yerine geçmeyi denediğimiz başkası, onun yüzü ve o yüzdeki köken-öncesi İyiliğin maddi izidir, dışsallık olarak izidir. Duyarlığı, bedeni ve tramvayı üstlenen bu İyiliğin dışsal izi, neresiz söylemenin dünyanın gerçeklerini delen matkabının sesini duymaya çağırır. Bu matkabın ifşa olmayan oyukları –tam da ifşa olmadıklarından- duvarın diğer yanına açılmaz, yerin delinip göğe açılması vuku bulur daha çok ve burada göğün delinmesi kendi has sesiyle bağırırken kısılır. Ama o sese, yok olmanın değil ama var olmanın huzurunda, *o-olarak* ses verebilecek hiçbir dil yoktur, onu *o-olarak*, ben'in ölüklüğü *o-luk*³⁹ içinde duyabilecek hiçbir kulak yoktur. Onun sesi, o tastamam yokken duyulur ve hiçbir şimdi tek başına o sesi kaldıramayacağından duyulan, sesin sadece bir izidir, sönük bir mırıltıdır. Dışsallık bile ben'in o dışsallığında bu mırıltının bir eşleniğine dönüştüğünden ötürüdür ki mırıltı ben'in bedeninde yankılanır. Fakat bu mırıltı olmadan varlıktan kaçmak, bu uyumsuz yankılanma olmadan bedende, dışsallıkta onun ötesine geçmek mümkün olmazdı. Bu kaçış, bu imkânsız özgürlük ancak bu dilsiz dilin dışsallığı ve bedeni muhatap alışı ile mümkün olur. Böylece yüz yüze karşılaşmada, ilk bakışta iki varolanın çakışmasına, birbirlerini anlamalarına dayanıyormuş gibi görünen eş-zamanlı ilişki tamamen uyumsuz, çakışmaz bir ilişkiye ve kısılan seslerin bir oyununa dönüşür. Birbirlerini bakanların ilişkisi görmeyen ve ifşanın sınırlarının dışında kurulur ve farklı-zamanlılaşır.

ζ

Söylenemez olanın bir Yapıt'ta, bedel ödenerek söylenebilir hale gelmesi nasıl olur? Levinas'ın felsefesi Aynı'ya asla geri dönmeyen ve hep kendi sonrasından önceler çıkaran, hep kendi azından çoklar çıkaran bir başkalık ve sonsuzlaşma ekonomisi içerisinde "söylenene" meydan okumasını nasıl yürütür? Yapıt, ortaya çıktığında, bütün tersini söylemelere ve söylenemeyen kesintili belirleşlerine ulaşıldığında, ifşa edilemez kendisini bütünsel olmasa da hissettirdiğinde Levinas amacına ulaşmış mıdır? Bunu farklı-zamanlılık ve felsefeye ait şüphenin hep geri-dönüşü sayesinde mi kolaylamıştır?

Yapıtın bitimiyle artık Yapıt kendi iç-yolculuğunu ve sürekli başkalaşmasını devam ettirirken, Levinas'ın düşüncesinde açılmış ve eş-zamanlılığını kurmuş olan ve bir bedel karşılığında elde edilmiş olan "*sonsuzlaşma/söyleme ile Yapıt*" artık bizzat Levinas'ın belirttiği üzere farklı-zamanların parçaları haline gelmez mi? Yapıt, artık sanki Levinas'ın söylemesinden kopan kendi başına bir varoluş haline gelmiştir. Levinas'ın bu farklı-zamanlılığın taraflarından birisi olması onun söylemesinin ifşa oluşunda esasında Aynı, onun esasında Ben haline gelmesi değil midir? Öyle görünebilir ki Levinas'ın Yapıtı ile kendisi arasında giderek artan bir uçurumdan daha çoğu sözkonusudur ama bu Levinas'ın felsefesini boşa düşürmez, tam tersine onu daha da doldurur. Yaşadıkça ben'in başkasına sorumluluğun artması gibi, Levinas'ın da Yapıtına karşı sorumluluğu artar. Bu sorumluluğun

³⁸ Maurice Blanchot, *Yazımsal Uzam*, s. 255 (Yapı Kredi Yayınları, 1993, çev. Sündüz Öztürk Kasar).

³⁹ Üçüncü kişi zamiri olarak o'nun o'lugu ile, ben'in yolu üzerinde bir oyulmuşluk atfedebileceğimiz "*oluk*" kavramının birlikte-oluşu yine bize Türkçe'nin, felsefenin yerelden evrensele doğru akabilecek en asli imkanlarından birisinin bir işleyişi, ikizlanırlılığı olarak görüldü.

diğer bütün başkalık deneyimlerinden farklı olduğunu, Başka olarak Yapıt'ın diğer başkalık ekonomilerinden ayrıldığını belirtmiştik.

Burada belki de Yapıt olarak Başka ile insan olarak Başka arasındaki ilişkinin daha öte bir analizi gündeme getirilmelidir, öyle ki bir insan ben'in bir insan başkasına karşı sorumluluğu ile ya da söyleme ile söylenenin birbirlerine karşı bağlılıkları ile bir insan ben'in (öncelikle Yapıt'ın yazarı, sonra okuyucu olara) bir Yapıt'a karşı sorumluluğu farklı olacaktır. Blanchot'nun da söylediği gibi Yapıt'ın ya da yazının ekonomisi bilinen bütün ekonomilerden ayrıldığı oranda, zamanın yokluğunun zamanı (sonra'dan ortaya çıkıp asla bir daha sadece sonra'dan ibaret olmadığı için zamanın yokluğu değil ama o yokluğun zamanıdır) olduğu oranda, Levinas'ın ben ile başkası arasında kurguladığı öznenin sonsuzlaşan etik bağından da, söylemenin söylenesinde tersinin-söylenmesinden de, bu yapının farklı-zamanlılığından da sıyrılır. Burada artık tamamen bir öte bulunur, her zaman atan bir öte.

Yapıt etik yaşam ilişkisinin tersine kendine-varlığında insan erişiminin dışında bir yol izliyor gibidir, onun ihtiyaçlarını karşılama ya da ona cevap verme imkanları, onunla yüzleşme olanağı ortadan kalkmıştır. Tam da bu nedenle Yapıt'ın ekonomisi başkasının ekonomisinden ayrılır ve tam da burada belki de Levinas'ın kendi felsefesine içsel bir noktadan değil ama dışsal bir noktadan eleştirisi ortaya çıkar. Bu dışsal eleştiri noktasının kendi ele aldığından farklı olması belki de eleştirinin çıkar-gözetmezliğine yönelik bir kuşku yaratabilir ama bu kuşku ödenmesi gereken bedelden başka bir şey değildir.

O halde Blanchot'nun da gündeme getirdiği haliyle Yapıt'taki zaman yokluğunun zamanının, farklı-zamanlıktan ya da Başka'nın ötedeki zamanından, ya da Aynı'nın eş-zamanlılığından, ya da bütün bunların yapısından nasıl ayrıldığını ifade etmek gerekecek. Öyle görünüyor ki, Başka olarak Yapıt Blanchot'nun deyişiyle henüz ve artık dünyanın olmadığı bir yaşamsızlıkta, bir öncesi-olmayışta, geçmişe götürülemede, yüzleşme yokluğunda hüküm sürer. Yazarın onu bir sonradan ortaya çıkarışını ve ifşa edişini elinde barındırdığı oranda Yapıt'ın çağrısı, an-arşik etik etiğinin adalet ve İyi çağrısına uygun düşmez. Tam tersine bu çağrı çoktan-geçip gitmiş ya da önce-olandan değil; şimdide hep sonra olacak olandan ya da gelecekteki şimdide her zaman şimdi'den önce olacak olandan haber verir. Yapıt, adeta şimdide geçip gidecek olanı durdurur, onu hiçbir zaman gelmeyecek bir gelecekte geçip gitmişliğe mahkûm eder.

O geçip gidecek olan böylece hiçbir şekilde geçip gitmiş olmaz, ama başkalığın bu ekonomisi onu yine de kendi içinde insansız bir gelecekte çoktan-geçip-gitmiş olana doğru yönlendirir; ama tam da bu yönlendirme şimdiye değil geçmişe gitmeyeceğinden, asla geçip gitmiş olmayacağından ifşanın da ifşasızlığın da insani deneyime beliren yönlerini örtbas eder. Geçip gitmedeki ifşasızlığın zıttı olarak insanın geçip gideni fark eden deneyimi haline de gelmez. *O bellek olarak geçmişin de geri-çağrılmaz olarak çoktan geçip gitmişin de* [bu durumda ilkinde Batı Felsefesinin, ikincisinde Levinas felsefesinin de] dışında konumlanır. Böylece Yapıt'ın deneyimi adeta *zamanın yokluğunun "gelecek" zamanı*, belki de çoktan-geçip-gidecek olan olarak adlandırılmayı bizden talep eder. Daha geçip gitmemiştir, geçip gitmediği için şimdi'yi kendisinden yoksun bırakarak bile ziyaret etmiş değildir, yan yanasız bile olsa, eş ya da farklı zamanlı dinamikler içinde bile şimdi ile bir rastlaşma yaşamış değildir. Yüzleşmenin gelecekteki olanağı hep gelecekte kalacağından Yapıt'ın Başka olanı hep sonsuz yabancılık, saf temassızlık olarak kalır. Yapıt, böylece başkalığında hep ötede

kalan, hiç yaklaşmayan çoktan-geçip-gidecek olanın, henüz ve artık dünyanın olmadığı yerin ekonomisidir. O adeta hiçbir zaman gelmeyecek gelecekteki geçmişin çoktan geçip gidecek olan Tanrı'sıdır ve adeta başlatıcı olanın an-arşıklığı kadar yoğun bir şekilde, yaşam-sonrası, köken-sonrası ve insanlığın bütün ekonomilerinden ayrılmış Gelmeyecek Gelecekteki başkalığının Tanrı'sıdır. Yazarın ortaya çıkardığı bu Tanrı, belki de başkalığın ekonomisinde bundan böyle üzerinde durulmayı daha çok hak edecektir çünkü o yazar-ben'in, onu tanımayacak bütün gelmeyecek geleceğin geçmişleri adına bile olsa, kaynak olduğu, ben'in kök-olduğu bir gelecek Tanrısının rüzgârıdır. Esintisinde hiçbir zaman kendisine tapılmasını buyurmayacak Tanrı. Belki de bu buyurmayışın yolunda, Levinas'ın Tanrısının karşısına çıkabilecek yegane Tanrı, ilkin kendi eserlerinin toplamı olarak Yapıt, sonra da diğer Yapıt-lar olacaktır. Belki de Derrida'nın sorduğu ve sadece sora-durduğu o susturucu "Kavramın Şiddetinden Geçmeyen Yasasız bir Etik Var mıdır?"⁴⁰ sorusuna yanıt veren Başka olarak Yapıt'tan başka bir şey değildir. Öyle demeye çağırır ki bizi, ona sanki "Gelecekteki Söyleme" demeye çağırılırız ve onda şiddet bize hiçbir zaman dokunmadan kalır: "Nereyesiz Söyleyecek'lerde"⁴¹ ...

ζ

Nereyesiz Söylemenin, gelmeyecek gelecekteki geçmişlerinin Tanrısı'nın, şimdi'nin bu son tutulmuşluğunda bize yansıdığı Levinas'a, Levinas-ben'e, onun farklanan eş-zamanlılığına ve sonra da çoktan-geçip-gitmiş olan Yapıtının Söylemesine, her zaman bizi vuracak, bizi delip geçecek olan Yapıtının gelmeyecek gelecekteki geçmişlerinin söylemelerine, bu en büyük insani gizemlere selam olsun. Bu selam, yalnızca çoktan-geçip-gitmiş olan etiğin etiğine değil, her zaman çoktan geçip gidecek olan –bu nedenle, şimdi'nin tanık olduğu ya da olmadığı şekilde hiçbir zaman ondan geçmeyecek olan- Yapıt'ın insandan çıkan ama insani-olmayan etiğine de gönderilmiştir.

Levinas'ın her zaman çoktan geçip gidecek olan olarak kalacak Yapıt'ına ...

Yapıt'ın zamanda ortaya çıkan ama hiçbir zaman zaman-da olmayan biricikliğine:
O'nun...

⁴⁰ Derrida, yakın bir Levinas okuması olan Ş.M'de şunları söylüyor: "Levinas bize yalnızca yasadışı bir etik önermeyecektir, cümlesiz bir dil de önerecektir. Yüz sadece bakıştan ibaret olsaydı tamamen tutarlı olurdu bu. Fakat yüz sözdür aynı zamanda; ve sözün içinde ihtiyaç çığılığını arzusunun ifadesine eriştişen şey cümledir. Oysa belirlemeyen, yani kavramın şiddetinden geçmeyen cümle yoktur. Şiddet dile getirilen eklemlendirmede ortaya çıkar. Ve eklemlendirme de ancak varlığın (ilkin kavram-öncesi) dolaşımıyla açılır (s. 143)."

⁴¹ Türkçe'nin kimi yeni olanaklarını da edimselleştirmeyi denediğimiz bu yazıda, Söyleme, bu isim-filil şimdi'deki isim olarak düşünülmesi ve belki de "Söyleyecek" sözcüğünün yeni bir isim halini gündeme getirmesi felsefe dilimize farklı bir ufuk getirebilir. Bizim tasarımıımız açısından Söyleme'nin gelecektekileşmiş isim hali olarak düşünülebilir "Söyleyecek".

Gerard Bensussan

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

Levinas'ın şu seslenişinden, şu hitabından başlamak isterim: “Gerçekten insani olan, –bu kelimededen ürkmeyin- aşktır...”¹ Tam bir gözü pekliğin ve alçakgönüllülüğün birbirine karıştığı benzersiz tarzıyla, Levinas aşk ile insaniyi; tonu kati ve neredeyse vasiyet kabilinde olan bir söyleşide iç içe geçirir. Bunu da, hemen, hitap ettiği filozofun muhtemel ürküntüsüne konuşarak ve onu uyarmaya çalışarak yapar. Aşkın son tahlilde “gerçekten insani” tek şey olması, gerçekten de kendisinden ürkülecek ve hafife alınamayacak bir önerme. Gerçekten-insani'nin, ağza sakız edilmiş, beş paralık olmuş ve aynı zamanda dillerden düşmeyen şu aşk “kelimesi” ile adlandırılabilmesi, işte bir başka öngörülebilir bir geri çekilme, bir çekingenlik kaynağı. O halde bu ihtiyatı çok ciddiye almak gerekir, yine buna da, der Levinas, hakkını vermek ve derdimizi bununla anlatmak gerekir –hem zaten bu ürküntü de, ona aitti. Ama ilke olarak ve köküne kadar, ürküntünün ötesinde insanın insanlığına gitmek lazım gelir. Geri çekilmek yerine ilerlemek gerekir. Aşk karşısında ürküntüye kapılan aklı zorlamak gerekir, ama aynı zamanda bir adım [vakit] sonra, sözcüğün tam anlamıyla felsefenin hizasına [zamanına/vaktine] gelince oraya geri dönmek gerekecektir. Bu düşünce stratejisini ve aşkın zorladığı ve filozofa dayattığı bu pragmatik retorığı Levinas her zaman benimsemez. Bu ürküntüyü, dediğim gibi, bizzat kendisi tanıır/hisseder. Pek çok metinde, ihtiyatlı davranır ve elini 1985'teki mülakatta olduğu gibi hemencecik açık etmekten çekinir. Demek ki, gidip bu ele bakmak ve kendimize şu soruları sormak için bir sebep daha: bu etik düet, kendisi de bireştirilebilir [sentezlenebilir] olmayana (Levinas'a göre bu tam da “insanın insanlığı”dır) bağlı olduğundan, gerçekten-insani olana bitişik bir “aşk” düeti midir? Aşka özgü yüz yüze, etik düet için betimlenenle aynı asimetrik yapıya mı uyar? Peki, sonunda, aşk etik bir boyuta sahip midir? O zaman burada, bu sorular benzerlik arz edebilse de, kesinlikle bir duygulanım (*affect*) benzerliği değil, yapısal bir türdeşlik/benzeşlik söz konusu olurdu. Bununla birlikte bu metnin altında yatan hipotez, her iki durumda da, “etik”in ve “aşk”ın, genç Levinas'ın dikkat çekici bir ifadeyle “*zamanın bedensel anla/tı/mı*”² diye adlandırdığı şeye bağlantılı (angaje) olduğunu ileri sürmekten ibaret olacaktır.

Bu “aşk” sözcüğü neden filozofları ve felsefeyi ürkütür böyle? Levinas'ın 1985'te yaptığı mülakatta haber vermek/uyarmak istediği ürküntüyü nasıl anlamalı ve nereden gelir bu ürküntü? Öncelikle bu aşk sözcüğünün her daim karşıt anlamlı iki bileşenden oluşmuş (*ambivalent*) bir kullanımı olduğunu belirtmekle başlanabilir. İlk bu kelimenin hiper-felsefi karakterini gözetmek gerekir. Platoncu kaynağı onun saygın haysiyetine işaret eder, ki bu da, bizzat felsefe kelimesinin sevgiyi bilgelik sevgisi olarak *ihtiva etmesi* olan bu çok basit küçük şeyi teyit eder. Bu ihtivanın kendisi muğlaklığı içinde çok manidardır;

¹ Entretien de 1985 avec C. von Wolzogen, trad. A.David, *Critique*, n°93, printemps 2007.

² *Carnets de captivité et autres inédits* (CC), *Œuvres* I, Grasset, 2009, s. 186 (vurgu bana ait).

zira bir yandan onu *philia*³ olarak belirtir, öte yandan da, hem onu bitimsiz bir arayışta –bir kaçış, “asla sahip olunamayacak olan” a doğru bir sorti- durmadan aşarak/taşırarak, bir “bilgelik” içinde çerçeveler. Hatta aşk/sevgi ile felsefenin ilişkisi meselesinin kendini bütünüyle, Pisagorcu icadı içinde dilsel olarak kurulduğu haliyle *felsefenin doğasının* ve sınırlarının tetkikinden hareketle belirlenmeye bıraktığını söylemeye kadar bile gidilebilir. Aynı zamanda, bu aşk kelimesi, infra- ya da meta felsefi düzlemlerde, edebi, poetik, mitolojik, dini olarak açılıp yayılır ve psikopatoloji ile mutluluk arayışı arasında gündelik hayatta yoğun biçimde hüküm sürer. Felsefenin doğuşunun hemen, oluşturuca olarak, üstün gelmesi raddesinde *aşırı* felsefi olan aşk demek ki esasen felsefede *eksik bulunan* simges[elliğ]i içinde lekelenir çünkü o en beylik mekândır/sözdür, hatta en üst derecede umumi mekândır; popüler dergilerden en ağza sakız şarkılara ve nakaratlara kadar *doksa* (kanı)’nın tüm çeşitlerinin en direşken uzamıdır/sahasıdır. Aşırının (fazla olanın) eksik bulunana [ifratın tefrite] karıştığı bu garip statü, felsefi olarak aşk üstüne tefekkür etmeye girişen kişiyi, kullanımda ve tematizasyonda belli bir ihtiyatlılığa mecbur eder. Bu teorik temkinlilik, bir çekingenlik ya da ürküntüden değil, ama aşkın patlayıcı gücünün canlı kesinliğinden ileri gelir. Bu, bu denli tehlikelerle dolu bir alanda maceraya atılan felsefi girişimin meşrulaştırılmasını ve dolayısıyla negatif olarak belirlenmesini gerektirir.

Böylece, *Autrement qu’être*’de, Levinas, aşkın, burada daha kesin olarak söylersek « öznenin başkası için»inin ; “*bir bilmem hangi aşk*”⁴, bir doğal hayırhahlık ya da bir kurbansal itki, bir eğilim ya da bir arzu olmadığını kesinlikle belirtir. Aşk, yüz-yüze’de patavatsızca ikamet eden etik fazlalıktır ve her tatmin üstündeki, eşit ve farksız barış üstündeki, anonim bireylerin çokluğu türünde basit genişleme olarak anlaşılan her toplumsallık üstündeki taşmayı taşır/sağlar. Aşk yegânenin *kimliksiz biricikliğinin mecazıdır*. Seçilmiş olarak yegânenin ve sevilen olarak yegânenin, istenilen [gereken] olarak yegânenin ve mutlak surette başka olarak yegânenin. Onun en mahrem anlamlılığını karakterize eder. Aşk aynı ve başkayı “sevilenin gizemli fazlası” ile “ilişki” içinde bağlar ve çözer⁵. O zamansallık yoluyla bütünleştirmenin bozulmasının bir kipidir zira “bağ”ı, olası bir ilişki(nin) çözülmesinin daimi taşıyıcı olan bir vaade (geleceğe) yansıtır. Aşkın “bilgeligi”, kendini, “hep sevilen”, “hep vaatedilen” hakikatin gelecekleştirilmesinde [geleceğe bırakılmasında], aranılmasında allak bullak etmektedir. Levinas’ın bilgelik sevgisinden sevginin bilgelğine dönüş yapması, felsefenin vaktinin/ zamanının biçim bozumu olarak; felsefenin, aldatmaca ya da kılık değiştirmiş olmayan bir devingenlikte, bizzat hakikatin tahriflerinde ve kaymalarında (onun çoğul, çoklu, farklı-zamanlı (diyakronik), sentezsiz “zamanları”), dendiği gibi⁶, yaşanmış tüm tecrübeleri zenginleştirmek yerine bozan seyahatlerinde onarılması/ düzeltilmesi olarak anlaşılmalıdır. Başka bir deyişle, bu dönüş, hakikat sevgisi olarak sevginin hakikati hipotezinden hareketle okunmalıdır. Hakikat arayışının, philo-sophia’nın ancak bizzat devimin, arayışın, onun hatırlanmayacak kadar eski [bellek-dışı] izinin ve zamansal yol boyu çizgisinin [tracé] çok zamanlı hakikati olabileceği anlaşılır anlaşılmaz kabul edilebilir hale gelen bir

³ Aşk/Sevgi kelimesinin farklılaşmış belirlenimlerine (*philia*, *agape*, *eros*; pratik sevgi, patolojik aşk, vs.) girmeyeceğimi belirtiyim, çünkü söz konusu olan, tüm bu belirlenimleri kucaklayan ve çözen, zamansal aşırılık/taşma devimini yeniden kavramaktır.

⁴ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (AE), éd. poche, s. 198 (vurgu bana ait).

⁵ TP “Paix et proximité” in *Les cahiers de la nuit surveillée*, n° 3, Verdier, 1984 (textes réunis par J. Rolland), s. 343. Bu “ilişki”, savunmasız sergilenişin arı yoksunluğuna bir uyanış ya da bir yanıt olarak “biçimsellikten arındırılmış [biçim bozuma uğratılmış]” ve analiz edilmiştir.

⁶ Levinas’ın bu olağanüstü cümlesi için bkz. *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, s. 211: “Yaşamımızın en büyük ‘tecrübeleri’, doğrusunu söylemek gerekirse, asla yaşanmamıştır”.

önerme[dir bu]. Bilgelik sevildiği için var değildir felsefe ya da her halükârda sadece bilgelik sevildiği için değil. Felsefe var, çünkü sevilen bilgelik daima-daha baştan aşktır/sevgidir, bütünlüğü bozulmuş ya da ekleminden çıkarılmış -philo-sophia- bağ olarak, bilgeliliğin vaatte zamansallaştırılması olarak [aşktır]: söylenenin söylemenin anlamına indirgenmesi vasıtasıyla, söylemenin, yine ve her zaman indirgenecek söylenene terk edilmesi vasıtasıyla vaad edilmiş hakikat olarak felsefe. Felsefe bilgelik sevgisi olarak felsefedir. Ama o, ancak, [pek]çok zamanlı hakikatin vaatler yarışı içinde, yani sevginin bilgeliliği olarak böyle bir felsefedir. Hatta hatta, o, ancak, hakikatin ek bir zamanı içinde kendi vaadiyle oylum kazanmış/genişlemiş bir hakikatin ek bir zamanı içinde bilgelik sevgisi olarak felsefedir, o ancak “aşkın hizmetinde sevginin bilgeliliği”⁷ olarak böyledir.

Aşk o halde, bir biricikliğe göre mesafeyi, yakınlığı ve zamanı bağlayandır; tam da bağı, bağı çözülmesinin ve yeniden bağlanmasının “pek çok zamanı” içinde durandır. Sadece geçerken, her ne kadar bir ekol yakınlığı olduğu savunulamasa da, Levinas’a komşuluğu bence şüphe götürmeyen iki düşüncedeki iki dayanak noktasını hatırlatmak isterim.

Önce Schelling. “Aşkın sırrı” yazar Schelling, 1809 tarihli İnsan Ögürlüğünün Özü üzerine Araştırmalar’ın [Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit] çok dikkate değer bir formülünde, “aşkın sırrı, herkes kendi için olabilecekken böyle olmayan ve biri diğeri olmadan olmayan (kişileri) bağlamasıdır”⁸. Bu aşkın sırrı, Levinas’ın geri dönen tarzda onun “gizem”i diye adlandırdığı şeye oldukça yakından tekabül eder. Gerçekten de, her herkes-kendi-için-olma’yı yerinden eder. Bağısız olmaktan çok daha eski bir anlamı öne çıkararak bu olasılığı çözer, onun bir diğeri olmaksızın ol-a-ma-maktaki kudretinde bağlar. Daha fazla yorum yapmayacağım.- ama burada, Frankfurt’taki genç Hegel’in eserlerinde bulunabilecek olan, aşk yoluyla ayrılma-ortadan kaldırma ontolojisinden çok farklı, Schellingci bir aşk metafiziğinin nüvesi bulunmaktadır. Bu metafizik tam olarak, başka bir yegâneyle ilişkinin ve zamanın bağı olarak anlaşılan dar anlamında, etik düğümü hedefler. Schelling düşüncesinde, aşk’ın metafiziği doğrudan, kavrama karşı güç ve Dünya Çağları’nın [Die Zeitalter] açıkladığı gibi, her “etik mülhaza”nın etkisi olarak zaman sözcüğünde tercüme edilir.

Ardından Rosenzweig. *L'Etoile de la Rédemption*’un [Der Stern der Erlösung, 1919] üçüncü bölümünde Biz’den bahsettiği zaman, başka şeyler arasında şunu da kaydeder: bu çoğul kişiye tekabül eden gramatik durum, yönelme durumudur. Yönelme durumu gerçekten de doğrudan bir nesneye, her geçiş ve her dönüşlülüğe doğru her diyalektik geçişliliğin önünü kapar. Yaptığı sadece bir asla çevrimsel ya da karşılıklı olamayana-verme içine dolaylı tümleç sokmaktır (1985 tarihli söyleşide, Levinas, aşkın anlamının ta kendisi olacak “karşılıklı-olmama” üzerinde özellikle durur). Yönelme durumu Rosenzweig’a göre başkasına yapılan bağışta “bağlayan, bir araya getiren”dir⁹. Biz topluluğu öznel ve nesneleri ne de hatta Ben’leri ve Sen’leri bütünleştirerek kurulamaz. O, bağlayan, çözen, yeniden-bağlayandır. Rosenzweig’in sık sık yazdığı gibi, Kurtulma’nın [Rédemption], *Erlösung*, anlamı tam da budur. Ekleme gerek ki bu bağlayan, zamanın kendisidir, gelecek tarafından zamansallaştırmadır: Biz kendi birliğinin/uyumunun öncelenmesinde “mutlaka

⁷ AE, a.g.e., s. 253.

⁸ (Œuvres métaphysiques, trad. Courtine/Martineau, Gallimard, p. 189 / SW, VII, 408.

⁹ *L'Etoile de la redemption*, Seuil, 2^{ème} éd., 2003, s. 327

geleceğe kalır” zira aynı zamanda - konuşulduğu kadar “konuşan”, “asla en son [olmayan]”- bir söz de olan bir ezgi tarafından taşınır¹⁰. Aşk ya da bağ dilsel güçlerdir ya da zamanın kuvvetleri. Schelling bunu harika biçimde söyler: “Aşk geleceğe doğru bastırır/acele ettirir, zira geçmiş sadece aşk sayesinde terk edilir. Nostalji ise geçmişe sarılır, ilk birliğin aranışı ve fiili aşkın eksikliğidir. Neşe şimdidedir: zaman nostaljiyi olduğu gibi neşeyi de bozar, o yalnız aşk’ın müttefikidir”.¹¹ Ola ki –ve felsefe tarihinin tüm yüz(ey)leri Schelling tarafından telkin edilen üçlü zamansal girişe göre kolayca sıralanabilirdi- “nostaljik” felsefeler, “şen” felsefeler ve “sevgi dolu” felsefeler varsa, kuşkusuz Levinas’ın felsefesi üçüncü türe aittir, kendilerini zaman tarafından “bozulmaya” bırakabilecek ve onun “müttefikleri” olan düşünceler.

Köküne kadar bir zamansallık yatkınlığı –ki bu Levinas’ta sabittir- oluşuyla aşk’ın “gerçekten insani” sini, 1935 tarihli aynı başlığı [Kaçış] taşıyan gençlik denemesinde bulduğumuz haliyle kaçış mefhumuyla ilişkilendirmeye çalışmak isterim. Oraya da göndermeler yapacağım için, *Carnets de captivité* [Tutsaklık Güncesi]’ndeki pek çok *işarete* bunun açıkça aşkla ilişkilendirilmiş motifleriyle karşılaştığımızı ekleyeyim ki zaten, ve haklı olarak, bu güncelerde kaçış, yürüme, volta atma, istenilen yere gitme özgürlüğü ile ilişkilendirilir. Kaçış bence genç Levinas’ta bir özgürlük düşüncesinin ya da, âdeta kendiliğinden, kendini bir ontoloji formu olarak sunmayı reddeden kurtuluş düşüncesinin motifini, hatta kavramını teşkil eder: “varlığın koyuluşu”nda¹² mutlaka/basitçe “isyan ettiren” vardır. Bir özgürlük düşüncesi, köküne kadar zamansallık içinde demir atmış bir arzu figürü olarak bu rette aranır. “Bence, zaman varlığın temelidir”¹³, diye yazar Levinas tutsaklıkta ve arzu kendi yaşamını –yani, *De l’évasion*’un dediği gibi “*excedance*”¹⁴ını- işte bu demirlemeden alır. Cinselleşmiş ve cinsel yükü de dahil, *Tutsaklık Güncesi*’nde öylesine vurgulu olan, aşk, aslında ontolojiyi dize getirebilen/karşı koyabilen tek temayı teşkil eder –işte bu da Levinas’a has felsefe yapmanın kendiliğinden harekete geçirdiği ilk özelliktir. Bir ön koşul sağlanmıştı. Bu derinlemesine tefekkür edilecekse, aşk kendini ilk iş olarak « antik anlayışı »nın dışında tutmalıdır; yani her bir ve erotik kaynaşma ontolojisini aşarak, « erosun aşılamaz ikililiği»¹⁵ ile dolambaçsız bir şekilde yüzleşmelidir. Aşk sözcüğün tam anlamıyla bir kaçıştır, «bizzat kendinden çıkma [ihtiyacıdır], en radikal, en bağışlanmaz zincir(lenmey)i, [yani] benin bizzat kendisi olmasını kırma ihtiyacıdır»¹⁶. “Aşkın bizzat temeli”, “cinsellik”[tir], diye hemen ekler Levinas, hem de bu doğrudan denkleğin « başkasının ikililiği ve gizemi» olduğu [meselesine] geri dönmek ona gerekli bile görünmez –zira bu, “egonun, bendeki aşk’ın dışında tanımlanma[masıyla]”¹⁷ ilişkilendirilmelidir. Bu işaretlerle biçimlenen bütün,

¹⁰ *Ibid.*, p. 329.

¹¹ *Les Âges du monde*, trad. P. David, PUF, 1992, s. 104.

¹² *De l’évasion* (DE), éd. de poche, introduction de J. Rolland, 1998, s. 122. Geniş biçimde açıklanması gereken kısa bir öneri ekleyeyim: Levinas’ın konumu uzun bir süreyi kapsayan felsefi bir alış veriş içine yerleştirilebilir ve yerleştirilmelidir, ki söz konusu uzun süre, en azından, “varlığa dayanamayan” Hegelci güzel ruh eleştirisinden, ontolojik ve teolojik bir “selamet” yeri olarak anlaşılan tarih karşısında basbayağı bir tevekküle varan bu tipteki her tahammüle dair İkinci Zamansız Düşünceler’de formüle edilen Nietzscheci redde kadar uzanır.

¹³ CC, éd. cit., s. 134.

¹⁴ Kendinin, herhangi belirli bir yörünge olmaksızın, kendisini sınırlayan varoluşun ötesine kaçma arzusu. Ex (dış, dışarı) ve *trancendance* (aşkınlık) kelimelerinden bozma bu kavram aşkınlıkla, aşmakla aynı şey olmayıp varlıktan gayri iradi bir kaçma ihtiyacını belirtir. Varlığa bir mesafe alma (*distance*) hareketi olduğunu söylemek de yanlış olmaz. (ç.n.)

¹⁵ *Ibid.*, s. 114 ve s. 190.

¹⁶ DE, s. 98.

¹⁷ CC, s. 114.

Levinas'ın büyük ve asli felsefi sezgisinin göstergesi olarak sarihtir –ama bu, onun girdisinin çıktısının aydınlatılması zorunluluğundan bağışık kılmaz, tam tersine [bunu mecbur eder] Her şeyde önce söz konusu olan, ontoloji-varlık-Bir [şeklindeki] “antik anlayışa” zıt olan aşk-kaçış-zamansallık yayını daha iyi anlamaktır. Burada sadece, *De l'évasion* [Kaçış Üstüne] ya da *les Carnets de captivité* [Tutsaklık Güncesi]'nde bulduğum ve bu düşüncenin bir tür değişmez kaidesi oluşturduklarını saptamamla çarpıldığım iki üç şeyi hatırlatmak isterim. *Totalité et infini* [Bütünlük ve Sonsuz] ile *Autrement qu'être* [Olmaktan Başka Türlü]'yü ayıran düzlem farklılıklarının stratejik anlamda tayin edici niteliğinden hiçbir şey atmaksızın, bu gençlik metinlerini okurken, büyük sezgilerin hızla ham halden çıkıp, sürekli olarak Levinas'ta bir tür düşünce takıntısını besleyeceklerini düşünmemek elde değildir- bunu tabii iyi tarafından söylüyorum, yani Heidegger'in, Schelling konusunda, büyük filozofların tüm bir felsefi yaşam boyunca tek bir düşünceyi işleyen, dönüştüren ve sınır içine alan insanlar olduğunu açıkladığı anlamda.

İlk tortu, tabiri caizse, kaidenin kaidesi: varlığın temel olayı, varlık/olmak değildir, varlığın dışına, “olma olgusunun yeterliği”¹⁸nin dışına “kaçış ihtiyacı”dır. Bu ontolojik yeterlik ve kararlılık/istikrar “burjuva”yı karakterize eder. “Burjuva”, gerçekten de, “geleceği dert eder”, çünkü onun için gelecek “sahiplik kurduğu şimdinin kabul edilmiş dengesini bozmakla tehdit eder”.¹⁹ Genç Levinas'a göre, burjuva ruhu, kendisi daha baştan biriktirilmiş bir zenginlikte toplanan geçmiş olan bir şimdiyle geleceği bütünleştirerek geleceğe karşı korunmanın bir biçimi olmaktadır. O halde «burjuva» bir zaman kategorisidir; zamansallıkla, onun varlıktaki temsiliyle benzersiz bir ilişki tesis etmek isteyen varoluşun bir kipliğidir. Tam aksine, “varlıkta ağırlığı bulunandan uzaklaşmak”, “çıkma” söz konusu olacaktır/gereklidir. “Bu çıkış kategorisi” diye yine de ve çok ince biçimde Levinas, “asla bir zamanın dışına çıkış”²⁰ değildir. Zamandan çıkılmaz, varlıktan çıkmak için zamanın fasıllarına nüfuz edilir. Bu bakımdan, Aşk, kendini zamanın fasılası olarak açışıyla (tıpkı ihtiyacın uzamda bir fasıla/mesafe anlamına gelmesi gibi²¹) varlığın mevcudiyetini askıya alır ve kısmen çıkmak ihtiyacı tarafından taşınan vaade, bir insani mutluluk ve saygınlık ideali vaadine katılır.²²

İkinci tabaka, âdeta: varlıktan çıkmak ne anlama gelir? [sorusudur]. Tüm Levinas okuyucuları bunu bilir: söz konusu olan her şeyden önce kendinden çıkmaktır, kendine-perçinlenmiş varlığından çıkmaktır. Daha az açık ve kuşkusuz daha sorunlu bir noktayı vurgulamak isterim. Bu çıkışın bizzat adı, aşk ya da insani'dir, gerçekten insani, zira *Eros*, yine *Totalité et infini* ²³ [Bütünlük ve Sonsuz]'un çözümlemelerinin gösterdiği gibi bu tıka basa doluluktan kurtarır. 1935 tarihli metnin üzerinde durduğu kaçış örneklerinde (boğuntu/bulantı, utanç, bedenine sığmamak [bedeninde/varlığında rahatsız olmak], haz özel bir yer tutar. Çünkü, diğer figür durumlarında olduğundan çok daha fazla, onun zamanla doğrudan doğruya bir bağı/ilişkisi vardır. *De l'évasion* [Kaçış Üstüne]'de hazza dair çok derin ve kökten biçimde hedonist/hazcı olmayan bir tefekkür bulunacaktır; yani bu haz yoluyla varlık tözünden boşalır, [yükü] hafifler, serpişir/dağılır/yayılır. Levinas buradan hareketle, hazı, an içinde bir konsantrasyonda [özeklenme/yoğunlaşmada] köklendiren savı tartışır. Bu savı, zamansal bir karşı-savın karşısına koyar. Hazda, diye yazar, an, “bizzat

¹⁸ DE, s. 106 ve s. 93.

¹⁹ *Ibid.*, s. 92.

²⁰ *Ibid.*, s. 96-97 ve s. 101.

²¹ CC, s. 129.

²² DE, s. 99.

²³ *Totalité et infini* (TI), éd. de poche, s. 303.

kendini bir terk etme, bir yitme, bir kendinin dışına çıkma, bir vecd içinde”²⁴ parçalanır/ bölünür, bir kaçış –varlıktan bir özgürleşme[dir]. “Hazzı hal seviyesine düşüren ve onun ihtiyaç tasasına/rahatsızlığına sağladığı kaçış vaadinin gerçekleştiği haz devimini gizleyen”²⁵ metafiziklere karşı; boş ve dolu, eksiklik ve dünya, ihtiyaç ve gerçek metafiziklerine karşı ve çok daha sonraları ve aynı ilham minvalinde²⁶ anımsatılan “tatmin modellerine” karşı, kısacası “antik anlayış”a karşı, Levinas, hazzın varlık formlarını kırmasını, dediği gibi, onun bir “kaçış” olmasını öne çıkarır. Söz konusu kaçışın “başarısızlığa uğradığı”²⁷ doğrudur. Ama bu başarısızlığın anlamı konusunda yanılığa düşmemek gerekir, onun Levinas’ın kaçış diye adlandırdığı şeyin bizzat doğası tarafından aşırı belirlendiğini göz önünde tutmak lazım gelir. Kaçış, gerçekten de, “nereye gidileceğini bilmeden bir çıkış girişimini... bu girişimin bizzat özünü nitelendir(en) bilmezliği”²⁸ belirler. Bu ana gerekçe göz önüne alındığında; Levinas’ın orada bize kaçışın nasıl mümkün olduğunu göstermediği ve ihtiyaç olarak kaçışın ötesine gitmediği bahanesiyle, gençlik metnini basit bir taslak, arkadan gelecek olanın tamamlanmış bir nüvesi olarak okumak da beyhudedir. Elbette kabaca söylersek, bu kesinlikten yoksun değildir çünkü *De l’évasion* ile birlikte programlı bir sezgi, sonraki eserlerin çok farklılaştırılmış [grafik] eğrilere ve vurgulamalara göre açacağı, kaçış, çıkış, çıkma ihtiyacı [temalarını] yerli yerine koyar. Ancak söz konusu olan, kaçışın mümkün olup olmadığı ve nasıl “başarı”laceği değildir. Firar etmek için bir plan yoktur. İhtiyaç olarak kaçış ve kaçış olarak ihtiyaç 1935 tarihli metinde benzersiz bir “fenomenoloji” uyarınca birbirine geçer ve karşılıklı yönelimsellikleri her çıkış erekselliğinin yolundan sapar ya da bu erekselliğin yöneyselleştirmesini bozar. İhtiyaç, diye yazar Levinas, “sınırlı varlığın bütünsel tamamlanışına/gerçekleşimine, tatmine değil, kurtuluşa/özgürlüğe kavuşmaya ve kaçışa yönelmiştir”.²⁹ Kaçışa gelince, ki burada işaret edilen “yöne” karşı, [kaçış], kaçış ihtiyacına kronolojik [zamansal] ve lojik [mantıksal] bakımdan altgüdümlü değildir. O bizzat varlığın kendisini önceler. Bir anakronizm kullanmak gerekirse, “ön-kökensel olarak”, burada keşfedilecek olan; bizim «arı olmanın arı deneyimi»³⁰ içinde bizzat kendimize perçinli/ çakılı kalmaktaki ilk imkânsızlığımızdır. “Olma olayı” ifadesinin anlamı budur. Bir olay; kendi olanağından ya da fiiliyata/eyleme geçme olarak ontolojik olanaklılaştırılmasından önce gelen bir fiiliyattır. İşte bu sebeptir ki Levinas, *Tutsaklık Güncesi*’nde kısa ve özlü olarak şunu not eder: “varlık olmayan bir şeye kaçış”³¹, kesinlikle varlıktan varlığa gitmek olmayan ve adının “aşk” olduğu konusunda bahse girilebilecek bir kaçış.

Bir kimyager terimi kullanırsak, aşk ile etiğin izolojisini³², Goetheci seçimli yakınlıklara yansımaları içinde sorgulamanın zamanıdır. İşimiz, farklı bileşenleri bir araya toplayan bir aynı yapıyla. Her ikisini de gerektiren öznelğin yapısı *ikilidir*, bir yüz yüze’de söz konusudur, aşkta radikal biçimde kaynaşımsal-değildir, etikte hiçbir tür geri çevrilebilirliğe açık değildir- her halükârda, *Bütünlük ve Sonsuz*’un dördüncü kısmının ilk cümlesinden itibaren söylendiği gibi “ayrılık ortadan kalkmaz”. Demek ki bu yapı derin biçimde *asimetrik*dir. Levinas’ın

²⁴ DE, s. 109.

²⁵ *Id.*

²⁶ *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, 1992, s. 172.

²⁷ DE, s. 110.

²⁸ *Ibid.*, s. 104.

²⁹ *Ibid.*, s. 120

³⁰ *Ibid.*, s. 116

³¹ CC, s. 175.

³² İzoloji: Kimya. İki farklı bileşik için karbonlu yapı benzerliği. (ç.n.)

yaptığı Proust okumasından elde tuttuğu şey budur; başkasının mutlak bilinemezliği, düetin birbirinin yerini alamayan “bileşenler”inin yapısal bir ikame edilemezliğinin belirlendiği, sevilenin nüfuz edilemez gizemi. Bu asimetrik yapı geçişsizdir, Rozenzweig’i yinelersek denilebilir ki “[dilin] yönelme durumu”dur ve böylece en üst derecede *edilgindir*, her edilginlikten daha edilgin ve her kayıtsızlık edilginliğinin tam berisinde, etkin aşmaya (*Aufheben*)³³ yol açmayan (*sans relève*) acı çekmedir/maruz kalmadır. Kabul edilmiş aşkın aşkının benmerkezcilleşmiş figüründe bile, yani edilgin geçişliliği bir şekilde öznenin eylemliliğine dönüştürme girişiminde, az yukarıda betimlediğim yapı yeniden sergilenir/açılır. *Bütünlük ve Sonsuz*, zaten anılan kısım IV’de, aşkın muğlaklığını ya da «erotğin ikircilliği»ni kesin hatlarla çözümler. Okşamanın ve kösnüllüğün fenomenolojik tetkiki sayesinde, aşkın sürekli olarak, fırarın kendi’nin hapsedilmesine geri dönme tehlikesine açık olduğu görülür; yani aşk tükenir ya da aşkın aşkına düşer ve onun için taşınan aşk tarafından tözsel olarak yeniden bulunan ve rahatlatılan kendi’ye varır. Ama bir noktaya dikkat etmek gerekir: Her halükârda söz konusu olan asla bir niyet/yönelim değildir ne de bir bencilliktir. Kösnüllüğün öznesi bir başkanın kendisi’dir, bizzat kendinin kendisi değil.³⁴ Zira aksi takdirde erotiğin muğlaklığı ve ikircilliği daha fazla ayakta kalamazdı. Levinas’ın jesti burada; erotik olanın, etikle her izolojik yakınlığın kökten biçimde engelleneceği, kendine has bir yönelimselliğe indirgenebilmesi yönündeki her olasılıktan kaçmanın yolunu bulur ya da bunu kısa keser. Bundan ötürü, kesin bir kabul içinde, arkadaşım Jacques Rolland’ın *De l’évasion*’a yazdığı girişte salık verdiği gibi, düzlem farklılıklarını Kierkegaardcı anlamda evrelere ayırmak mümkün değildir. İzolojik yapı, teorik bir paradigmadır. Betimlemek bakımından, Levinas’ın bizi erotik evreden etik evreye geçirdiğini söylemekte beis yoktur.

Gerçekten de *Günlükler*’de cinsel aşkın metinde geçtiği yerlerin nasıl gözlemler boyunca belli bir yönde yer değiştirdiği/kaydıği gayet iyi görülür- cinsel olanın toplumsalın kaynağı olarak verildiği “temel ilişki” statüsünden, *Bütünlük ve Sonsuz*’da, bir aşmayı çağırırımış gibi görünen ikircim türleri altında, *Günlükler*’e göre bazen evlilikte, sonra da etikte karşılaşılan “eleştirel” statüye doğru. Yine de yapısal olarak şu savunulabilir ki erotik olanın mahremiyeti, etik yüz yüzenin, en entrikalı ve çoğu kez çözülemez *analogon* ya da *isologon*’udur.³⁵ Bu bana, yüz, yüzleşme ve yüzleşmenin parçası/kesilmesi konusunda çok açık görünüyor. Bana karşı duran/koyan başkanın yüzü tüm başkalarının, üçüncü şahısların hayaleti andıran anonimliğinde parçalanır/kesilir –aksi takdirde beni kendisine yanıt vermeye memur eden bu yüz olmazdı. Sevilenin yüzü de, onu belirleyen olanların ötesinde ve onların dışında kendisi de hayaleti andıran ve anonim olan sevilmeyen varlığın ötesinde biricik bir aşkınlığa, aşkın olarak biricikliğe göre kesilir. Piyangodan “çıkır”. Sevilenin yüzü onu tutmaya çalışıyormuş gibi görünen varlıktan fırar eder. Bir tek varlıksevilir ve bu belirlenim,

³³ Hegel’in çevrilmesi çok güç olan *Aufhebung* kavramını Derrida Fransızcaya *relève* [aşma, kaldırma] olarak çevirmiştir; bkz. “Le puits et la pyramide”, *Marges*, Paris, Minuit, 1972. Ayrıca bkz. “Başlangıç henüz yoktur, ama olmak üzeredir. Yokluktan uzaklaşan varlığı ya da yokluğu kendi karşıtı olarak (ortadan) kaldıran (*aufhebt*) varlığı içerir.”, E. Lévinas, *Ölüm ve Zaman*, Ayrıntı, 2006, ss. 89-90, çev: Nami Başer. “Hegel’in tin adını verdiği şey, bilinçlerin bu karşılıklı takdirinin bu ilişkiler ve bu çatışmalarda muhafaza edilip aynı zamanda aşılmasıdır (*Aufgehoben*).”, *a.g.e.*, s. 98.

³⁴ *TI*, s. 302-303.

³⁵ Burada, Levinas’ta erotik/etik ilişki ile etik/politik ilişkinin karşılaştırmalı bir okumasına girişmek gerekirdi. Adalet’in bizi etik evreden politik evreye geçirdiği söylenebilir mi? Kesinlikle hayır, çünkü birden diğerine geçiş ya da intikal yoktur ve etik her politikadan daha eskidir. Bununla da esere yönlendirmeyi uygun buluyorum: *Ethique et expérience. Levinas politique*, Strasbourg, La Phocide, 2008. Hatta, her ne kadar bunun ortaya koyulması gerekiyorsa da, bana öyle geliyor ki, bu olasılığın üçüncü şahısların “çılgılığına” kulak vermesi zorunlu olduğuna göre, etiğin olası bir “ikircilliği” ile yüzleşmeye kadar gitmek gerekirdi. Levinas, üçüncü şahısların daima daha baştan etiğin sahnesinde olduklarını açıklar, her ne kadar bunlar aynı zamanda bu sahneye kesintiye uğrattığı “giriş”lerini yapsalar da. Daha fazla geliştirmem mümkün değil, ama sadece bir perspektif önerebilirim. .

varlığın bu “sevilen”i, onun tüm ontolojize eden temalaştırmalarını hal eder [konumundan indirir]. *Aşkın ontolojisi yoktur zira “sevilen varlık” bir “varlık” olsaydı, sevilmezdi.* Burada “bir varlık” ne anlama gelmektedir? Benimle birlikte bir tür oluşturan varlık netice itibarıyla etiğin ve aşk’ın, sonsuz, bozulmaz işareti olan gizemden peşinen yoksun kalır. Benimle birlikte bir tür oluşturan bir varlık tüm varlıklar gibi bir varlıktır, bir başka bizzat bendir, ortak-aidiyetin bir varlığıdır, yani onu biçimlendiren ve ona görülür yoğunlaşabilir [plastik] biçimini veren olanların birbiri arasında görünmesine indirgenebilir –bu durumda, bir yüz değildir. Başka bir deyişle, sevilmeyen bir varlıktır, yani kısacası sadece bir varlıktır.³⁶ Bir varlığa yüklenen “sevilen” yüklemi onu varlık olarak bozar ve onun yüzüne yanıt vermemi buyurur bana, böylelikle varlık delinir; kaçışın açık ve uçurumsu/çukurumsu izi. Aşkın ontolojisi yoktur, çünkü tek biriciklik, varlık dışındaki bu biricikliğin gizemli fazlalığı beni, erotik-aşksal ilişkide ya da etik yüz yüze ilişkide işgal ettiğim yeri doldurulamaz yere koyar.

Söylediklerimi, Proust’a göndermede bulunarak tasvir etmek isterim, ki *Günlükler* Levinas’ın ne derece onun devamlı, keskin görüşlü, felsefi bakımdan ilgili bir okuyucusu olduğunu göstermektedir. *Tür* söz konusu olacaktır elbet, ama, dilin söylenen ve söyleme ikiz anlamlılığı içinde; yani kendi “yakının/komşunun yaklaşması” biçimi içinde müsaade ettiği bir hile ve yapmacık/aldatmaca tarzına göre. Swann, Odette için taşıdığı aşktan bir kez çıkınca –ve erişilmez sınır/baş ağrısıyla- şu çok bilinen düşüncelere dalar: “yani benim türümde [tarzım] olmayan bir kadın için ölmek ve hayatımı mahvetmek istedim”. Bir kez aşk geçince, bir kez insani ürküntü aşılmış, bir kez iyileşince, Swann kendi kendine, bir yapmacık/aldatmaca olan bir teselli sunar: Odette, sevilen, ihtiva edilemez benzersizliğinin aşırılığında, hiçbir türe girmez, hele benimkine hiç. Başka bir deyişle, olduğu haliyle Swann’ın aşkını oluşturan şeyin kendisi, Odette’in tür-dışı benzersizliğidir ve Swann’ın benimliğinin hastalıklı eksikliği, şimdi yerini kendinin [benliğinin] gözü açılmış bir onarımına/sağalmasına bırakır. Ancak bu sağalma sadece basit kırılğan ve de bilhassa geçici bir görünüşdür. Yapmacık/aldatmaca, zamanla ve onun «bozmasıyla/rahatsız etmesi» ile birlikte bir yapmacıktır/aldatmacadır. Kendime geliyorum, kendimi toparlıyorum; kaçıştan firar ediyorum, artık beni bir zaman için kendi dışıma koyan şeye bağımlı değilim, benim olanı ve bizzat kendimin kendi mal edinmeye atadığım türe ait olanı belirliyorum –sanki artık zaman yokmuş gibi. Swann böylece “antik anlayışı” yeniden bulur, bu anlayışın modeli ise, olağanüstü kaçış girişiminden korkarak, kendini ona koyvermemek için, gemi direğine bağlanan ve kendini kadirgasında çakılı kalmaya zorlayarak kendi kalan Ulysess’tir.³⁷ Swann bundan böyle temizlenip kurtulmuş, özgür, sağ ve salimdir. Ama özgürlüğü boşa işleyen bir özgürlüktür, Sirenlerin ezgisi olmaksızın bir özgürlük, bir ...sız-özgürlük, tıpkı sonek aldıklarında Almanca *frei* ya da İngilizce *free*’nin işaret ettiği tarzda [bir özgürlük]. Swann, herkesin durmadan başından atıp kurtulduğu bu özgürlükten özgürdür. Hem zaten Proust’un, Madame Verdurin’in salonunda flört edenleri gözlemlerken kaydettiği şey de budur. Bu ...sız-özgürlük’ten özgür olmak, sahip olunmayan bir aşk için hazır olmaktır, başkalarının ve onun pürtüklü bağlarının/ilgeçlerinin “güzel riski”nin aranışına atılmaktır. Özgür olan, bizzat kendisi olan ve ölçüsü bizzat kendisi olan ben, durmadan bir başkasına bağlanır, yani durmadan –zaten ortak insanlığı oluşturan- türe basitçe ait kılan bağları çözer ve kendine çakılı varlığın belirlenimsizliğinden durmadan firar eder. Aşka ve zamana dair Proustcu yazım tarzı yoluyla geçiş, kesinlikle, etik ile aşkın izolojik yapısını teyit eder, zira

³⁶ Proust burada “aşkın çarptığı imkânsızlık”ı saptar: « [aşkın], bir bedene kısılp kalmış... bir varlığı nesne edindiğini hayal ediyoruz. Yazık, [aşk], bu varlığın uzanın ve zamanın her noktasında genişlemesidir.», *La recherche du temps perdu*, Pléiade, III, s. 100.

³⁷ *Carnets*, s. 344.

bu ikisi başkanın bircikliği ve başka karşısında kendinin biricikliği etrafında zamansal olarak birbirine bağlanır, her ikisi de heterojen [farklı türlerden], temelsiz, ama benzer şekilde ayrı ayrı ve birlikte ele geçirilemezdir.

Levinas'ın, özellikle de az yukarıda anımsattığım Proust okuru genç Levinas'ın daha iyi anlamaya olanak tanıyacağı şey, aşkın zamanın ve tesirin kuvvetlerinin en benzersizi olmasıdır. Kuşkusuz, daima nesnesinin olanlığını aşması ölçüsünde, o ancak belli bir tipte “yanılsama” olabilir. Olan niteliklerine indirgenseydi, Pascal'ın çok güzel söylediği gibi, o aşktan bambaşka bir şey olurdu. Onu biçimlendiren -ve zaten olmasalardı sevilen varlığını kendi varlığında olmayacağı- (var)olanların ötesinde, kati surette aşkın tarzda sevilen nesnenin varlığını hedefler daima. Ama eğer basitçe bunlara indirgenseydi, yine böyle olmazdı - zira onu bunlara indirger indirgemez, o sadece ontik bir bir araya getirme olur olmaz, mümkün tek çözüm Swann'inki olurdu: şüphesiz, o adam ya da o kadın *benim türüm* [tarzım] değildi. Ama önermenin bizzat kendisinin de artık pek anlamı olmazdı, zira aşksız söylenirdi, tıpkı söylemesiz bir aşk söyleneni gibi. O ancak aşktan önce ya da sonra, dolayısıyla, tüm aşkın dışında dile getirilebilir. O halde, Swann'ın vardığı sonuç, sonlu bir aşkın teselli edici aldatmacası olarak anlaşılmalıdır. Sevilen varlık, her durumda, ancak, tabiri caizse çifte tetikli işlevsel bir aşırılık içinde ayakta kalabilir: önce, varlığını; arzulan, göz koyulan, eksik bulunan, ele geçirilen, yitirilen ve tekrar elde edilen tüm olanlar [varolan kişiler] üstündeki aşırılığında/fazlalığında; sonra da, aşkın, bizzat onun tesirlerinin, neşelerinin, düş kırıklıklarının, sevilenin varlığı üstündeki, aşılma varlığına indirgenmiş sevilen üstündeki fazlalığı. Bu fazla gelme devimi; “gizem”i, sevilenin aşkının durmadan saptırıldığı/sürgün edildiği, varlığın ötesinde göz önüne sermesi bakımından genç Levinas'ın “excendance”ına benzer. İşte bu sebeptir ki, aşk, şüpheden ve tedirginlikten nadiren kaçıp kurtulur. Onun fazla gelme devimi, aşığı, kendi'nin başka karşısında aşırı ve riskli sergilenişi içine yerleştirir. Peki ya tutulduğum bu aşk nihayetinde sadece varlığın ölçüsü/önlemi olsaydı? Ya sevilen varlığın bizzat kendisi sadece onun türünü oluşturan olanlar serisi tarafından teşkil edilseydi? Peki ya ontolojik tür doğrusu [doğru tür] olmasaydı? Ya maskelerin bu düşüşü, sadece varlığın değil, ama bizzat aşkın kendisinin bir şaşkınlığına/baş dönmesine/sarhoşluğuna açılırdı? Aşka ilişkin fazlalık/aşırılık, varlığı; aşkın yapışıp kaldığı *var* [il y a] olarak bozmakla başlar ve aşkı tüm ontiko-ontolojik belirlenimlerin ötesine yükseltir. Ama bu aşırılık aynı zamanda, bizzat aşkın kendisini –onu uçurumun kıyısına yerleştirerek-beraberinde götürür. Fazla gelme/aşırılık “ışkence”dir. Her varlığın ve her aşkın tehlikeye düştüğü, aşkın riski, başka türlü yapmak elinden gelmeksizin müthiş bir öz-yıkımın tehdidinde uğramaktan ibarettir. Aşk sarhoşluğu durmadan, öznenin bir daima ölüme çarptırılması ihtimalinin uçurumuna dalar. Burada bir şey, kuşkusuz, arzu ve tanınmaya, efendilik ve köleliğe, varını yoğunu oynayan bir özneliğe dair Hegelci kavramsallaştırma içinde betimlenebilirdi. Ama söz konusu olan aşktır ve her şey alt üst olur. Kendi'nin aşk tehlikesine atılması, bir kaybeden kazanırda kalır. İşte bu sebeptir ki, bahsettiğim aşk yanılsaması, aldanan bir öznenin zavallı başıboşluğu olarak, hatta kendisinden en hızlı tarafından kurtulunması gereken bir tür akıl durgunluğu/sersemleşme olarak kabul edilemez. Eğer yanılsama kelimesi ona uyuyorsa, o zaman Nietzsche'nin anladığı anlamda, *yaşamsal/dirimsel* bir yanılsamadan bahsetmek gerekecektir. Bir tek pek sınırlı ahlaklar aşktan ve onun yaşamın amacı olarak yaşamsal yanılsamasından sakınmayı göklere çıkarır. Böyle bir arınma [katharsis], aşksız, yani bağımsız bir yaşam ideali, boş bir özgürlük ereği, derin biçimde yoksuldu, yaşama ve etiğe düşmandır – zira bunların her

biri, bir karşılaşmanın/rastlantının kapıyı öngörülemez biçimde zorlamasına açık olacaktır.

Bu buluşmanın/rastlantının can alıcı noktası, zamanın ve karşı-zamanın can alıcı noktası, «alt üst olan» zamanın can alıcı noktasıdır. Doğuşu ya da kapıyı zorlaması anında, zaman kavurur; anların sonsuzca yayılması, zamanı bedenlerin ve arzuların bir sabırsızlığı içinde, hazzın beklentisinin ve vecdinin akkorluğu içinde genişletir. Sonra zamanın canlı ısırtığı, birbiri ardınca sıralanan zaman yavaş yavaş ağırlığını koyar, her şey restore edilmiş doğrusal dinginliğe doğru yol almakta gibidir. Zaman her şeyi yoluna koyar, aynı aşıkların acısını teselli etmek için söylendiği gibi. Aşktan sonra, zaman, gerçekten süresini ve tekdüzeliğini, huzuru ve rahatı yeniden tesis eder. Ama bu yine de, -tıpkı Verdurin'in salonundaki gözlemcinin hazları ve teamülleri not ettiği gibi- dur durak bilmez, evrensel bir arayış olan zamanın aşk tarafından alt üst edilmiştir -hatta ulusların Stoacı bilgeliği geçici olarak geri çekilme çözümleri ya da teselli barınakları sunduğu zaman bile. Bu zamansal alt üst oluş süreyi anlatır. Süre burada, eğer Mallarmé'nin koşuğuna öykünürsek, zamanın aynılığından, boyuna artan ya da kendini yadsıyan kendiliğine benzer kalan zamanın özdeşliğinden ibarettir. Süreyi infilak eden binlerce parçaya kırındırarak, aşk, yani Proust'un bahsettiği varlığın "genişlemesi", tesir sözcükleriyle - sevinç, neşe, hafiflik³⁸ -, varlığın ağırlıklarının dayanılır kılmak konusunda güçsüz kaldığı kendine has zamanlaştırma tarzını söyler/dile getirir. Zamansal alt üst oluş, her şeyden önce zamanın aynılığını bozmaktan ibaret olan zamansallaştırma kipidir, ki zaman tam da, Schelling'in zaman üzerine yaptığı büyük çözümlemelere göre, ancak özdeş-olmayanda, kendine uygun olmayanda vardır. O halde, aşkı karşılayan/kabul buyuran, aklayan ve yargılayan tam da zamandır. İster en sonuna gelsin; kesintiye uğratici belirmeden sürenin geri dönüşüne, alt üst ediştten yeniden-hale yola koyuşa, vecdden "tür"ün restorasyonuna. İster tam tersine, zaman içinde -zamanın bir sürekli yıpranma-ması, tüm sürelerin bir yeniden gençleşmesi diye adlandırılabilir olan- bir ebediyet yaratsın. Hiçbir şey, bu yolla aşkın alt üst ettiği zamanın zorla kapıya dayanması ile serüvenci araya girişini birbirinden ayırmaz. Ancak bu alt üst oluş yoğunlaşır, büyür, kuşatır. Ve zamanın en sonunda aşkı aşırıldığı yerde, doğrusal zamanı çalan, aşktır. Aşk, süreyi -onu basit gerileme, yıpranma, yitme boyutuna alıp götürmek suretiyle- aşırı zamansallaştırır. Aşk hırsızlığı, zamanı zamandan kopardığıyla besler, doldurur, büyütür. Zamanın bu yıpranma-ması kuşkusuz aşkın bizzat ölçütüdür, böylece «ebedi» aşk tüm diğer türlerinden ayırt edilir. Belki aşkı ancak zamanın bu yıpranma-ması olarak adlandırabiliriz. Popüler şarkılar aşkı daima [her zaman] ile kafiyelendirirler. Böylece bu şarkılar aşkın derin doğasına dair bir şeyler söylerler.

Popüler şarkılar, aşk üstüne, geçen zaman üstüne, yokluk ve unutma üstüne, ebediyetin yitimi ve [ebediyet] arzusu üstüne, kafiyeli sonlar biçiminde en küçük hakikatleri dile getirirler. Derinlikleri metafiziğinkiyle ölçülmemelidir. O, bu şarkıların gerçekleştirdiği zamansallaştırılmış tarz içinde ortaya çıkarılabilir. En başta, şarkılar zamanları, tarihleri, yerleri ve anıları kaydeder; bunları tekrar edilemez bir mevcudiyete/şimdiye indirgeyerek yeniden canlandırma, yineleme gücüne sahip oldukları yüzlerle, bir sürü hatırayla birleşirler. Kulaklarımıza mırıldandıkları, fısıldadıkları ya da haykırdıkları şeyler bize, zihni gözümüzün önüne, yok olup gitmiş bir maziden bir şeyleri onaran bir güçle, fenomenolojik olarak serilirler. Ama bu güç çok mütevazıdır, bir "zayıf güç"tür. Şarkıların neredeyse ölçüye gelmez hatırlatma kudreti, ancak bunların izlenim [yaratma] yetisinin çok geçici karakterinin oranı kadardır. Kısa ve şiddetli, istila edici ve uçucu; burada, günün kulağımıza getirdiği şu ya da bu şarkı tarafından kavranan-[bu] varlıkta, kalıntıları,

³⁸ Bir tek aşk ve aşk tek başına « hüznünlü tutkuya » batamaz- ama bu tam da onun aşırılığı/fazlalığı sebebiyledir.

Benjaminvari artakalanları/müsveddeleri, çaputçunun tarihin akıntısında şaklattığı şafağın o zavallı şeylerini düşündürtmemesi mümkün olmayan bir şey vardır. Bize tesir eder ve bizi damgalayan şarkılar bu türden döküntülerdir/kalıntılardır. Ansızın gelip belleklerimizde yankılandıkları her seferinde, bunlar zamanın kopuntularıdır –çaputçu olmayı bilenler ve isteyenler için; yani kendini bu şarkıların uyandırdığı tesirler dalgasına bırakanlar için. Elbette bunu bir “Mesihçilik” olarak adlandırmaya kadar gitmeyeceğim, ama hiç çekinmeden burada zamanın bir alt üst oluşunun, asla cafacalı olmayan maziye onaran zayıf bir güç olduğunu söyleyeceğim. Yine de bu pek küçük yırtık pırtık parçalara, onların kırılğanlığına razı olmayı bilmek gerekir, onları geçişlerinin ansallığından sıyırmadan, terine onları yavan basitliklerine bırakarak. Bu jest bir filozof için tabilikle gerçekleşmez. Zamanın bu paçavraları anlamlarının şifresinin çözülmesini talep etmez, bunlar o anlamlara bizzat kendilerinin ötesinde pek sahip değildirler. Zamansallıkları zamansaldır, bir nokta hepsi bu. Doğrudan doğruyalıkları hiçbir aşmayı gerektirmez, bu doğrudanlık bir anlam gereğine yükselmek istemez. Her özneliği bir dinleme anına gönderir –ve kulaklarını diken basit geçişinin zamanına düzgeçiş yaptırıyorsa, o zaman şarkı etkisini yaratır, ne kadar küçük, önemsiz ve dayanılmaz olsa da: bir müddet kesintiye uğrar, bir kıymık batar belleğe, gelecek sürer, ölüm gelecektir.

Demek ki popüler şarkılar, herkesin tasarrufundaki, küçük kaçış talimleri gibidir. Elbette onlardan bize varlığı kesintiye uğratmanın anahtarını talep etmemek gerekir. Bunların, bizim umarsızca çakılı halimizi, kendimize mahkûm oluşumuzu, *var*’a boğuntulu kaynamışlığımızı kesip parçalama yönünde hiçbir kudreti yoktur. Bununla birlikte, bunlar kendilerini, Levinas’ın 1935 tarihli metninin ifade ettiği anlamda, varlığın kısıkcının gevşediği anlar ve fırsatlar, küçük “hazlar” olarak sunarlar. Bu çok küçük hazları, onları tamamen geçici ve gülünç/ucuz kılan olağanüstü kırılğanlık gerekçesiyle ihmal etmemek gerekir. Dinlendiği birkaç dakika boyunca, kısa şarkı bir vecd, bir kendinden çıkışı vaat eder. Vaat, kuşkusuz, tutulamaz ve çıkışı sadece çok kısa bir gezinti olacaktır. Ama niye bundan şikayet etmeli? Vecd vaadi, burada, aldatıcı değildir, zira kalıcı hiçbir şey vaat etmez, bir «ufak haz»la dinleyen canlıya kısa süre tesir eder. Başarısızlığa yazgılı olan bu kaçış bir mümkün çıkış deneyiminin biçiminin taslağını yapar. Eğlence ile kaçış arasında, bizzat hafifliğinde, yüzeyselliğinde, onun uçucu kenar çizgilerini tasvir eder: Gerçekten de, az buçuk yaşanmış bir şey kırılır ve, vaat konusunda, bizi kendimize götürür. Varlık, benzerden aynıya, geri gelir. Yine de, tıpkı duyulan her hazzın hayal kırıklığında olduğu gibi, bu hayal kırıklığında da, hayal kırıklığından fazlası, bir kırıkta daha iyisi, bir tamamlanmamışlık duygusunun var olduğu savunulabilir.

Bir şarkının dinlenmesi, indirgenmiş model olarak bir seyahat gibidir. Zamanın bir biçimsizleştirilmesine, yoksul, hatta tamamen yanılsatıcı olabilen bir devimliliğe de bağlıdır.

İki deneyim her halükârda hakikati zamanlarını çoğulluğuna, gündelik hayatın akışının sentetik tekdüzeliği içinde tasavvur edilmeyen bir farklı-zamanlılığa yansıtmaktan oluşur. Sonlandırmak için, bu perspektif uyarınca, Butor’un Levinas’ın çok sevdiği ünlü romanı La modification’un anlatıcısı Delemont’un kaçışını betimlemek isterim.

Delmont Roma trenine biner. Daha önce Paris’ten git-geller ile defalarca yapılan bu yolculuğu, Delmont bu kez aynı şekilde tekrar etmez. Bunu, iki şehrin, Roma ve Paris’in kesin birbirinin yerini alamazlıkları içinde, Aynı’dan ve onun kendine görünürlüğünden bir şeyi kesintiye uğratmak isteyen en son ve nihai bir varış noktasına yönlendirir.

Bu kez, varlığın özüne zincirlenmişlikten bir şeylerin oyununu, Aynı'nın "başkalaşma"sıyla³⁹ el ele gidecek, "yer değiştirme" ile, bir "modifikasyon/değişiklik" ile bozmaya niyet eder. Delmont böylece, kendine, alışıldık şehrine, eşine, şahsen ve sosyal olarak görülür yaşamına perçinlenmiş varlığın dışına bir kaçış girişimine soyunur. Değişim, yaşamını tezahür olarak değiştirme arı arzusu, romanın bütün başı boyunca "başka'nın zamanına geçiş" olarak yüceltilir. Yola çıkma sevinci içinde umulan tam da budur. Delmont, geri yönelimler içinde, zamanın değişimleri içinde çıkmaza giren zamandan, hiçbir şeyin değişmediği bir zamandan ve hiçbir şeyi değiştirmeyen bir zamandan (karı koca, aile, meslek yaşamının tekdüzeligi), zamanın başkalaşmasına geçmek istemektedir. Başkalaşımsız değişimden, değişim "ile" değişime, yani -bizzat adı, yine, aşk olan- yer değiştirmeksizin her değişimin başkasına geçmek ister. Gelgelelim, Roma, Paris'te arkada bırakılan kadını yeniden çağıran bir çoğalmanın-bozuluşu içinde ortaya çıkar. Putperest Roma ile Hristiyan Roma, şehir içinde şehir olarak Vatikan Şehri, onu yavaş yavaş varışının ve kalıpları kırmasının [disruption] birliği içinde bozguna uğratan bir katmanlaşmaya [üst üste yığılmaya] ve biyografik göndermelere yol açar. Roma, Paris'te, aynıdır, sanki tüm şehirler esasında ebedi şehirlermiş, sonu gelmez şehirlermiş gibi. Metres, müstakbel evli kadındır ve evli kadın, asla bilinmez, belki de yeni bir metrestir. Yeni bir yaşam zaten yaşanmış bir yaşam mıdır?

"Benzerden aynıya", doğrusu yolculuğun sırrı ve yaşanmış her tecrübenin statüsü bu olacaktır. Benzeşiklik/Türdeşlik yine de "...den ... a'ya" dikkat etmeyi zorunlu kılar. Bu uzay-zamansal fasılda, bir dolaşımın tüm safhaları durur, ki bu aşamalar vasıtasıyla özne, onun özne yoğunluğuna/derinliğine eklenen benzersiz "tecrübeler"le ağırlaşır ve zenginleşir. Fakat "yaşamımızı büyük tecrübeleri", bunları "bizim tarafımızdan yaşanmış" yapan bu mal edici özneleşme sürecine uymaz Jean-François Lyotard, *Différend* adlı eserinin güzel bir sayfasında okunabilecek diyalogda bunu açıklar: "*Nasıl olur da kapalı olan, ben, aynı zamanda bir dışsallığın aşkınlığına açık, duyumlu olabilir? Söz konusu olan en nihayetinde, tamamen Hegelci bir hareket tarzı olan sınır, limit diyalektiği olmayacak mıdır? Dışsallık olmadan içsellik olmaz ve tersi? Başkası olmadan ben olmaz ve bensiz de başkası [...]?* Başkası olmadan ben olmaması kabul edilebilir, eğer başka kendi başkasıysa. Ben, kendini kaybederek ve onu kendi için olmaya iten narsisistik devimdeki yabancılaşmalarından kurtularak oluşur. Ama bensiz olacak başka bununla birlikte benim başkam değildir; benim Odysse'nden anlık bir yabancılaşma değil, onu bozandır/sakatlayandır. -Nereden biliyorsunuz bunu? -Bu sakatlama, bu kavrayamama yüzünden, talebinin yol açtığı tutku. Beni zenginleştirmek, bana deneyimimi çoğaltma ve aydınlatma fırsatı vermek bir yana, başkanın gelişi bir deneyim öznesi olarak beni siler."⁴⁰

Aşk, tam da budur, "talebimin yol açtığı tutku", tarafımdan yaşanmamış bu deneyimdir, başkanın beni efendi ve egemen özne olarak sildiği bu arı olaydır. Paradoksu ve gücü, onun kendinin sahipliğinden kurtulma olarak sonsuzca arzulanmasındandır ve bu arzu hakiki bir evrenselliği, asla aynı olmayan bir evrenselliği belirtir ve gerçekleştirir.

³⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, éd. de poche, p. 53: "Varlık'ın özü... bu devimsiz devimliliği adlandırır, özdeşin bu çoğalmasını... Bu başkalaşımsız ve yer değiştirmesiz değişim ... tam olarak Aynı'nın Aynı'ya görünürlüğüdür."

⁴⁰ *Le Différend*, Minuit, 1983, s. 166-167.

I

Levinas, *En découvrant l'existence*'in başındaki “ Edmund Husserl'in Eseri[ne] ” adanmış denemede, kanıt (*évidence*) kavramında Husserlci sezgiciliğin doruklarını tespit eder. Fenomenolojik olan bir terminolojiden tamamıyla uzak, şöyle yazıyor: “Kanıt, örneği olmayan bir durumdur: [burada] ruh, tamamıyla kendine yabancı bir şeyi alır, kabul ederken, aynı zamanda almış, kabul etmiş olduğunun da kökeni olur”.¹

Fenomenolojik kanıttan kaynaklanan bu çalışmada, gerçekten de, dünya özne tarafından oluşturulmuş (*constitué*) olarak ortaya çıkar. Özne, alırlığında yani sezgi kapasitesi içerisinde etkindir. Sezgi: doğrudan ve aracısız bilgi, dolu ve saf mevcudiyetin yaklaşması, bakışın ve teorinin meselesi, sezilenin o zamana kadar nesnesini boşlukta hedefleyen bir hedefi, yönelimi (*visée qui jusqu'alors visait à vide*) doldurduğu ya da kapadığı; ve dolayısıyla mevcudiyeti içerisinde verilenin, onu hedefleyen sezgiye artık yabancı olmayıp, aksine varsayılabilir, fenomenolojik bakışla ve bu bakış sayesinde saf kökenine geri götürülebilir olabildiği [sezgi]. Fenomenolojik sezgi, böylece, yeniden-sunumun, tekrar-mevcudiyetin (*re-présentation*) meselesi olur, hem şimdiyi yeniden kılma hem de zamansal dağılmaları bir şimdide toplama ve bu anlamda, her zaman başlangıçta olma kapasitesi olarak². Böylece, bu sezgi, bizzat alırlığında, transandantal/aşkınsal imgelemin³ özneye sunduğu “ yokluğun petekleri/yuvaları ” sayesinde veriyi varsaymak için onu arkada bırakmaya muktedir biçimde, düşüncenin etkinliği ve kökenin keşfi olarak anlağın (*l'entendement*) eşanlılığı tarafından zaten canlandırılmış olur. Böyle bir kökene yükselme hareketi ki felsefenin akledebilmesini ve akılsallığını bu oluşturur, *Wissenschaftslehre*'ye uygun olarak, bizzat Ben'in olmasıdır (*l'être*). Ama daha Fichte'de, öznenin öz-konumu; “Ben, kendinin kökeni ya da özgürlük olarak konulmuş öznedan ileri gelen, *Sollen*'in sonsuza ertelenmesi[ne] ”⁴ yol açar. Bu ertelemede, bu mühlette, özsel ama paradoksal olarak *önce olan* bir gecikme – bizzat Ben'in kendi-üzerine-yansımalarını etkileyecek kökensel bir kendi ile çakışmama duyurur kendini. Kökendeki ben, henüz kendine eşit değildir, eşitlenmesi gerekir; henüz kendine tamamıyla sahip değildir ve sonuç olarak [benin] kendinin kendisi tarafından tekrar-ele-alınması sonsuz, yani gerçekleştirilemez bir görevi teşkil eder. Daha kendini-dölleme hareketinde, kendine-has-olanın sahiplenilmesinde, özdeşliğinin kendi-oluşumunda Ben, kendinin kökeni olarak, kökenin kökeni olarak, henüz kendine özdeş değildir: onun kendiliği (*ipséité*) bir çiftlemeyi, içsel bir eklemlemeyi, kendine has kendine-yabancılığına (*étrangeté à soi*) bir başvuru ima eder. O, daha kendi öz-konumlanması esnasında, kendine gecikmedir, denebilir ki, “hiçbir yerden yola çıkmaksızın kendine varması”⁵ gerekir.

¹ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin 1967, s. 24.

² Cf. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, s. 170 ets. 210.

³ Cf. *ay.*, s. 111 n.

⁴ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana 1972, s. 72.

⁵ E. Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Vrin 1978, s. 130.

Kökensel olanın sözde *eşanlılığına* *işkin* bu paradoksal ikilik, kökenin kendine mevcudiyetini çatlatır ya da yarar, kendiyle karşılaşmaktan *alı koyar* ve onun oyuna girmesini engeller. Köken zamandan öncede değildir, ne de zamanda bir sıfır noktasıdır, zira o zaten zamansaldır. Kendine özdeşliğinde, köken, başkalığın ortaya çıkmasıdır zaten –*zaman*[ın ortaya çıkması], ama özdeş olanın ve onun sözde durağanlığının kökensel patlaması ya da parçalanması (*explosion ou éclatement*), eşanlı bir şimdide-tutunmanın imkansızlığı biçiminde zamansallaşan zaman.

Başlangıcın, ilk baştan beri, sonu kökensel mevcudiyete dönüş olacak olan çizgisel bir ilerlemenin sıfır noktası olmak için yeteri kadar kendine mevcudiyeti – tinsel mevcudiyeti olmadı. Kökene, eşanlı ve *şeffaf* bir mevcudiyetin sadeliğinde tutunmaya daha kendinde muktedir olmayan kökene yükselişin bu başarısızlığı, kanıta dair sezgici iddiaları mahveder: her şeye rağmen, tin alıyor olduğunun kökeni olmayı başaramaz.

Burada karşımıza çıkan –Derrida’yla beraber söylesek– “kökenin kökensel bir karmaşıklaşması”, “*basit olanın daha baştan bulanıklaşması*”, “hiçbir çözümlemenin sunamayacağı, mevcut kılamayacağı ya da öğrenin, kendine özdeş, eşanlı dakikliğine indirgeyemeyeceği bir başlatıcı açılma[dır]”.⁶

Başkaca dendiğinde, burada karşımıza çıkan, şimdinin mevcudiyetinin parçalanması olarak, onun sözde basitliğinin karmaşıklaşması olarak, ve böylece, mevcut bir olanın (*étant*) sabitlenmiş eşanlılığına indirgenemez kökensel zamansallaşma olarak kökendir. Olmanın/varlığın oluşunu/özünü gözler önüne seren zamansallaşma, onun söze dairliği, ve olanla (*étant*) farkı.

Zaman ile şimdi’yi birbirinden ayıran, ve şimdiyi zamanın bir atomundan başka bir şey yapan, *hakikatin* ve *anlamanın*, *mevcut anın* çoktan geçmiş eşanlılığına indirgenemezliğini belirleyen, “zamanın salt uzaklaşması değil, ama açıkça tekrar-mevcudiyettir [...]”, yani “*ilk sefer[inde]*” ikinci sefer olan şimdinin yeniden-başlaması[dır]”⁷. Bundan böyle, “hakikatin transandantal/aşkınsal araştırılmasına varan felsefe [...] yeniden-temsildir – yeniden-temsilin yeniden etkin kılınmasıdır”: kökenin saf mevcudiyetine imkansız giriş yolu değil ama “mevcudiyetin vurgulanması (*l’emphase*)”, onun “*artımıdır* (*surenchère*)”⁸. Yeniden-mevcudiyetin yaptığı, sonuç olarak kökenin saf mevcudiyetinden daha kökensel olarak ortaya çıkar, felsefe, bu “vurgu” ve bu “artım” ile bir ek-sapma olmaksızın bunda diretemezdi.

Zamanın kökensel zamansallaşması, zamanın *şimdi/mevcut olacak ve zamansal hareketin* *eksenini* oluşturacak olan safkökenine dışarıdan gelmez. Buna karşın, yeniden-mevcudiyeti, tekrarı ya da ek bir yeniden-ele-alışın ikincilliğini tanımak gerekir ki bu yeniden-ele-alış, kökensel bir şekilde olsa da yine de sonradan işlerlikte (*après coup*), şimdinin zamansallığını teşkil eden yeniden-başlangıcın etkilenimini üretir. Bu kökensel sonradalık, sezgisel bir kavramanın aracısızlığını aşar, kökensel olanda yaşanmış ya da algılanmış bir şimdinin görünürlüğünde yerleştirilebilir olmaz, daha çok çizgisel-olmayan bir zamansallığın yapısını çizer; bu zamansallık kökensel, “hiç mevcut olmamış bir geçmiş[e]”⁹ ve böylece de temsil-

⁶ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, “Avertissement”, PUF 1990, s. VI-VII.

⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, s. 36.

⁸ E. Levinas, “Trois notes sur la positivité et la transcendance”, *Mélanges André Néher*, Aubier-Maisonneuve 1975 içinde s. 22.

⁹ Levinas tarafından sıkça kullanılan bu formül Merleau-Ponty’de hali hazırda bulunur: “Düşünüm dolayısıyla tam anlamını ancak, onun varsaydığı, yararlandığı ve onun için kökensel, asla mevcut olmanış bir geçmişi oluşturan, ama düşünülmemiş derinliklerden bahsettiğinde kavrayabilir kendini.” (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1942, s. 280).

edilemez kalan [bir geçmişe] çevrelenemez bir referansta kök salmıştır. “ Tin, Şimdi’de asla tutunmamış ve yeniden-temsili edilemez bir Önce değil midir?”¹⁰

II

Kantçı formalizme indirgenemeyecek fenomenolojik *a priori* somut, kendini sezgisel bakışa sunabilecek bir *a priori* olarak kavranmalıdır ki buradan da Kant tarafından dışarıda bırakılmış Husserlci kategorik sezginin olunlanmasına varılır. Transandantal ben, sonuç itibariyle, Husserl’de artık ne evrensel bir biçim ya da yapı ne de genel bir bilinçtir, o her birimizdeki somut bir olasılıktır, ampirik ya da psikolojik benin bir olasılığı. Ama söz konusu olan fenomenolojik indirgeme, doğal tutumun askıya alınması tarafından keşfedilmiş ve etkin kılınmış transandantal bir olasılık olur.

Böylece transandantal Ben evrensel bir biçim olmasa da somut öznenen başkası da değildir, transandantal Ben bendir, indirgemeye tabi tutulması gereken dünyevi benden kesin olarak ayrılır. Öyle ki, bütün sorun, herhangi bir ontik ikilik olmaksızın bir ikilemenin yer aldığı bu ampirik ve transandantal arasındaki paralelliğin bağrındaki bu ayrımın olasılığı ve kipliğinde yatar. Kendilik ile farkında yüzleşilmeye muktedir olan her zaman aynı ben, aynı öznedir. Ona farklı iki yol üzerinde erişmek böylece mümkün olur: onu türetilmiş ya da oluşturulmuş olarak kavrayan yol ile, onu kökensel, somut *a priori* olarak sezgileyen yol.

Fenomenolojik indirgeme tarafından ön-varsayılan bu çember konusunda ısrar etmek gerek: burada oluşturucu (*constituant*) olarak belirenin “zaten” oluşmuş (*constitué*) olduğu ortaya çıkmaktadır. Transandantal Ben’im (*Je*) her seferinde doğal Ben’imden kökten bir biçimde farklıdır, o hatta bunun indirgenmesi ile elde edilir, ama yine de hiçbir şekilde ondan ayrılmaz zira, o ben ile çakışmaktadır, zira transandantal Ben bendir, genel bir bilinç değil. Transandantal indirgeme böylece ekstrem bir somutluğa varır; bu somutluğun indirgenemezliği, içselleştirilebilir olmayan bir dışarıyı ile, mutlak dışsallık ile indirgenecek bir dünyadaki sürekliliğe değil, ama adeta kökensel içkinliğin karmaşılaşmasına, oluşturanın (*constituant*) paradoksal ikircikliğine, olgusal herhangi bir şeyi ayırt etmeyen ve bizzat transandantal bilincin koşulunu (*condition*) oluşturan (*constitue*) bu farkı indirgemenin imkansızlığına bağlıdır. Transandantal bilinç kendinin oluşturacağı şeye seslenirken bulur kendini. “Eşsiz anokronizm (*anachronisme*)” der Levinas Merleau-Ponty’yi¹¹ yorumlarken, açıkça “ete-kemiğe bürünme” (*l’incarnation*) “tinin, ancak vücut olarak onu oluşturduğu tene aidiyeti” olan farklı-zamanlılık (*diachronisme*); ki burada “oluşturanın dokusu, oluşturulandan da olan iplerden dokunmuş olacaktır”, bu ipler, herhangi bir yönelimsellik tarafından hedeflenmeden, “psşik kumaşa ve, eğer denebilirse, bizzat tinin tenine ait olacaklardır”.

Fenomenolojik indirgemedede dünyanın bütünlüğü varoluşunda yansızlaştırılmış ve fenomenine indirgenmiş olduğundan, fenomenolojik psikoloji ve transandantal fenomenoloji paralel dururlar; biri, zımnın, diğerini mesken tutar ve paralel-olanları hiçbir şey ayırt edemez, zira psşik yaşanmışlık hiçbir ampirik olgusallıkla ilişkili değildir. Ama bu paralellik, transandantallığı/aşkınsallığı onunla karışmaksızın taşıyan ve “besleyen” bir “dünyadanlık[ın]” gizemlilik karakterini zayıflatmaz da. Oluşturulmuş (*constitué*) dünyadanlık, oluşturanın (*constituant*) koşulu, “besini” olmakla kalmaz. Yeniden-temsili olduğu her yerde oynanan, oluşma (*constituer*) süreci, “bir şeyi yaşamak[ta] (*vivre de..*)” tersine çevrilir. [...] Eğer burada

¹⁰ E. Levinas, “Trois notes...”, s. 26.

¹¹ Cfr. E. Levinas, *Hors sujet*, Fata Morgana 1987, s. 146 et p. 163. Cfr. M. Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, *Signes*, Gallimard 1960, s. 201-28.

halen oluşumdan (*constitution*) bahsedilebilirse, demek lazım gelir ki anlamına indirgenmiş oluşturan, burada anlamının sınırlarını aşar (*déborder*), oluşumun bağrında, oluşturanın koşulu ya da daha kesin olarak, besinine dönüşür".¹²

Böylece Levinasçı "transandantallığı/aşkınsallığı söyleme (*dire la transcendance*)"¹³ –öznel yaşamın fenomenolojik somutluğunda onu gösterme girişiminin sınırları ve sapmalarının berisinde, kökensel olan ile aracısız olanın çakışmaması, aralarındaki çevrelenemez mesafe, kökensel olanın sözde aracısızlığına ulaşmak için her şeye rağmen varsayılan kökenin kökensel parçalanması işaretlenir. Öznel içsellüğün –*Totalité et Infini*'de psişizmin ayrılması, *Autrement qu'être*'de kendiliğin tekerrürü olarak adlandırılan– konumu zamansaldır. Zaman –tüm deneyimin biçimi olmadan önce– hayatın, psişizmde ve psişizm aracılığıyla, ilk kez kendini duyumsadığı ilişki ve harekettir. İç yaşantının zamansallığında, varlığın özdeşliğinden bir sökölme, mevcudiyetin ya da bilincin kökensel düzenin bir bozulması, kendinin kendi ile aracısız karşılaşmasının bir kaybı *her zaman zaten* cereyan etmiştir bile – bunlar olmadan anlamın (*sensé*) aşkınlığı üreyemez. Bilincin aracısız şimdinden önce, ayrılmış ve aşkınlık tarafından zorunlu ve gerekli tutulmuş kendiliğin, "oluşma eylemi daha köken bulacakken *çoktan oluşmuş*"¹⁴ olduğu ortaya çıkar.

Esasında Levinas, ayrılma ve tekerrür kavramları aracılığıyla özneliğin paradoksal geçmişini, oluşturu etkinliği ile her zaman zaten oluşmuş, gerekli koşul veya varsayılmış olan olarak düşünür. Öznel oluşumun transandantal gücü dolayısıyla, *öncede* olan ve sonrasında oluşturu olduğu ortaya çıkan bir geçmişin varsayımı tarafından koşullandırılmıştır. Böylece oluşturu yeniden temsilin transandantal iddialarından bu sapmada, kökensel aracılığın kendiliğin kalbinde bu parçalanmasında öznel olanın kökten bir biçimde radikal konumu, statüsü gösterir kendini. Ayrılmanın bu ilksel (*primordiale*) zamansallığı, gerçeğin genel ekonomisi içersinde marjinal bir olaya indirgenmekten çok, varlığın, olmanın dahi özüne etki eder, ve kendine özgü bir biçimde zamansal olan vuku buluşu (*l'avènement*) oluşturu ve bunun da kendinin kendi ile aracısız çakışmasına indirgenemez olduğu ortaya çıkar; bilincin şimdisi de onun katedilmesi ve kutlanmasıdır.

Levinas'ın sürekli göndermede bulunduğu Merleau-Ponty'nin temel öğretisine göre, Husserl'in transandantal indirgemesi, oluşturu (*constituante*) ve yeniden-temsil-edici bilincin özdeşliğinden evvel, bu bilincin indirgenemezliğini keşfeder. [Bu bilinç] bilinen dünya ile – yani ilkesel olarak fenomenolojik indirgemeye tabi kılınmış düzen ile – ilişki içersinde buraya dahil olurken (...) noetik bağlama, *düşünüyorumun* kumaşına, hatta tenine ve onun mutlağına"¹⁵ ait olmayı bırakmaz. Buradan şu paradoksa varılır: "Bilinç, yalnız oluşturucağı olduğu şeye sesleniyor bulur kendini" (*Hors sujet*, s. 146). Yine Merleau-Ponty'den ilhamla Levinas şu sonuca varır: "Burada, duyarlığın transandantal indirgenmesinde, bir kısır döngünün ya da bir farklı-zamanlılığın kendini göstermesi (*manifestation*) yer bulacaktır: oluşturanı varsayan – ya da kendini zaten oluşturanmış gibi veren bir oluşma" (s. 164).

Bu oluşma sürecinin tersine çevirilmesi esasında onun kurulumu için gereklidir. Levinas, daha ellili yıllarda, Husserl çalışmaları esnasında bu konuda ısrar etmişti: "nesnenin oluşumu hali-hazırda, öznenin o esnada oluşturucağı olduğu bir yüklem-öncesi dünyayı barındırır". Daha sonra bu konuya *Totalité et Infini*'nin ikinci bölümünde de dönecektir (s.103): "öznenin

¹² Cfr. E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M.Nijhoff, 1961, s. 101.

¹³ *Autrement qu'être*, M.Nijhoff, La Haye 1974, s. 24.

¹⁴ *Id.*, p. 133, vurgu bana ait.

¹⁵ *Hors sujet*, Fata morgana, Montpellier 1987, s. 145-6.

tekrar-sunulan/temsil edilen olarak içerdği, aynı zamanda onun özne etkinliğini destekleyip, besleyendir de”, ve nihayet Autrement qu’être’de, kendiliğin tekerrürüne dair satırlarda: “Kendinin kendi tarafından bilinmesi – bilinç özneliği tüketmez” (s.130). “Eğer bilincin kendine dönüşü – olmanın, varlığın kökensel hakikati – bilinç – tamamlanabilirse, bu kendiliğin (*ipséité*) bir tekerrürü ürettiğindendir. Oluş’un sürecinde tersine dönüş: varlığın bilinçte oynadığı *oyunun dışına* çekilme – [...] yani tam olarak kendinin dışına çekiliştir ki bu da bir kendinde sürgündür -- bir koşul-suzluktur “ (s. 135).

Olmanın böyle bir tersine çevrilişi özneliğin zamansal olarak vuku bulmasıdır. H. Maldiney’in dediği gibi, “ bu öznelilik başlama anlamında, bütün deneyimin arkasında olacak bir başlama anlamında bir *arkhé* değildir [...] tam tersine deneyimin, onunla kendiliğin (*soi*) devinmesi (*précession*) olur”.¹⁶ Paradoksal zamansallık, öznel olanın yapısını ve vuku bulmasını resmeder, bu zamansallık aracılığıyla kökensel olan parçalara ayrılır ve kendini öncelemekten ibaret olan bir hareket tarafından çoktan oluşturulmuş olarak karşımıza çıkar. Ayrılmanın ve tekerrürün onulmaz ve indirgenemez zamansallığı, olmanın yapısına dahi etkiye bulunarak, her zaman kökenin çerçevelerinin – ya da mevcudiyetinin – sınırlarını aşar, ve bu bağlamda da Levinas onu “an-arşik” olarak tanımlar, başlangıcı olmayan, her zaman zaten geçmiş, tekrar-temsilin şimdisine hiçbir zaman uymayan olarak.

Ayrılmanın (*séparation*) o, oluşturanın koşullanmış olarak karşımıza çıktığı, ama koşullanmanın oluşturan olduğu (*devenir*), dolayısıyla, *sonranın* önce üzerindeki yetkesini varsaymanın gerektiği ontolojik paradoks, zamanın paradoksudur. Zamanın, mantığın çizgisel düzenin hiçbir şekilde indirgenemez düzeni – ya da düzensizliği –, bilincin kendi ile karşılaşmasının aracısızlığına nazaran sonsuzca aşkındır. Tam da bu anlamda Levinas için “aşkınlık” kavramı felsefi Söylenen içersinde “psişizmin düzensizliği[ni]” adlandırır – ama yine de “psişizm kendini orada belli ediyorsa da, anlamladığı yer Söylenen değildir. Anlamlama, kendi ile (*elle-même*) çakışmayan bir özdeşliğin başka-için-bir’idir” (*Autrement qu’être*, s. 88-9)

III

Psişizmin içsellğinde “kendi sınırlarına doğru giden eğiliminkinden başka bir yol üzerinde, bilincin niyetinden keskin bir çizgi ile ayrılan ve içkinlikten doğan ve bizim tam olarak “başka yer” (*ailleurs*) demeye çalışacağımız bir etkilenimsellik (*affectivité*) patlayıverir”.¹⁷

Halihazırda aşkınlık olan bu etkilenimsellik psişizmin doğrudan yapısını oluşturur. Esasında, kendi ile çakışmanın, bilincin şimdisindeki kayıp aracısızlığının gerisinde, köken-öncesine dair, felsefeyi önceleyen ve bu esnada zaten zamansal olan bir aracısızlık işaretlenir, bu aracısızlık “duyarlığın derimin hemen üstündeki aracısızlığı[nı]” (AE, s. 80) oluşturur. Psişizmin somutluğu, bilme ve öz-bilinç olarak anlaşılmadan, kendini yeniden-tanımadan ve “deneyim” olduğunu kabullenmeden önce, anlaşılabilirliğin zamansal örgüsünü, indirgenemez bir açılmanın ya da farklı-zamanlılığın eklemelenmesini oluşturur, bu da bir anlamın vuku bulmasını mümkün kılar. “Bilmeye indirgenemeyen psişizm[in]” (s. 101) bu aracısızlığı, esasında “anlamlamasının öncede olan anlaşılabilirliğini” ve “Söylenen’de temalaştırılabilir varlığın düzeninin sarsılmasını” (s. 87) dile getirir, anlamlamasının etik anlamlılığı da zaten bunu içerir. Köken-öncesine dair böylesi bir aracısızlık, kendini felsefi Söylenen’de gösterdiği anda, göstermenin (*monstration*)

¹⁶ Henri Maldiney, “Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty”, *M. Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, der. A.-T. Tymieniecka, Paris, Aubier, 1988, s. 62.

¹⁷ E. Levinas, “Dieu et la philosophie”, § 8 (*L'intrigue de l'Infini*, der. M.-A. Lescourret, Paris, Flanunarion, 1994’te yeniden basımı itibarıyla alıntılıyorum s. 249).

ontolojik düzeni ile, anlamlamanın etik alanını oluşturan psişizmin “düzensizliği” arasındaki çelişki ya da karmaşa olarak belirir: bu esnada, “birlikte olmanın bu imkansızlığı[nda]”, “başka-için-bir’in (*l’un-pour-l’autre*) farklı-zamanlılığının (*diachronie*) izi” parıldar, “içsellik şeklinde bir ayrılmanın ve sorumluluk şeklinde *başkası-için*[in izi]” (s. 100).

Zamansal artikülasyonu nedeniyle psişizmin yapısı, bilincin kendine mevcudiyetinin sözde aracısızlığına sahip değildir, zaten zamanın kökensel aracılığı ile işaretlenmiş ve koşullanmıştır. Burada *etkilenimsellik zaten aşkınlık olur*. Böylece, ayrılma ve tekrerrür kavramlarının anlaşılır kılmaya çalıştıkları nihai somutluk, psişizmin koyu zamansallığını, “bizzat tekrerrürün hareketi[ni]” (*Autrement qu’être*, s. 141) oluşturan kökensel aracılık olur. Bu aşılamaz (*indépassable*) zamansallık “öznenin ilke statüsüne sahip olmayan koşulsuzluğu[nu]” (s. 147) dile getirir. Bu zamansallık, başlangıçsız, an-arşik, ve çoktan oluşmuş/oluşturulmuş olduğundan “kendine tekrerrür kendinde durmayabilir (..) A, özdeşlikte olduğu gibi A’ya geri gelmez, ama çıkış noktasından evvele geriler” (s. 145)¹⁸.

Kendine tekrerrürün herhangi bir şimdide zaman-dışı bir kökeni olmağından artık sınırı da olmaz: psişizmin gizli derinliklerine kazınan zamansal açılma (*écart*) asla kendi kendini aşmaz (*dépasser*). Zamanın düzeni, bilincin özdeşliğinin sabitlendiği mantıki düzeni bozar. Kendiliğin bilinçten önce olan tekrerrürü “özdeşliğin sınırlarını, bendeki varlığın *ilkesini*, tanımın tahammül edilemez kendinde dinlenmesini kırarak özdeşlik olur” (s. 145-6). Burada, çakışmama (*non-coïncidence*) bir mahrumiyet değildir, zira açılma sözde kökensel bir aracısızlıkla ilgili değildir. Kendilik, asla kendine mevcut olmamış kökenin kökensel kayıbdır (*perte*). Tam olarak, paradoksal bir kayıp söz konusudur burada, çünkü kayıp kaybolanı önelemektedir.

Kendini bir kendine mevcudiyetin basitliği içersine yerleştiren ve bu esnada zamanın zaman-dışı kaynağı olarak anlaşılan saf köken söylencesinin imkansız ve yanıltıcı olduğu ortaya çıkar. Kendiliğin an-arşik tekrerrürü her yanda zamansaldır. Bu tekrerrür, kökensel parçalanmasında, koyu edilgenliğinde, çıkış noktasına geri dönmeye muktedir değildir, zira bu çıkış noktası “zaten dışarıdan belirlenmiş ve şimdide özdeşlik kuramayan bir nokta[dır]” (s. 135). Kendiliğin kökeni, zamanın onulmaz tekrerrürüdür, her zaman zaten geçmiş olan ve tam da bundan dolayı kökten bir biçimde zamansal köken. “*Diastazdaki* özdeşlik, kendini bozan bir çakışma, kendimi kalkış noktadan evvele fırlatılmış bulduğum özdeşleştirici tekrerrürdeki Kendi!” (s. 147).

Kendiliğin tekrerrürü böylece zamanın geçmesini teyit eder, onun aşkınlığını, “içersinde varlığın kaybolduğu ve kendini tekrar bulduğu ve sonunda aydınlandığı o ontolojik oyunu” durduran “kelimenin kökensel anlamında an-arşik hareket”, “Ben’in türleri [şeklinde], farklı-zamanlı olarak kendi şimdilerine geciken ve bu gecikmeyi telafi etmeye muktedir olmayarak üreyen” hareket (s. 128). Bilincin şimdisinde kendi ile çakışmanın gerisinde, zamanın kökensel aracılığını teyit eden gecikme.

İşte böylece, bilindiği üzere etik Levinas için ilk felsefe olarak koyulur. Etik, tekrerrürün edilgenliğinde yükselen ve “tüm bağlanmanın *farklı-zamanlı* olarak öncesinde bir yükümlülüğün (*obligation*)” (s. 127) reddedilemez öncesini (*le préalable*) anlamlayan bir başlamanın teyidi olacaktır. Etiğin önceliği (*primauté*), buradan, temalaştırmanın *arkhésine*

¹⁸ “Geri dönen bataklık dalgası, az önce bıraktığı noktanın berisinde plajı yalarken, zamanın eski anıları koşullayan spazmı”, *Totalité et Infini*, s. 144.

göre ölçülemez olur; onun anlamlaması “bir sezgi eksikliği değil, sorumluluğun fazlası (*surplus*) olan başka-için-bir şeklindeki çelişik mecazı” belirtir (s. 126). Etiğin öncelliği (*antériorité*), psişizmin “düzensizli[inde]” kök salarak, sonuç olarak kanıtın aracısızlığına indirgenemez olur. Her halükarda bu, felsefi söylemin çıkış noktası olan ontolojinin kökene dairliğinden bir şey götürmez. Levinas buna sıklıkla tekrarlar: “Ben yalnızca etiğe geçişi doğrulamaya çalıştım; ama etikle başlamam, ona ulaşırım”.¹⁹ Bundan böyle, etiğe yalnızca ulaşan ve bir ilke statüsüne sahip olmayan bu harekette “bir başlangıç uyanır” (*En découvrant l'existence*, s. 233).

Bizzat-kendi'nin (*soi-même*) bilincin *arkhésinin* ardındaki önceden tekerrürü, psişizmin zamansallığının an-arşik tekerrürü, tüm *originasyonun* saf bir şimdideki imkansızlığı böylece radikal başlangıcı oluşturur. Burada bir paradoks vardır, zira bu radikal başlangıç bitmiş bir şimdinin yeniden temsilinde kavranabilecek tüm başlangıçtan muaftır. Zira bilincin kendi ile çakışmasını aracısızlığının kökensel bozuluşundan ileri gelir. Dolayısıyla o varlığı yansıtmayıp aşkınlığı üreten psişizmin “düzensizli[inden]” doğar.

“Boşluktan çıkıp gelmesi gereken bir ayrı (*séparé*) varlığın doğumu, *mutlak başlangıç*, tarihsel olarak absürd olur. Aynı şekilde, bir istemin ürünü olacak etkinlik, tarihsel devamlılıkta, her seferinde, yeni bir kökenin işaretini belirler. *Bu paradokslar psişizm tarafından aşırlılar*” (*Totalité et Infini*, s. 26; vurgu bana ait). Dolayısıyla, etik anlamlılığın aşkınlığını dile getiren/eklemleyen, içsel hayatın ya da psişizmin, kesintiye uğratmanın ve başlatmanın radikal olasılığını ima eden, onun somut zamansallığıdır, zira başlangıcın bu an-arşik zamansallığı, varlığın bölünlenemez örgüsünü, mantıki düzenin kesintisiz devamlılığını, “Bir ile Varlık arasındaki çözünmez bağ[ı]” (s. 251) kökensel olarak bozar. “İçsel yaşam, gerçek için çoğulluk olarak varolmanın biricik biçimidir (*manière*)” (s. 29), “Varlık'ın ve Bir'in [hakiki bir] ayrılması[nı]” üretir (s. 252).

Ontolojik katılımın, ayrılma kavramının belirttiği, kesintisi sayesinde öznenin zamansallığı, özerk başlangıcı, bütünselliğe direnişi kurulur. Etiğin önceliğini kuran ve üreten, bütünselleşmenin bir ayrı varlığın mutlak başlangıcı ile tasdik edilen imkansızlığıdır, “tüm diğerlerinin ona uyduğu bir indirgenemez yapının önceliği[dir]” (*Totalité et Infini*, s. 51). Esasında etiğin felsefi önceliği, psişizmin ve içsellik konumu ya da durumundan ileri gelmektedir – psişizm ve içsellik de, ayrılmada somut olarak tamamlanan kendi ontolojik özerkliklerinde “varlığın bizzat kırılması ve aşkınlığın (yansıması değil) üretilmesidirler” (s. 10, vurgu bana ait). Zamanın, varlıktan, varlığın mantıki düzeninden, devamlılığından sökülme olarak somutluğu “her şeyin geri çağrılabilir olduğu, hiçbir şeyin belirli değil de gelecek (*à venir*) olduğu bir varolma modunu dile getirir – bu modda şimdi, dahi basit bir kendi ile karşılaşma değil, daha çok yakınlıktır (imminence) [...] Böyle bir sökülme hiç de bir varlık değil, öznenin olma biçimidir (*façon*). Bu biçim, kesintiye uğratma gücü [...] konuşma gücü [...] tarihi, onun şahıssız hükmünü beklemektense, yargılayabilme gücüdür.”²⁰

Ayrı varlığın başlangıcı ve dolayısıyla zamansallığının somutluğu, kendini bilincin aracısızlığında görmeye veren Varlık'ın bütünselliğini önceler. Psişizmin ayrılması, aşkınlığın mantığı ya da diyalektik bir repliği olarak tamamına ermez. “Psişizmin kökensel rolü esasında, yalnızca varlığı *yansıtmaktan* ibaret olmadığı” kadarıyla, o “*zaten varlığın bir biçemi, bütünselliğe bir direniş olduğu*” (*Totalité et Infini*, s. 24) kadarıyla, psişizmin olumlu hareketinin sonucu

¹⁹ “*Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques. Discussion*”, *L'intrigue de l'Infini*, der. M.-A.Lescourret, Paris, Flammarion, 1994'te yeniden basımı itibarıyla, p. 228.

²⁰ *Signature*, içinde: *Difficile liberté. Ecrits sur le judaïsme* (ikinci baskı, 1976), édition Biblio essais, s. 407-8.

olan varlığın ayrılması zaten kendinde aşkınlığın zamansal üretimi ya da vuku bulması olur. Varlığın bütünselliğinin ötesindeki yatağı olarak anlaşılmeması gereken aşkınlık; zira “ sonsuz, devamında açılman için öncede değildir. Onun *sonsuzlaması* (*infinition*) açılmanma (*révélation*) olarak, *bende* onun fikrinin yerleşmesi olarak ürer ”: bu anlamda “sonsuzun fikri, olma biçimidir – sonsuzun sonsuzlaması[*dır*]”; onun zamansallığı, “özdeşliğinde sabitlenmiş bir ayrı varlığın, Aynı’nın, Ben’in özdeşliği yüzü suyu hürmetine asla ne kapsayıp, ne de kabul edebileceği [bir şeyi] bu esnada kendinde kapsadığı o eşi benzeri olmayan olgu[*da*]” ileri çıkar. “Öznellik bu imkansız zorunlulukları gerçekleştirir: şartırtıcı, kapsamanın mümkün olduğundan daha fazlasını kapsama olgusu” (s. XV).

Ayrılma ve aşkınlık, diyalektik olarak birbirlerine bağlanmaksızın, beraber zamansallaşırlar: bu iki kavram onları göreceleştirmeyen, ama onların anlamını koşullayan karşılıklı bir içindeliği (*inhérence*) teyit eder. İnsani olanın somutluğunun, zamanın kökensel aracılığı ile, kendiliğın, “düzensizliği ” aşkınlığı dile getiren psişizmde özdeşlik ve başkalığın, birbirlerine tecavüz ile belirlenmiş oldukları ortaya çıkar. Böylece ayrılmanın içselliği, aşkınlık, bir’den-başka’ya geçiş, başka-için-bir’in anlamlaması olur –ama bütün bu sonuçlar her seferinde aracısız ulaşılabilir değillerdir, zira tek bir hamlede üremezler, çünkü zamansaldırlar. Farklılaşma, çakışmama ya da kendinin kendine nazaran açılması (*écart*) olarak ürerler ve oraya sezgisel bir biçimde ulaşmanın imkansızlığı yalnızca “ başka-için-bir’in farklı-zamanlılığının izi[*dır*] ”.

IV

Aşkınlığın üremesinin, varlığın ayrılma tarafından gerçekleştirilen zamansal kınılmasından cereyan ettiği ölçüde, aşkınlık da bizzat kendi kökene-dairliğinde, kendini doğrudan sezgiye sunacak bir verinin zamansız aracısızlığının sınırlarını aşar. Ayrılma ve aşkınlık, aracısız olanın parçalanmasının kökensel oyununu belirtir. Buradaki patlama, somutluğu içersinde zamandan çıkmayıp, zamanda farklı-zamanlı ortaya çıkışı oluşturan varlığın vuku bulmasında her zaman zaten varsayılmış olur. Varlıktan “önce”, hiçbir şey yoktur – ama zamansal olduğundan ötürü zamanda konumlanmayan (*se poser*) bu varlık açıkça, mantığın zamansız çizgiselliğine indirgenemez bir düzenin ya da düzensizliğin vuku bulması olur.

Ayrılmanın mutlak başlangıcı zaten kendinde (*en lui-même*) tekerrürün an-arşik edilgenliğinden “yükselen” başlangıç olur: ayrılmanın ve aşkınlığın, zamanın kökensel aracılığında, farklı-zamanlılığında başlaması. Ayrılma olarak sonuçlanan “olumlu hareket ” esasında, bizzat psişizmin hareketidir; *Autrement qu’être*’de “ilişkiye indirgenemez ve bu esnada tekerrürde [*olan*] bağ” olarak nitelenen bu hareketin, bütünselleşmeyle uyuşmayan oluş biçimi aşkınlık tarafından zorunlu ve gerekli kınılır. Varlığın dışında kendinde dışarı atılmış (s.103) olarak psişizm ayrılmanın aralığını üretir, ve bu aralığı böylece, kendi özdeşliğini fazlara ayırarak, kendinin kendine nazaran açılmasını başka-için-bir biçiminde kazarak aşar (*franchir*). Bununla psişizm kendini, zaten kendi ile fark ya da kendine nazaran yakınlık (*imminence*) olan ayrılmanın mutlak başlangıcında, zamanı yansıtmakla sınırlamaz, kendi (*soi*) ile çakışmayan kendi (*propre*) özdeşliğinin sınırlarını aşan, önceden ve şüphe götürmez bağlanma olarak zamansallığı üretir ve anamlar. İlişkiye giren bağın oluşmasını önceleyen, reddedilemez sonuç olarak anlaşılan böylesi bir “ilişki”, “yalnız yankısında duyulabilir olan [böylesi bir] ses”, tekerrürün farklı-zamanlılığını teyit eder – “edilgenliğini dışı olmayan bir iç (*envers sans endroit*) gibi bu sunma şekli” (s. 134) – mevcudiyetin ve bilincin ortaya çıkışını (*surgissement*) koşullar.

Kaçınılmazca ardışık olan bu hareketler, eş-kökenli olsalar da, mantığın çerçevesini aşar

ve burada, bilincin şimdisinin kendi saflığında oluşma iddiasında olacağı zamansız düzeni parçalar. Kanıtın güya kökensel aracısızlığını yok eder. “‘Mantiki’ düzenden ayrı bir kronolojik düzenin olabilmesi, seyrin (*démarche*) birçok anının olabilmesi, seyrin olması – işte ayrılma” (*Totalité et Infini*, s. 25). “Ayrılmanın olabilmesi zamana bağlıdır” (s. 144). Zaman buraya biçimsel, ayrılmanın öznel olarak kavranmasından (*appréhension*) türetilmiş bir koşul olarak girmez. “Zaman aracılığıyla varlık, esasında, *henüz* olmaz, ama bu onun hiçlikle bir olması anlamında değil, kendiyile arasında bir mesafe tutturmuş olması anlamındadır. Varlık tek bir hamlede olmaz (s. 25). Somutluğu içersinde zamansallık, psişizmin üremesinin, onun kendi ile olan aralığının, bizzat-kendinin tekerrürünün (*réurrence du soi-même*) bağrındaki başkası- için kökensel aracılığının cereyan etmesi olur.

Üremesinin kronolojik etapları boyunca ayrılma böylece, bizzat içsellüğün bağrında, kanıtın yalnız kalmış sezgisel aracılığının ne kavrayabileceği ne de çevreleyebileceği kökensel aracılığın somut oyununu bağlar, düğümler. Psişizm zamansal konumu itibariyle zaten aşkınlıktır, varlığın kırılması ve radikal içsellüğün diyalektik olmayan “üretimi[dir]”. Başkasıyla ilişki dolayısıyla psişizmin statüsü tarafından teyit edilir olur: hatta demek lazım ki psişizm özgürlüğü “öz itibariyle moral olan – Başkası ile ilişki[den]” çıkarır (*Totalité et Infini*, s. 146).

Bu esnada, bu ilişki, “birliğin basitçe ayrılığı yankıladığı esirimsi (*éthéré*) bir alanda” cereyan etmez. “Ayrılık öncelikle, *bir yerlerde, bir şeylerle* yaşayan, yani zevk alan (*jouir*) bir varlığın olgusudur” (s. 191). Zevk aracılığıyla kendini, *önce*, ayrı varlık olma özerkliğinde oluşturur–şüphesiz önce, ama *sonrasında* [*sonradan işlerliğinde*] (*après coup*), zira onun kendi için konumlanmasının ve olmak üzere ayrılmasının olayı, zaman içerisinde cereyan eder. Zaman esasında, psişizme “*özdeşliğin görülmemiş bir fazlarına ayrılma –gevşetme ya da gevşeme – biçimini*” (*Autrement qu’être*, s. 86) veren “*dakik olanın, sürenin diastazı[dır]*” (s. 38). Bundan böyle psişizm, mesele kendi olduğunda, ayrılmanın zamansal yapısı tarafından koşullanmış olur. Psişizmin ontolojik özerkliğinin zevkin “yalıtılmışlığın[ın] yeterliliği[nde]” (*suffisance insulaire*)” (*Totalité et Infini*, s. 191) olduğu doğrusa da, Levinas bunun “kesinlikle somut insan anlamına gelmediği[nin]” altını çizmekten geri durmaz. “Gerçeklikte insan zaten sonsuzluk fikrine sahiptir, yani toplum içinde yaşar ve şeyleri tasarlar” (s. 112), bu da “zevke yeni bir olay” ekler (s. 113). Bundan böyle, ontolojik ayrılma “tekrar-temsilde Aynı’dan özgür olma” olarak gerçekleşse de, bu esnada, bu özgürlük, “bir yeniden temsil edilen değil de, Başkası olan Başka’da olumlu bir koşula sahiptir” (s. 98).

Oysa bu, “yaşamadığım bir şeyle ilişki[ye]” bağlı olan “yeni olay” (s. 145), tam olarak, ayrı varlığın somut durumunda, çoktan yer bulmuş olan olaydır ve, “köksüzleşmeyi”, “geri çekilişi” ve öğelerde “batmaktan beni kurtaran kabulleniş[i]” (s. 145) koşullayan ve mümkün kılan tam da bu – *yeni ama önceden olan* – olaydır: ayrılma ve onun radikalliğini üreten tam olarak bu geri çekilme ve kabullenmedir.

Öte yandan, somut insanın sonsuz fikrine *zaten* sahip olduğu doğrusa da, Levinas yine de bunun [sonsuz fikrinin] ayrılmayı kendiliğinde üretmediğini de belirtir (s. 28): tam tersi, sonsuz fikri ayrılmayı, olumlu bir olay olarak, zorunlu kılar, zira “Sonsuz, ayrı[lmış] varlığa diyalektik olarak yol açmaz” (s. 31). Ayrılma, tam olarak, varlıkta tek başına tutunmaya muktedir olan (s. 25), ve Başka’dan “bu transandantal enerjiji, zamanın kendisi olan ertelemeyi” (s. 145) hali hazırda almış olan psişizmin kökünden sökülmesi olur.

Dolayısıyla psişizmin kökünden olmasına mahal veren “zamanın bizzat düzeni ya da mesafesi[dir]”: “yanıltıcı iktidar[ı] –eğer yanılma olmuşsa– onun ayrılmasını oluşturur” (s.

26). Mantığın her zaman çizgisel olan düzenine meydan okuyan ve onu bozan kronolojik düzenin indirgenemez karakteri bu tasvirlerin temelindedir; bu tasvirlerde dile getirilemez olan içsellik ve aşkınlık arasındaki kökensel aracılıkla belirlenmiş somut bir durum olarak hedeflenir ve ayrılma dışsal bir üst-üste gelmenin sonucu olmaz. Bu anlamda Levinas bir seferinde, çarpışmaları ayrılmanın mesafesini oyan iki indirgenemez boyut arasında düğümlenen kökensel entrikayı anarcasına “psişizmin nihai düğümünün, bağının, öznenin birliğini tasdik etmesi değil, toplumun eğer denebilirse, bağlayıcı ayrılığının düğümü olduğunu” söyleyecektir.²¹

Psişizmin kalbinde, aşkınlık ayrılmayı iptal etmez, ayrı[lımı] varlığı çevrelemez ama, bu ontolojik özerkliğe, kendiliğin yalnızlığını yok etmeksizin, aracısız bir kanıtın zamansızlığında beliremeyecek olan etik bir anlamlılık verir: ayrı[lımı] psişizm ancak, başkasına, kökensel ama aracısız olmayan bağı sayesinde mümkündür. Kendinin, psişizmin kendine-göndermesini teyit eden uyarısı, ne kendini-dölleme, ne de kendini-oluşturmadır, o kökensel olarak zamansal olan bir aracılığın etkisidir.

Böylece Levinas tam olarak fenomenolojide “*homo philosophus* konumu sorunu[na]” varır ki bu sorun, Fransız dilinde Husserl’e adanmış ilk eserlerden biri olan *la Théorie de l’intuition*’da²² okuduğumuz üzere “Husserl tarafından ortaya koyulmamıştır”.

Levinas’ı düşünümü önceleyen zamansal oyun olarak ayrılma paradoksuna yaklaştıran ki düşünüm bu ayrılmayı oluşturuyor olmaksızın varsayar, tam olarak, nesnelleştirici²³ düşünceye özgü “saflığın” ilersine gitmeye dair tükenmez çabasıyla fenomenolojik metottur. Fenomenolojik analiz bundan böyle kendini, kategorilerde söğürülmeden bir tutumun somutluğunu tasvir etmekle sınırlar. Fenomenoloji, bundan böyle kendini, kategorilerde söğürülmeden bir tutumun somutluğunu tasvir etmekle sınırlar, ama onu akılda temellendiremeksizin, ne de ona uygun olacak olan bir sezgisel bakışla kendine ona kökende vermeden – ama aklından kökten sökülemeyen, panoramik ve uygun bakışa, sinoptik görüşün (*vision*) geçirgenliğine ve tüm saflığın aşılmasına dair iddiaların mantığını aydınlatmaya çalışarak; aynı anda hem gerçekleştirilemez hem de kaçınılmaz olarak ele alınması gereken iddialardır bunlar.

V

Başlangıca dair saflığın, bizi besleyen ve destekleyen ama aynı zamanda bize bir dinlence, bir gecikme, bir geri çekiliş ve “mutlak kökenden emin olma” şeklindeki felsefi zorunluluğun doğduğu bir aralık bırakan dünyaya ait olmanın somut ve çevrelenemez olayını belirleyen ayrılmadır. Sürekli yeniden başlamayı ya da bitmez tükenmez “yerinde saymayı” ki bu fenomenolojik yöntemi karakterize eder – zorunlu kılan, bağlanmaların ve kökten sökülmelerin eşzamanlılığıdır (*simultanéité*). Buradan, anlamın ortaya-çıkacağı (*surgir*) koşulsuz olana değil, ama anlamı, her zaman varsayılmış olarak üs-belirleyen ya da eşbelirleyen bir koşullanmaya varılır. Somut olandan çıkmanın, bu somut olanın boyutlarının belirlediği zamansal çemberi es

²¹ Stéphane Mosès’in, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Seuil, 1982 eserine önsöz, s. 16.

²² *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Vrin 1963, s. 203.

²³ “Husserl bize düşüncenin tüm hareketinin bir parça saflıktan oluştuğunu” ve “saflığın indirgenmesinin yeni indirgemeleri de beraberinde taşıdığını, sezginin özelliğinin karşılıksız idelerde olduğunu ve eğer, felsefe yapmak kendini mutlak kökenle teyit etmekten oluşuyorsa, filozofun, bitmez tükenmez bir yerinde sayma ile, kendi ayak izlerini silmesi ve de durmadan izleri silmesinin izlerini de silmesi gerektiğini öğretti. Hiç yoktan filozofun saflığı, kendi üzerine düşünümün dışında, öteki filozof tarafından icra edilecek eleştiriyi çağırır; bu ötekinin/başkasının sıra ona gelince göstereceği temkinsizlikler ve kendi söylemesinin karşılıksızlığı ne olursa olsun. « (*Autrement qu’être*, s. 24-25).

geçmenin, bu somut olanı zamansız bir kökenin safşimdisine varacak çizgisel bir akıl yürütme aracılığıyla anlamanın (*rendre compte*) imkansızlığı. Zamanın dışına çıkılmaz/zamandan çıkılmaz (*on ne sort pas du temps*). Biçimsel mantık düzeyinde paradoks, belki de aynı zamanda çelişme olarak beliren, daha çok, *homo philosophus*'un somut durumunu oluşturur; *homo philosophus* saflıktan indirgemeye geçişi *birdenbire* gerçekleştirmez; bu geçiş için düşünüm, zamana yayılmakta ve aracılıksız olarak tek bir hamleyle üremeyen bir savuşturmayı ima etmekte olan uzun bir çabayı gerekli kılar. Bu çaba tam olarak, doğal tutumların saflığına yabancı bir akledilebilirlik gücü ile donatılmış biçimsel ya da kategorik kavramların hazırlanmasıdır (*elaboration*). Ama fenomenoloji açıkça, her zaman önceden-varsayılan ve saf teorik olanın biçimselliğini her zaman önceleyen somutun kökensel anlamının açık kılınmasını hedeflemekten de geri durmaz. Fenomenoloji yaşanmış bir içeriğin somutluğunu hedefler; bu içeriğe kategorik kavramlar aracılığıyla ama onların “biçimsizleştirilme[sinden]” güç alarak geri dönmek gerekir. Burada, biçimimizde (*manière*) – diyor Levinas – ufku ya da ‘sahneye koymayı’ (*les horizons ou la ‘mise en scène’*) oluşturan soyut anlamlamalar itibariyle ‘somut durumların’ çıkarsanması benzeri bir şey olacaktır. Fenomenolojik ilhamın, *Totalité et Infini*’den bu yana tatbik edilen biçemi” (*Hors sujet*, s. 67).

Biçimsel kavramların ve soyut anlamlamaların “sahneye koyulma[sı]” aracılığıyla “çıkarsanmış” olacak olan “somut durumlar[ın]”, aynı zamanda ve öncelikle biçimsel kavramların “gizil doğumlar[ının]” (*naissance latente*) “(*Totalité et Infini*, s. 99) kaynaklandığı ve bu kavramların bağlarını koparttıkları koşullar olması ölçüsünde, kaçınılmazca dairesel bir hareketi ima eden biçim. Böylece “gerekli ve bu esnada analitik olmayan” (s. XVII) fenomenolojik “çıkarsama”, kesinlikle “zaten verilmiş olan nesnelere uygulanan bir düşünme biçimi” (s. 65) de olmaz.

Soyut anlamlamaların biçiminin bozulması (*déformalisation*) ya da sahneye koyulması açıkça, verilmiş nesnelliğin indirgenmesi aracılığıyla unutulmuş anlamların nesnelleştirici düşünceyi koşullayan ufkuna yükselmeyi (*remontée*) ima eder. Tam olarak, somut olanı, saf düşünce bundan bihaber olsa da şekillendiren (*façonner*) bu ufuktur; biçimsel kavramlar, sahneye koyulmalarını daha sonra tasvir etmenin gerekeceği soyut anlamlamalarında bu ufka ulaşmaya mahal verirler. Fenomenolojik ilerleyişin bu son safhası “biçim bozma[dır]” ve biçimsel bir yapı itibariyle nesnel verilmişliğin saflığına indirgenemeyecek somut olanın durumunu *çıkarsarmadır*. Ama fenomenolojik –ve böylece aslında zamansal– ilerleyiş biçimsel olanın önceden-savuşturulmasına (*dégagement préalable*), onun onu önceleyen ve nihayetinde “biçim bozma”²⁴ aracılığıyla geri dönmenin söz konusu olacağı “somut koşullar” (s. 99) itibariyle soyutlanmasına yön verir.

Fenomenolojik ilerleyişin bu dairesel hareketi, kendisi “muhtemelen, dile getirilemeze nazaran bir ketumluk” olan felsefenin “görev[ini]” (*Autrement qu’être*, s. 8) salık verir.

²⁴ *Sein und Zeit*’in 7. paragrafında Heidegger fenomen kavramını önce, „kendini-kendinde-gösteren [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*]” olarak tanımlar [Okten çevirisinde aynı zamanda *ayan olan* olarak da karşılanıyor, ç.n.]. Bu tanım *Sichzeigende*’nin, bu esnada bir olan mı yoksa olanın olma karakteri mi olduğu henüz gösterilmediğinden, fenomen olarak referans verilen olanı belirlenmemiş bırakmaktadır: “*Dann ist lediglich der f o r m a l e Phänomenbegriff gewonnen* [Sadece biçimsel fenomen kavramı elde edilmiş olur.]” (p. 31). Fenomenolojik fenomen kavranına geçmek için dolayısıyla buradaki biçimsel kavramın « biçimini bozmak » gerekir: “*Mit Rücksicht worauf muß nun der formale Phänomenbegriff zum phänomanologischen e n t f o r m a l i s i e r t werden und wie unterscheidet sich dieser vom vulgären?* [Bunu göz önünde bulundurarak biçimsel fenomen kavramını, biçimselleşmeden kurtarıp fenomenolojikleştirmek durumundayız. Bu kavramın alelade fenomen kavramından farkı nedir? (Okten çevirisi, s.36) ç.n.]]” (*entformalisiert*, biçimselleşmeden-kurtarma, biçimini bozma tarafından vurgulandı). Yani, olanın olmasını, *Sichzeigen*’in [kendini-gösterme] *Erscheinen*’den [görünüm] (ib.) kökten bir biçimde ayrıldığı *das Sichzeigende* [kendini-gösteren] olarak değil de fenomenolojik olarak anlamaya mahal veren, açıkça, biçimsel fenomen kavramının önceden-savuşturulmasıdır.

Felsefe olabildiği ölçüde, “bir sorumluluk hikayesi kurgulayan kökensel ya da köken-öncesi söyleme[nin]” (s. 6) etik anlamlılığını serimler (*exposer*). Ama bu söyleme onu açık kılan söylenene indirgenmez, “zira Söyleme’nin derinlikleri asla tam olarak söylenmiş olmaz” (s. 73). Dolayısıyla bitmezcesine söylenmiş olandan köken-öncesi söylemeye geçmek gerekir. Bu köken-öncesi söyleme, her durumda bir söylenende serimlendiğinden, asla olduğu şekilde, yani kendi “söylenen olmaksızın söyleme (*dire sans dit*)” saflığında ulaşılır olmayacaktır.

Böylece, Levinas’ın felsefenin söylen enine öncel (*antérieure*) olarak ele aldığı etiğin önceliği (*primauté*), özsel sebeplerden ötürü ontoloji ile işe başlamak zorunda olan felsefi bir söylemde serimler kendini. Kısaca söylersek, etik ilk felsefe olarak koyulmaya meyletse de, “onu başlatan yapı ontolojiktir”²⁵. Etik böylece “ön ya da hazırlık niteliğindeki sorular[ın] (*questions préalables ou préliminaires*)” alanına ait olur. Bu sorular “şüphesi ilk sorulan sorular olmaz: insanlar ilkeler hakkında en ufak bir şüphe taşımaksızın hareket eder, konuşur – hatta düşünürler, dolayısıyla hazırlık niteliğinde olan, köken-öncesi, evvelde olan bir başlangıçta eşdeğer gelmez, bir ilke statüsüne de sahip değildir; sonsuz olandan ayrıştırılmak kaydıyla anarşik olanın boyutundan kaynaklanır” (*Autrement qu’être*, s. 30 n. 3).

Bu anarşik olan ile sonsuz olan ayrımı, etiğin halen ve çoktan zamansal karakterini teyit eder. Etiğin bu zamansal karakteri, herhangi bir şeyin kökeni olmaksızın ama en çok da ontolojinin kökeni olmadan, kökeni öncelese de zamanı öncelemez, zira zamanın zaman-dışı ya da sonsuz bir kökeni yoktur. Kökensel olan ontolojidir. Etik ise burada bir başlangıç olmaz, zira bir ilke statüsünde değildir. Ama anarşik olanın oradan öne-geldiği boyut halen zamansal olduğundan, Levinas farklı-zamanlılıktan, yani indirgenemez, eşzamanlılaştırılmaz iki zamansal düzenin çarpışmasından bahsedebilmektedir. “Burada farklı-zamanlı bir düşüncenin zorlayıcı konumunda kalmak zorundayız” (s. 8). Zamanın düzeninin, sonsuz birliğin alçaltılması ya da sınırlanması olmaktan uzakta, çoktandır (*depuis toujours*) içerden eklemlenmiş olduğu ortaya çıkar. Zamanın kaynağı zamansız olanın özdeşleştirici basitliği olmaz; zamanın dışarısında (*en dehors*) kalacak dipsiz noktasal bir birliğin aracısızlığı yalnız ontolojik-spekülatif bir söylencedir. Zamanın kökeni çoktan (*déjà*) zamansaldır ve şimdinin çerçevesini aştığından kendini spekülatif sezginin bir anlık bakışına bırakmaz. Zaman an-arşıktır, noktasal başlangıcı olmaksızın, kökenin ontolojik düzeni ile psişizmin onu önceleyen “düzensizliği” arasında her zaman çoktan gerilmiş ya da gevşemiş – ikiye bölünmüş [olaraktır].

Tam da bu anlamlardır ki anlamlamanın etik alanı köken-öncesinde eklemlenir/dile gelir, varlığın ve politikanın, simetrinin ve karşılıklılığın, yeniden-temsilin ve logosun düzenlerinden öncede ki bu sayılanlar da kendi ontolojik özerkliklerinde ve hatta kendi gerekliliklerinde, varsaydığı ilkeye eşzamanlı kalan bir sonuç misali “köken-öncesi[nde]” türer değillerdir (s. 203). Bu şekilde türetilemezler zira “köken-öncesi”, bir başka kökenmişçesine koyulmaksızın kökenin evveline yükselmekten (*remonter*) ibaret olan bitmek tükenmez hareketinin tamamlanması sayesinde tüm mümkün türetmenin ilkesinin basitliğini (*simplicité*) kendinden yok edendir. Başka denirse, ilk felsefe olarak etik, köken-öncesinin özde sabitlenmeyen ve böylece “bilmenin eleştirel özünü” (*Totalité et Infini*, s. 56) gerçekleştiren kesintisiz hareketinden başka bir şey olmaz. Varlıktan köken bularak, onu soru konusu etmeye ve böylece varlığın nasıl kendini doğruladığını kendine sormaya muktedir olan (*devenir*) felsefenin en derin niyetinin etik tarafından gerçekleşmesi.

²⁵ *Autrement qu’être*, s. 57; cf. s. 85.

Anlamlamanın alanı, etiğin *köken öncesinde* eklenerek, ontolojik ve politik kendini gösterişin (*manifestation*) “gizil doğumunu” (*Autrement qu’être*, s. 199 vb.) yerleştirir. Kendini gösterişin ya da yeniden-temsilin etik anlamlılığı – ilke statüsüne sahip olmayan evvelcelik (*l’en deçà*) – dolayısıyla tüm “soruya öncel [olan] bir aracısızlık” (s. 200) olur, ama her şeye rağmen çoktandır (*d’ores et déjà*) sorunsaldır zira soru ya da sorun açıkça “yüzyüze’nin mahremiyetine daimi giriş” olarak nitelenen “üçüncü kişinin işin içine girişi[nden]” (s. 204) itibaren hemen ortaya çıkar. Bundan böyle üçüncü kişinin yakınlığın bağrında belirmesi (*apparition*) – ontolojik ve politik kendini gösterişin düzeninin, köken-öncesinde eklenenen etik anlamlılığın bağrında *gizil doğuşu* – “bizzat belirmenin kökenidir, yani kökeni dahi kökenidir” (s. 204). Belirme ya da yeniden-temsilin kökenselliği ile, etik yakınlığa özgü olacak olan, soruya öncel aracısızlığın arasında bir yerde, Levinas tarafından halihazırda anılmış olan “biricik anakronizm[in]” başka bir biçimiyle (*forme ou figure*) karakterize olmuş zamansal bir oyun düğümlenir, örülür. Çift-yüzlü, çift-gidişli bir anakronizm zira bir yandan evvelceliğin aracısızlığı – *gizil* bir biçimde de olsa – çoktandır üçüncünün kökensel aracılığıyla işletilir, ve öte yandan da belirmenin ve olmanın kökensel düzeni, yeniden-temsilin teorik eşzamanlılığın düzeni, tek bir hamleyle gerçekleşmez de, zamansallığında, kökenin sözde aracısızlığının evveline yükselen indirgemeye kendini sunar.

Burada aracısız olan ve kökensel olanın çakışmaması ile kökene öncel olan aracısızlık ve kökenin kökensel karmaşıklaşması arasındaki karşılıklı imayı beraber düşünmeye dair çift-yönlü zorunluluğun altını çizmek gerekir. Düşünce dolayısıyla, anlamlı olanın tetiklediği biçimsel kavramların birbiri üstüne binip, tüm çizgisel ilerlemeyi engellediği, anlamlı olanın somutluğu ile çoktan tamamlanmış ve gerçekleşmiş olan bu imkansız zorunluluklarca yönlendirilir ve buyrulur. “Kökensel aracılık” olarak “aşkınlık” kendini görmeye vermez, kendini doğrudan sezgiye verecek bir saf şimdinin aracısızlığında göstermez kendini, ama *gizil* bir biçimde aracısız olanın – bu, sözde aracılığının zaten çoktandır kayıp ya da aracılıklı olduğu yüz-yüzenin, gizli ve daha kendinde dile-gelmez mahremiyetinin kökensel karmaşıklaşmasın buyurur.

Levinasçı çözümler gücünü, bizzat kökensel olanın konumunun görünmeyen hareketlerine, bu hareketlerin olmanın ve belirmenin çizgisel düzeninin ilksel bir kırılmasında *gizil* köklenmesine dair aşırı dikkatten alır. Bu kırılıma ya da açılma, kökenin, fenomenolojik analizin orada varlığın düşüncede soru konusu edilmek üzere kendine çağrısını bulmak için kazıyacağı zamansal olarak vuku bulmasını oluşturur. Kökenin berisine eleştirel bir yükseliş varlığın bizzat konumuna içkin bir olanağı, varlığın kökensel karmaşıklaşmasında – zamansallığında, kendine nazaran açılmasına, temalaştırıcı yeniden temsilin eşzamanlılığına indirgenemezliğinde kayıtlı bulunan olasılığı gerçekleştirir. Bu olasılık açıkça köken-öncesinin aracısız-olmayışında, üçüncü kişinin yüzyüzenin yakınlığına daimi girişine bağlı kökensel karmaşıklığın, kökenselin aracısız olanın bağrındaki *gizil doğumu* anlamladığı olgusunda ortaya çıkar. Aracısız olan açıkça anlamlamanın aracısız kökeni olmaktan alıkonulmuş, bilmenin türetilmiş ve ikincil düzeninde kökensel olarak kendini göstermeye ve belli etmeye zorunlu bırakılmış, her zaman “dolaylı ve acılı”, her zaman “sembolik” (*Autrement qu’être*, s. 77) olmuştur.

Bu hareketlerin, hamlelerin paradoksu ve bunun Levinas’ın analizlerine– bu analizler etiğin, Levinas’ın anmaktan geri durmadığı, köken-öncesi aracısızlığının ilksel karmaşıklaşmasına dair bir hesap vermek zorundadırlar – yerleştirdiği gerilim, insani olanın fenomenolojik somutluğuna, birincil sosyallığına olan sadakatini teyit eder; bu sosyallık felsefi ve yine

de eleştirel bir söylem içersinde hesap vermek adına zorunlu da olsa bir yorumun biçimsel şemalarına indirgenemez.

Ancak kendi somutlaşmasında ya da zamansal tamamlanışında yaklaşılabilecek ve ontolojik statüsünü tanımanın gerekli olduğu sosyal olanın bilmecesi; zira olasılığın bir koşulunun biçimsel anlamının sahnelendiği ardışık olaylar basitçe bu anlamın deneysel bir uygulaması değildirler, bizzat bu olayların biçimsel koşuluna indirgenemeyen ontolojik bir öge getirirler.²⁶

²⁶ Cfr. *Totalité et Infini*, s. 126-7 ve özellikle s. 148.

Vicdanı düşünümselliğin¹ önüne koymak: Levinas'ın imkansız görevi?

Marinos Diamantidis

İngilizceden Çeviren: Elif Çelik

Par excellence [en alasından] soru ya da felsefenin sorusu. [Bu soru] “Neden yokluktan ziyade varlık?” değil, ama “varlık kendini nasıl haklı çıkarmakta-dır?”

E. Levinas “From Existence to Ethics”²

1. Levinas'ın vicdan görüşü

‘Nüfus değişimi’ akıbetinin ardından Yunanistan’da doğmuş biri olarak, saf-olmayışın (*impurity*) etik mükemmelliğe hiçbir şekilde engel olmadığı ve komşusuyla karşı karşıya kalan daimi vicdan rahatsızlığının (*bad conscience*) kesinlikle kendini (*self*) yok etmeyeceğini düşünen bir filozof hakkında Türk insanına yazı sunmak benim için hem bir ayrıcalık hem de bir yükümlülüktür. Ne var ki yazıyı yazarken Levinas'ın kendi ile başkası arasındaki ilişkiye dair görüşünün, modern Türkiye'nin sunuluşunda Doğu ile Batı arasında bir köprü olduğuna dair sıkça kullanılan metaforun anlamlılığını (*significance*) sorgulamamasının imkânsız olduğunu düşündüğüm de oldu. İndirgenemeyecek derecede karışıklığa ve tarihsel ağırlığa sahip bir ülke olarak Türkiye, adeta modern bir sınır ötesi ya da ‘öte-uygarlık (*cross-civilisation*)’; köprü; zihinleri ticari olarak güdümlenmiş, kendi ‘kimlikleri’nin saflığına önem veren kendiyle-özdeş³ komşular arasında belirlenmiş hudutlarda akan kontrollü trafiğin kolaylıkla kontrol altına alınabilen araçlarını tedarik etme yükümlülüğünün üstesinden gelen bir (sosyal)-mühendislik olarak ünlenmiştir. Bu, ne şaşırtıcı ne de istisnai bir durumdur. Bizler, modern liberal sistemde ayrılmış (*segregated*) yaşam alanları arasındaki kontrollü ticari geçidi, izolasyona, istenmeyen *ad hoc* göçlere ya da savaşa yegâne ‘barışçıl’ alternatif olarak kabul etmeye alıştırtılarak yetiştik. Köprülerin hüneri/hilesi (*artifice*) metaforunun seçimi, içinde öz-kapatım (*self-closure*) “doğal olarak” gelirken ‘ilişki’nin ise mühendisliğe gereksindiği sosyal sözleşmeciliğin imgeselliğini (*imaginary*) ifade etmektedir. İmgesel köprülerin, öncelikle ekonomik özgürlüğe dayanan bir birliğin para birimi olan euro banknotları üzerindeki bir özellik olması tesadüf değildir. Şüphesiz bu Locke’un biçimsel olarak eşit, birbirinin aynı varlıklı grup üyeleri arasındaki bilgi ve mal trafiğinin toplumu olan ‘sivil toplum’unun uluslararası kılınmış ya da kozmopolit bir versiyonudur; bu, kapitalizmin bütün ulusları olmaya davet ettiği şeydir. Bu modelde *homo*

¹ *Reflexivity*, düşünümsellik ve bağlamına göre yansımali-oluş, yansımali olarak çevrilebilir. Levinas açısından hem düşünümselliği hem de Aynının kendisine bükülmesini, kendisine geri-dönüşünü ve özdeşliğini sahiplenmiş Batı felsefesinin temel işlevini temsil eder [ed.n.].

² S. Hand (ed.), *The Levinas Reader* (Blackwell, 1989), s. 86.

³ *Self-identical*, kendisiyle-aynı ve -kimlik anlamları içerisinde de okunabilir [ed.n.].

economicus'un merkezde yer alması; son kertede, hareketsizliğe ve kök salmışlığa yazgılanan araçsallaştırılmış eşya ya da insan sarfıyatı olmaktan da gizli insan trafiğine maruz kalmaktan da fazlası olmayan sefil, fakir ve mülksüzleştirilmişleri hiçe sayar.

Ayrıca, “biçimsel eşitlik” üzerindeki liberal vurgu tehlikeli ve bir şekilde ahlaki bakımdan aşağı olan komşu betimlenmelerini bulanıklaştırır ama onları feshetmez (*undo*). Söz gelimi ekonomik ve sosyal gelişme bakımından büyük adımlar atan modern Türkiye, bölgesel bütünleşme projelerinden uzak tutulmaktadır. Belki de bu nedenle, Müslümanların olmadığı bir ‘Avrupa’ fantazisi kuran kimi liberaller ve aynı zamanda laik yurttaşların olmadığı bir İslam ulusu fantazisi kuran İslamcılar modern Türkiye için ‘köprü’ metaforunu kullanmayı uygun görürler. ‘Doğu ile Batı arasındaki köprü’, bazı Avrupalı liberaller tarafından ‘Avrupa’nın hastalıklı insanı’ ve İslamcılar tarafından ‘Batı’nın fahişesi’ olarak hayal edilmeye devam edeni siyasi açıdan doğru biçimde adlandırmaktadır. Köprü metaforu, başarıları belki de indirgenemez çoğulluğunun ortaya çıkardığı bütün gerilime rağmen –belki de tam da bu yüzden- meydana gelen Türkiye Cumhuriyeti’ni bir ulus modeli olarak görmekten bizleri uzaklaştırmaktadır. Şayet böyle yani başarılı ama “karmaşık”, çoğul, saf-olmayan bir devlet olduğu kabul edilirse, Türkiye’nin sembolik fonksiyonu ‘Doğu’ ile ‘Batı’ arasında saf bir köprü olmaktan Doğu ve Batı’nın vicdanı olmaya kayar.

Burada akla Levinas gelmektedir, zira o köprülerin insanı değildi, kendi ile başka arasındaki sürekli bir karşı karşıya kalma (*confrontation*) modelini köprülere tercih ederdi. Bu model kendiyi sürekli olarak başkası yerine güneşin altında onun en tabii hakkı olan miras kalmış ya da yasal olarak satın alınmış yeri işgal etme dahil soyut ve somut varlıklarını sorgulamaya, biz bir istilacıyı ya da gaspçıyı sorgularkenki aynı şiddetle sorgulamaya iter. Bu, tıpkı birinin tarihten, atalarının üzerinde yürüdüğü ve ekip biçtiği kanla yıkanmış yeryüzünden, bir diğeri yerine tesadüfi olarak zapt ettiği toprak parçasından sorumlu tutulması gibidir – modern bir mülteci durumunda olduğu gibi. Beni, komşu olma hakkımın ta kendisini sorgulamaya -cevaplaması imkânsız bir soru olsa da- iten şey, vicdan sahibi olmamın nedenidir. Vicdan: öz-bilinç olmayan bir bilinç değildir, şu anlamda ki; o, kendimi sorguladığımda bu sorgulama asla bir cevap alamadığım, uygun gerekçelendirmeyi bulamadığım bir sorgulamadır ve dolayısıyla ‘kendi içinde (*within self*) diyalog” yoktur, sadece savunma ve kefarete (*expiation*) vardır. Burada geçilen bir köprü ya da girişilen bir yolculuk söz konusu değildir; zira ‘başkası’ çoktan burada, benim içimdedir, Ben’in (*I*) huzur ve ekmekten aldığı keyiften daha azı ona tanınmış değildir. Bu suretle kendi -yüksekten atan masumiyet iddialarına ve narsisistik görünüşüne rağmen- asla başkasına, komşusuna karşı sorumluluğunu yerine getirmekten vazgeçmez; bu sorumluluk, ticari barışı sürdürmek için gerekli olan şeyden, söz gelimi “diğer araçlarla savaş”tan sonsuzca uzağa gider.

Levinas’a göre, benim vicdana sahip olmam için komşu herhangi bir şey yapmak ya da belirli bir karakteristik sergilemek zorunda değildir. Sadece niyetlerimin bir nesnesi ve yansımaları (*projections*) için bir ekran ya da aynadan (fenomenoloji ve psikanalize göre) öte olarak, komşu tamamen kendi olgusal (*factual*) başkalığıyla benim vicdanımı etkiler –vicdanıma emreder-; o o’dur, ben ise ben’im, ve biz bir diğerimizin yerinde ne zevk alır ne de ızdırap çekeriz. Nitekim komşunun etik açıdan anlamlılığı, onun sosyal statüsüne ya da doğal durumuna bağlı değildir. Bu da başkasının benim için sadece bir nesne olamayacağı anlamına gelir. Levinas, Heidegger’in araçsal mantık adına insanın Varlık ile Hiçliği sorgulamaktan kaçındığı teşhisini reddeder. Levinas’a göre bu tez, diğer insanların yanında, cansız kaynaklar konusunda da abartılmaktadır. Bu, birinin hem yeryüzünün

hem de insanların birer araç olarak kullanılabilceği ya da kullanışsız atıklar olarak ‘bir kenara bırakılabileceği’ gerçeğine gözlerini kapamasını gerektirmez. Levinasçı durum daha ziyade şöyledir; doğal yollarla harcanarlarda (hastalar, doğal afet mağdurları, vs.) olduğu gibi, makineleştirilen (*dehumanised*)⁴ başkaları (araçlar ve teknolojik gelişmenin yan ürünleri), onları içinde bulundukları durumdan kurtaracak olan güçten ve öz niteliklerden yoksun olmalarına rağmen -hatta bu yüzden- bizi endişelendirirler. Bu nedenle, yüzü bana rahatsızlık veren mülksüzleştirilmiş ve hatta bedensizleştirilmiş ya da makineleştirilmiş başkası, belki de hiç basmakalıp hale gelmeyecek olan bir soruyu dayatır: bunun olması adil midir? Kuzey’in liberal temsili demokrasisinin ‘başka’sı (bizim derneklerimiz yerine ‘özel şirketler’de; az maaşla kötü şartlar altında işçi çalıştıran ‘üçüncü dünya’ şirketleri ya da göçmen tutukevlerinde; insanları sürekli ivme kazanan kapitalist yaşam tarzından çok daha yavaş biçimde barındıran belediye evleri) fiziksel ya da psikolojik olarak uzakta tutulabilir, ne var ki eğer Levinas haklıysa, işe yaramayan, boş, anlamsızca ızdırap çeken başkası”, bireysel ve kolektif kimlikleri sıkıntıya düşürerek ve onları vicdan rahatsızlığına sunarak onun benim içimden konuşmasına asla son vermeyecektir.

‘İçeriden’ konuşan başkası, başkasının sesinin benimkine karıştığı anlamına gelmez; başka, mantıksal bir dışavurumu takip ederek ‘benim aracılığım’la’ konuşmaz. Ne de bir uzlaşım mantığıyla, ‘benimle birlikte’ konuşur. Belki de başka konuşamıyordu, ya da konuşmayacaktır. Hatta belki de hiç ortaya çıkmayacak ve hep görünmez olarak kalacaktır. İşte bu nedenle Levinasçı şemada gerçek kendi-başkası ilişkisi, dayanağını bulacağı kendi ile başkasının mevcudiyetindeki eş-anlılığı (*simultaneity*) asla yakalayamayacaktır. Levinas bu ilişkiyi daha çok başka’nın⁵ aynı (*same*) karşısındaki aşılama -ve dolayısıyla ‘daha yüksek’ olan- başkalığı tarafından belirlenen, indirgenemeyen, karmaşık bir karşı karşıya kalma olarak tanımlar; bu başkalık aynıda kendini-sorgulayan vicdanı uyandırmaktadır. ‘Vicdan’ bir kendisinden rahatsız olma (*being ill-at-ease with oneself*) kipliği belirler; vicdanlı biri haksızlığa maruz kalmış ve suçlanmış hisseder, ama herhangi bir şeyden, neden-sonuç bakımından böyle hissediyoğ değildir. Suç, başkası ile ortak bir yasayı varsayar; bir *ius gentium*’u.⁶ Yine de suç-suz (*guilt-less*) bir vicdan, akla dayanmaz fakat hala gerçekten evrenseldir. Vicdan ile birlikte, ‘ben’ (*I*) kendi isteğıyle, anarşik olarak başkalarından sorumlu bir *ben* (*me*) olmaya soyunur. Bir mahkemede, sanık belli bir suçlamayla ilgili olarak suçunu itiraf eder ya da masum olduğunu savunur. Vicdan ile, bunun aksine, biri başkalarının önünde kendi varoluşunu haklı çıkarmak için konuşmak ve eylemek zorunda olduğunu hisseder –bu birinin söylediklerinin anlamı garanti edilemese ve edimlerinin sonuçları asla meşrulaştırılamasa bile.

O halde vicdan başkasının önünde, birimsel bir -tekil ya da kolektif- bilinçliliğın içeriklerine ve ama aynı zamanda bilinçdışının görünen yapılarına indirgenemeyen bir tedirgin-edici olma (*being disorderly*) kipi tasarlar. Her ikisi [bilinç ve bilinçdışı] de aynı ve başka’nın içinde zaten birarada-bulunduğı (*co-present*), sürprizlere izin vermeyen bir bağlam bütünlüğü oluşturduğu düzenlerdir (*orders*). Söz gelimi, bir S kişisine, yıllar boyunca Z bağlamında Y davranışını sergileyen bir başkasıyla karşılaştığında X tepkisini verme eğilimini (ya da dilerseniz semptomunu diyelim) geliştirdiğini söyleyelim. S’nin

⁴ Şahsiyetsizleştirilmiş olarak da okunabilir [ed.n.].

⁵ *Other/Autre* kavramı bütün çevirilerde büyükharfle yazıldığında ve felsefe tarihindeki –özellikle Platon’daki- Aynı-Başka tartışması bağlamına bizi götürdüğünde “Başka/başka” olarak karşılanmıştır. Türkçe’de sıfattan isim olmaya geçiş artık yerleşmiştir. İnsan ve kişinin doğrudan, soyut bile olsa, kastedildiğı her durumda *autre/other* içinse başkası kullanılmıştır. Aynı şekilde *other/autrui* için de başkası kullanılmıştır [ed.n.].

⁶ Kavimler hukuku manasına gelen ve kökeni Roma Hukuku’na dayanan terim [ed.n.].

bir analizden geçtiğini ve artık bu konuda derinlemesine düşünebileceğini, dolayısıyla onun için bir zorunluluk olandan başka türlü görünebilecek olanın “sorumluluğunu üstlendiğini” ilave edelim. Analizin hem öncesinde hem de sonrasında, biz S’de bu semptomu tanımladığımız oranda, S’nin başkası *olarak* gerçekten bir diğeriyle karşı karşıya bırakıldığını gerçekten söyleyemeyiz. Daha ziyade ‘başkası’ başkasının semptomlarının, özelliklerinin tetikleyicisi (*trigger*) haline gelmiştir: “bir bağlama karşı karartılmış (*silhouetted*) bir anlamlama (*signification*) içerisinde taşlaşmıştır (*petrified into*)”⁷ Ne var ki biz S’nin bir vicdana sahip olduğunu söyleyebildiğimiz oranda S semptomuyla bütün olarak asla tanımlanamaz. S’nin semptomatik davranışlarının ağzında acı bir tat bıraktığı anlarda ‘birinin semptomlarından hoşnut olmak’tan ziyade onlara katlandığı, onlardan ıstırap çektiği şüphe anlarında- ‘başkası’nın S eksi Y ve Z, hatta eksi başka olarak her şey ile karşı karşıya kalmaktan vazgeçmeyeceği tahmininde bulunabiliriz.

Bu, Levinas’a göre ‘ben-sen’ (*I-Thou*) ayrımının ne kadar tekdüze görüldüğüne bakmaksızın mutlak bir başkası önünde mutlak olarak *ben* (*me*) olmanın etik durumudur ve indirgenemezdir. Diğer bir deyişle, vicdan, öznenin mizahtan yoksun ama kendi kendini de yok etmeyen bireyleşmesinin kaynağıdır. Bir keresinde, umuma açık bir yerdeki banklarda oturmakta olan çok sayıda çifti gösteren bir Arjantin karikatürü görmüştüm; çiftlerden birinin üzerindeki konuşma baloncucuğu, adamın sevgilisine “ilişkimizin özel olduğunu söyle” dediğini gösteriyordu. Vicdanlı bir varlık ruhun böyle bir ciddiyetsizliğini (*frivolity*) tamı tamına bilmez, zira duruma dair topyekûn bir bakış edinemez. Kendini suçlu ilan etmeye eşlik eden ruhun alçaklığını da bilmez. Bu nedenle Levinas’ın suç-suz ve yasadışı vicdan rahatsızlığı ne “kendiliğindenliğin” (*spontaneity*) masumluluğu ile kutsanır ne de düşünümsel eylemin sorumluluğu ile lanetlenir. Bunun yerine, Levinas vicdanı; eylem sırasında gerçekleşmekten asla vazgeçmeyen ve eylemsizlikte olumsuzlanmayan bir güç-potansiyeli olarak işlev gören indirgenemeyen bir radikal pasiflik ile bir tutar. Başkası, benimle yüzleşir ve dolayısıyla kendimi ifade etmemi, karşılık vermemi emreder: bu, daha sonra anlam kazanan bir karşılaşmanın tarafsız başlangıcı değildir. Daha ziyade başkasının benimle yüzleşerek ve konuşmamı emrederek anlamlılığı olanaklı kılmasıdır. Levinas’a göre, bu ilk karşılaşmanın anlamlılığı *mutlaktır* ve bu mutlak; yansıma üzerinden, ben başkası üzerinde belli bir ‘içerik’ oluşturmaya başladığımda veya oluşturmaya bıraktığımda ve bu yansıtımlarımdan ayrı olarak bir ‘kendinde şey’in olmadığını fark etmeye başladığımda, yani benim başka’nın persona’sının (*my other’s persona*) arkasında hiçbir şey olmadığını fark ettiğimde bile değişmez.

Kendimi kaçınılmaz olarak, nedensizce ve gerekçesizce vicdanlı bir varlık ya da başkalarının rehinesi olan bir sorumlu “ben” (*me*) olarak *hissetmem*, ne özgürlüktür ne de özgürlükten yoksunluktur çünkü [bu hissin] taşıdığı vicdan ve sıkıntı dilin öznesini ya da “ben’i” (*I*) ilk sırada düşünmemi mümkün kılar. Burada vicdan, söz gelimi psikanalizin uğraştığı bir ‘travma’ türünü ifade ya da sembolize etmek için çaba gerektiren dilsel bir varlık için ‘meydan okuma’ olarak değil *dilin* etik bir şartı olarak düşünülmektedir. Yeniden psikanalizin dilini kullanmamız ve başkasının beni travmatize ettiğini söylememiz gerekirse; şunun da eklenmesi zorunludur; devletin yurttaşı olarak modern öznenin sınırlı özgürlüğünün farkına varması için zorunlu olan sınırı öznenin kabul etmesini hedefleyen psikanalitik etiğe karşıt olarak, Levinasçı etik başkasının etkisinin, içi-rahatlığı (*good conscience*) olanaksız kılarken, aynı zamanda dışarıdan sorumlu olmanın anarşik hakkını güvenceye alan sınırsız bir sorumluluğa önderlik ettiğini ortaya koyar.

⁷ A. T. Peperzak ve diğerleri (editörler) *Levinas Basic Philosophical Writings* (Indiana University Press, 1996), s. 69.

Peki, ya aldırış edişi (*regard*) benim vicdanımı uyandıran komşu, ‘başkası’? Levinas’ın ‘başka-sı’ kelimesini hem büyük hem de küçük ‘o’ harfi ile tutarsız bir biçimde kullanmıştır, ama eleştirmenler bu iki kullanım için bir uzlaşım sağlamışlardır. Benzerliklerimiz ve farklılıklarımız yoluyla -bilinçli ya da bilinçsiz olarak- gördüğüm, bildiğim ve tasavvur edebildiğim belirli bir insanı (ya da kolektif bir varlığı) anlatan “başkasıdır”. Bu benim yönelimselliğimin nesnesi olarak başkasıdır; yani benim alışkanlıklarım ve bilgimin bağlamı aracılığıyla elekten geçirilen (*filter through*) başkasıdır. Bu durumda görünürlük, temsil ve bilgi ayrı-oluşumuzda (*seperateness*) ‘köprüler’ gibi davranırlar; bu, etik yükümlülük buyuran ve benim vicdanımı uyandıran ‘Başka’ değil, Başka-olarak-başkası (*other-qua-Other*) ile görünürde bir ilişkisi olmayan egonun münzevi dünyasına atanmış⁸ (*co-opted*) birisidir. Bu birisi başkası duygudaşlık yoluyla bilinen bir alter-ego’dur, yani kendine dönerek bilinen başkasıdır.⁹ ‘Başka’ ise aksine, herhangi bir empirik başkasının yüzü ile gündelik karşı karşıya gelme yoluyla özetlenemeyen sosyalite deneyiminin indirgenemez etik boyutunu ifade eder. Yüz sayesinde ‘başkası’, Başka olarak işlev görür. Yüz, bir kimliğe, öze ya da anlama sahip değildir; kıyaslanabilir ve değiştirilebilir olduğunu bildiğim halde -bir başka varlıkla şimdi ve buradaki her karşılaşmasında- indirgenemezcesine benden daha Başka olan ve dikkatime biricik başkası olarak emreden şeye –herhangi bir başka varlıkla buradaki ve şimdideki her karşılaşmamda- benim yakınlık durumumdan ayrı olarak hiçbir şeyi anlamlandırmaz (*signifies*). Bu, şu şekilde de ifade edilebilir: bir başkasının benim hoşlandığım şeylerden ve ızdırap çektiğim şeylerden benzer yollarla hoşlanıp ıstırap çektiğini varsaymak tamamen mantıklı olsa da, ben onun yerine ne zevk alabilirim ne de ıstırap çekebilirim.

Kendi sadece bilinebilen ve kıyaslanabilen başkasının olgularıyla kendisini yansılamaz (*mirrors itself*), ama aynı zamanda hem Başkasının başkalığının olgusalılığıyla (*facticity*) karşı karşıya kalır hem de başkasının benzersiz bir şekilde yaşadığı zevk ya da ızdıraplarının vicdan ve sorumluluğu altında ezilir. Bundan dolayı; kendi, yönelimlerinin bir toplamı olarak salt bir soyutluk içinde anlaşılmamalıdır, daha temel olarak aynı zamanda sadece ama sadece benimle yüzleşen Başka-olarak-başkasına radikal edilgin maruz kalmanın “biricik yeri” olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle ‘ben’ sadece diyalektik değil etik anlamda da ilişkiseldir, zira benim başkasının yüzüne maruz kalmamda (*exposure*) “ben -i halinde olarak (*accusative*)¹⁰ ben’imdir (*I am me-moi*); ya da başkasına karşı sorumluluğum sayesinde ben’imdir: “sanki kendimden önce bir başka insana kendimi adamışım gibi”¹¹ Bunun temeli, Levinas’ın insan toplumunu “yeğinliği (*intensity*) bir toplum ideasını önvarsaymaktan geçmeyen temel sosyalite” olarak yüz-yüze açısından çözümlemiş olmasıdır.¹² Bu, “ben-merkezli bir perspektifin dışında, ya da alternatif olarak gelenekçi veya sosyal bir bakış açısının bir egosunun dışında bir toplum inşa etmek” düşüncesinden ve efendi-köle diyalektiğinden oldukça farklı bir şeydir.¹³ Bundan dolayı, Levinasçı etik herhangi bir devlet ontolojisi ya da bir başka siyasi teşekkül ile anlaşmazlık içindedir, çünkü bu etik sosyaliteğin olumsuzluğunu/zorunsuzluğunu (*contingency*) ortaya çıkarır ve her türden bağı doğallıktan soyar (*denaturalises*) ve gizlilikten kurtarır (*demystifies*). Benim komşum kimdir? Yüzü olan herhangi birisidir!

⁸ Co-opted, birlikte-atanmış, birlikte-karar-verilmiş anlamlarında da okunmalıdır [ed.n.]

⁹ E. Levinas, *Existence and Existents* (Martinus Nijhof, 1978, çev: A. Linghis, s. 85.

¹⁰ Bu durumda, *me/moi* (*I ve Je*’den farklılaşarak), fiili niteleyen olan “ ismin -i halini” anlatır: maruz kalmış ben’in hali. Accusative aynı zamanda suçlayıcı anlamını da taşır [ed.n.].

¹¹ S. Hand (ed.), *The Levinas Reader*, s. 84.

¹² A.g.e., s. 83-84

¹³ P. H. Werhane, “Levinas’s Ethics: A Normative Perspective without Metaethical Constraints”, bulunduğu eser: *Levinas Basic Philosophical Writings*, s. 64

“Kendini bütün özlerden, bütün cinslerden, bütün benzerliklerden arındıran komşu, sahnede ilk beliren, a priori’yi dışlayan bir olumsuzluk/zorunsuzluk içerisinde beni ilk andan itibaren kaygılandırır (benim sosyal ilişkilerimin dokusunda uzun süre yer edinen eski bir dost, eski bir yâr olsa bile).”¹⁴

Bu olumsuzluk/zorunsuzluk, “beni hiçbir şeyin –şeyin düzeyinde hiçbir şeyin, herhangi bir şeyin, sayının ya da nedenselliğin- bağlamadığı benim komşum olarak ‘diğer insan, konuğun yabancı’ (*the stranger of the sojourner*) olan için bir sorumluluk yaratır: Beni bir şeyin düzenindeki, sayısındaki ya da nedenselliğindeki hiçbir şeyin kendisine bağlamadığı komşum... Bu, bir başkasının yerine geçme noktasına dek taşınabilecek bir rehinelğin sorumluluğudur ve öznelğin sonsuz bir tabi oluşunu (*subjection*) talep eder.”¹⁵

A. Tallon’un da belirttiği gibi, bu şu anlama gelmektedir: Yüz, bir temsil (*representation*) değil ama sunumdur (*presentation*); yani beni “Sorumlu ol” şeklindeki *her zaman yeni* buyruğa gönderen, asla eskimeyecek olanın, eş deyişle başkasının bir sunumu ve mevcutlaşmasıdır (*presenting and presencing*).¹⁶ Başkasıyla her yüz yüze buluşma, hem kendimin hem de başkasının bir epifanisidir; soru asla ilk ve son kez sorulmaz ama her zaman yenilenir: Bu sorumluluğu kabul ediyor musun, etmiyor musun?¹⁷

Başkasının zorunsuzca biricik yüzü, ve beni her anda ivedilikle ve kaçınılmaz biçimde içine çağırarak sorumluluk aynı anda hem indirgenemezdir hem de dilseldir. İnsan olmak, daha doğrusu dilsel bir varlık olmak, başkalığı öncelikle beni cinayete kışkırtan (*incite*) ve öldürmemi yasaklayan (öldürmeyi arzulayabilirim, ama Başka olarak başkasını asla öldüremem; sadece benim hayal ürünü olan başkasını öldürmeye teşebbüs edebilirim) başkasının yüzüne özsel ve indirgenemez bir şekilde “*me voici*”, “işte ben!” (aynı zamanda, Tanrı’nın Genesis 22’deki talebine İbrahim’i yanıtını ifade den İbranicedeki *henneni*) deme/ söyleme (*saying-dire*) anlamına gelir; başka olarak Başkasına bu karşılık verme zorunluluğu dost/düşman, tanıdık/yabancı ayrılıklarından önseldir ve onlardan bağımsızdır. Bu nedenle konuşmak öncelikle benim nefretimi ve sorumluluğumu eşit ölçüde kışkırtan ve beni vicdan seviyesine yükselten Başka-olarak-başkasına (*other as Other*) cevap vermektir. Konuşmada ben (I), sıkıntıya düşmüş (*troubled*) bir Başka-için-ben (*me-for-the-Other*) olurum. ‘Söyleme’, Levinas’ın beni emri altına alan ve sıkıntıya düşüren Başka-olarak-başkasına karşı sonsuz ve anarşik sorumluluk dediği şeyin temel örneğidir. “İşte ben!” demek, Başka-olarak-başkasının öncelikli, tam anlamıyla ilk, benden önce olması, beni seçip ayırması ve benimle yüzleşerek beni *bana* çevirmesinden başka önceden var olan hiçbir bir yasaya uymamaktır. Diğer yandan, grameri, kuralları ve temalarıyla birlikte anlamlı dil, ya da sembolik düzen, bu süregiden yüz-yüze karşı karşıya gelişin tehlikeli derecede sabit bir bütünselleştirmesidir: karşılıklı iletişim. Hiçbir dilsel kod ya da yasa, onu temellendiren ve onun ötesine geçen yüz yüze konuşmanın anlamlılığını tek başına soğuramaz, çünkü benim konuşmamı emreden başkasının yüzü tüketilemez ve tematik hale gelmekten kaçır. Bundan ötürü, Levinas dilin dışında hiçbir şey olmadığını kabul ederken bir yandan da “yüz yüzenin dili kurduğunu” savunabilirdi.¹⁸ Dolayısıyla sosyal fenomen sadece bilgi açısından analiz edilemez çünkü “... bilgi, tek başınalığın (*solitude*) üstesinden gelmez. Akıl ve ışık kendilerinde, bir varlık olarak

¹⁴ E. Levinas, *Otherwise Than Being – or Beyond Essence* (Kluwer Academic Publishers, 1981), çev: A. Linghis, s. 86; italikler bana aittir.

¹⁵ S. Hand (ed.), *The Levinas Reader*, s. 84.

¹⁶ Bu iki terim şüphesiz şimdileşme ve bulunma olarak da çevrilebilir [ed.n.]

¹⁷ A. Talon, “Nonintentional Affectivity”, bulunduğu eser: A. T. Peperzak (ed.), *Ethics as First Philosophy – The significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (Routledge, 1995), s. 112.

¹⁸ E. Levinas, *Totality and Infinity – An essay on Exteriority* (Duquesne UP, 1969), çev: A. Linghis, s. 290, vurgu bana aittir.

varlığın tek başınlığını tamamlar ve onun yazgısının her şey için tek ve biricik referans noktası olmasını sağlar.¹⁹

Öyleyse toplum, aynı zamanda birden bire *dile ve dilbilime indirgenemeyen* başkalığın *dramatik olarak yaşamış* ve *etik karşılaşması* bakımından, yani *vicdan* olarak da anlaşılmalıdır? Dil, her sıradan insan yaşantısının kurucusudur, ne var ki başkasının *yüzü* aracılığıyla Başka'ya travmatik maruz kalışın takıntılı, birleştirici olmayan ve radikal olarak pasif boyutu dil için bir *koşuldur*. Birbirlerinin yüzlerine karşı bireysel varlıkların tabiatı sabırlı ve radikal olarak pasif (ne gönüllü ne de zorunlu) olmasa, ne dil ne de karmaşık insan ilişkileri var olabilirdi. Bu nedenle, etiğin alanı sembolik düzenin kuralları ve yasalarıyla bir tutulamaz. Yasal ya da siyasal ahlaksallık sistemlerinde herhangi bir ölçülmüş sorumluluk kavramı, Başka-olarak-başkasının önünde beni takıntılı olmaya iten anarşik ve sonsuz sorumluluktan türemiştir. Bu, özerk/egemen olarak kendi kavramının (ve açmak gerekirse, *arşik* (*archic*) bir perspektiften yoksun bir toplum inşasının ya da alternatif olarak gelenekçi ya da sosyal bir bakış açısından yoksun herhangi bir *arkhe*'nin) kusurlu olduğu anlamına gelir. Hiç kimse, kendini-tanımlamada (kendiyile-özdeşleşmesinde)²⁰ huzur bulamaz ve başkalarına karşı kayıtsızlıkta ısrar etmez. Hep-daha önceden (*always-already*), benim kendi-özdeşliğimle (kendi-kimliğimle/*self-identity/I*) -i halinde ilişkilennememi engellemiştir. *Ben* (*me*) olmak, hiçbir teşebbüsün yerine getiremediği ve hiçbir eylemsizliğin kaçınmadığı Başka-olarak-başkasının önünde, takıntı ve eziyet (*persecution*) noktasına kadar radikal edilgenliğin tekil bir konumunu kaplamaktır.

Eleştirmenlere göre, Başka-olarak-başkası tarafından bir varlığın 'seçilmesine' dayanan bu toplum fikri, özgürlük eksikliği çektiğinden kuşkulanan bir heteronominin gerçekten de demokratikleştirilmiş şeklidir. Onlara göre Levinas belli bir 'başkası'nın yüzünü, Kitab-ı Mukaddes'in hırçın tanrısının ve aydınlanma öncesinin mutlak yöneticisinin yerine koymuştur. Levinas'ın 'ben'i (*I*) öz-saygıdan yoksun mudur? Bu türden bir eleştiri, Levinasçı 'heteronomi'nin, tıpkı onun 'yeni' otonomisi gibi radikal ve çelişkili olduğunu anlamakta başarısız olur. Daha da önemli, Levinas'ın şeyler şemasında 'başkası' bir 'efendi' ve 'kendi' de bir köle değildir. Başkasının söylemi, sadece, kendisi de egemen güçlerden biri olmadığı sürece etik statü sahibidir. Başkası bana emreder, ama sadece zavallı, mülksüzleştirilmiş, dilsiz ve hatta bedensizleştirilmiş *olarak*. Eğer o bir Tanrıysa bile, tahttan indirilmiş ölü bir tanrıdır. O halde, başkası benimle sonsuzca perişan Başka olarak yüz yüze geldiği için, benim "benden ne istiyorsun?" şeklindeki (histerik) sorumu asla cevaplamayacaktır. Böylesine indirgenemezce çıplak bir Başka-olarak-başkasının önünde bireyselleşmiş bir kendi olarak statümü korumak için basitçe "ne istiyorsun?" sorusunu sormayı sürdürmem. Daha ziyade ona giysi, yemek gibi onun güçsüzlüğünü bir şekilde giderebilmemi sağlayacak şeyler verme riskine girmem gerekir. Ne var ki bu çaba boşunadır. Başkasının 'yüzü', anlamı sayesinde (mesela kimi gereksinimleri ile) değil ama anlamsızlığı yoluyla beni zorlar. Her uğrakta/kıpıda (*moment*), her şimdi-ve-burada bir yüze maruz kalmak, *arkasında hiçbir şey saklamayan* bir personaya veya maskeye yalnızca ihtimamlı (*attentive*) ya da yanıt-verir (*responsive*) olmaktır; Levinas'ın 'ben'i (*I*) başkasına hizmet ediyorsa bile bu söylenen başkasının (*said other*), ivedilikle "boş/içeriksiz" –orada anlayabileceğim ya da duygudaşlık kurabileceğim hiçbir şey yoktur-, kayıtsızlığımlı lüzumsuzlaştırarak kesinkes ve kaçınılmazca "ilgi çekici" olarak anamlanması [anlam ifade etmesi] paralelinde böyledir. Yüzün talepleri

¹⁹ E. Levinas, *Time and the Other*, (Duquesne UP, 1987), çev: R. A. Cohen, s. 65.

²⁰ *Self-identification, self-identity* kavramlarında da sık sık karşımıza çıkan *identity* "özdeşlik, aynılık ve kimlik" anlamlarının hepsine sahiptir [ed.n.].

dipsiz bir kuyuya benzer... Dolayısıyla ben Başka-olarak-başkasının önünde histerik değil, saplantılı bir şekilde tekil *ben (me)* olarak kalırım. Yani, ben verebileceğim her şeyden ve çok daha fazlasından sorumluyum, sonunda bu da hiçliğe varır. Bu nedenle, daha önce de ifade ettiğim gibi, Levinasçı etik saçma tiyatronun iyi bir tamamlayıcısı olmuştur. ‘Godot’yu Beklerken’, ‘Rosencrantz ile Guildenstern’ ya da ‘Oyun Sonu’ gibi oyunlarda²¹ karakterler *her durumda bir neden olmaksızın* bir-başkası-için-olma/varlık durumuna saplanıp kalma dışında hiçbir şey ifade etmeyecek şekilde kaleme alınır ve sahneye koyulurlar.

2. Levinas’ın Projesi ve Hümanizmin Tarihi

Levinas’ın başkası için karşılık-beklemeksizin hayırseverlik (*gratuitous charity*) ve dönüşlü-olmayan (*non-reciprocal*) sorumluluk vurgusu, sosyal sözleşme, bireyselleşme ve aydınlanmış egoistlik çağında çılgın bir haykırış ya da en iyi ihtimalle bir polemik gibi görünür. Ama bu vurgudan, ürettiği bilişsel uyumsuzluk (hala) belli bir sezgisel çağrı ile karşıtlık oluşturduğu sürece, bahsetmeye değer. Gerçekten böyle bir çağrı var mıdır? Bence vardır. Hepsinden öte, yalın dip noktasına indirgendiğinde, Levinas’ın tezi zorlukla görmezden gelebileceğimiz bir şey üzerindeki vurgudan daha fazlası değildir: insanlar kendileri ve başkaları ile sadece bilinçlilik vasıtasıyla değil, aynı zamanda vicdan yoluyla ilişki kurarlar. Diğer hayvanlardan farklı olarak insanlar, kaçınılmaz bir şekilde, başkalarına ilgiyi kendilerinininkinin önüne yerleştiren ya da bunu böyle yapamamış olmaktan endişe duyan ahlaki varlıklardır. Tam anlamıyla psikotik olan biri (örneğin ‘bildiği’ şeyi hiç şüphe duymaksızın mutlak olarak hakikat ile özdeşleştiren, şüpheden ve dolayısıyla başkalıktan yoksun) aşağıdaki cümlelerin en azından ilk kısmıyla anlaşmazlığa düşerdi?

Yine de, kayıtsız biri öyle olduğunu iddia edebilir olsa da, birinin yüzünü selamlamadan geçmek ya da yüzün yanından geçerken birinin kendisine “benden ne istiyor” diye sormaması olanaklı değildir. Sadece kişisel hayatlarımız değil, uygarlıkların tamamı bunun üzerine kurulur.²²

Burada, birisi Levinas’ın kayıtsız-kalmanın olanaksızlığı hakkındaki öngörüsünü, karşılık-beklemeksizin hayırseverlik ve sonsuz sorumluluk hakkındaki coşkulu iddialarından daha fazla vurgulamanın doğru olup olmadığını sorabilir. Ben öyle olduğuna (doğru olduğuna) inanıyorum. Bu, insanların ahlakileştirme (*moralising*) olarak algıladıklarına karşı çıkmalarında sevdiği suçlamalara yanıt verirken Levinas’ın kendisinin her zaman yaptığı şeydir -bu suçlamalar da; etiğin, narsisizmleri “herkesten-daha erdemli” (*holier-than-thou*)²³ ya da “öz-saygıdan yoksun köle” biçimini alan insanların davranışlarını rasyonalize ettiğidir:

Tek mutlak değer, insanın başkasına kendisinin üzerinde öncelik tanıma olanağıdır. *Bir kutsallık idealini (an ideal of holiness)* ifade etse bile bu ideale itiraz edecek bir insanlığın mevcut olduğunu sanmıyorum. İnsanın bir aziz (*saint*) olduğunu söylemiyorum; onun -kadın ya da erkek- kutsallığın karşı gelinemeyecek bir şey olduğunu kavradığını söylüyorum.²⁴

Ricoeur bana derdiki, “senin ‘ben’in (I) öz-saygıdan yoksun. Dolayısıyla biri, kendisinin ve başkalarının

²¹ M. Diamantides, “Levinas and critical legal thought: imbroglia, opera buffa, divine comedy?”, bulunduğu eser: M. Diamantides (ed.) *Levinas, Law, Politics* (London & New York: Routledge-Cavendish, 2007), s. 179-215.

²² E. Levinas, *Is It Righteous To Be?* (Stanford UP, 2001), J. Robbins (ed.), s.185.

²³ “*Holier-than-thou*”, doğrudan çevrildiğinde “senden-daha kutsal”, “senden-daha mukaddes” olarak anlaşılır. Fakat bu deyim kavramın tam anlamı, herkesten daha ötede erdemleri, değerleri varmış gibi davranan kibirli insanlarla ilgilidir. Bağlam da düşünüldüğünde bu kavram öbeğini “herkesten-daha erdemli” olarak çevirmeyi en uygun tercih olarak gördük [ed.n.].

²⁴ A.g.e., s. 171, italikler sonradan eklenmiştir.

sorumluluğunun yükü altında kaybolduğu için birisinin özgürlüğüne serzenişte bulunur (*reproache*); ve başkaları için endişe elbette ki *tabi olmanın*, sonsuz bir tabi olmanın bir biçimi olarak görünebilir. Fakat -doğal sonsallıklara, doğada doğal olana karşı kendisini ileri süren- özgürlük, boş zamanına karşı olarak mı ölçülür? Özgürlük, ölümlü, sonlu ve değişime uğrayan ve dolayısıyla kendini biricik varlık olarak biricik kimliğine/ özdeşliğine yükselten varlıkta bulunan en dikkate şayan şey değil midir? Bu, seçim (*election*) kavramının anlamıdır. Bunun farkında olmak, 'ben' diyebiliyor olmak, *yeni bir özerkliğe* doğmaktır.²⁵

Sezgisel olarak Levinasçı kuramla -başkasına bağlı bir vicdanın önceliğine dair olanla- ilişkilendirebileceğimiz bu düşünce, kutsallığın teolojik oluşumları ve aydınlanmış insanın mücadele ettiği mutlakçı rejimleri ayakta tutan ilgili politik teolojilerle tarihsel ortaklıkları nedeniyle uzak tutulmalıdır. Böylece, başkası-için-olma kulağa alçaltıcı (*demeaning*) gelmektedir. Öyleyse Levinasçı etğin sezgisel olarak çekici (*intuitively appealing*) çekirdeğini aklı yatkın bir kurama dönüştürmek bu ortaklıkları bertaraf etme çabasına gereksinir. Bu çabanın merkezinde, çelişkili bir biçimde birlikte-kökensel (*co-original*)²⁶ olarak -bulunması gereken- 'sorumluluk' ve 'özgürlük' kavramlarının bir radikalleştirilmesi vardır - yani modern Avrupa siyaseti öznesinin vasıtasıyla anlaşılan otonomi ve heteronomi tarihsel karşıtlığına zıt-oluş (*contradistinction*) içinde bir radikalleştirme. Bu durumda, eğer Levinas'ta sezgisel olarak çekici bulduğumuz şeyi düşünemiyorsak, bunun nedeni Levinas'ın özgürlük, sorumluluk ve öznellik fikirlerini onların Avrupalı tarihinden (ki onlar bu tarihte sırasıyla *bireyselin birliği* olarak anlaşılmış yansıyan (*reflecting*) "cogito", bireysel bir *tabi oluş* ya da kölelik olarak anlaşılmış heteronomi ve bireyin *egemenliği* olarak anlaşılmış otonomi fikirleriyle aynı eksende konumlanmıştır) kurtarışını (*re-claiming*)²⁷ takip etmemiş olmamızdır. Levinas, tüm bu Batılı theo-lojik (*theo-logical*)²⁸ tarihi parantez içine almamızı ve yeni-Platoncu bir kurulumu geri dönmemizi isterdi diye düşünüyorum. Levinas'ın şu sözleri kayda değerdir:

Başkasıyla ilişki düşüncesinin tamamında, birliğin üstünlüğü fikrine yönelik geleneksel düşünce ile bir kopuş vardır. İlişki zaten çoktandır birliğin üstünlükten yoksun oluşudur. Bu, Plotinos ile başlayan bir gelenektir... Bu fikrim, toplumsallığı "kayıp" birlikten bağımsız olarak düşünmeyi içerir... Eğer Enneadler (Dokuzluklar)'ı okursanız; "Bir" kendinin bir bilincine bile sahip değildir, eğer kendinin bilincinde olsaydı da, o şimdiden çokluk halinde olur ve mükemmelliğini yitirirdi. Bilgi söz konusu olduğunda, bir-isi, tek başına olsa bile ikidir. Birisi kendinin bilincinde olduğunu iddia ettiğinde bile bir yarı (*split*) söz konusudur. İnsanda ve varlıkta var olabilecek çeşitli ilişkiler her zaman birliğe olan yakınlıklarına ya da uzaklıklarına göre değerlendirilirler... İyi bir yaşamın Tanrı ile çakışma/uyuşma (*coincidence*); birliğe dönen uyuşma olduğunu söyleyen, çeşitli dinlere mensup teologlar mevcuttur. Oysaki sorumluluk bağlamında başkasıyla ilişki üzerine bu ısrar etmede, toplumsallığın/sosyallığın (*sociality*) üstünlüğü doğrulanır. Bu, belli ki birin ayrışması olarak düşünülebilen çokluğun üstünlüğüdür. Kitab-ı Mukaddes'ten bir ayetle söylemek gerekirse, insan yaratıldığı vakit 'çoğalma' gücüyle kutsanmıştır. Etik ya da dinsel açıdan; bu sevecek birisine sahip olmaktır, sadece kendisi için değil, onun için de var olunacak birine sahip olmaktır... Biz Avrupalılar için, her dakika birliğe yaklaşmak özseldir. Birleşme (*fusion*) özseldir... Platon'un Şölen'inde Sokrates, Diotima'nın sevginin bu haliyle

²⁵ A.g.e., s. 192, italikler sonradan eklenmiştir.

²⁶ *Co-original* kavramını, birlikte-kökensel olarak da çevirebiliriz [ed.n.].

²⁷ Burada kavram, hem yeniden-değerlendirme hem de kurtarma olarak düşünülmeli [ed.n.].

²⁸ Din-bilimsel ve din-mantıksal olarak alınabilir [ed.n.].

bir daimon²⁹ olduğunu, zira başkası için bir ayrılma ve arzudan başka bir şey olmadığını söylediğini belirtir.³⁰

Yeni-Platonculuk vasıtasıyla hem Kitab-ı Mukaddes'ten hem de Platon'dan yaptığım alıntıların çok önemli olduğunu düşünüyorum. Levinas, açıkça Yunan ve Yahudi-Hıristiyan kaynakların henüz karşıt olarak görülmediği modern-öncesi kıpıyı/uğrağı (*moment*) geri çağırılmamızı ve bireysel bilinçliliğin birliği ve egemenliği uğruna başka insanın değersizleştirildiği insanlık-dışı bir hümanizm yerine bir Yunan-Semitik melezleştirmesinin sonucunu hayal etmemizi ister. Bunlardan –başka insanın değersizleştirildiği- ikincisi, şeylerin *res cogitans*'ı ve yasa koyucusu bilinci olarak, ‘başkasına’ sadece varlık açısından bakar ve böylece farklı hiçbir şeyle karşılaşmaksızın ve Kierkegaard ile Jankelevitch'in ‘tamamen başka’ (*wholly other*) olanını bulmaksızın onu inceler.³¹ ‘Tamamen başka’ olanla karşılaşmak, bilinçliliğin çoğulluk ve başkalık tarafından daha fazla tehdit edilmediği farklı bir başkası ya da ‘başkasının bir hümanizmi’ni gerektirir. Bu noktaya nasıl varılır? Etik olanı hümanist ahlaksallıktan nasıl geriye çekeriz? Burada çok önemli bir ipucu söz konusudur: “Yahudi-Hıristiyan ve Yunan kaynakları ... karşılaştırmamalıyız”.³² “Etik olanın”, ne oranda “Yunan yazarları okullarda okuyan ve belli bir gelişimin peşinden giden beyaz ırkın, böylesi bir insanlığın icadı olmadığı”³³ konusuna yönelmeliyiz. Levinas etik olanı, etiğin yarı-felsefi düşünümseellik, yarı yasama olan sahte bir “saf” Greko-Romen kimlik oluşturma çabalarına rağmen, «Avrupa»nın Kitab-ı Mukaddes ve Yunanlılardan ibaret olduğunu»³⁴ (vurgu bana ait ve buna Kuran'ı da ekleyebilirim) doğrulamasına her zaman karşı çıkılan bir Avrupa'nın vicdanı olarak görür. Etik, Avrupa kültürünün “Yunan” felsefesinin sınırlamalarıyla uzlaşabileceği ve etiğin hümanist projeye ne kadar ters düşerse düşün radikal bir heteronomiyi ima ettiğini fark edebileceği semitik kaynaklarla özellikle ilişkilidir.

Etik, “... açık bir çelişki içinde bir başkası için endişelenmenin kendisi için endişelenmeyi öncelemesi gibi, başkasına karşı *kökensel/ilksel (primordial) bir sorumluluğu olumlamaktan* ibarettir. Dolayısıyla etik, erdemli olanı derecelendiren basit bir kurallar ahlakı değildir. Başkası için sorumlu olan bir ben'in (*I*) kaynaksal (*original*) uyanışı; başkasının sorumluluğu için seçilmiş ve onun sorumluluğuna çağırılmış ben'in biricikliğine şahsımın ulaşmasıdır. İnsan ben (*the human I*), atomun biricikliği gibi kendi üzerine eğilen bir birlik değildir, daha çok insanın ve tinselliğin gerçek başlangıcı olan sorumluluğun açılmasıdır.”³⁵

Şayet Kitab-ı Mukaddes (*Bible*) başkasının ilkselliğini olumlamada yeterince iyi olsaydı, Yunanlıların ahenk, varlığın düzeni ve dolayısıyla Devletin, adalet ile politik olanın boyutu sorusu üzerine düşünümlerinde üstün olmalarını onların hesabına yazmak gerekirdi. (İiRB 183). Öyleyse Levinas'ın adaleti düşünümü Yahudi-Avrupalı olmaktan çok Yunan-Avrupalı'dır:

²⁹ Yarı-tanrı, yarı insan ya da koruyucu ruh [ed.n.].

³⁰ A.g.e., s. 173

³¹ Bkz S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments* by Johannes Climacus, çev: Howard V ve Edna H. Hong (Princeton: Princeton UP, 1985), s. 45, ve Vladimir Jankelevitch, *Philosophie Première. Introduction à une philosophie du presque*

(Paris : PUF, 1954), s. 120-22

³² E., Levinas, *Is It Righteous To Be?*, s. 183

³³ A.g.e., s. 170.

³⁴ A.g.e., s. 182.

³⁵ Ibid.

Adalet, hayırseverlikten ayrı bir şeydir; çünkü adaletle birlikte bir eşitlik ve ölçme biçimi, Devletin ve dolayısıyla politikanın yargı gücüne göre tesis edilmesi gereken bir takım sosyal kurallar dizisi ortaya çıkar. Bu defa benimle bir başkası arasındaki ilişki üçüncü bir şahsa yer açmalıdır, eşitler arasında karar veren bağımsız bir hakim/karar-verici... Ne var ki hüküm (*sentence*) ilan edilir edilmez, kamusallaşır kamusallaşmaz, birisi ona karşı çıkabilmeli, onaylayabilmeli ya da onunla savaşılabilmelidir... Demokrasinin temeli burada yatar. Kararlar tartışılmalıdır; gözden geçirilemeyecek olan hiçbir insanı hüküm yoktur. Öyleyse hayırseverlik kamusal doğrulama testine tabi tutulur.³⁶

Ne var ki bu, etiğin sadece Semitik ve adaletin de sadece Yunan başarısı olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. İlk alıntı aslında şöyle devam eder: “Kitab-ı Mukaddes’te bu türden bir tutuma dair örnekler (adalet üzerine düşünümelliğin örnekleri) mevcut olsa bile, bu her şeyden önce Avrupa kültüründe Yunan katkısının bulunmasına dayanır”. Aynı zamanda tersine düşünülürse, “Yunanlar ‘Kitab-ı Mukaddes’e ait olmaya’ mukteldir... [örneğin] İyî’yi varlığın üzerine yerleştiren Platon’un ideası gibi”. Heteronominin etiğinin düzenin kuramlarından “başka” olması Levinas’ın etiğin adaletle ilişkisi konusundaki kendi kararsızlığından doğmuştur. Biz onu “Adalet hayırseverlikten farklı bir şeydir” derken ve aynı zamanda “adaletin kendisi hayırseverlikten doğmuştur”³⁷ derken buluruz. Bu anne-çocuk ilişkisi metaforu, ‘adalet’in pozitif, koyulmuş yasayı uygulayan hâkimler meselesi olduğu sosyal sözleşmecilik ve liberalizm safsatalarına karşı gözümüzü açmayı dener. Bunun aksine Levinas için bir insanı yargılarken hâkim/karar-verici öncelikle,

“...kendini başkasıyla yüz yüze bulur ve –her- birisi sadece yüze bakmak zorundadır. Ama ne vakit bir hüküm sarf edilir ve hüküm kamusallaşırsa, birisi onu tartışabilmeli, ona karşı çıkabilmeli, kabul edebilmeli ya da onunla savaşılabilmelidir... Kamuoyu –diğer yurttaşlar ve basın- müdahale edebilmeli ve örneğin devlet bu hükmün yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini belirtebilmelidir. Demokrasinin temeli burada yatar. Kararlar tartışılmalıdır; gözden geçirilemeyecek olan hiçbir insanı hüküm yoktur. Öyleyse hayırseverlik kamusal doğrulama testine tabi tutulur.”³⁸

Heteronomi etiği ve siyasi düşünümelliğin birbirine dolanmış (*intertwined*) akıbetlerine dikkatimizi çekmeye çalışırken Levinas gerçekte neyle karşı karşıya kalmıştı? Bütün bir hümanizm tarihi dışında hiçbir şey! Pagan Yunanistan’da Aristoteles insan öznenin katı bir şekilde doğada (ereksel neden olarak doğada) temellendiğini düşünüyordu. Öyleyse evren, bilinebilir doğa yasaları aracılığıyla mükemmel bir ahenk içerisinde bir arada duruyordu.³⁹ ‘Tanrı’ doğanın özündeki *logos*’ı ve insan, insan olmanın *telos*’unu/ *nihai amacını* aydınlatmak amacıyla, akıl vasıtasıyla ona iştirak edebiliyordu. Bu, kahraman savaşçılar çağında yaşayan bir ulus için uygun bir sondu. Dolayısıyla klasik çağın Yunanlıları, atalarından daha az masumane bir kendiliğindenlik hissettiler ve insanların daha önce tanımadığı bir politik sorumluluk ruhuyla konuşmadan/edimde bulunmadan önce şeyleri –*logos*’ları üzerinde düşünerek- aydınlatmaya çalıştılar. Yahudi inancının bilinmeyen ve asla geri çekilmeyen ama talepkâr, aşkın yasa koyucu, doğanın yaratıcısı olarak –örneğin pagan Yunanların bilmediği etken bir nedende- Tanrı’da ortaya çıkması bu türden akla-uygun (*prudent*) düşünüşe doğrudan bir meydan okuma yöneltir; bu özellikle meydan okuyucudur çünkü

³⁶ A.g.e., s. 183-4.

³⁷ E. Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, çev: M. Smith and B. Harshav (London: Athlone, 1998), s. 107.

³⁸ E. Levinas, *Is It Righteous To Be?*, s. 183-4.

³⁹ Günümüze benzemeyen biçimde, bilim, ‘bilgi’ oluşturma yeteneğimizden yapısal olarak ağır basan evrene dair bilgiyi kullandığında, örneğin evrenin ne zaman meydana geldiğini matematiksel olarak hesaplayabiliriz. Cf. Q. Meillassoux *After Finitude*, (Continuum, 2008).

yabancı olmaktan çok uzakta, Yunanların bastırmak zorunluluğu hissettikleri şeye yakın bir şey ortaya koymuştur: aşkınlık ya da Platonik İyi ideası.

İçkin ereksel nedenler üzerine Yunan (Aristotelesçi) politik düşünümSELLİĞİ ile aşkın etken nedene (*efficient cause*) duyulan Semitik inanç arasındaki karşılıklı itme ve melezleşmenin bir sonraki gelişmesi, bence, Batılı öznenin o zamandan beri yazılmış kısa tarihidir. Yeni Platonculuk erken bir uzlaşmayla, bize ortaçağın Yahudi ve Müslüman düşünürlerinin pek şaşırtıcı olmayan bir şekilde takipçisi oldukları “müphem bir şekilde düşünmenin (*thinking ambiguously*)”⁴⁰ saf-olmayan bir Greko-Semitik yolunu sunar. Plotinos ne ‘Aristotelesçilik karşıtı’ ne de ‘Aristotelesçilik yanlısı’ idi. Tıpkı Aristoteles gibi o da varlığın en yüksek kademesini -tanrısal Zihin- yansımalı düşünuş (*reflexive thinking*) ile tanımlamıştı. Ne var ki aynı zamanda Aristoteles’in töz öğretisini şiddetle eleştirmiş ve böyle bir ilkenin, kendisinin nedeni olmayan şeylerin ilk nedeni (elbette Aristoteles’in bilmediği bir kategori) olabileceği düşüncesini yermiştir.⁴¹ Ona göre Bir ‘varlığın ötesinde’ uzanan, *Devlet*’in İyi ideası gibi bir şeydir. Plotinos, ‘ruhun düşünuş’ü, saf temaşa/seyretme ile belirleyici eylem arasındaki kaçınılmaz ve *indirgenemeyen gerilim*; ona göre ruhun varoluşunun doğal kipini oluşturan bir gerilim olarak yorumlar (*Enneadler* IV.8.6-7). Bu nedenle, bir düşüncenin ancak ve ancak ifade edildikten sonra tamamlanabileceğini ya da tam anlamıyla kavranabileceğini, düşüncenin ancak potansiyellikten/olanak halinden edimselliğe geçtiğinde söylenebileceğini yazar (*Enneadler* IV.3.30). Dolayısıyla Plotinos’un olanak halinde olana mı yoksa edimsel olana mı değer yüklediği sorusu yanıtız kalır, zira Plotinosçu *plêrôma* içinde her potansiyel bir eylem meydana getirir ve her eylem yeni bir eylem için kendinde bir olanaklılık taşır (*Enneadler* III.8.8); zira bütün varolanların arzusunun hedefi ve nesnesi olan Bir, ne olanaklılık ne de edimsellik, ama Platon’daki ‘varlığın ötesinde’ olandır (*epekeina ousia*). Plotinos’un şemasına göre, varolanların mücadelesinin tam ve eksiksiz bir edimsellik mi yoksa onları kendi kaynakları gibi yapacak bir olanaklılık dinginliği mi sonuçlanacağını söylemek imkânsızdır.

Yine de bu bir ilksel sekülerleştirme anlamına gelmesi bakımından önemlidir - Plotinos eksik bir şekilde tanımladığı sahicilik (*authenticity*) ilkesinde, Semitik inancına Yunan düşünuşünü tercih etmesini incellekle gösterir. “Tanrı’ya olabildiğince benzemek”, Plotinos’a göre, kendine; ‘sahici mevcudiyete’ benzemektir. Bir yandan Plotinos bunun ne anlama geldiğine karar vermeyi bireye bırakır. Diğer yandan saf seyretme ile belirleyici eylem arasındaki gerilimin kayradan (*grace*) ‘düşme’nin sonucu olduğu ve ‘sahici’ eylem aracılığıyla kendi’nin günahının kefareti ödeyebileceği, olanaklılık ile edimsellik arasındaki uçurumda bir köprü olabileceği düşüncesi, varlığın kusurluluğunun yadsınmasıdır. Bunun aksine, daha önce de gördüğümüz gibi, Levinas kusurluluğa değer verir ve onu *ilişkiseli etiği* için *sine qua non* (olmazsa olmaz) yapar. Oysaki Plotinos, kendi’nin saf oluş içerisindeki ‘birliğin kusursuzluğu’nu onarmanın varoluşsal olanaklılığından söz ederken, Levinas aşkın bir daimon gibi bir şey olduğu, başkasından ayrılıktan ya da başkasına duyulan arzudan söz eden vicdandan başka bir şey olmadığı konusunda Diotima’dan yanadır.

Aziz Augustinus’un Yeni-Platoncu felsefe yanlısı görüşü, Yunan felsefesinin “vaftiz edilmesi” ile Hristiyanlığa ve akabinde Avrupa entelektüel geleneğine girmesine, en az

⁴⁰ İktianamlı düşünmek olarak da yorumlanabilir-di [ed.n.].

⁴¹ Cristina D’Ancona, “Greek into Arabic: Neoplatonism in translation”, bulunduğu eser: Peter Adamson & Richard C. Taylor (editörler) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge University Press, 2005), s. 11.

Augustinus kadar Yeni-Platoncu olan bilgin ve filozoflarca Arapçadan çeviriler sayesinde büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Berberi Augustinus, Plotinos'un "sahici kendi" görüşünü geliştirmek için hevesli olmamış, ruhun daima seyretme ile eylem arasında olan ve sonuca varmayan bir gerilimde bulunduğu dair daha önceki görüşü tercih etmiştir. Diotima'yı yankıarcasına, Augustinus için de "kurtuluş", öznenin uğruna seyretme ile eyleme yönelik karmaşık ve kararsız duruşuna sabırla dayandığı Tanrı sevgisinden -güven ve korkunun karşıtı olarak sevgiden- başka bir şey değildir. *Belirleyici* olan kendi düşüncesi, Tanrı ile çakışma ya da birlik amaçlayarak Augustinus'un İyi'nin 'Tanrı sevgisi' olduğuna dair Yeni-Platoncu görüşünden, Aquinas'ın *insanın kurtuluşunun peşinde olmaktan sorumlu olduğu* yönündeki 'saf Aristotelesçi' rasyonel ereksel teolojisine dönüşerek geri gelmiştir. İyi bilindiği gibi, Aquinas teolojisini derlerken Yeni-Platoncu Arap çevirilerini bertaraf ederek 'orijinal' Yunan metinlerini kullanmaya çalışmıştır. Ne var ki Plotinos ve Augustinus Yunanların ereksel neden olarak içkin *logosu* ile Samilerin etken neden olarak aşkın Tanrı'sı arasındaki gerilimi sürdürürken ve insanı temaşa/seyretme ile karar arasında salınan varlık olarak tanımlarken, Aquinas insana kutsal kitapları okuyarak Tanrı'nın *logos*'unu anlama ve yorumlama görevi vererek Sami inancını Hellenleştirir. Bu anlamda Batılı Hristiyan teolojisi kahramanlar çağıının Yunan kahramanlarını ve kâşiflerini devam ettirir. Tanrı'nın *logosu* artık insanın üzerinde durabileceği tek zemin -subjectum⁴²- olacaktır. Sırası gelmişken, Aquinas'ın olgun teolojik yazılarının anti-Semitizm hakkındaki yüksek sesli konuşmaları ile aynı zamana denk geldiği söylenebilir.⁴³ Her halükarda Aquinas'ın teolojisi *kendini Tanrı gibi seven* insana dair modern fikre öncülük eden bir süreç başlatmıştır; bu, 'alın yazısı' öğretisi altında dünyevi görevlerini *yerine getirme* ile İyi'yi tanımlayan Protestanlıkla birlikte daha öte bir dönüşüme uğramıştır.

Anti-Semitizm ile büyüyen Luther, Kilise'nin metin ile birey arasındaki aracılığına karşı çıkmış, ama sahici varoluşun ne anlama geldiğine karar vermeyi bireylere bırakmak konusunda Plotinos'un ardından gitmemiştir. Temaşaya şiddetle karşı olarak ve dünyevi aktivitelerden yana olarak Luther, Plotinos'un ve Augustinus'un Yeni-Platoncu aşkınlık sevgisinin karşı savıydı. Hristiyan teoloji Descartes felsefesinde ve sonrasında Kant'ta daha öte laikleşmişti; onlarda cogito, her şeyin bilinebilir olduğu farz edilen bir evrende evrensel aklın öznesi, Semitik Tanrı'nın egemenliğine son vermişti. Aynı zamanda Makavelci ve faydacı açıklamalarda 'iyi' aşkınlıktan tamamen ayrı tutulmaktaydı ve onun elde edilişi rasyonel, özerk, kendini-temellendiren öznenin ellerine bırakılmıştı. Bundan dolayı, iyiyi 'süreç' ile bir tutmak, aydınlanmanın ayırt edici özelliği haline geldi. Hegel'in ve Marx'ın yaptığı, aydınlanmanın öznesini, onun özerkliğini engelleme pahasına sürece duyulan inancı sürdürerek tarihselleştirmektir. Artık 'evrensel tarih' yeni Tanrı'dır ve insan onun failidir/eyleyicisidir. Artık -Kant'taki gibi- kendini-temellendiren olmayan özne, kendi temelsizliğini unutmak amacıyla, durmak bilmeyen bir uğraşa sürüklenir. Hegel'deki 'temel/zemin', sadece evrensel tarihte gerçekleşen ve vuku bulan ideadan başka bir şey değildir; ve

⁴² Subjectum burada, bire bir çevrildiğinde "altına- getirilen, altına-atılan" anlamındadır. Descartes bağlamında töz anlamında kullanılırken, Aquinas bağlamında yüklem alabilen "özne" olarak düşünülebilir. [ed.n.].

⁴³ Thomas Aquinas, Margaret of Flanders'a mektubunda "Yasaların da dediği gibi, Yahudiler kendi hataları yüzünden ebedi esarete mahkûmdurlar, dolayısıyla yasadıkları toprakların efendileri, sanki kendilerininmiş gibi onların eşyalarını alabilirler; bununla beraber bu baskı, yaşam için gerekli olan mali desteği onlardan hiçbir şekilde sağlamadıklarını [ve] ... geçen zamana rağmen yapmaya alışmadıkları işlerde onları zorla hizmete koştuklarını göstermiştir" diye yazar. <http://thomistica.net/letter-to-margaret-of-flanders/>

"Thomas Aquinas, *Summa Theologica*'sında Aziz Bernard'ın görüşlerini tekrarlayarak, 'Yahudiler kilisenin kölesi oldukları için, mülklerinin ellerinden alındığını' ifade ederken geçmişteki teolojik ilkeyi verir." Andrew McCall, *The Medieval Underworld* (Trafalgar Square Publishers, 1979), ss. 271-272.

dolayısıyla özne kendi özgürlüğünü gerçekleştirebilmek için çalışmalıdır. Bu trajik olarak, tıpkı bir psikanalistin analizana/hastaya baştan sona ‘iyileştirici’ bir mesajı sessizce iletmesi gibi, Nazizm’in çalışmak özgürleştirir (arbeit macht frei) düşüncesinden daha lirik olan Antonio Machado’nun “...caminante, no hay camino, se hace camino al andar”⁴⁴ sözüne katılmak anlamına gelir.

Nihilistlerin asla fikir birliğine varamadığı şey amaçsız ve kendi-fiyatını belirleyen oluşun emeği aracılığıyla bütün değerlerin bu ikircikli anlamıdır ve tam da bu, modern işkoliklerin biriciği olan pozitif sosyal bilimler –Freudculuktan sosyoloji ve ekonomik teoriye kadar- denen şeyin ortaya çıkışını mümkün kılmıştır. Varoluşçuluk ve ‘postmodern’ fin-de-siecle ile birlikte, hem ‘tembel’ nihilizmden hem de ‘işkolik’ pozitivizmden eşit miktarda uzaklaşmak için çaba söz konusuydu. Plotinos’un ‘sahici varoluş’ fikri; müphem, ruhu sıkı, tanrısal iyi ile yan-yanalıktan kurtulmuş olarak, insanın ‘amaçsız’, iyi bir sonuca özellikle odaklanmayan, hermeneutik düşünümselelikle kendine yönelttiği içgörü etrafında odaklanan çeşitli çağdaş öznellik formülasyonları aracılığıyla bize geri dönmüştür. Sorulan sorular sadece ya Platonik “neden hiçlik değil de bir şey” ya da Aristotelesçi “neden o değil de bu” sorularının çeşitlemeleridir. Verilen cevaplarsa sırasıyla “varlık yokluktan daha iyidir” ve “eğer yapılabiliyorsa, yapacaktır” şeklindedir. Artık, alaşağı edilmiş logos ile, düşünümselelik ya hiçlikten önceki düşünümseleliktir ya da bir şeylik/saf içkinliğin üzerindeki düşünümseleliktir. Levinas sadece “bunun olması adaletli midir?” sorusunu sorar.

Kısaca, Yunanlılardan bu yana Batı düşünce tarihi, başkalağa duyulan Platonik ve daha sonra Semitik inanç ve güven ile *bastırılmış* karşılaşma aracılığıyla bir şeyi (doğayı) düşünmek ile hiçlik hakkında (Heidegger’deki uçurumu) düşünme arasında geçiş yapmıştır – Levinas için bu başkalık Tanrısız içkinlik çağımızı Platoncu ‘ötedeki’ olarak değil, ‘özün ötesinde olmaktan *başka türlü*’ olarak tanımladığı bir başkalıktır. Aquinas’tan bu yana, ilk olarak İyi’yi tamamen rasyonel kılma; ikinci olarak olanaklılık ile edimsellik arasındaki arayı sentezleyen sabit eylemin öznesini Tanrı’nın yerine koyma çabalarının birleşik etkisiyle birlikte, Aristotelesçi düşünümseleliği Platonik/Semitik başka’dan arındırma yönünde çabalarla bir baskılamaya vuku bulmuştur. Adını vermek istemediğim Amerikalı bir meslektaşımın sözleriyle bu, birinin havada uçan balonların üzerine binmeyi istemesine benzer şekilde, postmodernizmin hiçliği alıp öznenin yitik olan temelini yerine geçecek bir şeye dönüştürmesidir. Levinasçı etik öznellik –dil-öncesine ait -i halindeki *ben (me)*, varlık ya da hiçlikten Başka türlü olmanın önünde hep-daha önceden gelen ben- ‘hiçlik’, ‘Gerçek’, ‘uçurum’, ‘belirsizlik’ vb. olarak nitelenen ‘balon’un etrafındaki sıçrayışları içermez. Bunun yerine, temelsiz etik öznellik kendisini daima bir somuta –bağlanmış şekilde-, eşit olarak temelsiz olan bir başka varlığa etik olarak ‘rehine’ addeder (neden başkasının ‘yüzü’ sadece kendi anlamsızlığına katlanan bir somut varlık anlamına gelir?). Levinas, insan ‘ben’inin (I) ‘kaygan’ dilsel anlamlamanın (*signification*) uçurumu ile karşı karşıya getirilmiş sakat (*precarious*) bir dilsel yapı olduğunu doğrularken, ‘karşı-yönelimsel duygulanım (*counter-intentional affectivity*)’-örneğin bir başkasını nesneleştirmeden ondan etkilenen ve ona karşılık veren bir tutum- yoluyla sonsuz sorumluluk ipiyle başkalarına bağlanan bir dil-öncesi *ben (me)* varsayar. Tıpkı bungee-jumping yapan biri gibi, etik özne de diğer insanlar üzerindeki etkisinden dolayı, -Heidegger’de olduğu gibi değil- kendi endişe ve korkusu yüzünden uçurumdan geriye doğru sıçrayış yapar. Levinas’a göre bu, Avrupa’nın -kısmen Yunan kısmen Semitik olan- siyasi kültürünün saf olmayan öznesinin küçümsenmekten ziyade övülmesidir. Modernite ile birlikte yeniden keşfedilen Aristotelesçi düşünümselelik

⁴⁴ “Yolcu, yol yoktur; yürüdükçe kendi yolunu inşa edersen.” anlamındaki söz öbeği [ed.n.].

Semitik Tanrının işlevini değil ama ona duyulan inancı uzaklaştırmada kullanılagelmiştir; bu işlev mutlak olarak bilinemez ama talepkar Başka'yı –tarih, kelimelerimin ve edimlerimin hiçbirinin en sonunda haklı çıkarılamayacağını gösterirken bile uğruna konuşmayı ve eylemde bulunmayı sürdürdüğüm *Başka'yı*- ifade eden *benim başkamın yüzü* fikri ile ele alınır.

3. Başkasıyla yüz yüze: takıntı mı yoksa psikoz mu? Üretken bir eziyet mi yoksa felce uğratma mı?

Başka bir yerde, Levinas'ın Kaçış Üstüne isimli küçük kitabında yer alan, her varolanın bir bulantı kipinde kendisiyle ilişki kurduğu, zira kendine perçinlenmiş, zincirlenmiş olduğu taze tezi üzerinde durmuştum.⁴⁵ *Var'ın* (*there is*) -hem varlığı hem yokluğu ihtiva eden Levinasçı terim- mutlaklığı varolan tarafından bir acı çekme olarak deneyimlenir ve karşılık olarak başkalarına yönelerek kaçmak ister. Başkalarına hizmet ederek varlık bulantı-verici içkinliğini ve öz-göndergeselliğini (*self-referentiality*⁴⁶) yatıştırmayı umut eder. Kısaca, Levinas'a göre kendisi-için-olmak, varlığın öte yanını anlamlandırdığı için ölümün bile sona erdiremediği sonsuz çaba (nefes alma, yeme, vs) olarak deneyimlenir. Levinas'ın bu erken dönem tezi, tartıştığım gibi Levinas'ın etik ve sorumluluk üzerine sonraki çalışmasını öncelemiştir. Bu sonraki çalışma, ben'in (*I*) özgürlüğü tekbencilikten örneklendirebilmesinin tek yolunun -başkası sanki mutlak olarak başkaymış ya da varlık ve yokluktan başka türlüymiş gibi- ben'in somut Başka insanın taleplerine *rehine haline gelmesi* olduğu görüşüyle sonuçlanır. Tiksindirici içkinliğinden kaçamadan, ama aynı ölçüde onu etkilenmeden deneyimleyemeden; varlık başkalarının yüzlerinde kaçış yolu arar ve *başkası için yaşamaya*, eylemde bulunmaya can atar. Bu aşkınlığa giden bir yol değildir; etikte bu "... *sanki* kendimden önce başka bir insana adanmışım gibi"dir (Hand, s. 84, vurgu bana aittir). Ne var ki kendimden 'gerçekten' kaçamayacağım ve yine de sanki o Başkaymış gibi benim başkama hizmet ederek içten içe kaçmayı istiyor olduğum gerçeği empirik sonuçlardan yoksun değildir. Bu imkansız arzudan ötürü içimizdeki hayvan, başka türlü olduğunda basitçe varlıkta körü körüne ayak direyecek olan, yerini yapısı yanıt-verirlik, sorumluluk ve toplumsallık olan *kendi*'ye bırakır.

"Ben olmak, sorumluluktan kaçamamak anlamına gelir ...kendi olmak herhangi bir şey yapmadan önce sorumlu olmaktır."⁴⁷

Sorumluluktaki bu çelişkili ve etik özgürlüğün, bir 'sanki'ye (*as if*) dayanan ve gerçeklikte kaçınılmaz içkinlik ve öz-göndergesellik olana yanıt veren bir heveslilik (*aspiration*) olduğu daha fazla vurgulanamazdı. Varolanın kendisini Başka-olarak-başkasının hizmetine sunarak aradığı olma-zorunluluğundan (*having-to-be*) doğan etik 'özgürlük' *asla gerçekleştirilemez ve dolayısıyla 'sorumluluk sonsuzdur'*. Ne var ki burada yine empirik geri-yansımalar (*repercussions*) söz konusudur. Burada sözü edilen, ister devletin koyduğu pozitif yasa isterse sözümona 'daha yüksek' ahlaki yasalar olsun, herhangi bir yasaya bağlı olarak yaşamayı *beceremeyişe* dayanan garip bir 'anarşik sorumluluk hakkı'dır. Etik özgürlüğün 'temel'i barışın peşinde koşan ama *başarısızlığa uğrayan* dertli bir vicedandır sadece. Özetle Levinasçı etik, girişim ile eylemin bitmek bilmeyen yetersizliğinin değerini artırmayı gerektirir; böylece özne başkalık yoluyla 'takıntılı' ve 'eziyet çeken' bir hale gelir. Süreç

⁴⁵ Bkz. M. Diamantides, "From Escape to Hostage", bulunduğu eser: G. & A. Horowitz (editörler) *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics* (Toronto, Buffalo, London: Toronto University Press, 2006), s. 191-220.

⁴⁶ Kavram, *kendine-gönderirlik* olarak da çevrilebilirdi [ed.n.].

⁴⁷ A. T. Peperzak ve diğerleri (editörler), *Levinas Basic Philosophical Writings*, s. 17, 94.

içerisinde, toplumu evrensel bir yasaya saygı ya da tarihsel gerekliliğin bir sonucu olarak değil *anarşik olarak* devam ettirir. Etik, “içi-rahatsız-olma”yı beraberinde getirmek için yasanın sürekli başarısızlığının deneyimine gereksinir.

Herkes bunun yeterince radikal bir kavram olduğunu düşünmez. Lacan’ın kuramını kullanan Slavoj Žizek, ‘başka’ teriminin Levinasçı kullanımının (örneğin mutlak-Başka-olarak-tikel bir-başkası) tam da “politik doğruluk” çağına uygun düşmekte olduğunu ve A. Badiou’nun “aşırı-hoşgörülülük” (*permissiveness*) –ki bu aşırı-hoşgörülülük aracılığıyla çağdaş İmparatorluk işler- olarak adlandırdığına hizmet ettiğini öne sürmüştür. (Žizek, 2005, s.134). Žizek, Levinas’ın Başka-olarak-başkasına bağladığı etik önceliğin üçüncü şahıslar aleyhine (Üçüncü) ve dolayısıyla adalet ve evrenselliğin gerekliliklerine karşı olarak hareket ettiğini ifade eder. Sonuç olarak:

“... doğru etik adım başkasının yüzünün ötesindeki kişidir... üçüncü içindir.”⁴⁸

Žizek’in bu eleştirisi tatmin edici olmayabilir. Öncelikle, Žizek’in eleştirisinin işaret ettiği ‘Başka’ teriminin psikanalitik (Lacancı) kullanımının, Levinas’inkinden tamamen farklı olduğu unutulmamalıdır. ‘Başka’ terimi, dilbilimsel dönüşü (yani anlamlayıcı –*signifying*– öğelerin olumlu varoluşunun olmadığı ve anlamladıklarıyla sabit bir ilişkide olmadıkları ama karşılıklı farklılıklar sayesinde saf olarak kurulduğu içgörüsü) takip eden Freudcu bilinçdışının Lacan tarafından yeniden formüle edilmesidir. ‘Kendilerinde-şeyler’in mutlak başkalığı, dilin kavranılamayan Başkasıdır, yani Gerçektir ve o, korkudan başka bir şey üretmez. Sosyal ilişkiler kurabilen öznenin ortaya çıkması, bir ayna gibi davranan değeri artırılmış bir ‘imgesel başka’ya geçişe ihtiyaç duyar. Bu da sembolik düzene göre ‘büyük Başka’nın, yani sembolik düzenin eyleyciliğini/failliğini (*agency*) gerektirir. Bir dilin gramerine dayanarak düşünüldüğünde ‘büyük Başka’, insanlar tarafından asli-olmayan gayri şahsi (*impersonal*) kuralların yerine getirilmesini içerir. Burada Başka’nın üç kaydı arasında iyi bir denge kurulmadan ‘işlevsel’ sosyal ilişkiler söz konusu olamamaktadır. Kişisel-olmayan Yasa’nın tümüyle askıya alınması (yani *hiçbir* yasaya itaat edilmemesi) özneyi başkalarının korkunç başkalığına açık bırakacaktır; eğer kişisel-olmayan Yasa’nın uygulanması her özneyi komşusunun başkalığından tamamen koruyacak kadar etkili hale gelirse, özneler birer dişli çarka indirgenmiş olur; eğer özne doğrudan Yasa’yla ilişkilendir ve kendini karmaşık olarak birçok başka insanda yansılamayı bırakırsa, bu öznenin akıl hastalığına yakın olduğu şüphe götürmezdir.

Bu anlamda Levinasçı özneyi ‘psikotik’ ya da ‘korkmuş’ olarak nitelemenin adaletsiz olduğunu düşünüyorum. Bu özne takıntılı olabilir, ama psikotik değil. Eziyet çekiyor olabilir, ama korkmuş değil. Öncelikle, Levinasçı kuram öznenin ortaya çıkması için, öznenin kendisi ile başkalarını temsil ve hayal edebilmesine izin veren kişisel-olmayan yasanın (büyük Başka) failliğinin gerekli olduğunu inkâr etmez. Ne de temsilin karmaşık alanıyla uğraşmak zorunda olmaksızın etik öznenin Yasaya doğrudan erişim sağlayan bir psikoz olduğunu iddia eder. Kuram, öznenin sorumluluğa duyduğu arzunun, özne yasaya göre çoklu başkalılarıyla *karşı-karşıyayken* sahip olduğu görevleri ve hakları ilgilendiren hayal kırıklığının genel toplamını yoğunlukta aştığını ekler. ‘Etik anarşi’, itaati psikotikçe tasarlanmış bir aşkînsal yasaya eşitlemez. Bu daha ziyade, insan isteklerinin belirsizliği ve çokluğu karşısında vazgeçmek yerine özneyi sorumluluk sahibi olarak hareket etmeyi sürdürmeye motive edenin öz-kaygı (kendisi için kaygısı) değil, tikel başkaları için kaygı

⁴⁸ S. Žizek, E. L. Santner, K. Reinhard, *Three Enquiries in Political Theology* (University of Chicago Press, 2006), s.183

olduğu anlamına gelir. Levinas, ‘yüz yüze’ ile tüm üçüncü şahısların unutulduğu, huzurlu bir ‘bire-bir’ ilişki tasvir etmek istemediğini tekrar eder. Üçüncü, komşunun yüzünde daima bulunur. Zizek buna ‘Üçüncü’nün salt aşkınsal bir olgu olduğu cevabını verebilir. Ne var ki bu doğru değildir. Üçüncü, benim başkamın yüzü aracılığıyla dikkatimi çekse de o, bir yüz-yoksunu (*face-less*) değildir. Şeylerin Levinasçı şemasında, Başka-olarak-başkasına takıntı (*obsession*), günümüzün bürokrasi tarafından yönetilen yüksek ölçüde karmaşık dünyasında bile imkansız olan, tam bir yüz-yoksunluğu ve gayri şahsılık meydana getirecek kadar aşırıdır.⁴⁹ Davacı ile davalının bulunduğu bir davada karar veren hâkim, o sırada mahkemede bulunmayan ama ilgileri ve hakları kararı etkileyebilecek olan tüm diğer insanların fikirlerinden bağımsız değildir. DNA tanımlama tekniklerini kullanarak bir toplu mezarı açıp, bir cesede isim vermeye çalışırken yaptığımız şey, resmi olarak isimsiz kurbanın yüzüne karşılık vermekten daha azı değildir. Hayaletlerin de yüzü vardır! Bu nedenle, Başka-olarak-başkası için anarşik sorumluluğun Levinasçı öznesi, kendini üçüncü şahıslara karşı sorumluluktan bağımsızlaştırmış bir psikotik değildir. İlle de bir fark aranacaksa bunun zıddıdır: böyle bir özne ona uygulanan gayri şahsi yasaların pek de gayri şahsi olmadıkları gerçeğinden acı çeker.

İkinci olarak. Zizek’in görüşleri, anarşi lehine yasayı dışlayan (*sidelining law*) Levinasçı etik öznenin korku uyandırıcı Gerçek ile yüzleşme ve felce uğrama olasılığını ortaya atar. Levinasçı etiği anlamakta daha ileriye giden S. Critchley için bile Başka-olarak-başkasına karşı sonsuz sorumluluk etiği pek sağlıklı değildir. Bunun nedeni daimi bir vicdan rahatsızlığının bedelinin çok fazla olması ve siyasi olarak değerli olan hiçbir şeye yol açamaz olmasıdır. Critchley, Freudcu kategorileri kullanarak, Levinasçı etik özneyi ‘travmatik nörotik’, kendisi ile karşılayamadığı bir talep arasında bölünmüş ve bir ‘diğeri-duygulanımı’ (*hetero-affectivity*)” deneyimi tarafından damgalanmış olarak tanımlar.⁵⁰ Bunun “içselleştirilmesi” “vicdan deneyiminden başka bir şey değildir” ama şöyle uyarılırız, “yüceltim deneyimi olmaksızın, vicdan özneyi acımasızca deneme tahtasına çevirir (*vivisect*)”.⁵¹ Oldukça karmaşık olan bir diğer argümanında Critchley, adalet-siyaset adanmışlığının Başka’nın özne üzerindeki sonsuz isteğini “yüceltime uğratması (*sublimate*)” gerektiğini ileri sürer. Bu, öznenin tikel bir Başka-olarak-başkasına sorumluluğa takıntılı oluşundan, “toplumdaki bir tikelliği tanımlayan ve sonra da hegemonik olarak o tikelliği evrensel bir iddia gibi öne süren bir tümelliğe dönüştüren” -[bunu örnekle açıklamak gerekirse, doğuştan kimlik durumundan bahsetmek] “bir politik başarımdır ve bir doğum kazası ya da kültürel olarak verilmiş aşırı-politik değildir”⁵² bir politik özneye dönüşmesi için çağrıdır.

Bununla beraber, ben ‘yüceltim’ teriminin, Critchley tarafından ‘direniş siyaseti’ sunmak amacıyla kullanılmış olsa bile, Levinasçı *anarşik etiğin* taşıdığı potansiyel siyasi değerini nihai ölçütü olamayacak kadar burjuva ve fazla akla-uygun bir terim olduğu görüşündeyim. Kimyada yüceltim, katı haldeki bir maddenin, aradaki dağınık, sıvı hali atlayıp gaz haline dönüşmesini ifade eder; ve bence bu postmodernizmin (ve Lacancı psikanalizin) amaçladığı şeye epey benzemektedir: kesin onto-metafizik kendi (“ben ...yım”) kavramından esnek bir oluş açıklamasına (“ne/kim olabilirim?”) gitmek ve arada-uzanmakta (*lies-in-between*) olan tedirgin-edici, karmaşık vicdan rahatsızlığı halinden (“Böyle olmam doğru mu? Başkam için ne/kim olabilirim?”) uzak durmaktır. Psikanaliz, vicdanın rahatsızlığının tedirgin-

⁴⁹ M. Diamantides, *Levinas, Law, Politics* (Routledge/Cavendish, 2007), s. 182.

⁵⁰ S. Critchley, *Infinitely Demanding – Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (Verso, 2007), s. 61.

⁵¹ S. Critchley, *Infinitely Demanding*, s. 87.

⁵² A.g.e., s. 91.

ediciliğinin (tehlikeli dürtülerin direkt olarak daha az zarar verici, sembolleştirilebilir bir şeye dönüşmesi hatırına) değerini düşürerek aynı zamanda vicdanın siyasi açıdan ortaya çıkan üretken geri-yansımalarını küçümsemiş olur. Belki de Critchley Levinasçı vicdanı bizi felce uğratan ahlaki yasa/Tanrı'ya teslimiyet ile bir tutarken fazla aceleci davranmıştır. Vicdan rahatsızlığına sahip kişi -bu hepimiz olabiliriz- felce uğratılmaktan uzakta, niyetleri kendisi ve başkaları için genelde yıkıcı sonuçlar -doğurana- ve niyetlemedikleri olana kadar defalarca deneyimledikten sonra bile tikel başkalarının isteklerine yanıt vermede ısrar eder/ayak direr (*persists in*). Vicdana göre davranmak; sadece boğulan bir başkasını, nasıl da kötü şeylerin benim ya da onun başına gelebileceğini düşünmeden, kurtarmak için anlamsızlığın bulanık derin sularına dalmak için yürekliliğe, defalarca (*time and again*) sahip olmaktır. Sonuç üçüncü şahıslara daima haksız görünecektir, dolayısıyla yine her birine dönmem ve itaat ettiğim varsayılan düzmece bir Tanrı'ya başvurup, eylemimi geriye dönük olarak meşru kılmaya çalışmam gerekecektir. Gerçek şu ki başkalarına yardım ederken kimseye itaat ediyor değildir. Bizi anlamsızlığın uçurumunda kaybolmaktan koruyan kimdir? Tanrı ya da akla-uygun olan değil, sadece vicdanın çağrısını yok sayamayan ve bir başka insandan gelen çağrıyı reddedemeyen kurucu acizlik-tir.

Levinas'ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi:¹

Augusto Ponzio

İngilizceden Çeviren: Hande Koçak

1. Davos 1929; 2. Hümanizm, ontoloji ve kimliğin mantığı; 3. Başkalık ve kayıtsız olmayan farklılık; 4. Kendini kendini içeriden kapatmak mümkün değildir; 5. Önleyici barış ve vicdan azabı; 6. Kimlik adaleti ve etik

1. Davos, 1929

F. Poirié'nin *Entretiens. E. Levinas* kitabında² Levinas şöyle der:

1929 yılında Davos'ta, Heidegger'in Kant'tan ve Cassirer'nin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından konuştuğu ünlü buluşmaya katılmıştım, hatırlanmaya değer bir buluşmaydı. Davos'taki bu buluşma, çağına, bugün büyük olasılıkla aşılmaz ölçüde çelişkili olan bir tür hümanizmin, medeniyetimizin ve felsefemizin [...] derin antikitesinin sonunu sundu. Davos, genç bir öğrencide dünyanın yaratılışına ve sonuna tanıklık ettiği izlenimi bıraktı. Cassirer, bozguna uğratılacak bir düzeni gösterdi. Şimdi, belki de anıları çarpıtan bir bakış açısı ayrılığına sahibiz: Bence Heidegger sarsılacak bir dünyayı duyurdu. Üç yıl sonra onun kime katıldığını biliyorsunuz: Her durumda bunu daha Davos'ta ileri sürmek için kehanet kabiliyeti olmalıydı. Düşündüm de bunu, uzun zaman -korkunç yıllar süresince- o anki tüm coşkuma rağmen hissetmiştim. Biri ve diğeri üzerindeki değer yargısı zamanla elbette ki değişmek zorundaydı. Hitler yılları boyunca, Davos'taki Heidegger'i yeğlerdim.

Levinas, 1934 yılında, yani Hitler'in iktidara gelmesinden kısa bir süre sonra yayımlanan "Hitlercilik Felsefesi Üzerine Düşünceler"³, isimli makalesinde Nasyonal Sosyalizmin kanlı barbarlığının kaynağının, insani akıl yürütmedeki bazı umulmadık sapmalarda ya da geçici ideolojik yanlış anlaşılmalarda yatmadığı genel kanısını dile getirir. Bu kaynak, yine kendisine kendi mantığıyla yönlendirilebildiğimiz Batı düşüncesinin asli bir imkânıdır.

Bu imkân, varlıkla ilişkili olmak kavramı içinde, kendi kimliğine kapatılmış olarak kodlanır. Bu tür bir imkân, kapalı benliği ve kapalı toplumu hâlâ tehdit etmektedir. Bunlar, özgürlüğün başkalarıyla girilen pazarlıkların sonucu olmaktan ziyade kendi ayrıcalığı olduğuna inanan özneye özgürlüğün alım satım özgürlüğü olduğuna inanan özneyi, liberalizm ve demokrasi adına kendisini ve kendi çıkarlarını başkalarına dayatan bağlaşıp toplumu içerir.

¹ Ponzio tarafından İtalyanca dikte edilen ve Susan Petrilli tarafından İngilizce olarak yazılmış olan bu makale, X'de X tarihinde yayımlanmıştır (ç.n.).

² François Poirié, *Emmanuel Lévinas*, Lyon: La Manufacture, 1987, s. 76-77. Bu alıntı, Ponzio'nun metninde orijinal dilinde yer almaktadır, fr. çev. Hande Koçak (ç. n.).

³ Levinas, 'Reflections on the Philosophy of Hitlerism', *Esprit*, 1934; İng. çev. 'Reflections on the Philosophy of Hitlerism', *Critical Inquiry*, 17, Sonbahar 1990, s. 63-71.

“Hitlerizmin basit felsefesi”, Hitlercilerin felsefesinin ötesindedir. Hitlerizm, -Levinas'ın, makalesinin İngilizce çevirisine 1990 yılında yazdığı önsözde söylediği gibi-⁴ “Medeniyetin temel kaynağını soruşturur”⁵ ve Batı felsefesinde kalıcı bir tehdit olduğu kadar başkalığa karşı da aşırı duyarlıdır. Anlamı, liberalizme karşı konumunda ortaya çıkmaz. Batılı hümanist evrensellik ve ırkçı tikelliğin kökenlerine inersek aralarındaki zıtlığı anlayabiliriz.

Hitlerizm, yalnızca liberal kültürün içindeki verili bir noktaya ya da demokrasiyle parlamenter devlet yönetimine karşı çıkmaz, aynı zamanda başkalığın her türlü açık ya da kapalı bastırılması ve kimliğe indirgenmesine benzerdir. Hitlerizm evrensellelikle bağdaşmaz. O, evrenselin bir değişimini içerir. Evrensellik, genişlemeye başlar ve baskının büyümesi, bir fikrin yayılmasından çok farklıdır. Hitlerizm bununla, kendi evrenselleştirme biçimini getirir: savaş ve işgal.⁶

Liberalizm ve demokrasi, eğer kendi kayıtsızlıklarının ve başka olana karşı aşırı duyarlılıklarının üstesinden gelemezlerse nazizm ve faşizm karşısında güçsüzdür. Aslında, liberalizm ve demokrasi, bireyleri tiranlıktan, despotluktan ve özgürlük ihlalinin korumak için doğmuştur ama genellikle başka olanın değil egonun haklarıyla meşgul olur, topluluğa ait olmayanların değil aynı toplumun üyelerinin haklarını korur.

Levinas'ın denemesinin “İnsan Hakları ve Başka Olanın Hakları”⁷ başlığı, kimlik haklarının insan hakları, başkalık haklarınsa başka olanın hakları olduğu iddiaları arasında bir zıtlık olasılığının belirtisidir. Levinas'a göre, 18. yüzyıldan bu yana, kesin ve neredeyse teknik olarak anlaşılan “insan hakları” ifadesi altında öne sürülen haklar, başka olanın sorumluluğunu üstlenmekten doğan özgün bir hak anlayışına dayanmaktadır. İnsan hakları, “başka” olanla herhangi bir yasa ve haktan daha önce kurulmuş özgün bir ilişkiye aittir. Bu anlamda insan hakları *a priori*'dir, her türlü girişim ve iktidardan, ancak aynı zamanda bireylerin rollerinden, işlevlerinden ve yeteneklerinden de bağımsızdır. İzinden, tavizden, otoriteden, yetkiden; tüm gelenekten tüm hukuk sisteminden, bütün ayrıcalıklardan; ödül ya da unvandan; tüm irade ve akıl, aynı zamanda tüm teolojiden öncedir.⁸

Verilmeleri gerekmeyen bu haklar, bireyin *mutlak* başkalığını, örneğin bütün kimliklerden, bağli ilişkilerden, dayanaklardan, bir sosyal topluluğa, toplumsal birliğe, kuruluşa vb üyeliklerden bağımsız bir başkalığı ifade eder. Bu mutlak başkalık bir türün, cinsin, sınıfın, grubun örneği olan bireyselliğin ötesindeki eşsizliktir; onun eşsizliği her belirleyici işaretin öncesinde, başka olandan birincil tekil şahısta sorumlu Ben'in eşsizliğidir.

Levinas, Davos buluşmasından başlayarak, araştırmasının tüm gidişatını, Batı aklının hümanizmine ilişkin bir hümanizm, yani kimlik hümanizmi, aynı zamanda varlığın, ontolojinin ve de Batı aklının anlamına ilişkin, kimliğin mantığıyla bağlantılı bir anlam olup olmadığı sorusuna adadı.

⁴ A.g.e., s. 63.

⁵ A.g.e., s. 64.

⁶ Bkz. a.g.e., s. 70-71.

⁷ Bu deneme, *L'invisibilité des droits de l'homme* seçkisinde yer almıştır. (Fribourg: Editions Universitaires, 1985. Şimdi Levinas, *Hors Sujet*, Montpellier: Fata Morgana, 1987; İng. çev. M. B. Smith, *Outside the Subject*, Londra: The Athlone Press, 1993, s. 116-125.

⁸ Bkz. a.g.e., s. 117. Ayrıca bkz: Augusto Ponzio, *Subjectivité et altérité dans la philosophie de Emmanuel Lévinas*, Paris: l'Harmattan, 1996. Ponzio, Augusto; Petrilli, Susan; Ponzio, Julia, *Reasoning with Emmanuel Lévinas*, New York/Ottawa/Toronto: Legas, 2005.

2. Hümanizm, Ontoloji ve Kimliğin/Özdeşliğin Mantığı

Ama hümanizm ve ontoloji, savaşın Gerçekliğe ait *extrema ratio*'sunu kabul eder, Akıl tarafından kabul edilir bu, belli bir noktaya kadar Akıl yapısal olarak kimliğe dayanır, koşulları kimlik adına başka olana, başkallığa feda etmek için hazırlanmıştır. Savaşın mantığı varlığın, ontolojinin, politikanın ve tarihin gerçekçi mantığıdır. Savaşta yüzünü gösteren varlık, Batı aklının yüzüdür.

Uluslararası ilişkilerin uluslar tarafından sözde "haklı ve gerekli", "insancıl" olarak betimlenen savaşlar aracılığıyla düzenlendiği bir dünyada yaşıyoruz. Savaş, onu haklı ve tehdit eden "başka"nın büyüyen tehlikesinden korunmak, insanın "kendi kimliği/özdeşliği"nin haklarına saygı duyulmasını sağlamak anlamında bir zorunluluk olarak kabul eden, giderek artan bir onaylanmaya gereksinim duyar. "İnsancıl" ve "önleyici" savaşlar, rahat bir vicdanın eseridir. "İnsan sermayesi"ne, "insancıl müdahale"ye, "insancıl askeri girişimler"e, "insancıl savaşlar"a yatırımlar...: insan çok insandı!'

Kötülüğe teslimiyette güçsüzleşen şiddetin reddi de, savaşa-karşı-savaş olarak şiddetin reddi de, vicdan rahatlığı gerekçesinden yararlanabilir, ama her ikisi de şiddeti yüreklen-dirip "sonsuz savaşı" hazırlar. Kimlik mantığı, savaş pahasına da olsa, gerçekliğin kabulünü, sonsuz olanın, kalıcı olanın, *varlık*'taki ilerlemesinin ekonomisini dayatır. Savaş da kimlik tarafından öngörülür; onun mantığının, *conatus essendi*'nin ontolojisinin bir parçasıdır.

*Totalité et Infini*¹⁰ isimli eserinin önsözünde Levinas'ın düşünümü, Heraklitus'un antik felsefesine aşına olmasak bile apaçık olan, gerçeğin açıklığı ya da doğruluğu olarak sayılan savaş konusuyla başlar. Savaşta gerçeklik, *çıplaklığına ve acımasızlığına bürünmeye zorlanır*. *Savaş hali*, *ad interim* ahlaki kuralları yürürlükten kaldırır; hatta onları önemsiz duruma düşürür. Bunun yerine, aklın bir pratiği olarak öngörme ve her anlamda kazanma sanatının ta kendisini, yani politikayı över. "Cebren sınama, gerçekliğin sınanmasıdır".¹¹

Savaşta kendini gösteren varlığın yüzü, Batı aklının yüzüdür. Savaş, politika ve ontoloji arasındaki bağları ortaya çıkarmanın yanı sıra, bütünlükte, kaçışın olmadığı ontolojik bir düzende kimlikleriyle sabitlenmiş bireylerin tâbi kılınmalarını gösterir. Batı felsefesine egemen olan bütünlük kavramı, bireylerin statülerinin, bu bireylerin kendilerinin bile haberi olmadan onları yöneten güçlerin taşıyıcılarına indirgenmesiyle savaşta onaylanır. Anlamları, yalnızca bütünlükten türemiş; eşsizlikleri, yalnızca böyle bir bütünlükte var olan nesnel bir anlama feda edilmiştir.

Ama savaş aynı zamanda, ontolojiyle tarih arasındaki bağı da açığa çıkarır. Varlığın bütünlüğü, nesnel tarihin içinde açığa çıkar çünkü nesnel anlamı yalnız gelecek gösterebilir. Bireysel ya da kolektif kimlikler tarihin yargısını bekler. Daha da ileri gidecek olursak varlığın, ontolojinin, politikanın, bütünlüğün, tarihin gerçekçi mantığında, yani savaş mantığında, barış yalnızca savaşın barışı olabilir; barış savaşın sonu, ateşkes ve savaşa hazırlık diye anlaşılır.

⁹ Bkz. *Umano troppo umano*, *Athanos*, XVIII, n.s., 11, A. Ponzio and A. Catone ed. Roma: Meltemi, 2007.

¹⁰ Bkz Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*. The Hague: Nijhoff, 1961; İng. çev. A. Lingis, *Totality and Infinity*, Giriş J. Wild, Dordrecht-Boston-Londra: Kluwer Academic Publishers, 1991, s. 21-30.

¹¹ A.g.e., s. 21

Günümüz dünyasında, başka olanın korkusu, başka olandan korkmak olarak anlaşılır, öznenin nesne ile tecrübe ettiğine karşılık gelen korku, ani krizler halindeki bir konuma ulaşmıştır. Bununla birlikte, Hobbes'un "homo homini lupus" prensibinin tersine, bu kriz hali, bir başlangıç noktası değil kimliğin kuruluşunda varılan noktadır.

3. Başkalık ve kayıtsız kalmayan farklılık

Batı tarihinde, kimlik başkalıktan, farklılık ve bağlı kayıtsızlık kayıtsız kalmamadan; sınırlandırılmış sorumluluklarla birlikte aynı türe mensup bireyler arasındaki ilişkiler, türler dışında bulunan tekillikler arasındaki gerekçesiz ilişkilerden her zaman üstün kabul edilmiştir. Kapitalizm sosyo-ekonomik üreme sistemini kimlik üstünde, öfkenin en tepesine inşa eder. Bu şu anlama gelir: Kapitalist ideoloji, başkadan -nesneden- duyulan korkuyu hiç olmadığı kadar sınırlandırıcı ve başka için duyulan korkunun tavrını hiç olmadığı kadar zayıflatıcı bir kriz derecesine dek geliştirmiştir.

Bugün küreselleşmeyle ilişkili, gelişmekteki bir paradoks, sosyal ilişkilerin, bireyleri birbirinden ayıran, karşılıklı olarak kayıtsız ilişkiler şeklinde su yüzüne çıkmasıdır. Başkayla ilişki, insanın kendi kişisel çıkarı uğruna mecburen zarar görmektedir. Kişinin kendi kimliğiyle, başkalarının farklılıklarına kayıtsız olan kendi farklılığıyla ilgili taşıdığı özel endişe, başka olandan korkmak diye anlaşılan "başka"nın korkusunu artırır. Bu türden bir mantığı izleyen toplum, birbirine kayıtsız kimlik çıkarlarının edilgen sonucudur. Aslında, böyle çözümlenen topluluk, çıkarları bağlilık ve birleşmeyi gerektirdiği sürece, kendini toplu bir kimlik olarak sunmakla yetinir.

Ego-mantıksal toplum, her birimizin kimliğini şekillendiren kişiler topluluğu, aynı tipte sosyalleşme gösterir. Bu sosyalleşme, farklılıklara ve kimliklere karşı çift taraflı bir kayıtsızlığın ilişkileri üzerine kurulmuştur. Böyle bir durum, aynı tek öznedeki kamusal ve özel davranış ayırımından, aynı tek öznedeki sorumluluklar arasında, rol, yeterlik, görev, dillerde ortaya çıkan ayırım ve karşılıklı kayıtsızlıktan, öznenin ait olduğu sosyal sisteme uyumlu hale gelmesinin "normal" ve "standart" yolu olarak görülen ayırmadan kaynaklanır ya da derhal bununla açıklanır.

Humanisme et l'anarchie' de Levinas şöyle der:

Modern anti-hümanizm, birtürün ya da ontolojik bölgenin bireyi olarak anlaşılan insanda, bütün tözler gibi varlığın içinde direnen bir birey, kendini gerçekliğin amacı yapacak bir ayrıcalık bulamamakta hiç şüphesiz haklıdır.¹²

Ölüm egoizm ve *conatus essendi'*nin yanı sıra, egonun kendi varlığını ve yazgısı için dikkate aldığı her endişeyi anlamsız kılar. Levinas'a göre bu, verimsiz ve saçma bir girişim. Ölüme mahkûm bir varlığın kendi için endişelenmesi gülünç ve acıklıdır.¹³ Akıl sahibi hayvanın özbilincin gücünden ve kozmosun ayrıcalıklı bir yerinden talep ettiği şey, savaşlar ve imha kamplarındaki gömülmemiş ölümler tarafından trajikomik kılınır. Özbilinc ve kendini cogito'daki, Descartes'tan bu yana *ego sum*'daki gibi yakınsamak, psikanaliz tarafından da doğrulandığı üzere, aldatıcı görünür. Bu durum insanı, her türlü "ideoloji"den (sonunun geldiği

¹² 'Humanism and Anarchie', *Revue Internationale de Philosophie*, 1968. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, İng. çev. A. Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, s. 138.

¹³ Bkz. A.g.e.

ilan edilmiş günümüz ideolojilerinden) arınmış halde, insani izler olmaksızın, öyle ya da böyle en üstün nesnellikte, *varlık*'ta gerçekliği aramaya iter.¹⁴

Levinas'ın bakış açısındaki önemli bir nokta, varlıktaki anlamın yalnızca "varlığa göre ölçülmeyen"¹⁵ bir anlam olabileceği düşüncesidir. Sorunlar sürdükçe, der Levinas, Kantçılığı uyandırabiliriz: insanda varlığın, *conatus essendi*'nin ötesinde, "ölümlülük ve ölümsüzlüğün dışında", ontolojiyle incelemenden bir anlam bulmak için -"bu muhtemelen Kopernik devrimidir."¹⁶

Levinas'a göre, insan yaşamının anlamı, gereğince insan olan, ben'in başka olana karşı sorumluluğu, *conatus essendi*'den, başlangıçlar ve prensiplerden her zaman daha kadim, *an-arşik* bir sorumluluk üzerine kuruludur. Ontolojik kategorilerde adı geçmeyen bu sorumluluk, varlık ve oluşlardan öncedir. Modern anti-hümanizmin yetersizliği, -der Levinas, "Humanisme et l'anarchie"¹⁷ isimli denemesinin sonsözünde- insanda tarih ve bütünlük içinde kaybolmuş bir bulgu, bu tarih öncesi ve an-arşik sorumluluğun izi değildir.

Bu deneme (1968), *La signification et le sens* (1964)¹⁸ ve *Sans identité* (1970)¹⁹ ile birlikte, Levinas'ın *Humanisme de l'autre homme* (1972)²⁰ isimli kitabına aittir. Kimlik hümanizminden farklı bir hümanizm formunu, Levinas *başkalık hümanizmi* olarak adlandırmayı önerir. Bu yönelim, başkalığın mantığıyla düzenlenir, özneye geri dönüşsüz bu "hareket", Levinas'ın *œuvre* (yapıt) olarak adlandırdığı hareket, başkalığa, kimliğin melezleşmesine, tekseleliliğin kesilmesine ve özne-nesne ilişkisinden kaçınmaya -risk altında- maruz kalmaktır. *Hors Sujet* (Öznenin Dışında);²¹ Levinas'ın 1987 yılında basılan kitabının ismidir, "öznenin dışarısı" aynı zamanda öznenin dışındaki varlık anlamındadır, bir konuya ya da sunuma indirgenemez.

Bir topluma aidiyet belirtmek için kimlik tarafından başvuru tüm ayrımlar, ister etnik, ister cinsel, ulusal olsun, ister inanç ya da rol, sosyal statü içersin, her durumda bir başka türün karşısında yer alır: beyaz/siyah; erkek/kadın; toplumcu/aşırı toplumcu; yurttaş/yabancı. Tüm bütünlükler gibi tür de, bütün öğelerini kayıtsızca tektipleştirir, ögeye ait farklılıkları hükümsüz kılar ve kayıtsız zıtlığa işaret eder, bir bakıma kendi farklılığını öne sürmek için ihtiyaç duyduğu türe ait olan bir tektiplilik gibi. Bir isim olarak "tektip" (*uniform*), "genel" (*general*) ve "resmi" (*official*) kelimelerinin aynı zamanda isim gibi kullanılmalarına benzer bir şekilde askeri dile aittir. Bu üçü, genel bir değer sayılması ve resmi söyleme yanıt verebilmesiyle nedense türün tektipliliğiyle ilişkilidir. Bütün türler, bütün kimlikler farklılık ve karşıtlığa dayandıklarından dolayı bir tektipliliğe sokulur, üye kabulünü²² içerir, çatışmayı bekler, silahlara seslenir. Herhangi bir farklılık kimliği, türün içindeki bir farklılık, tekillikle bağlantılı farklılığın giderilmesi, farklılığın kayıtsızlığıdır.

¹⁴ Bkz. A.g.e. s. 126-128.

¹⁵ A.g.e., s. 138.

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ A.g.e., s. 139.

¹⁸ *Revue de Metaphysique et de Morale*; İng. Çev. 'Signification and Sense', *Collected Philosophical Papers*, s. 75-108.

¹⁹ *L'Ephémère*; İng. çev. 'No Identity', *Collected Philosophical Papers*, s. 141-151.

²⁰ Bkz. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier: Fata Morgana, 1972.

²¹ Levinas, *Hors Sujet*, Montpellier: Fata Morgana, 1987; İng. Çev. M. B. Smith, *Outside the Subject*, Londra: The Athlone Press, 1993.

²² "Recruitment" kelimesi, "üye kabulü" anlamının yanında "askere alınma" anlamını da taşır (ç. n.).

Kayıtsız kalmayan farklılık, karşıt olmayan farklılık var mıdır? Tekil, eşsiz farklılık, kimliğin dışında, türün dışında, *sui generis*, takas edilemez farklılık kayıtsız kalmayan farklılık, karşıt olmayan farklılıktır. Farklılığın bu şekli başkalıktır, görelî olmayan başkalık. Her birimizin başkalığı, *bir başkasıyla olan ilişkideki* görelî başkalık değil, *başkayla ilişki* olan başkalık, mutlak başkalık, bir başkasına sunulan tekillikte, her birimizin yeri doldurulamaz olduğu, kayıtsız olmadığı bir başkalıktır. Başkayla kurulan ilişki, ikincil bir terim olarak sınıf, rol, işlev, toplumsal cinsiyet, sosyal konum ya da karşıtlıkla tanımlanmış olanı dayanak gösterek kurulmuş görelî ilişkinin içinde kuvvetini yitirmiş değildir. Başkalık, mutlak başkalıktır. Bu başkalık, kimliğin sildiği ve sansürlediği, kimlik tarafından kişiye özel bir alana sürülmüş ama her birimizin yaşadığı ve başka ile kurulan doğru ilişki olarak tanıdığı başkalıktır. Başka olanın ilişkisi, iyi ve temiz vicdanın ve insan haklarının, başkalarının haklarının ışığı altında sorgulandığı bir hümanizm biçiminin olabilirlik koşuludur.

Mutlak başkalığın metaforu ya da metonimisi yüz, öz anlam, tekrarlanamazlık, çıplaklık, bütünsel açıklıktır. Yüz bir ifadedir, dildir, temastır ve bulunmadır; savaş öncesindeki barış ve uzlaşmanın ilişkisidir.

Başkalığın mantığı, kimliğin gerekçelerini birleştiren ve meşrulaştıran, savaşın gerekçelerinin kabul edilmesi kapsamında bile başka üzerine kaçamak yanıtlara izin veren Batı düşüncesi bağlamında, başkalık kapasitesine işaret eder.

Medeniyetimiz ve ekonomimizde, teknolojinin eylemi engellemesi, bilimin dünyayı kucaklamak üzere dünyaya gelerek onu parçalamaya götürmesi, hümanist idealler tarafından yönlendirilen politikanın insanın insanı sömürüsünü ve savaş sürdürmesi, devrimlerin baskı ve totaliter şiddetin içinde boğulması, yabancılaşmanın kendisinin yabancılaşması gezegene özgü bir hal aldı: Bunların tümü, kimliğin kendisinin de kontrol altında tutulduğuna inanmaya götürüyor bizi.²³

4. Kendini kendini içeriden kapatmak mümkün değildir.

Rimbaud'nun formülü "Ben bir başkasıdır", yalnızca yabancılaşma, başkalık, insanın kendine ihaneti anlamlarını taşımaz. Aynı zamanda, gerekçelerle ölçülmeyen sınırsız bir sorumluluk anlamında, başkaya ilişkin kayıtsız kalmama anlamına da gelir.²⁴ Ego, kendi kendini içeriden kapatmaz. Evde kimse yoktur. Kendine karşı taraf olmama, varlığa yabancı olma durumu, insanı komşusuna yakınlaştırır. "Özgür insan komşusuna ipoteklidir, hiç kimse kendisini başkasız kurtaramaz."²⁵ İnsan, bir türe ait bir birey ya da ontolojik bir bölgede konumlanmış bir kendilik olarak akla gelmemeli, *conatus essendi* ve kimlikten çok daha eski olan, tekilliğin, eşsizliğin ve takas edilemezliğin koşulu bir sorumluluk düzleminde düşünülmelidir. Kendime karşı sorumluyum, -karşılıklı ya da geri çevrilebilir olmayan- bu sorumluluk içinde başkasının yerine konulamaz olanımı; başka olan başka sıfatıyla, "Ben"le aynı türe ait değildir. Bu tamamlayıcı sorumluluğun erdeminde öznellik ego değil benim."²⁶

Levinas'ın düşüncesinde, roller ve kimlikler tarafından sınırlandırılmayan başkalığın bu türü, mutlak başkalık olarak değerlendirilebilir, bu da mutlak kayıtsızlığı kabul etmeyen sı-

²³ "Kimliksiz", s. 142-143.

²⁴ Bkz. a.g.e., s.145.

²⁵ A.g.e., s. 149.

²⁶ A.g.e., s. 150.

nırsız bir sorumluluk koşuluyla ilişkilidir. Gereğince insan olmak mutlak başkalık yeterliği-mizde yatmaktadır; sınırsız sorumluluk, kayıtsız olmayan farklılıklar arasındaki diyalojik bir karşılıklı varolma ilişkisidir, kimlik ve bağlı rollere ilişkin bir işlevsizliktir. Gereğince insan olmak, kırılgnlık ve başkaya maruz kalma durumudur.

Mutlak başkalığın metaforu ya da metonimisi yüzdür, öz anlam, tekrarlanamazlık, çıplaklık, bütünsel açıklıktır. Yüz bir ifade, dil, temas ve bulunmadır; savaşın geçmişindeki barışın ve uzlaşmanın ilişkisidir.

Başkanın yüzüyle ilişki bireylerin kimlikler, roller, ideolojik konumlar olarak var olmadığı, ama bireylerin kendilerine, kendi çift taraflı mutlak (görelî olamayan), indirgenemez, sonsuz başkalıklarına dayanan, dolayısıyla bütünlük üzerinde kurulmamış bir ilişkidir. Bu bireyler, “bağlam olmadan anlam” üretebilmenin imkânıdır. Birey, başka olanın yüzünde gerekçesiz bir yanıt çağrısını alır, dolayısıyla bundan bireyin işlevsel ve üretken iletişimin alışıldık sisteminde, aynı insanlar tarafından oynanan roller ve temsil edilen taraflar dışında durarak söz aldığı anlaşılmalıdır. Bireyler, ağızlarını “tarihin anonim çerçevesine ödünç vermek yerine” konuşabilirler.²⁷

*Barış, der Levinas, bu konuşma yeteneği olarak üretilir.*²⁸ Bu barış, başkayla kurulan birincil ilişkidir. Yalnızca savaşın barışı yoktur.

Başkayla ilişki ve buna bağlı sonsuzun tecrübesi bilincin, Ben’in, düşüncenin, söylemin, gerçekliğin, aklın, özgürlüğün, kimliğin temelidir. Sonuç olarak, bir kere Ben’in ve dünyanın öznelerarası ufkundan soyutlandığımızda Ben, hakikati görebilmenin, onu şekillendirmenin, değerlendirmenin, ona hükmetmenin ve onu dönüştürmenin özel bir yolu olarak kalmaz, bunların hepsi de şüphesiz öznelerlerarası ilişkiyi koşul olarak gerektirir.

Doğrudan tecrübe etme aşamasında, kategoriler öncesi aşamada, der Levinas, “Ben için olmak, ne karşı çıkmak, ne kendine bir şeyler sunmak, ne bir şey kullanmak ne arzulamaktır; onun için olmak, bir şeyden zevk almaktır.”²⁹ Yabancıyla, zevk alma anlamında onu tecrübe etmeyi içeren doğrudan ilişki. Bu aşamada, bedene karşılık gelen Ben’le Ben’in geliştiği beden arasında mesafe yoktur. Bireyselliğe, bedenın şeyleri özel bir şekilde tecrübe etmesiyle ulaşılır: “Atomun ve bireyin özelliğinden fazlası olan insan kişiliği, Ben bireyciliği, zevk almanın mutluluğunun da özelliğidir.”³⁰

Zevk alma, kimliğin kategorik seviyede önceden varsayılması ve sınırlandırılması, onun kimliğe ilişkin başkalığı, dünyanın varlığıyla ilişkili varlıktan başka türlü olandır. Ben’in özgün eşsizliği ya da tekiliğini meydana getiren ve Ben’in bir başkasıyla çakışmasını önleyen, onun maddesel yaşamıdır. Yine de, her bir varoluşu eşsiz kılan bu maddesel yaşam, farkındalığın, kararın, anlaşmanın, sözleşmenin herhangi bir biçimi bağlamında Ben’in geçmiş düzeyinde başkayla olan ilişkisini kurar. Mutlak başkayla Aynı’ya, Akla, Kimliğe indirgenemeyen ilişki, -içinde sonsuzluk tecrübesinin üretildiği aynıyla başkanın ilişkisi- yalnızca bütünlüğün ötesinde değil, aynı zamanda bütünlük zemininin ta kendisidir.

²⁷ *Totality and Infinity*, s. 23.

²⁸ A.g.e.

²⁹ A.g.e., s. 120.

³⁰ A.g.e., s. 115.

Özellik, sonsuzluk tecrübesini içerir. Temel olarak, başkanın içtenlikle karşılanması, konukseverlikten kaynaklanır. Kimlik, temelde bir başkalık ilişkisidir. Bilmenin tamamı, tek kelimeyle *yeterli-sizlik* tecrübesi olan sonsuzluk tecrübesini varsayar. Kısmen başkayla ilişki, mutlak başkayla ilişki üzerinde temellenmiştir. Kimlik, taşıyabileceğinden daha fazlasını taşır, çünkü başkalık üzerine kurulmuştur: Descartes'ın deyişiyle, sonlu olanda sonsuz olanın düşüncesi vardır. Descartes'a gönderme yapan Levinas'a göre, "sonsuz" aynı zamanda hem sonlunun ötesindeki *sonlu olmayan* (*infinite*) hem de *sonlunun içinde* (*in-finite*) olandır.

Başkalık, Ben'in alanı dışında değildir; bu alan asimilasyona yol açmaz, tam tersine Ben'in kimlik, bütünlük, aynı olarak bütünlüğüne ve kapanışına yapıcı bir engel meydana getirir. Başkayla ilişki bir aşırılık ilişkisi, fazlalık, nesnelleştirilen düşüncenin üstesinden gelme, öz-nesne ve çalışma-ticaret ilişkisinden kurtuluştur. Aynı/başka ilişkisi indirgenemez şekilde bilginin alanının, kavramın, soyut düşüncenin ötesine geçer, halbuki soyut düşünce bu ilişki sayesinde mümkün hale gelir. Ben/başka ilişkisi yerinde, Levinas'ın da öne sürdüğü üzere, etik bir zemin vardır. Ama "etik" bu bağlamda ne demektir? Levinas aşağıdaki açıklamayı yapar:

Etik dediğimiz şey, mesela ne anlayışın bir sentezi ne de nesne özne arasındaki bir ilişkiyle birleştirilmiş ama yine de, kişinin değerlendirdiği, ilgilendiği veya başkasına anlamlı olan, bilmenin ne içini boşaltabileceği ne de çözebileceği bir taslakla bağlanmış terimler arasındaki bir ilişki.³¹

Ben'e, kimliğe geri dönüşmeksizin başkaya yönelik bir hareket, her insani girişimde, "ister ticari ister diplomatik olsun"³² her insan yapıtında [œuvre] mevcut bulunan, *belirgin biçimde insani olanı* akla getirir. Levinas'ın söylediği gibi, insani girişim, kendi amacına gösterdiği kusursuz uyumun ötesinde, "[...] insani girişimin, yıkıntıların sonsuza dek geçmiş mazileri, egzotiğin anlaşılması zor tuhaflığı gibi, şeylerin kendini dünyanın dışarısında konumlandırmanın seyrinin dışındaki bir kaderle uzlaşmasına tanıklık eder."³³

1972 tarihli *L'humanisme de l'autre homme* isimli kitabının, "La Signification et le Sens"³⁴ başlıklı bir bölümünde, Levinas yapıt (œuvre) terimini, Ben'e dönüş olasılığının devre dışı bırakıldığı, başkaya yönelik bir hareketi adlandırmak için kullanır: "Radikal bir şekilde ortaya çıkan bir yapıt, Başka'ya yönelik Aynı'nın, Aynı'ya asla geri dönmeyen hareketidir."³⁵

Levinas der ki yapıt kavramını, belirgin biçimde insani olanın, insanın içinde gerçekleştiği yönelimin düzenlenmesi diye kabul etmek, dünya üzerindeki macerası vatanına dönmekten ibaret olan Ulysess'te olduğu şekilde -Aynı içinde bir memnuniyet, Başka'nın bir tanınmaması diye- düşünüldüğünde, felsefenin olağan güzergâhını tersine çeviren bir tür hümanizmi desteklemektir.³⁶

³¹ Levinas, "Langage et proximité", *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967; İng. çev. "Language and Proximity", *Collected Philosophical Papers*, s. 116, not. "Etiğin" anlamı, geleneksel olarak kabul gören anlamında farklılaşmıştır. Jacques Derrida (*Adieu to Emmanuel Levinas*, çev. P.-A. Brault and M. Naas, Stanford: Stanford University Press, 1999) ile birlikte diyebiliriz ki Levinas'ta "evet, ontolojinin, devletin ya da politikanın öncesinde ve ötesindeki etikdir bu, ama aynı zamanda etiğin ötesindeki etikdir de." Levinas, bize "refakatın devasa eseri"ni, başkaya sunulan hoş karşılama hakkında derin düşünmeyi miras bırakmıştır.

³² Levinas, 'La réalité et son ombre', *Les Temps Modernes* 4, 38, 1948.

³³ A.g.e. 'Reality and Its Shadow', Levinas, *Collected Philosophical Papers*, s. 2.

³⁴ İng. çev: 'Meaning and Sense', Levinas, *Collected Philosophical Papers*, s. 75-107.

³⁵ A.g.e., s. 91.

³⁶ A.g.e.

Kimlik ve yabancılık (étrangété), başlık: Bunlar gerçeğin, gerçekliğin yakalayamayacağı iki yüzdür. Levinas, anlamlı bir biçimde *La réalité et son ombre* (1948) diye adlandırdığı yazısında şunları söyler:

Varlık yalnızca kendisi değildir, ayrıca kendisinden kaçır. İşte neyse o olan bir insan; ama tuttuğu nesneleri, onları tutuşunu, tözünün kimliğinin altından kaçır hareketlerini, organlarını, bakışını, düşünçesini, tenini unutturmaz bize, onları özümsemez, tıpkı onları içine almaktan aciz bir kedi çuvalı gibi, onları üzerlerini tamamen kapatacak şekilde örtmez. Dolayısıyla bir kişi, varlığının yanı sıra kendi karakteriyle, etkileyciliğiyle karşılaştığı yüzüyle ilişkilidir. Bu etkileycilik, bir dereceye kadar karikatürdür. İşte bilindik gündelik olan, kusursuz bir şekilde ona alışık olan ele uyumlu, ama onun nitelikleri, rengi, şekli ve duruşu aynı zamanda varlığının gerisindeymişçesine sürer, o şeyden uzaklaşmış bir ruhun “eski giysileri”, “hareketsiz bir yaşam” gibi.³⁷

Konuşmak, yalnızca başkalarının kelimeleriyle konuşmak anlamına gelmez, her zaman ama aynı zamanda kaçınılmaz bir karışma ve içerim ilişkisinde başkayı akılda tutmaktır, böylece konuşmak yanıt vermek, hem de sorumluluğunu üstlenmek anlamında yanıt vermek,³⁸ ilk olarak kendi sorumluluğunu üstlenmek, kendini kendini doğrulamaktır. Ben konuşur ve bu şekilde başkayı yanıtlar.

Levinas'ın *La conscience nonintentionnelle* (1983)³⁹ isimli eserinde söylediği gibi, Ben'in geri çevrildiği ilk durum, ismin yalın halinde değil (*nominative*) *belirtme* halindedir (*accusative*).⁴⁰ Bunun aksine Başka, dilbilgisel anlamda, ismin yalın halinde değil ama *hitap* halinde (*vocative*) ortaya çıkar.

Konuşmak, başkayı bilmekle aynı zamanda, kendini ona bilinir kılmaktır. Başka olan yalnızca bilinmez, selamlanır [salûe] da. Sadece adlandırılmaz, aynı zamanda çağrılmıştır. Dilbilgisel olarak ifade edecek olursak Başka, ismin yalın halinde değil hitap halinde ortaya çıkar. Onun benim için ne olduğunu düşülmekle kalmam, aynı ve eş zamanda, hatta ondan daha önce, onun için ne olduğumu düşünürüm.⁴¹

Başka, Ben'i sorgular. Ve o bir şeyin, varlığın sorusu, Ben'in öncelikle kendisi, dünyada işgal ettiği yer ve başkalarıyla ilişkisi için yanıtlamak zorunda olduğu sorusundan koparılamaz. Bu demektir ki, *ilk felsefe*, Levinas'ın tamamladığı gibi, *etik*dir. Levinas'ın söylediği üzere, asıl soru, *neden hiçlik yerine varlık?* (Heidegger) değil, ama daha çok *neden bir başkası bunun dışında kalırken benim varlığım burada, bu mekânda, bu meskende, bu durumda?* sorusudur.

İnsan imleminin kaynağı, ‘Yönelimsel Bilinç’ (Edmund Husserl⁴²) değil, der Levinas, yönelimsel olmayan bilinçtir, bilişsel anlamda değil etik anlamda anlaşılan bilinçtir, daha kesin şekilde “vicdan azabıdır”. Vicdan azabı, kendini gerçekleştirmeye, yatıştırmaya, sırf başka mevcut diye başka tarafından basitçe sorulan sorular konusunda rahat hissetmeye çalışır.

³⁷ Levinas, 'Reality and Its Shadow', s. 6.

³⁸ İngilizce metinde çift anlamlılığı vurgulanmak üzere, “için yanıtlamak” ve “sorumluluğunu üstlenmek” anlamlarını taşıyan “answer for” fiili kullanılmıştır (ç. n.).

³⁹ Levinas, 'La conscience nonintentionnelle', Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris, Grasset; İng. Çev. M. B. Smith and B. Harshav, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, London: The Athlone Press, 1998, s. 122-132.

⁴⁰ A.g.e., s. 129.

⁴¹ *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme*, Paris: Edition Albin Michel, 1963 ve 1976; İng. çev. Séan Hand, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, London: The Alone Press, 1990, s. 7.

⁴² Bkz. Edmund Husserl, *Logical Investigation*, İng. çev. J. N. Findlay, New York: Humanities Press, 1970.

Vicdan böylelikle kendisini yanıltıcı “vicdan rahatlığına”, “temiz vicdan” a alıştırır.

Olmaktan farklı Başkalık, öncelikle etik olan ama bilişsel olmayan bir boyuta yerleştirilmiştir. O varlığını sürdürür, genişler, entrikalar çevirir, zihni meşgul eder ve Ben’e kimliğini aşan bir sorumluluk yükler.

5. Önleyici barış ve vicdan azabı

Levinas’a göre, biz Batılılar için asıl sorun, şiddeti reddetmenin, şiddetle mücadele hakkında kendimizi sorgulamaktan çok, şiddet kurumuna karşı bir mücadele oluşudur.⁴³ “Önleyici savaş” şiddet kurumuna karşı bir mücadele değil, kendisi şiddettir ve şiddeti besler. Diğer yandan, önleyici barış gereklidir. Savaşa karşı savaş, savaşa karşı terörizm, yok olması için çağrılanı sürekli kılar, savaşa karşı savaş ve onun erkeksi değerlerini vicdan rahatlığına tahsis eder.

Önleyici barışa giden yol, vicdan azabının, başkalarından sabır istemeyen ve bastırılmaya karşı mutlak karşı çıkma anlamında bir *eşitsizlik* üzerinde, Ben’le başkaları arasındaki farka dayanan sabrın yoludur. Önleyici barış, “ben ve başkası arasındaki farkın kendisi”⁴⁴ demek olan *kayıtsız kalmama*, başkaya, başkasına karşı kayıtsız kalmama içindedir. Ben, başkası karşısında yükümlüyüm, bütün başkaları için bütün başkaları önünde sorumluyum. Başka birinin bütün hatalarından ben sorumluyum. Tutsaklık hali, başka olanın sorumluluğunun özgün bir biçimidir.

Savaşın barışı olmaktan başka türlü olan barış, varlıktan başka türlü olandır, o özün ötesindeki barıştır. Özün, varlığa dönük içsellik, vatanın, “kendiyile vatanında olmanın, Avrupa tarihinde fetih ve kıskanç savunmanın” ötesine doğru genişlemede bulunmayan bir barış yoktur.⁴⁵ Yine de, Batı tarihi kendi içinde, başka türlü bir anlam taşıyan olayların kalıntısını yüklenir, kurban edilenler, görmezden gelinebilirlerse tarihin bu büyük anlamından başka bir anlama sahiptirler. Farklının ifade ederliği ve istisnai anlam, başkaya kayıtsız kalmamaktır, “başka-için-biri”dir.

Başkası için kayıtsız kalmama, başkası için gerekçesiz sorumluluktur, varlıktan başka türlü olana açık olmaktır. Bu açıklık yönelimsel öznenin girişimi, yine onun iradesinin bir etkisi, varlıkta içsellik, ilgi değildir. Bu açıklığın, kapılar ya da pencereler açmak aracılığıyla ulaşılabilişlikten, ortaya çıkarmadan ya da diyalog isteğinden başka bir anlamı daha vardır. Özne dışında, konunun dışında, “nesne” tarafından sindirilme olanağı olmadan, görme, bilme, anlama, kavrama, ele alma, kullanma ve hükmetme olanağı olmadan, öznenin iyi niyetlerinin dışındaki açıklıktır o. Açıklık, “yansızlık”tır (*désintéressement*)⁴⁶, özün (*essence*) -süreç ya da varlık olayının- dışında, *conatus essendi*’nin dışında bir açıklıktır. Açıklık örtüsüz, korunaksız dışarıyı, korunmamayı, vatansızlığı, dünya olmayanı, meskensizliği, güvenliksiz yerleşimi ifade eder.

Ama açıklığın anlamları yalnızca olumsuz değildir: Açıklık kimliğin, içsellikğin diğer yüzü,

⁴³ Bkz. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague: Nijhoff, 1974; İng. çev. A. Lingis, *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 2000, s. 177.

⁴⁴ A.g.e., s. 178.

⁴⁵ A.g.e.

⁴⁶ A.g.e.

Ben'in mitleştirilmemesi, onun özgürlük ve özgürlük olmayanın soyut kavramlarında kapanışından önceki durumu, insanın Ben'e henüz sıkıca tutunmadığı durum anlamına gelir. "İçselliğin kendini kendinden özgürleştirdiği ve bütün esintilere açık kaldığı"⁴⁷ açıklıkta "özgürlükten daha derin ve hudutsuz bir anlamlar birleşimi" vardır. Bunda, çoktan kapalılık, kimlikte, kendi yanıltıcı engellerinde kapanma olan, kendini düşünmeden açma vardır.

Kayıtsız kalmama bir tür edilgenliktir, tamamen destekleyicidir. İçselliğinin geri çekilmesinde bile kimliğin içine işler ve varlıkta sağlam bir yer edinmeden ona tüm temalaştırmalardan önce saplanır. Kayıtsız kalmama, öznenin, savunmanın ve öfkenin "benim için gibi"si olmadan açılması, karşılıklı olmayan açıklıktır. "Açıklık, gönüllü bir öznenin kendi kendini açıkta bıraktığı girişimden önce davranır."⁴⁸ Dünyanın üzerine açılır ama dünyanın içinde değildir, dünyadaki hiçliktir. Bir başkasına maruz kalmada, onun için duyulan sorumluluktaki edilgenliğin -hâlâ maddenin edilgenliğinden daha edilgen bir edilgenliğin- huzursuzluğu, bir karar olmaksızın gerçekleşen huzursuzluk başka bir açıklığa, bir yüzün açıklığına, başka olanın yüzüne, onun çıplaklığının açıklığına maruz kalmadaki huzursuzluktur.

Başkasına maruz kalma, yüz yüze duruşun asimetrik ilişkisidir.⁴⁹ Yüz yüze duruş, birinin rol dışında, konumsuz, işlevsiz, güçsüz ve savunmasız bir şekilde kendi çıplaklığını sergilemesidir. Bu, kendi başkalığındaki başkayla kendi başkalığımda benim ilişkimdir. Yüz yüze maruz kalmadaki başkalık rollere, konumlara, işlevlere, güce göre değişmeyen başkalıktır. Bu, mutlak başkalıktır. Yüz yüze ilişkide başkalığın diğer bir başkalığa maruz kalmışlığı, kimlikten, öznellikten, özgürlükten, dilden, varlıktan öncedir ve o, bütün bunların koşuludur.

Önleyici barış, savaşın dünyasından özgürleşme, bu açılım, bu öte, bir komşuya yakınlıktır. Başka olan, yani komşum, beni şeylerin ve dünyanın varlığının yakınlığından, bulunuştan daha fazla bir yakınlık, aynı bulunmayışındaki yakınlıkla beni meşgul eder. Başkanın yakınlığı, başkaya duyulan sorumluluktur. Yakınlık, -birliğimde, eşsiz bir varlık olarak tekligimde- başkaya aktarılamaz sorumluluğum, başkaya bağımlılığım, başkalığın ezici idaresinin desteği anlamına gelmez. Tekilleştirmek, öznenin kendine mal edilebilecek bir özgürlük değil, kendi başkalığı içindeki öznenin, kendi başkalığı içindeki başkaya aktarılamaz sorumluluğunun sonucudur.

Başkaya karşı -ve küresel dünyada daha fazla, komşuma karşı- kayıtsız olmama dünyasız, yersiz bir benliğin açıklığıdır, varlıkta etrafı çevrilmiş varlık değil, varlığa sıkıca tutunmuş yokluktur, "ütopya"dır (u-topia).⁵⁰ Birlik, toplum açısından ütopya, karşılaştırılamazlık yerine her birimizin teklifi, bizi dışarı sürükler ve aynı tarafta toplayıp "kürek mahkûmları gibi bizi birbirimize bağlayarak anlamının yakınlığının içini boşaltır." Ütopya, aşkın varlık gibi, varlıktan başka türlü olan, yansızlık (dis-inter-essement),⁵¹ varlık ve yokluğun olanaksız ortası. Her bireyin Başka'nın yakınlığına sunulan Ben'i aslında seçilmiş olandır, egonun ve onun topluluk, insanlar, insan yığınlarındaki uzantısını terk etmek, sorumlulukla yanıt vermek için şöyle der: *Ben, buradayım, yani Ben başkaları için buradayım.*

⁴⁷ A.g.e., s. 180.

⁴⁸ Bkz. a.g.e., s. 189-193.

⁴⁹ A.g.e.

⁵⁰ A.g.e., s. 182.

U harfi, İngiliz alfabesinin, 'you' yani 'sen/siz' zamirlerinin okunuşuna karşılık gelen harfi. Ponzio, İngilizce Utopia'yı, U-topia olarak ifade ederek, 'utopia' nun 'you' yani 'sen/siz' üzerine kurulduğunu vurguluyor (ç.n.)

⁵¹ A.g.e.

Dolayısıyla özne, insanların içinde ya da onların oluşturduğu yığınların ya da yayılımların, alışkanlıklarının, sefaletlerinin, yanılsamalarının ve çoktan soysuzlaşmış kurtarıcı sistemlerinin lütufları olmadan bir çöle atıldıkları, modern dünya düzeninde ya da düzensizliğinde, aynı zamanda bir ütopya olan her yerdeliğe girmek için yerini ya da varlığının barınağını kökünden yitirir.

Başkaya karşı sorumlu olmak, benim bağlılığında, benim kararında başlamış olamaz. Kendimi içinde bulduğum sınırsız sorumluluk, özgürlüğümün bu tarafından, “her bellekten önce”, “her başarıdan sonra” olandan, *par excellence* mevcut olmayandan, esas olmayandan, anarşik olandan, özün öncesinde ya da ötesinde olandan gelir. Başkaya karşı sorumluluk, özneliğin boş sahasında konumlanmış, “Nerede?” sorusunun ayrıcalığının artık tutmadığı yörüngedir.⁵²

Ütopyanın başkaya mutlak teşhirinin, başkaya karşı sorumluluğun, benliğe, kimliğe, ülkeye, köklere, varlığa iyice bağlanmış halde kalmanın ya da tek kelimeyle “evde” kalmanın olanaksız olduğu gerçeğine dayanan modernizmin kendi karakteri yerine, kendini varlıklar arasında bir varlık diye değerlendiren gerçekçi modern insanın bakışındaki ütopyacılıkla ilgisi yoktur. Levinas, ütopyacılığın yakınmasına tedbirsizce açıkta bırakılmış *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* isimli kitabı hakkında şunu söyler: *Bu kitap, -eğer ütopyacılık bir yakınmaysa, eğer her düşünce ütopyacılığı ıskalıyorsa- insanca meydana gelenin asla bu alanda kapalı kalmayı başaramayacağını anımsayarak ütopyacılığın yakınmasından kaçır.*⁵³

Başka'nın yüzünün önünde, Ben'in yerindeliği sorgulanır. Onun çıplaklığı, açıklığı, kırılanlığı üzerinden yüz, başkalığın asla saf dışı bırakılmayacağını söyler. Başka'nın başkalığı, başvuru davetinin tam da konusu cinayete ve savaşa karşı, Başka'nın indirgenemezliğinin delili ve kanıtı olarak direnir. Başka biri, *autrui*, bu Başka, der Levinas, Ben'i, kendi girişimi dışında davet ederek, sorgulayarak, mutlak sorumluluk haline geri çağırarak ismin belirtme [-i] haline koyar.

Mutlak sorumluluk başkaya duyulan sorumluluk, başkaya karşı ve başka için sorumlu olmak diye anlaşılan sorumluluktur. Bu türden bir sorumluluk ne huzura ne de barışa izin verir. Savaş için işlevsel barış, savaşa içkin barış, bir ateşkes mutlak sorumluluğun ışığı altında, kendi sefaleti ve boşunallığında tamamıyla açığa çıkar. Başkayla ilişki asimetrik, eşitsizdir: Başka, Ben'in gücü ve özgürlüğüyle orantısızdır. Ahlaki bilinç bu oranın eksikliğinin ta kendisidir, o Ben'in özgürlüğünü sorguya çeker.

Bununla birlikte, böyle sorgulama kendiliğindenlikten bilince, edilgen *jouissance* ve Ben'in mutlu kendiliğinden, bir hak olan özgürlüğe ve bu hakkı konuşmaya geçişi uygun gördüğü sürece, Ben'i ve özgürlüğünü derhal meydana getirir. Başkalarına yanıt verme ihtiyacından öncedir bu, Ben'in haklarının ve özgürlüğünün kurulması olan, başkalarına duyulan sınırsız sorumluluğun ağırlığı altındadır. *Arché*-siz, bu anlamda da anarşik bir köken olan Ben'in kökeni, başkalarının önündeki kaygılı bir bilinçte, kirli bir bilinçte, dolayısıyla da kendi bulunuşunu doğrulamak ihtiyacında, gereksiz sorumluluğunda ve başkalarından kaçışsızlığında bulunur.⁵⁴

⁵² A.g.e., s. 10.

⁵³ A.g.e., s. 184.

⁵⁴ Bkz. Ponzio, Julia, 'Existence and Boredom. The Signs of Evasion in Emmanuel Levinas, Europe Journal for Semiotics Studies, vol. 11 (4), 1999, s. 437-449.

Temiz bir vicdana varmak için süren çabada, Ben yalın haldedir, özne olarak, yönelimsel bilinç olarak, söz olarak anlaşılır, Ben'in sorgulanıp belirtme haline geçirilmesinden kaynaklanır. Bu türden bir sorgulama aynı zamanda Ben'in özgürlüklerini, Ben'in haklarını sağlar; "insan hakları", başkanın yüzü tarafından Başka'nın haklarını açıklamak üzere çağrılanı korumak, bu anlamda kendisini Ben diye korumak için özenle hazırlanmıştır.

Öntepkisel, allak bullak olmuş bilinç, tüm niyetleri, istekleri, amaçları önceleyen, hareket etmeyen ancak katıksız edilgenlik olan *vicdan azabıdır*.⁵⁵ Kimliksiz, sorumluluğun koruyucu maskesi olmadan Ben'in aynasında kendini sınırlandıran -kendi kendini telkin ve teyit eden- ünvansız, tüm vasıflardan çırilçıplak soyulmuş bilinç, Heidegger'in *Geworfenheit*'i ("atılmış" olmak)⁵⁶ gibi, dünyada olmayı seçmeden olmasının sayesinde değildir, söz konusu olan vicdan azabıdır. Vicdan azabı, kendini zaten ortaya koyan, onaylayan ya da kendini dünya ve varlığın içinde Ben sözüyle empatik kimliğinin beyanında kesinleştiren Ben'in bu taraftaki bilincidir. Öznenin bilincini önceleyen, zaten fark edilmiş, teşhis edilmiş, doğrulanmış, "çekimsiz yalın" olarak yerleştirilmiş, öznenin "olma" haklarından emin bilinci, varlığın olumlanmasının ve doğrulanmasının bir sorgusu ve bir anlamda belirtme hali (*accusative*) onun ilk halidir.

Ölüm aracılığıyla varlığı sorgulamak, ki hep zamanından öncedir, varlığın temiz vicdanını ya da kimliğin haklarını sarsmaz ya da engellemez. Vicdan azabı, *başkası aracılığıyla* varlıktaki konumun haklılığını sorgulamaktır. Vicdan azabı olarak söz konusu edilen varlık başkasına, ahabına karşı sorumluluk taşımak zorunda olmaktır. Öntepkisel Ben, önceden ele geçirilmiş Ben'dir, yönelimsel olmayan, Başka'nın yüzünden önce olan, vicdan azabının Ben'i. "Temiz vicdan"ın Ben'i, kendini korumuş ama aynı zamanda kimlik doğrulamaları ve kayıtsız farklılığın altında ilk hali belirtme hali olan birinci tekil insanı unutmuş Ben'dir.

Temiz vicdan, başkayla karşı karşıyayken başkalarıyla karşılaştırılmaz olan, takas edilmesi olanaksız, yeri doldurulamaz, başkalarına sorumluluğunda eşsiz ve kesinlikle bir türün bireyi olmayan o birinci tekil insanı unutmuş, takas edilmesi olanaklı hale gelmiş bireyin Ben'idir.⁵⁷ Vicdan azabının Ben'i, Başka'nın yüzündeki iffete karşı açığa çıkarılmış Ben'dir, bana baksa da bakmasa da [*qu'il me regarde ou non, il 'me regard'*] (*bana bakan da bakmayan da, beni ilgilendirir*) ben'i ilgilendirir -diye yazar Levinas, "regarder" fiilinin, "bakmak" ve "ilgilendirmek" şeklindeki çift-anlamlılığıyla oynayarak.⁵⁸

Vicdan azabı olarak, vicdanın ve onun düzenlenişinin sorgusu, Ben'in temelidir, Ben belirtme halinden, başkaya olan gerekçesiz sorumluluktan başlar. Birinci tekil şahısta olmak, kendim olmak, Ben olmak; var olma hakkına sahip olmak için sorumluluk taşıma zorunda olmak, kötü bilinç olarak var olmaktır: sorgulanmak, aynı zamanda sorgulamak, sorumlu olmak. Dil, birinin var olma hakkının sorumluluğunu üstlenmek zorunda olmaktan, vicdan azabından doğar. Konuşmak zorunda olmak, "Ben" demek zorunda olmaktır: Başka-

⁵⁵ Bkz. Levinas 'Nonintentional Consciousness', s. 123-132. Levinas'ta Fransızca 'conscience' kelimesi hem bilinç hem de vicdan anlamında kullanılmıştır. Vicdan azabı, etik anlamdaki vicdana karşılık gelir.

⁵⁶ Bkz. Martin Heidegger, *Being and Time* (1927), İng. çev. J. Macquarrie and E. Robinson, New York ve Evanston: Harper & Row, 1962, s. 67.

⁵⁷ Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982; İng. çev. B. Bergo, *Of God Who Comes to Mind*, Stanford, Stanford University Press, 1998, s. 168-169.

⁵⁸ A.g.e., s. 171.

yı ilgilendiren doğrulamadır bu. Dilin özü, kayıtsız kalmamadır, sorumluluk, “dostluk ve refakat”tir.⁵⁹

Kimlik bir doğrulamalar bileşimidir. Vicdan azabı, vicdan, başkaya karşı kayıtsız kalmamadır, başka için korkudur: temiz vicdanıma rağmen, temiz vicdanımın arkasından çalışan ve bana başkanın yüzünden ulaşan korku. Kimliğimin hakları, “dünyadaki varlığımı” ya da “iyi durumumu”, “evimi” doğrulamak amacıyla ortaya çıkar. Benim tarafımdan, başkaya ait olma olasılığını taşıyan bir yeri gasbetmem sayesinde vicdan azabını ya da onun başka için olan korkusunu susturmak için ortaya çıkar.⁶⁰

Benim “olmak” hakkıma ilişkin soru, zaten Başka’ya olan sorumluluğumdur. Olmak ya da olmamak, der Levinas, yüksek olasılıkla *par excellence* soru değildir. *Par excellence* soru, ya da ilk soru, Heideggerci anlamda “Neden hiçbir şey yerine varlık var?” sorusu bile değil temiz vicdan tarafından baskılanmış sorudur: “Olmak hakkına sahip miyim?”⁶¹ Yüz yüze duruşta, başkasına maruz kalmış olan Ben, bahanelerden arınmıştır, “belirtme halinde”dir, dünyadaki varlığının, yerinin, gasbettiği şeyin, burada başkanın dışında bırakıldığı kendi *Dasein*’inin (burada olma) buradaki *Da*’sının sorumluluğunu üstlenmiştir.

Vicdan azabına, onun sorumluluğuna ve başkasına kayıtsız kalmamaya geri dönüş, kimlik haklarının, her türlü başkalığı, olumsuzlaması ve başkayı dışarıda bırakmasıyla askıya alınmasıdır: Aynı’dan Başka’ya geçişin ilişkisi olarak kendini pazarlayan savaşın ve politikanın askıya alınması.⁶² İnsan, der Levinas, vicdan azabına, başa gelen haksızlığı işlenen haksızlığa yeğleme olasılığına geri döndürür.⁶³

Başkanın sorumluluğunu yüklenmek, başkayla kurulan esas ilişkidir. Bu, sınırsız sorumluluktur. Bu sorumluluk, Levinas’a göre, “sosyalliğin sırrı”dır.⁶⁴ Daha en baştan, Başka’yla karşılaşma, onun sorumluluğunu, kişinin her kim olursa olsun sorumluluğunu üstlendiği insanın adı olan “komşu”nun sorumluluğunu üstlenmektir. Kayıtsız kalmama, yardımseverlik olarak sevgi esastır ve esas barıştır bu.⁶⁵

Barış, savaşçı isteğini bazılarının yenilgisi ve başkalarının zaferiyle sonlandıracak savaşların sonu diye tanımlanamaz, yani bu mezarlıklar ya da geleceğin imparatorluklarıdır. Barış, arzuda ve iyilikte, bir Ben’le başlayıp Başka’ya giden, Ben’in hem kendini devam ettirip hem de egoizm olmaksızın var olduğu ilişkinin içinde “benim barışım” olmalıdır.⁶⁶

Asıl barış, Levinas’ın ‘bilinçlerarası asimetri’ dediği, Ben’in beklenmedik, sıradışı bir halidir. Levinas, bu konuda Dostoyevski’yi anımsar, *Karamazov Kardeşler*’de karakterlerden biri şöyle der: “Biz her şeye ve herkese karşı suçluyuz ve ben başkalarından daha suçluyum.” Asıl barış, Başka’nın yüzünün mutlak önceliğidir. Başka’nın yüzü, Başka’nın yüzüyle karşılaşma, benim başkasından sorumlu olmamı gerektirir. Bu sorumluluk devrolunmazdır. Bu Ben’in tekil olarak eşsiz bir sorumluluğudur ve bu sorumluluk, birine bir türün bireyi olduğu için verilen sorumluluktan farklıdır.

⁵⁹ Levinas, ‘Nonintentional consciousness’, s. 130-131.

⁶⁰ Levinas, ‘Nonintentional consciousness’, s. 130-131.

⁶¹ Levinas, *Of God who Comes to Mind*, s. 171.

⁶² ‘Nonintentional consciousness’, s. 132.

⁶³ A.g.e.

⁶⁴ ‘Diachrony and representation’, Levinas, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, s. 169.

⁶⁵ Bkz. Levinas, ‘Philosophy, Justice, and Love’, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, s. 103-121.

⁶⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 306.

6. Kimlik adaleti ve etik

Başkalarının sınırsız ve devrolunamaz sorumluluğunu yüklenmek, bir türün bireyi olmak ayrıcalığının ötesinde, tekliğin eşsizliğinin imkânının ta kendisidir. Sorumluluk yüzle, mutlak şekilde güçsüz olanla, yalın ve muhtaç olarak açıkta bırakılmış olanla ilişkide bir elemedir, tür olmadan bireyleşmez. “Bu tanıdık sorun hakkında”, Levinas der ki: “‘İnsan maddeyle mi yoksa biçimle mi bireyleşmiştir?’, Başka’nın sorumluluğunu yüklenmeyle bireyleşmeyi savunuyorum.”⁶⁷ Ben her insan, komşum için sorumluyum ve hiç kimse benim yerime geçemez. Bu anlamda ben seçilmişimdir.

Ben, başkası benim için sorumlu olmadığı halde, başkası ndan sorumluyum. Dostoyevski’nin dediği gibi, ben başkası için herkesten daha fazla sorumluyum. Başkayla ilişki simetrik değildir, Martin Buber’deyse hiç yoktur.⁶⁸

Başka, benim yurttaşım, ilk gelendir. Ama ben, içinde tek bir “ilk gelen”in olmadığı bir dünyada yaşarım, yine benim başkam, benim yurttaşım olan diğer bir başka, bir üçüncü hep vardır. Üçüncünün kendisi de aynı zamanda komşudur ve Ben’in sorumluluk kapsamına girer. Başkalık, bu üçüncüyle başlayan bir çoğunluktur. Yakınlık, bir insan çoğunluğudur. Ben, bu iki Başka’dan hangisinin öncelikli olduğunu bilmek zorundadır. Ben, başkanın ve üçüncünün sorumluluğunu üstlenen olarak, onların etkileşimlerinden de sorumludur. Ben, Başka’dan suç işlese de, hatta Başka’lardan suç işleseler de sorumludur. Ben, komşularının zulmünün sorumluluğunu yüklenmiştir. Komşular, savunma hakkına sahiptir. Nefsi müdafaa Ben için bir sorunsal, bu sorun kişi komşusunu tehdit ettiği için ortaya çıkar.

Ben için başkaları sorusu, bir adalet talebidir. Adalet için bir gerekliliktir bu. Eşsiz ve karşılaştırılmaz başkalarının karşılaştırılması zorunluluğu vardır. Bu, bilgi anıdır. Adalet, Başka’ya sorumluluktan meydana gelir. Başkaya sorumluluk, adaleti önceler. Adalet, kayıtsız kalmamadan, sevgiden, yardımseverlikten doğar. Adalet, yargıyı çağırır ve prensipte karşılaştırılmaz, eşsiz olanın karşılaştırılmasını ister. Karşılaştırma, hakkaniyet, nesnellik adaletle ortaya çıkar. Adalet bir türün mensubu bireyin anlayışına ihtiyaç duyar, türleri ve sınıfları gerektirir. Türleri, sınıfları, evrensellikleri, kimlikleri, kayıtsız farklılıkları, başkasına karşı sorumluluk ve adaletten kaynaklanan soyutlamalar, karşılaştırmalar, tanımlamalar gibi ilintili eylemleri.

Ben, kesin surette başkası ve üçüncüden sorumlu olarak, onların etkileşimlerine kayıtsız kalamaz ve birine yaptığı yardımda, bir başkasından sevgisini geri alamaz. Kendilik, Ben, Başka’nın yüzünde ifade edilen, her bir Başka’nın karşılaştırılmaz eşsizliğiyle kendisini sınırlandıramaz. Eşsiz tekiliklerin ötesinde, kişi bir türün bireylerinin farkına varmalı, onları kıyaslamalı, yargılamalı ve mahkûm etmelidir. Birey ve eşsiz, kişisel ve mutlak, maske ve yüzde ilk bakışta göze çarpmayan bir belirsizlik vardır. Bu kaçınılmaz adaletin saatidir; her nasılsa yardımın kendisi bunu gerektirir.

Adaletin saati, insan türleri ve sınıfları tarafından gruplanmış, karşılaştırılmaz olanlar arasındaki karşılaştırmaların saati. Ve yargılamak üzere güçlendirilmiş kurumların, içinde kurumların birleştiği devletlerin, her zaman için *dura lex* olan evrensel hukukun, yasa önünde eşit yurttaşların saati.⁶⁹

⁶⁷ ‘Philosophy, Justice, and Love’, s. 108.

⁶⁸ A.g.e., Ayrıca bkz. Levinas, ‘Martin Buber and the Theory of Knowledge’ (Levinas, *Noms Propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976), *Proper Names*, İng. çev. M. B. Smith, London: The Athlone Press, 1996, s. 17-39

⁶⁹ Levinas, ‘The Other, Utopia, and Justice’, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, s. 229. Ayrıca bkz. Julia Ponzio, *Politics, not lefts to itself: recognition and forgiveness in Levinas’s philosophy*, Marinos Diamantides, (a cura), Levinas, *Law, Politics*, Londra: Routledge Cavendish, 2007, s. 35-48.

Topluma ait bir yurttaşlar, kimlikler, bireyler, kişiler, maskeler dünyasının yanı sıra, yalnızca yüz yüze ilişki değil eşsizin eşsizle ilişkisi de gereklidir. “Eğer adaletin düzeni olmasaydı, sorumluluğumun bir sınırı olmazdı.”⁷⁰ Böylelikle devlet, Hobbes’un görüşünde (*homo homini lupus*) olduğu gibi, şiddetin ve başkaları için korkunun sınırlandırılmasından değil kayıtsız kalmamanın, yardımın sınırlandırılmasından doğar.

Levinas’a göre, adalet sorunsalı, adalet ve Başka’nın, yurttaşın savunması açısından çözümlür, beni kaygılandıran bir tehdit açısından çözülmez. Adaletin ve devletin temelinde, rahatımı bozan ve bana eziyet eden bir Başka korkusu yok. Adaletin ve devletin temelinde, Başka’dan duyulan, komşularıma eziyet edilmesinden duyduğum korku var çünkü başkası suç işlediğinde de, suçlara ve eziyetlere katlandığında da, ona karşı herkesten daha fazla sorumluyum.

Adaletle göre, bilinçlerarası asimetri, simetriye, eşitliğe, değiş tokuşa, aynı koşullar altındaki ilişkilere, eşit haklara dönüşmeye yönelir. Bütün insanlara adaletle davranmak, aynı zamanda kendime karşı adaletli olmam anlamını taşır ve sınırsız sorumluluğum, herkes için sorumluluğum, kendini sınırlamada kesin surette ortaya çıkarabilir ve çıkarmalıdır da. Sınırsız sorumluluğu adına Ben, kendi kendini himaye etmek üzere çağrılır. Ama adalet için, insan için bu kaygıyı haklı gösteren sınırsız ve asimetrik sorumluluk unutulabilir. Ben merkezli çıkarlar, “birbirlerine ya da biri diğer hepsine karşı mücadele halindeki egoizmlerin içinde, biri diğeriyle savaş halinde ve dolayısıyla da hep birlikte olan aşırı hassas egoizmlerin çeşitliliğinde, dramatik bir hal alır.”⁷¹

Savaş, egomerkezli çıkarın “edimi ya da draması”dır.⁷² Kimsenin sabrı yoktur, kimse bir başkasına karşı sabırlı değildir, Başka’ya ayrılacak zaman yoktur. Başka’ya ayrılacak zamanın, sabrın, başkılığın olmadığı en uç eşzamanlılık Savaş’tır. Savaşın kaçınılmaz kararlılığında, “uç çağdaşlık ya da içkinlik” bulunur.⁷³

Beni, üçüncü tarafla ilişkilendiren Başka’nın yüzünün mekânında yüz yüzeliğin indirgenemez ilişkisi, Biz geleneğini var kabul eder ve onu evrenselliğin kaynağı olan devletin, kurumların, yasaların içine taşır. Ancak kendine terk edilmiş politika, Ben ve Başka’yı deforme eder, çünkü politika onları evrensel kurallara göre yargılamaktadır. Politika, bünyesinde despotizmi taşır.⁷⁴

Başka’ya kayıtsız kalmama, yardımseverlik ve sevgi üzerine kurulmuş adalet, kayıtsızlık ve zalimliğe dönüşebilir. Yalnızca Ben’in benzersizliği ve onun yüzle ilişkisi, adaletin ve devletin yeniden yürütülmesini, kendi kendilerini model olarak almalarını gerektiren dayanağı kurar. Bu, başkasından sorumluluk, *dura lex*’in cefalarının azaltılabileceği ve adaletin kusursuzlaşp daha adil hale gelebileceği merhamet adıdır.

⁷⁰ Levinas, ‘Philosophy, Justice, and Love’, s. 105.

⁷¹ A.g.e., s. 4.

⁷² A.g.e.

⁷³ A.g.e.

⁷⁴ Levinas, *Totality and Infinity*, s. 300.

Öncelikle der Levinas, bilinçli farkındalık, kendi “vicdan azabını” tanımayı gerektirir. İyi bir vicdan ve onun gerekçeleri yerine, “Ben’in kendisi varlık krizidir”; hakiki insan, yönelimsel olmayan bilincin, “vicdan azabının”, haksızlıktan ölümden daha çok korkma olasılığının⁷⁵ ya da Socrates’in *Gorgias*’ta dediği gibi, haksızlığa katlanmayı haksızlık etmeye tercih etmenin, bunu başka birine yüklemenin yenilenme ve yeniden üretim alanıdır.

⁷⁵ ‘Nonintentional consciousness’, s. 132.

Levinas ve “Kendilik” Sorunu¹

Rodolphe Calin

Fransızcadan Çeviren: Bade Gül Tonak

OLMAKTAN BAŞKA OLAN VE KENDİLİK

Bu metnin amacı, öznellik izleğinde Levinas düşüncesinin bütünsel bir okumasına girişmektir. Bu girişimin tam olarak ne kastettiği ilk bakışta kendiliğinden pek açık görünmeyebilir. Zira akıllara, bu özne sorununun Levinas’ın ortaya koyduğu sorun olup olmadığı ve hatta öznenin özneleşmesinin ya da öznenin kendisini özne olarak kuruş tarzının betimlenmesini Levinas felsefesinin kendisine amaç edinip edinmediği sorusunu getirebilir. İlk olarak Levinas’ın “kendilik”² sorunu kadar başkası’nın aşkınlığı sorununu da ele aldığı öne sürülerek karşı çıkılabilir. Ancak Levinas için önemli olan, bu aşkınlığın Tanrıya ve sonsuza yeni bir kavranılabilirlik kazandırması, bilgiye ve varlığa indirgenemeyen ama kendisi olmadan bilginin de varlığın da anlamsız olacağı bir tür anlamı ortaya çıkarmasıdır. Levinas’ın düşüncesinin meselesi varlığın ötesinin anlamını ortaya çıkarmaktır. Öyle ki mesele, daha ziyade “kendilik” sorununun aşkınlığın anlamı [*sens*] sorunu bakımından nasıl ortaya çıktığı meselesidir. Aşkınlığın anlamı sorunu burada ayrıcalıklı bir yer işgal etmektedir, hatta onun tüm felsefesini kuşatmaktadır, ki bu da “[...] başkası’nın ‘keşfi’ (...) *ben’e* ilişkin aşkınsıl/aşkınsal [*transcendental*] yaklaşımı alaşağı eder; fakat [başkası karşısındaki] reddedemediği sorumluluğu içinde biricik ve seçilmiş olan bu *ben’in* ben-söyleminin [*égologique*] öncelliğini de korur [...]”³ diyen, özneyi yalnızca ve basitçe yok etmeyi değil, fakat tümenden başka bir şekilde düşünmeyi amaçlayan, onu bilginin ve varlığın *berisinde* [*en-deçà*] bulmayı hedefleyen bir düşünce için şartıtcı değildir.

Levinas’ın *Olmaktan Başka Türülü*’de dediği gibi: “Aşkınlık ve Tanrı sorunu ile, bir öze indirgenemeyen -yani özsel içkinliğe indirgenemeyen- öznellik sorunu birbirlerine bağlıdır”⁴. Birbirlerine bağlıdır, çünkü aşkınlığın anlamı kendi-kendisi-olmanın⁵ [*ipséité*] anlamından başka değildir: “Bundan böyle şunu göstermek gerekiyor “olmaktan başka olanın” -olmanın ötesinin- istisnası, tam da öznellik ya da insanlık, yani öze ait eklentileri dışarıda bırakan bir bizzat-kendilik [*soi-même*] anlamına gelmektedir.”⁶ Eğer olmaktan başka olan bizzat-kendilik anlamına geliyorsa, bunun sebebi bu başka’nın

¹ Bu metin 17 Kasım 2009 tarihinde Paris Katolik Enstitüsü’nde, Levinas’a adanmış akademik bir oturumda sunulan bir tebliğden alınmıştır.

² Metin içerisinde “kendilik” ve “ben(lik)” sözcüklerini tanım edatı ile beraber (*le soi, le moi*; İngilizce’de *the self, the I*) kullanıldıkları kimi yerlerde, kastedilen anlanın vurgusunu bozmak istemediğimiz için, tırnak içerisinde kullanmayı veya bu sözcüklere gelen ekleri kesme işaretiyle ayırmayı uygun gördük. Kastedilen anlamın kendiliğinden anlaşıldığını düşündüğümüz yerlerde ise okuyucun dikkatini dağıtmamak için tırnak işaretini kullanmadık. Büyük harfle başlayan “Kendilik” ile küçük harfle başlayan “kendilik” kullanımlarını ise, aynı durumla karşılaştığımız diğer kavramlarda da yaptığımız gibi, metnin Fransızca aslında olduğu şekilde kullanarak değiştirmeden bıraktık (ç.n.).

³ *Ulusların Zamanı* (A l’heure des nations), Paris, Minuit, 1988, s. 213.

⁴ *Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde* (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence), La Haye, Nijhoff, 1974, s. 20.

⁵ *Ipséité*, Latince “*ipsus*”tan (kendi kendisi) geliyor. Bu metinde *kendi-kendisi-olma* ile karşıladık (ç.n.).

⁶ *Age*, s. 9.

öznenin kendisini, indirgenemez anlamında özne olarak üretme tarzı olmasıdır. Varlığın ve varlığın ötesindeki aşkınlığın öznelliği ortaya çıkarış ve gerektiriş tarzları arasındaki fark buradan kaynaklanmaktadır: Heidegger için olduğu gibi Hegel için de öznellik, kavramın bir momenti ya da varlığın bir işlevinden baksa bir şey değildir, varlığın kendisini hakikatte tezahür ettirmek için izlediği dolambaçtır. Varlığın kendisini gösterdiği öznellik, [varlığın] hakikatte belirmek için kendisini göstermesi gereken öznellik, o halde kendisini gösteren varlıktan başkası değildir: bu anlamda, varlığın kendisi, onun [bu tarzda] kendi-kendisi-olması [*ipsum esse*] bir “bizzat-kendi” değildir, “bizzat-kendi” anlamında değildir. Hakikat’teki benlik, bizzat-kendisi değildir, yalnızca bilmenin basit bir işlevidir, ya da daha ziyade, diyebiliriz ki, *bilen* işlevi görür, “işlevini görmek” de işlevi işlevin esas sahibi olmadan gerçekleştirme [ona vekâlet etmektir]. Ben, böylece kendisinin olmayan ve onu “bizzat-kendisi” olarak gerektirmediği için asla tümüyle kendisine mal edemeyeceği bir görevi yerine getirmiş olur. Aksine, diye yazar Levinas “iyilik öznelliğe, indirgenemez anlamını bahşeder”⁷. Ben’i ötekiyle, kendisini ona denk göremeyeceği mutlak bir edginlik ve maruz kalma ilişkisi içinde karşı karşıya bırakarak iyilik, ben’i varlığın onu bulamayacağı bir yerde arar, diğer bir deyişle -varlık, içinde her şeyin kimliğini [*identité*]⁸ bulduğu kimliklendirme olduğundan- onu tüm kimliklerin berisinde ve böylece varlıktan mutlak şekilde ayrıldığı yerde arar. Bu anlamda, özneye indirgenemez bir içsellik ancak o sağlayabilir. Ve kimlik olmayan bu içsellik indirgenemez bir biriciklik anlamı taşır. Benin kimliğiyle olan bağlantısını keserek iyilik “ben’i ben’de barınan yeri doldurulamaz biricikliğe çağırır”:⁹ ben’in yalnızca kendisinin yapabileceği tek şeyi yapmasını sağlar, yani, başkanın sorumluluğunu üstlenmek. Olmaktan başka olan, böylece “kendilik” [*soi*] anlamına, kendisini başkasına açan biriciklik anlamına gelir ve bu haliyle “birbiri-için’lik” anlamındadır.¹⁰

Ancak, *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*’deki bakış açısı, Levinas’ın aşkınlık ile öznelliği birbirine bağlama yönündeki girişimlerinin tümünü yansıtmamaktadır. *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* ile sınırlı kanırsa, Levinas’ın daha önceki eserlerinde de etik-öncesi bir tarzda betimlemeye çalıştığı öznenin içsellik ve bundan da önemlisi, *bu betimlemenin “olmaktan başka”nın anlamının tamamlanabilmesi için gerekli olduğunu* unutmamakla birlikte karşı karşıya kalırız. Bunu göstermek için, Levinas’ın *Diğer Adam* İnsancılığı’nda aşkınlığın anlamını Aynı’nin Başka’ya yönelmesi olarak betimlemesine dayanabiliriz. “İlk olarak böylesi bir yönelmenin koşullarını titizlikle belirlemek gerekir. Bu yönelme özdeş olanın dışına çıkan, mutlak anlamda başka olan bir Başka’ya doğru yönelen bir hareketten başka biçimde ortaya koyulamaz. Bu yönelme bir özdeşlikte, bir Aynı’da, bir Benlik’te başlar -Ben’i tahakkümü altına alan “tarihin anlamı” değildir; zira tarihin karşı koyulmaz ilerleyişi, bu hareketin varlığını bile anlamsız kılar. Başka Aynı’nin, son da başlangıcın içine çoktan girmiştir çünkü. Aynıdan başkaya *özgürce* bir yönelme, Yapıt’ın ta kendisidir”.¹¹ Bu, anlamın, bizzat-kendi [*soi-même*] ile birbirine karıştığını yeniden söylemek demektir; zira buradaki anlam, kendisini tamamına erdirmek için öznelğin dolambacını takip eden tarihin anlamı değil, mutlak olarak öznellik ile başlayan bir anlamdır. Bu her şeyden önce, anlamın, içinde Başka’nın daha önce yer almadığı, [kendisiyle] Aynı olan bir benlik içinde başladığını söylemek demektir. Bu benlik, başkasını görmezden gelen ve *Bütünlük ve Sonsuz*’da betimlendiği gibi, özneleşmesinin başkalığa bir atfı olmayan – ve başkaya doğru hareketi saf

⁷ Age., s. 22.

⁸ Identité: Fransızca’da hem kimlik hem de *özdeşlik* anlamında kullanılır (ç.n.).

⁹ Age., s. 195.

¹⁰ Buradaki “birbiri-için’lik” izleğinin yapısı D. Franck tarafından büyük bir ustalıkla analiz edilmiştir. Bkz. *L’un-pour-l’autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF, “Épiméthée”, 2008.

¹¹ *Diğer Adam İnsancılığı* (Humanisme de l’autre homme), Montpellier, Fata Morgana, 1972, s. 41.

özgürlük olarak ortaya çıkan bir benliktir. Bu tam olarak *Olmaktan Başka Türülü*'nün bakış açısı değildir. *Olmaktan Başka Türülü*'de de tarihin anlamının tahakkümünden çok farklı bir durum söz konusudur. Ben başkaya doğru özgürce gitmez; başka, benliğin içinde en baştan yer almaktadır, bu yüzden de başkaya bu tabiiyet benliği yabancılaştırır. Bu bakış açısı aynı zamanda, "Sonsuz ideasına sahip olmak için, ayrılmış [*séparé*] varlık olarak varolmak gerekir"¹² iddiasında bulunan *Bütünlük ve Sonsuz*'ünkiyle de çıkarışır. Sonuç olarak, başkaya giden bu hareketi ve dolayısıyla aşkınlığın anlamını betimlemek, her şeyden önce benliğin, Aynı'nın kimliğini [özdeşliğini] kurduğu hareketi betimlemeyi gerektirir. Olmaktan başka'nın anlamı için tek gereken, yalnızca özün ilhaklarını geri püskürten bir öznelilik değil, belirli bir biçimde, kendisini bu ilhaklarda ortaya koyan ve kimikleştiren [kendi özdeşliğini kuran] bir özneliktir. Böylece olmaktan başka türülü'nün [*l'autrement qu'être*] ortaya çıkarılabilmesi için gerekli olan, etik ve etik-öncesi boyutlarıyla, öznenin tümüdür.

Bu demek oluyor ki, varlığın ötesinin anlamını onu hazırlayanı betimlemeden betimleyemeyiz ve bu Levinas düşüncesinin, bir "tamamına erme" düşüncesi olması bakımından, öne sürdüğü bir zorunluluktur. Bu kavram Levinas'ın kaleminden sıklıkla çıkan ve yayınlanmamış eserlerinde de altı çizilerek konu edilen bir kavramdır. "Tamamına erme" düşüncesi, varlığın onu "hazırlamış olan" itibariyle bir anlam kazanmasıdır. Bu anlamda öznelilik bile bir anlam-lama-dır, zira "ben kendi varlığımı tahakküm altına alırım"¹³. O halde İyi'yi, ya da varlığın ötesini, onu oraya getirmiş olan ve onsuz anlamsız olacağı tarihten daha fazla ayıramayız. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da "iyiye doğru gitmek için – kötü, evrim, dram, ayrılmışlık [*séparation*]"¹⁴ gerektiğini yazması bu bağlamda anlaşılmalıdır. Yahut gene, *Varoluştan Varolana*'nın önsözünde de "dış-kınlığın [*l'ex-cendence*] ve Mutluluğun ayağı zorunlu olarak varlıktadır"¹⁵ dediğine göre, İyi'ye doğru gidebilmek için varlıktan hareket edilmelidir. O halde bu "tamamına erme felsefesi" açıklıyor ki, varlığın ötesindeki İyi'nin, olmaktan başka olan İyi'nin düşünürü Levinas varlıktan, yani ontolojiden hareket ediyor. Daha açık biçimde ifade etmek gerekirse, varlığın dışındaki öznelilik felsefesi olarak etik, amacı öznenin varlıktaki temelini betimlemek olan bir ontoloji tarafından öncelenmektedir -bu durum, *Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesi* okuyucusu için kuşkusuz şaşırtıcı olacaktır.

Şimdi, Levinas etiğinin ve 1947'de *Varoluştan Varolana*'da geliştirdiği ontolojinin bir öznelilik felsefesi olup olmadığını belirlemek gerekiyor. Başlangıç noktasını ontolojiden alan Levinas, Heidegger'in "temel ontoloji"sinden ayrılır, zira istediği, varlığın kavranışının berisine, onu mümkün kılana, yani öznenin varlıktaki temelini [*assise*] ulaşmaktır. *Varoluştan Varolana*'da Heidegger'i olan'ın [*étant*] ontolojik anlamını olma'nın [*être*] tümünden çıkarmadığı ve olanı bir ayırım marifetiyle -ontolojik ayırım- basitçe olmanın yanına yerleştirdiği için eleştirmesi bu bağlamda anlaşılmalıdır¹⁶. Oysa bu ayırımın öncesinde, varlıkta kendisini ortaya koymadığı sürece varlığı kavrayamayacak olan, olan [*étant*] vardır. İçkinlik, ya da daha ziyade konumlanışın [*position*] aşkın-olmaması [*non-transcendence*],

¹² *Bütünlük ve Sonsuz, Dışsalılık üzerine Deneme* (Totalité et Infini, Essai sur l'Extériorité), La Haye, Nijhoff, 1961, s. 52

¹³ Levinas, *Tutsaklık Güncesi, Esaret üzerine Yazılar ve Çeşitli Felsefi Notlar* (Carnets de captivité suivi de Ecrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses), R. Calin et C. Chalier (éd.), Paris, Grasset/Imec, 2009, s. 396

¹⁴ *Bütünlük ve Sonsuz* (Totalité et Infini), agy., s. 261

¹⁵ *Varoluştan Varolana* (De l'existence à l'existant), Paris, Vrin, 1978 (genişletilmiş 2. basım, yazarın ikinci baskıya özel önsözüyle beraber), s. 9

¹⁶ "Var [Il y a] zemininin üzerinde bir varolan yatar. *Varolanı* -Heidegger'in o basit ayırmıla varlığın hemen yanına koyuverdiği [varolanın]- genel varlık ekonomisindeki varlıkbilimsel anlamı bu surette çıkarırsanır", *Varoluştan Varolana* (De l'existence à l'existant), agy., s. 141

varlık kavrayışı ile dünyada-olmanın [être-au-monde] aşkınlığını önelemektedir, dahası onları olanaklı kılmaktadır. Bu öneleme, öznenin kavrayış erkinin dayanağını [varlıkta] yerleştiği yerden aldığı anlamına gelir ve bizzat köken ve koşul olması nedeniyle bu erkin, sözü geçen dayanak üzerinde herhangi bir hükmü yoktur. “Düşüncenin bir başlangıç noktası vardır. Söz konusu olan sadece belirli bir yerde konumlanmış olmanın bilinci değil; bilincin konumlanmışlığının herhangi bir bilinç [biçiminde] ya da bir “bilme”de giderilemeyecek [nitelikte] olmasıdır. Söz konusu olan bilgiyle çelişen bir şeydir, bir koşuldur”.¹⁷ Bu bakımdan, Levinas’ın yayımlanmamış yapıtlarında öznenin şanından [gloire] söz etmesi dikkat çekicidir. Levinas’ın basılmış eserlerinde bolca ancak geç dönemde kullanılmış olan bu “şan” sözcüğü, Levinas’ın “yayımlanmamış” eserlerinde çok erken tarihlerde ortaya çıkar. Ancak bu dönemde henüz sonsuzun tamlayanı değil, varlığın ve varlıkta temeli bulunan öznenin tamlayanıdır. Varlığın şanı, görkeminin ya da ışıltısının değil, ağırlığının (kavod manasında şan), yani her şeyden önce her türlü açılmaya, aydınlığa çıkmaya direnen gizemin altını çizer. Bu ağırlık, varlıkta ve temeli varlıkta olan özne de görüngülerden fazla olandır. Dolayısıyla, öznenin şanı ontolojisi ya da Levinas’ın ontolojisi, varlığı ışık ve açığa çıkarma olarak düşünmez, [varlığın] kavranış[ı] olayını olmak [être] olayından ayırır, onu özneleşme olayına bağlar.

Görüyoruz ki Levinas, öznenin ışığa çıkmayan [belirmeyen] içselliğini öncelikle ontolojide betimlemeye çalışmıştır; bunu daha sonra etikte yeniden ele alacaktır. Eğer buradan etiğe geçmesi gerekirse, ileride de göstereceğimiz gibi bu, radikal bir özneleşmenin yalnızca etikte olanaklı olması ve “kendilik”in ancak başkasından sorumlu olduğu zaman mutlak anlamda “kendilik” olabilmesi nedeniyle. Fakat ontolojideki bu başlangıç anlamsız da olmamıştır; zira “varlıktan çıkmaya izin veren, [var]olmanın dramasını oynamaktır”.¹⁸ Bu aynı zamanda bu çıkışın bir zenginleşme, bir artı gibi görünmesini, yani “olmaktan fazla” ve “olmaktan daha iyi” olanın, yani Levinas için “olmaktan başka” olanın ortaya çıkmasını ve böylelikle de, “olmaktan başka” olanın “İyi” olarak tanınmasını sağlamaktadır.

KENDİ(NDE)LİK OLARAK ÖZNE VE TAMAMINA ERİŞİ

Ancak ontolojik özneleşmeden etik özneleşmeye bu geçişi betimlemeden önce, burada öznenin içini ne manada anlamamızın uygun olacağını belirtmemiz gerekir. Eğer bilgi ışık ise, onu önceleyen özne, özü bakımından geceye aittir [nocturne]. Özne kendisini ne dışarıda ne de kendisinde gösterir. Bu yüzden Levinas özneliği bilinçle tanımlamaz, yani özneliği düşünceyle, Birinci Tekil Şahıs’ın [le je] kendisine belirışıyle tanımlayan Descartesçi düşünceden ayrılır. Tam da bu yüzden özneliği bir Birinci Tekil Şahıs olarak değil, bir “kendi-lik” olarak betimlemeye çalışır. Bu ise yalnızca etikteki özne için, yani varlığın kendisini gösterdiği bilinç olmadığı için bir öz-bilinç de olmayan etikteki özne için geçerli değildir¹⁹. Bahsi geçen özne bu manada, kendine-mevcut-olma anlamına gelen Birinci Tekil Şahıs [Je] gibi ismin yalın halinde değil, fakat Kendi(lik) [Soi] gibi ismin -i halinde [accusatif] anılmaktadır²⁰. Bu durum Levinas ontolojisinin “olan” ı için de geçerlidir.

¹⁷ Varoluştan Varolana (De l’existence à l’existant), agy., s. 117

¹⁸ Tutsaklık Güncesi, Esaret Üzerine Yazılar ve Çeşitli Felsefi Notlar (Carnets de captivité suivi de Ecrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses), agy., s. 175

¹⁹ Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence), agy., s. 171

²⁰ Latince dilbilgisinde, Türkçe’deki ismin hallerine benzetebileceğimiz bir işlev gören isim çekimleri vardır. Sözcükler cümledeki işlevlerine göre çekimlenirler. Özne konumundaki sözcük *nominatif*, belirtili nesne konumunda bulunan sözcük *accusatif*, dolaylı tümleçler ise *datif*, *ablative* ve *locatif* çekimlerine girerler. Latince kökenli bir dil olan Fransızca’da bu isim çekimleri ortadan kalkmıştır. Ancak dönüştürülmüş fiillerin çekimlerinde Latince’nin bu özelliğinin izleri hala mevcuttur. Bu çekimlerde *nomi-*

Eğer Kendilik burada kendisini “varım” biçiminde dile getiriyorsa, bu ontolojik özneleşmenin, öznenin anonim varlık üzerinde kurduğu bir hükümlanlık olduğu anlamına gelir; bu hükümlanlık onu bir varlık, bir ad [substantif]²¹ yapar. Varım “varlığa egemenim” anlamına gelir. Ancak bu “varım”, bir “düşünüyorum” değildir, öz bilinç değildir. Zira bu hükümlanlığın tamamına ermesi düşünceyle olmaz, düşünceye “burası”nı ve dayanağını veren konumlanmayla olur. Levinas Descartes’a “düşünüyorum”un şeyliğin altını çizdiği için minnet duyarken kendisinin altını çizdiği şey düşünceden ziyade şeyliktir²². Düşünen şey düşünce olmadan önce şeydir, öznelilik bir *cogito* olmadan önce bir addır [tözeldir, -öznedir] [substantif]²³. Özneleşmenin [subjectivation] tamamlanması tamalgıdan [aperception] önce gelen bir tözleşme [substantivation] süreci biçiminde olur. Bu tözleşme ise bir Birinci Tekil Şahıs’tan ziyade bir Kendi-lik, bir ego’dan ziyade bir ipse²⁴ üretir çünkü gerçekte kendine doğru bir hareketten, benliğin kendinde’liğe [en soi] geri çekilmesinden başka bir şey değildir. Tözleşme konumlanmadır, yani bulunduğu yerde hareket, ki bu hareket, hareketin dayanağı olan noktaya doğru giden bir harekettir. Ya da dahası, bu hareket başlangıçtır, yani “bir yerden ayrılmadan kendine geri gelme hareketi”dir ve sonuç olarak “kalkış noktası varış noktasında geri tepme gibi içerilen”²⁵ bir harekettir. Bu “düşünüyorum” olmayan “varım”, dolayısıyla gerçekte bir “kendilik”tir ve “kendinde”dir çünkü kendilik’e bir geri dönüş, kendilik’e geri çekiliştir.

Öte yandan etikteki Kendi-lik’in de aynı zamanda kendinde(lik) olduğunu da eklemek gerekir. Başkası-için-olmak kendinde olmaktır, yani başkasının zulmü altında, onun yerini alacak kadar, kendi kendisine sürüklenmiş olmaktır²⁶. *Olmaktan Başka Türlü’de* dendiği gibi, “ben başkalarından ötürü ‘kendinde’yimdir. Ruhsallık [psychisme] aynıyı yabancılaştırmaksızın ayıda başka olandır”²⁷. Burada, “kendinde”lik ortadan kalkmaz ancak anlam değiştirir çünkü *başkasından ötürü* kendindeyimdir; “kendinde”lik en radikal başkalıkla eklemelenmektedir, yani Başkası’nın başkalığıyla. *Başkasından ötürü* ve *başkası için* ifadeleri ise, “kendinde”liği anlatmanın ve betimlemenin yeni bir yolunu temsil ederler.

Eğer özne “kendinde” ise bu “kendinde”liği nasıl anlamalı? Bu “kendinde”liğe Sartre’daki kendinde’nin yapısını atfedemeyiz. Özneyi kendinde olarak nitelemek, onun geceye ait olma karakterinin, belirirliğe [phénoménalité] nazaran bir kusur değil, aksine bir artı olan görünmezliğin altını çizmektir. Bu onun müspetliğinin, yani şanın altını çizmektir. Ama bu, buradaki “kendinde”nin Sartre’daki “kendinde” gibi yekpare ve “kendilik” ile ilişkisiz

natif durumundaki eylem öznesi ile çekimli fiilin arasına *accusatif* durumunda bir kişi zamiri girmektedir (Je [nominatif] me [accusatif] lave: Ben [özne, yalın halde] *kendimi* [belirtili nesne, -i halinde] yıkıyorum). Üçüncü şahıs çekimlerinde ise Latince’deki *sui* [kendi] zamerinin türevleri olan *se* ile *soi* zamirleri kullanılmaktadır. Levinas öznenin söz ederken eylem öznesinin dilbilgisel biçimi olan *nominatif*i değil, belirtili nesneyi ifade eden *accusatif*i kullanılmaktadır (ç.n.)

²¹ Fransızca dilbilgisinde ad (isim) için *substantif* sözcüğü kullanılır. Bu sözcük Latince *substantia*’dan [töz] türemiş olup aynı zamanda “tözsel” anlamına da gelebilmektedir. Buradaki ontolojik tartışma bağlamında sözcüğün her iki anlamının da işitilebilmesi anlam taşımaktadır. (ç.n.)

²² “Cogito, ‘düşünce vardır’ gibi şahsi olmayan bir konuyla sonuçlanmaz, birinci tekil şahsın şimdiki zamanında sonuçlanır: ‘ben düşünen bir şeyim’. Şey kelimesi burada hayran olunacak bir netliktir. Kartezyen *cogito*’nun en derin öğretisi kesinlikle düşünceyi töz olarak keşfetmektir, yani kendisini ortaya koyan bir şey olarak”, *Varoluştan Varolana*, agy., s. 117

²³ Latince’deki *substantia* [alta duran] sözcüğü Yunanca’daki *hypokeimenon*’un [alta yatan] Seneca tarafından yapılmış tercümesidir. Aristoteles bu sözcüğü mantıkta cümlelerin öznesi olan ve kendisine yüklem (praedicatum) yüklenen taşıyıcı anlamında kullanır. Sözcük, felsefede *töz* anlamının yanı sıra, Latince dilbilgisi ve mantıkta *özne* anlamında da kullanılmıştır. (ç.n.)

²⁴ ipse: Latince *kendisi(lik)*. [ed.]

²⁵ Age., s. 131

²⁶ Bkz. *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence)*, agy., s. 148

²⁷ Age., s. 143

olduğunu söylemek değildir. Onun kendine-mevcudiyetinin “kendisi için”liğinki gibi olmadığını, onun hiçliği varsaymadığını söylemektir. Kendilik olmak “bağlılaşıklığını tahrir etmeden ondan çekilebilmektir”²⁸ der *Varoluştan Varolana*’nın bir tümcesi. Bu yüzden benliğin konumlanması uykuyla tamamına ermektedir: uyumak yalnızca kendini yere, zemine terk etmek olduğundan değil, aynı zamanda uyku bir gevşeme olduğu, “varlığın, kendisini yok etmeden, askıya alınmış halde olduğu”²⁹ bir kendini bırakmışlık hali olduğu için bu böyledir. “Kendinde”, kendinde taşlaşıp kalmış değildir; bilakis, özü itibariyle dinamizmdir.

Bu dinamizmi anlamak için, yukarıda da anımsatıldığı gibi, tamamına erme kavramının dolayımından geçilmelidir. Bu tamamına erme kavramı, Levinas’ın yöntemini belirleyen somutlaştırma kavramından ayrılmaz. Bu yöntemde söz konusu olan, ampirik durumların koşullarını araştırmak değil, daha ziyade bu ampirik durumlarda, daha temelde bulunan bir tür koşullayan olanaklılığının tamamına erişini görmektir; bu ise “koşulun kendisinde görünmeyen bir anlamı, *temel* olanaklılığın anlamını kesinleştirmektedir”³⁰ Bir mefhum ya da kavramın tam anlamını elde etmesi için somut olarak tamamına ermesi gerektiği fikrini Levinas, bir mefhum ya da kavramın kendisinden itibaren değil de, bizi ona götüren yollardan, oraya ulaştıran tarzlardan itibaren anlaşılmasını öngören yönelimsel analizin yöntemine bağlamaktadır. Levinas’a göre bu tarzlar “unutulmuş ufukların tüm manzarasını bize ifşa ederler ve bu tarzlarla beraber, görünenin anlamı artık, doğrudan kendisine doğru bakıldığında sahip olduğu anlam değildir”³¹ Levinas’ın, yönelimsel analizden miras aldığını söylediği şey “nesnelleştirici düşüncenin berisinde onu var eden fakat kendisinin unutmuş olduğu bir deneyim olduğu fikri”dir³². Düşünce, her zaman düşündüğünden daha fazlasını düşünmektedir, başka bir deyişle, düşünce temaşa etme ya da temsil etme değil, tamamına ermedir: “O halde bilinç, temsili varlıkla eşitlemek ya da bu upuygunluğu aradığı yeri aydınlatmak değil, bu ışık oyunundan -bu fenomenolojiden- taşmaktır ve vakaları tamamına erdirmeyi, ki bu nihai olarak -Heidegger’ci kavrayışın aksine- [varlığın] örtüsünün açılması anlamına gelmez”³³. Burada ayrıca görüyoruz ki Levinas, fenomenolojiden esinlenmekle birlikte, fenomenolojinin ötesine geçmektedir, zira fenomenlerden ziyade vakaları [yani vuku bulmaları] betimlemektedir, çünkü onun için fenomenin anlamı bilince verilmiş içeriğine, ışığa çıkan içeriğine indirgenemez, bu anlam fenomenin tamamına ermesinde yatmaktadır. Başka türlü söylemek gerekirse, fenomen esasen simgedir, yani bir tamamına ermenin müjdecisi ya da ön-timsalidir [*préfiguration*]. Zira burada simgeyi karakterize eden, örtüsünü açmaya ya da bilmeye çağıran ve kendisi olmadan fenomenin vaka olma [yani vuku bulma] boyutunun ortadan kalkacağı, orada bulunmayan ya da örtülü bir içeriğin hatırlatılması değil, bu içeriğin tamamına erme gereksinimidir. Başka bir deyişle mesele fenomenin başka bir fenomene atfı değil, fenomenin başka bir fenomende eyleme geçişidir: “Simge -örtülmüş varlığın imgesi değil, fakat tamamına ermenin ön-timsali[dir]”³⁴ Tam da bu yüzden burada düşünce düşündüğünden daha fazlasını düşünmektedir: çünkü bu somut tamamına erme, bu eyleme geçiş, yeni bir şeye geçiştir, bir andan öbürüne bağlanma ve yeniden başlamadır, analitik olarak ilk anın içermediği yeni imkanlara açılmadır. Levinas “somutlaşma” yalnızca, içinde gizlenmiş eklemlemeleri açıklamak için somutlaştırmış

²⁸ *Varoluştan Varolana* (*De l’existence à l’existant*), agy., s. 152

²⁹ *Age*, s. 120

³⁰ *Bütünlük ve Sonsuz* (*Totalité et Infini*), agy., s. 148

³¹ *Fikre Gelen Tanrı Üzerine* (*De Dieu qui vient à l’idée*), Paris, Vrin, 1982, s. 166.

³² *Bütünlük ve Sonsuz* (*Totalité et Infini*), agy., s. XVII

³³ *Age*, s. XVI

³⁴ *Tutsaklık Güncesi, Esaret Üzerine Yazılar ve Çeşitli Felsefi Notlar* (*Carnets de captivité suivi de Ecrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*), agy., s. 175.

olduğu bir olanağı yansıtmaz”³⁵ der ve ayrılmışlık [*séparation*] kavramının somutlaşmasını örnek olarak devam eder: “içsellik somut olarak ev ile tamamına erer, içine kapanıp düşünmenin analitik olarak içermediği imkanlar açar ama “enerjisi”nin özüne ait olan bu imkanlar yalnızca kendilerini açtıkları zaman tezahür ederler”³⁶

Bu tamamına erme fikri -geçerken not düşelim- muhtemelen Orta Çağ düşüncesinde bulabileceğimiz ve Erich Auerbach’ın *Figura*’sında iyice tasvir edilmiş olan, bir vakayı bir diğeriyle yorumlayan, birinci vakanın onu tamamına erdiren ikinci vakanın ön-timsali [*préfiguration*] olduğunu söyleyen timsali [*figuratif*] yorumlamaya bir göndermedir³⁷. Levinas, bir söyleşisinde mefhumları somutlaştırma kaygısı taşıyan timsali düşüncenin kendisi için öneminin altını çizirken bu bahsettiğimiz noktaya değinir: “Skolastik manada “timsal” söz konusu olduğunda her zaman hangi timsale göre düşündüğümüzü belirtmeliyizdir. Timsal, somut olandır; kendisi uyarınca bir şeyi düşünebildiğimiz somut bir şeydir”³⁸. Ancak Levinas’ta, tamamına erdiren timsaldır, somuttur, *tensel* olandır. Timsali vahiyde ise timsal, *tinsel* bir tamamına erme beklentisi içerisindedir. Oysa, Levinas’a göre, im’in [*signe*] bir mânânın içine yaptığı gönderme olduğu türünden bir anlam [*signification*] kavrayışı üzerine kurulu “tinselleştirme ve içselleştirme iştahımız(dan)”³⁹ sakınmak gerekmektedir. Levinas, “anlamlayanın/imleyenin anlamlananla/imlenenle kastedilmesi anlamlılığın/imlerliğin [*signifiante*] tek tarzı değildir; imleyenin/anlamlayanın imlerliği/anlamlılığı, diğer kiplerinde, onu kıskırtan tinden başkasına cevap vermez – ki bu tin de böylece anlamlama [*signification*] sürecine dahil olur” açıklamasını yapar. Olmaktan başka olan’ın anlamını [*sens*] öznellikte kazandığını gösteren bu açıklama buradaki konumuz bakımından da önem taşımaktadır.

Levinas’ın yöntemine geri dönelim. Bu yöntemin anlamı o halde “düşüncenin -bir noesis’in noema’sının- biçimsel yapısının, bu yapının gizlediği fakat onu taşıyan ve ona somut anlamını veren vakalara doğru açılması”dır.⁴⁰ Bu yöntem fenomenin sürekliliğini, süreksiz, ancak birinden diğerine geçerek tamamına eren ve bir sonrakinin öncekinden hep daha fazlasını içerdiği vakalarla kırar. Şöyle ki, mesela ayrılık [*séparation*] fenomeni keyfini sürme, ikamet etme, emek verme, sahip olma, temsil etme momentleriyle tasvir edilir⁴¹. Bunun sonucunda ortaya özü bakımından dinamik olan bir düşünce çıkar. Bu dinamizm, sürekli bir yeniden başlayışın, sürekli bir baştan alışın dinamizmidir. Her moment özne için yeni bir enerji, yeni bir eylem, bu manada da yeni bir doğum, bir yeniden başlamadır. Bu dinamizm ise, Levinas için öznellik en üst dereceden bir tamamına erme olduğundan, öznelliği birinci dereceden ilgilendirmektedir. Zira, öznellik özü bakımından vakadır ve ilk olarak da varolmaktan [*exister*] varolana [*existant*] geçişin vakasıdır, kendisini anda [*instant*] gerçekleştiren, “anın vaziyetiyle”⁴² [*stance de l’instant*]⁴³ gerçekleşen, varolmayı hakimiyeti

³⁵ *Bütünlük ve Sonsuz* (Totalité et Infini), agy., s. 127

³⁶ Erich Auerbach, *Figura*, tr. fr. D. Meur, Paris, Macula, 2003, s. 69

³⁷ “L’intention, l’événement et l’Autre. Entretien avec C. von Wolzogen”, Fransızca’ya çeviren A. David, *Philosophie*, n°93, Bahar 2007, s. 23

³⁸ *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, s. 166

³⁹ *Age*, s. 136

⁴⁰ *Bütünlük ve Sonsuz* (Totalité et Infini), agy., s. XVII

⁴¹ Bkz. *age*, s. 8

⁴² *Varoluştan Varolana* (De l’existence à l’existant), agy., s. 16

⁴³ Ex-ister (varolmak), Ex-istant (varolan) ve In-stant (an) sözcüklerinin tümü, Latince *durmak* anlamına gelen *sistere* ile onun adlanmış biçimi olan *stantia*’dan (Fransızca biçimiyle: *stance –durum* gibi düşünülebilir. Biz burada *vaziyet* ile karşılalık) türemişlerdir. Levinas, Fransızca söyleyişte rahatlıkla iştirilebilen bu ortak kökü kullanarak, varolma’nın zamanda vuku bulan somut bir durum, yani bir *vak’a* olduğunu vurgulamaktadır. (ç.n.)

altına alma eylemidir. Vaka, kendisini tam da “fenomenolojik analizle ayrıştırılamaz olan”⁴⁴ anda [*instant*] ürettiği için geceye aittir. Levinas için ise, aksine, “şu ana kadar varolduğu dahi düşünülmemiş bir boyutta kendisine yer açan diyalektik”i⁴⁵ ortaya çıkarabilmek için anın kırılması gerekecektir. Işığa çıkmayan fakat özneyi kuran bu kendi ile ilişkinin ise, tüm gerçekleşme kiplerini, onda eklemelenen hadiseleri, yani uykuyu, zevki, acıyı, ikamet etmeyi, emek vermeyi, temsil etmeyi ve en nihayet etikteki yerine-geçme vakasını betimlemek gerekecektir.⁴⁶ Bu da dönüp dolaşıp kendiliği kuran kendindeyi çeşitli tarzlarda çekimlemek⁴⁷ anlamına gelecektir. Kendilik ile bu ilişki kendiliği *kendi-evinde* [*chez soi*], kendi halinde⁴⁸ [*quant-à-soi*] veya kendi için [*pour soi*] (Sartreci kendi-için anlamında değil, ancak bencilliğin düsturu olan “herkes kendisi için”⁴⁹ ifadesi anlamında)⁵⁰ gibi düşünmeye ama aynı zamanda da onun başkası için olduğunu söylemeye varacaktır, zira, şunu gördük ki, “başkası-için”, kendi-için’in anlamlarından biridir: bu, kendi-için’in etik anlamıdır. O halde geceye ait olan kendilik, *kendinelik*, kendisinde taşlaşıp kalmış değildir çünkü gerçekte kendisinden kopmayı, kendisini başka türlü ve her seferinde yeni bir tarzda üretmeyi asla bırakmamaktadır.

MALİKİYETİN /SAHİPLİĞİN DRAMI

Burada “Levinas ve Kendilik’in İstisnası”⁵¹ isimli kitabımda daha önce betimlemiş olduğum özneleşmenin tamamına erişimin farklı kiplerini tanımlamaya yeni baştan girişmeyeceğim. Ontolojik özneleşmeden etik özneleşmeye geçişte neyin etkisi olduğunu anlatacağım, yani sahipliğin dramını.

Özne bir “Birinci Tekil Şahıs” değil de, öncelikle bir “Kendi-lik” ise bunun sebebi onun konumlanma [*position*] olmasıdır. Başka bir deyişle, kendisine doğru gitmek için kendisinden ayrılma hareketi, öznenin varlıkta ortaya çıkışıyla anlam kazanır, sahip-olmanın anlamı da burada belirir. Konumlanmanın özne üzerine düşünmesi, çoktan kurulmuş bir öznenin başına gelmez, fakat özne ancak bu düşünüşle *kendisine (geri) gelir*; bu ise *kendi*’yle ilişkiyi bir çeşit kökensel kendine sahiplik olarak betimlemeyi zorunlu kılmaktadır: “Başlangıç basitçe *var* değildir, kendisine bir geri dönüşle kendisini mülk edinir. Eylem hareketi amacına doğru giderken aynı zamanda başlangıç noktasına doğru dönmektedir ve böylece, var-olurken aynı zamanda kendisini mülk de edinmektedir (...) Eylem katıksız değildir. Varlığı, aynı anda hem sahip olunan hem de sahip olan bir sahiplikle ikiye katlanmaktadır.”⁵² Konumlanmanın özne üzerine düşünüşü: “*olmak* fiilinin dönüşlü

⁴⁴ Age.

⁴⁵ Age., s. 42

⁴⁶ “...Kendi’nin tutkusu, bu sürekli her şeye tabi olma, ikame vakasıdır...”, *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*), agy., s. 149 (altını biz çiziyoruz)

⁴⁷ *Décliner*: Dilbilgisel anlamıyla isim ya da fiilleri çekimlemek (ç.n.)

⁴⁸ Sözlük anlamı “sakınım, çekingenlik, kendi kalma, kendi tavrını koruma” olan “quant-à-soi” ifadesini “kendi halinde” olarak çevirdik zira böylece ifadenin sözlük anlamına yaklaşan ancak “kendi” sözcüğünün metin içindeki belirleyici yapısını da bozmayan bir anlatım yakaladığımızı düşündük (ç.n.)

⁴⁹ Cf. *Totalité et Infini*, agy., s. 91

⁵⁰ “Herkes kendi için” şeklinde çevirdiğimiz “*Chacun pour soi*” ifadesi Fransız dilinde yaygın kullanılan bir deyiş olup, gündelik hayattaki kullanım sıklığı ve ifade ettiği anlam bakımından Türkçe’deki “her koyun kendi bacağından asılır” atasözüne denk bir anlam içerir. (ç.n.).

⁵¹ Cf. R. Calin, *Levinas et l’exception du soi*, Paris, PUF, “Épiméthée”, 2005

⁵² *Varoluştan Varolana* (*De l’existence à l’existant*), agy., s.35-36

fiil karakterinde: varım değil, kendim[i] var[ım/ederim]”⁵³ kendini gösterir⁵⁴ (Bu sebepten ötürü Levinas’ın varlıkbilimi aynı zamanda bir olan[varlık]bilimdir [ousiologie] (töz/cevher [ousia] teriminin sahip olunan mülkleri ifade etmesi manasında).⁵⁵

Öznenin varlıkta konumlanmasının varlığın kavranışından önce gelmesi de, onun sahiplik olduğu anlamına gelir. Kendilik, kendisinin mülkü olmasaydı kendisini ortaya koyamazdı, doğrulayamazdı, [varlığında] ısrar edemezdi: kendisini ortaya koyup doğrulayabilmek için kendilik’e gerekli ağırlığı [gücü] veren bu sahipliğidir. Ancak bu sahiplik ve bu ağırlık sayesinde, onun mevcudiyeti fenomenlerin mevcudiyeti konusunda kesin sözler söyleyebilir, kendisini ifşa etmeden, göstermeden kendinde saklı kalabilir. Ancak onunla bir kendi-evinde(lik) [*chez soi*] anlamı, işiğe çıkana indirgenemeyen bir içsellik kazanabilir. O halde varlıkbilim de tözbilim [ousiologie] gibi varoluşun ağırlığına Heidegger’dekinden bambaşka bir anlam verir. Levinas, burada varlık ile sahip-olma’nın [*avoir*], varoluşsal analitiğin gerçekleştiremediği⁵⁶ bu ikiye katlanışından kaynaklanan varoluşun ağırlığının açıklamasını verirken aynı zamanda “sahip-olma’sının ağırlığı altında ezilen”⁵⁷ varoluşun, kendisini nasıl olup da ilksel olarak dünyada-olma ya da kendi kendisine dayanan bir kavrayış olarak tanımlayamadığını gösterir.⁵⁸

Fakat bu sahiplikten yola çıkan kendilik tanımının yetersiz olduğu ortaya çıkar. Zira kendinin sahipliği gibi düşünülen içsellik de, sahipliğin paradoksları içine düşmektedir. Kendine sahip olmak hem kendisiyle tıka basa dolu olmak (“varlığım bir sahip-olma’yla eşlenir: kendi kendimle tıka basa doluyumdur” ; “yalnızca mevcut olanda başlangıca muktedir olan varlık kendisiyle tıka basa dolabilir”⁵⁹) hem de kendini çoktan kaybetmiş

⁵³ Age, s. 38

⁵⁴ Fransız dilinde de Türkçe’de olduğu gibi dönüşlü fiiller vardır. Dönüşlü fiil öznenin eylemi bizzat kendisinin yaptığı ve etkilerinin bizzat kendisine yansıdığı durumlarda kullanılır. Fransızcada kimi fiiller özneye bizzat ilişkilendirildiğinde yalnızca dönüşlü fiil olarak kullanılabilirken kimileri hem dönüşlü hem de dönüşsüz olarak kullanılabilir. Örneğin “yıkamak” manasına gelen “*laver*” fiili dönüşlü fiil olarak kullanıldığında “*se laver*” olarak kullanılır. (Türkçede aynı fiili dönüşlü olarak kullandığımızda “yıkamak” kelimesini kullanıyoruz ancak, konumuzla ilgili öneminin altını çizmek bakımından “se laver” dönüşlü fiilinin birebir çevirisinin “kendini yıkamak” olduğunu hatırlatırız). Ancak hem Türkçede hem de Fransızcada hiçbir zaman dönüşlü olarak kullanılmayan fiiller vardır. Varolmak “*être*” fiili dönüşlü çekimi olmayan bir fiildir. Dilbilgisiyle ilgili uzunca bir açıklamaya girişmemizin sebebi Levinas’ın alıntılanan bu cümlesinde temel bir dilbilgisi kuralını hatırlı sayılır biçimde ihlal ederek cümleye bambaşka bir anlam katmasıdır. “Varım değil, kendim[i] var[ım/ederim]” cümlesinde 1. tekil şahısta kullanılan “varım” fiilinin aslında dönüşlü bir fiil olduğu söylenmek istenmiş ve bu sebeple – aynı “kendini yıkamak” örneğinde olduğu gibi- kendim[i] var[ım/ederim] ifadesi kullanılmıştır. Kısacası “kendim[i] var[ım/ederim]” ifadesinin anlamı ben olan bir öznenin varlığının müsebbibi ve mesulünün yine ben olan özne olduğudur. [çn.]

⁵⁵ Ousia : Yunanca’da *olmak* anlamına gelen “*einai*” fiilinden türemiş, Fransızca dilbilgisinde *participe présent* adı verilen formda bir fiilimsidir. *Olan* anlamına gelir. Bu sözcük özellikle Aristoteles’te sıklıkla geçmektedir. Latin Antik çağında önceleri *ens* (Latince *olmak* anlamına gelen *esse* fiilinden aynı biçimde türetilmiş *olan* anlamındaki fiilimsi) ile karşılandıktan sonra; Ortaçağ’da *substantia* ile de karşılanmıştır. Bu sözcük için önerilen Yeni Türkçe karşılık ise *Töz*’dür (TDTC 1935). Bu sözcüğün eski Yunanca’daki felsefe dışı bir anlamı da, *varlık* sözcüğünün Türkçe’deki gerek felsefe dışı bir anlamıyla çakışmaktadır; yani her ikisi de mal, mülk, zenginlik anlamına gelebilmektedir. Türkçe’de *Varlıkbilim* ile karşıladığımız *ontoloji* sözcüğü ise, Yunanca gene aynı kökten gelen, fakat ad formunda olan *on* sözcüğünden türetilmiştir. Türkçe’de *Varlıkbilimi* dediğimiz zaman her iki anlamı da (yani hem genel anlamda varlık, hem de zenginlik anlamında varlık) kastede bildiğimiz halde, bu Fransızca’da mümkün olmadıysa, Levinas hem ontolojiyle arasına mesafe koymak ve *olan*’ın önceliğinin altını çizmek, hem de *kendi* ile ilişkide kökensel bir malikiyetin, bir kendini-mal-etmenin bulunduğunu vurgulamak için, *olanbilimi* ya da *tözbilimi* biçiminde karşılayabileceğimiz *ousiologie* sözcüğünü kullanmıştır (çn.)

⁵⁶ D. Franck’ın altını çizmiş olduğu gibi, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, “Epiméthée”, s. 81

⁵⁷ Varoluştan Varolana (De l’existence à l’existant), agy., s. 41

⁵⁸ Bkz. Jean-Louis Chrétien, *Yorgunluk Üzerine* (De la fatigue), Paris, Minuit, 1996, s. 129

⁵⁹ İlk Başkası’nın Zamanı (Le Temps et l’Autre), Paris, PUF, “Quadrige”, 1983, s. 37 ve İkincisi Varoluştan Varolana (De l’existence à l’existant), agy., s. 135.

olmaktır, çünkü sahipliklerimin ayırt edici özelliği elimden kaçabilecek olmalarıdır. Bu, kendine-mevcudiyetin hem bir aşırılığını hem de bir eksikliğini ortaya çıkartmaktadır. Yine buradan hareketle, kendilik, kendiliğin ve anonimliğin oynak sınırına bağlı kalır. Bunun sebebi yalnızca kendisini kaybedebilecek olması değil, öncelikle kendisiyle tıka basa dolu olduğu için bunu yapamayacak olmasıdır. Zira bu dolup taşma paradoksal bir şekilde aynılığın içinde bir ikilik ortaya çıkarır: “Her şey, sanki başka bir bizzat-ben, benliğe emsali görülmemiş bir dostlukla, ama aynı zamanda yaşamın aşmak için kendisini zorladığı yabancı bir soğukluk içinde sürekli eşlik ediyormuşçasına cereyan eder”⁶⁰. Ben’i bir gölge gibi izleyen bu ikiz, benimdir ve ben değilimdir, sanki benlik, kendisine-mevcudiyetinin aşırılığı yüzünden kendisini kaybedebilirmiş gibi. Fakat kendine sahip olmak aynı zamanda mevcudiyetin bir eksikliğini ortaya çıkarmaktır, kendini kaybetmektir, öyle ki ben artık mevcudiyetin aşırılığından değil, yokluğundan anonim hale gelir. “Ancak istenç – ki varlık onun varlığını eyleme geçiren tüm ipleri bir şekilde elinde tutar- kendisini Başkası’na yaptıklarıyla [*oeuvre*] sunar. Çalışması kendisini bir şey gibi görür, buna sebep olan da bedeninin şeyler dünyasına dahil oluşudur, öyle ki bedensellik kendilik’in, bir ilk yabancılaşmasının ontolojik rejimini tasvir eder. Bu yabancılaşma aracılığıyla kendilik’in öğelerin bilinmeyenine karşın bağımsızlığını, yani kendisine sahipliğini ya da güvenliğini sağladığı vakayla bile çağdaştır”⁶¹. Kendilik beden olmaktır, yani burada olmak, kendini ortaya koymak, kendine sahip olmaktır, ama beden olmak aynı zamanda öz [*propre*] olanla fiziksel olanın, kendilik ile anonim olanın, egemenlik ile kırılabilirliğin muğlaklığında durmaktadır.

Ben’in içselliğini kuran kendinin sahipliği aynı zamanda onu yadsıyan şeydir. Bu yüzden, yukarıda söylediklerimize karşın, içselliği malikiyet yani sahip-olma olarak düşünmek paradoksaldır. Zira sahip-olma, tam da, Gabriel Marcel’in yazmış olduğu gibi “asla saf bir içselliğe kayıtlı değildir, bunun hiç bir anlamı olmazdı; içsellikle dışsallığın tıpkı örneğinin pes ile tiz gibi, gerçeklik [düzleminde] birbirinden ayrılmadığı bir düzene”⁶² aittir. Ancak bu paradoks tam da egoizmin paradoksudur. Bu, egoizmde, aynı zamanda hem kendisiyle tıka basa dolu olduğu için aşırı dayanıklı olan, hem de dışsallığa açıldığı için, içselliği kendisi farkına varmaksızın ortaya serilmiş olduğu için dayanıksız olan özneliliğin paradoksudur. Kendilik’in sahipliği özneliliğin gizini teminat altına almaz. Egoizm bizzat-kendiliğe yetmez, ya da *Bütünlük ve Sonsuz*’da dendiği gibi “İçsellik ayrılmış varlığın varoluşunu tüketmez”⁶³.

Bu -öncelikli olarak ahlaki [*moral*] değil, ancak kendilik’in egoizmden, yani kendinin sahipliğinden itibaren tasvir edilmesinin yetersizliğinin altını çizdiği için fenomenolojik olan⁶⁴- eleştiri, bizi öznenin özneleşmesinin betimlenmesini yeniden ele almaya davet eder, [bu defa] etik bakımından. Zira “ancak Başkası’na yanaşarak kendime eşlik edebilirim” ve “sorumlulukta kendimi nihai gerçekliğime varmış bulurum”⁶⁵. Etik o halde bizzat-kendi(lik)’in hakiki kuruluşunun kendisinden itibaren düşünülebileceği tek yerdir. Peki niçin? Kendilik’i, kendi kendisine sahipliğinin ötesinden ele aldığı, ya da daha ziyade “bir varlık için kendisini kendi varlığından boşaltmak demek olan kesintisiz bir başkasının yerine

⁶⁰ *Özel İsimler* (Noms propres), Montpellier, Fata Morgana, 1976, 152

⁶¹ *Bütünlük ve Sonsuz* (Totalité et Infini), *agy*, s. 202

⁶² G. Marcel, *Olmak ve Sahip-Olmak* (Être et avoir), Paris, Editions universitaires, 1991, s. 116

⁶³ *Bütünlük ve Sonsuz* (Totalité et Infini), *agy*, s. 202

⁶⁴ Bkz. Jean-Luc Marion, Levinasçı etğin ahlak-üstü karakterinin altını çizer, “La substitution et la sollicitude. Comment Levinas replit Heidegger”, in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, D. Cohen-Levinas, B. Clément éd., Paris, PUF, “Épiméthée”, 2007, s. 54

⁶⁵ *Bütünlük ve Sonsuz* (Totalité et Infini), *agy*, s. 153

geçme [ikame] olayı”nda⁶⁶ somut olarak tamamına eren radikal bir kendine-sahip-olmama [*dépossession de soi*] içinde yakaladığı için. Bu noktada eğer kendine-sahip-olmamak gerekiyorsa, bunun nedeni tam da kendine sahipliğin [*possession de soi*] bizzat-kendi(lik)’i temin edememesidir. Bu bakış açısından *Varoluştan Varolana* ile *Olmaktan Başka Türlü*’yü karşılaştıracak olursak, görürüz ki *Olmaktan Başka Türlü*’de kendilik’in sahipliği (kendilik’in mal etmesi), bir içsellik boyutu, ya da varlığın örtüsünün açılmasına indirgenemeyecek olan bir kendi-evinde(lik) boyutu değildir; zira aksine, kendilik’nin sahipliği burada, tam da örtüsünü açma anlamına gelmektedir. Öz, hem gösterme [*monstration*] hem de sahipliktir/malikiyettir: zamanın zamansallaştırılmasında, aynının kendinden uzaklaşması ve kendine geri dönüşünde, varlığın kendisini kendisine göstermesi biçiminde [anlaşılan] hakikatidir. Bu da “varlığın kendisini kendisinde göstererek, kendisini bir tema olarak öne sürerek, hakikatte kendisini ifşa edebilmek için kendini kaybedip yeniden bulması”⁶⁷ demek olacaktır. “Varlıktaki [bu] *sahip-olma* momentı”⁶⁸ bizzat-kendi(lik)’i ve içselliği olanaksız kılar -kendine-sahiplik [*possession de soi*], kendi(lik) olmak değildir! “*Ben*’in özdeşliği bu halde kendisini özü kendi üzerine katlanmasına indirgemiş olurdu. Bir koşul gibi gözüken Ben [*je*] ya da bizzat-kendi(lik), (...) hakikatte kendisini Öz-bilinç’in ya da varlığın “kendini [kibirlice] göstermesinin” somut sürecine dair bir soyutlamaya indirgemiş olurdu.”⁶⁹

Kendilik’ikendine-sahip-olmamaolarakdüşünmek, *Varoluştan Varolana*’nın tam karşısında yer almak, öznenin şanını ve ağırlığını bu sahiplikten başka bir yerde konumlandırmaktır. Etiket kendilik’in ağırlığı, kendisiyle tıka basa dolu olması⁷⁰, artık “kendisini olmak ve sahip-olmakla ikiye katlayan ve sahip-olmanın yükü altında ezilen varoluşun temel yapısına”⁷¹ değil, “başkanın ağırlığını kendi üzerine alınmasına”⁷², onun hatalarının ve acılarının da kendi üzerine alınmasına göndermede bulunur. Başka bir deyişle, kendilik, “ödünc almayı önceleyen bir borcun”⁷³, “sahip-olmayı aşan bir alacağın”⁷⁴ ağırlığı altında ezilmektedir. Bu alacak öyle bir alacaktır ki ne sahiplikleri ile ne de kendisi-olmaklığı bakımından kendilik’in sahipliği ile ölçülebilir⁷⁵. Kendilik, sahip-olmanın ağırlığı altında ezildiği ve kendisiyle tıka basa dolu olduğu ölçüde değil, başkasının ithamına ve töhmet altındaki kendi’sine mesafe alamayıp ölçüsünde kendidir: “*kendinde* öznellik kendine doğru bir geri-fırlatılmadır [*rejet*] –bu da somut olarak şu demektir: başkalarının yaptıkları veya çeşitliklerinden ötürü töhmet altındadır ve sorumludur”⁷⁶. *Kendinde*(lik)’in dolup taşması, o halde kendini unutmamanın olanaksızlığı ya da kendine dikkat etme zorunluluğu ölçüsünde değil, ithamın ağırlığından kaçmanın olanaksızlığı ölçüsündedir; artık sahip-olma [*avoir*] değil, aksine bir sahip-olmayış [*dépossession*] anlamına gelmektedir. Kendisine geri-fırlatılmış ve kendisiyle tıka basa dolu olan benlik, olmaktan da sahip-olmak’tan da mahrumdur. Çünkü başkasından gelen itham karşısında ve başkasına karşı olan sorumluluğun radikal edilginliği içinde, itham altında ve sorumlu olan kendi’sini *kendi* bakışı altına yerleştiremez ve onu “kendisi-

⁶⁶ Husserl ve Heidegger ile *Varoluşu Keşfederken* (En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger), Paris, Vrin, 1978, s. 234. Bkz., *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence), agy., s. 151 : “...her türlü sahip-olmanın, her türlü *kendi(lik)’e* ait olanın ve her türlü *kendi* için olanın [kendisini başkasına] ikameye [varasıya] terk edilmesi”.

⁶⁷ *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence), agy., s. 125

⁶⁸ Age., s. 126

⁶⁹ Age., s. 131

⁷⁰ Bkz. Age., s. 141

⁷¹ *Varoluştan Varolana* (De l’existence à l’existant), agy., s. 41

⁷² *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence), agy., s. 151

⁷³ Age., s. 143

⁷⁴ Age., s. 139

⁷⁵ Bu yüzden başkasına bağımlılık varlığın ağırlığından özgürleşmez (Bkz. Age., s. 160).

⁷⁶ Age., s. 142-143

için(lik) olarak ortaya koyamaz”⁷⁷, kendisiyle özdeşleşmek için kendisine mesafe alamaz ve böylece kendisinin sahipliğini ele geçiremez. Kendisine geri-fırlatılmış olarak, kendisiyle çakışmanın ya da eşitlenmenin olanaksızlığı içinde kendi kendisinden boşalır. O her zaman kendi kendisinin berisinde olan bir *kendinde*(lik)’tir, “Noktasal bir dopdoluluğa doğru olanaksız bir geri çekilmez”⁷⁸ Fakat benliğin içsellığı, varlığın kendisine mal edemeyeceği [indirgenemez] *kendindeliği* tam da burada oluşur: bu celp özneyi benlik özdeşliğinin berisinde, yani kendileri aracılığıyla varlıkta tüm özdeşliğin kurulduğu mefkûrevilik ile evrenselliğin berisinde, dolayısıyla da kendisinin kavramsız biricikliğinde arayacaktır.

Kendilik’in etik kuruluşu ya da daha ziyade *kendinde*(lik)’in etik kuruluşu paradoksallı olmasına karşın köktendir. Bu kuruluş kendilik’e kendisinin tam sahipliğini yasakladığı kadar, bunu ona sağlar da. Böylelikle, etik özneleşme -başkasından ötürü ve başkası için *kendinde*(lik)- varlıkbilimsel özneleşmenin, yani öznenin belirirlik [phénoménalité] nezdindeki fazlasının (yani öznenin sırrının) olanak tanıdığından başka türlü, daha radikal bir düşünmeye olanak tanımaktadır– her ne kadar bu son hususta Levinas tereddüt eder gibi görünüyor ve bir yandan etik kendilik’in sırrı olmayan bir içsellik olduğunu, diğer yandan da betimlenecek en büyük sır olarak kaldığını söyleyebiliyorsa da⁷⁹. Fakat sır burada artık kendi üzerine kapalı -ama gerçekte asla yetince kapalı olamayan- bir özel alan içerisinde benliğin kendisini varlık ve başkasından habersiz, ama ikisinin de sonradan işin içine gireceği biçimde ürettiği sahipliğin kendi-evinde’liği değildir; aksine “varlığın ötesinin çok özel bir hakim önüne çıkma çağrısıdır”⁸⁰. “Çok özel bir çağrı”dır çünkü [etik] sorumluluğa beyan edilen celp, kendilik’i biricikliği içinde hedeflediği ölçüde, sadece bana yapılmış bir çağrıdır, başkasına değil. Bu belirmeye [apparaître] değil, (mahkeme) önüne çıkmaya [comparaître] çağrıdır⁸¹, zira varlığın dışındaki bu kendilik ne kendisine, ne de dışarıya belirebilir; ayrıca mahkeme önüne çıkmak, belirmekten başka bir şeydir. Başkasının önünde duruşmaya çıkmak aslında, kendimi bu noktada sorumluluğundan kurtaramayacağım bir celp itibarıyla belirmemdir. Bu sorumluluktan kurtulamam çünkü “altında tüm gizem kalıntılarının, sorumluluktan kaçmamı mümkün kılacak tüm art düşüncelerin yok olduğu, sanki kurşundan bir güneşin altında, koruyucu hiç bir gölge olmadan”⁸² durmaktayım. Dolayısıyla bu durum, benliğin artık saklayacak bir şeyi ve dolayısıyla örtüsü kalkacak hiç bir sırrı kalmamış olduğundan, özellikle de bu örtüsüzlüğün [mise à découvert], örtüsünü açma [dévoilement] anlamına gelmemesinden ötürü, bir *kendini* gösterme değildir. Benlik burada “teoriye açılmış (keşfedilmiş) bir nesne gibi [örtüsünü açmaz]⁸³, sakınmayı bırakarak, sığınağından çıkarak, kendisini saldırıya açık tutacak şekilde”⁸⁴ *üzerini açar*. Bu *üzerini açmanın* ayrıca altını çizen şey, bu örtüsüzlüğün, bu sergilenişin, kendi kendisini

⁷⁷ Age., s. 133

⁷⁸ Age., s. 139

⁷⁹ “İçsellik benim bir yerlerimde bulunan gizli bir yer değildir”, age., s. 187 ; “Ben, kendim -bunlar bir sisteme başvurmadan ‘içeriden’ mutlak şekilde bireylemiştir. Ancak bu bireyleşme kendi kendisini özdeşleştiren bir bilincin kutbu gibi tasvir edilemez: zira bizzat-kendi(lik), tam da tasvir edilecek büyük sırrın kendisidir”, Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken (En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger), agy., s. 233

⁸⁰ Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken (En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger), agy., s. 213

⁸¹ “Fakat başkalarına karşı sorumlulukta -özne, ben-, belirmeyeceğime görünmeyi yeğlerim...”, L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques, agy., s. 156

⁸² Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde (Autrement qu’être ou au-delà de l’essence), agy., s. 185

⁸³ Fransızca’da bilimsel anlamda keşif yapmak anlamına gelen *dé-couvrir* sözcüğü aynı zamanda örtmek anlamına gelen *couvrir* sözcüğünün karşıtı olup, *örtüsünü kaldırmak* anlamına da gelmektedir. Levinas burada benliğin bir kuramsal nesne gibi keşfedilmesinden ve bu anlamda sırlarının açığa çıkarılmasından değil, fakat onun tüm korunaklarını terk ederek, kendisini saldırılara açık bırakmasından söz ettiğini vurgulamaktadır. (ç.n..)

⁸⁴ Age., s. 63

sergilemesi, kendisini ifade etmesi, kendisini Söyle(t)mesi'dir [*Dire*], ancak bu hiçbir içeriği olmayan bir söyleme'dir, zira iletceği mesaj, bizzat mesajı iletenin kendisidir, bu hiçbir şey göstermeyen, bir gösterme [*monstration*] olmayan katıksız anlamdır [*signification*]. Öznenin sırrını böylesi bir sergilenmeye olarak düşünmek gerekir, örtülü [bir şey] olarak değil, kendisini belirmeksizin sunan, sergilenişinde bile görünmez olarak kalan [bir şey] olarak düşünmek gerekir. Başka türlü söyleyebiliriz. Benliğin sırrı "görmeden gören kahin Gygès'in sırrı"⁸⁵ değil, görmeyen, ve hatta kendisini de görmeyen sergilenmiş benliğin, kendisini teslim eden öznenin sırrıdır. Bu teslimiyet, neyi teslim edeceğini bilmeyen, neyi teslim edeceğini görmeyen, kendisinden bihaber kendi'nin teslimiyetidir. Bu olumlu cahillik, belirirliğe nazaran öznenin fazladanlığı [*surplus*] olarak kalan sırrın da ta kendisidir.

⁸⁵ *Age.*, s. 185

Varlık ve Başka Arasında

Yapısökümün Sebepleri – Mantığı:

Heidegger, Levinas, Blanchot

Önay Sözer

Fransızcadan Çeviren: Hilmi İlksen Mavituna

Çağdaş felsefenin iki büyük yapısökümcü yolu (*démarches*) şüphesiz M. Heidegger ve E. Levinas tarafından temsil edilir; birinin tabanı ontolojideyken diğerkinin etiktedir ve her biri kendi bakımından J. Derrida'nın kökensel olarak yapısökümcü olan felsefesini etkiler. Benim yapısökümün "sebepleri[ne]" (ya da belki mantığına) dair arayışım burada, bu iki çıkışın (*départs*) ortak motiflerini göstermeye ya da onları sonuç olarak zıtlıştırmaya dair bir amacına sahip değil. Benim sorunun daha belirli ve bundan biraz daha karmaşık. Sorunu geçici olarak şu şekilde formüle edebilirim: Levinasçı etiğin ontolojinin olasılığını basitçe iptal etmediğini (onun düşüncesindeki birtakım imalara da göre) varsayarsak Başka'nın etiği, Varlık'ın-Olma'nın ontolojisi için ne anlam ifade ederdi? Bu etiğin ontolojiye ve tersten, bu ontolojinin etiğe getirisi ne olurdu (olabilirdi)? Etik ve ontoloji: bu bağ (eğer etiğin ontolojiyi baştan tanımlayabileceği anlamda var ise), bu bağın içerisinde sebeplerini, mantığını ya da diyelim ki "anlamını" bulacağı yapısöküm sorunu açısından düşünölmek zorunda değil midir?

Anlamla başlayalım. Heidegger ve Levinas'ın çok farklı olan yaklaşımlarına ortak bir sorun mevcut ise, bu kesinlikle, *logos* olarak ya da değil (ama her şekilde dil olarak), iz ya da anlamlama (*signification*) olarak *anlam* arayışıdır.

Varlık ve Zaman'ın ana sorununu varlığın anlamı (varlığın, özün varlığından ayrılabilir olmayan özünün anlamı) sorusu olarak belirledikten sonra Heidegger bir daha bu konumu terk etmedi; öyle ki son dönem felsefesinin kaynağı ya da büyük bir eskizi olan *Beiträge*'de bu konumu tekrar ele aldı. Anlamın Levinasçı aranişı ise, kendi tarafından, "Başka için bir" formülündeki "Başka için" olarak anlaşılan "anamlama" kavramında varlığın ya da özün sferinin anlamını Başka'nın etiğine taşıyarak doruğa ulaşır. Burada, bu iki düşünce arasındaki karşılaşmanın onları kendi farklarına göre göreceleştiren, bir ortak motivasyon temeline sahip olduğunu öne sürmek isterim.

Heidegger'de söz konusu olan, artık, yunan kökenine göre "varlığın" anlamına göre değil de, *'estre'*nin, olmanın anlamına göre "başka başlangıçtır" (*autre commencement*). Levinas'ta söz konusu olan ise benim, Söylenen'in anlamının, noematik ya da semiotik anlamın (*sens*), tüm ontolojiye, tüm "anlama" öncel öz etik anlamlama olan *Söyleme*'nin derinliklerine dek "soyundurulması" (*dénudation*) olarak adlandıracağım şeydir. Heidegger'de varlığın anlamı sorusu *Varlık ve Zaman*'ın ardından geliştirilen ontolojik farkı varsayar. Varlığın/olanın anlamı sorusu, varlığın/olmanın (var)*olanla* farkı koyulmaksızın nasıl ortaya koyulabilir? Olmakla olanları ayıran (*séparer*) ontolojik farktır, ama bunu aynı hamleyle onları birbirine bağlayarak yapar.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence'ta Levinas "Olmanın ve Olanın Amfiboloji" başlığı altında, kendi ontolojik fark versiyonunu sunar; daha bu başlık bile Kant'tan ilham almıştır ve gösterir ki Heideggerci ontolojik fark eleştirel bir imgesine indirgenmiştir. Olmak/varlık ve olan, burada varsayılan ayrılma anının birleşme anının gölgesinde kaldığı anılarak, ikircikli ve kapalı bir terimin iki anlamı olarak görülürler. Fark artık ontolojinin oluşturucusu değildir, daha çok ontolojik amfibolojinin temsili Söylenen'i ile *par excellence* "anamlama" olan etik Söyleme'nin arasında/aralığında (*entre*) varolur.¹ Peki ya Heidegger, o da, *Beiträge*'de kendini, ontolojik farkın (yapı-söküme uğratmak gereken) batı metafiziğine ait olduğunu görmeye başlayıp, varlığı/olmayı, varlığın bizzat kendi için anlamını aşkınlık olarak anlamak yerine, (var)olan açısından düşünmeye bıraktığında², ontolojik farkı (geride) bırakmış olmadı mı? Denebilir ki Heidegger'de estre yani, *Ereignis*, Dasein'i öteki başka [bir] başlangıca doğru açarken ontolojik farkın yalnızca desteğine- geçici olarak ihtiyaç duyarken³, Levinas'ta anamlama (*signification*), Söyleme; sonlu varlık ile olanın çift anlamlılığına (*ambivalence*), bu çiftanlamlılıkla sonsuzca farklılaşmak için ihtiyaç duyar.

Heideggerce zorluğu, yani varlığın anlamının ontolojik fark söz konusu olmaksızın nasıl kavranmış olabileceğini bir kenara bırakarak (esasinda önemli bir sorudur bu, lakin temamıza doğrudan katkıda bulunmamakta) ben, Levinas'ta etik anlamın gücünün (*le pouvoir du sens éthique chez Levinas*) ya da hiç değilse bu düşüncenin ele aldığı ve bizzat onunla hayatta kaldığı farkın (farkların) gücünün nereden geldiğini soruyorum. Açıkçası *Söylenen ile Söyleme arasında* [bir] fark söz konusudur, ama bir de "biri-başkası-için" şeklindeki maksim var önümüzde; bu maksim yalnızca bir ile başka arasındaki farkı, "aralığı" (*intervalle*), "ara-zamanı" (*entre-temps*) hedef alıyor, daha belirgin bir şekilde dersek bu maksim bizzat "kayıtsızlık/farksızlık-olmayan" (*non-indifférence*) oluyor. Demek o ki, bu fark, biri ve başkayı, ayırt ettiği terimler olarak saymıyor; bir şeyden ya da bir şey ile fark değil söz konusu olan, (özne olarak) bir ile (tamamen aşkın) başka arasında bir fark: buradan da birinin, "başkası'nın yerine geçmeye" dek giden, başkası için sonu ve koşulu olmayan sorumluluğu doğar. Farkın "*arası/aralığı*" (*entre*), anlamın ayrılma, bozulma ve kendisi ile çakışmama noktasıdır: bu fay, bu çatlak farktan da eskidir ve Levinasçı etğin imkansız sorumluluğuna kendi uzamlamasını (*espacement*). Burada yine bu anlamın bozulmasına ve farkların kırılmasına dair zamanın aynı zamanda başka [bir] anlamın ya da farktaki başkanın, Başka'nın farkı olarak yer aldığı zemin olduğunu da görmek gerek. Arası/aralık her zaman başkaya-göndermelidir (*autre-référentiel*): ara, biri diğerini çağırmakta olan farkların "kendinelidir".

Blanchot, bu noktayı, her ne kadar bu başlık altında konulaştırmasa da fark etmişti:

Benden Başkası'na [doğru olan] ilişkide Başkası ulaşamayacak olduğum, Ayrıdır, En-yüksekte olandır, iktidarımın kaçan ve böylece iktidar-sız, yabancı, yoksun olandır. Ama Başkası'ndan bana [doğru olan] ilişkide, her şey tersine döner gibi gözüküyor: Uzaktaki yakına dönüşüyor, bu yakınlık da beni inciten, üzerime ağırlığını koyan ve beni benden ayıran saplantıya dönüşüyor, sanki (benin Başkası'na aşkınlığını ölçecek olan) ayrılma, bende, beni özdeşliğimden ederek, beni inisiyatifsiz, şimsiz bir edilgenliğe terk ederek görür işini.⁴

Bir farktan diğerine bu "geçiş", ilk ilişkinin tersine çevrilmesi değil de, benim daha çok

¹ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, s. 67-74.

² M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, vol.65, Klostermann, Frankfurt a.M., 1989, s. 250.

³ *Ibid.*, s. 251.

⁴ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, s. 36.

birincinin ikincinin konumuna-geçmesi (*transposition*) diye adlandırabileceğim şeydir. Şimdi, benimdir, Başkası ile yüzyüzeyken tamamen ben olarak kalarak başkasıymış gibi davranan (konumuna-geçmenin gücü buradan kaynaklanır ki bu bir güçlerin yer değiştirmesi ya da bir tersine dönüş de değildir): “Başkası benle, sanki Ben Başkaymışımcasına ilişkilendir”⁵. Her şey bu iki farkın arasında (*l'entre de ces deux différences*) cereyan eder: ne bir ne başkası ama ikisi de. Ben, Başkası karşısında, “Başka” sayılan bu “iki(si)-ara(sın)da[ya]” dönüşür: o bendir, ama aynı zamanda bu “iki(si)-ara(sın)da[dır]”. Bir başka fark, bu farkla kendiliğinden ayrışacak farka dahil olur.

Başka'nın, Blanchot tarafından, bir “ben” gibi (Başkası olarak) bu yeniden-ele alınışının, problematiğimiz açısından ya da diyelim ki Başka-için-olma etiği açısından önemli sonuçları olabilir. Esasında Başkası'ndan bana doğru olan ilişki, Başkası'nın beni kendi varlığına, olmasına (ve aynı zamanda, aynı benim bir egoiste ya da sadiste olan tepkimde olduğu gibi [var]olmamasına) çağıracağı ölçüde beni, yeniden bir varlığa/olmaya dönüş ilişkisi içersine koyabilir. Ama bu, aralığın, benim arada-varlığımın, arada-olmamın yeni konumundan ötürü *geri dönüşü olmayan bir dönüş* olacaktır (mesela, bir teröristi protesto etmem yeterli olmayacaktır, terörü de durdurmam gerekir).

Her halükarda, Başkası'ndan bana doğru olan (anlamanın aralıkta kırılmasıyla bozulmuş) bağ; egoist, sadist, kıyıcı vs. olan Başkası durumlarıyla sınırlandırılmış kalamaz. Getirisi daha genel ve daha esastır, zira doğrudan dille ve bir anlamsız-anlam (*sens-sans-sens*), bir anlamlama-olmayan (*non-signification*) – Başkası'nın ölümü durumunun kanıtlayacağı gibi – bir tüm-anlaman-yitirilmesine varıncaya dek bir anlam problemiyle ilgilidir. Gerçekte Başkası'ndan bana doğru olan bağ, benden Başkası'na olan bağı tamamıyla baskılayabilir (*dominer*): Başkası'nın sözü anlamanın nihai yetkesine dönüşür, anlamanın da anlamıdır ve Başkası bu anlamı bilir. Her şekilde dilimde ifade bulmuş olan anlayışımı yorumlayan Başka'nın Sözü'dür (*Parole de l'autre*). Buradaki yorum bir yumuşak başlı hermeneutik özellik taşımaz – beni sorguya çeker, anlayışla konuşmam arasında böler beni, sözümü keser. Bu yorum söylemime, onun yerini alacak derecede nüfuz eder. Konuşmamın anlamı bende değil, konuşmama oluru (*fiat*) veren, onu yasaklayan ya da ona mahal veren Başkası'ndadır. O, sözü bana bırakan Başkası olarak Başka'dır; ayrıca, o olmadan, onun yorumu olmadan, bir şeyi anlayıp anlamadığımı, konuşmamın bir anlamı olup olmadığını da bilemezdim. Şimdi Başka'nın ölümü bu anlamanın anlamının kaybı olur. Başkası'nın ölümü beni talep eder, ölmek için de, ama her zaman yakın olan ölüme dek yaşamak için de benim mevcudiyetime ihtiyaç duyar. Zaten onun ölümünden önce, “anlamdan” yoktur, bizzat ben, onun yorumunun (*interprétation*) aracısına (*inter*) dönüşürüm. Sanki ben O'ymuşum gibi, sanki (sadece “Başkası olsaydım” değil) ben Başkası'ymışımcasına, her şeyi benim yapmam, pratikte her şeyi benim düzenlemem gerekir. Ona dünyayı sanki o ölmeyecekmiş, sanki benim için zaten ölmüş değilmişçesine vermem gerekir. Şimdi ben yetkisi olmayan bir yetkili olurum, istencim tüm istençten önce, anlamanın bu hiçliği (*rien*) önünde onun istenci olur. Bu Başka-için-Varlık, bu ölen-Başkası-için-Varlık, ölüm olarak gelmezden önce varlık olarak gelen yokluktur (*néant*). Tabi ki varlık anlamından (logostan) ayrılmaz, ama Başkası olarak Başka'nın ölümünde bizi imkansız bir başka anlam aramaya zorlayarak varlığı terk eden de anlamdır (dildir).

Bu Başka-için-varlık ontolojik fark açısından, eğer bu farkı yine de elde tutmak istiyorsak ve tutmamız gerekiyorsa, ne anlama gelebilir? Basitçe denebilir ki bir “kendiliğin” (*soi*)

⁵ *Ibid.*, s.35.

varlığa ait olması yalnız Başka sayesinde ve aracılığıyla, benim Başka olarak Başkası ile karşılaşmam yoluyla mümkün olur, yani (Heidegger’de olduğu gibi) Dasein’in [var]olanlar arasındaki yabancılaşması aracılığıyla değil, “kendiliğin” varlıkla olan bağı içinde, oluşturuca bir başkalık aracılığıyla. Yapısöküm ve akıl-mantık sorunumuz açısından bu Başka-için-Varlık’ı vurgulayan bir dünya etiği ne anlam ifade ederdi? Yapısökümün “Aynı’daki Başka” şeklindeki Levinasçı formülünde bulunan -da eki neyi anlamalar? Öyle düşünüyorum ki intra kelimesinin ontolojisinde inter kelimesini ve kökünü bulmak şaşırtıcı olmayacaktır. Peki şu sonuca varabilir miyiz: intra, Aynı’nın içselliği, iç/dış şeklindeki metafizik karşıtlık çerçevesinde metafizik kaderine bırakılmamalı ve bu sefer de bir arada-Varlık (Être-entre), arada-Oлма etiği için yapı söküme uğratılmalıdır? İnsanın içselliği ya da öznelliği, bu yolla, aynı ve Başka arasında olarak kavranmış olmayacak mıdır? Bendeki başkanın bu “aralığa”, ben, ben ve ben ile Başkası arasındaki bir “iki (si)-ara (sın)da” olarak parçalanmış olduğundan ihtiyacı vardır. Niçin? Belki de basitçe, insanlığın, öznelğin ve içselliğinden başkaca bir mantığa ihtiyacı olduğu olgusundan ötürü. Bu iki-arada[lık], tarihsel akıldan başka olarak Akıl olabilir mi? Her halükarda insanlar mevcut olmayan başkalarına, ölenlere ya da gelecek ileriki nesillere seslendiğinde, yabancılara, yabancılaşmış olanlara seslendiğinde, yetkisi olmayan yetkililer olurlar. İnsanlar dünyaya sahip değillerdir, dünyaya hiçbir zaman sahip olmayacaklardır, zaten dünya başkalarına vermek için varolur. Varlık/olmak olanlara, dünya olarak, arada-Varlık olarak insanlara başkaları olabilmeleri – başka olabilmeleri için bırakılmıştır. Aklın geleceği, bugünün akılsallıklarının başkaya-dönüşmesi açısından belki de bu arada-Varlıktır.

“Kendi ölümlerine doğru gitmiş olanların umutsuzluklarıyla çelişen” olası suç

Michael B. Smith

İngilizceden Çeviren: Özlem Önder

Giriş

Emmanuel Levinas'ın belli başlı felsefi çalışmalarına dair ikincil literatürün olmasına rağmen, bana öyle geliyor ki ayrı bir öneme sahip pek çok sayıdaki söyleşisi geniş ölçüde göz ardı edilmektedir. (Bu ihmalin bir istisnası, genel okuyucu için Levinas'a mükemmel bir giriş olan Etik ve Sonsuzluk (1981) adlı Philippe Nemo'yla olan söyleşidir.)

Bu durum, kendi betimleyici katkısını yansıtan bir çalışmalar bütününe geçmeyi tercih etmiş bir filozofun yansımali/düşünümsel (*reflective*) düşünme biçimini yansıtmadığından, söyleşilere şüpheyle bakan, onları önemsiz ve hatta bir argüman öne sürmede değersiz bulan felsefecilerin düşünme tarzlarına aykırı gibi durabilir. Genellikle daha kısa ve öz olan söyleşilerin diğer çalışmaların konumunu sağlamlaştırması gerektiğini kesinlikle ima etmemekle birlikte, Levinas'ın diyalog üzerinden iletişim kurmak istemiş olmasının da önemli olduğunu düşünüyorum. Özellikle son dönem söyleşilerine ayrı bir önem veriyorum zira bu söyleşiler bir “son söz”ün – dilerseniz buna ömür boyu süren derin düşüncenin özsel olanı da diyebiliriz- özetlenmesi girişimi türünden bir şeyler ifade ediyormuş gibi görünüyor bana. Ufak tefek değişikliklerle ama yine de hep aynı temalar üzerinde dönen bir öğretinin belirmesi söz konusu burada. Şu kişisel notu eklememe izin verin: Levinas'ın doğru düşünmesinin belirgin bir özelliğini kavramış olduğumdan emin olmamda bu söyleşilerin faydasını gördüm, çünkü her defasında farklı bir çerçeveden ve üsluptan aynı düşünceler tekrar tekrar ele alınmıştı. Diyelim, beş yıla yayılan söyleşilerde durum özellikle budur. Bu gibi durumlarda yeni bir kavramın ve onun müteakip dönüşümlerinin ortaya çıkması bile zaman zaman söz konusu olabilmektedir. Bunlar üzerinde çalışmanın kümülatif bir etkisi, bir dizi Abschattungen'lara (görünürlere) bırakılmak demektir, olası bir zihinsel manzaranın, bütünü kavramsal gerçekliğinin rahatlığıdır bu.

Burada üç söyleşiyi yaygın olarak kullanacağım: biri France Guwy ile olan bir söyleşi (1985), diğer ikisi ise bir sonraki yılda François Poiré ve Anne-catherine Benchelah ile yapılan söyleşiler (1986). Guwy ile olan söyleşiyi yakınlarda çevirdim. Bir Kavram Olmanın Ötesinde Din başlığıyla Hend de Vries'in editörlüğünde Fordham University Press tarafından bu yıl yayımlanan denemeler cildinde bulunabilir. Özgün adı L'asymétrie du visage olan söyleşi What No One Else Can Do in My Place adıyla yayımlandı (s. 297-310). Çok daha uzun olan ve İngilizceye Jill Robins ve diğerleri tarafından çevrilen Poiré'nin yapmış olduğu söyleşi ise 2001'de Stanford University Press'in yayımladığı Is It Righteous to Be başlıklı Emmanuel Levinas'ın söyleşilerinden oluşan derlemeye bulunabilir. Üçüncü söyleşi, Başkasının Yakınlığı ise İngilizcede Başkası ve Aşkınlığın 6. bölümünde bulunmaktadır. Tüm bu söyleşiler Levinas'ın 1995 yılındaki ölümünden yaklaşık 10 yıl

önce gerçekleşmiştir. Şimdi burada bu söyleşileri, “Guwy söyleşisi”, “Poirié söyleşisi” ve “Benchelah söyleşisi” olarak anacağım. Bu söyleşilerden çekip çıkaracağım ana temaları (1) bir ödül için beslenen umudun eleştirisi, (2) etik asimetrisinin dolaylı anlatımları ve (3) bir ödül için beslenen umut inançtan koparıldığında geride kalanlar olarak belirledim. Bu üç düşünceden yola çıkarak Poirié’nin söyleşisinden alıntılanan ve aslında biraz da kafa karıştırıcı bir ifade olan “kendi ölümlerine doğru gitmiş olanların umutsuzluklarıyla çelişen olası suç” benim buradaki temamı oluşturmaktadır. Bu söyleşilerin kaynaklarını çıkarttıktan sonra, onların dayandığı görüşlerin temelini keşfedebilmek adına dikkati Otherwise than Being’e (1974) çekeceğim. Son olarak da bir ek notta, Levinas’ın son büyük felsefi yapıtının metinsel nitelikleri ve yorumun süregiden “çözüm”ünün bir parçası olarak çeviri “problemi” hakkında bazı düşünceler öne süreceğim.

1. (Bir ödül için beslenen) umudun eleştirisi

Guwy söyleşisinden bir alıntı yapalım (Guwy, 303): “Üç teolojik erdem arasından- inanç, umut ve sevgi/aşk- umudun inançla uzlaşıp uzlaşmadığını merak ediyorum. Umudla fazlasıyla bağlantılı. Yahudi mesihçiliği de aynı şekilde bu umuda karışmış durumda.” Bazıları söz konusu bu üç teolojik erdem bu söyleşide hiçbir şekilde ele alınmamasına şaşırabilir.

Ne de olsa bu erdemler Yahudi İncilinde değil de Yeni Ahitte yer almaktadır (1 Korintliler, 13:13). Bunu esas mevzu olarak değil de gelip geçici olarak değerlendiriyorum. Levinas Hristiyan teolojisine oldukça aşınaydı ve hem Fransa hem de İsviçre’deki uluslararası konferanslarda Hristiyan teologlarıyla pek çok olumlu fikir değiş tokuşu yaşadı. Umud ya da ödül- bir ödül için beslenen umut- bağlamında Yahudi mesihçiliğine özel bir atıfta bulunması gerçeği, Levinas’ın herhangi bir dinsel geleneğin belirliliğinin ötesinde konuştüğünü gösterir.

Umutla fazlasıyla bağlantılı. O halde umut açıkça, iyi eylemler ya da (Yahudilikte) Mitzvot’un ya da buyrukların yerine getirilmesi sonucunda bir ödül beklentisi olarak anlaşılmaktadır. Söyleşinin son cümlesi de, Levinas’ın, ödül beklentisinin iyi bir eylemin iyiliğinin değerini düşürdüğü gibi bir mantıksal sonuç çıkarmadığını, ancak üstün bir felsefi içgörüyü öne sürdüğünü açıkça ortaya koyar. “Herhangi bir ödüle bel bağlamayanların aslında ödüle layık olanlar olması imkânsız değildir, ancak bu felsefenin ötesinde bir şeydir.”

Levinas niçin bu durumun “felsefenin ötesinde” olduğu noktasında ısrar ediyor olabilir? Mantıksal çıkarımların her çeşidinin ötesinde olabilir, fakat Levinas’ın çıkarsızlaşma/ çıkarsızlık (*disinterestedness*) üzerine felsefi öğretisiyle de uyumludur. Alıntılıdığımız cümle şöyle devam eder: “Ancak insanlararası ilişkiler üzerine yapılan çözümlemelerde vurgunun çıkarsızlaşma üzerine yapılması gerektiğini düşünüyorum.” Şimdi Levinas’ın çalışmalarına aşina olanlar (ki durumun böyle olması beni sevindiriyor) çıkarsızlık teriminin sıklığını ve önemini bilirler: *dis-inter-estedness* terimi, burada sözü geçen erdem aslında ontolojik olarak ontolojiden bir ayrılmayı/kopuşu işaret etmek adına terimin etimolojisini açığa çıkarmak için genellikle *dis-inter* ve *-esse* ayrı yazılmaktadır ki buna 1935’de Levinas felsefesinin ilk kişisel ifadesi olan *On Escape (De l’évasion)* Kaçış Üzerine’de değinilmiştir. Bu kopuş, yalnızca felsefenin bir dalı olarak ontolojiden kopuşu ifade etmez: Bu kopuş başkası olmayan, “özden öte olan” ya da dışarıya doğru olan olarak ifade edilen bir harekettir. Bu kopuş varlıktan- etige karşı olan kötücül ve düşman bir çevre olarak varlıktan bir kopuştur.

Levinasçı anlamda iyilik ya da iyilikseverlik kavramı hakkında bildiklerimiz, çıkarsızlık düşüncesini hem onaylar hem de örneklendirir. Burada bahsi geçen şey sistematik ya da önceden tasarlanmış bir çıkarsızlık değildir, nitekim bazı konularda, eylemin ya da iyi eylemlerin bir teorisinin sosyolojik kuralına başvurma noktasına değin hesaplamayı reddetmek anlamına da gelir aynı zamanda. Benchelah söyleşi Vassily Grossman'ın Yaşam ve Kader'inden hatırı sayılır ölçüde alıntı içermektedir. Levinas, Grossman'ın iyilik tanımına ya da başka türlü ifade etmek gerekirse, bu iyiliğin (*bonté*) bütün ideolojiden kaçtığını ve (Grossman'dan bir alıntıyla) "düşünmeksizin iyilik yapmak olarak tanımlandığına hayran kalmaktadır. Levinas şuna özen gösterir: "Neden düşünmeksizin? Çünkü bu öyle bir iyiliktir ki bütün sistemlerin, bütün dinlerin, bütün sosyal örgütlerin dışında kalmaktadır. Sebepsiz olarak böylesi bir iyilik sonsuzdur" Şimdi tekrar Grossman'a dönelim: "Bu iyilik çiy kadar güzel ve savunmasıdır."

İyiliğin bu tanımı Levinas'ı, onun zaman zaman değinmiş olduğu ahlaklılıkla (*le moralisme*) karşı bir konuma getirmektedir. *Otherwise than Being or Beyond Essence*'da (s.11) Levinas kategorik olarak "kimsenin istemli olarak iyi olmadığını", "benim onu (örneğin iyiliğin) seçmeden önce onun beni seçtiğini" ifade eder. Bu ifade muhtemelen diğer kaba gerçekle birlikte ele alınmalıdır: başkasından "kendinde arzulanamaz olan" olarak bahsedilmektedir (Guwy, 307); arzulanamaz olan, başkasının beni sınırladığı, gizil olarak planlarımı engellediği ya da zorlaştırdığı doğa düzeninin ve yaşama gücünün (*conatus essendi*) bakış açısını ifade eder. O halde Levinas'ın düşüncesini, herhangi bir faydacı ya da deontolojik veya iyiliğin psikolojik teorisiyle hatta Martin Buber'den ayrıştırılabilecek varoluşçu bir çeşitlemeyle kurmak boş bir girişim gibi görünmektedir. Belki Levinas'ta etiğin bir fenomenolojisinden söz edebiliriz, tabii fenomenolojinin meli/malı (*should*) kipini ya da *Einstellung*'u içermesi ve ışıktaki görünmeyen bir açığa çıkma olarak düşünülmesi kaydıyla.

Gerçekten de, Levinas'ın kendisinin de, Hollandalı filozof Theodor de Boer'in işaret etmiş olduğu gibi, fenomenoloji terimini, fenomen olmayan "başkası olmayan varlık"la bağlantılı olarak ele almış olmasının, Levinas'ın son dönem çalışmalarına olan uygunluğu tartışılabilir bir durumdur. Bunun, Levinas'ın Söylenmiş Olan olarak adlandırdığı şeyin sınırlarını zorlayan bir yöntem olduğunu ve yalnızca bir harita olarak Söz'ün, sadece bilinenin değil, bu durumda bilinebilenin de sınırını çekerek terra incognita'nın sınırlarını tanımlayabileceğini söyleyebilirim. Levinas bu durumu en güzel Of God Who comes to Mind'in önsözünde betimler. "Burada aranılan, anlamın (Tanrı sözcüğünün anlamının) imlediği hatta tüm fenomenlikten sıyrılabilirdiği ya da sıyrıldığı bir fenomenolojik somutluktur" Bu sıyrılma durumu, apofantik [ışıklayıcı] bir olumsuzlamaymış gibi sade olumsuz bir ifadeyle söylenmiş olamaz. Burada söz konusu olan, fenomenolojik koşulların tanımı, onların olumlu konjonktürünün ve somut "mise en scène"ninin soyutlama biçiminde söylenmiş olandır. (s.xi, değiştirilmiş çeviri)

Ödüle bel bağlamayanların aslında ödüle layık olmalarına dair Levinas'ın ifadesi ile şimdi değineceğimiz kılık değiştirme üzerinden sezgisel tanıma arasında bir benzerlik varmış gibi görünüyor bana. (1) Kılık değiştirmiş tanrılar Zeus ve Hermes olduklarını bilmeden kulübelerinde yabancılara ağırlayan yaşlı çift Philemon ve Baucis efsanesi (2) İbrahim ve Sarah'ın kılık değiştirmiş melekler olan üç yorgun gezgine gösterdikleri misafirperverlik, (3) Matta 25: 35 de ve diğerlerinde Tanrının yoksul ve muhtaç olarak görüldüğünü anlatan Levinas tarafından alıntılanan hikaye. Bu hikâyenin Levinas tarafından ortaya koyulan

fenomenolojik versiyonu Tanrının başkasının/yabancıнын yüzü (*le visage*) aracılığıyla bana hükmetmesi/yalvarmasıdır. Bahsi geçen bu kılık değiştirme durumları inancın saflığının, bir ödül için beslenen herhangi bir umuttan katışıksız olmasını göstermek için özel olarak tasarlanmış gibi gözükmektedir. Her üç örnekte de anlatılmak istenen kılık değiştirme ya da yanıltıcı bir dışsalılık altında gizlenen gerçek kimliğin tanınmasını sağlayan şaşırtıcı yetiye vurgu yapmaktan öte, etik bir keskin gözlülük türünden bir şeylere değinmektir. Levinas Matta'dan alıntılanan örneğin metaforik değil de aşai rabbani (*Eucharistic*) bir anlamda yorumlanması gerektiğini ifade eder. Yunanca konuşmayanların veya tuhaf (*outlandish*) davranışların “barbar” gibi olumsuz unvanlarla ve genel olarak yabancıların olumsuz bağlamda değerlendirilmelerinden yola çıkarak Levinas'ın, insanlığı (Levinasçı terminolojide insan için ahlaki bir amaçtır bu) olduğu kadar yabancıнын nazikçe karşılanmasını da doğada bir istisna olarak görmüş olduğunu ek olarak söyleyebiliriz.

Umut ve inanç arasındaki bağ konusuna dönmek gerekirse, bu sefer bu bölümün başında alıntılanan pasajın girişinde yer alan üç cümleyi de katarak yine Guwy söyleşisinden bir alıntı yapıyorum. “Auschwitz'den sonra Tanrının haklılaştırılması söz konusu değildir. Eğer hala bir inanç varsa ortada, o teodiseden, bizim Tanrıyı savunma yetimizden arınmış olandır, bunun umut içermeyen bir etik olduğunu, vaazsız bir etik olduğunu kolay olmasa da söylüyorum. Üç erdem arasından- inanç, umut ve sevgi/aşk- umudun inançla uzlaşıp uzlaşmadığını merak ediyorum. Umut fazlasıyla ödülle bağlantılı. Yahudi mesihçiliği de aynı şekilde bu umudun içerisinde yer alır.” (Guwy, 302-3)

Bu sözler gerçekten de kendilerini apaçık belli ediyor, yine de bağlantılara değinelim. Bir olay, soykırım (Levinas Auschwitz'i, soykırımı (holocaust, Shoah) sembolize etmek için kullanır) insana karşı Tanrıyı savunma yollarını sürdürme olanağını yok etmiştir. İkinci cümlede, “teodiseden arınmış bir inanç”tan “umut içermeyen bir etik”e doğru hareket vardır. Bir yanda inanç ve etik arasında, diğer yanda teodise ve umut arasında ima edilen eşdeğerliğe dikkat. Aslında Levinas için inanç etik eylemler tarafından oluşturulur. Bu etik eylemler artık, ertelenen bir ödül için ödenen peşinatlar veya tanrı tarafından ölçülen bir karşılıklık olarak düşünülemez.

Soykırımı dair yapılmış dolaylı bir göndermenin Benchelah söyleşisinden yapılan şu alıntıda fark edilmesi zor değil: “Tarihte iyinin vaatler olmaksızın sevilmesi gerektiği bir döneme mi giriyoruz? Belki de tüm vaazların sonuna geldik. Su götürmez tek değer sanki kutsallık olduğu, bir ödül için tek doğrunun birini beklememek olduğu bir zamanın, zafersiz bir İncanın yeni bir biçiminin arifesinde duruyor olamaz mıyız? (Başkalık ve Aşkınlık, 109)

Daha önce de değinmiş olduğum, bu döneme ait başka bir söyleşi olan Etik ve Sonsuzluk'ta (1981) kesinlikle ihtiyaç duymadan layık olma temasının başka bir çeşidi söz konusudur. Dinin tesellileri hakkında konuşurken Levinas şunları söyler: “Kehanet ve etik dinin tesellilerini dışlamaz, yine de tekrar ediyorum: belki de bu teselliler olmadan yoluna devam edemeyen bir insanlık bu tesellilere layık değildir” (Etik ve Sonsuzluk, 118, değiştirilmiş çeviri).

Ancak şimdi sıra önceki aşamaları bir araya getirmeye ve bunlara bir sorun eklemeye geldi. Levinas, bahsi geçen üç söyleşide de, söz konusu inancın vaazla bir ilgisi olmadığını söyler. “umut içermeyen bir etik üzerine vaaz verilemez” (Guwy, 302) “Belki de vaaz döneminin sonuna geldik” (Benchelah, 109), “inancın başlangıcı hiçbir şekilde vaat değildir ve inanç birinin üzerine vaaz verebileceği bir şey de değildir zira bu konu hakkında

vaaz zordur, yani birisine bir vaat vermeden tavsiyelerde bulunmak zor bir şeydir. Ancak bir kişi kendi kendisine vaaz verebilir, bir kişi kendi başına soruyu sorabilir: bunu her zaman onaylamayı başardığımı söylemiyorum. Simetri ve simetrisizlik hakkında söylediklerimi burada hatırlamak zorunludur: tanrıyı inkâr etmeden Auschwitz'e tahammül edebilmek; kişinin kendisine bunu sorabilmesine belki de izin verilebilir. Ancak belki ayrıca kendi ölümlerine doğru gidenlerin umutsuzluklarıyla çelişen bir suç da söz konusu olabilir. Kişinin kendisine dahi vaatlerden arınmış bir din hakkında konuşabilmesine izin verip vermemek düşündürücü." (Poirié, 78)

Böylelikle metnin kendisinde, Levinas'ın düşüncesinin daha ileriye, daha önceden kurmuş olduğu öncüllerin ötesine geçtiği ana geldik. Levinas, asimetri ilkesinin tıpkı Ben-Sen ilişkisine uygulandığı gibi, yalnızca kendime sorabileceğim bir soruyu başkası hakkında sormanın niçin bir suç olduğu ve tanrıyı inkar etmeksizin nasıl Auschwitz'e tahammül edebilmek için neden kendimi zorunlu tuttuğum noktasına da uygulandığını açıkladı. Ama sonra aynı yolda ilerlerken yeni bir düşünce ortaya atılır. Belki de birisinin kendisinden bunu istemesine izin vardır. Bu "belki"nin dışında, daha ileri bir düşünce belirmek üzeredir ki bu da asimetri ilkesini aşar görünmektedir. Aslında Levinas belki de burada başka bir şey olduğunu öne sürer. Belki de (Tanrıyı inkar etmeksizin Auschwitz'e tahammül etmenin) kendi ölümlerine doğru gidenlerin umutsuzluklarıyla çelişmede bir suç söz konusu olabilir. Umutsuzluklarıyla çelişirler, çünkü Tanrıyı inkar etmeden Auschwitz'e tahammül edebilmede, biz kendimizi başkasının umutsuzluğuna kapatırız.

İşte bu "pişmanlık" ikinci düşüncedir. Başkasını ölüme terk eden, bundan sorumlu olan benin ayıplanması, suçlanmasıdır. (bkz Etik ve Sonsuzluk, s.118-119; Levinas: "Başkasına duyulan sorumluluğun, nihai çözümlemede başkasının ölümünden de sorumlu olduğunu düşünüyorum.") burada, yardımı dokunması açısından "From the One to the Other: Transcendence in Time'dan (1983) bir parçaya bakalım. Bu parça İngilizcede *Entre-Nous*'da yer almaktadır, s.148).

Yüz, "başkasının ölümüne kayıtsız kalmamam için, başkasını yalnız ölüme terk etmemem için bana işaret edilen bir emirdir. Bu ise, başkasının yaşamına sorumlu olabilmek veya bu ölümün suç ortağı olma riskini üzerine almak demektir." Bu emir, "başkasını, kendi ölümünün yalnızlığıyla başbaşa bırakmamak" demektir (*Entre-Nous*, 146). İşte bu durum olası bir suçtur. Bu noktada Poirié söyleşisine geri dönelim: "birisine kendisine dahi vaatlerden arınmış bir dinin izin verilebilir olduğunu düşünebilir." Vaatler olmaksızın bir din, hayalkırıklığına uğratmayan bir inanç inşa edebilir, çünkü umuttan uzak durduğu için, oluşabilecek elverişsiz sonuçları önceden hesaptan düşürmüştür. Bu Stoik öğretinin bir ögesidir; kontrol edemediğim şeyden kendimi uzak tutmam, böylelikle de acı çekmemi en aza indirmem ve bu felsefi/teolojik alan tarafından korunmayan inançlıların kaderinden kendimi kurtarmam söz konusudur.

Bu, benim sorumluluğumun hiçbir sınırı olmadığı, başkasının her zaman benden önce geldiği ve benden üstün tutulduğu ve bir tane başkası: kıyaslanamaz sen olduğu Ben-Sen dünyasının labirentine olan ana girişlerden bir tanesidir. Levinas felsefesinin açık bir biçimde, üçüncü kişinin dahil olduğu dünyayı ayrı tutmasına rağmen, genel anlamda felsefe, öyle görünüyor ki, bir Ben-Sen alanı kavramını reddetmek zorundadır. Bunun nedeni de, "devralınan felsefe"nin önermelerinin, üçüncü kişinin alanını da kendi hakiki-değerinde belirleme zorunluluğudur. Levinas, takdire değer bir şekilde, eşitlik kavramını, düz

çizgisellikte, etik bir kavram olan adaletten türetmenin nasıl mümkün olduğunu gösterir. Ben-Sen alanı adaletten kaynaklanmamakla birlikte sevgiden/aşktan ya da merhametten, rahim anlamına gelen “reheem” sözcüğünden türeyen “rahamim”den kaynaklanır. Ben-Sen, muhtemelen insanlığın rahimidir. Ancak, felsefenin dilinin Grekçe olduğunu söylemek, en azından evrensellik girişiminde öncelikli olarak herkese söz söyleyebilen bir dil olduğu anlamına gelir. Evrensellik bir takastır (*trade off*): yaşam için sıcaklık (*warmth*). Bu metaforu, 1975 yılında Roger Burggraeve’nin felsefi ve Judeo-Talmudik metinleri arasındaki farkı sorusuna cevap veren Levinas’ın kendisinden ödünç aldım. “Fark tutumdadır. Yahudi yazılarında taşınan “sıcaklık” felsefede “ışık tarafından” taşınmalıdır.” (Burggraeve, Emmanuel Levinas Et La Socialité De L’Argent Peeters, 1997, 98)

Ben-Sen alanına (Levinas’tan ziyade Buber’in çalışmasını daha güçlü bir biçimde anımsatmasına rağmen, bu terimi yalnızca elverişlilik adına kullanıyorum) geleneksel felsefenin zor yaklaştığını söylemeye çalıştım ve (Levinas’tan sonra) “gerçek” dünyaya yeniden katılabilmek için üçüncü kişinin ya da üçüncü katılımcının tamamlanması gerektiğini ifade ettim. Ancak şimdi, yalnızca ikimizin yer aldığı dünyaya daha sistematik bir bakış açısı gerekmektedir. Bunu yapabilmek için de düşüncelerimizi, Levinas’ın felsefe için doğasında düşman çevrenin dinamiklerini verebilmek adına özel olarak kullandığı felsefi ifade olan asimetri etrafında düzenlememiz gerekiyor.

2. Asimetri

Etik düşüncenin ana ögesi adalettir. Adaletin ideal durumunun kısas yasalarındaki (dolayısıyla da ölç durumundaki) en eski ifadeleri, karşılıklılığa ve temelde yatan bir eşitliğe dayanıyordu. Bu türden eşitlik hakları ya da yasa öncesi eşitlik, Batı dünyasının sosyo-politik hareket ettiricisi olmuştur. İnsanlararası ilişkilerde de simetriyi içermektedir. Walt Whitman 1881’de Tanrı Tarafından (By God) diye haykırmıştır: “Aynı şartlarda karşılığı olmadığı sürece hiçbir şeyi kabul etmeyeceğim” (Song of Myself 24). Levinas çözümlemelerindeki hevesli desteğim hakkında şartlarını belirtirken felsefe öğretmenim Fred Olafson’un “Ben eşitlik adamıyım” dediğini hatırlıyorum. İnsan ilişkilerinde fundamental/kökten bir asimetrisinin uygun olmadığı açıktı. Belki de sorunun içerisine dalmamı sağlamak için bu bağlamda onun şüpheciliği söz konusuydu. Levinas, “eşitlik adamı olmayan” insanın haklarının önemi hakkında nasıl bu kadar ikna edici olabildiği?

İlk baskısı 1947’de yayımlanan Levinas’ın erken dönem çalışması *Existence and Existents*’ın sonlarında ilk defa asimetri vurgusu yapılmıştır. Önemli farklılıklar olmasına rağmen, asimetrisinin bu ilk versiyonu, burada bahsettiğimiz üç söyleşide de yer alan bir şeyi müjdeler. Belirgin ve açık bir yakınlık taşımaktadır, bu arada da “uzaklığı yükseklığe çeken” “öznelarası alanın eğrilmesi” söz konusudur. Terimin bu erken kullanımı, Levinas’ın, bütünlüğün, birinin kendi Ben-Sen alanında- ki bu özgün olandır, diğeriyle yüz yüze gelmesi olarak değil de yan-yanalılık olduğu Heideggerci “biz” ya da “Miteinander” kavramına karşıt olduğu döneme denk gelir. “Herhangi bir aracı, arabulucu olmaksızın korku dolu bir yüz-yüze gelme durumudur bu ilişki. Burada kişilerarası durum, iki yer değiştirilebilir terimin kendinde kayıtsız ve karşılıklı ilişkisi değildir. Başkası olarak başkası sadece bir alter egodan oluşmaz. O, ben olmayandır: o, benim güçlü olduğum yerde güçsüz olan; yoksul olan, “dul ve yetim olandır.” ‘Hayırseverlik evde başlar’ ifadesindeki tek seslilik kadar ikiyüzlü bir şey

yoktur. Ya da yine, Başkası yabancı olan, düşman ve güçlü olandır. Burada özsel olan onun bu niteliklere başkalığının erdeminden ötürü sahip olmasıdır. Öznelerarası alan özsel olarak asimetriktr” (Existence and Existens, 98, düzeltilmiş çeviri).

Böylelikle, buraya kadar, bu asimetri, daha sonraki kullanımlarından çok farklı bir özellik taşımamaktadır, yine de, Kitab-ı Mukaddes’te geçen “dul ve yetim” ifadesinin bu erken dönem çalışmada henüz yer almadığını, bu ifadenin felsefi olmayan bir esin olduğunu belirtmekte fayda var. Ancak pasajın ilerleyen bölümlerinde, Eros kavramı karşımıza çıkar ve pasaj şöyle son bulur: “Asimetrik öznelerarasılık, bir yanda öznenin özne olarak yapısını korurken, kaçınılmaz olarak kendisine dönme olanağına, doğurgan olma olanağına ve bir oğla sahip olma (daha sonra inceleyeceğimiz şeyi önceden görmek adına) olanağının olduğu aşkınlığın yeridir. (Existence and Esistens, 100) Levinas, Existence ve Existens’den en az bir yıl kadar önce yayımlanan kısa çalışması Time and the Other’da, babalığı felsefi bir kategori görece kadar ileri gitmiştir. Bu konuyu burada sürdüremeyiz, ama Totality and Infinity’de, Eros, doğurganlık, evlatlık ve kardeşlik temalarının (bildiğim kadarıyla son büyük eseri Otherwise than Being’de (1974) bu temalar yeniden işlenmiyor) oldukça yaygın ölçüde geliştirildiği motifin önemli bir yere sahip olduğunu da söylemek gerekir. Levinas 1982’de (Entre-Nous’da yer alan Felsefe, Adalet ve Sevgi söyleşisi) şunları söyler: “Başkalığın kadınlıkla başladığını düşünürdüm. Bu aslında çok tuhaf bir başkalıktır: kadın erkeğin ne tersidir ne de karşıtıdır ne de diğer farkları gibidir” (Entre Nous, 113)

Ben-Sen öznelerarasılığının asimetrisi, Levinas’ın Martin Buber’deki Ben-Sen ilişkisinin karşılıklılığı eleştirisini yansıtır. Benchelah söyleşisinde Levinas, itirazının nedenini dile getirir: “Gönderme yaptığım başkası- neticede benim ilişkide durduğum zayıf olan kişi değil midir? Söz gelimi, cömertliğin hemen karşılıklı olarak söz konusu olmadığı bir durumda başkasına karşı cömerttim. Buber’in, Ben-O ilişkisine bağlı Ben-Sen ilişkisine vurgu yapan ilk düşünürlerden biri olmasına rağmen, bu karşılıklılık ilkesi beni rahatsız ediyor, zira bir karşılık umudu taşıyarak kişinin cömert olduğu anda, ilişki cömertlik içermekten uzaklaşır, bir ticari ilişkiye, iyi davranışların değiş tokuşuna dönüşür.” (Alterity and Transcendence, 100-101)

Ancak Ben-Sen dünyasının tanımı çok daha zor bir hale gelmektedir ve sözcükler takıntı, kuşatma, düşmanlığa doğru kaydıkcı da, bir anlamda daha az çekilir olmaktadır. Başkasına karşı olan sorumluluğum, bireyselliğimin ilkesidir. Muhtemelen en sık yaptığı alıntıda Levinas, Dostoyevsky’nin dilini uyarlar: “Her şeye ve herkese karşı suçluyuz, ve ben diğer herkesten daha çok suçluyum” (Guwy, 304) bu neredeyse dayanılmaz olan yükü hafifleten şey bir üçüncüdür. Bu üçüncü, elbette başkasının başkasıdır, üçüncü şahsa gönderme yaptıklarımızın hepsidir. Eğer Ben-Sen alanı, merhamet ve sevginin kalkanı altındaysa, bu üçüncü kişi dünyası da adalet kalkanının altındadır. Merhamet adaleti körüklerken, adalet benim sonsuz olanımı, benim başkasına olan “nedensiz” sorumluluğumu sınırlar.

Levinas’ın bakış açısının gelişiminden, Ben-Sen dünyasının kökensel olduğunu açık bir şekilde görürüz. Adaleti motive eden, adaletin amacının ve anlamının adil olma çabası olduğunu veren şey sevgidir o halde. Ancak Ben-Sen ikili ilişkisinin ötesine geçerken sevgi nasıl sağlanabilir? Ancakve ancak üçüncü şahıslar arasındaki ilişkiyi düzenleyen kurumlar ve yasalar ortaya koyarak. (Böylesi bir düzenleme, ben ve benim başkam arasındaki ilişki için gerekli değildir, zira hiçbir suç işlemesem de sorumlu olan her zaman benim) Ancak şimdi, Tanrının lütfu sayesinde, tabiri caizse bazı haklara sahibim ve yasanın koruması altına

girebilirim. Çözümlemenin amacı doğrultusunda, bu iki “alan” ın farklılaştırılmasına rağmen (bunu hem ben hem Levinas söylüyor) iki alan, hiçbir zaman gerçek anlamda birbirinden ayrı var olmamıştır.

Bununla birlikte Levinas’ın alanlarını daha ileriye götürmek istiyorum. Sosyo-tarihsel bir bakış açısından, inanıyorum ki dinsel kurumların belli başlı özellikleri, eğer onları Ben-Sen alanının uzantıları olarak düşünürsek daha iyi kavranabilir. Bu bize, zaman zaman bütün olarak toplumun standartlarından geri kalan dinsel gruplar içerisindeki etik eylemlerin durumlarını anlamlandırmamıza yardımcı olur. Bazı durumlarda, dinsel kurumların değişime ayak diremesi yeterli bir açıklama olabilir, ancak kapalı doğalarından dolayı böylesi kurumların, sevginin ve affediciliğin adaletin önüne geçebileceği Ben-Sen türünden davranışa bir üstünlük sağlayacağından şüpheliyim. Yine de böylesi kurumlar etigin daha üst düzeyini dışa vururlar, Levinasçı çözümlemede, tıpkı üçüncü şahsın ya da “nesnel” adaletin Ben-Sen dünyasının aşırılıklarını sınırlaması ve düzeltmesi gerektiği gibi, bu kurumların dışında daha güvenilir olan bir adalet ilkesine dayanan bir yasalar düzeni tarafından bazı zamanlarda düzeltilmeleri ve etik uygulamalarının da düzenlenmesi gerekir

Levinas’taki asimetrik öznelarasılığın önceki yorumlaması, başkasına “vaaz vermenin” olanaksızlığını açıklığa kavuşturmak için gerekliydi. Başkası, ben olmayan her şeydir. Konumumuz başka türlü olamaz. Fakat bu, benim başkasından bir şey ya da “vaaz” talep etmemdeki tek engel değildir: soykırım sonrası dünyada, vaaz verebileceğim şey, vaatler olmaksızın inançtır, ki umut söz konusu olmadığı için de vaaz vermek zordur. Ancak iyi davranışlar için vaat edilen ödüller, hem Yahudilikte hem Hristiyanlıkta inancı oluşturmada önemli rollere sahiptir. Geriye ne kalmaktadır?

3. Bir Ödül için Beslenen Umut İnançtan Sıyrıldığında Geriye Ne Kalır?

Tanrının insana görünmesi ya da insanın aklına gelmesinin izlerini sürerken Levinas, iyiliğe Tanrı üzerinden ulaşmadığımızı, iyilik üzerinden Tanrıya ulaştığımızı keşfeder. Guwy söyleşisinde, “Bana önemli görünen şey, Tanrıdan yola çıkarak iyiliğe ulaşmak yerine, iyilikten yola çıkarak insanın Tanrıya doğru yol alabileceğidir. İyilik içinde olmamın, dogmaların tavsiyelerinin altında yer alan bir iyilikten çok daha önemli olduğu bir gerçektir.” İyiliğin/iyilikseverliğin, teoloji üzerine olan bu önceliği Levinas’ı yorumlayan Guwy tarafından pekiştirilmiştir. “Dinin tesellisine ve mesihçi vaatlere layık olan tek insanlık, bu vaatler olmaksızın yola devam edebilen bir insanlıktır” (Guwy, 309). Böylelikle, yeniden Tanrıyı önceleyen iyilik kavramına ve çıkarsız olan- karşılığında hiçbir şey beklemeyen bir inancın saflığına geri dönmüş bulunuyoruz. Ontolojik bir bakış açısından, inancın umuttan koparılışı, inancı saflaştırmaktadır çünkü umut (ya da en azından burada bizim bahsettiğimiz türden bir umut, örneğin bir ödül için beslenen umut) varlığını tuzağına düşmüştür.

Peki ya ödül bu dünyada (varlığın dünyasında) ödül olarak değil de öteki dünyada düşünülüyorsa? Ödül kavramının yapısını düşünelim. Tıpkı ücretlerin hizmetlerden sonra verilmesi gibi, ödül de ödülü hak eden bir eylemi takip edecektir. Ödül vaatlerinin vaat edilen bir öteki dünyada olması durumundaki gibi, bu ikisi arasındaki zamansal geçiş oldukça uzun olabilirken, yapı aynı kalmakta ve Max Weber’in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruh’unda da göstermiş olduğu gibi, gelecek kullanımı için biriken kapitalle ilgili olarak geciken ikramiye durumundan da öz olarak farklı değildir. İşçinin maaşının hafta sonuna ya da ay sonuna yatacağına dair olan inancının, yakın zamanda varlığın varoluşunun devam edeceğine dair olan olası inanca dayandığı tartışılabilir, ancak bu inanç inanç olmaktan

uzaktır, bununla birlikte öteki dünyaya olan inanç, gündelik yaşantıyı gerçek anlamda inancı oluşturan bir seviyeye yükseltmektedir. Ancak bir şey karşılığında olma (*quid pro quo*) yapısı, zamansal (ya da zamansal bir?) önemler tarafından değiştirilmeden kalmaktadır. Böylelikle kafa karıştırıcı bir sonuca varıyoruz. Bu saflaştırılmış inanç (somut bir umuttan dolayı belirsizliği giderilmiş inanç), hesapların sonunda kapanacağı öteki bir dünyaya inanmamak öncülüne dayanır. O halde iyi eylemler, karşılıklı olmama anlamında, gerçek anlamda sebepsiz olacaktır. Pedagojide şekerle ödüllendirmek her ne kadar yararlı olsa da, yetişkinlerin dininde, ki Levinas bunu Yahudilik olarak adlandırır, böylesi bir motivasyon olmadan da yapabilmek zorunludur.

Geriye ne kalır sorusu bu kadar değildir. Az önce görmüş olduğumuz gibi, iyilik Tanrıya götürür (ya da götürebilir), ancak her durumda bu önsöz niteliğindeki belirti olmasa da bir önceliklidir. Böylece Levinas için inanç kesinkes Tanrıda değil, iyilikte ya da etiktedir.

Dahası, Hıristiyanlıkta ve Yahudilikte inancın rolünün farklı olduğu genel olarak kabul görmektedir. İsa'ya duyulan inanç bir Hıristiyan olmak için hem gerekli hem de yeterlidir. Bu durum çok iyi bilinen tarihsel nedenlere dayanmaktadır. Yahudilerin, üstten belirlenen bir grup olmalarına rağmen, Hıristiyanlar tek başına, ortak bir itiraf etrafında birleşiyorlardı. Yahudiler arasındaki inancı sözel olarak daha az dile getirmeyi örneklemek adına, Levinas, yaşamının son yıllarında Fransız radyosunda konuşan Hannah Arendt'le ilgili şu anekdotu aktarır: “Doğduğu Königsberg’de henüz bir çocukken, bir gün dini öğreten hahama şunları söyler: ‘biliyorsunuz, ben inancımı kaybettim’. Ve Haham cevap verir: ‘Senden inanç bekleyen kim/Sana soran oldu mu?’ Bu yanıt oldukça tipik. Önemli olan ‘yapmak’, ‘inanç’ değil. Yapmak, elbette ahlaki davranış anlamına gelmekle birlikte ritüelin yerine getirilmesi de demek. Dahası inanmak ve yapmak iki ayrı şey midir? İnanmak ne demektir? İnanç neden oluşur? Sözlerden mi, fikirlerden mi? Ya da kanaatlerden mi? Neyle inanıyoruz? Tüm bedenimizle! Tüm kemiklerimle (Psalm 35:10)! Hahamın demek istediği suydur: İyi olanı yapmak, inanmak ediminin kendisidir’ (In the Time of the Nations, 164; Continuum ed, 148)

Bundan başka Levinas, inancın dilini geleneksel felsefenin de olması gerektiği gibi, bir varlık söyleminde belirlenmesi gerektiğini ileri sürer. Of God Who Comes to Mind’deki şimdi alıntılacağımız pasajda Levinas varlığın alanının (ya da Levinas’ın öz ya da varlığın jesti, varlık olarak varlık dediği şey) kısıtlanmasına karşı olduğunu belirtir: “Varlık ve varolanlar terimlerinin ötesine geçmekle, kanaat ya da inanç söylemine illa da düşmek gerekmez. Aslında mantığın dışında kalarak ya da orada olmak isteyerek, inanç ve kanaat varlığın dilini konuşur. İnanç kanaati kadar hiçbir şey ontolojiye bu kadar az ters düşmez. Birinin kendisine, ne ontoloji ne de inanç olan mantıksal bir söylemde Tanrının dile getirilip getirilemeyeceğini sorması, ki burada bunu yapmaya çalışıyoruz, Yehuda Halevy tarafından kurulan ve Pascal tarafından devralınan resmi karşıtlığa, bir yanda inançta felsefe olmaksızın yakaran İbrahim, İshak ve Yakup’un Tanrısı diğer yanda filozofların tanrıları arasındaki karşıtlığa, kesinlikle şüphayle bakmak demektir. Bu karşıtlığın bir alternatif oluşturduğuna şüphayle bakmaktır bu. (Of God Who Comes To Mind, s.57)

Levinas’ın yalnızca ontolojiye gömülü inancın dilini aşmayı dilemez: İnancın nesnesi olarak Tanrı varlığın ögesinden ayrılmalıdır. Otherwise Than Being’in son parçasına ve onun “sahnenin arkasında ikamet eden belli bir tanrının ölümü”nün imasına bakın. “Les arrière-mondes”, Nietzsche’nin “Hinterwelten”inin standart Fransızca çevirisidir.

Buradaki gönderme, filozof tarafından ifade edilen tanrının ölümüdür. Tanrıdan geriye kalan nedir? “rehinenin yerine geçmesi izi keşfeder, her zaman geçmiş olanı, her zaman “o” olanı, hiçbir şekilde şimdiye girmeyeni, varolanları işaret eden isimleri ya da özsel yankıları artık konumlandırılamayan fiilleri, ancak bir ismi taşıyabilen mühürle işaretleyen adıl olarak dile getirilemeyen yazıtı”. İz, aşkınlığın izidir, burada Başka ortaya çıkar. Levinas felsefesinde, Başkasının yüzünün rolünü önceden dile getirmiş ve Tanrıya yönelik soruların cevaplanmadan, başkasının yüzüne gönderildiğini de ifade etmiştir.

Bir kaynağa dönermişçesine etiğe dönüş, felsefenin meşru oğlu, şüphecilüğün etrafında olmaktadır. Levinas’ın şüphecilikte bulduğu şey, farklı-zamanlılığın gizidir- yani, varlık içerisinde elde edilen gerekliliğin ötesinde: eşzamanlılık, hakikatin eş-anlılığını aşan yeni bir hakikatin kesinlikle gerekli bir yönüdür.

Levinas, şüpheciliği üslubunun yeni tarzı olarak belirlerken tam olarak ne demek istiyor olabilir? Çürütmek adına çürütme ilkesine sahip şüpheciliğin olumlu yönünü kast ediyor. Bunun paradigmatik biçimi “Hakikat yoktur” önermesidir ki bu önermenin kendisi bir hakikat olarak öne sürülür. Bu kendi etrafında dönüşler ya da benzer çelişkiler, anlamın ve varlığın üst üste geldiği ya da bir artık olmaksızın denk geldiği bir dünyada bir arada var olamazlar. Otherwise than Being’in birinci bölümündeki beşinci notu düşünelim: “Klasik mantığın ötesine geçen anlamlar kendilerini klasik mantıkta bulurlar, keşke klasik mantığa ters düştüklerinde anlamın kesin anlatımı tarafından olsaydı. Bu gönderme daha özenli bir mantıkla birlikte düşünüldüğünde, bu bağlamda anlatım daha kesin olacaktır, Varlığın düşünülmesindeki tüm düşüncelerin ikinci derecede önemli olduğu miti, muhtemelen tutarlılığın açığa çıkan işlevine dayanır, bunun kanun hükmünde karakterini klasik mantık öne sürer ve anlamla varlık arasındaki ayrımla ölçülür.” (Otherwise than Being, 187, vurgu bana ait)

Böylelikle, Aydınlanmanın hareket ettiricisi ve kurumsallaştırılan geleneksel inancın öcüsü olan şüphecilik, bazı yerlerde Levinas’ın müttefiki haline gelir. Daha açık konuşmak gerekirse, şüpheciliğin kendisi değil de, Levinas’ın çalışmalarının ilkesi olarak ele aldığı farklı-zamanlılıktır söz konusu olan. Farklı-zamanlılık, tüm zamanların olası mevcudiyetinde teorik olarak olası korelasyonların reddidir, farklı-zamanlılık hiçbir zaman şimdi olmayan bir geçmiş karakterize eder ve söylenmiş olanın geri alınmasını, her ikisi de birinin diğerini geçersiz kılması olmaksızın kalır, Talmud’da çatışan fikirlerin korunmasının hatırlanması yoluyla, “pişmanlığı” savunur.

Levinas’ın köken-öncesi olanın (*pre-original*) aradığı/yarattığı şey, anarşik olan, Otherwise than Being’in etik-önceliğidir, ki bu açıkça Batı felsefesinin ‘dır’ı (*is*) ve ‘meli/malı’yı’ (*ought*) iki kola ayırmasından önce gelmektedir. Levinas’ta ‘meli/malı’nın önceliğinden bahsetmek- ancak Levinas’ın ifade etmeye çalıştığı etik biliyoruz ki gerçekten esastan önce olanın etrafını ve Levinas’ın hem etiği hem de ontolojinin dışını kurmaz- kısıktıcı ve bir noktaya kadar da şüphesiz doğrudur.

Asılsız suçun motifi, söz gelimi Eyüp’ün kitabının önemi hakkındaki bir tartışma üzerinden aranılmaktadır. Eyüp’ün hatası, yanlış teselli eden kimselerle arkadaşlarıyla paylaştığı, acı çekmesine neden olan (unutmuş olduğu) yanlış bir şey yapmış olduğu düşüncesiydi. Hatası, dünyanın başlangıcından beri orada olduğunu varsayıyor olmasıydı. Eyüp, “kendi tasarılarından çıkmayan bir dünyaya geç gelen bir öznenin öznelliğidir” (Otherwise than Being, 122). Bu aşamada, Başkanın yakınlığı, Başkanın yalın bir eşlik etmesinde ikincil

öneme sahip, bir kimsenin kullandığı kanaatler veya maksimler türünden paylar üstlenir. Başkanın ölüm-bağının “umutsuzlukla çelişmesi” ifadesi, Otherwise Than Being’de açığa çıkarılan dünyaya götürür bizi, bu dünya özgürlüğü, dolayısıyla da geleneksel biçimiyle olduğu gibi, sorumluluğu özgürlüğe dayandırarak ayrıntılandırıran etiğin alanını önceler.

Ek Not

Poirié söyleşisinde başlangıçta kafa karıştırıcı olan “umutsuzlukla çelişmek” ifadesinden felsefi bir anı düşüş yaşadık. Bu nihai olarak bize, pre-thetic (kurma-öncesi) bir dünyayı ve hatta bir şekilde Levinas’ın *Otherwise than Being*’de tanımladığı şeyi çağrıştırmıştır. Bu dünya felsefi olarak öyle acayıptır ki, verilecek ilk sağlıklı felsefi tepki ona saldırmak olacaktır. Ancak Levinasçı anlamdaki bir felsefeye yönelik bir saldırı, - örneğin başarısı bir “anlatılamaz olana yönelik boşboğazlık” olan ödeve karşı ihanet - başarıyla gerçekleştirilebilir mi? Batı felsefesinin pek çok öğretisi, bunları soru konusu etmiştir ki bunları da hesaba katmamak, kulaklarımızı tıkayıp bağırarak anlamına gelir. Xavier Tilliette’in de ortaya koymuş olduğu gibi: “Levinas nerededir? O hem manzaranın kendisi hem de ikamet edendir”. Bir başka ucta ise, hiçbir soru ortaya çıkarmadan, kişisel araştırmalarımızda uzatmalarla baş başa bırakılıp, bize çok yabancı olan kavramların dünyasına pasif olarak girme riski vardır.

Totality ve Infinity’nin çevirisi her ne kadar çevirmene türlü zorluklar yaşattıysa da, Al Lingis güvenilir ve doğru bir İngilizce çeviri ortaya koymuştur. Aynı zamanda, çok daha güç bir metin olan *Otherwise than Being*’in tam anlamıyla işlevsel felsefi bir çevirisini de sağlamıştır, böylelikle de Levinas bursuna paha biçilemez bir hizmet sunmuştur. Ancak, varlıktan başka türünün ifade edilmesi sorununu ele alan ikinci çalışma, felsefi bir çalışmaya olduğu kadar ebedi bir çalışmadır da. Örneğin şu alıntıyı yapalım: “Varlıktan başka türlü. Buradaki sorun varlık içerisinde, hüküm süren bir kaderin patlamasının telaffuzudur, varlığın parçalarında ve tarzlarında- çeşitliliklerine rağmen- birbirlerine ait olan, yani aynı düzenden kaçmayan, Düzenden kaçmayan, sanki iplikler Kaderleri tarafından geçiliyormuşçasına birbirlerine yeniden bağlanmaktadır” (*Otherwise than Being*, 8) Lingis’in çevirisini, mecazi dilin dinamikliğini göstermek için büyük ölçüde değiştirdim, soyutlamaların dramatizasyonu dümdüz olmamakla birlikte genel anlamda felsefi metinlerde olduğu gibi iyi durmaktadır da. Bu bir süsleme değil, mimarlıkla ilgili bir sorudur. Cümle yapısı, alt cümlecikler üzerinde durulmadan oturtulmuştur. Burada görülen ifadeler cesurca, sıklıkla da cümle parçaları ya da aralarındaki bağın sabitlenmeden ima edildiği ad yığınlarıyla sergilenmiş ve okuyucu için karmaşıklık daimi bir davet olarak bırakılmıştır: öğeler okuyucunun anlayışı içerisindeki canlı bağlılığa yöneltmiştir.

Levinas’ın son büyük çalışmasındaki dokunun metinselliğine dair yukarıda verilen örnek, “Parca” ya da Kader Tanrısına bir gönderme içermektedir, üçünden birinin işlevi ölümlülerin yaşamlarını paylaştırmaktı. Bunlar, Parmenides’in üzerine yorum yaptığı Moira’yla, Yunan denklemleriyle aynıdır: (Fragman 8, 34-41) : “varlığın dışında ne bir şey vardır ne de olmalıdır, Moira varlığı bütün ve hareketsiz kıldığından beri”. Daha sonraları *Otherwise than Being*’de (105), tekerrür/dönüp geliş (*recurrence*) kavramına adanan bir pasajda, Levinas, özden çıkmayı “renksiz bir ipliğin Parca’nın örekesinden çıkması (yani kısımetlerdir bu), aynı olan içinde bir kırılma, bilinçliliğin oynadığı bir açıklık gibi...” olarak tanımlar. Aynı paragrafta, tekerrürden, varlığın kendisini açığa vurma olarak bahsederken, kaderin iplerinin dönüşü metaforuna geri döner. “Kendi-için olanın yönelimselliğinin modeline göre, özün düz ipliğinde, kendiliğin düğümünü ortaya koymak, birinin indirgemek isteyeceği, kendiliğin

arkasında yatan yeni bir kendiliğe işaret etmek anlamına gelir.” Buradaki amacım, bilinçliliğin mise en abyme’inin felsefi dallanıp budaklanmalarını aramak değil. Amaç yalnızca, bu çalışmanın kendi başına bir edebi/felsefi “pièce de résistance” olduğunu, işlendiği şekliyle yani kendi biçiminde yazılan anlamlar yoluyla göstermektir. *Otherwise than Being*’in birtakım stilistik niteliklerini fark eden ve onlara dikkat çeken Fransız yazarlar arasında Maurice Blanchot (*The Writing of Disaster*, 1988, çev. 1995 Ann Smock), Guy Petitdemange (*Autrement que savoir*, 1988 içerisindeki “Philosophie et violence”) ve son dönem Jacques Rolland (*Parcours de l’autrement*, 2000) yer almaktadır.

Çeviri dünyasında iki farkı sahne olduğu çok iyi bilinir. Bunlardan birincisi, görece tanınmayan yazarın yeni bir linguistik çevrede kabul kazanmasını sağlamak açısından, yabancı olanı doğallaştırmaktır. İkincisinde ise, yazar daha çok tanındıkça, geliş diline daha çok şiddet uygulanmasına izin verilir, zira muhtemelen okuyucular artık çalışmanın uygunluğuna büyük ölçüde ikna olmuşlardır ve kendi ana dillerinde izin verilen ölçüde kıyılara hareket etmek istemektedirler, sanki nihai olarak zahmete değermişçesine epeyce kendine güvenerek belki biraz daha öteye de giderler. Bir kahin olmamakla birlikte, Levinas’ın bu özel çalışmasının gelecekte pek çok defa çevrileceğini seziyorum. Bunu hem Avrupa hem de bu ülkede yapılan, anlatımları belki yalnızca şimdi açığa çıkan, hala muamma olarak kalan bir çalışmanın ilerideki çevirisine dipnotlar sağlayabilecek olan bir dizi aydınlatıcı yorumların sayısına dayanarak söylüyorum. Elbette hiçbir çeviri aslının yerini tutamaz, ancak bir dizi tahmin, bize “Söylenmiş Olan” adıyla hitap etmemizi öğreten geç kalmışlığı her zamankinden daha çok didiklemede, “Söylenmiş Olan”ı, uygun bir “iharet”in kendisi olan “Söz”le kavuşturmamıza ikna etmiştir.

Pek çok fikir, kesin olarak orada olan bu edebi/felsefi biçimin taşlarını dökmektedir. Umarım Fransızca metnin eleştirel bir baskısı yakın zamanda üstlenilecektir. Levinasçı düşüncenin mirası, bütün yaşamlarına kendilerinden önce sahip olan bu metinlere sıkı sıkıya bağlıdır. Bu, yeni ve kişisel yorumun yenilenmesinin bir yolu, genel olarak daha ziyade daha tutucu- haklı olarak- olan bir biçim çeviridir. *Otherwise than Being*’in kaç satırı kitapların Kitabı gibi haykırmaktadır: “Beni yorumla!”

Dünya Yitimi ve İnsanın Kurtuluşu: Levinas'ın Büyü Bozumu ve Kutsal-sızlaştırma Övgüsü

Jeffrey L. Kosky

İngilizceden Çeviren: Caner Turan

Dünyanın yitimi büyük bir yitim değildir. Levinas'ın bu okumasında araştırmak istediğim bir tezdır bu. Bu, beni korkutuyor.

Aslında, modern çağda dünyanın yitimi insanın kurtuluşuna/özgürleşmesine (*liberation*) işaret eder ve “insan tininin gelişimi”ndeki¹ övgüye değer bir anı gösterdiği müddetçe daha ileriye götürülmelidir. Üzerinde durmak istediğim ikinci Levinasçı tez budur. Bu beni biraz umutlandırıyor.

Bu iki tez bazı soruları da beraberinde getirir. Birçok eleştirmen, Heidegger ve Heideggerciler, aynı zamanda bugün medyada yer alan birçok kişi, kesin bir şekilde, bu yitimi modernitenin büyük bir kötülüğü olarak görürken, Levinas'ın övdüğü modern dünyasızlığa (*worldlessness*) karşı bakış açısı nedir? Deviniminin, kutsallığa saygısızlık etme veya çürüme olarak değil de ilerleme olarak düşünüldüğü dünyadan insanın kurtuluşu süreci, tam olarak nereye doğru gidiyor? Eğer dünyadan kurtuluş bir ilerlemeyse, böyle bir ilerlemenin taşıyıcıları nelerdir?

Bu sorulara verilecek bir cevap, Levinas'a göre dünyanın kaçınılmaz olarak kutsalın hâkimiyeti altında olduğunu ispat ettiği göz önünde tutularak başlamalıdır. Bu, dünyadan kurtuluşun, kutsalın büyüsunü büyü-süzleştirerek hâkimiyetini yok eden bir kutsal-sızlaştırma (*de-sacralization*) veya büyü bozma (*disenchantment*) yoluyla ilerleme kaydedeceğini gösterir. Bu yüzden, Levinas'ın insanın kurtuluşuna dair savunması, onun ilerlemesini kolaylaştırabilen büyü bozumunun bu taşıyıcılarını arayıp bulacak ve muhafaza edecektir – bu taşıyıcıların arasında onlara temel teşkil eden, birçok modernite teorisinin de aynı fikirde olduğu bilim ve teknoloji, dünyayı büyüsüzleştirdi ve onun yerine doğanın dünyasal-olmayan bir nesnelleştirmesini koydu. Fakat Levinas'ın kutsallıktan arındırma, büyüsüzleştirme ve onların taşıyıcılarına dair savunması onların kendilerine içkin değerlerine dayanmaz, eninde sonunda onları gördüğü dünyevi-olmayan görüş noktasının kazanılmasına dayanır. Bu dünyevi-olmayan görüş noktası, yüzün çılgılığı (*the cry of the face*) tarafından açığa vurulan etik olanla (*ethical*) ilgilidir – ki bu bağlamda bu çılgılık etik olana doğru ilerlemesi için... insan özerkliğini (*autonomy*) serbest bırakarak dünyanın büyüsunü bozar ve kutsalın büyüsunü kırar.

¹ *Dieu, la Mort et le Temps* (Paris: Grasset, 1993), s. 191

O zaman ilk olarak, Levinas'ın *dünya* ile ne kastettiğini anlamak için bazı girişimler yapmalıyız ki, bu şekilde onun dünyanın büyüden arındırılması ve insan kökünün dünyadan çıkarılması savunusunu anlayabilelim.

Levinas'ın dünya sorunsallaştırmasının, çoğu kez, Heidegger'in insanın dünyadaki ontolojik varlığı düşüncesi üzerinden okunan Husserl'in fenomenolojik kavramı olan yönelimsel içkinliğe dayandığı görülür. Bir tanıma en yakın şey şu olabilir: "...şey ve zihnin birbirine eşit olduğu yer. Bu yer fenomen dünyasıdır."² Zihnin ve şeyin (Husserl) veya insan varlığının ve karşılaştığı varlıkların (Heidegger) birbirlerine eşit olduğu yer olarak anlaşıldığı takdirde, dünya, beni aşan şeyler arasındaki mesafenin onların bana ulaşılabilirliğiyle çelişmediği – veya uzak olanın veya aşkın olanın aynı zamanda benim tabiatımdaki (*disposition*) bir nesne olduğu yer veya bölgedir.³ Dünyada karşılaştığım şeyler bir çırpıda şaşırtıcı (beni aştığı kadarıyla) ve öte yandan alışılmış (şeyin ve zihnin eşitliğinde bana verildiği kadarıyla) olabilir. "Şaşırtıcı ve alışılmış, dünyanın 'dünyeviliği' (*worldliness*) budur."⁴ Bu şu anlama gelir, insan varlığı, onu huşu (*awe*) ve merakla dolduran belli bir uzaklık veya aşkınlık biçimine açık olsa dahi, dünyada sanki orası evinde olduğu bir yermiş gibi yerleşik, rahat bir şekilde ikamet eder. Dünya, merak edilmesi beni şaşırtmayan veya barış içindeki sakinliğimi (*equanimity*) ve varlığımı rahatsız etmeyen bir mucizedir.

Dünyayı anlamanın diğer bir yolu, önsel ifşaati (*prior disclosure*) her zaman önce olan ve şeylerle karşılaşmayı mümkün kılan açıklıktır. Karşıt olarak, herhangi bir varlıkla karşılaşma yalnızca dünyanın önsel açıklığı ve ifşaati temelinde mümkündür. Burada, Levinas kendine özgü bir yolla yine Husserl'i ve Heidegger'i takip ediyor. Dünya, ne bir şeydir ne de şeylerin toplamıdır – ki anlamı şudur, dünyanın karşılaşılan her hangi bir şey için temel olması durumu, bir varlığın başka bir varlıkla karşılaşması veya evvelki bir deneyimin sonraki bir deneyimin var olması için şart olabilmesi durumundan ayırt edilmelidir. Dünyanın önselliği, bunun yerine, 'zemin'in (*ground*) veya 'temel'in (*foundation*) diliyle tanımlanır. Dünya, orada olarak tecrübe edilebilmek için şeylerin dinlenmede (*rest*) ya da dinginlikte (*repose*) olduğu zemindir. "Her şeyin bir yerinin olduğu ve her şeyin tanımlandığı bu dinlenme içinde her şey vuku bulur."⁵ Vuku bulan her şeyin bir yeri olmak zorundadır ve dünya şeylerin vuku bulduğu (*take place*) yerlerin yeridir. Bu şu anlama gelir, dünyada vuku bulan bir varlığın etkinliği, bu meydana-geliş (*happening*), aslında dinlenmeye geliş etkinliğidir, onun olay-doluluğu, sağlam zemin üzerindeki dinginliğin (*reposing*) olayıdır.

Şeyler, dünyada sağlam bir zeminde dinlenir veya dinginleşirler. Dünyada vuku bulan her şey, "sağlam (*solid*) temelde, en sağlam zeminde – dünyada bir konuma" sahiptir veya "dünyanın kurucu sağlamlığında"⁶ vuku bulur. Levinas, şeylerin zeminlerinde dinginleşmeleri veya sağlam bir temel üzerinde dinlenmeye gelişleri konusunda konuşurken, genellikle bu temelin "dünyanın sağlamlığı" ve "gök kubbe" (*the vault of the sky*) arasındaki

² *De Dieu Qui vient à l'idée* (Paris: J. Vrin, 1982 [1992]); s. 163.

³ Levinas'ın düşüncesi, Husserl'in ve Heidegger'in dünya düşüncesi arasındaki farka ait olan herhangi bir ayrımı ciddi bir şekilde, belki de adaletsizce, çöktürür, fakat Levinas'ı, bu makalede ilgilendığım husus olan kendi dünya kavramını detaylandırmaktan alıkoymaz.

⁴ *De Dieu Qui vient à l'idée*, s. 175.

⁵ *Ibid.*, s. 175. Levinas'ın "gök kubbenin altındaki dünyanın mutlak dinginliği" (s. 168) olarak adlandırdığı şey, "sarsılmaz bir yerdeki sağlamaştırma"ya veya katı ve sabit şeylerin kök saldıgı sağlam bir zemine (s. 160) izin verir.

⁶ *Ibid.*, s. 175 and 164.

karşılıklı oyunda meydana geldiğini söyler. Bu iki elementin birlikte işin içine karışması, dünyayı, vuku bulan her şeyin zemini olarak ifade eder. Dünya gök kubbenin altında sağlam bir zemin haline gelir ki; orada bitimsiz gökte ve post-Galileci evrenbilimin çevresiz, merkezsiz sonsuz uzayında amaçsızca sürüklenmez. Karşılıklı olarak, gökyüzü, sarsılmaz dünyanın kurucu sağlamlığı üzerindeki sabit yıldızlar haline gelir ki; bu dünyadan, gökyüzü sonsuz derinlik veya boş bir uzam olarak değil kubbe olarak görülebilir. Levinas şöyle yazar, “Gök kubbe sağlam dünyanın soğukkanlı (*imperturbable*) dinlenmesini doğurur.”⁷

Sadece dünya ve gökyüzü beraberce sağlam bir zemin teşkil etmezler, onların buluşması aynı zamanda, sağlam bir zeminle temellendirilmiş tüm deneyimlerin ve olayların koordinatlarının sınırını ve düzenini de tanımlar. Ufkun anlamı buradan gelir. Levinas’ın dünya okumasında, ötede yatan şeyi gösteren ve içeren bir sınır degildir bu; daha ziyade herhangi bir öte ihtimalini dışlayarak, dünyanın etrafını çevreleyen ve onu sonlu bir bütünlük olarak kuran bir sınırdır. Bu çevrelenmiş dünyanın ve sonlu bütünlüğün sınırlarıyla beraber, tüm mesafeler geçilebilir/aşılabilir çünkü sonludur ve bütün aşkınlıklar indirgenebilir çünkü zaten dünyadadırlar. Dünyayı çevreleyen bu ufkun ötesindeki bir fenomeni bilmek veya onunla bağ kurmak için yapılacak her türden sahtelik anlamsızlık, çılgınlık, yanılsama veya aldanma olarak addedilir – ki dünyanın bütünlüğündeki herhangi bir şeye gerçek bir atıfta bulunmaz ve herhangi bir nesnel bağdan yoksun olarak tamamen öznelidir. “Gök kubbenin altındaki dünyanın mutlak dinginliğinde bir özdeşliği – bir varlığı – kurmaya yol açmayan tüm ve her düşünce öznelidir.”⁸ Gök kubbenin altındaki dünyada vuku bulmayan bir varlığın deneyimi veya düşüncesi sağlam bir temelin yokluğunu çeken zeminsizliktir.

Sağlam bir zemin ya da kesin bir temel oluşturdıkları derecede, böyle bir gökyüzü (göksel kubbe) ve böyle bir dünya (sağlam zemin) beraberce dinlenmenin ve dinginleşmenin hâkim olduğu bir dünyanın ufkunu meydana getirirler: “Sabitlenmiş yıldızların kubbesi altında, sağlam bir zeminde, bu dinginlik hüküm sürer (*reigns*).”⁹ Levinas’ın dünya açıklaması, bu yüzden, tüm şeylerin altında veya derinliklerinde, hatta vuku buluşlarının olay-dolululuğunun ortasında, temel bir dinginliğin varlığına işaret eder. Dünya üzerinde “bu dinginlik hüküm sürer” ve esaslı bir huzur hâkim olur – insanı, orada sakin bir şekilde ikamet etmesi için, davet ederek veya çağırarak.

Gerçekten insanın dünyadaki ikameti, otantik/sahici olduğunda, bu sükûnetin (*serenity*) başarısıdır ki Levinas bize geç dönem Heidegger’in buna “uzlaşma,” “gönlü rahatlık” ve “Aynı”¹⁰ dediğini hatırlatır. Bu temel dinginliğe dayanan bir dünya huzurunun ortasında, insanoglu, dünyada dingin bir ruh haliyle ikamet eder ki eğer Heidegger’in insanın dünyada ikamet etmesini tanımlamak için sık sık kullandığı *Gelassenheit* teriminin İngilizce tercümesini kullanırsak, bu ruh hali “olmaya bırakmak”tır. Levinas’ın kullandığı gibi, “gerçekliğin tam Varlığı kendisini, insanın himayesi altında kendisini vererek ve kendisine güvenerek, bu ayrıcalıklı deneyimlerin (olmaya bırakmanın) ardında açığa çıkarır. Ve varlığın muhafızı olan insan, kendi var oluşunu ve hakikatini bu lütuftan (*grace*) türetecektir.”¹¹ Aslında, dünya, anlamın ufku ve tüm anlamlı deneyimlerin zemini olduğu

⁷ Dieu, *la Mort et le Temps*, s. 188. Bu açık bir şekilde, “yeryüzü sadece gökyüzünün [gökün] yeryüzü olarak yeryüzüdür; gökyüzü [gök] sadece aşağıya doğru yeryüzü üzerine hareket ettiğinde gökyüzüdür.” diye yazar Heidegger’i hatırlatır.

⁸ *De Dieu Qui vient à l'idée*, s. 168.

⁹ *Ibid.*, s. 175.

¹⁰ *Ibid.*, s. 178.

¹¹ “Heidegger, Gagarin, and Us” in *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), s. 232.

zaman, insanoğlu, Heidegger'in şeylere sahip olmak için veya şeylerin ortadan kayboluşlarını engellemek için değil de, onların vuku buluşlarına ve olmaya gelişlerine hayran kalmak ve kendi hakikatlerini korumak amacıyla onlara gözkulak olan "Varlığın çobanı"¹² dediği "Varlığın muhafızı" olarak tam anlamıyla hizmet eder. İnsana, temel bir huzur içindeki dünyada ikamet etmek şefkatle sunulur, böyle ikamet edişte, insan, korumakla yükümlü olduğu dünyanın cömertliğinden faydalanan biri haline gelir.

*

Birçok yerde Levinas, dinginlik içindeki dünyanın "kutsal"da ortaya çıktığını ve cömert bir dünyanın kucağındaki huzur dolu ikamet açıklamasının böyle bir tarifi garanti edeceğini görmenin zor olmadığını öne sürer. Burada Levinas'ın düşüncesi, yine Heidegger'in kutsalın dünya üzerindeki etkisini en çok da, dünyanın göz önüne çıkışı esnasında tanrıları içermesinde görülebileceği gibi, dünyanın dörtlülük (*fourfold*) olarak göz önüne çıkışı (*unfolding*) düşüncesine borçludur. Eğer yeryüzü ve gökyüzü dünyanın koordinatlarının bir dizisini sunarsa; Heidegger'e göre diğer dizi, "ölümlüler" ve "tanrılar" tarafından sunulur. Bu yüzden, uçuş halinde olsalar bile tanrılar dünyaya aittirler ve dünyayı düzenleyen (*coordinating*) diğer terimlerin, birbirleriyle olan ilişkiselliklerinde düşünölmeleri gerekir.¹³

Tanrıların dünyanın örtüsünün açılmasına ait oluşu Levinas'ın insanın dünyadaki ikametinin özünde, tanrıtanımazlık ve tanrısızlık ile karıştırılmaması gereken paganlık (*pagan*) olduğunu iddia etmesine sebebiyet verir. Pagan her zaman kendisine yakın tanrılara sahip olduğu oranda – aile putları, orman perileri, göksel varlıklar veya daha genel olarak, yerin bütün ruhları – ikametinin kutsalın içine işlediği ve kutsalı geçiren bir dünyadır. Tersine, ikameti kutsal tarafından himaye edilen bir dünya olduğu oranda, pagan her zaman tanrılarını yanında tutmanın sükûnetinden faydalanır. Levinas bunu "paganlığın sonsuz ayartıcılığı" (*seductiveness*) ... *Dünyaya süzölen Kutsal* " olarak adlandırır."¹⁴

Başka yerlerde, Levinas sabitlenmiş yıldızlar kubbesinin altında duran sağlam yeryüzünün (*earth*) deneyimini isimlendirmek için *din* ve özellikle "ufuksal din"¹⁵ terimini kullanacaktır. "Gök kubbe sağlam yeryüzünün soğukkanlı dinginliğini doğrular. Bu dinginlik hükmeder ve tüm yeminlere – dine – öncel olarak egemenliğin otoritesi sadakate doğru yükseltilir."¹⁶ Din bu anlamda ki başka anlamlar da olabilir, dünyanın açıklığı veya ifşaatıdır; insanoğlunun deneyimlediği ve o deneyimde zemini, temeli veya vuku bulan her şeyin yerini açık tuttuğu yoldur.

Bu din tarafından sarmalanan dünyaya hükmeden kutsaldan kastedilen şey, Levinas, dünyaya sadakatin temel dini tutumunu veya edimini tarif ettiği zaman görünebilir: sağlam yeryüzünde ayakta durmak ve gözlerle göksel kubbeye bakarak yıldızları tasarlamak. Böyle bir deneyimde, Levinas, elin ve gözün birbirinden ayrıldığını öne sürer. Yıldızlar dokunulmazdır ve onları kontrol edemezsiniz; bu yüzden uzaklık içinde verirler ve uzaklıkta verilirler. Fakat bu uzaklık yine de yıldızların düzenli sabitlerini

¹² Martin Heidegger, "Letter on Humanism" in *Basic Writings* (New York: Harper & Row, 1977), s. 221.

¹³ Jean-Yves Lacoste, bu noktanın güzel bir formülasyonunu yapar: "Yeryüzü, içine kök salan bir 'gök' ile ilişkili olarak düşünölür düşünölmez, ... 'ölümlü', şeylere yakınlık içinde var olduğu gibi şüphesiz tanrılara yakınlık içinde var olur" (*Experience and the Absolute* (New York Fordham University Press, 2004), s. 17).

¹⁴ "Heidegger, Gagarin, and Us" in *Difficult Freedom*, s. 232.

¹⁵ *De Dieu Qui vient à l'idée*, s. 165.

¹⁶ *Dieu, la Mort, et le Temps*, s. 188.

düşünen ve onları gözlemleyen gözlerin bakışı tarafından geçilebilir. Levinas'ın kutsaldan kastı, gözlemlenmesinde asla yakına getirilmeyen dokunulmaz bir düzen duyumdur: “gökyüzüne doğru yukarı kaldırılan bakış dokunulmazla karşılaşır: kutsal. (Dokunulmaz, bir yasaklamanın adı olmadan önce bir imkânsızlığın adıdır).”¹⁷

Bu halde Levinas'a göre, kutsal, dokunulmaz ve yarasız (*unscathed*), bütün ve el değmemiş, bu anlamda şeylerin vuku bulduğu yeri rahatsız edecek ve üzecek insansı veya teknolojik entrikalara (*machinations*) karşı etkilenmez demektir. Bu kutsala sadakati taahhüt eden din, “sonsuzla kadar kurulmuş, tecimi ve tuhaflığı dışlayan, hiçbir yabancıнын sorun çıkarmayacağı bir düzen”in¹⁸ huşusu içerisinde ve onun tarafından şaşkınlığa uğratılmıştır. Bu yüzden tanıdıklığın (*familiarity*) kalbinde oturan insanın yeri olan Aynının alanı olan bir dindir. Öte yandan, dünya, insan entrikalarına karşı ne kadar dayanıklı (*impervious*) ve dokunulmaz (*inviolable*) olursa (yani, kutsal), insan ancak “dünyayı yeniden keşfetmek” veya ondaki yerini bulmak için yalnızca dinin (paganlığın) kesin biçimlerinin çağrılarına ne denli kulak verecek olursa, insan o kadar evdedir veya o kadar evde, güvende ve “Yerin içine sokulmuş/kıvrılıp yatmış (*snuggled up*)” olabilir.¹⁹ İnsanın himayesine kendilerini vermenin, dünyanın dokunulmaz kutsallığı anlamına geldiği şeylerin cömertliği, insana tamamen yabancı veya ters değildir ama öyle ki insan evde bu kutsallığın başkalığının ortasında oturabilir. Kutsalın bu gizemi onu huzurlu bir yuvaya dönüşe çağırır.

Bununla birlikte Levinas şüphe içerisinde. Dünyanın, insanı büyülenmiş halde tutan ve ona tesir eden bir tılsım biçim verdiğinden şüphe duyar. Bu, sanırım, dünya putperestliğinin (*idolatry*) temel deneyimini şöyle adlandırırken önerdiği şeydir: “Putperestlik, görme (*vision*) tarafından geçilen bu uzamsal aşkınlıktan doğar.”²⁰ Dünyada ikamet etmenin paganizmi, “mucizesinin putperestliğinde, sebep olduğu şaşkınlıktaki astronomik dinginlikte hüküm sürmesi”nden önce, hürmetkâr bir huşu ve hayranlık içerisinde durur.”²¹ Kutsalda yaşayan, bir bütün olarak ve gizemli bir şekilde verilen bir dünyayı şefkatle kabul eden paganizm, dünyayı putlaştırır (*idolizes*).

*

Levinas, kutsalın bu dininin Batı'daki baskın felsefe şeklinin atası olduğunu iddia eder ki bunu ontoloji veya varlık düşüncesi olarak adlandırır. Dünyaya olan böyle bir dinsel sadakat süreci, Levinas'ın genellikle laikleştirme olarak adlandırdığı felsefe haline gelir. “Bundan böyle Batı'nın bilgisi putperestliğin laikleştirilmesi olmayacak mı?” “Varlığın hüküm sürmesi haline gelen aşkınlığın (putperest aşkınlığın) bu laikleştirilmesi” batı felsefesini Yunanlılardan Husserl'e, hatta Heidegger'e kadar kontrol eder.²² Öte yandan, Batı'daki felsefi bilgi dine karşı olmayı isteyebilir, kendisinin laik olduğunu düşünmek isteyebilir, kendisini, karşısındaki dine (öte dünyasallığa) karşı duran bir “dünyasal” olarak hayal edebilir veya kendisini dinin gizemini gizemsizleştiren olarak görebilir: Levinas, onun (felsefi bilginin), içinde dünyadaki kuruluşlarında temellenen var olanların düşüncesi ya da deneyimi olan kutsalın diniyle süreklilik halinde kaldığını iddia eder.

¹⁷ *Ibid.*, s. 188.

¹⁸ *Ibid.*, s. 188.

¹⁹ “Heidegger, Gagarin, and Us” in *Difficult Freedom*, s. 231.

²⁰ *Dieu, la Mort, et le Temps*, s. 188.

²¹ *Ibid.*, s. 188-189.

²² *Ibid.*, ss. 189 ve 190.

Levinas'a göre tüm batı felsefesinin sahip olduğu ontolojide veya varlık düşüncesinde, şeylerin dayandığı bir temel veya zemin olarak yeryüzü ve gökyüzü, varlıkların varlığına dönüştürülür (laikleştirilir). Benzer şekilde, bu temel veya zemin deneyimi, dini merak veya beğeniden varlığın deneyimine ya da ontolojiye geçer. Levinas şöyle yazar, "Batı geleneğinde, anlamlı düşünce tez-kurucudur (*thetic*). Koyulmuş olanı (*posited*) düşünür (düşünme koymadır), ve ortaya çıkardığının dinginliğini düşünür. Bu temel dinginlik, temeldir çünkü tüm devinin ve devinin bütün durmalarının (*cessation*) desteğidir, var olma eyleminde ifade edilir. Bu dinginlik, varlık olduğu dereceye kadar bir varlık deneyimidir – dünyanın sağlamlığının ontolojik deneyimidir."²³ Temel ontolojinin, olayın veya varlığın yüklem olarak anlamının ihmali içerisinde, varolanlar (*beings*) hakkında bazı şeylerin bilgisini kuran yüklemcil (*predicative*) önermenin bağında iştittiği varlığın eylemsel anlamı, varlıklarında dinlenen varolanların etkinliğidir. Bu yüzden, temel ontoloji tarafından araştırılan varlığın eylemsel anlamı (*verbal sense of being*), dünyanın pagan putlaştırılması içerisinde deneyimlenen sağlam zemin üstündeki aynı dinginlik edimini zikreder.

Kısacası, ontoloji veya varlık düşüncesi (ki Yunanlılardan Husserl ve Heidegger'e kadar bütün batı felsefesini belirlemiştir), kutsal dünyanın pagan dinsel putlaştırmasıyla bir süreklilik içindedir. Din ve felsefe arasındaki bu süreklilik bazen laikleştirme olarak adlandırılır ki, böyle anlaşıldığında bu laikleştirme kutsalın hüküm sürmesini başka bir kılıkta sürdürür. Laikleştirmenin (Yunan felsefesine, Husserlci yönelimsel analize, Heideggerci ontolojiye yükseliş kazandıran) bu şekli, kutsalsızlaştırmaktan başka her şeydir.

*

Levinas'ın dünya düşüncesi, kendi yitimini gösteren modernitenin birçok şeyini teşhis eder – bugün insan artan bir şekilde yersizdir ve dünyasızdır, gök kubbenin altındaki sağlam zeminden sökülüp alınmıştır (*uprooted*). Onun bu teşhisi, modern durumun eleştirmenlerinin anımsanması şeklinde gündeme gelir, en başta Heidegger ve Heideggerciler, ki bunlar "insanın dünyayı yeniden keşfetmesini isterler."²⁴ Fakat göreceğimiz üzere, Levinas modern dünyasızlığın bu eleştirmenlerini, nedenlerini daha ötelere genişletmek için değil, saldırdıkları dünyasızlığı ve temelsizliği övmek ve yeniden değerlendirmek için anımsatır.

Modernite eleştirmenlerinin dikkat çektiği kadarıyla – ki Levinas da aynı fikirdedir – modern deneyimin dünyasızlığı, yersizliği ve temelsizliği, modern teknolojinin ve endüstri toplumunun kökünden çekip çıkartıcı (*deracinating*) etkilerinden dolayıdır. Bu tehdit, yeryüzü ve gökyüzüyle olan insan ilişkilerindeki modern endüstriyel teknolojilerin etkisinde somut bir şekilde görünebilir. Gökyüzü ki Heidegger buna dikkat çeker, elektrikli teknolojiler "geceyi gündüze çevirebildiğinde"²⁵ "günün ışığı ve alacakaranlığı, akşamın kasveti ve parlaklığı"²⁶ değildir artık. Böyle teknolojiler, "güneşin yolu [olarak gökyüzünden]"²⁷ insanı silmiştir. "İnsanların dünyayı kaybedeceği"ne²⁸ dair modern teknolojinin bir sonucu olan tehdit, Levinas'ın ortaya koyduğu gibi, Heidegger'in yeryüzünün

²³ *Ibid.*, ss. 149-150. Ayrıca bakınız: Varolanların ve var olmanın kendisinin deneyimi, aynı zamanda esasın, temelin, ve engin bir deneyimi olan, yıldızlı gökyüzünün görülebilen ama dokunulmayan sabitliği altındaki dünyanın sağlamlığının ontolojik deneyimi olan bu engin ve temel deneyime dâhil olur" (*De Dieu Qui Vient à l'idée*, ss. 175-76).

²⁴ "Heidegger, Gagarin, and Us" in *Difficult Freedom*, s. 231.

²⁵ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking" in *Poetry Language Thought* (Harper & Row, 1971), s. 150.

²⁶ Martin Heidegger, "The Thing" in *Poetry Language Thought* (New York: Harper & Row, 1971), s. 178.

²⁷ Martin Heidegger, "The Thing" in *Poetry Language Thought*, s. 178.

²⁸ "Heidegger, Gagarin, and Us" in *Difficult Freedom*, s. 231.

yitimi düşüncesiyle benzerdir. Heidegger'in birçok yerde gösterdiği gibi bu yitim, atomik enerjinin baskınlığının gelmesiyle tehdit eder. Atomun parçalanması, insanın nihayetinde artık enerji üretiminde madde kullanmak için dünyaya bağlı olmayacağı anlamına gelir. Enerji çıkarmak için daha iyi başka bir yer yoktur ve yer-siz bir tekdüzelik (*uniformity*) artık dünyaya değil, yerküreye hükmetmeye gelir.

Yeryüzünün ve gökyüzünün zincirlerinden kurtulan, yerin ufkundan ayrılan insan, hemen hemen sınırsız bir özerklik kazanır. Fakat Heidegger için özerk olma kazancın kendisi aslında daha büyük bir yitimdir. Modern teknoloji ve endüstri tarafından yapılan "yeryüzüsüz" (*unearthly*) dünyada, Heidegger, insanın dünyanın dinginliği ortasında ikamet etmekle gelen sükuneti yitirdiğinden şüphelenir. Geceyi gündüze çevirmekle, modern teknolojiler aynı zamanda "gündüzü yorucu bir tedirginliğe (*a harassed unrest*)"²⁹ dönüştürür; tıpkı günlerimizin, uyku ve dinlenmenin gündüzün amansız ışığının etkisini kırabilecek karanlığını bilmemesi gibi. Yapay ışık iş gününü gecenin bütün saatlerine yayar. "Gizemli bir şekilde "Yerin içine sokulmuş/kıvrılıp yatmış"³⁰ insan, kendisini parıltıyla onun ilgisine (*care*) vermiş bir dünyanın cömertliğinin ortasında sakince ve zarafetle otururken, modern endüstri toplumunun kökünden sökülüp alınmış insanı gerçeği yeryüzüsüzleştirme (*unearthing*) göreviyle durmaksızın meşguldür. Zeminsiz ve dünyasız, modern insanın hayatı, çevresini inşa etmeyi sürdürmekle sıkıntılı bir endişeye (*concern*) terk edilmiştir. Bu, Heidegger'in insan için en büyük tehdit olarak addettiği şeye götürür: nihai bir eve/yurda dönüşün imkânsızlığı, çünkü yerin kendisi veya dünya unutuş (*oblivion*) içerisine düşmüştür. Heidegger, modern endüstri toplumunun yeryüzüsüz dünyasının, tamamen tekinsiz (*unheimlich*) olduğunu ve modern insanı ayrışma (*estrangement*) ve yabancılaşmaya – evsizliğe – mahkûm ettiğini düşünür.

*

Levinas'ın dünyanın yitimine karşı farklı bir cevabı vardır. İnsanı buna karşı savunmaya dair acil bir çağırısı sorunsallaştırmaktan uzak bir halde, Levinas dünyanın ve yerin ötesine geçmede (*exceeding*) "bize bir fırsatın görüldüğünü"³¹ fark eder. "Heideggerci dünyadan ve Yeri saran hurafelerden ayrılmış olma", Levinas'a göre, "insan ruhunun [takdire şayan] ilerlemesi"³² bir ana işaret eder.

Levinas'ın dünyadaki beşeri/insani aşırılık (*excess*) dair kutlaması, kutsal-sızlaştırmanın kucağında beraberce yol alır. Levinas açısından, modern endüstri toplumunun ve teknolojinin içinde kutsalın çürümesine kederlenmemize gerek yok ve bilime, teknolojiye ve kutsalın unutulmasına bağlı olan sözde tanrısız modern çağın yozlaşmasını ayıplayarak "çoğu durumda tepkisel olan endüstri toplumunun düşmanlarına" da katılmamalıyız. Çünkü Levinas'a göre, modernitenin tepkisel düşmanlarının endüstri toplumunu ve teknolojiyi ayıplaması, "insanın kurtuluşuna dair inanç asla daha güçlü olmadı"³³ ya bir işaret olabilir.

Öte yandan hemen şöyle bir soru ortaya çıkar: eğer Levinas diğerlerinin saldırdığı şeyi savunabiliyorsa veya diğerlerinin suçladığı şeyi övebiliyorsa, modern endüstri toplumunun ve teknolojinin dünyasızlığına hangi açıdan bakar? Hangi açıdan dünyanın kutsallığı

²⁹ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking" in *Poetry Language Thought*, s. 150.

³⁰ "Heidegger, Gagarin and Us" in *Difficult Freedom*, s. 213.

³¹ *Dieu, la Mort, et le Temps*, s. 191.

³² *Ibid.*, s. 232-233.

³³ *Difficult Freedom*, s. 231.

kutsalsızlaştırılır ve hangi açıdan insanlar dünyayı putlaştırmalarının büyüünden kurtulur öyle ki modern dünyasızlık ve teknolojilerin taşıdığı dünya kutsala bir saygısızlık değil ama ilerleme olabilsin?

Levinas, ilerlemenin bir unsuru olarak teknolojinin kökten koparıp alıcı etkisini övebilir ve onu bir kurtuluş olarak savunabilir çünkü nihayetinde, modern dünyasızlaşmaya, etikle ve başkalarının yüzüyle gözler önüne serilen bir açıdan bakar: Levinas'a göre etik olan, dünyanın zemininde vuku bulmaz ve yüz yerin ufku içerisinden haykırmaz. İnsanı dünyadan ve oradaki yerinden kurtaran kutsalsızlaştırmayla beraber, yalnızca Heidegger'in modernitenin gücü ve tek zemini olduğundan şüphelendiği insan özerkliği değil, aynı zamanda etik olan için de yeni umutlar da belirir. Levinas için, modern kutsal-sızlaştırmayı ve büyü bozumunu – onunla beraber modern insanın teknolojik kökünden söküp almasını ve dünyanın aşımını- meşru kılan, insan kurtuluşunun başkalarının yüzüne doğru olan bu etik yönelimidir.

*

Eğer insanın dünyadan ve yerden özgürleşmesi etik bir fırsatsa ve bu kurtuluş dünyaya tesir etmesin diye kutsalın büyüsunu büyüszleştirmek demekse, öyleyse modern endüstri toplumunun teknolojileri potansiyel olarak kesinlikle övgüye değerdir çünkü onlar kutsalsızlaştırmayı ve büyü bozumunu taşırlar veya teşvik ederler. Modern teknolojinin kutsal-sızlaştırmacı ve büyü bozucu etkileri iyi bilinir. Rahatsız edemediği ve değiştiremediği “kurulu düzen” tanımaz, yeniden yaratamayacağı şey ona verilmez, hiçbir şey ellerini üzerine süremeyeceği kadar uzakta değildir. Yeri veya dokunulamayan ve bozulamayan bir doğanın kutsallığına saygı göstermeyerek, teknoloji yeryüzünü kontrol eder, verili olanı değiştirir. Dünyayı putlaştırmaz ve bundan dolayı da hemen hemen kendisini kutsal-sızlaştırır. Levinas'ın dediği gibi, “Teknoloji, bir laikleştirme olarak, pagan tanrıları için yıkıcıdır. Onunla birlikte, belli tanrılar öldürler: astrolojik kavuşumun ve *talih*in tanrıları, yerel tanrılar, mekânın ve kırsalın tanrıları ... Teknoloji, bize bu tanrıların dünyadan olduklarını ve bu yüzden de onların şeyler olduğunu, azametli olmayan varlıklar olduklarını öğretir. Bu anlamda, laikleştiren teknoloji insan tininin ilerlemesinde yazılıdır.”³⁴

Levinas için, teknolojik kutsalsızlaştırmının, insanın dünyadaki kutsalın hükmünden kurtuluşuyla beraber nasıl geldiğinin en dikkate değer simgelerden biri uzay yolculuğudur. Eğer “yıldızlara bakmak tapınmak[sa], putperestlik[se]”, o zaman uzayın dışına teknolojik olarak yapılan yolculuklar “putları sıradan, birinin üzerlerinde yürüyebildiği taşlar olarak gösterir.”³⁵ İlahi kubbenin “dokunulmayan” göksel cisimleri, onları yalnızca bir görüşün içine değil, aynı zamanda ayağı altına alan ve çiğneyen insanın erişimine koyan teknolojinin kutsal-sızlaştırmacı faaliyetiyle kirletilir, kutsallıkları lekelenir. Uzaya giden ilk insan olan Sovyet kozmonot Yuri Gagarin'le ilgili yazan Levinas, teknolojinin insanı dünyadan ve yerden kurtaran gücünü tebrik eder. “[Gagarin'in başarısındaki] her şeyin en fazla dikkate aldığı şey onun Yeri (*Place*) terk etmesidir. Bir saatliğine, insan herhangi bir ufuktan ötede var oldu – çevresindeki her şey gökyüzüydü veya daha esinli bir ifadeyle, her şey geometrik uzaydı. Bir insan türdeş uzayın mutlaklığında var oldu.”³⁶ Roket teknolojisi gök kubbeyi sanki onu dünyayı sınırlandıran ve kapatan bir kubbeden sınırsız evrenin sonsuzluğuna ve derinliğine

³⁴ *Dieu, la Mort, et le Temps*, s. 191.

³⁵ *Ibid.*, s. 150.

³⁶ *Difficult Freedom*, s. 233.

dönüştürüyormuşçasına delip geçer. “Etrafındaki her şey gökyüzüydü” – ve bu anlamda, kurucu sağlamlığı da yitirildi. Gagarin’in başarısı, yeryüzünün gökyüzüyle birleştiği ufkun ötesinde –onu aşarak- olan bu hareketi insanın yapabileceğini göstermesidir. Bu, Levinas’a, insansı bir şekilde önem arz eden ve dünyada vuku bulmayan bir şeyin, teknolojik olarak meydana geldiğini ve bu anlamlı deneyimin, yıldızların çakılı olduğu gök kubbenin altında duran katı yeryüzünün temelindeki bir dinginliği ve zeminin ifşaatını varsaymadığını söyler.

Yerin ve yerlerin ötesine yapılan bu yolculukta, Newton’dan ve Galileo’dan beri bilim adamlarının ve matematikçilerin ve erken modern bilimin öncülerinin geometrik uzay olarak adlandırdıkları yere ayakbastı. Levinas’ın Gagarin benimsemesi, içinde bir boş ve türdeş uzay (*space*) evreninin, her biri birbirinden ayrı ama doğal bir düzenle düzenlenen ayrıık yerlerin (*places*) bir evreni yerine geçtiği modern kozmolojinin kabulünü gerektirir. Levinas’ın söylediği gibi, teknolojinin kökten söküp alıcı etkileri “yerel rengi soldurur”³⁷ veya eşsizliği kendisini sınırlayan ufuk tarafından tanımlanan yerin tikellerinden insanı uzaya fırlatır. Böyle bir kökünden söküp alma, modern evsizliğin diğer eleştirmenlerinin ve Heidegger’in, modern teknolojiyi kötülemesi”nin sebebidir ve bilim adamının ve matematikçinin boş ve türdeş uzayı, kesinlikle yeri ve yerel renk anlamını bize hatırlatmak üzere yeniden keşfetmek isteyenlerden gelir.

Levinas, bu değişimlerin övgüye değer ilerlemeyi işaret eden kurtuluşlar olduklarını hangi dünyasal-olmayan perspektiften değerlendirir? Cevap etiktir: etik ilişki, modern yersizliğin ve temelsizliğin, başkalarının (*others*) yüzüne karşı ilerlemeyi işaret eden bir kurtuluş olarak görüldüğü dünya dışından bir görüş noktasına vesile olur. Yüzle olan etik ilişki açısından, Levinas’a göre, yerin çekicilikleri, insanoğlunun insanlığına, modern insanın dünyadaki asli ikametinden sökölüp atılmasından daha tehlikeli ve tehdit edicidir. “Birinin bir doğallık içinde yaşama geçirmesi, birinin *Yere* bağlılığı... insanlığın yerlilere ve yabancılara bölünmesinin ta kendisidir. Ve bunun ışığında, teknoloji *Yerin* ruhlarından [*génies*] daha az tehlikelidir.”³⁸ Teknoloji – insanı yerdeki köklerinden soyutlama noktasında, onu, tıpkı Gagarin gibi, yerin tikelliklerinden ufuksuz uzayın türdeşliğine götürme noktasında – insanı, kimliklerin önemli bir kökeninden (bizi şekillendiren yerden) kurtarır ki Levinas’a göre, kimlikler, insanlığı (bize bireyler olarak kimlik vererek) bize ve onlara, arkadaş ve düşmana, yerliye ve yabancıya ayırır. Levinas der ki, insanlar arasındaki huzur, kutsalın hükmü altındaki bir dünyanın dinginliği içerisindeki huzurda ikamet etmenin huzurundan daha iyidir.

*

Aslında, Levinas, Gagarin tarafından açılan yersiz uzayın, etik karşılaşma için mükemmel bir sahne olduğunu savunacaktır. “Teknoloji bizi Heideggerci dünyadan ve *Yeri* çevreleyen hurafelerden ayırır.” Bu noktada, bize bir fırsat gözükür: insanları içinde bulundukları durumun dışında algılamak ve insan yüzüne bütün çıplaklığında parlaması için izin vermek.”³⁹ Gagarin’in başarısının etik önemini anlamak için, bu pasaj, *Bütünlük ve Sonsuzluk*’tan birçok şeyle bağdaştırılabilir.

Daha *Bütünlük ve Sonsuzluk*’ta, Levinas etik olanı, yüzün çıplaklığıyla bir karşılaşma, teknolojik kökten sökümle (*uprooting*) ortaya çıkan bir fırsat olarak ifade ettiği bir

³⁷ Ibid., s. 231.

³⁸ Ibid., s. 232.

³⁹ Ibid., ss. 232-33.

karşılaşma olarak tanımladı. *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta, etik olan, "herhangi bir imgenin aracılığı olmaksızın, birinin çıplaklığında yani birinin mahrumiyetinde ve açlığında yüzün yüze tam doğrudanlığının (*straightforwardness*) kendisidir; [etik olan] her biçimden kendisini kurtarmış ama kendisi tarafından anlamı verilen, *kath auto*, ışığı yansıtmamızdan önce anamlanan (*signifying*) bir çıplaklıkla bir ilişkiye girmeyi içerir... Böyle bir çıplaklık, yüzdür. Yüzün çıplaklığı, bana sunulan değildir çünkü ben onu ifşa ederim... yüz bana döndü – ve bu onun çıplaklığının ta kendisidir."⁴⁰ Etikte karşılaşılan yüzün çıplaklığı hem onun mahrumiyeti (*destitution*) – onun korunmasız, evsiz oluşa maruz kalışı olgusunun yalnız bir şekilde bana dönmesi ve benim yardımımı çağırması- hem de onun doğrudanlığı – bir maske giymeyen veya kendisini bir peçenin altına saklamayan olgusu – anlamına gelir.

Aynı şekilde, *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta, Levinas, yüzle olan etik karşılaşmayı "bağımsız bir anlamlama"yla⁴¹, dünyadan teknolojik kurtuluşun, bize, "insanları içinde bulundukları durumun dışında algılama"ya izin verdiğinde açığa çıktığını öne sürdüğü bir fırsatla karşılaşma ihtimaline yol açan bir şey olarak tanımlar. "Bağımsız anlamlama" (*signification*) ile Levinas, yüzün kendisini ifade ettiğini ya da "kendisi olarak, *kath auto*" –başka bir deyişle, içinden kendi anlamını (*meaning*) aldığı ve uymak zorunda olduğu birbirine bağlı anlamlamanın bir bütünlüğünü ya da toplamını önemseme olmaksızın- anlamlandığını (*signifies*) kasteder. Bu "bağlam" veya bütün, Levinas'ın okumasında, onu çevreleyen bir ufuk tarafından sınırlanan dünya veya sonlu bütünlük için kullanılan başka bir isimdir. Daha da önemlisi, yüz, dünyanın önceki bağlamını düşünmeksizin kendisini dayattığı içindir ki, üzerinde dinlenebileceği, onun [dünya] için bir yer yapabileceği veya gün ışığına çıkabileceği bir uzayı aydınlatabileceği zemini hazır hale getiren herhangi bir öncel açılma veya ifşaat olmadan ortaya çıkar. Yüzün ortaya çıkışı bu yüzdendir ve Levinas bunu, temelsizin ve ufuksuzun karanlığında, Gagarin tarafından teşebbüs edilen uzay dışının dünyasal olmayan uzayında meydana geliyormuşçasına "herhangi öncel bir ifşaatin aydınlatmadığı özünde gecesel (*nocturnal*) bir olay,"⁴² olarak adlandırır. Bu da, Levinas'ın insan yüzünün "çıplaklığı"yla anlatmak istediği şeydir: başkalarını *kath auto* anlamak, onları bir yere yerleştiren bir mahalden ya da yurttan elde edebilecekleri, üzerlerine giyebilecekleri, üstlenebilecekleri anlamlamaları olmadan görmektir.

Levinas'ın yüzle olan etik karşılaşmayı bir dünyanın "bağımsız"ı veya "öncel ifşaat" olarak tanımlamasının ortaya çıkardığı temel sonuçlardan biri, yüzün ifadesinin veya çağrısının (*appeal*) kendisini mutlak olarak etkilemesidir. Tam olarak, yüzün içinde bulunabildiği yeri hazırlayan bir zemin veya temel olarak dünyayı yok etmeyi ve bu yolla, yüzle karşılaşmayı temelsiz yapma ve zemin yokluğuna itmeyi, dünyasal olmayan bir şekilde, Levinas, reddedilemez ve [yüzün] kendi çağrısının mutlak karakteri olarak düşünebilir. Etik olan, tam olarak kendi kendisi mutlak olduğu oranda temelsiz veya zeminsizdir. Eğer başkalarının çığlığı veya yüz ifadesi, dünya veya yerin tanımlayıcı ufkı gibi bir bağlama veya temele atıfta bulunarak anamlanıyorsa, bu çığlığın anlamlı oluşu, bu bağlamın önsel ifşaatını yapmama veya sonucunda bana en nihayetinde bir şeyler ifade edeceklerse başkalarının sonradan uyum sağlamalarının zorunlu olduğu dünyayı aydınlatan bir ışığı benim evvelce parıltıdatmama bağlıdır. Bu, onların çığlıklarının etik gücünü, ifşa ettiğim dünyaya ve bu ufka nasıl uyduklarına göreceli hale getirebilir. Durum ve bağlam, yer ve dünya, başkalarının özdeşimine (yerlerinin onları şekillendirdiği yolla olduğu kadar benim yerime nasıl uyum

⁴⁰ *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), ss. 200 and 74-75.

⁴¹ *Ibid.* s. 23.

⁴² *Ibid.* s. 28.

gösterdikleri yoluyla da) izin verme çerçevesinde, başkasını bu veya şu olarak belirler; ve çığlıklarına karşılık vermem için bir dünyada onlara tahsis edilen yer üzerinde kazandıkları özdeşlik/kimlik yoluyla haklarında bildiklerim temelinde aldığım kararlara uygun olarak zorunluluklarımı sınırlamama izin verir. Levinas'a göre, bu tarz kararlar ve sorumluluğumu sınırlamalar, her bir başkasına cevap vermek için sonsuz yükümlülüğümü sınırlama ve başkasının öncel daveti için olan sorumluluğumu öncel işaatla ya da onun kimliğinin bilgisiyle değiştirme yoluyla etik karşılaşmadan kaçınma yollarıdır. Beni rahatsız eden ve ısrarla benim ilgimi isteyen yüzün zeminsiz çığlığının aciliyetini inkâr etmek, dünyada huzur içinde kalmama, kutsalın hükmü altındaki yerlerde süren sakin ikametinin huzurunu ve dinginliğini muhafaza etmemeye izin verebilir, ama Levinas der ki, huzurlu bir dünya çıplak bir yüzün çığlığına karşı sağırdır.

*

Etik olan, bu yüzden, teknolojiyle ittifak içerisine girer gibi görünür. İnsanoğlunu kökünden sökme, ait olduğu düşünülen yerden koparma ve dünyadan ayrılmazlığından soyutlama durumunda, teknoloji insanı yüzü – bir zeminin veya temelin, durumun veya bağlamın, dünyanın veya yerin önceki işaatını düşünmeden kendisini ifade eden dünyasal olmayan ve mutlak bir emri- karşılama olanağına doğru özgürleştirir.

Fakat eğer teknoloji, dünyayı kutsal-sızlaştırma ve insanı etik olanla ilişkiye doğru özgürleştirme sözüne ayak direrse, bu söz her zaman gerçekleştirilmez. Çünkü Levinas öyle kabul eder ki, teknoloji tıpkı bir sihir gibi bir büyüü tasarlayabilir. “Teknoloji, dünyanın tanrılarına karşı yıkıcı olduğu kadar büyü bozucu bir etkiye de sahiptir. Fakat teknoloji, bütün gizemleştirmelerden korunmaz... Teknoloji, bütün görünmelerin içinde yatan amfibolojiden, yani varlığın bütün görünmelerinde (*appearings*) kıvrılmış bir halde yatan olanaklı görünüşten (*appearance*) korunmaz.”⁴³ Amfiboloji [ikiz anlamlılık] terimini, varolanlardaki varlığın ayrıışmaz saklanmışlığını (*indissoluble dissimulation of being in beings*), varlığın ve varolanların indirgenemez birlikte düğümlenişini belirtmek için, Levinas fenomenolojik çalışmalarında, özellikle *Otherwise than Being, or Beyond Essence*’da kullanır. Amfiboloji şu anlama gelir, varlık her zaman ve sadece onu saklayan varolanlarda görünür ve ters şekilde, varolanlar her zaman ve yalnızca varlığı saklayarak görünür. Varolanlardaki varlığın bu saklanmışlığı veya varlığın olmadığı şey içinde görünme ihtiyacı dünyadaki varlığın içine işleyen ve onu doyuran gizemi sağlar. Teknolojik dünyayı bir gizemleştirme ve amfiboloji olarak adlandırmada, Levinas teknolojik olarak üretilen dünyanın, onun kendi aldatıcı konumunu saklayan ve bu yolla gizemin bir aurasını elde eden bir yanılsama olmasını göze aldığını fark eder – tıpkı bir büyücünün büyüünün, hokkabazlığı saklı kaldığında ve illüzyonu daha da gizemli hale geldiğinde daha cazibeli ve ilgi uyandırıcı olması gibi.

Levinas, “Kutsalsızlaştırma ve Büyü Bozumu (*Disenchantment*)” adlı Talmud’un kıskırtıcı bir okumasında da bazı iddialarda bulunur. Teknoloji, sihre – “görünüşlerin sahibesi”ne⁴⁴ – benzeyebilir ki bu yolla hem gizemleştirme peçesi altındaki insan sorumluluğunu etkin bir şekilde saklayarak gizemli anlamlar yoluyla şeyleri var olmaya getirir, hem de şeylerin üretiminin izlerini siler ve bu şekilde görünüşteki görünme saklı kalır. Bu, birçok modern eleştirmenin, bugün teknoloji tarafından yaratılan yeryüzüsüz “dünya”nın, tıpkı sihirbazın numaraları ve hileleri gibi sadece, salt görünüşten, tözden yoksun yapay gerçeklikler veya

⁴³ *Dieu, la Mort, et le Temps*, s. 193.

⁴⁴ *Nine Talmudic Readings* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990), s. 141.

nüfuz edilemez gizem tarafından içine sızılmış olmasından şüphelenmesinin nedenidir. Levinas der ki, bir sihirbaz toprağı işlemeden (toprağı sürmeden veya tohum ekmeden) veya gökyüzünü beklemeden (güneşten veya yağmurdan yararlanmayı beklemeden) bir yerde salatalık üretebilir. Bu dünyasız şeyleri, bir büyü tasarlayarak, onların vuku bulabileceğı yerde ikamet etmeden ortaya çıkarabilir – tıpkı modern teknolojilerin, laboratuvarın yersiz yerinde, doğal dünyadan soyutlayarak, yapay veya sentetik et üretebilmeleri gibi. Bu yapay ürünlerin, şeylerin dünyasında yeri olmaz ki onların varsayılan kutsal dokunulmazlığı büyüünün –teknolojininki gibi- dünya aşımı tarafından kontrol edilir.

Bu Talmudcu seminerde, Levinas'ın sorduğı soru şudur: yanılısama, yapay olan ya da üretilen ne zaman büyüçülük haline gelir? Ne zaman teknolojik kutsal-sızlaştırmanın kendisi kutsal-sızlaştırılır? Levinas'ın bu soruya cevabını, iki metin ifade eder.

(1) İlk olarak, Levinas, Talmud'un, basit bir şekilde salatalıklar illüzyonu yaratan büyüçyü değil, salatalıkları *toplayan* büyüçyü ayıpladığına ve cezalandırdığına işaret eder. Salatalıkları toplama, onların satılacağını gösterir. Bu ekonomik alım-satım işleminde, salatalıklar, tılsımlarının ve illüzyonlarının başkalarından kazanç elde etme anlamına geldiğı kişilerarası düzene dâhil olur. Sihirli bir şekilde yaratılan salatalıklar yoluyla başkalarını büyü altında tutmak, illüzyonu yaratma ve yanıltıcı özelliğini saklama gücüyle, başkalarını büyüçye tutsak etmenin bir yoludur. Burada, büyü, “kendisini insanoglunun üzerinde bir güce ve büyülemeye dönüştürür.” Böyle olunca, üretimin/yaratımın büyülü araçları dağıtılmalıdır, dünya büyü bozumuna uğratılmalıdır. “[Büyüçü], büyüçülük yoluyla [başkalarının] üzerinde güç elde etmek istediğı”⁴⁵ zaman veya insanların üzerinde güç elde etmek yapay, sihirli ve teknolojik bir şekilde üretilmek anlamına geldiğı zaman, “o... sözde güç istencinden kaynaklanır”⁴⁶ ve Levinas, onun büyüünün bozulumunda, gerçek ve övgüye değer bir ilerleme elde ettiğimizi iddia eder. Fakat Levinas'ın teknolojik büyülemenin kutsallıktan ve büyüden arındırılması çağrısı, teknolojiden elimizi çekmemiz söylemiyle aynı değildir. Bunun yerine, işlemlerinin yaratımlarıyla cazibeye kapılmışçasına uykuya daldığımız modern teknolojinin potansiyellerinin büyüünü bozma ve kutsal-sızlaştırma adına bir yeniden-uyanış için çağrıdır. Bu çağrısı yayan nedir? Levinas, teknolojinin “güç istenci”nden değil “insanoglunun acılarını hafifletmek ve onları beslemek olarak adlandırılan bir medeniyetin soylu zihniyetliliğı”nden, – yani, mahrumiyeti (*destitution*) mutlak olarak büyüüz ve ayık (*sober*) bir yanıtı dayatan yüze verilen bir yanıtın- gelebildiğini iddia ettiğı zaman, onun kökenini de ortaya koyar.⁴⁷

(2) İkinci olarak, Levinas, Talmud'un Rabbis Hanina'ya ve Oshaia'ya her Şabat (*Sabbath*) günü arifesinde, yaratılış öğretisini çalışmak ve bu çalışmayla üçte biri gelişen bir danayı yaratmaları ve onu yemeleri için izin verdiğini gözlemler. Levinas'ın açıklaması bu metni, sentetik yiyeceklerin (ya da genetik olarak değiştirilmiş organizmaların) teknolojik olarak üretimini verili veya kurulu bir düzeni kontrol etmek, yeryüzüsüz bir dünya illüzyonu ve zeminsiz bir gerçeksizlik üretmek ve Gagarin gibi temelsiz deneyimi dünyanın sınırlarını aşan bir insanlık iddiasında bulunduğı için kınayan Heideggercilere ve diğerlerine yöneltir. Levinas şunu yazar:

⁴⁵ Ibid., s. 147.

⁴⁶ “Useless Suffering” in *Entre nous: Thinking-of-the-Other* (New York: Columbia University Press, 1998), s. 94.

⁴⁷ Ibid.

Bu cesur metin bu yüzden, insan olanaklarına sınırlar dayatmanın nasıl da gülünç olabileceğini öğretir. Kahrolsun tepkisel hurafeler ve teknik ilerlemenin korkuları! İllüzyon bizi yanıltmadığı sürece herhangi bir şeye meydan okuyabiliriz, hatta sentetik et bile üretebiliriz. Bu büyücülük değildir. Sentetik et, evet, ama bu et Şabat içindir. Bu önemsiz bir detay değildir. Hatta birisine, Şabat devam ettiği süre boyunca var olan rüyalarından daha cesur rüyalar görmesine izin verilebilir: Kendisini şeylerin düzeninden, zorunluluğundan ve çarklarından sıyırma yetisi olan insanın hükümanlığı.⁴⁸

Burada, Levinas, böyle bir ilerlemeden korkanlara karşı insanlığın teknolojik olanaklarının, dünyanın temelini ve insanın gerçekliğini tanımlayan sınırlarının ötesine itebilmesini kutlar. Şabat için sentetik et üretimine verilen Talmudcu izin, dünyayı oluşturan şeylerin düzeninden sökülüp atılan bir insanlığın savunmasına aittir. Belki de Şabat'ın anlamı insanın bu aşım durumudur – Şabat'ta, dünyanın düzenine göre “çalışmayan kişi yemezken” (2 Thess. 3, 10), kişi (arazide) çalışmaz ama (sentetik et) yemek için yemek yapar. Şabat, dünyaya ve onu yöneten ekonomiye bir mola vermektir ve Şabat'ı sürdürmek, tıpkı Gagarin'in cesaretinin yeryüzünün ve gökyüzünün ufkunu aştığı ve insanı temelinden söküp çıkarttığı için alkışlanması gibi, dünyayı aşan bir insanlık olanağına tanıklık yapar. “Şabat [Levinas, İsa'nın kulağını çınlatarak, bize hatırlatır] en nihayetinde *insan uğrunadır*”, insan Şabat için değil.⁴⁹ O, bu yüzden, insanın dünya için olmadığı ama insanı kendi imkânlarını kısıtlamaktan kurtaran “dünya”nın insan için olduğu bir dönemi açar. Bunu da muhafazası yalnız başına insanlığın ilgisine emanet edilen düzenin koruyucusu olma rolünde iyileşmeye çağrıldığı otantiklik ve yer ile başarır.

Levinas, dünyanın Şabat'a ilişkin aşımının, içinde dünyanın “*insan uğruna*” olduğu bir uzayı ortaya çıkardığını iddia ederken, doğanın nesnelleştirilmesi için metafiziksel bir temel olarak böyle bir insanlık fikrini kınayan Heidegger'in ve diğerlerinin eleştirisini davet eder gibi görünür. İnsan öznesinin özerkliği, dünyadan bağlılışık (*correlatif*) ayrılmayla beraber, insanın imgesini, ki eleştirmenler, gezegenin teknolojik işgalinde korkutucu gerçekliği üstlenen bir imge olduğunu iddia ederler, “efendi ve doğanın sahibi”⁵⁰ olarak yükselten rolü için geniş bir şekilde eleştirildi. Heidegger'in mükemmel sözcüklerinde, “doğa kocaman bir gaz istasyonu, modern teknoloji ve endüstri için bir enerji kaynağı haline geliyor.”⁵¹ İnsanoğlu, dünyadan kopmuş özerkliği içinde, bu eleştirilere göre, yeryüzüyle olan temasını yitirdi, doğanın canavarca bir nesnelleştirmesini elde etti ve bu süreçte, böylesi bir ikametın vuku bulabileceği yeri ardında bırakarak huzur içinde ikamet etme olanağını terk etti. Levinas, Şabat'ın “insan uğruna” olduğunu iddia ederken, dünyadan bu kesin ayrılmayı temsil eder gibi görünebilir. İncil'i şu şekilde överken, doğanın bir nesnelleştirmesinin ve işgalinin eleştirisini daha da ortaya seriyor gibidir: “Kitapların Kitabı, doğa tanımlamasında makuldür! ‘Bal ve süt akan bir yer’ – görünüm yiyecek terimlerinde tarif edilir.”⁵² Tıpkı Heidegger'in, gerçekliğin modern teknolojik bir şekilde kurulumunun nasıl da “şu an nehrin, ismen, bir su gücü tedarikçisi olması, güç istasyonunun [veya güç üreten barajın] özünden geliyor olmasıdır,”⁵³ anlamına geldiğini mükemmel bir şekilde gözlemlemesi gibi,

⁴⁸ *Nine Talmudic Readings*, s. 150.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ İfade, Descartes'in *Discourse on the Method*'taki ifadesidir. Heidegger'in, insanın her şeyin merkezinde duran özne pozisyonuna yükseldiği “dünya vaziyetinin çağı” olarak tanımladığı modernite için önemlidir ve buna karşılık olarak, varlık, bu öznenin önce, kendi temsili etkinliği içinde ve boyunca nesne kümesi olarak tanımlanır.

⁵¹ Martin Heidegger, “Memorial Address” in *Discourse on Thinking* (New York: Harper & Row, 1966), s. 50

⁵² *Difficult Freedom*, s. 233.

⁵³ “The Question Concerning Technology” in *The Question Concerning Technology and Other Essays* (New York: Harper, 1977), s. 16.

Levinas da doğanın İncil’de bir yiyecek gibi görüldüğünü ortaya koyar – yani, bu da insanın doğaya insan çıkarlarına hizmet etmek için anlam vermesi ve onun insan projelerine enerji sağlamasıdır.

*

Gözlemlenen bu benzerlikler insana şu soruyu sorduruyor: Levinas tarafından savunulan insan özerkliği, bize dünyanın işgali ve nesnelleştirmesini değil de, oradaki ikametimizi hatırlatmak isteyen Heidegger ve diğerleri tarafından eleştirilen insan özerkliği ile aynı mıdır? İnsanın teknolojik kurtuluşu, ki Levinas bunu insan ilerlemesinin bir işareti olarak görür, “sentetik et”in yeryüzüsüz dünyasından zeminlendirilmiş (*grounded*) deneyimin temeline geri dönmeyi bize hatırlatmak isteyen Heidegger ve diğerleri tarafından eleştirilen kurtuluşla aynı mıdır?

Levinas’ın, insanın dünyadan ve yerden, Şabat’a ve Kitab-ı Mukaddes’e ilişkin kurtuluşuna ek olarak, teknolojik kurtuluşunu savunması, bu türden bir özgürleşmeyi ne sonunda gerçekten ürettiği özerklikle ne de sonunda kolaylaştırdığı doğanın işgaliyle haklı görmez. Daha ziyade, dünyanın büyü bozumunu ve doğanın nesnelleştirmesini aklar ve bu savunma onların açtıkları etik ilişki tarafından ve ona doğru bir ilerleme kaydettikleri insan yüzü tarafından aklanır. Laikleştirme, dünyanın büyü bozumu ve onun parçası olan bütün teknolojik entrikalar, Levinas’a göre, başkalarının açlığı onu taşıdığı veya kıskırttığı zaman aklanır: sentetik etin dünyasal-olmayan ‘dünya’sı, açıkları eti onlara vermem için haykıran başkalarının yüzüne bir yanıtta yapıldığında aldatıcı değildir; “yiyecek terimleriyle tanımlanan manzara”, bir hayli nesnelleştirilen doğa, acıkmış yüzlerde haykıran mahrumiyete cevap olarak üretildiğinde, doğanın ayıplanan bir nesnelleştirmesi veya insanoğlunun özünden yabancılaşması değildir.

Levinas, doğanın ve dünyanın büyü bozumu için var olan bu etik takdirin Yahudi geleneği tarafından desteklendiğini iddia eder. İncil’in bireysel ağaçları nadiren tanımladığına dikkat çeker. Bunu yaparken, İbrahim’in Beerşeba’da yetiştirdiği bir İlgin ağacı (*Tamarisk*) durumunda olduğu gibi, Talmud, onun çekiciliklerinin (*charms*) büyüsunu bozmakta, şarkısının dingin lezzetinden bizi uyandırmakta, mahrumiyet içerisindeki başkalarıyla ilgilenmenin aciliyetiyle bizi kıskırtmakta hızlıdır. Levinas, Talmud’un “İlgin ağacı bir kısaltmadır”ı öğrettiğine dikkat çeker. “Kelimeyi İbranice’de yazmak için ihtiyaç duyulan üç harf, insanın insana teklif ettiği ve insanın ihtiyaç duyduğu üç şey olan Yiyecek, İçecek ve Barınak için kullanılan baş harflerdir. Yeryüzü bunun içindir. İnsan, insana hizmet etmek için kendisinin efendisidir. Dünyanın hayat verdiği gizemin efendileri olarak kalalım.”⁵⁴ Teknolojik insanlık için ‘dünya’nın nehir olarak değil, “su gücü tedarikçisi” olarak görünmesi gibi; gerçekliğin modern teknolojik çerçevesinin, ‘dünya’mızın ağaçlarından değil keresteden, ineklerinden değil etten, pamuktan değil elbiseden yapılmış olması gibi, Talmud da İlgin ağacının yiyecek, içecek ve barınak olduğunu öne sürer. Böyle bir doğa nesnelleştirmesi, Talmud’a göre, bu nesneler çıplak, aç ve evsiz olan başkalarına verildiği zaman aklanır. Nesnel ‘dünya’ insan tarafından başkalarına verilmek üzere yapılır, ona gizemli veya zarif bir şekilde verilmez.

⁵⁴ *Difficult Freedom*, s. 233.

Bu yüzden, dünyanın büyü bozumu ve kutsalsızlaştırılması, dünyanın laikleşmesi Levinas'ın "dünyanın açlığın yokluğuyla laikleşmesi"⁵⁵ olarak adlandırdığı şey olduğu zaman meşrudur. "Açlıkla laikleşme", batı felsefesinin yükselişine neden olan putperestliğin laikleşmesinden ayrılır. Yeryüzünün ve gökyüzünün pagan deneyimini, varlığın ontolojik deneyimine çevirmez ve dünyanın kutsal gizemleştirmesini teknolojik sihre dönüştürmez. "Açlıkla laikleşme", laikleştirmelerin başka diğer taşıyıcılarına karşıt bir biçimde, tamamen büyü bozucu bir etkiye sahiptir.

*

Levinas, laikleşme kavramını açlıkla, Cervantes'in *Don Quixote*'unun şaşırtıcı ama aynı zamanda oldukça özet bir tefsiriyle (*exegesis*) tarif eder. Don Quixote büyümlü bir dünyada yaşar: devlerle dövüşür, heybetli bir ata biner ve şövalyenin zırhıyla örtülü şatolara saldırır. Yardımcısı Sancho'nun, birbirine takılmış dişlilerinin sebep ve sonuç (modern mekanik biliminin saat düzenindeki evreninin bir imgesi olarak saatin kendisiyle yarıştığı bir imge) ilkeleriyle çalıştığı kurala göre mekanik olarak döndüğü yel değirmenlerini gördüğü yerde, Don Quixote, kendilerine ait ruhları ve ona yönelik niyetleri olan canlı varlıkları, devleri görür. Bu devlerle karşılaştığı anda, Don Quixote, şeytani bir büyücünün, gerçekliği istediği gibi değiştirebilen, her şeye gücü yeten bir tanrı veya şeytani bir ruh gibi, devleri yel değirmenlerine dönüştürdüğünden şüphelenir. Bu, modern büyü bozumunun saat gibi çalışan (yel değirmeni) dünyasının kendisinin, büyücüler tarafından tasarlanan bir büyü olduğunu ima eder. Quixote'un karşılaştığı yüzler, dövüştüğü devler gibi, bu çekici dünyada, salt görünüşler olma ihtimalinden asla kurtulmazlar; bunlar arzuya bağlı olarak yel değirmenleri veya düşmanlar olabilir. Bu yüzden, Don Quixote'un dünyası, tüm görünmelerde – Levinas'ın bir amfiboloji veya "tüm görünenlerde uyuyan görünümün" (*appearing*) büyü veya sihrisi (*ensorcellement*)⁵⁶ olarak adlandırdığı şeylerde- saklanan görünüşün olanağından asla kaçamaz: devler yel değirmenlerinin maskeleridir, onu ele geçirenlerin yüzleri, onu eve döndürmek için çaba gösteren rahibi, berberi saklayan maskelerdir... yoksa yel değirmenleri, onların yel değirmenleri, olarak görünmesini sağlayan bir hilenin kılıfı altında devleri saklayan yanılsamalar mıdır; ya da rahip ve berber yalnızca rahip ve berber kılığında olarak düşmanları maske ile mi örtmektedir? Don Quixote'un büyümlü dünyasında, kişi hiçbir şeyden emin olamaz; gerçeklik hep gizem olarak kalır ve kişi aldanmanın hayaletinden veya hepsi büyücülüğün bir yaratımı, bir yanılsaması olan şeylerden şüphelenmekten asla kurtulmaz – her ne kadar Levinas'ın pagani, kutsal tarafından yönetilen bir dünyada, göründüklerinden çok daha fazlasını ifade eden şeylerin gizemli anlamları tarafından büyülense de.

Böyle olduğu halde, öte yandan Don Quixote, hakkında kandırılmaktan veya büyülenmekten asla korkmadığı bir şeyden emindir. Bir kafeste hapsolmuşken, bir "büyüler labirenti"nde mahkûm olmuşken, Don Quixote, "acılanan ve onlara verebileceğim yardımın ihtiyacı içinde olan"⁵⁷ başkalarının düşüncesiyle dünyanın büyüüne uyanır. Yalnızca, dünya tarafından cezbedilen ve insanların onun üzerinden güç elde ettikleri bir büyüün altında ise, Quixote, oradaki başkaları "benim yardıma ve korumama bir hayli ihtiyaç duyduklarından" ötürü⁵⁸, burada olup olmadığına dair akılyürütür. İhtiyaç ve ızdırap içindeki

⁵⁵ *Dieu, la Mort, et le Temps*, s. 195.

⁵⁶ *Ibid.*, s. 193.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 194 [Alıntı *Don Quixote*, kitap XLVI].

⁵⁸ *Ibid.*

başkalarının onu çağıran sesleri, dünyayı yöneten ve onun büyüsunü bozan büyücülüğü ortaya çıkarırlar. Quixote, ihtiyaç halindeki ve acı içindeki başkalarının seslerinin aslında ihtiyaç halindeki ve acı içindeki başkalarının sesleri olduğundan şüphelenmez, yardıma çağırıldıkları tek kişinin kendisi olduğundan şüphe duymaz. Bu anlamda, başkalarının sesleri ona, dünyayı (devleri/yel değirmenlerini) yöneten amfibolojinin veya saklanmışlığın, kutsal veya teknoloji tarafından yönetilenin dışında görünür. Onların ihtiyacı kutsal-sızlaştırır.

Açlığın çığığı Quixote'u, büyülü dünyanın gizemince tutsak olduğu kafesten kurtarır. Bu yerden kurtuluşu, onu Levinas'ın bir "başka birine doğru giden ve başlangıçtan beri sorumluluk olan hareket"⁵⁹ olarak adlandırdığı asla bitmeyen maceraya iter.

*

Don Quixote'u kurtaran başkalarının ihtiyacı ve acısı, Levinas'ın *Totality and Infinity*'de yüzün bir ifadesi olarak tarif ettiği şeydir. Yüzün ifadesi, "açlıkla laikleşme" (*secularization by hunger*) ifadesinin ışığında okunduğı zaman, yüzün büyüü bozduğunu ve bozuyor olduğunu söylemek mümkün hale gelir, o halde, sorumluluk "başka insana doğru gittiğinde" büyü bozumunun ilerlemesi olur.

Levinas, yüzün "doğrudanlığı" hakkında konuştuğunda, yüzün büyü bozumu olduğu anlaşılabilir. "Hiçbir şey kendisi doğrudanlık olan yüz yüzeden daha doğrudan/dolaysız değildir."⁶⁰ Yüzün doğrudanlığı, çığığının, varlığın her zaman bir gizemi muhafaza ettiği veya kutsal tarafından gölgelendiğı varlığın amfibolojisiyle veya saklanmışlığıyla yönetilen dünyadavukubulmadığı anlamına gelir. İfadesindeki doğrudanlıkla, yüz, içindeki ikiye bölünmüşlüğü (*duplicité*) ve aldatmanın her görünüşü gölgelediğı dünyanın ötesinden haykırır. Levinas'ın söylediğı gibi, "kişinin kendisini bir yüz olarak ortaya sermesi, kişinin, tezahür etmiş ve saf olarak fenomenal olan biçimin üzerinde ve ötesinde kendisini dayatmasıdır ... [o] herhangi bir imgenin aracılığı olmaksızın, yüz yüzenin, birisinin çıplaklığındaki, yani birisinin mahrumiyeti ve açlığındaki hakiki doğrudanlığıdır."⁶¹ Saklanmışlığın görünüşleri yönettiğı dünyanın dışında, yüzün doğrudanlığı, aynı zamanda onun azımsanamaz ve değiştirilemez bir şekilde soyulduğuna ve çıplak olduğuna işaret eder. "Bu çağrıya sağır olma kabiliyetim yokken" beni çağırduğunda bile, hiçbir büyüü göz önüne almayan onun "mahrumiyetidir – açlığıdır –"⁶² Don Quixote gibi, tamamen açık, baştan aşağı cazibesiz ve çekici olmayan bir fenomen tarafından karşı koyulamaz bir şekilde çağırılıyorum. Yüz, beni çekici bir aura veya büyüyle değil ama mahrumiyetinde zorlar. Aslında, Levinas, büyücülerin ve sihirbazların sahtekârlığına terk edilirken, çekiciliğın, yüzün doğrudanlığının ihaneti olduğunu iddia ederek açık bir biçimde çekiciliğe ve yüze karşı duracak kadar ileri gidecektir. "Çekicilik," öyle yazar, "ikiyüzlülüğün kendisinin, düşünceyi sahipsiz bırakan ifadenin doğumu olduğunu [işaret eder]: *Macbeth*'de ve *Faust*'da, kendi ağıllarında, büyücülerin çoktan korkunç sırtışlarına dönüşen yüzün zarafeti."⁶³ Maske, makyaj, zorla gülme veya sıkıntının yüzüne giydirilen iyi yüz, hepsi yüzün yerinde daha ilgi çekici bir şey göstererek yüzü yok eder. Fakat Levinas, açlığın, zorunlu olarak çıplak bırakılmış, tüm çekiciliğı sökülmiş bir yüzün doğrudanlığında kendini gösterdiğini iddia eder. Bu özsel çıplaklık, yüzü, kutsal ve onun gizemi tarafından idare edilen dünyadaki daha çekici, ama muhtemelen daha

⁵⁹ Ibid., s. 195.

⁶⁰ *Totality and Infinity*, s. 78.

⁶¹ Ibid., s. 200.

⁶² Ibid.

⁶³ *Nine Talmudic Readings*, s. 143.

aldatıcı olan görünüşleri yöneten peçesini örtme/peçesini kaldırma, gizleme/açığa vurma saklanmışlık oyununun ötesine taşır. Bu, peçeyi kaldırarak, kutsal gizemin içine işleyerek veya kendisini çıplak olarak sunan şeyin üzerine hakiki bir ışık ışılatarak yüzün çılgınlığa cevap vermediğim anlamına gelir. Kaldıracak peçe, maskesini düşürecek ikiyüzlülüktür; çünkü yüzün, tabiri caizse, her zaman zaten büyüü bozulmuştur.

İlgi çekici olmayan çıplaklığında, cazibesiz doğrudanlığında ve büyüü bozulmuş mahrumiyetinde, aç olan yüz, arkasında olan hiçbir şeyi vaat etmez. Ona verilecek bir cevabın derin veya engin anlamlı bir deneyim olacağına dair büyük bir söz vermez. Gerçekliğin takdimini idare eden kutsal gizem olmadığında, ortaya çıkaracak bir sır olmadığında, gaipten haber verecek gizemli bir düzen olmadığında, büyük bir anlamı takip etmek için veya anlam bulmanın büyük bir ruhsal projesini üzerime almak için çağrılmam. Belki de açlığın maddiyatında bu kadar ısrar ederken, Levinas'ın iddia ettiği şey budur: açlık, başkalarının maddi ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyi ve maddi gerçeklikte kök salan bir cevabı talep ederek bunlardan ortaya çıkan çağrılar içinde laikleştirir. Levinas şöyle yazar, "Açlık, açlığın kendisi, maddenin maddiyatını meydana getiren eşi olmayan bir ihtiyaç veya *yoksunluktur* (*privation*)... Kişiyi ruhsal olarak mukadder kılınan bir dünya görüntüsünde teselli bulmaktan alıkoyan yoksunluk; hiçbir müziğin susturmadığı açlık bu romantik ebediyeti laikleştirir. Keskiniği, bu hakiki yoksunluğun umutsuzluğunu içeren yoksunluk."⁶⁴ Sabit bir kozmik düzenin veya tanrı ve tanrılar tarafından mukadder kılınan bir dünyanın cezbedici ve teselli edici görüşü, açlık içinde haykıran seslerce paramparça edilir. Bu çılgınlıklar, bu başkalarının ve onların açıklıklarının ebediyen kurulmuş kutsal bir düzen içinde yer sahibi olabilmelerine dair rahatlatıcı düşünceyle beraber, kutsal tarafından idare edilen bir dünyada teselli verebilen yıldızların (veya meleklerin) müziğinin göksel ahenklerini bozar. Açlığın ve onun yoksunluğunun, kutsal tarafından idare edilen bir dünya içerisindeki kutsal konumun veya anlamlı yerin işareti olabilmelerine dair herhangi bir düşünce, Levinas'ın, açlığın kendisinin yoksunluğuna ait olduğunu iddia ettiği umutsuzluk tarafından çürütülür.

Levinas'ın "başka birine doğru giden ve başlangıçtan beri sorumluluk olan hareket"⁶⁵ olarak adlandırdığı şey, kendi büyü bozumu devinimiyle, bu büyü bozumu çağrısına cevap verir. Sorumluluk yanılsamaları barındırmaz ve projesinin kutsal anlamı hakkında hiçbir umut taşımaz. Bu, sağlam zemini yeniden keşfedeceği inancı içinde teselli bulmadan imkânsız bir rüyayı görmek kadar cesurcadır, bir anlamda oldukça donkişotvaridir. Sıkıntı içindeki genç kızı kurtarmak için bir yel değirmeniyle dövüşmek gibi, zorunluluğunun sonsuzluğu asla sona ermeyecek olan ama dünya sınırlarının ötesine görkemli bir şekilde ilerleyen bir savaştır.

⁶⁴ Dieu, la Mort, et le Temps, ss. 195-196.

⁶⁵ Dieu, la Mort, et le Temps, s. 195.

Levinas'ın Canlandırma Felsefesi

Cathryn Vasseleu

İngilizceden Çeviren: Selma Aydın Bayram

Emmanuel Levinas felsefe kariyeri boyunca, tüm canlı varlıklar varoluş için çaba gösterirken, hayvanın bir türü için başka türlü bir yaşam mevcuttur iddiasında asla tereddüt yaşamadı. Bu, biyolojik bir gelişme veya evrimsel bir zirve değildir. Basitçe söylemek gerekirse, bu, yaşam mücadelesiyle hiçbir ilgisi olmayan bir ruh (*soul*) yaşantısıdır. Levinas böyle radikal yeni bir fenomenin (*phenomenon*) tam olarak ilk ne zaman ortaya çıktığını söyleyemez, fakat bu onun tüm felsefine temel teşkil eder.¹ Saf varlıkla bağı koparan ve varlıkta her zaman bir süreklilik olan belirsiz bir an/kıpı (*moment*) hayvanlık ve insan yaşamının tezahürü (*appearance*) arasındaki farkı gösteren şeydir. Levinas'ın felsefesine temel olan fakat onun bahsetmediği başka bir şey daha vardır. Levinas zamanda tanımlanabilen bir anın yerine, insanın tezahür edişini bildiren düşünülemeyen anı açık bir şekilde ifade etmek için canlandırmanın (*animation*)² diline başvurur. Bir şekilde varlıkla ilişkilendirilemeyen fenomen, devinim (*movement*) açısından nitelendirilebilir.

Levinas'ın dikkat çekici başkalık felsefesinde sarmalanmış diğer hiçbir filozofunkine benzemeyen bir canlandırma felsefesidir. Levinas her ne kadar çalışmasını özel olarak bu terimlerle adlandırmasa da, radikal dışsallık fikrini ifade etmek için özgün bir devimbilim (*kinetics*) geliştirmiştir. Levinas orijinal fark düşüncesinin varlığın dışında kavranılamayacağını kabul eder. Bunun yerine, radikal dışsallığın özü-ötesinesinin (*beyond-essence*) varlık bakımından kavranılamayacağını iddia eder. Tartışılacağı üzere, asıl fark, sonsuz bir ayrılış hareketi veya varlıkla olan ilişkisinde, özümsemez bükülmenin (*curvature*) yörüngesi (*trajectory*) ile tanımlanır. Düşünülemez olanın (*unthinkable*) dışsallığı, anlatılamayacak derecede anarşik heterojenlik, bir seri dışlayıcı (*exclusionary*) jestte ayrıntılı bir şekilde anlatılmış, psişik bir yaşamın bağlarını koparmasında ifade edilmiştir.

Öncelikle, Levinas'ın psişik yaşam düşüncesi modern *psyche* (ruh)³ veya bilinçdışından türetilmemiştir. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*⁴ başta olmak üzere İngilizceye bazen "*psyche*" olarak çevrilse de, *Totality and Infinity*⁵ ve diğer başka yerlerde psişizm olarak çevrilmesi, onun Levinas'a göre daha karmaşık olan anlamını ifade eder. Levinas

¹ Tamra Wright, Peter Hughes, Alison Ainley, "The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas." *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Eds Robert Bernasconi and David Wood içinde. London: Routledge, 1988, 172.

² Metinde *animation*, "canlanma ve hayat verme" gibi yakın karşılıklarla birlikte de okunabilir [ed.n.].

³ Nefes, hava, ruh anlamlarına gelen *psyche*'yi bu anlamlardan sadece birine hapsedmemek adına metin boyunca çevirmeden ve italik olarak kullanmayı uygun gördüm (ç.n.).

⁴ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence* [bundan sonra *OBBE* olarak kullanılacaktır]. çev. Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981 ("*Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*").

⁵ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* [Bundan sonra *TI* olarak kullanılacaktır]. çev. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979 ("*Bütünlük ve Sonsuzluk*").

Fransızca sözcük (*le psychisme*) *psyche*'yi oldukça belirli bir şeyi işaret etmek için kullanır. Psişizm veya psişik bir yaşam, bir "radikal ayrılma becerisidir" (*feat*) (TI-54). O, varlıkta bir bakışsımsızlık/asimetri boyutu kurar. Bu bakışsımsızlık, varoluşun birliğinin herhangi bir bahanesini (*pretext*) olumlayamadığı için varlığın bütünlüğüne karşı bir direnişin yolunu açar. Başlangıçta Levinas, psişizm "varlıkta bir olay kurar; ilk kez psişizm tarafından tanımlanmamış terimlerin birleşimini somutlaştırır." der. (TI-54) Levinas en sonunda, psişik yaşamın başkası-için-varlık tarafından canlandırılan/hayat verilen bir özneye gönderdiğini söyler ki bu Martin Heidegger'in "varlığın kendiliği (*entity*) kendi içsel devinimine sahiptir" tasarısına ters düşer.

Levinas psişizm terimini uyarlarken, hem tinsel hem de maddesel olması için Can/Ruh/Yaşam (*Pneuma/Psyche/Zoe*) üçlüsüne göre ruh veya *psyche*'yi belirleyen Sokrates-öncesi canlandırma ilkesine başvurur. Erken dönem Yunan metafiziğindeki tin-madde (*spirit-matter*) dinamiğine tekabül eden psişizm veya canlandırma (Latince kelime) varlıktaki veya anonim oluştaki (*becoming*) bir birlikten daha çok, bir ruh verme (*ensouling*) devinimidir. Levinas'a göre, *psyche*, hem hava (*air*) hem de soluktur/nefistir. Sylvia Benso'nun iddia ettiği gibi, Anaximenes'in *psyche*'si, doğal, fiziksel bir ilkeye yani *aer'a* benzetilebilir fakat aynı zamanda *psyche*'yi devingen, bir yaşam gücü, onu töz-kazanmamış (*non-substantive*)⁶ yapan olduğu sürece *pneuma*'dır⁷ ve bunlar böyle kabul edildiği oranda Anaximenes'in fikirlerinin izleri Levinas'ta bulunur.⁸

Şu durum gösterilebilir ki, Levinas'ın çeşitli psişizm nitelendirmelerinde aynı zamanda tamamen farklı bir türün canlanması cereyan eder. Onun felsefesinde, nefesten/soluktan ayrı olarak *kinesis*⁹ vardır. *Pneuma*'nın hareket-edebilirliğine ilaveten, Levinas psişizm'in canlandırmasında belirlenmemiş bir rol oynayan başka bir özel hareketi tanıtır. Şüphesiz ki, Levinas psişizmi detaylandırması süresince, onu ruh verme (*ensoulment*) olarak anlaşılan canlandırma bakımından kavrar. Fakat onun canlandırma anlayışı bundan ibaret değildir. Aynı zamanda o, psişizmin her bir figürasyonunda (hem tinselleştirilmiş hava, hem de canlandırıcı nefes) bir *kinesis* ögesi veya kıpraşma (*flicker*) takdim eder, böylece radikal dışsallığın özün-ötesindesini, öze ilişkisinden başka türlü kavrar. Filozof, canlandırılmış figürlerde başka türlü düşünmeyi başarır.

Neyse ki, Levinas izleyeceğimiz psişik yaşamın yörüngesini kısaca özetler: "ruhun psişizmi; özdeşlikteki, canlandırmadaki ve nefes almadaki (*inspiration*)¹⁰ başkalıktır."¹¹ Bunlar sırasıyla, duyarlık, canlandırılmış beden ve sonsuz sorumluluk içerisindeki duyarlı kendine-başvuru (*self-reference*) boyutunun bir oluşumudur. Levinas, aynı dışlayıcı jesti (*gesture*), süreçteki *kinesis* anlarını ortaya koyarak, bakışsımsız/asimetrik olarak

⁶ Levinas, *substantive* kavramını isim olma, isim haline gelme manasında da kullanır [ed.n.].

⁷ Yine *pneuma*'yı da *psyche* gibi tek bir kelime ile karşılamak güç olduğundan - metinde yer yer farklı anlamlarıyla kullanılmış - ve metin içinde benzer anlamlı başka kelimeler ve kullanımlar söz konusu olduğundan makale boyunca çevirmeden kullanacağım (ç.n.).

⁸ Sylvia Benso, "Psyche, Pneuma, and Air: Levinas and Anaximenesin Proximity." *Athena*, 2, 2006: 16-28. 17-18.

⁹ *Kinesis*, bir uyarana karşı verilen hareket ya da devinin tepkisidir [ed.n.].

¹⁰ *Inspiration*, soluk alma olarak da karşılanabilir. Levinas bağlamında "*esin*" manasında da sıkça kullanılır [ed.n.].

¹¹ Emmanuel Levinas, "Truth of Disclosure and Truth of Testimony" [Bundan sonra *TDIT* olarak kullanılacaktır]. *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* içinde. Ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley and Robert Bernasconi. Bloomington, Indiana: Indiana University Press .

oluşturulmuş üç bireyleşme biçimindeki başkalığın izlerini betimlemek için kullanır. Bu canlandırılmış formları “ikircikli (*equivocal*) özdeşlik”, “psikotik canlandırma”, ve “nefessiz/ soluksuz nefes alma (*breathless inspiration*)” olarak adlandıracağız.

İkircikli Özdeşlik

Levinas, çağrısında birinin kendi varoluşundan daha kökensel (*primordial*) olan varoluşsal bir adanmışlığa (*commitment*) dayanan bir etiği detaylıca izah eder. Yine de bunu insanlığını, doğa alanında varolan tüm diğer yaşam formlarından bağlarını koparmış farklı bir tür biçiminde ayırt ederek yapmaz. Ona göre insan olma, bilhassa doğadan da hayvanlardan da kopma değildir. Levinas'ın hayvanilik ile kastettiği, insan öznelliğinin metafizik ve tarihsel belirlenimleriyle o kadar doludur ki, neredeyse tutunmak için fazla kaygandır. Levinas'a göre, hayvanılık, ne bütün organik yaşamlarla eşanlamlıdır ne de herhangi bir hayvanın kendisinin uzaktan yakından ilgisinin olduğu türeyimsel bir yaşam formudur. Filozofun aklındaki, John Llewellyn tarafından en iyi şekilde tarif edilen bir insan hayvanılığıdır.¹² Levinas'ın biricik anlayışıyla, hayvanilik zorunlu olarak ontolojik kendini-önesürme (*self-assertion*) veya egoizm durumudur. İnsanın hayvanılığı, insanın bireysel ihtiyaçlarının veya onun hayati çıkarlarının tekbenci (*solipsistic*) arayışıdır. O, yaşamının bir yoludur - kendi varlığına adanmış bir yaşamda ısrar ederek.

Bahsettiği belirlenmemiş anda Levinas'ın, doğayla değil de ontolojik felsefeyle bağı koparma konusunda cesaretlendirici görüşleri vardır. Bu, onun felsefesinde devinimin çok önemli bir rol oynadığı noktadır. Levinas, saf-varlıkla-tüm-ilişkiyi-koparan-anı, aşkını hareketiyle ilişkilendirir. Daha kesin olarak, ikisini, aşkını sonsuz bir ayrılma talep eden bir hareket olduğu kadar ilişkilendirir: metafiziksel boyutun radikal dışsallığı. Metafizik, mutlak olarak başkasının arzusu, “devinimin, içteki bir oyuna, kendinin kendiye basit bir mevcudiyetine indirgenemezliği”nde (TI 35) ifade edilmiştir. Devinimin temel bakışsımsızlığı, metafiziğe sonsuz hâkimiyetini bahşeder ve bu, Levinas'ın metafizikte hedeflediği şeydir. Levinas metafiziksel ifadeleri kullandığında, Jacques Derrida'nın söylediği gibi, “Yunanca konuşuyormuş gibi (*feigning*) yapar.”¹³ Bunu, varoluşun birliğinin gerçekten varolduğu *logos*'taki bahaneye doğru baba katline ilişkin (*parricidal*) yönelimle yapar.¹⁴ Levinas, metafizik devinimin söylemi içinde, bir dile getirilmemiş ara olarak mutlak fark konusunu gündeme getirmeye çalışır. Bu dile getirilmemiş ara, varlıkla ilişkisinde aracı ve paylaşım olmadan sonsuz küçük (*infinitesimal*) bir mesafeyi muhafaza eder.

Başka bir deyişle, Levinas herhangi bir fenomenolojik veya varoluşçu modelin karşısında uçup-gitmelere (*flies*) başvurduğu an, Alphonso Lingis'in belirttiği gibi, “varlığın kendisini sergilemesinin içsel hareketi tarafından vücuda getirilen (*engendered*) bir yer ya da an olarak öznelliği açıklar.” (OBBE xvi). Lingis'in devamını getirdiği üzere, Levinas bu öznelğin yerine, “öznelliği, başkalığın temas kurduğu, en sonunda başkalığın bu anı tarafından yaratılmış bir yer olarak” dışa seren varlığın egoizminde geri-çevrilemez (*indeclinable*) bir

¹² John Llewellyn, *The Middle Voice of Ecological Conscience: A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighbourhood of Levinas, Heidegger and Others*. New York: St. Martin's Press, 1991. 50.

¹³ Jacques Derrida, *Writing and Difference*. Çev. Alan Bass. London: Routledge and Kegan Paul, 1978. 89.

¹⁴ Burada bahsedilen baba, Derrida'nın *Writing and Difference*'da bahsettiği üzere, hala üzerimizde egemenliği olan Parmenides'tir. Derrida, bu egemenlikten kurtulmak adına, Levinas'ın bizleri baba katili olmaya kişikrttığını iddia eder.

an önerir. (OBBE xvi). Kendisi-için-varlığın çağrısını aşma, başkalık ile karşılaşma, egonun kendisinin yapamadığı bir radikal heterojenlik anıdır.

Özdeşlikteki başkalık, hipostazın ekonomisindeki bir ikirciklilik olarak tartışılmıştır, Levinas'ın ayrılmış varlık (*separated being*) için kullandığı terim doğa alanı içinde “kendisiyle evde”dir (TI-147). Kendiyi (*self*), kendi maddi varlığında belirleyen ayrılık, onu aynı zamanda doğaya ait olan (*elemental*) - “bir ortak mal veya yer, aslında sahip olunamaz [sic]¹⁵, ‘hiç kimsenin’” (TI 131) olarak belirlenmiş olan- ile ilişkisinde de belirler. Ayrılmış kendi, sınırsız kişisel memnuniyet ve maddi birikim kaynağı olarak doğaya ait olana tabidir, fakat kendi varoluşunu içeriden üretir (TI 164). Ego, zevkinden önce var olmaz, “zevk (*enjoyment*), bir egonun kendi üzerine geri sarılışındaki (*coiling back*) tekilleşmedir” (Levinas, OBBE 73). Bu yüzden, “Dolaşmak, temiz havanın sağlık için değil de hava için tadını çıkarmak”¹⁶ egoistik varoluşun özüdür. Havadan zevk almak zevkin kendiliğinden duyumsamalarında cisimleşen bir hayatı soğurmak/özümsemek ve bu hayat tarafından özümsemektir. Zevk, kendi'nin önem taşıdığı, dünya tarafından beslendiği sınırlı bir iç özgürlük alanı oluşturur. Bu dünya kendi'nin doğaya ait olana bir açıklık ve doğaya ait olanla bir kaynaşma yoluyla kendisi için edindiği dünyadır.

Hipostazın aralığı, var olmanın belirsiz yapısında “bir yırtık” (*rip*), veya “anonim varlığın kalbinde hakiki bir ters çevirme (*inversion*)” oluşturur (Levinas, TO 54). Platoncu ruhun aksine, “kendisi olmayan”da ikamet eden varlık, bir yokluğa (*non-being*) karşıt olarak varolmaz (TI 115). Bir varlık, tam da bu ikameti sayesinde -başka'nın başkalığında- ayrık, asli bir kimlik/özdeşlik edinir. Psişizm veya ayrık ben, her zaman hâlihazırda canlandırılmış bir yaşam formudur; bu yaşamı, doğaya ait olana bağımlılığını kendi bağımsız hayatına dönüştürerek yaşar. Psişik özdeşlik, başkasında bir ikamet, hava olarak yaşayan bir bedendir – yani, her bir şeye ‘anlam katma’nın farkındalığına atfedilen ayrıcalığın sürekli çatışması” içerisindedir (TI 129). Bununla birlikte, bu figüre daha yakından baktığımızda, keyif almada hava ögesi kadar devinin ögesinin de olduğunu görürüz. Kişi hareketsiz durmaz, gezer dolaşır veya doğaya ait olanı özümseyerek tasasız (*carefree*) bir şekilde devinir. Burada Levinas belirli bir gezici (*ambulatory*) hareket ile egoist zevk kıpraşmasının imgesini oluşturmak için hünerli bir kinetik temastan bahseder.

Temiz havadan aldığı zevkte kendisi-olmayanda ikamet eden kendi, aynı zamanda güvenilmez (*precarious*) bir varoluş yaşar. O, öz-düşünüm (*self-reflection*) olmadan kendinden zevk alır, tarih ve gelecek olmadan başkalarıyla birlikte bir varlıkta ikamet etmekten mutludur. Bununla birlikte zevk, boğuculuğa (*suffocation*), yorgunluğa (*fatigue*), uyuyamazlığa (*insomnia*) veya hastalığa dönüşebilir. Psişizm kendisiyle çakışamayan bir varlığın uç durumlarında özdeşliğin gevşemesi veya kopukluğu olarak açığa vurulur (Levinas, OBBE 68). Uyuyamazlığın, nefesi kesilmenin (*panting*) ve duyarlıktaki kendi'nin diğer kendini-inkârlarının huzursuzluğunda hipostazın parçalanması ruhtaki diğer-pişşenin ilk işaretidir (*inklink*): “Ruh bendeki başkasıdır; özdeşliğin bir hastalığı, onun ayak uyduramamış olması, onun artsüremliliği [diyakronisi], nefes darlığı (*gasping*), zangırdamasıdır (*shuddering*).” (Levinas TDTT 102). Duyarlık, doğaya ait olanla ilişkisinde özgürce hareket etmesinden ziyade, istemsiz olarak seçiren hassas bir bedene indirgenebilir.

¹⁵ Yazarın kullandığı Latince “sic” terimi, çevirilerdeki alıntının içerdiği imla veya dil bilgisi hatalarının aynen aktarıldığı durumlarda kullanılan Türkçe’de (aynen böyle) olarak anımlanmaktadır (ç.n.).

¹⁶ Emmanuel Levinas, *Time and the Other* [Bundan sonra TO olarak kullanılacaktır]. çev. Richard A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1987. 63.

Hatta psişizm erotik haz içinde -Levinas'a göre bu haz (*pleasure*), dişil bir başkalığı soğurmada (erkeksi) kendi'nin soğurulmasıdır (*absorption*)- varlığa bütün adanmışlığın askıya alınmasına dönüşebilir. Erotizmdeki başkalık, eril varlığın onun temasından kaçan aşkın bir maddede ayrışmasıdır, daha önce Luce Irigaray'ın dikkat çektiği gibi, onun tinsel bir boyuta dönüşü metafiziksel aşkınlıkla ilgilidir.¹⁷ Sadece hipostazın duruş-suzluğunu/ uzaklığını [(dis)stance]¹⁸ akılda tutarak psişizm boyutu, dairesel bir hareketin kendine dönüşünü veya çakışmayı/birlikte meydana gelmeyi (*co-incident*) kesintiye uğratan bakışsızlık bakımından betimlenebilir. Zevkin içe-sarılma (*coiling-inward*) hareketi, salınmaya (*uncoiling*) ve bilinmeyen bir mevcudiyete çözünmeye karşı savunmasıdır. Hâlihazırda görmüş olduğumuz gibi, egoist özdeşliğin sarması aynı zamanda bir kinesis anına sahiptir. O, psişik bir sakinlik imgesini bir yana atar veya bir hava kütleli aracılığıyla hareket eden, gezinen tasasız bir figürle ilişkisini keser. O, aynı zamanda içsel bir ajitasyon imgesini veya kendi üzerindeki hakimiyetini kaybeden, eriyip çözünen, titreyen, hızlı hızlı soluyan, nefes darlığı yaşayan, zangırdayan bir figürü türetir. İmgedeki bu değişikliklerle Levinas, kendisi-için-varlığın psişizmini, devinim (*movement*) bakımından - heterojenlikte başlayan ve onun çekirdeğinde heterojenliği sürdüren ikircikli bir hareket (*motion*) olarak - nitelendirir.

Psikotik Canlandırma

Fenomenolojik ve varoluşçu geleneğin birçok modern filozofu da aynı zamanda Sokrates-öncesi filozofları yeniden ziyaret eder. Ne var ki, Levinas'a göre, *psyché*'nin ruh verme (*ensouling*) olarak anlamı, onların bir diğer varlıkla olan ilişkiyi sürekli olarak ontolojik varlığı kavrama veya onu aydınlatma meselesine indirgemelerinde heba edilmiştir: "düşünümsel (*reflexive*) felsefenin zihinciliğine karşı yöneltilen varoluş felsefesinin pathos'u [duygulanımı] bilmeye indirgenmeyen bir *psyché*'nin keşfinden kaynaklanmıştır." (OBBE, 80). Levinas, sormaya devam eder: "Bu karışıklıkta, zihinsel modellerin geri dönüşüne direnme için yeterli enerji var mıydı?" (OBBE, 80). Levinas retoriğe dayalı soruşturmasında, psişik yaşamın bilgiye indirgenemezliğini, ruhun dinamizmi ("*d'énergie*"¹⁹) meselesine geri döndürür. Fakat bu Levinas'ın dinamizme ve bilginin dinamizmne dayanan bir etik öne sürdüğü anlamına gelmez. Onun önerisi ruh vermenin etik bir yorumu biçimini alır. Burada ruh verme, bir anlama sahip olmak için başka bir ruha başvurusu gereken heterojenlik bakımından anlaşılır ki bu heterojenlik, *Dasein*'in tabiatı gereği yaptığı dairesel hareketi içinde ve onun Varlığı kavrayışında elde edilemeyecek bir dinamiktir. Levinas'ın bahsettiği psişizm, mal etmenin (*appropriation*) her türden kipine direnmede, idealizmden bir çıkış yolu oluşturur.

"Bilmeye direnen *psyché*"nin direnişine dönerek, Levinas, kendisiyle evde bir varlığın kendisinin kendine-hizmet eden varoluşuna nasıl direnebileceğini sorgular. Levinas'a göre özne, yeri doldurulamaz, ayrı bir varlığın dışı serilmesidir. Kendinin psişizmi, töz-kazanmış özdeşlikteki başkalık, bendeki (aynı) *ego* değildir. Bendeki başkasıdır. Varlık, sorumluluğun kendisiz-oluşunda (*selflessness*) kendisini "*ben buradayım*" cevabını vererek sunan kendi'de

¹⁷ Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference*. çev. Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993. 185-217.

¹⁸ *Distance* ve *stance*, uzaklık ve duruş anlamında. Yazar kelime oyunu yaparak (*dis*)*stance* kullanıyor ve böylece duruşsuzluk ve aynı zamanda uzaklık olarak anlaşılan bir kavram ortaya çıkıyor [ed.n.].

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [Bundan sonra AEA olarak kullanılacaktır]. Martinus Nijhoff: The Hague, 1974. 101.

bana indirgenmeyen başkası ile bir ilişkiye ulaşır. (OBBE 114). Sorumluluğun psişizmini, özdeşliğin ben'inden (I) ayıran, onun “başkası aracılığıyla ve başkası için olan ama bir yabancılaşma olmaksızın olan bir varoluş” oluşudur (OBBE 114).

Levinas felsefe tarihine başvurarak; sorumluluğu, beden ve ruh arasındaki birliğin Kartezyen öznelilik modelindeki bilişe sunduğu problemle ilişkili olarak tartışır. Levinas, bu engeli Descartes'ın kendine bizzat kendisinin yarattığını gözlemler. Descartes'ın beden ve ruhu ayrı kendilikler (*entities*) olarak konu edinmesi, -bilhassa temsilin rasyonelliğine dayanan ayrı kavramlar olarak ruh ve bedenin eşzamanlılığının/senkronisinin peşinde olduğunda- onları temas araçlarından yoksun bırakır (OBBE 191). Böylece Levinas şaşırtıcı bir hareket yapar. Düşünülr ruh ve duyulur beden arasında kutuplaşmış Kartezyen öznenin huzursuzluğunu (*restlessness*) zihinsel bir engelden, zihinsel bir ilerlemeye dönüştürür. Bedenin ruh tarafından canlandırılması anlam verme biçiminde olur, yani, yerine geçme (*substitution*) ile: “bir sistemin düşünürlülüğü açısından anlamsız olan bedenin düşünce tarafından canlandırılmasında canlandırma birlik ile birbirine-geçme (*dovetailing*) bakımından anlaşılır ve bir *deus ex machina*'ya gereksinir – bu yolla canlandırılma anlamlanmayı kendisi belirler: başkası-için-birisi.” (OBBE 78). Bu pasajda Levinas meseleyi Descartes'ın duyarlılığı fikirlerin düşünürlülüğünden ayırması biçiminde değil de, üçüncü bir terim tarafından aracılık edilmesi gereken eşsüremlî kılınmış birlik olarak canlandırma fikri veya biçimsel bir tasarıma göre ele alır. Bir birbiri içine geçmiş bitişim (*dovetailed joint*) tasarımında olduğu gibi beden ve ruh, bir kaplama/etrafını sarma (*encasement*) içinde birlikte kusursuzca birbirlerine kenetlenmek için önceden kesilip biçilmiş olmalıdır. (Lingis “emboîtement”ı “birbirine-geçme, kusursuz uyum (*dovetailing*)” olarak çevirmiştir AEAE 99).

Böyle sabit bir kaplamadan serbest kalış, Kartezyen öznelilikten oyularak çıkartılan başkası-için-birisi sayesinde Levinas'ın başkalık felsefesini idealist olmayan canlandırma felsefesi olarak yeniden dile getirdiği mekanizma haline gelir. Levinas'ın ellerinde, duyarlık, bendeki-başkasından, başkası-için-ruhundan-vazgeçen-birisine dönüşen mecazı oluşturur. Anlamlanma (*signification*), başkası-için-birisi, benim yakınlıktaki sakinliğimi rahatsız eden ayrık mevcudiyettir ve bu bilinmeyen mevcudiyet için bir sorumluluktur. O, yerine geçmedir, tüm başkalar için sorumluluğumun anlamlanmasıdır. Burada psişizm, sunulabilir bir form içinde iyileşme imkanı olmaksızın *verme* yoluyla anlam katan duyarlığın ontoloji-öncesi (veya Levinas'a göre annesel/maternal) bir anı olarak anlaşılır. Duyarlık, duyumsama olarak sunumundan önce, başkasına (incinirlik, çıplaklık, hassasiyet, edilgenlik olarak) açıktır.

Duyarlı beden, özünden vazgeçerken düzensiz (*uneven*) terimler arasında bir kayıtsız-olmama ilişkisine ulaşır: “totolojik özdeşlik, ben, başkasını kabul eder ve başkasına vererek yeri-doldurulamaz bir özdeşliğin/kimliğin anlamını üstlenir.” (OBBE 70). Levinas duyarlıktaki aynının ta kendisinin (*self-same*) artsüremliliğini/diyakronisini bir uyuma veya anlamaya/uyuşmaya benzetir. O, duyarlıktaki aynının ta kendisinin ontoloji-öncesi uyuşmasını (*agreement*) müzikal bir akor yönünden ya da dinleyicinin kulağında bir arpejin çalınan notaları olarak yalnızca ayrıştırılmış şekilde duyulabilen farklı notaların bir uyuşması yönünden yorumlamayı seçer (OBBE 70).

Bir arpej, müzisyen tarafından ona can verildiğinde, notaların akışı olarak duyulan yönelimsel bir uyumun önsel anlaşmasını ifade eden bir figürdür. Canlandırmanın

düzensiz uyumunu -hareketin mevcudiyetinden çok, kayıtsız-olmama noktası olarak anlaşılır- nitelendiren çakışimsız ilişkiye sonsuzca edilgen varışı ifade etmek için başka bir figürü ifade etmek gerekir. Şeyleri ve yönelmişliği anlamlandıran (*signify*) yerine geçme edimlerine saptırılmadan önce anlamlanması duyarlılıkta anlamlandırdığı duyarlığın yabancılaşmasıdır; bu o kadar istisnai ki, o “yeri doldurulamaz özneyi yerine geçmeye mecbur eder.” (TDTT 102). Psişizmin, sorumluluğun anlamlanması gereksindiği bu sıra dışı yerine geçme niteliksiz bir kökünden kazıma (*extradition*) hareketidir: “*psyche*’nin başkası-için-birisi niteliği, anlamlanması, sıradan biçimsel birilişki değildir fakat *conatus*’undan sökülüp alınmış (*extirpated*) beden tüm ağırlığıdır.” (OBBE 72). Sorumluluk biçiminde, ruhtaki diğer-*psyche* için olan psişizm, mutlak bir edilgenliğin ifadesini içerir. Edilgenliğin bu ifadesi, duyarlığı yönelimsellikten ayırır ve egoistik varoluşun anlamlılığını gasbeder.

Levinas duyarlığın sorumluluk olarak istisnai edilgenliğini, psikotik sahip olmanın rahatsız edici bir figürü olarak ifade eder: “*psyche*, başkası-için-birisi bir psikoz olabilir; ruh hâlihazırda deliliğin bir tohumudur.” (OBBE 191.) Varlıktaki devamlılığın orta yerinde, ben “hem itham edilen (*accused*) hem kendi, hem başkası için aynı hem de başkası vasıtasıyla aynı’yımdır” (OBBE 69). Duyarlığın anlamlandırma özelliği şu manaya gelir; benim fiziksel bedenim benim için değildir; bedenim bana can veren ruh için, yanıt verdiğim, hem ben (*me*) hem sorumluluğum olan karşımdaki başkası için bir yerine geçen olarak kendinden vazgeçer. Sorumluluğun psişizmi -kendimde yalnız başına izole edilmiş Ben- Ben’im (*I*) kendisine karşı tümüyle sorumlu olduğum diğer kişinin tekilliğinin anlamlanmasıdır. Sorumluluk olarak duyarlık, psikozla ilişkili canlandırmanın bir biçimi veya bendeki ruhu canlı hale getiren bir deliliktir. O, “canlandırmadır, *psyche*’nin *pneuma*’sının ta kendisidir.” (OBBE 69). Levinas tekrardan Yunanca konuşur, çünkü varlığın dilinde geçirtilmiş çok eski anın/kıpının dışlanması (*exclusion*) *logos*’ta öne sürmek için bunu yapmak zorundadır. Kelimeler yalnız başına psişizmin *pneuma*’sına hak ettiğini veremez. Levinas ruh verme anını başkası-için-birisini diriltten bir figür aracılığıyla başka türlü anlamaya gereksinim duyar.

Nefessiz Nefes Alma

Levinas, öz-soğurmayı²⁰ (*self-absorption*) devreye sokmada ima edilen aşkınlık boyutunu şekillendirmenin iki farklı yolunu dener. Her iki yol, psişik bir yaşamın kuruluşunda anarşik dinamik başkası-için-olmanın (*being-for-the-other*) ısrarını devinin bakımından ifade etmek için, Levinas’ın canlandırma dilinin hünerine başvurur. Levinas ilk olarak, duyulur olanı olumlamaktan çok onu yaran (*rend*) aşkın devinin yeri olarak anlaşılan yüz-yüzünün emriyle başlar. Her ne kadar yüz duyulur bir şey olsa da “onu sınırlayan formu yine de yarıp geçer.” (TI 198). Yüzün onun duyulur formuyla ilişkisi olmayan tekilliği, dünyaya kendine mal eden hayvani güçlerimin herhangi birinin uygulanmasına karşı çıkan anlatımsal bir boyut sunar.

Levinas’ın ikinci yolu nefeste kurulmuş sonsuz sorumluluğun tinsel bir boyutudur ki daha çok yüzün ve *pneuma*’nın her ikisinin de psişizmde içerilmiş aşkınlığın figürasyonu/ biçimlemesi yoluyla düşünülmüştür. Nefes [*le soufflé*] ve nefes alma [*la respiration*] bakımından yeniden-koyutlanmış aşkınlık bir açılmazdır: “içsellik kendini kendisinden özgürleştirdiği yer olan dış havanın solunması bütün esintilere maruz kalır” (OBBE 180).

²⁰ Kendi kendini soğurma, kendinden başka her şeye kapalı olma anlamında okunabilir. Ayrıca self-absorption, öz-kapanım olarak da yorumlanabilir. [ed.n.].

Havanın fizyolojik basıncının, biyolojik varoluşun sürekliliği için gerekli töz kazanmış (*substantive*) çekirdeğe basıncından farklı olarak, nefes bir özgürlüktür, canlandırmanın kendisidir: “çoktan kapalılık (*closedness*) olan varsayım yokluğunda maruz kalma” (OBBE 180). Nefes özgürlüğü hava için gezinmek anlamına gelmez, ama şiddetli rüzgâra ağzını açmak anlamına gelir.

Nefese yöneldiğinde, Levinas psişizmin *pneuma*’sını *ruach* -havanın tüketilmesinde ifade edilen kuvvete, rüzgârın gücüne ve Tanrının tinine karşılık gelen İbranice kelime- ile aynı eksene getirir. Bunu, nefesin Sokrates-öncesi kozmogonilerinin *Geist/Tin* olarak fenomenolojik okunuşları üzerinden ve bu okumalara karşı -G.W. F. Hegel’in *Tini* ve Heidegger felsefesi- yapar Fakat Levinas nefesteki sonsuzluk boyutunun açılışını ifade etmek için ne *ruach*’ı ne de *pneuma*’yı seçer; o, *l’inspiration*’ı/ soluk alma’yı seçer. Bu seçimle, “*tinin* (*spirit*) *nefessizliğine* veya “içinde Platon’dan bu yana özün ötesinde olanın anlaşıldığı ve ifade edildiği nefesini tutan tine tekrar kulak verir.” (OBBE 5). Levinas şunu dikkate alır; maddeyi ve tini birbirinden ayıran bir nefes alma başarısızlığı iken bile nefesi tekrar geri alma, havanın fazlalığında bir şeyin izini veya varoluşun özünün ötesini alıkoyar. Bunun aynı zamanda Eleacı felsefede de ele alınmış bir mesele olduğu göz önünde tutulursa, Levinas nefessizlik “özün ötesinin ne olduğu anlayışını üstlenen tinin uç imkânını” sunar mı diye sorar. (OBBE 5). Hayvanilik, bir ruhun çok kısa nefes durumu iken (OBBE 181); nefes alma (*inspiration*) ruhun birinin radikal bakışsızlık karşısında nefes-kesici bir şekilde uzaklaştırılmış olan nefesine maruz kalması ya da kırılğanlığıdır.

Levinas özneliği, tözünün alt tarafındaki akciğer veya nesnesini canlandıran ruh olarak etkili bir biçimde resmetmiştir. (OBBE 180). Akciğerin nefes kapasitesinde aynı zamanda bir an için tekinsiz bedensel bir hareket görür gibi oluruz. Ciğer nefes aldıkça, onun eti (*flesh*), kendi başına ilerliyormuş izlenimini veren ayrı bir yaşam üstlenir. Bedenin tözü nefese yol vererek ruhu açığa vurur. Nefes alma, akılda amaç olmaksızın nefesin içeri alınması, acelesi olmayan bir bireysel ruhun tarihinin anonim zamanındaki süreksizlik, aynı zamanda nefes vermenin (*expiration*) nefessizliğidir: “insanoğlu nefes almada, bir durma noktası olmaksızın en uzun nefesi alabilen ve bir dönüş olmaksızın en uzun nefesi verebilen canlı varlık değil midir?” (OBBE 182). Levinas nefessizlikte, özgürlük fikri tarafından ele geçirilmemiş söylemin geri-alınmaz (*unrecallable*) kipinin izlerini bulur; söz konusu özgürlük, nefes özgürlüğüdür, canlandırır. Varoluş, zahmete ve asimilasyona tabidir; fakat etik öznelik insanoğluna nefes alma gibi doğuştan gelir. Nefes almanın nefessizliği, egosunun tözünde bir başına bırakılmış ruh’u delip geçer. Nefes alma, insan hayatının geri-çevrilemez ilk kıpsıdır/anıdır, anlam vermenin bütün insani formlarının ona ötelendiği nefesin içeri alınmasıdır. O, [onda] sorumluluğum olarak bendeki başkası anlatımının bana indirgenemeyen başkası aracılığıyla benim nefes almama dönüştüğü andır. Nefesin ısrarı, sonsuz sorumluluk anı, cismaniliğin (*corporeality*) çekirdeğindeki sonsuzu kabul eden, anlamlanmayı içine çeken ve etik yaşam boyutunu açan bir değişimdir. Bütün bunları yapar, çünkü başkasını hiçe saymaz.

Ego’nun kendi sahipliğine alamadığı bir heterojenlik anında ruhların canlanması, Batı Felsefesinde şimdiye kadar tatbik edilen özneliğin kinestetikliğiyle/devinim-duyumuyla (*kinaesthetics*) anlaşmazlık içindedir. Levinas, devinduyumsal olanaklar veya uzaydaki bir öznenin işlemsel veya teknik projelerine istinaden, özneliği nesnellik aracılığıyla belirleyen felsefe anlayışlarına karşı kendi öznelik anlayışını ortaya sürer (OBBE 179). Levinas, özneliği devinim-duyumu yoluyla olmaktan başka türlü kavramak için nefese

başvuran başkalığın tek filozofu değildir. Kendisi için nefes almak zorunda olan bir özne (*her*) olarak nefesi özerk oluşun ilk jestiyle (*gesture*) ilişkilendiren Irigaray, kendisinin nefes ile tinselleştirilmiş beden anlayışındaki etik insanoğlu (*mankind*) ile yakınlık gösteren dişil (*feminine*) bir insanlık (*humanity*) yönünde ilerler.²¹ Bununla birlikte, Levinas'tan farklı olarak, Irigaray, bir temelin/değişmezin, elde-olanın, yeryüzü, ateş ve suyun “var’dır”ında (*there is*) olduğu kadar maddi bir element olarak havanın aşkınlığını ayırtılandırır ama bunu havanın aynı zamanda insanın ikamet edebileceği tek element olduğunu açıklayarak yapar.²²

Levinas ontolojik felsefeyi etik yeniden biçimlendirmesinde, en dikkat çekenleri feminizm, çevrecilik ve yapıbozumcu felsefe olmak üzere çeşitli yönlerden eleştiri almıştır. Bunlar, Levinas'ın, insanbiçimcilik, doğalcılık ve fedakârlık içeren etik talebinde faaliyette bulunan tartışmaya açık kavramsal öğelere atıfta bulunurlar. Bu eleştirilerin bir kısmı, yalnızca insan sorumluluğu bakımından ortaya koyulan etik bir ilişkinin doğasına ilişkindir. Örneğin Lisa Guenther, hem Bobby ve hem diğer köpek Argos'un durumunda, Levinas'ın hayvandaki aşkınlığı, insanoğlunun insanlığına tanıklık etme kapasitesine bağladığını iddia eder.²³ Diane Perpich, hayvanlar ve doğal çevreyle ilişki meselesinin Levinas'ın politik sorumluluk anlayışı bakımından daha uygun bir biçimde ele alınabileceğini iddia ederken,²⁴ Lingis ve diğerleri, Levinas'ın etik ilişkisini insan olmayan “başka”lara ve doğal çevreye genişletmeyi savunur.²⁵ Diğer eleştiriler, Levinas etiğinin, Levinas'ın etik sorumluluğu dilin bir fonksiyonu veya konuşma ve “işte buradayım” diye cevap verebilme kabiliyeti olarak görmesindeki ısrarından dolayı ortaya koyduğu kısıtlamalar üzerine odaklanır. Derrida açıkça “özneye kendisinin bir-başkaya-tabi-oluşunu (*being-subjected-to-the-other*), Tamamen Başka'ya ve her bir başkaya [*tout autre*] tabi oluşunu hatırlatan” bir etiğin yeterli olup olamayacağından şüphe edecek kadar ileri gider.²⁶ Eğer bazı başkalar insan gibi konuşmadıklarından karşılık veremiyorlarsa, bir özneye “bütün diğer başkalara tabi oluşu” hatırlatılamaz.

Bir Tanrı dünyayı kontrol etmiştir fikrinin şafağından bu yana insanın gözünde hayvanlar ve doğal dünya adeta susturulmuş veya imgelemin figürlerine sürgün edilmiştir, fakat bazen de insanoğlunun da diyecek bir şeyi yoktur. Örneğin, bu tartışmanın başlangıcında bahsedildiği gibi, Levinas insan yaşamı fenomeninin tam olarak ilk kez ne zaman ortaya çıktığını söyleyemiyor. Ama buna rağmen, canlandırılmış figürlerle ilişkilendirilmiş, başka araçlar aracılığıyla etik bir ilişki önvarsayımını aydınlatmanın bir yolunu buluyor. Benim

²¹ Luce Irigaray, “The Age of Breath.” *Luce Irigaray: Key Writings* içinde. ed. Luce Irigaray. London: Continuum. 165-70.

²² Luce Irigaray, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*. çev. Mary Beth Mader. Austin: University of Texas Press, 1999. 8.

²³ Lisa Guenther, “*Le flair animal*: Levinas and the Possibility of Animal Friendship.” *PhaenEx* 2, 2 (Fall/Winter), 2007: 216-238. 233.

²⁴ Diane Perpich, *The Ethics of Emmanuel Levinas*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008. 150-176.

²⁵ Alphonso Lingis “The Malice in Good Deeds.” *Nietzsche and Levinas: “after the death of a certain God.”* içinde. ed. Jill Stauffer and Bettina Bergo, Columbia University Press, 2008.

²⁶ Jacques Derrida, “And Say the Animal Responded?” in *Zoontologies: The Question of the Animal*. ed. Cary Wolfe. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003. 121.

burada göstermeye çalıştığım tüm şey, Levinas'ın başkalık felsefesinin, canlı *psyche*'deki başka ruh'u getirmesi için çağırdığı devimbilimden ayrılamaz olduğudur. Onun mecazları varlığın dilini değil, dönüştürücü devinimin dilini konuşur.

Bedenin ötesinde. Vücuttan Ayrılma Olarak Dönüşüm¹

Rico Sneller

İngilizceden Çeviren: Ali Bolcakan

Giriş

Levinas'ın felsefesi sıklıkla yüzün, başkasının, çağrının vb felsefesi olarak sunulur. Bu makale bu sunumu sorgulayacak. Levinas'ın felsefesinin, daha ziyade, *izleyiciyi* ya da egonun çağrıya *yanıtını* vurguladığını tartışacağım. “Vücut bulma” Levinas'ta bunun başka bir ifadesidir. Bu kısa ve öz anlamıyla, bu terim sadece *Otherwise than Being or Beyond Essence*'ta görünür. Birkaç alıntı yapacak olursam:

“Böyle bir anlamlama sadece vücut bulma olarak mümkündür. Canlandırma, [...] kimlikteki değişiklik, başkasına maruz kalarak “başka için” dönüşen bir bedenin kimliğidir”²

“Canlandırılmış bir beden ya da vücut bulmuş bir kimlik, bu kayıtsız kalmanın belirleyiciliğidir”³

“Bedenin hissedilir tecrübesi zaten, en baştan vücut bulmuştur.”⁴

“Duyarlılığın öznelliği vücut bulma olarak alınırsa, geri dönüşsüz bir vazgeçme (*abandon without return*), annelik, bir bedenin bir başka beden için acı çekmesi, edilgenlik ve feragat etmek olarak beden, saf bir katlanmadır.”⁵

Bu alıntılardan çıkarılacağı gibi, “vücut bulma”, *bedene* bir göndermede bulunur. Bu yazıda bu kavramdan, özellikle *Totality and Infinity*'de ve esasen *Separation as life* isimli kısımda geçtiği haliyle yararlanacağım. Bu kısım, etiğin “tarih öncesi” diyebileceği şeyi anlatır: egonun oluşumu (*constitution*). Burada, bedenin biçimlenmesi çok önemli bir yer tutar. Levinas'ın anlatımı tamamen fenomenolojiktir. Gerçi Kierkegaard ve Sartre'da arka planlar bulunabilir. Levinas, *Totality and Infinity*'nin yayınlanmasından sonra, egonun oluşumu ve “bedenin” bundaki özel yerine ilişkin kendi açıklamalarına pek de kulak vermemiştir. Yine de, *Otherwise than Being* her sayfada onları adeta önceden varsayar. Yukarıdaki alıntılar zaten buna tanıklık eder.

Burada iki giriş açıklaması yapılmalı. İlkin, etiğin “tarih öncesi” terimi, egonun oluşumu ve bedenin biçimlenmesine uygulandığı biçimde kısmen yanıltıcıdır. Başka için, çağrısıyla

¹ Pennsylvania Üniversitesi'nden Brian Cuffari'ye bu makalenin son okumasını yaptığı için teşekkürlerimi sunuyorum.

² *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1991 (1974), 87; çeviri. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 70.

³ A.g.e., 89. Çev. 71.

⁴ A.g.e., 96. Çev. 76.

⁵ A.g.e., 100. Çev. 101

birlikte etik olanın boyutunu ortaya koymak, *her zaman halihazırda*, yani temel olanın dağınık biçiminde mevcuttur.

İkincisi, eğer Levinas'ta vücut bulma *bedeni* kastediyorsa, belirli bir nesneye göndermede bulunmaz bu. Burada kastedilen sağduyu biçimindeki “beden” değil özel bir *ilişki kurma* yoludur. Buna dair birkaç örnek alıntı yapacağız:

“bir beden olmak [...], başkasında yaşarak *ben* olmaktır.”⁶

“Önceki düşüncelerde, beden başka nesnelerin arasında bir nesne değil ayrılmanın egemen olduğu [*s'exerce*] düzenin ta kendisi olarak gözükür.”⁷

“beden aslında, bir varlığın [...] ayrı var olduğu durumudur [*mode*].”⁸

“Bu beden, temel gerçekliğin bir dilimidir [*chaînon*].”⁹

Beden, bu alıntılardan çıkarabildiğimiz üzere, bir şey değil bir *ilişki kurma* yoludur. Göreceğiz ki, buraya uygulanabilir ilişki kurma türü, zevk alınanın (yani temelin, başkalığın) “asılı” veya “yapışık”ken kişinin belli belirsiz, yönelim öncesi bunun kayıp gidebileceğinin farkında olduğu ilişkidir. Vücut bulma ya da (Levinas'ta ilginç bir biçimde buna denk düşen) vücuttan ayrılma (hatta “kenosis”), *diğer* bir ilişki kurma yolunun benimsenmesini, bu sırada da kişinin kullanımındaki aynı “madde” ve “olanaklar”a tutunmasını içerir. Bu çok önemlidir çünkü Levinas'ta, vücut bulma/vücuttan kopma ve kenosis genelde inanıldığı gibi, kendini imha veya yok etmeyi *gerektirmez*.

Zevk

Bildiğimiz gibi, Levinas *zevk* (*jouissance*) kavramını *Totality and Infinity*'de özneliliğin, egonun vb içinden çıktığı, ilk “bağlılık” anlamına gelecek şekilde ele alır. Zevk, geniş “devasa okyanuslar”daki ya da tercih edilirse, *tohu wavohu*'nun öznenin kendini çözerken şekil aldığı yüzeyindeki ilk buruşmadır. Levinas'a göre zevk, “hayatın kendi içeriğiyle ilişki kurma yoludur,” ya da “varlığın tözsel bütünlüğüyle nihai ilişkidir.”¹⁰

Levinas'ın öne sürdüğü yol, egonun ilişki kurması değil, *yaşamın* ilişki kurma yoludur. Zevkin öznesinden, fenomenolojik olarak zevk diye bahsetmek daha mümkün değildir çünkü hâlâ yönelim öncesidir. Henüz bilincin belirli bir eylemi değildir. Bilincin bu yönelim öncesi biçiminin ilk aşaması, bilinç öncesi olarak adlandırılır. Bilincin zevkte yarılmasından önce gelir ve erişilmezdir; sadece “indirgeme”yle ulaşılabilir. Bu, Husserl'in *Urphänomen* (baş fenomenler) olarak adlandırdığı ama Levinas'ın böyle onaylamadığı kavrama gider. Rosenzweig'la birlikte Levinas kendini, en azından Boehme ve Schelling'le başlayan, Michel Henry'yle devam eden bir gelenekten uzaklaştırır. Schelling Tanrı'nın hakiki, yönelimsel yaratısından önce gelen birincil bir yaratımı ayırt eder ve bu birincil yaratımını özgür olmayan, bilinçdışı bir kutsal eylem ya da kaotik bir yaratım olarak ele alır.¹¹ Kasten

⁶ *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 (1961), 90. Çev. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Çeviren Alphonso Lingis, Pittsburgh, Dusquesne University Press, 2007 (1969), 117.

⁷ A.g.e., 137. Çeviri. 163.

⁸ A.g.e., 142. Çeviri. 168.

⁹ A.g.e., 140. Çeviri. 165.

¹⁰ A.g.e., 94 ve 96. Çeviri. 122 ve 133.

¹¹ Schelling, *Die Weltalter*. 1. Buch, *Ausgewählte Schriften IV*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, 331ff. Çev. *The Ages of the World*,

fenomenolojik bağlamda Henry, görünmenin kendini göstermesi ya da saf içkinlik anlamına gelebilecek, Yaşam hakkında konuşur.¹²

Zevk nasıl anlatılır? Zevk, Levinas'ın iddia ettiği üzere, şu demektir: "bir şey'den yaşamak" (*vivre de...*); bağımsız bir bağlılıktır; başkayı aynıya dönüştürür ve kendi kendiyile beslenen (*alimentation*) bir "aracıdır".¹³ Zevk, egonun oluşumunun ilk aşamasıdır ve ego oluşur oluşmaz yok olmaz. Zevk, sözü edilmeden ya da yönelim öncesi her eylemde mevcut bulunur. Levinas'ın öne sürdüğü üzere, günlük ihtiyaçlarımız için her zaman kesin surette yararlı olmaktan fazladırlar. Her şeyden önce, yaşam lütuftur ve nihai bir faydaya ya da teleolojiye tamamen itaat etmez. "Yaşam, yaşam aşkıdır."¹⁴

Bu bize, Meister Eckhart'ın mistik neşesi ve ruhumuzun derinliklerinde ikamet eden güzelliği hatırlatır. Fakat çok önemli bir fark vardır. Eckhart'ın neşesi sürekli, Levinas'ın zevk kavramıysa, göreceğimiz gibi, tehditkâr kesinti nüfuz eder. Levinasçı zevkin, Eckhartçı neşeyle aynı olduğu, yalnızca farklı bir *tutumla* elde edildikleri zannedilebilir. Ne var ki, yaşamın hazzının karşılandığı bu tavrın, hazzın kendini birlikte belirlediği farz edilmezse. Diğer durumda, Eckhartçı neşeyi Levinas'ın zevkiyle tanımlamak anlamsız olacaktır.

Zevk, egonun oluşumunun ilk anıdır. Levinas bundan, "aynı olanın girdabının ta kendisi" (*remous de Mème*) ya da 'Ben'in nabız atışının ta kendisi" (*frisson même du moi*) diye bahseder.¹⁵ Zevk, nihai olarak başka ya da başkalıkla, yani dünyayla ilk temas düşünülebilir. Bu, göz ardı edilmemelidir; çoğu kimse için Levinas'ın başkalık kavramı, sadece başkasının yüzüne uygulanabilir diye anlaşılır fakat bu bir hata. Yüzün açığa çıkışı, onu oluşturan unsurdan, yani zevkten önce gelir. Yüz, birdenbire ortaya çıkmaz.

Levinas'ın zevk betimlemesini titizlikle takip ederken karşımıza üç tane çelişki çıkar:

Öncelikle, zevk sözüm ona aynı zamanda hem bağımlı hem de bağımsızdır. Bağımlıdır çünkü açıkça şeylere duyulan arzu sabit kalır. Bilhassa kendi zevkine egemen olması bakımından bağımsızdır. Burada sigara içen birini, mesela uzun, zahmetli bir günün ardından bir zevk sigarası tüttüren Marlboro reklamlarındaki kovboyu düşünebiliriz. Eğer sigarası aniden ağızdan alınıp yere atılarak onu bitirmesine engel olunsaydı bu onun için tatsız bir sürpriz olurdu. Zevk almak, bir özerklik ya da zevk alanın tek sigarasını içmenin ötesinde başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı bir kendi kendine yeterlilik yaratır. Bunun birçok sinematografik örneği mevcuttur.

İkinci çelişki, kendini Levinas'ın ihtiyaçla (*le besoin*) ilişkili tanımlamasında gösterir; ilkinde de bağlıdır. Zevke içkin ihtiyaç, Levinas'a göre, ertelenmiş bir bağımlılık ifade eder. İhtiyaç, der Levinas, "insan ve dünya arasındaki mesafeye." Bu mesafede, dünyanın başkalığı ya da boyun eğmezliği evcilleştirilir ya da itaat ettirilir. Bu evcilleştirmeyi, dünyaya

AMS Press, 1967. Ayrıca bkz. Renate Schindler, *Zeit, Geschichte, Ewigkeit in Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung«*, Berlin, Parerga, 2007, 248ff.

¹² M. Henry, *l'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003 (1963), e.g. Section III *La structure interne de l'immanence et le problème de sa détermination phénoménologique : l'invisible*. Çev. *The Essence of Manifestation*, Çev. Girard Etzkorn, Springer, 2008. Schelling, Boehme ve Henry arasındaki ilişkiyle uğraşmak konudan çok uzaktır, buraya bkz. A.g.e., Section I, *Elucidation du concept de phénomène. Le monisme ontologique*, 138-149.

¹³ Levinas, 1984, s. 82. Çev. 110.

¹⁴ A.g.e., 84. Çev. 112.

¹⁵ A.g.e., 88 ve 85. Çev. 115 ve 113.

özel ya da ihtiyaca ilişkin bir ilişki ortaya çıkarmak diye yorumluyorum. Böyle bir ilişkiyi kurmak, kişinin şeylerden bağımsızlığını sürdürmeye teşebbüs etmesidir. Sözde “yaşamın temel ihtiyaçları”nın öyle belli olduğunu düşünürüz ki onlara yapılan bir hamleyi hemen bağımsızlığımıza yapılmış sayarız. Tek kelimeyle bize “aittirler”. Üstelik ihtiyaçlarımız şekillendikçe, der Levinas, bilincimiz doğar. Bilinci, dünyanın başkalığını, ihtiyaçlar düzeni *yoluyla* bastırma çabası olarak düşünebiliriz. O zaman bilincimiz, Ben ve başkasının arasındaki fark olacaktır. Burada, bilincin temel işlevinin dış uyaranlara karşı bir savunma olduğunu söyleyen Nietzsche’yi yine düşünebiliriz.

Levinas’ın zevk kavramında üçüncü çelişki, dikkat çekici bir unsurla, ihtiyacın “ben”i başka olana ondan *ayırarak açmasıyla* ilgilidir. Bunu nasıl yorumlamalıyız? “Ben” kendisini kapatır; bunu zevk almaya devam etmek için yapar. Eğer bunu yapmazsa, o zaman zevk azalarak yok olur. Bu kendini ayırma, egonun bilinçli bir eylemi değildir çünkü hâlâ var olmuştur, ego ilkin zevkini koruma amaçlı kendini ayırmada ortaya çıkar ancak bu ayırmanın kasıtsız yan etkisi -burada uğraştığımız yalnızca bir çelişki- başkasına doğru “metafiziksel bir arzunun” meydana gelmesidir. Başlangıçtan itibaren kendi zevkine değer veren kendini ayırma, aynı zamanda zevk alınan için asli belirsizliğe de kendini *kapatır*. Metafiziksel arzu (*Totality and Infinity*’nin başında belirtilen bir kavram) tam da sevindirici kendini ayırmanın eş zamanlı olarak kendinin dışında bıraktığı şüphesidir. Bu şüphenin mevcudiyeti ya da ayırmaya *rağmen* arzu, ikinci dereceden kanıt sağlar: Metafiziksel olarak arzulanan ‘başka’, *hem dışarıda hem de zaten içeridedir*. Eğer ben metafiziksel olarak bütünüyle başkayı arzuluyorsam, o zaman zaten başkalığa (*otherness*) erişmiş olmak zorundayım; yoksa benim için onu arzunun içinde tutmak imkânsız olacaktır. Göreceğimiz ki, egonun *zaten* sahip olduğu başkalığa erişim, Levinas felsefesinde “kadın” olarak adlandırılır ve Mesken’e (*la Demeure*) bağlıdır. Başkaya bu tam oluşmamış erişim şu çarpıcı gerçeği açıklar; “vücut bulma” kendini ayırma olarak “beden”e başvurmakla kalmaz, bu makalenin başındaki alıntılarda çoktan rastladığımız kendini başkasına açmaya *aynı zamanda* tanıklık eder.

Beden

Tam da bu noktada (yani kendini ayırmayla kendini açma, “vücut bulma”) Levinas, ona özgü “beden” kavramını ortaya koyar. “Bir beden olmak demek [...] -başkasının içinde yaşayan- *ben* olmaktır.”¹⁶ Bedensellik, bir Ben olmaya, zevk almaya ve kendini ayırmaya bağlıdır. “Beden” zevk içinde şekillenir; bedensel varlıksa kendi sırasında, kendini başkaya açabilen bir boyutu aralar.

“Zevk *doğmuş* bir varlığın üretimidir, bu varlık sperm ya da rahimdeki varoluşunun durgun ebediyetini bozup, Dünya’da yaşayarak kendiyile evinde yaşayan bir kişide kapanır.”¹⁷

“Bu yüzden ayrılmış varlıkta dışarı açılan kapı, aynı zamanda hem açık hem de kapalı olmalıdır. Ayrılmış varlığın kapalılığı, yeterince belirsiz olmalıdır çünkü bir yandan, sonsuzluk fikri için gereken içeridelik sadece görünür değil *gerçek* kalmalıdır, çünkü egoist bir ateizmde takip edilecek içeriğin kaderi dışsal hiçbir şeyle reddedilemez, çünkü içerilikteki her bir aşağı doğru hareket, salt bir diyalektik oyunuyla ve soyut bir ilişki biçiminde dışarıdan gönderme yaparak kendine inen varlık olmaksızın bunun ardına düşülmelidir. Diğer yandan, zevk tarafından oyulan *her içeridelik dahilinde*, kendindeki hayvansı memnuniyetten başka bir kaderi kıskırtan bir heteronomi üretilmelidir.”¹⁸

¹⁶ A.g.e., 90. Çev. 117.

¹⁷ A.g.e., 121. Çev. 147.

¹⁸ A.g.e., 122f. Çev. 148f.

Burada önem verdiğim parçalar “zevk”i vurgulayanlar. Bunlardan, zevkin içe dönük bir kendinden geçme hali (*ecstasy*) içerdiği sonucunu çıkarabiliriz. “İçe kıvrılma” (*involution*) veya içsel sarılma (*enroulement*) anlamına gelir. Levinas ayrıca, bu anlamda, önemli bir terim olan -açıkça Lurianik kabbalayı (*zimzum*) andıran- “küçülmeyi” (*contraction*) kullanır; burada içsel sarılmada kavramı, *Tanrı’nın* ilk eylemini anlatarak gerçeğe uygun bir teosofi ortaya çıkarmak için kullanmak şarttır fakat Levinas’ta bu, *insanın* ilk eylemiyle ilişkilidir. Burada Freud’un Oedipus Kompleksi açıklaması ve onu aşmaya dair psikolojik gereklilik de düşünülebilir. Her iki durumda da, ilkel bir zevk alma “eylemi” ve zevki ille de kesintiye uğratan merkezkaç kuvveti vardır.

Zevk ve temsil

Zevkten sonuçlanan eylem, Levinas’a göre, temsildir. Temsil, insanın düşünümüne itibar eder. İzlenimim bunun, felsefe ya da bilim için, Hegelci veya Husserlci biçimde başka bir sözcük olduğu yönünde. Levinas’ın kullandığı terminoloji, Hegel’in bilinç ve onun olumsuzluğunu fazlasıyla çağırıştırır. Aynı zamanda, Husserl’in kasıt kavramını da çağırıştırır, ki bu açıkça Levinas’ın temsil tanımının (*intentionalité objectivante*) temeli olarak faaliyet gösterir.¹⁹

Temsil, zevkin diğer imkânlarla devamıdır. Her ikisinin de başkalığa dair, farklı olsalar dahi, bir ilişkileri vardır. Temsil, başkasına doğru, onu düşüncenin içine alacak şekilde bir yönelimlilik demektir. Buna karşın, zevk, başkayla “asalak” bir ilişki içindedir; başka olanın dışsallığını ondan zevk almaya devam edebilmek için sürdürür; tıpkı güneybatı Endonezya takımadalarındaki komodo ejderi gibi, bu yaratık avını önce felç edip daha sonra hâlâ tazeyken “tadını çıkarır”. Zevk almak dünyayla gözlemci, teorik olmayan bir ilişki gerektirir ve bedensellik, “temel olanda yüzme” içerir. Temel olan, en üst düzeyde, zevkimizin vuku bulduğu bir ortamdır. Temel olanda yüzerim çünkü kendimi çevremle gözlemsel, Levinas’ın ifade edeceği üzere “bedensel” olmayan bir ilişkide bulurum. Buna bağlı bir terim “duyarlık”tır (*sensibilité*). “[D]uyarlık zevkin bir *durumdur*. [...] Esas olanın zevkiyle başlayarak tarif ettiğimiz duyarlık, düşünce değil duygu düzenine, yani “Ben”in nabzının attığı [*frissonne*] egoizmin içindeki duygulanıma aittir.”²⁰

Diyebiliriz ki, Levinas’ta temsil, zevkle karşılaştırılacak olursa, başkayla kurulan daha şiddetli ya da radikalleştirilmiş bir ilişkidir. Başkayla diğer bir ilişki kurma yolunu geliştirir; bedensel olmayan, muhtemelen ayrıca zevk de alınmayan, fakat gene de zevki garanti altına almaya çalışan. Öyle ki, temsilin bunu ancak zevk-alınanı başkalığından çıkararak yapabileceğini söyleyecek kadar ileriye gidebiliriz.²¹

Temsil burada, birazdan incelenecek şeyle, yani Emek (*travail*) ya da Sahip Olma’yla (*Possession*) denktir. Bunların temel olana el koyduğu söylenebilir; temel olanı niteleyen belirsizliğin boyutu ertelenmiştir. İlginç bir şekilde, Levinas bu fikirleri sadece

¹⁹ A.g.e., 95. Çev. 122.

²⁰ A.g.e., 108. Çev. 135.

²¹ Levinas temsil ve zevki, bilgiyi çözülemeyen bir biçimde *jouissance appropriative*’e bağlayan Sartre’dan çok daha keskin ayırır. Sartre bilgi itkisini, bakire tanrıça Artemis’i yıkanırken izleme cüretini gösteren mitolojik avcı nazarınca, “Akteon Kompleksi” diye isimlendirir. Bkz. *l’Etre et le néant*, Paris, Gallimard, 1948 (1943), 666, 667 (çev. *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology*, çev. Hazel E. Barnes. Washington Square Press, 1993). Muhakkak, *jouissance*, Sartre için, asla asli bir olgu değildir, onun yerine (özgürlük ve seçimin) eşlikçi bir olgusudur. Bkz.: “Choix et conscience sont une seule et même chose”. A.g.e., 539.

Hegelci diyalektiklere uygulamakla kalmaz aynı zamanda Husserl'in yönelimsellik fikri (*intentionality*) için de kullanır çünkü Husserl, olguların kendilerini oldukları gibi göstermelerini engelleyen felsefi idealizmden kaçmak için hiçbir şey yapmadı. Yine de, Levinas için, Husserlci fenomenoloji hâlâ aynı baştan çıkarmaya, diğer bir deyişle olguların başkalığının özümsemesine meyilli, ince bir Hegelciliğe dayanır.²² Levinas'ın Husserl'le dolaylı olarak yüzleştiği diğer bir ithamsa, herhangi bir ilksel karakterle dağılmış yönelimselliği zorunlu kılar. Yönelim öncesi zevkten meydana gelip ona yakından bağlı kalır çünkü ikisi de, farklı şekillerde olsa da, başkalığı evcilleştirmeye çalışır. Burada tabii Heidegger'in selevinin yönelimsellik fikrinin eleştirisini kolayca tanırız, fakat ilk ve en önemlisi Michel Henry'nin Sartre eleştirisidir. Çünkü Sartre, Husserl'den de güçlü biçimde, yönelimselliğin (*Pour-soi*) tamamıyla özgün ve başlangıç aşamasındaki karakterini onaylamıştır.²³ Levinas'ın yönelimsellik eleştirisi, Heidegger'den çok Henry'nin eleştirisiyle benzer. Henry ve Levinas da yönelimsel bilinç tarafından önceden varsayılan, "alınan" denebilecek bir boyutu vurgular. Bunun gibi bir şeyin Heidegger'in yönelimsellik öncesi, varoluşçu *Befindlichkeit* ("uyumlu hale gelme", "havasını bulma") tanımında izi sürülemez; aksine, özgün olarak alınan bu varlığın bakış açısından başlayarak ve hem Henry hem de Levinas'ta aslı olarak, Heidegger'in felsefesi teorik bilincin üstünlüğünün basitçe sürdürülmesinden başka bir şey değildir. Ya da Henry'nin deyişiyle, bir "ontolojik monizm"dir.²⁴

Mesken

Daha önceden de birkaç defa gördüğümüz üzere, zevke bir belirsizlik nüfuz eder. Bu her an durabilir. Burada Kierkegaard ile bir karşılaştırma kendini gösterir: Kierkegaard, *Kayı Kavramı*'nda Âdem'in cennetsel zevkinin derin bir kaygı, kaçınılmaz bir rahatsızlık hissiyle kuşatıldığını söyler. Bu kaygı, Kierkegaard'un iddia ettiği üzere, Âdem'in gizlenmiş özgürlük farkındalığı ve buna bağlı olarak, günah ihtimalinin bir dışavurumudur. Fakat Levinas'ın zevki bozan "güvensizlik" (*insecurite*) kavramı, Düşüş ihtimalini değil zevkin kesintisini ilgilendirir.

Benim için burada son derece önemli olan, Levinas'ın güvensizliği basitçe egoizme indirgenemeyecek biçimde ele almasıdır. Başlangıçtan itibaren, Levinas bunu başkalıkla *da* ilişkilendirir. "Zevk "başkası"yla temastadır çünkü temel olanın içinde gelecek [*avenir*] duyurulur ve onu güvensizlikle tehdit eder."²⁵ Bu alıntıda "başkalık" ve "güvensizlik" birbirine bağlıdır. Bu bağlantı zevk, dolayısıyla beden ve bedene denk düşen duyarlık etrafında döner. Başka, egonun çıktığı yerde, diğer bir deyişle zevkte, daha da açık söyleyecek olursak ona içkin "güvensizlik"te, kendini hemen duyurur.

Başkalığın zevke bağlandığı ikinci bir yol vardır; bu, zevkin geliştirdiği "lütuf"tur. Daha önceden gördüğümüz gibi, hayat salt faydayı ve işlevselliği aşan bir artı değer taşır: "Hayat yaşama aşkıdır." Başka, kendisini kesinkes zevkin "lütfünde" nasıl duyurur? Şu şekilde:

²² Bkz.: "La possibilité de se représenter et la tentation d'idéalisme qui en découle, bénéficient déjà, certes, de la relation métaphysique et du rapport avec l'absolument Autre, mais attestent la séparation au sein de cette transcendance même)."A.g.e.

²³ Bkz.: "La possibilité ontologique interne de l'essence de la manifestation ne réside pas dans la représentation." M. Henry, *op.cit.*, 298. Ayrıca bkz. 125, 132f. ve *passim*.

²⁴ Bkz. Henry, *op.cit.*, 124f. Ve *passim*. "L'essence de la pensée est représentation.", *op.cit.*, 224, ayrıca bkz. §23.

²⁵ Levinas, 1984, 110. Çev. 137.

Zevkin tehdit altında olduğuna ve sürekli devam edemeyeceğine ilişkin gizlenmiş farkındalık, Levinas'ın, tam çevrilemeyecek *recueillement* terimine yol verir. Bu belki de en iyi “derin düşünme” veya “anımsama”yla karşılanabilir. Terim *küçülmeye* benzer anlamda kullanılır. Jacques Derrida *recueillement* kelimesini, Levinas'ın başkasının “karşılanma”sı (*l'accueil*, “kbul”) fikriyle ilişkilendirir.²⁶ Ego, kendini içselleştirirken (*interiorising*) kendine getirilir; bir “mesken” (*demeure*) kurar.

“[B]ir ayrılma eylemi olan anımsama bir meskende varoluş, ekonomik varoluş olarak somutlaştırılır. [...]

“Anımsama, bugünkü anlamıyla, dünyanın kişinin kendine, imkânlarına ve duruma daha fazla dikkat ışığında talep ettiği ani tepkilerin askıda kalmasını belirler. Anımsama, zaten dolaysız, zevkten özgür kılınmış bir dikkat hareketidir.”²⁷

Dikkat çekici bir şekilde, anımsama zaten *koşullandırılmıştır*. Levinas bu anımsama önkoşulunu, birçok okurunu şaşırtacak biçimde, Kadın'ın (*la Femme*) boyutu olarak adlandırmıştır. Anımsamanın önkoşulu olarak Egonun ve iç dünyanın, yani tam da zevki sürdürebilecek olan ve egonun kendi oluşumunu mümkün kılanın kendini kurmasına izin verir. Bu elbette, açıkça bir teleolojiye işaret etmez. Levinas, Kadın benim zevkimin devamını, dolayısıyla bir ego haline gelmemi sağlamak için var olur demez, o tek kelimeyle bunların önkoşuludur.

“[B]aşkanın mevcudiyeti, kendi esnek görünümünden geçen yüzde değil aynı zamanda bu mevcudiyetle, geri çekilmesi ve yokluğunda da açığa çıkmalı. [...] Mevcudiyeti mesafeli şekilde bir yokluk olan, yakınlık alanını tarif eden ilk konuksever karşılaşmanın yerine getirildiği Başka, Kadın'dır. Kadın, anımsama [*recueillement*] durumu, Yuva'nın içerideliği ve ikametidir.”²⁸

“Kadın”-ayrıca *douceur* (“yumuşaklık”) ve *chaleur d'intimité* (“mahremiyetin sıcaklığı”)- bir taraftan başkasıyla kurulan ilişkinin önkoşulunun, diğer taraftan bastırılmış başkasının bıraktığı izin bir ismi, temel olanın esasıdır. Zevk alan kendinin hayatını kazandığı “duvarlar”, temel olandan meydana gelir. Bu duvarlar, belirsizlik boyutu çıkarılmış zevk alınandan oluşur. Yine de, bu belirsizlik boyutu, mevcut olabilecek şeyin yokluğu olarak kendini hissettirir.

Zevke nüfuz eden belirsizlik boyutunun kendini, *yokluk olsa* da hissettirmesi bana çok önemli geliyor. Varsayımım, *tamamıyla* yalıtılmış, temel olandan (hatta yüzün maddeselliğinden) yoksun bırakılmış belirsizlik boyutunun, *il y a* farkındalığı olarak sonuçlandığı yönünde. Fakat burada bunu açamayacağım. Levinas'ın egonun yapılmasını anlattığında her zaman kendisini temel olana, yüze, hatta her ne kadar fark edilmez olsa da, meskene (*la demeure*), bağlayan bir başkalık vardır. Konut kişiye temel olanı hatırlatır; zevk karışıklık olmadan sürdürülebilir fakat kişiye ayrıca zevki niteleyen belirsizlik ve güvensizliği hatırlatır. Levinas'ın “Kadın” diye adlandırdığı, tam da başkasının cazibesiyale

²⁶ Jacques Derrida, *Adieu, à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, 58f. Çev. *Adieu to Emmanuel Levinas*, Pascale-Anne Brault ve Michael Naas, Stanford University Press, 1999.

²⁷ Levinas, 1984, 127. Çev. 154.

²⁸ A.g.e., 128, çev. 55. Ayrıca bkz. “Cette insécurité – qui dessine ainsi un liseré de néant autour de la vie intérieure”, a.g.e., 124, çeviri. 150. Levinas burada Henry'nin *réceptivité* analizini çıkarır, bkz. Henry, *op.cit.*, §§22-27. Henry, Levinas'ın kadın hakkındaki söylemini muhtemelen *ontik* yerine *ontolojik* olarak nitelendirirdi (“la réceptivité est ontologique”, 208). Levinas muhtemelen *metafizik* değil ontoloji için arayıştayım; Kadın, ontolojik değil metafiziksel bir kategoridir, diye yanıtlardı.

bezelen bu elenmiş belirsizliktir. “Kadın”, “kapının dışında tutulan” başkalığın adıdır, yokluğu kişiye (temel olandaki gibi) bir mevcudiyeti *anımsatır*. Başkası dışarıda mutlak surette sürgün edilemez, sürgünü bile artçı bir etki yaratır. *Femme*’in, bir toplumsal cinsiyet tanımlamasından (*femina*) çok, “karı/eş” (*mulier*) anlamında ele alınması bana mantıklı geliyor.

Egonun kendine bir mesken yarattığı -böylelikle kendini kurduğu- “töz”, evcilleştirilmiş unsurlardan oluşur. Burada duvarlarımızı ve evlerimizi inşa etmekte kullandığımız “tuğlaları” düşünebiliriz. Tuğlalar doğada hazır halde bulunmaz, öncelikle hazırlanmalı ve pürüzlü kenarları (yani izdüşümleri, çarpıklıklar, kırılabilirlik, gözeneklilik vb) düzeltilmelidir. Tibet veya Mağrip’teki “ilkel” barınakların ana maddesini oluşturan inek ve deve pislikleri bile, barınak inşasına uygun kılınmak için, ilkin, az da olsa, önceden işlenir (kurutulur, fırınlanır). Levinas terminolojisinde, bunlar *insecurité*’lerinden arındırılmışlardır.

“Mesken”in “Kadın”la eşanlamlı olmadığını hesaba katmalıyız. “Kadın”, “mesken”in inşası için önkoşuldur. Kadın lütuf ya da cazibe, güvensizlik boyutundan yoksun temel olanın ilkesidir. Ne “Mesken” ne de “Kadın”, nesneleri isimlendirmez. Bunlar alanların ya da “ilişki kurma” yollarının isimleridir: sırasıyla kendini koruma ve hoş karşılanmanın isimleri.

Mesken olarak beden

“Mesken” ve “beden” arasındaki benzerlikten, ikisinin özdeş olduğu sonucunu çıkarılabilir. Çoktan gördüğümüz üzere, “beden” “diğer nesnelerin arasındaki nesne” değil “ayrımın egemen olduğu düzenin [*régime*] ta kendisi, bu ayrımın “nasıl”ı ve tabiri caizse, bir isminden çok zarfı diye düşünölmeli.²⁹ *Régime* kelimesi, *régir* kelimesinden, “hüküm sürmek”, “yönetmek”ten gelir. Düzen, esas hükümrân insani araçtır. Bir düzen olarak beden, tıpkı mesken gibi, bir nitelik (bu ayrımın “nasıl”ı), bir ilişki kurma yolu belirler.

Totality and Infinity’nin “mesken” ve “beden” tanımlarındaki benzerlikler kolaylıkla fark edilir. Bunların ortak “eylemleri” ya da ilişki kurma yolları üç katmanlıdır. 1) Bir *irade* vardır (yani kötülüğü önlemek, tehditleri savuşturmak, örneğin, önceden saldırı [*pre-emptive strike*]). Levinas iradeyi erteleme ve geciktirmeyle bağlar. İrade bir savunma, duyarsız bir tepkidir. 2) Bir gelecek fikri vardır: Tehditkâr kötülük uzakta tutulacak, bertaraf edilecektir. 3) Emek (*travail*), kötülükten kaçınma *yolu* olarak varsayılmalıdır. Bu üç eylemin ya da ilişki kurma yolunun hiçbirisi kendi içinde tarafsız değildir. Hepsine, “mesken” ve “bedensellik”, yani savunma için gerekli olan şey nüfuz eder. Savuşturulması gereken yine, başkalığa içkin olan güvensizliktir. Mesela, emek aslında hedefe yönelik bir meşguliyet değildir; esas hareketi, herşeyden önce, özenli bir arama ve yoklama, deneme ve yanılmadır (*tâtonnement*). Beklenecek sonuç -Levinas burada Sartre’la³⁰ örtüşür- her zaman belirsizdir; eğer bir eylem arzulanan etkilere sahip değilse, fail hedeflerini *yavaş yavaş*, unsurların imalatlarına “tepkî”siyle orantılı biçimde uyurlar.

Bu, Levinas’ı bedeninin -şimdi bunu söyleme yetkisine sahipken diyebiliriz ki meskenin de- belirsiz olduğu sonucuna getirir. Beden bir yandan kimliği, kendi olmayı, yalıtımı işaret eder, diğer yandan kontrol etmeye çalıştığı başkasına genişler. Beden ve de konut, esasen bir savunma mekanizmasıdır. Zevk (*jouissance*) ve anımsamayla (*recueillement*) birlikte, bu

²⁹ A.g.e., 137. Çeviri. 63

³⁰ Bkz. Sartre, 1948, 555, 562; ve a.g., *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, 452, 453 (çeviri. *Notebooks for an Ethics*, çeviren David Pellauer, University of Chicago Press, 1992). Levinas, 1984, 140ff.

savunma yine bedene ait bir ilişki kurma yoludur. Bu farklı ilişki kurma yolları, bedene ait bir nesneye değil çelişkili eğilimler arasındaki gerilimli bölgesine çevirirler. “Ben’in başkasıyla meşgul olduğu ama hep beriden geldiği beden bu belirsizliği emekte üretilir.”³¹ Emek, beden ilişki kurduğu farklı şekillerin ifadesini telafi eder. Emek sarf eden kadın/erkek, geçirdiği neşeyi sürdürmek ve zevk alınan neşeye nüfuz eden tehditten kurtulmak isteyen kişidir. Zevk tarafından uyarıldığı için, tehdide tabiri caizse el yordamıyla yaklaşır, yani unsurları yaratıp onları mümkün olduğunca güvensizlik boyutlarından arındırmaya çalışır.

Bilinç: emek ve dil

Beden kendini savunmaya meyilli olduğu için, bilinç (*la conscience*) kapıyı, tabiri caizse, aralık bırakır. “Bedenin ikinci anlamı *bilinç*.”³² Bilinç, başkalgın öngörülemezliğine şiddetle yoğunlaştığı sürece bedene denktir. Hep zamanın, sabrın (*patience*) bilinci olacaktır. Kendisini zevk ve emeğin ortasında, hafıza ve beklenti (*anticipation*) arasında bulur.

Gerçek anlam karmaşası, beden bir yandan gayretli bir savunma, diğer yandan da özenli bir dikkatlilik olmasına bağlıdır. Örnek olarak sümüklüböceğin, kabuğuna çekildikten sonra, dışarı dikkatlice çıkarken ilk olarak duyurgalarını dışarı çıkartmasını gösterebilirim.

Yine, Levinas’ın “bilinç felsefesi”nin, fenomenolojinin yönelimsellik öğretisinden nasıl kaçtığını keşfediyoruz. Bir bilinç eylemi asla karşılıksız veya tarafsız değildir; korku, umut, güzel anılar ve gelecek kaygıları arasında sallanır. “Bilinç, bir beden edinmez, vücut bulmaz; o, bir vücuttan ayrılmadığı ya da daha kesin surette, beden bedenselliğinin ertelenmesidir.”³³ Varsayımına göre, “vücut bulma” ve “beden”, bilhassa bu alıntıda, hiç şüphesiz, belirli, tek bir anlamda, diğer bir deyişle “savunma” olarak ele alınırlar; vücuttan ayrılma [*desincarnation*], bu bağlamda, otomatik olarak “kendini açma”, “savunmanın ertelenmesi” olur.

“Bilinç”, beden bir ilişki kurma yolu olarak (savunma, kendini tatmin biçimleriyle) kendini açtığı yerdir. Bu açılım öncelikle (zevkin) (hoş) *anısıdır*, bu yüzden çoğunlukla umutlu beklentiden oluşur; böylelikle zevk saklanabilir ya da en azından, telafi edilebilir. Fakat o aynı zamanda belirsiz bir başkalıkla, zevke içkin güvensizlik olarak başkayla kurulan bir ilişkidir. Bu ilişki tabii ki, her şeyden çok *kaygı* ve *korku* etkisi altında kalır, o yüzden zevke son verilir (ki *emek* var olsun). Ama nihayetinde başkasının hazırda bir şeye daha sahip olduğu beklentisiyle işaretlenir. Eğer başkadan doğan tehdit tüm zevki mutlak surette sekteye uğratsaydı, tehdit gerçek bir tehdit olmazdı. *Güvensizlik* basitçe *güvenliğe* dönüşürdü, kesin gözüyle bir felakete dair bir güvenlik olsa da bu. Fakat durum böyle değildir. “Bilinç”, beden beklenmeyene ve öngörülemezliğe kaçınılmaz açılımı demektir. Bilinç, beden başkasına açılımıdır.

Kendinin (*self*) bu açılımı *emek* yoluyla zaten görünür kılınır, emekse yukarıda gördüğümüz üzere, önceden sabitlenmiş bir hedefe ulaşmasından önce, büyük ölçüde *yoklama* eylemine dayanır. Fakat bu, *dilde* çok daha kökten ve şiddetli olacaktır. *Dilin* -saf kendini ifade- içinde, Ben *zaten* başkasıyla yüzleştirilmiştir. “Ben”, o zaman, bana hitap eden diğer kişinin çağrısına yanıt verir. Dil aslında bir yanıtıdır. Bedeni umut ve korku arasında bocalatan “bilinç”, ona dil yoluyla kendini ifade ettirir. “Sümüklüböcek”, “kabuğundan dışarı” çıkmayı göze alır. Emeğe

³¹ A.g.e., 139. Çev. 165. Bilincin bedene bahsettiği ikirciklik genelde Sartre’cıdır (Sartre’in bilinci asla bedensel bir işlev olarak ele almayacağını saymazsak).

³² A.g.e., 140. Çev. 165.

³³ A.g.e., 153. Çev. 178.

karşın dilin baştan yoklamaya ihtiyacı yoktur. Dil, kendini başkasına *açığa vurmaktan* meydana gelir. Dikkatli olmak, bilinç fazlalığını gösterir ve başkasının çağrısını gerektirir. Dikkatli olmak, başkasının egemenliğini tanımadır.”³⁴

Önceden gördüğümüz üzere, metafiziksel arzu, kaynağını kendini savunmanın yanı sıra başkasının geri çekilmesinden ve bu eylemlerin eş zamanlı olarak başkasının asli boyutunu dışarıda bıraktığı şüphesinden almıştır. Bu noktada, Levinas “Başka’yla ilişki ya da Sonsuzluk düşüncesi, [bu metafiziksel arzuyu] sağlar,” der. Belli ki *bu* başka, başkalığın bu şekli, geride arzulanacak hiçbir şey bırakmayan bir şey getirir. Etik ilişkide muhafaza edilen ilişkilerin, etik öncesinde (zevk, temsil/emek) ne ölçüde bulunduğunu daha yakından incelemek ilginç olurdu. Ne var ki, bununla burada değinmeyeceğim. *Totality and Infinity*’nin sonunda, “Eros’un fenomenolojisi” başlığı altında tartışılmış olanı belirtmekle yetineceğim. Erotik ilişki, başkalıkla gerçek bir ilişkidir. Denebilir ki, ilk zevk, her ne kadar dönüşmüş olsa da, burada daha güçlü bir biçimde ortaya çıkar. Yine de erotik ilişki, etik ilişkiyle karıştırılmamalıdır.

Sonuç

Egonun yaratılışı, başkasının öncelikle (zevke karşı) bir tehdit olarak görüldüğü bir süreç *açığa* çıkarır. Tepki olarak, ego kendini -bir “beden”, bir “mesken” olarak- savunur ve tam bu ayrılmada ortaya çıkar. Gerçi bu kendini ayırma, asla başkayla tüm temasını koparacak kadar kökten olamaz; çünkü “dişil” boyut, etrafındaki temel olan tehdit edici karakterini soyunue soyunmaz kendini ortaya koyan boyuttur. Bunun sonucu, meskenimin (“özel alanımın”) ayırt edici özellikleri, sıcaklık ve mahremiyettir. Ne var ki temel olan, başkalıktan arkasında bir alan bırakmayacak kadar yoksun bırakılamaz: başkasının olmayan mevcudiyeti. Diyebiliriz ki, kadın, yabancı her şey kaldırılmışken, rahat temel olanın, rahat *olarak* başkasının bir izidir. Yabancı her şeyin kaldırılması, başkalığı oluştursa da, bütün tehditleri meskenin dışına taşır. Boşunadır çünkü belirsizlik, kendini meskenin içinde hissettirmeyi sürdürür; Kadın ya da dişi onun izleridir. Mahremiyet, diğer bir deyişle evde bir araya getirilmiş temel olan, yine de zevke içkin tehdidi, tam da bu tehdidin kaldırılmasıyla hatırlatır.

Bedeni belirsiz konumunda tutan -meskene bağlı temel bir artık olan- dişi mahremiyetidir. Vücut bulma, et veya gövde olma, kendini *ayırma* olarak görülebilir. Bu durumda, başkayla olan ilişki, *vücuttan ayrılma* diye anlaşılmalıdır. Ne var ki, kendini ayırma *kendini açma* olarak düşünülürse, vücut bulma ve vücuttan ayrılma çakışır; o zaman “duyarlık” (*sensibilité*) bedeninin ayırıcı özelliği olarak alınmalıdır. “Vücut bulma”nın sonraki yönü, bu yazının başında *Otherwise than Being*’den yapılan alıntılarda ağır basar.

Biliyoruz ki *Otherwise than Being*’de Levinas *sensibilité* kavramını genişletir. Onu “yakınlık” (*proximité*), “savunmasızlık” (*vulnérabilité*), hatta “yerine koyma” (*substitution*) gibi kavramlarla birleştirir. Bu makalede, bütün bu kavramların beden ve bedenselliğin kararlı bir anlayışa geri döndüğünü göstermeye çalıştım. Levinas düşüncesinde “beden”, ilk önce *eş zamanlı* bir kendini ayırma ve kendini açma olarak tanımlanan şeyle özel bir ilişki kurma yolunu belirtir. Bedenin biçimlenmesi yoluyla, başkasını gerektiği gibi karşılayabilecek bir düzen yaratılır. Levinas’ın beden fikrini, “kararlı” diye adlandırarak, fikri bir tek metaforunun gücüne indirgemek istemem. Aksine, Levinas’ın düşüncesinde, beden “gündelik” yönleri bütünüyle açıklanmıştır. Öyle ki, beden “gündelik” yönünün,

³⁴ A.g.e., 153. Çev. 178.

bedeni “ilişki kurma yolu” sayan kendinden önceki (felsefi, fenomenolojik) anlayış *olmadan* herhangi bir anlamı var mı yok mu diye soracak kadar ileri gidebilirim. Sartre, Henry ve Merleau-Ponty bunu, beden hakkındaki kendi öğretilerinde kapsamlıca tartışmışlardır; bu doktrinlerde, örneğin “durum”, “bakış açısı”, “gerçeklik”, “yapabilir olmak önemli bir rol oynar.”³⁵

Ne var ki, Levinas alabildiğince radikaldir çünkü bedenselliği başkayla açıkça ilişkilendirir. Beden, başkalığın varacağı yerdir. “Vücuttan ayrılma” ve “kenosis” dünyadan elini eteğini çeken eylemler değil aksine, tam anlamıyla bedensel eylemlerdir. Levinas’ın felsefesi beden’in felsefesidir.

³⁵ Bkz. Sartre, *op. Cit.*, 3. Kısım, 2. Bölüm, ‘Le corps’; Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

Karanlıkta Aşk: Levinas'ta Bedenin Anlaşılamazlığı

Michael Purcell

İngilizceden Çeviren: Kasım Küçükalp

Giriş

Cisimleşmenin (*incarnation*)¹ Hristiyan teolojisi açısından hayati bir önemi söz konusudur. Cisimleşme, çarmıha gerilmeye ve sonra da yeniden dirilmeye işaret eder. İmanı teşvik edici bir saik olarak yeniden dirilme, cisimleşmeyi yorumlamak için bir başlangıç noktasıdır. Böylece son hareket noktası olarak iman, kaynağa, geriye doğru bir bakış atar, düşünceye benzer bir şekilde, daima yeni olmasına rağmen, onun, hatırlanamayacak denli eski olana ait olması nedeniyle, bütünüyle iyileştirilemeyecek olan bir tarihe ait olduğunu keşfeder. Şüphesiz ki Hristiyanlık, kendi teolojisi, pratiği ve liturjisinde² sürekli bir biçimde söz konusu geçmişi anmaya çalışacaktır. Çarmıh ve çarmıha gerilme (*crossing*), herhangi bir bedenleşme veya cisimleşme düşüncesinde çok önemli bir fenomenolojik ve teolojik kesişim/geçiş noktasıdır.

Bununla birlikte, çarmıha gerilme ve Sözü'n ete kemiğe bürünmesi/bedenlenmesi (*enfleshment*) veya cisimleşmesi içerisinde bir Tanrı'nın insan olabilmesi (*Un Dieu-homme*) düşüncelerinin her ikisi de, (Grekler açısından) ahmaklık (Yahudiler için ise) skandaldır. Cisimleşme bir avatarı³ ima eder. Bu, tutkuyu yaratmayı ima ettiği şekliyle, herhangi bir zamanda nasıl meydana gelebildi? Bir Tanrı, yalnızca insanî olana dokunarak değil, fakat insan olarak bütünüyle bedenleşmek ve yine de bir Tanrı olarak kalmak suretiyle gök kubbeden aşağı gelebilir mi? Erken dönem Hristiyan kilisesindeki münakaşaların birçoğu, "Sözü'n tenleşmesinin/vücut bulmasının" imaları ve beden (*flesh*)⁴ bir ortodoks (yorumunun) nasıl formüleleştirileceği ve ifade edileceği hususları üzerinde odaklanmıştı.

Böylece, erken dönem Hristiyan düşünümü, Platoncu düalizmden etkilenen ve Valentinus ve Marcion tarafından sistematik hale getirilen ve "İsa'nın, bir insan bedeninin basit bir 'tezahürü'nden (*dokesis*) daha fazla bir şey olmadığı"nı iddia eden ikinci yüzyıldaki *Doetic* (yani Hulûlcü) ve *Gnostik* eğilimlere karşı koymak için, sonsuz olanın sonlu olandaki tezahürü (*appearing*) üzerinde düşünmek zorunda kalmıştır. Söz konusu beden (yani, Tanrı'nın insanda cisimleşmiş hali olan beden) varsayımsal ve problematik idi; 'ete kemiğe bürünmüş Tanrı'nın insanî bedeni ne korunabilecek ne de kurtarılabilecektir: kurtuluş ve kurtarılmaya yalnızca ruhlara ilgilendirir.'⁵ Bundan dolayı, yeniden dirilme-sonrası tezahürde, İsa'nın bedeninin gerçekliğine yönelik vurgunun hâkim olduğu beyanlar bulunur. Yeniden dirilmeden şüphe eden Thomas, parmaklarını, yükselen İsa'nın, bedene ait olan kemiklerine

¹ *Incarnation*, vücut bulma şeklinde de okunmalıdır [ed.n.].

² Liturji, ayin düzeni şeklinde bir anlama gelmekle birlikte; Levinas bağlamında ise başkasına giden ve aynıya bir daha geri dönmeyen hareketi, çalışmayı, ödevi ve hizmeti anlatmak için kullanılır. Etik ile inanç bu kapsamda bir kesişim içerisine girer [ed.n.].

³ Avatar Hint mitolojisinde Tanrı Vishnu'nun insan bedeninde vücut bulması anlamında dünyevi inkarnasyonunu ifade eder (ç.n.).

⁴ *Flesh*, ten ve et gibi çok yakın anlamları da kapsayabilmektedir [ed.n.].

⁵ R Braun, 'Docetism' in J-Y Lacoste (ed.), *Encyclopaedia of Christian Theology, I* (Routledge, New York & London 2005, pp.444-45

yerleştirmeye davet edilir (Jn. 20: 27). Sahildeki havariler kendilerine tezahür eden/görünen İsa ile yemek yer (Jn. 21: 9-14). Irenaeus ve Tertullian cisimleşmenin gerçekliğini vurguladı ve insanî ve tanrısal olanın İsa'daki birliğini ileri sürdüler, fakat ayrıca 'bedenin, kurtuluşun dayanağı olduğunu' vurguladılar.⁶

*Adoptionism*⁷ ile benzer bir biçimde: G. Lafont bunun, Tanrı'nın, "Tanrı olarak kalırken", "tanrısal meydana gelişin sırrı içerisinde" bir yaratık ortaya çıkarabildiği düşüncesini uzlaştırmanın güç olduğu bir "sapkın düşünceden (*a heresy*) ziyade, teolojinin (süreklilik arz eden) bir ayartması" olduğunu iddia eder. "İsa seçilmiş ve evlatlık olarak benimsenmiş olan bir yaratık olarak kalır." "Ve aniden, sudan fırlayıp geldiği üzere, gök kubbenin paramparça edildiğini ve Ruhun, tıpkı bir güvercin gibi, üzerine indiğini gördü. Ve Tanrı'dan bir ses geldi, 'Sen benim Oğlumsun, Sevgilimsin; benim teveccühüm senin üzerinedir.'" (Mk 1: 10-11). Onun, Ürdün'de (ref) John tarafından yapılan vaftizi esnasında, Babanın sesi duyulduğu ve Ruh bir güvercin formunda indiği zaman, İsa, belirli bir anlamda, daha sonra yapılacak olan vaftize dair bütün kutsamaların kökeni olacak olan ve onu Mesih kılan örnek teşkil edici nitelikteki böyle bir evlatlık içerisinde insan olarak görünür.⁸

Yine Meryem'in, Efes Konsili'nde (431) (Tanrı'yı doğuran anlamındaki) *Theotokos*, yani Tanrı'nın annesi olarak isimlendirilmesi, Nestorius'a karşıt bir biçimde, cisimleşme içerisinde tanrısal olan ile insansal olanın bir araya gelişini vurgular. Meryem, tanrısal sözün/kelimenin doğumunu meydana getirir ve onu doğurur, ve (bundan dolayı) o yalnızca basit bir biçimde insan İsa'nın annesi değildir. O, basit bir biçimde *Christotokos*, yani İsa'yı doğuran değil, *Theotokos*, yani Tanrı'yı doğurandır.

Diğer Kristiyolojik, (yani Hristiyan teolojisinin İsa'ya tahsis edilmiş olan kısmı) tartışmalar oldukça fazla miktarda olmakla birlikte, bu yazıda odak noktası, (*Adoptionisme* karşıt bir biçimde) tanrısal ve insanî olanın tek bir (varlık) haline geldiği Tanrı-İnsan'ın imkanı ve bedenin aporisi/çıkması olacaktır. Emmanuel Levinas merkezi muhatap olacaktır. Şüphesiz bu yazıdaki niyet, Levinas'ı, Hristiyan teolojisinin hizmetinde tutsak etmek, (onun düşüncelerini) dizginlemek (suretiyle söz konusu teolojinin) hizmetine sunmak değildir. Daha ziyade bu çalışma, Levinas'ın, bedenin fenomenalliğinin önemine dair düşüncesinin nasıl, (Irenaeus ve Tertullian gibi) bedenin önemine yönelik Hristiyan söylemle uyumlu ve bedenin yeniden düşünülmesini sağlayacak olan yollar açıyor olduğunu soruşturacaktır. Bundan başka belki de işaret edilmesi gereken bir husus da, cisimleşme ya da bedenleşmenin (*incarnation or enfleshment*), yalnızca teolojik bir skandal değil, fakat ayrıca fenomenolojik bir skandal olduğudur.

Bir Tanrı-İnsan İmkânının Kabulü

Levinas *Entre Nous*'da bir Tanrı-İnsan'ın imkânını, hareket noktasını insandan alan etik bir sorumluluk açısından düşünür. *İsmi bizatihi anlatılabilir olmayan Tanrı'ya yalnızca insanlar-arası etik ilişki içerisinde ulaşılabilir ve işaret edilebilir. Tanrısal olana ulaşma, daima insan yoluyla. Her ne kadar, vahiy tanrısal bir kökene sahip olsa da, "vahyin ilk*

⁶ See Irenaeus, *Adversus Haereses*, 8; Tertullian, *De Carne Resurrectionis*, 6-10.

⁷ Adoptionism, zaman içerisinde değişik formlar almış olan ve bugün dahi geçerliliğe sahip olan sapkın bir Hristiyan mezhebidir. Aslında bu bakış açısı, İsa'nın, ya doğumunda ya da ölümünde Tanrı tarafından evlad edinilmiş olduğundan ötürü Tanrısal olduğunu ileri sürer. Bu ise Hristiyan teolojisindeki üçlemeye yönelik ortodoks yaklaşımlara açık bir meydan okumadır (ç.n.).

⁸ G Lafont 'Adoptionism' in J-Y Lacoste (ed.), *Encyclopaedia of Christian Theology*, I Routledge, New York & London 2005, pp.13-14.

⁹ Levinas bu kısa makaleyi, 'Un Dieu-Homme' olarak, Paris'te 1968 yılında, 'İsa Kimdir?' konulu bir konferansa davet edilmesi akabinde kaleme almıştır. İngiliz mütercim yanlışlıkla onu 'Bir İnsan-Tanrı' olarak tercüme etmiştir. Bununla birlikte durum her iki tarafı da içerecek şekilde olmalıdır. Yani soru belki de, insanın tanrısallaşması (ve bunun nasıl gerçekleştiği) ile, tanrısal olanın insansallaşması (bunun nasıl gerçekleştirilebileceği) arasındaki bir ilişkidir.

kelimesi” insandır,¹⁰ fakat bu, sonradan-düşünüm olmasa da, yalnızca düşünümünden sonra gelir ve dikkatli bir fenomenolojik ve özü itibarıyla teolojik bir indirgemeyi içerir.¹¹

Levinas söz konusu fenomenolojik ve teolojik meydan okumayı ana hatlarıyla ele alır. Tıpkı teolojinin temelde kendisine yanıt vermek zorunda olduğu bir fenomenoloji (*phaneisthai*¹²) gibi “felsefe de bir aydınlatma’ etkinliğidir. Teoloji, teolojik skandallarla yetinemez, fakat ayrıca fenomenolojik skandallarla da boğuşmak zorundadır. Bir Tanrı-İnsanın cisimleşmesine dair açmaz (*aporia*) veya çelişki –gizemlerin gizemi– iki katlıdır.

İlkin,

“Tanrı-İnsan [*Le Dieu-Homme*] problemi en üstün varlık olan Tanrı açısından kendi kendini küçük düşürme fikrini, yani en etkin olan etkinliğin en edilgin olan edilginlik içerisinde soğurulması anlamında, Yaratıcının Yaratık/Canlı düzeyine alçılması fikrini içerir.”¹³

Bu aslında, hiçbir sağduyulu Grek veya Yahudi tarafından tolere edilmesi mümkün olmayan bir skandaldır (*scandal*). O tanrısal aşkınlığa bir hakarettir.

İkinci ve ilki ile bağlantılı olarak,

‘Şayet söz konusu problem, nihai derecesine, Azap (*Passion*) içerisinde itilen bu edilginlik tarafından meydana getirilmişse, o, başkalarına yönelik bir kefarete (*expiation*), yani (başkasının yerine geçme anlamında) bir vekalet düşüncesini içerir. Söz konusu özdeş mükemmel, birbiriyle değiştirilebilir olmayan, biricik mükemmel, yerine geçmenin kendisi olacaktır.”¹⁴

Çarmıha gerilme, ve Tanrı’nın, bir çarmıha kendi kendisini maruz bırakması ve maruz bırakılmış olması nosyonu, diğer bir skandaldır. İsa’nın maruz kaldığı söz konusu Azap, etkinlik ve edilginliğin tersine çevrilmesini pekiştirir.

Bununla birlikte, burada birbiriyle bağlantılı kılınan nosyonlar; (tanrısal bir teşebbüs olan) tanrısal lütuf, (yalnızca insanî olana düşme yoluyla gerçekleşen küçük düşme değil, fakat ayrıca insanın ellerinde gerçekleşen küçük düşmüş olma anlamında) küçük düşürme, ve ayrıca başkalarının yerine geçme olarak kefarete nosyonlarıdır. Levinas’a göre, tanrısal lütuf, (*condescension*) yalnızca tanrısal aşkınlığa yönelik bir hakaret (*affront*) olmasından dolayı değil ama aynı zamanda cisimleşmiş bir avatırın imkanı insanın başka bir şahısla ilişkisinde taşınması gereken biricik sorumluluğu engelleme riski taşıdığından ötürü düşünülemez.¹⁵ Yine de, başkasının ellerinde vuku bulan kefarete ve küçük düşürme nosyonları Levinas’ta birtakım teolojik dayanak noktaları bulacaktır. Burada öznellik nosyonu da içerilir: bu,

¹⁰ E Levinas, *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, (New York: Columbia University Press, 1998), p.56.

¹¹ Bkz, M Purcell, ‘The Prevenience and Phenomenality of Grac, or, The Anteriority of the Posterior’ in K Hart (ed.), ‘The Exorbitant’ (NY: Fordham University Press, 2009).

¹² Grekçe bir kelime olan *phaneisthai* kendisini gösteren anlamına gelir. Dönüslü fiil olan *phainesthai*, *phōs* sözcüğünün bir formudur. *Phōs* ise, ışık, parlaklık, içinde bir şeyin zahir hale gelebileceği, bizzat görünür olabileceği şey anlamındaki *pha* sözcüğüyle alakalıdır. Bu analizlerden hareketle Greklerde, fenomenler ifadesiyle kastedilenin, “gün ışığında yatanların ya da ışığa getirilebilenlerin toplamı” olduğunu. bunun ise. Greklerin zaman zaman yalın olarak *ta onta*, yani varolanlar ile özdeşleştirdikleri şeye göndermeyaptığı söylenebilir. Bkz. Heidegger, *Introduction to Phenomenological Research*, translated by. Daniel O. Dalhstrom, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2005, s. 4. (ç.n.)

¹³ E Levinas, *Entre Nous*, p.53

¹⁴ E Levinas, *Entre Nous*, pp.53-54

¹⁵ ‘Other’ı nasıl çevireceğiz? Levinas (sıklıkla *Other* olarak tercüme edilen şahıs olan başka anlamındaki), Başkayı (*Autrui*) ve sıklıkla öteki olarak başkaya (*autrui* as *autre*) işaret eden başkasını *autre* (other) birbirinden ayırır. Bununla birlikte, bu, başkasını, bedenleşmiş veya vücut bulmuş mevcudiyetin yakınlığından soyutlamaya meyleder. Ben *autrui* sözcüğünü başkası yoluyla tercüme etmeyi seçtim.

bir özneyi biricik ve yeri doldurulamaz olarak tanımlayan, kendinin (*self*), başka-sı-için (*for-the-other*) bu yerine geçmesidir. Heidegger'e göre ölüm, ölümden hiçkimse benim yerimi alamayacağı veya benim yerime geçemeyeceği için, *Dasein*'in biricik tanımlayıcı momenti/uğrağı iken, Levinas, kendinin biricikliğini yerine geçme ve sorumluluğa bağlı olarak değiştirir. Başka 'bir insan için ölmek' ve başka bir insanın yerine kendimi geçirmem mümkündür. Bu benim biricik sorumluluğumdur ve ben bu sorumluluğu *benden* başka birine bırakmam. Bu yüzden kefaret, bedende (*flesh*) başkası için ölmek ve yaralanmış olma noktasında olsa dahi, kişinin başkasının yerine geçmesini içerir. Bu aşırı bir sorumluluk etiğidir. Kefaret insanlığın tanımlayıcı karakteri haline gelir; o 'öznelliğin kavranmasından ayrılamaz.'¹⁶

O ayrıca, anlaşılması güç bir tarz içerisinde, izinde kişinin kendikendisini bulduğu tanrısal lütfun imkânına ve tanrısal olanın alçakgönüllülüğüne (*humility*) ve cisimleşme tarz ve kiplerinin kendi kendilerinin farkına varmalarına işaret etmez mi? Levinas şu şekilde yazar,

'Sanırım, belirli bir noktaya kadar, Tanrı'nın alçakgönüllülüğü, naif ve panteizme ait olanlardan farklı bir biçimde aşkın olanla ilişkinin kavranmasına ve –belirli bir kiplik içerisinde– yerine geçme fikrinin, öznenin anlaşılmasından ayrı tutulamayacağını kavranmasına izin verir.'¹⁷

Hangi noktaya kadar? Alçakgönüllülük bir 'var olma tarzı'dır.¹⁸ Fakat onun provokasyonu başka yerdedir. Ben alçakgönüllü/mütevazı (*humble*) olmayı seçmem. Ben başkasının zor durumuyla (*plight*) ve bunun, başkasına değil de bana dayattığı arzuyla karşı karşıya geldiğim zaman hem alçakgönüllü kılınmış hem de aşağılanmışımdır.

'Alçakgönüllülük ve yoksulluk –ontolojik veya (var-olmayanın ontolojisine ait/*meontolojik*) anlamda varlığın içerisindeki bir haldir ve bir sosyal koşul değildir. Kendini bu sürgünün yoksulluğu içerisinde sunma, evrenin tutarlılığını kesintiye uğratmaktadır.'¹⁹

Alçakgönüllülük ve onun karşısı olan alçalmanın (*humiliation*) muğlaklığı, tanrısal olan ve insanî olanın hakiki kesişme noktasıdır. Erken dönem Hristiyan düşünce ve tartışmasının başına bela olmuş olan teolojik problemler Levinas'taki şu soruyla yansılır:

"Tövbekar (*contrite*) ve alçakgönüllü olanla ikamet etmek için" kendisini alçalmak zorunda bırakan Tanrı, "yabancı, dulun ve yetimin" Tanrısı, dünyadan dışlananlarla sözleşmesi nedeniyle Kendisini dünyada tezahür ettiren Tanrı – O, aşırılığı içerisinde, dünyanın zamanında *bir mevcut* (*a present*) hale gelebilir mi?"

Burada etik karşılaşma ile bağlantılı olarak içerilen hususlar şunlardır:

• İster bir köken bir cisimleşmede/vücut bulmada şimdi ile ve şimdi içerisinde eşzamanlı kılınabilsin veya o daima hatırlanamayacak kadar eski olsun, köken ne sunulabilen ne de temsil edilebilen ebedi geçmişte olduğundan ötürü "Tanrıyla bağdaştırılamayacak olan dünyayla ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın kökensel nihailiği veya önceliği söz konusudur."²⁰ Bununla bağlantılı olan husus, Levinas'ın *Zaman ve Başka*'da gönderme yaptığı üzere, zamanın yönelliği olacaktır. Zaman başka insandan kaynaklanır ve ondan açılır, hem kökensel hem de kökeni başlatan olarak köken geri kazanılamaz.²¹

¹⁶ E Levinas, *Entre Nous*, s. 54

¹⁷ E Levinas, *Entre Nous*, s.54

¹⁸ E Levinas, *Entre Nous*, s.55

¹⁹ E Levinas, *Entre Nous*, s.55

²⁰ E Levinas, *Entre Nous*, s.57-58

²¹ See E Levinas, *Time and the Other*, (Pittsburgh: Duquesne University, 1987)

• Tanrı'nın etik ve cisimleşmiş yakınlığı (*proximity*) "benim hemcinslerimin çehresindedir (*countenance*)."²²

• İnsan şahsı, başka insana yönelik sorumluluk ve vekaleten-olmayan (*non-vicarious*) yerine geçme yoluyla biricik/eşsiz olarak oluşturulur. *Adoptionism* ve *Kristoloji* açısından İsa, başka kişi tarafından seçilmeye bir yanıt olarak, hem başka kişiye yönelik insanî sorumluluğun kefareti kabilinden boyutunu ifşa eder, hem de böylelikle Tanrı tarafından evlat edinilir. 'Ben, bütün kararlardan önce, Dünyaya yönelik tüm sorumluluğu taşımak için seçilen birisidir.'²³

Bu örnek niteliğindeki kefareti ve başka insana yakınlığa yönelik sorumluluk, cisimleşme açısından, belki de, mümkün olabildiği kadarıyla Levinas'la uyumludur. Tanrı, Sonsuz olarak, tanrısal olanın bir cisimleşmesiyle sonuçlanan bir kendini-bağışlama [verme] yoluyla insanlığa inayette bulunmaktan ziyade, yalnızca 'insanlığın yüzeyinden sıyrılıp geçer (*graze*).'²⁴

Halihazırda işaret edildiği üzere, Levinas'ın, bir cisimleşme hususundaki ısrarına dair sebepler iki boyutludur: İlk olarak, aşırılığı kuşatılamayacak olan Tanrı'nın aşkınlığı korunmuş olmaya ihtiyaç halindedir. İkinci olarak, insanın insanla etik karşılaşması ve 'bir yüz yoluyla yalvaran'²⁵ (*solicit*) Sonsuz olanın yakınlığı baştan savılamaz. Tanrısal olan ve insanın, kefareti olayında (Rom. 6: 10), ilk ve son kez (*ephapax*) bir tekillik içerisinde bir araya gelmeleri, insanî özneliği tanımlayan gerçek anlamdaki biricik sorumluluğu olumsuzlayacaktır. Levinas'a göre, Tanrı, insanî sorumluluğu mümkün kılmak için, söz konusu yaratığa yönelik kendi yakınlığını terk eder ve kendini geri çeker.²⁶ Tanrısal alçakgönüllülük olgun bir dinde kendi karşılığına sahiptir.²⁷ Tanrısal olanın geri çekilmesi, insanın sorumluluk olarak ortaya çıkmasını mümkün kılar. -Tanrı'sız bir dünya, Tanrı'nın, dışında veya ötesinde olduğu bir dünya (anlamında)- ateizm, bir sorumluluk etiğinin imkânı ve söz konusu etiği bir giriştir. Ateizm, 'tanrısal olanın olumsuzlanması ve olumlamasının ikisinden de öncedir.'²⁸ Alçakgönüllülüğün ilk hareketi bir ayrılımdır/uzaklaşmadır (*distancing*), a *remotio*, fakat bu ayrılma yalnızca, tanrısal olanın, başkasına sunulan adaletin emsâli olarak bir geri dönüşünü meydana getirebilmesi içindir.

Levinas'ta Cisimleşme Problemi

Tanrı'nın (kendini gizlemesi anlamında) kendini-uzaklaştırması, veya tanrısal ayrılma (*divine remotio*), etik insanlığın imkânını açıyor, fakat ayrıca Tanrı'nın, etik insan ilişkilerine yönelik ısrarı (*persistence*) da söz konusudur. Bu yüzden Levinas şu şekilde yazabilir:

"Tanrı, cisimleşme sayesinde değil, fakat Yasa sayesinde somut ve gerçektir.... İnsanın insanüstülüğünü arzuladığı ölçüde kendi yüzünü gizlemek, Tanrı'ya yaklaşılabilecek bir insan yaratmak ve daima onun borçluluğunu vurgulamaksızın onunla konuşmak – işte bu tanrısal büyüklüğün hakiki anlamdaki bir işaretidir!"²⁹

²² E Levinas, *Entre Nous*, s.57

²³ E Levinas, *Entre Nous*, s.60

²⁴ E Levinas, *Entre Nous*, s.58

²⁵ E Levinas, *Entre Nous*, s.58

²⁶ See M Purcell, 'When God Hides his face: The Inexperience of God' in K Hart, *The Experience of God*, (NY: Fordham University Press, 2005)

²⁷ See E Levinas, 'A Religion for Adults' in *Difficult Freedom*, (London: Athlone Press, 1990)

²⁸ E Levinas, *Totality and Infinity*, (The Hague: M. Nijhoff, 1979), s. 58

²⁹ E Levinas, *Difficult Freedom*, s.145

Tanrısal alçakgönüllülük ve tanrısal olanın insanda daha öte alçalmasının imkânı, bununla birlikte, ayrıca, cisimleşme ve bedenleşmeye eşlik eden daha öte küçülmenin/alçalmanın köken-öncesi teolojik koşuldur. Bir ‘Tanrı-İnsan’ düşüncesi niçin erken dönem Kristiyolojik tartışmaların bazı aşamalarında bu denli tatsızdı? Niçin kelimenin bedenleşme imkânı bu denli düşünülebilir değildi? Belki de bunun sebebi, bedenın kendisinin anlaşılamaz olmasıdır. Belki de, bu, bu gibi şeylere yönelik düşüncelerin daima söz konusu olaydan sonra gelmesindendir.

Her ne kadar etik bakımdan birbiriyle bağlantılı olsalar da, burada teolojik olandan fenomenolojik olana doğru bir ton veya kip değişikliği ihtiyacı kaydedilmek durumundadır. Her ne kadar beden/et (*flesh*) teolojik bir problem olsa da, o Levinas’ta ayrıca fenomenolojik bir meseledir de. Levinas’ta bedenleşmiş vücudun (*enfleshed body*) konumu nedir? Her ne kadar başkasından gelen etik çağrılar aynıdaki (*the same*) sorumluluğu tahrik etse ve bu etik çağrılar, formu hiçbir biçimde sınırlandırılmayan bir başkasından gelse de (bundan dolayı başkası (*the other*) aynıya (*the same*) nazaran etik bakımdan aşkındır), yine de, etik, köken-öncesi bir koşul olarak, içerisinde çağrılar ve cevabın birbirleriyle iletişim kurabildiği bir forumu gerektirir. Bu, beden [*flesh-et-ten*] veya duyarlık olarak adlandırılabilir. Beden (*the flesh*), tikel bir vücut (*body*) halini almadan önce dahi, biçimlendirilmemiş ve şekillendirilmemiş haliyle, kendisinin ve başkasının buluşma yeridir.

Bunu nasıl anlamak gereklidir? Etik açısından bakıldığında, başka şahsa yönelik sorumluluk, vekalet kabilinden yerine geçmeye meydan vermez. Ben (*I*) ve başkası değil ben (*am*) sorumlu olmaya çağrılan bir ve aynı kişiyimdir. Kişi çöle bir günah keçisi gönderemez ve onda *benim* günah ve *benim* sorumluluğumu teftiş edemez (Lev. 16: 7-10). ‘Söz vücut kazandı’ (*word made flesh*) şeklindeki Hristiyanca anlamıyla bir cisimleşme, sorumluluğun vekaleten olan bir yer değiştirmesi ve yetişkin dindarlığının bir reddi olacaktır. Levinas’a göre, başkası (*autrui*) yerdir (*locus*) veya metafiziksel hakikattir ve benim Tanrı’yla olan ilişkimde zorunludur,³⁰ fakat başkası ‘bir aracı rolü oynayamayacağı’ gibi, ‘Tanrı’nın bir cisimleşmesi’ da değildir.³¹ Yüzün ve yüze ait çağrıların ziyareti içerisindeki başkası, ‘cisimleşmeyendir/vücutsuzdur’ (*disincarnate*), fakat bu, ‘içerisinde Tanrı’nın ifşa edildiği yüksekliktir’ (*height*).³² Teolojik kavram ve yapıların meşruiyeti, etik ilişkilerin önceliğine dayanır. İnsan varoluşunun etik yapısının indirgenemez ilkselliği son derece önemlidir.

‘Metafizik etik ilişkiler içerisinde meşruiyet kazanır. Onlar, anlamlandırma olmaksızın etikten çıkarılırlar ve etik kavramlar boş ve biçimsel çerçeve olarak kalır... İnsanlar-arası ilişkiye indirgenemeyen her şey, dinin üstün bir formunu değil, dinin daimi ilkel formunu temsil eder.’³³

Levinas, ‘Yetişkinler İçin Din’ (*Difficult Freedom*, (London: The Athlone Press, 1990) adlı çalışmasında, daha sonradan ve sonra olarak gelse de ‘insan otonomisinin/özerkliğinin yüce bir heteronomiye/yaderkliğe dayalı olduğunu’³⁴ ve başkasıyla etik ilişkinin ilkel ve önsel olduğunu benimseyen Hristiyan, Müslüman ve Yahudi genel mirasına işaret ettiği zaman, yine bu hususa gönderme yapar. ‘Tanrı ile bağlantı içerisinde olmam’ yalnızca başkasıyla olan ilişkim yoluylaadır.³⁵ Bir ve çok için adaleti amaçlayan etik ilişki, Tanrı’nın

³⁰ E Levinas, *Totality and Infinity*, s.78

³¹ E Levinas, *Totality and Infinity*, s.79

³² E Levinas, *Totality and Infinity*, s.79

³³ E Levinas, *Totality and Infinity*, s.79

³⁴ E Levinas, *Difficult Freedom*, s.11

³⁵ E Levinas, *Difficult Freedom*, s.17

önsel bir görüşünün (*vision*) türevi değildir. ‘O (Ben), görüşün ta kendisidir.³⁶ Etik bir optiktir’ ve Tanrı’ya yalnızca, benim komşumla ilişkimde mümkün kıldığım adalet içerisinde ulaşılabilir. Ve bu, litürji, basit bir biçimde, ‘başkası-için’ olarak, hiçbir biçimde ‘benim kendimin yeni bir sürümü’ olmayan bir başkası için, hiçbir surette aynıya geri dönmeyen başkasına yönelik aynının bir hareketi olarak anlaşıldığı litürji ve dua içerisinde meşruiyet kazanan ve ‘bana Tanrı ile üstünlük bakımından aşılamaz bir yakınlık veren’ etik ilişkidir.³⁷ Yine, kendi kendisinin kökensellik yoksunluğuna geri getirilir, kendi biricikliğine. Başkasıyla etik ilişkide,

‘Tanrı nesnellikten, mevcudiyetten ve varlıktan çekilir. O ne bir nesne ne de bir muhataptır. Onun mutlak uzaklığı, aşkınlığı, benim başkasına yönelik –bilhassa erotik olmayan- sorumluluğuma döner. Ve bu analiz, Tanrı’nın basit bir biçimde “ilk başkası”, “mükemmel başka” veya “mutlak olarak başkası” olmadığını, fakat başkadan başka [*autre qu’autrui*], başka türlü başkası, başkanın başkalığına öncelikli bir başkalıkla başka olan, başka biriyle etik bağlantıdan önce ve tüm komşulardan farklı, yokluğa, heyecan verici *vardırın* (*there is*) mümkün kafa karıştırıcılığına aşkın olduğunu ima eder. Bu kafa karışıklığında komşunun yerine geçme soyluluk anlamında, çıkar-sızlık halini alır, ve Sonsuz olanın aşkınlığı şan ve şeref içerisinde yükselir.’³⁸

Şimdi, aşkınlık erotik-olmayandır çünkü sorumluluk ayırım gözetmez. Fakat, kendileri için sorumlu olunanlar cisimleşirler ve bedenlenirler. Öyleyse, onlara, birisi bedeninin (*the flesh*) köken-önceliğinden başka türlü nasıl ulaşır?

Cisimleşmeyen Başkası

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*’da (*Totality and Infinity*) ‘cisimleşmeyen/vücut bulmayan’ başkasından, yüz ve Tanrı’nın etik aşkınlığıyla bağlantılı bir biçimde bahseder. ‘Başkası Tanrının bir bedenlenmesi değildir, fakat şüphesiz, içinde Tanrı’nın kendisini cisimleştirmede başkasının yüzü, Tanrı’nın ifşa edildiği yüksekliğin tezahürüdür.’³⁹ Bu, yeryüzünde, ne anlama gelebilir? ‘Mana ve Anlamda’da (*Meaning and Sense*), Levinas şu hususa işaret eder:

‘Anlamlandırma/Anlamlanma (*signification*) Kültür ve Estetikten önce yerleştirilir; o, bütün Kültür ve anlamlandırmanın önceden varsaymak durumunda olduğu Etik içerisinde belirlenir... [ve] ... kültürel işaretlere göre anlamın önceliğini vurgulamak son derece önemlidir.’⁴⁰

Mana (*meaning*) hem kültür hem de tarih dışıdır, çünkü –benim özneliğimi oluşturan– (başka biri ve bütün başkalar anlamında) başkasının etik anlamlılığı (*significance*), içerisinde insanın giydirildiği/donatıldığı tarihsel ve kültürel herhangi bir şeye önseldir. ‘Yüz soyuttur’, fakat soyutlama ile bu, ‘tikel olandan genel olana’ hareket eder.⁴¹ Yüz, kendisini çıplaklık içerisinde sunar.⁴² Yüz, kendisi yoluyla anlamlılığın bir dünyası içerisinde yerini alacağı

³⁶ Burada yazar Levinas’tan alıntısında, Levinas’ın vurgusuna işaret edecek şekilde hareket etmek suretiyle İngilizce’deki “It is” ifadesindeki “It”in ilk harfini parantez içerisine almak suretiyle (It)t Levinas’taki vurguyu aktarır. Böylelikle ifade Türkçe çevirisinde “O ...dır.” ve “Ben ... dır.” şeklinde okunacak bir anlama taşınır (ç.n.).

³⁷ E Levinas, *Difficult Freedom*, s.17

³⁸ E Levinas, ‘God and Philosophy’ in *Collected Philosophical Papers*, (The Hague: M Nijhoff, 1987), s.165-166

³⁹ E Levinas, *Totality and Infinity*, s.79

⁴⁰ E Levinas, *Humanism of the Other*, (Chicago: University of Illinois Press, 2003), s. 36

⁴¹ E Levinas, *Humanism of the Other*, s. 39

⁴² E Levinas, *Humanism of the Other*, s.41

ve anlamlı/önemli hale geleceği gizleyen bir formun arkasında değildir. Daha doğrusu yüz, başka herhangi bir formdan ziyade, bizatihi kendisiyle ve kendisinden hareketle anamlanır/anlam kazanır. Başkasının yüzü, kendiliğinden anamlanır (*kath'auto*). Onun manası ve özdeşliği kendisindir. Kültür ve tarihin ve hatta cinsiyetin, başkasını, belirli bir yer ve zaman içerisine, başkasından değil de, başkasının içerisinde konumlandırıldığı yapı veya durumdan türetilen ve bu suretle başkasının yargılandığı tikel bir kavrayış çerçevesi içerisine yerleştirmek suretiyle, kirlettiği ileri sürülebilir.

Şimdi Levinas'ın gerçekleştirdiği etik hareket anlaşılabilir. Başkasının, kültürel, tarihsel, dini veya cinsiyet formu ile tayin edilmesi, başkasını, *aynı* veya *statü* konunun hakim olduğu sosyal bir konuma yerleştirir. Böylelikle başkası, kendi anlamlılığını belirleyen ve değerlendirilen ekonomik, kültürel veya teknolojik bir denklem içerisindeki bir etmen halini alır. Böylelikle yabancı, göçmen, mülteci, evsiz ve yoksul olanın dışlanması ortaya çıkar. Başkasının dışlanması yoluyla aynının güvenliğinin sürdürülmesi amacıyla ulusal veya uluslararası sınırların inşası ve kuvvetlendirilmesi bunun kanıtıdır: Duvarlardan biri 1989 yılında Berlin'de çöktüğü gibi, başka fiziksel, sosyal, kültürel ve dini duvar ve engeller dışlama yani, Kitab-ı Mukaddes'in boyutlarıyla ifade edildiğinde, fakir, dul, yabancı ve yetimin dışlanması temelinde inşa edilmişlerdir.⁴³ Oysa başkasının anlamlılığı, birtakım kültürel, dini, sosyal ve ekonomik denklemlere indirgenemez. Daha ziyade, kapıyı çalan veya herhangi bir tarihsel veya kültürel formdan tecrit edilmesi için ihtiyaçlarından alıkoyulan veya kapatılan yabancı söz konusu olduğu zaman, onun hakiki anlamdaki çıplaklık (yoksunluk veya savunmasızlığında), başkasının etik anlamlılığı ifşa olabilir. Levinas, kültür ve tarihin değerini reddediyor değildir, fakat daha ziyade o, başkasının tikel bir kültürel ve tarihsel form içerisinde giydirilmek/donatılmak suretiyle, tekil kimliğinin gizlendiğini veya maskelendiğini –öyle ki, biz çoğu zaman hem zahiren hem de mecazi olarak örtünün arkasındakini göremeyiz- bize hatırlatır ve bu, kendisi yoluyla bir insanın yargılandığı formdur.

Aynının farklılığa tahammül edememesi hususu, *Bütünlük ve Sonsuz'un* (*Totality and Infinity*) merkezi içgörüsünü oluşturur. Modernliğin politikası ve felsefesi, 'farklılığın/başkalığın' (*alterity*) nötrleştirilmesi'ne⁴⁴ veya başkalığa/farklılığa yönelik alerjik bir reaksiyona varacak şekilde, başkalığın aynı veya özdeşlik politikası içerisinde asimile edilmesi ve söğürülmesi ile karakterize edilegelmiştir. Bununla birlikte başkası, sınırlandırılabilceği herhangi bir kültürel anlamlandırmayı aşan kendi biricik veya tekil anlamı olduğundan ötürü, bu tikel (*particular*) başka insan genel olanın sınırları içerisinde tanımlanmaya karşı koyar. Etik açısından başkasının hiçbir cinse ait olmayan bir tür olduğu söylenebilir. Etik olarak ifade edildiğinde tikel veya belirli olan daima genel olana buyruk verir. Levinas'ın kast ettiği, *başkalıkla alerjik-olmayan bir ilişkidir*. Bunun da ötesi, tıpkı tek yönlü bir cadde gibi = *bu biricik anlam* ('*sens unique*') iki eşit arasındaki karşılıklı bir ilişki değildir. Başkası ve aynı arasındaki ilişki asimetrik ve tersine çevrilemez bir ilişkidir: Kapımı çalmak suretiyle etiğe ait yüksek zemini işgal eden başkası iken ben, yanıt vermeye çağrılanımdır. Teolojik bir tercüme yapılacak olursa, bu, teolojinin bir başkası tarafından veya bir başkasının *vahyi* tarafından tahrik edildiği şeklindeki bir tartışma çizgisine karşılık gelecektir. Tıpkı "ontolojinin metafiziği varsaymak durumunda olması gibi,"⁴⁵ teoloji de başka bir yerden gelen bir sözcüğü hoş karşılamaya yönelik öncelikli bir açıklığı baştan varsaymak durumundadır.

⁴³ See M Purcell, 'Christ the Stranger: the ethical originality of homelessness' *Concilium* 2008 (5).

⁴⁴ E Levinas, *Humanism of the Other*, s.25

⁴⁵ E Levinas, *Totality and Infinity*, s. 48

Fakat bu, sadece başkasının bedenleşmesi değil, fakat ayrıca benim, bir yanıt ve sorumluluk olarak kendi bedenleşmem anlamında, bir bedenleşme veya cisimleşme anlamını talep eder.

Bedenin Görünüşü ve Yeri

Levinas, etiğin, ontoloji ve (içerisinde ontolojinin şekil aldığı kültürel ve tarihsel formlar) üzerindeki öncelikliğini vurgular. Fakat bu, etiğin cisimleşmemeyi (*disincarnation*) gerektirdiği anlamına gelmez. Etik saf aklın bir türevi veya imtiyazı değildir, fakat pratik bir şekil almak durumundadır. Mutlak çıplaklığı içerisinde başkası, dünyadan uzaklaştırılmaz, fakat daha ziyade, dünyanın yaptığından farklı bir tarzda, anlaşılamayan bir tarz içerisinde anlamlanır. Dünyanın yansıttığı ufuk veya görüş ve aydınlattığı mekan, başkasının aşkınlığı karşısında başarısızlığa uğrar. Aşkınlık dünyanın ötesinde bir varlık değildir, fakat, varlıktan başka türlü olarak dünya içerisinde olmaktadır. Başka bir deyişle, başkası, tanımlanıp veya sınırlandırılması muhtemel herhangi bir bağlamın ötesinde veya dışında; kendisinin veya çıplaklığının örtülebileceği veya kendisini veya çıplaklığının saygıdeğer kılınabildiği herhangi bir elbisenin tayininin ötesinde ve öncesinde anlamlanır. Başkası, gün ışığında okunamayan ve anlaşılamayan bir metindir, fakat ona yalnızca hem ışığı önceleyen hem de ondan sonra gelen karanlıkta dokunulabilir. Başkasının ifşası ve kendini maruz bırakışı (*exposure*) bir alacakaranlık ve şafak sökümlü deneyimdir ve görüşün dokunmaya teslim olduğu belirli bir körlüğü arzu eder. Tıpkı iynin, düşünceye öncelikli veya düşüncenin bir 'tezini içermemesi' nedeniyle,⁴⁶ varlığın 'antitezi' olması gibi, dokunma da, anlaşılamaz ve bir tez içermeyen karakteri nedeniyle, görmenin antitezidir. Carlson, sorumluluğun 'bilinçli benlik üzerindeki herhangi bir tezel (*thetic*) aktiviteyi' öncelediğini, 'çünkü kendinin kendisini daima sorumlu olarak bulduğunu' ve işte bu sorumluluğun, anlamlılığı öncelediğini ve mümkün kıldığını' ileri sürer.⁴⁷

Fakat, sorumluluğu mümkün kılan şey, tıpkı yanağa gelen bir esinti gibi, dokunulup, vurulduğum başkasının cisimleşmesi veya bedenleşmesidir – hakiki dil bedenleşme anlamına gelir. 'Bedenin duyarlığında ... anlamı anlamlılık olarak temellendirir'⁴⁸, çünkü 'bir yüzün yaklaşması içerisinde, beden sözcük haline, okşama da bir söyleme haline gelir.'⁴⁹ Levinas'ın teolojisi, sorumluluk, beden içerisinde, benimle yüz yüze gelen ve benim duyarlılıklarına meydan okuyan, onları kışkırtan veya heyecanlandıran bir başkasını talep ettiği ölçüde cisimleşmeyle alakalıdır. Bununla birlikte ve önemli bir biçimde de, teolojik-fenomenolojik evre içerisinde, klasik teolojinin fenomenolojik bir tersyüz edilmesi söz konusudur: 'cisimleşmeyle alakalı böyle bir teolojide, beden söz olduğu kadar, söz beden haline gelmez.'⁵⁰ Temelde fenomenolojik-teolojik bir tersyüz etme içerisinde beden, başkalığın teolojik ve kutsal olanla alakalı bir ifadesi değildir, daha ziyade burada söz konusu olan, yeterli derecede görülemeyen, fakat yalnızca kendini-maruz bırakışı (*self-exposure*) içerisinde dokunulabilir olana ulaşmanın fenomenolojik ve teolojik konumudur.

Başka bir deyişle beden, bir ortaya çıkma/dışa serilme (*exposition*) değil, fakat maruz kalmadır/bırakmadır (*exposure*). Başkası beden içerisinde bana hem sorumluluk hem de şiddetin mekanı olarak maruz kalır, çünkü yalnızca bir beden öldürülmeye ve kendisi için

⁴⁶ T A Carlson, 'Ethics, Religiosity, and the Question of Community in Emmanuel Levinas' in *Sophia* 37 (10), s. 49

⁴⁷ T A Carlson, 'Ethics, Religiosity' s. 50

⁴⁸ T A Carlson, 'Ethics, Religiosity', s. 56

⁴⁹ E Levinas, *Otherwise than Being*, (The Hague: M Nijhoff, 1981), s. 94

⁵⁰ T A Carlson, 'Ethics, Religiosity', s. 55

endişe duyulmaya muktedirdir. Cinayet ve sorumluluk aynı etik madalyonun iki yüzüdür. Başkasına aşırı bir şiddet uygulama ve onun ölümünü icra etme imkânı aynı aşırı sorumluluk imkânıdır. İncinebilirlik, şiddet ve yaralanmanın mekânı olan beden, kişinin kendisi hakkında endişe duyabileceği ve kucaklayabileceği, fakat hiçbir biçimde kendisine sahip olamayacağı, savunulabilen ve yardım edilebilen aynı bedendir. Bedenin ayrıcalığını, çıplaklığı içerisinde başkasına ulaşma olarak kabul etme, Levinas'ta olduğundan az vurgulanan bir andır (çünkü Levinas'ta daima etik olanın ayrıcalığı vurgulanır). Görünebilirlik ve şiddetin birbirine eşlik etmesi nedeniyle, Levinas, temsili önemli bir fenomenolojik temel olarak reddetmekte haklıdır. Levinas, başkasını kültürel, tarihsel ve cinsiyete ait anlamlarından soyutlamaya çalışmakta haklıdır, çünkü başkası ancak belirli bir bağlam içerisinde soyulabilir ve çizgilenir. Başkasının çıplaklığı, tıpkı et gibi olma konumuna taşınmış olsa bile, onu bir savunmasızlık olarak ifade eder.

Buna rağmen, bedenleşmiş başkası ayrıca benim kendi bedenleşmemi ifşa eder, ki burada sorumluluk meydana gelir. Levinas, 'bedenin, kendinin (*self*) kendisine hassasiyet/yatkınlık (*susceptibility*) kazandığı şey olduğuna' işaret eder.⁵¹ Carlson cisimleşmeye sorumluluğun hem mekânı hem de imkânı olarak gönderme yapar: 'mutlak bir maruz kalma ve sonsuz sorumluluk olarak benim cisimleşmem, kendisi yoluyla yalnız başıma kendi kendime geri fırlatıldığım için kesinlikle yabancılaşma değildir.'⁵² Öyleyse beden, kendisi yoluyla, benim sadece kendimi başkasına vermediğim fakat ayrıca kendimi *başkası için* verdiğim fedakarca/kurbansal yerine geçme köken-öncesi mekan/yer (*site*) haline gelir. Levinas'a göre, o yalnızca *beni* bireysel hale getiren sorumluluk değildir, cisimleşme ayrıca *beni*, *benim* biricikliğimin ve başkasına yönelik vekaleti-olmayan sorumluluğumun mekânı olarak bireysel hale getirir. 'Kendi, hakiki cisimleşmesi içerisinde sorumlu olacak şekilde anlaşılır, çünkü cisimleşmesi sayesinde kendi kaçınılmaz bir biçimde başkasına maruz bırakılır' ve ben cisimleşme/vücut bulma sayesinde tamamıyla bireysel hale gelirim.⁵³

Karanlıkta Aşk

'Yüz kendiliğinden (*kath'auto*) anamlanır/anlam kazanır.'⁵⁴ Başkası indirgenemez ve temsil edilemezdir ve herhangi bir bütünlük içerisinde veya kendi isteğiyle mana bahşedebilen herhangi bir mana-bahşedici bilinç tarafından asimile edilmeye veya kuşatılmaya direnir. Başkası hem ilk hem de kökensel olandır. Başkası beni önceler, ve benim, başkasının buyruk ve talebine yanıt vermek durumunda olduğum bir tarz içerisinde beni etik bir özne olarak kurar. Başkası daima köken ve kökensel olduğundan dolayı, ben başkasının herhangi bir temsil veya imgesini kuramam çünkü başkası, başkası yoluyla ben olduğum kendinin imkânının ta kendisidir. Köken hatırlanamayacak kadar eskidir. Ben anne karnından ortaya çıkmamı hatırlayabilme imkânında olmamdan daha fazla olmayacak bir biçimde onu hatırlayamam. Başkası kökendir ve kökensel olandır.

Ne de ben, sonuna kadar açık gözlerle başkasına adil davranabilirim. Bu adaletin niçin daima kör olması gerektiğinin yanıtıdır. Görüş için, başkalığın ta kendisi içerisinde başkası, daima görünmez ve hedef alınamaz olmalıdır.

⁵¹ E Levinas, *Otherwise than Being*, s.195

⁵² T A Carlson, 'Ethics, Religiosity', s.46

⁵³ TA Carlson, 'Ethics, Religiosity' s. 44)

⁵⁴ E Levinas, *Totality and Infinity*, s.102

Etik ve Erotik

Deri bedeni/eti içerir ve bir bedenin düzenlenişine açıktır. O hem içsel fiziksel bir çevrenin içerimi hem de dışsal ve özneler-arası bir evrene maruz kalmaz (*exposure*). O başkasına ulaşma noktasıdır. Deri dolaysızdır, fakat daima 'bir yüzün modifikasyonudur'⁵⁵ ve eros ve etiğin karşıt taleplerinin düğüm noktasındadır. Yine de etik, 'bedensel (*carnal*) ilişkinin dışında imkânsızdır.'⁵⁶ 'O, onu başkasına duyarlı kılan öznenin maddeselliğidir (*corporeality*). Cisimleşme köken-öncesidir, yine de 'bilinçten önce olduğundan dolayı anlaşılamazdır.'⁵⁷

Ulaşma ve Aşırılığın Mekânı Olarak Beden/Ten

Fenomenoloji giderek artan bir biçimde yönelim ve sezginin veya ulaşma ve aşırılık arasındaki ilişkinin bir müzakeresi olmuştur. Irenaeus ve Tertullian'daki bedenin iftihar/ sevinci (*exultation*), bedenin/tenin teolojik anlamlılığına ve meydan okumasına işaret eder. '*Caro cardo salutis*⁵⁸', yani 'beden kurtuluşun esas noktasıdır', fikri hem fenomenolojik hem de teolojik bir meydan okumadır. Bu yüzden, görüş dokunmaya ayrıcalık bahsettiği ölçüde, başkasıyla karanlıkta meşgul olmak daha iyi değil midir?

⁵⁵ E Levinas, *Otherwise than Being*, s. 85

⁵⁶ T A Crignon, 'Ethics, Religiosity', s. 121

⁵⁷ T A Crignon, 'Ethics, Religiosity', s. 122, n.44

⁵⁸ '*Caro cardo salutis*' ifadesi 'beden kurtuluşun esas noktasıdır' anlamına gelir (ç.n.).

Kaynakça:

Thomas A Carlson, 'Ethics, Religiosity, and the Question of Community in Emmanuel Levinas', *Sophia* 37 (10), pp. 42-71.

P Crignon, N Simek, A Zalloua, 'Figuration: Emmanuel and the Image' in 'Yale French Studies 104, 100-125 (Encounters with Levinas)

J-Y Lacoste (ed.), *Encyclopaedia of Christian Theology*, (Routledge, New York & London 2005

E Levinas, *Collected Philosophical Papers*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987)

E Levinas, *Difficult Freedom* (London: Athlone Press, 1990)

E Levinas, *Entre Nous* (NY: Columbian University Press, 1998)

E Levinas, *Humanism of the Other*, (Chicago: University of Illinois Press, 2003)

E Levinas, *Otherwise than Being*, (The Hague: M Nijhoff, 1981)

E Levinas, *Time and the Other* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987)

E Levinas, *Totality and Infinity*, (The Hague: M Nijhoff, 1979)

Levinas'a Yöneltilen İtirazlar Üzerine

Jean-Michel Salanskis

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

Biliyoruz ki felsefeye özgü ve içsel aktarım kuralı kuşkusuz, yarı yarıya baba katli kuralıdır (yeni söylem içinden çıktığı ve borçlu olduğu söylemi öldürür). Yine biliyoruz ki felsefeler sanki eleştirilmek için yapılır: sanki felsefe yazmak son derece tartışılır düşünce çerçeveleri, binlerce hoşnutsuzluğun, binlerce itirazın yuvalanacağı geniş entelektüel barınaklar kurmaktır; paradoksal bir biçimde bu hoşnutsuzluklar ve itirazlar, herhangi bir parçasını kendilerine hedef olarak seçtikleri bütünü her seferinde biraz daha verimli hale getirirler. Kant'ın geriye bıraktığı felsefenin durumu bu açıdan en şaşırtıcı olanıdır: iki yüzyılı aşkın zamandır, sonsuzca çeşitli ve birbiriyle bağdaşmaz, ama neredeyse bir örnek biçimde eleştirel sayısız tekrarlar içinden geçerek şaşırtıcı derecede gür bir yaşam sürüyor.

Dahası, sadece övücü/savunucu bir duruşun konusu olmanın, sonsuza dek onun şarkısını söyleyen ve onunla her türlü tartışmaya girme girişimini saçma bularak öteye iten, uzman-yandaşlardan oluşan bir çevrenin konusu olmanın, bir felsefe için çok üzücü olduğunu da biliriz. Örneklerini saymaya gerek var mı?

Emmanuel Levinas'ın düşüncesinin, daha kariyerinin başlarında, güçlü eleştirilerin hedefi olması, hemen geniş bir kitle tarafından kaydedilen ve böylece ünlenen itirazlar almış olması onun için her açıdan iyi bir şeydir. Felsefe alanında kendisini Levinas'ın öğrencisi olarak görmek isteyen biri de buna sevinmelidir, sadece sevinmelidir.

Doğrusunu söylemek gerekirse, Levinas'ın durumunda, onun felsefesi, benzersiz biçimde, onun düşüncesiyle hemfikir olmayan başka bir ruhun ona verdiği yanıtla dünya çapında duyulur oldu. Gerçekten de Levinas'ı gizlice karşıya geçirme rolü Derrida'nındı: "Violence et métaphysique"den *Adieu*'ye dek, hatta Derrida'nın "Levinasçı dönemeci"ne atfedilen en geç dönem yazılarında bile, Derrida Levinas'ın düşünce jestinin ona nasıl ve neden olanaksız görüldüğünü, farklı yönlerde ve de yapıbozumu her zaman buyurduğu ve tasarladığı bir yönleme göre bükülmeyi ve çevrilmeyi gerektirdiğini açıklamaktan vazgeçmemiştir. Bununla birlikte, bu dikkafalı ve itirazcı yorum, özellikle de İngilizce konuşan dünyada, çok büyük sayıda araştırmacının Levinas'a geldiği yol olmuştur. Bu insanlar Levinas'ın kitaplarını, Derrida'nın eleştirilerinin doğruluğunu saptamak için okudular ve çoğunlukla da kendilerini Levinas'ın yazısının gücünün tuzağına düşmüş, içinde kaybolmuş ve onun tarafından sürüklenmiş buldular. Öte yandan, bir ölçüde Derrida'nın da başına gelmiştir bu.

Ama, birçok durumda başlatıcı ve kurucu olduğu için ayrıcalığa sahip bu örneğin ötesinde, Levinas incelemeleri Levinas'ın düşüncesinin birçok sistemli eleştirisini doğurmuştur. Düşündüğüm şeye ilişkin bir fikir verebilmek için: Levinas, (kapsamını ve yetkisini anlamadığı siyasete derin bir zarar verdiği düşünülerek) siyasi bir duruştan, (Heidegger'de onun itirazlarının önüne geçen ya da onun programını ondan iyi içeren şeyi görmediği düşünülerek) Heideggerci bir duruştan, (özellikle Benny Levy'de) Hristiyan bir duruştan ve hatta Yahudi bir duruştan hareketle eleştirilmiştir.

O halde bu yazıda toptan bir biçimde bu eleştirel yöntemlere dönmeye çalışmak niye? Bir yandan, buna sadece sevinmek gerekmez mi? Öte yandansa, tanımı gereği heterojen ve farklı yöntemlerden bütünsel dersler çıkarmaya çalışmak boşuna değil midir?

Benim fikrimce, bu itirazları bir bütün olarak yorumlamak ilginç olacaktır, çünkü bunların çoğu, Levinas'ı anlamak açısından derinlemesine öğretici ortak bir nitelik gösterirler: bu nitelik aynı zamanda çağdaş felsefedeki temel bir yönelim sorununu bize gösterir. Başka bir deyişle, bugüne dek ifade edilmiş olan anlaşmazlıkların yöntemsel kısmını vurgulamaya çalışacağım, çünkü bunların her bir durumda Levinas'ın yanında ya da ona karşı öne sürülmüş içerikler kadar önemli olduklarına inanıyorum. Ayrıca, daha ileri gitmeden söyleyeyim, Levinas'ın düşüncesinin, çağdaş felsefe çevresinde yöntemsel bir talep içerdiğini de düşünüyorum. Öyle ki, bu talebe karşılık vererek onu eleştirip eleştiremeyeceğimizi, ya da her eleştirim, tanımı gereği, önce, kendi çizdiği yolun ortaya koyduğu (cesaret ettiği ve üstü kapalı biçimde salık verdiği) yöntemsel duruşu reddedip reddetmediğini bilmek önem arz etmektedir.

Tüm bunlar belki de, tüm genelliği içinde, böyle açık biçimde söylenmemiştir. Berrak hale getirmek için birkaç ünlü itiraza değineceğim.

Dolambaçlı yol ve doğrultuluşu

O halde belki de en ünlü iki itirazı ele alalım: 1) Derrida'nın "Violence et métaphysique"teki itirazı. Buna göre Levinas da, ve belki de ilk önce, başkası için *alter ego* duruşunu kabul etmek zorundadır –aksi takdirde ona yönelmiş şiddet karşısındaki saygısı, çekimserlik fikri içeriğini kaybeder¹–; 2) ve Ricœur'ün *Soi-même comme un autre*'daki itirazı. Bu itiraza göre başkasının simetrisiz sonsuzluğu diyalog ilişkisini engeller, halbuki ona göre etik olarak gereklidir.²

Bu iki itiraz anlamlıdır, çünkü ruhlarda izlerini bırakmışlar ve doğrusunu söylemek gerekirse çok sayıda okuyucuyu, ilk başta Levinas'ın düşüncesine kendilerini vermeye ne kadar istekli olmuş olsalar da, bunu erteleyip "yarı yarıya" bir onaydaki karşılıklı ödünler gerektiren kötü uzlaşmada durmaya ikna etmişlerdir. Sonuçsa, "tamam başkası mutlak olarak başkasıdır, ama aynı zamanda *alter ego*'dur", ya da "tamam, başkası kendi yüksekliği dolayısıyla benim üzerimde sonsuz biçimde tahakküm kurar ama aynı zamanda benim tam simetriğim de olması gerekir" türünden anlayışlar olmuştur. Böylelikle uzlaşmayı sabitlemeye çalışan terimlerdeki savunulamaz ya da saçma uzlaşma.

Fakat bu anlayışlarda ters bir şey varsa, o da besbelli biçimde, burada açıkça yanlış kullanılmış, doğru yüklemlemenin biçimiyle ilgilidir: burada iki denklem arasında bir seçim yapmak zorunda olmamız inandırıcı değildir ("başkası=mutlak olarak başka" ve "başkası=alter ego"/"başkası=simetrisiz sonsuz" ve "başkası=simetrik sonlu").

Oysa işte burada konumuza geliyoruz, böyle bir seçimin gerçekten de söz konusu olması gerekmiyor, çünkü Levinas metafizik bir denklemin sonucunda ortaya çıkacak bir başkasının varlığını anlatmıyor. Elbette, Kantçı anlamda bir metafizik yapıyorsam, yani bütünüyle bilinmeyen ve herhangi bir şey üstüne mutlak olarak genel bir bilgi söylemi geliştiriyorsam ve bunu da bu şeyin tabi olacağı her *a priori*'nin ya da her koşulun yokluğunda yapıyorsam

¹ Bkz. Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1965, s. 184.

² Bkz. Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, s. 387-393, özellikle s. 391.

(“mutlak olanın düşüncesi” denen şeyin koşullarında), o halde kendimi sadece, elimde kalan tek rasyonel çerçeve olan ve tutunmam gereken mantık yasalarına tabi kılabilirim. Öyle ki $a=bu$ ve $a=\text{şu}$ diyebilmem için $bu=\text{şu}$ olmalıdır. Bunun sonucu, bizi ilgilendiren durumda, başkasının *mutlak olarak başka* ve *alter ego*’dan sadece biri olabileceğidir (en iyi durumda). O halde onun alter ego olduğu sonucuna varılacaktır, çünkü böyle bir önerme hem başkasının deneyimini hem de başkası sözcüğünün anlamını kapsar gibi görünmektedir, oysa buna karşın Levinas’ın yüklememesi, akli başında düşünüldüğünde, saf ve basit bir uydurmaca gibi görünür. Mutlak olarak başka, olanaksız bir kavramdır: hiçbir şey mutlak olarak başka, her durumda başka, her şeye göre başka olamaz. Ricœur’ün itirazında önceden geleni tekrar etmeyeceğim: sonuç hiç kuşkusuz tamı tamına aynıdır. Tartışma metafizik yargı düzlemine taşındığında tek bir sonuç korunabilir ve *başkası=simetrik sonlu* tezinin seçilme şansı çok daha yüksektir.

Bu ne demektir? *Totalité et infini*’yi, her şeyin anlamını düzelten ve insani deneyimin insan dünyasını sevgi dolu bir yakınlığın duyulmamış bir tonalitesinde sunan, felsefenin insanın işlerine, hakikat etkisi sonsuza dek çoğalan, yeni bir sadakatini icat eden bir şimşek gibi hissederek bir hayal mi gördük? Yoksa bu his, hakiki felsefenin ayık mantıksal-dilsel kesinliğinin bizi şans eseri koparması gereken bir *Schwärmerei* hissinden başka bir şey değil mi?

Elbette andığımız tartışma düzlemi doğru düzlem değil. Diyalojik olarak hatalı, çünkü söyleneni söylediği yönde, anlaşılması gerektiği gibi ışıtmakla başlamayı ihmal etmiştir. Derrida’nın ve Ricœur’ün itirazları, analitik filozofların Fransızca yazılmış çağdaş Kıta felsefesinden kimi yazıları (örneğin, Derrida’nın yazılarını!) okumak zorunda kaldıkları nadir anlardaki tepeden bakan ve kızgın itirazlarına benziyor: her türlü yeni göndergeyi reddetmekten esinlenen, uygunsuz bir dinleme filtresini işleterek işe başlıyorlar.

Levinas suç sayılan denklemlerden hiçbirini desteklemez. Levinas dilin ve deneyimin olağan koşullarında başkasının alter ego ya da simetrik sonlu olduğunu bilmiyor olamazdı. Levinas sonsuzla ya da mutlak olanla yapılan her yüklemlemede olanaksız olanın ne olduğunun farkındadır. Başka bir deyişle: Levinas “metafizigi” Kant’ın mahkum ettiği dogmatik metafizik anlamında almaz. Eğer onu en azından hem onun yarattığı entelektüel iklime göre hem de anlamlı olacak ve desteklenebilecek biçimde anlamak istiyorsak dediklerini başka türlü anlamak zorundayız (her ikisi de birbirinden ayrılmaz biçimde gereklidir).

Örneğin *başkası=mutlak olarak başka* denklemi, ona bütün anlamını ve gücünü veren fenomenolojik bir dizinleme içinde okunmalıdır. Tartışmayı değiştirmek bakımından okumaya uygulanacak yer değiştirmenin/kay(dır)manın neden oluştuğunu anlatmak için *Totalité et infini*’nin kuruluşuna dayanarak gerekli olan kabulü açıklayacağım.

Mutlak olarak başka *Totalité et infini*’de kanıtlanmış bir varlık olarak değil, fakat kitabın başından beri ve hiçbir belirsizlik içermeksizin “metafizik arzu”nun peşinde olduğu şey olarak karşımıza çıkar. Sadece “Asıl yaşam başka yerde” alıntısıyla bir hamlede ortaya ve sahneye konan bu arzu basitçe deneyimlediğimiz/hissettiğimiz bir şey olarak kabul edilir. Levinas, ne doğduğumuz ne de yaşadığımız bir ülkeye, yerleşebileceğimiz bir öteye (her neyse onun ötesi) özlem olan insan varoluşunun bir sıranmışlığını göz önünde tutar. O halde gözler önüne serdiği, başlangıç olarak, bu metafizik arzu deneyiminin “etik ilişki” dediği şeyde hem doğrulanmasını hem de düzeltilmesini bulduğudur: *ilişkili olma*’nın,

ölçüsünü alma olmadığı, başkası ile temsil edilemez bir ilişki, yüz karşısındaki armağan, yardım ya da sorumluluk olan bir ilişki. Bu ikinci “deneyim” –tekrar, *bir şeyin deneyimi* anlamında bir deneyim değildir, çünkü kendisini başkası teriminin çekiminden yola çıkarak, ... *nin karşılığı/kabulü* olarak hesaplamaz- mutlak olarak başkanın deneyimine gönderme yapar. Başkası bu deneyime göre, mutlak olarak başkanın metafizik arzuya göre olduğundan daha dünyalı/dünyaya ait değildir: etik ilişkide mutlak olarak başka, etik anlamlandırmanın anlamlandırma fiili (*signifier*) ile gerçekleşir. Yüz karşısında, duyulur ve ontik bir temsil içeriğiyle, dünyanın benimle paylaşılan bir parçasıyla ilişkili olmadığım için; etik entrika, başkasını nesneleştirmekten çok ona karşı sorumluluğumu öğrenmemi sağladığı için; onda bütün ahlaksallığın anlamı ilk kez görüldüğü için, işte bunun için, bütün tematikleştirmenin ahlaki gerekliliğince dışarıda bırakılan başkası, her temanın başka’sı olarak işin içine girer. Eğer olur da başkası şunun ya da bunun yerine sayılırsa o zaman yüz yüze olma [yüzle karşı karşıya olma] etik anlamlanmayı haber veren entrikanın çekirdeği olmayı keser: kuramsal bir özet içinde bu sıkı sıkıya, etik entrikanın başkasısının mutlak olarak başka olduğu anlamına gelir. Başka insan; alter ego, canlı, maddenin parçası ya da dilerseniz biyolojik sistem olarak kalır, ama etik entrikada, onu bununla ya da şununla aynı olarak kabul edecek her türlü bilgiden önce kendimi verdiğim bir yüzün anlamı tınlar. Bu anlamda, etik entrika metafizik arzuyu meşrulaştırır. Ama onu düzeltir de: mutlak olarak başka orada, Levinas’ın yola çıktığı mutlak başka yerin kişisizliğinde arzulanma hakkını kaybeder ve simgeciliğin şiirsel hülyasıyla teolojik nostaljiyi karıştırır. Etik entrika mutlak olarak başkaya kabul edilebilir tek anlam adresini verir: sorumluluğun geçişiyle, ahlaksallığın yüzde ve yüz aracılığıyla görünüşüyle, ve sadece bununla birleştirilmiş bir anlam bileşeni olarak kalacaktır. Bunun sonucunda, *başkası=mutlak olarak başka* denklemi, ancak başkasını etik entrikayı dizinleyen bir ad, mutlak olarak başkayı da bu entrikayla metafizik arzusunun kesişimindeki bir anlamlandırma olarak anlarsam savunulabilir. Eşitlik işareti de, betimlediğimiz haliyle iki anlam arasındaki gönderme, olumlama ve düzeltme tarzını gösterir: özdeşliğin ontolojik anlambilimini benimsemeden bir geri dönüşü adlandırır. Denklemimiz de böylece, belki de daha çarpıcı bir biçimde dile getirecek olursak, varlıktaki bir denklemden çok anlamdaki bir denklemdir.

Alter ego figürüyle ilgili olarak Levinas’ın “tezi”, insanlık kategorisinde benimle aynı olarak başka insanın simetrik bakış açısından sınırsız imdat çağrısının asla türetilmeyeceğinden ibarettir. Bu anlamda, etik entrikanın başkası’sı alter ego değildir. Tersine, bilindiği gibi, etik entrikaya göre başkasına gösterilen sonsuz duyarlılık varsayıldığında, başkasının haklarını ve ödevlerini bir dünyadaki öznelerin benzerliğinin ekonomisiyle ilişkilendiren adalete ilişkin bakış açısı kendini yeniden buldurur: başka bir anlam katmanına ilişkin kilit önemdeki yeni bir deneyime başvurarak, üçüncü ile ilgili spekülasyonu Levinas’ın *Autrement qu’être*’in sonunda yaptığı budur. Etik entrika karşısında alter ego figürünün bir kenara bırakılması o halde sadece, Levinas’ın yaptığı pek özel anlamlandırmalar fenomenolojisi içindeki “fenomenolojik” bir teze karşılık gelir. Bir ilk fenomenolojik destek vardır, varoluşsal somutluğun bir ilk tohumu, etik entrika tohumu: bu düzeyde her ahlaksallığın temelini öğreniriz, etik gerekliliğin rehinelerinin bir şartını öğreniriz ve böyle bir bağlama göre başkası mutlak olarak başka anlamını alır. “İkinci” bir fenomenolojik destek daha söz konusudur, yani üçüncü kişi deneyiminin desteği: bu düzeyde, aynı anlamda ödevlerin kaynağı olarak her öznenin ve her başkanın dışsal bakışını öğreniriz ve birine ya da öbürüne karşı edimlerin hakemliği sorunu kendi içinden alter ego’ların “ontolojik” karşı karşıya gelişini çıkarır. Levinas sadece, birinci anlamlandırma katmanının ikincisinin anlaşılması için gerekli olduğunu ve buna bağlı olarak, üçüncü kişinin entrikasının başkasının entrikasını varsaydığını söyler.

Derrida'nın itirazına içkin olan kavrayışta, anlamlar, bir biçimde, kendilerini taşıyan varlık üzerinde çekişme halindedirler. Adı başkası olan ontolojik bir ipucu/gösterge vardır ve mutlak olarak başka anlamının yüklenmesi onu telafi ettiğini ya da yeniden tanımladığını iddia eder, tıpkı alter ego anlamının yüklenmesi gibi. O halde ontolojik desteği haklı olarak ele geçiren kim olduğu konusunda bir yargıya varmak gerekir. Levinas'ta başkası ve mutlak olarak başka, anlamları adlandırılır (alter ego da böyledir, *Totalité et infini*'de henüz söz konusu edilmemiş olsa da) ve fenomenolojik sergileme bizim deneyimimizin terimleriyle, bu anlamların çaprazlanması betimler: hangi deneyimler onu destekler, ve bunlar birbirlerine nasıl karşılık gelir, ya da üst üste gelir ya da birbirini sınırlar. Bu anlamlandırmalar fenomenolojisinin temel aksiyomu, bir biçimde, şudur: anlamlandırmalar arasındaki varsayım ve temellendirme bağları, bizim bu anlamlandırmalara ulaşmamızı sağlayan deneyimlerin ışığında anlaşılır. Ahlaksallığı etik deneyimden yola çıkarak ve adaleti de üçüncü kişi deneyiminden yola çıkarak anlamam sadece, aynı zamanda, ahlakla adaletin eklemlenmesini de Levinas'ın başvurduğu iki deneyimsel somutun somut eklemlenişinden yola çıkarak anlarım.

O halde benim ilgimi çeken, betimlediğim doğrultmanın Levinas'a yönelik olarak bir çok itirazı içtiğidir.

Gözden geçirme

Bu bakımdan "feminist" itirazlar tipiktir. Bunlar belki de, İkinci Cins'in bir dip notunda Levinas'ı, kadınlığı radikal başkalık olarak konumlandırmak suretiyle kadınların *a priori* yergisine iştirak edecek bir yazar diye anan Simone de Beauvoir'ın bizzat kendisi ile birlikte başlar: radikal başkalık, eril bizden en üst derecede dışlanan şey olacaktır, insanlığın merkezi ve meşru eril bizi, artık ve kalıntı olacaktır. Bu durumda, Simone de Beauvoir'ın, henüz etik entrika mefhumunu bulmamış olan ve gerçekten toplumsal bir bağ fikri; aynının başkayı ele geçirmede ne de başka tarafından istila edilmiş bulunduğu bir yüz yüze bağ fikri için "modeller" arayan Levinas'ın ilk metinlerinden birine³ tepki verdiği muhtemel görünür: Oldukları halleriyle cinsileşmiş varlıkların ilişkisinin modeli o zaman ona anlamlı görünür ve doğrusu *Totalité et infini*'de de bunu yeniden anımsatır. Simone de Beauvoir'ın, Levinas'ın ona göre genelde kadınlara vermiş olduğu statüyü aşağılayıcı olarak görmekte haklı olup olmadığı sorusuyla ilgilenmiyoruz: örneğin Levinas'ta başkalığın, yüklem/öznitelik olarak, aynılıktan daha prestijli olduğunu ileri sürerek karşılık vermek, cinsiyetçilik üstüne siyasi bir tartışma zeminine yerleşmek olur ki Beauvoir tarafından seçilen ve istenen zemin budur. Ve bu tam da az yukarıda analiz ettiğimiz dolambaçlı yola tekabül eder. Levinas'ın tümcelerini, bunlar tarafından hedeflenen bazı ontik dayanaklarının esasını yakalayan tümceler olarak kabul etmekle başlanır: *kadın=baskalık* eşitliği Derrida'nın *başkası=mutlak olarak başka* şeklinde aldığı gibi alınır. Ama Levinas asla bunu yapmaz. Olanları karakterize etmek için değil, tecrübeleri ifade etmek, dolayısıyla anlamlara nüfuzu aydınlatmak, onları anlaşılır kılmak için metafizik dili kullanır o. Levinas'ı ilgilendiren, kadınların erkekler için başkalığının (onun fenomenolojisi, bu durumda, açıkça birinci eril kişi olarak dile getirilir) bilindik olmayan, ama ilişkisel tarzda deneyimlenen bir başkalık olmasıdır: bir yandan, bu başkalık onunla karşılaşan kişinin sahipliğine girmez, dışsallık kutbuna direnir; öte yandan ancak onu zıtlıkta ve dışsallıkta hisseden kişiden *hareketle* anlam ifade eder. Kendini

³ Burada düşündüğüm; *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1963, s. 162-165 ya da *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979, s. 77-84; ikinci metin 1946-47'de verilen konferansların metnidir; ilki ise 1940-1945 arasındaki tutsaklık yıllarında yürütülen araştırmaları kaydeder.

kavram tarafından kapsanmaya bırakmayan toplumsallığın kurucu fenomenolojik bir ilişki vakasıdır ve bir araya getirme gücü mercilere/anlara denktir. Tüm bu betimleme açıkça, mükemmelen simetrikleştirilebilir, her ne kadar Levinas bu konu da tek kelime etmese de: erkek ve kadın kelimelerinin sırası/yeri değiştirilirse, bu durumda aynı fenomenolojik sonuç alınır. Burada, Levinas'ın toplumsallığın üstüne dayandığı şeyin sergilenmesine doğru attığı bir "ilk adım" söz konusudur: sav, toplum içinde birlikte olmanın, anlam olarak, cinslerin yüz yüzünün bir model sağladığı kapsanamaz ilişkisel dışsallıktan hareketle nüfuz ettiğimiz bir şey olduğudur. Bu söylem hiç bir şekilde ya da hiç bir zaman, onları erkeklerden ayıran şey içinde düşünülen kadınların istisnai bir başkalık özelliği taşıyacaklarını anlatmaz.

Bu yanlış anlama, *Totalitéetinfini*'nin bir bölümünde konu edilen "Eros'un Fenomenolojisi" hususunda devam eder. Bölümün erotik deneyim nesnesi olarak dişi hakkında söylediği her şey, kadınların kadınlığından aslı bir sapma olarak, kadınlara dair, gerçek bilgi diye öne sürülen, evrensel bir yükleme olarak kabul edilir. Kadınlar hicap/edep, neredeyse hiç, okşamanın ögesi [terme] olacaktır.

O halde gözden geçirmelerimizi tekrarlamalıyız: Levinas, bizim için erotik anlamın anlaşıldığı ve aydınlandığı somut düğümü/entrikayı sergilemeyi dener. Tutturulan söylemin tamamı böyle bir gözü/haneyi doldurur, onun vesilesiyle erotik "deneyim/anlam"a nüfuz ettiğimiz ölçüde bir nesnenin bizim için aldığı şekli anlatır. Zaten "Eros'un Fenomenolojisi" başlığının söylediği de açıkça bu değil midir? Kuşkusuz, nakledilen entrika/düğüm daha baştan simetrik terimler içinde nakledilmez: bir kadın için anlama nüfuz etmeyi cinsel yolda tasvir etme iddiasında değildir (ne de eşcinsel bir bağlam içinde). O halde bu boşlukları doldurmayı denemek gerekecektir. Hem zaten, başka erotik (şey)ler için, örneğin kadın eşcinsel için de Levinas tarzı fenomenolojik sergilemenin talep edilebilmesi *a priori* düşünülebilir: erotiğin "eril" tanımlığı kadınlar için, erkekler için "dişi"nin sahip olduğu aynı dayanağa sahip olabilecektir. Örneğin okşamaya dair Levinasçı söylem bana kesinlikle yalnız kadının eril okşama fiili tarafından güdüleniyor gibi görünmüyor.

İtiraz yolunun yönetsel tuhaflığı, eğer Levinas'ın, *Autrement qu'être* eserinin fenomenolojik keşfini yaptığı özneliğe ait olan "kendinde arkaik olarak başkayı taşıma"yı betimlemek için, annelik modeline başvurması hesaba katılırsa, öyle görünüyor ki, daha da aşikâr hale gelir: hem indirgeyici hem de betimleyici olan bir jest içinde, Levinas bu kitapta "olmaktan başka türlü"nın anlamını, ona, varlığın ışığı altında bahsedilen şeyi eşzamanlaştırır ve tesbit edermiş gibi görünen *Söylenenden* hareketle ulaşmak suretiyle betimlemeye çalışır. Bizim *Söylenen* deneyimimiz içinde daima, önemle takip ve ifade edilerek, iştirilmedik bir öznellik anlamı (*sens*) deneyimi haline gelen bir *Söyleme* deneyimi yer alır; kendinin bizzat kendisine dönüşte, olduğu gibi keşfedilen ve bulunan sınırsız sungusal etik öznellik deneyimi. İncinirlik/Kırılğanlık, sergilenme/açıklık, bağış olarak *Söyleme*, başkasıyla, karşılaşılacak bir vakayla olduğu gibi ilişkilenebilir, ama onu kendinde tüm zamanlardan önceki hatırlanamaz derecede eskiden beri kendinde taşır. Bu taşıma'nın kendisi, *başkası için*'den başka anlama sahip olmadığından, -e doğru gitmenin bir aciliyetini ve -e için çıkmak'ı Levinas, özneyi en derinden damgalayan bir vakfedilişin öğrenildiği somut deneyim olan anneliğin modeli olarak sunar: anne tam da annelikte ve kendi kimliğine/özdeşliğine geri dönmek suretiyle, yaşamını daha baştan çocuğa vakfetmiş olarak hissedebilir.

Autrement qu'être kitabı, özneliğin onda özneliğin en insanisi, yani en üstün derecedeki

değer diye betimlenmesi konusunda açık olduğu için, az yukarıda anılan feminist eleştirinin kategorileri ile, benim kuşağımdan olanlar için Aragon ve Jean Ferrat'a yakın bir üslup içinde, "kadın"ın burada "insanın geleceği" ya da insanda en insani olan olarak betimlendiği şeklinde bir yoruma gidilecektir. Ama bu tarz bir okuma yapanlar neticede başka şey okumuş olurlar. Kuşkusuz kadının burada asli bir itibar kazandığını, ama bu itibarın sadece annelik görevi dahilinde kazanıldığını söylerler. Burada yine daha önce analiz edilmiş kaçamaklı/dolambaçlı yolla karşılaşır, ama âdetâ açık ve kesin biçimde.

Zaten, Levinas'ta kadınlığın etik özneliğin hazinesini gizlediği şeklinde bir öğreti anlamak doğru değildir: bu, yeniden, söyleminin özcü ve metafizik bir geri dönüşüdür. Özneliğin en insani bazı insanlarda ya da insanın ontolojik mimarisinin şu ya da bu bölümünde herhangi bir yerde saptanan bir şey değildir, bu Levinas'ın bir dizi deneyime göre betimlediği bir anlamdır. Annelik deneyimi burada insanlığın ortak malına, bizim anlama yatkınlığıımıza aitmiş gibi işlev görür: ve, kuşkusuz, kadınların fenomenolojik aracılığı burada yararlıdır, ama annenin vakfolması deneyiminin somutluğunu kadınlar alt bütününde istiflemez. Levinas'ın açığa vurduğu anlamların fenomenolojisi için, hiçbir anlam asla şu ya da bu ontik dayanak tarafından sahiplenilmez: o daha ziyade somutun varoluşsal fecaatından (*dramatique*) hareketle ifade edilir, bu somutluk doğrultusunda Levinas aktörlerin ya da aktrislerin ontik belirlenebilirliğinde asla söğürülmeyen dramatiğin biçimini bozar.

Ama az yukarıda anılan suçlama daha ileri gider: Levinas'ta etik özneliğin işitilmemişliğinin betimlenmesinin söz konusu olduğunu tamamıyla unuttur ve metni genel olarak kadını yüklemleyen ve belirleyen bir söylem olarak anlar. "İnsanda en insani olanın annelik deneyimine referansla anlaşılması"ndan, "değerin kadına ancak anne olması ölçüsünde düştüğü"ne ["kadının ancak anne olduğu ölçüde değeri olduğu"na] geçilir. Bu öznelerin özünü gizlice dile getirmeksizin bir özneler kategorisinin deneyiminden bir şeyler olarak anlamlar oturtmak mümkün müdür ya da böyle bir şeye ruhsat var mıdır? Öyle görünecektir ki hayır, eğer az yukarıda anılan *Autrement qu'être*'e getirilen itiraz yöntemini kabul etmeye karar verilirse.

Bu çok kısa ve fena halde eksikli "gözden geçirme"de, Levinasçı bir başka varsayımsal eşitliğin, yani varlık ile kötülüğü denk tutan eşitliğin değerlendirilebilmiş olmasından da bahsedeceğim. İlkın, çarpıcı biçimsel koşutluğu inceleyeceğim: yine, eleştirilen Levinasçı sav ontolojik bir eşitlik biçiminde koyulur. Doğrusu, burada aynı meselenin üst bir seviyesindeyizdir: eğer, Derridacı ya da Ricoeurcü itirazda, söz konusu olan bir olanın –başkası– metafizik özdeşliği ise, bu yeni itirazda, (kötü ile) metafizik bir özdeşlik kabul edermiş gibi görünen, varlığın ta kendisidir.

Levinas'a isnat edilen düşüncenin mantığının saçmalığı ile yüzleşmek için yavaş hareket etmek gerektiğini düşünüyorum. Bir yandan, varlığı, iki (var) olan ile yapılacağı gibi, tanımlanan takıdan önce gelen başka şeye eşit tutmak meşru değildir. Bu ister Frege ister Heidegger adına olsun, varlığın doğru yüklemlemelere girmediği neredeyse açıktır (Heidegger'de, çünkü Varlık, tüm olanlardan başkadır; Frege'de, çünkü mantığın yasaları özel hiçbir nesneden bahsedilmeksizin "doğru olma yasaları"dır. Ama öte yandan, "kötülük" deontolojik [varlıktan arındırılmış] olanın bir kutbunun ismidir, öyle ki *varlık=kötülük* eşitliği garip bir şekilde ontolojik ile deontolojik olanı karıştırır. Elbette, "kötülük"ün ontolojinin bir kişiliği olarak kabul edilmesi müstesna, ki bu gerçekte ontolojinin ve teolojinin bir eğilimine tekabül eder. Ama Levinas'ın böyle bir yol benimsediği mi varsayılmalıdır?

Kısacası, Levinas'ı ciddi biçimde *varlık=kötülük* eşitliğinin kani olmuş bir taraftarı olarak görmek, onda kategoriye değin ciddi bir zayıflık olduğunu düşünmek demektir, o derece ki, bu yoruma inanılacak olursa, çok uzun zaman önce onun nasıl olup da Strasbourg'da bir felsefe diploması almayı başarmış olduğu sorulabilir.

Burada söz konusu itirazların ortaya koyduğu sorunun ciddi olarak nasıl işlenebileceği konusuna hiç girmeyeceğim bile. Çünkü, ona isnat edilen aptalca eşitliğin kabalığıyla bir olmaksızın, Levinas'ta *varlık=kötülük*'e benzer bir şeyin hangi anlamda pek tabii bulunduğunu anlamak için, doğrusu, onun felsefi eğrisini yeniden kat etmek gerekir. İlkın, Varlık'a dair felsefi temayı ele alma tarzı kesinlikle yenidir ve, anlaşılması bakımından, en azından *Totalité et infini*'nin başındaki "ontolojik savaş" tasvirini ile onda yinelenen bir motif olan *il y a (vardır)* tasvirini hesaba katmayı gerektirir. İkinci olarak, etiği ve ahlâkın isnat edilemezliğini düşünme tarzı da yine kesinlikle yenidir ve *kötülük* ifadesinin boy gösterdiği tüm tümcelerin anlaşılmasını zorunlu kılar. Görünüşte (neredeyse) *Varlık=kötülük*'tür dermiş gibi görünen –ama, harfiyen bile tam olarak bunu söylemeyen- iki üç alıntıyı anladığını sanmaktan ziyade, demek ki her şeyden önce varsayılan eşitliğin arkasındaki gerçek mesaj olan fenomenolojik anlamı ortaya çıkartmak için bayağı uğraşmak gerekecektir. Bu tutku verici bir konudur ve bunu ele almaktan, koşullar göz önünde bulundurulmadan, zevk duyardım. Ama bundan, bugün beni ilgilendiren, bazı genel öğretiler çıkarmak üzere bu gözden geçirmeyi burada kesmeyi tercih ediyorum⁴.

Levinas ve tartışmanın kayması [yer değiştirmesi]

Yukarıda anlatılanlar içinde beni her şeyin üstünde ilgilendiren, aslında, Levinas ile yapılan, karşılaştırdığımız muhtelif tartışmaların ortak biçimidir. Her seferinde, Levinas'a ontolojik bir eşitlik isnat edilmektedir. Ve ardından bu eşitliğin zararlı karakteri gösterilmeye çalışılmaktadır. Tipik olarak, Ricœur'ün itirazını ele alırsak: 1) Levinas *başkası=sonsuz*'u koyar; 2) eğer bu eşitlik kabul edilirse, diyalog imkânsızdır.

Bu biçim (forme) ilginçtir, çünkü itiraz sahiplerinin herhangi bir entelektüel kötü niyeti tarafından hayal edilmiş değildir. Bu biçim, çok uzun zamandır süren, toplum ve medeniyet sorularımıza dair geniş tartışmalarımızın derin bir yapısına ya da bir tarzına aittir. Doğrusunu söylemek gerekirse, "ilerlemeciler" in onlarca yıldır bağlanmış olduğu bir tür epistemolojik özgürleşme işlemcisine (opérateur) bağlanır. Marksist uğrağa hak ettiği ayrıcalığı bağışlamak için, bu, ideolojinin geçersizliğini ilan eden işlemci olarak adlandırılabilir. Ama tehlike, bu ilanın, mecaza dair olanın evrenselliğini anlamamıza mani olması olacaktır.

Aşağıdaki maddelerden ibaret olduğunu düşündüğüm dünyanın eleştirisinin yolu,

1) En başta, bizim şimdimizde ya da dünyamızda, bu dünyaya, bu şimdiye, hatta zaman dışı hakikatlere dair varsayılan hakikatleri otorite ile öne süren bir önerme tümcesi ya da böyle bir tümceler sistemi saplamak.

2) Sonra, bir yandan söz konusu tümcelerin hakikat iddiasının geçersizliğini ilan etmek, yani bunları basit bilimsel eleştiri manasında eleştirmek, ama öte yandan da, bir insani varlıklar bütününe aksine, bu yanıltıcı hakikatlerin kabulünden ileri gelen can sıkıcı neticelerini, hataları ortaya çıkarmak.

⁴ Bununla birlikte, bu zor meseleyi ele alma biçimi üzerine kimi ipuçları benim *Levinas vivant* (Paris, Les Belles Lettres, 2006) adlı eserimde bulunabilir. Özellikle Bkz. « Levinas et le procès de l'être », s. 23-29. Ancak bu konu üstüne sistematik ve sentetik bir açıklama hâlâ yazılmayı bekliyor ve bunu yapmak için zamanım olacağını umuyorum.

3) Eğer söz konusu tümcelerin dünyamızdaki yerleşimlerinin teorik meşruluklarından değil de haksızlığın diğer yamacına mesken tutan bir grup insanın –kimileri için yanlış hakikatin can sıkıcı neticelerinin yarar sağladığı insanlar grubu- menfaatleriyle zımni bir uyuşumdan ileri geldiğini göstermeye daha da muvaffak olunursa, mevzu kapanır.

Ama ideolojik mecazın kullanımı, doğrusu, hileli mesajın maskeli manipülatörlere isnat edilmesi raddesinde sebepleri/bahaneleri bertaraf etme mecburiyeti tarafından hızla aşılmıştır. Toplumsal tartışma ilk iki maddede yoğunlaşır. Sürekli olarak, artlarında mağdurlara yönelen hatanın/haksızlığın gizlendiği, sıradan biçimde “doğru” diye geçen sıradan önermeler kovulur. “İşçiler işten hoşnut değildir”, “siyahların ritim duygusu vardır”, “kadınlar sevgiseldir” ya da “Yahudiler zengindir”in dokuncasını saptamak, özgürlük için seferber olan eleştirel düşüncenin bitimsiz çabasıdır. Bu çaba, doğrusunu söylemek gerekirse, yargının ötesinde adlandırma seviyesine yükselerek karmaşık hale gelir. Dokuncanın, bireyleri belirtmek üzere bizzat bazı terimlerin kullanılması düzeyinde izi sürülür: “zenci” belirticinin bastırıldığı görülecektir; “Musevi inancına sahip Fransız” dolaylaması kınanacaktır; meslek isimlerinin dişileştirilmesinin reddine saldırılacaktır. Bazen, bu belirtici ifadeler, sadece, bunlar etrafında ya da bunlarla bağlantılı olarak tarihsel süreçte örgütlenmiş olan ağ adına reddedilir, hem de “özünde bulunan/özünü”⁵ imlenenlerini hatalılık/yanlışlık düzeyinde ortaya çıkarmayı başaramaksızın: bağlamlılığın bu hesaba katılışı, bizim “ontolojik” dolambaçlı yollarımıza karşı [yürütülen] mücadeleyi/savaşımlı önemli ölçüde derinleştirir. Teorik düzlem ile pratik düzlemin sınırında yer alır bu mücadele, çünkü teorik yetersizliğin pratik neticesi ile; dünyanın gerçek olmayan hatırlanışından müşterek yaşamın doğru olmayan kullanımına işleyen denge yitimi ile münhasıran ilgilidir.

Çok açıkça, Levinas’a yapılan saldırılar bu formata karşılık düşer; bu saldırılar, kendi söylemlerimiz de dahil olmak üzere bizim tüm söylemler karşısında yaptığımız gibi, “etikososal” eleştirinin bu kafesini ona bir uygulama çabasından başka bir şey değildir.

Geçerken belirtelim ki, altmışlı yetmişli yıllarda ün kazanan Fransızca ifade bulmuş felsefelerin söz konusu “mecaz”ı en üst derecede zorlamış olduğunu görmek önemlidir. Foucault ve Derrida’nın gibi eserler, bu durumda, son derece mühimdir. Bu eserlerde çoğu kez –tayin edici bir yan olarak- dil düzleminde belli bir üsteleme görülür. Bunlara art-planda bir kanı atfedilir, buna göre bir yandan “her şey dildir”, öte yandan da hiçbir dilin masum olmadığını tanıtlarmış gibi dinlenir bunlar. Ama, dilin masum olmayışının daima, bu yaklaşımlar bakımından, dilin ontolojik işlevine bağlı olduğu hususunda üstelenmez: zira adsal ifadeler kendilikleri hedefler ve önerme tümceleri ise hakikatleri öne sürer/doğrular. Dünyamızı çirkinleştiren son raddede siyasi hata, paylaşılan dilin burada göndergeleri sahneye koyma ve doğru diye geçen yargılar üretme tarzında yatacağıdır.

Derrida’da (ve tabii kuşkusuz Deleuze’de de), en aşırı ideolojik eleştiri anlayışına varılır.

Analiz ettiğimiz yol yordama (eksiksiz olması için hakikatin ve referansın ıslahı/düzeltilmesi) bağlamlı gibi görünen, hakikatin ıslahının salt bilimsel ölçüsünden kurtulmak ve yapıbozum adını almak suretiyle, ideolojik eleştiri neticede, belirtilenleri ve imlenenleri “şimdide/mevcutta” sabitlemek ya da dil/varlık çiftine musallat olan uçurumu bir hakikat üstleniminde kapamak iddiasına çatar. En arkaik ve en evrensel biçimiyle ideoloji, şeyleri ve

⁵ Ki zaten bunun muhtemel varlığına da itiraz edilmektedir.

olguları, sadece dilin onların (ne) olduklarını ifade eder görüldüğü şey olmaya zorlayarak dünyayı yaralayacaktır. Yaşam ve pratik/fiili [hayat], ideoloji içinde, değişim dönüşüm ve asli serüven [tesadüfîlik] güçlerini kaybedecektir. Adaletsizlik her zaman dünyanın tahsis edilmesi [atfedilmesi/saptanması/belirlenmesi/yüklemelenmesi] (*assignation*) ile daima tıpatıp uyuşacaktır, bu tüzel duruşlardan kaynaklanan ıstıraplar, varlığı imkânından yoksun bırakıp sakatlayarak [varlığın] eğilim gösterdiği bir donup kalmadan ayırt edilemez ve ayrılmaz olacaktır Metafizik ya da kavram ve tasarım/temsil, bu daha felsefi üst-ideolojinin dayanağı olarak gösterilen adlardır. Bu ideoloji, başlangıçta ve kökeninde, vaktiyle sınırlanan ve açıklanan ideoloji gövdelerinin yerini almaz: o bunları daha ziyade, içinde gerçekleştiği ya da kendisinden ileri geldiği ilk sırada gelen mücadelelerle/savaşımrla aynı/özdeş olduğu öne sürülecek bir meta-mücadelenin birliğinde bir araya toplar. Sonunda yine de, ideoloji eleştirisinin felsefi derinleştirilmesi en azından kendisinden kaynaklandığı şeye karşı dönme tehlikesine düşer. İlk sırada gelen mücadeleler/savaşımrla, ideolojinin söylemsel oluşumlarına saldırdıklarında, ideolojik öğretiye karşı özcü bir hakikatin savunusunu yapmaya eğilim gösterirler. Örneğin Marks, duyarlılığını yitirmiş çalışma ve kapitalist inisiyatif doktrininin yerleştirdiği marjinalisasyona karşı proletaryanın özünde bulunan bir erdem tesis eder. Ama, daha genel olarak, bağımsızlaştırıcı çürütmeler, siyasi “çözümü”, kendi’nin, insani öze kesişecek ve ilke olarak adaletsizliğe ve kist bağlamaya yeteneksiz olacak, mutlak surette özgür bir yapılanmasından basit özgürleşme olarak sunarlar. Derrida, *Marks’ın Hayaletleri*’nde, tayin etmeden/belirlemeden/saptamadan kazanılan biçimleri yıkıp parçalamak adına yeniden bir metafizik kurmanın tehlikesi konusunda tamamen açıktır. O halde, genel hatlarıyla çizildiğinde, bu “teorik-politik eleştiri geleneği”nin yaptığı zihinsel devir budur, ki vatandaşlığa dair felsefemiz ve kullanımımız/teamülümüz böylelikle güçlü biçimde yapılanmış olarak durur. Bu bizi, dünya-düşüncemizin, dünyasını kendine değişmez tarzda vermeye varan tembel yanılısamaya kaptırmasına mani olmak için aralıksız bir uyanıklık fikrine ulaştırır. Görev, bu metnin niyetel etkisini/sonucunu durağanlıktan kurtarmak suretiyle, daima şeyleri müşterek kullanımımıza göre yeniden dokumak, her an hareket etme ve en üstün iyi olan değış[ti]rme yetisi kazanmak olacaktır.

Fakat, burada Levinas’a yöneltilen bazı klasik itirazların kısa bir tetkiki yoluyla aydınlatmaya çalıştığım şey, Levinas’ın düşüncesinin bizi bu devirden çıkmaya davet ettiği, ya da en azından, bambaşka bir “dahası” yaklaşımını gerektirdiğidir.

Levinasçı gözlüklerle görüldüğünde, sunmuş olduğumuz bu “zihinsel devir”in, her şeyi dünyanın niyetel/yönelimsel inşasına dayandırma [gibi bir] kusuru vardır. Tarihsel-siyasi kötülük, bir toplumda her daim paylaşılan varsayılmış bilginin neredeyse-epistemolojik bir eleştirisi dışında kavranamaz. Bu açıdan, devrim, en klasik anlayış içinde, diyalektik materyalizmin koşulları altında bütüncü bir bilimin zuhuruna bağlıdır. Ya da farklı ama sağladığı demirleme noktası bakımından eleştirel çabaya koşut bir çözüm ise, göndergelerin her yüklemel sabitletmesini esaslı şekilde durağanlıktan kurtarmayı gerektirir. Başka bir deyişle, eleştirel-özgürleştirici her söz sistemi, ontolojinin önceliğine bağımlılık altında durur. Adil bir topluma sahip olmak ve dünyanın devingenliğine uygun bir kavramsallık tanzim etmek at başı gider ve birbirinden geçer, çünkü toplumsal ilişkilerin adaletsiz örgütlenişi âdeta aldatıcı teorik kemikleşmenin kopyası olur. Sonunda, felsefe kendini tarih aşırı bir yapıta verme, bağlamsızlaştırılmış meseleleri el alma hakkını yitirir, çünkü bir bağlam içinde daima belli biçimde verili olan usulsüz tayin etme/saptama biçimlerine karşı savaş, onun tüm meselesidir.

Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak ileri sürmesi, ontoloji-dışı [ekstra-ontolojik] fenomenoloji bildirisinin icadı ve inşası – Sartre, Merleau-Ponty ve Heidegger'de ortak olan fenomenolojik ontoloji denilen yöneliminin tersine ilerleyerek- böyle bir devirin terk edilmesine götürür, bu meselenin tüm terimlerini kaydırmayı salık verir.

Basit bir olguya geri dönelim ve bu kaymayı ölçmeye çalışalım. Siyah insanlara dayatılan ve günümüz dünyasında izleri hâlâ devam eden korkunç koşullar, siyah “ırkı” aşağı gören ideolojik bir kurulumu/yapıya açık biçimde bağlıdır. İşte, görünüşe göre, tarafımızdan betimlenen eleştirinin devrine mükemmel uyan bir vaka: Sorun şöyle yerelleşebilir, «bir affetme/tayin etme/saptama/yüklemleme etkisi»nden beklenen ve incelikli geçiş noktaları ile birlikte kendisini ortaya koyan bütün özellikler üstlerine gidilerek çözümlenebilir ve onların aktarım güçleri doğru dürüst bir bilimden esinlenen bir teorik düzeltme ile alt edilebilir. Bununla birlikte, Levinas'ın böyle bir olguya yaklaşımı bizi şunu anlamaya götürür: ırkçı haksızlığın düzeltilmesi kesinlikle ırkçılığı söylemsel şekillenişini yapıbozuma uğratmaya bağlıysa, o zaman bir şeyler yolunda gitmiyordur ya da bir şeyler eksiktir. En nihayetinde, eğer beyazların üstünlüğü tasdik edilseydi, sitem orada bir aklama biçimi bulurdu: eleştiri çabası, siyahların, onlar için bir köle yaşamı örgütlenmesinde ya da onların topluluğunun kökten ayrımında, aşağı olarak tematize edilmesi bağlantısının meşruiyetine saldırmaz.

Ama alışıldık yaklaşımın kusuru bundan daha ciddidir, bunu henüz yeterince sınırlandırmadık. Sorun şu ki kurbanlara yardım hareketi ideolojik saptamanın/tayinin teorik ya da yapıbozucu incelemesinden geçemez. Ya da daha kesin biçimde söylersek; bambaşka bir unsurun, bambaşka bir sahnenin yokluğunda, asla bir hareketlilik, bir ret, bir yardım olmayacaktır. Eğer rahattan, yiyecekten, huzurdan yoksun siyah insanın yüzüne nüfuz edemiyorsam ya da -tehdidi altında bulunduğu etik terk edilip başka bir şey olmayan-skandal görünmezliğini algılayamıyor ya da hissedemiyorsam, eğer, onun kaderini bana düşen şey olarak kabul ederek bir yerde siyah insanı karşılayamıyorsam, o zaman ırkçı atfın analizi anlamını kaybeder, güçsüz kalır, hedefini ıskalar. Levinas bize solun insancılığının (hümanizminin), sürekli olarak bizim “etik kardeşlik”e aidiyetimizi varsaydığını hatırlatır ki bu kardeşlik onun tarafından toplumun hatırlanamaz derecede eskiliği olarak, hepimizi damgalayan ve kendisiyle ilişki içinde insanın insanlığına doğru “harekete geçtiğimiz” ilk barış olarak betimlenir. Bu arşı-toplumu etik ilişkide “yeniden buluruz”, o bize hatırlamaz derecede eski “din”imizi (bütünlüğü meydana getirmeyen başkanın kabulü/karşılanması) yeniden keşfettirerek olay yaratır. Bu temel etik hassasiyet/elverişlilik ideolojinin ifşasından hareketle yeniden doğurulamaz. Bu ifşa, yapıbozumla olduğu gibi, bizzat yüklemelerin tayinine ve sabitlenmesine karşı çıkış haline gelerek, hakikat istencinin ötesine gittiğinde bile, âdeta her şeyin kabul edilebilir olduğu, hiçbir öfke, hiçbir iç bulantısı, hiçbir atılımın kendini göstermediği bir planı yaşatmaya devam eder.

Elbette ideolojinin önce eleştirisi sonra da yapıbozumu daima, doğrusu, etik entrikadan öğrenilmiş gereklilik ve duygu tarafından yaşatılmış, güdülenmiş, gizlice buyrulmuştur: Biz bunları etik kardeşliğe ya da ilk barışa demir attığımızdan beri güttük. Ama yöntemlerimizin anlamını tersine çevirme alışkanlığı edindik. Adaleti ve adalet için hareket etmeyi, dünyada kalımlı kılınan adlandırmaların ve yargıların sistematik düzeninden çıkıyor olarak tasarlamaya başladık. Her adaletsizlik bu düzene içkin hakikat-olmayanın sonucundan doğar, adaletsizliğin her düzeltilişi bu düzenin teorik eleştirisinden ve yapıbozumundan kaynaklanır, diye düşündük, ve hatta belki de son tahlilde bu düzenin dönüştürülmesinden ibarettir [diye].

Levinas belli bir yöne eğilim gösteren bu anlayışı yerinden oynatır, onu alt üst eder ve ona, her adaletin kendisinden hareketle anlaşıldığı ve istendiği anlam çekirdeğini hatırlatır; yani etik entrikanın ilk toplumsallaşmasının anlam çekirdeğini. Bu, “ilk felsefe olarak etik” bakış açısının getirdiği “gök gürültüsünün”, önemli örneklerinden biridir: iyi tiyatro, iyi mekân, diye öğretir Levinas, dünyayı yaratan dünyanın evriminininki değildir. Kendi deneyimimizi, daha ziyade, etik ütopya ile ilişki içinde “okuma”lıyız ve bu okuma başta teorik değildir; bir hissetme ve bir bağlanma fiilidir. Her teori bundan böyle bu mekân olmayandan itibaren yeniden-konumlanmaya ve yeniden-anlamaya davet eder, halbuki daha önce her pratik ve ahlaki davranışın onu programlayan ussal ya da ideolojik bir içerikle tanımlandığı görülüyordu.

Bunun anlamı, teorik alanın, hakikatten olduğu gibi adaletten de, araya giren anlam uçurumu olmaksızın, eşzamanlı olarak sorumlu diye kabul edildiği tüm savaşımın ve tüm bahislerin aşırı yüklenmiş ve muğlak alanı olmayı kesmesidir. Bu alanın özgürleştiği, özerkliğini ve mesafesini kazandığı görülür. Son tahlilde Levinas’ın onda ortaya çıkardığı yüce “etik temeli” alır: her bilgi ve bilim, bizzat doğrunun hedeflenmesi ve nesnelliği temel dokusunda/yapısında, dünyanın başkasına bağlıdır. Ya da yine, Levinas’ın onun için düşündüğü bir o kadar yüce “telos”u [amacı] alır: mantık, dil ve insanlık biliminin, üçüncü kişinin deneyiminin aydınlatmasına göre, adaletin maksadı olan ödevlerin karşılaştırılmasına yaraması gerekir. Ama her iki durumda da, daha baştan kusurlu olan garip bir bilgi fikrinden ya da daha baştan olduğu haliyle siyasi kurtuluş olan bir eleştiriden kopulur. Levinas bizi, onu gerektiren ve yöneten her felsefenin ontolojik varsayımının örtüsünü kaldırarak düşünce-şüphe batağının dışına çeker.

Eğer bu konu dışı sözlerden, genel hatlarıyla açıklamaya çalıştığım “Levinas’a itirazlar”a geri dönersem, bana öyle geliyor ki bundan, bugün arzu edilir olan “Levinas’la tartışma” üstüne dayanan bir tür düzgü/maksim çıkarsanabilir. Onun potansiyel eleştirmenleri olan Levinas okuyucularından, betimlemiş olduğumuz kaymaya iştirak etmekle başlamaları talep edilemez. Siyasi meselelerin ve özgürleşme ufkunun, insani koşulunun hakikatindeki evrime; övgüye değer bir sözcükle söylersek bir antropolojinin içeriklerine, tutunduğunu düşünmeye devam etmekte beis yoktur. Kuşkusuz, sistematik ıstıraplar karşısında fiili öfke ile onlara daima önceden bir tür temel sunan evrimsel temellerin analizi arasında salınarak iş gören bir felsefi yönelimi muhafaza etmek mümkündür. Daha da derin biçimde, felsefi müdahaleyi, kendisi iki veçhese sahip ve durmadan birinden diğerine dolaşan bir savaşa bağlı olarak görmekte ayak direnebilir: baskının gerçekleştiği dönemlerde insanın kendisine karşı kanuni (*statutaire*) savaşı, ruhun tuzağa düştüğü ve bıkıp usanmadan uyanışını/canlanışını aradığı günlük yazılarda söylemsel oluşumların kendileriyle dilsel savaşı, tahsis savaşı, tahsis için savaş. Görece yakın tarihli bu anlayışın bugün; Levinas bizi otoritesine karşı mesafe aldirtmak istese bile, hiç kimsenin terk etmeye yeltenmediği saygıdeğer geleneklerden birini teşkil ettiği kabul edilse de, Levinas’ın eleştirel okuyucularından bu kay[dır]ma iddiasını göz önüne almaları talep edilebilir yine de. Sözünün daha ziyade, kopmaya çalıştığı felsefe tarzı içinde tahsisler yapma anına verilen role karşı konuştuğu hesaba katılmadan, onu dogmatik biçimde can sıkıcı tahsisler/saptamalar yapması dolayısıyla eleştiren itirazlar yükseltmemek için. Daha ziyade, Levinas tarafından yaratılan kaymanın olduğu haliyle reddedildiği bir felsefe çerçevesi bulmaya uğraşmak için. Antropoloji ile tahsisin dayanışmalı dinamiğinin etik ve siyasetini ayıran, ontolojik olmayan yönelimle cepheden tartışmaya girişmek için.

Bu makaleyi okuyanlardan bazılarının, yukarıda sözü edilen, yandaşı olduğum, eleştirel

tavrın tam olarak Derrida'nın tavrı olduğu hissine kapılacağını düşünüyorum. Daha kesin söylersek, Derrida'nın Levinas üstüne pek çok metnin ortaya koyduğu alternatifi tam da az yukarıda betimlediğim; pratiği ve düşünceyi daima tahsisin kaçınılmaz kötülüğünden koruyan tedirgin bir antropoloji ile etik ontoloji-olmayana ontolojiye tutunan mesihçilik arasındaki alternatif olduğu hissine kapılacaklar. Kuşkusuz böyle bir yargının makul bir tarafı vardır, ama Derrida'nın kendi tartışmasını böyle konumlandığını ve bu minvalde yürüttüğünü sanmıyorum. O, ona göre Levinas'ın kendini korumayı bilemediği kötü bir tahsisin saptanmasından hareket etme temayülündedir, yani mutlak surette başka olarak insan, geleneksel kadınlık olarak kadın ya da yakın/hısımlık olmayan olarak hayvan söz konusudur. Levinasçı stratejiye karşı temel ve cepheden bir itirazın bedelini muhtemelen ancak akıl yürütmesinin sonunda ve Levinas'ın kay[dır]ma yönündeki teşvikini ifade ettiği düzeyde o direnci oluşturmadan öder. En azından okuyucuya dair benim hissiyatım bu. Ama yukarıdaki eleştirel Levinas okumalarına yapılan ontolojiden arındırılmış tavsiye, başka yazarlarla, başka yaklaşımlarla alakalıdır.

Sonuç: Levinas'ta antropoloji meselesi

Bu makalede, bilhassa Levinas'ı, düşüncesi ve söylemi üstüne, bana gerçekleştirmeye çalıştığı asli [bir] kaydırmayı hesaba katmamış gibi görünen, belli bir tip eleştirel "tutuma" karşı savundum. Ama, belki de kendisine karşı bu hatalı tepki verme biçimini kısmen aydınlatan ve açıklayan Levinas'ın düşüncesine içkin "problem"i adlandırmayı deneyerek yeniden alevlendirmek de ilginç olur. Bu problem, sanırım, muhtemel bir "Levinasçı antropoloji" problemidir.

Gerçekten de, başka insanın insancılığının (hümanizmi) düşünürünün başka şeyler arasında bize insana dair bir anlayış getirdiğini yadsımak zordur. Doğrusunu söylemek gerekirse, eğer şahsi ilk üç denemesi (*De l'évasion, De l'existence à l'existant, et Le temps et l'autre*) ile *Totalité et infini*'nin tüm ilk bölümü üstüne eğilirsek, insanın kopuşu (*césure*) ve ayrılığı konusunda ısrar eden, bir insanın metafizik betimlenişini okuduğumuz hissine kapılırız. Ontolojiden arındırılmış unsur Levinas'ın sözünde mevcut değilmiş görünür ve daha ziyade insanlığı zevk, çaba, yorgunluk, tembellik vs. terimlerinde karakterize eden bir sunumun hattını izlediğimiz duygusu taşırız.

İnsanın ontolojik kavranışı açısından farkı/uyuşmazlığı, sadece *Totalité et infini*'nin ikinci bölümü ve daha da fazla *Autrement qu'être* tamamlayacaktır (aslında, pek çok Levinas uzmanı, ontolojik optikle kopuşun sadece *Autrement qu'être* ile gerçekleştiği kabul ederler.)

Keşfetmekte ve karşı karşıya kalmakta olduğumuz güçlük pek çok katmana sahiptir.

İlk katman, yukarıda tüm söylenenlerle ilişki içinde, sadece şudur: Eğer Levinas'ın kendisi de ve yukarıda söylediklerimizin tersine, bir antropoloji öneriyorsa, o zaman antropolojik-ontolojik-politik oyun içindedir ve onun antropolojisi, özgürleşme ve şüphe felsefelerinin klasik prosedürü uyarınca, dünya hakkında [vardığı] kendi sonucuna nazaran değerlendirilme değer.

Levinas düşüncesine içkin olan ikinci katman, onun düşüncesinin antropolojik olarak ontolojik bir alt bütününe teorik imkânıyla alakalıdır. Yukarıda anılan belli bir kanının ifade ettiğinin aksine, olmaktan başka türlü doğrultusundaki yönelimin Levinas'ta *Autrement qu'être* eserinin tarihinden kaldığı kesinlikle açık değildir. Sadece ontolojizmin

ilk yazısından itibaren yazar Levinas'ın hasmı olarak belirtilmesi değil, ama bununla birlikte bir varlık bakış açısından ayrılma görevinin tüm eserler boyunca mahsus ifadelerle adlandırılması da: örneğin, *Totalité et infini*'de de kesinlikle manidar biçimde yer alır⁶ (ki bu, Levinas'ın *Difficile liberté*'nin ikinci baskısının önsözünde verir görüldüğü ödüne rağmen böyledir) Bundan çıkan sonuç şudur: böyle bir program ne kadar muhtemel değilmiş gibi görünse de, Levinas'ın ciddi bir yorumu, bu ontolojik mesajı anlama ve onu bütünün ontolojik olmayan yönelimiyle bütünleştirme usulünü bulmalıdır.

Üçüncü katman bizzat insan temasıyla ilgilidir. İlk iki katmanı birleştirecek, Levinas'ın sadece insana dair ontolojik-olmayan bir bakış önerebildiğini görürüz: demek ki onun antropolojisi bayağı türden bir x-loji değildir. Levinas'ı kendi antropolojik-politik tartışmalarımıza çekerek işlediğimiz hatanın ardında, onun insani ele alış tarzına dair doğal ve doğuştan anlayışsızlığımız vardır. Bir anlamda, Levinas'ın felsefesi, felsefi rasyonalizmin hiç hazzetmediği görececi motifi, yani “insan her şeyin ölçüsüdür” motifini yeniden ele alıp derinleştirir. Bir anlamda da, onun felsefesi, öncelikle olan'a ilişkin mutlak surette genel bir söylem için tutarlılık ve geçerlilik aramak yerine, her metafiziği insani hale alt güdümlü kılan bir hiper-hümanizmdir.

Levinas'ın insandan nasıl bahsettiğini anlamak konusundaki güçlüğüümüz, onun varlıktan nasıl bahsettiğini anlamak konusundaki güçlüğüümüzle simetrik ve bağlantılıdır (bu güçlük bizi, onun “varlık, kötülüktür” sözde iddiasını kaba ve mantıksal olarak savunulamaz bir biçimde ele almaya götürür). Levinas'ın takındığı, aslında oldu olası insandan bahsetmek olan, tavrı anlamakta güçlük çekeriz. Varlıktan bahsettiğinde, insandan bahsettiğini görmeyiz ve insandan bahsettiğinde ise, insanın varlığından ya da varlığın hali olarak insandan bahsetmediğini görmeyiz.

Levinas düşüncesinin gizeminin ve büyüklüğünün billurlaştığı bu güçlüğüün büründüğü formülasyonlardan biri, “insanda en insani olan”dan [le plus humain de l'homme] söz eden formülasyondur. Örneğin, *Autrement qu'être* insanda en insani olanı betimler, ama insanda en insani olan, insanın varlığı değildir. Ve, kuşkusuz, *De l'évasion*, *De l'existence à l'existant* ve *Totalité et infini*'nin ilk bölümünün analizlerini de, insanın, ontolojik saptanması olmayan, bir insanisinin analizleri olarak yeniden kavramamız gerekir.

Levinas'ın felsefesinin nasıl hem, bize başka hiç kimsenin yapamadığı bir doğruluk ve empatiyle insanın koşulunun tatbikinden bahseden en üst derecede insana yakın bir felsefe hem de ontolojik-olmayan bir yolun baştan sona aranişi ve baştan sona açılışı olabildiğini anlamakta güçlük çekiyoruz. Levinas'ın eserlerinde bize bir hümanizm ve bir antropoloji sunulmuştur, her ne kadar, her iki durumda da bu, hümanizm ile antropolojinin standart anlamlarından, ontolojik-olmayan perspektiften kaynaklanan, bir yabancılaşma pahasına olsa da. Levinas'ın anlayışımızı bu ilişki altında yeterince durulaştırmadığımız sürece, verdiği mesaj gerçekten, burada çözmediğimiz tipik biçime sahip itirazlara meydan veren okumaların hedefi olmaya devam edecektir. Okuyucular, gerçekten de, onun tarafından sorumluluğu yüklenilen insanın hakikat olarak tayin edilmesi konusunda Levinas'la haklı olarak kavgaya ettikleri duygusu taşırlar.

Görmüş olduğumuz gibi, bu itirazların yerinde olmayışı, gene de, Levinasçı araştırmanın

⁶ İşte kitabın sonunda yer alan, ama daha pek çokları bulunan bir örnek: «Aşkın mefhumu bizi varlık kategorilerinin ötesine yerleştirir, eğer bütünlük ve varlık kategorileri örtüşüyorsa. Böylece biz de kendi tarzımızda Varlığın ötesindeki İyi şeklindeki Platoncu fikirle karşılaşırız.», *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1980 (ilk baskı 1961) s. 269.

tutunduğu yöntemsel planı hesaba katmamalarından ileri gelir: kısaca söylemek gerekirse, hangi deneyimlerle ilişki içinde, hangi somutluk unsuru içinde, kökensel olarak yönetici büyük anlamların anlayışına ve izlenmesine erdiğimizi öğreten bir anlamlar fenomenolojisi planı. Ahlaklılığa, adalete, bilhassa erotiğe. Geriye yapılması kalan, ama tam da bu makaleyi bitirirken kesinlikle yapma iddiasında olmadığımız şey, *De l'évasion*'dan *Autrement qu'être*'e cereyan eden, insanın insaniliğı ve insanda en insani olan hakkındaki sunumu aynı yöntemsel merkeze bağlamaktır.

Duyarlık ve Etik Duyarlık Levinas'ın Argümanlarının Eleştirel Bir Analizi

Alphonso Lingis

İngilizceden çeviren: Bahadır Turan

“Duyum”un (*sensation*), açıklama gayesine yönelik olarak ortaya atılan teorik bir yapı olduğunu iddia ediyordu Maurice Marleau-Ponty; algının, şeylerin, bir zemin üzerindeki Geşaltlerin algısı olduğunu kabul ediyordu. Gelgelelim, Emmanuel Levinas iki tür duyarlığın (*sensibility*) varlığını olumlayıp analiz etti: duyu öğelerine yönelik “salt” duyarlık ile isteklere ve ihtiyaçlara, benimle yüzleşen birindeki incinirliğe (*vulnerability*) ve ölümlülüğe yönelik duyarlık.

Fenomenolojiye ve zihin felsefesine yapılan bu hatırı sayılır katkı, duyarlığı öbür tür deneyimlerde de görebilmemizi ve aynı zamanda Levinas için geriye kalan (*residual*) kurucu fenomenolojiyi ve onun ikinci tür duyarlık üzerinden geliştirdiği metafizik açıklamayı eleştirmemizi mümkün kılar.

1. Üç Tür Deneyim

Levinas Bütünlük ve Sonsuz'da üç tür fenomen, bununla birlikte üç tür deneyim ve bu fenomenlerle deneyimlere tekabül eden üç öznellik yapısı ayırt etmişti.

Duyulanın (*sensed*) sinoptik olarak duyarlığın *a priori* formları ve anlama yetisinin kategorilerine önceden verilmediği; veya algılanan Geşaltlarla bütünleşmediği; veyahut en baştan itibaren donanımlarla, güçlüklerle, dinamik yapılarla ve Martin Heidegger'e ait olan o pratik algı yollarıyla bütünleşmediği noktada “salt” bir duyarlık ortaya koydu Levinas. Duyu öğelerinin ilksel (*primary*) bir deneyiminin olduğunu gösterdi – karanlık, kromatik derinlik, ses çıkarma, sıcaklık, soğukluk, tat alma, koku, zemin, ışık. Bunlar ayrık (*discrete*) “duyu verileri”nin çokluğu olarak değil, dış yüzeyler ya da içyapı olmaksızın derinlik içinde belli belirsiz uzanan bölünmemiş nitelikler olarak verilir.

Duyarlı (*sensitive*), yaşayan bir beden kendisini bunların içine batmış (*immersed*) olarak bulur, bunlar sayesinde sürdürülüp beslenir. Farkındalık (*awareness*), nesnelerin algısı olarak değil zevkin yarattığı sarsıntı olarak harekete geçer. Canlı töz, içe kıvrılan bir sarmalda duyu öğelerinden zevk aldığını, zevk alıyor olmaktan zevk aldığını ve var olmaktan zevk aldığını hisseder. Zevkte, bir duyarlık kendisi için var olagelir; duyuşal (*sensuous*) derinliklerin ortasında bir titreşim (*vibrancy*), bir boğumdur bu duyarlık.

Karanlık deneyimi, yani gece deneyimi, ayırt edicidir. Uyanıklık (*wakefulness*), uykusuzlukta, kendisini gecenin o başı sonu olmayan sürekliliği yoluyla ele geçirilmiş bir vaziyette bulur; gecenin atımından (*pulse*) kendisini ayıramadan uyanık olarak kalmaya devam eder.

Bu duyarlılığın iki değişkeni, algıya, tözlerin algısına geçmek için elverişlidir. Uyumaya gitmekte, zeminle uzlaşan beden, bütün hassasiyetini (*sensitivity*) bir yerde dinlenmeye yoğunlaştırır. Duyarlı beden, uyanır uyanmaz, zeminin sabitliğini kullanarak dinlendiği yerden konum, duruş ve bakış açısı varsayımında bulunur ve etrafa/ortama (*environment*) döner. Bir merkez (*a home base*), ögelerin bilinmeyen genişlemeleri (*expanses*) içinde biçim alır, ve duyarlı beden kendisiyle-birlikte-evinde (*at-home-with-itself / être chez soi, bei sich*) var olagelir. Bu ev, öyle aman aman hissedilen, zevk alınan, sessiz sakin bir bölge olarak algılanmaz.

Işık deneyimi ise uzay açma, mekân boşaltma, hatta hareketi ve erişimi tözler için uzaktan mümkün kılma noktasında ayırt edicidir.

İkinci tür deneyim, tözlerin ortamdaki algısından ibarettir. Algı etkin ve kendisine mal edici (*appropriative*) niteliktedir. Parçalara ayrılabilen ve bir arada tutulabilen, kendi konturları içinde kapsanan tözleri, şeyleri çevreler. Tözler ve şeyler, isteklerle ihtiyaçları tatmin etmek maksadıyla evin alanına geri getirilir (ya da ev civarlarına doğru uzanan elverişli bir ortama yerleştirilir). Mal edilmiş ve özümsemiş olmakla, kendi yapısını kaybedip öge olarak varlığını sürdürür tözler. Onlardan bu şekilde zevk alınır. Elverişli (*practicable*) ortamın en önce gelen algısı araçların, patikaların, engellerin algısı değildir o hâlde. Mal etmek (*appropriation*) önce gelir ve kullanımı imkânlı kılar, kullanımsa zevke dönüşür. Şeyler –*meubles*: taşınabilir mallar, mobilyalar– araç olmadan önce maldır, amaçtır, ve onlardan kullanım sırasında mal olarak zevk alınır.

İkamet ederek (*dwelling*) ve çalışarak, algılayan özne kendisini besleyip çoğaltır ve kendisinden zevk alır. İçsel ve dışsal kaynaklara sahip olarak tözsel bir hâle bürünür.

Levinas'ın analizi, nesnelerin sahip olduğu biçimlerin onları çevreleme, parçalara ayırma edimleri içerisinde nasıl verili olduğunu ve bu edimler yoluyla oluşturulduğunu; ve onların anlamlılığının (*significance*) onları evde mobilyalar olarak konumlandırarak meydana getirildiğini göstermekle fenomenolojik bir yapı kazanır. Ne var ki, “töz” kavramı bu kurucu analizi aşar¹ (*exceeds*); şeyler evvela bir özneye bağlılaşık olarak “nesneler”in biçimini (ki bu bir nesneler-amaçlar durumudur) almıyordur, öznenen bağımsız olarak kendi yerlerini tutan ve kendilerini bir arada tutan katı maddelerin biçimini almaktadır.² Onların tözselliği, onları parçalara ayıran güdümler (*manipulative*) ele etki eder; o elde bir ağırlığı vardır; etkin hâldeki bedenin duygulanımsal (*affective*) duyarlılığı üzerinde iz bırakır. Tözsellikleri onları dikkatimizi ve arzumuzu çeken ve onları yok eden “eşya”, amaç hâline, ilgi çekici bir hâle getirir.³ Şeyler ihtiyacımızı karşılayan mallar olarak mal edilir, aynı zamanda zevk de alınıyordur onlardan; duyarlık onların içine gömülüdür, onlar üzerinden sürdürülür.⁴

Üçüncü tür deneyim ise, kişinin kendisini biriyle yüzleşiyor bulmasıdır. Levinas'ın çalışmalarının ilk safhasında, biriyle yüzleşme deneyimi konuşma/söz analizi (*speech*

¹ Bu nokta, “A Phenomenology of Substances” (“Bir Tözler Fenomenolojisi”), Alphonso Lingis, *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXXI. cilt, 4. sayı, (199x), s. 505–22 ile “The Environment” (“Ortam”), *Levinas Studies V* (2009) içinde tüm yönleriyle ele alınmıştır.

² Emmanuel Levinas, *Existence and Existents* (Varoluştan Varolana), Alphonso Lingis (çev.), Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001, s. 45.

³ A.g.e., s. 27.

⁴ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (Bütünlük ve Sonsuz), Alphonso Lingis (çev.), The Hague: Martinus Nijhoff, 1979, s.133.

analysis) üzerinden kavranılır. Biri benimle yüzleştğinde, o kişi bana bakmıyor ya da beni nesnelleştirmiyordur sadece, aynı zamanda bana hitap eder ve beni yargılar. Konuşma/söz edimleri, gösterici ya da bilgilendirici olmaktan ibaret değildir; ayrıca seslenmekle ilgilidir (*vocative*) ve buyruk içerir.

Konuşan kişinin ihtiyaçları ve istekleri, gramatik olarak biçim verilmiş kelimelerle belirlenir benim için – bu kelimeler rehberlik etmeye, yönlere, açıklamalara, destek vermeye dair eksikliği ve isteği dışı vurur. Fakat seslenme ve buyurma gücünü kelimelere veren, benimle yüzleşme edimidir, herkesin içinden benim seçilmemdir. Biri kalkınlarını indirmiş bir şekilde veya indirerek dönüyor bana, yüzünün ve gözlerinin çıplaklığını dışı vuruyor, yalnızca sesiyle hitap ediyor –bir diğer deyişle, hiçbir şey yapmaksızın, o sırada her ne yapıyorsam sırf onu yapmakla yönünü değiştirebileceğim bir gücün zayıflığı içinde sesleniyor bana–, başka'sı bana çağrıda bulunuyor. Bu, o kişinin ihtiyaç duyduğu özdeşliğin/ kimliğin, özgürlüğün, bilincin tanınması değildir sadece; başka'sı, bana, yani dünya üzerinde ikamet eden ve onun kaynaklarını kendine mal eden birine hitap ederek, kendi ihtiyaçları ve isteklerinin, incinebilirliği ve ölümlülüğünün fiilen tanınmasına ihtiyaç duyup destek ve gıda (*sustenance*) istemiş olur.

Benimle yüzleşen birini tanımak, ona cevap vermek, onunla konuşmaya girmek demek, kelimelerimi ve hareketlerimi bir karşı çıkışa maruz bırakmam demektir. Onun çağrısını ve sorusunu tanımak, onun benim üzerimdeki haklarını, beni sorgulama hakkını zaten tanımış olmak anlamına gelir. Onun çağrısını, üzerimdeki bir buyruk gibi bellektir bu. Yüz-yüze (*face-to-face*) karşılaşma (*encounter*), etik bir yapıya sahiptir; birisinin (benimle) yüzleşmesi onun emri altına girmek demektir.

Bütünlük ve Sonsuz'daki erotizm tartışmasında, öpüşmeler ve okşamalarla (*caresses*) kurulan temas ile sözün/konuşmanın mesafe özelliğini –ki bu özellikte, bana çağrıda bulunmakla ve bana karşı koymakla başka'sı başkalığını sürdürmektedir– karşılaştırıyordu Levinas. Gelgelelim, *Olmaktan Başka Türü'de* ise bu temas (*contact*) kavramıyla benimle yüzleşen bir başkasının mevcudiyetini (*presence*) belirlemişti. Temasta, bir başkasının çağrısı ve talebi dolaysızdır ve baskı kurucudur. Biri bana yaklaştığında ve benimle yüzleştğinde, onun gözlerine bakmam ama bakışındaki gücü hissedirim. Onun duyarlılığını ve yatkınlığını (*susceptibility*), yaralarını ve acılarını gözlerim görmez; gözlerim irkilir ve hemen bunlardan etkilenirim. Onun ellerini kavrayan ellerim, onun elinin tözünü, derisinin yapısını, dokusunu algılamaz, ama hissederek (*sense*), ihtiyaç duyduğu desteği verir ona.

Ancak, başka'sıyla temas, hâlâ bir söylem olarak, bir anlamlayıcı/imleyici (*signifying*) gibi sunuluyordur. Levinas, konuşmayı, artık konuşan kişiler arasındaki bir mesafede cereyan eden edimler olarak değil, azami bir duyarlı yanıt-verirlik (*responsiveness*) olarak görür. Anlamlayıcı, olmayan nesnelerin bir yönelimsel işaret edilişi olmadan önce, ilk olarak konuşanın yaklaşımına duyarlı bir yanıt-verirlik olan bir dönüşten ibarettir; söz söyleme (*utterance*), dünya üzerinde mesafeler kat edercesine yayılmış olan şeylerin temsilinden önce, başka'sına maruz kalmanın modülasyonudur. Tersine çevirirsek bunu, başka'sının yaklaştığını kaydeden duyarlılık, su götürmez bir şekilde anlatımsaldır (*expressive*); duyarlığın sarsıntısı ve onun hissettiği en başından dışarıya, bir başkasına maruz kalmış durumdadır.

Öyleyse başka'sı için, yani bir başkasının çağrısı ve emirleri için, özel bir duyarlılık vardır. Kaldı ki, Immanuel Kant da buyruğun etki alanının yerini duyarlılık olarak saptamıştı.

Evrensel ve zorunlu buyruk, anlama yetisi tarafından açık seçik olarak ortaya koyulmadan önce, anlama yetisi duyarlık tarafından çoktan bağlanmıştı; buyruğu açık seçik ortaya koymada, anlama yetisi duyarlığa uyar. Demek ki yasa anlama yetisinin biçimselleştirici bir sentezi yoluyla oluşturulmaz; ama yasa ilk olarak anlama yetisine etki eder, onu bağlar ve anlama yetisi tarafından kabul edilir. Kant, rasyonel yetinin bu alış gücünün (*receptivity*), kendiliğindenliği içinde yer alan bu edilgenliğin, yasaya yönelik bu rasyonel duygunun, olumsuzluklar ve olgular açısından alıcı (*receptive*) olan duyusal (*sensual*) duyarlıktan farklı olduğunu ifade ediyordu. Duyusal duyarlık, rasyonel bir tatmin olarak ama aynı zamanda duyusal bir hüsrana (*frustration*) ve acı olarak da hissedilir.

Levinas için başka'sına yönelik özgül duyarlık bedenseldir (*carnal*); bir başkasının maruz kalmış ve etkilenebilir durumundaki dış yüzeylerinden üzülen, yaraları ve kırışıklıklarından, incinebilirliği ve ölümlüğünden acı duyan bir duyarlıktır.

Dolayısıyla, Levinas için, "egoizm"de, Kant'ta olduğundan daha fazla, saf duyarlık, oturma ve kendine mal etme içinde yaşanan bir yaşama yönelik ayrı bir alan mevcuttur; bu ayrı alan, çağrıda bulunan ve karşı koyan başkalarıyla yüzleşilen bir yaşamla, yani etik buyruklar yoluyla düzenlenen bir yaşamla, karşılaştırılır ve bu yaşam o ayrı alana karşı koyar.

2. Benim Ortamımda Bir Başkası ile Karşılaşmanın Etkisi

Gerek Heidegger, gerekse Merleau-Ponty Levinas'ın ilk analizinde aynen kalan o Husserlci resmi reddetmişti; buna göre, duyarlıkta, algıda ve eylemde kurduğum hâliyle benim ortam deneyimim ile başkalarıyla birlikte duyulan, algılanan, hareket edilen ortam deneyimim arasında analitik ve sahiden de zamansal bir ayırım vardır. Heidegger için, en başından beri, başkalarından aldığım, başkalarına aktardığım jestlerle yönetiyor olduğum kullanışlı bir alan biçimini alır benim ortamım. Merleau-Ponty içinse, , işgal ettiğim ya da herhangi birinin işgal ettiği farklı bakış açılarından algılanabiliyordur kendi ortamımdaki şeyler en başından beri. Yanımda duran başkaları, algıladığım ortamı en başından beri öznelarası [bir ortam] hâline getiriyordur, bu ortam bu nedenle nesnel olabilmektedir – belirsiz sayıda araştırmacı tarafından, standart yöntemler ve gözlem araçları kullanılarak doğrulanıp oluşturulmuştur.

Levinas başkalarıyla kurulan belli bir arkadaşlığa dikkat çeker; bu başkalarının sessiz gidiş gelişleri, karşılama mırıltısı, "dışı mevcudiyeti" ortam içinde evde olmam için önayak olur. Ne var ki, Levinas için başkalarının benim yaşamım ve ortamım üzerinde belirleyici olan etki alanı, bana çağrıda bulunma ve karşı koyma güçlerinden gelir. Başkaları, yanı başımdaki araçların farklı farklı algılayıcılarından ve kullanıcılarından ibaret değildir; onlar kendi ortamıma getirdiğim düzen ve anlamlılığı karşı koyarak benimle yüzleşirler.

Bütünlük ve Sonsuz'da, yüzleştiğim başkalarıyla karşı karşıya kalır kalmaz ortamımın/ çevremi geçirdiği dönüşüm, tözlerin anlamlılığı ve yönelimi içindeki bir değişimden ibarettir. Evimi mobilyaları olarak kendime mal ettiğim şeyler artık başkalarının algısına ve başkaları tarafından mal edilmeye açık bir vaziyette anlaşılacaktır. Onlar sırf "nesne", yani öznelarası gözleme açık biçimler, hâline gelmez, aynı zamanda "verili" bir hâle, hem başkalarının erişimine açık olan, hem de başkaları tarafından başkalarından ötürü ihtiyaç duyulan kaynaklar hâline de gelir. Yüzleşilen bir başka insanın varlığı sayesinde duyusal öğelerden zevk aldığım saf duyarlığı bile etkiler. Bu etkilemede duyusal öğeler vazgeçmiş

olduklarına, onlardan aldığım zevki ertelememe gereksinen ihtiyaçlara ve taleplere geri itilmiştir.⁵

Olmaktan Başka Türü'de Levinas daha da ileri giderek benimle yüzleşen birinin mevcudiyetinin kendi duyarlığım üzerindeki etkisini ortamdaki şeylere yönelik olarak açıklar. Başka'sının mevcudiyetinin – benimle yüzleşen başka insanların başkalığının – beni zaman ve mekân içinde etkileyen duyu (*sensory*) izlenimlerini onlara bir ilave süre (*duration*) vererek uzattığını öne sürer. Hatta Başka'sının o saplantılı, baskıcı mevcudiyetidir etrafımdaki dünyanın ağırlığından beni etkileniyor kılan, beni bu ağırlıktan sıkıntı duyuyor yapan, diye iddia eder. Ortama ait tözler, bir ağırlık ve maddesellik ilavesi kazanır.

a. Başka'sı Duyum Ânını Uzatar

Kant'ta evrensel ve zorunlu buyruk, anlama yetisi için kurucu niteliktedir; etik eylemi, yani en başından beri aklın planladığı eylemi, dayatır. Anlama yetisinin kendiliğindenliği, duyarlığı gerçekten de alıcı yapmaktadır. Duyusal alış gücü, duyu verilerinin dışarıdan etkide bulunduğu, bir tözün maddi edilgenliğinden ibaret değildir; duyarlık, izlenimleri sinoptik olarak alır, bir araya toplar ve onların topyekûn devamlılığını sağlar. Zihnin kendiliğindenliğinin ortaya koyduğu iştir bu ilk sinoptik örgütlenme, ve çoktan düzen altındadır, yasaya yönelik bir zorunluluğa (*exigency*) tabidir. Sinoptik bir şekilde birleştirilen izlenimler, mekân ve zaman formlarının yanı sıra anlama yetisinin kategorileri yoluyla da bilgilendirilmeye elverişlidir.

Levinas'ta başkalarının, onların buyruklarının mevcudiyeti duyarlığın, duyuusal ortamın kendisi üzerinde yarattığı izlenimi nasıl aldığını etkiler. İzlenimler, başkalarının geçmişinin etkisini alır ve onlara güçlü bir gelecek boyutu verilir.

Ortam, anlık (*instantaneous*) izlenimler içinde değil, izlenimlerin sürebildiği (*endure*) zamansal bir alan içinde bizim için mevcut hâdedir. Edmund Husserl, Kant'ın mekân ve zaman gibi saf formların *a priori* görüşüne (*intuition*) dair postulatını reddetmiş, bunun yerine duyuizlenimleri almakta olan duyarlığın bu izlenimleri, geriye bireştirerek (*retaining*) ve ileriye yansıtarak nasıl uzattığını göstermiştir. Levinas'ın en temel geriye bireşim tanımlamasına bakılırsa, izlenim âni çoktan geçmiş, kendisiyle birlikte o safhanın dışına çıkmıştır ve bu çözülme boyunca kendisine bağlı kalarak kendisi üzerinde iz bırakmıştır. Geçmekte olan izlenimlere bağlanan duyarlığın bu hareketinde şimdi (*present*) biçimlenir; izlenimlerin yayıldığı, gerilime, uyuma, anlama sahip olduğu bir ara (*interval*) biçimlendirir şimdi.⁶

Geriye bireşim (*retention*), zaten geçmiş olan duyuizlenimlerini yeniden kurma çabasıdır, onları yeniden-sunmaktır. Kendisine daha önce verilmiş olanı, kendisine vermek için çabalar durur. Duyulur bir tözün yüzeyi benim duyarlığım üzerinde bir izlenim yarattığında, benim duyarlığım etki olayını değil de onun içeriğini geriye bireştirir, yeniden-sunar. İzlenimin-daha-önce-verilmiş-olması [olayı], geriye bireşim yoluyla yeniden üretilmez; geri döndürülemeyecek şekilde geçmiştir o. Geriye bireşim, bu mevcudiyetsizlik (*non-*

⁵ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (*Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*), Alphonso Lingis (çev.), Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999, s. 72.

⁶ A.g.e., s. 31–34.

presence) üzerinden, izlenimlerin bu tekrar-sunulabilir olmayan (*nonre-presentable*) verililiği üzerinden sınırlanır, tanımlanır. Edilgen bir şekilde duyu izlenimini alma olgusu, şimdi'yi, onun bütün bir geçmişini yeniden-sunarak (*re-presenting*), kendisine büsbütün şimdi olmaktan korur. Şimdi, bu yeniden-sunulamaz etkiye gerisin geri yayılır, uzatılır.

Heidegger, yeniden-sunulabilir olmayan geçmişle bu bağı, doğmuş olmanın bir koşulu olarak görmüştü. Duyarlık, izlenimi edilgen bir şekilde almakla ve izlenim geçerken ona bağlanmakla başladığı içindir ki duyarlık kendiliğinden üretmez kendisini, ama doğar.

Kendini ileri süren şimdi, verilmiş olan bir varlığı yüklenmek zorundadır. Biri, birinin varlığıyla yüklenir ve biri onunla görevlendirilir, biri ona katlanmak zorundadır. O hâlde varlık, Heidegger'in anlattığına göre, bir buyruktur; varlık kazanmış/varlığa verilmiş olmak emir altına girmektir ve insanın alnına yazılmıştır.

Levinas bir başkasının yüzünün etkisini, bir duyu (*sensory*) izlenimini açık seçik ortaya koyan terimlere paralel terimlerle serimleyecektir. Benimle yüzleşen birinin etkisi de aynı şekilde verilir, edilgen bir şekilde alınır. Geriye bireşim, etkinin verildiği olayı yeniden-sunmaz; yeniden-sunulamayacak bir geçmiştir o. Üstelik, biri bana doğru döndüğünde yüzleştiğim, mevcut bir şeydir –duyulur bir organizmanın satırlarıdır/dış yüzeyleridir–, ama bu yüzeyleri sunan güç ise olmayanın (*absent*) gücüdür: istek ve ihtiyaçtır bana çağrıda bulunan ve üzerimde talep oluşturan. Akılda-tutmada, yeniden-sunmada, yüzün duyusal (*sensorial*) görünüşünde, duyarlığım temas olayını yeniden üretmez, yeniden-sunmaz, keza bu temastaki gücü, çağırıcı ve talebi de üretmemektedir. Bu anlamda, yüzleştiğim başka'sının etkisi, duyusal şeylerin etkisine oranla daha fazla temsil-edilemez, daha fazla yeniden-üretilemezdir; bu da duyusal geriye bireşim yoluyla mümkündür. Bu, Levinas'ın terminolojisinde kesinkes geçmiş'tir.

(Temsil ettiğim ve kendime verdiğim düzen, kendim için tasarladığım basit bir programdır, bu beni bağlamaz. Başka'sının ihtiyaç duyduğu şeyi temsil ettiğimde, bir diğer deyişle kendi kelimelerimle onu açık seçik serimlediğimde, dışarıdan izlenimlerini üzerime bırakan bir düzeni geriye bireştiriyordumdur.)

Bilinçli olduğum alan, edilgen bir şekilde alınan duyu izlenimlerini geriye bireştirdiğim, fakat aynı zamanda bunların verildiği anın geri döndürülemeyecek şekilde geçmiş olduğuna dair bir hissi de geriye bireştirdiğim bir alandır böylelikle. Bu, bana göreli olarak geçmiş olan, çoktan orada, temsil edebileceğimin ötesinde kalmış bir zamana dair derinlik hissi yaratır. Ayrıca birinin yüzleşmek için bana dönerek bende yarattığı o izlenimi de geriye bireştiririm; üretebileceğim ya da yeniden-sunamayacağım bir etki anıdır bu. O olayda bana başvuran ve benden talepte bulunan failin onun benim oluşturduğum temsile denk olmadığını hissinin ve yüzleşme anında benden uzakta olduğu hissini de aklımda tutarım. O zaman başka'sının zamanı, ortamımda yer alan duyusal şeylerin zamanından da benim şimdi'mden de hâlâ daha uzaktır. Başka'sı bana yaklaşıp benimle temas kurmak istediğinde, o kişi çoktan, hatta duyulur tözlerin ortamının benim duyarlığım üzerine izlenimini dahi bırakmadan evvel, oradaymış gibi görünür.

Olmaktan Başka Türülü, sorumluluğu, yani başka'sına yönelik ve başka'sı önündeki sorumluluğu, ısrarla öznellik yapısının tam da içine koyar. Öznellik, der Levinas, başka-için var olur; insan öznelliği esasen etik demektir. Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki ifade biçimi ise, bunun yerine, bir buyruğun dayatmasını, bizimle yüzleşen biriyle karşılaşmada,

ampirik bir olayda bulmuştur; karşılaşma, yeni bir öznelilik kipliğine (*modality*) neden olur. *Olmaktan Başka Türü*'deki açıklamalar, bu kavramsallaştırmayı hepten elinin tersiyle itmez; gelgelelim, bu açıklamalar artık gösteriyordur ki biri benimle yüzleştğinde omuzlarıma yüklenen buyruğun gücü, çoktan olmuş bitmiş olmak gibi, yükümlülüğü zaten bana ait olmak gibi bir şekil alır. Ve özneliliğim çoktan başkalarına duyarlı, sorumlu olmuş olmak gibi görünür artık.

Şimdi, etkin bir şekilde kendisini uzatarak edimselleşir (*actualizes*). Geçmekte olan izlenime bağlanarak, onu geriye bireştirerek, temsil ederek izlenimsel alanı, gelecek olan alanların zamanına uzatır.

İlerideki geleceğe yönelik genişlemeyi, bu boş genişlemeyi Heidegger hiçliğin, ölümün uçurumuyla bir tutmuştu. Duyarlılığımız, kaygıda (*anxiety*) zaten duyduğu ölümü ve hiçliği kavrayıcı olduğu ve bu durum duyusal mevcudiyet ânının gelecek zamana yönelttilmesini etkileyeceği içindir ki o alanı hiçliğin, ölümün uçurumuyla bir tutmuştur. Ölümün hiçliği, imkânsızlığın o içkin etki alanı, eldeki imkânların ayırt edilip kavranıldığı önümüzdeki boş genişlemeyi uzatır (*extends*).

Levinas içinse şimdi'nin kendisi, şimdi'nin ilerleme ekseninin zihinsel bir uzantısı, gelecek duyusunu üretmez – ki örneğin Husserl aslında bunu idrak etmişti. Olsa olsa temsil edilmiş ve mevcut kılınmış şimdi'nin varyasyonlarına dair bir his üretir o. Şimdi'yi etkileyen ve çeken bir geleceğe yönelik mekânın olması icap eder öncelikle. Gelgelelim, o içkin hiçliğe dair tehdidin şimdi'yi dalgalandırması bu gelecek hissini üretmez. Geleceğin gerçek anlamı şimdi'yi yok etmeksizin uzatan, ondan bir şey talep eden ve onunla çekişen gelmekte olan bir şeyin anlamını içerir. Bu gelecek, başka'sıyla, diğer insanların başkalığıyla temas hâlindeyken etkiler beni. Zorunluluklarla ve bir başkasının talepleriyle birlikte temas, içinde yaşadığım şimdi'yi kendi dışına, memnuniyetinin ve soğukkanlılığının dışına çeker.

b. Başka'sı Ortama Ağırlık ve Maddesellik Getirir

Duyulur olana maruz kalmak demek duyu izlenimlerini almak demek değildir yalnızca; duyulur olanın kendi maddeselliği ve direnci içinde onunla temas demektir, duyulur olan üzerinden memnun edilmeye, sürdürülmeye, tatmin olmaya, keyiflenmeye, yaralanmaya, acı duymaya yatkın (*susceptible*) olmak demektir.

Befindlichkeit, *Geworfenheit* ve *Stimmung*⁷ temaları üzerinden var oluşumuzu bir bütün olarak dünyaya bağımlı bir şekilde betimlemişti Heidegger, var oluş kendini dünyada bulur ve kendimizi tikel kendiliklerden (*entitites*) ayırırken bile dünyanın içine fırlatılmıştır. Kendimizi bir bütün olarak dünya yoluyla yönlendirilmiş, etkilenmiş, ayar verilmiş, düzenlenmiş bir şekilde buluruz. Heidegger'in iddiası şu ki var oluşumuzun ağırlığının bir bütün olarak dünyaya bağlı olması, dünyadaki tikel kendiliklerin ağırlığından etkileniyor olmamıza kapı aralar. Bizim için kendimizi *burada* bulmak demek, nesneleri ve amaçları tahayyül edebildiği yerde kendini koyan (*positing*) ve mesafeleri ölçen bir var oluş atımının mucizesi demek değildir sadece. *Burada* olmak demek evvela kişinin kendisini şeylerle

⁷*Sein und Zeit*'in Macquarrie ve Robinson imzalı İngilizce çevirisinde (1962 edisyonu), bu üç terim için sırasıyla "state of mind", "thrownness" ve "mood"; Kaan Ökten çevirisinde ise "bulunuş", "fırlatılmışlık" ve "haletiruhiye" karşılıkları (bkz. *Varlık ve Zaman Kılavuzu*) kullanılmış. *Befindlichkeit* maruz kaldığın, edilgen bir şekilde kendini içinde "bulduğun" durum demektir (ç.n.).

temasa, bu temasın desteğine ve coşkusuna (*exaltation*), hatta gaddarlığına ve acısına maruzken bulması demektir.

İzdirap duymaktaki (*suffering*) içsel harekete dair erken dönem analizlerinde Levinas öznelliğin edilgenliğini ve tözselliğini bulur. Yaralanan (*wounding*) failden etkilenme ilişkisi, kendimle girdiğim bir ilişki yoluyla sürdürülür. Acıtılıyor olmak, kendimden kaçma isteğinin o azabı içinde, edilgen bir sıkıntı olarak kendi tözümü hissetmem demektir. Acıdan kaçmak, onu dünyaya doğru aşıyor olabilmektir, ya da acının arkasına çekilip onu nesneleştirebilmektir. Kaçamamak ya da geri çekilememek ise, kendi içimde saplanıp kalmak (*being mired*), acıdan izdirap duymak anlamına gelir.

Bu daralmayı (*constriction*), daha sonraları sorumluluk yapısında bulacaktır Levinas. “Başka”sının yakınlaşması, kendi zorunlulukları ve zorlamalarıyla (*exactions*) bana sıkıntı vererek (*afflicting*) beni kendime fırlatır. Bağ, buyruktur; ondan yakamı kurtaramam. Saplantılı bir şekilde bana izdirap veren şeyi kendim için mevcut kılarak mesafe yaratmaya muktedir değilimdir. Bu izdirabı kavrayarak ya da anlayarak, onu kendi inisiyatifimle kendi önüme koyarak ondan geri çekilmeye muktedir değilimdir. Omuzlarıma yüklenmiş o zorlama üzerinden kendi varlığımın kaynaklarına geri dönmem gerekir.⁸ Bu kendime doğru çekilme; tözümün sıkıntısına ve yüküne katlanma zorunluluğu; kendi görevime bu şekilde bağlı kalıyor olmam; *burada* olma zorunluluğu başkalık yoluyla yaklaşılan öznellik yapısı içinde, acının içsel diyagramını tekrar eder.⁹

Bir başkasıyla temas, tözsel bir yükür (*burden*), yükümlülüklerin (*encumbrances*) en baskıcı olanıdır. Onun omuzlarıma yüklediği talepler, başlatmadığım bir şeyden mesul olmamı, onun isteklerine ve hatta tam da beni söz konusu yapan ve töhmet altına sokan o etkisinden mesul olmamı gerektirir: yani, onun sorumluluğundan ve sorumsuzluğundan mesul olmamı gerektirir.¹⁰ Onun buyurgan ihtiyacının karşı çıktığı, kimi mallarımın fazlalığı değildir sadece, sayesinde kendim için var olageldiğim, kendisine mal eden yaşamımdır.

O hâlde, kendi zevk’ime verili olan öğelere dayalı derinlikler içinde sürüklenerek ve her yerde benim özgürlüğümü etkileyen tözsel mallarla tedarik edilen alanlara ve yollara kendi merkezimden ilerleyerek bulmuyorumdur kendimi. Dünyanın tözleri, her yerde, başkaları tarafından ihtiyaç duyulan ve mecbur kılınan kaynakların biçimini alır; hatta güçlerimi, bu tözlerin sahip olduğu dağılma ve gösterdiği direncin ağırlığı karşısında oymak (*pit*) zorundayımdır.

Bu nedenledir ki Levinas’ın metni Kantçı ahlak felsefesinin kimi duygulanımlarını (*pathos*) üstlenmektedir; bu duygulanımlar, ahlaki buyruğa uymak zorunda olan eğilimin duyusal insan doğası tarafından bir küçük düşme ve bir acı olarak alınmasıyla ilgilidir. Bu acı, sırf kişinin duyusal ihtiyaçları ve arzularının yarattığı taleplerin hüsrânının acısından oluşmaz Levinas’ta; başkalarının sıkıntılarından izdirap duymanın, başkalarının açlığına yanıt vermek için birini mahrum bırakmanın da acısıdır.

3. Öznelerarası Dünya ve Özel Alan

Mademki Heidegger için ortam, başkalarından alınıp başkalarına geçirilen jestler ve

⁸ “Bedenime bağlanmadan önce başkalarına bağılıyım” A.g.e., s. 76.

⁹ A.g.e., s. 55–56.

¹⁰ A.g.e., s. 117.

başkalarının güdümlmeleri içinde biçim alıyor, ve başkalarından alınıp başkalarına aktarılan kelimeler içinde benim için ifade edilip anlam kazanıyor, bu durumda ortam en başından beri herhangi biri için ve herkes için var olan ortak dünyadan başka bir şey değildir. Gelgelelim, ölüm bana yaklaşmaktadır, benimle temas kurar. Etrafımı kuşatan ölümün hiçliğini hissederken, var oluşumdaki o tekil şeye geri fırlatılırım; kendime dair olan o özel durumun imkânlarını ve yollarını görür ve tekil olarak benim içimde varlığını sürdüren güçleri hissededururum. Heidegger için benim kendi durumumdaki bu konum, tekil hakikati aydınlatmamı sağlar. Durumumun ancak benim tarafımdan keşfedilir olan ayırt edici özelliklerinden kurtulmak, otantiklik olarak olumlu bir şekilde nitelenir.

Levinas, peşpeşe benimle yüzleşen başkalarından önce, bana açık olan ortamın nasıl bir geçmiş derinliğine ve geleceğe doğru kararlı bir yönelime sahip olduğunu açıklar. Başkaları nedeniyle başkalarının ihtiyaçlarına yazgılanmış (*destined*) kaynaklar hâlini alır tözler. Bu tözlerin direnci ve ağırlığı beni ezer. Benimle yüzleşen başka'sından yüz çevirebilirim ve pekâlâ çeviriyordum da, hatta kendimi duysal zevkin öğelere dayalı olan, var olagelip kuşatılmış hâlde bulunan o mevcudiyetine yerleştirebilirim; benim merkezimden uzamış olan o patikalara kendimi yerleştirebilirim ve pekâlâ yerleştiriyordum da, üstelik ortamda yer alan malları kendime mal ederek ve onlardan zevk alarak kendimi meşgul edebilirim. Levinas için "aynının alanı"na bu geri çekiliş esasında suçludur, suçlu egoizmdir.

Tabii ki her bir başka kişinin ihtiyaçları ve istekleriyle karşılaşan birlikte var oluşumuz (*coexistence*), mukayeseye, hesap yapmaya, topluma, ticarete ve devlete önyak olur – ihtiyaçlarımın dikkate alınmasına da önyak olur. Ancak, bu, Levinas'ta etik bilincin, ihtiyaçları değerlendiren ve her birinin zorunluluklarını belirleyen bir üçüncü kişide, dış bir failde ortaya çıktığı anlamına gelmez. Bunun yerine, onun üçüncü kişi dediği şey, benimle yüzleşmek için yüzünü bana dönen biriyle başkalarının yüzleşmesi ve bu kişinin başkalarıyla yüzleşmesi fenomenidir.¹¹ Bu kişinin ihtiyaçlarına karşılık verirken, onun kendisiyle yüzleşen kimselere karşılık verme ihtiyacına karşılık vermiş olurum. (Annenin açlığına karşılık verirken, onun süt çocuğunun ihtiyaçlarına karşılık veriyordum; mülteci kampında yerinden yurdundan edilmiş bir kişinin ihtiyaçlarına karşılık verirken, onun mensubu olduğu topluluğun memleketine dönme ihtiyacına karşılık veriyordum.) Herkesin eşit oluşunun tanınması, benimle yüzleşen birine karşı ve onun yüzleştigi hatta onunla yüzleşen başkalarına karşı benim kendi sorumluluk duygum içinde ortaya çıkar.¹² Bu durumda pekâlâ kendime dönebilir ve kendimle alakadar olmanın ve kendime ihtimam (*care*) göstermenin önemli olduğunu bulabilirim bulabilmesine ama, bu kendime ihtimam gösterme zorunluluğu, benim başkalarının ihtiyaçlarına karşılık verme zorunluluğundan ileri gelmektedir.¹³

4. Levinas'ta Metafizik ve Fenomenoloji

Levinas'ın bizim duyarlı ve algılayan-eyleyen bedenlerimize yayılan ortama ilişkin getirdiği ilk açıklama klasik fenomenolojiye uygundur; klasik fenomenolojide, ortamda algılanan ve elverişli olan nesnelerin fenomenal özelliklerinin duyarlılık, algı ve öznenin

¹¹ "Başka'sının yakınındayken, başka'sından ziyade herkes beni meşgul ediyordu..." A.g.e., s. 158.

¹² "Herkesin eşit olması, benim eşitsizliğimden, görevlerimin haklarım üzerimdeki fazlalığından gelir." A.g.e., s. 159.

¹³ "Kendi selametimin bir anlama haiz olması, hâlâ sorumluluğum dışındadır..." A.g.e., s. 161.

güdümlenmesi yoluyla nasıl oluşturulduğuna dair bir açıklama getirilir.¹⁴ Şeylerin konumu, şekilleri ve büyüklükleri algılayanın bakış açısı bakımından göreceli olarak gösterilir; şekilleri ve büyüklükleri onlara uzanan ve onları ayıran o güdümlenici ellerle ve onlara göreceli olarak açığa çıkarılır; onların mal olarak ve döşeme olarak anlamlılıkları onları kendine mal eden fail tarafından oluşturulur. Levinas'ın "aynının alanı" ve "başka" gibi, "bütünlük" ve "sonsuz" gibi çarpıcı karşıtlıkları, özne tarafından kurulan ortam ile başkası tarafından kurulan ortamın karşıtlığı üzerinde yapılandırılır. Bu başkası, birisinin kategorilerinden sakınarak, onun kendi için kurmuş olduğu çevreye karşı çıkarak ve davet edilmeden girerek kavranılmaz bir şekilde yaklaşan başkasıdır.

Bu karşıtlık özseldir ve radikaldır, zira Levinas benimle yüzleşmek için bana dönen bir başka insanı, bana gereksinim duyan, hitap eden o bitmez tükenmez ihtiyaçların ve isteklerin yeri olarak kavrar. Mülteci kampında bir yetimin açlığına karşılık vermek demek kişinin yarın da o yetimin açlığından kendisini sorumlu bulması demektir. Yetimi bir eve alması demek, ona eğitim vermeyi vadetmesi, birinin ölümünün ardından, bu yetimin yaşadığı acıları hafifletmek demektir. Sorumluluklar biri onları varsaydığı ölçüde artar. Biri benimle yüzleşmeden önce, ben kendimi kendi besinimi başkalarının önüne sermeye, aç olana yediğim ekmeyi vermeye bağlıyken bulurum; hatta rehin tutulan birinin konumunda, kendi hayatımı başkalarının amelleri ve günahları için vermeye muhtaç bulurum. Bizim türümüzden bir başkasının ihtiyaçları ve istekleri ayırt edicidir, öyle ki bunlar ucu bucağı olmayacak şekilde daha öte ihtiyaçlar ve istekler, bir sonsuzlaşma boyutu açarlar ki Levinas bu buyuta Tanrı adını verir.

Ancak, buna edilecek itiraz şu ki bir insan organizmasının yaşamı, maddi bir sistem içinde yer alan eksikliklerin ve isteklerin sürekli formasyonundan ibaret değildir. İnsan organizması yaşayan her organizma gibi kendisini devam ettirmek amacıyla ihtiyacından fazla enerji üreten maddi bir sistemdir. İstekler ve ihtiyaçlar yavaş ve kesintilidir; onlar yalnızca kendini devam ettiren bir organizmanın doluluğunda mümkündür. Diğer insanlar, ardı arkası kesilmeyen bir şekilde bağımlı durumda değildir, ihtiyaçlarının bu anlamda bir karşılanmasına gereksinim duymazlar; kendi içlerinde var olurlar ve ayakta kalırlar.

Söz konusu olan yalnızca başkalarının ihtiyaçları değildir, bana çağrı yaparak talepler yüklenenler bakımından neyin sonuçlandırıldığıdır da aynı zamanda. Başkaları beni selamladığında ve dikkat göstermemi istediğinde, dikkatim onlarda bulunan olgunlaşmış ve mücadele vermiş yaşama gücüne –bireysel bir yaşam yaşamın gücü– çevrilir. Gördüğüm, benimle yüzleşen, doğanın onda bir şeyler başardığı biridir: dinç, sağlam bir fiziksel sağlık ve zindelik; enerjik bir duyarlık; güzellik. Yaşamaktan zevk alan, yaşamakta iyilik bulan bir yaşam görürüm; onun mekânına saygı duymaya, onu gelişimine bırakmaya çağılırken bulurum kendimi. Kendi yaşamıyla bir şeyler yapmış, himaye etmiş, beslemiş, inşa etmiş, tamir etmiş, onarmış, hayat kurtarmış birini görürüm; hasta olan bir akrabası için kaygılanmış, bir bakımevi temin etmiş, özverili bir öğretmen olmuş birini, hakikatli bir dostu görürüm. Maddi bakımdan ise hiçbir şey elde etmemiş birini görürüm, ama bu kişi bilir ki o iyi, sadakatli, yeniliklere açık, akıllı ve iyi kalpli, kuralları yıkma ve hata

¹⁴ Işıktaki uyanırız ve onun aydınlatma görevi hâliyle fark edilmiş olur; şeylerden oluşan alanı kuşatır ışık ve bu şeyleri alan olarak sunar; "Bu anlamda, o zaten bir sentez ürünüdür." (*Existence and Existents*, s. 41); "Görmek kendini kılmadır zaten ve görmek adeta karşılaşılan nesneyi derinliklerinden çıkarmaktır. Bu anlamda "tranzendental/aşkınsal konstitüsyon" tam bir açıklıkla görme tarzından başka bir şey değildir. Görünün bir tamamlanmasıdır." (Emmanuel Levinas, *Time and the Other*, çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, s. 64; Türkçesi: *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yay., 2005, s. 88. d.n.)

yapma cesaretini göstermiş, kendisine ait bir değer hissi olan biridir. Mantıksızlıkları ve kendi başarısızlıklarıyla alay etme gücüne sahip, bir sevgilinin kaybıyla ve başka bir ülkedeki çocuğun ölümüyle ağlayacak kadar güçlü birini görürüm. Benimle yüzleşen, toplumsal sistemin, doğanın ya da hastalığın en kötü baskılarından acı çekmiş, ızdıraba tahammül edebilmiş, cesaret ve açıklıkla ölümü bekleyen birisini görürüm. Yaşamın o özel ve içsel iyiliği değil midir bize yaklaşıyor olan, birisinin kişisel ilgilerimize karşı çıkışına güç veren?

Benimle yüzleşmek için bana dönen her insan, isteklerinin ve ihtiyaçlarının karşılanması için kendisini bana bağımlı kılmaz. Başkalarının ihtiyaçlarının ve isteklerinin tümüne birden karşılık vermem talep edilemez benden; başkalarının ihtiyaçları ve istekleri önemli, acil olduğunda ve ben de orada bulunan ve kaynakları elinde tutan kişi olduğumda bir eylemde bulunmam talep edilir benden. Benimle yüzleşen herkesin bitmeyen ihtiyaçları ve isteklerinden kendimi sorumlu tutmam, tedarik edemeyeceğim bir şeyden kendimi sorumlu tutmam anlamına gelir. Var oluşumu ıslah olunmaz bir şekilde suçlu olarak görmemi sağlamaktan başka bir etkisi yoktur bunun.¹⁵

5. Yaşadığımız Ortamın Tözlerine ve Öğelerine Karşı Sorumlu Olan Hassasiyet (*Sensitivity*)

Levinas'ın geriye kalan kurucu fenomenolojisi, onu, benimle yüzleşmek için bana dönen başka insanlar haricindeki ortamda yer alan tüm kendilikleri, edilgen bir şekilde tözleri alan, benim tarafımdan kurulmuş ve mal edilmiş çok sayıda biçim olarak görmeye iter. İyi güzel de, bir şeyi görmek demek onun biçimini çevreleyip ona bir anlamlılık atfetmek demek değildir sadece; kendi ortamında bir antilop veya bir ağaç veyahut bir nehir görmek ve bunlardan herhangi birinin var olmak ve yaşamını devam ettirmek için neye ihtiyaç duyduğunu da görmektir. Üstelik ihtiyaçları ve istekleri görmek, onların arasında birinin sahip olduğu yetenek ve kaynakları ve onları tatmin edebilecek araçları tahayyül edebilmek demektir.

Bir çiftçi dereye düşmüş bir kuzu görür; kuzunun sıcaktan nefes nefese kalan ve kıtlık içinde bir deri bir kemik kalmış sürüsünü görür. Bir bahçıvan henüz tüyü bitmemiş ve yuvasından düşmüş bir kuşa rastlar. Bir göçebe, kuraklıktan kurumuş toprağı görür; uzun yürüyüşler yapan biri, fırtınanın ağacın dalı ile gövdesinin birleştiği o nemli yerinden koparıp aldığı orkideyi görür. Güneşin altında ağarmış veya ateş tehdidi altındaki bir sanat eseriyle ya da atık maddelerle tıkanmış bir nehirle karşılaştığımızda onların ne olduğunu görmek onların ihtiyaçlarını ve gereksinimlerini görmek manasına gelecektir.

Levinas, bir eksikliğin, bir başkasının ihtiyaçları ve isteklerinin, onun satırlarındaki (*surfaces*)¹⁶ yaraların ve kırışıklıkların, incinebilirliğinin ve ölümlülüğünün farkındalığında neyin ayırt edici olduğunu analiz etmişti. Bu farkındalık, algıyı nesnelleştirmek anlamına gelmez; bir formu “kanı ve canı içinde” mevcut yapan bir içerik doluluğunun kavranılması da değildir. Bir duyarlıktır o, kişinin kendisini bu ihtiyaç ve istekler içinde çektiği ızdıraptan etkilenmiş ve acı duymuş bir vaziyette bulmasıdır. Çiftçinin bir dereye düşmüş kuzuyla,

¹⁵ Levinas'ın Dostoyevski'den alıntıladığı gibi, “Her birimiz, herkes önünde, herkes için suçludur; ama ben herkesten daha fazla suçluyum.” A.g.e., s. 148.

¹⁶ Yazar, burada insanın dış yüzeylerine, onu bir beden olarak çevreleyen bütün alanlara, teklik atfederek değil (*ten durumunda olduğu gibi*) ama çoğul olma hali içerisinde göndermede bulunuyor [ed.n.].

savaşın yıkıp dağıttığı bir şehirde göçebenin taş yığınları içinde antik bir simgeyle karşılaşması da bu türden bir duyarlılığı davet eder işte. Henüz tüyü bitmemiş, yuvasından düşmüş bir kuşla, taşan bir nehrin kolları içinde avlanan bir geyikle, sekoya¹⁷ ormanında alev çıkarmadan yanan bir sigara izmaritiyle karşılaştığımızda bu istekleri ve ihtiyaçları kendi sıkıntımız içinde algılarız.

Biri bizimle doğrudan yüzleştğinde ve kendi ihtiyaçlarıyla bize hitap ettiğinde, ayırt edici nitelikte olan bir mecburiyet deneyimine sahip oluruz. Bu varolanlar (*beings*) bizimle yüzleşmez, çıplak gözle ve bir çağrıyla dillendiren kelimelerle bizi seçip ayırmaz. Ama bizimle yüzleşmeyen, bize konuşamayan birinin, baygın hâldeki bir heyelan ya da araba kazası kurbanının ihtiyaçlarının, konuşabilenlerin ihtiyaçlarına nazaran bir önceliği vardır.

Levinas, gelecek zaman boyutuna dair hissin ta kendisinin, yüzleştığımız başka'sının bizi görevlendiren çağrılarından ve taleplerinden geldiğini ileri sürmüştü. Zira gelecek hissi, yalnızca etrafımızı donatan ortamın içinde yer alan imkânları, yani muhtemelen farklı konumlar ve dinamik ilişkiler içerisindeki şeyleri görmekten gelmez. Bu görüşü (*vision*) imgelem üretir ve şimdi'nin farklı bir yerleşimini temsil eder o. Bir temsil olarak mevcuttur bu görüş. Çevremizdeki diğer türlerin, ağaçların ve nehirlerin, binaların ve sanat yapılarının ihtiyaçlarının ve isteklerinin anlamı, bizi etkiledikleri ve kaynaklarımızla birlikte yeteneklerimize çağrıda bulunduğu ölçüde bir gelecek zaman boyutu üretir, ki bu gelecek zaman boyutu önümüzde açılır ve bizi çağırır.

Ancak, önümüzde açılan ve bizi buyur eden bir gelecek zaman boyutunu üreten, ortamımızdaki diğer canlı türlerin, bizi etkileyebildikleri ve kaynaklarımızla birlikte yeteneklerimize başvurdıkları kadarıyla ağaçların ve nehirlerin, binaların ve sanat eserlerinin istekleri ve ihtiyaçlarına dair histir.

Yaşamın, gözümüzün önünden geçen büyük küçük tüm biçimlerine yönelik ihtiyaçlar için sorumlu tutulamayız; ihtiyaçlar ve istekler önemli ve acil olduğunda, ben de orada bulunan ve kaynakları elinde tutan kişi olduğumda bir eylemde bulunmamız gerekir.

Sürekli bizimle yüzleşen diğer insanların isteklerini ve ihtiyaçlarını görmek ve kendimizi bu ihtiyaçlara karşılık vermek maksadıyla var olurken görmek, doğal dünyayı görmektir, insanların isteklerine ve ihtiyaçlarına yanıt vermeye yazgılanmış bir kaynak yığını olarak yaşamdan istifade eden diğer tüm türleri görmektir. İnsan hayvanlar tarafından birlikte yaşanan dünyayı özerk/otonom ve tamamlanmış görmek, insanlardan bağımsız diğer türlerin dünyasını görmek, dünyayı insanların ihtiyaç duymayıp kutlayabildiği şeylerle dolu görmek demektir. Genelde başkalarının ihtiyaçlarını karşılamaya kendisini adanmış olan kişi –mülteci kampında ter döken bir doktor– şeylerin kendi kendisine büyüdüğü ve kuşların şarkı söylediği doğadaki bir aydınlığa da dönmektedir.

Diğer yandan, Levinas'ın öğelere yönelik olan duyarlılık analizine de dönmemiz icap eder –karanlık, kromatik derinlik, ses çıkarma, sıcaklık, soğukluk, tat alma, koku, zemin, ışık. Bu öğeler, duyuşal tözümlüğün onlarla doldurulduğu, beslendiği, sürdürüldüğü zevkte bizim için var olagelmez yalnızca, kendinden ve var olmaktan da zevk aladurur. Levinas gecenin başı sonu olmayan sürekliliği kovaladığı uyanıklık hâlinde var olmak için, konumumuzu ve özdeşliğimizi çevreleyerek ona teslim olalım diye bizi nasıl da çağırdığını göstermişti. İçgörüsü

¹⁷ Bir tür ağaç [ed.n.].

olan bir fenomenolojik betimleme, ışığı bizim için, zevk'imiz için var olan bir şey gibi görmez; biz uyanmadan önce, bizim çevremizde, ötemizde beliren bir şey olarak var olur ışık. Bahar ışığının o berrak görünüşü/epifanisi (*epiphany*); renklerin, sıcaklığın ve kokunun yarattığı o titreşim bizi dışarı çağırır. Zemin bizi ileriye adım atmaya davet ederek duruşumuzu ve dış yüzeylerimizi, bize yönelik bir desteğin uzunluğu ve genişliği olarak sürdürür. Derinliklerin ve mekânların uğultusu ve yankısı (*reverberance*), ritmik ve melodik hareketlerimizi davet eder ve baştan çıkarır.

Kültür, iktidar ve başkalık

Bir sömürgecilik-sonrası

Emmanuel Lévinas okuması

Fred Poche

Fransızcadan Çeviren: Hayri Gökşin Özkoray

Zamanının en büyük düşünürlerinden biri olsa da, bir filozofu okumak, sözlerinin kölece bir tekrarına ve koşulsuz olarak düzülen methiyelerine indirgenemez. Emmanuel Levinas gibi bir yazarla birlikte düşünmek, bizi orijinal ve cömert bir külliyyatın tutarlılığını saptamaya yöneltmekle kalmayıp, aynı zamanda bu külliyyatın açık ve sınırlarını keşfederek yaşadığımız zamanın kalbinde insanın varoluşunu daha iyi düşünümlememizi sağlar.

Konuya girerken, bu makalenin devamını belirleyecek bir kanıyı belirtmeyi gerekli görüyorum: hiçbir düşünce ortaya çıkışının tarihselliğinden veya bağlamsallığından¹ kaçamaz. Bir düşünceyi ancak kendi çağının ölü toprağına sürterek onun üzerinden kendi güncel durumumuzu düşünebiliriz. Edward Said'in Fransız yazar Albert Camus hakkındaki ağır yargısını biliyoruz. *Kültür ve emperyalizm*'in yazarına göre, *Veba* ve *Yabancı*'daki Araplar, gazete yazılarında Cezayir milletinin varlığını yadsımış bir yazar tarafından açınısanan görkemli ve Avrupaî bir metafizik için arka-plan olarak kullanılan isimsiz varlıklardır. Said bundan ötürü Camus'nün okur ve eleştirmenlerinin, 1938'de Arapçanın Cezayir'de yabancı bir dil olduğunu deklare eden bir Fransız bakana uzanan (üzücü) geleneği unutuş veya görmezden gelişlerine sitem eder. Böylece yazarın yapıtında insan halini genel olarak işlediğini düşünmek kolaylaşır². Büyük ahlâk savunucusu, haklı olarak mütemadiyen hayranlık duyulan eli açık yazarın, hümanizmasına karşın, üretiminin tarihsel bağlamıyla yüzleştirildiğinde karanlık bir yanı ortaya çıkar.

Emmanuel Levinas'ın külliyyatının zenginliği ve doğurganlığını kanıtlamaya gerek yok. Camus gibi, ama sadece felsefe alanında, *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un (*Totalité et Infini*) yazarı tüm varoluşu boyunca, başka insanın haysiyetinin ve başkasına duyulan koşulsuz saygının belirlediği bir ahlâkın yorulmaz düşünürü olarak kendini kabul ettirecektir. Sömürgecilik-sonrası bir okuma ise, kanımca, sömürgeciliğin krizi ve sömürgeciliğe karşı bağımsızlık mücadelesi veren halklarla arasında tuhaf bir mesafe koruyan felsefi bir külliyyatın sınırlarını belirginleştirecektir. Bu katılımda, Levinas'ın düşüncesinin üç çift görünümlü veçhesine değinmek istiyorum.

Öncelikle, Levinas'ın Orta Doğu sorunuyla ilgili ihtiyatlılığının ve Filistinlilerle ilgili söylediklerinin ne ölçüde zayıf olduğunun altını çiziceğim.

¹ . F. Poché, « Pour une "ontopraxis" de contextualité. Contribution à une méthode en philosophie sociale », *Concordia. International Zeitschrift für Philosophie*, n°55, 2009, s. 37-54.

² . E. Said, *Culture et impérialisme*, İngilizceden Fransızcaya çeviren Paul Chemla, Paris, Fayard/ Le Monde diplomatique, 2000.

Ardından, yazarımızın Nazizm hakkındaki yerinde ve akla yatkın düşünömlerinin³, kendisini sorunlu bir etnik merkezçiliğe hapsetmesini nasıl engellemediğini göstereceğim. Bu aşamada, Levinas'ın neden Sartre ya da dostu Blanchot gibi dönemin entelektüellerinin aksine, Fransa'da 1950-60 arasında «Cezayir meselesi» için angaje olmadığını altı çizilecek.

Son olarak, Batı hümanizmasına « başka insanın hümanizması » adına yönelttiği eleştirinin önemine karşın, Levinas'ın Avrupa görüşünün sınırlarını ortaya koymaya çalışacağım.

FİLİSTİNLİNİN YÜZÜ

« Başkasına karşı üzerime düşen sorumluluk, yakınının yüzüne verilen cevap, benim bir başkam olan üçüncü-şahsı görmezden gelebilir mi? O da benim yüzüme bakmıyor mu?»⁴.

Emmanuel Levinas, herkesdeki insanlığa duyulması gereken saygının da dahil olduğu soyut ilkelerin sunağında kurban edilmesini reddettiği kişilerin tekil isim ve yüzlerine karşı hassas bir ahlâkın savunucusudur. *Bütünlük ve Sonsuz*'un yazarının bahsettiği Yüz, insan vücudunun bu parçasını anımsayarak düşünülen plastik veya ampirik bir gerçeklik değil, yoksunluk ve aşkınlıktır. Yüz bana bakar ve beni çağırır. Levinas'ın düşüncesine aşına bir okuyucunun zihninden az çok tahrik edici bir soru geçebilir: Bu felsefede, Filistinlinin bir yüzü var mı? Tarihsel bağlamın ışığında, yazarın Siyonizmle olan ilişkisine ve Orta Doğu sorunsalına değin konumuna bakalım.

19. yüzyılda, milli Musevi hareketinin ya da Siyonizmin doğuşu dört önemli faktöre bağlıdır.

1. Öncelikle, geleneksel ve dini bir nefretle, Musevileri aşağı bir ırk olarak tanımlayan « bilimsel » ırkçılığı birleştiren modern Antisemitizmin yükselişine tanık olunuyordu. 2. Sonra, Batılı Museviler umdukları özgürlük hakkında hayalkırıklığına uğramışlardı. Birçoğu, Batı demokrasilerinde ilan edilen eşitliğin biçimsel kaldığını ve ayrımcılığın devam ettiğini fark etmiş durumdaydı. 3. Öte yandan, Avrupa'daki yeni ulusal hareketler (İtalya, Almanya)⁵ Musevilerde benzer beklentiler uyandırıyor. 4. Son olarak, Sion nostaljisi, Eski Ahit'e göre İsrail topraklarının Tanrı tarafından Musevi halkına verildiği vaadi canlılığını koruyordu. Dolayısıyla, Musevi halkının siyasi bağımsızlığa sahip olduğu bu dönemin anısı yaşatılmaktaydı⁶. Levinas gençliğinde diğerleri gibi bir milliyetçiliğin ifadesi olarak gördüğü «siyasi Siyonizmi» desteklemese de, Shoah'nın yarattığı korkunç şok bir tür evrim geçirmesine yol açacaktır. 1949'da, Polonya'da pogromlar yeniden patlak verdiğinde, kamplardan sağ çıkanlar hâlâ bir sığınak arayışındayken, filozof çok incelikli bir biçimde, bir önceki sene bağımsızlığını ilan eden İsrail devletinin kendini sadece sığınma fikriyle

³ . F. Poché, *Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre*, Lyon, Chronique Sociale, 3. baskı, 2009.

⁴ . E. Lévinas, « Dialogue sur le penser-à-l'autre », *Revue de la Nouvelle Citoyenneté*, 1987. Tekrar yayımlandığı derleme: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, s. 221.

⁵ . Yazar burada iki ülkenin de 1871 itibariyle siyasi ve ulusal birliklerini tamamlayışına gönderme yapıyor (ç.n.).

⁶ . S. Adwan, D Bar-On, A. Musallam, E. Naveh, *Histoire de l'autre*, 2003, Arapçadan çeviren: R. Akel, İbraniceden çevirenler: R. Pinhas-Deluech, Liana Levi, 2004, s. 15-16.

olumlayamayacağını vurgulamıştı⁷. Öte yandan, Bağımsızlık Bildirgesi'ne gönderme yaparken, ani bir biçimde peygamberlerin öğretisi olan özgürlük, adalet ve barış ilkelerini zikrediyordu. Levinas sürekli olarak bu çizgiyi koruyacaktır⁸.

Filozof, bunun dışında, Musevi halkının kendi toprakları üzerinde yeniden kazanacağı egemenliği kaçınılmaz görüyordu. 1951 tarihli bir makalede, İsrail devletinin öneminin eski bir vaadin gerçekleştirilmesinde veya « maddi bir güvenliğin başlangıcında —bu maalesef bir sorunsal!— değil, Musevilğin toplumsal kanununun sonunda amacına ulaşabileceği bu sunulan fırsatta yattığını » söylerken, şöyle devam ediyordu: « Musevi halkı toprakları ve devleti için sabırsız, içeriksiz bir bağımsızlık beklediğinden değil, nihayet başlayabileceği eserinden dolayı. Bugüne dek, emirleri yerine getiriyordu; daha sonra bir sanat ve edebiyat yarattı, ama kendini ifade ettiği tüm bu yapıtlar çok uzun sürmüş bir gençliğin denemeleri gibiydi. Sonunda, şaheserin vakti geldi çattı. Her şeye rağmen, sadece kendisinin uygulayabileceği bir adalet öğretisiyle tanımlanabilen tek halk olmak hayli korkunçtu »⁹. Levinas'a göre, İsrail devleti, en büyük emekçilerinin siyaset felsefeleri ne olursa olsun, « bizim için » başka devletler gibi değildi. Kapsamını ve siyasi imkânlarını açık ara aşan bir yoğunluğu vardı. Levinas, dünyaya karşı bir protesto olduğunu belirtiyordu. Bu devlet, görünür olanın geniş kapsamlarında « en öznel düşüncelerimizi »¹⁰ yankılandırıyordu.

Birkaç sene sonra, yazarımız, İsrail'i emperyalizm suçlamalarına karşı haklı çıkarmaya çalışacaktı¹¹. 1948'de, Filistin'de çoğunluğu Araplardan oluşan bir toplumun köklerinden söküldüğünü kaydedelim. Yaklaşık sekiz yüz bin kişi sürülmüştü¹². İsrail devletinin resmen bağımsızlığını ilan ettiği senenin sonunda, Filistinliler artık kendi ülkelerinde bir azınlıktan başka birşey değillerdi. Üçte ikisi iltica etmişti. Filistinliler için o sene özerklik arayışlarının başlangıcı oldu. Bu tarihte, Filistin topraklarının yaklaşık yüzde 94'ü İsrail devleti tarafından Musevi halkı adına askeri işgal altına alınmıştı. Yerlerini terk etmeyen Araplar da toprak üzerindeki mülkiyet haklarını kaybetmişlerdi. Aynı şekilde, dört yüzden fazla köy yok edilerek nakledildi¹³. Başkalkın filozofu, hayli cömert bir etiğin savunucusu, başkasının mevkini çok somut bir biçimde ilgilendirmesine karşın, Orta Doğu'daki durumun bu temel vechesini çok nadiren sorguladı¹⁴. Bir gün, Levinasçı filozof Alain Finkielkraut'la bir görüş alışverişi esnasında, *Esprit* dergisinden Paul Thibaud, Levinas'ın sonunda ihtiyatlılığını bir kenara bırakarak "Davud'un Devleti"nin son kahramanlıklarını yorumlayıp yorumlamayacağını sormuştu. Bu ifade, tabii ki Levinas'ın 1971'de yayımlanan « Sezar'ın Devleti ve Davud'un Devleti » başlıklı makalesine bir gönderme niteliğindeydi¹⁵.

⁷ . « Buber'gil bir anlayışla, Musevilerin Filistin üzerindeki haklarını meşrulaştırmak için öne sürülen kaynaklara birer birer itiraz ediyordu... », A. Bouganin, *La rime et le rite. Essai sur le prêche philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1996, s. 251.

⁸ . F. Mies et P. Sauvage, « Lévinas et le sionisme », *Emmanuel Lévinas et l'histoire* (Nathalie Frogneux ve Françoise Mies'nin yönetiminde), Paris, Cerf, 1998, s. 342.

⁹ . E. Lévinas, « État d'Israël et religion d'Israël », 1951, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, (1963), 1976, s. 282.

¹⁰ . E. Lévinas, « Comment le judaïsme est-il possible ? », 1951, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, (1963), 1976, s. 321.

¹¹ . E. Lévinas « Terre promise ou terre permise » (1965), *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, 1968, s. 113-148.

¹² . Bkz. İsraili tarihçi, B. Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

¹³ . E. Said, *Culture et résistance*. David Barsamian ile söyleşiler, İngilizceden çeviren: Christian Calliannis, Paris, Fayard, 2004, s. 46.

¹⁴ . Salomon Malka'nın altını çizdiği üzere, « Filistinlilere yapılan göndermeleri zayıftı. Bu konuda ona sitemde bulunuldu. O, başkalkın filozofu, etiğin savunucusu, sesini yükseltmedi ». S. Malka, *Lire Lévinas*, Paris, Cerf, 1989, s. 45.

¹⁵ . E. Lévinas, « L'Etat de César et l'Etat de David », 1971, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, s. 209-220.

Biliyoruz ki, Levinas'a göre Musevi düşüncesinin başlıca mesajı, her deneyimin anlamını insanlar arasındaki etik ilişkiye getirmek; insanların birbirlerine insan muamelesi gösterdikleri insancıl bir toplumu gerçekleştirmek üzere kendini seçilmiş ve yeri doldurulamaz hissedilen insanoğlunun kişisel sorumluluğuna çağrıda bulunmaktadır¹⁶. Oysa, *Cahiers de l'Herne* için yazdığı bir makalede, Finkelkraut, Paul Thibaud'nun sorusunu *Zor Özgürlük*'ün (*Difficile liberté*) yazarının bir düşünümlemesini hatırlatarak cevaplayacaktır. Levinasçı filozofa göre, aslında, Levinas, Siyonizmde aynı icap ve mesajın taşındığını görüyordu. İsrail devletinin kurucularının aynı çağrıya itaat ettiklerini düşünüyordu. Çoğunluğu muhakkak laik olmakla birlikte, aralarında bazen inançsızlar da bulunuyordu, ama hepsi İbrahim'in "İşte buradayım" sözünün birer varisiydi. İsrail'e, sadece savaş tarafından yerlerinden edildikleri ve bir çatı aradıklarından değil, aynı zamanda « zor bir yaşam pahasına, adil bir site-nin yaratılmasına katkıda bulunmak için »¹⁷ gidiyorlardı.

Sabra ve Şatila¹⁸ katliamının hemen ardından, Levinas kendini sessizliğe hapsetmedi. Bir radyo programında, cesurca şunları söylemişti: « Burada kimse, Avrupa'da barış içindesiniz, İsrail'de değilsiniz ve yine de kendinize yargılama hakkını tanıyorsunuz diyemez! En azından bu seferliğine de olsa, birileri ve diğerleri arasındaki bu ayırım kaybolmakta »¹⁹. A. Finkelkraut'un hatırlattığı gibi, Levinas bu noktada şunu belirtecektir: « kişi bir toprak parçasından daha kutsaldır, söz konusu kutsal topraklar olsa dahi, zira kişiye yöneltilen bir saldırıda bu kutsal topraklar, tüm çıplaklığıyla, taştan ve tahtadan yapılmış olarak belirtecektir »²⁰. Öte yandan, filozof, İsraililer ve Siyonistler arasında « Siyonizmle —veya dünya ve insanlarla ilişkisini ifade eden mesajıyla— toprak olarak addedilen alelade bir vatan mistiğini karıştıranlara »²¹ sesleniyordu. Levinas, « Heidegger, Gagarin ve biz » (1961) başlıklı çok güzel bir makalede, aynı düşünümlemeyi geliştirmişti. « Kökleşme » (*enracinement*) terimini alarak, dünyayla samimiyeti tanımlamak için bitkinin yeterince bitki olmayışının altını çizmişti. « Birazcık insanlık doğadan uzaklaştıracak, çok insanlık ise bizi doğaya yaklaştıracaktır. İnsan toprak üzerinde, besleyici öz sularından başka birşeyle ilgilenmeyen bitkiye göre çok daha radikal bir yaşam sürecidir. Dünyanın ilk dilinin anlattığı fabl, daha ince, nicelikli ve derin bağlar öne sürer »²².

Levinas böylece Martin Heidegger'in düşüncesinin gizli paganizmini, ve de aynı zamanda, şüphesiz, Siyonizmin bazı biçimlerinin açığa vurduğu toprak hakkındaki kimliksele sabırsızlığı eleştirir ve kınar. Museviliğin, her zaman, yerlere karşı özgür kaldığını anımsatır: Eski Ahit tek bir Kutsal Toprak tanıır. Haksızlık edenleri kusan, herhangi bir koşula bağlı olmaksızın kökleşilemeyecek masalsı bir toprak olduğunu beyan eder. Son olarak, besinsel ifadelerle dile getirilen manzarayı hatırlatır: « Ah! İbrahim'in Beer-Şeba'ya diktiği demirhindi

¹⁶ . E. Lévinas, « La pensée juive aujourd'hui », 1961, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, (1963), 1976, s. 209.

¹⁷ A. Finkelkraut, « Le risque du politique », *Cahiers de L'Herne. Emmanuel Lévinas*, Editions de l'Herne, 1991, s. 562.

¹⁸ . Sabra ve Şatila —Lübnan'da Batı Beyrut'ta bulunan iki Filistinli mülteci kampı— katliamı, 16-17 Eylül 1982'de gerçekleşti.

¹⁹ . E. Lévinas, *Les Nouveaux Cahiers*, n°71, s. 5, alıntıl原因: A. Finkelkraut, « Le risque du politique », *Cahier de L'Herne. Emmanuel Lévinas*, Editions de l'Herne, 1991, s. 564. Françoise Mies ve Pierre Sauvage bu konuda belirteceklerdir ki: « 1982'de, Lévinas'ın İsrail'e ilişkin askeri her meseledeki tek negatif tutumuna tanık olundu: Sabra ve Şatila katliamındaki suç ortaklığı ». F. Mies ve P. Sauvage, « Lévinas et le sionisme », *Emmanuel Lévinas et l'histoire* (Nathalie Frogneux ve Françoise Mies'nin yönetiminde), Paris, Cerf, 1998, s. 344.

²⁰ . E. Lévinas, *Les Nouveaux Cahiers*, n°71, s. 7-8, alıntıl原因: A. Finkelkraut, « Le risque du politique », a.g.m., s. 564.

²¹ . E. Lévinas, a.g.e., s. 564.

²² . E. Lévinas, « Heidegger, Gagarine et nous », *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, (1963), 1976, s. 302.

ağacı! Eski Ahit'in, tazeliği ve rengiyle belirerek bunca gezinti ve bunca çöl arasında, imgelemi cezbeden ender "bireysel" ağaçlarındandır. Ama dikkat! Talmud, güney rüzgârı altında kendimizi ağacın şarkısına kaptırarak onda Varlığın anlamını bulmaya kalkışacağımızdan korkar. Bizi rüyalarımızdan alıp koparır: Demirhindi bir kısaltmadır; İbranicede ismini yazmak için kullanılan üç harf, Yiyecek, İçecek ve Barınağın başharfleridir, yani insanın insana sunduğu ve gereksinim duyduğu üç şey. Toprak bunun için var. İnsan da hemcinslerine hizmet etmek için toprağın efendisidir »²³.

Tarihin ansızın sıçrayışlarına karşı

1967'de, Altı Gün Savaşı, İsrail'i, Mısır, Suriye, Ürdün ve Irak'tan oluşan Arap devletleri birliğine karşı getirdi. Bu savaş, İsrail'in Arap komşularına önlem gereği saldırısıyla patlak verdi. Sorun Tiran Boğazı'ndan kaynaklanmaktaydı. Yaklaşık 13 km. genişliğinde dar sahil şeritlerinin oluşturduğu bölge, batısında Sina Çölü (Mısır) ve doğuda Arap yarımadası (Sudud Arabistan) tarafından çevreleniyor. İsrail saldırısı, 23 Mayıs 1967'de, Mısır'ın İsrail gemilerine bu boğazı kapatışının ardından geldi. Aslında, önceleyn, İsraililer bu tutumun bir *casusbelli* teşkil edeceği konusunda uyarıda bulunmuşlardı. Olaydan bir yıl sonra, Levinas artık göçmenler değil, Filistinliler diyeceğini duyurdu. Bu açılım sinyalinin sonrasında, ivedilikle, Siyonizmin sona ermediğini açıkladı. Levinas'ın öne sürdüğüne göre, İsrail devletinin varlığı, Arap dünyasını tanımaktan ve İsrail için bu dünya ile samimiyet kurmaktan geçtiği takdirde, Siyonizm sona ermemiştir²⁴. *Zor Özgürlük*'ün (*Difficile liberté*) yazarına bakılırsa, tamamen bilinçli bir Musevi, Hristiyan ve komünist olmak, Varlık nezdinde kararsız kalmakla birdi. « Siz dahi, Müslüman dostum, Altı Gün Savaşı'ndaki kinsiz düşmanım! »²⁵. Bu noktada, Levinas Musevi-Arap çatışmasının çıkış noktasının Siyonizme uzandığını kabul ediyor. « Bu çatışma, İsrail devletinin, otuz yüzyıl önce İsrailoğullarına ait olan ve Judea'nın 70 yılındaki yıkımına rağmen Musevi cemaatlerinin terk etmedikleri, Dağılma sırasında üzerindeki haklardan vazgeçilmeyen, başından beri emekleriyle yeniden hayat verdikleri; ama aynı zamanda, bölgeyi her yanından çevreleyen büyük Arap halkının bir parçası olan Filistinlilerin asırlardır oturdukları kurak bir toprak parçası üzerinde kuruluşundan bu yana, oldukça şiddetli ve acılı »²⁶. Son olarak, filozofun bir gün kuvvetle şu sözleri sarf etmeyi bildiğinin altı çizilmeli: « Holokost'tan yola çıkarak Tanrı'nın her koşulda bizimle olduğunu söylemek, cellatların bel kayışlarında kendini gösteren "Gott mitt uns" (Tanrı bizimle) kadar tiksindirici »²⁷.

Zikr ettiğimiz birkaç duruşun dışında, Levinas kamuoyu nezdinde maalesef bu mesele üzerine az müdahalede bulundu; sözleri hiçbir zaman somut bir biçimde Filistinlilerin acılarına değinmedi²⁸. 1980'lerin sonlarına doğru yayımlanan bir söyleşide, Levinas'a İsrail'in varoluş biçiminin, dünya görüşüne dair herhangi bir sorun yaratıp yaratmadığı sorulmuştu. Bu soru, birincil felsefe diye olumladığı etiğin savunucusu tarafından geniş ve açınlanmış bir cevap gerektiriyordu. Halbuki, mülakatçı istediğini elde etmekten oldukça uzaktı bir ko-

²³ . E. Lévinas, « Heidegger, Gagarine et nous », a.g.m., s. 302.

²⁴ . E. Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, s. 14.

²⁵ . E. Lévinas, « L'espace n'est pas une dimension », 1968, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, s. 339.

²⁶ . E. Lévinas, « Politique, après », *Les Temps Modernes*, n°398, Eylül 1979, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, s. 221.

²⁷ . E. Lévinas, *Les Nouveaux Cahiers*, kış 1983, alıntılanan: S. Malka, *Lire Lévinas*, Paris, Cerf, 1989, s. 47.

²⁸ . Bazı durumlarda, filozofun sözleri, 1982 yazında Lübnan savaşının tam ortasında, kendisini sorularıyla sıkıştıran bir televizyon muhabirine deklare ederken olduğu gibi sertleşebiliyordu: « İsrail kendini savunuyor, katıllıkla, ama kendini savunuyor ». Alıntılanan: S. Malka, *Lire Lévinas*, Paris, Cerf, 1989, s. 46.

numdaydı: « İsrail'de bulunmadığımdan, hakkında söz edemeyeceğim birçok şey var. İsrail hakkında konuşmayı kendime yasaklıyorum, orada yaşamayarak, bu asil maceraya ve büyük gündelik riske atılmadığım için »²⁹. İmdi, sorunun içi tek hamlede boşaltılarak, okuyucunun hevesi kursağında bırakılmıştı. Böyle bir düşünce devinden ne için böyle bir savsaklama geliyordu peki? Belki de, Levinas'ın kendine neden Babillilerden bu denli nefret edildiğini sorduğu *Mena'hoth* (Talmud okumaları) risalesi yorumlarındaki sessizlik için bir cevap taslağı bulabiliriz. Levinas, metnin sessiz kalışına karşın, Tosafistin bir açıklama getirdiğini not düşer³⁰. Babil sürgünü dönüşünde, büyük *aliyah* —sığınılacak İsrail toprağına dönüş, Sion'a geri çıkış— tecelli ettiğinde, birtakım sürülmüş rahipler yeni Judea'nın kurulduğu diyara geri gelmek istemiyorlardı. « *Aliyah*'a katılmayanlardan nefret ediliyordu » diyen Levinas, şöyle ekliyor: « Daha o dönemde bile! »³¹. Bu son tespit, kanımca, filozofun kendininkiler arasında biraz yabancı hissedişiyile belirlenen kişisel tecrübesini ifade ediyor; ve bu durum şüphesiz mesele hakkında umumi olarak araya girişini güçleştiriyordu.

Öte yandan, hatırlatalım ki, Levinas İsrail seyahatlerinde her zaman soğuk bir karşılama gördü. Filozof kendini o cihette asla çok rahat hissetmedi; özellikle de konu, sakini olmadığı bir devlet hakkındaki kişisel görüşlerini açıklamaya geldiğinde³². Fakat, halkına olan sadakati son nefesine kadar kendini gösterecekti. Levinas, İsrail devletinin « yeniden diriliş »inde —bu sık kullanılan bir terim— bireysel bir selâmet görüyordu. Siyasi bağımsızlık, Musevilere gururun yanı sıra, okuyup araştırarak kutsal metinlerini topluma bir yaşam dayanağı olarak mâletme şevkini vermişti³³. Sonraki bir açıklamasında şöyle demişti: « Vatanlı insanların bir yere sığınma kaygılarının ve İsrail devletinin bazen şaşırtarak, bazen emin olmadan gerçekleştirdiklerinin ötesinde, söz konusu olan, bir toprak üzerinde siyasi icadın somut koşullarını yaratmak değil miydi? Siyonizmin son aşamadaki gayesi ve muhtemelen de insanlık tarihinin büyük hadiselerinden biri burada yatar »³⁴.

Emmanuel Levinas'ı başkasının gözünden okumak

Jacques Derrida³⁵, bu düşünümlemeyi bilâhare yorumlarken, cüretkâr bir tavırla, İsrail'in bu « siyasi icad »ının gerçekten de tezahür edip etmediğini soracaktır. Bir konferansın sınırları dahilinde tam cevap veremeden, bu tür bir sorgulamanın yarattığı içdaralmasını susturmaya hakkımız olup olmadığını ve bu sessizliğin üzerimize düşen sorumluluklara ne ölçüde yaraştığını kestirmeye çalışacaktır³⁶. Derrida, İsrail'de(n) bu « siyasi icad »ı umut içinde bekleyenlerden olduğunu belirtecektir; özellikle güncel gelişmelerin ışığında her zamankinden daha fazla. Bu bağlamda, kolonici yerleşimin yeniden canlandırılmasına, Yüce Divan'ın işkenceye izin veren kararına, ve daha genel olarak, her şeye rağmen « barış süreci » denmeye devam eden şeyi askıya alan, geri döndüren ve kesen tüm inisiyatiflere değinecektir³⁷. *Yazı ve Ayrım*'ın yazarı biliyor ki « Antisemitizmden nadiren kaçınan İsrail

²⁹ . E. Lévinas (F. Poirié ile söyleşi) in F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, 1987, s. 135.

³⁰ . Tosafistler, Orta Çağ'da iki asra yayılan yaklaşık üç yüz hahamın oluşturduğu bir gruptur. Talmud'un otuz kitabı aşan ve *Tossefot*'lar diye anılan bir tefsirini gerçekleştirdiler.

³¹ . E. Lévinas, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, s. 50.

³² . A.-M. Lescourret, *Emmanuel Lévinas*, Paris, Flammarion, 1994, s. 331.

³³ . C. Chalier, *Lévinas L'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993, s. 128.

³⁴ . E. Lévinas, « Politique, après », *Les Temps Modernes*, n°398, Eylül 1979, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, s. 227-228.

³⁵ . F. Poché, *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction*, Lyon, Chronique Sociale, 2007.

³⁶ . J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée, 1997, s. 147.

³⁷ . A.g.e, s. 148.

aleyhtarı öğretiler karşısında temkini ikiye katlamak gerekiyor »³⁸.

Bununla beraber, devletin şiddette temellendiğinin bilincinde olsa da, Derrida, İsrail hükümetlerinin Filistinliler nezdindeki politikasını neredeyse her zaman hışımla yargılayacaktır: « Ben Museviyim, dedi bir gün (...), bu bölgenin sakinleri ve zamanın tüyler ürperticiliklerinin tarihi kurbanları (Musevi ve Filistinli) için derin bir şefkat ve dayanışma hissedebilirim. Yine de, her tür hükümet politikasını, İsrail'in kuruluşu öncesi ve sonrasında büyük güçlerinki de dahil olmak üzere, eleştirme hakkımı koruyorum. Bunu söylerken, herhangi bir Antisemitizme boyun eğmiş olmuyorum, daha önce de yazdığım gibi, bir mirasa diğerlerinden daha fazla sahip çıkarak, bazılarının, haklı veya haksız olarak, özünde Musevi olarak gördükleri, adalet arzusuna sadık kalma cüretini gösteriyorum »³⁹.

Levinas ise, Derrida'nın cüretine asla sahip olmadı. Tabii ki, başka insanın hümanizmasından ve adaleten öncelik verdiği başka insanın haklarından söz ediyordu. Bu benliğe göre merkezleştirilmiş hümanizma, öznenin kimliğinden veya serbest iradeden ileri gelen uzlaşımalsal bir karardan değil, beni zaten meydana getiren başkalıktan kaynaklanıyordu: Başkasından gelen duygulanım⁴⁰. Hümanizmanın yeterince insancıl olmadığı ölçüde, filozof, hümanizma karşıtlığının hakkı olduğunu düşünüyordu. Filozofa göre, tek insancıl olan, başka insanın hümanizmasıydı⁴¹. Yazarımız sık sık, « var olmaya hakkım var mı? » sorusunun, başkası için duyulan kaygıdaki insancıl unsuru ifade ettiğini belirtiyordu: « Varlıktaki yerim, orada-oluşumun (*Da-sein*) orada'sı, başkasına karşı çoktan bir gasp, şiddet eylemi değil midir? Bu kaygının özdeksiz veya soyut bir yanı yok: basın bize Üçüncü Dünya'dan bahsediyor, ve biz kendi yerimizde rahatız, günlük yiyeceğimiz güvencede. Ama masrafları kime ait olmak üzere? —diye kendimize sorabiliriz »⁴². Bu gönül yüceliği herkes için son derece adil ve muhatap alıcı. Ama filozofumuz neden kendi cemaatiyle dayanışmasını doğal olarak inkâr etmeden, çıkarsamasını Filistinlilerin « yer »lerini hatırlatacak kadar ileri götürmüyor? Kantçı formalizme göre daha fazla vücut bulmuş olsa da, felsefesi, kanımca, tarihsel somutluğu yeterince ciddiye almıyor. Zira başkası, Derrida'nın kesinlikle daha iyi gösterdiği gibi, aynı zamanda da Filistinlidir.

Büyük hümanist Edward Said ise, oldukça net bir biçimde, modern İsrail devletinin kuruluşunu seyreden adaletsizliği tahlil etti. Düşünümlemesi, bize Levinas'ın düşünümlemelerini başkasının bakışını somutça dikkate alarak okumamızda yardım ediyor. Kendini « Filistinlilerin en Musevisi » diye tanıtan Said, Arapların Batıda yaygınca terörist ve masum kurbanların katilleri olarak algılanışlarında yatan karşı-anlatıyı ortaya çıkarmak için bir « *write back* » gerçekleştirdi. Böylelikle Said, İsrailliler ve Filistinliler arasındaki kırılmanın iki tarafındaki adaletsizliklerin yeniden değerlendirilmesini savunuyordu. Filistin halkının kaderini anlamanın anahtarı, Said'e göre, Musevilerin, kökenlerinin topraklarını ele geçirirkenki yoğunluk ve tutkularındaydı. İlahi vaat, başından beri, Filistinlilerin varlığının, İsrail devletinin Avrupa'da ve Musevi cemaatindeki anlayışlarının dışında konumlandırılışı anlamına geliyordu. Filistin'in görünmezliği sadece Siyonist « propaganda »nın sonucu değildi. Filistinlilere karşı kültürel bir tutuma sahip oryantalist söylem⁴³ tarafından da destek

³⁸ . J. Derrida ve E. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Paris, Fayard/Galilée, 2001, s. 191.

³⁹ . A.g.e., s. 194.

⁴⁰ . P. Kayser, *Emmanuel Lévinas: la trace du féminin*, Paris, PUF, 2000, s. 203.

⁴¹ . E. Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, s. 213.

⁴² . E. Lévinas, *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, s. 180.

⁴³ . E.W. Said, *L'orientalisme. L'orient créé par l'Occident*, İngilizceden çeviren: Catherine Malamoud, Paris, Seuil, 2004.

lendi. Bu tutum, Said'e göre, Batılıların İslam, Araplar ve Doğu hakkındaki —Filistinlilerin de sonunda kabul ettikleri— önyargılarından ileri geliyordu. *The question of Palestine*'in⁴⁴ yazarı hangi ahlâk otoritesi adına Filistinlilerin ulusal varlık, toprak ve insani hak talepleri düzleminde bir kenara konduklarını soruyor. Filistin'in işgalini sömürgeci bir işgal olarak addetmekle birlikte, bu sömürgeciliğin İsrail'in kuruluşuyla son bulmadığını, tam tersine pekiştirildiğini savunuyor⁴⁵.

Said'e göre, bu kolonizasyonun özel hüviyeti, yani selâmet getiren işgal kavramı ve Tanrı'nın vaadinin yerine getirilişi, Püritenlerin 17. yüzyılda Amerika'ya gelişleriyle birlikte, eşsiz bir olguydu. Karşılaştırmalı edebiyat profesörüne göre « selâmet getiren işgal », Filistin'in tarihten silinişinin mihenk taşıydı. İsrail'in kuruluşu ve Siyonist mücadelenin yeri Orta Doğu'da değil, Filistin direnişlerinin görmezden geldiği Batı başkentlerindeydi. Siyonistler, klasik medeniyet getiren sömürgeci taktiklerini buralarda geliştirerek, Filistin'in tenha bırakıldığını veya « yerlilerinin » bölgede yaşamadığını öne sürdüler. Sözelimi, Said bu argümanlara muhalif tavır almanın, Shoah'dan sonra Antisemitizmle aynı cepheye geçme olarak algılandığını beyan eder. Elbette, tarihin bu korkunç travmasını takip eden süreç, Avrupa Antisemitizminin Arap ırkı figürüne aktarılışına tekabül eder. Karşılaştırmalı edebiyat profesörü, tüm bunların özellikle 19. yüzyılın sömürgecilik tarihiyle birlikte yankılandığının altını çizer. Bu aynen Fransızların Cezayir'de yaptıklarıdır, der. « Uysal yerlilerin ve liderlerinin tamamının kendi köylerinde cendereye alınabilecekleri bölgeleri tespit ediyorlardı. Batı Afrika'da, İngilizler “dolaylı düzenleme” dedikleri bu yöntemi uyguladılar. Yerlilerin arasından bazılarını seçerek disiplinsiz olanlarını böylece boyunduruk altına alabiliyorlardı —bu arada da kendileri, işgal gücü olarak, asıl iktidarı ellerinde bulunduruyorlardı »⁴⁶. B. Ashcroft ve P. Ahluwalia'nın Said üzerine yazılan kitaplarında gösterdikleri gibi, Said, üstükapalıca, İsrailileri Batı, Filistinlileri de Doğu olarak tasavvur ediyor. Onun için Filistin meselesi, uzun zaman önce başlayan çatışmaya, nasıl Avrupa uygarlığı güçlerinin « medeniyetsiz Araplar »a karşı mücadelesi olarak yaklaşıldığını sormaktan geçiyor.

The question of Palestine'in yazarı, dolayısıyla tarihe getirilen bu yaklaşımı tersine çevirme çabası çerçevesinde, Filistin'in işgalini, İsrail'in kuruluşuyla sona ermeyen, daha ziyade derinleşen sömürgeci bir işgal olarak temsil etmekte⁴⁷. Muhakkak, burada geliştirilen duruş, bu denli karmaşık bir konudaki her düşünümleme gibi, nötr değil. Said'in Ulusal Filistin Komitesi'ne üye olduğunu hatırlatalım. Yine de, buradaki tahlili konunun merkezini kaydırmıyor değil; bilhassa, Filistinli entelektüelin, tartışmasız, kolay tatmin olmayan bir hümanist ve seçkin ve saygın bir ses olduğu göz önünde bulundurulursa⁴⁸. Bu dolambaç, şimdi Levinasçı düşüncenin sınırlarını, özellikle de filozofun genelde sömürgecilğe ve 1950-1960'lardaki sömürgecilik karşıtı hareketlere ilgisizliğini göstererek, daha detaylı

⁴⁴ . E. Said, *The question of Palestine*, Londra-Henley, Routledge & Kegan Paul, 1979.

⁴⁵ . B. Ashcroft ve P. Ahluwalia, *Said*, Londra, Routledge, 2001, s. 119.

⁴⁶ . E. Said, *Culture et résistance*. David Barsamian'la söyleşiler, İngilizceden çeviren: Christian Calliyannis, Paris, Fayard, 2004, s. 56.

⁴⁷ . B. Ashcroft ve P. Ahluwalia, *Said*, Londra, Routledge, 2001, s. 119.

⁴⁸ . Said, « Filistin Kurtuluş Örgütü'nü (FKÖ) taleplerini yeniden gözden geçirmeye çağırarak, eski Britanya mandası topraklarının tamamından vazgeçerek, kurulacak bağımsız Filistin devletinin yanında İsrail'in 1967 sınırları içinde tanınmasını savunuyordu. Bildiğimiz gibi, bu sonunda FKÖ'nün 1993 Oslo anlaşmaları kapsamındaki pozisyonu oldu. Ama, Yaser Arafat İsraililerle iki yıl sonra FKÖ'nün gözden geçirilen duruşunun uygulanabilmesi gerekeşiyle Oslo 2'yi imzaladığında, Said bu anlaşmanın eşitlikçi bir çözümünden hayli uzak olduğu görüşüne varmıştı. “Filistin'in Versay'ı” diye tabir ettiği bu anlaşmaları dolayısıyla kinadı. Bunun dışında, kendisini Arap dünyasının hatırı sayılır bir kesimiyle zıtlatacak tavırlar almaktan da çekinmedi. Örneğin, Shoah'nın inkârını ve Irak'taki Baas rejimini ve çeşitli Arap yönetimlerindeki yolsuzluğu ifşa etti ve kinadı; ki bu dönemde Irak hâlâ Washington tarafından destekleniyordu » . I. Wallerstein, *L'universalisme européen. De la colonisation au droit d'ingérence*, İngilizceden çeviren: Patrick Hutchinson, Demopolis, 2006, s. 69.

olarak ele almamızı sağlayacak.

LEVİNASÇI ETNİK MERKEZCİLİK

« Ummak ve yaşamak isteyen bu sayısız kalabalıkların doyumsuz bakışları altında – biz başkaları, Musevi ve Hıristiyanlar, tarihin kenarına itiliyoruz ... »⁴⁹.

Levinas'ın tüm felsefesi en kırılgan, Yabancı ve mazlum için derin bir dikkat arz ederken, Üçüncü Dünya ülkelerinin sömürgecilikten arınışı yazarımızı neredeyse hiç ilgilendirmiyor⁵⁰. Fakat, bana göre, başkaların düşünürünün birçok yazısında sorunsal ve endişe verici bir etnik merkezcilik kendini gösteriyor.

Başka insanın hümanizması'nda (*Humanisme de l'autre homme*) yazarımız, insanlardaki soyut insanı algılayarak kişinin mutlak değerini ilân eden ve bu değere duyduğu saygıyla bu kişilerin bulundukları ve kendilerini ifade ettikleri kültürleri çevreleyen Batı düşüncesinin eli açıklığına değiniyor. Bu halde, « kendilerini anlayamamış (?) tikel kültürleri anlamayı başaran bu kınanan medeniyet »ten söz açıyor⁵¹. Bu son çıkarsama, 20. yüzyılın en cömert filozoflarından birinin kalemi altında en azından tuhaf kaçıyor. Kasereka Kavwahirehi'ye göre ise, bu saptama başkaların Batılı düşünürlerinin sınırlarını ele vererek, bize, sömürgeci ve post-empyralist perspektiften düşünenlerin, bu Batılı düşünürleri ne kadar az aklı başındalıkla kullandıklarını gösteriyor. Kongo asıllı filozof, belli bir sertlikle devam ediyor, « eğer bu düşünürler başkalık veya kültürlerin çoğulluğu üzerinde düşünümlüyorlarsa, bu genellikle Batılı aklın evrenselliği ve birincilliği (« mükemmeliyeti ») içerisinde kalarak oluyor. (...) Sanki Batı, Eski Yunanlar ve İncil dışında, Batı'nın kendini sorgulayarak gerçek anlamda merkezden uzaklaşmasını sağlayacak ilginç hiçbir şey yokmuş gibi davranılıyor »⁵². Yine de kabul etmeliyiz ki, yazarımız, bu son nokta üzerinde Batı hümanizmasını sorgulayan son kişi değil. Esasında, Batı hümanizmasının ne zaferleri hakkında şüpheye düşebildiğini, ne yenilgilerini anlayabildiğini, ne de mağlup ve mazlumlara geçerli bir anlam atfedebilecekleri bir tarih düşünemediğinin altını çizmiyor mu?⁵³ Levinas, buna karşın, tarihin randevusunu ve kendi geleneğinin öteki kıyısında yer alanları kavrayabilme fırsatını kaçırıyor.

Cezayir meselesi ve Sartre'in angajmanı

Bütünlük ve Sonsuzluk'un yazarının, sömürgecilikten arınma sürecinde halkların bağımsızlığı üzerindeki sessizliğini daha iyi kavramak için Cezayir meselesini Fransa'da tezahür ettiği şekliyle kısaca yeniden ele alalım. Bu veçhede, filozof Jean-Paul Sartre'in, sömürgeleştirilen halkların acılarını nasıl farklı bir biçimde karşıladığını ve dayanışmasını gösterdiğine baka-

⁴⁹ . E. Lévinas, « La pensée juive aujourd'hui », 1961, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, s. 216.

⁵⁰ . Filozof, tabii ki zaman zaman Üçüncü Dünya'nın durumuna gönderme yapıyor, ama her seferinde aceleyle getirip ortaya yeterli bir siyasi düşünümleme çıkarmadan.

⁵¹ . E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, s. 60.

⁵² . Kavwahirehi, *V.Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique, Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, New York-Amsterdam, Rodopi, 2006, s. 239.

⁵³ . E. Lévinas, « Antihumanisme et éducation », 1973, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, (1963), 1976, s. 361.

Tarihsel dayanak noktaları

Afrika'nın başka bölgelerinde olduğu gibi, Fransa Cezayir'i sömürgeleştirdi. Oysa, bu ülke egemen devlet ölçütlerine uyuyordu; ki bu egemenlik çoğu Avrupa devleti ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından tanınmıştı. Fransa ve Cezayir arasındaki ilişkiler iyiiken, ne oldu peki? 1789'da kurulan gazete —Fransız hükûmetinin uzun yıllar boyunca resmi yayın organı— *Le Moniteur Universel*'de Haziran 1793 tarihli bir makale şöyle beyan ediyordu: « Avrupa, hür Fransa'ya karşı ittifak oluşturdursun, çok daha sadık ve sözünün eri Afrikalı bir güç (Cezayir), cumhuriyeti tanıyarak dostluk yemini ediyor »⁵⁵. Fakat, bir gün, Hüseyin dey⁵⁶ [ya da bey], Fransa'nın geciktirdiği borç ödemelerine dair memnuniyetsizliğini dile getirdi. Bacri-Busnach ailesi, Cezayir deyinin garantisıyla, Fransa'ya önemli miktarda buğday teslim etmişti. Oysa, Napolyon, XVIII. Louis ve X. Charles deye bu borcu ödemeyi asla istemediler. Bu konuda, 1827 yılının bir günü, Hüseyin'in Fransız konsolosuyla (Pierre Deval) görüşerek durumu bildirdiği anlatılır; fakat öfkelenildiği bir anda sineksavarıyla konsolosa bir darbe indiriverir. Eline herhangi bir özür ulaşmayan X. Charles hükûmeti ise, çoğunlukla olumlandığına göre, buna üç yıl sürecek Cezayir ambargosuyla karşılık verir. Aslında, bu sorun sadece bir bahaneydi. Çünkü, 1828'den 1829'a başbakanlık yapan prens de Polignac'ın (1780-1847) hükûmeti, Napolyon dönemini yeniden canlandıracak askeri bir sefer arzuluyordu. 1812'de had safhasına varan yayılma dönemi neredeyse tüm Avrupa'yı kapsıyordu. Bunun dışında, 1814'de Napolyon yenilgiye uğradığında Fransa 1789 sınırlarına geri dönmüştü. Bundan ötürü, Fransa'nın bu yayılma dönemini tekrar canlandırmak, Polignac için ülkenin batı Akdeniz'deki etkisini sağlamlaştırmak demekti, özellikle pazarların açılımı sayesinde. Bu olayların sanayinin doğuş yıllarında meydana geldiğini unutmayalım. Polignac büyük bir dış zafer hedeflerken, aynı anda iç muhalefetin önüne geçmek istiyordu. Nitekim X. Charles'ın düşlediği mutlak monarşiyi yeniden kurmanın peşindeydi. 16 Mayıs 1830'da, beş yüz gemilik bir donanma, genel bir coşku havasında, Toulon şehrinden ayrıldı. Bundan sonra her şey çok hızlı gelişti. Aynı sene, Temmuz ayının başında, Fransa'nın sömürgeci fethi yürürlüğe girdi⁵⁷. Cezayir krallığı naipliğinin 1830'da düşüşünden 1871'e kadar, Fransız sömürge ordusu, geleneksel siyasi ve ekonomik çerçeveleri silme politikasını izledi. Cezayir'in bu dönemdeki tarihi, kabile ve taşra toplumlarının ayaklanma tarihidir; isyanın amacı toprakları korumak ve kolektif arazilerin sömürgeleşmeyle birlikte kamulaştırılmasına karşı koymaktı. 1830-1871 arasında, Cezayir böylece askerlerin elinde kaldı. Bu dönemden itibaren, neredeyse tamamen ülkeye yerleşen kolonların tekeline girdi. 1871, bu geçişi temsil eden senedir. İktidarı artık kolonlar ele geçirmişti. Cezayir de bunun sonucunda Fransa tarafından sindirildi. Tarihçi Benjamin Stora, sömürgeleştirilenlerin vatandaş değil, sırtlarına her türlü angarya yüklenebilen ve kolonların istekleri doğrultusunda mahkûm edilebilen « kullar » olduklarını belirtiyor. 1926'da Cezayir'de yapılan nüfus sayımına göre, 6 064 865 sakinden 5 192 426'sı yerliken, 872 439

⁵⁴ . Bu konuya detaylı bir yaklaşım için, bkz. N. Lamouchi, *Jean-Paul Sartre et le Tiers Monde. Rhétorique d'un discours anticolonialiste*, Paris, L'Harmattan, 1996.

⁵⁵ Alıntıyı yapan: B. Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte, 1991, s. 15.

⁵⁶ . Osmanlı İmparatorluğu'nda Cezayir krallığı naiplerine ve Yeniçeri ocağı kumandanlarına verilen ünvan. Eyaleti 16. yüzyılın sonundan 1830'daki Fransız işgaline dek fiilen « dey'ler yönetirken, başkentten atanan beylerbeyi temsili bir göreve sahipti (ç.n.).

⁵⁷ . B. Stora, a.g.e., s. 17.

Avrupalı bulunuyor (bunların 657 000 Fransız ve yurttaşlığa yeni alınanlar, 176 000'i ise yabancı). 1954'te bu sayı 984 000'e çıkıyor. Aynı yılın sayımına göre, bireylerin %79'u Cezayir doğumlu. Ayrıca, kökenlerine bakmaksızın, kendilerini Fransız Cezayir'inden kabul ederken, « Fransa Fransızları » farklı memleketliler olarak algılanıyor.

İki dünya savaşı arasında, Cezayirlilerin milli istemleri, çeşitli ve çoğu zaman birbirine karşıt örgütler aracılığıyla kendini açığa vurmaya başladı. Genel çizgileriyle dört örgüt sıralayabiliriz. 1926'da sonradan güçlenecek milliyetçi bir hareket örgütlendi. Savaşın hemen ardından, ayaklanmalar çıkmıştı. Bu ayaklanmalar acımasızca bastırıldı. İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Temel Milliyetçi Parti (Principal Parti Nationaliste-PPA) yasaklandı. Böylece Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi'ne (Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques-MTLD) dönüştü. 1954'te, bu örgüt ciddi bir siyasi krize girdi. Bir taraftan, ufuk yoksunuydu, öte yandan, aynı dönemde Tunus'un bağımsızlığının doğuşuna tanık olunuyordu. Bu süreçte parti, terörizme başvurunun savunucuları « Messalistler »⁵⁸ (gelecekteki Cezayir Ulusal Hareketi) ve Tunus yolunun taraftarları « merkezîyetçiler » arasında bölündü.

Bunun yanı sıra, başkent Cezayir'de küçük bir grup, Devrimci Birlik ve Eylem Komitesi, bir isyan tetikledi. Bu grup Ulusal Bağımsızlık Cephesi (Front de Libération Nationale-FLN) olarak adlandırılacak hareketin çekirdeğini oluşturuyordu. Çok vakit geçmeden merkezîyetçiler de bu oluşuma katıldılar. 1 Kasım 1954'te, ilk eylem gerçekleştirildi. Eyalet topraklarının farklı noktalarındaki bombalı ve silahlı saldırılar sonucu, on kişi öldü. Bu andan sonra, artık söz konusu olan kontrolden çıkmış başkaldırıları değildi, Fransa'ya karşı verilen savaşın ilk günüydü. Önce « mesele », sonra « sorun », ardından da « Cezayir olayları »ndan bahsedildi. Oysa, ortada gerçekten de sekiz yıl sürecek bir savaş vardı.

1950'lerin sonunda, Fransa kendini bir sömürge savaşının batağında bulmuştu. Jean-Paul Sartre'in etkin bir biçimde katkıda bulunduğu *Les Temps Modernes* dergisi, « pasifleştirme »yi kınayarak savaşa karşı duruyordu. Dergiye teşkil eden entelektüeller daha ziyade müzakere çağrısında bulunuyorlardı. Cezayir'den tanıklıklar ve vaziyetin analizlerini tebliğ ederken, çok geçmeden yaratılan duyarlılığın bazı çevreleri aşmayarak hep aynılarıyla sınırlı kaldığının farkına vardılar. Bu safhada, Ben Saddok diye birinin davası gündeme geldi. Eski Cezayir meclisi asbaşkanı Ali Chehkal'i vurmakla suçlanıyordu. Sartre kendini tanık olarak anılırken budur. Dava sırasında bir başka şahit, Cezayir'de olan biteni anlatıyordu: adam asma, darp, işkence. Sartre'in partneri Simone de Beauvoir, *La force des choses* (Koşulların Gücü) başlıklı kitabında üstüne basarak şunları bildiriyordu: « bu anlatı bir ölüm sessizliğine düşmüştü: bunu herkes bilmekteydi. Bir kez daha, bu apaçıklık kalbimi donduruyordu: herkes biliyordu ve umursamıyordu veya onaylıyordu. (...) [Sartre], gençlerin büyüklerinin sabrını kabullenemeyeceklerini, çünkü Fransa'yı sadece kanlı yüzüyle tanıdıklarını açıkladı »⁵⁹. De Beauvoir ateşlilikle olumluyor ki « her akşam, Montparnasse tiyatrosunda, duyarlı izleyiciler, küçük Anne Frank'ın geçmişteki acıları için ağlıyorlardı; ama, Fransız toprağı denen bir yerde can çekişmek, ölmek, delirmek üzere olan çocuklar hakkında hiçbir şey bilmek istemiyorlardı. Onları merhamete davet ettiğiniz takdirde, sizi ulusun cesaretini kır-

⁵⁸ . Cezayir bağımsızlık hareketinin ruhani lideri Messali Hacc'in taraftarları (ç.n.).

⁵⁹ . S de Beauvoir, *La force des choses*, II, Paris, Gallimard, 1963, s. 141.

makla itham ederlerdi. Bu ikiyezlülüğe, kayıtsızlığa, ülkeye, kendi derime artık tahammül edemiyordum. Sokaklardaki rıza gösteren veya şaşkın insanlar, Arapların cellatlarıydı: hepsi suçluydu. Ben de “Fransızım”. Bu kelimeler gırtlığımın derisini bir cürmün itirafı gibi yüzüyordu. Milyonlarca erkek ve kadın, yaşlı ve çocuk için, ben işkencecilerin, kundakçıların, gaspçıların, boğazkesenlerin, aç bırakanların kardeşiydim; uyuyabiliyor, yazabiliyor, bir yürüyüş ya da kitabın tadını çıkarabiliyor olduğumdan nefretlerini hak ediyordum: sadece bunları yapamadığımda utanç duymuyordum, okuduğumuzu okumak yerine kör olmayı tercih edeceğimiz, bize anlatılanlara sağır kalacağımız, bildiklerimizi bilmeye ölümü yeğ tutacağımız anlarda»⁶⁰.

Sartre’a gelince, Cezayir savaşında boyun eğmeme hakkını beyan eden bir manifesto imzaladı (121’lerin Manifestosu): « Cezayir halkına karşı silah altına girme reddine saygı duyuyoruz ve meşru görüyoruz » ve « kat’i surette sömürge sistemini tahrip eden Cezayir halkının davasını tüm özgür insanların davası ilan ediyoruz ». Bunun üzerine *Paris-Presse* gazetesinin manşeti şöyleydi: « Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir ve yüz başka kişi, beşer yıl hapis cezasıyla yüzleşiyor »⁶¹. Aynı dönemde O.A.S.⁶², filozofun dairesini havaya uçurdu ve aşırı sağın gösterilerinde « Jean-Paul Sartre’i kurşunlayın! » diye haykırılıyordu⁶³.

Fransa’ya, Cezayir savaşının ardından belli bir sessizlik hakim oldu. Buna rağmen Sartre, 1960 senesinde *Altona Mahpusları*’nı yazdı. Bu piyeste filozof, Fransa’yı işgal eden Nazi Almanyası ile kendini « insan haklarının vatanı » olarak gösterirken Cezayir’i işgal eden ülke arasında bir yakınlaştırma gerçekleştirdi. Bu yıllarda, Fransızların Cezayirli milliyetçilere karşı verdikleri savaş radikaldi: « sivil halka karşı gasp ve idamlar, toplama kampı, yargısız infazlar, işkence: Fransızlar, Cezayir’iler nezdinde, Almanların işgal sırasında Fransız direnişçilere karşı bulundukları durumdalar. (...) İşte, Sartre’ın açıkça Cezayir savaşının sorumlusu Fransız burjuvazisine hitap ederken göstermek istediği buydu »⁶⁴. Varoluşçu filozof, sonradan şunu belirtecekti: « *Mahpuslar*’da savunduğum, baskı toplumuna dönüşen tarihsel bir toplumda hiç kimsenin işkence yapma tehlikesinden muaf olmadığıdır... İnaniyorum ki bunu *Mahpuslar*’ın izleyicileri anladılar: aralarından hiçbiri sahnelediğim Almanyayı birebir algılamadı⁶⁵, hiçbiri 1959’da gerçekten de eski bir Alman askerinin başına gelenleri anlatmak istediğime inanmadı. Bu Almanyanın altında herkes Cezayir’i okudu, herkes, eleştirmenler dahi »⁶⁶. Dolayısıyla bu piyes, sembolik ve imgesel olarak, muhtemelen katıldığı ve hakkında sustuğu bazı olaylara tanık olduğu Cezayir’den dönen bir genci ele alıyor: « Kurşuna dizilenleri gömmeyi önce reddedip, ardından kabul eden, bir çevrenin ve propagandanın baskısı altında işkence oturumlarını önce izleyip, sonra kendi de katılmaya başlayan bir askere adanmış bir piyes tamamen faydasız, diyor Sartre. Fakat, insanları bu olanların sonrasında göstermek gerekiyor. Cellat oldular, olmayı kabul ettiler: bununla nasıl uzlaşacaklar ya da uzlaşamayacaklar? Benim için ideal konu, sadece geri döneni ve kendini olduğu gibi inşa edeni işlemek değil, onu ve sessizliğini çevreleyen ailesini de ele almaktır»⁶⁷.

Cezayir meselesi ve Levinas’ın sessizliği

⁶⁰ . S. de Beauvoir, a.g.e., s. 145.

⁶¹ . M.A. Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Gallimard, 1966, s. 137

⁶² . Organisation Armée Secrète (Gizli Ordu Örgütü), Fransız Cezayir’inin aktif ve şiddete başvuran taraftarlarını bir araya getiriyordu.

⁶³ . M.A. Burnier, a.g.e., s. 144.

⁶⁴ . M. Contat, *Explication des Séquestrés d’Altona de Jean-Paul Sartre*, Archives des lettres modernes, 1968, s. 12.

⁶⁵ . Kendi adıma kesinlikle kimse böyle algılamadı diyemeyeceğim. Mesela, filozof Gabriel Marcel, Almanyaya takılarak aslında neyin söz konusu olduğunu anlamıştı.

⁶⁶ . J.-P. Sartre, *Un théâtre de situations*, (Derleyenler: Michel Contat ve Michel Rybalka), Gallimard, 1973, s. 302.

⁶⁷ . Sartre, *Un théâtre de situations*, a.g.e., s. 306-307.

Sartre Cezayir'in bağımsızlığından yana olduğunu açıkça gösterirken, ve Levinas'ın yakın arkadaşı Maurice Blanchot, Cezayir savaşında boyun eğmeme hakkını savunan meşhur 121'lerin *Manifestosu*'nun temel figürlerinden biri olarak öne çıkarken, filozofumuz tartışmanın tamamen uzağında görünüyor; hatta garip bir şekilde de sessiz. Yapıtında, sömürgeleştirilen halkların bağımsızlık dinamiğiyle dayanışma gösteren hiçbir şey bulamıyoruz. Oysa, Levinas yıllar boyunca tarih henüz yazılmanın eşiğindeyken, muazzam bir tahlil kabiliyeti sergilemişti. « Hitlerizmin felsefesi üzerine birkaç düşünümleme » (1934) başlıklı bir makalede, « vücut » üzerine yürütülen bir sorgulamayla çağdaş politikayı ele alabilmişti. Böylelikle, Hitler'in « zavallı jargonu »nu kıskırtan ilkel güçleri ifşa ediyordu. Nazilerin, herhangi bir kaçış yoluna meydan vermeden « bedene sınıksız bağlılığı » nasıl yüceltiklerini gösteriyordu. « İnsanın özünün artık özgürlükte değil, bir tür bağlılıkta yatığını savunan; bizzat-kendisi olmak, Ben'e her zaman yabancı kalan olumsuzlukları aşmak değildir; tam tersine başlangıçtan gelen kaçınılmaz bedene bağlılığımızın ayırtına varmaktır; hepsinden önemlisi bu bağlılığı kabul etmektir »⁶⁸. diyen bu « felsefe »yi parça parça sökmekteydi. Nitekim, böyle bir ideoloji için « sahil toplumsal bağ », « kan topluluğu »nunki haline geliyordu.

Birkaç yıl sonra, totaliter makina darbesini indirmişken, Levinas, korkunç koloni mezalimi gibi başka tarihsel durumlarla bağlantıları kurmadı⁶⁹. Lâkin, bu çağda kendini gösteren bir öfke vardı. Bu öfke kendini Frantz Fanon, Edouard Glissant ve Aimé Césaire gibi entelektüellerin kalemlerinden ateşlilik ve berraklıkla ifade ediyordu. Aimé Césaire, 1955'te keskin ve dolambaçsız bir metin yayımladı: « Sömürgecilik üzerine konuşma »⁷⁰. Martinikli yazar, Hitlerizmin sömürgeci mantığın doğal sonunu temsil ettiği tezini geliştiriyordu. Césaire'e göre, Nazizmin kurbanı olmadan evvel, Avrupa, sömürgecilik tarihi boyunca ırk ve nüfusları ayıran, sınıflandıran ve bölen ölümcül mantığın suç ortağıydı. Özellikle haysiyet taşıyan bazı sözleri, Levinas'ın düşüncesiyle yankılaşımına girebilirdi. Fakat bu gerçekleşmedi.

Filozofumuz bu hazin dönemde özgürlük talebindeki sömürgeleştirilmiş halkların feryadını neden duymuyordu? Hangi nedenden ötürü düşünümlemesini bölmeleyerek tarihin çeşitli travmaları arasındaki geçişlere yer vermiyordu? Belki de, çoktan Antisemitizmle tanışmış genç bir Musevi ve Litvanya'dan gelen bir yabancıyken Dreyfus Olayı'nın ülkesinde bulduğu karşılamayı saygıyla anımsıyordu. Şüphesiz, kendisini ağırlayan toprakları, kendisine kucak açan ülkeyi, üçüncü doğum yerini⁷¹ eleştirmek ahlâki açıdan imkânsız geliyordu. Belki de, 1968'de bir makalesinde değineceği Cezayir'deki kardeşlerini düşünüyordu: « Crémieux kararnamesinin Cezayir Musevileri için ne ifade ettiğini ve Fransa'nın tüm Kuzey Afrika kökenliler için insanlığın tamamlanmış halini nasıl temsil ettiğini hatırlatmaya gerek var mı? »⁷². Hatırlatalım ki, Adalet bakanı Adolphe Crémieux (1796-1880), o dönemde büyük kuvvete sahip ve çocukluğunda olduğu gibi yetişkinliğinde de çok çektiği Musevi karşıtı « mitosları » kırmayı hararetle istiyordu. 24 Ekim/7 Kasım 1880 tarihli, Crémieux'nün ismini taşıyan kararname, 35 bin Cezayir Musevisini re'sen Fransız vatandaşlığına geçirdi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dahi, Cezayir Musevilerinin çoğunluğu,

⁶⁸ . E. Lévinas, *Quelques réflexions sur l'hitlérisme* (1934), ardından Miguel Abensour'un bir denemesi geliyor, Paris, Payot/Rivages, 1997, s. 19.

⁶⁹ . Bkz. M. Ferro, *Le livre noir du colonialisme. XVIe-XXIe : de l'extermination à la repentance*, Paris, Hachette, 2003.

⁷⁰ . A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, 1955, Paris, Présence africaine, 2005.

⁷¹ . İlk doğumu Litvanya'da (1906), ikincisi ailesinin göç ettiği Ukrayna'daki Krakow'da, ve üçüncüsü, 17 yaşında, Strazburg'da felsefe okumak için Fransa'ya gittiğinde gerçekleşti.

⁷² . E. Lévinas, « L'espace n'est pas une dimension », 1968, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, s. 334.

cumhuriyetçi ilkeleri ve vatandaşlık yoluyla, hak ve ödevlerde eşitlik ve bilgiye özgür erişim sağlayan bir Fransa'ya inanıyordu. Dolayısıyla, Fransa muhtemel zulüm mezalime karşı tek kurumsal siperi sunuyordu: Fransa Cumhuriyeti kurumlarına cemaatin duyduğu güven de bundan kaynaklanmaktaydı⁷³. Bu tarihsel açıklama şüphesiz Levinas'ın sessizliğini aydınlatıyor; ki kendisi Derrida'nın aksine, asla Cezayir Musevi cemaatinin bir mensubu olmadı.

Esasında, her zaman zorunlu olarak bir bağlam, bir tarih, ve birtakım bağlar ve hislerle boğuşan bir düşüncenin karmaşıklığını ölçebiliyoruz. Analizi pürüzsüzleştirmek adına, tarihçi Benjamin Stora'dan yola çıkarak, Cezayir Musevilerinin yaşadıkları üç ayrı sürgünden bahsetmek mümkün görünüyor⁷⁴. Kendilerine doğrudan Fransız tabiyetine geçmeyi sağlayan 1870 kararnamesiyle, Cezayir Musevileri birinci sürgünlerini yaşayacaklardı, bu kendilerini diğer « yerliler »den (yani Müslümanlardan) ayıran sürgünü. Bu kopuş öncelikle Arap diline hakimiyetin tedricen kaybedilmesiyle kendini gösterdi. Aynı zamanda, Fransız dilini ve Fransa tarihini öğrenerek, kendilerini cumhuriyetçi asimilasyon yolunda buldular. Tabii ki, Cezayir Musevilerinin ikinci sürgünü, 1940'ta Crémieux kararnamesinin yürürlükten kaldırılmasıyla meydana geldi. Bu defa, Fransız topluluğundan çıkarılarak, dışlanmayı çok acılı yaşadılar. Son olarak, üçüncü bir sürgün, 1962 yazında « Cezayir savaşı »nın son buluşuyla başladı. Bu dönem, Musevilerin Cezayir'den topluca ayrılışlarına sahne oldu. Çoğu, Fransız vatandaşlığını bir özgürleşme olarak yaşamıştı. Bu yüzden, Cezayir'in Fransa'dan bağımsızlaşması iyi bir haber olarak algılanmadı. 1870'ten 1962'ye, Cezayir Musevileri üç kez yer değiştirmiş oldular: önce İslam diyarındaki Musevi geleneğinin, ardından 1940-1943 arasında Fransız topluluğunun, ve son olarak, 1962'de Cezayir topraklarının dışına çıkarak. Mutlaka, Cezayir halkının bağımsızlık mücadelesi Cezayir Musevileri tarafından tek bir biçimde algılanmadı. Frantz Fanon, Musevinin sömürgeciliğin yanında yer aldığı ve Cezayir halkı tarafından zorbalara tarafına yollandığının doğru olmadığını söylemişti⁷⁵. Gerçekliğin kuşkusuz karmaşık ve çokanlamlı (*polyémique*) olduğu ortaya çıkıyor⁷⁶. Yine de, Musevilerin çoğunluğu Cezayir'i 1962'de terk etti, özellikle Fransa için. İçinde bulundukları durumun ikircil (*ambiguë*) olduğunu biliyoruz: Fransa'ya bağlılık ve Cezayir toprağına bağlılık. Öyleyse, 1960'tan itibaren, kişilerin güvenliği meselesi ortaya atılmıştı. O.A.S.⁷⁷, Fransız Cezayiri'ni savunmayanları idam ediyordu. Öte yandan, bir hadise Musevilerin Cezayir'i terk edişlerini hızlandırdı: Musevi ve Müslümanların saygı duydukları müzisyen Cheikh Raymond Leyris'e 22 Haziran 1961'de gerçekleştirilen suikast.

⁷³ . A. Cherki, *Frantz Fanon, Portrait*, Paris, Seuil, 2000, s. 78. Bu aşamada, Cezayir'de mücadele veren Ulusal Bağımsızlık Cephesi'nin (Front de Libération nationale/FLN) Fransa federasyonu, Cezayir Musevilerinin her zaman Cezayirli olduklarını ve hür Cezayir'deki yerlerinin doğal olduğunu hatırlatıyordu. A. Cherki, a.g.e., s. 81.

⁷⁴ . B. Stora, *Les trois exils Juifs d'Algérie*, Paris, Hachette, 2006, s. 13-14.

⁷⁵ . F. Fanon, *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)*, 1966, Paris, Maspero, 1978, s. 147.

⁷⁶ . Bu konuda, 121'lerin Manifestosu'nun imzacılarından tarihçi Pierre Vidal-Naquet sonraları şöyle diyecekti: « Bu zor yıllar boyunca, kolayca kaçarak, saçma sözler sarf ettiğim veya yazdığım oldu. Örneğin, 20 Eylül'de, Ulusal Bağımsızlık Cephesi'ne (Front de Libération nationale/FLN) destek veren Jeanson [sömürgecilik karşıtı filozof] şebekesinin davasında tanıklık ederken, Cezayir'de işlenen cinayetleri, ebeveynimi yitirdiğim Hitler'in gaz odalarıyla karşılaştırdım. Mart-Nisan 1957'de, onlarca Cezayirli mahzenlerde havasızlıktan boğulmuştu. Bu tartışmaya meydan vermeyen bir suçtu, ama ölümün endüstriyel uygulamasının bir örneği de değildi. Çok daha vahim olan siyasi analizimdeki hata, başka birçok insan gibi "Cezayir devrimi" diye tabir ettiğim şeye dairdi. Sömürgeleştirilenlerin davasının haklı bir dava olduğu ve kendi tarihlerini belirleme haklarının savunulması gerektiği konusunda yanılmışıyordum. Fakat, bu devrimden örnek bir toplumun çıkacağına inanmakta tamamen haksıydım. FLN'in projeleri hakkında başka hiçbir şey bilmiyorduk, bizden saklandığından değil, ortada herhangi bir proje bulunmadığından ». P. Vidal-Naquet, *Mémoires. Tome 2. Le trouble et la lumière 1955-1998*, Paris, Seuil/ La Découverte, 1998, s. 107.

⁷⁷ . Organisation Armée Secrète (Gizli Ordu Örgütü), Cezayir'deki Avrupalı aşırı sağcılar tarafından silahlendirilen bir grup-tu.

Ölümü, Musevi cemaati tarafından Cezayir'de kalmanın imkânsızlığının bir işareti olarak algılandı.

Levinas bu tarihi bilmiyor değildi. Ne olursa olsun, onu Cezayir'den başka bir yerden yola çıkararak okuyordu. Tıpkı Albert Camus örneğinde olduğu gibi, ancak kendisini olayların derin anlamını kestirmekten alıkoyan bir gerilim hissedebiliirdi, fakat farklı bir biçimde. Hemen 1957'de, *Cezayir trajedis'i*'nde (*La tragédie algérienne*), Raymond Aron, kendi payına, belli bir cesaretle, bağımsızlığın kaçınılmazlığını olumlamıştı. Ertesi yıl, *Cezayir ve Cumhuriyet*'te (*L'Algérie et la république*), Albert Camus hakkında, adalet istemine ve cömertliğine rağmen, iyi niyetli sömürgeci tavrının üzerine çıkmayı başaramadığını beyan edecekti⁷⁸.

Levinas'ın Cezayir meselesindeki sükûtu, bazen tuhaf söylemlere yol açabiliyor. 1961'de, Frantz Fanon'un ünlü eseri *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin (*Les damnés de la terre*) -Sartre'in ateşli önsözü eşliğinde- yayımlandığı sene, Levinas « Günümüzde Musevi Düşüncesi » başlıklı bir metin kaleme aldı. Bu makalenin özellikle tartışmalı bazı boyutları bilhassa ele alınmayı gerektiriyor. Bunun dışında, Amerikalı filozof Judith Butler, bu mevzuda Levinas'ın « besbelli ırkçılığından » (*racisme patent*) bahsediyor⁷⁹. Bu ifade, bir açıklama gerektirecek kadar acımasız.

Hızlıca sorunun düğümünü tespit edelim. Levinas öncelikle Musevilik ve Hristiyanlığın, ahlâki ilişkiselliğin (*relationalité morale*) kültürel ve dinsel önkoşulları olduğunu belirtiyor. Bu bağlamda, sayısız ve az gelişmiş Asyalı halk kitlesinin yükselişinin, yeniden bulunan bu sahihlik için bir tehdit oluşturup oluşturmadığını soruyor kendine: « İşte dünya sahnesine çıkan halk ve medeniyetler, Kutsal Tarihimize gönderme yapmıyorlar: onlar için İbrahim, İshak ve Yakup hiçbir şey ifade etmiyor. Mısır'dan çıkışın (Exodus) başında olduğu gibi, Yusuf'u tanımayan yeni bir kral doğuyor »⁸⁰. *Zor Özgürlük*'ün yazarı, ayrıca beyan ediyor ki yaşamak ve ummak isteyen bu sayısız kalabalıkların susamış bakışları altında, « biz başkaları, Musevi ve Hristiyanlar, tarihin kenarına itiliyoruz, ve yakında hiç kimse bir Katoliği bir Protestandan, ve bir Museviyi bir Hristiyandan ayırt etme zahmetine katlanmayacak; birkaç karanlık kitabın yorumlanmasında anlaşılmadıklarından birbirlerini yiyen mezhepler, artık başka tasarıların etrafında yapılanan bir evrende siyaseten topluluk bağlarını yitiren dini topluluklar »⁸¹.

Bu makalenin üretimine hükmeden tarihsel bağlamı, bazı sözlerin güce giden boyutlarını ölçme amacıyla, yerine oturtmakta fayda var. İkinci Dünya Savaşını takip eden yıllarda, dünya Afro-Asyacılığın (*afro-asiatisme*)⁸² ortaya çıkışına seyirci oldu. Nisan 1955'te, Endonezya'nın Bandung şehrindeki toplantıda ilk kez yirmi dokuz Afrika ve Asya ülkesinin temsilcileri bir araya geldi. Tarihçiler, bu buluşmayla Üçüncü Dünya ülkelerinin uluslararası sahneye çıktıkları konusunda hemfikirler. Toplantı, Asya ve Afrika milletleri arasında iyi niyeti ilerletme, toplumsal, ekonomik ve kültürel sorunları ve temsil edilen ülkeler arasındaki

⁷⁸ . « Aron'a gelince, Cezayir'in bağımsızlığına arka çıkarak kendisi için öngörülemez bir role soyunmuştu. Dahası, solun büyük kısmına göre akıntının tersine yüzüyordu, çünkü daha çatışmanın ilk senelerinde, kamuoyunun hem sağ, hem de solda Fransız Cezayiri'ne sahip çıkılmasına meyil gösterdiği bir dönemde, meselenin çözümü için bastırıyordu ». J.-F. Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Paris, Hachette/ Fayard, 1995, s. 320.

⁷⁹ . J. Butler, *Le récit de soi*, 2005, İngilizceden çevirenler: Bruno Ambroise ve Valérie Aucouturier, Paris, Puf, s. 96.

⁸⁰ . E. Lévinas, « La pensée juive aujourd'hui », 1961, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976, s. 216.

⁸¹ . E. Lévinas, a.g.e., s. 216.

⁸² . Yazar, Bandung Konferansı'nda kendini belli eden Bağlantısızlar Hareketi'ni bu şekilde ifade etmeyi yeğlemiş (ç.n.).

ilişkileri inceleme amaçlarını güdüyordu. Bunun yanı sıra, diğer hedef, ulusal egemenlik, ırkçılık ve sömürgecilik gibi sorunların tetkik edilmesi idi. Son olarak gözetilen gaye, Asya ve Afrika'nın ve halklarının bu dönemde dünyadaki konumlarının ve barış davasına ve işbirliğine olabilecek katkılarının yakından incelenmesi idi⁸³.

Hatırlatalım ki, 1800'de, Batı güçleri yeryüzünün %55'i üzerinde hakimiyet iddia ediyorlardı, fakat %35'ine sahiplerdi; 1878'de, %67'sine; ve 1914'teyse yeryüzünün %85'i, farklı yollardan, Batı'nın hakimiyetindeydi (sömürgeler, protektoralar, bağımlı devletler, dominyonlar⁸⁴ ve *commonwealth*). Oysa, 1930'lardan itibaren, ülkelerinin bağımsızlığını talep eden « milliyetçi » hareketler doğdu. 1955'te, yaklaşık otuz Asya ve Afrika ülkesi bağımsızlaşmıştı. Böylece, başka ülkelerle dayanışma göstererek özgürleşmelerine destek olmaya karar verdiler. Bandung Konferansı'nda, Güney Afrika'daki *apartheid* rejimi olduğu gibi, Fransa'nın Afrika'daki sömürgeleştirme siyaseti de parmakla gösterilerek, sömürgecilik ve emperyalizm kınandı. Yapıtı mazlumun, en kırılganların üzüntülerine büyük duyarlılık sergileyen Levinas, yazılmakta olan özgürleşme tarihini tamamen ıskalayarak, garip bir kimliksel korku göstermeye başladı.

Lévy-Bruhl'den Levinasçı etnik merkezciliğe

Levinas külliyyatının gölgedekalan yüzü, Lévy-Bruhl'ün fikriyatı üzerine düşünümlemelerle kendini uzatıyor. Bu malûmatın kapsamını kestirebilmek için Lévy-Bruhl'ün kim olduğunu hatırlatalım. 1857'de doğup, 1939'da ölen Lévy-Bruhl, ünlü bir antropologdu. Onlarca yıl boyunca, « ilkel zihniyet » (*mentalité primitive*) üzerine, sömürgecilik dönemini etkileyen, baştan aşağı bir düşünce sistemi kurdu⁸⁵, fakat bazı söylemleri çarpıtıldı. « Zihniyet » kavramının ancak 19. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlandığını hatırlatalım. Önceleri küçümseyici bir anlam taşıyordu. Lévy-Bruhl'ün İlkel mantık (*La mentalité primitive*, 1922) başlıklı kitabıyla, kavram etnolog ve tarihçiler için tanıdıklaştı. Özerk ve yabancı, ve bilimsel söyleme olduğu gibi özümlenişine de direniş ve muhalefet gösteren bir zihniyetin varlığı tahmin ediliyordu. İlkelerin zihinsel alışkanlıklarını keşfetmek için araştırmacının bir bakıma kendisinden sakınması gerekiyordu. Hegel'in dediği gibi, « Afrika tinini anlamak için, tüm Avrupalı görme biçimlerimizden kurtulmalıyız »⁸⁶. Lévy-Bruhl'e göre, « ilkel insan » da, tamamlanmış insana özgü düşünce kategorilerini bulamıyoruz. Aslında, « her toplumun kendi zihinsel teçhizatına sahip olduğunu tanımak yeterli değil. Söz konusu olan, Afrikalıların, yetişkin ve rasyonel "modern insan" figürü Batılıyla hiçbir ortak özelliklerinin olmadığını saptamak. Aksine yerliler, Batılı adamdan oldukça uzak ve düşünce tarzlarıyla tamamen farklılar. Zihinsel yapıları bambaşka. Bu bakımdan, yalnız "mantıksal zihniyet"ten (*mentalité logique*) ileri gelen bilimi kavrayacak durumda değil ». Fransız antropoloğun betimlediği bu toplumlarda, İlkeler sayılabilen nesneler için özel kelimeler kullanırken, belli bir sayı sistemleri yok. Lévy-Bruhl, geri kalmış halkların, sayıyı olduğu gibi değil, sadece üst üste gelen sayılı nesneleri tasavvur edebildiklerinin altını çiziyor.

Birçok « aşağı toplumda », yalnız bir ve iki, bazen de üç sayıları için kelimeler bulunuyor.

⁸³ . H. Laurens, « Les Afro-asiatiques : acteurs ou enjeux de la scène politique internationale ? », *Politiques étrangères*, n° 3-4, automne-hiver 2000, 65. sene. Gözden geçirilen son versiyon: *Orientales*, CNRS éditions, 2007, s. 280.

⁸⁴ . İngilizce kökenli « *dominion* », 1848'e kadar Britanya İmparatorluğu'ndaki özerk devletleri ifade ediyordu. Tarihlerinin farklı dönemlerinde, Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda, Güney Afrika, İrlanda, Yeniyer (Newfoundland), Hindistan ve Pakistan dominyon statüsünde bulundu.

⁸⁵ . Bkz. J. Poirier, « La pensée de Lévy-Bruhl », *Revue philosophique*, 1957, n°4, s. 510-529.

⁸⁶ . F. Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Almanca'dan çeviren: Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1965, s. 251.

Muhakkak, diyor Lévy-Bruhl, bu halkların üçten büyük bir sayıyı ayırt edemeyeceklerine inanmanın çok aceleci olacağını aceleyle belirterek. Gerçi, kendisine göre, « zihniyetleri bize tanıdık gelen işlemlerde güçlük çekebilir; ama kendilerine özgü yöntemlerle, belli bir yere kadar, aynı sonuçları elde etmeyi biliyorlar »⁸⁷. Jean-Marc Ela'nın üzerinde çok iyi durduğu gibi, Fransız antropoloğun düşünümlemesinde Avrupalı olamayan bir toplumun her kültürel yönü « vahşi », « ilkel », « aşağı », « geri kalmış », « sihirli », mistik olarak niteleniyor. Lévy-Bruhl, uzun süre « ilkel düşünce »yi « mantık-öncesi » (*prélogique*)⁸⁸ bir zihinsel görüngü olarak ele aldı; çelişkiyi umursamayan bu düşünce için nesneler, varlıklar, görüngüler — bizim anlayamayacağımız bir şekilde— hem kendileri, hem de kendilerinden başka bir şey olabiliyordu.

Filozof ve ilâhiyatçı Raoul Allier (1862-1939) gibi bazı sömürgecilik taraftarları, koloncilik deneyiminin Lévy-Bruhl'ün geliştirdiği tezleri hatırı sayılır biçimde doğruladığını düşünüyorlardı. Bilimsel olma hırsını taşıyan bu bakış açısına göre, sömürgeleştirilen nüfus, « mucizevi bir dikkate elverişsizlik » ve « mantıksal akıl yürütmeye olan şaşırtıcı elverişsizlik »leriyle ayırt ediliyordu. Bu, etkin bir eğitim çabasını engellemekti. « Tanımları gereği dinamizmden yoksun toplumlarda, bin yıllık pratik sonucunda, kabalık (*incivilité*) medeniyetsizlerin vücutlarının dahi içine işleyerek, ahlâklarını koşullandırıyor ve hayat ve eylemlerini derinlemesine yönlendiriyor. Barbarlık alışkanlığı bedenlerde tortulaşüyor, her tür algı, hatıra, yargı ve usavuruma emr ve hükmederek... »⁸⁹.

Journal des missions évangéliques'te⁹⁰, Protestan misyoner Hermann Dieterlen, Lévy-Bruhl'ün tezlerini şu sözlerle ele alıyordu: « Biz Avrupalılar, düşünümleme ve akıl insanları, her şeyi anlamak, mantık yürütmek, sisteme indirgemek, kendi fikir ve inançlarımızdan her tür çelişkiyi uzaklaştırmak için dayanılmaz bir ihtiyaç duyuyoruz. Zencilerin —sözde— dini kavramlarını anlama ve açıklama çabasını gösterirken de aynı yöntemleri izliyoruz. Ama başaramıyoruz: Peki, şaşırtıcı olan ne? Zenci, yüzeysel fikirlerle yetinerek, bariz çelişkilerinden rahatsızlık duymuyor. Kesinleştirmiyor, akıl yürütmüyor, mantıktan yoksun; yakından bakmaya tenezzül etmiyor [...] bu Zencilerin teorileri yok. Çelişkileri bile yok, sadece alışkanlık ve geleneklere sahiptir »⁹¹.

1957'de, bildiğimiz tarihsel bağlamda, Levinas, Lucien Lévy-Bruhl hakkında bir makale yayımladı⁹². Burada antropoloğun ilkel zihniyet hakkındaki eserlerini ontolojiye veya «

⁸⁷ . L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Felix Alcan, 1922, s. 205.

⁸⁸ Eleştirileri hafifletmek için, bazı yorumcuları, Lévy-Bruhl'ün « mantık-öncesi »yle, ilkel düşüncenin, « bizim düşüncemiz » gibi her şeyden önce çelişkiden kaçınmaya katlanmadığını kastettiğini hatırlatıyorlar. Bkz. J. Cazeneuve, *Lucien Lévy-Bruhl. Sa vie, son œuvre*, Paris, Puf, 1963, s. 25. Bu açıklama, analizin sorunsallığından hiçbir şey götürmüyor.

⁸⁹ . Bkz. D. Costantini, *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Italyancan çeviren: Juliette Ferdinand, Paris, La Découverte, 2008, s. 95.

⁹⁰ . Protestanlık Misyonları Gazetesi (ç.n.).

⁹¹ . Bkz. D. Costantini, *Mission civilisatrice*, a.g.e., s. 96-97.

⁹² . Tezinden beri, Lévy-Bruhl sürekli olarak bir fiilin nesnel ve öznel nedenlerinin nasıl ayırt edilebileceğini sorguluyordu. Oysa, antropolog için sorun yaratan « ilkel zihniyet » değildi, çünkü bu zihniyet her doğal fenomenin ardında doğaüstü bir güç görüyordu. « Lévy-Bruhl, bu ilkel inancı analiz etmek için Malebranche'in ikincil sebepler teorisini ödünç aldı. Bir yerli, doğal bir varlığı algıladığında, bu sadece birincil sebebi teşkil eden doğaüstü gücün kendini ikincil sebep aracılığıyla gösterişidir. Bundan ötürü, bir timsah, oyma kayığı ters-yüz ederek intikam almak isteyen cadının bir belirtisidir. Bu nedenle Lévy-Bruhl, 'ilkel zihniyet'in doğal ve toplumsal varlıklar arasında bir çelişki görmediğini, ama her doğal varlıkta toplumsal varlığa katılımı gördüğünü söylüyor. Bu katılım, duyular tarafından algılanamayan güçleri gerçekmişçesine duyumsatan mistik bir his formunda kendini ifade ediyor. Bu yüzden Lévy-Bruhl, ilkel zihniyeti, bir işaretler mantığı olan bilimsel zihniyetin zıt ekseninde, 'duyguların mantığı' olarak niteliyor ». F. Keck, « Bergson et la sociologie française. Variations sur le thème de la

temsilin yıkıntısı » (*la ruine de la représentation*) tarafından damgalanan modern varlık fel-sesefesine yaklaşıyor. Yazarımıza göre, Lévy-Bruhl, bu krizin ilk düşünürlerindendi. Bura-daki mevzu bahis filozofun metninin tamamını tahlil etmek değil, sadece Levinas'ın Aşağı toplumlarda zihinsel işlevler'in (*Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) yazarını oku-masından çıkardığı tuhaf heyecanın altını çizmek. Bu metinde, Levinas, Lévy-Bruhl'ün —« kabul veya reddolunan »— fikirlerinin çağdaş felsefeye yön verip vermediğini sorguluyor⁹³. Burada antropoloğun bir eleştirisine soyunulduğu sanılmasın. Tersine, makale bilgin için duyduğu hayranlığı dile getiriyor (« Lévy-Bruhl kendini bununla sınırlamıyor... » ; « ilkel zihniyeti bu kategorinin sarsılışının tamamen bilincinde olarak analiz ediyor », vs.⁹⁴).

Filozofumuz, Lévy-Bruhl için ilkel zihniyetin, kendisinden sıyrılacak bir zihniyet için bir nesne veya tema teşkil edemeyeceği anlamında, « karşılaştırılamayacak derecede aşağı » olduğunu hatırlatıyor. Sadece sıyrılabilen zihniyetin, 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı'na özgü muhteşem etkinliğe kadir olduğu belirtiliyor. Bu söz çok çarpıcı. Antropoloğun diğer analiz-leriyle de muazzam bir örtüşme içinde; radikal bir heterojenliğin ayırdığı « uygar zihniyet » ve « ilkel zihniyet » arasında, ikincisinin farklılığı çelişkiye karşı duyduğu kayıtsızlık ve « mantık-öncesi » ve mistik karakterinden ileri geliyor⁹⁵.

Levinas, Aşağı toplumlarda zihinsel işlevler'in (*Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) başında antropoloğun duygusal unsurların içine karışmakla kalmayıp, aynı za-manda yeni bir biçimde yönlendirdikleri bir temsil (*représentation*) betimlediğinin üzerin-de duruyor. Bu bağlamda, yalnız hayalgücünün gösterdiği çabayla, duygusal unsur ve itici güçlerin, temsillerin büsbütün birer parçası oldukları karmaşık durumlar gerçekleştirmenin çok güç olduğunu beyan eden Lévy-Bruhl'ü alıntılıyor. Lévy-Bruhl'e göre, temsil kavramını korumak gerekirse, anlamını değiştirerek bu tip zihinsel bir aktiviteyle, ilkel insanda kast edilmesi gereken « entelektüel veya bilişsel veya neredeyse saf (*pur*) bir unsur değil, bizim için gerçekten "temsil" olanın, duygusal karaktere veya itici güce sahip başka unsurlarla ka-rıştığı, renklendirildiği ve içine işlendiği daha karmaşık bir görüngüdür. Sonuç itibarıyla, temsil edilen nesneler nezdinde bir tutum ima edilir (...) Bu nesne asla renksiz ve kayıtsız

responsabilité », Tokyo'daki Meiji Üniversitesi'nde 8 Aralık 2008'de verilmiş konferans.

⁹³ . E. Lévinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine », *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, n°4, Ekim-Aralık 1957. Yeniden basıldığı yer: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'Autre*, Paris, Grasset & Fasquet, 1991, s. 49-63.

⁹⁴ . E. Lévinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine », a.g.m., s. 56. Georges Elia Sarfati, bu makalede Lévinas'ın « ilkel zihniyet » üzerine yaptığı düşünümlemenin, vahşi diye tabir edilen kültürlerin, temsiliyetin eleştirisi için içerebilecekleri oldukça değerli, başka bir tinsellik anlayışını ve diğer olumlu unsurları gösterme çabasında olduğunu belirtiyor. G. E. Sarfati, « De Husserl à Lévinas : un autre discours sur l'Europe et l'histoire de la philosophie », http://siba2.unile.it/ese/jss-ues/2/158/Idee_vol25_p069-090.Pdf. Bana kalırsa, bu teşhis hakkında analizimin devamında daha temkinli davranacağım ve Lévinasçı etnik merkezçilik hipotezimde ısrar edeceğim.

⁹⁵ . Buna karşın, Lévy-Bruhl'ün evrileceğini not düşmek gerekir. Lévinas'ın da göndermede bulunduğu *Not Defterleri*'nde (*Carnets*), antropolog mantık-öncesi kavramını bir kenara bırakacaktı. Özellikle, « İlkelerin tinleri bizimkilerle aynı düşünce kapasitesine sahip, ve bizim gibi düşündüklerinde, bizim gibi insanlar », diyecekti. L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, 1949, Paris, Puf, yeniden basımı: Quadrige, 1998, s. 229. Aslında, *Zihinsel işlevler*'de (*Les fonctions mentales*, 1928) söz konusu olan, mantık-ön-cesi fikrini desteklemekten ziyade, « mantık » sorununu yeni bir biçimde ortaya koymaktı. « İngiliz antropoloji ekolüne karşı (bkz. giriş bölümü ve IV) insan tininin (psikolojiden) biricikliğinden (*unicité*) yola çıkarak zihinsel işleyişi anlama çabasından, zihinsel işlemleri baştan tek bir tip indirgemekten ve her kolektif temsili hep aynı psikolojik ve mantıksal mekanizmayla açıklamaktan vazgeçmek » önemliydi (s. 20). « Dolayısıyla, mantık sorunu bireysel psikolojiden yola çıkarak değil, farklı kolektif zihniyet tiplerinin karşılaştırmalı tetkikiyle ele alınacaktı. Bu karşılaştırmacılık, Lévy-Bruhl'ün yöntemini belirliyordu, ve ayırmalaştırıcı hiçbir yanı yoktu: *Not Defterleri*'nde söyleyeceği gibi, bahis konusu olan, insan tininin tekanamlı (*univoque*) bir işlevi üzerine kurmadan, bir mantık tanımlı yapmanın zorluluğunu göstermek idi ». S. Laugier, « Éthique et interprétation », *Revue de métaphysique et de Morale*, n° 1/2001, s. 63-83. Ayrıca bkz. D. Bonnay et S. Laugier, « La logique sauvage de Quine à Lévi-Strauss », *Archives de Philosophie*, 2003/1 – Vol. 66, s. 49-72.

bir imge biçiminde tezahür etmeyecektir »⁹⁶. Filozofumuz, antropologla birlikte beyan ediyor ki, « ilkelerin dünyası » evrenin çarpıtılmış bir temsili değildir, zira en başta bir temsil bile değil...⁹⁷ Levinas, temsili « teorik, tefekküre değgin tutum; deneysel kökenli, duyumlara dayalı da olsa bir bilgi » olarak özgürlüğüne kavuşabilir, çünkü zaten çoktan kendisi. Oysa, « zihniyet » kavramı, diye belirtiyor Levinas, « insan tininin sadece dış bir duruma —iklim, ırk, kurum, hatta doğanın ışığını yozlaştıracak sıkıştırılmış zihinsel alışkanlıklar değerlendiriyor⁹⁸.

« Zihniyet » kavramının —yukarıda değinilmişti— yeni olduğunu söylüyor bize Levinas, bu kavram « modern bir fikri » ifade ediyor. Aklın dış sebeplere yenilebileceğine artık inanan kalmamıştı ve zihnin dışında kalan bu sebeplere, akla duyarsız tinlerin esareti atfediliyordu. İyi bir yöntem —yazarımız burada Descartes’a gönderme yapmakta—, insanlar arasında harikulâde bir şekilde paylaşılmış sağduyuyu değerlendirebilirdi. Yöntemin anahtarını elinde bulunduran akıl, kendiliğinden —bağlı olmadığını, *kendisinde* bağımlılık olduğunu, kavramsal ilişkilere yüzünü dönmenin çift yüzü imkânından veya katılım bağlarından karar kılınışından ortaya çıktığını, temsilin öncesinde varlıkta içe işleyen bir tarzda angaje olduğunu, ve kendini buraya yönlendirdiğini ve bu yönelişin usulü olan bilgiyi seçmeden önce bu yönelişin ta kendisi olduğunu »⁹⁹ olumlamaktır.

Düşünümlemesinin nihayetinde, Levinas, yine de eleştirel bir biçimde, Lévy-Bruhl’ün « aşılmış ve gerici formların nostaljisi »ni pohpohladığında ısrar ediyor¹⁰⁰. Son olarak, yazarımıza göre, « mitolojinin yeniden doğuşu, mitosun laik düşünürler tarafından üstün bir düşünce konumuna yükseltilişi, din alanında daha dün dogmanın ve ahlâkın tinselleştirilmesi diye tabir edilen şeyle girilen mücadele, aklın bir uzamını değil, ilkel zihniyete katıksız ve basit bir dönüşü ifade ediyor. Bu nostalji, belki de teknik aklın yetersizlikleri ve teknik aklın tetiklediği facialarla açıklanabilir. Ama tektanrıcılığın ürünü medeniyet bu krize —mitosların korkusundan ve bu mitosların tinlerde kışkırttıkları sarsıntılardan ve törelerde sonsuzlaştırdıkları hunharlıklardan bağımsızlaştırılmış bir yönlendirmeye bile— cevap vermekten aciz mi? »¹⁰¹.

Peki, ilkel zihniyete yapılan bu sözde dönüşle kim hedef alınıyor? Tabii ki, aklımıza hemen 1957’de *Mythologies* (Çağdaş Söylenler) başlıklı bir eser bastıran ve kitapta vatandaşları günlük hayatlarında kuşatan farklı işaretleri çözümleye çalışan Roland Barthes geliyor¹⁰². Akla aynı zamanda « yazısız halkların karşılaştırmalı dinleri » kürsüsünü mitos merkezli bir düşünümlemeye doğrultan Claude Lévi-Strauss geliyor¹⁰³. Bu düzeyde, « mitosun laik

⁹⁶ . L. Lévy-Bruhl’den alıntıyı yapan E. Lévinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine », a.g.m., s. 53.

⁹⁷ . E. Lévinas, « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine », a.g.m., s. 61.

⁹⁸ . E. Lévinas, a.g.e., s. 52.

⁹⁹ . E. Lévinas, a.g.e., s. 61.

¹⁰⁰ . E. Lévinas, a.g.e., p. 63.

¹⁰¹ . E. Lévinas, a.g.e., p. 63.

¹⁰² . Barthes burjuvazinin anonimliğinden söz ediyor; « burjuva kültürü olarak bilinen şeyin genişletilmiş, basitleştirilmiş, sık kullanılan biçimlerine; ve gündelik ahlâkı, adab-ı muâşeret, din dışı ayinleri besleyen kamu felsefesine geçerken; burjuva toplumundaki ilişkiler yaşamının yazılı olmayan kurallarıyla hacim kazanan bir anonimlik. Hakım kültürü mucit çekirdeğine indirgemek bir yanılsamadır: Aynı zamanda tamamen tüketimden ibaret bir burjuva kültürü de var. Tüm Fransa bu anonim ideolojide yüzüyor: Basınımız, sinemamız, tiyatromuz, gelenek ve görenekler edebiyatımız, adab-ı muâşeretimiz, adaletimiz, diplomamız, konuşmalarımız, hava durumu, yargıladığımız suç, bizi duygulandıran evlilik, düşlediğimiz mutfak, giydiğimiz kıyafet, günlük hayatımızdaki her şey, burjuvazinin insan ve dünyayı nasıl tasarladığına bağlıdır ». R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, s. 227.

¹⁰³ . Daha sonra bu konuda birçok eser yayımlayacaktır.

düşünürler tarafından üstün bir düşünce konumuna yükseltişi » şeklindeki ölçsüz deyişi, filozofun göndermede bulunduğu geleneğe araştırmacıların yitirdikleri ilgi hakkındaki endişeleri üzerine çok şey anlatıyor. Bu ifade ayrıca, Lévi-Strauss'un ilgilendiği gelenekler için bir tür küçümseme de taşıyor; esas olana yapılması uygun görünen geri dönüş hakkında düşünme fırsatı vererek: Tektanrıcılık¹⁰⁴. Hatırlatalım ki, öte yandan « Biriciklik Üzerine » (De l'Unicité, 1986) başlıklı bir makalede, Levinas etnik merkezli bir küçümseme örneği sergileyecekti: « Avrupa'nın vicdanı rahatsız ve kendinden şüphe edişi merkeziyetini ve mantığının mükemmelliğini sorgulamaya değin varıyor, —üniversitelerinin zirvelerinde— eskiden ilkel, hatta vahşi olarak addedilen düşünceleri yüceltmeye kadar varabiliyor. Avrupa, kendi barışını garanti etmesi gereken felsefi ayrıcalığını tartışmaya açıyor! »¹⁰⁵.

Levinas, Claude Lévi-Strauss'u kendi alanında dev bir entelektüel figür olarak tanıyacak, ama onunla aynı analizleri paylaşmadan. *Yaban Düşünce* (*La pensée sauvage*, 1962) adlı eserinde, Fransız antropoloğun, Lévy-Bruhl'den devralınan ve vahşilerin sihirli düşüncesini « bizim varsayılan akılçılığımızla » karşı karşıya getiren imgelemi sorguladığını hatırlatalım¹⁰⁶. Böylelikle, Lévy-Strauss, Batı düşüncesinin üstünlük anlayışını yerinden ederek, « vahşi » ve « medeni » düşünceleri birbirinden ne kadar az şeyin ayırdığını gösteriyor. İlkel ve modern düşünceler arasındaki farkın karmaşıklığı kavrayabilmekte yattığına inanmak yanlış olur. Genellikle inanılanın aksine, « ilkel » olarak nitelendirilen toplumların büyük kesiminde, « modern insanın dizgebilimiyle (*systématique*) karşılaştırılabilecek özelliklere sahip, olağanüstü gelişmiş bir zoolojik ve botanik bilgiler bütünü vardır. Toplumsal örgütlenme, dinsel yaşam, ritüel eylemler ve söylensel düşünce üzerine yürütülecek her saha araştırması, bizim için daha uzun süre erişilir olup olmayacağı meçhul etno-mineraloji, etno-zooloji, etno-botanik alanlarıyla haşır neşir olmayı gerektirir »¹⁰⁷. Bu duruş çok net ve itiraza meydan vermiyor. Fakat bu, Levinas'ın temkinli, ama saydam bir şekilde Avrupa kültürünün üstünlüğüne dair hissiyatını dile getirmesini engellemeyecekti. 1987'de François Poirié'yle gerçekleştirilen bir söyleşide, « Yaban düşüncenin » varlığına karşın, « bu bir Avrupalının keşfetmeyi başardığı bir düşüncedir, yaban düşünürler bizim düşüncemizi keşfetmediler; Avrupalı öznenin her düşünceyi sarıp sarmalama vasfı var » diyecekti. Dolayısıyla, hissiyat, nesnenin tasavvurunu takip etmiyor, fakat onu önceliyor¹⁰⁸.

LEVİNASÇI MODELİN MERKEZİNDEKİ BATI VEYA AVRUPA

« Avrupalı, bunu söylemek ne derece popülerdir bilmiyorum, ama benim için Avrupalı insan özekseldir... »¹⁰⁹.

1984'te, Levinas « şu yaşlı dünyamızda », Avrupa'nın eski evrenselciliği adına « kendilerini onunla eşit gören sayısız tikelliğe » gösterilen ilgiye dikkat çekiyordu. « Eşit

¹⁰⁴ . « Tektanrıcılıktan çıkan medeniyetin » verimliliğini sorgulamak kesinlikle söz konusu değil, kaldı ki ona ben de ait sayılırım, ama filozofun kimliksel kapanışının kendisini başka kültürel geleneklerle ilgilenmekten ve onlar tarafından başkalaştırılmaktan alıkoyduğunun altını çizmek istiyorum.

¹⁰⁵ . E. Lévinas, « De l'unicité », *Archivio di Filosofia*, n° 1-3, 1986, tekrar basımı: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, s. 197.

¹⁰⁶ . D. Bertholet, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon, 2003, s. 277.

¹⁰⁷ . C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, Paris, Plon, 1984, s. 44.

¹⁰⁸ . E. Lévinas (F. Poirié ile söyleşi): F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, 1987, s. 114.

¹⁰⁹ . E. Lévinas (F. Poirié ile söyleşi): F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, 1987, s. 114.

görme » ifadesini geçiyoruz, basit bir dikkatsizlik olduğunu düşünerek. Ama filozof, bu ilginin herhangi bir barbar egzotizminden (yabancıllığından) kaynaklanmadığını, « Aristoteles'in kinden başka bir mantığın ve uygarlaşmamış bir düşüncenin yüceltilişine göndermede bulunduğunun »¹¹⁰ altını çiziyor. Bu cümle sadece şoke edebilir; 1980'lerde tüm etnografya araştırmaları bu tip söylemlerin anlamsızlığını göstermekteydi. Bu konuya dair bir anekdot aktaralım. 1940'lı yılların sonunda, Claude Lévi-Strauss, Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün¹¹¹ V. bölümündeki « Medenileşmemiş halkların dinleri » kürsüsüne seçilmişti. Bir gün bir seminer sırasında, antropolog bir Afrika halkının adetlerinden bahsetmekteydi. Aniden, tanınmayan siyahı bir dinleyici kalkarak şöyle demişti: « Ben o toplumdan geliyorum ve yorumunuzla hemfikir değilim ». Bu tür iki veya üç olay, Lévi-Strauss'u kürsünün adını « Yazısız halkların dinleri » olarak değiştirmeye itecekti. Sorbonne'da tartışabilme yetisine sahip insanların medenileşmemiş olduklarını söylemek artık pek mümkün görünmüyordu¹¹².

Levinas'a geri gelmek ve eleştiriye biraz nüans getirmek gerekirse, « başka bir mantığın yüceltilmesi » filozof için « belki de sömürge savaşları anılarının ve eskiden vahşi denelerin uğratıldıkları uzun mezalimin ve tüm bir dünyanın üzüntüsü pahasına sürdürülmüş bir kayıtsızlığın beslediği vicdan azabıyla açıklanabilirdi »¹¹³. Yani, *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un yazarı, tarihin bu yaraları için belli bir bilinç gösteriyor¹¹⁴. Öte yandan, Levinas için, başkasının bir cinsiyet, bir sınıf veya bir ırka ait basit bir birey olarak tanınmasıyla, başka insanla bulunulan barış durumunun nefrete dönüşmesi oldukça bariz bir olguydu. Bu yüzden, başkası, « şu veya bu türden » diye ele alındığında, haysiyeti çerçevesinde daha fazla saygı görmüyor¹¹⁵. Filozof, daha sonra, en güncel, en cüretkâr ve en etkili etnografyanın çeşitli kültürleri aynı düzlemde tuttuğunu beyan edecekti. Kuşkusuz, Leiris'in¹¹⁶ veya Claude Lévi-Strauss'un çalışmalarını göz önüne alıyordu. Lâkin, yukarıda değinilen sözler dikkate alındığında, yazarımızın en sonunda, Batılı düşünceyi etnik merkezçiliğinden çıkarma titizliğini bilhassa gösteren bu antropologların çalışmalarını tamamen benimseyip benimsemediğini kendimize sorma hakkına sahibiz.

Levinas, sömürgecilikten arınma sürecinin siyasi eserinin bir ontolojiye, « muhtelif ve çoksesli kültürel anlamsallık üzerinden yorumlanan bir varlık düşüncesine » bağlandığını savunuyor¹¹⁷. Etnik merkezçiliğinin, belli bir hümanizmaya getirdiği eleştiri babında daha ayrıntılı (*nuancé*) hale geldiği doğru. Levinas'a bakılırsa, Batı hümanizması, tüm cömertliği-

¹¹⁰ . E. Lévinas, « Paix et proximité », 1984, Yeniden basımı: *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, s.140.

¹¹¹ . 1868'de kurulan Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE-Yüksek Tetkikler Pratik Okulu), Fransa'nın büyük ve önemli yüksek eğitim kurumlarından.

¹¹² . C. Lévi-Strauss/ Didier Eribon, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, s. 82.

¹¹³ . E. Lévinas, « Paix et proximité », 1984, Yeniden basımı: *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, s.140.

¹¹⁴ . Daha sonra eleştirel bir bakışla « evrensellik olarak alınan emperyalizmden » söz edecekti. Bkz. E. Lévinas, « De l'unicité », *Archivio di Filosofia*, n° 1-3, 1986, Yeniden basımı: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, s. 197.

¹¹⁵ . E. Lévinas, « Paix et proximité », 1984, Yeniden basımı: dans *Altérité et transcendance*, Paris, Fata Morgana, 1995, s. 145.

¹¹⁶ . Sömürge ülkelerinde çalışan Leiris, kendisinin de dahil olduğu etnologların sadece başyurtlu (*métropolitain*) değil, aynı zamanda başyurdun vekilleri olduklarını söyler. Zira, görevlerini devletten almaktadırlar. Tam da bu nedenden ötürü, yazarımız, araştırma alanı olarak seçtiği toplumlar nezdinde devletin ve temsilcilerinin izledikleri politika karşısında ellerini temiz tutmayı reddetme ödevinin en çok kendi üzerine düştüğünü olumlar. Bkz. M. Leiris, « L'ethnographie devant le colonialisme », *Les Temps Modernes*, 6. sene, n°58, Ağustos 1950, Yeniden basımı: *Cinq Études d'Ethnologie. Le racisme et le Tiers Monde*, Paris, Denoël/Gonthier, s. 87.

¹¹⁷ . E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, s. 33-34.

ne rağmen, asla zaferlerinden kuşku duymadı, yenilgilerini hiçbir zaman anlayamadı, tıpkı mağlup ve mazlumların geçerli bir anlam atfedebilecekleri bir tarih tasavvur edemediği gibi¹¹⁸. Yazarımız ayrıca, savaşın sonundan bu yana, kanın akmaya sürekli devam ettiğinin de bilincindeydi. Irkçılık, emperyalizm ve sömürünün merhametsiz kalmaya devam ettiğini belirtiyordu¹¹⁹. Yine de, daha önce değinilen Lévi-Strauss'un gibi yapısalcı bir etnolojiyle uyuşamıyordu. Levinas, Lévi-Strauss'a mutlaka 20. yüzyılın en seçkin tını olarak bakıyordu, ama Lévi-Strauss'un bakışının ucunun nereye çevrildiğini görmüyordu. Lévi-Strauss'un vizyonu « kesinlikle, sömürgecilikten arınmaya ve son bulan Avrupa dominasyonuna ahlâki bir cevap getiriyor, ama benim tepkim oldukça basit —bunun ilkelden daha kötü olduğunu biliyorum— Einstein'ın bilimsel müdrikesini (*intellect scientifique*) Yaban düşüncyle karşılaştırabilir miyiz? Yaban düşüncenin barındırdığı veya hallettiği güçlük ve karmaşıklıklar ne olursa olsun »¹²⁰. Filozof, Lévi-Strauss'un analizinin tamamen farklı alanların yüzeysel bir karşılaştırmasından ibaret olmadığını, bir zemin aramasından kaynaklandığını kabul edebilirdi: « Yerlilerin tasnifleri sadece yöntemli ve sağlamca kurulmuş teorik bilgiye dayanmıyor. Bu sınıflandırmalar bazen, biçimsel açıdan, zooloji ve botanikte hâlâ kullanılanlarla benzerlik gösterebiliyor »¹²¹.

Batı söyleni, Avrupa ve Levinasçı düşsellik

Bana kalırsa, yazarımızla, filozof Philippe Néo arasında belli bir yakınlık var; ki Néo Levinas'la bir söyleşi kitabı yayımladıktan sonra (*Ethique et Infini – Etik ve Sonsuzluk*) sıkı bir işbirliğine devam etti, özellikle de *Job et l'excès du mal* (*Eyüp ve kötülüğün aşırılığı*) kitabı için. Philippe Néo, kendince, Batı'yı aşağıdaki gibi tanımlıyor. En başta, Batı'yı Batı yapan, *Polis*'in, yani şehir devletin, kanun altında özgürlüğün, bilimin ve okulun Yunanlar tarafından icadı. Sonra, Roma'nın aracılığıyla, hukukun, özel mülkiyetin, "kişi"nin ve hümanizmanın icadı. Üçüncü olarak, İncil'in etik ve ahiret devrimi; veya başka bir deyişle, adaleti aşan hayırseverlik, lineer zamanın ahiret gerilimi altına alınışı, Tarih'in zamanı. P. Néo'ya göre Batı ayrıca, 6.-13. yüzyıllar arasındaki, insan aklını Yunan bilimi ve Roma hukuku figürleri altında kullanmayı tercih eden Papalık devrimidir; ki burada tarihe etik ve İncil'deki ahiret anlayışının kazınması hedefleniyordu; böyle bir dinamik, Atina, Roma ve Kudüs arasındaki ilk gerçek senteze imza atıyordu. Son olarak, Batı « liberal demokrasinin yükselişi » olarak anlaşıyor, büyük demokratik devrimler olarak anılan ve bir şekilde tüm diğer Batı Avrupa ülkelerini etkisi altına alan, Hollanda, İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimlerinden dolayı. « Çoğulculuk, her tür doğal veya yapay düzenden, bilim, siyaset ve ekonomi alanlarında daha etkin, bilhassa ekonominin Batı'ya bahsettiği görülmemiş kalkınma gücü modernitenin doğmasını sağladı »¹²².

İktisatçı ve tarihçi Georges Corn'un *Avrupa ve Batı söyleni*'nde (*L'Europe et le mythe de l'Occident*) belirttiği gibi, Batı'nın dehasını başka kültürlerle temasına borçlu olmadığını göstermek için, Néo « Batı akılcılığının nasıl tamamen içe bağlı (*endogène*), genetik

¹¹⁸ . E. Lévinas, « Antihumanisme et éducation », 1973, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, s. 361.

¹¹⁹ . E. Lévinas, *Noms propres*, Paris, Fata Morgana, 1976, s. 141. Lévinas, bilgiyi başkasının sömürgeleştirilmesine ve başkasına elkonuluşuna bağlıyor. Başka bir deyişle, filozofa kalırsa, etik ilişki *bilgi*den ileri gelmiyor. Böylece, başkasının bir cinsiyet, sınıf veya ırk mensubu basit bir birey olarak tanınışı nefrete dönüşüyor. Çünkü burada başkası kendini « şu veya bu türden » ele alınmış olarak buluyor. Böyle bir duruş, bilgininkinden farklı bir anlamsallığı veya anlaşılabilirliği değerli kılabilir. Muhakkak, yazarımız, « bilgeliğin » nesnelerin ve insanların tanındığı bir kültürü veya nesnellik ve hakikat kaygısının rehberliğindeki düşüncüyü içerdiğinin farkında. Fakat, bu unsurlara neden olan adalet anısı kaybedilmemelidir. Bu adalet, yakındaki kişiliğin sonsuz hakkına ve onun için duyulan sorumluluğa göndermede bulunuyor.

¹²⁰ . E. Lévinas (F. Poirié ile söyleşi): F. Poirié, *Emmanuel Lévinas, La Manufacture*, 1987, s. 131.

¹²¹ . C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, s. 60.

¹²² . P. Néo, *Qu'est-ce que l'Occident ?*, Paris, Puf, 2004, s. 7-8.

ve özcü bir doğaya sahip olduğunu özenle savlıyor. Komşusu Avrupa'yla sayısız ilişkide bulunan Müslüman Doğu medeniyetiyle kurulan temasın Batı uygarlığının gelişiminde hiçbir rol oynamadığını iddia ediyor: "Batı'nın bilimsel tininin İslam dünyasına belli başlı hiçbir konuda borçlu olmadığı konusundaki dolaylı kanıtımız, İbn Rüşd'çülüğün İslam'da herhangi bir devamının gelmeyişi. İslam toplumları bilimsel akılcılığın aynı gelişimine tanıklık etmediler, tıpkı Batı toplumlarının dönüştürücü Prometheus'çuluğunu görmedikleri gibi. Bu İslam'a başka bir ruhun hükmettiğinin işaretidir" »¹²³.

Levinas ise bu kadar detaylı bir duruş geliştirmedir. Ama, Avrupa'yı « İncil ve Yunanlar- dır » diye tanımlarken bir indirgemeye başvuruyordu; genel bir düzlemde büyük yönler çizerek devasa tarihsel bütünlüklere işaret edilse de. Husserl'in tarzında, Levinas Avrupa'yı tinsel bir figür olarak ele alıyordu, coğrafi bir zatiyet olarak değil. Belirtelim ki, burada filozofun değindiği iki boyut yadsınmıyor, tanımının sınırlılığına dikkat çekiliyor. İncil bize, insanın yakınındakini seven olduğunu öğretiyor, diyor Levinas, ve yakınındakini sevmeye olgusu anlamlı bir hayatın veya nesnenin tanınmasından ve nesnelerin tanınmasının oluşturduğu hakikatten daha temel bir düşüncenin izdüşümüdür, diye ekliyor¹²⁴. İncil, özellikle doğurgan bir gelenek ve deneyime tanıklığın göstergesi. İçerdiği metinlerin kanıt teşkil etme işlevleri yok, ama yazarımıza göre, bir gelenek ve deneyime tanıklık ediyorlar. Bu yüzden, Trakl ya da Hölderlin kadar alıntılanmaya hakları var.

Tabii ki, İncil'den bahsederken, filozof « kültürümüzün Musevi-Hristiyan kaynağını » kastediyor, başkası için oluşan başlıca sorumluluk bağıını anırtarak. Kendisini Hellad'lara yerleştiren kelime dağarcığının, gramerin ve bilgeliğin ötesinde, Levinas, « yeryüzünün her bucağında, göze çarpıcı, folklorik, şiirsel ve dini yerel tikelliklerin üstesinden gelerek, Batı'nın evrenselliğini » dile getirme veya ifade etmeye çalışma biçimini Grek olarak nitelendiriyordu¹²⁵. Yazarımızın düşüncesinde, Avrupalı adam özekseldir; ve bu 20. yüzyıl- da gerçekleşenlere rağmen böyle. Aslında, « Avrupa'nın kendini sorumlu tutması gereken birçok şey var, tarihi aynı zamanda bir kan ve savaş tarihi oldu, ama Avrupa aynı zamanda kan ve savaş için pişmanlık duyulan ve vicdan azabının meydana geldiği yerdir; bu rahatsız vicdan, Avrupa'nın Eski Yunan'a değil, İncil'e dönüşüdür. Eski veya Yeni Ahit —ama, her şeyin taşındığı yer, kanımca Eski Ahit'tir. (...) İnsan, Avrupa ve İncil'dir, tüm geri kalanlar da bunların üzerinden tercüme edilebilir »¹²⁶.

Bir kez daha, filozofun değindiği bu iki boyutu sorgulamak söz konusu değil, ama Levinas'ın daraltılmış ve yontulmuş Avrupa anlayışının¹²⁷ arkadaşı P. Nêmo'nun Batı görüşüyle¹²⁸ aynı çizgide örtüştüğünü göstermek istiyoruz. Bugün savunulan bu tür analizler,

¹²³ . G. Corn, *L'Europe et le mythe de l'occident. La construction d'une histoire*, Paris, La Découverte, 2009, s. 31.

¹²⁴ . E. Lévinas (F. Poirié ile söyleşi): F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, 1987, s. 112.

¹²⁵ . E. Lévinas, « La Bible et les Grecs », *Cosmopolitiques*, n°4, Şubat 1986, Yeniden basımı: *A l'heure des nations*, Minuit, 1988, p. 155.

¹²⁶ . E. Lévinas (F. Poirié ile söyleşi): F. Poirié, *Emmanuel Lévinas*, La Manufacture, 1987, s. 114.

¹²⁷ . *Dünyanın yeniden kuruluşu (La refondation du monde)*, Paris, Seuil, 1999) başlıklı muhteşem eserinde J.-C. Guillebaud Musevi-Hristiyan geleneğinin ve Eski Yunan'ın rol ve verimliliğini çok iyi göstermişti.

¹²⁸ . Her tür Lévinas karikatürüne bir nüans getirmek için, 1980'de yayımlanan bir metinde yazdıklarını hatırlatalım: « Böyle kalmak isteyen bir başka Museviler, mirasımızın Batı'nunkinden daha az insancıl olmadığını ve kendi Batılı geçmişimizin uyandırdığı imkânlarımızın her birini sindirebileceğini biliyoruz. (...) En büyük görevimiz, Eski Yunan'ın bilmediklerini Yunanca dile getirmektir. Musevilğin tekilliği, felsefesini bekliyor. Avrupalı modellerin kölesine yapılan taklitleri artık yeterli değil ». E. Lévinas, « Assimilation et culture nouvelles » (1980), *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Minuit, 1982, s. 234.

Huntington'un meşhur « medeniyetler çatışması » teziyle rahatlıkla evlendirilebiliyor¹²⁹. Bu tez, esasında, bir Batı savunusu mantığında temelleniyor, artık Sovyet komünizmine değil, « Müslüman terörizmine » ve nihayet İslam dünyasının geneline karşı¹³⁰.

Ötekilerin demokrasisi. Özgürlük neden bir Batı icadı değil başlıklı eserinde, ekonomist Amartya Sen, kendi tarafında Avrupamerkezci veya « Batımerkezci » anlayışlardan çıkış yolunu gösteriyor. Hatırlattığına göre, özellikle Orta Doğu'da, güncel siyasi çatışmalardan ötürü sahip olduğumuz deneyim, İslam'ı sık sık hoşgörüsüz ve bireysel özgürlüğe düşman bir din olarak gösteriyor. Oysa, her dini ve kültürel gelenekte olduğu gibi, bu dinde de çeşitlilik mevcut. Hindistan'da, Ekber ve birçok Moğol imparatoru —göze çarpan Evrengzeb'in (Alemgir Şah) dışında— siyaset ve din düzleminde hoşgörü adına teoride ve pratikte apaçık birer emsal teşkil ediyorlar. Öte yandan, Osmanlı imparatorları çoğu zaman Avrupalı meslektaşlarından daha toleranslıydılar. Ve 12. yüzyılda, büyük Musevi filozof İbn Meymûn, doğduğu hoşgörüsüz Avrupa'yı Musevilere karşı yürütülen mezalim nedeniyle terk etmek zorunda kalarak, « sığınma ve güvenlik ihtiyacını hoşgörü ve misafirperver Kahire şehrinde, sultan Selahaddin Eyyûbî'nin koruması altında karşıladı »¹³¹.

Ayrıca, her medeniyet ve kültürün, karışımların ve çeşitli katkıların meyvesi olduğunu hatırlatmak gerekiyor mu? Tarih boyunca, Arap ve İslam medeniyetinin üretkenliğinin Avrupa'ya katkısı hayati önemdeydi. Buna karşın Levinas tek kelime etmiyor. Arap matematikçi El-Harezmi'nin (783-850 civarında) soyadının Latince çevirisinin, bugün enformatikte özellikle işe yarayan logaritma kavramına ismini verdiğini anımsatalım. Aynı şekilde « cebir » (*algèbre*) kelimesi, bu matematikçinin kitabından alındı: *Hesâbü'l-cebr ve'l-mukabele*. El-Harezmi ayrıca bir sayının kare kökünü hesaplama yolunu tanımladı ve Hindistanlı matematikçilerin çalışmalarını yeniden ele alarak astronominin ilerlemesine katkıda bulundu¹³².

Arap ve İslam « medeniyeti » Yunan mirasını Avrupa'dan önce sahiplendi¹³³. İşin daha derinine inilirse, Doğu ve Batı, « birbirlerinin ve Avrupa'nın üzerine binen ve kendi aralarında geçişlilik gösteren »¹³⁴ oldukça karmaşık kavramlar. Levinas'ın önerdiği okuma, konuyla ilgili daraltılmış ve yontulmuş bir anlayış gösteriyor. *Black Athena*'da, Martin Bernal, Batı medeniyetinin belli başlı yapı taşlarını yeniden düşünmenin ve ırkçılığı ve « tarih yazımımızda ve tarih yazımı felsefesinde bulunan kıta şovenizmini » tanımanın gerekliliğini kanıtlamıştı¹³⁵. Bu araştırma birçok tartışmayı beraberinde getirdiyse de¹³⁶, Batı'nın temelleri hakkın-

¹²⁹ . Bu Harvard Üniversitesi profesörüne göre, Komünizm-sonrası dünya, artık ideolojik olmayan, kimliksel, kültürel ve dini çatışmalara tanıklık etmekte ve edecek.

¹³⁰ . J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde. Vers une modernité métissée*, Paris, Seuil, 2008, s. 13-35.

¹³¹ . A. Sen, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Payot & Rivage, 2005, s. 78.

¹³² . J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde. Vers une modernité métissée*, Paris, Seuil, 2008, s. 46.

¹³³ . Bu duruş Fransa'da yakın zaman önce Serge Gouguenheim tarafından sorgulandı: *Aristote au Mont Saint Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2008. Bu eserin keskin bir eleştirisi için bkz.: *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquêtes sur l'islamophobie savante* (P. Büttgen, A de Libera, M. Rashed, I. Rosier-Catach'ın yönetiminde), Paris, Fayard, 2009.

¹³⁴ . E. Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990, s. 75. « Haklı olarak, Avrupa kültürünün Musevi-Hristiyan-Yunan-Latin olduğunu söylüyoruz. Musevi, Hristiyan, Yunan ve Latin kaynaklar birbirine kavuşarak, aynı zamanda hem ortak bir kültürel payda ve spesifik bir dayanak olan uyumlu bir sentez yaratmışa benziyor. Avrupa, bu temel üzerinde tinsellik, hümanizma, akılcılık ve demokrasiye dayalı, yani diğer tüm medeniyetlerin değer ve erdemlerinden daha üstün, özgün bir medeniyet üretti. Avrupa'nın kendi üzerine beslediği işte böyle bir mitos » . E. Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1990, s. 81.

¹³⁵ . M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Volume 1 *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Londra, Vintage, 1991.

¹³⁶ . Bkz. M. Bernal, *Black Athena Writes back, Martin Bernal responds to his critics*, Durham-Londra, Duke University Press,

daki alışılmış okumaları sorgulamaya bizi davet etmek için payandaları yeterince sağlam duruyor hâlâ.

Tabii ki, Levinas, düşüncesinin bir diğer yüzünde Batı düşüncesine karşı acı ve sert bir eleştiri geliştiriyor. Filozof, durmaksızın bilgi ve hakikat aracılığıyla dünyanın, insanın ve Tanrı'nın ayırtına ilhak edici, şiddete yol açabilen bütünleyici ve Aynı'nda kapanmaya giden bir görüşle varma hedefine sitem ediyor. Eğer her gerçeklik kanıtlanabilir, ele geçirilir, anlaşılır ve bilinilirse, o halde geriye yeni ve yabancı olan hiçbir şey kalmıyor. Yazarımızın anladığı haliyle ontoloji, bilinmeyeni bilinene, başkasını aynına, yabancıyı özdeşe getiriyor¹³⁷. Ontoloji, farklılıkları kapsıyor ve bir şekilde haddeliyor; oysa Levinas için söz konusu olan, başkasının indirgenemez başkalığına değer verip saygı duymaktır. Filozofun külliyatı, bundan ötürü karmaşık, zengin ve derin. Ama, tahakküm ve saygısızlık durumlarına dikkat eden birçok yazarda yarattığı çekim gücü, kanımca, sömürgecilik-sonrası bir okumanın altını çizdiği sınır ve çıkmazları unutturmamalı.

2001.

¹³⁷ . Lévinas'ın özellikle bu ontoloji meselesinde geliştirilmiş bir eleştirisi için bkz. F. Poché, *Une politique de la fragilité. Ethique, dignité et luttes sociales*, Paris, Cerf, 2004. Ayrıca bkz., F. Poché, *Lévinas chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne. L'hospitalité des intelligences*, Paris, Cerf, 2005.

İnsanî olanın gözüpeklığı

Levinas & Badiou:

etik üzerine bir çatışma

Aïcha Liviana Messina

Çeviren: H. İlksen Mavituna

Levinas'ın yeni yayınlanmış olan Toplu Eserler'inin ilk cildinde, daha ilk andan itibaren Levinas'ın eserinin okunmasının teşkil ettiği deneyimi ifade eden şu kelimeleri buluyoruz: « Felsefe – gözüpek düşünce »¹. Levinas'ın düşüncesinde bir gözüpeklik vardır ve şüphesiz bu bütün büyük düşüncelerde mevcuttur. Levinas'taki gözüpeklik, yüze (visage) ve « yüz-yüze motifini » nin (« motif » du « face-à-face ») – en azından Batı'da – « felsefe » olarak anılan şey içerisinde işleme soktuğu tersine-çevirmeye atfedilen başlıcalıkla (*primordialité*) ilgilidir. Burada, düşünce, ne model olarak İde'ye, ne biçim olarak Tin'e, ne de temel soru olarak varlığa sahiptir – Levinas'ın düşüncesi bilakis ne modele, ne ilk ne son biçime, ne de kalkış-çıkış noktası olarak soruya sahiptir. Bu düşünce yüzden (*visage*) ileri gelir, yani ilk okumada (gerçi, bu sabırsız bir okumanın semptomu olacaktır ama) ancak olumsuz olarak belirlenebilir olandan ileri gelir (*procéder*): yüz bir temaya girmeyen, bir biçime, bir söylenene, bir anlama karşılık gelmeyen, dolayısıyla kavranamamış, mümkün bilinmesi olamayandır. Levinas'ın gözüpeklığı, bir bakıma, *theorein*'in, görmenin, idrakin önceliğini sorun etmesinden ibarettir, bunu insani olanı (*humain*) hayvana karşıt bir biçimde ve *logos*'un ya da aklın önceliği üzerinden değil de, çıkarsızlığının tekil kipliği üzerinden düşünerek yapmaktadır. Levinas felsefesi Başkası'nın, yüzü aracılığıyla, kavrananın dışında kalarak özneyi aşan ve soru konusu eden [şey] aracılığıyla, özneyi merkezden ettiği, « kendi içini » varoluşundan, varlığında dirayet göstereceği *conatus* seslenişinden söktüğü şekilde başlar ya da başlayacaktır (zira açıkça, yeniden bulunacak, yeniden fethedilecek bir başlangıç yoktur). Felsefenin nihai aklı/haklılığı (*raison*) kendisinden olmayacaktır. Hakikat düşüncenin biçimine denk gelmeyecektir ya da sadece ona denk gelmeyecektir. Düşünce bir *causa sui* olmayacaktır, insanın kesinkes akıllı ve/veya akledebilir bir hayvan olmadığından daha fazla değil.

Levinas burada Nietzsche'ye en yakın durur. Nietzsche için olduğu gibi, denilebilirdi ki Levinas için de « felsefe şaşırma ile değil dehşetle başlar »². En azından Levinas safça ve basitçe düşünsel olacak olan bir felsefenin eleştiricisidir ve daha çok « şaşkınlığın travması »dan bahsedecektir. Eğer olası bir sorgulama ve dolayısıyla olası bir akılsalılık, akletmenin bir olasılığı var ise bu sorulacak tüm sorulardan (*question posée*) önce bir soru konusu etme (*mise en question*) var olduğundan, olacağından böyledir: sorular soran insanın sukûnetten oluşu (hatta huzursuzluğu). Denebilir ki Levinas için sorular sormaktan oluşan tavır kendine sorular soran tavırla da uzlaşmaz³. Sorgulamak (*questionner*) nihayetinde

¹ Levinas, *Œuvres*, t. 1, Grasset & Fasquelle, Imec, 2009 içinde, *Notes philosophiques diverses* p. 346.

² Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Gallimard, folio essais, trad. Michel Haar et Marc de Launay, içinde *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* (ikinci konferans) p. 103.

³ Levinas, *Œuvres*, t. 1, *op.cit.*, içinde *Notes philosophiques diverses*, p. 311: «Soru – soru konusu etme. / Bu esastır: teorik zorluğun kendisinden de başka bir ızdırabın eşlik ettiği sorgu ».

fazla konmuş, konumlanılmış, fazla sabit olmak olacaktır. Bu da ayaklarını sıkıca yere basmış ve elini kolunu bütün uzlaşılarından özgür bırakmış olmaya geri gidecektir⁴. Bu henüz, Levinas'ın Nietzsche'yi düşündüğü formüle göre, « dünya ile işbirliğinde olmak »⁵ değildir. « Geleceğin cehaletini seven » *Şen Bilim*'in filozofu gibi, Levinas için de eller « önü aydınlık uzanırlar »⁶. Bundan böyle, ve tam da burada bu Levinas'ın bir başka gözüpekliliği olacaktır, düşünmek ve felsefeyi düşünmek gerekir; bir yola koyuluştan, tüm « kendinde » den (« *chez soi* ») bir *çıkıştan* (*sortie*) itibaren. « Ayaklarla yazmak »⁷ gerek diye yazar Nietzsche, yani, bilmenin, tanımanın çıkış noktası (*point de départ*) olarak, bir çıkışı (*sortie*), « geridönüşü olmayan » bir deneyimi almak gerekir. Levinas ile, felsefe *kendi kıyısında* başlar, « felsefe olmayanın kıyısında »⁸, beni « Dışarsı'na », tüm « bende[nin] » (*chez moi*) dışında dışarıya-koyan (*exposer*) bir soru konusu etme aracılığıyla, *geri dönüşü olmayan* bir çıkış hareketine davet eder: yani beni yola koyar. Levinas'ın çıkış noktası bir başlangıç değildir; her şey bir *terkedişle*, paradoksal olarak, felsefeyi doğuracak olan bir felsefeden *çıkışla* olacaktır. Böylece, felsefeye uyacak (*s'exercer à*) olan, şu akli sayesinde diğerlerinden daha ilgi çekicen olan hayvan – insan değil, *insanî* olandır (*humain*). Peki Levinas için insanî olanı ne belirler? Düşünme değil de, « yüz-yüze » [belirler]. Öncelikle insanın onun aracılığıyla anlayacağı ve göreceği idrak değil de, kavramaktan kaçan ve bir soru konusu etme olan bir ilişki. Öncelikle onlar aracılığıyla insanın dünyayı kendinin yaptığı eller değil de, « önü aydınlık olmadan uzanan » eller. Kavramanın elleri, dolayısıyla, aletlerin ortasında evleri inşa eden eller değil de yürüyen ayaklar. Öncelikle kavrama değil de, Levinas'ın « avuç dolusu verme » (« *donner aux mains pleines* ») dediği, yani, herhangi bir iyi niyet ya da iyi kalplilikten değil de, daha çok niyeti, anlamayı, sahip olmayı ve bilmeyi aşandan ileri gelen bir *çıkarsızlık* (*désintéressement*).

Bu « gözüpek düşüncenin » meselelerinden biri de şudur: « insanın sonu » yandaşlarının yanında ve karşısında ki bunlardır çağı teşkil edenler, Levinas İnsan'ı düşünmekten vazgeçer, ama İnsan'daki insanî olanı düşünmekten değil. Özne olarak ve aklın önceliği aracılığıyla anlaşılan İnsan'ı eleştirse de, bu eleştiri, Levinas'ın eleştirinin başlaması olarak keşfettiği etik aracılığıyla olur. « Metafizik, diye yazar Levinas, aşkınlık, Başka'nın Aynı tarafından, Başkası'nın Ben tarafından kabulü somut olarak Aynı'nın Başka tarafından soru konusu edilmesi olarak, yani *bilmenin eleştirel özünü tamamlamayan etik* olarak gerçekleşir (*produire*). Ve eleştirinin dogmatizmi öncelemesi gibi, metafizik de ontolojiyi önce gelir »⁹. Bu demektir ki, çağının eğilimlerine karşı Levinas'ın gözüpekliliği, yapısalcılıktan çıkmaya meyledişin¹⁰, ve, uzun uzadıya, insan üzerine ve aynı zamanda felsefe üzerine son sözü

⁴ Levinas, *Totalité et Infini*, Livre de Poche, SD, p. 84: « Ama düşünceye özgü olan, diğer eylemlere yaklaştığı, bir nesneye doğru gitme olanağında değildir. Bilmenin ayrıcalığı soru konusu edilebilmekten, kendi koşulunun evvelinde dahil olmaktan oluşur. Dünyaya nazaran bir geri çekilmedir, dünyayı nesne olarak aldığından değildir bu; dünyayı tema olarak alıp, ondan bir nesne yapabilir, zira onun icraatı bir şekilde, olanağı elinde tutmasından, ona destek olan ve hatta bu elde tutma eylemine de destek olan olanağı elinde tutmasından ibarettir. »

⁵ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, SD, p. 21. [*Autrement qu'être*'in alıntılanan bu giriş bölümünün çevirisinin büyük bir kısmı için bkz. Sonsuza Tanıklık, der. Zeynep Direk, Metis 2003 içinde *Öz ve Çıkarsızlık* çev. Melih Başaran, p.147-163 – orada, bu alıntılanan ifade « dünyayla birlikte bir işe koyulmak » olarak karşılanmış ç.n.]

⁶ Levinas, *Notes philosophiques diverses* in *Œuvres*, t. 1, *op.cit.*, p. 399.

⁷ Nietzsche, *Gai savoir*, Livre de Poche, 1993, trad. Henri Albert, p. 87, prélude § 52: « Sadece elle yazmam / Ayak ta durmadan yazmak ister ».

⁸ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op.cit.*, p. 53.

⁹ Levinas, *Totalité et Infini*, *op.cit.*, p. 33, vurgu bana ait.

¹⁰ Bu konuda *Difficile liberté*, Livre de Poche, SD içindeki « Liberté de Parole » (1957) makalesini belirtebiliriz. Burda Levinas sosyoloji ve psikanalizin gün ışığına çıkardığı üst-yapılarda, İnsan'ın onu konuşan bir dilde, onu önceleyen bir söylemde dağılmasının yankılarını görür: « Artık konuşulamamakta, zira kimse söylenenden bambaşka bir şeye tanık olmaksızın

bu anlam-öncesi yapıya bırakmayışın gözüpekliğidir. Felsefeye uyacak olan İnsan değil, insanî olandır ve insanî olanın anlamı kendini bütün sistemin dışarda-duruş/dışınay-erleşme (*exception*) olaraktır. Söz konusu olan, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* tamamlanamayan tasarısı da budur, « öznellikte bir dışarda-duruşu (*exception*), istisnayı tanımadır »¹¹.

Oysa, İnsan'daki insani olanın bu direnişi sıkça, bu düşüncüyü hümanist yani teolojik olarak nitelendirmek ve böylece onu *felsefi düşünce* olma niteliğinden etmek üzere öne sürülür. Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du mal* [Etik. Kötülük bilinci üzerine bir deneme], isimli küçük çalışmasıyla buna bir örnek teşkil eder; bu çalışmanın başlığı dahi Levinas'ın « etik » olarak ortaya koymaya çalıştığı şeyin her şeyden evvel eleştirel bir yeniden ele alınmasıdır:

Levinas'ın girişiminde, Başka'nın aynının teorik ontolojisi üzerindeki etik önceliği tamamı ile dinsel bir aksiyoma bağlıdır. Bu düşüncenin bir araya getirdiğini ayırabileceğine inanmak, bu düşüncenin içten hareketine, öznel katılığına saldırmaktır. Esasında Levinas'ın felsefesi yoktur. Teolojinin « hizmetkarı » bir felsefe dahi değildir bu: bu teoloji tarafından *iptal edilmiş* (kelimenin yunan anlamında) felsefedir, bundan geriye kalan da bir teo-loji değil (bu adlandırma halen fazla yunandır ve Tanrı'nın özdeşliği ve yüklemeleri aracılığıyla kutsalın yaklaşmasını varsayar), tam olarak bir etikdir.¹²

Levinas'ın İdelerden yüze, varlıktan onun çıkarsızlığına, yapısalcılık tarafından ilan edilen « insanın sonundan » aynı zamanda bir « yapısızlaşma » olan özneliğin dışarda-durma (*exception*) yapısına doğru kayma gözüpekliği şüphesiz kendine özgü ve tamamıyla « öznel » bir katılığa sahip olabilirdi ama (kelimenin Badiou'nun belirttiği « yunan anlamında ») felsefe katında olamazdı. Bu düşünceye saygı duymak, [onun] « içten hareketine saldır[ma]mak », ama en çok da konusunu karıştırmamak gerekirdi: etik dindir, felsefe değil, hatta teoloji de değildir, zira bu sonuncusu argümantatif bir katılıktan yararlanır. Teoloji de yunandır. Badiou'nun « kendi katılığına » sahip ama felsefi olmayan bir düşünceye olan incelikle saygısıyla övündüğü şu satırları, aciliyeti, bana öyle geliyor ki her zaman güncel olan kötülük bilinci üzerine düşünme tasarısı içinde yer alır. Badiou'nun çalışması, *Etik*, kötülüğü bir çift-dikiş üzerinde düşünme gerekliliğinden ileri gelir: « insanın sonu »nu düşünme ki bu fikirle beraber « iyi » ve « kötü » artık insancıl değerler olarak koyulamamaktalar; ve kötülüğü düşünme: insanın kurbanlığına dair tüm fikirlerin ve tüm muhafazakar tasarıların dışında, yani hiçbir şekilde insanla yalnız hayatta kalması

konusmasına başlayamamaktadır. Psikanaliz ve sosyoloji, muhatapları kollamaktalar. Kelimeler semptomlar ya da üst-yapılar oluyorklar » (p. 289). Nietzsche'nin *Seconde considération intellectuelle*'ini yankılatan bir belagatle Levinas dile ya da yapıya verilen bu öncelikte bir güçsüzlük ilanı görüyor gibidir: « Sürgülenmiş dil, sözünü yitirmişlerin medeniyeti. İşte, ölü medeniyetlerin araç-gereçleri, günlük yaşamamızın özlenen, eksik edimleri misali anonim alt-yapıların dilsiz işaretleri olmuş kelimeler. Tutarlılık sayesinde, söz dilini yitirdi. Artık hiçbir kelime dünyaya onun düşkünlüğünün (*déchéance*) sonunu ilan edecek gerekli otoriteye sahip değil » (p. 290), ve Nietzsche: « ya da çoğu zaman nesnellik yalnızca bir kelimedir » ve « zamanın tüm aşâklık kültürünü sonsuz sessizliğe » indirger. (Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, GF-Flammarion, 1988, trad. Henri Albert, p.132). Eğer sosyoloji ve psikanalizi güçsüzlük ve sözsüzlüğe indirgeyen bu tespit doğru olmaktan uzaksa, Levinas için, dil bir semptom olduğu ölçüde kendini iptal eden « konuşma özgürlüğünün » bir Söyleme'den (*Dire*) kaynaklandığını anlamak ilginç olacaktır; bu Söyleme ki « Söylenen'de (*Dit*) kaydolarak bir « anlam bedeline» bağlı olmaz, hikaye » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit. p. 81). Konuşma özgürlüğünün izi söylemin düzeninin yırtılmasında görülür; bu düzen kesintiye uğratılınca dil sözsüz olmayı bırakır. Bu kesinti, dolayısıyla Söyleme'nin öznesinin işaret vermesini değil, işaret olmasını gerekser. [*le sujet du Dire ne donne pas signe, il se fait signe (...)*] (*ibid.* p. 83).

¹¹ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit., başlangıç notu, p. 10.

¹² Alain Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, Hatier, 1993, p. 23. [Alain Badiou, *Etik. Kötülük kavrayışı üzerine bir deneme*, Metis, 2006, çev. Tuncay Birkan. Yazı boyunca bu çeviriden de yararlanılmış, gerek duyulan çeşitli düzeltmeler yapılmıştır. Göndermeler ise esas metnedir. çn.]

ile ilgilenen biolojik hayvanın birleştirilmesini kabullenmeden. Dolayısıyla Badiou için söz konusu olan « etiğin ideolojik içeriğini geri çevirmek » olur, zira etik « insanı basit bir ölümlü hayvanla özdeşler, tedirgin edici bir muhafazakarlığın semptomudur »¹³. Bu nihilist ve muhafazakar içeriğe karşı, Badiou İyi'nin kötüye dayandırılmaması gerekliliğini olumlar. İyi ile Kötü arasındaki bağların düzeni tersine çevrilmiştir. İyi'nin tanınması yalnız canlının korunumunu etkileyen ve ölüme göre belirlenmiş bir Kötü'nün tanınmasına bağlı değildir, zira İnsan (ki Badiou bunun baş harfini büyük yazar, burdan anlaşıyor ki aklında gerçekten de büyük bir fikir vardır) « atlardan başkaca direngen bir hayvandır (*bête*), kırılğan vücutundan ötürü değil de, ne ise o olarak kalma inadından ötürü, yani açıkça, bir kurbandan başka bir şey, ölüme-için-varlık'tan başka bir şey ve dolayısıyla: *bir ölümlüden başka bir şey* »¹⁴ olduğundan. Eğer Kötü'den önce gelen bir İyi varsa bu, İnsan « canlı bir hayvan » olduğundan değil de « ölümsüz bir tekillik olduğundandır »:

(...) eğer insan hakları var ise, bunlar kesinlikle hayatın ölüme karşı karşı hakları ya da hayatta kalmanın sefaletle karşı hakları değildirler. Bunlar Ölümsüz'ün haklarıdır ki kendiliklerinden olumlanırlar, veya ızdırabın ve ölümün olumsuzluğu üzerinde hükümlerini süren Sonsuz'un haklarıdır. En sonunda hepimizin ölecek ve geriye sadece tozların kalacak olması, insan koşulunu onu maruz bıraktığı (*exposer*) hayvan-olmayı-istemeye aykırı olduğunu olumladığı vakit, ölümsüz olarak İnsanın özdeşliğinde hiçbir şeyi değiştirmez. Ve her insan, bilinir ki, öngörülemez biçimde, olağan ya da olağan-üstü koşullarda, önemli ya da ikincil bir hakikat için, pek önemi yok, bu ölümsüzü olmaya muktedirdir. Her durumda, öznelleştirme ölümsüzdür, ve İnsan'ı oluşturur. Bunun [İnsan'ın] dışında da, ancak biolojik bir tür, câzibesi şüpheli bir « tüysüz iki ayaklı » vardır.¹⁵

Etiğin nihilizminden kurtulmak için, dolayısıyla hem öznenin çıkışını, terk edişini (*sortie du sujet*)¹⁶ varsaymak anlamında « İnsan'ın ölümünü » olumlamak hem de İnsan'ı hayvandan ayırdetmek, ya da, en azından, burdan İnsan'dan (her zaman büyük harfle) « daha paradoksal olduğu için daha ilgi çekici » bir hayvan yapan şeyi çıkarmak gerekirdi. Hayvandan daha direngen bir hayvan, « ki, diyor Badiou, basitçe söylenebilir ki: İnsan düşünür, İnsan bir takım hakikatlerden (*quelques vérités*) örülmüştür »¹⁷. İnsan dolayısıyla ölümsüzlüğe muktedirdir zira düşünür.

Badiou'nun etik ile ilgili eleştirisinin önemi (diğerleri arasında) « İnsan'ı » sadece ölümle belirlenmiş, amaç olarak yalnız anlık korunumunu gözetken bir varlık olarak anlamayı reddetmesinde yatar. Bu anlamda anlaşılırsa etik yalnızca kural koyucu ve normatif bir zorunluluğa itaat ediyor olur, tüm yaratıma, basitçe kendini talihten (*aléa*) korumaya yazgılı (*destiné*) bir varoluşa gelince tüm fazlalığa ve dolayısıyla tüm düşünülene, düşünceye karşı çıkar. Peki yine de bu basitçe, basit ölümlü hayvan (*bête*) olarak insandan, hakikate muktedir olduğu için ölümsüz İnsan'a sıçrayışa mücadele eder mi? İnsan ölümlü olduğu için düşünmez mi? Etiğin nihilizmine direnme tasarısında, tüm ölüm düşüncesinden yan çizmede (*éluder*), en azından « benim » ölümümde kaynaklı ya da en azından sonluluktan kaynaklı tüm varsayımlardan yan çizmede bir kaçamak yok mudur? Sonlu varlık yalnız, kendi kendini korumakla görevli *conatus* mudur? Hiçliğe direnen ve tekil hakikatlere muktedir olan sonlu varlık değil midir? Levinas'ın yaptığı gibi, sonlu varlığın yalnız *conatus*, varlığında dirayet ya da muhafazakar tavır olmadığını düşünmek, katılığı öznel ve kendisi de nihayetinde bir din

¹³ *Ibid.* p. 17.

¹⁴ *Ibid.* p. 13.

¹⁵ *Ibid.* p. 14.

¹⁶ *Ibid.* p. 8-10.

¹⁷ *Ibid.* p. 14.

olan ve sorunları felsefi kişiler için yalnız « kedilere haşlama »¹⁸ olan (bunlar Badiou'nun kelimeleri) bir düşünme midir?

*

L'éthique. Essais sur la conscience du mal'i göz önünde bulunduracak ve Badiou'nun kendini yalnızca, Levinas'ın düşüncesinin alımlanması için halen çok erken bir bağlam olan *Totalité et Infini*'yi anmakla sınırladığı olgusundan dolayı sınırlı kalacak olan, Badiou ve Levinas'ın düşüncelerinin karşılaştırmalı bir çözümlemesinden önce, Badiou'nun eleştirleri bizi Levinas'çı anlamda etiğin hangi anlamda ve hangi biçimde felsefi bir jestle yanıt verdiğini sorgulamaya götürmelidir. Badiou'nun Levinas'ın mümkün bir felsefi okumasına yönelik temel itirazı « hiçbir şeyin Başka'nın Aynı üzerindeki önceliğini tasdik, garanti edemeyeceği »¹⁹dir. Levinas için, esasında, Başkası'nın beni, görmenin ve idrakın önceliğinde kaçarak *soru konusu etmesinde* önceler; o beni benden alır/şaşırtır (*surprendre*) ve özne özerkliğimi yerinden eder. Sorma sırası şimdi Badiou'da: « Başka'ya adanıyor olmamın kökenselliği neyden kaynaklanır? »²⁰ – ve cevap verme sırası da: « Başkası basit fenomeninde hiçbir şey böyle bir garanti taşımaz. Bu da basitçe başkasının belirmesinin sonluluğunun kendini benzerlik ya da taklit olarak kuşatabilmesinin ve böylece Aynı'nın mantığına geri gitmesinin kesinliğindendir. Başkası bana onun başkalığına kökensel açıklık varsayımının *elzem* olabilmesi için her zaman biraz fazla benzemektedir »²¹. Böyle bir garantinin eksikliğinde, Levinas'ın düşüncesi dindir: « Ancak ilkenin kendini onun dışında varolagelene sonsuz adadığı ölçüde özdeş-olmayana sonlu adanma vardır. Etik ancak dile gelmez Tanrı olduğu ölçüde vardır »²². Bundan sonra, Badiou için sorun Başka değil Aynı'dır. Başkası benim bana başka olduğumdan daha çok başka değildir bana. « Sonsuz başkalık basitçe [elde] *olandır* (*ce qu'il y a*) »²³ diye yazar Badiou. Yüzde hiçbir şey böylesi bir deneyimin kökenselliğini tasdik edemez. Her şey başkadır: « Çinli bir köylü ve norveçli bir genç subay arasında ne kadar fark varsa benle – ben dahil – herhangi biri arasında da o kadar fark vardır ». Rimbaud da esasında « Ben bir başkasıdır » diye yazmadı mı²⁴?

O zaman Badiou'nun sorusundan yola çıkalım: « Başka'ya adanıyor olmamın kökenselliği neyden kaynaklanır »? Badiou için bir kanıt, bir teyit yapısı gereklidir. Levinas bunu sağlar mı? Başkası, onun önceliği, Miguel Abensour'un formülünü tekrar ele alırsak²⁵, ipe sapa gelmez bir varsayım (*hypothèse extravagante*) mıdır (yalnız), ve eğer öyleyse, burada *altta-koyutlananın* (*sup-positon*) niteliğini belirleyen nedir? Aynı şekilde bir varsayımın yani bir olumlamanın felsefi içeriği kanıtlarına mı bağlıdır? Kanıtlar esasında, teolojinin meselesi değil midir ve her zaman bir teyit yapısını, hakikatin dahi olasılığını varsaymazlar mı (*présupposer*)?

Burada, ortaya konan yüze ve onun felsefi içeriğine dair sorudur. Yüz betimlemelerinin Levinas'ın felsefi tasarısına dair formlere eşlik ettiği *Totalité et Infini*'de yüz birçok *kesintiye*

¹⁸ *Ibid.* p. 24: « Peki, dini değeri, görünüşteki kurulumunun soyut yapısı ("başkasını tanıma", vs.) tamamiyle korunarak ortadan kaldırılmışıyormuş ya da maskeleniyormuş gibi yapılsın bu kategori [etik] ne olur? Cevap açık: kedilere haşlama olur».

¹⁹ *Ibid.* p. 22.

²⁰ *Ibid.* p. 21.

²¹ *Ibid.* p. 22.

²² *Ibid.* p. 22-3.

²³ *Ibid.* p. 26.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Miguel Abensour'un bu formülünü bağlamından saptırıyorum.

uğratici (interruptive) kiplik üzerinden betimlenir: 1) yüz *ifadedir*: *dışsallık olarak* ve onu içerebilecek biçimin ötesinde anlamlar (*signifier*) – böylelikle o tanımının nesnesi değildir (eğer yüz « sonsuzun fikri » olarak yüz ediyorsa [*le visage fait face*] bu biçim olarak tanınmayı aştığındandır); 2) kendini dışsallık olarak sunarak yüz bana benim onu hedeflememden, yakalamamdan *önce* işaret eder (*faire signe*). Bu anlamda algılarının merkezinde ve bilişsel ilişkisinin başlangıcında yer alacak olan, merkezi ve başlangıçtaki özne konumunu kesintiye uğratar; 3) yüz *çıplaklıktır*; hâli hazırda bulunan bir anlam ufkundan itibaren değil kendiliğinden, *kaut auto* anlamlar. Böylece anlamlamanın gönderme yapısını, yani bir olanın (*étant*) bağlamdan ya da içersinde belirlediği anlam ufkundan itibaren açıklanmasını kesintiye uğratar; 4) yüz *direnmedir*: iktidara muktedirliği (*pouvoir de pouvoir*) soru konusu eder; onun yerine kendime soru sormamdan *önce* beni soru konusu eder.

Yüzün yüz ettiği (*faire face*) biçim ve belirmesinin kesintiye uğratici kiplikleri sayesinde ki Levinas, anlam (*sens*), anlamlama (*signification*) « Başkası için »dir diyebilmektedir. Bu « için », « ruhun bir uydurması » değildir²⁶; kesinlikle öznde kaynaklanmaz ve böylelikle ne bir iyi niyete ne de iyi bir kalbe şahitlik eder. Eğer anlamlama « Başkası için » ise, bu Başkası'nın dışsallığının benim kendimi ona göre konumlandırmamda ilk sırada gelmesindendir. « Başkası için » anlamla-n-ma zaten söylenmiş olanın, içersinde dağılacığı bir anlam yapısının ön-varoluşunun öznesini, sorgulananını dışarı-koyar (*excepte*). Yüzün *kaut'auto* belirmesi onu önceleyeni olmayan bir anlamlamaya davet eder: « sorgulanan söze çağırılmıştır, sözü « sözüyle imdâda koştuktan » – mevcut olmaktan ibarettir »²⁷. « Başkası için » anlamlamanın özellikle zamansal bir anlamı (*sens*) vardır. Zira yüz *kaut auto* anlamlar, zira yardıma çağırılan « yalnız kendine bir göndermesi vardır »²⁸ ve bir şeye göndermeyle anlamlamaz, konuşmak kökensel bir deneyim olabilir, bir yola çıkışın, ayrılışın deneyimi: « Konuşma bir bozma ve başlama olasılığını varsayar »²⁹, diye yazar Levinas. « Başkası için » anlamlama dolayısıyla bir güzel ruhun adanması değil, geri dönüşü olmayan bir yola çıkış olarak dilin deneyimidir (işaret eden dışsallık altlanabilir olmadığından, bir kendine geri dönüşü mümkün kılmaz). Bu varlıkların birinin diğerine göre tanımlanmamasını ve farkın kategorik bir düzende olmamasını varsayar³⁰. Şüphesiz « Başkası'nın sonluluğu benzerlik olarak kendini kuşatabilir », ama Levinas için bu benzerlik ikincildir ve bir bilincin eylemini, üçüncü kişinin girişini, ölçünün, karşılaştırmanın³¹ zamanını yani aynı zamanda yüz-yüzünün kesintiye uğratılmasını ve aracılığı (bir ölçüye, bir üçüncü terime geri dönüşü) gerektirir. Badiou için sorun, Başkası'nın bana, başka olmak, radikal olarak *Başka* olmak için her zaman biraz fazla benzemesidir; yani özne her zaman algının merkezindedir. Levinas için « Başkası'nın yüzü her an, benim ölçümce, kendi İde'sini ve onun *ideatumunun* ölçüsünü yok eder ve bende bıraktığı plastik görüntüyü aşar »³². Dolayısıyla Badiou için benzerlik karşılaşma hakkında son söylenecek sözdür. Karşılaşmada başkalık varsa, bu, *her anda* « kendini benzerlik olarak kuşatabilir ». Buna karşılık Levinas'ı ilgilendiren, Aynı

²⁶ Badiou, *L'Éthique. Essais sur la conscience du mal*, op. cit. p. 24.

²⁷ Levinas, *Totalité et Infini*, op.cit., p. 65.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 87.

³⁰ Başkası'nın dışsallığının « aynı » ile ölçülebilir, karşılaştırılabilir olmadığını oldukça iyi farkedenden Badiou'nun, sonunda başkası'nın başkalığını sonlu, kültürel bir fark üzerinden anması merak uyandırıcıdır (« çinli köylü, « genç norveçli çoban », « Irak'taki Şii topluluğu », « Texas'taki kır kovboyaları ») yani nitelikler ve yüklemeler üzerinden – yalnızca bir sisteme göndermeyle, yalnızca mümkün bir karşılaştırma düzenini ve böylece bir ölçüyü varsayarak mümkün olan farklar üzerinden [anması]. Cf. *L'Éthique. Essais sur la conscience du mal*, op.cit., p. 26.

³¹ Bu konuda, bkz. *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, op.cit., « Du dire au dit ou la Sagesse du Désir » isimli bölüm.

³² Levinas, *Totalité et Infini*, op.cit., p. 43.

olarak geri dönebilecek olan değil de, yüzün *bu yapabilirliği yok etmesidir*. Aynı, benzerlik, görmenin düzenin, bunların hepsi ne nihai ne de ilk olmak üzere, birer olanaktırlar. Badiou için dolayısıyla, Başkası'nın başkalığının önceliğine Aynılık'ın, benzemenin, benzerliğin *olanağı* tarafında karşı konulur. Oysa Levinas'ın ortaya koyduğu nihai olarak bir olası olana, bir yapabilmeye, bir düzene değildir.

Burada, bana öyle geliyor ki Levinas'ın düşüncesine tamamiyle *özel* bir katılığa itaat etmek isnat edilemez. Zira esasında yüzü belirleyen onun özneyi merkezden etmesi, yalnız algının öznelliğini değil ama özellikle özne ile bilme nesnesi arasındaki özdeşliğe dair fikri soru konusu etmesidir. Yüz tanımanın biçiminin sınırlarından taşar; öznenin ileri gelmeyen ve « hareketi düşünen ve düşünürden itibaren olan » bir bilmeye davet eder. « Bu diye yazar Levinas, bu tersine çevirmeyi temsil eden/sunan biricik tanımadır – a prioriis tanıma, bilme »³³. Levinas'ın düşüncesinin *özel* bir katılığa itaat ettiği söylenemeyecek olsa da, buna karşılık, bu « başkanın düşüncesi »nin bir şiddeti de vardır. Yüzün tüm anlam ufkuymuşçasına, hiçbir biçimin altına gelmezliği, bu etiğin şiddetidir³⁴. Böyle bir düşünceye hemen sorgulamadan katılmak gerekmez (etik bağ tam tersi « katılma-olmayan »dır), ama böyle bir düşüncenin titreştirdiği direniş aynı zamanda yüzün bilmeye direnişinden kaynaklanır³⁵. Yüzün *kendiliğinden* anlamladığını esasında ne *tasdik*, *garanti* eder? Yüzün bu göndermeler sistemine, anlam ufkuna *altlanamayaşını* ne tasdik ve garanti eder? Şüphesiz hiçbir şey, zira burada bir garanti sunmak, ontolojik jesti yinelemek olacaktır ki bu da Levinas'a göre Başka'nın Aynı'ya altlanması demektir³⁶. Aynı'nın, idrakın ya da *theoreinin* önceliğini kesintiye uğratmak ancak kesintiye uğratici öge, « kendi belirliğini de kesintiye uğratiyorsa »³⁷ mümkündür. Levinas'ın felsefi tasarısı böylece kendi kesintiye uğratılmasıyla başlayacaktır ya da *Carnets de captivité et autres inédits*'de okuduğumuz üzere: « Felsefe yapmak – akıl yürütememek. Dayanak noktası yok. Hiçbir şey öncül değil. Bilmediğini bilmek »³⁸.

Badiou'nun garanti talep ettiği yerde, Levinas bunu temin etmez. Zira tam da bu garanti yokluğu Levinas'ın *felsefi* jestini oluşturur. Kendi kelimeleriyle, denebilirdi ki, « eleştirel niyeti onu teorinin, ontolojinin ötesine taşır »³⁹. Eğer felsefe varsayımlarının eleştirel çözümlemesinde oluşuyorsa, Levinas ile, felsefenin bu varsayımı dahi soru konusu edilmektedir. Yüz, bütün dayanak noktalarını, tüm var-sayımları ya da var-sayımın, onun üzerine, tekrar formüle edilebilmek için her zaman varsaydığını yok eden « ipe sapa gelmez bir varsayımdır ». Hiçbir kanıt yoktur dolayısıyla, zira yüz bir bilme nesnesi değildir; o *biçemdir* (*manière*): « Başka'nın kendini sunduğu *biçem* »⁴⁰, *bana* yüz ettiği, beni benden aldığı [*biçem*]. Ve bu *biçem*, askıya almadan, kesintiye uğramadan ayrı tutulamaz: tüm bir bağı bir kümeye ya da bir olayı onu açıklayacak sürece altlayan düzenin kesintiye uğraması.

³³ Levinas, *Totalité et Infini*, *op.cit.* p. 56.

³⁴ Bu konuda ve etik ile ontoloji arasındaki bağlar hakkında, Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967 içinde « Violence et métaphysique » (özellikle « de la violence ontologique »).

³⁵ Levinas « yalnız Başkası temalaşmadan kaçır » (*Totalité et Infini*, *op.cit.*, p. 85), diye yazıyorsa da, aynı zaman da « tüm çalışmamızın anlamı başkasının tüm bilmeden sonsuza dek kaçtığı değil de, burada bilme ya da cehaletle ilgili konuşmanın hiçbir anlamı olmadığını olumlamaktan oluşur » der, *ibid.*, p. 89).

³⁶ « Ontolojik olarak tanımak, karşılaşılarda (*étant*) bu olanın, onun aracılığıyla şu olan, şu yabancı olmadığı, ama, bir biçimde, kendini teslim ettiği, kaybolup belirlediği ufka kendini verdiği, ve kavranmış olarak kavrama dönüştüğü şeyi askıya almaktır », *Totalité et Infini*, *op.cit.*, p. 34.

³⁷ Bu *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'in daha sonra tekrar döneceğim bir formülü.

³⁸ Levinas, *Œuvres*, t.1, *op.cit.*, p. 335.

³⁹ Levinas, *Totalité et Infini*, *op.cit.* p. 33.

⁴⁰ *Ibid.* p. 43: « Başkanın, *bendeki Başka* fikrini aşarak kendini sunduğu biçim, bunu, esasında, yüz diye adlandırdık. ».

Başkası ya da yüz şaşırtır. Kendini sunma *biçemi* benim alına ve anlama gücümü aşar. Yüz-yüze'ye bir garanti aramak, Levinas için basbayağı düzene geri dönüşü aramaktır.

Bununla birlikte yine de kesindir ki Badiou böyleleri bir düzene dönüşü vaat etmez. *Etik*'te bunu aksiyomatik bir biçimde olumlar: « Kendi aksiyomlarımızı koyalım. Hiç Tanrı yoktur. Şöyle de denilebilir: Bir olmaz (*l'Un n'est pas*). “Bir'siz” çoğul –çoğul olana gelince, onun yalnız çoğulların çoğulu olması kaydıyla– varlığın kanunudur »⁴¹. Burda Badiou ile Levinas arasındaki fark metod farkıdır. Badiou aksiyomatik bir önermeye dayanır: « Hiç Tanrı yoktur ». Levinas *çıkış* noktası olarak fenomenolojik bir betimlemeyi alır. Aksiyom kaçınılmaz bir hakikat *koyar*, [bu hakikat] ya kabullenilecek ya da bir kenara bırakılacaktır ama her durumda, hep kanıtlar talep eden teori katında, ispat katında yer alır. Levinas'ın metodu buna karşın, şu *soyutlanamaz*⁴² olandan ileri gelmenin özelliğine sahiptir ki buradan da ilk yazılarından itibaren bedene verilen sürekli öneme ve tam olarak « kabulün ve verişin maddeciliği »⁴³ (*matérialisme de l'accueil et du don*) olarak adlandırılana varılır. Bu metod farkına rağmen Levinas'ın Badiou gibi « “Bir'siz” çoğul[u] » ve hatta « Bir'in olmadığı[nı] » olumlayabileceğini fark etmek de ilginçtir. İndirgenemez, « benim » önüme geçerken Başkası, esasında hiçbir birliğe müade etmez. Levinas'ta ilk birlik değil, « ikinin » ihlali vardır: « “Sen” ya da “biz” dediğim zamanki birliktelik (*collecitivité*) “ben”in çoğulu değildir. Ben, sen, bunlar burada ortak bir kavramın bireyleri değildirler. Ne sahiplenmenin, ne sayının, kavramın birliğidir beni başkasına bağlayan »⁴⁴. Burada Levinas basbayağı bir çoğulculuğu (*pluralisme*) olumlar – Bir'in belirsiz çoğullaşması (*multiplication*), hatta belirsiz başkalaşımı ya da düşkünlüğü⁴⁵ (*déchéance*) değil de bozulması olan bir çoğulculuk. « Yüz-yüze » Bir'in yırtılmasıdır, onun imkansızlığıdır. Levinas felsefi tasarısını çoğulun, « parmenidesçi Bir'in yok edicisi olacak [bir] kavramın »⁴⁶ anlamı altına yerleştiriyorsa da, hiç te Badiou gibi « «Bir'siz» çoğulun varlığın kanunu » olduğunu olumlamaz. Levinas için olduğu kadar Badiou için de tüm sorun buradadır. Badiou için böyledir, zira eğer « Bir olmaz » ise, o zaman Başka yoktur: her şey başkadır: « sonsuz başkalık [elde] *olandır* ». Levinas için de sorun budur, zira eğer çoğul « varlığın kanunu » ise o zaman her şey başkadır, yani *her şey aynıya geri döner*. Çoğulu, yüz-yüzeden, asimetrik ilişkiden bağımsız düşünmek Levinas için varlığın kayıtsızlığına, Nötr'e deggindir – ki Badiou bunu şu terimlerle olumlar: « yalnız bir hakikat, olduğu gibi, *farklılıklara kayıtsızdır* (indifférente aux différences) »⁴⁷. Oysa Levinas için hakikat, yalnızca özne « sözüyle yetiş[ebilir] », söylemin anonimliğini kesintiye uğratabilir, « bozar ve başlayabilir », yani kendini varlığın kanununun dışına yerleştirebilir, fark yaratabilir ya da kesik atar⁴⁸ (*trancher*) ise vardır.

⁴¹ Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, op.cit., p. 25.

⁴² *Notes philosophiques diverses*'teki bir not bu metodu özetlemekte: Metod.

İzdirap = ızdıraptan kaçmanın imkansızlığı.

Ben – kendine bağlanma (*attachement à soi*). (Levinas, *Œuvres*, t.1, op.cit., p. 346)

⁴³ Bu konuda Michel Vanni'nin *L'impatience des réponses. L'éthique d'Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, CNRS éditions, 2004'deki harika analizlerine bakınız, özellikle p. 44.

⁴⁴ Levinas, *Totalité et Infini*, op.cit. p. 28.

⁴⁵ Bkz. mesela, *Totalité et Infini*, op.cit., p. 324: « Varlığın özü olarak dışsalılık, sosyal çoğulluğun çoğulu tümleştiren mantığa direnişini anamlar. Bu mantık için, çoğulluk Bir'in ya da Sonsuz'un bir düşkünlüğü, çoğul varlıkların her birinin çoğuldan Bir'e, sonludan Sonsuz'a dönmek için aşmaları gereken bir varlıkta eksilmedir. ».

⁴⁶ *Ibid.* p. 54.

⁴⁷ Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, op.cit. p. 27.

⁴⁸ « Söz (parole) ancak tarihin içersinde bir semptom ya da yanılıgı olarak kalmak yerine, insanın onu [sözü] dile getiren dudaklarına geri dönmek, insandan insana uçmak, tarihi yargılamak için sonsuz bağlamından koptuğunda konuşma özgürlüğüne (liberté de parole) dairdir. Bu *mutlak* olarak söylemi tutturanda başlayan bir söylemin sözdür ve *mutlak* olarak

Badiou'nun etik ile karşılaştırdığını – çoğulu Levinas ontoloji ile karşılaştırır. Badiou için çoğulun mümkün tek radikalleşmesi « her şeyin başka olduğu[nu] » olumlamaktır; Levinas için, Bir'in bozulması Aynı ile Başka arasındaki asimetrik ilişkide ima bulur. Badiou ile Levinas'ın en azında bir ortak meseleleri vardır: « Bir ». Ama ilkinin her şeyin başka olduğunu olumlayarak ikinciye radikalleştirmek istediği yerde, Levinas bir Aynı'ya ve dolayısıyla düzene dönüş fark eder, Levinas'ın Başkası'nın bana önceliğini olumladığı durumda, Badiou yalnız « dindar » bir söylem ve böylece felsefenin, (teolojik) bir düzene altlanması da değil de, basitçe iptalini görür.

Burada soru baştan koyulur. « Dayanak noktası[nın] » yokluğuyula, « akletmenin imkansızlığı[yla] » tanımlanan bir felsefe, zorunlu olarak dindar bir düşünce midir yani din anlamına mı gelmektedir? Ve tersten: « Tanrı'nın bir düşüncede namevcut olabilmesi için « Tanrı hiç yoktur » diye olumlamak yeterli midir? Tam da burada, esasında Levinas ve Badiou'nun düşünceleri, birbirlerinden (« Bir'siz çoğulun » olumlanmasında) ayrıldıkları konusunda birleşebilirlerdi. İmdi, bu ayrılık gerçekten Tanrı'nın varoluşunun koyutlanması ya da koyutlanmamasına mı bağlıdır? « Başkaca olmak » Tanrı'nın varoluşu ya da varolmayışı sorusunu ve sonunda « Tanrı hiç yoktur » aksiyomunun taşıyabileceği teminatı boşa çıkarmaz mı? Ama peki Levinas'ta dini termonolojiye geri gidişi ne doğrudur? Gerçekten bir geri-gidiş midir söz konusu olan?

Çokça söylendiği ve hatta Levinas'ın kendisinin de söylediği gibi onun düşüncesi « açıkça dindar bir terminoloji kullan[ıyor] »⁴⁹ ise de bununla beraber, Levinas için bir din felsefesi çıkarsamanın (*déduire*) söz konusu olmadığını hatırlamak uygun düşer⁵⁰. Badiou'nun olumladığının aksine, Levinas'ın düşüncesinin uyuştığı bir din aksiyom yoktur, zira basitçe bu düşünce aksiyomatik biçimde açılmıyaz (*deployer*). *Totalité et Infini*'de Levinas'ın din dediği, düşüncenin boş-yerini işgal etmez, daha çok onun biçimsel, « doğrunun objektif mantığı » olma özzerkliliğini, *düşünceyi tamamen mümkün kılarak* bozar. Din topluluk olmayan bağdır, Bir'in kırılması (*fracture de l'Un*), kayıtsızlık-olmayandır yani kendine geri dönüş değil, yola çıkış[tır]. Dünyayı, ansızın gelerek, bir fazlalıkla kazıyan ve özneyi onu geçmişe bağlayan, önceden-kavrayan (*pré-comprendre*) bir yapıdan özgürleştirir. Bu anlamda din ya da « topluluk olmayan bağ » biçimsel olarak Badiou'nun, *Etik*'te aşk dediğinden ayrı değildir: birliği olmayan bağ ya da İki –şu farkla ki Levinas için bu birliği olmayan bağ sosyalliğin, başka insanın tecrübesi olur. Esasında ortak bir dünyaya açılan, insanları karşılıklı konuşmaya ve böylece ortak yerler üretmeye davet eden de bu birliği olmayan bağdır: « Konuşmak, diyor Levinas, dünyayı ortak kılmak, ortak yerler yaratmaktır »⁵¹. Böylece Levinas'ın Din dediği bilmeyi iptal etmez. Eğer Başkası bilmenin ölçüsüne direniyorsa, buna karşın, bu beni soru konusu ettiğindendir aynı zamanda, *conatusumun kadere dairliğini* askıya aldığındandır ki ortak ve böylece nesnel bir dünya mümkündür. Yalnız bu nesnellik önceden varolan bir akıldan çıkarsanmaz. Bilmenin biçimi değil de sosyalliktir onu yerleştiren: « nesnellik devredilemez mülkiyetin ortadan kalkması

ayrılmış bir başkasına doğru gider. Avrupa'nın artık duyamadığı ehli söz. *Kesik atan söz*». Levinas, *Difficile liberté*, *op.cit.*, p. 290. (vurgu bana aittir).

⁴⁹ Levinas, *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, p. 257, akt. *La gloire en exil*, Cerf, 2004, p. 11'de Francis Guibal. Bu çalışmada bu sorular akıcı bir şekilde geliştirilmiştir.

⁵⁰ Levinas mesele « insan hakları ve başkasının hakları[nda] » şöyle belirtir bunu: « bu öğüt verici hikayenin mümkün anlamı mevcut Vahiy'den itibaren insan haklarının herhangi bir çıkarsanmasına eşdeğer gelmez, daha çok bu Tanrı fikrinin insan haklarının kesinliğinden gelmesi anlamına gelecektir. » (*Hors Sujet*, Livre de Poche, SD, p. 161).

⁵¹ Levinas, *Totalité et Infini*, *op.cit.* p. 74.

ile çıkışır – bu da Başka'nın epifanisini varsayar »⁵². Nesnellik dolayısıyla yüz-yüzden önce varolmaz ve böylece Bir'e indirgenemezdir. Levinas için ancak « varlığın kanunu » olacak olan *conatus* kader, ilişkiye dair ilk ve son söz değilse nesnellik ve bilme vardır. Kendine-göndermeli ya da her zaman kendini ön-varsayan ve bir ontoloji gibi, Başka'nın Aynı'ya (ya da bir üçüncü terime) altlanması gibi işleyen bir bilme kavramına karşı Levinas bilmeyi « yüz-yüze »den, egoizminin soru konusu edilmesinden, « devredilemez mülkiyetin ortadan kalkmasından » ve dolayısıyla vermeden türetir: « Başkası'nı tanımak, ona sahip olunan şeylerin dünyasının arasından ulaşmak, ama eşzamanlı olarak da verme aracılığıyla topluluğu ve evrenselliği yerleştirmek (instaurer) »⁵³.

Levinas'ın din dediği dolayısıyla bilmenin iptal olduğu bir bağ değil de, bilmenin ön-varsayımının ötesinde mümkün olduğu bir bağdır. *Totalité et Infini*'de mevcut olan « Epifani » ve « Vahiy » terimleri Badiou'nun yazdığı gibi « dile gemez Tanrı[yı] » ön-varsaymazlar. Bu terimler tüm anlamlamanın (signification) ön-mevcut bir anlam (*sens*) yapısından bağlı olmadığını, bağın iki-arasında (*entre-deux du rapport*), tüm mülkiyetin ortadan kalktığı yerde anlamın, ortak ya da nesnel dünyanın olabileceğini belirtirler. Epifani ziyaretir, karşılaşmanın şaşkınlığıdır, beni anlamın zaten verilmişliğinden ya da ancak dilin öznesini silmek olarak bir geçerliliği, nesnelliği olabilecek anlamdan kurtaran bir çıkagelmedir (*survenue*). Ama ziyaretin, şaşırmanın, karşılaşmanın olabilmesi için, Başkası'nın kendiliğinden, onun başkalığını ve dışsallığını çevreleyecek bir sisteme göndermede bulunmadan anlamlaması gerekir; dolayısıyla kendini belli etmesi gerekir. Yüz-yüzdenin dışına yerleşmiş bir ilke yoktur; buna karşın yüz-yüze dışsallıkla, beni tüm kendimde'den (*tout chez moi*) ya da dünyanın onlar aracılığıyla bana tanıdık olduğu biçimlerden dışarıya koyan böylesi bir ilişkidir. Hakikati arama, bilmenin hakikatini (*vérité du savoir*) (isterse bu çoğulun « varlığın kanunu » olarak olumlanması olsun) varsaymaz; arayış vardır çünkü Arzu vardır, sınır aşma, fazlalık vardır ve böyledir çünkü iki-aradalık (*entre-deux*) bir biçime, Bir'in altına-koyulmaz (*subsumer*): « Hakikat başkadan ayrı bir varlığın o başkada kaybolmadığı (*s'abimer*) ama onunla konuştuğu yerde belirir »⁵⁴. Ama eğer Levinas için « Bir'siz çoğul (...) varlığın kanunu » değil ise, tüm gizlenme (*dissimulation*), ya da hakikatin öznesinin halen arkasında saklanıp soyutlanabileceği söyleme tüm altlanma (*subordination*) olasılıklarına bir çizik atmak, « söz ile yetişmek » gerekir. « Varlığın kanunu » anonimdir; yalnız konuşur. Ama Levinas için « söz (parole), ancak insanın onu [sözü] dile getiren dudaklarına geri dönmek (...) için sonsuz bağlamından koptuğunda konuşma özgürlüğüne (*liberté de parole*) dairdir. Bu mutlak olarak söylemi tutturanda başlayan bir söylemin sözüdür ve mutlak olarak ayrılmış (*séparé*) bir başkasına doğru gider »⁵⁵.

Badiou ile Levinas arasındaki (özellikle Badiou'nun Levinas okumasından itibaren kurulan) bu fark noktası, Badiou « İnsan'ın ölümü » denilen soruna bağlı olduğu ölçüde belirleyicidir. Badiou için insan yalnız bir « tüysüz ve cazibesi olmayan iki ayaklıdır » ama « hakikate muktedir »dir. Bundan böyle insan İnsan'dır, verdiği tanıma göre. « Hakikate muktedirdir çünkü düşünür », düşünülerek her zaman büyük fikirler bulunabilir. Ama « hakikate dair ne varsa, orda halen karşılaşmanın olması gerekiyor »⁵⁶ ise de, kimin neyle karşılaştığı (*Etik* okunarak) bilinemez, zira her şey başka ise, hakikat « farklılıklara

⁵² *Ibid.*, p. 73.

⁵³ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁴ Levinas, *Totalité et Infini*, op.cit. p. 56.

⁵⁵ Alıntı belirtilmiştir.

⁵⁶ Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, op.cit., p. 47 (vurgu müellifin).

kayıtsız »⁵⁷ ise, hakikatin öznesi de öyledir. Eğer çoğul, « varlığın kanunu » ise, eğer hakikat « farklara kayıtsız ise », bir karşılaşma nasıl anlanılır? « Tüysüz » ve böylelikle « cazibesi olmayan iki ayaklı[yı] », « köstebeğin ya da ateşböceğinkinden ne daha az ne de daha çok saygın olan hayatta kalma ve tatmin olma ilgisinden »⁵⁸ başka bir şeyin peşine düşmesi konusunda ne bağlar? Bu « tüysüz iki ayaklı » nasıl kendisinin ötesini görür, felsefe yapar ya da hakikati araştırır? (Madem ki, Badiou için, aşk karşılaşması bir hakikat prosedürüdür) « çinli bir köylü ve norveçli bir genç subay arasında ne kadar fark varsa benle – *ben dahil* – herhangi biri arasında da o kadar fark var » deniyorsa [bu « tüysüz iki ayaklı »] kime aşık olacaktı? Nihayetinde, en azından *Etik*'te, İnsan, hakikatin her daim kanıya karşı olması gibi, hayvana karşıdır.⁵⁹ Badiou'nun Levinas'a yönelttiği itirazlar dolayısıyla bizzat ona karşı döndürülebilir. Eğer « her şey başka » ise, bir hakikat prosedürünün yeniliğini, bu prosedürün olaysal karakterini ne teyid eder? Kötü yalnız İyi'den itibaren, İyi olarak Hakikat'ten itibaren varolduğundan, eğer Badiou için « tüysüz ve cazibesi olmayan iki ayaklı » iyyinin ve kötünün evvelinde ise bu « tüysüz iki ayaklı » en azından her zaman hakikat Öznesi'nin dayanağı olarak koyuluyordur. Nihayetinde, Badiou'nun « hakikat prosedürüne [bu prosedürün olaysal karakterine] sadakat » diye adlandırdığı, yalnız hayatta kalması ile ilgilenen tüysüz iki ayaklının mümkün ihanetine göre değil midir? Hakikat öznesi, eğer bu özne yalnız korunumu ile meşgul bir hayvansallıktan destekleniyorsa, bir istenci (ve dolayısıyla hümanizmin öznesine bir geri-dönüşü) varsaymadan, olaya nasıl sadık olabilir? Bu sorular en azından Badiou şu satırları yazdıktan sonra sorulabilir: « bundan böyle, her şey tersi gibi olursa, çıkar olarak çıkar-çıkarsızlık algısı kısa yoldan bozulabilir, kesinti temsil edilebilir, ve inziva gün ışığına çıkabilir: durma (*céder*), öznel düzenlenmeden geri çekilme, bir aşkı müstehcen bir arzu işe karıştı diye kırıp-atma, "ürünlerin hizmete koşulmasının" rahatlığı verildiğinden bir politikaya ihanet etme, bilimsel heyecanın yerini ödüllere ve onurlandırmaların alması, avangartların "geride bırakılmış" karakterini reddeden bir propagandanın örtüsü altında akademizmde gerileme, tüm bu girişimler [tersine dönerse] »⁶⁰ - ikili yapısıyla, ahlaklıktan pek de azâdeymiş gibi gözükmeyen bir pasaj. Badiou Kötü'yü yalnız İyi'den itibaren düşünmeyi olumlarsa da, bu İyi her zaman ona destek veren ve ontolojik konumu her zaman ön-varsayılmış kalan tarafından ihanete uğrayabilir, yani yalnız kendi çıkarının ve hayatta kalımının peşinde olan bir hayvansallıkla desteklenen İnsan tarafından.

İmdi Badiou bu konuda ne derse desin, Levinas İyi'yi Kötü'yle ilişkili olarak tanımlamaz. Levinas'ın yüzü aşkınlık ve buyruk olarak belirlediği (*désigner*) doğruysa da, bu buyruk bu esnada bir sınırı tanımlamaz. Yüzün anlamladığı « hiç öldürmeyeceksin » [buyruğu], olumsuz olarak, yasak olarak anlanmaz. Esasında, daha sık olarak, yüz tasvirleri kötünün cinayet olduğunu, ve iyyinin yasağa, cinayet-olmayana (*non-meurtre*), yani nihayetinde hayatın korunumuna saygı olduğunu olumlamaya varırlar. Yani yüz eğer buyruksa, « hiç öldürmeyeceksin[i] » anlaşıyorsa, tam da bundan dolayı sınırlanamaz, bir biçime altlanamaz ve böylelikle olumsuzlanamazdır. Bu anlamda, Başkası, bir ilksel « evet »tir, tüm olumsuzlamayı önceleyen bir « evet ». Bir *biçem* olan yüz açıkça, bir imkândan, (bir olumsuzlamaya bağlı olan) bir iktidardan kaynaklanmayan bir « evet »i anlamlama biçimiyle buyurur: « Ben değil – Başka'dır *evet* diyebilecek olan. Olumlama ondan gelir.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 47: « Kanı doğru ve yanlışın evvelindedir, zira tek görevi iletilebilir olmaktır. Bir hakikat sürecinden kaynaklanan ise, buna karşı, iletişime girmez ».

⁶⁰ *Ibid.*, p. 50.

O tecrübenin başlangıcındadır »⁶¹. Levinas sözün « kesinti ve başlangıç » olduğunu yazıyor ise, bu, söz « benin » içersine kapandığı ve orada dağlandığı tüm imkânları aşan bir « evet[ten] » ileri geldiğindendir. Başkası bana buyurur: yani, beni sınırlarımın ötesine taşır, tüm olumsuzdan bağımsız bir olumlamaya, geri dönüşü olmayan bir harekete çağırır. Levinas'ın İyi diye adlandırdığı, kayıtsızlık-olmayanda öznelliğin yapısını oluşturan ve ona bir « evet[i] » buyurandır. İyi « kayıtsızlık-olmayan »dır, ama benim seçmediğim « kayıtsız-olmayan »: « İyi özgürlüğü işgal eder – ben onu sevmeden önce o beni sever »⁶². Etik, değerlere dayanmadığından bir ahlak değildir dolayısıyla⁶³. Levinas'taki, kayıtsızlık-olmayanda öznelliği yapılandıran, İyi bir sınırı değil, öznelliği geri-dönüşü olmayan bir harekete çağırarak, ona *bir eveti buyurarak sınırsızlaştırı* tanımlar. Eğer yüz beni bir doğruluğa zorunlu kılıyorsa, bu doğruluğun katılığı ancak bir olumlama ile ölçülür. Dolayısıyla etigin İyi'yi Kötü'ye göre tanımladığını söylemek ve, buyruğu yasak ve sınırın olumsuz terimleriyle düşünmek aynı şekilde yanlıştır. İyi cinayet-olmayan değil, öznelliğin onun aracılığıyla kendini dışarıya-koyduğu, *geri dönüşü* olmayan bir biçimde onu, içersinde bir öznenin kapanıp, sınırlandığı kendinde'den (*chez soi*) ettiği (*arracher*) sözdür. Yüzü ifade eden öldürme yasağı bir sınırlama değil, bir mesafeyi aşmaya davettir ki bu mesafe bizzat bu aşma (*franchissement*) ile sınırsızlaşır: « Hakikat hiçbir şeyi eksik olmayan tarafından başkasında aranır. Mesafe aşılamazdır ve, aynı zamanda, aşılır. Ayrılmış (*séparé*) varlık, tatmin olur, özerktir ve, böylece başkasını ihtiyacın eksigi ile – kaybedilmiş bir malın hatırası ile ki dil böyle bir durumdur – kamçılanmamış bir arayışla arar »⁶⁴.

« Hiç öldürmeyeceksin » dolayısıyla bir davettir, bir sınırlama değil. « Cinayet-olmayan » olarak ya da hayatın korunması olarak değil söz olarak olumlu biçimde anamlar. Öznel-arası alanda, bir anlam artımının, beklenmedik anlamlamaların aralığını (*interstice*) açar. Ama İyi, bir öte-dünyaya dair beslenen umutla desteklenmez de. Bu, Başkası'nın beni davet ettiği *dönüşü olmayan* gidiş bir ereklilikle, sonlulukla yönelmez. Yüz serimlenmesinin (*exposition*) karşılıksızlığı ile ya da ifadesi olduğu karşılıksızlıkla buyurur. Yine de, İyi'nin rehineligin (Aynı'daki Başka'nın yapısızlaştırıcı) yapısını anlamladığı *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'ta Levinas, telafi (*rachat*) olarak İyi düşüncesine yer bırakır gibi gözükür. Ama İyi'yi seçmeye zamanı olmayan ve kendi ışınlarından bihaber ve sonuç olarak kendi içine batan öznellik ki bu da özgürlük-olmayan biçimsel yapısını resmetmektedir, istisnai olarak bu özgürlük-olmayan kefaretni İyi'nin iyiliği aracılığıyla öder görünür »⁶⁵. Yani bu telafi asla bir bağışlama değildir; bir borcun çoğalmasında, yalnızca « Aynı'daki Başka » olarak yapılanmış öznelliğin dışarda-durmasını (*exception*) anamlar. Başkası beni *conatus essendi*'mden, varoluşumun « kendi için[inden] » ederek « Dışarı'ya » koyar, sunar; öznellik yersizlikten, korunaksızlıktan « öznenin » soyunmuş (*dénuder*) olduğu sınımadan doğar. Bu soyunma, bu « vücudun tüm ağırlığının *conatus essendisinden* söküldüğü »⁶⁶ dışarı-koyma, bir dışarıda-tutma (*exception*) ya da seçilmedir (*élection*): « nitelendirilemez [yani, sırası geldiğinde altlanılamaz] *bire* dek soyunma ». Öznelliğin biricikliği biçimsel değildir (« kendi için pıhtılaşacak, kendi ile çakişacak bir pıhtı gibi belirecek özdeşlik »⁶⁷ değildir o); kendine *rağmen*, soyunma olarak cereyan eder, « mümkün bir kaçışı olmadan », zira bir biçimin ya da anlamın örtüsü altında değildir. Böylece, Başka aracılığıyla, ben biricğim

⁶¹ Levinas, *Totalité et Infini*, op.cit. p. 94.

⁶² Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit. p. 25 (dipnot).

⁶³ İyi sahip olabileceğim bir şey değildir, Levinas aynı notta « İyi tatmin edilebilir bir ihtiyaçla ilişkili değildir » diye yazar.

⁶⁴ Levinas, *Totalité et Infini*, op.cit. p. 56.

⁶⁵ *Ibid.* p. 25.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 222.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 85.

– Bir (özdeş) değil, ama « Aynı'daki Başka ». Bağışlama dışarıda-tutmadır, beni böylece huzurumdan, yerimden ederek biricik olarak belirler. İyi beni bana rağmen seçtiğindendir yalnızca ki ben kendimden karşılık verebilirim: « Dışarıda-tutma biriciktir. Ve hiçbir şey gönüllü olarak iyi değilse, hiçbir şey İyi'nin kölesi değildir ». Kölelikten çıkma, özgürlüğün *fethi* değil, sorumluluktur: « başkası için », beni « nitelendirilemez bir'e dek » soyandır, ama böyle olmak için de, « dönüşü ve gidecek yeri » (*sans retour et sans recours*)⁶⁸, « mümkün kaçı » , hiçbir dayanak noktası, tutunacak hiçbir anlamı olmayan olmak zorundadır. İyi, dolayısıyla karşılığı kötülük değil de, ondan [iyilikten] ayrılamayan, delilik olan bir seçimi belirtir: « başkası-için-bir olarak anlamlama, birin başka tarafından varsayımı, *edilgenlikte*, anlamlamayı işgal ve tehdit eden saf anlam-olmayanının imkanını varsayar. Bu delilik olmadan, aklın sınırında *bir* baştan sezilecektir ve, azabının kalbinde öz, baştan başlayacaktır »⁶⁹.

İyi dolayısıyla dışarıya-koyma, yerinden-etme ve seçilmedir: o ne ilke ne değerdir; daha çok tüm ilke ve değer in bozgunudur: « anlamlamayı işgal ve tehdit eden saf anlam-olmayanının imkanı » ; « aklın sınırında delilik ». Dolayısıyla Badiou'nun yaptığı gibi etikin nihilist olduğu söylenemeyecektir: « etik nihilisttir zira alttan alta kanısı *insanın başına gerçekten gelebilecek tek şeyin ölüm olduğu* [dur] »⁷⁰. Yalnızca etik, « öldürme yasağı » olarak tanımlanmamakla kalmaz, İyi'nin kayıtsız-olmayışı da aynı zamanda ve özellikle sonulluğu (*finalité*) olmayan sunumdur, dışarı-konulmadır, Badiou'nun kelimelerine göre « ölüm-için-varlık (ya da mutluluk için varlık: aynı şey) olarak İnsan[dan] »⁷¹ kurtulma. Eğer İyi « gidişi ve dönüşü olmayan », durdurağı, nihayeti olmayan bir dışarı-konulma ise, kendini orda dışarda-tutarak tüm olumsuzlamaları önceleyen bir olumlamadan ileri geliyor ise, Başkası beni ölümümünden kurtarır. Biricik olan, Levinas'ta *kendi* ölümü hürmetine biricik olmaz, kimse onun yerine ölemeyeceğinden değil, Başkası onu dışarı-koyduğu ve soyundurduğu için biriciktir o. Yani, « Başkası için » ben, « ölüm için » değilimdir. Beni *sınırsız* bir sorumluluğa çağırarak Başkası, beni kendi *sonuma* dair endişemden kurtarır. « Başkası için » anlamlama biricik anlam olarak ölümü aşar (*exceder*). İyi Levinas'ta insanı muhafaza eden değil, daha çok insanın onun aracılığıyla yalnız sonsuzca kendini aşabildiği, onun aracılığıyla sınırsız bir sınırı katetmeye vardığıdır. Eğer İnsan bir genelliğe bağlı olabilseydi Nietzsche'nin dümen suyu ile Levinas, İnsan'ın bir son, bir sınır değil bir köprü⁷² olduğunu söylebilirdi. Ama O daha çok, « hümanizmin [insancılığın] yalnızca yeteri kadar insani olmadığı için reddedilmesini »⁷³ onamıştı. Eğer İnsan aşılabilir ise, bu o ne sadece başlamadığından, ne de kendi sınırlarının sahibi olmadığından, bu yalnız o *kendi* sonunun ötesinde, ötesinde ve başkaca, ve bu başkacadan kurtulamadan bir yeri olduğundan böyledir. İnsan'daki insani olanı gerçekleştiren benim *sonum* değil, Başkası'nın sonudur, bu son benimkini benden kopartır, ve beni böylece olanaksızca sınırsız bir sorumluluğa sunar: « Varlıktaki *kendi* tam olarak, hiçbir genelleme tanımayan atanmadan "kaçamama"dır. Benle başkaları arasında ortak bir kendilik yoktur, ben bu karşılaştırma olasılığının, karşılaştırma yerleştiği anda, dışarıda bırakılmasıdır. Kendilik sonuç olarak Ben'i değil beni seçen doğrulanamaz bir ayrıcalık ya da seçilmedir »⁷⁴. « İnsan hakları » yoktur. Ama başka insanın hakları benim kaçmamı engeller, bana tüm son nefesin ötesinde, tüm bir sona, sınıra, İnsan kavramının genelliğine duyulan tüm inancın ötesinde insani olanı esinleyen bir sınırsızlaşmayı anamlar.

⁶⁸ Bu güzel formülü Francis Guibal'den alıyorum.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du Mal*, *op.cit.*, p. 33.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, prolog.

⁷³ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op.cit.*, p. 203.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 201.

Levinas hümanist değildir⁷⁵, ama olmaktan başkaca, « varlık kanunu »ndan farklı olarak, *beni seçen (élire)* bir olumlamayı, biricik olanın (yalnız tüm özdeşliğin bozulmasında (*rupture*), özneliğin parçalanmış yapısında biricik: « Aynı'daki Başka ») farkını seçer, çoğulun kayıtsızlığını değil, orada konuşmak çıkıştır, artık kaçamamaktır. Ne mutluluğa can atma ne İyî'nin ölümlle belirlenmesi[dir] ki bunun aracılığıyla Badiou garip bir şekilde « ölüm-için-varlık »[1] anar. Etik, kesindir, sonluluktan ileri gelir, ama beni ölümümün biricik anlamından özgürleştiren Başkası'nın sonluluğundan. Dolayısıyla İnsan'ı Ölümsüz olarak düşünmek söz konusu değildir. « Olmaktan başkaca », çıkarsızlık, bir takım « öte-dünyaların » üzerinde dinlenmekten uzak, dışarı-koyma ve soyma, soyunma olarak anlamlar. Sınırlılığı katetmek, vücuttan soyutlanmaktır. Ama Başkası'nın sonluluğu beni Badiou'nun « ölüm için varlık » diye adlandırdığı şeyin, yalnızca ölmek için⁷⁶ yaşayan « tüysüz iki ayaklı »nın belirleniminden kurtarır. Başkası'nın dışsallığı, ben ölümümü düşünmeden önce çıkageliyor değildir yalnızca, ölüm aynı zamanda özne içerisinde onun silindiği ve de soyutlandığı bir aklı örtüsü altında tasvir edildiği ölçüde yalnız bir fikirdir. Öznellik geri dönüşü olmayan bir biçimde dışarı-konulursa sonluluğun kendisi bir soyutlama olmayı bırakır. Ama bu geri dönüşü olmayan dışarı-konulmada, vücut biyolojik belirlenimini aşar. Eğer biricığın ancak dışarı-konulma, « dönüşü ve gidecek yeri » olmayan bir şekilde kendinden koparılma olarak bir yeri var ise « vücut ne ruha karşıt olarak bir engel ne de ruhu hapseden bir mezardır, o Kendi'nin kendisi aracılığıyla muktedirlik olduğu olur »⁷⁷. Levinas'ta « canlı hayvan ya da ölümsüz tekillik » arasında bir ayrım yoktur; « başkası için » anlamlama dışarı-konuşma ve burdan da vücuda gelme, yaralanabilirliktir. Etik « İnsan[1] » biyolojik hayvana indirgemez, ama insani olanı dilin Dışarı konularak, sunularak « değerli bir hediye »den ayrılmaz olduğu yerde, duyulurun fazlalığı içerisinde insani olanı düşünür, böylece insani olanı tüm anlamlamaların soyutlamasında çözülmenin dışında-tutar. Dolayısıyla Badiou'nun dediği gibi « felsefe ile "etik", ya da hakikatlerin cesareti ile nihilist duygu arasındaki »⁷⁸ seçimin işlemesi için sonluluğu geçiştirmek (*faire l'impasse*) gerektiği pek de kesin değildir. Sonluluğu geçiştirmek, esasında vücudu geçiştirmektir ki vücut da, duyarlılığı, kim bilir neden, yalnızca hayatta kalımın korunmasına indirgenen « tüysüz iki ayaklı »nın mitinde olduğu gibi, yalnız « ölüm için » değildir. « Söyleme'de, saf "Başkası için", saf işaret verme – saf "işaret etme" – saf kendilik ifadesi – saf içtenlik – saf edilgenlik olarak çıkageliyorsa »⁷⁹ hakikat ideolojiden⁸⁰, dil kurnazlıklarından ayrımlanır, yani, eğer, sözde, öznelik kendini-dışarı-koyarak anlamlıyorsa ya da anlamlamasının dahi anlamlılığı, önce anlamlayanda bulunmuyor da, daha çok özneliğin « kendini sunması », « avuç dolusu verme »⁸¹ olarak ise.

İyî'nin yalnızca, Kötü'ye bağlı olmadığı, ama aynı zamanda bir değer de teşkil etmediği

⁷⁵ A Bu konuda daha çok « başka insanın hümanizmi[nin] », « insanın ölümü[nden] » sonra hayatta kaldığı ve görevi devraldığını söylemek gerekirdi (bkz. ilerde « Tanrı'nın ölümü » hk. fikirlerimiz). Ama bu hayatta klaim hiçbir şekilde bir « aşmayı » (*dépassement*), ya da bir uendiden-kurulumu belirtmez. Sorumluluk (ve dolayısıyla insani olan) « konu-dışıdır/özne-dışıdır » (*hors sujet*); « insan hakları ve Başkası'nın hakları » başlıklı makalenin de içind bulunduğu derlemenin isminin hatırlatacağı gibi. Bu anlamda, Gérard Bensussan'ın da savunduğu gibi Levinas'ın jesti « insanın ölümü[nü] » daha radikal olarak düşünmekten ibarettir. Bu konuda bkz. *Éthique et expérience*. Levinas politique, Phocide, 2008 içinde « *L'éthique au sens extra-moral* » (özellikle pp. 5-8).

⁷⁶ « Ete-kemiğe bütülmüş özne biyolojik bir kavram değildir » (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit., p. 173).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 172 (dipnot).

⁷⁸ Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, op.cit., p. 33.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁸⁰ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit., p. 77: « Yani yalnızca hakikatei hakikati ideolojiden ayırmaya mahal veren çıkarsızlığın alanı verilecektir ».

⁸¹ *Ibid.*, p. 222: « Avuç dolusu vermeye ve sonuç olarak vücutsalığa zorunluluk (*astriktion*) ».

bağlamda, Levinas'ın Tanrı'dan ne anladığını soruşturmak gerekiyor. *Totalité et Infini*'de Levinas'ın din diye adlandırdığı Tanrı'nın adını sözcelenmesinden bağımsızdır. Epifani, görmüştük, ziyaretir, şaşırmadır, dışsallığın (*archési* olmayan) ayrıcalığı ya da önceliğidir; « vahiy » *kaut'auto* belirmez, yani Başka'nın Aynı'ya altlanamaması, özgürlüğüdür⁸². Dini bir terminolojiye dönüş (Badiou'nu yerinde belirttiği gibi) teo-lojik değildir kesinlikle: ne dünya-üstü bir ilkenin üzerine bir söylem kurmaktır söz konusu olan, ne de Tanrı üzerine bir söylem tutturmak, söz konusu olan çağırın ve çağrılan arasındaki bağda hakikati düşünmektir: « Dilin bağı aşkınlığı, radikal ayrılığı, muhatapların yabancılığını, Başka'nın bana vahiy edilmesini varsayar. Başkaca denirse, dil, ilişkideki bağlar arasında topluluğun eksik olduğu, yalnız ortak düzlemin kurulmasının gerektiği yerde kendine konuşur »⁸³. Söylem, öznenin hakikatinin kendi olumsuzlanmasına ya da alta-koyulmasına (*subsumption*) bağlı olduğu biçimsel egemenliğinden edilmiştir: « Söylem dolayısıyla önceden inşa edilmiş içsel bir mantığın gelişmesi değil, düşünürler arasında bir savaşta, özgürlüğün tüm riskleriyle (*aléas*), hakikatin kurulmasıdır »⁸⁴. Dini bir terminolojinin kullanımı, hakikatin dilinin biçimini bozma ve Söylemi, mantiki egemenlik olarak, olumsuzun iktidarı olarak değil de tecrübe olarak düşünme gerekliliği ile çakışır. « Söylem böylece mutlak olarak yabancı bir şeylerin tecrübesidir, *saf* "tanıma" ya da "deneyim", *şaşkınlığın travması* »⁸⁵. Dini terminoloji dile gelmez bir şeyi değil, daha çok arzulanı nazaran Arzu-edilebilir'in fazlalığının açıldığı bir artımı belirler, öncesinde bir « evet » ile açılmış olan Söylem'in oluşturduğu deneyimi. Oysa, *Totalité et Infini*'de tüm biçimi kateden Başkası olumluca « Sonsuz'un fikri » olarak ürüyorsa da, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'ta, aşkınlık ya da Tanrı artık bir fikre ya da taşmaya bağlı değildir. İyi'nin buyruğu artık Başkası'ndan itibaren değil, benim « *kendinin yakına [doğru] dışarı-sunulması* »nda (*l'extradition de soi au prochain*), sunulduğum (*offert*), soyulduğum bir dışarı-konulmada, yani Söyleme'nin edilgenliğinde, sorulmuş tüm soruları, tüm bilinci önceleyen bir cevap vermede duyulur. Bu « itaatın buyruğu öncelediği »⁸⁶, ya da İyi'nin bana buyurduğu değil de benim, onun beni tüm düzenden, tüm verilmiş mantıktan dışarı-tutmasında ona buyrulduğum anlamına gelir⁸⁷. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* öznelliği Başkası için saplantının tüm bilinci aştığı bir oyun boyunca betimler. Eğer buyrulmuşsam, bu her zaman *bana bilinmezdir*: « «bir hırsız gibi» bende kayıp giden anarşik etkilim »⁸⁸ diye yazar Levinas. Sorumluluk olarak yer bulan öznellik, anarşinin oyunu olan bir oyun boyunca, beni dışarı-koyarak bana buyuran onulmaz bir zamanın oyunu boyunca kurulur, Başkası özgürlüğümü işgal etse de, onu tabi kılmıyordur artık. Ancak bir cevabın (cevap vermenin) sonrasında duyabildiğim, tüm soruyu önceleyen emir beni tabi kılmaz ama « dışarıda-tutma ve öznenin öznelliği hatta psişizmi olan bir çift-anlamlılık[tır] o (...): bana *ben bilmeden* telkin edilmiş olanın müellifi olmak – müellifi olduğumu, kim bilir nerden, almış olmak »⁸⁹. Şimdi, « ben » bende « bir hırsız gibi » kayıp giden buyruğu, benden (« Aynı'daki Başka » olarak benden) itibaren duyamıyorsam, bu öznelğin (başka-için-bir olarak anlamlamanın) oyununun « saf anlam-olmayanın olasılığını » varsayıyor olmasındandır. Emir ancak « ben », gidecek

⁸² Levinas, *Totalité et Infini*, *op.cit.*, p.71: « Başkası'nın yabancılığı, hatta özgürlüğü ! Yalnız özgür varlıklar birbirlerine yabancı olabilir ».

⁸³ *Ibid.*, p. 70-1.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁸⁶ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op.cit.*, p. 232.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 174: « [Onu] düzene çağırarak birincil maddeyi bilgilendiren logos itham etme ya da kategoridir. Ama saplantı anarşıktır. ».

⁸⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁸⁹ *Ibid.*

yeri olmayan (*sans recours*), « kendi sesimin tınısı, kendi hareketimin şekli hariç kendimi özdeşleştirecek – hatta söyleyecek hiçbir şeyim olmadan »⁹⁰ sunulmuşsam duyulur. Anlam-olmayanın, deliliğin sınırında, « benim » « dönüşü[mün] ve gidişi[min] » olmadığı yerde buyruk, aşkınlık duyulur: « buyruk hiçbir zaman yeniden-mevcut olmamıştır, zira hiçbir zaman mevcut, hiçbir zaman – hatra gelen geçmişte dahi – sunulmuş değildir öyle ki sadece ben bu duyulmaz zorunluluğu söylerim ki bu da sonradadır »⁹¹. Bu da ancak dışarı-konulmanın, onun aracılığı ile « benim » biricik olduğum geri dönüşsüz özelliğini teyid eder. Ama Tanrı hakikatte teyid olunacak, temsil-edilecek bir şey olmadığı gibi, temsil-edilemez ya da dile-gelemez bir şey de değildir hiç. Bir söylem tarafından inkar edildiğinden daha fazla koyutlanmamıştır o, zira söz konusu olan açıkça, olmak ya da olmamak sorunu değildir artık. Tanrı kendini olmak/olmamak karşıtlığının, varlığın yönetiminin, kanunun dışında-tutanın adıdır, orada olmaktan başkaca bir anlamın örtüsü altında, koruma altında, arkasında « benim » dinlenebileceğim ve gizlenceebileceğim bir akılda kendini aşmaz artık. Bundan dolayı Tanrı'nın adı, varlığının hükmünden dışarıda-durmadan başka bir şeyi teyid etmez. Tanrı'nın hiç olup olmadığını sormak meselesi değildir; Tanrı bir dışarı-koyulmanın, kendimden kaçmanın imkansızlığının, beni dışarda tutarak telafi eden soyunmanın « gidecek yeri olmayan[ının] » (*sans recours*) adıdır: o anlam-olmayanın (ki bu da kesin olarak hiçlik diye koyutlanamaz) çift-değerliliğidir, halen « benim » dayanak bulabileceğim olumlu bir yapıya, isterse bu halen « hiç Tanrı yoktur »un olumlamasından destek alacak olan aksiyomatik konum olsun, kendimi teslim etmek üzere vazgeçmenin imkansızlığıdır. Böyle bir aksiyoma dayanmaktansa, Levinas mantıki kanıta yer bırakmayan bir « olmaktan başkaca » anlamlamaya doğru taşınır. Tanrı kelimesinin sözcelenmesi her zaman « kendi serimlenmesini kesintiye uğratmak »⁹² zorunda olacaktır, « temsil edilemez » olduğu için değil ama artık hiçbir dayanağa, hiçbir kesinliğe tutunmamak söz konusu olduğundan: « “Tanrı'nın adına, işte buyrun ben”, onun varlığına doğrudan göndermede bulunmadan. “İşte ben”, kısa ve öz ! Tanrı'nın kelimelere ilk olarak karıştığı cümlede, Tanrı hala yoktur. Bu cümle “Tanrı'ya inanıyorum[u]” sözcelemez bu hiçbir şekilde »⁹³. « Varlığa bulaşmamış (*contaminé*) bir Tanrı'nın duyulması », Badiou'nun olumladığı üzere, bir « dini aksiyom » değil, hiçbir bağışlamaya, hiçbir çekilmeye izin vermeyendir. Bu yüzdendir ki *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* kendini « öte-dünyaları mesken tutmuş belli bir Tanrı'nın ölümünden sonra[ya] » konumlamakla kalmaz, aynı zamanda, belli bir biçimde « Tanrı'nın ölümü[nü] » de benimser, bunu bu esnada kendine buradan bir dayanak noktası tutmadan ya da yine de mantıki bir kanıtı olacak bir hakikatle tatmin olmadan yapar, zira, rehine özneliğinin varlık ve varlık-olmayan karşıtlığının ötesinde olduğu ölçüde söz konusu olan Tanrı'nın yokluğundan çok varlığını teyid etmek de değildir: « *İyi'den bana: Tanrı'nın ölümünden [sonra] hayatta kalan ilişki* »⁹⁴.

İyi'nin Kötü'ye bağlı ve herhangi bir şekilde bir « değer » olmadığı halde, Tanrı'nın isminin sözcelenmesi Levinas'ta yalnızca onun « anlam-olmayanının sınırındaki » yokluğunda (absence), « kendimi yalnız sesimin tınısıyla özdeşleştirebildiğim yerde » desteklenir – bu yokluk varlığa dair bir koyut olmasa bile. Böylelikle Başkası beni tamamiyle orada dışarı-koyarak nihilizmin (anlam-olmayana bırakılışın) dışında tutar, ve eğer o beni dışarda tutuyorsa, bu « olmaktan başkaca »nın anlam/anlam-olmayan, varlık/varlık-olmayan karşıtlığına bağlı

⁹⁰ *Ibid.*, p. 233.

⁹¹ *Ibid.* p. 232.

⁹² *Ibid.*, p. 238.

⁹³ *Ibid.*, p. 233.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 196 (vurgu bana ait).

olmamasındandır. « Hiç Tanrı yoktur » aksiyomu sözcülenmesinin hakikatine/gerçekliğine inanırken, à-Dieu⁹⁵’nün çift-anlamlılığı hakikate dair (*véritative*) bir yapıdan destek bulmaz. Hem Nietzsche de bunu demişti, « Tanrı’nın ölümü[nü] » duyurmak yetmez. Bu [Tanrının ölümü], halen tanrının (belli bir tanrının) yapılandığı o aynı dilin içerisinde söylenmeye bırakmaz kendini. « İyi’den bana », « Tanrı’nın ölümünde hayatta kalan [bir] ilişki[yi] » düşünmek, Tanrı’nın ölümünü, aksiyomatik bir konumun yararlandığı mantiki teminattan daha çok önemsemektir. Ama tam olarak, « Tanrı’nın ölümü » dilin anlamlayan yapısını da sağ salım bırakmadığından, bu ölümün beni ona sunduğu anlam-olmayan inkar edilemeyeceğinden ya da (herhangi bir şeye) indirgenmeyeceğinden, nihilizm hala hiçi değer olarak koyutladığından, Başkası beni ölümünden söktüğünden ve, « anlam-olmayan[ın] » sınırına sunduğundan ve bu sunuş herhangi bir olumsuzlamadan yararlanmadığından, Tanrı’nın bir kırışma (*clignotement*) gibi, garantisi olmadan anlamlaması ve kendini dışarı-konulmaya sunan (*s’expose à l’exposition*) bir dilin kendini bu kırışmaya, bu çift-anlamlılığa sunması gerekir. O zaman Tanrı dilin kapsayamadığı değil de indirgenemez olan ve beni söylenene ya da temaya bağlı olmayan bir anlamlayış sürecine sunan olur. İyi’yi bir değer olarak ve kötüye göre düşünmeyen, [onun] hareketi, Söyleme’nin anlamlılığını ortaya koymaktan, özneliği söylemin düzenine – içersinde özneliğin çözüleceği tüm düzene – tepkisel olan bir « işaret etme » (*se faire signe*) olarak düşünmekten ibaret olan bir düşüncenin gözüpekliğidir bu: « Söylemin, onun tutarlılığını yeniden-oluşturan dil için dayanaksız olan, ama delilikleri aracılığıyla görülebilir satırları – enigmatik açıklıklar »⁹⁶.

O halde Levinas’ta « kötü » ne menemdir? Eğer Levinas barıştan bir « ilk dil » olarak, benim onun tercih etmemden evvel beni seçen İyi olarak bahsediyorsa da, Kötü’den (merkezi bir biçimde) hiç bahsetmez. *Totalité et Infini*’de Levinas kötüden çok, söz konusu olan bir şiddeti diğerinden ayırdetmekmişçesine, şiddetten bahseder: özneyi kayıtsızlık-olmayan içerisinde yapılandıran ve barış ya da adalet, yani kabul ve misafirperverlik de denilen etiğin şiddeti; ve savaşın şiddeti. Yani, barış « yüze karşı bir kabul » ise, bu o bir ilk düzensizleşmeden (*dérangement*) ileri geldiğindendir. Levinas’ta barış dinlenme, durağanlık değildir; yalnız kayıtsız-olmayış içerisinde, yani Bir’i kökensel olarak kırıp-bozan aracılığıyla barış vardır. Tersî şekilde, savaş düzensizlik değil düzendir, ve haksızlık da « Başka’nın Aynı’ya altlanması » [dır]. *Totalité et Infini*’nin çok iyi bilinen şu satırlarının tanıklık ettiği gibi, Levinas barışın bir « ilk dil » olduğunu olumlarken, savaşın gerçekliğini de asla atlamaz: « Berraklık – zihnin doğru üzerine açıklığı – sürekli savaş olasılığını göz ucunda görmekten ibaret değil midir? »⁹⁷. Savaş « katı gerçeklik »tir ve Levinas ekler, « bu da lafı uzatma gibi gelir kulağa ». Ama Levinas buna savaş basitçe « varlığın [bir] kanunu » ymuşcasına bir sabit gibi dayanmaz: « Herakleitos’un karanlık fragmanları aracılığıyla, varlığın kendini felsefi düşünceye savaş olarak açmadığını kanıtlamaya ihtiyaç duyulmaz »⁹⁸. « Varlığın [ya da çoğulun] kanunu » olarak *polemos* savaş mıdır? Levinas savaşın varlık olduğunu olumlayabilir⁹⁹, buna karşın, « varlığın [bu] kanunu » karşılaşmaya (*rencontre*) dair ne ilk

⁹⁵ Türkçe’de tam karşılık olarak *allahaismarladık* deyiminin verilebileceği, ama günlük kullanımda daha basitçe *elvedaya* da karşılık gelen, literal anlamda ise *Tanrı’ya* diye çevirebileceğimiz *adieu* ünlemi. Yazar bu iki-anlamlılık üzerine düşünüyor. Belki de çeviride doğrudan *allahaismarladık* terimini karşılık olarak verseydik yazarın hedeflediği anlam açıklığı-aralığını vermiş olabilirdik. (Ç.n.)

⁹⁶ Levinas, *Œuvres*, t.1, op.cit., p. 338.

⁹⁷ Levinas, *Totalité et Infini*, op.cit., p. 5. [*Totalité et Infini*]’ye Önsöz, türkçesi için Sonsuza Tanıklık, der. Zeynep Direk, Metis 2003 içinde, *Bütünlük ve Sonsuz’a Önsöz*, s.91-100, çev. Zeynep Direk].

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Bu konuda muhteşem Levinas *et le contemporain, Les préoccupations de l’heure*, Les solitaires intempestifs, 2009’a bakınız [François-David Sebbah’ın kitabından bahsediliyor – ç.n.].

ne de son söz olur. Eğer her şey esasında savaş ise, onun « olasılığı [*berrakça*] gözücuyla gör[ülemez] ». Yani Levinas savaşı ne ontolojik bir *polemostan* boşanan bir kadersellik, ne de bir hükümranlığin uygulaması olarak görür. Cinayet, yani yıkım (basit olumsuzlama değil), ancak yıkıma direnen üzerinde uygulanabilir: « Öldürmek, diye yazıyor Levinas, baskı kurmak değil, hiçleştirmektir, anlayıştan (*compréhension*) mutlak olarak çekilmektir »¹⁰⁰. Bu yüzden barış bir ilk dildir. Yıkımı mümkün kılan iktidara direniştir; üzerinde yalnız olumsuzlamanın değil şiddetin uygulandığı ilk ve mutlak « evet »tir¹⁰¹. Ancak iktidarına direnen bir varlığı öldürebilirim: « Yalnız mutlak olarak bağımsız, güçlerimi sonsuzca aşan ve böylece orada karşılaşmayıp, iktidarın da iktidarını felç eden bir varlığı öldürebilirim. Başkası öldürmeyi isteyebileceğim tek varlıktır »¹⁰². İktidarına direnen bir şey olduğu için yalnızca, yıkıma, cinayete başvururum. Levinas böylece « savaşın barışı, Başkası'nın hali-hazırda bulunan ve alerjik olmayan mevcudiyetini varsaydığı[nı]; karşılaşmanın ilk olayını işaret etmediği[ni] »¹⁰³ olumlar.

Ama eğer (biricik bir varlık üzerine uygulanan) cinayet ile (artık orada dışsallığın olmadığı) savaşı ayırdetmek gerekirse, Levinas'ın savaşla barış arasındaki bağlara söz konusu olduğunda [uyguladığı] bu tersine çevirme savaşın kaderselliğine dair tüm yorumlardan kaçınır. Eğer İyi benim onun seçmemden önce seçiyor ise beni, buna karşılık, cinayet bir direnişi ve böylece bir seçimi varsayar. Beni seçen İyi, telafi eder. Yüz bir sistemde dağılıp-gitmeme engeller; güçle değil, çıplaklığı ile bana buyurur, beni dışarıda-tutarak, beni sorumluluğa dair biricik kılarak bana buyurur. Buna karşın, savaşta ben çağrılmamış, buyrulmamış ama harekete geçmişimdir, zira buyuran çıplaklık değil güçtür: « şiddet yaralamak ve hiçleştirmekten ibaret olmadığı gibi, kişilerin devamlılıklarını kesintiye uğratmaktan, onlara artık orada kendilerini bulamadıkları oyunlar oynatmaktan, onları yalnız bağılıklarına değil, kendi tözlerine bir ihanete, tüm eylem olasılığını yok edecek eylemlere sürüklemekten de ibaret değildir »¹⁰⁴. Etiğin şiddetinin savaşın şiddetinden nasıl ayrıştığı görülmekte: etiğin şiddeti beni yalnızca kendimden bir karşılık verebileceğim şekilde seçerken; savaşın şiddeti eylemlerimden sorumlu olamayacağım, « davranmış » (*agi*) olduğum şekilde beni tabi kılar: « [savaş] kimsenin ona mesafe alamayacağı bir düzeni yerleştirir, kurar. Hiçbir şey bundan böyle dışarsı değildir. Savaş dışsallığı ve başka olarak başkayı belirtmez; Aynı'nın özdeşliğini yok eder »¹⁰⁵. Savaşta egemenliğin uygulanması paradoksal olarak özgürlüğü iptal eder; etik beni, seçmiş olmadığımı, « özgürlüğümü kuşatan », ama onu sorumluluğun artımında asla çözündürmeyen bir İyi'ye seçer. Levinas doğrudan kötülük hakkında konuşmuyorsa da, kesinlikle İyi'yi Kötü'ye göre de tanımlanmaz. İyi değer olarak konulmadığı gibi, Kötü de bir (ölüme karşı) yaşam hakkına göre tanımlanmaz. Paradoksal olarak, Levinas için, *Quelques réflexions sur la philosophie*

¹⁰⁰ *Ibid.*, François-David Sebbah'ın kitabını 216. syfası (özellikle ilk bölüm: « C'est la guerre »).

¹⁰¹ Bu anlamda bu ilk dil anarşinin dilidir. Barış uzlaşısı değil, saplantı ve misafirperverliktir: Aynı'nın düzenindeki düzensizleşmedir (*dérangement dans l'ordre*). Bu ilk dil dolayısıyla yalnızca söylemde (söylemin bir anlamı yapılandırılan düzeninde) bir faydır, temalaştırılmasa da, daha çok ilham verir. İlk dil olarak barış, hasımlarıyla uzlaşan aklın değil, ama kıyılarında, hasımların *hali hazırda* sunulmuş olduğu, deliliğin dilidir: « Söylemin, onun tutarlılığını yeniden-oluşturan dil için dayanaksız olan, ama delilikleri aracılığıyla görülebilir satıraraları – enigmatik açıklıklar » (alıntı yukarda belirtilmiştir).

¹⁰² Levinas, *Totalité et Infini, op.cit.*, p. 5.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 218.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁵ *Ibid.*

de l'hitlérisme'den¹⁰⁶ bu yana, kötülük sorusunun meselesi özgürlüktür¹⁰⁷. Ama paradoks yalnız görünürdedir. Eğer Başkası benim özgürlüğü kuşatıyorsa, bu özgürlük ancak ben biricik olduğumda söz konusu olduğundandır. İyi özgürlüğümü tabi kılmaz, altlamaz, ama onu kuşatır. Levinas için kötü varlık ise, bu o beni zincirlediğinden, başlamama mahal vermediğinden, beni, her şeyin kendinden bir değerinin olduğu bir düzende özgürlüğe kesik atan (*trancher*) ve böylece özgürlüğü çözüdüren bir söze davet etmediğindendir.

Çıkış noktası olarak yüzü alan ve insandaki insani olanı düşünmek kadar Tanrı'nın ismini telaffuz etmekle de kendini riske atan bir düşüncenin gözüpekliliği belki (az da olsa) anlaşılabilir. Etik bir ahlak değildir¹⁰⁸ ve İnsan da, hayatını ne pahasına olsa korumak gerekecek olan ve bir takım ayrıcalıklı haklardan yararlanabilecek bir kendinde iyi değildir. Buna karşın Badiou'nu yaptığı gibi « hayvani olan dahil, tüm hayatın İyi'nin ve Kötü'nün evvelinde olduğu[nu] », « ancak hakikatler olduğunda Kötü'nün olduğu[nu] »¹⁰⁹ olumlamak, *belki de*, herhangi bir hayvaniliğe indirgenmiş insani hayvanı doğrulamak olur. Bir yandan, hayvanın yalnız hayatta kalmaya dair çıkarları olduğu kesin değilken¹¹⁰, biz « çıkarlarının peşinde kızıymış böylesi insani hayvan için hakikatlerin değil, onun onlar aracılığıyla sosyalleştiği kanıların olduğu »¹¹¹ ve « İyi'yi, bu yolla da Kötü'yü ortaya çıkaracak olanın, hakikat prosedürlerinin nadir varoluşuna münhasıran temas ettiği »¹¹² konusunda bu kadar kesin olur muyuz? Eğer İyi ve Kötü, yalnızca nadir hakikat süreçlerinde askıya alınıyor ise, o zaman bunun [*İyi ve Kötü'nün*] bir parçasını oluşturmeyen tüm eylem de doğrulanmış olacaktır, zira insan-hayvan basitçe İyi'nin ve Kötü'nün berisindedir. Bu hayvansallık bir dayanak ve şüphesiz bir önyargı olarak kalır. Badiou için doğru, hayatın düzensizliğinin bir kuvvetidir¹¹³. Levinas için İyi ise herhangi bir destekten yararlanmayan bir sökülmenin kuvvetidir. Ama Levinas için İyi [aslında burada daha çok adalet: başka insanın hakkı demek gerek], beklenti değildir; « yüz-yüze » aracıdır; İyi'nin dışında masum bir hayvansallık değil, düzen olarak, özgürlüğün taabiyeti, zincirlenme olarak kötü varolur – yani çıplaklığı ve dışarı-konulması/sunuluşuyla halen düşünülecek olarak kalan hayvansallık değil, İnsan, savaş ya da hizmet insani, emre, düzene itaat eden insan. Levinas için masum bir hayvansallıktan, basitçe « İyi'nin ve Kötü'nün evvelinde » bir sosyallikten destek bulunamaz. Sosyallik, İyi'nin ve Kötü'nün ötesindedir (*par delà*) zira, hayatta kalma çıkarlarının peşinden bir kör koşuya izin verdiğinden çok bir düzene tabi olmaya izin vermez, çünkü sosyallik ancak kendinden edilmeye, yola çıkışta ve tüm garantilerin yokluğunda insandaki insanılıktır. Ve şüphesiz Başkası, yüzün çıplaklığı, düzene tabi olmakla sorumluluk, güçle ona direnen, zincirlenme ile özgürlük arasındaki farkı oluşturduğundandır ki Levinas İyi'yi hakikate altlamayı reddeder. Söz bir kesik atabildiğinden, düzenin dışında-durabildiğinden, fark oluşturabildiğinden hakikat vardır, çünkü insan bir « evet » itibarıyla başlar ama ondan destek bulmaz.

¹⁰⁶ Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (Miguel Abensour'un şerhini takiben), Payot & Rivages, 1997. [Abensour'un şerhini içermeyen türkçe çeviri için bkz. *Sonsuza Tanıklık*, der. Zeynep Direk, Metis 2003 içinde s.41-49, Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce, çev. Zeynep Direk. Abensour'un şerhinin orijinaline şu adresten ulaşılabilir: <http://www.anti-rev.org/textes/Abensour97a/index.html> (en son kontrol 20.06.2010) – ç.n.]

¹⁰⁷ 1934 tarihli bu yazıda hitlerizmi yalnızca, « güç aracılığıyla » yayıldığı için değil, germanik « sahiplik » fikrinde insanın « vücuduna zincirlenmiş [olarak] (...) kendinden kaçabilme iktidarı reddedilir gözüktüğünden » (*ibid.*, p. 21) itham edilir. Levinas'ı, hitlerizmde söz konusu olanın « insanın insanlığı » (*ibid.*, p.24) olduğunu söylemeye götüren bu zincirlenmedir.

¹⁰⁸ Gérard Benseussan'ın *Ethique et expérience*. Levinas *politique*, *op.cit.* içinde « L'éthique au sens extra-moral »'te yerinde hatırlattığı üzere.

¹⁰⁹ Badiou, *L'éthique. Essais sur la conscience du mal*, *op.cit.*, p. 55.

¹¹⁰ Bukonudabkz. Le portique, Editions du Portique, 2009 içersinde « L'animalité »'ye ayrılan sayı (der. Andrea Potestà).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹¹² *Ibid.*, p. 53.

¹¹³ *Ibid.*, p. 53: « İçkin bir kopuşla [yani bir hakikat süreci ile] titrerken – insani hayvansallık, hayatta kalma ilkesini – çıkarını – düzensizleşmiş olarak görür ».

HEIDEGGER İLE DERRİDA ARASINDA LEVİNAS

Nami Başer

“İz başka işaretler gibi bir işaret değildir. Ama iz işaret rolünü de oynayabilir. İşaret yerine de geçebilir. Dedektif, cinayet yerindeki işareti suçlunun bile bile ya da bilmeden bıraktığı işaret olarak inceler. Avcı avın izini sürer, avcının ele geçirmek istediği hayvanın yürüyüşü ve etkinliği bu işaretle yansımıştır, tarihçi bizim dünyamızın ufku olarak eski uygarlıkların bıraktıkları kalıntıları keşfeder. Her şey bir düzen içine girer, ortaya bir dünya çıkar, burada her şey diğerini ele verir, ya da onun aracılığı ile kendini ele verir...”

İzlerini silerek iz bırakan, ortada kalan izler ile hiç bir şey demek istememiş, hiçbir şey yapmak istememiştir. Geri döndürülemez bir şekilde düzeni bozmuştur. Mutlak olarak geçmiştir. Bir iz bırakarak olmak, geçmek, gitmek, tükenmektir, ama bu anlamda her işaret izdir. İşaret, işareten daha fazlasıdır. İşaret verenin geçişini ele verir.”

Emmanuel Levinas (*Husserl ve Heidegger ile Varoluşu Keşfederken*, Paris, Vrin, 1967 s.199)

Yirminci yüzyılın Fransız felsefesinin bizce ihmal edilmiş önemli bir yazarı vardır: Jean Wahl. Ne iyi ki öğrencilerinden biri ona sadık kalmış, değişik çalışmalarında ona olan borcunu sık sık dile getirebilmiştir. Bu öğrenci de Levinas’tır. Husserl fenomenolojisi, Heidegger ontolojisi yorumlarıyla felsefeye atılan, bunları eleştirerek yeniden ele alma tasarısında da gerek kitaplar kitabı Tevrat’la ki birçok dilde bu kitaba büyük harfle başlayan Yazı adı verilir - gerek de yazıyı en başlangıç anına geri giderek düşünmeye çalışan Derrida’ya uzanan düşündür. Derrida’nın kendisi buna “arşi-yazı yani başlangıçtaki Yazı adını verir. “Özel Adlar” adını verdiği kendisini etkileyen yazarlarla ilgili çalışmasında Levinas, Jean Wahl’a da bir bölüm ayırmış, onun felsefedeki yerini belirlemek için bu arada kendi düşüncesinin oluşumundaki yerini de saptamak için çaba sarfetmiştir.¹

Jean Wahl’ın yazmış olduğu “Metafizik İncelemesi”adlı çalışmayı (Fransızcası “Traité de métaphysique”). Aslında buradaki inceleme karşılığı kullanılan sözün tam bizim 13. yüzyılda Anadolu’daki felsefe uygulamalarını düşünürsek risale diye de çevirebilirdik. Risalede resül yani yollama gönderme bırakma anlamları da vardır) birçok kuşakları besleyen bir araştırma metni olarak görebiliriz aslında. Gerçi, internette Amerikalı bir yazar bu kitabın tutsuzluğu, dağınıklığı yüzünden su götürür yanlarını vurgulayarak incelemeyi yerden yere vurmuş. Oysa aslında çoğumuzun bildiği gibi Rodoslu Andronikos’tan bu yana metafizik adı verilen Aristoteles’in incelemesi için de aynı şeyler söylenebilir. Sonradan toparlanmış birtakım bölümleri öbürlerine kolayca eklenen bir metinler zinciri olarak görünmez pek. Alain De Libera’nın gösterdiği gibi İbn-i Rüşd’ün bu metinde bir birlik bulmasından önce Aristoteles’in metafiziğinde de böyle bir dağınıklık söz konusuydu. Varlığın varlık olarak

¹ “Noms propres” 1975, Paris Editions Fata Morgana, daki Jean Wahl bölümü

incelenmesi ilkesi de Heidegger'in aslında bu Arap gelenekten kaynaklanarak, bu metafiziği varlık açısından okumakta diretmesinden ileri gelir. Aslında Aristoteles olanı olan olarak olmaktan söz açmış ve varlığın değil de olan sözünün – kavramından daha çok sözünün – Yunanca'da tıpkı Türkçe'de olduğu gibi çok anlamlı olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Master olarak kullandığı zaman da söz konusu olan yine "olmak" kavramıdır. Einai Yunanca da çok anlamlara çekilen bir sözdür. En azından varolmak bir de mantık bağlantısında tam da Aristoteles den beri yüklem olmak özelliği vardır. (Litvanya'da doğmuş olan Levinas derken, kullandığımız olan sözü ile olanlara yeni bir bakış getiren Levinas ya da "Olan bitenden haberi var mı?" sorundaki olan sözü ile aynı değildir).

Ne olursa olsun metafizikte ya da metafizik incelemelerde Amerikan yazarın bir kusur olarak gördüğü dağınıklık, dağılmışlık ve dağılma bizi Derrida'ya gönderirken, olmak, olan ve varlık arasında ki gidip gelmeler ise bizi Heidegger'e yaklaştırır. Bu çalışmada ki kaygımız, Jean Wahl'a yakın bir noktadan yola çıkan Levinas'ın, o saptadığı noktaya geri dönebilmek, Heidegger ve Derrida yollarına saparak geçirdiği değişimlerden kimilerinin de dökümünü yapmak. Bu durumda aynı zamanda Levinas'a Derrida'nın doğrudan Heideggercilerin de dolaylı olarak getirdikleri eleştirilere birer yanıt bulmaya çalışarak, en azından Levinas'ın düşüncesinin bu konuda daha açık olarak anlaşılmasını sağlamak.

Hiç kuşkusuz bu saptamalar sadece olumluluk değil olumsuzluk da içerir, içermektedir, zaten de içermelidir. Derrida'nın kendisi üzerine yazdığı "Şiddet ve Metafizik"² adlı kapsamlı incelemenin Levinas tarafından kendisine yöneltilmiş bir silah olarak algılandığını biliyoruz. Hatta söylendiğine göre kendisi bu inceleme için "Narkozdayken cinayet" deyimini kullanmıştır. Derrida'nın Levinas'ta eleştirdiği neydi? Derrida bu eleştiriye sonuna kadar götürdü mü? Levinas'ın ölümünden sonra yazdığı "Elveda" adlı Levinas incelemesinde neden bu eleştirmenin izi bile görülüyor? Levinas'ın Heidegger ile olan inişli çıkışlı ilişkisi mi Derrida'yı önce ona karşı yönelirken sonra geri adım atmaya karşı itmiştir? Paul Ricoeur'ün Heidegger'in tutumu üzerine geliştirdiği "Etiği Olmayan Bir Ontoloji" ve Levinas için yaptığı yorum "Ontolojisi Olmayan Bir Etik" ne açıdan geçerlidir? Bu soruları yanıtları tek yanlı olarak verilemeyecek sorular olarak sorarken, hızlı gitmeyip başa Jean Wahl'a dönelim.

Jean Wahl'ın metafizik incelemesi Pasivite (edilgenlik, geçişlilik ya da tutkulara yer verme) her seferinde kendisinden başka bir şey tarafından belirlenme kavramı ortaya çıktığında Aristoteles'e karşı bir tutum takınır. Kabaca özetlersek Platon'u eleştirdiği dönemlerde Aristoteles, olanların tamamını idea olarak değil energeia olarak görür. Batı felsefesini sonradan belirleyecek olan bu enerji kavramı Yunancadaki Ergon (iş, faaliyet sözcüğünün başına, içinde anlamına gelen "En" ekinin eklenmesi ile oluşmuştur. Durmamacısına bir etkinlik, bir çalışma söz konusu olduğu için de başlangıçta hangi güç ya da tanrı fiske vurarak bu etkinliği başlattı sorusu ile de karşılaşırız. Tarih boyunca metafizik denince gerek Aristoteles'ten, gerek Aristoteles'in yeni Platoncu, Arap, Latin yorumlarından beslenerek geliştirilen kavramlar, yani öz, temel, varlık, vs. Jean Wahl'ın incelemesinde etkinlikten daha çok bir kendini bırakış, bir kendinden geçme, bir pasiflik içerisinde ele alınır. Levinas'ta zaten "Varlıktan Başka Türlü Ya da Özün Ötesinde" adlı bütünlük ve sonsuzluktan sonraki en önemli yapıtına zaten Jean Wahl'dan bu konuya gönderme yapan bir alıntı ile girer. (Burada Wahl alıntısı olacak)

² "L'écriture et la différence", Jacques Derrida, Paris, SEUIL, S 117-228

Önemli olan nokta şudur:

a) Levinas bir tür ampirizmle metafiziği beraber kaynaştırmayı Wahl'ın tutumuna borçludur. (ayrıca elbette alttan alta Bergson'da, Kierkegaard'da, Schelling'de benzer yönelimler saptayabiliriz)

b) Levinas Wahl'ın metafiziindeki pasifliği sonuna kadar götürerek özneyi oluşturan temel bir pasifliğe gidecektir. Bu tutumun en derin dile getirilişine hiç kuşkusuz “Varlıktan Başka” da karşılaşıyoruz. Özne konusunda Levinas bu metinde şöyle yazar “Öznellik - o kopuşun hem yeri hem yersizliği- her türlü pasiflikten daha pasif bir pasiflik olarak oluşur”³ Yani özne kendine gelerek, kendine tutunarak, kendine hâkim olarak, kendine bilgi vererek, kendini bilge yaparak, kendine duygu yükleyerek vs değil kendi yerinden olduğunda kendi kendiliğinden çıkabildiğinde bir tür alabilirlik içerisinde kendini vererek oluşur. Bu düşüncede elbette. “Kurtarmalığın YILDIZI” adlı çalışmanın yazarı Franz Rosenzweig’i da anımsayabiliriz. Söz konusu kitap bu öznenin tekil alabilirliğine vahiy, yani özel bir dil açısından inceleyen bir yapıttır ve Levinas ilk kitabında yani “Bütünlük ve Sonsuzluk”ta, Onun bu kitaptaki önemi öyle önemlidir ki söylemeye bile gerek yok” demiştir.⁴

c) Varlığı ya da zamanı tekillikten yola çıkarak düşünme metafiziğin felsefe olarak görmediği bir noktaya kadar gitme bu başkalaşma Levinas ta tam da başkasının başkalaştırması olacaktır.

Bu üç ilke değişik varyasyonlarla Levinas ın yazıp çizdiklerinde, gitgide zenginleşerek yaralacaktır elbette. Levinas denince bu gün artık hemen akla gelen birtakım ilkeler böyle oluşacaktır.

- 1- Başkasının benden önceliği ve öncelliği
- 2- Benim başkasının rehini olmam
- 3- Etiğin bu açıdan bir ilk felsefe olarak ele alınıp irdelenmesi
- 4- Bu ilk felsefenin fenomenolojiyi bir açıklama, göstermeyöntemi gösterme yöntemi olarak uygulaması
- 5- Batı felsefesinin yeniden okunmasında bütünlük düşüncesinin politik ve felsefe açısından eleştirilmesi
- 6- Sonsuzluğun eski Yunan da Platon'da Epekeina tes ousias yani özün ötesinde olarak, Descartes'ta yani Levinas için Latin dünyasında da kusurlu mükemmelin kendinden taşan bir ilke olarak görülmesi
- 7- Şu anda karşımda duran başkasının suratında bir suret gibi büyük başkasının “öldürmeyeceksin” ilkesi olarak belirmesi

³ Emmanuel Levinas, “Varlıktan başka ya da Özün ötesinde”, s 18

⁴ Emmanuel Levinas, “Bütünlük ve Sonsuzluk” önsöz tam alıntı şöyle “Bütünlük düşüncesine karşıgelme Franz Rosenzweig” in Stern der Erlösung”unda bizi öyle etkilemiştir ki bu kitapta fazlasıyla mevcuttur, öyle ki alıntılanak bile gerekmez”

- 8- Bu açıdan vahyin bir uyandırma olarak ele alınıp Tevrat ın tekrar okunması
- 9- Bilinç, bilme vs gibi bilgelik modellerinin yerine bir tür arif, evliyanın geçmesi
- 10- Takıntılı bir kendinden geçme süresinde benliğinden olan pasiflikten önceki bir pasifliğe yerleşen öznenin dökümü

Oluşum aşamasında, daha Levinas'ın yolunun çizildiği bir dönemde Derrida müdahale edecektir.

Derrida'nın 1964 tarihli "Şiddet ve Metafizik"te Levinas'a yönelttiği eleştirilerin şöyle bir dökümünü yaparsak şunlarla karşılaşırız:

A- Yunanlı ile Yahudi arasında ki ayrımın aşırı derecede tek yanlı olması. Yunan düşüncesinin sadece bütünlüğe, Yahudi düşüncesinin de sadece sonsuzluğa önem vermesi bir varsayım olarak bir ara ciddiye alınsa bile Derrida'ya göre eleştirilmesi gereken bir tutumdur. Hatta kendisi bu konuda James Joyce'un "Ulysse"inde bulunan 'Yunanlı Yahudidir, Yahudi Yunanlı' ilkesini ele alarak, bunun devamındaki 'Kadın Akli' ekini de irdeleyerek Levinas'taki dönüşüme kapalılığı bir sınırlayıcılık olarak görür.

B- Kaynakta, kökende, en başlangıçta şiddetin olmadığı bir anın bir noktanın bir dönemin araştırılması Derrida'ya göre aldatıcıdır.

C- Bütün Bütüne başka olanı Levinas onaylar. Bize bunu anlatmaya çalışır. Derrida, Husserl'den dem vurarak Bütün Bütüne Başkayı ortaya koyanın benlikteki bir mevki olduğuna dikkat çeker.

D- Yüzün sonsuzluğu Levinas'ı etişe götürür. Başkasının yüzü (surat demeyi aslında Türkçede tercih edebiliriz, çünkü bu suratta Levinas'a göre Başkasının sureti mühürlenmiştir. Derrida'ya göre bu surat orada kalmaz, bizi etik davranışa götürür. Bu surat aynı zamanda başkasının okunduğu bir surettir de. suret etişe er geç bizi dilin sonluluğuna, sınırlılığına (finitüd) götürür. Derrida için Levinas bizi beyhude yere iyileştirmeye çalışmaktadır. Aynı olan, yansız olan benliğin ontolojik narsisizmi, Büyük Başkasına alerjisi Derrida için sonlu bir dilden kaynaklanmaktadır. Derrida şöyle der: "Sonsuzluk kendisini söyleyemez", "Sonsuzluk ancak kendisine ihanet ederek kendisini söyler", öyle ki "Başkası söylenemez, mümkün olamaz, düşünülemez hale gelir" (Yazı ve Fark, s.167-168).

Peki, Derrida'nın 1997 de Levinas'ın ölümünden sonra yazdığı "Elveda"da değişen ne olmuştur. Levinas'ı tekrar okuyarak Levinas'ın demin andığımız Jean Wahl mirası bir filele yönelerek onun üzerinde durmuş olmasıdır. Söz konusu olan dilin sonluluğunu yok etmek, aşmak, bitirmek değildir. Söz konusu olan dili incelemektir. Dilin kendisi eğer başka türlü incelenirse öyle bir çözülür ki, kendi içine tamamı ile bir başkasını da alır. Derrida bu konuda şöyle yazacaktır. "Varlığın, şimdinin, özün, aynının dilinde bambaşka olanın kaydını, izini nasıl gerçekleştirebiliriz". (Psych, s.166)

Heidegger'in ontoloji konusuna ondan bir alıntı ile başlayalım: "Biz sözün kendisini düşünmeyi diliyoruz. Onun peşinden gitmek istiyoruz sadece, sözün kendisi vardır: sözdür ve bundan başka bir şey değildir. Sözün kendisi sözdür. Mantık ile koşullanmış olan

anlayışlar her şeyi hesaplayıp kendinden emin bir şekilde böyle bir cümleye anlamsız yere aynı şeyi söylüyor yargısını verebilir. “Söz sözdür”ü tekrar etmek bizi nasıl ileri götürebilir ki peki. Ama söz konusu olan daha ileri gitmek değildir. Daha önceden yer aldığımız bir yere yeniden gelmektir söz konusu olan, bu yüzden durup derinlemesine düşünmekteyiz, sözün kendisi nedir? Bu yüzden bu soruyu soruyoruz: Söz nasıl olup ta söz olmaktadır? Yanıt şudur: “Söz söz etmektedir. Peki, bu ciddi bir cevap mıdır? Eğer söz etmenin ne demek olduğu açıklanacaksa, evet öyledir. Sözün peşinden giderek düşünmek, sözün söz ettiği yere kadar gitmek gerektirir. O zaman söze yerleşerek kendimizin değil sözün söz ettiği yerde yer alırız. Ancak böylece herhangi bir beklentinin yerine getirildiği ya da hayal kırıklığına uğrattığı bir yere geliriz: varlığını bize bildirirken söz açılışı ile bize hitap eder. Konuşmak ne demektir? Bunu söze bırakıyoruz.” (*Söz’e Doğru Yol Alma*, Paris Galimard, 1976, Fransızcaya çevirenler; Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier ve François Fédier s.14–15)

Bu konuda Levinas’ın Husserl’in son döneminde yaptığı gibi bir takım ikili kavramları ele alıp irdelemesini bir katkı olarak görebiliriz. Ama Heidegger’de ontolojiye kayan bu tür ayrımlar (söz varlığın verdiği bir olma biçimidir ve varlığa açılımı sağlar: yukarıdaki örnek de bunun üzerinde durmaktadır aslında). Levinas’ın ayrımı söylenen denilen dile getirilen ile söylemek demek dile getirmek arasındaki ayrımdır. (*“le dit et le dire”*).

Derrida bu ayrım üzerinden giderek söylemeyi demeyi yazmaya kaydırırken sonluluğun içinden geçen bir sonsuzluk izi olarak aldıkça Levinas’a yaklaşacak ve ona karşı başındaki sakıncalı tutumundan gitgide uzaklaşarak, ölümünden sonra Derrida’yı inceleyen en iyi yorumcusu Jacob Rogozinski’nin vurguladığı gibi 1990’dan sonra cömertçe davranmaya başlayacaktır.

Yoksa Levinas’ın Derrida okuma tarzına geçiş yaparsak da, onun Heidegger’deki ontolojiden ya da varlık felsefesinden pek ayrı düşmediğini söylemek zorunda kalacağız. Bu açıdan Philippe-Lacou Labarthe “Yazı düşüncesi benim için hep bir varlık felsefesi olmuştur” derken haklıdır bir yerde.⁵

Ama daha önemli olan bir nokta varsa o da Heidegger’ e yapılan eleştirilerde, onun eski Yunan düşüncesindeki “Hakikat” kavramını ALETHEIA olarak ele alışında ortaya çıkan bir süreçtir. Tugendhand’ın belirttiği gibi Heidegger hakikatı bir tür vahiy olarak ele almaktadır. “Varlık ve Zaman”da Sait Faik’in “Hişt hişt öyküsündeki gibi “Dasein” a yapılan bir çağrıdan söz edilmektedir. Heidegger aynen şöyle yazar: “Der ruf kommt aus mir und doch über mich”⁶. Çağrı benden gelmektedir ama aynı zamanda üstüme üstüme gelmektedir. Bu çağrı işte Levinas’ta tamamen başkasının çağrısı olacaktır ama bu çağrının başka bir alana yani etiğe dönüşmeden ontolojinin içinden etik de olabilmesi ve artık belki de bu adı ya da bu adları taşıması Heidegger’ e özgü bir dönemeç sezintisidir (*kehre*). Heidegger bir takım alanların ayrışması sürecine karşı çıkıp düşüncüyü bir bütün olarak ele aldığından aynı bir söz, sözgelişi Saklısızlık yani aletheia onun için aynı anda ontoloji ve etik olabilmekte ve bu adlardan vazgeçebilmektedir.

İşte aslında bu anda birbirlerine en yakın oldukları aynı süreci düşündüklerinde üç düşünür de birbirlerinden aynı zamanda ayrılmaktadır. Kaldı ki onları okurken bir görevimiz de onları üst üste koyarak aynı kapıya çıkar diye rahat etmemiz değil, çatıştıkları süreci de iyice belirlememiz olmalıdır.

⁵ Philippe-Lacou Labarthe, “İmitation des modernes” Galilée, Paris

⁶ Sein und Zeit, s 275, paragraf 57

Her ne kadar batıda Descartes'dan beri ortaya çıkan öznellik düşüncesini eleştirse de, Heidegger'in Dasein'ının o özneliliğin yerine koyulduğu ve bazı açılardan onu andırdığı çok açık.⁷ Kendini fazla düşünen ölümünü de olasılıklar arasında olumsuzluk olarak yaşarken de her şeyi kendine maletmeye çalışan bu varlık Levinas' ı memnun edemezdi. O öznenin kendi dışına çağrıldığı, çığırından çıktığı anlara eğilir. Heidegger bu tutumu şairde, devlet adamında, düşünürde keşfederken, Levinas bu tür başkasının peşinden gitmeyi, izleme, iz bırakma, iz verme, iz oluşturma olarak görür. Bu iz sürecini önce bir yazı alanı olarak ele alan Derrida ise izin oluşturunca kopardığı noktada başkasında benlikte ama aynı zamanda sanki varlığın kendiliğinde bu gidiş gelişi yakalayacaktır.

Heidegger'i Levinas ile birlikte ele aldığı incelemede “Ölümü verme”de⁸ Derrida şöyle yazar:

“(Çağrı konusunda) Levinas'ın karşı gelişi bu noktada yer alır. Levinas sorumluluğun ilk önce benim bana karşı olan sorumluluğum olmadığını anımsatır, ona göre benim kendimin aynılığı, başkasınınkinden sonra gelir, başkasına karşı olan sorumluluğumda birden, ölümcüllük ve sorumluluk taşıyarak, başkasının ölümünün sorumluluğu olarak çıkarılır. Başkası her şeyden önce ölümlü olduğu içindir ki benim de sorumluluğum tekil ve ulaşılamazdır”

Bu ulaşılamazlıklar, aralardaki mesafeleri de bazen aşamaz hale getirirse de, Levinas, Derrida'nın Mallarmé yorumunda olduğu gibi iki arada bir dereye kalır. Mallarmé Platon'un mağarasından gündüz değil gece çıkıp yıldızların çoğulluğuna kendini veriyordu. Levinas da başkasına zamansız çıkarak Heidegger'in varlığının birliğini bozar ve benin bittiği yerde izlerini başlatır. (Fransızca metin, Türkçesiyle aynı konuyu işlemesine rağmen birebir bir çeviri söz konusu değildir.)

⁷ Jean-luc Marion bu konuya “İndirgeme ve verme” adlı incelemede değinmiştir

⁸ Derrida, Donner la mort, Paris, Galilée, 1999

Politik Monoteizm: Demokrasi ve Aşkınlık

Richard A. Cohen

İngilizceden Çeviren: Tuğçe Ayteş

1 - Bilim ve Monoteizm

Modern felsefi kullanımda, “*transcendent* [aşkın]” terimi, “*transcendental* [aşkınsal]” terimine zıttır ki ikincisi, nihayetinde “fenomenal” terimiyle de karşıtlık gösterir. Fenomenal, buraya ve şimdiye, uzaysal-zamansal gerçekliğe, somut ve tarihi olana, varolana, sonluya, Husserl’in “yaşam dünyası” (*Lebenswelt*) ismini verdiği şeye gönderme yapar. Buna karşın aşkınsal [*transcendental*], fenomenal olanın olanağına doğru giden kavramsal durumlara gönderme yapar. Örneğin, etik, yani ahlaklılık ve adalet arayışı yaşam dünyasının boyutlarıysa, o zaman “özgür irade” etiğin olasılığı için bir durumdur. Eğer özgür irade yoksa etik de olamaz ve diğer taraftan, etiğin olduğu dereceye kadar özgür irade de olmalıdır.

Aşkın tersine, fenomenal olanı toptan aşan ya da ötesine geçen saf bir öteye atıfta bulunur. Ona yalnızca benzeşim ya da olumsuzlama yoluyla gönderme yapılabilir, göndermenin bütün terimlerinin mutlaka göndergeselliğin anlamlı olduğu fenomenal-aşkınsal dünyadan alınması şartıyla. Dolayısıyla aşkının diyelim ki fenomenal-aşkınsal dünyanın “nedeni” olduğunu söylemek, bir ilişkiyi, nedenselliği fenomenal-aşkınsal dünyadan alıp gerçekte fenomenal-aşkınsal dünyanın ötesine gidemeyen aktarım yoluyla aşkına uygulamaktır. Dolayısıyla aşkın terimi, “sonsuz”, “saf”, “mutlak” vb soydaş terimler gibi, göndergeselliği özünde tamamlanmamış olmakla kalmayıp bu tamamlanmamışlığın onun anlamı da olduğu yere kadar özel bir terimdir. Bu suretle, felsefi kullanımda aşkın terimi, bir yokluk ve bir mevcudiyet, bir önceden belirlenmişlik, yıkıcılık ve aşırı doyuma ulaşmışlık olarak, monoteist dindeki “Tanrı” terimine benzer anlam kazanır. Fenomenal-aşkınsal bakış açısıyla ya da bunu farklı bir şekilde ifade edersek, felsefeye ampirik ve aşkınsal *bilginin* ussallığı açısından, böyle bir terime hiç de gerçek bir gönderme ya da gönderge yoktur. Önceden belirlenmişlikten ziyade eksik belirlenmiştir, aslında ilke olarak boş ve anlamsızdır, bir “kategori hatası”dır.

Orada felsefe ve din arasındaki fark yatar ya da daha kesin belirtmek gerekirse, orada felsefe kavramı, bilgi olarak felsefe, bilim ve epistemoloji olarak felsefe ile din kavramı, onto-teoloji veya Kant sonrası monoteizm arasındaki fark yatar. Hiç şüphesiz, aşkının anlamıyla uğraşmış, bilimsel usçuluğun ötesine geçmeyi arzulayan Kant sonrası felsefe de vardır.

Bilgi, kendi açısından, yalnızca iki anlamlı kategoriye kabul eder: tamamen doğru önermelerden oluşan, son bir yargıyla, ki o da bilimsel yöntemdir, erişilen veya erişilebilen *ussal olan* ve çelişkili, kanıtlanamaz, hatalı ya da değiştirilemez fikirlerden oluşan *ussal olmayan*. Bu ikili tasarıya göre, din kesinlikle ussal değildir. Ne var ki monoteizm, üç anlamlı kategori kabul eder. Bilginin iki kategorisini tanıır: ussal bilimsel ki bunu kabul eder, (“mitoloji” ve “batıl inanç” dahil) usdışı ki bunu da reddeder. Ama monoteizm, anlamın (*sens*) üçüncü bir kategorisini de onaylar: aşkın, kusursuz, sonsuz, saf, Tanrı, mutlak vasıtasıyla bir şekil-

de anlamlı olan *us-üstü* (*supra-rational*). Emin olmak, bu üçüncü yoldan anlam çıkarmak, başka bir şey demektir, anlamlı olmanın bilgi için ifade ettiğinin ötesinde, dışında ya da üstünde bir şey. O zaman monoteizmi, bilginin mutlağa ayrıcalıklı bir erişim olarak kaldığı Orta Çağ ussal teolojisindeki kısıtlı biçimle eş tutmadığım ama monoteizmden daha çok, aşkınlığın bilgiyle belirlenmezken yine de sadece usdışı olmadığı onto-teoloji-sonrası (*post-onto-theological*) bir anlamda bahsettiğim açık olmalı.

Yalnız bilginin bakış açısından monoteizm, tabii ki tek kelimeyle usdışıdır, yanılsama, batıl inanç, bilgisizlik, gelişmemiştir, ikeldir: Hepimiz çeşitli eleştirileri ve düşmanlıklarını biliyoruz. Monoteizm, kendi açısından, yalnızca bilginin bakış açısından *us-üstülüğünün* aslında çelişkili ve kabul edilemez olduğunu pekâlâ tanır ama yine de, bilgiyi aklın son yargıcı olarak almadığı için onun [*us-üstülüğünün*] salt *us-dışılık* olduğu kanısını reddeder. Bundan başka, bilginin ikili akılsallığından daha büyük, derin, üstün, yüce, iyi, kutsal vb olduğu söylenen *us-üstülüğü* için üstünlük talep eder. Bilimin ötesindeki bu adımın gerekli olmasının yanı sıra, dini hiç şüphesiz birçok tehlikeli ayartmaya da açabilir. Esas tehlikeyse dinin, *us-üstü* iddiasını hâlâ bir bilgi iddiasıymış gibi ileri sürmesidir. Bu dolayısıyla dini, ayrıcalıklı bir aydınlanmanın kuramsal gizemciliğine, her zaman köktenci bir dogmacılığa indirger, sanki aşkınla ilişki bilgisizliği, mitolojiyi ve batıl inancı kinamaktan çok savunma, din de gelişmemişlik ve köleliğin üstesinden gelmekten çok bunları ölümsüzleştirmek demektir. Bilakis, bilgiden-daha-iyi (*better-than-knowledge*) daha iyi bir bilgi (*better knowledge*) değildir. Bilgiden-daha-kutsal da daha kutsal bir bilgi değildir.

Alternatif olarak, onto-teoloji sonrası monoteizmin iki temel yorumu da ileri sürülmüş-tür: estetik ve etik. Yani, birleşik üstünlük ve monoteizmin aşkın *us-üstülüğünün* anlamlılığı, ya aralarında Schleiermacher ve Kierkegaard'ın bulunduğu yorumcular tarafından paylaşılan yüce bir "his" olarak estetik açıdan ya da aralarında Hermann Cohen ve Levinas'ın bulunduğu yorumcular tarafından mutlak ahlaki buyruk, korku olarak "komşu sevgisinin" ilkselliği ve Tanrı sevgisi olarak etik açıdan yorumlanmıştı. Burası, bu iki kökten zıt yorumun eksilerini ve artılarını tartışmanın yeri değil; mevcut bağlamda etik okumanın monoteizmini çok daha üstün ve doğru kabul edeceğim.

2- Monoteizm ve Politika

O zaman, etik monoteizmin politik kolları/ dallanmaları (*ramifications*) nelerdir? Birinci-si ve hepsinden önemlisi, politik olanı, bağlama yerleştirilemeyen bir şeyde, mesela görelî ve mutlak olanın ayırımının metafizik aşımında (*excess*) konumlandırmak demek bu. Dolayısıyla, politik olanın nihai anlamı, politik olanın kendinden değil, *us-üstü* bir fazlalıktan (*surplus*) gelir. Politik olan, kendine değil öteye ve daha iyiye hizmet eder.

Beklendiği üzere, politik teoriye, bilgide temellenen politik felsefeye göre, böyle bir bakış açısı tek bir anlama gelebilir: politikaya dini tutuculuğun meşru-olmayan (*illegitimate*) dayatımı. Usdışı olandan tiksinen politik teori, "Kiliseyle Devletin ayrımı"nı talep eder. Dini tutan yasal bir "duvar", bundan sonra da *bütünüyle* politik olanın kontrolü ve onayı altına yerleştirerek toplum/kamusal (*public*) alanının dışında, tamamen özel bir konuyu meşru-laştırıp kurar. Bu, Hobbes ve Spinoza'nın konumuydu, ki Hobbes yalnızca kamusal güvenlik adına, Spinoza ise bilimsel araştırma için gereken kamusal güvenlik adına bu konumları almıştı. Ne var ki monoteizme göre, politik olan *us-üstü* olana, sadece tarihsel-politik olanı aşmakla kalmayıp nihai yönelim (*orientation*) ve ölçüsünü de sağlayan bir öte olarak

“politika-üstü”ne hizmet eder ve ona bağlıdır. O zaman adalet, artık iyi bir yönetin tarafından belirlenmiş olan iyi bir yönetimin en üstün içkin *telos*’u, “ideali” olmayacaktır, tam da böyle bir *telos* olarak iş görecektir çünkü ve buraya kadar aynı zamanda, herhangi salt politik belirlenimi aşacaktır.

Böylece, politik teorinin en üstün idealleri *cesarete* dayanırken, dengeleyici güçlerin karşısında adalet ideallerini gerçekleştirme cesareti, politik monoteizmin en üstün amaçları, *alçak gönüllülüğe* (*humility*), monoteizmin ayrıca talep ettiği politik idealizmin cesaretinin ardında, en üstün politik ideallerde bile hâlâ *yetersizlik* bulunduğu dair zor tanımayı (*recognition*) teşvik eden alçak gönüllülüğe dayanacaktır. Başka bir deyişle, politik monoteizme göre, *dünyadaki her şey, dünyayı daha iyi, daha adil hale getirmek için yapılmalı*, aynı zamanda *dünyadaki hiçbir şey yeterince iyi, tam yeterli değildir*, tam yeterli olmaması, ihlal edilemez bir alçak gönüllülük, gereken cesareti zayıflatmaktan çok uzaktır, onun idealizmini canlandırıp güçlendirir.

Hemen şu da söylenmeli; politik teoriden aşağı kalmayan politik monoteizm, “Kiliseyle Devletin ayrımı”nı da talep eder ve aslında, önermelerini böyle bir ayrım üstüne kurar. Ne var ki, bu ayrım artık, dini dışarıda bırakıp özelleştiren bir duvar değil, geçirgen bir zar (*permeable membrane*), herhangi bir yapının geçirgenliğinin ta kendisi, hem politik hem de dinsel yapının özel bir ayrımı ve ilişkisi olarak anlaşılır çünkü o, her ikisinin de kendi bütünlüklerini yükseltme --etik “us-üstülük-- sayesinde sürdürmesini sağlar. Bu yükseltme monoteizmin “ötesinin” *yakınlığı ve uzaklığında ve onun yoluyla* etki eder. Devlet kurar ve güçlendirir; din vahyeder ve inandırır. Din devleti salt yasalıcılığın; devlet de dini salt ruhaniliğin üstüne çıkarır. “Belirli mesafedeki bu ilişkilere” birazdan döneceğiz.

İyi yönetim ve adaletten, tesadüfi ya da olağanmış gibi bahsettim. Ama yönetimde yaygın diktatörlük, baskı veya yozlaşma deneyimi, hem bugün hem de bütün geçmişlerimizde, medeni haklar ve yalnızca yönetimin, hiçbir şekilde basitçe varsayılmadığı ya da kabul edilmediğini iyiden iyiye apaçık hale getiriyor. Platon ve Aristoteles’ten günümüze kadarki teorisyenler, hep iyi ve kötü yönetim arasında bir ayrım yapmıştır ve ikisi arasındaki çekişmenin fazlasıyla farkındadır. Ayrım, içsel olarak ilgili iki noktaya dayanır. Birincisi, iyi yönetim yönetilen için, “genel refah” için, demokratik teoriye göre, nihayetinde insanlarla, insanlar için yönetir. Buna karşın kötü yönetim, bir yönetici ya da yöneticilerin, her zaman kısmi olan çıkarları için yönetir. Kötü bir yönetimde, yönetim yönetimin kendi içindir, güç için güçtür; iyi yönetimdeyse yönetim araçsaldır, daha üstün amaçlara olanak tanır ve hizmet eder. İkincisi, iyi yönetimin amacı basitçe düzen, güvenlik ve istikrar, mesela savaş ve suçun yokluğu veya önlenmesi değil erdem, ahlaki amaçlar, “iyi yaşam” ya da Jefferson’ın ifade ettiği üzere, “yaşam, özgürlük ve mutluluk arayışı”dır.¹ Dolayısıyla, iyi yönetim refah, yarar, maddenin yanı sıra sivil toplumun *ahlaki* esenliğiyle de ilgilenir, bu nedenle bir anlamda halihazırda demokratiktir. Aksine kötü yönetim, güler yüz sunduğunda, yönetilenler kendi eziyetlerini kabul ettiklerinde bile, özünde kendi için güçte temellenen ve bunu hedefleyen şiddet ve zorbalıktır. O yüzden kötü bir yönetim için sivil düzen ve barış, şiddetin zorla bastırılması, zaferin şiddeti demektir; iyi yönetim içinse sivil düzen ve barış, genel refahın ve vatandaşlarının gelişimi, sadece şiddetin bastırılması değil erdemin hür ifadesi ve insan kişiliğinin köklü çoğulculuğu anlamına gelir.

¹ Jefferson, yönetimin iyiliğinin “yaşam, özgürlük ve mülkten” daha ötesini amaçlamadığını görebilen Hobbes ve Locke’un eski formülünü kasten değiştirdi.

Fakat iyi yönetim, politik teorisyenlere bir şey, politik monoteistlere başka bir şey ifade eder. Çünkü temel olarak erdemın doğası ve adaletin kalitesi konusunda farklılık gösterir, o yüzden bunların politik biçimde kurulup sürdürülebileceği tutuma ilişkin tutumda anlaşmazlık yaşarlar. Politik teorisyenler için erdemle adalet anlamlıdır ve yalnızca fenomenal/aşkınsal alan *dahilinde* vuku bulabilir, bu nedenle ikisi, iyi yönetimin düzenleyici ilkesi olarak Devletin görevleridir. Buradan hareketle, erdem ve adalet, mutlak aşkınlığa gönderme olmaksızın, devlet ya da sivil toplum tarafından tanımlanan, özünde *seküler* kavramlardır. Aslında, belirtmiş olduğum üzere, bu bakış açısından bir mutlağa gönderme yapmak, her zaman tutuculuk, terör ve zorbalık üretir çünkü devletin mutlak egemenliğine ve mutlak adalet kavramına meydan okur. Bağımsız bir değer kaynağı olarak din, Devlete yalnızca bir tehdit olabilir. Aksine monoteistlere göre, erdem ve adalet, elbette Devlet tarafından kurumsallaştırılıp onaylandığı, *işlevsel varlıkları* Devletin siperini gerektirdiği için Devlete dayanır ama aynı zamanda dinler tarafından öğretilen mutlak ahlaki değerlere (ve insancıl benzerlerine), ister açık isterse örtük olsun, ilişkisi yoluyla sivil toplumda bulunan ahlaki değerlere de dayanırlar –böylece sadece Devlete dayanmış olmazlar. Nihai ahlaki değerler, mesela “öldürme”, “çalma”, “yalan söyleme”, her zaman göreceli tarihsel şartlar, özel diller, semboller, ritüeller, yasalarla vb belirlense de, göreceli ifadelerle ilişkin mutlak bir aşkınlığı, somut tarihi ifadelerinin ahlakının ta kendisinin sonuçta bağlı olduğu bir aşkınlığı korur. Ne var ki bunlar Platonik “formlar” değildir çünkü gerçek dışavurumları epistemolojik değil etikdir. Örneğin, Kitab-ı Mukaddes’le ilgili Dekalog’da On Emir olması olumsal fakat ahlaki emirlerin var olması değildir. Kişi görünende yaşar ama görünen, değerini görünmeyene bağlar, görüneni bozan ve paylayan (*upbraid*) bir görünmeyene. Tanrı sadece “Kutsal”, yani ayrı, uzak ve ilişkisiz değil “İyiliksever”dir, insanları Mısır’ın köleliğinden kurtaran da O’dur. İnsanlara göre, Kutsal’ın aşkınlığı içine girilebilirdir ve insani iyilikle iyiliği destekleyip teşvik eden iyi devletin adaleti gibidir.² İnsani iyilikseverlik, tam da Tanrı’nın dünyadaki varlığıdır: “en azından”, “komşuyu sevmek”, “yetimle, dulla, yabancıyla ilgilenmek”, açları beslemek, dolayısıyla Tanrı tarafından sevmek ve Tanrı’yı sevmektir. Monoteizmin her yerine işleyen “peygamberce” görüş (*prophetic vision*) böyledir. Dolayısıyla kölelikten özgürlüğe çıkış, asla bütünüyle kazanılamayan ama kaçınılmaz olan çıkış, tarihte Tanrı’nın mevcudiyetinin (*presence*) ta kendisidir. Bu suretle Tanrı’nın mevcudiyeti de da, ahlaklılığı koruyan, savunan ve destekleyen adil durumu düzenler.

Politik teorisyenlere göre, demokratik bir devlette adalet ideali, ilerici/ilerlemeci (*progressive*) politik aktivizmin *telos*’udur. Hiçbir şey bu idealizmi aşamaz. Aşıkâr bir şekilde bu, adil ya da mevcut yasalar ve kurumlardan daha adil olması öngörülen politikaların gerçekleştirilmesi için bir mücadele demektir. Bu idealizm, “insanları” sivil toplumda birbirlerine sosyal-ahlaki açıdan bağlı erdemli bireyler olarak ele alıp “insanlar için, insanlar tarafından/yoluyla” hükümeti, “insanların” hükümetini amaçlar. Ne var ki idealleri, gerçekleştirilebilir politikalara her zaman dönüştürülmesi gereken anlamda ancak “ussal” ya da “insancıl”dır. Gerçekleştirilemez her şey, bu terime Marx tarafından verilen yerici (*pejorative*) anlamda “ütöpik”tir. O zaman politika, bilinen idealden onun yasal örneklemesine (*instantiation*) taşınma işidir. Burada, ideallerden Platonik formlar, politik aktivizmden de –sonuşmaz

² The Vilna Gaon (R. Eliyahu ben Shlomo Zalman, 1720-1798), Hamursuz Bayramı *Haggadah*’a, özellikle “Ama Kutsal Olan, Kutsanmıştır O, bizi onların [yani Yahudileri ortadan kaldıracak kötülerin] elinden kurtarır” dizelerine yorumunda şunu ayırır: “ ‘Kutsallık’ Tanrı’nın dünyadan ayrılığına gönderme yapar. Onun adalet özelliğini ifade eder çünkü kötülük Onunla birlikte en geçici etkenlerden daha fazla yaşayamaz, dolayısıyla yargılanmalı ve yok edilmelidir. Diğer yandan ‘kutsanmışlık’; Hashem’in dünyayla ilişkisine gönderme yapar. Hashem’in onu O’nun tarafından kutsanmaya götüren iyiliğini ifade eder.” *Vilna Gaon Haggadah*, ed. ve çev. Ysrael Isser Zvi Herczeg (Brooklyn, NY: Mesorah Publications, 1993), 40.

(*asymptotic*)³ olsa bile- bu bilinen ideallere sürekli yaklaşım hareketi olarak bahsedilebilir. Fakat monoteizm, daha üstün, devletle *ussal ideallerinin* açıkça yukarısında ve ötesinde, bu anlamda da kasten ütöpik olan bir buyruğa itaat eder. Ancak aynı zamanda monoteizm, devlet adaleti ve demokrasinin başarılmasına doğru gerekli bir kılavuzluk sağlarken politik talepler yaratır ve kendini bu taleplerle destekler.

Hemen şunu belirteyim; politik ve onto-teolojik monoteizmin talihsiz çatışmasını, belirgin biçimde de teokrasi, teodise ve Hristiyanlığın, batı dünyasına uzun süre egemen olan ve “Sezar’a” tinselci “bir siva yapan” ve *birbirine bağlı kurulmuş* Kiliseleriyle⁴ aslında, felsefi-politik idealizmin ve de onto-teoloji sonrası monoteizmin haklı olarak iğrendiği zorbalıkları destekleyip güçlendiren zafer gösterisini tartışmayacağım. Onto-teoloji ve politika arasındaki bu çatışma, bugün İslam dünyasındaki adalete karşı da açıkça bir engel. Teokrasi kesinlikle eleştirilmeli çünkü hem onayladığı politik ve dini terör, monoteist teoloji için daimi bir ayartma olarak kalıyor hem de hem de daha anlamlı olarak, bugün dünyamızda kargaşa, kan dökülmesi ve politik baskıyı doğuran somut bir gerçeklik olarak sürüp gidiyor. Yine de burada onun yerine, onto-teoloji sonrası monoteizmin politik olanla, daha da belirgin biçimde, adalet ve demokrasi idealleriyle olumlu ya da ilerici ilişkisine odaklanmak istiyorum. Bu olumlu ilişkiye, başka yerlerde “çifte diyalektik” diyorum, bu diyalektik politik idealizmin ilerleme ve gerilemesini içerdiği gibi şimdi de peygamberce monoteizm, aydınlanmış bir ütopyacılık, “mesihçilik”, Ernst Bloch’un Umud İlkesi⁵ dediğiyle yakın bağlantılı karmaşık bir politik-teolojik ilişkinin, Emmanuel Levinas tarafından, bu makalenin adını aldığı, “politik monoteizm”⁶ ile bağlanma/bağlantı içerisinde.

3- Alçak Gönüllülük, Mutlak Sabır ve Umud

Politik monoteizmin çifte diyalektiği nedir ve nasıl işler? Muhtemelen uzun bir sabır ve en üstün umutlar, sadece politik başarısızlığın ve uzlaşmanın telafileri, ussallaştırılmaları değildir, her ikisinden de güçlü ola, gerçek politik ilerlemeyi adım adım üretebilecek sınırlı değişiklikleri üreten enerjinin ta kendisidir.

İyi yönetimin olmazsa olmazı, ulaşılabilir *politikalar* aracılığıyla adil *idealleri* amaçlamak ve onlara yaklaşımdır. İdeallerin aksine politikalar, etkili olabilen, yerine getirilebilen ve adil olduklarında, gerileme ve karmaşayı değil ilerici değişimi etkileyen tasarımlardır. Kullanışlı, yani ulaşılabilir olmalıdırlar. Solon’un yıllar önce tavsiye ettiği üzere, “ulusun taşıyabileceğinden daha fazla iyiye girişilmemelidir.”⁷ Politika güç dağıtımının hükmüdür elbette ama ayrıca, denildiği gibi, “olanaklı olanın sanatı”, “uzlaşmanın sanatı”dır. Bir politikacının bir filozof, ideolog ya da teologdan ziyade, “eylem adamı (ya da kadını)”, “iş halle-

3 Matematiksel bağlamda bir eğriye yaklaşıp bile sonsuza kadar onunla kesişemeyecek yatay, dikey, eğri ve eğik şekillerin bütününe asimptot adı verilir. Burada *sonuşmaz* karşılığını önerdik [ed.n.].

⁴ Emmanuel Levinas’ın *Beyond The Verse*’ündeki, [çev. Gary Mole (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994), 177] zekice uyarısına dikkat edin: “Bu politik kayıtsızlık hissi, Hristiyanlığın çok sık bir Devlet dini olmasından kaynaklanıyor muhtemelen.”

⁵ Bkz., Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, (üç cilt), çev. Neville Plaice, Stephen Plaice ve Paul Knight (Cambridge, MA: MIT Press, 1986); ayrıca, Ernst Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, çev. Dennis Schmidt (Cambridge, MA: MIT Press, 1986).

⁶ Emmanuel Levinas, *Beyond the Verse*, 186 [Emmanuel Levinas, *L’Au-Dela du Verset* (Paris: Editions de Minuit, 1982), 219]. Martin Buber’in “Mesihçi öbür dünya bilgisi” kavramından da bahsedilmeli: Martin Buber, *Paths in Utopia*, çev. R. F. C. Hull (Boston: Beacon Press, 1958), 8.

⁷ Alıntı Thomas Jefferson’dan (March 31, 1801), in *Jefferson Himself*, ed. Bernard Mayo (Charlottesville, VI: University of Virginia Press, 1970), 226.

den” kişi olması gerekir. Politikacıların işi yasaları düzeltmek ve geçmiş başarıları koruyup öngörülebilir beklentilere ilerleyen politikaları *hem gerçekler hem de ideallerle* uyum içinde düzenlemektir. Politikacılar, iyi olanı derhal muhafaza edip daha iyi olana ilerlemelidir. Fazla “gerçekçiliğin” olduğu, başka bir deyişle, geçmişin muhafazasının yeni ve daha iyi bir geleceği engellediği yerde, adaletsizlikler kaçınılmaz biçimde ilahlaştırılır ve baskı/zulüm onaylanır. Diğer yandan, fazla “idealizmin” olduğu, öngörülmuş bir ideali kurmanın geçmişin gerçek başarılarına zarar verdiği yerde, sonra karmaşa, dolayısıyla da adaletsizlik ve baskı ortaya çıkar. Politikacının, günün somut sosyo-politik gerçekliğinde, hem tutucu hem de ilerici olan ama ikisinden de fazla olmayan, bir tarafta yavaşlama ve durgunluktan, diğer tarafta karmaşa ve anarşiden kaçınan orta bir yol bulmakla ilgili zor bir görevi vardır.

Politika bu şekilde, adaleti amaçlayan, “sol” ve “sağ” arasındaki fikir çatışması, anlaşmaya varılan temel ideallerden ziyade böyle idealleri gerçekleştirmek için gereken değişikliklerin *kapsam ve zamanlamasının* üstünde olan, çok iyi kurulmuş bir yönetim şeklinde, aslen bir uzlaşma ve ılımlılık yoludur. Karşıtlar ideallerine ilişkin temel anlaşma sayesinde birbirlerine saygı duyarken yine de, uygulanabilirlik, geçerlilik, neyin olası olduğu, neyin olmadığı meseleleri üstüne fikir çatışması ve gerçek anlaşmazlık çıkar; aslında, adil bir devletin kendisine has özellikleridir bunlar. Karşıt tarafların savunduğu fikir çatışması ve politik değişim için değişik tasarılar, adil bir devlet için gereklidir çünkü hiçbir tarihi yönetim şekli, nasıl adil olursa olsun, halihazırda tamamen adil değildir. Bu dünyada değişim, adil bir politik sürecin gerekli bir unsurudur. O zaman, hem politik gerçekçilik, yani geçmişe bağlılık hem de politik idealizm, yani daha iyi bir gelecek arzusunun aşırılığının zorbalık ve adaletsizlik yaratabileceği akıldan bulundurulmalı. Başarılı politikacı, aşırılıktan kaçınır çünkü işi uzlaşma, aslında -ve sadece teoride değil- diğer *uygun (viable)* adımı doğuran tasarılar ve yasadır. Ne var ki aşırılığın standartları mutlakattan ziyade görelidir; burada ve şimdi, mevcut somut sosyo-ekonomik-politik durumda mümkün olan ve salt zihinde canlandırılmış cennetin fantazisinde mümkün olmayan tarafından belirlenir. İyi yönetimin somut diyalektiği böyledir.

İyi yönetimin gerçek ve ideal arasındaki zor diyalektikte vuku bulan böyle uygulanabilir ve *sürekli* işinin uyarısına, meselenin asıl yüzü olarak, belli tarihi bir geçmişi gerçekleştirilebilir bir geleceğe uyarlanan “kirli elleri”, monoteizmin diğer diyalektiği, olası bir uzlaşma olmayan ve saflığını koruyandır. Aynı zamanda ve saflığından dolayı en önemlisi de, tarihi-politik diyalektiğin etkin olmasına *gereksinim duyar*, aynı tarihi-politik diyalektiğin adil olmaya gereksinim duyduğu gibi. Bu diğer diyalektiğin kaynağı tarihi-politik olanda değil monoteizmdedir. İlke olarak ne açıkça ifade edilebilen ne de kurumsallaştırılabilen çelişkili bir aşkınlık temeline dayanan, ama yine de aynı zamanda tamamen usdışı, salt bilgi eksikliği denilemez bir çelişki olan monoteizm, doğasından dolayı politikle ilişkisiz, iyi yönetimin diyalektiğinden tamamen dışlanmış olamaz. Çünkü monoteizm salt bir inanç, sanki inanç gerçek olana bir seçenekmiş gibi, ya da daha ampirik ilişkiden bağımsız üstün bir gerçekliğin aksine iyilik severliğe, aslında mutlak iyilikseverliğe derinlemesine ve ayrılmaz bir şekilde bağlı olan bir tinselliktir.

İlk bakışta kulağa tuhaf gelebilir ama yine de politik monoteizmin, mutlak iyilik ve mutlak adaletten oluşan bir geleceği çağırmasına rağmen ve tam da çağırdığı için, uygulamalı politikalara gereksinim duyduğu ve onlarla ilişkili olduğu doğrudur. Çünkü monoteizmle açılan uzak gelecek, yani şimdiki zamanın düşünülebilir herhangi bir dışdeğer biçimi/kestirimi (*extrapolation*) “ütöpik” ya “Mesihçi” olmak için o kadar uzaktır ki günün somut tari-

hi-politik diyalektiğiyle ilişkilidir, aslında son derece önemlidir bu. Nasıl böyledir? Tarihin ötesinde olan bir şeyin tarihe gereksinim duyması ve onu yönetmesi çelişkili değil midir? İyi yönetimin ideallerinin, hiçbir tarihi yönetim kusursuz ya da tamamen adil olmadığı için her zaman yalnızca kısmen gerçekleştiğini söyledik. Eğer bu dünyada kusursuz adalet yoksa, elbette kusursuz adalet yok, niye uygulamalı politikaların hedeflerine “idealler” ya da adalet idealleri diyoruz? Onları tamamen geleneksel, dolayısıyla da salt tarihi görelî tasarılar olarak düşünmemizi engelleyen nedir? Neden somut tarihi-politik diyalektiği, artan adımlarıyla birlikte, sadece diyalektik olarak düşünmüyoruz? Hangi durumda, niçin politik gerileme ya da ilerleme yerine değişim veya farklılıktan bahsetmiyoruz? Bir devleti ya da devletin bir özelliğini diğerlerinden daha iyi yapan nedir? Aslında, niye Spinoza’nın ileri sürdüğü gibi, bütün değişimlerin üstündeki mevcut devletten hoşnut olmuyoruz?⁸ Baştan çıkaran bir retoriğin ötesinde, adaletten, başka bir deyişle daha üstün bir ideal olarak amaçlanan ama daha gerçekleştirilmemiş adaletten, aşkın ve tarihi-politik olanın şimdiki devletinden daha iyi şeyden bahsetme yetkisi veren nedir? Bütün bu soruların yanıtı, politik monoteizmin diyalektiğinde yatıyor: İdealin ideallığı, idealin kendisinin üstünde ve ötesinde yatan şeyden gelir. Her zaman sadece adil hale gelen devletin gerçek ama kısıtlı adaleti, hep devletin ötesinde bulunan bir adaletin ideallığından gelir. İki diyalektiğin arasındaki ortak yüzey böyledir: bu somut tarihsel zamanda, muhtemelen daha iyi olanın görelî diyalektiği, yani uygulanabilir politikanın, politikaların diyalektiği; ve eksiksiz adaletin, saf ya da ideal adaletin mutlak diyalektiği; görelî ve tarihsel diyalektiğin eksiksiz-olmayan adaleti.

Monoteizm ve politik olanın arasındaki ortak yüzeyde vuku bulan, Levinas’ı takip ederek “politik monoteizm” dediğim şey, özsel bir *süreksizlik*, çatlak ya da boşluk (*rupture or hiatus*), uygulanabilir veya olanaklıyla birlikteki aradır ama beri yandan, adeta olumlu bir fazlalığı, adaletin mutlaklığını ya da Levinas’ın salt kelime oyunu amaçlı olmayan bir şekilde mutlağın “bağışlanması” (*ab-solution*) dediği, “henüz erişilmiş” olmayan ancak adalet idealini bir ideal olarak tutan, bugün düşünülmüş veya gerçekleştirilmiş ya da düşünülebilir veya gerçekleştirilebilir olanın üstünü ve ötesini onaylayan bir ara. Diğer bir deyişle, politik monoteizm politik olanın adaletin adalet olarak kalması için gerekli aşkınlığı sokar. Dolayısıyla, “ütöpik” ve “Mesihçi” terimleri, boş ama tehlikeli bir retorik ve terörizm için yapıyor gibi göründükleri tutuculuğu yetkili kılmaktan çok uzaktır, tam tersi bir işleve sahiptir: Bunlar, politik arenaya *aşılmaz bir alçak gönüllülük* (*unsurpassable humility*) sokar ve böylece politik olanın bir bütünlük (*totality*), dolayısıyla totalitarizm olmasını önler. Gerçek adalet arayışı, bütünüyle bilinmeyen ve bilinmeyen bir adaletin peşine düşer. İlerici kişi, ilerici politikacı, geçmiş başarıları kaybetmeden, şimdiki aşırı zorlamadan ve yapılacak hep daha fazla şey kaldığını unutmadan, tarihi-politik olanı, adil olana doğru, hemen yukarı çıkabil-diği kadarıyla ittirerek “ellerinden gelenin en iyisini” yapar.

Mesihçi boyut (ya da tercihen, Mesih’in çıkageleceği umudu), onto-teolojik bir karikatüre indirgenmediğinde, her adil politikaya gereken iki ilişkili aşkınlık boyutu içerir. Birincisi, mutlak bir adaletle “gönderme yapar”, şu anda var olmayan ama yine de arzulanan, yani var olması “yeğlenen” bir adalet. İkincisi, köprü kurulamaz bir süreksizlik, gerçekte ideal arasına çatlak ya da boşluk koyar. Bütün ampirik/aşkınsal, uygulanabilir/tarihi/politik, iyi niyetlerin en iyisi olanın kaynaklarına rağmen, “kişi buradan oraya geçemez”, yani buradan oraya nasıl geçeceğini *bilmez*, bu hiç de aptallık ya da entelektüel analiz eksikliğinden do-

⁸ Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise* 2nd ed., çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett, 22001); özellikle bkz. 18. Bölüm, şöyle bitiyor: “O zaman bu örnekler, her devletin kendi şeklini muhakkak koruması gerektiği ve tam bir enkaz tehlikesi yaratmadan değiştirilemeyeceği savımızı tamamen doğruluyor.”

layı değildir. Monoteist din ve talep ettiği adil politika, tarihi aşanlar tarafından etkilenir ve bunları etkiler, dolayısıyla tarihi yargılayabilir ve hareket ettirebilir. Bu, yoruma/anlam çıkarmaya (*interpretation*) karşı değişimi yerleştirecek soyut ve yanlış bir karşıtlıktır, san-ki değişim ve yorum birbirinden bağımsız değerlendirilebilirmiş, ardından biri diğerine basitçe uygulanabilirmiş gibi tersi de öyledir. Monoteizm, görelî tarihi diyalektikte ikisinin birliğini kabul eder, sonra tüm bu diyalektiği daha üstün bir aşkınlıkla besler, tarih oldukça, hiçbir tarihin öngöremediği ya da karartmadığı, zayıflatmadığı veya eksiltemediği mutlak bir adalet ideali, adalete bir zorunluluk ya da buyrukla -adaletin peygamberce ifşası- geçmiş ve geleceği dışdeğerlendirebilen/kestirebilen şimdiye fazla yük bindirir. Kısacası, monoteizmin politik işlevi, idealin saflığını veya ideallliğini sürdürmektir; “başka bir dünyada” hazır ve bugün kurtuluş yoluyla mevcut değildir ama kurtulmanın toplumsal ödevinin amaçladığına –örneğin ilerlemeci politikayla- doğru bir dünyanın geleceğinin içindedir.

Aşkın, Mesihçi hedefin bilinemez olduğunu söylemiştim. Ama bu, büsbütün doğru değildir, aslında yanıltıcıdır da. Mutlak adaleti biliyoruz ancak bir bakıma, belli belirsiz biliyoruz. Mutlak adalet hakkında bildiklerimiz, genel ya da evrensel zorunluluklar ya da ilkeler: Acı çekme, şiddet ve cinayet kötüdür; her insanın onuru mutlak; hedef barıştır, farklılıklara saygı duyulmalı ve bunlar bastırılmamalıdır vb. Ne var ki bilmediğimiz ve bilemediğimiz şey, şimdiki hep eksik politik sistemin nasıl ideal politik sistem haline gelebileceği. Ama öyle olması *gerektiğini* biliyoruz, dolayısıyla da ideallerimiz, daha iyi yönetim ve daha iyi insan ilişkilerini gerçekleştiren uzlaşmalara yön vererek bizi mevcut tarihi-politik aktivizme götürüyor. Bu, “bilgisizliğin” ve “bilginin” -monoteizmin kalbindeki- bizi tatminsiz, uykusuz, şimdi hakkında tetikte tutan ve sürekli daha iyi için değişiklikler yapmamızı gerektiren eşsiz birleşimdir. Fakat aynı zamanda, burada ve şimdi nelerin başarılabilceği ve başarılması gerektiği hakkında alçak gönüllü, açık, uyum sağlamaya istekli kamamız gerektiğine dair farkındalık da yaratır. Bilgi ve bilgisizliğin, bir anlamda yorumbilimsel olan ama bu sürecin, sadece metinlerin değil tarihi durumların ve onların beklentilerinin *etik bir tefsiri* (*ethical exegesis*) olarak anlaşılması gereken bu tuhaf birleşimi, birkaç örnekle muhtemelen açıklığı kavuşturulabilir.

Abraham Lincoln, 1860 yılında Amerikan başkanlığına seçildikten sonra, İlk Açılış Konuşmasında (4 Mart 1861) *köleliği savundu* ama Amerikan eyaletlerinin *birliğinin* ihlal edilemezliği konusunda tavizsizdi. Lincoln’ün kölelik karşıtı olduğu şüphesizdi ve kamuoyunca biliniyordu. Ama Lincoln, Açılış Konuşmasını yaparken ne özel bir vatandaş ne de vaiz olarak konuşuyordu. O bir politikacı ya da daha ince bir deyişle, bir devlet adamıydı. Politik birliğin ve insan özgürlüğünün iki değeri uyumsuzluk içindeydi. Lincoln, mutlak bakış açısından, köleliğin çok kötü ve tamamen savunulamaz olduğunu hiç şüphesiz farkındaydı. Ama o zamanın politik-tarihi diyalektiği içinde, Amerikan birliğini korumak için kölelik karşıtlığını yumuşatmak zorundaydı. Eğer köleliğe *o sırada*, o konuşmada saldırmış olsaydı, -kuvvetle muhtemel olaylar olabileceği kadar- iç savaş çıkması kesindi. Dolayısıyla, Lincoln o zamanda ve o şartlarda, iç savaş korkusu üstüne ahlaki açıdan tehlikeli bir barışı seçti. Tabii, geçmişte bildiğimiz üzere, Amerika Lincoln’ün uzlaşmasına aldırma- iç savaşa sürüklendi. O savaş sırasında, Lincoln meşhur “Serbest Bırakma Beyannamesi”ni (1 Ocak 1863) yayımlayarak Amerika’da köleliğe son verdi. Lincoln, İkinci Açılış Konuşmasında (4 Mart 1865), birliği hararetle savunmaya devam ederken artık taviz vermeksizin köleliğin adaletsizliğine saldırdı ve bunu tam da, bir politikacı olarak, mağlup Güney’i muzaffer Kuzey’le yeniden uzlaştırebileceğini inandığı dini açıdan yaptı.⁹

⁹ Bkz., *Inaugural Addresses of the Presidents of the United States from George Washington 1789 to Lyndon Baines Johnson*

Kölelik hep bir kötülük ve adaletsizlik, çok büyük bir kötülük ve adaletsizliktir: Bir insanın devredilemez onurunu ve temel haklarını hiçe sayar. Lincoln, köleliğe 1861 yılında karşı çıkmalı mıydı? Hem Güney'in hem Kuzey'in köleliği savunmak için aynı Kitab-ı Mukaddes'ten alıntı yaptığını biliyoruz. Geçmişe baktığımızda, Lincoln'un ilk Açılış uzlaşmasına rağmen, savaşın patlak verdiğini biliyoruz. Ama bu, o sıralarda biliniyor olamazdı ve Lincoln Açılış Konuşmasında köleliğe kökten karşı çıksaydı, savaşın dehşeti ve katliamı kesinlik kazanacaktı. O zaman, burada mutlak olanla görelî olanın birleşimini oyunda görüyoruz, yokluğunda tarihi-politik eylemlere hiçbir yönelim ya da uyumun olmayacağı ama ayrıca, bu durumda hat safhada zor olabilen ve hem bir uzlaşma, hem kusursuz-olmayan politika, olanak, hem de çoklu sonuçları öngörme meselesi olan bir birleşimini. Biz de biliyoruz ki kölelikten özgürlüğe çıkış, Lincoln'un meşhur Serbest Bırakma Beyannamesi'yle tamamlanmadı ve 1964 yılındaki Medeni Haklar Yasası'ndan sonra sürüyor, Pozitif Ayrımcılık politikasının etrafındaki birçok tartışmanın ötesinde de sürecek. Ne var ki değişmeyecek olan şey, politik birliğin barış içinde sürdürüldüğü, köleliğin tamamen kökünün kuru-tulduğu ve özgürlüğe nihayet kavuşulduğu bir adalet dünyası -Mesihçi bir dünya- yaratmayı amaçlayan insanların umudu ve azimli sabırları. Elimizden geldiğince çabalamalıyız. Ama bugün, dünyada böyle bir cenneti nasıl yaratacağımızı hiç mi hiç bilmediğimizi de kabul etmeliyiz. Bu bilgisizliğin alçak gönüllülüğünde, daha iyi yolu bulmamız için niye birbirimizi dinlememiz, fikir alışverişinde bulunmamız, tartışmamız ve birlikte çalışmamız gerektiğine dair başka bir neden bu.

Farklı ama öğreticilikte hiç aşağı kalmayan bir örnek de pasifizm. Burada aynı zamanda, sözüm ona Mesihçi bir idealizm -asla silahlanma, hangi şartlar altında olursa olsun asla kimseyi öldürme- bile, kendini dışlamayı, hatta günün somut tarihi-politik diyalektiğinin zorunluluğundan ayrı kalmayı istemelidir, böylece sıklıkla kendi zıddına dönüşür: kötülük ve adaletsizlik. Pasifistler şiddete şiddetle karşı çıkmayacaktır çünkü çoktandır Mesihçi zamanlarda *yaşıyormuşuz gibi*, bütün şiddetin kötü olduğuna inanırlar. Tinsel bir fantazi dünyasında yaşayan pasifistler, *zamanımızda* -maalesef- belli şiddetli kötülüklerin ve adaletsizliklerin yalnızca karşı bir şiddetle bastırılabilceğinin ya da hafifletilebileceğinin farkında değilmiş gibi davranırlar. Böyle bir karşıtlık olmadan, öyle kötülük ve adaletsizliğin sadece devam edip şiddetinin hiç hafiflememesinin yanı sıra şiddet kurbanlarının da yarımsız veya adaletsiz kaldığının bilmiyormuş gibi yaparlar. Dolayısıyla pasifistler, karşı çıktıklarını iddia ettikleri şiddete katkıda bulunarak suç ortak olurlar. Pasifistler, taraftarlarının hiç şüphesiz isteyerek kabul ettikleri üzere, gerçekdışı olmakla kalmaz, daha da kötüsüdür: İdealist bile değildir. Bu nedenle pasifizm, güzel bir fikir olsa da, dünyada değil bulutlarda, harflerde değil ruhta yaşar. Ancak maalesef, *bu dünyada* pasifizm kötüyü iyiden, adaletsizliği adaletten hiç de aşağı kalmayacak ölçüde tutar. Pasifizmin *iddiası*, büsbütün "diğer dünyaya ait", melek gibi, politikadan tamamen kopuk ya da halihazırda daha ulaşılabilecek bir ütopyada yaşıyor olmaktadır. Ama yine de dünyada kalır. Kaçışçı diğer-dünyalılığı onu, politik olana ve etik mo-

1965 (Washington, D.C.: U. S. Government Printing Office, 1965), 119-128. Lincoln'un köleliğe yeni yaklaşımını gösteren İkinci Açılış Konuşması'ndan bir alıntı: "İki taraf da aynı İncil'i okuyup aynı Tanrı'ya dua ediyor, her biriniz diğerinize karşı O'nun yardımını istiyor. Herhangi bir adamın, ekmeklerini başka adamların suratlarındaki terden çıkarmada adil bir Tanrı'nın yardımını istemeye cüret etmesi garip gelebilir ama bırakın yargılamayalım ki yargılanmayalım. İki tarafın duaları da yanıtlanamaz. Hiçbiri de tamamen yanıtlanmamıştır. Her Şeye Kadir Olan'ın, Kendi amaçları vardır. 'Suçlar/saldırıları yüzünden dünyaya ağlayın, çünkü o suçların gelmesi gerekmektedir, ama suçun geldiği adama da ağlayın.' Eğer Amerikan köleliğinin, Tanrı'nın takdirinde gelmesi gereken ama suçlardan biri olduğunu ama O'nun belirlenmiş zamanında devam ederken şimdi kaldırmak istediğini ve suçun geldiği adamlardan dolayı ağlamak üzere hem Kuzey'e hem de Güney'e bu berbat savaş verdiğini varsayarsak, orada yaşayan bir Tanrı'ya inananların O'na affettikleri bu kutsal özelliklerden herhangi bir ayrıştı fark etmemiz gerekmez mi?"

noteizme karşı yarıştırdığıyla bırakır. Gandhi, Hitler'e nazik bir mektup yazıp ondan toplu katliamlarını durdurmasını öğütledi ve Hitler tarafından baskı uygulananlara şiddete dayalı olmayan bir direniş göstermelerini tavsiye etti. Ama Nazi Reich'i, İngiliz Raj'ı değildi. Gereken şey, bir mektuptan çok daha fazlası, hatta bir barış anlaşmasının bastırılmasıydı; o özel tarihi-politik şartta gereken *maalesef* savaştı, Nazi savaşına karşı bir savaş. Politik monoteist olduğu açıkça söylenen Levinas, bu hususu *Otherwise than Being or Beyond Essence*'ta şöyle ortaya koyuyor: "Biz Batılıların gerçek sorunu şiddeti reddetmemiz değil, daha çok mücadeleden dolayı şiddet kurumunun önüne geçecek şiddete karşı bir mücadele, Kötülüğe direniş-sizliğe batmaksızın/kaçmadan, hakkında kendimizi sorgulamayı reddetmemiz."¹⁰ *Dünyamızda*, "iyi" şiddet (yani nispeten iyi şiddet, *daha iyi* şiddet) kötü şiddetten ayrılmalı ve sadece Mesihçi bir politik monoteizm böyle bir ayrımı yapıp öncekinin sonrakine dönüşmesini önlemek için her adımda tetikte kalabilir. Belki de bu ayrım, tam da adaletle ölç arasındaki önemli farkı belirtiyordur.

Tabii ki, Lincoln örneği konuya açıklık getirmeye yönelik olduğu üzere, mesele bu iki idealist ve Mesihçi diyalektiğin, örtük olasılıklarla birlikte somut şimdinin ve tüm yükü, adil bir politikanın her *zorluğunu* taşıyan kusursuz ütopyik geleceğin kesişimindedir. Meselenin uzlaşmaları, derhal yol alıp ilerlemeye (yani, daha fazla adaletle) giden artan adımları atarken aynı zamanda, Mesihçi amaçların ötesini göz önünde bulundurmalıdır ki bu da bize, bugüne doğru en iyi adımlarımızın bile tehlikeli ve bitmemiş karakterini hatırlatır. Bazen 1950'ler ve 1960'larda Amerikan Medeni Haklar hareketindeki gibi, Mesihçi olana doğru uzanılır; bazen de Lincoln'un ilk açılış konuşmasının altını çizen politiklardaki gibi, tarihi-politik olana doğru uzanılır. Pasifizm örneği muhtemelen aldatıcı biçimde açıktır, pasifizmin politik idealizmi, adil devletin adaletini baltalayan sahte bir Mesihçilik durumudur. Gittin'deki Gemara (S6a) çok daha zor bir durum teşkil eder, orada Haham Zechariah ben Abkulas, ağır sonuçlarını bile bile, Romalılara karşı Yahudilere ihanet edeceğini söyleyen Bar Kamtza'nın hayatını korur. Bunun hakkında Haham Yohanan şu yorumu yapar: "Haham Zechariah ben Abkulas'ın müsamahasıyla [ya da "sabır", *savlanuto*, Rashi] yurdumuz yerle bir edildi, Sinagogumuz yıkıldı ve topraklarımızdan sürüldük."¹¹ Doğru konumu, "orta yol"u belirlemek için, idealist ve Mesihçi olana ilişkin *a priori* kurallar yoktur adeta: Tasarlama, sağduyu, sabır ve bilgelik gereklidir. İnsan her zaman yanılabilir; garantisi yoktur.

Tarihi-politik diyalektik, geçmişin adaletsizliklerinden hareket edip öngörülebilir geleceğin daha yüksek adaleti için, politika yoluyla, geçmiş ve geleceğin sürekliliği arasında ve içinde düzenli çalışırken monoteist politik diyalektik, bütün tarihi-politik diyalektik ve hep hala bir gelecek (Bloch'un "daha olmayan") adaletinin süreksizliği/kesintiliği ya da gelecekselliği arasında çalışır. Bu, bugün bilinen ya da uygulanabilir olan, bugünün adaletinin askıda kalan şeylerin karşısındaki yetersizliğinin ötesinde, ideal adaletin ideallliğini, onun durumunu da yerine getirilmemiş ama yine de en Arzu edilen olarak sürdürür: Bu, ideal olanın esininin ve gerçek olandaki hep aksatıcı etkisinin ta kendisidir. Mesihçi olanın aşkınlığı -"kutsal olan" - tarihi-politik ilerlemenin üstündedir ve esinin (*inspiration*) ta kendisidir.

Dolayısıyla monoteizm, *görebildiğimiz kadarıyla* hiçbir bütünlükte sindirilemeyeni doğrulayan, değişmez aşkınlık, mutlak, dünyada süreksiz olan şey kavramıyla birlikte, biri di-

¹⁰ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. A. Lingis (Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 1981), 177. [EL, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 171.]

¹¹ Bu Gemara tartışması için bkz. J. David Bleich, "Communal Issues," J. David Bleich, *Contemporary Halakhic Problems*, Vol. III (New York: KTAV Publishing, 1989), 87-88.

ğ erinden daha üstün iki adalet biçimi sürdürür. Birincisi, hep somut politik durumda ve durumla başlayan içkin *telos* olarak adalet ideali, yani edinilen ve edinilebilir adalet, bugün için en iyi politikanın belirleyicisi olarak adalettir. İkincisi, görülebilir herhangi bir ufkun ötesinde, edinilen tüm adaleti, ideal olarak düşünölen ve şu anda edinilebilir olan tüm adaleti de aşan mutlak adalettir. Çünkü politik monoteizme göre, bugün devletin adaleti, yeterince adil değildir ve asla da olamaz; adil devletler, yani kendilerini sürekli geliştirmeyi, hep daha da adilleşmeyi hedefleyen devletler olabilir. Başka bir deyişle, adil devlet bir devlet değil bir süreçtir.

Bu hususları aklımızda tutarak Levinas'ın, monoteist politikanın bakış açısından, *liberal demokrasinin* -ya da daha uygun bir şekilde söylemek gerekirse, sosyal demokrasinin- en iyi politik rejim olduğunu niye savunduğunu görmeye başlayabiliriz. Şöyle soralım: Eğer Tanrı, Batı'daki kutsal literatürde betimlendiğı üzere bir kralsa, o zaman niçin adil devletin en üstün şekli monarşi değil de demokrasi? Yanıt, soruyu sorduran şeyden ziyade *imitation Dei*'nin [Tanrı'nın taklidinin] derin anlamında yatıyor. Tanrı'nın Krallığı, "Tanrı'nın görünüşü ve suretindeki" insanın "yaratılışı"yla bağıntılı düşünölmeli. Başka bir deyişle, insan yaratılışındaki zorunluluk, kişilerin Tanrı gibi egemen, yani bağışlayıcı ve adil olması gerektiğidir. Eğer böyleyse, her vatandaşın "devredilemez" haklarına saygı duyan liberal demokrasi, kutsala monarşi ve aristokrasiden daha yakın değil midir? Böyle bir tefsir inandırıcı olsun ya da olmasın, politik monoteizmin insan yönetimlerinin en adil şekli olan demokrasiyle niye bağdaştığına dair birçok neden var. (Her halükârda diye de ekleyelim: Tevrat'taki tefsirler, "krallığı" monarşik yönetimle kısıtlamayarak bu terimi politik egemenlik *tout court* [başka bir şey değil] olarak yorumlar.) Demokrasinin niçin en iyi yönetim olduğuna dair birçok neden vardır.

Birincisi, demokrasi, politik monoteizme gerekli olan bilginin kısıtlanmasına ve onun Mesihçi ve ütopyacı politikasının temeline bütün diğ er politik sistemlerden daha çok dayanır. Demokrasi, adalet idealini gerçekleştirme politikalarının, yani politik-tarihi diyalektikte gerçekten yerine getirilebilenlerin, matematik teoremleri gibi bilinir veya bilinebilir olmadığını kabul eder. Adalet teorileri daha çok, açık ve haberli görüşme ve tartışma sonucu belirlenir. Herhangi belli bir anda en iyi politika kesin hatlarla bilinemeyeceğı için demokrasi, yanıtı oy verenlerin çoğunluğuna bırakarak bu kaçınılmaz bilgisizliğı kabullenen yönetimdir. Kusursuz bir yöntem değildir elbette ve halkın bilgilendirilmesi ve kandırılmaması gibi belli zor yükümlölükler ve özel tehlikelerle, öncelikle de "çoğunluğun zorbalığı" olasılığıyla gelir ama demokratik süreç yerine adil politikalar geliştirmeyi belirlemek için, bugün bilinen daha iyi ya da daha adil bir yöntem yoktur. Çoğunluğun olası zorbalığına gelince, uygulamada gerçek demokrasiler, bu tehlikeyi yapısal olarak, (politik ve "devredilemez" hakları ayırt ederek) bir İnsan Hakları Beyannamesi, hukukun (anayasal ve yasamaya ilişkin) iki seviyesi, farklı seçmenleri ve hizmet süresi olan iki meclisli (senato ve parlamento) yasama organları, güçlerin ayrımı (yasama, yürütme, yargı), dönem kısıtlaması gibi mekanizmalarla hafifletmiştir. Hiç şüphesiz, kitle iletişimi ve küresel kapitalizmin ekonomik gücü aracılığıyla büyük bir kandırılmış halk tehlikesi duruyor ama her şeyde insani tehlikeler yatar. Ontoteolojik dinin aksine, onto-teoloji sonrası monoteizm hiç başarı garantisi, lafı gelmişken, politik olanın önemini desteklemek yerine yalnızca inkâr eden garantiler sunmaz. İnsanlar özgürdür ve tam da özgürlüklerinin uygulanması ve savunusuyla, Tanrı'nın krallığı dünyada kurulabilir. Kitle iletişimi ve kamuoyunun, gücünün yettiğı manipölasyonlarına dair büyük korkularımıza karşı, Lincoln'ün tesirli sözleriyle yanıt veriyorum: "Bazı insanları her zaman

kandırabilirsiniz, bütün insanları bazı zamanlarda kandırabilirsiniz ama bütün insanları her zaman kandıramazsınız.”¹²

İkincisi ve liberal demokrasiyle diğer bütün yönetim biçimlerinden daha fazla ilgili olansa, -muhtemelen Levinas'ın “sosyal” yerine “liberal” niteleyicisini kullanma nedeni de budur- demokratik devletin egemenliğinin geldiği bireyin, vatandaşın onurunu tanımasıdır. Politik monoteizme göre, insan onuru sonuçta ussallık veya zihinselcilikle, Yunanlıların düşünmeye yatkın oldukları üzere, güzellik veya güçle, özel yetenekler veya görüşlerle değil zor bir özgürlükle, yani ahlaklılık ve ahlaklılığın talep ettiği doğrulukla/haklılıkla (*righteousness*) tanımlanır. Demokrasi, egemenliğini halkın iradesine dayayarak ve özgür seçimlerdeki oy çoğunluğuna ve genel seçimler arasında geçici dönemde seçilen vekillerin oy çoğunluğuna göre, halkın iradesini uygulamalı bir şekilde belirleyerek, birey-vatandaşın *devredilemez onuruna* (*inalienable dignity*) ve birliklerin birbirine katıldıkları kurumlara dayar. “Devredilemez” kavramının kendi dini bir kavramdır, yani Mesihçi bir idealdir. *Federalist Tebliğler* ve başka yerlerde, Amerikan federal demokrasisinin kurucu babaları, Amerika Birleşik Devletleri Anayasası'na bir “İnsan Hakları Beyannamesi” ekleyip eklememeyi tartıştılar; nedeni, bazılarının böyle hakların bulunmadığını, diğerlerinin de bulunduğunu savunması değildi, -iyi politik monoteistler olarak- hepsinin böyle hakların, devletin ötesinde dokunulamaz olduğuna inanmasıydı, dolayısıyla hakları, halihazırda bir şekilde muhtemelen onlara boş yere yasal zorluk ve eksiltme açacak Anayasa'da dahi, resmileştirip yasallaştırmanın riskini tartıştılar. Nihai egemen, bir araç değil mutlak onurlu bir varlık olarak bireysel yurttaş saygı demokrasiyi, Levinas tarafından etimolojik olarak “amaçların/sonların krallığı” anlaşılan, eskatolojinin dini bir kavramıyla birlikte bir yönetim biçimi haline getirir.

Üçüncüsü ve en az diğerleri kadar önemlisi, demokrasinin değişimi kurumsallaştıran bir politik sistem olmasıdır. Dolayısıyla, *her zaman daha gerçekleştirilmemiş olan*, Mesihçi ve ütopyacı, insanlığın en üstün umudu olmayı sürdüren mutlak adalete doğru ilerlemeye gücü diğer bütün politik sistemlerden daha fazla yeter. Böylece demokrasi, bugünün uygulanabilir politikalarını ve pratik politikaların idealizminin, herhangi bir -daha- yüksek yönelimleri varsa, kendisine doğru hareket edeceği yarından sonraki günün ideallliğini dengelemekte en iyi sistemdir. “Bu,” demiştir Levinas, “temel liberalizmi adaletin aralıksız derin pişmanlığıyla örtüşen demokrasinin üstünlüğünün ta kendisidir: hep bitirilmeden kalan, yeniden başlayan, daha iyiye açık bir yasama. Demokrasi, etik bir üstünlüğe ve çoklu bir toplumsallık tarafından dayatılan gerekli, sürekli yeniden başlayan hesaplamalar tarafından -her zaman belki biraz daha az- uzaklaştırıldığı iyilikseverlikteki etik üstünlüğün kökenine tanıklık eder. Böylece, düzeltmelerin özgürlüğü altındaki iynin ampirik yaşamında, aklın/usun bir ilerlemesi olacaktır. Adaletin vicdan azabı! Bu vicdan, iyi olmasını körükleyen iyilikseverlik kadar adil olmadığını bilir.”¹³ Adalet, kendisi her zaman noksan olan başka insana doğru bir iyilikseverlik ahlakını kurumsallaştırmak için her zaman ulaşamamış bir çabadır. Demokrasi, bu bitmeyen süreçte koruma, uyum sağlama ve ilerlemeye en iyi uyan politik rejimdir.

Dolayısıyla, politik monoteizme gelince, Kilise -kurumsallaşmış din- Devletten mutlaka ayrılmalıdır ve tam da bu ayrımın aracılığıyla, “kutsal”ın aşkınlığını koruyarak, Devleti tarihi-politik yasalarını, kurumlarını ve yaptırımlarını, onları monoteizmin özel yükümlüğü olan ve hem siyasi hem dini insani kurumlarda hep sadece yaklaşık bulunan Mesihçi ve

¹² Abraham Lincoln, *Speech*, Bloomington, Illinois, Mayıs 1856; William P. Kellogg'a göre.

¹³ Emmanuel Levinas, *On Thinking-of-the-Other: Entre Nous*, çev. M. B. Smith ve B. Harshav (New York: Columbia University Press, 1998), 229-230.

ütopyacı olan mutlağa gitgide yaklaştırıp daha iyi hale getirmeye teşvik eder. Politik mono-teizmin, uygulanabilir politik yaşamın iniş çıkışlarını, geçici başarılar ve başarısızlıklarını, gerekli ufak adımlarını yumuşaklaştıran bu soylu umudun sabrında ve zor işinde yatar.

Bilgi ve Asimilasyon Arasında Levinas ve Üniversite

Gilles Hanus

Fransızcadan Çeviri: Oylum Bülbül

Durum

Levinas'ın yaşamöyküsü yazarlarından birinin söylediğine bakılacak olursa, Levinas'ın üniversite ile olan ilişkisinin temel niteliğini, akademik kariyerine çok geç başlamasının yanı sıra, yazdığı gözü pek felsefi yazılarla tam bir zıtlık oluşturan bir tür akademik ketumluk¹ belirlemektedir. Gene, üniversitenin kurucu ilkesine² “neredeyse atalarını sayarcasına saygı duymasının” ve doğduğu ortam itibarıyla dışında kaldığı³ bu kuruma beslediği derin ve sarsılmaz hürmetin de sonunda akademiye boyun eğmesinde payı vardı: “ [...] bütün hayatı boyunca meylettiği bu kurumu sorgulamak onun için o kadar imkânsızdı ki zaman zaman bunu kendi haddine görmüyordu”.⁴

Biyografik bakış açısıyla yapılan bu tanımlamalar Levinas'ın kariyerinin alışık olduğumuz Fransız felsefe geleneğine ne kadar yabancı olduğunu göstermeye yetiyor. 20. yüzyılın temel eserlerine imza atmış olan bir düşünürün üniversite kariyerine 58⁵ yaşında başlamış olması herkesi şaşırtmaya devam ediyor. Ama aynı düşünürün dönemin koşullarına göre mesafe koymasını bilmekle beraber üniversite kurumuna gösterdiği saygı oldukça düşündürücü. 1947 yılında basılan “Varoluştan varolana” (*De L'existence à l'existant*) kitabındaki “endişenin söz konusu olmadığı yer”⁶ adlı bölüm, bu mesafe alışın bir kanıtı. Şüphesiz kuruma duyduğu saygı, Levinas'ın üniversitenin dışında kalışından ve ona mesafeli duruşundan da beslenmekte, hatta belki bu durum kuruma saygı duymasını daha da kolaylaştırmaktadır. Doğrusunu söylemek gerekirse biyografini özetlediği gibi Levinas hiçbir zaman “hak sahibi” konumunda üniversiteyle yüz yüze gelmedi. Bu yüzden de kısa süreliğine kapıldığı kendini üniversiteye layık görememe duygusu [üniversite dışında] başka bir dünyadan gelenler için alışıldık bir durumdur.

Levinas'ın da bütün düşünürler gibi akademik onayın nihayetinde ona sağlayacağı geçerliliği arzuladığını düşünmeli miyiz? Akademik izinli olan, yetki verilen demektir. O halde marjinalin sınırlarında bir düşünür olarak Levinas belli bir saygınlık mı elde etmiş

¹ Jacques Roland Emmanuel, *Dieu, la mort et le temps*, (Tanrı, Ölüm ve zaman) Grasset, 1993, s. 8'deki önsözünde bu ketumluluğu doğruluyor. Aynı şekilde Jean-Luc Marion *Cahiers d'études Levinassiennes* (n°8 “Levinas-Rosenzweig”, 2009, p. 115) ile yaptığı söyleşide şöyle diyor: “derslerinden anladığım kadarıyla –çünkü asla derslerine girmedim- kendisine karşı çok tarafsız ve kendi düşüncesinin gerisinde kalmıştı...”

² LESCOURRET (Marie-Anne), *Emmanuel Levinas*, Champs-Flammarion, 1994, s. 222.

³ Age.. s. 24

⁴ Age.

⁵ *Difficile liberté* derlemesinin (Le livre de poche, rééd. 1997, s. 406) kapanış makalesi olan “Signature”de Levinas üniversiteye 1967'de girdiğini söylüyor. Bu aynı zamanda Nanterre'de duyulmaya başladığı tarih. Önceleri Poitiers'de öğretmenlik yapıyordu.

⁶ POIRIÉ, François, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, La manufacture, 1987, s. 91-92

olacaktı?'

Bütün bunlar elbette ki sadece kariyerle ilgili sorular. Levinas aslında kendi dönemindeki akademisyenler ya da eski akademisyenlerden oluşan Fransız entelektüel evreninden birçok kişinin nazarında oldukça değerliydi. Jean Wahl'ın⁸ "felsefe koleji"ne katılması, Almanya ve Hollanda'da karşılaşma biçimi bunun göstergesidir– onun birçok Fransız filozofuna Husserl'i tanıttığı unutulmamalı. Fransa'da üniversite dışından bağımsız bir düşünür olarak belli bir saygınlığa ulaşmanın zorluğu Fransız toplumsal yapısının bazı niteliklerine işaret ediyorsa da Üniversitenin *anlamı* konusunda hiçbir şey ifade etmiyor. Diğer bir deyişle üniversitenin bilgi ve düşünceyle olan ilişkisini açıklayıyor -ki Levinas buna asla kayıtsız kalmamıştır.

Üniversite

O halde her zaman biyografların değerlendirmelerine bağlı kalmamalı. Levinas'ın Üniversite konusunda yazdıklarını okumak ve onun bu kurumla olan ilişkisini büsbütün karmaşılaştırıyor ve temel meseleyi masaya yatırıyor: düşüncenin kendisini ya da bilimi. Üniversitenin temel savlarından biri (ki burada esas olarak Fransız üniversitelerinden bahsediyorum) üniversite çatısı haricinde hakiki bir bilim yapılamayacağıdır. Levinas her zaman bu sava bir çeşit direnç göstermiştir. Alttan alta, ama aynı zamanda inkâr edilemeyecek bir kesinlikle, üniversite-dışı başka bir bilim olduğunu birçok kereler ifade etmiştir: Talmud bilimi. Metinleri göz önüne aldığımızda bu iki bilimin birbirine eklemlenmesinin Levinas'ın düşüncesi için (kendisi bunu doğrudan sorunsallaştırmış olsun ya da olmasın⁹) temel meselelerden birini oluşturduğunu görebiliriz. Bunun için metinlere biraz girmemiz yerinde olur.

1963 yılında "batılı Yahudilerin Yahudiliği"¹⁰ üzerine düşünmesi gerektiğinde Levinas, "Batılı Akıl" olarak isimlendirdiği şeyin analizine girişti. Üniversite "bu aklı ete kemiğe büründüren kurumdur"¹¹ diye yazıyordu. Anlamaya çalışalım: tinsel anlamda Batının karakteristik özelliği¹², "katılımı belgelenmeyen her nevi katılımın reddi"¹³ne dayanır. Diğer bir deyişle, batılı akıl Sartre'in bilinç kavramına benzer¹⁴ kendine-mevcudiyet ve tam da bu itibarla kendine alınan mesafe ile belirlenir¹⁵ zira ancak kendimiz-olmayanın mevcudiyetine

⁷ "Üniversite diyordu Levinas, [...] konuşma hakkını sunar. ..." "Jean Lacroix, Religion et philosophie", *Noms propres*, (1976), rééd. Le livre de poche, 1987, s. 95.

⁸ Levinas'ın Philippe Nemo ile olan söyleşilerine bakınız: "Kendisine çok şey borçlu olduğum Jean Wahl anlamı olan her şeyin izini sürüyordu. Kendisini geleneksel formların dışında gösterenlerin bile [...] Fikirlerin yayılması için Sorbonne'un yanısıra akademik olmayan söylemlere de fırsat vermek gerektiğini düşünüyordu. Bu nedenle Quartier Latin semtinde bu koleji kurmuştu. Burası konformist olmamanın hoş karşılandığı ve hatta beklendiği bir yerdi." (*Éthique et Infini*, rééd. Le livre de poche, 1988, s. 47).

⁹ Levinas'ın İncil'in düşüncesiyle felsefeyi uyumlu kılmanın gerekliliği konusunda yer yer tereddüt ettiğini biliyoruz; zira bu uyum ona son derece aşık görünüyor. Bununla birlikte Levinas'ın metinleri, bu iki düşünce tarzı arasındaki karşıtlıkların defalarca altını da çizmektedir.

¹⁰ LEVINAS, E., "Pièces d'identité", (kimlik belgesi), *Difficile liberté*, (Zor Özgürlük) Le livre de poche, rééd. 1997, s. 78

¹¹ Age..., s. 80.

¹² Bana kalırsa Levinas'ın formüle ettiği batılı aklın ana fikri Husserl'in görüşünün mirasçısı. Cf. HUSSERL, Edmund, "La crise de l'humanité européenne et la philosophie", (Felsefenin ve Avrupa İnsanlığının Krizi) in *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (çev. Gérard Granel), Gallimard, TEL, 1976, p. 347-383. Husserl özellikle 351. sayfada « Europe spirituelle » den (tinsel Avrupa'dan) bahsediyor.

¹³ LEVINAS, E., "Pièces d'identité", age..., s. 80.

¹⁴ Sartre'in adı tesadüfen geçmiyor Levinas 1947'de yayımlanan "Yahudi Olmak" (*Être juif*) adlı daha sonra geri döneceğimiz makalesinde ona karşı çıkmıştı. Bu muhalefet için bkz: LÉVY, Benny, *Être juif*, Verdier, 2003, s. 31-38.

¹⁵ Bkz. SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le néant*, (1943), rééd. Tel Gallimard, s. 115. Bu konuda bkz: LEVINAS, E., *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, (Hitler'in felsefesi üzerine birkaç düşünce) Payot Rivages, 1997, s. 20: «Bu

tanık olabiliriz. Dolayısıyla batılı akıl, kendi kendisini düşünen bir kendisi-için’lidir [pour-soi]. Bu akıl bir tür *deontoloji* kurmakta gibidir. Evrensellik iddiasındaki batılı akıl en baştan normatiftir:

“Bundan böyle kendisini kendiliğindenliği içinde kabul etmemek, bundan dolayı kendisine mesafe almak, kendisine dışarıdan bakmak ve kendisi üzerine düşünmekle işe başlamak *gerekmektedir*.”¹⁶

Böylece bahsettiğimiz bu akıl kendilik üzerinde yapılan bir çalışmadır ve bir anlamda kendilik ile –töz olarak kendilik– hesabı verilmemiş kör bir bütünleşmeden, analizin ortaya çıkardığı her öğeyi daha genel bir niteliğe indirgeyen görelileştirmeye doğru gider:

“[...] o halde kendini başkalarıyla kıyaslamak demek, kişisel kimliği [özdeşlik –identité] çeşitli işaretlere, özniteliklere, içeriklere, niteliklere, değerlere indirgemek; kendini analiz etmek, kendine değer biçmek demektir.”¹⁷

Batılı Yahudinin varlığını sorgularken Levinas bu kıyaslamayı Batılı aklın kurucu deontolojisine kadar taşıyor.

“Batılı bir Yahudi, Descartes’ın da dediği gibi, *muş gibi yapmak*, Yahudiliğe yeniden, bir kez daha intisap etmek, Yahudiliğe kendi yargısına sunulmuş bir kavramlar ve değerler sistemi olarak yaklaşmak zorundadır. [...] Her şeyi yeniden başka bir dille söylemek, üniversitenin dilinde söylemek zorundadır.”¹⁸

Böylece bir Yahudi akademik kurumlarla bütünleştiği, ya da daha ziyade onun Yahudiliği akademik kurumlarla bütünleştiği ölçüde batılı olabilmektedir. Bütün bir “Yahudi kimliği”¹⁹ önyargılardan²⁰ etkilenmemiş bir aklın olanca özgürlüğüyle benimseyebileceği tarzda fikirlerle ifade edilmiş olmalıdır. Bu görüş 19. Yüzyılda Almanların *Wissenschaft des Judentums*²¹ (*Yahudi Bilimi*) olarak Yahudiliği üniversiteye entegre etme girişimlerine benzetilebilir. Bir Yahudi bilimi inşa etmek Yahudiliği bir nesne olarak ele almak olur ki Levinas bunu yapmayı her zaman reddetmiştir.²² Dolayısıyla, “evrensel konuşma”ya²³, yani üniversitenin konuşmasına Yahudi olmanın yerleştirilmesi aslında bir asimilasyon meselesidir. Levinas okuru, az önce alıntılıdığım cümlede Levinas için çok temel olan işlevi, *çevirinin* işlevini iştirmek isteyecektir. Çeviri aracılığıyla o zamana kadar edilgin biçimde

düşüncenin yapısını ve Batı dünyasındaki hakikati belirleyen (...) insanı ve fikirler dünyasını ayıran uzaklıktır, burada herkes kendi gerçekliğini seçecektir. İnsan bu dünyada özgür ve yalnızdır».

¹⁶ LEVINAS, E., “Pièces d’identité” age., s. 80 (Vurgular bana ait).

¹⁷ Age.

¹⁸ Age..

¹⁹ 1963’te bu kimlik bugün ona atfetmekten kendimizi alamadığımız tüm çağrışımlarından yoksundu- bu nedenle Levinas’a dayatılan bu ifade yerine (o gün davet edildiği oturumun başlığı buydu) Yahudi olmak ya da Yahudi varoluşu demeyi yeğliyoruz.

²⁰ Önyargılar konusunda bkz: Benny Lévy “Levinas et le grec” (Levinas ve Yunanca), Cahiers d’études Levinassiennes, hors-série “Benny Lévy”, 2005, s. 226-229.

²¹ Bkz. TRAUTMANN-WALLER, Céline, *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz* (*Alman Filolojisi ve Yahudi Geleneği. Leopold Zunz’un Entelektüel Serüveni*), Cerf, 1998.

²² Bkz. örneğin POIRIÉ, F., *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous ?* (kimsiniz), age.. s. 80: “Ancak çok geç bir tarihte, yüksek bir İbrani kültürüyle donanmış sıradışı kişilerle tanıştıktan sonradır ki, Yahudi araştırmalarına daha fazla zaman ayırmaya başladım ve bu alan beni daha doğrudan ilgilendirmeye başladı. Onu asla nesne gibi değil, daima kendi tözüm olarak gördüm.”

²³ “Pièces d’identité”, age., s. 80

kabul edilen Yahudilik, en sonunda etkin bir seçim nesnesi haline gelebilecek ve batılı akılla somut biçimde bütünleşebilecektir.

Ama genellikle bu konuya oldukça temkinli yaklaşan Levinas, burada fazladan bir adım daha atıyor:

“Üniversiteyi yaşatan ve onun yaşattığı medeniyete karşı konuşurken bir gün gerekli olacak olsa bile bu dili desteklemek Yahudilere düşmektedir.”²⁴

Bütün belirsizlikleri ve nüanslarıyla Levinas'ın üniversiteyle olan ilişkisi bu cümlede ifade ediliyor. Aslına bakılırsa bu cümleden, batılı Yahudilerin asimilasyonunun nihai ufkunun onları batı medeniyetinden tamamen ihraç etmek olduğu izlenimi ediniliyor. Sonuçta sırası geldiğinde inceleme nesnesine dönüşecek olan Batıya karşı koyulacak mesafe ise, Batılı aklın hem görkemini hem de zeminindeki “ikiyüzlülüğü” oluşturan düşünümsel mesafeden farklı olacaktır.²⁵

Eğer doğru anlıyorsam, burada üniversite basit olumsal bir kurum değil, bu tersyüz etmenin meydana geleceği, dananın kuyruğunun kopacağı -eleştirel ortam olmuş oluyor. Buradan da şu sorular çıkar: Levinas'ın kastettiği “Batılı akıl” tam olarak nedir? Yahudi olmak -ki bu aynı zamanda evrensellik meselesi üzerinden asimilasyon ile de ilgilidir- böylesi bir akılla uyuşabilir mi? Nihayet, Yahudiler niçin evrensel konuşmayı onu kuran medeniyete karşı kullanmak zorundadırlar? Bu son soru aynı zamanda Yahudiliğin Hristiyanlıkla ilişkilerini de masaya yatırıyor. Çünkü eğer üniversite Hristiyanı, Levinas'ın Batı medeniyetini kendi silahını kullanarak ters yüz etme önerisi; Aziz Pavlus'un Yahudilik'i kendi silahlarını kullanarak ters yüz etmesine çok benziyor.²⁶

“Kimlik Belgesi”nin devamı oldukça muğlak: bir yandan açıkça Yahudi varoluşunun [asıl] yerine işaret ediyor: “eski kitaplar”²⁷ -ki bundan Talmud eserlerini anlamalıyız. Yahudi olmak her zaman Kitap'tan ve Talmud'dan hareketle düşünülmüştür, sosyolojik terimlerle değil.²⁸ Buna karşın diğer yandan, Levinas Talmud, *Limoud*²⁹ ve akademik çalışmalarını ayrı ayrı tanımlamakta da ısrar ediyor. Metin bu iki farklı aklın karşılıklı olarak birbirini tanıdığının yanı sıra aralarındaki kesin karşıtlığı ilan da ediyor. Ulaşmaların düşünülmesine olanak sağlayan polemik ya da polemolojik arka planı asla göz ardı etmeksizin, Levinas çoğu zaman çatışmanın üstesinden gelinmiş gibi yapıyor. Bu nazik denge ve bu ikirciklilik, Levinas düşüncesinin karakteristik hareketini betimlemektedir.

Batılı Olmak

Burada Batı metafizik bir figür olarak anlaşılmalı. Bu kavram somut tarihsel, coğrafi,

²⁴ age.. (vurgular bana ait)

²⁵ Bu konuda bkz.. LEVINAS, E., *Totalité et infini*, rééd. Le livre de poche, 1990, s. 9

²⁶ René Lévy'nin bu konudaki iki metni için bkz.: “Paul de Tarse: le Reste, figure de l'Universel”, *Cahiers d'études Levinassiennes*, n°6 “L'universel”, 2007, s. 277-292, et “Paul. La loi, l'universel du cœur”, *Cahiers d'études Levinassiennes*, n°7 “Le mal”, 2008, s. 301-311.

²⁷ LEVINAS, E., “Pièces d'identité”, age.., s. 82.

²⁸ LEVINAS, E., “Comment le judaïsme est-il possible?” (Yahudilik nasıl mümkündür?), *Difficile liberté* (Özgürlük zor), age.., s. 346.

²⁹ *Limoud*; tarihi, sanatsal, kültürel Yahudi kültürünün farklı yönlerini çeşitli etkinlikler ve buluşmalarla tanıtan organizasyon (ç.n.).

siyasal ve kültürel gerçekliği kapsıyorsa da, Levinas'ın kaleminde düpedüz akıl³⁰ anlamına gelmektedir. *Difficile Liberté* (Zor Özgürlük) adlı derleme kitabını meydana getiren makalelerde “Batı” kavramı, Avrupalı Yahudilerin büyük bir hevesle bütünleşmeye çalıştıkları ve Yahudi olmak sıfatıyla her seferinde kapısına tosladıkları birliği ifade ediyor. Batıya duyulan bu hayranlığın kaynağı ne? Levinas bu hayranlığın uç figürlerinden birisi olan Spinoza'ya adadığı bir makalesinde bunu şöyle açıklıyor: “Batı aklın özgürlüğünü temsil ediyor”³¹, yani aklın kendi tözüne karşı alabildiği mesafeyle orantılı olan özgürlüğünü. Bu özelliklerle nitelenen Batılı akılda tözsüzleşmenin, kendinden ve özünden uzaklaşmanın öncülleri bulunur. Bütün asaleti, şeyleri düşünmenin ve onların “varlığından”, “olmaklık”ından³² söz etmenin yeni bir tarzını geliştirmekte yatan ve böylelikle bir anlamda başlıca güçlüğüne odaklanmış olduğu Batılı akıllı³³ tamamlayan fenomenoloji de bunu doğrular.³⁴

Ancak Batılı zihnin koyduğu bu mesafe mutlak bir mesafe değildir; hatta olmak istediği şeye yaklaşamaz bile. Bu onun temel düş kırıklığıdır: ilişkiyi kuran mesafe _çünkü ancak dışsallıkla kurulan bir ilişki hakiki bir ilişkidir- kapsayıcı bir bakış açısına ve ilhak etmeye olanak veren stratejik bir mevziye dönüşür.

“Eğer “kendini tanı”, tüm batı felsefesinin temel kaidesi haline gelebilmişse, bu nihayetinde batılı insan evreni kendi içinde keşfettiği içindir.”³⁵

Bu son tez, Levinas'ın felsefi eserlerinde de yer alır ve Levinas'ın, bilinen nesneyi asimile eden bilgi üzerine yaptığı eleştirilerinin belkemiğini oluşturur.³⁶ Böylesi bir bilgi *her şeyin eşitlenmesiyle* tamamlanır.³⁷ Bilgi yoluyla özden uzaklaşma bizi bütünlüğe ve bundan böyle üniversitenin alanına giren evrensel ölçekte kapsayıcılığa³⁸ götürür.

Aynı şekilde akılsallık da Batılı aklın en mahrem kaynağıdır ve taşıdığı temel ikirciklilik ile birlikte kavranmalıdır. Aklın koyduğu mesafe bütün düşünsel sürecin kaynağıdır ve bu mesafe bazen kaybolabilir. Bunun sebebi, asla bütüne olan aidiyetini kökten biçimde sorgulamadan özneyi bütünün dışında tutarak mesafe koyması, bütünden uzaklaşmasıdır. Batılı aklın bu ikircikliliğini Levinas oldukça erken bir tarihte açıklamıştır:

³⁰ Burada yine Levinas'ın düşüncesindeki belirsizliklerle karşı karşıyayız: tinsel bir öge olarak Avrupa kavramı kuşkusuz daha önce dediğimiz gibi Husserl'e gönderme yapıyor ama Hegel'in *Volksgeist* kavramından da çok uzak değil. Öte yandan *Talmud*, dünya Milletleri'nden somut tarihsel içeriklerinin ötesinde, bir *hakikate* işaret eden imler gibi söz ediyor. İbranice dili, onlardan “yüzler” (*panim*) olarak söz ediyor.

³¹ “Le cas Spinoza”, *Difficile liberté*, age., s. 153.

³² Fransızca metinde geçen “essance” sözcüğü, Türkçe’de “öz” ile karşıladığımız “essence” sözcüğünden farklı olarak, dilbilgisel yapısı itibarıyla bir ad-eylem’den türemiştir. *Olur halde olmayı*, yani olanları olma halinde yakalamayı ve düşünmeyi ifade eder. Bu nedenle bu ifadeyi Türkçe’de, biraz eskimiş bir kullanım olmakla birlikte, “olmaklık” ile karşılamayı uygun bulduk (ç.n.).

³³ Levinas’a göre fenomenoloji “bütün” “Başka”nın “Aynı” tarafından özümsemişiyle özdeşleşen felsefe anlayışını değiştirdi.” (*Husserl ve Heidegger ile Varoluş Keşfederken*, [En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger] Vrin poche, rééd. 2001, s. 176-177); gene de, felsefeyi yenilemekle birlikte, nihayetinde bir felsefe olarak kalmaktadır.

³⁴ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (Olmaktan başka türlü ya da özü ötesinde) kitabının önsözündeki nota bakınız, agy., s. 9.

³⁵ “Éthique et esprit », *Difficile liberté*, op. cit., s. 23. Bkz.. *Transcendance et intelligibilité*, Labor et fides, 1996, s. 12-13.

³⁶ Bkz. Örneğin *Totalité et Infini*, agy., s. 33: “batı felsefesi genellikle bir ontolojidir: Varlığın anlaşılmasını temin eden bir ara terimin devreye sokulmasıyla Başkanın Aynıya indirgenmesi” Bkz. *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*, rééd. Le livre de poche 1990, s. 154.

³⁷ LEVINAS, E., *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, agy., s. 157

³⁸ *Difficile liberté*, age.. s. 335

“Aklın bu özgürlüğü düşüncenin itibarını oluşturur, ama aynı zamanda onun tehlikelerini de ortaya serer. İnsan ve fikir arasındaki mesafeye yalan sızar. Düşüncenin kendisi oyuna dönüşebilir. İnsanoğlu özgürlüğünden hoşnuttur ve hiçbir hakikat için kendini tehlikeye atmaz.”³⁹

Teorik açıdan koyulan mesafe, temelde bilinen nesneyi asimile etme stratejisini, Sartre’in deyişiyle bir sindirim stratejisini gizlemektedir.⁴⁰ Levinas söylemini açıkça düşüncenin bu şekilde varlıkbilime indirgenmesine karşı geliştirmiştir:

“Bu kitap [*Bütünlük ve Sonsuz*] bilginin sentezinin, varlığın bütününe kucaklayan aşkınsıl/aşkınsal benliğin, temsilde veya kavramdayakalanan mevcudiyetin, varlığın sözel biçimlerinin –yani aklın kaçınılmaz olarak geçeceği düşünülen evrelerin- anlambilimsel sorgulamasının anlamlılığın nihai menzilleri olduğuna karşı çıkarıyor.”⁴¹

Felsefeye karşı felsefenin silahını kullanmak: Bu yukarıda sözü geçen üniversiteye yönelik tavrına da benziyor. Çünkü Levinas’ın eleştirisi genel anlamda felsefeyi, ya da daha kesin bir ifade ile anlamlı olanın –çok çeşitli yöntemlerle de olsa- önceden akılsal olduğu varsayılabilecek indirgenmesini hedef alıyor. Spinoza’ya ayırdığı metinlerden birinde Levinas, bilen öznenin gereksinimini karşılayan ve öznenin nesne üzerinde belli bir hakimiyet sağlamasına olanak veren bilgi⁴² ile bizzat arzulanası olanın uyandırdığı arzudan doğan düşüncüyü birbirinden ayırır. Bu ayrım örtüsünü açma (*dévoilement*) ve açığa çıkarma/açıklama (*révélation*) kavramlarına kadar genişletilir. Örtüsünü açma nesneyi kendiliğın ışığıyla, bizi felsefenin temel varlıkbilimine geri götüren tözsel bir kendiliğın ışığıyla aydınlatmaktır.⁴³ Bu tam olarak felsefe geleneğindeki –ince farkları ve özel vurguları ne olursa olsun⁴⁴- “görüngü olma şartları”nı⁴⁵ oluşturan ışıktır ve bu ışık aynı zamanda zihnin görüngüleri almadığı zemini teşkil etmektedir.⁴⁶ Işığın bu önceliği, görmeyi “anlamın kendisi” haline getirmektedir⁴⁷, bilmek de bu ışıkla özdeşleşir (*theôria, theôrein*), “Batı düşüncesi en nihayetinde bilinci bu bilgi üzerinden yorumlamaktadır.”⁴⁸ Ancak, diye yazar Levinas, “mutlak deneyim örtüsünü açma değil, açıklamadır...”, yani “öğrenim” [*enseignement*]⁴⁹. “Görmeden yola çıkılarak

³⁹ *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, op. cit., s. 20. Burada ipliği pazara çıkarılan oyun aslında Aklın kendisini ele veriyor diye yazıyor Levinas “Le cas Spinoza”, art. cit., s. 153’de. Bu oyun, “batılı insanın içinde bulunduğu koşulları” betimleyen “ayartılmanın ayartıcılığı”nın diğer bir adıdır. “La tentation de la tentation”, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, 1968, s. 71 ve 74.

⁴⁰ SARTRE, Jean-Paul, “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité ” (Husserl fenomenolojisinin temel bir fikri: Yönelmişlik), *Situations I*, Gallimard, 1947, s. 29.

⁴¹ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, age., s. II

⁴² Bkz. *Difficile liberté*, op. cit., s. 56. Bu fikir aynı şekilde *Totalité et Infini*’de bulunuyor: “Olanı anlamak, kavramak için olanı nötrleştirmekten ibaret olan ontoloji işlevi gören varlık ile kurulan ilişki [...] İlk felsefe olarak ontoloji, bir iktidar felsefesidir.” age., s. (36-37).

⁴³ Bkz.. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, age., s. 174: “Platon’un bize maddenin ebediliğini öğretmesi, Aristoteles içinse maddenin bir neden olması tesadüf değil. Şeylerin düzeninin hakikati böyledir. Batı felsefesi bu şeylerin düzenine sadıktır; o ki, yaratma fikrinin getirdiği-etkinliğin ve edilginliğin berisindeki mutlak edilginliğinden habersiz olmakla- belki de başlı başına bu “şeyleşme”nin tâ kendisidir. Filozoflar her zaman yaratmayı ontolojinin terimleriyle düşünmek istediler, yani önceden var olan, yokedilemez olan bir maddeyle ilişkili olarak.”

⁴⁴ *De l'existence à l'existant* kitabının az önce sunduğum sayfalarında, Levinas sırasıyla Platon, Heidegger ve Kant’ın adını veriyor.

⁴⁵ LEVINAS, E., *De l'existence à l'existant*, rééd. Vrin, 1998, s. 75.

⁴⁶ Ib., s. 75: “Par la lumière, [le monde] est donné et appréhendé.” ([Dünya] ışıqla verilir ve onunla kavranır)

⁴⁷ *De l'existence à l'existant*, age., s. 75.

⁴⁸ a.e., s. 77

⁴⁹ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, op. cit., respectivement s. 61 ve 62

deneyimin yorumlanması [...] uygarlıkla beraber gelişebilmişse de"⁵⁰, bu yorumlama öznenin gücünü aşan bir anlamı düşünmekte başarısızlığa uğrar. Deneyimin anlamı nihayetinde *Sinngabung'a* (anlam vermeye) indirgenmiştir. Dolayısıyla deneyim, ilk elden görülür gibi dursa da, kendisini asla görmeye sunmayan yüzü düşünmeye olanak tanımaz. Yüz kendini göstermez, onun açınlanışı sözdür⁵¹ - "yüz", diye yazar Levinas, "kendini ifade eder".⁵² Oysa, Batı'nın -yani "sözsüz dünya"nın- Avrupa adı verilen en saf halindeyken bile "artık duymayı bilmediği"⁵³ şey, tam da bu öğretici sözdür [parole enseignante]. Benny Lévy'nin nasıl olup da, Levinas'ın felsefi metinlerinde bile bazı felsefe-karşıtı anlar tespit edebildiği böylece anlaşılıyor.⁵⁴ Bu tutumun kaynağı Levinas'ın *Yahudi olmak* üzerine düşüncelerindedir.⁵⁵

Yahudi olmak

İsrail de aynı şekilde Levinas'ın metinlerinde metafizik bir figür olarak kullanılır.⁵⁶ Levinas 1947'de yayımlanan "Yahudi olmak" isimli makalesinde *Yahudi varoluşunu* "insanlık durumunun olgu, kişilik ve özgürlük olarak tamamlanması" şeklinde nitelendirir.⁵⁷ Yaptığı bu tanımlama ile Batılı varoluştan farklı olmak için koyduğu kıstasları açıklar.

Yahudi varoluşu özgürlüktür ama *Bütünlük ve Sonsuzluk*'taki⁵⁸ ifadeyle söyleyecek olursak, tümüyle ele geçirilmiş bir özgürlük. Buradan düşünömsel mesafeye bağlı bir özgürlüğü değil, *yaratılmış olana ve oğul olmaya*⁵⁹ bağlı özgürlüğü; demem o ki, ne "kibir" ne de "özel çıkarıcılık" olan seçimi anlamak gerekir.⁶⁰

İnsan olarak Yahudi de düşünür şüphesiz, fakat bazı durumlarda Batılı olmanın karakteristiği olan oyunun imkânsızlığını da deneyimler. Yahudi olmanın bir çeşit ağırlığı vardır. "Yahudi kaçınılmaz şekilde Yahudiliğiyle yapışık [rivé] yaşar".⁶¹ Özgür akıl burada bedene geri çağırılır. Bu aynı zamanda Yahudi varoluşunun nakşedildiği bir bedene yapışık yaşamak anlamına da gelmektedir. Hitler döneminde maruz kalınan emsali görülmemiş

⁵⁰ LEVINAS, *Totalité et Infini*, age., s. 205.

⁵¹ a.e., s. 211.

⁵² a.e., s. 43.

⁵³ LEVINAS, E. « Liberté de parole », *Difficile liberté*, age., s. 290.

⁵⁴ Benny Lévy'nin sözlerini kullanıyoruz, *Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Levinas* z. s. Verdier, 1998, s. 117.

⁵⁵ İşte Levinas'ta felsefe-karşıtlığının kendini nasıl ifade ettiğine dair 1963'te yazdığı bir metinden örnek: "Yahudilik de bir felsefe değildir. Felsefe yönlendirmenin tam zıddıdır; bütün başkalara alerjisi vardır ve hepsinden tiksindir, yersiz her hareketten tiksindiği gibi. Kendi kendisi üzerine oturan bir kimlik arayışındadır; tüm eylemini, hareketini ona yol gösteren ışıktan devşirir. Düşünen Ben de dahil olmak üzere her şeyin, kişi-siz, kökensel ve nihai bir özdeşliğe geri dönüşüdür. Her şey sudur! Her şey devlettir! Her şey Aynıdır!" "Judaïsme et altruïsme" (Yahudilik ve Özgeçelik), rééd. *Cahiers d'études Levinassiennes*, n°2 "Monothéisme", 2003, s. 203. Bkz.. *Allergi sözcüğünün kullanıldığı En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, age., p. 263 ile "La trace de l'autre" (Başka'nın izi).

⁵⁶ Bu mefhumun anlamı, sınırları ve istiareden farkı ile ilgili olarak, *L'Un et l'universel. Lire Levinas avec Benny Lévy*, adlı kitabıma başvurulabilir. Ed. Verdier, 2007, s. 51-61.

⁵⁷ LEVINAS, E., "Être juif" [1947], rééd. *Cahiers d'études Levinassiennes*, n°1 "Levinas, le temps", 2002, s. 105.

⁵⁸ LEVINAS, E., *Totalité et Infini*, age., s. 83: "Aslında varoluşun yazgısı özgürlük değildir özgürlük varoluşa yetki vermiştir. Özgürlük çıplak değildir." Yetki veren özgürlük kavramının "Être juif" "Yahudi olmak" makalesiyle sıkı ama dostane tartışmalara yol açan Sartre ile karşıtlık halinde işlendiğinin altını çiziyorum.

⁵⁹ LEVINAS, E., "Être juif" a.g.e. s. 105.

⁶⁰ Age.

⁶¹ LEVINAS, E., "L'inspiration religieuse de l'Alliance", [1935], rééd. *Cahiers d'études Levinassiennes*, n°6 « L'universel », 2007, s. 119.

deneyim⁶² Levinas'ı Yahudi olmak üzerine düşünmeye zorlar. Levinas burada, kendisiyle sarhoş olan çıplak özgürlüğün oyununu, varolanın⁶³ kendi iradesini açacak surette kendisine geri çağrıldığı bir varoluşun baş dönmesiyle⁶⁴ karşı karşıya getirir. İşte Levinas'a göre Yahudi olmanın sırrı bu baş dönmesindedir ve bu aynı zamanda bir tersine döndürme fırsatıdır:

“[...] İshai'nin, Eyüp'ün deneyimlerinden beri, Yahudi olmak, kederin mutluluğa döndürülme olanağı –umutsuzluğun içinde umut etmek- değilse nedir...”⁶⁵

Ama bu tersine dönme, ki Levinas bunu 1947'de Sartre'a karşı yazdığı bir yazıda açıklayacaktır, edilginlikten etkinliğe geçiş olarak değil, saf edilginlik olarak anlaşılmalıdır.⁶⁶ Bu tersine dönmeyi deneyimlemiş olanlar için Yahudi olmak seçilmiş olduğunu keşfetmek ve onu bir lanet gibi yaşamaksızın, kendi varlığına yapışık halde bulmaktır. Basit bir deneyim, salt bir açığa çıkarma (*dévoilement*) olarak kalmaması için bu keşfin araştırma konusu haline gelmesi lazımdır. Bu tersine dönme deneyimi açınlamaya (*révélation*) götürür:

“Yahudi kimliği bir ilmiyal gibi öğrenilmez, amentülerle özetlenemez, hele herhangi bir ırksal ayrıcalıkla ya da mucizeyle de edinilmez. Kitapta mukim bir anavatana dönüş ile başlar.”⁶⁷

Böylesi bir vatan aydınlanmış Avrupa'yla en ufak bir ilişkiye girmeden onun tam kalbinde kendisine yer edinmiştir. En azından Levinas, Gaon de Vilna ve öğrencisi haham Haim de Volozine hakkında bunları söylemiştir. *Nefesh Hahaim*'in⁶⁸ niyeti “diasporadaki dini hayatı bağışlardan besleneceği -öteden beri ve halen- tümüyle geleneksel fakat geleneklerin içeriden yenilenip güncellenebildiği bir Yahudilik anlayışına tanıklık edebilmektir.”⁶⁹ “Yüksek bir kültür”⁷⁰ olarak üniversitede değil, *yeshiva*⁷¹ da kendine yer bulan Yahudi yaşantısı! Şüphesiz burada dini hayat da söz konusu ama dini hayat ile akademik araştırmalar birbirinden ayrılmaz niteliktedir. “Königsberg ve İena'dan ancak birkaç yüz kilometre uzaklıkta ve Descartes ile Malebranche'den bilemedin iki yüzyıl kadar sonra” ateşli bir şekilde yapılan bu araştırmalar, üniversitenin “evrensel konuşmasını” kullanmamaktadır: “[...] bu araştırmalarda modern felsefeden gelen hiçbir şey yoktur!”⁷² Üniversite dışında yazılan ve üniversitenin de geniş ölçüde habersiz olduğu bu metinler Hitler döneminden sonra hayatta kalmayı başaranlar için bir başvuru kaynağı olmuştur. Bu ayrılıkta, bu aralıkta –velev Levinas bunu yalnızca varsaymış olsun- kendi varlıklarına geri çağrılan ve yeniden hayat bulmayı arzulayan Yahudiler “yeniden bulunana değin yitip gitmiş bir bilgeliliğin temel unsurlarını arayacaklardır.”⁷³ Madem Yahudiler hayatta kalmayı başarmışlardır, bunca zamandır Yahudi kimliğinin devamını temin eden şeyi diriltmek de önem kazanmaktadır.

⁶² Bu ifade bir önceki alıntıldığım metinde yer alıyor.

⁶³ Terim iki önemli metinde görülüyor: “L'inspiration religieuse de l'Alliance”, age., s. 121 et “Être juif”, age., s. 103.

⁶⁴ « Carnets de captivité » *Œuvres complètes*, Imec/Grasset, 2009, par ex. s. 179-180 kitabında yayınlanmış bir çok pasaja bakınız.

⁶⁵ LEVINAS, E., “L'expérience juive du prisonnier”, *Œuvres complètes*, t. 1, age., s. 213.

⁶⁶ LEVINAS, E., “Être juif”, age., s. 104.

⁶⁷ LEVINAS, E., “Judaïsme et altruisme”, age., s. 206. Bkz.. *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982, s. 159: “Volume du livre en guise d'espace vital !”

⁶⁸ Rabbi Hayyim de Volozhyn, *L'Âme de la vie/Hayatın ruhu (Nefesh hahayyim)*, Verdier, 1986

⁶⁹ LEVINAS, E., “Judaïsme et Kénose”, *À l'heure des nations*, Minuit, 1988, s. 138.

⁷⁰ Age.

⁷¹ A.e., s. 139: “yeshiva eğitim merkezi bu dünyanın seçkin yeridir.”

⁷² Son iki alıntı için age.

⁷³ A.e., p. 140.

“Bu asaletin kaynağı [insanın asaleti] bizim temel metinlerimizdir. Eğer dünya ve İsrail tarihinin bazı anlarında Yahudiler var olmuşsa bunu o kitapların okunmasına borçluyuz.”⁷⁴

Kitaplara başvurulması onların sadece okunmasından ibaret değildir, ayrıntılı bir araştırmadır ve bu araştırma, akademik olmayan bir dile –İbraniceye⁷⁵-sıkı biçimde bağlı bir bilgi tarafından düzenlenir. Üniversitenin Yunanca konuştuğu bir ortamda Yeshiva İbranice eğitim veriyordu. Yunanca nasıl tüm diğer diller gibi bölgesel bir lehçe değil de evrensel olarak kabul ediliyorsa, aynı şekilde İbranice de herhangi bir lehçenin söyleyebileceğinin ötesindeki anlamları ifade eder. İbranice sadece bir dil değil, aynı zamanda bir düşünce ufkudur: Bu, Levinas'ın kendi Talmud okumalarında pırıltılarını okuyucularına sunmaya gayret ederek dahiyaneliğini⁷⁶ vurgulamaktan vazgeçmediği Talmud'un ufkuydu. Her zaman zinde bir zekânın –“Talmud uzmanlarının”⁷⁷- eseri olan Talmud; anlamları sürekli güncellenen ayetlerin biteviye irdelenmesiyle yorumlayıcı kendine özgü bir diyalektik ortaya koyuyordu. Tevrat'ın ayetleri ve taşıdıkları anlam katmanları⁷⁸ özenli biçimde sırayla yorumlanıyordu.

Bununla birlikte Levinas, metinde harflerinin derinliğine dalarak yapılan bu yoğun okumayla yetinmedi, tam anlamıyla klasik olan o pasajların kavranışını güncelleyerek onları bir şekilde kendi felsefi metinlerine yerleştirdi.⁷⁹ Levinas'ın felsefi dilinin tuhaflığının kökeninde felsefesine tercümenin çok ötesinde zenginlik katan bu tutumu yatar ve bu onun düşüncesinin ayırt edici özelliklerinden biridir.

Batılı akıl için merkezi olan bilmenin, bir güç aracı olarak düşünülmesi gerekiyorsa da, onu Yahudi olmanın bakış açısından farklı biçimde düşünmek icap eder:

“Bilmek ≠ hakim olmak. Bilmek = öğrenci olmak. Mecaz anlamıyla “hayat okulunun öğrencisi olmak” değil; gerçek anlamıyla “bir hocanın, ustanın öğrencisi olmak”⁸⁰ anlamında.

Öğrenim ilişkisinden doğan bilgi, hoca ile öğrenci arasındaki temelden asimetrik ilişkiyi içerir; başka bir deyişle bu ilişkinin, her ikisinin de konumları gereği karşılıklılığa izin

⁷⁴ LEVİNAS, E., “Pourquoi le judaïsme?” (Neden Yahudilik), rééd. *Cahiers d'études Levinassiennes*, n°3 “Pensée du retour” 2004, s. 203.

⁷⁵ LEVİNAS, E., “L'assimilation aujourd'hui”, *Difficile liberté*, op. cit., s. 357: “Yahudi bilimini yeniden diriltmek lazım. İbraniceye dönmekten bu mümkün değil.”

⁷⁶ LEVİNAS, E., “Textes messianiques”, *Difficile liberté*, op. cit., p. 101-102: “Talmud'daki [Talmud doktrini sahiplerinin] düşünce[s]inin ifade edildiği kısa ve özlü formüller ve imgeler, anırtımlar ve neredeyse bazı ‘göz kırmaları, ancak ve ancak onlara burada yaptığımız gibi görüşüşteki anakronizmi göz ardı ederek, varoluşun somut sorunlarından ve durumlarından hareketle yaklaştığımız takdirde bize içerdikleri anlamı vereceklerdir. Bunlar ancak, *dahiyane düşünceye her türlü deneyimin anlamını önceleme*yi yasaklayan tarihsel yöntemin fanatik yandaşlarını şaşırtabilirler [...] Biz ise dahiyane düşüncenin, her şeyin zaten düşünülmüş olduğu bir düşünce olduğu fikrinden hareket ediyoruz. [...]”

⁷⁷ LEVİNAS, E., “Vieux comme le monde?”, *Quatre lectures talmudiques*, op. cit., s. 169: “ [...] Talmud bilimcisinin hayatı harflerin zeka tarafından sürekli yenilenmesinden başka bir şey değil... “. Yine bkz: *Œuvres complètes*, op. cit., s. 254: “Bu zekayı ve berraklığı kabul etmek oldukça önemli. Hristiyanlık sonrası Yahudilik işte bu güvendir. Talmud uzmanlarının zekasına inanır. Haham ne papazdır, ne mucizeler yaratan sihirbazdır, ne de hiyerarşik yapılanma içerisinde az çok politik bir iktidarın parçasıdır. Haham zekadır”.

⁷⁸ Bkz.. LEVİNAS, E., “La Révélation dans la tradition juive”, dans *L'au-delà du verset*, age., s. 164.

⁷⁹ Bana kalırsa üniversite eğitimi sırasında Levinas bu çeşitmetin okumaları yapıyordu. Bkz. POIRIÉ, F., *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*, op. cit., s. 132: “öğrenimin en heyecan verici kısmı okuyucularla aynı soruları soran metnin açıklanması. Böylece gizlenen soruları yeniden canlandırma çabası ortaya çıkıyor. Bazen alevlendirmek için yangına körükle gitmek gerekir.” (Vurgular bana ait).

⁸⁰ LEVİNAS, E., *Œuvres complètes*, t. 1, age., s. 298.

vermemesi, dışarıdan gelen bir bilginin öğrencinin zihnine kapıyı kırarcasına girmesine olanak verir.

“Öğrenim öğretmenin, öğrenciye henüz bilmediklerini öğretebildiği bir söylemdir”⁸¹ “Felsefenin ötesine geçerek kişisel mevcudiyete yönelen böyle bir öğrenim”de⁸² konuya hakim olmak zorlaşır. Konuyu alımlamanın⁸³ saf edilginliği burada hakimiyetin yerine geçer. Bu türden bir alımlayıcılık *Ben’e* karşı bir *mesafe alma* değilse bile, Benliğin radikal biçimde sorgulanmasıdır. Levinas daha önce kişisel notlarında da bu iki “bilgi” –batılı bilgi ve öğrenimle edinilen bilgi- arasındaki farkın altını çizmek için “anti-mayotik” bir prensibi formüle etmeye çalışmıştı: “kendini bilme!”⁸⁴

Bilgi ve asimilasyon

Batılı olmak ve Yahudi olmak arasında az önce kurduğum karşıtlık biraz zorlama gözükebilir. Ancak bu karşıtlık Levinas’ın birçok önemli yazısında mevcuttur. Bu aynı zamanda, Yahudiler ve batılı varoluş arasındaki gerilimi her iki tarafın gözünde de azaltmak amacıyla yazdığı *Difficile Liberté*’nin Yahudi varoluşuna ve asimilasyona ayırdığı metinleri anlamayı sağlıyor. Bir bakımdan, diyecektir Levinas, “asimilasyon başarısızlığa uğradı [...] çünkü Yahudi ruhunun parçalanmışlığını sona erdiremedi, Yahudi olmayanları yatıştıramadı ve antisemitizmi bitiremedi...”⁸⁵. Böylece de bir yanılgıya neden oldu:

“[...] yurttaşlara ulusun kamu düzeniyle çelişmemek kaydıyla din ve inanç için özel bir alan açan hukuki statülerinin ötesinde, 1789 sonrası Avrupa’daki Yahudilerin özgürlük ve hak talepleri her zaman dini tınlar taşımıştır. Yahudilik dünya genelinde yükselmekte olan insan hakları ve medeni haklar hareketleriyle özdeş ya da onlarla aynı doğrultuda anlaşılıyordu. Böylece Yahudiliğin dinsel müjdelerinin gerçekleşmesine katkıda bulunduğu sanılıyordu.”⁸⁶

Bu inanış Yahudilikle ilgili araştırmalar yapan merkezlere karşı soğumayı beraberinde getirdi. Çünkü, eğer gerçekten zamanların sonu geldiyse, başlangıçtan beri bundan söz eden metinler bir anda hükümsüz kalmış oluyordu. Yapabileceklerinin en iyisi, yaşanan gerçeklikle her zaman uyuşmayan kehanetleri atalardan kalma eski birer hikaye olarak hafızalarda saklamaktı. En gözü pek olanları sonunda tarihe entegre olduklarının bilincinde “bu büyü kitapları”nın⁸⁷ ve “katı, zahmetli ve ciddi”⁸⁸ addettikleri çalışmaların unutulmasında teselli bulacaktı. Bu durumda asimilasyon Yahudi araştırmalarından vazgeçme biçiminde tezahür ediyordu; bu araştırmaların tamamlanması Yahudiliğin “çözülmesine”⁸⁹ karşılık geliyor

⁸¹ *Totalité et infini*, age., s. 196.

⁸² “Modèle de l’Occident”, age., s. 48

⁸³ Bu konu üzerine Guy Petitdemange et Benny Lévy’nin LÉVY, B., *La Confusion des temps*, Verdier, 2004, s. 86-90’daki tartışmasına bakınız.

⁸⁴ 82 *Œuvres complètes*, t. 1, s. 279. “Eğitim mesihvari bir durumdur: mesihvari karakterin açığa çıktığı deneyim bizi hoca ve öğrencisi arasındaki ilişkiye götürür. Hoca öğrenci ilişkisi katı biçimde entelektüel görünür, Mesih’in dönüşünün tüm zenginliğini içtirir. “Textes messianiques”, age., s. 124

⁸⁵ LEVINAS, E., “L’assimilation aujourd’hui”, age., s. 355

⁸⁶ LEVINAS, E., “Le surlendemain des dialectiques”, réed. *Cahiers d’études levinassiennes*, n°4 “Messianisme”, s. 246. Yine bkz: *Œuvres complètes*, tome 1, age., s. 478: “Eğer bir Yahudi için modern devlette yaşam Yahudiliğin yerine getirilmesi haline gelebiliyorsa bu, modern devlet devrim sonucunda ortaya çıkmış olduğu içindir- devrimin varisi ve devrimci fikirlerin kurucusudur. Modern devlet üzeri dini misyonla donanmış bir devlettir.”

⁸⁷ LEVINAS, E., “La pensée de Moses Mendelssohn”, repris dans *À l’heure des nations*, age., s. 166.

⁸⁸ LEVINAS, E., “Pièces d’identité”, age., s. 81.

⁸⁹ LEVINAS, E., “L’assimilation aujourd’hui”, age., s. 355.

ve onu “buram buram Hristiyanlık kokan bir atmosferde”⁹⁰ cılız bir mezhep konumuna indirgiyordu. İşte o andan itibaren de, “vaftizler”⁹¹ ve “din değiştirmeler”⁹² görülmeye başladı çünkü Talmud bilimi olmadığı zaman geriye imandan başka bir şey kalmıyordu.

Yahudilerin batılı olmaya başlamaları -örneğin Fransa’da- “metafizik edim”⁹³ ile olmuştu yani failinde metafizik bir değişikliğe yol açan bir edimle. Bu iman ediminin bilgi üzerinde de etkileri görülmüyordu. Levinas’ın çizdiği övgü dolu Léon Brunschvicg⁹⁴ portresi de buna delalet ediyor: üniversite yoluyla batılı akılla bütünleşen mükemmel bir figür. Levinas bize bu aklın Tevrat’tan ziyade “İncil”in ayetlerine daha yakın olduğunu söylüyordu.

Bazıları daha nostaljik davranıyor: Yahudi olmanın özünü oluşturan bu metinlerden bir çırpıda vazgeçmek mümkün mü? Bu metinlere en azından belli bir saygınlık bahsedilmeli. *Wissenschaft des Judentums*’un yapması gereken de buydu (*Yahudilik Bilimsel Araştırma Akademisi*) onun paradoksu, edebi hazineyi unutulmuşluktan çekip çıkarırken, aynı hareketle hem onun örtüsünü açıyor hem de onu toprağa gömüyor olmasıydı. Bu geleneğin metinleri Üniversite’nin silahları ve araçlarıyla ele alındığı zaman⁹⁵ deri değiştirerek belge haline geliyor, [Kutsal] Kitap-olmaklıklarını yitiriyorlardı, tıpkı insanların Yahudi-olmaklıklarını yitirdikleri gibi.

Asimilasyonun başarısızlığı karşısında Levinas başka bir yol daha gösteriyor:

“Bundan böyle yeniden, içerdği kendine özgü olanaklar gözetilerek dini metin yorumlamasına geri dönmemiz gerekir. Eleştirel felsefe metinden söz ederken, bu yorumlama metni konuşturur. Biri onu öğrenim [enseignement] kaynağı olarak ele alırken, diğeri ona bir şey muamelesi yapmaktadır.”⁹⁶

Böylece, Yahudi varoluşu ve modernizm arasındaki gerilim dinmedi. Bütün “küçük başarılar” rağmen modernizmin ayak diremeleri, ısrarcılığı geri dönüşün yeniden canlanmasını kışkırttı. Bununla birlikte anakronik⁹⁷ olsa da Yahudilik bir arkaizm değildir. Hatta belli bir güncelliğe sahiptir. Talmud, okyanusvari ritmi içindeki diyalektiğiyle⁹⁸, bugünkü insanoğlunun temel uğraşlarıyla da buluşur ve Yahudilerin modern hayatının merkezi ögesini oluşturur.⁹⁹

Rosenzweig tamamen farklı bir bağlamda bu hayatın, üniversite hayatıyla¹⁰⁰ ne kadar

⁹⁰ LEVINAS, E., “Comment le judaïsme est-il possible?”, age., s. 344.

⁹¹ Age.

⁹² LEVINAS, E., “L’assimilation aujourd’hui”, age., s. 357.

⁹³ LEVINAS, E., “L’espace n’est pas à une dimension”, *Difficile liberté*, age., s. 361

⁹⁴ LEVINAS, E., “Être occidental”, age.

⁹⁵ “Dilbiliminde onu oluşturanların ne tembelliğini ne de sahtekarlığını kınayabiliriz. Özünde dilbilimi kendisini etinden daha zeki olarak ortaya sunar, melez ya da yozlaşmış varsayılır. Philadelphia’dan Kudüs’e dilbilimcinin zekası konusunda maneviyatına göre daha az eminiz. Genel anlamı kimi zaman en genel olana yayıp indirgerek açıklamak bütünlük içerisinde öğretici ve üstün şeylere ihanet etmektir. Oysa sadece onlar önemlidir.” “Pourquoi le judaïsme?”, age., s. 204.

⁹⁶ “État d’Israël et religion d’Israël”, *Difficile liberté*, age., s. 308.

“Yahudilik zamanıyla uyumaz, uyumada kelimenin gerçek anlamıyla anakronizm vardır...”

“Judaïsme et temps présent”, *Difficile liberté*, age., s. 297

⁹⁷ “Yahudilik zamanıyla uyumaz, uyumada kelimenin gerçek anlamıyla anakronizm vardır...”

“Judaïsme et temps présent”, *Difficile liberté*, age., p. 297

⁹⁸ LEVINAS, E., *Quatre lectures talmudiques*, age., s. 21.

⁹⁹ A.e., s. 9.

¹⁰⁰ Bkz. Friedrich MEINECKE’nin mektubu du 30 août 1920, *La règle du jeu*, n°29, septembre 2005, s. 142-147 (çev. Telke Babatz ve Gilles Hanus)

uyuşmaz olduğunu gösteriyor. Rosenzweig “Dönüşten duyulan bu müstesna ürperme”¹⁰¹ den hareket etmiş ve hafif bir tereddütten sonra “eğer evrensel sorulara cevap verebilecek bir Yahudi bilgisi varsa, her şeyi bir kenara bırakıp kendini ona adanmak gerekir” demiştir. Bunu yapmak için Rosenzweig Frankfurt’ta *freies jüdisches Lehrhaus*’u [Özgür Yahudi Öğrenim Yurdu] yarattı- Levinas o “büyük modern insan”¹⁰² dan bahsederken hep bunu hatırlatmıştır. Bu hareketin öneminin bilincinde¹⁰³ olmakla birlikte Levinas yine de ona biraz mesafeli durmuştur. Elbette üniversiteye girmiştir ama Fransız Yahudilerinin hayatlarını – Yahudilerin *yaşayan* yaşantısını ele alan ve onu kültürel bir olguya indirgemeksizin¹⁰⁴ - baştan sona yenileyecek eserler vermemiştir. Üniversitenin “Batılı büyük ulusların vatandaş(lar)ı olmayı [...] ama gene de Yahudi olarak kalmayı”¹⁰⁵ arzulayanlara gerekli olacak “yeni bir disiplin”in temellerini atan Yahudilikle ilgili projesi, zihinlerini bir süre için kurcalamayı sürdürdü.¹⁰⁶

Bir anlamda Yahudilerin Batılı Akıl’a karşı üniversitenin diline yeniden sarılmaları söz konusu olmadı. Sonuçta, akademik dil, Levinas tarafından gayet güzel biçimde beslenmiş oldu- birçok “Levinasçı” akademisyen bugün çok çeşitli mevkilerde bulunuyor. Bu, bir geri dönüş ufkunun tamamen yitirildiği anlamına mı geliyor? Alıntı yaptığımız metinler hiç de öyle olmadığını gösteriyor. Onların kafa yorduğu konular hala düşünölmeye değer ve söyledikleri de güncelliğe taşınmayı hak ediyor.

O halde Levinas’ın düşüncesinin izinden giderek, akademik dilin kendisine atfedilen önemi sahiden taşıyıp taşımadığını sormamız yerinde olur. Felsefi dili akademik olandan ayırmak en önemlisi değil mi? Levinas’ın metinleri sürekli olarak bizi buna davet etmiyor mu? Levinas’ın önemli metinlerinin okunmasından daha az akademik bir şey var mıdır? Şüphesiz büyük profesörler olarak gördüğü kişilerin gözlerini kamaştırmasıyla Levinas, felsefi dili akademik olanın seviyesine indirerek onu akademik dil ile karıştıracaktı. Belki de bu, bazı Levinas metinlerinin, onun “nefes nefese” yazılarına duyarsız kalacak bir okumasının yapılabilmesinin yolunu açacaktı.¹⁰⁷

Benny Lévy ile birlikte¹⁰⁸ ben de “temel Levinas okuması” derken onun düşünce pratiğinin tam *kalbinde* yer alan Batılı akıl ile Yahudi varoluşu arasındaki gerilimi hesaba katmayan her çeşit okumayı kastediyorum. Örneğin bazıları felsefi gücünden soyutlayarak Levinas’ı okuyor ve onun felsefi gücünü, insan varoluşunun temelde sahip olduğu etik boyutu sempatik biçimde açıklamasına indirgiyor. *Doxa*’dan ödünç alınan etik kavramının, Levinas’ın bayrak yaptığı bir düşünce olmadığını, fakat felsefi bir problemin yerine işaret

¹⁰¹ LEVİNAS, E., “Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne”, *Hors-sujet*, Fata Morgana, 1987, s. 76’dan alınmıştır.

¹⁰² A.e., s. 77.

¹⁰³ M. Mendelssohn’nun *Jérusalemdeki önsözüne* bakınız, burada Levinas Rosenzweig konusunda onun gerçekleştirdiği dönüşün asimilasyonun “üstesinden gelmeye” yardımcı olduğunu not düşmüş. “La pensée de Moses Mendelssohn”, age., s. 168.

¹⁰⁴ Levinas’ın “bir kültür ve medeniyet olarak Yahudiliğin coşkulu savunucusu” olduğunu söylemek bence mümkün değil. (M.-A., Lescourret, *Emmanuel Levinas*, age., s. 223), savaş sonrası metinlerinde ateşli biçimde Yahudiliği kültürel görünüme indirgenmesine karşı çıkıyor.

¹⁰⁵ LEVİNAS, E., “L’assimilation aujourd’hui”, age., s. 357

¹⁰⁶ Bu konu üzerine Marcel Goldmann’nın *Cahiers d’études Levinassiennes*, n°3 “Pensée du Retour”, (Dönüş düşüncesi) age., s. 199-213’de derledikleri bu dosya Levinas, Léon Askénazi ve Jacob Gordin’nin birer yazısını içeriyor.

¹⁰⁷ B. Lévy’nin Levinas’ın yazılarının altını çizen ifadelerini alıntılıyorum “o felsefi olarak kavramların oluşturduğu bir yazıdır; yazı ilerledikçe soluk alır. Hem kavramların hem de solugun bulunduğu bir yazı nefes nefese kalır. Levinas’ın yazıları nefes nefesidir. (Levinas: *Dieu et la philosophie*, Verdier, 2009, s. 157.

¹⁰⁸ LÉVY, B., *Visage continu. Le pensée du Retour chez Emmanuel Levinas*, Verdier 1998

ettiğini görmüyorlar. Diğerleri ise Levinas'ın düşüncesini külliye felsefeye, özünde fenomenolojik felsefeye eklemeye çalışıyor. Bana öyle geliyor ki akademisyenler arasındaki en yaygın eğilim bu. Levinas bu işgüzar ele geçirme girişimine karşı iğneleyici ironisiyle önceden cevabını hazırlamıştı. Levinas'ın sözlerini aktararak bitireceğim:

“*Düşünmenin Felsefesi ve Kibarlık Budalası*”. Burjuva varlığımızın aristokrasiye şu basit olgudan; ba'yı telaffuz etmemizi sağlayan dudak ve dil hareketlerimizin ve kırk yüzyıldan beri kendiliğinden gelişen entelektüel davranışlarımızın ne olduğunu bildiğimiz olgusundan yola çıkarak eriştiğini ve dahası sentez olduğunu fazlasıyla sık düşünmüyor muyuz? Felsefeyi fenomenolojik düşünmeye indirgemek, Kibarlık Budalası komedisini sürdürmek değil midir?”¹⁰⁹

Levinas'ın metinlerinde burjuva figürü karşısında *peygamber* / *kahin* figürü yer alır. Eğer burjuva yapısal olarak üniversiteye bağlıysa, peygamber / kahin “esas olarak kurumsal olmayan tindir / akıldır...”¹¹⁰ Bu kahince zekanın değerine - en az akademik bilgi kadar- ikna olmuş olan Levinas'ı akademik kurumsallaşmadan kurtarmanın önemli olduğunu düşünüyorum, ki zaten metinleri de bizi buna davet ediyor.

¹⁰⁹ *Œuvres complètes*, t. 1, age., s. 473-474.

¹¹⁰ A.e., p. 398.

Bernhard Waldenfels

Almancadan Çevirenler: Tuğçe Ayteş – Vanina Kutelas

“la justice... plus ancienne qu'elle-même”

1. Yersiz yurtsuz bir yazar mı?

Ülkemizde pratik ve politik felsefe içerisinde yürütülen tartışmalara göz atarsak Levinas gibi bir yazarın isminin neredeyse hiç geçmediği veya sadece kıyıda köşede karşımıza çıktığı dikkat çeker. Bu ismin ortaya çıkışıysa uzaklardan buralara sürülmüş bir sokak çocuğu gibidir. Gerçi sadece ismin kendisi değil niye kenarda kaldığı ve tek başına bir yeri bulunmadığı da önemlidir. Levinas gibi birisinin bu kadar yersiz görünmesi, pekala Başkadan yola çıkarak geliştirdiği etiğinin söz konusu sorunlara tatmin edici katkı sağlamamasına bağlanabilir. Ancak genel *status quaestionis*'in [araştırmalarda varılan noktanın] *status quo*'ya pekişmiş olması da aynı şekilde mümkün.

Bir dışlamayı haklı çıkaracak itirazlar nadiren açık ve net olarak belirttikleri için, bunları desteklemek yerine ancak üzerlerinde tahmin yürütmek mümkündür. Fransa'da dallanıp budaklandığı varsayılan yazma tarzına karşı bilindik çekinceler dışında da birtakım temel eleştiriler yapılabilir. İlk itiraz, *somutluk eksiliği* olacaktır. Buna göre, böylesine tartışmalı biçimde ortaya çıkan bir Başkası, iyi yaşama, doğru eyleme veya ortak çıkarlara dair sorulan soruların yer aldığı tarihsel oluşumlar ve pragmatik bağlamları es geçmektedir. Dahası, Başkasının hakkı dahil Başkaya ait tüm soruların doğduğu pratik ve dilsel bir ön-anlayış alanını da atlar. Eğer Levinas düşüncesini açıkça Yahudilikte konumlandırmış olsaydı etiği yerel bir hermenötike veya pragmatike atfedilebilirdi. Talmud çalışmaları *moeurs des peuples* [halk geleneği] dairesinde yer bulabilir; münferit olabilir, böylece kadim bir onurla kaynaklarının tadını çıkarabilirdi.

Başka temel bir itirazsa *temellendirme eksikliğine* yöneltilebilir. Başkasının tekliğine dayanan bir açıklamaya başvurmak, hem genelleştirilememesi hem de eleştirel olarak temellendirilememesi yüzünden, şüpheli ve çelişkili durumlarda pek işe yaramaz. Buna rağmen, böylesi bir iddiadan yola çıkmak kişiyi ahlaki tutuculuğa yaklaştıracaktır. İyi niyetliler bu itirazı zayıflatmak için, Başkasından çıkan etiği zor durumda olanlar karşısında yürürlüğe geçirilecek bir acıma etiği olarak yorumlayacak ya da bu etiğin altında sınırsızca genelleştirilemeyen ama yine de ortak çıkarlara uygun ve yararlı sonuçlar vaat eden bir dayanışma ve ortaklık etiği göreceklerdir. Bu tip özel etiklerin tamamlayıcı ve destekleyici bir karakteri olsa da temellendirici karakteri yoktur. Başkası, burada sadece hermenötik ve iletişimsel bir sağduyu çerçevesinde kabul edilir.

Genel olarak bakıldığında, Aristoteles'in Platon'a yönelttiği o eski itiraz bu duruma

uyarlanabilir. İyi ideasına benzer şekilde, Başkası ögesi de kararlar alınması veya çatışmaların çözülmesi gerektiğinde önemini yitirir ve bir işe yaramaz.

Eğer bunun gibi eleştiriler geniş kapsamlı olsaydı, böylesi bir etğin belli bir saygıdeğerlikten öteye gidemeyeceği farz edilirdi. Dolayısıyla göstermemiz gereken, bahsedilen hükümlerin altına girmeyecek perspektiflerin açılabilceğidir. Bunu yaparken, mahkeme önündeki Sokrates gibi kendini yabancı bir ağızdan müdafaa etme baskısı altında bulunan bir savunmayla ilgilenmiyorum (bkz. *Sokrates'in Savunması* 17 d). Aynı zamanda bahsedilen konuyla ilgili Levinas'ın eserlerini burada tekrar kapsamlı bir biçimde incelemek de yersiz olacaktır. Önermelerim, Levinas düşüncesinden potansiyel olarak bir politika felsefesi çıkarılıp çıkarılamayacağı ve ne ölçüde çıkarılabileceği sorusunda yoğunlaşacak. Gereken tartışma alanlarını yaratmak için Levinas düşüncesini mümkün ve gerekli olduğunca belli bir bağlama yerleştireceğim ve bu bağlamda, kendi düşüncelerimi de ileri süreceğim.¹

2. Evrenselin Ufkunda Adalet

Günümüze değin iki büyük adalet paradigması gündemi belirlemiş ve Levinas düşüncesindeki yeniliğin açıkça saptığı bir yüzey oluşturmuştur. Klasik versiyon, *Nikomakhos'a Etik*'in V. Kitabında en olgun şekliyle ifade bulur. Zamanında Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de, çeşitli değişimlere rağmen etkisini büyük ölçüde sürdüren iki temel kavram kendini gösterir: Yasal olmayana (*παράνομον*) karşı *yasal olan* (*νόμιμον*) ve eşit olmayana (*ἀνισον*) karşı *eşit olan* (*ἴσον*). Bunun dışında adalet, çeşitli şekillerinin birbiriyle yakından ilgili olmasına rağmen varlık kadar çokanlamlı görünür. Aristoteles'in kendisinin, basit eşadlılarda rastlayacağımızdan bile daha fark edilmez olduğunu iddia ettiği bu çokanlamlılık aşikâr değildir ve özel dikkat gerektirir. *Evrensel* adalet, *τελεία ἀρετή* olarak tüm insani değerlerin özünü ve tamamlandırılmasını temsil eder, ancak bunu kendiliğinden değil *Başkasına bağlı olarak* (*πρὸς ἕτερον*) yapar; Platonik bir dönüşle evrensel adalet adeta başkasının malı (*ἀλλότριον ἀγαθόν*), yani başkalarının işine yarayan bir şey olarak tanımlanır (Nik. Et. V, 3, 1130 a 2-3). Burada sosyal yapıda bir boşluk açılır. Öncelikle şunun altını çizmek gerekir: İnsan adalete muhtaçtır çünkü başkalarıyla sadece, yavrularıyla birlikte bir dişi gibi ortakyaşar veya hep beraber yaşayan bir arı kümesi gibi işbirlikçi değildir; kendini bariz biçimde hem kendisiyle hem de başkasıyla ilişkilendirir. Bu çift-ilşkilendirme, doğada en iyi ihtimalle önceden belirlenmiş olarak yer alan düzenleyici güçlere ihtiyaç duyar. *Başkasıyla* olan ilişkimi içeren Başkalık ya da Ötekilik (*εἰσρότης*), bir şeyin diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayan ve Platon'un büyük üst cinslerden saydığı Farklılığın (*ἕτερον*) özel bir durumu değildir sadece. "Onunla ilişkili" olmak (*πρός*), açıkça "ona doğru" olarak da anlaşılabileceği gibi, cinslerle türlerin dikey şemasına uymayan, yatay bir yön değişikliğine işaret eder. Yabancı (*ἀλλότριον*) kategorisinde de aynısı geçerlidir. Ancak bu boşluk, açılır açılmaz kapanmaya başlar. Başkasıyla ilişki, kendine ait ve yabancı olanı tümüyle kapsayan İyi üzerinden düşünülen bir topluluğa dahil olur.²

¹ Levinas'ın iki büyük eseri şu kısaltmalarla belirtildi: *Totalité et Infini* = TI, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* = AQ. Kendi düşüncelerimin arka planını, *Antwortregister* (1994) ve *Bruchlinien der Erfahrung*'daki (2002) bağlantılı fikir yürütmelerimin yanı sıra *Deutsch-Französische Gedankengänge*'de (1995) Levinas üzerine çalışmalarım da destekliyor. Goslar'ın (2003) yanı sıra Kudüs ve Vilnius'teki derslerde izleri sürülebilecek mevcut metni şurada bulabilirsiniz: B. Waldenfels, *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.

² Ayrıca, birçok dokümanın bulunduğu "Das Phänomen des Fremden und seine Spuren in der klassischen griechischen Philosophie" (Yabancı Fenomeni ve Klasik Yunan Felsefesindeki İzleri) makaleme de ayrıntılı olarak bakılabilir.

İlkin adaletin ana hatlarında izlerini bırakan bu boşluk, bizim için asıl anlam taşıyan özel adalet konusuna gelindiğinde bütünüyle kapanır. Özel adalet, dağıtan (διανεμητικόν) ve düzelter (διορθωτικόν) adalet diye ayrılır. İlkinin alanı hizmetlerin, paranın ve şanların dağılımı iken diğerininki istençli ve zorunlu, yani dolandırıcılık ve şiddetle ilgili, sözleşmeli ilişkilerdir. Bu ikili ayırım hem farklı düzen *alanlarına* denk gelir, örneğin politika ve (kısmen) ekonomi bir taraftayken adli sistem diğer taraftadır, farklı düzen *tipleri* de öyle. Belli bir düzenin oluşturulması veya geliştirilmesinde ölçüye göre daha az veya daha çok pay verildiği için, dağılım alanında geometrik bir adalet söz konusuysa belli bir düzenin yeniden kurulmasında, ya işlenen ya da maruz kalınan bir haksızlığa, neden olunan veya maruz kalınan bir zarara denk gelecek başka bir seçenekten yola çıkarak bozulan dengeyi mümkün olduğunca düzelter aritmetik bir adalet devreye girer.

Adaletsizliğin çatlaklarının gösterdiği gibi bu sistem tümüyle kusursuz değildir, ancak hayat *kozmik bir düzene*, hem bireyin insani doğasını hem de toplumun doğasını içeren bir ‘physis’e oturmuştur. Yargıç gibi eylemcinin edimi de özel durumdur, ancak edimler *evrenselin bir arka planında* meydana gelir. Etik, aslen bireyin eylemleri ve mutluluğuyla ilgilidir, ancak başından itibaren politik çizgilerle belirlenmiştir. Aristoteles asla iyi insanı iyivatandaşla aynı kefeye koymasa da bu ikisinin kısmen üzerinin örtülmesi etik ve politığın tek yönlü bir ayırımı önler. Etik uygulanmaz. Eğer bir *Üçüncü* varsa o ancak *sağ ortaya göre aracı* olur. Bu durum “vücut bulmuş adalet (δικαιον ἐμψυχον)” olarak görev yapan yargıcın rolünde açıkça görülür. Yargıçlar orta’yı (μέσσον) hedefleyen araçlardır (μεσίδιοι) (Nik. Et. V, 7, 1132 a 21-25).³ Dengeyi sağlamak (ισάζειν) ya da dengeyi (yeniden) kurarak ve zararın telafisine giderek dengeyi yeniden sağlamak (ἐπανιστοῦν) görevini yerine getirirler. Bağlı gözleriyle Justitia aslında olumlu bir tarafsızlığı, umursamazlıkla karıştırılmaması gereken bir ilgisizliği temsil eder. Yargıç, zararın kendisiyle doğrudan alakalı olmayan tüm kişisel kaygılarla durumlara gözünü kapatır ve tarafları “eşit olarak” (ὡς ἱσοίς) muamele eden yasanın ardına sığınır.

Bunlar, adaletin çağdaş halinde hiçbir şekilde vazgeçilmeyen en eski ilimlerdir ama epeyce değişime uğratılırlar. Eski ve yeni, bazıları Aristoteles’ten bazıları Hobbes’tan gelen pek çok öğeyi içinde barındırdığı için Kantçı adalet kuramını ele alalım. Burada, adaletin esas belirleyici noktasının hala hukuksallık olmasına rağmen kanun yapısının kendisinin değişmiş olması önemlidir. *Dağıtım kanunu*, yani *Nomos*, hem Roma hukukuna hem de Yahudi-Hıristiyan kanun öğretilerine çok şey borçlu olan *emir ve yasak kanununa*, yani *Lex’e* sırtını dayar. Bununla birlikte, düzen yapısı tamamen yerinden oynar. Kozmik temelli bir hayat düzeninin yitimi, düzenin kendisini, yasa koyan bir kanun yapıcı ve yasayı dillendiren bir yargıca bağlı olan *adli bir düzen* olarak yapılandırması sonucunu doğurur. Adalet resmi ve genel kanuna yaslanır ve eşitlik, kanunsal eşitliğe (*égalité*) dönüşür. Adalet, kendine uygun yeri hukuk öğretilerinde bulur. Kant *Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi*’nin girişinde (ayrıca bkz. Weischedel IV, 330), “Dışsal yasalara göre doğru olanın ismi adaletlidir (*iustum*), olmayanın ise adaletsizdir (*iniustum*),” diye yazar ve sonrasında *Hukuk Öğretisi*’nde de “genel adalet” hukuki durumla sıkı sıkıya bağlanır.

Adaletin hukuk yasalarına bağlanması, evrensel ve her durumda geçerli olan *koşulsuz* ahlak kanunu ve genellikle geçerli olan *koşullu* kanunlar arasında bir uçurumun açılmasına sebep olur. Özel olan, *evrensel olanın kanunu altına* girer. Bu durumdan Aristotelesçi bakış açısında olmayan bir dolayım sorunu doğar. Şöyle bir soru çıkmıştır ortaya: Ahlak ve politikanın

³ Bkz. Kölelerin, “vücut bulmuş araç (ἐμψυχον ὄργανον)” olarak kullanımı (Nik. Et. VIII, 13, 1161 b 4).

birbiriyle alakası nedir? Bilindiği gibi Kant politik ahlakçıya, ahlaklı politikacı uğruna açıkça postayı koyar (*Ebedi Barış Üzerine*). *Mores*'den, yani törelerden açıkça kendini soyutlayan Ahlak, Kant'ta esas ifadesini bulan bir icat olarak görülmelidir. Ahlakın icat edilmesiyle politika tuhaf bir dengesizlik durumuna düşer. Ve böylece politikanın bir taraftan hukuk devletinin sıkı haklarına doğru geri çekildiği, diğer taraftan sosyal refah devletinin görevleri altında ezildiği, ara ara da askeri devlet rolüne büründüğü duraksız bir çekişme başlar.

Ancak Kant'ın propagandasını yaptığı emir ve yasak hukukunda da bir gedik açılır. Hukukun kendisi, Janus gibi ikiyüzlü olur. *Hukukun sesi* yürürlüğe koyulan *yasalardan* ayrılır ve mevzuat ile yasaların içeriği birbiriyle denklemez. Kanun koyucu için şu durum geçerlidir: "O, kanunların bağlayıcılığını koyandır (yazandır), ancak her zaman kanunları koyan değildir"; eğer öyle olsaydı, kanun tamamıyla pozitif, yani rastlantısal bir hal alırdı (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, IV, 334). Dolayısıyla yasanın koyulması tam olarak "benim istediğim" diye ifade edilemez ve dolayısıyla "senin yapman gereken" sadece söz gelişi değildir. Burada, Levinas'a bir adım da olsa yaklaşıyoruz.

3. Başkasıyla Üçüncü arasında adalet

Levinas'ta karşımıza çıkan önemli yenilik, Başkası'nın belirmesine ve Üçüncünün onunla eşzamanlı olan rolüne dayanır. Bu ana kadar, ister özel durumun genele bir *parçası* olarak eklenmesi, ister *dava* şeklinde kanuna tabi tutulması olsun, dikey olarak *Özelden Genele* yükselen ya da tersi istikamette geri inen tek bir boyut söz konusuydu. Genellemenin bu iki şekli birbirinden oldukça farklı olsa da sadece özel ve genelin ayrımını göz önünde bulundurmaları açısından birbirine eşdeğerdir aslında. Tam da bu yüzden, bu iki düşünce şeklini bir bütün olarak birleştirme çabaları meydana gelmiştir. Buna Hegel'in, daraltılan haklarla muhtelif melez yapılar yaratan büyük tasarısı da dahildir.⁴

Kalan tek çare, söz konusu tek boyutluluğu, herhangi bir arabuluculuğa hiç izin vermeyen bir ikiboyutlulukla değiştirmektir. İlk eksen üzerinde kendini tekillik, yakınlık ve yabancılıkla belirleyen *Başkası* ile karşılaşım. Burada temel ayrım, şimdiye kadarki özel ve genel ayrımıyla doğrudan doğruya ilgisi bulunmayan, *kendime ait olan* ve *yabancı olan* arasındadır. Yabancı hakkına anti-evrensel bir etki aşılacak istenmesi ya da onu bireysel olanın basitçe bir savunması haline getirmek, onun tekilliğini tamamen ıskalamak olur; yabancının hakkı, ne evrenselliğe ne de anti-evrenselliğe hizmet eder. Ancak ikinci eksende, Başkalarıyla bağlantıya girmemi ve onlarla eşitlenmemi sağlayan *Üçüncü* ögesi ortaya çıkar.⁵ Başkası veya yabancı figürünün Üçüncüyle olan ilişkisi, olağan-dışının olağanla ilişkisi gibi yapılanır. Bu iki figür birbiriyle, üstünde durdukları temelin yapısıyla ettiği kadar az rekabet eder. Her ikilinin ardında onları bağlayan bir üçüncü bulunur varsayımı kadar yanlış bir şey olamaz. Başkasının ve yabancının karşıt figürü olarak ortaya çıkan Üçüncü, *arabulucu Üçüncü* değil *araya giren Üçüncü*dür. Bu ikisinin birleştirilmesi, iki farklı ırktan/dinden insanın evlendirilmesi gibi olabilir ancak. Eğer bu iki öge birbiriyle uzlaşmaya veya evlenmeye kapalıysa ayrı ayrı nasıl bir ilişki içerisinde oldukları sorusu akla geliyor. İşte tam bu noktada, Levinas'ta eşsiz bireyin toplumun üyesine dönüştürüldüğü bir "geri dönmeyi (*retournement*)" tetikleyen adalet ortaya çıkar (bkz. AE 202, Alm. 345).

⁴ Bu konudaki zaman tanılarımda atıfta bulunduğum iki kaynak şunlar: *Verfremdung der Moderne* (2001) ve Martin Schnell'in, "Liberalizm ve Komünitarizmin Bugünü" araştırmasıyla Paul Ricœur'ün yanı sıra Levinas hakkında da fikrini ayrıntılı olarak belirttiği *Zugänge zur Gerechtigkeit* (2001).

⁵ Ayrıntılı olarak ayrıca bkz. *Topographie des Fremden* (1997), Böl. 5: "Yabancıların Hakkı ve Üçüncünün Rolü."

Bu yeni adalet anlayışının çıkış noktası, yine adaletin klasik yasal eşitleme tanımından başkası değil. Ancak Platon'a (*Politeia* 558 c; *Nomoi* 757 a) ve Aristoteles'e (*Nik. Et.* V, 6, 1131 a 23) göre adaletsizlik, eşit olana eşitsizin ya da eşitsize eşit olanın verilmesinden ibaretken Levinas, *eşitsizin eşitlenmesi* gibi çelişkili bir yapıya, kendi sözleriyle "eşsiz/liğin/lerin karşılaştırılması"na (AE 201 f., Alm. 344 f.) başvurur.

Adaleti sanki kendine özgü bir huzursuzluğu varmış gibi hareket halinde tutan bu çelişkili gerilim, bir tarafın diğerine üstün gelmesi halinde gevşeyecektir. Bu durumda ortaya çıkacak uç noktalardan biri, *Üçüncü olmadan Başkası* şeklinde tanımlanabilir. Levinas, karşılaştırılan adaletin Başkasının sorumluluğunun kaybına, yozlaşmasına, küçültülmesine veya sınırlanmasına yol açtığına dair sosyal-manieizm iddialarına şiddetle karşı gelir (AE 203, Alm. 347). Heidegger'in asılsızlık kavramı bile burada yersiz olacaktır. Olağan-dışı olanı olağan olandan ayırmak adına, Başkasının cisimleştirilme tehdidini bence *anomalizm* olarak tanımlamak gerek. Doğal olarak, *Başkası olmadan Üçüncünün uç noktası* da aynı kesinlikle reddedilir. Bu uç nokta da, adaleti kendi eksenel dürtülerinden mahrum bırakarak salt bir yasallığa indirgeyecek, geriye sadece kendi ekseninde dönen pozitif bir düzen kalacaktır. *Normalizm* olarak tanımlayacağım bu tür bir meyil, "varlığın, bütünlüğün, devletin, politikanın, tekniğin, işin çekim merkezlerini kendi içinde barındırmaya, [sadece] kendileri için tartmaya ve saymaya (*de penser pour leur compte*) sürekli bu kadar yakın dururken" bütün kültürel yapıları tehdit eder (AE 203, Alm. 374)⁶. Yer çekimi alanı motifini Levinas daha önceki yazılarında, öze yönelik ontolojik ve egosantrik saplantıyı Başkası aracılığıyla kırma mevzuu söz konusu olduğunda da kullanır (bkz. TI 158, 222, Alm. 266, 360). Yön değişikliğine işaret eden ve dolayısıyla dönüşün dönüşünü anırtıran geri dönme imgesinden farklı olarak ağırlığın yer değiştirmesi imgesi, güç alanında bir yer değişimini hatırlatarak diyalektik karşı saldırıya tutunacak pek bir yer bırakmaz.

Gerilimin müfritçe gevşetilmesi engellenebilirse adalet kendisini *olağanın ve olağandışının arasında* dalgalanan sürekli bir sınır aşımı olarak gerçekleştirir. Karşılaştıramayanın karşılaştırmasının tarafların birinde durmasını engelleyen dengersizlik, belli bir çökmeye hassasiyetine de meydan verir.⁷ Bu çöküntü (*dérangement, trouble*) hem kendiliğe ve evcile zorla giren yabancından hem de tam tersine Başkasıyla olan yakınlığı bozan üçüncüden kaynaklanır. Konfigürasyona izin vermeyen bu çifte figürasyonun sırrı figürlerin *eş-zamanlılığında*, "yüzün aynı zamanda en yakın ve yüzler arasında bir yüz-görünen ve görülen yüz- olmasında" yatar, "bu yüzden varoluşun düzeni ve yakınlık arasındaki bağlantı geri çağrılmaz" (AE 204, Alm. 349). Bu eşzamanlılık, dillendirilenin senkron eşzamanlılığıyla, zıtlık prensibi tanımlamasından bildiğimiz *hama* (hama) ile karıştırılmamalıdır. Burada mevzu, söylemeyi ve söyleneni bir araya getiren fakat sentezlemeyen, başka-zamanlı bir eş-zamanlılıktır. Bu eş-zamanlılık bir zaman kaymasını, yani bir eş-olmayan-zamanlılığı da içerir, bir diyastaz oluşturur.⁸ Levinas'ın adaletin "*kendinden daha yaşlı olduğunu*", "adaletin adaleti bile", yani *kendini aştığını* (AE 201, Alm. 344) söylemesi bir kendinden önceliğe ve kendini aşmaya işaret eder. Yanlış anlaşılmasın, mesele adaletin basit bir şeklinin daha

⁶ Almanca çeviri, yer çekimi metaforunu içerirken Fransızca fiil *penser*'in Latince fiil *pensare*'yle akrabalığını anırtır; benzer bir ilişki Almanca *erwägen* [düşünmek, düşünp taşınmak] fiilinde de bulunur. Ayrıca, düşüncesinde güç oyunu önemli bir rol oynayan Bergson da, adaleti ele almaya, Latince kelime köküne dayanan düşünme motifiyle başlar (*Les deux sources*, 1961, s. 68, Alm. s. 296). Bergson'da ahlakın iki kaynağı, ahlakın görelisi, geleneklerin daralttığı ve mutlak, geniş ölçüde açık olmanın yanında birbirinden bir sıçramayla ayrılan bir çift biçiminde yansır.

⁷ Çöküntü, çok az dikkat çeken ilginç bir epifenomendir. Ek olarak bkz. *Grenzen der Normalisierung* (1998), s. 244-250, *Bruhlinien der Erfahrung*, s. 30-34 ve psikanalize dayanarak s. 302-315.

⁸ Bu "diyastaz", *Bruhlinien der Erfahrung*'da anahtar bir kavram olarak kullanıyorum.

yüksek bir adalet şekli tarafından geçilmesi değildir; adalet daha ziyade, olağanın içerisinde olağan-dışının fazlalığının yarattığı huzursuzluk şeklinde normal adaletin zaten bünyesinde barındırdığı hiperbolik bir adalet olarak kendi kendini aşar.

Bu sınır aşımı çifte bir harekete sebep olur. Bir yandan Başkasının eşsiz hakkı, eşitleyici bir adalet *isteğini* içerir: Adalet gereklidir (*il faut*, isteğe yönelik mecburiyetten daha temel bir gereksinim), Başkasının hakimiyeti altında olmak çığlık çığlığa adaleti (AE 200, Alm. 343) ya da daha önceki bir noktayı, sorumluluğun cevabı eşitlemeyi çağırır (AE 116, Alm. 295). Öteki yandan kanun “yakınlığın içerisinde”, “herkesin eşitliğinin benim eşsizliğim, görevlerimin haklarımdan fazla oluşu tarafından taşındığı” bir toplumda geçerlidir (AE 202, Alm. 347, biraz değiştirilmiş çeviri). Olağan olanın ve olağan-dışı olanın, normal ve hiperbolik adaletin bu çelişkili bağlantısı, geleneksel genellik ve özellik skalasında yerini alır.

Diğer bağlamlardan bildiğimiz o asimetriyi bu çifte figürde de görürüz. Olağanın olağan-dışıyla olan ilişkisi sanki güç yarışındaymış gibi tersine dönüp olağan-dışının olağanla olan ilişkisine dönüşmez. Onu kavramama engel olan ve çeşitli düzenlerin çaplarının olası yönlerini aşan yabancı hak, tam da *kendini çekmesi* ve verilen düzenlerin ötesini *hedef almasıyla* ortaya çıkar. O, kendini karşılaştırtacak ve eşitledirecek bir şey değildir. Çekilme ve aşma başlı başına asimetrik figürlerdir. Önerme ve karşı-önermeden oluşan her tür diyalektik burada çuvallar. Bu asimetrimin kökleri de yine geleneğe dayanır. Bundan dolayı, bu geleneğe “varlığın ötesine (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)” geçen, “varlık-üstü” veya “iyilik-üstü” gibi katlanan ibarelerle ilerleyen ve yeniden anımsamanın Platonik iniş-çıkışın düzeneklerinde vuku bulan Platonik-Neoplatonik geleneğin hiperboliğine aittir. Hiyerarşi oluşturma eğilimini hariç tuttuğumuz takdirde tam burada, her amaç ve kural düzenlemesinin çıktığı derecelendirme biçimleri doğar. Kant kendisi Platonik bir düşünce şekli benimsemiştir, -tartışmaya açık olsa da- ahlak ve siyasete simetrik bir ağırlık vermez, bununla birlikte uzun vadede, akla uygun olanı gerçek, gerçek olanın akla uygun olduğunu sayar. Eski tulumlara taze şarap konulamaz” ama Levinas felsefesini anlamanın önüne geçen tek taraflı beklentilerin, engellenmesi ve dolayısıyla Levinas’ın yalnızca örnek olarak gösterdiği ünlü metinlerin çapraz bir okumasına yardım etmesi de pek tabii mümkündür.

Buna rağmen, Levinas’ın olağan-dışının lehine Başkası ve Üçüncü, düzen fazlası ve düzen stoku, kıyaslanamazlık ve kıyaslanabilirliğin sıkı ilişkisinin üstünü örtmeye eğilim gösterip göstermediği sorusunu yöneltiyorum kendime. Bu düşünüşün politik potansiyelinin araştırılması duruyor ve bu sorunun yanıtını da beraberinde getiriyor.

4. Adaletin düzenlenmesi

İlk soru kompleksini türlü çeşitleri olan Üçüncünün Konumu oluştururken bu konum, genel bir tanımlama ihtimali de veriyor. Önceden belirttiğimiz üzere, Üçüncü benimle Başkasına aracılık yapmaz, aramızda olan bitenlere müdahale eder.¹⁰ Üçüncü, ancak o esnada yasal olarak ayrı yolda meydana çıkar. İlk değişken, *bağlamanın* tuhaf bir biçimini içerir. Üçüncü de yakın olandır ama benim yakınlık olan değil Başkasının yakınındakidir (AE 200, Alm. 343). Başkasına vekaletim, Başkası için Başkasının sorumluluğunu da üstlenebileceğim kadar geniş değildir; zira bu, Başkasının yer değiştirilemezliğine

⁹ ‘İncil’e gönderme içeren bir deyiş.

¹⁰ Levinas’ın Üçüncü kavramına dair ayrıntılı analizleri, Robert Bernasconi (1998), Pascal Delhom (2000) ve konuyu Simmel, Freud, Lacan ve Sartre’a da genişleten Thomas Berdof’ta (2003) bulabilirsiniz. Her halükarda, etik ve siyasetin ilgili bağlamı önemli bir rol oynuyor. Dolayısıyla, bu duruma özel bir vurgu yapmakla yetineceğim.

müdahale ederdi. Bir *bağlamayı* Husserl de yabancı deneyimi teorisinde dikkate alıyor (bkz. Kart Medit., s. 56). Ama bunun dışında, ahlakın yolundan giden yineleme sorusu da var; bundan, sadece *Başkasının yabancılığına* değil kendi yabancı deneyimimde *Başkası için kendimin yabancılığı* hususunda *Başkası için yabancılığa* da yol açan “uluslararası bir toplum” doğuyor. Bu, “arkadaşlar her şeyi paylaşmakla kalmaz, senin arkadaşların da benim arkadaşlarımdır (senin düşmanların da benim düşmanlarımdır?)” atasözündeki varsayımın aşkın bir çözümlemesi gibi görünüyor. Bundan, Husserl’de de sınırsız ahlak artışının önünü kesen ulaşılamazlık ve anlaşılabilirliğin yabancılık genişlemesinin de olduğunu görüyorum. Her durumda, Levinas’a göre, yabancı yüzden ifade edilen ve iletilen bir ahlakta asla eksiksiz olarak gerçekleştirilemeyen tek bir hak çıkar. Yabancı yüz, sözel akıcılığı tekrar tekrar sekteye uğratar ve söylenenin sürekliliğini, yakın olan Başkasının, bir deneyim zincirine üçüncü ego olarak eklenmesi yoluyla engeller.

Bağlamayla birlikte *dolaşıklık*, kulağa Levinas’ın en sevdiği deyişlerden biri gibi geliyor. Thomas Wiemer’a göre, bu sözcük “ilişkinin olağanüstü bir şeklini ifade etmeye yarar: ortak varoluş olmaksızın birbirleriyle ilişkide bulundukları bir ilişki, doğrusal, uluslararası olmayan ve geri dönüşsüz bir birbiriyle-ilişkide-bulunma ve birbirinden-ayrı kalma; insanın bizzat karar vermeden ve nedenlerle arka planları bilmeden kendini bağlı bulduğu bir ilişki.” (AE Alm. 29, Fr. Notlar). Ancak soru şu: Bu bağlamanın altında, her bağlamada olduğu gibi bir bağlama örgüsü, kişinin asla tamamen çözüp ayrılmadığı sosyal bir ağ yatıyor mu yatmıyor mu? Bu, ne tekillik kazanan ne de rol gruplarına indirgenemeyen yaşayan aile ve akrabalık yapılarıyla başlar.¹¹

Bununla birlikte, insanlığın çapını kabul eden bir kardeşliğin tanıdık ve aynı zamanda aşkın- tanıdık varsayılan nedenine geliyoruz: “Başkası, daha en baştan bütün diğer insanların kardeşidir.” (AE 201, Alm. 344) *Totalität und Unendlichkeit*’ta çoktan şöyle bahsedilir: “Başkasının gözlerinde Üçüncüyü görürüm; dil adalettir,” ve daha sonra “Yüzün bir yüz olarak tezahürü insanlığı ulaşılabilir kılar;” bu insanlık, kardeşin biricikliğine sebebiyet veren babanın biricikliğiyle kardeşlik haline gelir (TI 188 Fr., Alm. 307-310). Yüksek ve uzak olanın dışındaki Üçüncülük, daha sonra *O’luk* olarak açık biçimde “üçüncü insan”ın üçüncülüğünden ayrılacaktır (AE 191, Alm. 328). Böylece aracılık, telkine yükselecektir (AE 187, Alm. 322).

Ancak sonuçta, Levinas da sosyal dünyanın yavanlığını inkâr edemez. Burada sınıflandırma, hâlâ toplum diye adlandırdığımız bir grup ve yönetim biçiminde cereyan eder. Kısmen yazılmış, kısmen edinilmiş bir üyeliğe binaen, *başkasının altında ve başkası gibi olan* herkes bir Üçüncüdür. Bu kolektifleşme, Lacan’daki gibi, Başkasından başka yapar. Herkesin Başkada ve bütün Başkalarında kendini yeniden bulduğu bir toplum ütopyasından yol çıkılırsa Üçüncünün konumu, aynı Sartre’daki kendine yabancılaşma gibi görünür. Fakat Levinas’la böyle bir aracılıktan yola çıkılsa bile, başkalıktan sosyallığa bir yol olup olmadığı ve bunun nasıl görüneceği soruları kalıyor. *Totalität und Unendlichkeit*’ta, Üçüncü ve sonunda tüm insanlığın beni yabancı yüzlerin gözlerinden gördüğü varsayımından, her sosyal ilişkinin, bu yüzün resmedilemeyen ve gösterilemeyen tezahüründen geri dönen

¹¹ Levinas, Merleau-Ponty’yle bu noktada bahsedilebilecek tartışmasında bunu vurgular. *Deutsch-Französische Gedankengänge*, 20. Bölüm: “Birleşme ve ayrılma. Merleau-Ponty ve Levinas Arasındaki Yol”da, bu konuya dair ayrıntılı tartışmamın yanı sıra Antje Kapust’un, Merleau-Ponty’nin etik ve ontolojisinin sıkı karşılığı hakkındaki fazlasıyla dikkate değer denemesi *Temas Olmadan Temas. Merleau-Ponty ve Levinas’ta Etik ve Ontoloji’ye* (1999) gönderme yapıyorum.

bir türev (*dérivée*) sayıldığı sonucu çıkarılabilir (TI 188, Alm. 309).¹² O zaman, “Toplum, gerçeğin yeridir,” (TI 74, Alm. 144) gibi cümleler, artlarında yalnızca Başkasının durduğu manşet olarak okunabilir. Toplumun ancak Başkası ve yabancı olandan geçen sorunu, tüm ikna gücünün yanında bizzat kuşkulu olarak okunabilir çünkü bunlar, Başkasının ve yabancının tininden toplumun doğuşunu varsayar.

Levinas’ın Başkasından bu yana geliştirdiği ve bazen düzen şekillerinin birbirine karıştığı *düzen eleştirisi* de duruyor. *Totalität und Unendlichkeit*’ta eleştiri, yüzünü totaliter biçimde uygulanan, Başkalıktan meydana gelen bir çoğulculuk yoluyla açılması gereken Polemo-Ontolojiye karşı döner, bu esnada ticaret ve savaş tek bir cephede birleşirler (TI 196 Fr., Alm. 321); silahların yıkıcı şiddetiyle daha fazla karşılaştırılmaksızın paranın eşitleyici etkisine izin verdiği takdirde.¹³ *Jenseits der Seins*’ta daha sonra, bu anti-tolatiler eleştiriden yalnızca tek tük izler buluruz, o yüzden önceden belirtilen hususta devlet, politika, teknik ve çalışmanın yanında oldukça doğrudan bir şekilde “bütün” ortaya çıktığında ya da kendini başkasının sorumluluğuyla besleyen toplum kuşkudan kurtulduğunda eleştiri, adalet ve gerçeklik haklarıyla birlikte sonunda, kişiliksiz bir bütünde hüküm süren, “insan gücünün anonim bir kanunu”ndan daha fazlası olmaz (AE 206, Alm. 352). Bu durumda, eleştirinin etki gücü, sadece kendi etrafında dönen ve Başka ile yakın olanın buyruğunu sorgulamaya izin vermeyen bir düzenin varsayılmasının karşısında durur. Ancak o zaman da, politik düzenler, konjonktürler ve topluluklar akabinde, böyle bir sorgulama durumunu desteklediği ya da en azından engellemediği dereceye kadar ayrılmak zorunda kalır. Post-endüstriyel, post-komünist, feodal ya da aile klanlarının iz bıraktığı bir toplumla ilgi kurup kurmadığımızı ayırt etmeyen bir toplum eleştirisi, var olanın unutulduğu tarih tehlikesini taşır, bir zamanlar Bolşevizm ve Amerikanizm gibi yaygın oluşumlar da Başkalığın unutulduğu bir tarihi geçerli kılmak yoluyla faaliyet göstermişlerdir. Levinas’ın Fransa cumhuriyetinin siyasi rengini kabul ettiğini hatırlamak da yeterli değil, teorisine bundan ne kadarını kattığı önemli. Levinas’ın tek bir neden bile belirtmediği Avrupa merkezcilik, onun politik, toplumsal ve kültürel düzenlerin kendine özgü karakterini çok az dikkate almasıyla da muhakkak alakalı.

Sonuçta, adalet hakkındaki tartışmanın tam ortasına döndüren bir düşünce kalıyor geriye. Klasik adalet öğretisi üstünden bir kere daha geçmeye ve Levinas’ı okumak için bu öğretiye yeni gözlerle bakmaya değer. Dağıtılmış ve düzeltilmiş adaletin merkezi ayrımı, sosyal hayattaki salt bir görev dağılımı olarak daha fazla anlam ifade eder, tuhaf etik bir meyil gösterir. İlgili adaletsizlik biçimlerini birbirleriyle kıyasladığımızda bu anlaşılırdır.¹⁴ Dağıtılmış adaletin yanında, *eşit olmayan olarak Başkasının* ele alındığı ve edimsel, gerçekçi ya da gerçeğe aykırı olarak uygulandığı bir değerlendirme standardına (κατ’ ἄξιν) yetkin kılarken daha çok yükümlülük veya daha az hakka izin verilen haksızlık da vardır. Eksik olan şey, hukuki olarak hak edilme veya politik olarak zorla ele geçirilmedir. Mesela, hukuki düzeyde yasadışı işten çıkarma, fahiş fiyatlar veya kontrat ihlallerinden, politik düzeyde

¹² *Jenseits des Seins*, s. X, Alm. 19 bir teorisi de şöyle: Edilgen, “kabul edilemez hassasiyetten, dünyaya için *edim* ve dünyaya için bilgi çıkar (*faire dériver*)”.

¹³ Bu sırada, Levinas’a göre metadaki şeylerin dönüşümünün, Marx’tan farklı olarak, şeylerin yüzü bulunmadığından tamamıyla sorunsuz olduğu göz önünde bulundurulmalı (TI 113 Fr., Alm. 199) Savaş ve ticaretin tinlerinin karşıtlığında ilişkili ne varsa, farklı değer biçimleri mümkün kılar. *Ewigen Friedens*’ın yazarı şöyle der: “Savaş, medeni hukukun düzeni ve kutsal saygısıyla yönlendirildiğinde, kendinde ulu bir şeye sahip olur [...]: o zaman bir yandan da, adı kişisel çıkar, korkaklık ve aşırı duygusallığı egemen kılmak ve halkın düşünce şeklini alçaltmak için salt etkinlik tininin (veya ticaret tininin) uzun bir barışını gözetir.” (KdU, s. 28, B 107).

¹⁴ Ayrıntılı bkz: *Bruchlinien Erfahrung*, s. 251-265.

orantısız gelir, eğitimde fırsat eşitliği olmaması veya nesiller arası sözleşmeden bahsederiz. Bazı durumlarda, idari takdirler hem hukuki yargının alanında hem de yasama düzeyinde açılır ve aynı zamanda, adaletsizlik üstünden müphem bir şekilde daha az ya daha çok olanla sonuçlanır. Yoksa yolundan çıkanı yola sokan düzeltilmiş adaletin yanında bulunur. Adaletsiz suç durumunda birine, ister -Aristoteles'in ayırdığı şekilde- yalancı şahitlik, hırsızlık ve zehirleme gibi gizli yollarla, ister hakaret etme, kötü davranma, haksız tutuklama, soygun veya adam öldürme gibi açık şiddetle olsun, *eşit olmayan Başkası* muamelesi yapılması sorunu vardır. Burada, bunu bariz bir ya-ya da'yla ilişkilendiririz, daha az ya da daha çok olan sadece eylemin düzenliliği değil durumlarına aittir, aslında bundan dolayı, Başkanın *kendisi* ihlal edilemezliğinde bozulup salt *biraz* daha ücretten yoksun bırakılır ya da daha fazla sorumluluk yüklenir. Bu, hukuki düzeyde belli bir dereceye kadar özel hukukla ceza hukukunun ikiliğe karşılık gelir.

Şimdi soru, Levinas'ın adaletin ele alınmasında, belirleyici olanı açıklasa da diğerlerini örtbaseden bir yoltututmadığı. Etikana cümle, bildiğimiz üzere şöyle: "Öldürmeyeceksin." Platon'da devlet tasarısının adil olanı öldürmekten çıkması ya da Hobbes'ta herkesin herkese karşı ölümcül savaşının gösterilmesi gibi, bu yaklaşımların güçlüğü, tamamlanmış bir adaletsizlik ve mutsuzluktan çıkan mevcut düzenin sorgulanmasında ve kendinden eminliğinin sarsılmasında yatar. *Bien-pensant*'lar [iyi insanlar], kendi kendine var olabilen *malfaisant*'larla [kötü insanlar] karşı karşıya getirilir. Zayıf nokta, dağıtılmış adaletin tamamen düzeltilmiş adaletin ardından gelmesidir. Bu, sadece özel hukuk söyleminin ceza hukukunun drama sanatını gölgede bıraktığı değil, paylaştırılmış adaletin alanında bulunan politik ve ekonomik olanın, yeterli ölçüde cereyan etmediği anlamına da gelir. Gerçi hassas sınır bölgeleri ve sınır durumları var; açlığa ve açlıktan ölenlere borçlu olduğumuz ekmeği düşünün. İyinin eşitsiz dağılımı sınır bir değere erişirse bu dağılım, beden ve yaşama ilgili olduğu için düzeltilmiş adaletin geleneğe uygunluğunun saklı kaldığı alana geçer. Açlık çektirmek, başka hedefler uğruna kabul etmeye veya eylemsizce katlanmaya özellikle uğraşılan bir ölüme izin vermek demektir. Levinas, açlık ve susuzluğun, ekmek ve şarabın salt ihtiyaçların karşılanması ya da daha ziyade meta değiş tokuşu açısından bakan nadir felsefeciler arasındadır. Yine de Amnesty International, Welthungerhilfe vb organizasyonların açıldığı politik ve ekonomik uç durumlardan, itfaiyenin şehir planını değiştirememesi gibi, hiç politik ya da ekonomik düzen üretilemeyeceği itirazı duruyor. Dilbilgisel bir karşılaştırma yapmak için, bir cümle kurulumu sorular ve ünlemlerle sınırlandırılmamalıdır. Olağandışı sınır durumlarına takılıp kalınırsa düzenin üretimi, daha fazla gelişimi ve korunması, yani politika ve ekonominin sadece motive etmekle kalmayıp meydana getirdiği şey de yitirilir. Buna, bir hukuk düzenini mümkün kılan hukuk politikası da dahildir.

5. Adalet Politikası

Eğer adaleti Levinas'ta eşit olmayanın bir eşitlenmesi olarak anlarsak olağan-dışı haklarının içinde düzeni aksatan ve düzen uyarınca yanıtlar bekleyen bir gerilim alanı doğar. Bu ara alanda kendi kendine giden şeyi, adaletin politikası olarak adlandırıyorum; geleneksel olarak bahsedilirse bu, adalet işlerinin bir sorusudur. Ayrıca politik kuruluşların çerçevesini aşan *politik olanın* geniş anlamının başka ne kadar çok şeyle alakalı olduğunu anlatacağım. Şimdi, yabancı haklardan sorgulanabilen bir politikanın olasılığını da ararsak Levinas'ın bize sunduğu etiko-politikanın kör noktaları olduğunu dikkate almamız gerekir.

İlk nokta, icat etmeni. Yabancı haklar üzerinden yanıtlamamız gereken kaçılmazlık, icadı zorunlu bırakan ve *tyche*'yle olduğu gibi *techne*'yle de birleşen hareket alanları bulunduğunu hiçbir şekilde göz ardı etmez. Makul nedenlerle, başkasının hakkının her mümkün kılmanın ve her gerekçenin önünden gittiğini ileri sürsek bile, yine de bugüne kadar gerçekten verilenlerden daha fazla yanıt olasıdır. Kategorik imperatifin değiştirilemezliğini hiç kıymayan Kant, eylemlerin kendileri değil yalnızca eylemlerin düsturları buyurabildiğinden, kanunun bir hareket alanına izin verdiğini kabul eder (*Ahl. Met.*, Erdem Öğ. Giriş., benzeri: Weischedel, IV, 520). Diğer yandan bu, Başkasının buyruğu için de geçerlidir. Yabancı konuşma benim yolumla söylenenden önce davransaydı benim söylediğim ve kendisi, söylenmiş dönüşürdü. Tam da bu, hakları dikteye çeviren ahlaki veya politik tutuculuğu niteler. Önceden görülemeyende vuku bulan ve salt hedefleri takip etmeyen ya da kuralları yerine getirmeyen yere yayılan hareket alanı, yabancı hakların örtüsüyle örtülemez. Burada, Cornelius Castoriadis'in fazlasıyla hararetle bir şekilde yer verdiği pratik ve de politik imgelem gücü gerekir.¹⁵ Daha ziyade savaşın sona ermesi anlamına gelen bir barışta da, barışın kurulumunu gerektirir. Bazen bilimsel keşifler ve icatlara verilen Nobel Barış Ödülleri olması, ahlaki süsler olarak baştan savılmamalı.

İkinci soru kompleksi, *güç* ve *güç çatışmasının* önemli politik etmeni. Yabancı haklar hiçbir zaman tek bir gerçek yanıt değil daha fazla yanıt verirse peşinden her zaman, ne argüman ne de telkinler yoluyla ortadan kaldırılabilen çatışmalar gelir. Yanıtların keşfedilmesi için ne yeterince haklı gerekçe vardır ne de etken. Bu çatışmalar, sınırlı durumlar altında mevcut hedeflerin gerçekleştirilmesi veya geçerli kanunların uygulanması, bu esnada koşulsuz isteklerin koşullu gerçekleşmeyle uyumunun sağlanması meselesinin bulunduğu ikincil bir alanda katıyen sınırlandırılmazlar. Çatışmalar, adaletin kalbinde, tam da sürekli adaletsizlik etmenini içeren "adaletsizliğin karşılaştırılmasında" ortaya çıkar. Dolayısıyla yakın olan, Levinas açısından hak devirleri ve hak alanlarında yer alan hak çatışmasından muaf değildir.¹⁶ Adalet çatısı, aynı Üçüncünün araya girmesi gibi, belli güç grupları doğurur. Güç altında, Max Weber veya Michel Foucault'yla benzer bir şekilde, gücü daha iyi argüman zorunluluğunda ya da salt bir yeteneğe indirgenemeyecek sözün etkisinin de dahil olduğu *Başkasının davranışından etkilenmeyi* anlıyorum.

Görebildiğim kadarıyla Levinas'ta, gücünü Başkasının yaptıkları ya da söylediklerinden değil bize buyurmasından alan yabancı yüzün etik direncini bir yana bırakırsak, güç anları oldukça ast bir rol oynuyor.¹⁷ Ancak güç ilişkileri ve güç toplulukları da, sırf kendini koruma veya bütünlük çabası atfedilemeyecek yollar gösterir. Aracılık eden bir Üçüncü onları ortak paydada birleştirmeksizin, güç alanlarına katılmış halde, ikili ya da çoğul olarak ortaya çıkar. Ayrıca bunlar, gücün basit bir egoizmine de tabi değildir, zira ego kendi içinde bölünmüş ve kopyalanmıştır; güç, çatışma durumlarında kendinden daha güçlü ya da daha zayıf olan egonun içini de etkiler (Bk. *Politeia*, 430 e-431 b). Nihayetinde güç yalnızca oldukça koşullu

¹⁵ Bkz. büyük eseri *L'institution imaginaire de la société* (1975, Alm. 1984). İcat güdüsü, Bergson'un ahlak ve din felsefesinde, ne bir *ahlak hissi* ne de ahlak normlarına dayanan bütün yöntemlerdekinden halihazırda eşitsiz ölçüde daha önemli bir rol oynar.

¹⁶ Bu, Kant'ın görevlerin her çarpışmasını sıkı bir deontik argümanla dışarıda bırakmasıyla karşılaştırılabilir: Görevlerin çarpışması durumunda, birbirine tamamen zıt iki kural aynı anda zorunlu olamaz (*Ahl. Met.* benzeri: Weischedel, 330) Kant, yapılması gerekenlerin ancak yapılabilirliğe kadar erişebildiğini ve bunun tam tersinin yapılması gerekenler için de geçerli olduğunu defalarca iddia eder. Fakat *genel bir kanunun altında* durmayan ve bana göre *ahlaki bir imkansızlık* oluşturan yabancı yüz (TI 209, Alm. 340), çatışmalarla aynı şekilde uzaklaştırılmaz. İnsan yüzünün rolünü değiştiren sorunun daha ileri bir tartışmasını *Idiome des Denkens*'ta (2005) "Başkasının Yüzü" başlığı altında bulabilirsiniz.

¹⁷ İhlal edilebilirliğin zayıflığı, her acımanın üstünde tam anlamıyla yükselen etik bir güçte yatıyor. Schopenhauer'ın tarzında bir acıma etiğine dolaysız bağlantı, bunları yeniden düşünmemize engel olmamasının beklenmesiyle dışarıda bırakıyor.

bir güç sahipliği atfetmez; güç konumları, güç stratejileri ve güç düzenleyicilerinde etkili olan nötr alandaki bir Üçüncü tarafından uygulanarak geniş ölçüde anonim kalır. Bu güç oyununu keşfetmek için hiçbir korkunç ya da harikulade olay gerekmez, politikanın, aslında tam demokratik bir politikanın günlük rutinine bir göz atmak yeterlidir. Çalışanlar ve işsizler arasında, yaşlı ve genç nesiller arasında, yerliler ve turistler arasında, kültür programları ve dil gelenekleri arasında ya da şimdinin, geçmişin ve geleceğin istekleri arasında, Başkasının sorununa açık çözümler tayin etmeksizin yaşam tözünde işleyen çatışmalar ortaya çıkar. Bu savaşı bir tartışmanın engellenmesi ve önlenmesi için başlı başına geçerlidir. Barış güçleri de cennet güçleri değildir.

Sonuçta, sağlam bir etki yaratmak için belli kuruluşların yanıtları gerekir. Bir *communaute responsive* [ortak tepki] ve tepki dışında gelişen ve kendini yalnızca mevcut geleneklerle düzenlemelere bırakmayan bir toplum olduğunun farz etmek bütünüyle anlamlı.¹⁸ Kuruluşlar, iş onları gelip sorgulamaya çıktığında basit değildir. Kuran ve kurulan kuruluşları, kurma olayları ve normal ilişkileri birbirinden ayırmalıyız. *Kurma* asla sona ermeyen bir gerçekleşmedir, *kurulmaysa* bir şirket, seküler anlamda bir vücut bulma, başlı başına bir yerine koyma anlamına gelir.¹⁹ Bu, içinde adaletin hiperboliğinin nefes aldığı, olağan-dışı ve olağanın sözü edilen aynı anda oluşuna karşılık gelir. Buna göre, *düzenin önünde* hiç dışarıda olan yoktur, yalnızca *düzenin dışı* vardır. Her düzen kurulması, aynı zamanda olağan-dışının açığa çıkması anlamına da gelir; bu, olağan-dışı düzen olasılıklarını uyandırdığından ve baştan itibaren sesini bastırdığından her kurmada yabancı olan yoluyla bir tahrik vardır. Levinas, Merleau-Ponty'ye atfedilen *historicité fondamentale*'i (kurulmuş tarihsellik olarak anlaşılabilir) ısrarla söylenmiş olanın eşzamanlılığına sürdüğünde bunu fazla basitleştirir (AE 57, 89, 204, Alm. 109, 161, 349). Başkasının *başkası gibi* ve aynı zamanda *bütün başkalarından başka*, yine aynı zamanda bir toplumun ve tek bir türün üyesi olduğu ana varsayımı, kurumsal bağlanma yoluyla zayıflatılmaz, çeşitli yollarla gerçekleşir.

Başkasının, hangi özel yollarla Üçüncünün konumu üstüne dışarı açıldığı da sorulmalı. Adaletin, yabancı olanın politığını kapsayan bir politığı, *aşım figürleri* ve *çifte figürlere* bağımlıdır.²⁰ Bu, bütün sağlık ve hukuk politikalarının üstünde, başlı başına politik bir şeye ait olan tıbbın ve hukuk ilminin klasik iş alanları için de geçerlidir. Hasta, aynı doktor gibi, hukuk işlerinin parçasıdır. Bununla birlikte ne hastaların acılarının ne de mağdurun yaralanmasının tıbbi tedavi yöntemleri ve hukuki prosedürler yoluyla tamamen tanımlanması, sınıflandırılması ve işletilmesi gerçeği açısından hastalar, çocuk suçlular ve mağdurlardan *yabancı olarak* bahsetmek anlamlıdır. Yabancı hakkın üstündeki bu fazlalıklar düzeltilirse yaşamın tıbbileştirilmesi ve hukukileştirilmesinde her defasında özel yollar benimseyen bir normalizmle kalıyoruz. Hukuki gelenekte önemli bir rol oynayan yargıç figürü, Levinas saptama yaptığına ona da şöyle bir fazlalığı ifade eder: "Yargıç, anlaşmazlık durumlarının dışında kalmaz..." (AE 202, Alm. 347). Bu cümle, düzelti olarak anlaşılabilir çünkü ilk hamlede ilk hamlede yargıç, yansız hüküm verdiği hukuk çatışmasının tamamen

¹⁸ Ayrıca bkz. Michel Vanni'nin sorumluluk güdüsünü pratik perspektiflere koyma denemesi: "Pour une *praxis* asymétrique l'incomparable pluralité des réponses à l'appel d'autrui (2003), daha fazlası için bkz. L'impatience des réponses (2004).

¹⁹ Husserl'in kurma kavramında uzun tesirli olan, kuruluş kavramlarının canlandırılmasına dair bkz. M. Merleau-Ponty, C. Lefort ve C. Castoriadis'in ilgili çalışmaları. Yerleştirme kavramı için, Başkasının bir psikanalizini geliştirmeye uzun süredir uğraşan, böylece Başkasının erken çocuklukla yerine koyulması düşüncesinde önemli bir rol oynayan yazar J.-B. Laplanche'ye başvuruyorum: *La révolution copernicienne incomplète* (1992, Alm. 1996).

²⁰ Burada ortaya koyduğum kısa taslak, tıbbi, hukuki ve politik diskurun tek tek çalışmalarına dayanıyor. Özellikle bkz. "Der Kranke als Fremder (Yabancı Olan Olarak Hasta)" (Waldenfels, 1998), "Politik in den Grenzen der Normalität (Normalliğin Sınırlarında Politika)" (2002), "Inside and Outside the Order (Düzenin İçinde ve Dışında)" (2006).

dışında kalır. Ancak kesinlikle dışarıda kalmaz çünkü -cümle şöyle devam eder- “ ... ama kanun yakın olanın içindedir.” Bu, mahkeme önüne çıkan herkes yargıç için, hak ya da haksızlık, yani bir daha yakın ya da en yakın edinen bir hak tarafından daha eşittir demeye gelir. Bu bakımdan yargıç, iki arada kalır. Bu rahatsız edicidir ancak rahatsızlık, salt bir koşul ya da gerçeklikten fazlası olan meselenin doğasında yatar.

Dar anlamda anlaşılan politik alanın içinde aynen açıldığı benzer yollara devam edilebilir, edilmelidir de. Belli hak ve görevlerin tanımlanmasını sağlayan yurttaşların durumu, o zaman aynı seçkin politikacılar gibi, politik kuruluşların, yaşamın bütünüyle politikleştirilmesine ve bütçeye katılmasına itiraz eden apolitikler etmeniyle çerçeveyi aşan haklar yoluyla sorgulanabilir. Kulağa suçsuz ve sorumluluğunun bilincinde gelen “Hür uluslar, hep birlikte zorbalara karşı duran halkını korumakla yükümlüdür”²¹ gibi cümleler, onları kimin hangi şartlarda ve nerede kime yönelttiğini dikkate aldığımızda sivrilmeye başlıyor.²² Bu sivrilikler ortadan kaldırılsa adaletin aralıksız tartışmalı politikası, kendi kendini haklı kılan bir politikaya dönüşür. O zaman kritik durumlarda haklı bir savaşın, sonuçta bir kere daha açıklanmaya gerek kalmayan kadar haklı bir savaşın ispatlanmış silahları kurulur. Saddam Hüseyin gibi bir “kanser”²³ kesilip çıkarılır; politika, hayali bir insan vücudu üstünde tatbik edilen askeri bir cerrahlığa dönüşür.

Sonsöz: Ahlaki Şiddetin Genişlemesi²⁴

Son celsede ahlak ve şiddetin bağlantısı, politik kıyafetler de giyinip kuşanmaya özen gösteren *ahlaki bir şiddet* üstüne düşünülmesi. Sadece Kant’ın *Vom ewigen Frieden* (Ebedi Barış Üstüne) yazısında hitap ettiği, “kendilerine, bir ahlak kurdukları gibi devlet adamının çıkarını yararlı bulan” (benzeri: Wischedel, VI, 233) politik ahlakçılar yoktur; ahlak, ahlakçı politikacılar için başlı başına silah olarak hizmet edebilir. Levinas, hararetle ve makul nedenlerle kimliksiz bir düzene ve sessiz bir kanuna karşı döner. Ancak bir düzenin hiçbir yerden sorgulanamaz gibi görünen normalist şiddeti, yabancı hak *doğrudan bir ahlak* olarak şekillendiğinde anomalist bir şiddete dönüşür. Kanuna dayanmayan yabancı bir ses, hiçbir itirazı hoş görmeyen, sırf yanıtları zorunlu kılmayıp belli yanıtlara zorlayan salt bir buyruğa, şiddetin sözlü bir edimine doğru yozlaşır. Bu doğrudan ahlak, sadece hak ve yanıt oluşuna değil felsefedeki kavramlaştırmaya da bulaşır. Uzaklık azaldığında *Başkasından* çıkan konuşmayı, *Başkasının* konuşmasıyla kaynaştırmakla tehdit eder, o yüzden Başkasının koruyucusu bunlarda vantriloğa dönüşür.

Ahlakçılığın altında, kendi soyuna baskı yapan ve bir nebze kadar iş ahlakını pekiştiren bir ahlak anlıyorum. Bunun önünde hiçbir ahlak ve etik bulunmaz, Başkasının buyruğunu çağıran hiç kimse de. O zaman adaletin hiperbolik bir biçimi yalnızca, dolaylı konuşmalara, kendisinin sekteye uğrattığı ve Başkasına öncelik tanıdığı bir konuşmaya güvendiğinde böyle ahlak dersi verme eğilimlerine karşı durma şansına sahip.

²¹ Amerika başkanı George W. Bush’un 17.03.2003 tarihli, “uzmanca” televizyon konuşmasında da böyledir; Irak’a karşı savaş, aynı zamanda özel açidan (kuşku götürülen) bir öneleyici savaş, yabancı açidan bir kurtuluş savaşı gibi, nihai olarak da tüm insanlık adına iyi niyet dağıtacak bir savaş duyurur, bunu da dini bir tonla yapar: “Kim bizden değilse bize karşıdır.”

²² Ana yetkilendirme sorunu ve politikadaki koruyucuların rolü için bkz. Martin Schnell, *Phänomenologie des Politischen* (1995), Bölüm II.

²³ Amerikan başkanının Beyaz Saray’daki Mart 2003 başlangıçlı bir konuşmasından.

²⁴ Bu son söz, aynı zamanda *Schattenrisse der Moral* (2006) başlığının altında görünen bir ahlak kitabına ön söz olarak da okunabilir.

Kaynakça

Bedorf, Th., *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen ethischem und Politischem*, München 2003.

Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1961. – Deutsch: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, übersetzt von E. Lerch, in: *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Frankfurt/M. 1964.

Bernasconi, R., “Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas”, in: B. Waldenfels, B. und I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998.

Castoriadis, C., *L’institution imaginaire de la société*, Paris 1975. – Deutsch: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, übersetzt von H. Brühmann, Frankfurt/M. 1984.

Delhom, P., *Der Dritte. Lévinas’ Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000.

Husserl, E., *Cartesianische Meditationen (Hua I)*, Den Haag 1950.

Kapust, A., *Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas*, München 1999.

Laplanche, J.-B., *La révolution copernicienne inachevée*, Paris 1992, Neuaufl.: *Le primat de l’autre*, Paris 1997. – Teilübersetzung ins Deutsche: *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1996.

Levinas E., *Totalité et Infini*, Den Haag 1961. – Deutsch: *Totalität und Unendlichkeit*, übersetzt von W. N. Krewani, Freiburg, München 1987.

–, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag 1974.

– Deutsch: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Th. Wiemer, Freiburg / München 1992.

Schnell, M. W., *Phänomenologie des Politischen*, München 1995.

–, *Zugänge zur Gerechtigkeit. Diesseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, München 2001.

Vanni, M., “Pour une praxis asymétrique: l’incomparable pluralité des réponses à l’appel d’autrui”, in: *Les Cahiers de Strasbourg*, No 14: *Lévinas et la politique*, hg. von N. Charbonnel, Strasbourg 2003.

–, *L’impatience des réponses: L’éthique d’Emmanuel Lévinas au risque de son inscription pratique*, Paris 2004.

Waldenfels, B., *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.

–, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995.

–, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1997.

- , Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 2, Frankfurt/
M. 1998.
- “Das Phänomen des Fremden und seine Spuren in der klassischen griechischen
Philosophie”, in: B. Jostes, J. Trabant (Hg.), Fremdes in fremden Sprachen, München 2001.
- , Verfremdung der Moderne, Göttingen 2001.
- , Bruchlinien der Erfahrung, Frankfurt/M. 2002.
- , “Politik an den Grenzen der Normalität”, in: Divinatio, Bd. 15 (2002), Dossier: Jacques
Derrida, S. 39-48.
- , Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II, Frankfurt am Main 2005.
- , “Inside and Outside the Order. Legal Orders in the Perspective of a Phenomenology of the
Alien”; in: Ethical Perspectives (Leuven) vol. 13 (2006), S. 359-381.

Başkaları Benim İçin Kimdir? Levinas, Asimetrik Etik ve Sosyopolitik Alanda Eşitlik

Eric S. Nelson

İngilizceden Çeviren: Arda Güçler

Özet

Bu yazıda, etiğin asimetrik yapısına eleştirel bakan (özellikle Habermas ve Honneth) teorilere cevaben, sosyopolitik eşitlik kavramının klasik liberalizmin öznelindeki ahlaki simetriyi önvarsaymaya gereksinip gereksinmediğini anlamaya çalışacağım. Benim bu yazıda Emmanuel Levinas'ın çalışmaları doğrultusunda öne sürdüğüm tez, kendi (*self*) ile başkası arasındaki asimetrik yapının eşitlik kavramıyla uyumlu olduğu ve daha da önemlisi bu sosyopolitik kavramın ancak bu yolla tam anlamıyla anlaşılabilirliği. Levinas eşitlik, adalet ve dayanışma kavramlarını asimetrik şekilde konumlanmış özneler arasında vuku bulan ve hayatın normal akışını kesintiye uğratan (*interruptive*) karşılaşmalar (*encounters*) bağlamında incelemiştir. Levinas bu tür karşılaşmaları aynının başkasında etik kırılımı (*rupture*) aracılığıyla yüz, yükseklik (*height*), fedakarlık (*sacrifice*) ve yerine geçmede (*substitution*) dile getirmiştir. İşte günümüzün ahlaka ve sosyal olgulara değinen konularını anlamada, özellikle bu etiğin asimetrik doğası ve başka insanın varlığıyla can bulan bir hümanizm kilit rol oynamaktadır. Tam da bu türden bir asimetrik etik ve hümanizm, özdeş olmayan somut bireyler arasındaki çağdaş ahlaki ve toplumsal sorunları göğüslemek, eşit olmayan durumları, fırsatları ve kaynakları kapsamak için en uygunu olan başka insandan yola çıkar ve başkasına olan kaçınılmaz sorumluluğuma beni çağırır ve beni ona uyandırır: karşılıklı değiş tokuş, beklenti, uzlaşma ya da tanınma ilişkisi gözetmeksizin ve aynı zamanda bütün bu ilişkilerden önce olarak.

1. Giriş

Fark söz konusu olduğunda, içinde Jürgen Habermas ve Axel Honneth'in de bulunduğu, asimetrik etik anlayışına eleştiri getiren yazarlar, bireyler arasındaki başkalıklara ve asimetriye öncelik tanınmasının sosyopolitik alandaki eşitliği ve adaleti güçsüzleştirdiğini öne sürmektedirler. Böyle bir adalet ve eşitlik anlayışı, klasik liberal politik felsefede dile getirildiği gibi, otonom aktörlerin/faillerin (*agents*) karşılıklı tanınması üzerine kurulmuştur. Habermas ve Honneth'in yakın zaman Fransız felsefesini "Nietzscheci bir seçkincilikle" ilişkilendirerek hem Nietzsche'ye hem de bu felsefenin temsilcilerine büyük haksızlıkta bulundukları söylenebilir.¹ Her ne kadar bu iki yazarın geliştirdiği okumalar bu konuyu anlamada yetersiz kalsa da, Habermas ve Honneth önemli bir soruyu gündeme getirmektedir: ben ve başkası arasında oluşan farkları, asimetrik ilişkileri ve başkalığı ön plana çıkaran bir etik anlayış, sosyopolitik alandaki eşitlik ve adaletle ne kadar uyumlu olabilir?

¹ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, tr. Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), xvi; Jürgen Habermas and Peter Dews, *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* (London: Verso, 1992), 133.

Bu soru önemini, Levinas, Derrida ve göreceli olmayan (*non-relative*) bir farkın etik önceliğine vurgu yapan diğer düşünürlerin de değişik yollardan eşitlikçi sayılabilecek bir politika anlayışı üzerinde çalıştıkları gerçeğinden almaktadır.

Farkın etikle olan ilişkisinde önemli bir yeri olmasından dolayı, bu yazımda Levinas'ın aralarından seçtiğim bazı yapıtlarından faydalanarak, sosyopolitik alandaki eşitlik kavramının başkası üzerinden kurulan bir etik anlayışıyla uyumlu olup olmadığını anlamaya çalışacağım. Benim kanaatim, böyle bir uyumun bulunduğu ve daha da önemlisi eşitlikçi bir politikanın ancak ben ile başkası arasında var olan asimetrik ilişkiler ve bu ilişkilerin doğrultusunda beni yanıt vermeye çağıran etik etkileşimler üzerinden anlaşılabilceği yönündedir. Birey ve sosyal gruplar arasındaki bu gerçek asimetrik ilişkilerin farkına varabilecek ve onları düzeltebilecek etik ve politik karşılık/yanıt (*response*) ancak yine bu asimetrikler üzerinden gerçekleşebilir.

Kendi ile başkası arasındaki farkı dışlayan eşitlik anlayışlarının iki farklı zararlı sonucu olabilir. Bunlardan birincisi, kendi kimlikleri/özdeşlikleri üzerine düşünümlelerinde aktüel (*actual*) bireylerin olgulara dayalı yaşamı göz ardı etmeleridir ve ikincisi de eşitliği hem vaat eden hem de aynı zamanda altını oyan şiddeti, terörü ve totaliter sosyal eylemleri üreten bir bütünlük varsayımdır. Levinas, bu türden bir ihaneti örneğin, “üstün paradoks” adını verdiği ve “bireyi korumak için yapılanın sonunda Stalinizm’e dönüşmesi”nde bulur.² Simetrik eşitliği asimetrik etikten ayırt ederken bile, Levinas, Marksizmin basit bir fetih (*conquest*) teorisi olmadığını savunarak, bu teoride “başkasının tanınmasının” önemli olduğu üzerinde durmuştur.³

Levinas'ın sosyalizm ve Sovyet komünizmi üzerine yazdığı makalelerinde okuyucu, hem etik olan söylemlere sempati duyan dokunaklı bir yazar hem de bu türden eşitlik söylemlerinin ve pratiklerinin içinde böyle bir etik anlayışa sadık kalamayan hain tortuların varlığından dem vuran bir düşünür bulur. Levinas, Fransız cumhuriyetçiliğinin ilk dönemlerindeki biçiminin tahtına oturan modern politik oluşumlar ve yirminci yüzyılın neredeyse tamamen değişime uğramış koşullarında ortaya çıkan sosyalizm üzerine uzun süre kafa yormuş birisidir. Modern batı aklının ve demokrasisinin tarih boyunca tecrübe ettiği hayal kırıklıkları ve çıkmazlar Levinas için çok boyutlu bir olgudur. Bunların arasında “iki tane dünya savaşı, baskı, soykırımlar, Holokost, terörizm, işsizlik, üçüncü dünyadaki bitmek bilmeyen fakirlik, amansız Faşist ve Nasyonal Sosyalist doktrinler” bulunmaktadır.⁴ Tarihin akışında devamlılık arz eden bu zulüm ve adaletsizlik durumu, “komşunun acısını haklı çıkarma çabasının kaynağını ahlaksızlıkta bulan” Levinas için, özgürlük, eşitlik ve dayanışma gibi sorunsal kavramların tekrar elden geçirilmesini kaçınılmaz kılmıştır.⁵ Bu sorular artık çıkar sahibi öznenin bireysel özerkliği üzerine kurulu bir anlayışla anlaşamaz. Kendime özgü ve benim bireyselliğimden biten bir iyilik anlayışıyla ve haklarıyla mutlu ve bahtiyar bir şekilde yol alan biri olmaktan çıkarak, asimetrik olarak konumlanmış özneler arasındaki kapalı otonom durumları kesintiye uğratan karşılaşmalara ve başkasına benden önce yer verebilmem gerekir. Bu tür radikal karşılaşmaları Levinas başkasının yüzü, yüksekliği, başkasının yerine geçiş ve kendini başkası için feda ediş gibi örnek etik olaylarla ifade etmiştir.

² Emmanuel Levinas, *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, tr. Michael B. Smith and Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998), 191.

³ Levinas, *Entre Nous*, 119.

⁴ Levinas, *Entre Nous*, 191.

⁵ Levinas, *Entre Nous*, 99.

Etik karşılaşma anları benden aşırı bir sorumluluk beklerken, bana onun an-arşisinin (*an-archy*) üstesinden gelebileceğim hiçbir ipucu vermez ve bundan dolayı kendini böyle bir karşılaşmanın içinde bulanlar için hem beklenmedik hem de rahatsız edicidir. Çelişkili olarak ekonominin eksikliğinde ya da etiğin ampirik imkansızlığında bile amaçtan yoksun olmaya zorlanırsınız. İşte tam da kaynağı 'benden başkasında' olan bu asimetrik ve anarşik (ya da kurlsız ayakta kalabilen) yapıdaki etik ve hümanizm, özdeş-olmayan somut bireylerin ve grupların çoğullukları (*pluralities*) arasındaki eşitlikten uzak sosyal koşulları, olanakları ve kaynakları içeren çağdaş ahlaki ve sosyal sorunlarla baş edebilme olanağı yaratıyor. Beni başkası için beslediğim beklenmedik fakat bir o kadar da kaçınılmaz sorumluluğuma doğru çağıran, bu duyguyu hayata geçiren ve beni kendime getiren ancak bu türden bir etik olabilir. Ancak böyle bir etik, acıyı bahane eden ve böyle bir sorumluluğun büyüklüğünü görmezden gelen sempati ya da antipati ilişkilerini, karşılıklı alışverişle doğan çıkarları ya da tanınma kaygılarını, uzlaşmayı ya da pazarlığı önceleyen ve bu tür hesaplardan bağımsız bir etik anlayışı geliştirebilir

2. Günümüzde Durum

Frankfurter Allgemeine Zeitung'da yakın zamanda kaleme aldığı yazılarında Peter Sloterdijk, eşitsizlik sorununu, zamanın gerisinde kalmış, fikirlerimizi yerleşik normlara körü körüne bağlayan ve kurumlarımızı da paranın idaresine bağımlı kılan bir kaygı olarak görmektedir.⁶ Bu yoruma cevaben, Axel Honneth birey özgürlüğünün sorumsuz ve elit fantezileri karşısında durabilen eşitlik kavramının günümüz dünyasında hala etik ve politik öneminin yüksek olduğu tezini savunur.⁷ Bu tartışmanın ana hatlarını belirleyen iki tarafı, başkasının hakkı için özgürlüğünü kaybetmekten korkan özgürlükçülük ve asimetri ile farkın oluşturduğu tepkisel potansiyelden sakınan eşitlikçiliğin oluşturduğu görülmektedir. Fakat her iki yazar da eşitlik ve özgürlük ile asimetri ve simetri arasındaki ayrımların aynı olmadığını ve bundan dolayı birbiriyle çok daha farklı bir yönden eşleştirilebileceklerinin farkında değiller. İki düşünür arasında geçen tartışma politik olanı anlamada geliştirilen günümüzün hatırı sayılır teorilerinin temsilcilerini ön plana çıkarmaktadır. Aynı zamanda bu polemik, etik ve politik arasındaki bağı ve insan ilişkilerinin nasıl yapılandığını ve yapılandırılması gerektiğini anlamada da önemli soruların önünü açar. İnsan ilişkileri kökten bir şekilde karşılıklı ilişki ve simetri bağlamında mı koşullanmıştır? Yoksa etik olanı, bu kadar dar bir çerçevede görmek yerine, bu kavramı benden farklı ve başka olan ve bana denk olmayana olan açıklık, duyarlılık ve sorumluluk gibi daha geniş bir çerçevede mi incelemeliyiz?

Bu tartışmanın bir tarafında, farkın ister istemez ortak bir paylaşımı ve konuşmayı engelleyecek bir üstünlük ve boyun eğme ya da bir mesafe ve ayrılmaya yol açtığı endişesi bulunmaktadır. Kişilerin ahlaki simetrisini reddetmek, sosyal ve politik adaletsizlikler ile eşitsizliklere karşı çıkmak ve onları düzeltmek için gerekli olan bir *öyle değilse (if not)* temel aygıtının değerini azaltmak demektir. Honneth'e göre asimetri, hiyerarşik ayrıcalıklarla aynı anlama geldiğinden, sosyal simetri ilkesinin önemini görmezlikten gelmek, içinde bulunduğumuz kökten baskıcı ve adil olmayan ilişkilerin aklanmasına karşı bizi kendimizi savunamaz hale getirir ve aynı zamanda bizi de böyle aklamaların içine çeker.⁸

⁶ Peter Sloterdijk, "Die Revolution der gebenden Hand" (June 13, 2009, FAZ) and "Das elfte Gebot: die progressive Einkommenssteuer" (Sept. 27, 2009, FAZ).

⁷ Axel Honneth, "Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe: Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk" (Sept. 9, 2009, Zeit).

⁸ Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp

Bu tartışmanın diğer tarafında bulunan yazarlarda, evrensel olanın, her ne kadar katılım, adalet, dürüstlük ve eşitlik bağlamında daha zararsız gözükse de, başkasının tekil hayatına -bir yaşamın somut ve olumsal türlümlükleri içinde- uygun bir şekilde seslenemediğine ve yeterli değeri vermediğine dair bir kuşku yatmaktadır. Bu, başkası yalnızca evrensel bir kategori -Habermas ve Honneth tarafından önerilen “bütün insanlar eşit ve özgür bireyler olarak, karşılıklı olarak birbirlerine saygı duyarlar”daki karşılıklı uzlaşma ve tanınma durumunda bile- tarafından simgeleştirilmediği ya da onun kapsamı altında standart hale gelmiş bir tikel (*particular*) olmadığı için böyledir.⁹ Levinas’ın katılımın yutulması/soğurulması (*absorption*) eleştirisi irrasyonel organik bütünlüklerden en rasyonel totaliterliklere kadar genişlemektedir. Bu evrensellik, bireyleri yalnızca biçimsel başkalığa ve uyuma indirgeyen ve topluluk ile evrensel adına manipülasyona ve tasfiyeye maruz bırakan soyut bir bütünlüktür. Adorno’nun *Minima Moralia*’da ırk hakkındaki liberal tavırlar üzerine söylediği gibi; hoşgörü, herkes eşit olduğu sürece bir bumerang, vefasız bir fark ve bir lekedir.¹⁰

3. Habermas, Honneth ve Asimetri Sorunu

Habermas, Fransız felsefesinin farkın etiğine gösterdiği ilgiye ve asimetrik güç ilişkilerinin analizine karşıt olarak sistematik bir eleştiri geliştirmiştir. Habermas’a göre sosyopolitik eşitlik, sadece rasyonel söylemin güç ilişkilerinden arınmış ve başkasıyla simetrik olan bir iletişim etiği üzerinden haklı çıkarılabilir ve hayata geçirilebilir.¹¹ Bu bağlamda asimetrik olan iki farklı şekilde vuku bulmaktadır: (1) Foucault’nun güç/bilgi kompleksleri üzerine geliştirdiği analizlerin odak noktası olan asimetrik güç ilişkileri ve (2) kendi ile başkası arasında bir farkı önvarsayan esirgemezlik, hayırseverlik ve iyi niyet, cömertlik, misafir-arkadaşlık ve konukseverlik; değiş tokuş ettiği hakların ve malların ötesinde, bireyin başkası için beslemesi gereken daha duyarlı ve sorumlu etik talep türünden asimetrik etik sorumluluklar ve talepler.

Bu asimetrik şekillerin ilkinde en iyi örneklerinden biri Habermas’ı iş hayatında, evde ve kamusal alanda var olan cinsel eşitsizliklere göz yummakla suçlayan feminist eleştirilerde bulunabilir. Claudia Moscovici Habermas’a getirdiği eleştiriye “onun asimetrik güç ilişkilerinin birçoğunun adından bile bahsetmediği” cümlesiyle bitirir.¹² Marie Fleming, iletişimsel aklı (*communicative reason*) “kadınlar ve erkeklerin kamudaki asimetrik temsil gücü” konusunda kayıpları oynar olarak analiz eder ve “Habermas’ın bu konulara değinmediği” sonucuna varır.¹³ Bu türden eleştiriler, Habermas’ın teorisiyle paralel olarak asimetrimin tamamen bastırıcı bir fenomen olduğu varsayımını kabul ettikleri için, iletişim etiğinin radikal bir değişim geçirmesi gerektiğini savunmak yerine, bu teorinin cinsellik

Verlag, 2000), 168. İngilizce çevirisi: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* (Cambridge, MA: Polity Press, 2007).

⁹ Tikel ve kapsanan tekil arasındaki karşıtlık için bkz. Levinas, *Entre Nous*, 25-26; alıntı, Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, 141.

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, tr. E. F. N. Jephcott (London: Verso, 2005), bölüm 66 / s. 102- 103. Adorno anti-semitizmin savunucu hoşgörü ve hümanizm çalışmaları içinde nasıl da yer ettiğini incelemiştir. Bkz. *The Stars down to Earth and Other Essays on the Irrational in Culture* (London: Routledge, 1994), 191.

¹¹ Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, 141.

¹² Claudia Moscovici, *From Sex Objects to Sexual Subjects* (New York: Routledge, 1996), 56.

¹³ Marie Fleming, *Emancipation and illusion: Rationality and Gender in Habermas’s Theory of Modernity* (University Park, Pennsylvania State University Press, 1997), 85.

bağlamında belirli düzeltmeler ve eklentiler yapılarak ayakta kalabileceğini düşünürler. Fakat eğer asimetrik yapının insan ilişkileri için baskıcı ve bundan dolayı da üstesinden gelinmesi gereken bir durum değil de olmazsa olmaz bir durum olduğunu düşünürsek, Habermas'ın teorisine karşı radikal bir eleştirinin gelmesi gerekliliğinin farkına varırız; eğer asimetri sadece gücün kullanılması değil de, insani ilişkilerin temeli ise. Iris Marion Young bu gerçeği göz önünde bulundurarak “simetrik yerine asimetrik sorumluluk” üzerine yazmayı tercih etmiştir.¹⁴

Bu eleştiriye yanıt olarak, içlerinde Habermas'ın da bulunduğu bazı yazarlar, iletişim etiğinin başkası sorununu da içine alabilecektürden bir teori olduğunu ve bu teorisinin iletişim araçlarına sahip olmayanların bile sorunlarına kulak verebileceği tezini öne sürmüşlerdir.¹⁵ Bu eleştiriye cevaben, Habermas normatif adalet ilkesine duygusal dayanışma/beraberlik (*solidarity*) kavramını eklemiştir. Fakat böyle bir eklenti yaparken, bu iki kavramı da kendi ve başkası arasındaki karşılıklı simetrik ilişkiler düzleminde kurgulamıştır.¹⁶ M. Daniel Carroll'a göre Habermas rasyonel aktörler arasındaki eşitliğin hümanistik anlamı, asimetrik olarak düşünülen ve insan-olmayan hayvanlara, elinden sözü alınmış insanlara, fakirler ve ezilmişlere kadar genişletilebilir.¹⁷ Bu görüş, Habermas'ın iletişimsel eylem ve etiğinin, iletişimin pratiğiyle birlikte geliştirilen karşılıklı saygının, bu iletişimin içine katılamayanları da içine alabileceği argümanı üzerinde temellendirilmiştir.¹⁸

Söylem etiğindeki sorunlu noktaları düzeltmeye çalışan Axel Honneth, bu problemin karşılıklı ilişkilerin önemini yadsımayan fakat daha dinamik ve esnek bir modelin geliştirilmesiyle çözülebileceğini öne sürer.¹⁹ Bu model, Hegel'in tanınma (*recognition*) üzerine geliştirdiği diyalektik ve kişilerarası psikoloji üzerinde durularak anlaşılmalıdır. Honneth aynı zamanda ahlaki hayattaki eşitliği güçlendirmek için insanlar arasındaki ilişkilerde duygusallığın önemine de vurgu yapmaktadır. Öte yandan farkın etiğiyle tanınmanın etiğinin bir araya getirilmesi konusunda, Simon Critchley'nin bu yöndeki argümanlarına rağmen, iyimser olmak çok da kolay değildir.²⁰ Honneth eninde sonunda asimetrinin değil ama sadece simetrinin evrensel ya da ahlaki bir ilke olabileceği üzerinde durur.²¹ Levinas hakkında yazdığı bir yazıda Honneth, asimetrik ilişkilerin etiğin mantıksal değil de genetik yönünü ön plana çıkarmalarından dolayı, karşılıklı ilişki içerisine giren otonom öznelerin “ahlaki dünya görüşüyle” bağdaşmadıklarını savunur.²² Bundan dolayı bu türden ilişkiler, yanlış bir tanınmanın aşamalarından biri oldukları için övülmek yerine aşılmayı hak etmektedirler: “Honneth'in bu konuda söyleyebileceği en fazla şey asimetrik

¹⁴ Iris Marion Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997), 39.

¹⁵ Örneğin, Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies In Political Theory*, tr. Ciaran Cronin, and Pablo De Greiff (Cambridge, MA: MIT Press, 1998).

¹⁶ Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, 167-168.

¹⁷ M. Daniel Carroll R., *Theory and Practice in Old Testament Ethics* (London: T & T Clark International, 2004), 64.

¹⁸ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity Press, 2005), 33.

¹⁹ Honneth'in projesinin *Das Andere der Gerechtigkeit*'in önsözündeki tasviri budur, 8.

²⁰ Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought* (London: Verso, 1999), 158.

²¹ Gerhard Schweppenhäuser, *Die Antinomie des Universalismus: zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), 183. Also compare: M.J. Monahan, “Recognition beyond Struggle: On a Liberatory Account of Hegelian Recognition.” *Social Theory and Practice*, 32:3, 2006: 391.

²² Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, 169-170.

yapıların simetrisinin genetik temeli olduğudur.”²³ Asimetri -tikellik (*particularity*) ve tekilik (*singularity*) gibi- diyalektik bir şekilde kapsanıp aşılır. Asimetri, düzen dışı ve olağanüstü türden bir durum olmasından dolayı ve normatif bir idealde de eş tutulamayacağından, eşitlikçi etiği ve politikayı ne meşrulaştırabilir ne de bir adım ileri götürebilir.

Yapıbozumcu eleştirmenler “Habermas’ı asimetrik olan başkasının iddialarıyla baş edememekle” suçlamışlardır²⁴; Habermas’ın bastırmak istediği asimetriyi, neredeyse klasik metafizik bir sistematik ve eşitlemecilikle, aynı zamanda ön varsayması (*presuppose*) onun teorisinde ciddi bir tutarsızlığa neden olur.²⁵ Honneth bu problemin varlığını oldukça ciddiye alır ve insanlar arasındaki asimetrik sorumlulukların evrensel eşitlik ilkesi için en büyük sorunu oluşturduğu gerçeğini de göz önünde bulundurarak hakiki etik dürtülerin başkasının etiğinde vuku bulduğunu kabul eder.²⁶ Honneth’in bu eleştiriye cevabı, asimetrik “kaygıyı” (*Fürsorge*) eşit “adalet” (*Gerechtigkeit*) ile birlikte etik hayatı kuran öge olarak kabul etmek, fakat yine de bu kaygıyı Hegel’in evrensel etik teoreminden aşağı bir konumda görmektir. Bu Hegelci etik, böyle bir kaygıyı eşit muamele ve olanaklar yoluyla aşmayı ve asimetrik yapıları ve eşitsizlikleri de tanınmanın mükemmel olmayan ve bozuk formları olarak görekerek düzeltmeyi gerektirir.²⁷

Habermas ve Honneth’e yöneltilen eleştiriler her ne kadar yerinde olsa da, temel konular hala açıklık kazanmadığından yapıbozumcu ve postmodern yazarların farkın etiği üzerine henüz yeterince gittiklerini düşünmüyorum. Mesela, asimetri ve eşitlik birbiriyle uyumlu mudur ve doğal ve evrensel eşitliğin olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, asimetrik etikten sosyopolitik eşitliğe nasıl erişilebilir? Levinas için, günümüzün geleneksel sözleşme teorilerinden ve liberalizmden farklı olarak doğal ya da temel bir eşitlik yoktur: “Asimetrik yükümlülük gibi bir kavramın önemini vurgulamak için, Levinas doğal eşitlik kavramını etiğin ilk prensibi olmaktan çıkartır.”²⁸ Fakat asimetrik olandan ve ilişki-sizlikten (*dis-relational*) nasıl bir etik ortaya çıkabilir? Asimetrik yapılardan ilişkilerin kopuk olmasından ve soruların radikal yapısından dolayı etiğin ilişkisel doğasına değinmek neredeyse olanaksızdır. İçinde Kant’ın ve Hegel’in de bulunduğu birçok yorumcuya göre, “asimetrik, tek taraflı bir ilişkiye kesinlikle ilişki denemez.”²⁹ Etikte karşılıklı alışverişin ve ilişkinin yok sayılması, günlük hayatın etik anlayışındaki uzlaşmazlığının ve fikir birliğine ulaşabilmenin öneminin farkına varamaz: “Bu demek ki, bizim saf asimetriyle tüm ilişkilerini koparmış ve Levinas’da olduğu gibi uzlaşmanın bütün alanına karşı çıkan bir açıklamanın reddine ihtiyacımız var.”³⁰

Honneth’in eleştirileriyle aynı doğrultuda iki ek eleştiri geliştirilmiştir. İlk eleştiri, fenomenolojinin alırlığa (*receptivity*) gösterdiği ilginin -edilgin sentez, alırlık, açık olma hali

²³ Manuel P. Arriaga, *The Modernist-Postmodernist Quarrel on Philosophy and Justice: A Possible Levinasian Mediation* (Lanham: Lexington Books 2006), 157.

²⁴ Mark Devenney, *Ethics and Politics in Contemporary Theory Between Critical Theory and Post-Marxism* (London: Routledge, 2004), 135.

²⁵ Hent de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005), 121.

²⁶ Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, 134-135.

²⁷ Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, 135; Schweppenhäuser, 183; Monahan, 391.

²⁸ Leora Faye Batnitzky, *Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation* (New York: Cambridge University Press, 2006), 76.

²⁹ Robert R. Williams, *Hegel’s Ethics of Recognition* (Berkeley: University of California Press, 1997), 410.

³⁰ David Wood, “Some Questions for My Levinasian Friends,” in E. S. Nelson, A. Kapust, K. Still (eds.), *Addressing Levinas* (Evanston: Northwestern University Press, 2005), 162.

ve olmaya bırakmak- Heidegger'in tepkisel politik duyarlık örneğindeki gibi politik boyun eğme ve baskıyla doğrudan ilgisi olduğudur. Bireyin başkasına gösterdiği etik sadakat, bağımlılık, heteronomi/yaderklik ve edilginlik -hala çok yönelimsel ve aktif olan edilgen sentezin ötesinde- gibi kavramlara yaptığı vurgularla Levinas bu duyarlılığın fenomenolojik dilini daha da radikal hale getirmiştir.³¹ İkinci olarak, mutlak fakat imkansız olan bir misafirperverliğin etiği, sonu olmayan sonsuz cömertlik fikri, Derrida ve Levinas'daki kesintiye uğratan (*interruptive*) ve imkansız "gelecek olan adalettir" (*justice to come*). Bu da, Slavoj Žižek gibi radikal eşitlikçiler tarafından hiperbolik hatta boş bir sorumluluk ve abartılı ama aynı zamanda etkisiz Mesihçi bir ütopyacılık olarak görülmektedir.³²

4. İyi Olan, Adil Olan ve Başkası

"İyilik, çocuksu bir erdem; fakat çoktan başkası için hayır, merhamet ve sorumluluk, ve çoktan insanların insanlığını dışarı fıskırtan ve gerçeğin genel ekonomisinin düzenini bozan fedakarlığın olanağıdır."³³

Habermas ve Honneth'in değerlendirmeleri, evrensellik olmadan ahlaki bir dünya görüşünün de olamayacağı ve etik ve politik alanda eşitlikçi simetrik ilişkiler olmadıkça adaletin sağlanamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Levinas'ın etik anlayışı bu temel varsayıma karşı gelir, çünkü eşit olamayan birinci tekil şahıs perspektifinin başkası için geliştirdiği geri dönüşü olmayan bir sorumluluk ve başkasına yanıt verebilirlik olmadan etik meydana gelemez. Levinas "birinci tekil şahıs" bakış açısının standart betimlemesini, "birinci tekil şahıs" ikinci kişiye bağımlı ve tutsak olduğunda dönüştürür. Bu kişiler arası perspektifte, "ben"in önceliği ya da kendi ile başkası arasındaki eşitliğe dayanan bir ilişki yerine, ben, benimle aynı düzlemde olmayan ve amacı alışverişten farklı olan tekil bir başkası ile hem yüzleşirim hem de ona maruz kalırım (*expose*).³⁴ Levinas'ın etik hayattaki asimetrisi tanımlamasındaki amaç sosyal katmanlarının olgusalılığı (*facticity*) ya da güç ilişkilerini kemikleştirmek olmadığına göre, bu eleştiriler yanlış bir hedefe yöneltilmiş demektir. Asimetrik güç asimetrik sorumluluk ile yüzleşmek zorundadır ve acı çekmek ve adaletsizlik, bireysel varoluşta koşulsuzca önem arz eden adalet ve eşitlik kavramlarını -onların içerdikleri planları, iyilikleri ve sevinçleri- yeniden düşünmede çıkış noktalarıdır.

Levinas'ın tasvir ettiği anlamda etik asimetri, insanların metalar uğruna feda edilmesinin uygun görüldüğü alışverişin ve ticaretin el değiştirme mantığına karşı gelir (*contest*). Herkesi, bulunduğu konumlarda ve özel durumlarda düşünmeksizin, ideal anlamda halihazırda eşit sayan adalet kavramının biçimsel yanı, aynı zamanda adaletsizliğin devam etmesini sağlayan şeyin kendisidir.³⁵ Levinas'ın bu anlamdaki itirazı, insanüstü mistik bir

³¹ Karşılaştırma Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, 145. Samuel Moyn gibi bu noktayı eleştirenler, etik yanıt-verirliği (başkası için eylemde bulunmanın önkoşulu olan kendideki başkası olarak heteronomi) onun yalnızca fedakarlık ve boyun eğme içerisindeki alıkoymasıyla karıştırıyorlar. Bkz. *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

³² Özellikle Slavoj Žižek'in çalışmalarında, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences* (New York: Routledge, 2004), 106-107; *Interrogating the Real* (London: Continuum, 2006), 343; etiğin imkansız, kesintiye uğratan ve dönüştürücü karakterinin farklı bir okuması için bkz. François Raffoul, "Derrida and the Ethics of the Impossible," *Research in Phenomenology*, 38:2, 2008, 270-290.

³³ Levinas, *Entre Nous*, 135.

³⁴ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being, or Beyond Essence*, tr. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1981), 115.

³⁵ Levinas'ta adalet ve alışveriş sorusunun detaylı bir serimlenmesi için bkz. John Drabinski, "Wealth and Justice in a U-topian Context," in *Addressing Levinas*, 194

aşkınlığa katılıma çağıran bir Tanrı'dan ya da mistisizmden kaynaklanmaz. Etik itiraz, Levinas için etik olana örnek teşkil eden yüz yüze bir karşılaşmada vuku bulur. Bu bölünme (*disruption*), incinirliği (*vulnerability*) ve ihtiyacı içerisindeki başkasının yüzü ve bedensel yaşamı ile karşılaşmada oluşan ikinin anarşik maddiliği ve ampirik yaşamından doğar.³⁶ Bu etik karşılaşma benim gündelik egoizminin “radikal bir şekilde ters yüz oluş anı” ve benim uyanışım ve dönüşümdür, çünkü ben onda başkasına olan sorumluluğumu kaçınılmaz ve aktarılabilir olmayan bir şekilde deneyimlerim.³⁷

Etik karşılaşma benim niyetimden ve özgürlüğünden *öncedir* ve benim seçimim ve müzakeremle (*deliberation*) meydana gelmemiştir. Normatif kavramların ve teorilerin doğrulanmasına ve uygulanmasına *önsel* olduğu için aynı zamanda kavram öncesidir. Yine de, etik ve bilgi ve kendimi, egemenliği (*mastery*) ve hesaplayıcı ihtiyatlılığı riske ettiğim sorumluluk arasındaki radikal ve Yunanlılara uymayan ayrılığa rağmen; “başkası- için- bir” in etik olayı, bu olayı azalmış ya da sadık olmayan bir biçimde ifade eden etik yargılama, usa vurma ve teoriyi dışlamaz, aksine onların olanağıdır.³⁸

Günümüzün yaygın duygusal-ifadesel ve bilişsel ahlaki teorilerinin aksine, benim ahlaki duygum ve normatif fikrim – Honneth bunlara adalet ve kaygı der – etiğin kurucusu değildir çünkü onlar başkasının aşırı yakınlığındaki (*proximity*) etik olaya benim verdiğim karşılığın (*response*) öğeleridir. Eğer verdiğim kararlar olmakta olan karşılaşmalara bir karşılık/cevap ya da başkasına sorumluluğumu karşılayanın bir başlangıcı ya da reddiyse, bu kararlar özgür bir şekilde alınmamış demektir. Etik temsil ve kavramsallaştırma, şu ya da bu şekilde tepki vermem beklenen etik karşılaşmalara zıt olarak, olgudan (*fact*) sonra gelir (*nachträglich*) ve yeniden bütünleşmeyeceği (*reintegrate*) farklı-zamanlılığa/diyakroniye (*diachronic*) maruz kalır.³⁹

Asimetrik etik karşılaşma olmadıkça, hayırseverlik, cömertlik ve “nedensiz ya da tereddütsüz tepki veren” inceliğin saflığı olmadıkça, etik olanın adaletin simetrik ve karşılıklı yapısına ulaşması mümkün olamaz.⁴⁰ Honneth'e göre, bu koşul, etiğin olumsal herhangi bir genetik anından çok daha ötedir; kişilerarası asimetrik ilişkiler yok olursa, ortada işlevsel alışverişin değiş-tokuşsal doğasından başka hiçbir şey kalmaz.⁴¹ Karşılıklılık varlığın ekonomisine göre sorumluluğa zemin kazandırır ve onu sınırlar. Karşılıklılık, *tanınma* adına girilen bir çatışma olarak ya da eşit düzlemde farklı nedenlerin paylaşımı olarak da görülebilir bu gerçek değişmez. Fakat Levinas için karşılıklılık ancak başkasına “ben buradayım”ın riski içerisinde karşılık veren a priori bir sorumluluk ile mümkündür.⁴²

Levinas “*Biriciklik*” adlı yazısını Honneth'in “*überraschend*” adını verdiği bir iddiayla

³⁶ Honneth *Das Andere der Gerechtigkeit*, 145'te Levinas'ın etiğinin çekirdeği konusunda ve yüzün hem algısal ve hem de etik-bilişsel nasıl olabileceği konusunda kararsızdır. Bunun nedeni de yüzün yalnızca yüz olarak işlev görmesi değil, ama aynı zamanda Levinas için etik karşılaşmanın temel örnekleyicisi olarak yorumlanmasıdır (krş. *Entre Nous*, 232). Etik olan başkasından Tanrıya hareket eder (*Entre Nous*, 158.)

³⁷ Levinas, *Entre Nous*, 202.

³⁸ Levinas, *Entre Nous*, x-xii, 103, 190, 219.

³⁹ Levinas, *Entre Nous*, 170-171; Bu meseleyi erken Konfüçyüsçü filozof Mencius'un düşünce çizgisiyle benzerlik içinde görüyorum. Bkz. E. S. Nelson, “Levinas and Early Confucian Ethics: Religion, Rituality, and the Sources of Morality,” Jeffrey Bloechl (ed.), *Levinas Studies*, Vol. 4 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2009), 177-207.

⁴⁰ Levinas, *Entre Nous*, 91, 230.

⁴¹ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, tr. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 226.

⁴² Levinas, *Entre Nous*, 228.

sonlandırır: “adalet her zaman adaletin tekrar gözden geçirilmesi ve daha iyi bir adaletin umulmasıdır.”⁴³ Bu şaşırtıcıdır çünkü adaletin geldiği an, uzlaşının sağlandığı ve daha sabit, evrensel bir ahlak görüşüne ulaşmak amacıyla, ne bir aracı ile çözülebilir ne de aşılabilir. Başka bir adaletin varlığı olmaksızın adalet, basit bir alışveriş ve hesaplayıcı ihtiyatlılığa ve bu alışverişin açık ve özgür olduğu ne kadar iddia edilirse edilsin, bu alışverişte yer alamayanlar için adaletsizliğe dönüşme riskini taşır.

Asimetrik etik; malların, sorumlulukların ya da hakların karşılıklı değişiminden medet umduğu sürece, Kant’ın ülkeleri güç kullanarak kozmopolit serbest ticaretle tanıştırmayı meşru kılması gibi, her zaman bu tür alışveriş ilişkilerine giremeyenleri ya da bunlara yanıt veremeyen başkalarını asimile etmeye ya da dışlamaya çoktan hazırdır. Bundan dolayı kendi koşullarının düzenini bozan ve aşan bir iyinin anarşisi ve fazlalığı karşısında yetersizdir. Bu iyilik, eğer iyi olarak kalacaksa, karşılıklılık üzerine kurulu ve benim kendimi iyi hissedebilmem için yaptığım bencil şeylere indirgenemez.

Bu anlamda önemli bir sorun, gücün sadece fiziksel güç aracılığıyla değil, aynı zamanda ideolojik bazda üstü kapalı fakat karşılıklı anlaşmayla varılan bir sömürü ve hor kullanım ile işliyor olmasıdır.⁴⁴ Levinas’ın vurgusu, simetrimin yürürlükteki karşılıklı kayıtsızlık (*indifference*) olduğu gibi daha radikal bir sonuca varır. Her bir insanın otonomisi, birini onun [başkasının] heteronomisinde – yani kırılabilirlik, incinirlik ve ıstırapta- başkasıyla yüzleşmekten alıkoyar. Eğer simetrimin ve uzlaşmanın mantığı tamamıyla kayıtsız kalırsa, kayıtsız olmayış (*non-indifference*) ne anlama gelir? Etik karşılaşma anları, “olmaktan farklı olarak”... “kayıtsızlığın yıkılmasıdır.”⁴⁵ Kayıtsız olmayış “başkasının farkı ya da başkalığı hakkında” geri dönüştürülemeyen ve beni başkası tarafından doğru olana ve “başkasının farklılığına adil olma” iten bu asimetrik yapıdır.⁴⁶

Bütünlük ve Sonsuzluk (Totality and Infinity) adlı yapıtında Levinas asimetriyi “insanın kendisini dışarıdan görebilmesinin ve başkalarından insanın kendisiymiş gibi bahsetmesinin radikal imkansızlığı” olarak tanımlar.⁴⁷ Bu demektir ki, asimetri, birey ile başkası arasındaki kırılma ve boşluk, özdeşsizlik ve eşitsizliktir. Asimetrimin bu tanımı geleneksel ahlak yapılarındaki gibi –çoğunlukla sınıf, etnisite ve cinsiyet gibi– farklı tipteki insanların arasındaki hiyerarşilerin ve imtiyazların açık olarak kodlanması olarak gözükmektedir. Habermas ve Honneth asimetriyi ve imtiyazı; özgürlüğü sorumluluğun üzerinde gören, adalet amacıyla bastıran ve sömürülenleri asimetrik olarak imtiyazlı kılma ile çelişen, neredeyse özgürlükçü (*libertarian*) bir edayla birbirine karıştırırken Levinas tartışmaya çok daha farklı bir boyut kazandırmaktadır. Geleneksel hiyerarşik ahlakların “kendini” bir özdeşliğini ve onda “başka”nın bilinen olarak tasarlandığı, emir ve egemenlik altına alındığı bir başkasını önvarsayarken; Levinas’ın bahsettiği imkansız ve kesintiye uğratan başkasının bu tür ahlaklarında tanınma yoktur.⁴⁸ Ben, fakire, aç olana ve mülksüze baskı yapamam ama onlar haklı ve doğru olarak kayıtsız-kalmayan (*non-indifferent*) bir karşılığı/yanıtı çağırarak özgürlüğüme baskı yaparlar.

⁴³ Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, 135; Levinas, *Entre Nous*, 196.

⁴⁴ Levinas, *Entre Nous*, 37.

⁴⁵ Levinas, *Entre Nous*, xii.

⁴⁶ Levinas, *Entre Nous*, 194.

⁴⁷ Levinas, *Totality and Infinity*, 53.

⁴⁸ Özgürlüğün Levinas’taki bağımlı türetilmiş karakteri için. Bkz. Levinas, *Totality and Infinity*, 303, and Adriaan T. Peperzak, *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* (West Lafayette: Purdue University Press, 1993), 115-119.

Levinas'a göre: "başkasını karşılamak benim kendi özgürlüğümü bir sorun haline getirmem demektir."⁴⁹ Özgürlük türetilmiştir ve çok daha derin bir temele dayanmaktadır. Bu da benim başkasından istediğim şekilde kurtulabilme "özgürlüğümü" ve "hakkımı" sorgulayan, başkasıyla girdiğim etik karşılaşma anıdır. Yoksa kayıtsızlık meşrulaşır ve cinayet aklanabilir:

"Başkasına yaklaşmak kendi özgürlüğümü, yaşayan bir varlık olarak doğal kendiliğindenliği, şeyler üzerindeki ampirik geçmişimi, "hareket eden bir gücün" özgürlüğünü her şeye hatta cinayete izin veren izin mevcudun aceleciliğini (*impetuosity*) sorgulamam demektir."⁵⁰

Eğer durum bundan ibaretse, bu demektir ki etik; bağımsız ve kendi kendine yeten tözlerin metafiziğinden tutun da, kendi kendini arzulayan *conatus essendi* ve ben odaklı egoyu da içine alan ve özgür ya da otonom öznenin duygularına ve rasyonalitesine kadar uzanan batı ontolojisinin büyük bir kısmı ile uyumsuzluk içerisindedir. Habermas ve Honneth'in 'metafizik sonrası' düşüncümleri bu temel varsayımları sorgulamadıkları için halen çağdaş ahlaki evrenselliğin altında dururlar.

5. Asimetri ve Eşitlik

Levinas'ın başkalık etiği eşitlikçi politik anlayışı bir yana itmekten çok onu yeniden yapılandırır: Bunu (1) başkasına duyduğum sorumlulukla sınırsız özgürlük varsayımını sorunsallaştırarak ve (2) başkasının önceliğinin bu tarz bir politikanın ön koşulu olduğunu vurgulayarak yapar. Bu, mallar insan nezaketi üzerinden insanların ihtiyaçlarına yanıt verdiği ve adaletteki iyilik kurumsallaştığı sürece bir ön gereklilik olarak sayılabilir. Devlet, kurumlar ve kanunlar böyle bir iyiliğin yanında yetersiz ve eksiktir. Bundan dolayı bu birimlerin adalet kavramı ile olan ilişkileri hem sürekli olarak sorgulanmalı hem de bir peygamber gibi adalet kavramı bu birimlere hatırlatılmalıdır. Bu da ancak birey ile başkası arasına giren bir üçüncünün (*the third*) ve insanlar arasında gerçekleşen asimetrik iyilik ve birey ve başkası arasındaki karşılıksız nezaket ile mümkün olur.⁵¹

Asimetrik etik, politik ve sosyal eşitliği; başkasını başkasının çaresizliği ve ihtiyacı içerisinde bile karşılama (*welcoming*) bağlantısı yoluyla teşvik eder: Levinas'ın sözüyle:

"Eşitlik, başkası aynıya emrettiği yerde üretilir ve kendisini aynıya sorumluluk içinde açar; yoksa yalnızca soyut bir fikir ve kelimeden ibaret kalır. O kendisinin bir an olduğu yüzü karşılamaktan kopartılmaz."⁵²

Ayakta kalmak için umarsızca tutunduğumuz, modern liberal politik geleneğin halen peşini bırakmayan özgürlük ve egoizm kavramlarının yerine, Levinas, özellikle başkasının fakirlik ve ihmalden dolayı çektiği acılarla yüzleşme anlarında, özgürlük ve eşitlik arasındaki ilişkiyi başkasının yüzünden doğan emrin aracılığıyla yeniden düşünür. Eşit olanakların ve hakların olup olmadığını hesaplamak ve tartışmak yerine ve buna bağlı olarak başkasının

⁴⁹ Levinas, *Totality and Infinity*, 85.

⁵⁰ Levinas, *Totality and Infinity*, 303.

⁵¹ İyiliğin ve inceliğin etiğini ödül ya da vaat olmaksızın keşfediyorum. Bkz. "The Secular, the Religious, and the Ethical in Kierkegaard and Levinas," in Claudia Welz and Karl Verstrynge (eds.), *Despite Oneself: Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas* London: Turnshare, 2008), 91-109.

⁵² Levinas, *Totality and Infinity*, 214.

çektığı acıyı ‘hak edip etmediğini’ düşünmek yerine, insan tepkisini gözünü başka yerlere dikerek ya da cömertlikle (*generosity*) gösterir.

Özgürlüğün ve eşitliğin alışlagelmiş anlamlarına karşı çıkmanın yanında, Levinas aynı zamanda Rousseaucu ve Fransız cumhuriyetçi “kardeşlik” (*fraternity*) terimini, yabancı olduğu için “benim kardeşim” ve “benim gibi” olmayan başkası kavramı yoluyla eleştirmiştir.⁵³ Rousseau ve klasik Fransız cumhuriyetçileri kişiler ve onların kendilerinin farkına varmaları gibi konularla ilgili olarak özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üzerinde durmayı tercih ederken, Levinas bu devrimsel üçlünün *kaynağını* başka insanlardan doğan anarşik ve düzensiz bir talep aracılığıyla hem sorunsallaştırır hem de dönüşüme uğratır. Buna göre, Levinas’ın sorunlu cinsiyetleşmiş karakterine tutarlı bir şekilde karşı çıkmamasına rağmen, “kardeşlik,” içinde katılım şansı bulamayanları dışlayan bir benzerlikte temellendirilemez, aksine kardeşlik, çakışmazlıktaki (*non-coincidence*) birliktir.⁵⁴ Toplum, kardeşin, arkadaşın ve komşunun eşitliği ve simetrisiyle sınırlanamaz. O, yetime ve dula sahip çıkmayı, başkasını buyur etmeyi ve yabancıya (*foreigner*), tanıdık olmayana (*stranger*) uzatılan misafirperver eli anlamlı kılan topluluğa verilen isimdir.

Etik sorunu böyle bir okumaya dayandırıldığında, Levinas’ın evrensel kategorilerin teorik ve parçalı pratik gerçekliklere karşı çıkarken insan hakları ve modern politikanın evrensel kategorilerinden vazgeçmeksizin onları tekil olana yeniden uydurduğu öne sürülebilir.⁵⁵ Levinas için özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramları, başkasının varlığına baştan kayıtsız bir şekilde yaklaşan, kökensel bir özgürlük anlayışından hareket ederken sınırlıdır ve kendi altını kazar; bu demektir ki, bir özne başka insanlar onun kendi bireysel endişelerinde yansıma bulduğu derecede başkasına sahip çıkıyordur. Otonomi, kendisini dış etkenlerden, bir şeye maruz kalmaktan ve bir şeye ya da kimseye bağımlı olma durumundan bağımsız özgür bir irade olarak düşlese de, Levinas bireysel özgürlüğün benim başkalarına ne yapıp ne yapamayacağıma dair bir neden bulup bulamayacağını ya da bir tanık görevi görüp göremeyeceğini sorgulamaktadır. Eğer bireyin kendini ifade ediş biçimi ile kendi kendini tatmin eden bir özgürlüğe sahip olan ve maddeler üzerinde kendi hükmünü dayatan *conatus esendi* otonominin modern politik projesini tanımlıyorsa, bu demektir ki onun krizi böyle bir evrenselliği basit bir şekilde daha yükseklerle çıkararak ve rafine ederek çözümlenemez.

Eğer elle tutulur farklılıklar olmadan esaslı bir diyalog olmaz ise, evrensel akıl – ve içinde her birinin bir diğeriyle değiş-tokuş edilebileceği biçimsel ve mantıksal başkalığın söylemi-hali hazırda tek kişilik/monolojik (*monological*) bir “ego-mantıksal (*egological*) içsellik (*interiority*)” olarak kalır.⁵⁶ Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ancak kaynağı başka insandan gelen bir anlayışla tam olarak mümkün olabileceğinden, Habermas ve Honneth’in modern dünyanın patolojik yönlerine cevaben onun özgürleştirici doğasını su yüzüne çıkarma çabalarındaki asıl vurgu, aynılıktan farklılığa ve bireyden başkasına kaymadıkça, kendi kendini yok etmek zorundadır. Bu kayma da, aynılık yerine başkası üzerinden, tanıdık olmayan (*stranger*) üzerinden kurulan bir hümanizm ve kozmopolitçilik demektir.

Bu bağlamda, Levinas’da özgürlük ve eşitlik kavramları, deontolojik eleştirmenlerinin asimetrik etiğe karşı geliştirdikleri eleştirilerde yaptıkları suçlamaların aksine, ne şiddet,

⁵³ Levinas, *Entre Nous*, 198.

⁵⁴ Levinas, *Totality and Infinity*, 214.

⁵⁵ Howard Caygill tarafından öne sürüldüğü gibi: *Levinas and the Political* (New York: Routledge, 2002).

⁵⁶ Levinas, *Entre Nous*, 162.

ne etik-olmayan veya tahakküm adına bu iki kavramı eleme çabası ne de heteronomiyle, kendini başkalarına körü körüne feda etmek ile anlaşılabilir. Aksine, Levinas'ın teorisinde etik olanı alternatif bir yolla oluşturmak ve üzerine düşünmek olanaklı hale gelir. Etik, evrensel ve karşılıklı olmayan farklılıkları ve tekillikleri dışlamak, ötelemek ya da kaçınılmaz bir şekilde feda etmek demek değildir; acının ve adaletsizliğin meşru kılınmasına karşı ihtiyatlı olurken, kendini başkaları için riske atmaktır. Buna paralel olarak Levinas, etik karşılaşmalar ve başkası için olan mesuliyetim yoluyla oluşan evrensel ve küresel odaklı tekillik adına yaptığı argümanlarla, adalet adına yapılan talebi ve etiği daha yoğun bir hale getirir.

Fakat Levinas'ın yaptığı tam da akıl adına çalışan sömürü ve baskıyı eleştiren ve bunları kimliklere indirgeme çabasına karşı geliştirilen eleştiriler için gerekli bir anahtar geride bırakmıyor mu? Bu Levinas'ın düşünce dünyasının yanlış okunmasının başka bir örneğidir; çünkü Levinas rasyonaliteyi, irrasyonel kuvvetlerden ve yaşamın güçlerinden korumak için geride bırakmak yerine onu yeni bir konuma oturtuyor. Rasyonalitenin kendisi etik olandan türetilmiştir, tersi söz konusu değildir ve farkın rasyonalitesi öncelikli olarak sosyal olanı ön plana çıkarır ve aklın kimliğine/özdeşliğine indirgenemez. Levinas'ın başkılığı ya da özdeş-olmayanı düşünümü, hem insan varoluşunun kavramsal-olmayan etik ve bedensel-maddi yönlerini hem de günlük hayattaki soğrulmayla bir kırılımı kuran eleştirel bir yansımayı ve uslamamayı gözler önüne serer. Bu bir etik uyanış, kendine gelişi, sürekli olarak izlemede ve tetikte olma halidir.

Etik yanıt-verirlik (*responsiveness*), hesaplasmayı ve müzakereyi önceleyen etik bir karşılaşmanın olanağıdır. Bu, yanıt-verirliğin ahlaki kendiliğindenliği ya da uyanışı ve her zaman tetikte olması aracılığıyla olur. Başkasına başkası olarak yeterince tepki vermenin imkansızlığına rağmen, böyle bir etik kendiliğindenlik ve peygamberlik bize daha insani bir düzenin varlığını hatırlatarak adaletsizliğe itiraz eder.⁵⁷ Levinas'ın içinde birçok başarısızlığın ve dehşetin bulunduğu yirminci yüzyıl üzerine yazdığı eleştirel düşüncelerinde de gösterdiği gibi, onun teorisi politik baskıya karşı çıkar. Bu tür bir başkalık etiği Habermas'ın ve ahlaki eşitlikçilerin asimetrik etiğe karşı geliştirdiği argümanda olduğu gibi mutlak olarak statik, hiyerarşik etik ile boyun eğmenin elit bir etiğinin arka plana atılmasıyla mı meydana gelmelidir? Bu türden bir eleştiri, başkasını ve başka'nın başkılığı, heterojenliği ve tekilliği sorularını gündeme getirerek politik yaşamı tehdit eden engellerden ya da ikincil olaylardan çok daha ötede konumlanan asimetrik etiğin bu forumun sosyopolitik eşitliğin standart liberal ve sosyalist kategorilerini düzeltmenin bir yoluna işaret etmesinden dolayı uygunsuzdur. Pratik sorgulama (*practical inquiry*), ideal uzlaşmacı simetrisinin ve karşılıklı tanınmanın, uzlaşmanın ve aidiyetin faydacı müzakerelerinin ötesine genişletilebildiği sürece, çağdaş etik ve eleştirel sosyal teorisinin söyleminin hatırı sayılır bir şekilde güncellenmesi gerektiğini işaret eder. Mahalli ya da küresel eşitlik ve eşitsizlik konuları, doğasından dolayı çeşitli ve çoğulcu bir dünya düzeninde – sabit kimlikler için yapılan tekçi taleplere rağmen – somut ve kişiye özgü olan farklılıklar ve asimetriler dikkate alınmazsa yeterli bir şekilde dillendirilemez.

Belki de Levinas için böyle bir barışı ve adaleti dünyada mümkün kılmak imkansız olabilir ve böyle bir çaba her zaman böyle bir dünyada kendisini tehlike içinde bulur ve sürekli olarak ihanete uğrar. Fakat eğer Levinas'ın teorisi böyle bir barışa ve adalete seslenmiyorsa ne kesinti verici ne de peygamberce olabilir ve böylece etik olan imkansız bir talep

⁵⁷ Levinas, *Entre Nous*, 157, 166.

olmakla kalmaz aynı zamanda, Žižek'in Levinas'a yönelttiği suçlamalarda da olduğu gibi, günlük hayattaki adaletsizliklerin önüne koşulsuz ve tamamen pratik dışı olan bir adalet anlayışıyla perde çeken bir aldatmacadan başka bir şey olmazdı.⁵⁸

Buraya kadar öne sürdüğüm argüman şöyle özetlenebilir: Levinas'ın –yerine geçmenin, yüksekliğin, uzaklığın ve başkalığın ilişki-sizliklerini içeren- asimetrik etiği ifadelendirmesi modern evrenselciliğin kategorilerinin eleştirel bir dönüşümü olduğundan tam bir reddediş değildir. Levinas kendi, başkası ve üçüncü arasındaki ilişkileri içeren politika, adalet ve vatandaşlık sorunlarında sosyal, politik ve hatta ekonomik simetri ve eşitliğin önemini yadsımaz. O eşitlik ve adalet sorularını asimetrik sorumlulukta bulunan adaletin ve ekonomik eşitliğin kaynaklarını belirterek yeniden inşa eder ve ilgimizi buraya, “başkasının yüzünde ve yüksekliğinde kendini doğal olarak açığa çıkaran asimetrik kendiler (*selves*) arasındaki simetrisiz (*dis-symmetrical*) kesintiye uğratan karşılaşmalara” yoğunlaştırır.⁵⁹ Levinas'ın bu noktaya kadar olan argümanı, pasiflik olmadan kendinin, feda ve yerine geçme olmadan da özelliğinin olamayacağıdır ve kendi, düşmanları ve ona karşı dava açanlar için bile sorumludur.⁶⁰ Benden başkası için istenmeyen sorumluluğun olgusallığında, sorumluluğa maruz kalmada ve onun anarşisinde makul bir ölçü, ilke, meşrulaştırma ya da özür olarak işlev görebilecek bir orantısallık, simetri, eşitlik ya da karşılıklı alışveriş yoktur.⁶¹

6. Başkası Benim İçin Kimdir? Tanıma ve Yanlış Tanımanın Ötesinde Bir Etik Anlayışı

Başkası Levinas için tam olarak kimdir? O da “benim gibi”, bana “denk olan” ya da Levinas'ın belirttiği gibi: “dul, yetim, yabancı ve dilenci midir?” Normatif olarak eşit ve aynı olanlar yerine asimetrik olan ve acı çekenlerle başlamak ne anlama gelir? Benim özgürlüğüm başkası ile meydana gelir; özgürlüğüm “kendinin” bir özelliği değildir. Başkasının derinliğinde, yüksekliğinde ve tekilliğinde ve başkasının yüzündeki ve vücudundaki kırılgenlikte ve ızdırabında, diğerine karşı hüznü sorumluluğu olarak “ben” kendini bulur ve bireyleşir.⁶² Karşılıklı (*reciprocal*) alışveriş, alışverişin nedenleri her ne kadar rasyonel olsa da, her zaman alışveriş ve beklenti üzerine kurulduğu için, hiçbir zaman etik olamaz. Etik beni başkasına karşı o benden ne beklerse beklesin ya da bana karşılığında ne verecek olursa olsun, başkasına doğru sorumlu olmaya çağırır; bu “vaatleri olmayan bir hizmettir.”⁶³

Benim başkası için olan etik sorumluluğum, vatandaşlar arasında oluşacak gerçek bir ekonomik ve politik etik eşitliğe doğru atılacak adımın en öncelikli yoludur. Eşitlik, hayırseverlikten eşitliğe olan hareketi gerektirir, yani kişilerarası yüz yüze gerçekleşen karşılaşmalardan bir üçüncünün araya girmesiyle vatandaşlar arasındaki karşılıklı sözleşme üzerinden işleyen yasal ilişkilere doğru olan harekettir. Bundan dolayı, eşitlik akılla ve haklarını değiş tokuş eden simetrik olarak konumlanmış rasyonel aktörlerle sınırlandırılmaz. Böyle soyut bir ideal, arzular ve çıkarlar, güç ilişkileri, statü ve zenginlik ve son olarak toplumdaki sosyoekonomik sürekli üretim ile şekillenen bir ekonomik ilişki olduğu gerçeğini gözden kaçırır. Bu durumda, sosyopolitik eşitlik ancak rekabetin,

⁵⁸ Žižek, 106-107; karşıt olarak Caygill's *Levinas and the Political*'daki yanıtı, 185.

⁵⁹ Levinas, *Entre Nous*, 35-36.

⁶⁰ Levinas, *Entre Nous*, 59-60.

⁶¹ Levinas, *Entre Nous*, 60.

⁶² Levinas için: “Sorumluluk bir bireyleşmedir, bireyleşmenin ilkesidir.” (*Entre Nous*, 108).

⁶³ Levinas, *Entre Nous*, 177.

çatışmanın ve savaşın şekillendirdiği bir gerçeklik içinde anlaşılabilir. Buna paralel olarak, sömürünün barış kokan şiddeti de ancak kendiyi doğru başkasındaki etik olanı ve benim başkasına kaçınılmaz yükümlülüğümü yarıp geçmesiyle anlaşılabilir.

Başkasının kimi işaretleri ya da başkasının her türden tanınması yüz-yüze karşılaşmada bu sorumluluğu önvarsayar, tıpkı bütün ahlaki düşünümün ve kuramlaştırmanın etik ilişkiyi aklamasından ziyade önvarsayması gibi. Etiği iletişimsel rasyonaliteye ve tanınma için yapılan mücadeleye bağlı tutarak, Habermas ve Honneth her ikisini de diyalogun, usamlamanın, tanınmanın ve kişinin etik karşılaşma olmaksızın önceliğinin olmadığı yere kadar tehlikeye atarlar. Çünkü tanınma ve uzlaşma gibi farklı evrensel kategoriler, ego düzeyinde işledikleri ve böylece aynıya ait olma ve aynılığa katılma anlamına geldikleri için, tanınma başkalarını sınıflandıran ve sömüren, dışlayan ve kontrol eden bütünlüğün ve kimliğin/özdeşliğin mantığına direnmek yerine bunları çoğaltır. Hem Levinas hem de Lacan bu noktaya değinmiştir. Lacan egonun başkasını tanımamasının ve bilmesinin başkası ile karşılaşma, başkasının tekilliliğiyle ilişki içerisinde her zaman gecikmiş ve geride kalmış olduğunu sorgularken, Levinas etik olanın çoktan vuku bulduğu iynin maddiliğini konu eder.⁶⁴

Etik karşılaşma, herhangi bir duygunun, aklın ve iradenin edimine ve tanınmasına bağımlı olmadığından, kendi 'formalizmine' sahiptir. Bunlar bu türden karşılaşmaları ve etik olayları önceler ve karşılaşma ile etik olayın öğeleri arasındadır. Bunun yerine, bizim tepkilerimiz ve tepkisizliklerimiz, kayıtsızlığımız ve fark yaratmamız, bu karşılaşmayla ilişkili olarak vuku bulur. Tekillik olmadan ne hayırseverlik ne de adalet olması mümkündür, çünkü bunları hayata geçiren eşsiz başkasıyla olan ilişkidir. Böylece adaletin ve eşitliğin çıkış noktası soyut bir durum değildir. Tam tersine, bu iki kavramın çıkış noktası, ihtiyaçlarında ve ızdırabında sürekli ilgi bekleyen insanın dünyevi ve bedensel yaşamıdır. Biz bunların farkına varsak, hissetsek ya da kavramlaştırsak da bunları yapmasak da; bu ihtiyaçlar ve acılar bizim peşimizi bırakmazlar.

Tanınma söylemi, her ne kadar tanınma başkası tarafından kabul edilen karşılıklı çatışma sonucunda ya da çok daha oturaklı bir diyalogla ilerleyen karşılıklı bir anlama olarak ortaya koyulsa da, derinlere kök salmış yanlış tanınmanın sistematik karakteri ve sözüm ona önüne geçilemeyen olgusalılığı tarafından bir hayalet gibi izlenir. Başkasını tanıyacak olan kendi, başkasıyla birlikte ya da sistematik olarak, güç ilişkilerine dahil olmuş, kendi kişisel çıkarlarıyla tanımlanmış, sonlulukla koşullanmış olabilir. Öyle ki, güç ve diyalog üzerinden gerçekleşen iletişimin diyalektik yön değişimi, her biri ve hepsi için özgürce ve hiçbir baskıya maruz kalmadan ulaşılan bir uzlaşma yerine dahil etmenin ve dışlamanın başka bir versiyonu ile son bulur.

Bütün tanımalarda bir yanlış tanıma ve Honneth'in Levinas ve Derrida'nın etiklerini indirgeme çabalarında gösterdiği büyük özendeki özensizlik veriliyken, bu türden etkili ve duygu yüklü ilkeler duygusal ilgi ve bilişsel adaletten belleksizce önsel ve sonsuzca daha talepkar olan daha basit bir sorumluluk olayını içermedikçe ahlaki evrenselciliği kurtaramaz. Etik yanıt-verirliğin/duyarlılığın - başkasını başkası olarak tanımak ve ona başka olan başkası olarak yanıt vermenin imkânsızlığında kurulan- sorumluluğu dolayısıyla baskıya, sömürüye ve adaletsizliğe karşı çıkar.

⁶⁴ Lacan ve tanınma sorunu bağlamında, bkz. Claudia Leeb, "The Politics of 'Misrecognition': A Feminist Critique." *The Good Society*, 18.1, 2009: 70-75.

Habermas ve Honneth, eşitliği hiyerarşi ile bire bir zıt konumlandırırken, Levinas içinde evrensel rasyonaliteyi de barındıran hiyerarşik olanı anarşik ve asimetrik aracılığıyla sorgular. Etiği akılların alanına sınırlayan etikten farklı olarak, etik pratiği ve uslamlamayı yönlendiren ve şekillendiren insanlararası bir alan vardır. Levinas'ın asimetrik etiği, eşitlik kavramının normatif liberal ve sosyalist anlayışına farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Bunu kimlik formasyonu için göz ardı edilen ya da tehditler ve uygunsuzluklar olarak konumlandırılan başkalık, heterojenlik ve tekillik meselelerine başvurarak başarır. Benim burada vurgulamak istediğim nokta, etiğin ve eleştirel sosyal teorinin bugünkü etiğinin önemli bir değişim geçirmesi gerekliliğidir çünkü pratik sorgulama, eşit fakat soyut bir simetrimin ve karşılıklı uzlaşmanın ve tanınmanın hesaplayıcı makul müzakerelerinden daha ötelere önemli bir şekilde genişletiliyor.

“Zafer Kazanmayacak Bir İnanç”

Emmanuel Levinas ve Peygamberce Pragmatizm

J. Aaron Simmons

İngilizceden Çeviren: Berkay Ersöz

*Bütün insanların peygamber olduğu doğrudur.*¹

Emmanuel Levinas

*Hiçbir zaman adaleti insani düzenden
dışlamak istemedim (bu aptalca olurdu).*²

Emmanuel Levinas

Giriş: Sonsuzluk, Olanaksızlık ve Dingincilik³

Levinasçı olmak yorucudur. Bu, özellikle kişinin toplumsal varoluşu bağlamında Levinasçı sorumluluklarını nasıl yaşayacağı hakkında derinlemesine düşünmeye başladığı zaman söz konusu olur. Bence bu yorgunluk, Levinas'ın siyasi başarıyı olanaksızlaştırması ve dolayısıyla eylemin dayanaklarını baltalamasından ileri geliyor. Richard Rorty'nin oldukça isabetli bir biçimde işaret ettiği gibi, Emmanuel Levinas'ın felsefesiyle ilgili siyasi sorun, sonsuz sorumluluğun olanaksız yükümlülükler getirmesi, bunun da siyasi eylem düzeyinde dingincilik (*quietism*) anlamına gelmesidir. Bu dingincilik iki farklı biçimde ifade edilebilir: (1) Eğer yapmam gereken şey yapamayacağım bir şey ise, yaptığım ne olursa olsun yetersiz kalacaktır, öyleyse bir şey yerine neden başka bir şey yapayım, hele bunlar eşit düzeyde yetersiz olacaksa? Dahası, (2) eğer uğruna çabaladığım hedefe fiilen (sonuç olarak sonsuz olduğu için) erişemeyeceksem, çabalamaya ne gerek var? İlk formül (en azından Levinasçı bir çerçeveye dahil olan) eleştiriyi arapsaçına çevirerek Levinas'ın politik olanağını rayından çıkarır. Yani, eğer totaliter ve demokratik siyasi sistemler arasında hiçbir etik fark yoksa, Başka'ya karşı sonsuz yükümlülüğün ışığında bunlardan hangisine taraf olacağımıza kararsız kalırız. İkinci formül de Levinasçı anlamda bir siyaset anlayışına karşıdır, çünkü böyle bir anlayış zorunlu olarak “olanaksız” olacaktır. Siyasi bir sistem ancak tam da erişemeyeceği şeye erişebildiği ölçüde adil olabilir. Öyleyse Rorty'nin okumasına

¹ Levinas'tan yapılan alıntılarda yayım tarihi yerine kısaltmalar kullanılacaktır. RTB, 226

² RTB, 223

³ Quietism kavramı, pasif bir seyir halini savunan, her şeyi olduğu gibi kabul etmeye dayanan dinsel bir öğretiler aynı zamanda. Dingincilik olarak karşılamayı uygun bulduk [ed.n.].

göre, Levinasçı siyasetin zorunsuz/olumsal (*contingent*) anayasal kanunlara ve demokratik kurumlara olduğundan çok peygamberlere ve azizlere (*prophets and saints*) uygun bir sorun olacağı ortaya çıkar. İnsanların çoğunun ne peygamber ne de aziz olduğu düşünülürse, Levinas siyasi düşünür olarak pek faydasız görünecektir.

Levinasçı siyasetin “olanaksız” olduğu iddiası ciddi bir eleştiridir. Örneğin, sonlu bir zaman aralığında sonsuz uzun bir maratona kalkışmak dehanın veya cesaretin değil, deliliğin bir işaretidir. Benzer bir biçimde, Levinasçı etikte ifade edilen sonsuz yükümlülük (*obligation*), siyasi teori ve pratik üzerinde olanaksız bir talepte bulunuyorsa, tam da daha adil bir toplumsal varoluşu gerçekleştirmekten aciz olduğu için, elimizde Levinas’ı geçerli bir siyasi model olarak saymaktan vazgeçmek için iyi bir sebep var demektir. Ancak C. Fred Alford da “siyaset üzerindeki bu olanaksız talebin” siyaset kuramcılarının fikir edinmek ve rehber edinmek için başka yerlere bakmaları için bir sebep olmaktan çok, aslında Levinas’ın siyaset kuramıyla ilgili en temel katkısı olduğunu ileri sürüyor. 2004 tarihli “Levinas ve Siyaset Kuramı” başlıklı yazısında Alford, “Levinas’ın etiğinin yüz-yüze ilişkideki kökeninin siyaset üzerinde olanaksız bir talepte bulunduğunu” kabul ediyor: “Siyaset kuramcılarının onunla ilgilenmelerini gerektiren şey tam da budur. Siyaset kuramıyla ilgili olduğu için değil, olmadığı için” (Alford 2004, 166). Burada bu iddiayı, Alford’un yaptığından biraz farklı bir biçimde ele almak istiyorum.⁴

Levinas’ın abartıya/hiperbole (*hyperbole*) ve aşırı metafora eğilimi, etikilişkinin toplumsal söylemin bir ürünü olmadığını (aslında böylesi bir söyleme alan açtığını) vurgulaması ve sık sık son derece “dinsel” bir sözcük dağarcığını kullanması dikkate alınırsa, onu Amerikan pragmatizm geleneğine yakınlaştıracak pek fazla şeyin olmadığı görülür. Bununla birlikte, Levinasçı etiğin pek kolay bir biçimde dingincilik suçlamasına yol açabilen temel kavramlarının – özellikle, sonsuz yükümlülük, peygamberlik ve eskatoloji⁵ – aslında Cornel West tarafından savunulan ve Reinhold Niebuhr tarafından örneklenen “peygamberce pragmatizm” geleneğini az çok anımsattığını ileri sürüyorum. Rorty’nin suçlamasına karşı Levinasçı bir karşılık ortaya koymak için pragmatik geleneğe odaklanarak önemli cevherler bulabileceğimizi düşünüyorum.

İzleyen kısımlarda, önce dinginci suçlamasının nasıl ortaya koyulduğunu derinlemesine incelemek ve bunun Rorty’nin Levinas düşüncesindeki “dinsel” öğeler olarak gördüğü şeylerden temelde nasıl türediklerini göstermek istiyorum. Daha sonra Levinas’ın düşüncesindeki eskatoloji ve peygamberlik kavramlarının ne dinginciliğe ne de yukarıda dile getirilmiş olan formüllere yol açacağını kanıtlayacağım. Ardından, “olanaksız bir siyasetin” sahip olabileceği olanaklı siyasi yönelimi anlamada faydalı olacağına inandığım bir model sunabilmek için West ve Niebuhr’un çalışmalarına döneceğim.⁶ Son olarak,

⁴ Alford, Levinas’ın liberalizmin “kurumsal yapısının” değil, “anlamının” radikal bir biçimde değiştirilmesini istediğini, ve dolayısıyla birey kavramının anlaşılma tarzını yeniden düşünme pratiğini öne çıkarması bakımından Levinas’ın liberal siyaset teorisiyle ilişkili olduğunu ileri sürüyor. Alford yazısında Rorty’den bahsetmemekle birlikte, iddiasını dingincilik ile ilgili pragmatik kaygıya Levinas’ın “liberal” (veya kendi deyiimiyle, “tersyüz edilmiş liberal”) bir savunması olarak değerlendirmek mümkündür.

⁵ Dinsel bağlamda, dünyanın sonuyla ilgilenen dalın adıdır eskatoloji. Levinas’ta da Mesihçilik bağlamında önem arz eder [ed.n.].

⁶ Levinasçı siyasetin “olanaksız” boyutuna o kadar da odaklanmamakla birlikte, Levinas’ın siyaset teorisi ve pratiğiyle ne kadar ilişkili olduğu hakkında sadece birkaç tane son derece iyi değerlendirme için bkz.: Burggraeve 2002; Critchley 1996; Horowitz and Horowitz 2006.

Levinas'ı peygamberce pragmatizme yaklaştırmış olmama karşı ileri sürülebilecek bazı itirazları ele alarak yazımı bitireceğim.

Pragmatik Bir Müdahale

Levinasçı siyasetin makul bir savunmasını gerçekleştirmek için eskatoloji ve peygamberlik gibi “dinsel” oldukları herkes tarafından kabul edilen bazı kavramlara başvurmayı önermem tuhaf karşılanabilir. Çoğu kimse açısından Levinasçı etikle ilgili siyasi sorun, doğrudan, onun taşıdığı belirgin dinsel tınılardan ve onu dile döken sözcük dağarcığından kaynaklanmaktadır. Örneğin Simon Critchley (2004), Levinas'ın siyaset görüşünün beş temel “sorunu” olarak gördüğü şeylerin arasında “tektanrıcılığı” da sayıyor. Aynı şekilde Rorty'ye göre, Levinas'ın (ve ayrıca Derrida'nın) eserindeki “dinsel” ifadeler, Levinas'ın etik ve siyasi yaşam için faydasız oluşunun nedenini oluşturuyorlar. Rorty'ye göre, “Emmanuel Levinas'ın dile getirdiği ve bazen Derrida'nın da kullandığı ‘sonsuz sorumluluk’ kavramı, tıpkı Derrida'nın sık sık kullandığı olanaksızlık, erişilmezlik (*unreachability*) ve temsil edilemezlik (*unrepresentability*) gibi kendi keşifleriyle ilgili olarak söz konusu olduğu gibi,”

bazılarımıza bireysel mükemmelleşme arayışlarımız için faydalı olabilirler. Ancak kamusal sorumluluklarımız söz konusu olduğunda sonsuz ve temsil edilemez olan sadece laf olarak kalıyor. Sorumluluklarımızı bu terimlerle düşünmek, etkili siyasal örgütlenmeler önünde engel oluşturur. . . (Rorty 1998, 97)

Ancak birçok başkası için olduğu gibi Rorty için de Levinas etiğinin “dinsel” boyutu bildik bir “konuşan Tanrı” meselesi değildir. Aslında bu, sonsuz sorumluluk ve mutlak Başka'yla ilgili ifadenin, başarının ve anlayışın olanaksızlığında söz konusu olur. Bizzat Levinas bir röportajında “kullandığım terminoloji dinsel görünüyor” demiştir (RTB 204). Başka bir yerde de bu itirafını yinelemiştir: “Günümüz felsefesinin, kişilerarası olanın indirgenemezliğinden nesnellik ilişkilerine, temalaştırma ve bilgi ilişkilerine kadar kendini gösteren bütün çabası, sonsuz ideasının dinsel geleneği içinde yer almaktadır” (AT, 76). “Dinsel gelenekle” olan bu ilişkinin teolojik çalışmaları ve belirli dinsel inançları gerektirmediğini gösteren Levinas “[fenomenolojinin bu çabasının] kasıtlı ve son derece ateist bir yaklaşımla kendisini ifade etse bile, bu geleneğe neden yaklaşmadığının sorulabileceğini” belirtiyor (a.g.e.). Kendisine özgü bir neo-pragmatizmi ve bunun sebep olduğu bir tür tarihselciliği benimseyen Rorty ise, (tanrıca olsun ya da olmasın) bu dinsel işaretler yüzünden kendisinin “Levinas'ın sonsuz *pathosunun* etikle veya siyasetle bağlantısını kurmadığını ileri sürüyor (Rorty 1996, 17). Rorty'ye göre etik ve siyaset “birbirleriyle yarışan çıkarların bir uzlaşmaya ulaşmaları sorunudur, ve [bu yüzden] yavan, bildik terimler kullanarak hakkında tartışılması gerekir” (a.g.e.). Bu kavrayış Levinas'ın kendi etik görüşüne tamamen karşıttır:

Etik, kendi-dışında-başkası için kaygı duyulması, başkasının ölümüne kayıtsız kalmama ve dolayısıyla başkası için ölme olanağı – kutsallığa ulaşma şansı – olmak fiiliyle ifade edilen bu ontolojik kasılmanın yayılması, varlığın direncini kıran, insanın, lütfun (*grace*) ve fedakârlığın (*sacrifice*) düzenini açan çıkar-sızlaşma (*dis-inter-estedness*) olacaktır. (EN, 202)

Levinas'ın etiğin epistemolojik ve dilsel zorluklarını açığa çıkarma çabasının (ve de Derrida'nın benzer girişiminin) ışığında Rorty, “hedefimizi “betimlenemez”, “deneyimlenemez”, “kavranamaz” veya “sonsuzca uzak” diye etiketleyerek ne yapılacağını bilmede karşılaştığımız zorlukları dramatikleştirmek bana anlamsız bir abartı gibi geliyor” diyerek Levinasçı abartıya pragmatik bir müdahale olarak değerlendirilebilecek bir şey

ortaya atıyor (Rorty 1996b, 42). Böyle sonsuz bir hedef *ilke olarak* erişmekle yükümlü olduğu şeye erişmekten aciz bir siyasete yol açacaktır. Buna uygun olarak, Rorty'nin görüşüne göre Levinasçı siyasetin olanaksız olduğu açıkça anlaşılabilir.

Levinasçı etiğin “sonsuz sorumluluğunun” “olanaksız” bir siyasete götürdüğü eleştirisinde Rorty yalnız değildir. Açıkça siyasi sebeplerden dolayı Mark Dolley de kendisinin “Levinas kaynaklı bir deyim olan “*sonsuz sorumluluğun*” kullanımının eleştirilmesinde Rorty ile hemfikir olduğunu” ileri sürüyor (Dooley 2001, 43). Dooley’e göre Levinas’a yapılan başvurular, bir pragmatisti (Dooley’in şiddetle savunduğu) Derrida’nın siyasi bakış açısına ikna etmeye çalışıldığında özellikle sorun çıkaracaklardır:

Rorty’yi Derrida’nın siyasi ehliyetinin değerine ikna etmek amacıyla Levinas’ın bir düşüncesine her başvurulduğunda yanlış bir adım atıldığı görüşünde olmuşumdur. Bir pragmatiste göre Levinas’ın Yahudilik etkilenimli etiği en hafif ifadeyle idealisttir. Çünkü Rorty gibi pragmatistler etiğin ciddi ikilemlere karşı somut tepkiler biçimini taşıması gerektiğini düşünürler. “Tanrı’nın sözü yüzün görkemi aracılığıyla konuşur ve kendi doğamızın etik bir dönüşümünü veya tersine çevrilmesini davet eder” diye ileri sürerek Levinas, pragmatist bir okumaya göre, basitçe abartılı bir retoriğe yüz vermektedir. Etik, savunulamaz sefaletin ve ıstırapın hafifletilmesini hedefleyen pratik tasarıları gerektirir ve buna ancak yabancı insanları birlikte acı çekenler olarak görmemizi sağlayan bir duyarlık değişimi sayesinde ulaşılabilir. (a.g.e., 36-7)

Dooley’e göre, bir Levinasçı siyaset fikri bir pragmatiste “yüceliği kavramaya yönelik ilginç bir çabadan” başka bir şey olarak görünmeyecektir (a.g.e., 37). İyi bir pragmatist (veya daha iyisi, neo-pragmatist), diyor Rorty, bütün biçimleriyle dinin, Kıta Avrupası felsefesinin “Başka” kavrayışının akla yatkın ateist jargonunun bile, özünde siyasi bir “tartışma durdurucusu” olduğunu, çünkü bunun John Rawls’ın terimiyle “kamusal aklın” kamusal söylemde meşruluğun geçerli ölçütü olma rolünü tehlikeye attığını kavrayacaktır (Rorty 1999)⁷. “Mutlak başkalık” ve “sonsuz yükümlülük” gibi Levinasçı mecazlar, sürekli yayılan bir tartışma ortamına ve büyüyen bir topluluğa katkıda bulunmak yerine, dünyanın her tarafında her gün açlıkla yüz yüze gelen milyonlarca insan için hiçbir şey yapmazken felsefe dergilerinin sayfalarını arttıran ve yeni bir adalet kavrayışını ustaca dile getirdikleri için akademisyenlerin kendi kendilerini kutlamalarını sağlayan grup-içi bir söylem oluşturmaktan başka bir işe yaramazlar. Teori ve pratik arasındaki bu kopukluktan rahatsız olan Rorty’ye göre,

Pragmatistler için önemli olan şey, insanın ıstırapını azaltmanın ve insan eşitliğini arttırmanın, her insan çocuğunun hayata eşit bir mutluluk şansıyla başlayabilme olanağını arttırmanın yollarını tasarlamaktır. Bu hedef yıldızlarda yazmaz ve Tanrı’nın İradesi olmaktan çok Kant’ın ‘saf pratik aklının’ bir ifadesinden başka bir şey değildir. Bu, uğruna ölmeye değer bir hedeftir, ama doğaüstü güçlerin desteğini arkasına almayı da gerektirmez. (1999, xxix)

Önemle ifade etmek gerekir ki, etik-siyasi yaşam aşkınsal destek “gerektirmemekle” kalmaz, ayrıca böylesi bir destek etik yaşamın ve siyasi varoluşun, en iyi biçimde işleri bugün olduklarından daha iyi kılmak olarak anlaşılabilen gerçek görevinin temelini etkili bir biçimde çürütür.

⁷ Ancak hep akılda tutulması gerekir ki, Rorty kamusal alanda dinin konumu hakkındaki konumunu daha sonra değiştirmiştir. Bkz.: Rorty 2003; Vattimo and Rorty 2005.

Levinas'a karşı ileri sürülen bu itirazla birlikte ben de bunun Levinasçıların ciddiye alacakları kadar önemli olduklarını vurgulamak istiyorum. Dikkat edin, Levinas'a karşı ileri sürülen itiraz, Levinasçıların ne kadar kaygılandıklarını iddia ettikleri başkaları adına yapılmıştır. Yani, benim ve Diane Perpich'in de başka bir yerde (Simmons ve Perpich 2005) ortaya koymuş olduğumuz gibi, Rorty'nin Levinasçı etiğe itirazı Levinas'ın etik formalizme – yükümlülük ve sorumluluktan o kadar bahsedilmesine rağmen daha etik bir yaşam sürdürmek için herhangi bir talimat veya ipucundan söz edilmemesi – düşmüş olduğunu keşfetmiş olmasıdır. (Özellikle) Levinasçı etik üzerine çalışanlar ve (genel olarak) postmodern siyaset felsefesi, böyle bir çalışmanın aslında (ele alacağım gibi, hem insan olan hem de olmayan) küresel komşular bakımından işleri daha iyi bir hale getirmeye hizmet etmesi zorunluluğunu ciddiye almadıkları sürece, kendi ölçülerine göre en azından ilgisiz kalma, hatta muhtemelen adaletsiz olma riskini alacaklardır. Biz Levinasçıların “Levinas Etkisi”ne⁸ girmemize, kendi perspektiflerimizden memnun kalıp durmamıza ve dünyayı birlikte paylaştıklarımızın çağrısına ve şimdi ve burada sorumlu olduklarımızla ilgili çağrıya her zaman olduğundan daha yanıt-verir (*responsive*) olmayı beceremememize karşı, Rorty'nin Levinas'ı pragmatik yöndeki sorgulaması gereklidir (ve hep gerekli olacaktır).

Simone de Beauvoir, *Belirsizlik/Muğlaklık Etiği'nde* (*The Ethics of Ambiguity*) “ahlaksallığın belirsiz bir sorgulamanın acı vericiliğinde yattığını” ileri sürmüştür (de Beauvoir 1976, 133). Bununla kastettiğini düşündüğüm şey, başkasını tam da onun rahatlığı için en zor işleri yaptığımız anda görmekte başarısız olmamızla ilgili tasanın (*concern*) bir sonunun asla olamayacağıdır. Beauvoir'ın da ifade ettiği gibi,

Zorbayı iyi niyetli insandan ayırt eden şey, birincisinin amaçlarının kesinliğinden emin olması, ikincisinin ise kendisine bunu sormayı sürdürmesidir, “Gerçekten de insanın özgürleşmesi için mi çalışıyorum?” (a.g.e.)

De Beauvoir'ın sorusunun ve Rorty'nin pragmatik müdahalesinin asıl anlamının, kendisinin başkalarının yaşamları üzerinde nasıl etkisinin olacağı konusunda *daima ilgili/endişeli* (*always concerned*), hatta diyebiliriz ki *saplantılı* (*obsessed*) olmayan her etik sistem veya siyaset felsefesinin etik ve/veya adil olmadığının varsayılması gerektiği olduğunu düşünüyorum. Şimdi, açık olmak gerekirse, benim de Rorty'nin kendi neo-pragmatik siyaseti hakkında derin kuşkuvarım var. Onun görüşünün gerçekten adalet adına değil, yalnızca kendi çıkarı adına eleştiriye olanak sağladığını görüyorum. Buna ek olarak, onun dünya üzerindeki dışlananlar ve ezilenler adına egoist ve etnosentrik bir statükoya kökten karşı koymak yerine onu yalnızca yeniden ifade ettiğini düşünüyorum.⁹ Ancak, onun Levinas eleştirisinin anlamı olması için Levinas'a karşı yerinde bir alternatif sunması da gerekmiyor. Yani, bir *tu quoque*¹⁰ karşılık Levinas'a karşı uygun bir yanıt değildir. İlerleyen kısımlarda ileri süreceğim gibi, siyasi yaşamda Levinasçı bir yaklaşımı savunmak için biraz daha fazla şey söylenebilir. İronik bir biçimde, Levinas'ın tam da Rorty'nin bu kadar canını sıktığı yerlerde - yani onun “dinsel” ifadelerinde - önemli bir siyasallığın belirlediğini göstereceğim.

⁸ Literatürdeki bu “Emmanuel Levinas'ı herkese karşı her şey yapma eğilimi” “Levinas Etkisi” diye adlandırılmıştır (Alford 2004, 146-7).

⁹ Rorty hakkında bu cepheden birkaç çok iyi eleştiri örneği için bkz.: Simmons and Perpich 2005; Comay 1987; Bernstein 2003; Talisse 2001.

¹⁰ *Tu quoque*, doğrudan çevirildiğinde “sen de” anlamına gelmektedir. Felsefi bağlamda ise düşünürün kendi konumuyla uyumlu eylemediği bir noktayı ona karşı öne çıkararak sav üretmenin yoludur. Kişinin görüşüne odaklanmaktan çok, yapması üzerinden görüş ile olan uyumsuzluğu hedef almayı çabalayan bir argümantasyon biçimidir. [ed.n.].

Kaçınılmaz Dingincilik? Levinas'ın "Dinsel" Etik ve Siyaseti

Kuşkusuz birçok Levinasçı, Levinas'ın kendi yükümlülük ve sorumluluk görüşüne dayanak oluşturmak için doğaüstü güçlere başvurduğuna dair Rorty'nin iddiasını önemseyecektir. Levinas ise yaptığı şeyin etik için transandantal/aşkınsal bir dayanak bulmak olarak anlaşılmaması gerektiği üzerinde ısrar etmiştir:

Sonsuzun sonluğu ve kendisini aşma biçiminin etik bir anlamının (*meaning*) oluşu, "etik deneyimin aşkınsal temelini" inşa etmeye yönelik bir tasarıdan gelmez. (OTB 148)¹¹

Burada yeterince ele alamayacak olmama rağmen, Levinas'ın "aşkınsal desteklere" dayanmadığı iddiası gerçekten de doğru olabilir mi?¹² Ne olursa olsun, Rorty'ye bir yanıt olarak, bu iddianın doğru olup olmamasına herhangi bir şeyin bağlanabileceğine inanmıyorum. Söz konusu olan, Levinas'ın sözcük dağarcığı tam anlamıyla dinsel (hatta, daha iyi bir ifadeyle teolojik) olmasa bile dinginciliğin bu "dinsel" sözcük dağarcığından doğmuş olduğudur. Örneğin, bizim "aşkınsal temellendirme" diyebileceğimiz durumu Levinas'ın reddetmesinin ardından nasıl devam ettiğine bir bakalım:

Etik olan, sonlu olanla kendini gizlemeksizin girdiği ilişkideki bir Sonsuzun çelişkisi olarak sınırları çizilebilecek alandır. Etik, aşkınsal tamalının kökensel birliğinin kırılmasıdır (*breakup*), yani deneyimin ötesindedir. Başkasına verilen işarette (*sign*) tanık olunmuş ve temalaştırılmamış Sonsuz başkasına karşı sorumluluğu, başkası-için-olanı, her şeyi destekleyen, her şeye maruz kalan bir özneyi, yani herkes için acı çeken fakat her şeyin üzerine geldiği, kendini gösterdiği ölçüde gücü görkemli bir biçimde artan bu üstlenmeye kendisi karar vermemiş olan bir özneyi gösterir. (a.g.e.)

Levinas'ın Levinasçı etik yaşam görüşünün, kutsal güvenceler ve ilahi garantilerden yoksun zorlu kararları gerektiren somut durumlara derinden bağlı olduğunu pragmatistin görmesini tam anlamıyla kolaylaştırmadığını söylemek yanlış bir ifade olacaktır. Mark Dooley'in yazdığı gibi, "eserinin hiçbir yerinde . . . Levinas ıstıraptan, zulümden ve aşağılanmadan nasıl kaçınılacağına dair somut önerilerde bulunmaz" (Dooley 2001, 37). Kendisine etik görüşünün "somut bir içerikten yoksun ve soyut" olduğu saldırısı hakkında sorulduğunda Levinas şöyle yanıt vermiştir: "İnsani gerçekliği kendi dolaysız görünüşünde betimlediğimi asla ileri sürmedim, bunun yerine insanın ahlaksızlığının bizzat silemediği bir şeyi göstermeye çalıştım: İnsanın kutsallık becerisi" (RTB, 225). Burada, etik görüşünün soyutluğunu ve somut bir yünden yoksun oluşunu kabul etmesinde bile Levinas kamusal siyaset ve hukuk teorisi hakkında tartışmak yerine "kutsallığa" bir imada bulunuyor.

Dahası, yukarıda da gördüğümüz gibi, yaptığı şeyi bir tür aşkınsal felsefeden ayırt etme girişiminde Levinas "Sonsuz'dan", "deneyimin ötesinden", "tanıklıktan" bahsediyor ve

¹¹ Ayrıca Levinas'ın "Şimdiye kadar geliştirilmiş olan tanımlamada bir tür etik deneyimin aşkınsal/transandantal koşulu hakkında hiçbir sorgulamada bulunulmamıştır" (BPW, 146) iddiasının yer aldığı "Tanrı ve Felsefe"ye de bakınız.

¹² Bununla birlikte Levinas'ta bizi çok çabuk onun hiçbir türden aşkınsal tasarıyla ilgilenmediği gibi bir sonuca ulaşmaktan alıkoyacak bazı pasajlar da söz konusudur. Örneğin *Bütünlük ve Sonsuz'da* yer alan şu satırlar: "... bütünlük denetiminden bütünlüğün kırıldığı bir duruma, bütünlüğün kendisini koşullayan bir duruma geri dönebiliriz. Böyle bir durum, Başkası'nın yüzündeki dışallığın veya aşkınlığın parıltısıdır" (TI, 24). İşleri daha da karmaşıklaştıran şey, daha sonra "geri dönmeyi ve nesnel kesinliğin bu yanında kalmayı tanımlama biçimimiz aşkınsa yöntem diye adlandırılması gereken şeyle benzeşmektedir" (a.g.e., 25) diye ileri sürmesidir. Aynı şekilde, tam da aynı röportajda Levinas, "şiiir aşkınsal koşulları üzerinde düşünürken zaten şiirin kendisini kaybederseniz" diye iddia ettiğinde aşkınsal koşullara karşı çıkar gibi görünüyor ve yine de "Felsefe – veya fenomenoloji – Onun [Tanrı'nın] sesini tanımak için gereklidir" (RTB, 232) diyerek bu tür koşulları tekrar onaylıyor.

öznenin “her şeyi” desteklediğini ve “her şeyle yüklendiğini (*charged*)” ileri sürüyor. Levinas tanıklığı “alçakgönüllülük ve kabullenme” (*humility and admission*) diye tanımlayarak devam ediyor, “her tür teolojiden önce gelir; kökensel çağrı/bildiri (*kerygma*) ve duadır, yüceltme ve tanımadır,” öyleyse sonsuz sorumluluk, gerçekten de, kişinin yaptığından ve yapmadığından bağımsız olarak kendi ahlaksal başarısızlığının bir sonu olmadığı anlamına gelir. Kesinlikle “vicdan rahatlığı” (*good conscience*) taraftarı olmayan Levinas, bir bireyin her bir başkasına karşı yükümlülüğünün altından kalkma gücünün olacağı düşüncesine karşı itirazında ısrarlıdır.¹³ Bu sebepten dolayı Levinas ahlaksallıktan adalete doğru olan harekette şiddetin kaçınılmaz olduğunu ileri sürecektir:

Yüzle olan karşılaşmada yargılamanın yeri yoktur: Eşsiz olan başkası yargılamaya maruz kalmaz; başlangıçtan itibaren bana üstün olmuştur; ben ona bağılıyım. Yargılama ve adalet üçüncü tarafın ortaya çıktığı andan itibaren gerekli olur. Kişinin yakınlarına karşı mutlak yükümlülükleri adına, onun meydan verdiği mutlak bağlılıktan/sadakatten (*allegiance*) kesin olarak vazgeçilmesi gerekli olur. (EN, 202-03)

Her bir başkasının yüzü tarafından sonsuzca yükümlülük altına giriyorsam, çok sayıda başkasıyla temasa girdiğimde (Levinas bunun etik karşılaşmadan zamansal olarak değil, yalnızca mantıksal olarak ayrı bir olay olduğunu açıkça gösterir), hangi başkasıyla ilgileneceğimi seçmem gerekir. Levinas’ın belirttiği gibi,

Adalet gereklidir, yani kıyaslama, birlikte-varoluş, ortak-zamanlılık (*contemporaneity*), bir araya gelme, düzen, temalaştırma, yüzlerin görünürlüğü, ve bu yüzden yönelimsellik ve zihin, ve yönelimsellik ve akılda bir sistemin kavranabilirliği. (OTB, 157)

Bununla birlikte, böyle bir hesaplama yüzünden özne ancak etik yükümlülüğünde zorunlu olarak başarısız olmasıyla siyasi yükümlülüğünü yerine getirebilecektir. Aynı zamanda etik yükümlülük siyasi yükümlülüğe yol açar ve bu yüzden siyasi yükümlülüğü karşılamak yapı gereği olanaksızdır. İşte bu yüzden Levinas etiğin, adaleti daima yeterince adil olmamakla suçlayacağını ileri sürer. Gerçekten de Levinas’a göre adaletin yalnızca adil olmayanın farkına vardığı sürece adil olabileceği ortaya çıkar.¹⁴

Levinasçı siyasi yaşamın aporetik¹⁵ mantığı diyebileceğimiz şeyle karşı karşıya kalındığında, bazılarının bunu insanın toplumsal varoluşu için feci bulması şaşırtıcı olmaz. Eğer toplumun kölelik, ırkçılık, ataerkillik, dışlama, vs. gibi kötülüklerin ötesine geçmesi gerekiyorsa, bizim de örneğin bu tarz işlerin üstesinden gelmek için uğraşan liberal bir devletin böyle fenomenlerin öfke uyandırmadan gerçekleşmeyi sürdürdüğü bir devletten “daha iyi” olduğunu ileri sürmemiz gerektiği kesinlikle söylenebilir. Şimdi, Rorty gibi bir neo-pragmatist için “daha iyi” terimi burada kuşkusuz metafizik veya ontolojik olarak anlamlı bir şeyi ifade etmeyecektir. Rorty’nin modelinde, örneğin, “kölelik yanlış ve kamusal yaşamdan çıkarılması gerekir” iddiası, basitçe “bu toplumun üyeleri olan biz köleliğin kabul edilebilir olduğu bir toplumun parçası olmayı reddetmeliyiz” iddiasına denk düşer. Yine de, ister Rorty’nin (ve Foucault, Lyotard ve Deleuze gibilerinin) yaptığı gibi, ahlaksal ve siyasi yargıların derin olumsuzluğu benimsensin, isterse de tam da bunun gibi şeylerin o kadar olumsuz olmamaları yüzünden böyle yargıların etkili olduğu kabul edilsin (örn., Rawls, MacIntyre ve Nussbaum), Levinasçı modelden farklı olarak görünecek olan

¹³ Bkz.: “The Bad Conscience and the Inexorable” (OGWCM içinde).

¹⁴ Bkz.: Perpich 1998.

¹⁵ *Aporetik*, sonucu varmayan usamlama ya da tartışmaya ilişkin anlamında [ed.n.].

şey, ortada daha adil bir topluma doğru ilerlenip ilerlenmediği konusunda bir hüküm verme becerisi olması veya en azından böyle bir şeyin varmış gibi görünmesidir.¹⁶ Eğer Levinas adaletin bizzat birinci şiddet olarak kendini gösterdiğini ileri sürmekte haklı ise, toplumsal adalet için uğraşanları ve uğraşmayanları birbirlerinden ayırt etmek güçleşir – çünkü her ikisi de eşit derecede şiddet kullanır. Ne yapılırsa yapılsın, yapılması gerekeni yapmak mümkün olmaz. Dingincilik kaçınılmaz görünmektedir.

İşleri daha da kötü bir hale getirecek şekilde, Levinas kendisini bu tarz saldırılara karşı savunmaya çalışırken ve az çok adil olan toplumlar arasında farklılıklar olabileceğini ileri sürerken, sonsuzca uzak hedefler ve karşılanamayacak gereksinimlerle ilgili kökensel dinginci şüphelerin devam etmesini sağlayacak türdeki dinsel dile sık sık başvurur. Örneğin, bir röportajda “liberal devletin” bir savunması diye değerlendirebilecek bir örnek olarak onun “başkasının yüzünün ihtiyacını karşılamadaki gecikme konusunda daima endişeli” olması yüzünden savunulabilecek bir şey olduğunu ileri sürmüştür (RTB, 203). Levinas şöyle devam ediyor:

Devletin ötesine yayılan bir devlet. Adaletin ötesinde, onun kaçınılmaz kabalığına eklenmesi gereken ve ulus olarak bir araya gelmiş yurttaşlardan her birindeki insani eşsizlikten, bir yasama organının genelliklerinden çıkarılamayacak veya onlara indirgenemeyecek kaynaklardan fışkıran her şeyin buyurgan bir hatırlatıcısı (*imperious reminder*). Kurumların siyasi yapısının ardında kaybolmamış olan iyilikseverliğin kaynakları: İnsandaki dinsel bir nefes ya da peygamberce bir ruh. (a.g.e.)

Liberal devlet, *gerçekten* adil olduğu için değil, sadece adil olmaktan aciz olduğunun farkında olduğu için mi övülmelidir? Demokratik siyaset, demokrasilerin sağladığı fiili özgürlük ve eşitlik derecesi dolayısıyla değil de yalnızca bu tür toplumlara can veren “dinsel bir nefese veya peygamberce bir ruha” başvurduğu için mi savulmalıdır? Liberal bir devletin değeri kendi başarısızlığının farkında olmasındaysa Levinas’ın dingincilik saldırısına yanıtı “evet, en azından hiçbir şey yapamadığımı biliyorum” demesi midir? Bu Sokratik alçakgönüllülük belki kişisel bir epistemik erdem olarak takdir edilebilir olsa bile, yine de kişinin siyasi varoluşunda yer etmesi gereken gerçekten tatmin edici bir yanıt mıdır? Ayrıca, daha ciddi bir soru, soykırımcı bir zorba, yaptığı için etik bir başarısızlık olduğunun farkında olduğu sürece “adil” mi sayılacaktır?

Rorty’nin Levinas’a pragmatik müdahalesi veya de Beauvoir’in akılda kalıcı sorusu gibi bir şeyin, kişinin felsefesine veya toplumsal varoluşuna nüfuz edebilecek herhangi bir memnuniyet veya kendini övme hayaline karşı uzun vadeli birer meydan okuma oluşturabileceğini ileri sürmüş olsam bile, Levinas’ın dingincilik saldırısına karşı görüldüğü kadar duyarlı olduğunu düşünmüyorum. Bence onun başını belaya sokar gibi görünen bütün dinsel mecazlar aslında onun felsefesinin kendi abartısında boğulmasından kaçınmasını sağlamaya hizmet ediyor.

Adaletin ardından gelen İyilikseverlik: Levinas’ta Eskatoloji ve Peygamberlik

Bütünlük ve Sonsuz’un önsözü ahlak felsefesinin bir ifadesi olarak okunabileceği gibi bir siyasi teoloji belgesi olarak da okunabilir. “Savaş ontolojisine” karşıt olarak Levinas “mesihsel barışın eskatolojisini” ilan eder (TI, 22). Levinas bu tarz eskatolojik bir tasavvurun

¹⁶ Ancak önemli bir şeyi belirtmek gerekir ki, radikal olumsuzluk savunucularında yer alan “daha iyi” kavrayışının savunulabilir ve aslında kendi siyasi başarısızlığını maskeleydiğini düşünmek için makul sebepler söz konusudur. Olumsuzluk, bence bu kadar ileri gidebilir.

filozofların “ona güvenmemelerine” yol açacağını, çünkü batı ontoloji tarihinin “ahlaksallığı siyasette bulduğunu” söyler (a.g.e.). Levinasçı tasarının 1951 tarihli (BPW’de yer alan) “Ontoloji Temel Midir?” metninde ortaya çıkan ve *Bütünlük ve Sonsuz*’da gelişen radikalliği bu siyasi, akılcı ve ontolojik önceliğin tersine çevrilmesidir. Levinas aklın üstünlüğüne ilişkin felsefi önyargı yüzünden eskatolojinin filozoflar tarafından “geleceğin öznel ve keyfi biçimdeki bir ululaştırması, kanıtı olmayan bir açılımının sonucu, - doğal olarak Yargı’ya (*Opinion*) ait olan - imana bağlılık” (a.g.e.) olarak görüleceğini kabul eder. “Olağandışı peygamberce eskatoloji fenomeninin” savaş ontolojisine düşmemesi amacıyla yalnızca tarihin ve insan aklının bütünlüğünün teolojik bir son durağı olmaktan uzak durması gerekir (Levinas’a göre Hegel ve hatta Heidegger’de söz konusu olan budur). Levinas’a göre eskatoloji “tarihin yöneliminin öğretilmesini içermez.” Bunun yerine, “*bütünlüğün ötesinde* veya tarihin ötesinde başlayanla bir ilişkiyi kurar” (a.g.e.). “Bu *bütünlüğe daima dışsal olan bir artı*lıkla olan bir ilişkidir” (a.g.e.). Eskatolojinin ortaya çıkardığı şey, bütünlüğün kendisini bütünleştirme yetersizliğidir. Başka bir kavrama, “*sonsuzluk kavramına*” gerek vardır (a.g.e., 23). Burada Levinas’ı *Bütünlük ve Sonsuz*’un yol gösterici anlayışını - yani Başka’ya doğru ilişkinin ontolojik evrenselcilik temelinde işleyen bir şey olmadığı, böyle bir evrensellliği kendi içinde parçaladığı anlayışını - ortaya koyarken görüyoruz. Buna uygun olarak barış, savaş ontolojisinin yeteri kadar zaman tanınırsa nihayet yol açacağı bir şey değildir. “Barıştan” diyor Levinas, “yalnızca bir eskatoloji çıkabilir” (a.g.e., 24).

Peygamberce eskatoloji ve sonsuzluk fikri arasındaki bağ, dingincilik saldırısının iki biçimini anlamak için son derece önemlidir. Bir yandan, eğer kişi sonsuzca yükümlüyse hiçbir sonlu eylem talebi karşılayamayacaktır ve bütün eylemler ahlaksal/adil olmak bakımından başarısız olacağı için daha iyi ve daha kötü olanı birbirinden ayırt etmek güçleşecektir. Diğer yandan, eğer barış yalnız eskatolojik olarak olanaklıysa ve dünyanın sonu (*eskaton*) tarihin bir ürünü olarak gerçekleşen bir şey değilse, belirli bir siyasi sistemin adaleti gerçekleştirmeye daha yatkın olması bakımından desteklenebileceğini söylemek saçma görünecektir. Eskatoloji dilinin yaptığı şey, buradan “oraya” nasıl gidileceğini bilmenin net bir yolu olduğu anlayışının kırılmasıdır. Fakat eğer buradan oraya nasıl gidildiğini göremiyorsak denemeye ne gerek var? Diyebiliriz ki, Levinasçı yükümlülüğün eskatolojik mantığı, varoluşsal güçlülere karşı siyasi çözümler fikrini bile bozacak güçtedir. Peki, öyleyse ne yapmamız gerekiyor?

Levinas’ın yanıtı “peygamberlik” (*prophecy*) biçimindedir. “Barışı” gerçekleştirmeye yeterli bir algoritma olmadığına göre, siyasetçiler peygamberlere - şeyleri onlardan başka türlü görebilen ve, hatta diyebiliriz ki, olanaksızın olanağını kabul eden bireylere - yer açmalıdır. Peygamberler, ontolojinin ve araçsal aklın sınırlı tasavvuruna etğin sağladığı “optiğe” uygun olarak görebilenlerdir (bkz.: Simmons 2009a). Kişinin Başkası’nın yüzünde “Tanrı’ya” tanıklık etmesi peygamberlikle mümkündür. İşte Levinas’ın ima ettiği “dinsel nefes” (*breath*) budur. Yükümlülüğün müjdesini verirken “insan sarsılmaz (*imperturbable*) varlığın sırrını kavramıştır!” (RTB, 220) ve böylece hala tarih içinde peygamberce dururken “savaş ontolojisinden” kendini kurtarmıştır. Levinas’ın *Kaçış Üzerine*’de (OE) açıkça gösterdiği gibi, başka bir yere giderek varlıktan kaçılmaz. Etik, tarihin kendi içinden çatlamasıdır. Bütünlük asla bütün değildir; sonsuz daima kırılır. Sonsuzluk asla yalıtık değildir; bütünlüğün kendisinin kurucu parçalanmasıdır. Bu yüzden, “ne toplumsal örgütlenmeler ne de kurumlar, saf ontolojik gereksinimler adına kutsallığı garantileyemez hatta üretmezler” (a.g.e., 220). “Yine de,” diyor Levinas, “azizler hep olmuştur” (a.g.e.).

Bununla birlikte Levinas bazen, sanki “peygamberlik” etik olarak kurulmuş öznelliğin olağandışı bir boyutunun adımıymış gibi, peygamberlerin kendi zamanlarıyla birlikte olmanın dışında varolan nadir ve istisnai bireyler olduklarını söyler gibidir:

Peygamberlik ile, bir düzenin algısının, bu düzenin ona itaat edene verili anlamıyla çakıştığı bu kendine dönüşü kastediyoruz. Peygamberlik böylece ruhtaki öz olur: Aynıdaki başka, ve bütün insanların ruhsallığı peygamberce olur. (OTB, 149)

Ve yine:

Gidilecek düzene karşı, onu anlamaksızın gerçekleştirilen bu tekil itaat, her tür betimlemeden önce gelen bu itaat, bütün yeminlerden önceki bu bağlılık, üstlenmeden önceki bu sorumluluk, tam olarak aynıdaki başkadır, esinlenme (*inspiration*) ve peygamberliktir, Sonsuz’un *kendini aşmasıdır*. (OTB, 150)

Öyleyse peygamberce olmak, yapılan özel bir şey veya herhangi bir kimsenin benimsediği bir inanç olmayacak, insan olmanın bir koşulu – yani, Başka’nın an-arşik/köken-öncesi (*an-archic*) çağrısı ile kurulmuş – olacaktır. Levinas’ın (tarihsel edim olarak ve etik-ontolojik koşul olarak) peygamberlik betimlemeleri arasındaki gerilimin, etik ve siyaset arasındaki ilişkinin önemli yapısını yansıttığını düşünüyorum. Daha önce de belirttiğim gibi, Levinas’ta etik olana siyasi olan üzerinde bir öncelik verilmiştir, fakat bu öncelik kesinlikle zamansal değildir; sanki bir birey önce Başka’nın karşısında ve hemen ardından “üçüncü kişinin” önünde duruyormuş gibi değildir. Aslında bütün “önünde durmalar” yalnızca siyasi bağlamlar içinde gerçekleşir ve aynı zamanda bu siyasi bağlamlar yalnızca etik ilişkinin ürünleri olarak “siyasi” diye doğru bir biçimde değerlendirilebilirler. İşte Levinas’ın “üçüncü kişi . . . yüz-yüze olanı bozar” (OTB, 150) ve ayrıca “üçüncü kişi bana Başkası’nın gözünden bakar” (TI, 213) dediğinde kastettiğini düşündüğüm şey budur. Buna uygun olarak peygamberlik asla sadece dünya üzerinde üstlenilen siyasi bir eylem değildir, etik olarak kurulan ve sorgulanan bir şey olarak siyasal olanın açılmasının ta kendisidir.

Levinas’ta peygamberlik ve siyaset asla birbirlerinden çok uzakta değildir. Ona göre, “Sonsuz, temalaştırmanın ve diyalogun nesneleşmesinden peygamberlikte kaçır ve üçüncü kişide *o’luk* olarak belirir” (OTB, 150). Başka türlü bakmak veya daha iyi bir ifadeyle başkalarına başka türlü bakmak peygamberliğin ilgili olduğu tek şeydir ve bu yüzden savaş ontolojisinin sonsuzca kırılmasına bağlıdır ve aynı zamanda böyle bir kırılmanın getireceği barışı bekler. Dolayısıyla peygamberlik özünde eskatolojiktir ve eskatoloji de kaçınılmaz olarak peygambercedir. Etiğin, Başka’nın kökensel çağrısı/buyruğuna bir yanıt olarak ortaya çıkan ilk sözü, barışın olanağını müjdelerken aynı zamanda da ontolojinin önceliğine meydan okur: “Teslim olduğum bir komşuya söylenen ‘buradayım’ ile barış, yani başkasına karşı sorumluluğumu ilan ederim” (BPW, 146). Levinas’a göre etik ilk felsefidir ve yalnızca dünyada-olmanın özel bir yolundan ibaret değildir. Benzer biçimde siyaset de kişinin tarihsel varoluşunun ve kişiler-arası etkileşiminin bir adından ibaret değildir, bu tür etkileşimlerden önce gelen yükümlü-olma durumudur. İşte bu yüzden Levinas “bütün insanların peygamber olduğu doğrudur” (RTB, 226) demiştir, peygamberler (azizler) nadir olsalar bile.

Pragmatik okurlarımın bu noktada, Levinas’ın felsefesini günümüz toplumunun karşı karşıya kaldığı gerçek etik ve siyasi kaygılardan daha uzakta bir yer almasını sağlar görünen Levinasçı teknik-sözcük dağarcığından gittikçe daha fazla rahatsız olduklarını düşünüyorum. Öyleyse, söz konusu edilen bu temel kavramları ele aldıktan sonra şimdi Levinas’la ilgili

olarak makul bir biçimde dile getirildiğini gördüğümüz iki dingincilik biçimine geri dönelim: (1) Eğer yapmam gereken şey yapamayacağım bir şey ise, ne yaparsam yapayım yapmam gereken şeyde başarılı olamayacağım, öyleyse neden birbirleriyle eşit derecede yetersiz olan iki şey arasından birini diğerinin yerine yapayım? (2) Uğruna çabaladığım hedefe (sonsuz olduğu için) gerçekten ulaşamayacaksam, neden daha en başta uğraşmam gereksin?

Bu iki formülü değerlendirmeye ikincisinden başlayacağım. İlk olarak neden ulaşamaz bir hedef uğruna çabalamak gerektiğini tartışacağım. Levinas'ın eskatolojik barış görüşüne göre, uğruna çabaladığımız bu hedef şüphesiz ulaşılmazdır, veya Rorty'nin gösterdiği gibi, "sonsuzca uzaktır." Levinas'ın eskatolojisinin teolojik olmadığı (yani tarihin tamamlanması ya da sonu değil, kırılması anlamına geldiği) düşünülürse,¹⁷ kesin olarak konuşmak gerekirse insan tarihinin ussallığına uygun olarak hedefin ulaşılmaz olduğunu kabul etmesi gerekir. Bizim için gerçekten de buradan oraya nasıl gidileceğini anlamanın bir yolu yoktur. Ancak bu, bizim oraya gidemeyeceğimiz anlamına gelmez. Bu, yalnızca kırılmaların (*ruptures*) gerekli olduğunu gösterir; paradigmlar kaymalıdır; peygamberler konuşmaya başlamak zorundadır. Örneğin, insanın iklim değişikliklerine yol açtığına dair bütün kanıtlarla ve çevresel bir felaketten kaçınmaya yetecek fırsatları barındıran sınırlı zaman dilimiyle yüz yüze gelindiğinde, halihazırda varolan sosyo-ekonomik-siyasi yapılar dahilinde "iklim krizini çözebiliriz" gibi bir iddianın sonlu bir zaman diliminde sonsuz bir maratona koşabileceğimiz iddiasına yakın olacağını (yani her ikisinin de delice görüneceğini) ileri sürerim. Yine de, peygamberliğin olanaklı kıldığı şeyin geleceğe doğru, şimdinin koşulları ve sınırlarına kesinlikle uygun olarak işlemesi gerekmeyen bir açılım olduğunu göz önünde bulunduralım. İşte bu, etik kırılmanın siyasi vaadidir ve Levinas'ın uygun bulduğu "dinsel" bilgeliktir: "İnanan için her şey mümkündür" (Markus 9: 23). Peygamberce eskatoloji, erişilmez olan tek hedefin uğruna çabalamadığımız hedef olduğunu ileri sürer: "Tanrısal esinden yoksun olan halk sınır tanımaz olur" (Özdeyişler 29: 18)). Levinas'taki "dinsel" işaretler dingincilik ve teslimiyete götürmekten çok, aslında bizi, tam da apaçık olanaksızlıkları yüzünden uğraşmaya değer geleceklere doğru itebilirler. Peygamberce eskatoloji umuda karşı umuda ve umutsuzluk anında bir imana yer açar. Yine de, teolojik olmayan boyut, bu umut ve inancın yalnızca eski teodisenin yeni bir versiyonuna dönüşmemesi için önemlidir. Levinas'a göre bu, "vaatleri olmayan bir dindarlıktır," fakat böyle bir kavrayış "insani sorumluluğu . . . boş bir kavrama dönüştürmez" (TON, 121).

İkincisi, ne yaparsam yapayım yapmam gerekeni yapamayacaksam neden bir şey yapmamın gerekeceğidir. Yine, Levinas'ın ilk şiddet olarak siyaset görüşüne göre, eleştirinin hiçbir olanağı yokmuş gibi ve aynı şekilde siyasi sistemleri adil olmaları bakımından yargılamanın hiçbir olanağı yokmuş gibi görünmektedir. Ancak bu sonucu önermek bir mantıksızlığı onaylamak demek olacaktır. Tam da belirli bir hedefe ulaşamıyor olmasının bu hedefe başka birinden daha fazla yaklaşamayacağı anlamına gelmemesi yüzünden. Sonsuz maratona tekrar düşünelim. İki kişinin bu sonsuz mesafeyi sonlu bir zaman içinde koşmak zorunluluğuyla karşılaştığını hayal edelim. X kişisi bunun olanaksız bir görev olduğunu söylesin ve başlama noktasında oturup koşmayı reddetsin. Y kişisi ise, bu görevi tamamlayamayacak olmasına rağmen koşması mümkünken bunun için her şeyi yapacağını söylesin. Bir anlamda hem X hem de Y bitiş çizgisini geçme görevini tamamlamakla başarısız olacak olmalarına rağmen, X ve Y'nin eşit derecede başarılı oldukları bir durum söz konusu değildir. Levinasçı siyasetin beklediği şey, bizim bitirmeye muktedir olup

¹⁷ *Telos* olmaksızın eskatolojinin nasıl olanaklı olabileceğiyle ilgili daha ayrıntılı bir görüş için bkz.: Simmons and Kerr 2009.

olmadığımızı bakmaksızın koşmaya başlamamızdır. Yalnızca yarışı tamamlayabileceksem koşacağım demek, bitiş çizgisini eskatolojik bir umut olmak yerine teolojik bir zorunluluk olmaya zorlamak demektir.

“Hiçbir zaman” diye ileri sürüyor Levinas,

adaleti insani düzenden dışlamayı istemedim (bu aptalca olurdu). Onun yerine, kimilerinin iyilikseverlik dediği, bana göre başkası karşısında sınırsız bir yükümlülük olan ve bu anlamda onun bir kişi olarak eşsizliğine varış, şehvet barındırmayan, yansız aşk demek olan iyilikseverlikten başlayarak adalete kavuşmaya çalıştım. (RTB, 223)

Olanaksız veya peygamberce bir siyasetin merkezi yönü, onun bazı eylemleri, kurumları veya yapıları başkalarından daha iyi olarak tanıma olanağını yadsıması değil, herhangi belirli bir siyasi sistemi *sonuçta* adil olarak belirlemeyi reddetmesidir. Etik ilişki, “hiçbir yönetimi onaylamaz, bunun yerine geleceği bilinmeyen bir tinselliğin ... yabancı (veya çok eski) bir tarzının yeni bir farkındalığına ... tanıklık eder” (TON, 121). Hiçbir siyasi sistemin etik talebe ve siyasi göreve tamamen uygun olamayacak oluşuna rağmen, bazı sistemler buna diğerlerinden daha çok yaklaşacaklardır. İşte bu yüzden Levinas “liberal devletin” ve demokratik siyasetin keskin bir savunucusudur.

Liberal siyasi yapılar ve bunların oluşturdukları kurum türleri, yurttaşları başlangıç çizgisinde oturmak yerine yarışı koşmaya teşvik etmeye daha fazla muktedirlerdir. Totaliter toplumlardan farklı olarak demokrasiler “kendi kabalığına karşı daima mükemmelleştirilebilir bir adalet” ortaya koyarlar (RTB, 206). “Belki de demokrasinin en üstün yanı,” diye yazıyor Levinas,

esas liberalizminin adaletin aralıksızca süren yoğun vicdan azabına denk olmasıdır: Yasama daima tamamlanmamıştır, daima kaldığı yerden devam eder, daha iyi olana açık bir yasama söz konusudur. Bu, etik bir mükemmelliğin ve onun iyilikteki kökeninin kanıtıdır, bununla birlikte çoklu bir toplum tarafından dayatılan ve tekrar tekrar yapılan zorunlu hesaplar nedeniyle bundan – daima biraz – uzaklaşır. Böylece, yenilemeler özgürlüğü altında iyiliğin empirik yaşamında aklın bir ilerleyişi söz konusu olacaktır. Adaletin vicdan azabı! Kendisini iyi olmaya teşvik eden iyilik kadar adil olmadığını bilir. Ancak totaliter ve Stalinist bir rejime düşme ve ideolojik indirgemeler arasında insani birlikte yaşamının yeni biçimlerini keşfetme yeteneğini kaybetme tehlikesi altına girebileceğini unutabilir de. (a.g.e.)

Liberal devletin doğru yaptığı şey, adaletin ardından iyilikseverliğin olanağını korumasıdır, Levinas bunu “sonradan gelen hüküm” diye adlandırıyor (a.g.e., 207). Bu arada, soykırımcı tiranın asla tanımayacağı veya izin vermeyeceği şey, adaletin ardından gelen bu hayırseverliktir (*charity*). Ancak, Levinas’ın transandantal/aşkınsal bir demokrasi savunmakla yetiniyormuş gibi görünmemek için şimdi de toplumsal dönüşümün belirli bir bilim mevcut olmadan olanaklı olmayacağını ileri sürüyor:

Gerçek, mevcut toplumsal düzenin içinde gizli kurumlarda yer alan bu bilim geleceğin şimdiden kendini göstermiş yönelimlerini okuyabilir; kendi “adalet özleminde” Umudun kendinden emin cesaretini taşıyan ve gerçekçi eylemi eleştiri için gerekli normlarla besleyen, en ütopyacı yanıyla sosyalist bir düşünce tarzı. (AT, 112)

Burada Rorty'nin Levinasçı abartıya pragmatik müdahalesine kalıcı gereksinimi bizzat Levinas'ın ortaya koyduğunu görebiliriz. Peygamberliğin benimsenmesi, sosyolojik deneyin ve ekonomik farkındalığın reddi anlamına gelmez.

De Beauvoir'ın sorusuna dönecek olursak, şimdi Levinas'ın, kişinin eyleminin somut sonuçlarıyla ilgili olarak sürekli soru sormamıza da ihtiyaç duyduğunu görebiliriz. Kişinin varoluşunun kaçınılmaz şiddetinin dinginci olması gerekmez, ama kişinin eylemleriyle ilgili olarak asla tatmin olmamasına ve dünyadaki yerinden memnun olmamasına yönelik bir itki olacaktır. Levinas dinginciliğin temel olanağına karşıdır: *Kişi daima eyler ve bundan sorumludur*. De Beauvoir'ın sorusuna ve Rorty'nin pragmatik müdahalesine Levinasçı yaklaşım, kişinin dünyadaki kendi konumunu daima sorgulama zorunluluğunu takdir eder. Levinasçı çerçevede vicdan rahatlığına yer yoktur, ama bu, iyi bir şey yapılamayacağı demek değildir; yalnızca kimsenin bir şeyi asla *yeterince* iyi yaptığını iddia edemeyeceği anlamına gelir. Levinas'ın yazdığı gibi:

“Varolmaya hakkım var mı?” sorusu her şeyden önce insanın başkasına karşı tatasını/endişesini ifade eder. Bu konuda çok kez yazdım, şimdi de temel konum budur: Varlıktaki yerim, *Dasein*'imin *Da'sı*, zaten bir tür gasp değil mi, başkasına karşı bir tür şiddet değil mi? Kendisinde ruhani (*ethereal*), soyut hiçbir şey bulunmayan bir tasadır bu: Basın bize Üçüncü Dünya'dan bahsediyor, ve bizim burada halimiz vaktimiz yerinde, her günkü yemeğimiz garanti altında. Ama kimlerin pahasına? Herkes bunu kendisine bir sorabilir. (RTB, 225)¹⁸

Bir sonraki bölümde Levinasçı peygamberce siyaset modelinin, Cornel West ve Reinhold Niebuhr'un “peygamberce pragmatizmi” ile birlikte değerlendirildiğinde ne kadar faydalı biçimde aydınlatıcı olabileceğini göstereceğim.

Cornel West, Reinhold Niebuhr ve Peygamberlik Geleneği

The American Evasion of Philosophy'nin (West, 1989) son bölümünde Cornel West,

Pragmatizm geleneği . . . Emerson'ın iktidar, provokasyon ve kişilik ile ilgili tasalarını Dewey'in tarihsel bilinç vurgusunun ve Du Bois'nin dünya üzerindeki sefillerin kötü durumuna odaklanmasının ışığı altında yeniden değerlendirecek net bir siyasi kültürel eleştiri tarzına ihtiyaç duymaktadır. (West 1989, 212)

West, bahsettiği “yeni kültürel eleştiri türünü” “peygamberce pragmatizm” diye adlandırıyor ve bunun “Emersoncu bir yaratıcı demokrasi kültürünü eleştirel akıl ve toplumsal eylem aracılığıyla ilerletmenin en iyi fırsatı” olduğunu ileri sürüyor (a.g.e.) West'in peygamberce pragmatizm bakışı, pragmatik geleneğin en iyi yönlerini “kendi zamanlarının kötülüklerine dolaysız ve merhametli bir eleştiri getirmiş olan Hristiyan peygamberler geleneği” (a.g.e., 233) ile diyaloga sokmayı amaçlıyor. West, peygamberce pragmatizmin dinsel bir görünüm taşımasının gerekli olmadığından emin olsa da, kuşkusuz bu mümkündür. Ayrıca daha da ileri giderek dinsel olmayan pragmatik bir perspektifin aslında dünyanın sessiz, bastırılmış ve dışlanmışlarıyla dolaysız bir duygu paylaşımı fırsatını ıskalayacağını öne sürüyor. Açıkladığı gibi:

¹⁸ Ayrıca Levinas'ın teknolojinin önemini savunmasına da bakınız: “Teknoloji olmadan Üçüncü Dünyayı besleyecek konumda da olamayacağımızı ileri sürüyorum” (RTB, 190).

Dünyanın ezilmişlerinin kültürü son derece dinseldir. Onlarla dayanışma içinde olmak yalnızca onların neye karşı olduklarını teslim etmeyi değil, ayrıca kendi durumlarıyla nasıl başa çıkacaklarını takdir etmeyi de gerektirir; ancak dinsel yaklaşırsa onların yaşam dünyalarına daha kolay erişilebilir. (a.g.e., 233)

West'in görüşüne göre, peygamberce pragmatizmin vaadi, etnosentrizmden ve (Rorty'de sıkça göze çarptığı gibi) neo-pragmatizmin birçok yönünü karakterize etmeye başlamış olan genel burjuva perspektifinden kaçınırken (Emerson ve Dewey'den esinlenmiş) yaratıcı demokrasi fikrinin en iyi yanlarını koruyabilmektir.

Savundukları genel etik-felsefi perspektif bakımından West ve Levinas'ın birbirlerine çok yaklaştıkları üç temel nokta bulunduğunu söyleyebilirim.

1- Levinas gibi West'e göre de siyasi görev, her şeyden önce bastırılmışlara, dışlanmışlara ve ezilmişlere yönelik bir tasa/endişe tarafından belirlenmiştir. Her iki düşünür de, "dula, yetime ve yabancıya" karşı yükümlü olma anlayışıyla ilgili teolojik arşivden faydalanırlar. Hem West hem de Levinas için peygamberin rolü, dünyanın sefillerinin kötü durumunun gözden kaçmasını sürdürme tehlikesini içeren (kültürel, siyasi, toplumsal, ekonomik, vs.) her şeye karşı mücadele etmektir. Dolayısıyla her ikisi de haklı olarak, Levinas'ın deyiimiyle "başka insan hümanizminin" (HO) veya Alford'un (2004) bakışıyla "ters yüz edilmiş liberalizmin" savunucuları diye değerlendirilebilirler.

2- Levinas gibi West'e göre de, siyasi varoluşun peygamberce olan boyutu, şeyleri genel olarak kabul görüldenden başka türlü görmek için alan açar. Yani her iki düşünür de gelecek bir adaletin adına statükonun kendinden memnun oluşuna meydan okurlar. Bu anlamda her ikisi de adaleti, yalnızca nihai bir kazanımın değil yapısal bir tamamlanmamışlığın adı olduğu sürece halihazırda var olduğunu düşünürler. Diyebiliriz ki, her ikisi de, adaletin ardından gelen iyilikseverlik olanağını koruyan adaletin öneminin savunucularıdır.

3- Levinas gibi West'e göre de, bastırılmışlarla dayanışma ve iktidara gerçeği söylemeye isteklilik kararlı bir demokratik siyasi bakışı davet eder. "Bir peygamberce pragmatistin ayırt edici özellikleri," diye yazıyor West, "her şeyi kapsayan demokratik ve özgürlükçü bir ahlaksal bakışı ifade eden evrensel bir bilinç, insanın sonluluğunu ve koşullanmışlığını takdir eden tarihsel bir bilinç ve toplumsal değişim ve kişisel alçakgönüllülük hedeflerine yönelmiş amansız bir eleştiriye ve öz-eleştiriye teşvik eden eleştirel bir bilinçtir" (West 1989, 232). Biraz farklı bir sözcük dağarcığıyla ifade edilmiş olsa da, West'in demokrasinin eleştirel erdemine ilişkin görüşü, Levinas'ın "demokrasinin esas temelinin kararların tartışılabilmesi olgusunda yatması, yeniden ele alınamayacak hiçbir insan buyruğunun olamayacağı" (RTB, 183) iddiasını fazlasıyla hatırlatır.

West, peygamberlik ve dinin önemi üzerinde fazlasıyla durmasına rağmen, eserinde Levinas'ta olduğu gibi "olanaksızlığın" izine rastlanmaz. West'in demokrasiye olan kesin bağlılığı dolayısıyla, tarihin "herkes için adalet" gibi bir şeye gerçekten ulaşması düşüncesi Levinas'ta olduğu gibi yapısal olarak olanaksız değildir. Ancak bu, West'te böyle olanaksız bir siyasetin izlerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Pragmatik gelenekteki peygamberlik tarzlarına ilişkin soykütüğü çalışmasında West, Reinhold Niebuhr'un Hristiyan gerçekliğinin trajik duyarlılığını övüp benimsemiştir. Niebuhr, olanaksız bir ideal söz konusu olmaksızın siyasetin asla dünyadaki kötülük gerçekliğiyle başa çıkamayacağını ileri sürüyor. "Peygamberce Hristiyanlık" diye yazıyor Niebuhr, "olanaksız talep eder; ve bu temel talep

ile, insan doğasının onu kendi ıstırap ve pişmanlık feryadından alıkoyan yetersizliğini ve yozlaşmışlığını vurgular” (Niebuhr 1963, 62). West’in genel iyimserliğinin aksine Niebuhr, tarihsel/ontolojik savaş anlatısının kesin bir kırılması olmaksızın bizim buradan “oraya” gidemeyeceğimize ilişkin Levinas’ın derin kuşkusunu paylaşır. Kuşkusuz Levinas’tan daha olumlu anlamda teolojik olan Niebuhr’un peygamberlik görüşü, Levinas’ın ontoloji için (ve bunun yol açtığı savaş tarihi için) onun kendi mantığına uygun olarak kendini aşmasının olanaksız olduğu hakkındaki iddiasına çok benzer. Levinas’ın başkanın mutlak başkalığı ve Aynıya karşı Başka’nın dışsallığı görüşüne benzer biçimde Niebuhr şunu ileri sürer:

Peygamberlik, mistisizmin aksine, tarihte insan bilincinin derin bir yerinde gizlenmiş bir şey olarak öncesiz-sonrasız ve tanrısal olanı bulma çabasını göstermez. Bütün insani girişime karşı dile getirilen tanrısal bir yargının emrini iman yoluyla kavrar. Bu yalnızca iman yoluyla olur, çünkü insan, nihai bir buyruğun kendisine karşı söylenmiş olabileceğini yeterince bilecek şekilde kendini aşabilir; ama bu buyruğu kendisi dile getiremez. (Niebuhr 1964, vol. 2, 25-6)¹⁹

Bununla birlikte Niebuhr, pragmatizm geleneğini bizzat benimser ve kendi tasarısını bu perspektifle doğrudan bir ilişki içinde betimler. Niebuhr’un “Hristiyan pragmatizmi” formülü “ekonomi ve siyasetin karmaşık meselelerine Hristiyan özgürlüğünün uygulamasından ve bir tür sorumluluk duygusundan” oluşur; “belirli bir durumda adaletin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmuyorsa, ne kadar saygın veya kutsal olursa olsun, hiçbir eski dogmanın ve genellemenin kabul edilmeyeceğine yönelik kesin bir niyet taşır” (Niebuhr 1968, 55).

West ve Niebuhr, Peygamberce pragmatizm türlerinin örnekleri olarak birlikte okundukları zaman, Levinas’ın olası siyasi uygulamasını anlamak bakımından önemli kaynaklar olarak değerlendirilebilirler. Levinas’ın felsefi tasarısını West veya Niebuhr’unkiyle aynı kefeye koymak (her birinin farklı vurguları ve gündemleri olduğu için) hatalı olsa dahi, Levinas’ı bir tür Kıta Avrupası peygamberce pragmatistiymiş gibi okumak, onun daima zor ve bazen tamamen bulanık olan siyaset felsefesinden anlam çıkarmanın faydalı bir yoludur. Şimdi neyi ileri sürmediğimi açıkça belirtme ihtiyacı hissediyorum. Levinas’ın pragmatik bir hakikat, anlam veya değer teorisini benimsediğini söylemiyorum. Levinas’ın dininin West veya Niebuhr’unkiyle özdeş olduğunu ileri sürmüyorum. Levinas’ın görüşüyle ilgili zorluklarla karşılaştığımız zaman pragmatik bir müdahaleden kaçınmamız gerektiğini de iddia etmiyorum. İleri sürdüğüm şey, olanaksız siyasetin bir sonucu olarak pragmatik dingincilik suçlamasıyla yüz yüze geldiğimizde, bazı pragmatistlerin de, dinginciliğin hiçbir biçimine düşmeden olanaksız olan ile uğraşmaya istekli olduklarını hatırlamanın faydalı olacağıdır. Dolayısıyla Levinas’ın kendi felsefesinde gördüğümüz ve West’in eserinde bir ölçüde etkili, Niebuhr’unkindeyse son derece belirgin olduğunu bulduğumuz olanaksız siyaset, Rorty ve Dooley’in ileri sürdüğü gibi o kadar da sorunlu olmamalıdır.

Pragmatik müdahale, Levinasçı abartının aşırılıklarının genel olarak kesilmesini sağlarken, Levinas ve peygamberce pragmatizm geleneği arasındaki olası benzer yankı noktaları görmek, Levinas’ın en sorunlu kavramlarının etkili (*effective*) praksise uygun olarak yeniden ifade edilmesi için gerçekten de alan açıcıdır. Ancak, Levinas da West’in

¹⁹ Ayrıca Niebuhr’un “insan için kendi zayıflığını kavramak ve kendisinin bir süreç ve akış olarak tarihle onu tamamlayabilmek bakımından kopmaz bir ilişki içinde olduğunu bilmek oldukça kolaydır. Fakat kendisinin yerine getiremeyeceklerini yerine getirmeye yönelik vakitsiz ve gösterişli çabalarının insanlık tarihinde, ancak tanrısal bir merhametin arındırabileceği, günahın trajik gerçeklikleri olarak ortaya çıktıklarını kavramak kolay değildir” (Niebuhr 1964, vol. 2, 32) iddiasını da göz önünde bulundurun.

pragmatik aşırılıklarına karşı bir tür denetim sağlayabilir. Örneğin West ile birlikte okunursa, Levinas'ın peygamberlik anlayışının bu derece soyut olmasının gerekmediği görülür. Peygamberler yalnızca bugünün “hayallerinde” mevcut olan bir yarın için çalışan ileri görüşlü kimselerdir (örneğin Martin Luther King, Jr.). Yine de Levinas West'in görüşüne “peygamberce” boyutunu insan varoluşundaki canlandırıcı “tinsel boyut” olarak katar. Benzer biçimde, Levinas'ın “sonsuz sorumluluğu” da West ve Niebuhr tarafından, bu kavramın yalnızca “önceden koyulmuş sınırlar olmaksızın” şeklinde anlaşılması sağlanacak şekilde yumuşatılır.²⁰ Ancak Levinas da West'e, pragmatik etik görüşlerinde sıkça yer alan “vicdan rahatlığının” “peygamberlik” geleneği dahilinde çalışanlarca uzak durulması gereken bir şey olduğunu hatırlatabilir.

Son olarak ve belki de buradaki amaçlarımız açısından en önemli nokta olarak, Levinas'taki “olanaksız/imkansız” kavramının, çelişmezlik ilkesinin yadsınması anlamındaki *mantıksal olanaksızlığın* bir ifadesi olmadığı, bunun yerine kişinin içinde yer aldığı sosyo-kültürel, ekonomik ve imgesel bağlamlar dahilinde *varoluşsal olarak düşünülemez* olanın olanağının bir ifadesi olduğu öne sürülebilir. Buna göre, örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nin Afrika-Amerikan bir başkanı olması düşüncesi 1968'de “olanaksız” olması, Barack Obama'nın seçilmiş olmasının bazı Aristotelesçi mantık kurallarının ihlal edildiği anlamına gelmez, böyle bir düşüncenin günün gerçekliklerince belirlenmiş gelecek için bir seçenek olmadığı anlamına gelir. Bu durum, bu anlamda “olanaksızdı”. Aynı biçimde, iklim krizlerini çözebileceğimiz inancına da haklı olarak “olanaksız” gözüyle bakılmıştır, çünkü böyle bir çözüm halihazırda dünyada yürürlükte olan yerleşmiş iktidar yapıları dahilinde boş laftan ibarettir. Başka bir deyişle, peygamberliğin paradigma kaydırıcıları olmaları gerekir. Bununla birlikte Levinas'ın (ve bence Niebuhr'un) West'e dayattıkları şey, içinde kişinin kendisini bulduğu varoluşsal gerçekliklerin sadece kendilerine meydan okunması gereken tarihsel varoluş olumsuzluklarından daha fazlası olduklarının, bunların gerçekte tarihsel olumsuzlukların dönüşüm olanaklarına açılabilmesi amacıyla teşhis edilmesi, tartışılması ve devrilmesi gereken köklü “mantıklar” olduğunun kavranmasıdır.

Sonuç: Yeni bir Siyasi Ölçüt olarak İnançlılık

Levinas'ın doğru olarak anlaşılabilceği birçok nokta söz konusu olmakla birlikte, en azından bazı bakımlardan, bir peygamberce pragmatistin kıta versiyonu olarak, Levinas ve West arasındaki bağlantıda karşı çıkılabilecek, hatta çıkılması da gereken en azından bir temel nokta vardır. Levinas'a göre demokrasi, West'e göre olduğu gibi kendinde bir amaç değildir. West, Rorty'nin demokrasinin felsefeye karşı bir önceliği olduğu iddiasını aynen benimsemeye çok yaklaşıırken, Levinas ise (Niebuhr gibi) peygamberce sözün demokrasiye karşı bir önceliği olduğunu söyleyecektir. Bu, Levinas'ı, demokrasiyi şiddetle savunmasına rağmen onun vaatleri hakkında daha fazla kuşkulu olmaya iter: “Liberalizmin Avrupa'daki gücüne inanıyorum. Ama ayrıca yanıttımdan emin olmaya yetecek çok sayıda hatıram da var” (RTB, 186). West'e göre, eğer işler demokraside yanlış gidiyorsa bunun sebebi muhtemelen toplumun yeterince demokratik olmamasıdır. Levinas ise aksine demokrasiyi ve liberal devleti halihazırda mevcut olan seçeneklerin en iyisi olarak görüyor, ancak onun adaletin bir biçimde gerçekleşebileceği tek alan olduğunu ileri sürmek, Derrida'nın “gelecek olan [gelmekte olan] demokrasi” (*democracy to come*) diye adlandırdığı eskatolojik bakışı,

²⁰ Burada bu düşünce çizgisini izlemekle birlikte, “sonsuzun” basitçe “mevcut sınırlar olmaksızın” şeklinde tanımlanmasının, Levinas'ın aslında yolunu şaşırmış bir Hobbesçu olduğunu ileri süren David Wood'un kiler (2005, bölüm 3; 2002 bölüm 8) gibi başka eleştirilere daha açık kıldığına inanıyorum.

verimli peygamberce söylemi teşvik etmekten çok onu susturmaya yarayacak tarihin sonu veya amacı şeklindeki teleolojik bir demokrasi görüşüne doğru itmek demek olacaktır. Yalnızca demokratların peygamber olabileceğini veya yalnızca peygamberce sözün demokrasi yanlısı olacağını söylemek bir Levinasçı için aşırı olacaktır. Yine de bu, hiçbir biçimde, şimdi ve buradaki perspektifimiz bakımından demokrasinin henüz siyasi yapıların (demokrasinin kendisi de dahil) erekliliğinin kalıcı bir eleştirisini sağlayarak adaleti kolaylaştırmaya en çok muktedir olan siyasi yapı olduğu gerçeğinden kopmayı gerektirmez. Ve West'e dayanarak buna, demokratik toplumların özgürlüğün, eşitliğin ve tartışmacı bir ortamın geliştirilmesini sağlamaya eğilimli olmaları dolayısıyla demokrasinin savunulması gerektiğini ekleyebiliriz. Levinas'ın bize bizzat o kadar hatırlattığı gibi, "başka rejimler ve başka yaşam tarzları biliniyorsa, bu [demokratik/liberal] ideal insani mükemmelleşmenin bir biçimi olarak değerlendirilebilir" (RTB, 185).

Ancak Levinas ve West arasında olası bir bağ olduğunun ileri sürülmesi bir dizi yeni sorunu davet eder. Birincisi, J. Caleb Clanton'ın (2008) da ortaya koyduğu gibi, West'in dinsel sözcük dağarcığını benimsemesi (*appropriation*) suistimal edici ve etik dışı olabilir, çünkü bu, West'in "dünyanın sefilleri" diye adlandırdıklarının dinsel inançları edimsel (*actual*) benimseme biçimlerinden kolayca kopabilir. Buna karşılık olarak ben de bu tasanın/endişenin özellikle West ile olan bağlantının ortaya koyduğu bir şey olmadığını söyleyeceğim; bu zaten potansiyel olarak "yeni fenomenoloji" alanında çalışan herkesin başına gelebilecek bir şeydir.²¹ Dinsel sözcük dağarcığının Levinas, Marion, Derrida ve Henry gibi düşünürler tarafından kullanılma biçimi, bu tür terim ve kavramların sinagoglardaki, kiliselerdeki ve camilerdeki gündelik kullanımından oldukça farklıdır. Zaten bu tarz dinsel söylemin eleştirel olmayan bir biçimde yinelenmesi, kendisiyle dayanışmaya girilmek istenen son derece dindar inançlı kimseleri gücendirme tehlikesini doğurur. Yine de, Levinas'ın West ile ilişkilendirilmesiyle birlikte bu ağır endişenin derinleşebilecek olmasına rağmen, bu durum kesinlikle böyle bir bağlantının ortaya çıkaracağı bir şey değildir.

İkincisi, Levinasçı siyasetin temel girişimlerinden bazılarının anlamlı kılınmasında peygamberce pragmatizm çerçevesinin yararlı bir model olduğunu ileri sürmekle benim Levinas'ın düşüncesi ve metnindeki aşırı abartıyı basitçe mazur göstermeye çalıştığım, aynı zamanda kendine özgü felsefi ve siyasi sorunları olan pragmatizme geçit vermeye uğraştığım söylenebilir. Buna karşılık olarak da yalnızca, Levinas'ın bir ölçüde verimli bir biçimde yorumlanmasını sağlayabilecek pragmatik bir mercekten bakmanın ne pragmatizmin tamamen haklı olmasını ne de Levinas'ın aldığı biçimsel kararları almaya hakkı olmasının tek başına pragmatizmle olan bağlantıyı olanaklı kıldığını söylemekle yetineceğim. Aslında ben sadece Levinas'ın bize sunduklarını kullanarak en iyisini yapmaya çalışıyorum. Keşke, iddialarının daha açık ifade edilebileceği şekilde analitik felsefenin tarzında veya düşüncelerinin insan varoluşunun sorunlarıyla daha açık bir biçimde ilişkilendirilebileceği bir şekilde pragmatik felsefenin tarzında daha sık yazmış olsaydı, fakat bu tarzlarda yazmamış olması, onun düşüncesindeki derinliği veya iddialarının geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Yine de, bugün Kıta Avrupası felsefesi alanında çalışanların açıklık ve seçikliği *her türlü* felsefi yazının en önemli yanı olarak takdir etmeye başlamaları gerektiğine inanıyorum.

Son olarak, baştaki itiraz pragmatik bir duyarlılığı yansıtırken, bir Levinasçı, West ile olan bağlantının Levinas'ın düşüncesine, haklı olarak çok ağırlıklı olduğu değerlendirilebilecek yönlerini aslında bulandıracak kadar hafifletmesine itiraz edebilir. Gerçekten, çeviri

²¹ Yeni fenomenolojiyle ilişkisinde bu kaygının daha ayrıntılı bir ifadesi için bkz.: Simmons 2009b.

daima gerçekliğin anlaşılabilirliği riskini taşır, fakat bu gerçeklik Levinas'taki kadar anlaşılması güç olduğunda bunun almaya değer bir risk olacağına inanıyorum. Kıta Avrupası felsefesinin hakikat üzerinde tek bir köşesi yoktur. Levinas'ın düşüncesindeki bazı anlayışları onunkinden farklı bir sözcük dağarcığıyla ifade etmeye istekli olmak, titiz ve iyi niyetli Levinas okumalarına saplanıp kalmayı gerektirmez. Kurulan bu tür ilişkiler, kişinin kendi perspektifinden memnuniyetine ve kendi inançlarının kesinliğine karşı özünde tehlikelidir. Levinas'ın peygamberce pragmatizmle ilişkiye sokulması ile, Levinas'ın önerdiği şeyin ne olduğunu tam olarak anlamaya daha fazla muktedir olacağız ve böyle bir önerinin savunulmaya değip değmeyeceğini değerlendirmek için daha fazla hazırlıklı olacağız.

Peygamberce pragmatizm ve Levinas'ın olanaksız siyaseti, toplumsal varoluşa özgü güçlü bir umut gereksinimini anlamlı kılmamanın iki farklı, fakat birbirleriyle ilişkili olan yoludur. Her iki perspektif de, bugün için, yalnızca peygamberce ilan edilebilecek bir yarın adına eylemi teşvik (aslında talep) ediyor. Ne peygamberce pragmatizm ne de Levinas felsefesi dinginciliğe yol açar, fakat her iki yaklaşım da erekliliğe direnir. Levinas, West ve Niebuhr, henüz olmayan adına ileriye doğru hareket etmenin önemiyle ilgili olarak görüş birliği içindedir. Bitiş çizgisine ulaşamayacak olmamıza rağmen onlar hep birlikte bizi koşturmak için teşvik ediyorlar. "İyinin vaatler olmadan sevilmesinin gerektiği tarihsel bir ana mı giriyoruz?" diye soruyor Levinas, "Belki bu bütün kökensel emirlerin/bildirilerin sonudur. Sanki tartışılmaz tek değer azizce olmak olduğu, yeni bir inanç biçiminin, zafer kazanamayacak bir inanç biçiminin ortaya çıkışının öngününde, ödül için gereken tek şeyin onu beklememek olduğu bir zamanda olabilir miyiz?" (AT, 109). Peygamberce siyaset, başarıyı tanımlamak için yalnızca tamamlanmışlığı kullanmaya itiraz ederek dingincilikten uzak durur. İnançlılık da etkili bir ölçüt olarak işe karışmalıdır. Yine de, Levinas'ın eskatolojik biçimde belirttiği gibi bu, "zaferi (ya da daha doğrusu zafer sevdalısı [*triumphalism*]) olmayan bir inanç olmalıdır.

Sonuç olarak bir Levinasçı olmanın gerçekten yorucu olduğunu görüyoruz, ama bu yorgunluk dışlanmışlara, bastırılmışlara ve itilmişlere, dula, yetime ve yabancıya, ve dünyanın sefillerine o çok gereksindikleri huzurdan biraz olsun sağladığı sürece, gerçekten de buna değecek bir yorgunluk olacaktır.

Kaynakça

Alford, C. Fred. 2004. "Levinas and Political Theory." *Political Theory* 32, no. 2 (April): 146-71.

Bernstein, Richard J. 2003. "Rorty's Inspirational Liberalism." In *Richard Rorty*. Ed. Charles

Guignon and David R. Hiley. Cambridge: Cambridge University Press, 124-38

Burggraave, Roger. 2002. *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on*

Justice, Peace, and Human Rights. Trans. Jeffrey Bloechl. Milwaukee: Marquette University Press.

Clanton, J. Caleb. 2008. "Religion in the Public Square? A Critical Response to Cornel West."

Philosophy in the Contemporary World 15, no. 1 (Spring): 82-93.

Comay, Rebecca. 1987. "Interrupting the Conversation: Notes on Rorty." In *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning: Conversations Between Hermeneutics and Analysis*. Ed. Evan Simpson. Edmonton: Academic Printing and Publishing, 83-98.

Critchley, Simon. 1996. "Deconstruction and Pragmatism—Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?" In *Deconstruction and Pragmatism*. Ed. Chantal Mouffe. London and New York: Routledge, 19-41.

_____. 2004. "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them." *Political Theory* 32, no.2 (April): 172-85.

De Beauvoir, Simone. 1976. *The Ethics of Ambiguity*. Trans. Bernard Frechtman. New York: Citadel Press.

Dooley, Mark. 2001. "The Civic Religion of Social Hope: A Response to Simon Critchley." *Philosophy and Social Criticism* 27, no. 5: 35-58.

Horowitz, Asher and Gad Horowitz. 2006. *Difficult Justice: Commentaries on Levinas and Politics*. Toronto: University of Toronto Press.

Levinas, Emmanuel. (AT). 1999. *Alterity and Transcendence*. Trans. Michael B. Smith. New York: Columbia University Press.

_____. (BPW) 1996. *Basic Philosophical Writings*. Ed. Adriaan T. Peperzak, Simon

Critchley, and Robert Bernasconi. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

_____. (EN). 1998. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. Trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press.

_____. (HO). 2003. *Humanism of the Other*. Trans. Nidra Poller. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

_____. (OE). 2003. *On Escape*. Trans. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.

_____. (OGWCM). 1998. *Of God Who Comes to Mind*. Trans. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.

_____. (OTB). 1997. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

_____. (RTB). 2001. *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Ed. Jill Robbins. Stanford: Stanford University Press.

_____. (TI). 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

_____. (TON). 2007. *In the Time of Nations*. Trans. Michael B. Smith. London: Continuum.

- Niebuhr, Reinhold. 1964. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, 2 vols. New York: Charles Scribner's Sons.
- _____. 1968. *Faith and Politics*. Ed. Ronald Stone. New York: George Braziller.
- Perpich, Diane. 1998. "A Singular Justice: Ethics and Politics Between Levinas and Derrida." *Philosophy Today* 42, (SPEP Supplement): 59-70.
- Rorty, Richard. 1996. "Remarks on Deconstruction and Pragmatism," in *Deconstruction and Pragmatism*. In Mouffe 1996, 13-18.
- _____. 1998. *Achieving Our Country*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- _____. 2003. "Religion in the Public Square: A Reconsideration." *Journal of Religious Ethics* 31, no. 1: 141-49.
- Simmons, J. Aaron. 2009a. "'Vision Without Image': A Levinasian Topology," *Southwest Philosophy Review* 25, no.1 (Fall).
- _____. 2009b. "Continuing to Look for God in France: On the Relationship Between Phenomenology and Theology." In *Words of Life: New Theological Turns in French Phenomenology*. Ed. Bruce Ellis Benson and Norman Wirzba. New York: Fordham University Press, 2009, 15-29.
- Simmons, J. Aaron and Diane Perpich. 2005. "Making Tomorrow Better than Today: Rorty's Dismissal of Levinasian Ethics." *Symposium* 9, no. 2 (Fall): 241-66.
- Simmons, J. Aaron, and Nathan R. Kerr. 2009. "From Necessity to Hope: A Continental Perspective on Eschatology Without Telos." *The Heythrop Journal* 50, no. 6 (November): 948-65.
- Talishe, Robert. 2001. A Pragmatist Critique of Richard Rorty's Hopeless Politics," *The Southern Journal of Philosophy* 39, no. 4: 611-26.
- Vattimo, Gianni and Richard Rorty. 2005. *The Future of Religion*. Ed. Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.
- West, Cornel. 1989. *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. Madison: The University of Madison Press.
- Wood, David. 2002. *Thinking After Heidegger*. Malden: Polity Press.
- _____. 2005. *The Step Back: Ethics and Politics After Deconstruction*. Albany: State University of New York Press.

Levinas'ta Adaletin Terazisi Yok!

Sibel Kibar

Emmanuel Levinas etiğin unutulmuş önemini teslim eden ayrıcalıklı bir düşünürdür. Heidegger ilk felsefenin ontoloji olduğunu, bunu unuttuğumuzu ama şimdi onu tekrar hatırlamamız gerektiğini vurgularken,¹ Levinas etiğin ilk felsefe olduğunu iddia eder.² Neredeyse Levinas üzerine bütün makaleler bu türden bir girişle başlar. Ben de bu durumdan kaçınmadım; sanki “ilk felsefe etikdir” iddiasını ortaya koymadan Levinas felsefesinin kapıları açılmamış gibi. Levinas’ın bu alışılmadık söylemi, felsefenin özne, akıl ve doğru üzerinde ısrar ederken, etiği, özneler arası ilişkileri ve ötekini unuttuğu, bu durumun da yirminci yüzyılın başında tanık olduğumuz ötekini ezmeye kadar gittiği iddiasıyla felsefeyi suçlar. Yahudi soykırımı sonrası dönemine ait bir filozof olan Levinas, çözümü “ben”den “öteki”ne dikkati çekmekte bulur. Bu nedenle, Levinas’ın felsefesini “öteki merkezli” bir felsefe olarak tanımlayabiliriz. Ancak, Levinas’ın sıkça eleştirildiği konular olan, etiğinin uygulanabilir olup olmamasının ve onun edilgen çağrışımlarının ötesinde, ben Levinas’ın samimiyetinden şüphe duyuyorum. Bu doğrultuda, Levinas’ın değer felsefesini, onun kaynaklarını ve öteki merkezli düşüncesini ortaya çıkaran koşulları irdeleyeceğim. Ardından, Levinas’ın adaleti nasıl tarttığını ele alacağım. Adaleti tartarken, kendisinin ne kadar adil olduğunu sorgulayacağım. Bu sorgulamada, Levinas’ın samimiyetini de tartabileceğimizi düşünüyorum.

Etiğin Kaynağı Olarak Öteki Merkezli Felsefe

Etiğin ilk felsefe olduğunu beyan etmeden önce Levinas, aslında, erken dönem yazılarında Husserl ve Heidegger gibi varlığın ontolojik statüsü ile ilgilenmiştir. Ancak sonraki eserlerinde, Levinas’ın yönelimi varolanın “hazır bulunması” veya dünyanın oradalığından “bu dünyada kimlikler taşıyan” varlığa yönelmiştir.³ Diğer bir ifadeyle, insan olmanın anlamı üzerine düşünmeye başlamıştır Levinas. “‘İlk Felsefe Olarak Etik’ Levinas’ın, Husserl’in aşkınsal idealizminden ve Heidegger’in yorumbiliminden yüz yüze ilişkide beliren varlığın anlamının etik sorununa doğru yöntemsel ve buna rağmen hala radikal olan yöneliminin net ve güçlü bir özetidir.”⁴ Ne “yönelim” ne de “dünyada-olma” insan varlığını açıklamaz; bunun yerine, bu kavramlar dünyayı özne dolayımıyla açıklarlar. “Eğer dünya öznelliğe aitse, öznellik dünyaya ait değildir; dünyada-olmak öznelliğin özünü tanımlamaz. Öznellik kendisini tanımlayarak, dünyadan uzaklaşarak kendi şeklini alır...”⁵ Ancak, bahsi geçen özne atomik bir şekilde varolan varlık olarak ele alınamaz; aksine o “öteki” ile bağlıdır. Levinas’a göre, “ben”in maddi dünya ile bağlantısından bile önce “ben” öteki ile bağlıdır. Levinas, felsefesini işte buradan başlatır. İlk felsefe etikdir çünkü öteki öznenen daha önce oradadır; bu, yönelimsellik ile kavranamaz. Levinas bu iddiasının son derece “metafizik”

¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, (USA: State University of New York Press, 1996) 1-3.

² Emmanuel Levinas, “Ethics as First Philosophy”, *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand. (UK: Basil Blackwell Ltd, 1989) 85.

³ Alphonso Lingis, trans. “Introduction”, *Collected Philosophical Papers*, Emmanuel Levinas (Dordrecht: Nijhoff Publishers, 1987) vii-ix.

⁴ Seán Hand, ed., *The Levinas Reader Emmanuel Levinas* (UK: Basil Blackwell Ltd., 1989) 75.

⁵ Lingis, “Introduction”, viii.

olduğunun farkındadır, ama iddiasını kanıtlamak derdinde değildir. Levinas’a göre, öteki ahlaki bir zorunluluk olarak orada bulunmak durumundadır. Etiğin neden önce geldiğini anlamak için, öncelikle Levinas’a göre neden ötekenden başlamamız gerektiğini anlamamız gerekmektedir.

“Öteki”nin varlığının “ben”in varlığı için zorunlu olduğunu söyleyen başka filozoflar da vardır. Örneğin Hegel, öz-bilincin başka bir öz-bilince ihtiyaç duyduğunu söyler: “tamamlanmış bir öz-bilinç olmak yalnızca kendinin farkında olmak demek değildir” öte yandan “kendisinin aynadaki görüntüsüne” de ihtiyacı vardır.⁶ Hegel der ki: “Öz-bilinç tatminini başka bir öz-bilinçte gerçekleştirir.”⁷ Böylelikle, Hegelci felsefede öz-bilinç yalnızca bir “öteki” ile ilişkisinde olanaklıdır.⁸ Ancak Hegel’de, öz-bilinç daima öteki ile olumsuz bir ilişki içerisinde yer alır. “Öz-bilinç doğal olarak bu yabancı şahsiyeti yok etmeye girişeceğinden, varlığı itibariyle buna ayarlanmıştır, hem kendi pekinliğini elde etmek için ötekini hem de süreç içerisinde kendisini—çünkü—öteki kendisidir, ortadan kaldırmaya girişir.”⁹ Bununla birlikte, bu öteki tahrip edilemez olmak durumundadır, ancak böylelikle özne kendisine geri dönebilir; eğer öbür türlü olursa, özne onu tüketebilir ve sonra kendisi ile tekrar baş başa kalır. Bu nedenle, “kendindeki bu başkalığı aşmak zorundadır”¹⁰, bu durum kendine dönmeye eşittir. Özetle, öteki sürecin sonunda özne ile özdeş olur; verili olan ben ve başka varlık ikiliği ortadan kalkar.

Levinas’ta özne ile öteki arasındaki ilişki, Hegel’in kurduğu ilişkiye benzemez. Her şeyden önce Levinas, ötekini, öznenin onunla ilişkisinde kendisini kurmaya yardımcı olacak zorunlu bir karşıtlık ve tahrip edilemez bir varlık olarak görmez. Gerçekte Levinas, öznenin konumunu ontolojik bir yaklaşımla değil, etik bir sorumluluk ile betimler. Elif Çırakman “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not” adlı makalesinde şöyle der: “Hem antik ve orta çağın, hem de modern dönemin etik anlayışının öne sürdüğü ussallık, ereksellik ve insan doğası fikirlerine, Levinas’ın etiğinde rastlayamayız.”¹¹ Etiğin ilk felsefe olduğu iddiası insanların arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini belirleyen bir ahlaki kuramı işaret etmez; Levinas’ın etiği öz-bilincin etik yaşantısına dayanmaz. Aksine, onun etiği öteki ile başlar, benden başka olan, benim ötemde olan ile. Levinas öteki ile başlamanın olanaklı olup olmadığını sorgulamaz. Bütün çabası öteki merkezli bir etik yaşam oluşturabilmektir. Ama bu, geleneksel felsefenin öznesinin yerine ötekini koyduğu anlamına gelmemelidir. Ayrıca, etik yaşamdan kastım, Levinas’ın normatif bir etik ortaya koyduğu olarak anlaşılmalıdır; Levinas, savunmasız, kırılğan ötekine karşı metafizik sorumluluğumuzu hatırlatır bize. Bu sorumluluğa, ileriki bölümlerde yeniden değineceğim.

O halde, Levinas için etik varoluş, nesneler alanında ve onların uygun ilişkilerinin nesnel olarak betimlendiği yerde başlamaz; o, halihazırda betimlenmiş nesnelliğin oluşturulmasında rol oynar. Aslında o, ilkelerin bilgisine, anlamlar alanının dünyevi amaçlarına ve potansiyeller tasarlayan varlıkların ereklere bilgisine önceldir. O aslında, gerçekliğin oluşturulmasından da önce gelir...¹²

⁶ Michael Inwood. *A Hegel Dictionary*, (UK: Blackwell, 1992) 61.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, (UK: Oxford University Press, 1977) § 175.

⁸ Ibid., § 167.

⁹ J. N. Findlay, “Analysis of Text”, in *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, (UK: Oxford University Press, 1977) §§ 179-180.

¹⁰ Hegel, *Phenomenology*, § 180.

¹¹ Elif Çırakman, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, *Doğu Batı*, no. 13, (200): 185-6.

¹² Lingis, “Introduction”, xv.

Levinas'ın burada iddia ettikleri kanıtlarla ispatlanamaz çünkü herhangi bir anlamın ve gerçekliğin kurulmasından önceki bir durumdan bahsediyor; onun felsefesi alışık olduğumuz türden bir felsefe değil. Geleneksel felsefe, ya gerçeklikten ya da öznenlikten yola çıkar. Ancak, Levinas ötekinden başlamayı seçer—her ne kadar o, bunun bir seçim değil, ahlaki bir yükümlülük olduğunu söylese de. Çırakman'ın belirttiği gibi: “Öznenin varlığı, hatta varlığın bizzat kendisi sorunludur. Varolanın varlığının sorgulanması, varlık alanını önceleyen etik kaygı sayesinde olanaklıdır.”¹³ Ötekini, genellikle, yalnızca benim kavrayışım ile bilinebilen, salt benden başka olan olarak algılama eğilimindeyizdir. Bu demektir ki, bizler, Levinas'ın sözcükleriyle, farklı olanı, aynıya veya özdeşliğe indirgeyen ve ötekinin başkalığını tahrip eden indirgemeci geleneksel felsefenin etkisi altındayız. Burada, ontoloji hala etiği önceler ve varlık da sorumluluktan önce gelir. Öte yandan, Levinas için öteki, kavranabilir, bilinebilir değildir çünkü o sınırsız ve “indirgenemez başkalıktır”.¹⁴ Levinas'ın kendisinden önceki düşünürleri eleştirisi açıktır ama kendi görüşlerinin aynı açıklıkta olduğunu söylemek zordur. Levinas, geleneksel felsefenin yanlış anlamasını eleştirerek, ötekini şöyle tanımamaya girişir:

Öteki varlıktan başka bir şeydir. Varlık tüm başkalığı dışlar. Hiçbir şeyi dışarıda bırakamaz ve kendisi de dışarıda kalamaz, kendisinin görmezden gelinmesine izin veremez. Varlıkların varlığı her şeyin ilişkide olduğu ışıktır. Gecesi suskundur ve her şeyi çekiçle yassılaştırarak uyumlu kılar, bütünlüğün örtük emegidir, nesillerin kesintisiz saplantısı, büyüme ve yozlaşmadır. Ama öteki, günahlarını affederek, aşarak, varlığın ötesine geçerek, yerini varlığa teslim ederek kendisini tamamen ayrı tutar. Varlığın ötesine geçmek: işte bu, kendisini açığa vurursa kendisini maskeleyecek olan en yüce iyiliktir!¹⁵

Alıntıda görüldüğü üzere, Levinas ötekini belirlenmemiş olarak kabul ediyor ama yine de bu haliyle onu etiğin kaynağı olarak kurguluyor. Ötekinin hazır bulunması, varolan veya somut bir varlık olarak değil, ama belirsiz bir yüz ve ses olarak, öznenin mevcudiyetini anlamlı kılar. Dolayısıyla özne, ötekinin sonsuz taleplerine, hatta kendisinininkileri bastırarak yanıt vermemidir. Yalnızca bu yolla özne, kendi varlığını haklı çıkartabilir.¹⁶ Peki, bu şiirsel ifadeler ne anlama gelir, özne nasıl kendi taleplerini yok sayarak başkalarınıninkilere öncelik tanır? Bence bu sorunun cevabı, etik alanın içerisinde kalınarak değil ama Levinas'ın içerisinde yaşadığı politik ortama bakılarak verilebilir. Filozofları salt yazdıkları metinlerden anlamak gerektiğini düşünenler burada bana kızacaklardır ama “filozoflar yerden bitme mantar değillerdir”¹⁷ ve özellikle Levinas'ın felsefesi, kendisinin yaşadığı korkunç soykırımdan ayrı tutularak anlaşılamaz.

Soykırımın Felsefi Kaynakları

Levinas bir Yahudi olarak soykırıma tanıklık etmiştir: kendisi sağ kurtulabilmiş, ama ailesini ve arkadaşlarını yitirmiştir. Levinas, varlık ve özdeşlik merkezli düşüncelerin, Nazizmin ideolojisi olan totalitarizme neden olduğunu düşünür. “Levinas'a göre, Nazi ideolojisi halihazırda var olan değer krizine yanıtın sapkın bir biçimidir.”¹⁸ “Peace and

¹³ Çırakman, “Levinas'ta Öteki ve Adalet”, 186.

¹⁴ Lingis, “Introduction”, xiv.

¹⁵ Levinas, “Phenomenon and Enigma”, *Collected Philosophical Papers*, 70.

¹⁶ Levinas, “Ethics as First Philosophy”, 85.

¹⁷ Karl Marx, quoted in Dick Howard, *The Development of Marxian Dialectic*, (USA: Southern Illinois University Press, 1972) 39.

¹⁸ Elizabeth Louise Thomas, *Emmanuel Levinas: Ethics, Justice, and the Human beyond Being*, (New York: Taylor and Francis Books Inc., 2004) 7.

Proximity” adlı makalesinde Levinas, geleneksel felsefeyi yirminci yüzyılın tanıklık ettiği vahşetin sorumlusu olarak itham eder:

Dünyanın ve insan toplumunun evrensel bilgisi tarafından yansıtılan ışık temelinde—ve hatta bilginin hakikatlerinde kanıt arayan dini öğretiler üzerinde—söz verilmiş refahın, özgürlüğün ve barışın tarihi, kendisini kardeş katlinin, kanlı mücadelelerin, emperyalizmin, insan nefretinin, sömürünün yüzyılı, dünya savaşlarının, soykırımların, Holocaust’un, terörizmin, işsizliğin, Üçüncü Dünyanın sürekli yoksulluğunun çağı olarak tanımlamaz...¹⁹

Levinas’ın yukarıda söylediği gibi, Avrupa veya daha genel olarak insanlık küresel şiddet altında yaşam mücadelesi verdi. Daha önce değindiğim gibi, Levinas özne merkezli felsefeleri bu şiddetten sorumlu tutuyor. Daha açık olarak, geleneksel felsefe “özne” ile başlar. Socrates’in ünlü sözü “kendini bil”, yalnızca Yunan felsefesinin değil, tüm Batı felsefesinin temelidir. Levinas’a göre, eğer özneyi ortaya koyarak başlarsanız, öznenin hakikatini arar, onun peşinden gidersiniz. Böylece, başka varlıklar, başka hakikatler ve başka yaşam biçimleri olduğunu unutursunuz. Levinas, bu tutumu, kapsayıcı ve şüphe edilemez bir açıklama verme tasarısı olan, felsefi temellilik olarak adlandırır. “Felsefe sıfatıyla felsefede vuku bulan asimilasyon, temel olarak bir hakikat arayışıdır.”²⁰ Bu, Levinas’a göre, hem felsefi hem de siyasi anlamda totalitarizmdir. “Aynı veya Ben, siyasi ve teknik hükümlerle ona karşı duran çeşitliliğin, Ben-olmayanın üstesinden gelir. Bu bağlamda, devletin taçlandırdığı, devlet ve endüstri toplumu içerisinde çıktığı felsefi sürece aittir.”²¹

Çare Ötekinde Yatıyor

Daha önce yer verdiğim üzere, Levinas geleneksel felsefede yapıla gelmiş olan başkanın aynıya indirgenmesini önlemeye çalışıyor. Ancak bu yolla, yani, diğer insanları anlamak için öz-bilincin bakış açısını bir tarafa bırakarak, “ben”in totalitarizminin engellenmesine inanıyor. Daha detaylı olarak, Antik Yunan’daki “logos”, Yunan’da ve ardından sürdürülen tüm Batı geleneğinde Levinas’a kadar pek fazla düşünülmeden “öteki” ile yer değiştirmelidir. Levinas etğin öteki ile başlamak zorunda olduğunu işaret eder çünkü öznenin sadece kendi varlığı için etik bir durum söz konusu olamaz. Özne bir başkası ile karşılaştığı zaman, etik başlar. Ama bu özne, aynılığı ötekine dayatmamalıdır. “Başkalığın ve özdeşliğin uzlaştırıldığı, şeylerin kanun koyan bilinci miti, felsefenin çok büyük bir mitidir. Aynıının totalitarizmine veya emperyalizmine yaslanır.”²² Bir yaderklik arayışında olduğumuz sürece, öteki kendi yüzünü gösterecektir; komşumuz orada olmaya devam edecektir. Levinas’ın “Transcendence and Height” adlı makalesinde belirttiği gibi, “Ötekinin Aynıya direnmesi felsefenin iflasıdır.”²³ Levinas aynı makalesinde ötekini, bir *Sonsuz* ve *Doruk* olarak tanımlar. “Öteki, kendisini başka bir insan olarak sunar; bir yüz gösterir ve *doruğun* boyutlarını açar, bu demektir ki, bilginin sınırlarından *sonsuz* olarak taşar.”²⁴ Bu nedenle, yapmamız gereken şey, felsefenin önceden yaptığı gibi, ötekini bir şeymişçesine *bilmeye* çalışmak değil, ama ötekinin taleplerini pasif bir şekilde kabul etmek ve yanıt vermektir. Aşağıdaki alıntıda da

¹⁹ Levinas, “Peace and Proximity”, *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi, (USA: Indiana University Press, 1996) 163.

²⁰ Levinas, “Transcendence and Height”, *Basic Philosophical Writings*, 13.

²¹ A.g.y., 15.

²² A.g.y., 14.

²³ A.g.y.

²⁴ A.g.y., 12.

göreceğimiz gibi, öteki adeta tanrısal bir yüze sahiptir. Öteki kendisini bir yüzde somutluyor gibi görünse de, aslında ötekinin yüzü somut değildir, talepleri de öyle:

Kendisini bir yüzde gösteren Öteki, sanki plastik özünü yırtıp çıkıyormuşçasına, pencereyi açan bir varlığa benzer; pencere üzerinde kendi görüntüsü biçim almıştır. Onun varlığı kendisini halihazırda onu gösteren biçimden yoksun olmayı da içerir... Bu, “yüz konuşuyor” formülünün ifade ettiği şeydir.²⁵

Böylelikle yüzün varlığı, reddedilemez düzeni, bilincin mevcudiyetine dur diyen bir emri işaret eder. Bilincin sorgulanabilirliği yüz tarafından akıllara getirilir. Sorgulanmanın akla gelmesi, bu varlığının sorgulanabilmesinin farkında olmakla aynı şey değildir. “Mutlak öteki” bilinçten yansımaz. O buna elinden geldiği kadar direnir; hatta onun direnişi bilincin bir içeriğine dönüşebilir değildir. Ziyaret, bu dönüşümü destekleyen benin bencilliğini ezmeye bağlıdır.²⁶

Yinelemek gerekirse, Levinas ben ve öteki arasında anlaşılabilir bir ontolojik ilişki önermez; hatta yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, ötekinin buna izin vermediğini söyler. Bunun yerine, öteki için sorumlulukta temellenmiş bir etik öne sürer. Ötenini arzulamanın ve ondan sorumlu olmanın Levinas için ne demek olduğunu kendi kavramlarımızla anlamak pek kolay değildir çünkü Levinas ötekine ve onun yüzüne tanrısal anlamlar atfeder; elbette ki Levinas’a göre onlar fiziksel bir dokuya sahip değildirler. Ne yüz ne de ben ve öteki arasındaki ilişki tematize edilemez. Ayrıca, ilişki bir ilişki değildir; “ilişkisiz ilişkidir”. Bu anlaşılmaz ifadeler, yine insanın Tanrı ile kurduğu türden bir ilişkiyi anımsatıyor. Ortada gerçek bir ilişki yoktur ama yine de insanın Tanrı’yla bir tür ilişki içerisinde olduğu inananlar tarafından varsayılır. Ötekine dokunamayız ancak onun sorumluluğunu almaktan da kaçınamayız. Öteki benin etik sorumluluğunu kışkırtır. Öte yandan, bu etik sorumluluk, koşullanmamış bir sorumluluktur ve sonlu bir bağlamın ötesindedir çünkü *Sonsuz* ve *Doruk* için bir sorumluktan söz edilmektedir. Bu nedenle, ötekine duyulan arzu, sorumluluğa benzer şekilde, ne açıklanabilir ne de tematikleştirilebilir. Biz yalnızca ötekinin iyiliğini arzulayabiliriz ama iyiliğini arzulama arzusu boş bir arzudur. “O, tatminin ötesinde bir arzudur ve bir gereksinimden farklı olarak bir terim veya bir erekle tanımlanmaz. Varlığın ötesine duyulan bu sonsuz arzu tarafsızlıktır, aşkınlıktır—iyiye duyulan arzudur.”²⁷

Özetle, Levinas için, ötekinin deneyimi benim kendi deneyimime indirgenemezdir. Ötekinin deneyiminin indirgenemezliği etiğin kaynağıdır çünkü onun indirgenemezliği, bizi, totalitarizmden ve dolayısıyla faşizmden korur. Hem de ötekinin varlığı bizim etik yaşamımızın garanti altına alır. “İşte, buradayım” dedikten sonra, etik yaşam ve sorumluluk alanından kaçış söz konusu olamaz. Ancak, bu sorumluluk asla tam olarak yerine getirilemez. Bunun birinci nedeni, öteki sonsuz olarak ele alınır ve onun arzuları da sonsuzdur. Dolayısıyla sonsuz taleplere karşılık verilemez. İkinci olarak, bu sorumluluk aynı zamanda geriye döndüktür.²⁸ Yani, geriye dönük yükümlülüklerin yerine getirilmesi imkansızdır. Üçüncü olarak, öteki özneyi, o daha onu seçmeden görevlendirir; ötekinin ve öznenin adımları eş zamanlı olmadığından, özne daima ötekine yanıt vermekte gecikecektir.²⁹ Son olarak, ötekinin yüzü öyle bulanıktır ki, özne onun taleplerini anlamayabilir.³⁰

²⁵ Levinas, “Meaning and Sense”, *Basic Philosophical Writings*, 53.

²⁶ A.g.y., 54.

²⁷ Levinas, “God and Philosophy”, *Basic Philosophical Writings*, 139.

²⁸ Çırakman, 192.

²⁹ A.g.y., 195

³⁰ A.g.y.

Komşuluk ve Adalet

Etik doğası gereği, iki kişi arasında başlar ancak adalet için en az üç kişi gereklidir. Öteki ile olan ilişki aynı zamanda üçüncü ile olan ilişkidir çünkü bizim öteki ile ilişkimiz bir toplum içerisinde meydana gelir. Bu, öteki ile ilişkimizden başka türlü ilişki Levinas tarafından “üçüncü taraf” olarak adlandırılır. “Üçüncü taraf, komşumuzdan başkadır ama o da başka bir komşudur ve ötekinin de komşusudur, sadece arkadaşı değildir”³¹ Bu da demek oluyor ki, bizler, aynı zamanda, üçüncü taraf için de sorumluyuz. “Komşum olan ötekinin bir başkası ile ilişkide üçüncü taraf da olabilmesi düşüncenin, bilincin, adaletin ve felsefenin doğuşudur.”³² Üçüncü taraf öteki ile benim ilişkiyi izleyendir. Bu nedenle, Levinas’ın düşüncesinde, üçüncü taraf adaleti temsil eder. Üçüncü taraf, Tanrı olarak da yorumlanabilir; Levinas’ın Tanrı’ya ve Eski Ahit’e pek çok göndermesi vardır. Ama ben burada üçüncüyü, toplumsal ilişkiler, kurumlar, yasalar vb. olarak ele almayı tercih ediyorum. Yalnızca bu yolla, Levinas etiğinin üzerindeki bulanıklığın biraz üstesinden gelebilir. “Bu bağlamda, üçüncü, etik ilişkisi varolanın alanına taşır.”³³

Elbette ki Levinas, gerçekte bizim bir toplum içerisinde yaşadığımızın, çatışmalarımızın olduğunun ve etiğin pek naif kaldığı yerde adalet ihtiyacı duyduğumuzun farkındadır. Adalet insanların ve durumların adil olup olmadığını değerlendirebileceğimiz bir temel sunar. İnsanları aynı düzeyde eşitleyen adalet ve bizi ötekinin sonsuz taleplerine yanıt vermeye çağıran etik arasında bir çelişki ortaya çıkmaz mı? Zeynep Direk adaletin gerekli olduğunu ama eşitlik isteyerek öteki ile ilişkideki asimetriyi ortadan kaldırdığı için adaletin bir ihanet olduğunu söyler.³⁴ Levinas asla adaletin yasalar, haklar ve yasal sorumluluk aracılığıyla elde edilebileceğine inanmaz. Levinasçı anlamda sorumluluk, sorumluluğa liberal yaklaşımdan tamamen farklıdır ve metafizik olarak önce gelir. Başkalarından sorumlu olmak, yaptığım veya yapmaya niyetlendiğim şeylerden sorumlu olmak demek değildir; o, zamanın ötesindedir. Bu nedenle, adalet haklar ve sorumluluklar söyleminin içerisinde aranamaz. Adalet, öteki merkezli etikten çıkartılmalıdır. Elizabeth Louise Thomas, etiğin ve adaletin, Levinasçı düşüncenin “indirgenemez çift-yüzü” olduğunu vurgular:

Diger bir ifadeyle, bizler nasıl adil olmalıyız? Levinas için bu sorunun “adil olup olmama” sorunu olmadığı söylenebilir. Bunun yerine, adalet bir kimsenin kendi varlığından başkası hatırına kesin olarak vazgeçmesidir; yani etik için varlığını bırakmadır. Bu, Levinas’ın pek de alışılmadık bir yorumu değildir ve Totality and Infinity adlı eserinde etik ve adalet ilişkisine ve anlamına dair pek çok destekleyici sav bulunabilir. Ancak, hiçbir sav bu kavramlardan birini diğerine indirgemez.³⁵

Tekrar edecek olursak, adaletin iki çağrışımı var; birincisi yasa yoluyla bize görünen ve ikincisi ötekinin yüzü aracılığıyla bize kendisini gösteren. İlki, eksikli olmaya mahkumdur çünkü bütün insanların taleplerini karşılamaya çalışırken, bazılarını dışarıda bırakacaktır. Bu nedenle, kapsanmamış olan kişi, kendi sesini diğerlerine duyurmaya çalışacaktır. “Sistemin adaleti her zaman dışardan gelen bir aciliyet tarafından aşılır. Dolayısıyla, herkes için adalet hep o sistemin kuruluşu itibarıyla dahil etmediği başkasının sorgulamasına tabi olacaktır.”³⁶

³¹ Levinas, “Peace and Proximity”, *Basic Philosophical Writings*, 168.

³² Levinas, “Substitution”, *Basic Philosophical Writings*, 95.

³³ Çırakman, 199.

³⁴ Zeynep Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Başkalık Denerimi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 206.

³⁵ Thomas, 109-10.

³⁶ Direk, “Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları”, 157.

Bu noktada, Levinasçı anlamda adalet herkesi dahil etmez mi diye sormak istiyorum. Diğer bir ifadeyle, Levinas “kendi ötekisinin” yükünü kaldırmaya hazır mı? Daha önce sözünü ettiğim üzere, Levinas’ın düşünceleri Yahudi soykırımının bir ürünüdür; bu soykırımdan özne merkezli felsefeyi suçlamış ve Batı dünyasını farklı sesler ve yüzler olduğunu fark etmeleri konusunda uyarmıştır. Holocaust’un hemen ardından, başka bir kitle kıyımı yaşanmaya devam ediyor, geçmişin zulüm görenlerinin bugünün zalimleri olduğu İsrail-Filistin coğrafyasında. Böyle bir durumda, Levinas’ın Filistinlileri ötekiler olarak sahiplenmesini beklerdim. Ama kendisinin “skandal röportajında”, “her şeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler ‘öteki’ degiller midir?” sorusuna, olumsuz cevap verdiğini görüyoruz.³⁷

Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz 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 haksız kim adil sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşiriz. Orada yanlış yapan insanlar vardır.³⁸

Levinas, faşizmin, kitle kıyımlarının önünü alabilmemiz için, ötekinin varlığından önce gelmesini, onun sonsuz taleplerine karşılık vermemizi, henüz böyle bir sorumluluğu seçmeden onun sorumluluğunu koşulsuz şartsız üstelenmeyi öneriyordu. Ancak bu röportajı ile birlikte, ötekinin bulanık yüzü açığa çıkmış oluyor. Levinas’ın ötekinden kastı, gerçekten kapı komşusu olan *başkası* değil, onunla *aynı* etnik kökeni, *aynı* dini, *aynı* dili paylaştan hemşehrasi, din kardeşi, ulusu.

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.³⁹

Bu alıntıdan da Levinas’ın komşuluk tanımının neredeyse akrabalıkla özdeş olduğunu görüyoruz. Bu son iki alıntımda Levinas’ın tüm söylediklerini silip atar mı? Bence bu sorunun yanıtı yine Levinas’ta gizli: “Çoğu Almanı affedebiliriz ama bazı Almanlar var ki onları affetmek güçtür. Heidegger’i affetmek güçtür.”⁴⁰ Peki, biz Levinas’ı affedebilir miyiz, Filistinliler affedebilir mi?

³⁷ “Ethics and Politics”, *The Levinas Reader*, p. 294.

³⁸ “Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset”, çev. Cemalettin Haşimi, Özkan Gözel, *Tezkire: Levinas, Öteki, Etik ve Siyaset*, sayı 38-39 (2004): 153.

³⁹ A.g.y., 152.

⁴⁰ “Bu Sayıda”, *Tezkire*, 8.

References:

Direk, Zeynep. “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Direk, Zeynep. “Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları”, *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Çırakman, Elif. “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, *Doğu Batı*, no. 13, (200): 185–206.

Findlay, J. N. “Analysis of Text”, in *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. UK: Oxford University Press, 1977.

Gözel, Özkan. Özyel, Hamdi. eds. “Bu Sayıda”, *Tezkire: Levinas, Öteki, Etik ve Siyaset*, sayı 38-39, 2004: 5-22.

Hand, Seán. ed., *The Levinas Reader Emmanuel Levinas*. UK: Basil Blackwell Ltd., 1989.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller. UK: Oxford University Press, 1977.

Heidegger, Martin. *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh. USA: State University New York Press, 1996.

Howard, Dick. *The Development of Marxian Dialectic*. USA: Southern Illinois University Press, 1972.

Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*, UK: Blackwell, 1992.

Levinas, Emmanuel. “Phenomenon and Enigma”, *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht: Nijhoff Publishers, 1987.

Levinas, Emmanuel. “Ethics As First Philosophy”, *The Levinas Reader*, ed. by Seán Hand. UK: Basil Blackwell Ltd., 1989.

Levinas, Emmanuel. (Interview) “Ethics and Politics”, *The Levinas Reader*, ed. by Seán Hand. UK: Basil Blackwell Ltd., 1989.

Levinas, Emmanuel. “Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset”, çev. Cemalettin Haşimi, Özkan Gözel, *Tezkire: Levinas, Öteki, Etik ve Siyaset*, sayı 38-39, 2004: 147-157.

Levinas, Emmanuel. “Transcendence and Height”, *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi. USA: Indiana University Press, 1996.

Levinas, Emmanuel. “Peace and Proximity”, *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi. USA: Indiana University Press, 1996.

Levinas, Emmanuel. "Meaning and Sense", *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi. USA: Indiana University Press, 1996.

Levinas, Emmanuel. "God and Philosophy", *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi. USA: Indiana University Press, 1996.

Levinas, Emmanuel. "Substitution", *Emmanuel Levinas Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi. USA: Indiana University Press, 1996.

Levinas, Emmanuel. "Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Etik ve Siyaset", çev. Cemalettin Haşimi, Özkan Gözel, *Tezkire: Levinas, Öteki, Etik ve Siyaset*, sayı 38-39, 2004: 147-157.

Lingis, Alphonso. ed., "Introduction", *Collected Philosophical Papers*, Emmanuel Levinas. Dordrecht: Nijhoff Publishers, 1987.

Thomas, Elizabeth Louise. *Emmanuel Levinas: Ethics, Justice, and the Human beyond Being*. New York: Taylor and Francis Books Inc., 2004.

Adalet Ne Kadar Ağırdır?

Levinas ve İnsan Haklarının Olanaklılığı

Jill Stauffer

İngilizceden Çeviren: Sibel Kibar

İnsan hakları, bir alan olarak, esasen yukarıdan dayatılmış yasallıkla ilgili değildir; eşitler arasında paylaşılan yasanın bir biçiminin kalbidir. İnsan haklarının aktarımı yalnızca bağlantısız akla veya kuralların uygulanmasına dayanmaz, bizim başkalarını nasıl karşıladığımıza da dayanır. Ama bu noktaya gelebilmek için, yasaı yasallıktan ve sorumluluğu da suçluluktan ayırmamız gerekmektedir. Ve böylelikle, adaletin ağırlığının ödeve razı gelmek ve hiç kimsenin seçmeyecek olduğu şey için sorumlu olmak arasındaki ayrıma bağlı olduğunu söyleyerek işe başlıyorum. Ödeve razı gelmek, demokratik öznelerin yasa hakkında nasıl düşündüklerinin üzerini örter: yaptığımız ya da yapmaya niyet ettiğimiz şeylerden veya eylemlerimizin öngörülebilir sonuçlarından sorumluyuzdur, başka bir şeyden değil. Hiç kimsenin seçmeyecek olduğu şeyden sorumlu olmak, kabul edilmesi zor bir durumdur, çünkü bu durum, failer/eyleyiciler olarak [onların] kendileri hakkındaki yaygın görüşlerine aykırıdır ve büyük olasılıkla sonsuz sorumluluk ile bizi tehdit eder. Ancak benim iddiam, eğer asla yapmadığımız veya niyetlenmediğimiz şeylerin sorumluluğunu taşıyabileceğimizi kabul etmezsek, küresel bağlamda adalet üzerine anlamlı düşünemeyeceğimizdir; belki de adalet üzerine hiç anlamlı düşünemeyeceğiz.

Az önce söylediklerim nedeniyle, insan hakları yasal olarak ne elde edildiği ile ilgili olmaktan çok, bizim başkalarını nasıl karşıladığımızla ilgilidir. Bu çalışmada odaklandığım şey, insan haklarının öznesidir, çok özel olarak, haklar söyleminin mirası olan liberalizmin öznesidir. Düşüncelerim Batılı bağlamda, hatta Amerikan yerelinde ele alınabilir ama ben yine de “biz”i, mesafelere ve farklılıklara rağmen bir arada nasıl yaşayacağımızı bulmak zorunda olan insanoğluna gönderme yapmak için kullanıyorum.

Ardından, liberalizmin kendi içindeki, hedefleri ve araçları arasındaki tutarsızlıktan bahsedeceğim. Emmanuel Levinas tarafından tarif edilen özne ile John Rawls’un öznesi arasındaki karşıtlığı sunacağım. Levinas’ın sonsuz sorumluluk ile ne demek istediğini tartışırken, adaletin farklı türden özneler üzerindeki ağırlığını karşılaştıracam ve bunu uluslararası adalet sorunuyla ilişkilendireceğim.

1. Sorumluluğun Yasallaştırılması

Liberalizmin pek çok kuramı, özellikle adalet üzerine odaklananlar, toplumsallaşmış kişisel çıkar (*self-interest*)¹ olarak tanımlayabileceğimiz şeyi aşan adaletin bir biçimine yönelik yüksek bir amaç barındırır. Toplumsallaşmış kişisel çıkar saf egoizm/bencillik değildir,

¹ Kendinin çıkarı ya da öz-çıkara olarak da karşılanabilir [ed.n.].

ama başkalarına olan ilginin kendine yönelik ilgiden büyük ölçüde ayrıştırılmadığını söyleyebiliriz: yalnızca egoist/bencil olmamak da kişinin en iyi çıkarları arasındadır. Böylelikle, bir kişi kendi kişisel çıkarları nedeniyle başkalarını da düşünmelidir.

Liberal kuramlara göre,² kişisel çıkarın ötesindeki adalet gayesi, en azından bir tarafıyla, Aydınlanma temelli bir görüş olan hakların evrenselliğine olan inançtan gelir: her insan eşit değere sahiptir ve insanlar buna göre davranılmalıdır, yasal ve politik kurumlar kişilerin eşit saygınlığına saygı duyulacak şekilde tasarlanmalıdır, yani kutsal olarak kabul edilen haklar, yasanın zorlayıcılığı ile yürürlüğe koyulmalıdır. Bu, liberal kuramların özneyi yanlış kavramasının hem nedeni hem de sonucudur. Liberalizmin öznesinin görevleri yalnızca bilinçli bir şekilde ulaşılabilecek görevleri içerir ve rasyonel irade ile razı olunmuş bir masala tabidir. Yani, sırasıyla, liberal özne halihazırda ve daima özgür olarak tanımlandığı için, onun saygınlığı koşullara gösterdiği rıza gücüne karşılık gelir.

Ancak, başlangıçtan beri var olan öznenin özgürlüğü üzerine kurulan kendine yeten öznenin, toplumsallaşmış kişisel çıkarın ötesinde bir adalet güdüsüne ve hatta düşüncesine sahip olamayacağını iddia ediyorum. Böyle bir özne, yasayı kavrayabilir, ama bu, mülkiyetin güvence altına alınması, anlaşmaların güvenliği gibi kişisel çıkar ilkelerinin dayatılmasını öngören bir yasa olacaktır. Bu da şu anlama geliyor: eğer liberalizm kendi ön kabullerini tutmaya devam ederse, yapısal olarak bazı bakımlardan kendi hedeflerine ulaşamaz.

Ve böylece insan haklarının, ayrıcalıklara sahip bazı kişiler yerine herkesin hakkı olabilmesi için, insan olmanın liberal kuramlar içerisinde ne anlama geldiğini yeniden düşünerek başlamamız gerekmektedir. Amacım, tüm liberal siyaset kuramlarını birlikte ele alıp, toptan defetmek değil. Bunun yerine, farklı liberalizm türleri içerisinde etik bir bozulma (*deterioration*) olan sorumluluğun yasallaştırılması konusunda bir endişemi dile getirmek ve bunu yasanın ve politikanın öznesi ile ilgili görüşlere bağlamak istiyorum.

Hukukun üstünlüğünün liberal yasallığı ve eşit haklar geleneği, yasanın ve hakların öznesinin özerk ve kendine yeten, katlanabileceği her türlü göreve razı gelebilme gücü olan bir özne olduğunu varsayar. Bu anlatı bireylere saygı duyar ve adaletle ilgili liberal düşünceleri destekler ama meşru yasal görevlerimizin ötesinde, görevlere neden katlanabileceğimizi açıklayamaz. Ve bu görevler hala bizim şimdiki politik ortamımızda kalıcıdır: Mültecilerin, çevrenin, savaş esirlerinin, yoksulluğun veya açlığın, herhangi bir şey borçlu olmaya razı olmadığım kişinin sorumlusu kimdir? Böyle sorular bizi daha önce de söylediğim gibi adaletin ağırlığının asılı olduğu, ödeve razı gelmek ve hiç kimsenin seçmeyecek olduğu şey için sorumlu olmak arasındaki ayrım durumunda bırakır.

² Bir kısıtlama: pek çok liberalizm türü mevcuttur. Nozick liberalizmin eşitlikçi olması gerektiğini düşünmez. Sandel, liberalizmin kendi taahhütlerinden kendisini oluşturmaya gerektiğini iddia eder. Raz, politik eylemin hedefinin iyyinin peşinden gitmek olduğuna inanır. Taylor topluluğa olanak sağlayan "sağduyu"yu savunur. Başka görüşler de vardır. Tüm bunlar "liberalizm"nin tutarlı bir çalışma alanı olabilesinin önünde engel teşkil eder. Ancak bu farklı liberalizmler bazı ortak özellikler taşırlar: bireylerin yaşamlarına devlet müdahalesine adil kısıtlamalar konulması, bireysel hakların korunması ve hukukun üstünlüğü. Bu çeşitli kuramlar ayrıca politik düzenlemeleri temellendirmenin yollarını ararlar. Bunun kendisi yasalarla düşünmenin bir yoludur.

Farklı liberalizmler arasında paylaşılan başka bir özellik ise, bireyin özerkliğinin, her ne kadar özerkliğin anlamı farklılıklar gösterse de, pek fazla sorgulanmıyor olmasıdır. Hobbes için sorgulanamaz özgürlüğümüz, sonsuz çatışmamızın nedenidir. Rousseau'ya göre, iyi ve kötü bütün olanakların kaynağıdır. Kant, adaletin (Kantçı anlamda) temeli olan hakkın önceliğini zorunlu numenal özgürlükten türetir. Nozick, haklar görevlere kabul edecek şekilde yorumlanmadan çok önce de bizim haklarımızın olduğunu varsayar. Rawls ve Dworkin bireyin egemenliği üzerine argümanlar öne sürmezler çünkü onu verili kabul ederler. Vb.

Egemenlik, özerklik, haklar, koşullara razı gelme (*consent to conditions*), insan onuru, eşitlik - tüm bunlar, liberalizme can veren Aydınlanma kavramları ile ilişkilidir. Ve bize, bir insan olmanın ne demek olduğu konusunda *kısmi* bir anlatı verirler. Herhangi bir insanın dünya yüzeyinde yaşadığı deneyim yalnızca özgür seçimle tanımlanamaz, seçeneğin olanaklı olmasından çok daha önce var olan duruma gönderme yaparak tanımlanmalıdır. Bir okumaya göre bu, nerede ve ne zaman doğacağımızı seçmeden, zaten seyir halinde olan bir dünyaya fırlatıldık, değişime ve çoğulluğun koşullarına tabiyiz, demekten başka bir şey değildir. Liberal kuramların çoğu, fırlatılmışlık fikrini (*idea of thrownnes*) kabul eder veya benimser. Ama bir duruma atanma (*assignment*) fikrinde, hepimizin dünyaya geç kalmış ve çaresiz bir şekilde geldiği düşüncesi tarafından bildirilenden daha fazlası vardır. Bir durumda kendini bulmak, bir mekanda bulunmaktır. Uzaydaki konumlanma bizleri bedenlerimize yerleştirir. Bedenlerimiz bizi savunmasız kılar. Ve savunmasızlık bize insanın ait olduğu varlık türü hakkında bir şeyler söyler. Bedenli bir varlığın kendisini, kendi durumundan ne kadar soyutlayabileceğinin bir sınırı vardır. Bu durum *hep* kötü olmak zorunda değildir: şiddeti, tehdidi, bedensel hastalıkları seçemeyeceğimiz gibi, aşk, arkadaşlık, ilham gibi seçemeyeceğimiz güzel durumlar da vardır. Çokluk ve yaralanabilirlik/savunmasızlık (*vulnerability*) olmaksızın, bunların hiçbirisi olmazdı.

İkinci bir nokta, dünya hiçbirimizin seçmediği, adaletsizlikler, egemenler, eşitsizlikler, maddi koşullar ve yerleşik fikirlerle doludur. Ama eğer adalet konusunu önemsiyorsam, pek çoğunun, onların olmasında hiçbir katkı olmasa da, sorumluluğunu almam gerekir. Bunun anlamı *insan* sorumluluğunun *yasal* sorumlulukla sınırlandırılmayacağıdır. Küresel ısınma, evsizler ya da uluslararası insan hakları kayıtlarının sınırlı başarısı konusunda yasal olarak kabahatli/kusurlu (*culpable*) olmayabilirim. Ama bu, hiçbir sorumluluğun bana ait olmadığı anlamına gelmez. Eğer bunu kabul etmezsek, adalet üzerine anlamlı bir şekilde düşünmenin yolu yoktur. Bu nedenle özneliğin ne tür bir tanımının bizlerin bu sorumluluğu, yasal kabahat ile ilişkilendirilmeden, almamızı sağlayacağını sormamız gerekmektedir.³

Hakların liberal anlamda düşünülmesi, kendiliğindenliğin bir biçimini ürettiğinde sorumluluğun yasallaştırılmasına dahil edilir çünkü insanlar içerisinde yaşadıkları koşullara razı ve özgür bireylerdir, yalnızca yaptıkları ve niyet ettikleri şeylerden veya eylemlerinin öngörülebilir etkilerinden sorumludurlar. Bu, bir tür özgür iradeye dayanan yasalık düşüncesine denk düşer, ama bize miras kalan bir dünyaya nasıl karşılık vereceğimizi, insan ilişkilerini ve zamanın geçişini müzakere eden/görüşen, eyleyenin eylemi ile doğrudan ilişkisini aşan bir adalet için kendimizi sorumlu bulacağımız, daha geniş bir adalet düşüncesini içermez.

³ Liberalizm, katı bir yasal kabahatin/kusurun ötesine geçemeyen sorumluluk savunucularından ayrı düşünülemez: Rawls'un doğal ödev kavramını bu makalenin 3. kısmında tartışacağım. Thomas Pogge, insan haklarını, biri dizi insanın üzerine çöken ve "adaletle yalnızca *hizmet etmek* üzere değil aynı zamanda onu *temsil etmek* üzere kurulmuş kurumsal bir düzen ve politik yasal organlar" fikrine dayanan pozitif (sadece negatif olmayan) sorumluluklar kümesi olarak tanımlar (17). Onora O'Neill'in çalışması da benzer şekilde uluslararası adaletin alıcılarından ziyade failleri/eyleyicileri tanımlamak üzere odaklanmıştır. Her ikisi de sorumluluk alanını onu yasallaştırma adına genişletmeyi hedefler, çünkü yasalık liberalizme göre sorumluluğun zorla kabul ettirilebilmesidir. Bu çalışmanın 4. kısmında Pogge'ye daha ayrıntılı yer vereceğim. Ayrıca bkz. Onora O'Neill, *Toward Justice and Virtue* (Cambridge, UK: Cambridge UP 1996) ve "Agents of Justice," *Global Responsibilities*, ed. Thomas Pogge.

2. Sonsuz Sorumluluk

Bir anlamda Emmanuel Levinas, öznenin başkaları ile ilişkisinin edilgenliğine vurgu yapar. Levinas, her şeyini başkasına borçlu olan ve karşılığında hiçbir şey talep etmeyen bir özne ortaya koyar ve özneyi seçilmemiş bir sorumluluk tarafından “tutsak” kılınmış veya “zulme uğramış” biri olarak tanımlarken açıklamasındaki şiddete vurgu yapar.⁴ Zulmün dili tehlikeyi haber verirken liberal yasallıkta söylenmemiş olarak kalan şeye ses verir. Korunmasız (*vulnerable*) olduğumuz için korunmaya ihtiyaç duyarız. Haklar ve egemenlik kuramları bu ihtiyaca denk düşer. Ama bu kuramlar, yasayı istememizin nedenini, kendimizi koruma isteğimiz olarak göstermeye eğilimlidirler. Kendini koruma, egemenliğin mantığıdır.

Levinas, yasayı istememizin nedeninin başkalarının mevcudiyeti (*presence*) dolayımı ile kendi içimizde kendimizi biçimlendirmemiz olduğunu ve böylelikle sorumluluğun ağırlığını yalnızca kendimiz için değil ama başkaları için de duyumsayabildiğimizi (*sense*) öne sürer. Hatta başkaları önce gelir. Levinas için, öznellik - başka insanların taleplerine tabi olmaktır - öznenin kendi özgürlüğüne önce gelir. *Otherwise than Being* adlı eserinde Levinas kabaca öznenin oluşum hareketini çözümler: Kendi, ego, ben [*soi, le Moi, moi*] olarak adlandırabileceğimiz özne, çoklu parçalardan oluşur. ‘Ben’ başkasının talebini anlamlandırır, kendine rağmen yanıt verir ve böylece hiç seçmeyeceği bir sorumluluk altında ezilir. Bu nedenle kaçmaya çalışır. Sorumluluğun taleplerinden kendine kaçmaya çabalar. Ama ‘ben’ kendine içine geri çekildiği zaman, orada çoktan yer tutmuş olan egoyu bulur. ‘Ben’in kendine dönme hareketi, egonun daha önceden sahip olduğunu düşündüğü egemenlikte kırılma/parçalanma (*fracture*) yaratır. Bu kendini açığa çıkarmanın içsel alanda olduğunu ama ben olmayan - ‘başkası’ - tarafından harekete geçirildiğini aklımızda tutmamız gerekir ve böylece, kendi derinliklerimde ben bir defada ‘ego’ ve ‘kendim’ ve ‘başkası’yımdır. Ego, varoluşsal yalnızlığında ısrar edecektir ve mükemmel bir şekilde özerkmiş gibi, borçlu olmayı seçmediği hiçbir şey borçlu değilmiş gibi davranacaktır. Ama ‘ben’, egonun bağımsızlık iddiasını sürekli olarak rahatsız edecektir, çünkü başkalarının mevcudiyeti/varlığı (*presence*) tarafından konumlandırılmış taleplerden kurtulmaya çalışacaktır - ve tüm bunlar insan anlamı/duyusu (*sense*) tarafından işlenmiş duygulanım dalgalarında sürekli bir biçimde meydana gelir.⁵

Levinas bizlere, başkası tarafından etkilenen öznenin edilgenliğinin, alıcılık olarak adlandırabileceğimiz edilgenlik türlerinden daha edilgen olduğunu söyler. Edilgenlik bir tür edilgen olma seçimi ya da korunmasız/yaralanabilir olma kararı değildir, demeye çalışır. *Alıcılığın* edilgenliğinde hala bir karşılama (*welcome*) için zaman vardır. Ama Levinas’ın başkası, hiç rıza göstermeyeceğim bir istila gibi akın eder ve buna rağmen iyi veya kötü bir karşılık veririm. Benim özerkliğimden ziyade, beni somut bir birey olarak ortaya koyan şey işte bu karşılıktır, yanıttır. Levinas şöyle der: “Komşunun farklılığı, egoyu suçlayarak, onu kendi halinde kendine indirgeyerek, benim içimde yatan yeri doldurulamaz tekilliği çağırır.” Başkalarının çağrısına yanıt vererek, yalnızca kendime indirgenmiş olurum. Başkalarının ihtiyaçları tarafından suçlanırım. Yardım edeyim ya da görmezden geleyim, her iki durumda da cevap vermiş olurum. Başkasının işi olduğu düşüncesine başvurarak,

⁴ Ya da Levinas’ın söylediği gibi, “Kötü veya düşüncesiz ve ihtiyatsız düşünceye, seçeneksiz olmak, bir şiddet gibi görünebilir, çünkü [seçenek yoksunluğu] özgürlük-özgür olmama ikilisini önceler, ama böylelikle yalnızca kendisi için olan sınırlı ve bencil kaderinin ötesine giden bir çağrı yola koyulur ve ellerini hatalardan ve talihsizliklerden arındırır, kendi özgürlüğünden veya kendi varlığından başlamaz” (OB 116).

⁵ Bu aslında, Levinas’ın “yerine geçme” dediği şeyi okumamın özet bir biçimi. Bkz Levinas, *Otherwise than Being*, Chapter 4, “Substitution.”

yardım çağrından kaçamam. Liberal haklar geleneği, sorumluluğu evrenselleştirilebilir kılmaya eğilimlidir; herkesin sorumluluğu olan hiç kimsenin sorumluluğunda değildir. Ama Levinas'ın tanımında, çağrı bana, benim tekil kişiliğime yöneliktir. Beni hem radikal, yeri doldurulamaz bir birey olarak, hem de buna rağmen kısmen “bir başkası” olarak biçimlendirir. Ego, salt biçimsel eşitliğin kendine yeten, kendi yönelimlerinin efendisi olan bir parçası değildir. Kendine rağmen başkalarından etkilenen, maddi bir bedendeki öznenin bir parçasıdır. “Ben bir başkasıyım”ın parçasıdır. Bu seçilmemiş, rıza göstermediğim bir sorumluluktur. Ve yargı tarafından sınırlandırılmamış, sonsuz bir sorumluluktur.

3. John Rawls: “Güç Vaka”

Rawls'un gözden geçirilmiş toplumsal sözleşme kuramı ilk bakışta liberal demokratik düşünürlerinkine çok benziyor. Adaletin bazı temel ilkeleri üzerinde uzlaşabilirsek, iyi yaşamın ne olduğu konusunda anlaşmamıza gerek olmadığını söylüyor.⁶ Rawls şöyle der: “Herkes kendi yaşam planının, bu plan adaletin taleplerine zarar vermediği sürece, peşinden gitmesini sağlayacak eşit bir özgürlük temin edilir” (81). Bu, içerisinde insanların hem çoğulculuğa hem de adalete sahip olabileceği, liberalizmin iyi bilinen bir biçimidir. A *Theory of Justice* adlı kitabında Rawls, müzakere sınırlarını içeren bir düşünce deneyi sunar. “Başlangıç durumu” [kökensel konum - *original position*] olarak adlandırdığı konumda bulunan insanları hayal ederiz. Bu başlangıç durumunda, herkes bir “cehalet peçe”sinin arkasına gizlenmiştir. Bunun anlamı, hiç kimse kendisinin hangi ırka, cinsiyete, sınıfa, dine veya politik ilişkilere mensup olduğunu bilmemektedir, ancak bu tür özelliklere sahip olduğunu bilir. Buradaki fikir, bu koşullar altında müzakere ederseniz, azınlıkta kalacak olanları riske atmazsınız çünkü belki siz de o azınlıklardan biri olabilirsiniz.

Rawls'un kuramını ilginç kılan şey, “doğal bir adalet ödevini” kabul ettiğimizi varsaymasıdır. Rawls bu tür ödevleri şöyle betimler: “bizim gönüllü eylemlerimizi dikkate almadan uygulanır... Bu nedenle, yerine getirelim ya da getirmeyelim, zalim olmamak, başkalarına yardım etmek gibi doğal ödevlerimiz vardır” (5). Diyebiliriz ki, doğal ödev, başka türlüünü seçme şansımız olmadan önce sahip olduğumuz bir şeydir.

Bu, Levinas'ın başkalarının ihtiyaçlarının tutsaklarıyız derken anlatmaya çalıştığı şey mi? Tam olarak değil. Rawls “başlangıç durumu” düşünce deneyinde istemsiz olan doğal ödevleri, ilerde seçeceğimizi varsayıyor. Elbette bu, bizi adaletin doğal ödevi ile ilgili önceden bir seçenek olmayı seçmek gibi tuhaf bir duruma itiyor. Bu durum, adaletin sorunlarına gelince, öznenin edilgenliği/pasifliği meselesini elemenin ilginç bir yoludur. Yine de Rawls'un sözleşmesi, Levinas'ın seçilmemiş sorumluluğuna bizi yakınlaştırır çünkü Rawls da büyük ölçüde geçmişte seçmediğimiz ödevlerimize katlanabileceğimizi söyler. Rawls bu nedenle bizim için güç bir vakadır, liberalizmin öznesini gözden geçirerek kolayca eleştireceğimiz bir durum sunmaz. Rawls şöyle der: “doğal ödevin ilkeleri sözleşmecî bir bakış açısından türetilse de, sözlü ya da yazılı veya gönüllü bir rıza edimini varsaymaz, öncelemez” (99). Bu iddiasını savunmak için Rawls adaletin doğal ödevi türünden bir şeyi tanımayan insanlarla dolu bir toplumda yaşamak istemenin ne kadar zor olabileceğini hatırlatır. Burada da toplumsallaşmış kişisel çıkar stratejisini fark edebilirsiniz. Rawls, çıkar alanımızı genişletmemizin de bizim çıkarımıza olduğunu söyler ve bu ödevleri seçilmemiş kabul eder. Her ne kadar seçilmemiş olan Rawls'un kuramının temelinde yatıyor olsa da,

⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition (Cambridge, MA: Harvard UP, 1999). “Ortak bir adalet görüşü, apayrı niyetleri ve hedefleri olan bireyler arasında yurttaşlık, arkadaşlık bağlarını oluşturur” (5).

onun savı, çıkar ve irade mıntikasını terk etmez. Bu husus çok önemlidir. “Seçenek olmayanı seçmek” ve “seçim yapma fırsatının yoksunluğunu kabul etmek” - Levinas’ın bizden istediği de budur - arasındaki fark adaletin sorumluluğunu idrak etmeye gelince anlamlı hale gelir.

Öte yandan Rawls’un büyük hedefleri vardır. Toplumsal ilişkilerimizi tasarlayacağımız temeli değiştirmeyi hedefler. Özellikle, kişisel özelliklerimizin ve becerilerimizin kendimizden ziyade topluma ait olduğunu düşünmemizi salık verir. Bu, Robert Nozick ve Michael Sandel gibi farklı düşünürlerin, Rawls’u, özneyi bir araç olarak kullanmakla ve böylelikle de kendi yumuşatılmış Kantçılığının altını oymakla suçlamalarına vesile olur.⁷ Nozick ve Sandel, Rawls’un buradaki amacını bazı açılardan yanlış anlıyorlar. Rawls, Levinas gibi, bir yasa koyucu değil. Asla ne yapılması gerektiğini söylemiyor. Bunun yerine, bireylerin ne yapılması gerektiğine kendilerinin karar vermesi için bir yol ortaya koyuyor. Özelliklerimizin ve becerilerimizin toplumsal olarak düşünülmesini gerektiğini söylerken, şunu kast ediyor: eğer senin kendi toplumun tarafından büyük değer biçilen bir özelliğin veya bir becerin varsa, bunun nedeni, senin toplumunun değerlerinin sana zenginlik veya başka faydalar getirmesidir. Miley Cyrus (Amerikalı pop yıldızı) ve LeBron James (Amerikalı profesyonel basketbol oyuncusu), eğer kendilerinin içinde bulundukları toplum, pop müziğe ve profesyonel sporlara önem vermiyor olsaydı, ne zengin ne de güçlü olacaktı. Hannah Montana (Miley Cyrus’un televizyon programı) olmak bir filozof ya da bir sosyal hizmet görevlisi olmaktan daha fazla kendinde bir değer barındırmamaktadır ama Hannah Montana’nın toplumsal değeri diğerlerinden daha yüksektir. O halde neden bu tür özelliklere ve becerilere kamu özelliği veya mülkü demeyelim? Böyle düşünmek birey olarak kendimize olan bakışımızı değiştirir: bizim olan şey bizim, ama başkalarına da dayanıyor. Bu durumda “Ben başkasının bir parçasıyım”, diyebiliriz. Rawls’a göre, eğer uygun sınırlar taşıyan bu koşullar altında müzakere edersek, istemiş olacağımız şeyin bu olduğunu kabul ederiz.

Sorum şu: Ne türden bir özne, “seçenek olmayanı seçmek” bağlamında seçilmemiş ödevler sorununu çerçevelemeyi (*frame*) reddedecektir? Ayrıca bir adalet kuramı nasıl, taşımaya asla rıza göstermediğimiz ödevler olduğunu ve hatta katlanmaya önceden *razı olmadığımız* bu ödevlere katlanmaya razı olabileceğimizi bir defa kabul ettikten sonra değiştirebilir?

4. Yanıtımdaki Emri Bulmak

Levinas’ın pek çok okuyucusu sonsuz sorumluluğun ağırlığına karşı çıkar veya Levinas’ın duyarlı özne açıklaması ile yüzleştiklerinde klostrofobiden şikayet ederler. Sonlu bir varlığın omuzlarına sonsuz bir sorumluluk yüklemek bir adaletsizlik değil midir? Bunu seçmiş olduğumu söyleyebilseydim daha iyi olmaz mıydı? Benden talep edilebilecek olan *sadece* seçmiş olduğumu söylediğim şey olsaydı, *daha da iyi* olmaz mıydı? Ama bu şekilde ortaya koyarsak, kibrin izleri sorunu ile karşı karşıya kalırız: Benden talep edilebilecek olan *sadece* seçmiş olduğumu söylediğim şey olsaydı, *daha iyi* olmaz mıydı? Belki. Ama dünya bu şekilde dönmüyor. Ancak: benim seçimim kibir (*hubris*) ve sonsuz sorumluluk arasında olmak zorunda olmayabilir. Burada yanlış bir ikilemle karşı karşıya kalıyoruz.

Sonsuz sorumluluk sorunu, Levinas’ın felsefesinde asıl söz konusu olanı, en azından bir parça, yanlış anlar.⁸ Ardından Levinas’ın çalışması, eğer biz bizim üzerimizde çalışmasın

⁷ Bkz. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (ör. 228-231) ve Michael Sandel, *Liberalizm and the Limits of Justice* (ör. 77-81).

⁸ Kabaca söylemek gerekirse, Levinas’ı okuyup, sonlu bir insana sonsuz bir ağırlığı yüklemenin yanlış veya adaletsiz olduğu

izin verirsek, sorumluluğun sonsuz ağırlığı deneyimimizi dönüştürür. Levinas, öznenin başkasının talebini deneyimlemesini bu yolla çerçeveler:

Bu emir [başkasından sorumlu olmak] benim yanıtlımın nedeni değildir, diyalogda onu öncelemiş olan bir sorun da değildir. Bu emrikendi yanıtlımda, “ben buradayım/buyurun efendim” sorumluluklarımdan içerisine gizlenerek kaçabileceğim gölgeden, görünmez olmaktan beni çıkaran yanıtlımda, komşuya verilen bir işaret olarak bulurum. (OB 150)

Önce emri alır ve sonra ona uyarım denilmek istenmiyor burada. Etrafta emir verecek kimse yok, bu bağlamda ne yapacağım bana kalmış. (Bu belki de Levinas’ın, “Sonsuz’un kendini aşmasının yolu” derken, “kendinden çıkan emri almak, özerkliği heteronomiye/yaderkliğe dönüştürmek” anlamına gelmesidir (OB 148).) Bu dünyada yaşayan, eyleyen, bilinçli bir varlık olarak, evet ya da hayır demekte hala özgürüm! Ama ben kendim - özgür olan kendim - başkasına yad-erk olarak biçimlendirildim, yani, kısmen başkaları tarafından biçimlendirildim. Bu biçimlendirme zamanın ve mekanın dışında gerçekleşmiştir ya da bilinç veya müzakere sınırlarını tarafından ulaşamayacak farklı-zamanlı (*diachronic*) bir zamansallık içerisinde olmuştur. Ben daima, aynı anda ve tamamen tabiyim, hem de özgürüm. Hem özgür hem de tabi olmak yalnızca başkalarına tepkilerimizin cisimleşmesi ile mümkündür. Başkalarına tepkimde bir *emir* bulurum veya buyruğu halihazırda devam etmekte olan itaatimde bulurum; etkili bir yanıt herhangi bir tepki kararını önceleyendir. Başkaları tarafından etkileniyor olmam, pasif/edilgen olarak alttan devam eden duyuşsal yaşantım için bir gerekliliktir. Ama bu gereklilik benim özgürlüğüm tarafından sürdürülür, neyi yapacağım bana kalmıştır.

Dolayısıyla, bu ne tür bir öznedir? Bu Levinasçı özne, özgürdür. Bu özne, tekil bir bireydir. Bu özne, etik ödevlere katlanır. Ama bu aynı özne, Kantçı anlamda özerk değildir, egemen değildir ve etik bir şekilde eylemek olarak adlandırılan koşullara razı gelmez. Ayrıca bu özne, hala kendi çıkarının peşinden gider - egonun kendisini egemen olarak kurguladığını ve “ben”i başkalarının ihtiyaçlarının zulmünden kurtarmaya çalıştığını hatırlayalım. Levinasçı terimlerle, öznenin “kendi zevkinden hoşnut” olduğu yer:

Zevk, kendi üzerine geri sarılarak ‘ben’in tekilleştirilmesidir. Egoizmin hareketi bir çilenin sarılması ile aynıdır. Kendinden hoşnut olabiliyor olmalıdır... böylece duyarlık da kendi pasifliğinde/ edilgenliğinde... sargılarını gevşeterek başkası için anlamlandırılır. Kendi içinde hoşnut olan egoizm olmadan, acı çekmenin hiçbir anlamı olmazdı. (OB 73, uyarlanmış çeviri)

Rawls, toplumsallaşmış kişisel çıkarın rasyonel bir biçimi aracılığıyla, kendi özerkliğimizin sınırlarını seçmiş olabilirliğimizin kararını bize aldırır. Levinas için böyle bir şey seçmeyecek olmamız olası görünüyor. *Otherwise than Being*’de Levinas, açıkça şöyle der: “Eğer bir seçenek olsaydı, özne kendisinininkini kendisi için korurdu ve çıkışları kendi içsel

üzerinden ona itiraz edenler olduğunu sıkça duydum. Bu tür bir felsefeyi kim onaylayabilir? Herhangi birinin omuzlarının kapasitesini açıkça aşacağı için, eylemsizliğe bile teşvik edebilir, bu suçluluğun en beter biçimi değil midir? Bu itiraz, Rawls’un özellikler ve beceriler ile ilgili savına karşı yapılan eleştiriyi benzer. Bazıları Rawls’un bireylerin kendi özelliklerinin sahibi olmadığını söylediğini sanır, bu da Rawls’un bireyin bütünlüğünü bozduğu anlamına gelir. Ama Rawls aslında insanlardan yeteneklerinin içerisinde anlam kazandığı koşulları düşünmelerini istemektedir. Benzer bir tarzda, insanlar bazen Levinas’ın “ben” her şeye sahibim ama karşılığında hiçbir şey bana sahip olamaz dediğini, böylelikle de köleliği veya insan kurban etmeyi salık verdiğini düşünürler. Ama Levinas aslında insanlardan, bir varlığın hangi koşullarda bir insan olduğunu düşünmelerini ister. Bu koşullar tam da sonsuz talebin yeridir. Biz bu talep tarafından şekillendiriliriz. Kölelik özgürlüğün de olduğu yerde olanaklıdır. Ancak kimse kendi dünyasının koşullarını seçemez. Bununla birlikte, bir kere kendimizi başkalarıyla birlikte bulduğumuz zaman, hepimiz aynı anda biz, özgür, savunmasız ve tabi olduğumuzda, etğin taleplerini nasıl alacağımız bize kalmıştır.

yaşantısında bulurdu” (OB 136). Bu durum, seçeneği olmamayı seçmeye benzemiyor. Önemli olan nokta, kendime rağmen tabi oluyor olmamdır.

Bu anlatılmak istenen şeyin nedeni nedir? Kısmen katı rasyonalite tarafından ulaşılamayacak, insan yaşamını baştanbaşa kesen duygulanımı saran geniş bantlar olabilir. Aynı duygulanımı/duyuşsalığı (*affectivity*), bizi, başkalarının varlığının hissi tarafından daima kesintiye uğratılan, yarılan kendini içermeyen, yalnızlıktan ve basit zevkten korur. İnsan olmak işte budur. Kaçamayacağımız bir histir/anlamdır (*sense*). Sorumluluğumuzu mantıklı sınırlamalar ile örtmeden önce, onu üzerimize almalıyız, pasifliğimizin hakikatine katlanmalıyız. Sorumluluğu yasallaştırılmış niyet ve faillik/eyleyicilik düşüncesi ile sınırlandırmak, liberal kuramların yaptığı gibi, pasifliğin üzerini örtmektir. Bu düşünce dünyayı koşullara insanların razı olduğu tasarımı ile yeniden kurar. Elbette ki, işlediğim ya da niyetlendiğim kusurlardan/kabahatlerden yasal olarak sorumlu tutulmam mantıklı ve adildir. Ama failliğin/eyleyiciliğin ve rasyonelliğin, bir insan şahsının tam bir tanımını veremeyeceği gibi, yasallık da adaleti tüketemez.

Bu, liberalizmin içerden eleştirilerinin neden bizi pek uzağa götürmediğini düşünmeme neden oldu. Liberalizmin adaletle ilişkisine dair üretilen kuramların çoğu adalet sorununa araçsal bir yaklaşımı benimserler ve şuna benzer bir soru sorarlar: yasanın pek çok kez sınıfta kaldığı bir durumda, hangi yaklaşım - yasaya veya siyasete veya adalet - daha iyi çalışır? Örneğin küresel açlık ve insan hakları meselelerine liberalizmin duyarlı olmasını amaçlayan etkileyici eserleriyle Rawls’un peşinden gelen bir düşünür olan Thomas Pogge, adaletle ilgilenen Batılıları bekleyen esas sorunun, evrensel insan hakları taleplerini, liberal demokratik öznelerin çoğunun kendilerine yük bindiren bir sorun olarak deneyimlemediklerini ifade eder.⁹ Liberal özneler kendilerini olumsuz bir şeylere bulaşmış hissetmemektedirler, küresel adaletsizlikle ilgili kötü hissetmeler de hiçbir şey değiştiremeyeceklerini düşünürler.

Pogge’nin ortaya koyduğu gibi, insanlar küresel yoksulluktaki sorumluluğumuzu kolaylıkla görebilirler: “bireyler ve küçük gruplar, sosyopatlar ve pedofiller, ahlaki yargılarında korkunç bir şekilde yanılığa düşmüşlerdir. Ama hepimizin, gelişmiş Batının medeni insanların, küresel yoksulluk konusunda bu kadar temelden hatalı olmamız anlaşılmalıdır” (Pogge 31). Pogge, eğer “biz”, kendi yaşam biçimlerimizin ve “bizim” desteklediğimiz devletlerin¹⁰ nasıl “açlığın gönüllü cellatları” olduğunu ve seyirci kalanların da suçsuz olmadıklarını görebilsek, başka türlü müzakere edebileceğimizi düşünüyor. Bu nedenle Pogge’nin, Batılı ulusların neden küresel açlığın sorumlusu olduklarına dair daha iyi savlar bulması gerekiyor. Bence sorumluluğun nerede yattığı konusunda Pogge haklı. Ayrıca iddiası, küresel adalet için bir sorumluluk kuramı geliştirme yolunda çok önemli bir katkı sunuyor - Batılı uluslar yalnızca pozitif bir ödevleri olan yardım etmeği yerine getirmekte değil, aynı zamanda negatif bir ödevleri olan zarar vermekten kaçınmakta da tamamen başarısız oldular. Ancak, sorunun az sayıda demokratik vatandaşın kendisini sorumlu, kabahatli veya belki de yardım etmeye muktedir hissetmesi olduğunu belirterek başlaması, iddiasını bu biçime büründürmesi, kendisiyle zaten aynı fikirde olanları hedeflediği izlenimini veriyor.

⁹ Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*, Polity Press 2008.

¹⁰ “Biz” burada Dünya Ticaret Örgütü pazarlık sürecinde, Uluslararası Para Fonu’nda veya “yoksul ülkelerdeki baskıcı elitleri ve yozlaşmışlığı yardımlarla, bütçelerle, silah satışlarıyla ve kaynak alımlarıyla destekleyen hükümetlerde ya da şirketlerde” temsil edilen “bizi” içerir (Pogge 31).

Pogge'ye dair bütün söyleyeceklerim bu kadar: Liberalizmde yanlış bulduğum, uluslararası hakları ve ödevleri destekleyen rasyonel, doğru bir argümanlar kümesi bulamaması değil. Yanlış olan, belki de, haklar ve ödevler taleplerine hayat veren duygunun yapısına yer bırakmamasıdır. Bu nedenle, liberal kuramlar motivasyon sorununa yönelemezler:¹¹ bir kimse, hiç yapmadığı veya asla niyetlenmediği şeylerin sorumluluğunu neden alsın, neden kabul etsin? Liberalizmin sorumluluk tasarımı yasallaştırılmıştır - gerekçelendirme, meşruluk ve uygulama düzenine bağlıdır - sorumluluğun ne olduğu ve ne olabileceği hakkında daha geniş fikirleri pekiştirir. İşte bu nedenle, 1934'teki "Reflections on the Philosophy of Hitlerism" adlı makalesinde Levinas, öznenin ve liberalizm içerisindeki özgürlük kavramının soyutlanması sorunu ile uğraşır. Levinas, düşüncenin bedendeki köklenmişlikten (*rootedness*) kendisini kurtarmasının, düşüncenin bir oyun olabileceği tehlikesini içinde barındırdığını yazar.¹² Her şeyden şüphe etme gücü, hatta kendi bedeninde köklenmiş olmaktan bile, ikna olmamayı doğurur; bir hakikate teslim olmanın gereği yoktur (RPH 69). Bu ikna olmama hali, çelişkili bir şekilde, özgürlük ve eşitlik ideallerinin kapsanabileceği anlamına gelir ve bu idealleri hiç edimselleşmemiş (*actualized*) ateşli bir inancın hedefleri yapar.¹³ Onlara inanabilir ve onları savunabilirsiniz ama daha ötesine asla gitmezsiniz ve onları bir sorun olarak yaşamazsınız.

Sahip olduğumuz bu soyutlanmış yetenek/ihsan (*gift*), aynı anda hem bir yetenek hem de bir tehdittir. Levinas şöyle açıklar: "Bu özgürlük, düşüncenin saygınlığının tamamını oluşturur ama tehlikeyi de içinde barındırır" (RPH 69). Bu nedenle, adalet veya insanlık durumu ile ilgili, soyut akıl yürütme tarafından bize bağışlanan her türlü yeteneğe/hünere ve ilişkili risklere karşı dikkatli olmalıyız. Çünkü *elbette ki* rasyonel argümanlar, bizi baskıcı koşulların üzerine taşır ve daha iyi bir geleceği hayal etmemizde yardımcı olur. Rasyonel argümanlar, ayrıca, insanların nasıl düşüneceğini ve nasıl hareket edeceğini değiştirerek, hissetmenin (*feeling*) yapısını etkileyebilir. Ancak rasyonel argümanlar, insan yaşamını yaşanmış deneyimden de soyutlayabilirler veya her taahhüdü tamamen seçmeli kılar. Rasyonel argümanlar tarafından etkilenebilen ya da etkilenemeyebilen hissetmenin yapısı hangi argümanların benimseneceğini de etkiler. Benim algıma göre sadece yaptıklarımız ve niyetlendiklerimiz (ya da onlar) için sorumlu olduğumuzu (ya da onlar, hangi özne konumunu işgal ettiğinize bağlı olarak) sadece düşünmek değil hissetmek de Batı eğitimi, politikası ve toplumsallığı edinmişler tarafından yoğun bir şekilde görmezden geliniyor/aşağılanıyor.

Eğer Levinas'ın çalışması, okuyucuyu, davetsiz bir misafirin gücü ile, hatta bir travma ile çarpıyorsa, bunun nedeni sadece düşüncenin bu türden bir şiddetinin yerleşik düşünceler kümesi ile çatışması olabilir. Düşünce, somut bir konumda bulunan bedendeki insan aklı tarafından, kendi koşullarına geri götürülür ve soyut özgürlük haline gelir. Dolayısıyla

¹¹ Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* adlı son dönem çalışmasında baştan sona motivasyon sorununa işaret eder. Aynı problemi Charles Taylor da, tamamen farklı bir bakış açısından etkileyici kitabı, *A Secular Age*'de ele alır. "Human Rights, Rationality and Sentimentality" (*On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, ed. by Stephen Shute ve Susan Hurley. Basic Books, 1993) adlı makalesinde Richard Rorty, insan hakları ve diğer liberal hedeflerin, rasyonel akıl yürütme ile değil, yalnızca "duygusal eğitim" ile karşılanabileceğini öne sürer.

¹² Emmanuel Levinas, "Reflections on the Philosophy of Hitlerism" (1934), ön söz niteliğindeki notuyla birlikte yeniden basıldı *Critical Inquiry* 17 (Autumn 1990), 63–71, 69. RPH olarak kısaltıldı.

¹³ "Humanism and Anarchy" adlı çalışmasında Levinas bu noktayı daha doğrudan ifade eder: "Kendisini ego olarak ortaya koyan özneye devrolan yapılması gerekenin yani, Sollen'in [-meli, -malı] sonsuza kadar ertelenmesi, ... insan eylemine içkin olan başarısızlığı ilan eder." *Collected Philosophical Papers*, 131.

kendisine, başkasına ve sonsuz incinirliğe/korunmasızlığa ve belki de kendi üzerine düşünmeye ve adalete teslim olmaya geri döner.

Bunu düşünmenin başka bir yolu da şudur: muhtemelen, bir “şimdiki anda” bir başkasının talebine bir yanıt vermiş olabilirsiniz, bu yanıt aklın bir ürünü değildir ve sahip olunan şeyden yapılan bir çıkarımla da ilgisi yoktur. Ve belki de yanıtın veya tepkinin, bilinen evrenin yeniden düzenlemesine izin vermiş olabilirsiniz, böylelikle, şeylerin düzeni olarak kabul edilenlerin aslında hileli olduğu açığa çıkabilir.... Ya da belki de kendinize sorumluluk hissini takip etmekteki yetersizliğinizin veya gönülsüzlüğünüzün gerekçelendirilmiş nedenlerini açıklamış olabilirsiniz hatta ironik bir biçimde bağlı olduğunuz liberal suçunuz yüzünden kendinizi cezalandırabilirsiniz. Bu, yasalara harfi harfine uyan bir akıl yürütmedir. Hatta kendi etki alanında haklı ve adildir de. Ama dünya yasallık alanından çok daha geniş bir yerdir ve Levinas'ın da söyleyebileceği gibi, yasallığın rasyonelliği, insanın başkalarının taleplerine kayıtsız kalması skandalını tamamen içine alamaz.

5. Yasa ve Yasallık

Elbette ki yasa, yalnızca, güce veya sorumluluğun rasyonel sınırlanmasına tabi araçsal yasallık değildir. Modern yasa, Batı liberal geleneğinin de bir parçası olan yasanın daha geniş bir biçimini gözden kolayca kaybedebilen kurumsal yasallık ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bu gelenekte yasa, uyum, hak, hakkaniyet, doğal hukuk, göze göz diş diş, toplumsal düzenliliğin gözetilmesi gibi konuları içeren pek çok anlama gelir. Ayrıca yasanın pek çok kaynağı olduğu düşünülür: insanlarda, güçte, ilahi emirde, otoriter iktidarda, ya da oybirliğine dayanan anlaşmalarda. O halde, liberal düşünce içerisinde yasallık ile ilgili bir gerilim vardır, çünkü yasanın herhangi bir kavramsallaştırması adaletin birbiriyle yarışan talepleriyle yüzleşmektedir. Taleplerden bir tanesi, yasanın bilinir, uyulur ve kalıcı olması, geriye dönük olmamasıdır. Bu, genellikle “hukukun üstünlüğü” olarak adlandırılır ve sağduyusal hakikati (*common sense truth*) savunur, bu da bir kimsenin bilmediği, çok sık değişen veya yerine getirilmesi imkansız kurallarla idare edilemeyeceğidir. Ancak eşit derecede önemli bir başka talep ise yasanın uyum sağlamak için yeterince zaman ve fırsatının olmadığı adaletin iddialarına yanıt-verir olması gerektiğidir . Dünya ve başka insanlar yasa koyucuların öngöremeyeceği durumlar yaratacaklardır ve adalet yasanın cevap vermesini talep edecektir. Liberal bir demokraside, bir vatandaşın hukuku gündelik olarak deneyimlemesi kuvvet ile desteklenen kurumların düzenlediği insan yapımı pozitif yasa ile olabilir ama daha yakından bir bakış, hukukun gündelik deneyimlenmesinin bile daha geniş bir içeriği olduğunu açığa çıkaracaktır.

Yasa hakkında daha çok şeyi içine alan bu düşünce, insan hakları düşüncesinde ifade bulur. İnsanların neden yasallık tarafından desteklenmemiş haklar söylemi tarafından hareket ettirildiğini açıklar. Bu türden iddialar, insanların başkalarıyla bazı ilişkilerine eklediği “olması gereken” bir ifadesidir. “Olması gereken”, adalete çoğulcu olarak birlikte yaşamak durumunda olan insanlık durumundan yükselen bir çağrıdır ve insanların doğru ve yanlış hakkında hüküm vermelerine yol açar. Kurumsal yasallık olsun olmasın yasa, kısmen bu hükmün bir uygulanmasıdır. Bir iktidar mevkiinden teslim alınıp, yürürlüğe girebilir ve onun gücü suiistimal edilebilir ama ihmal edilmiş alanlardan ileri gelen eşit derecede sorun olabilir, adaletsizliğe direnir ve salt güç veya suiistimale dayanamayan bir iktidara yönelebilir. En oturmuş yasa biçiminin içinde bile anarşi vardır demeye çalışıyorum ve başımıza

geleceklerden sorumlu olmamıza aldırmayız.¹⁴ Bu, başkalarına ve dünyaya yanıtımızın bir kalıntısıdır; her insan tarafından sahip olunan bir güçtür; insan sorumluluğunu, daha muammalı olan dar bir hukuki sorumluluğa indirger. Levinas'ın etiğinin bir okuması, bizi daha hakiki bir yanıt-verirliğe (*responsive*) ve sorumlu bir yöne götürür.

6. Adalet Ne Kadar Ağırdır?

Existence and Existents (1947) adlı erken dönem eserinde Levinas, bize, toplumsal yaşıntının fenomenolojik bir betimlemesini yapar. Buna göre, bizim bireyselliğimiz, bizim yalnızlığımız olduğu kadar, özgürlüğümüzdür de aynı zamanda, yani özgürlüğümüzün sınırlandırılmasıdır. Yalnızlık mahremiyet veya başkalarından istenen bir şekilde arzulanan özgürleşme değildir, ancak kadere çaresiz bir teslimiyettir: kendimizden kaçamayız. Bizim bireyselliğimiz, kendimizle baş başa kalmamızdır. Levinas bunu “pozisyon” üzerinden anlatır. “Pozisyon”, öznenin ve onun bilincinin bir yerde, o bir yerle kurduğu biricik ilişkiden, nasıl ortaya çıktığına verdiği addır. Levinas şöyle ifade eder: “Pozisyon/konum, üzerinden karar verdiği bir edim gibi bilince eklenmez; bilinç kendisine, pozisyondan, hareketsizlikten dolayı gelir.” (EE 67). Bizler, koşullarımızın üzerinde serbestçe yüzmekten ziyade, bir mekanda şekillendiriliriz ve o mekân bizim özgürlüğümüzün sınırlandırılmasıdır.

Öte yandan, bir öznenin, insan bilincinin kaynağı olan, özneyi sağır korkudan ve “var”ın (*il y a*) kayıtsızlığından ileten/yayan (*convey*) şimdiki an üzerinde bir hakimiyeti vardır. “Var”, varlığın kaçınılmazlığıdır, “bir şeylik”, bütün öznelere özgürlüğünün arka planında gürleyerek durur¹⁵ (biri, kendisinin seçimi olmayan ve nesnelere bilen takılmadan bir uyanıklığa tutulduğu zaman, onun görünüşünü uykusuzlukta yakalar).

Ancak bilinç, yalnızca bilinç aracılığıyla kendisinin bir an üzerindeki hakimiyetini ilan edebileceği için değil, ama aynı zamanda bilincin unutma yetisi nedeniyle de “var” zeminine karşı bir rahatlamaya karşı koyar ve varlığın uykuya yenik düşmesinin kaçınılmazlığını engeller: “bilinç, uykusuz sonsuzluğuna rağmen, bir kafada başlayabilir ya da sonlanabilir, aydınlatılabilir ya da söndürebilir ve kendinden kaçır: baş omuzlara düşer, kişi uyur” (EE 66). Uyku kaçıştır; ama uykudur bizi pozisyona geri götüren de. Tüm bunların ardından, kendini konumlanmaya/koyulmaya (*position*) terk ediş değilse, uyku nedir? Biz, bir yere teslim oluruz, bir köşeye kıvrılırız ve orada “varlık, zarar görmeksizin, ertelenir” (EE 67). Yani bilincin kaçma konusundaki sınırlı gücü aynı zaman da kendisinin olanağının koşuludur. Bilinç, insanın kendi koşullarını yansıtmaya becerisi, bir öznenin yalnızca bir mekânla biricik ilişkisinde ortaya çıkar: bir mekânda doğar ve bir mekânda kaçır. İşte bu anahtardır: bir

¹⁴ Nelson Mandela'nın hem ırkçılık altındaki Güney Afrika'da yasanın adaleti sağlamakta aciz olduğunu hem de ırkçılık altındaki Güney Afrika'da adaleti sunabilecek tek yerin bir mahkeme olabileceğini söylemesinin nedeni, hukukun bu çok değerli potansiyelidir. *The Believer*'da (October 2005), Peter Fitzpatrick'le yaptığım, 'In God we can Trust' Can Relieve Us of Trusting Each Other,' başlığını taşıyan röportaja bakınız. Röportajda Fitzpatrick şöyle der: “Hem kuramında hem de eyleminde, Mandela yasa ile ilişkiye geçmeye çalıştığının farklılığını örnek olarak gösterir. Mandela için, bir yasa, hakkında konuştuğumuz yasanın sınırlandırılmış bir türüdür, Mandela bir yasayı, ondan bağımsız olan bir iktidara, ırkçı bir rejime, araçsal olarak tabi görür (elbette ki burada “bağımsız” olma anlamı olarak kullanıldı). Mandela aynı zamanda yasayı övgüye değer buluyor, özellikle mahkemelerde uygulandığı zaman. Aslında Mandela mahkemeleri, ırkçı bir rejimdeki Afrikalı insanlar için biraz adalet ihtimali olan tek yer olarak gördü. Açıkça ve cömertçe kendisini adadığı şey yasayı.”

¹⁵ *Otherwise than Being* adlı eserinde Levinas sonlu özgürlüğü tartışır: “başkalarıyla dayanışmaya karar verebilen, özgür bir egoyu bir anlığına kabul etmiş olalım. En azından, özgürlüğün, bu acil yükü varsayacak zamanı olmadığı kabul edilecektir, ve sonuç olarak, acı altında, engellenmiş veya yapılmamış kalır.... Bu koşul ya da tutsak varlığın koşulsuzluğu, en azından, özgürlüğün zorunlu bir biçimi olacaktır; bu biçim, özgürlüğün deneysel bir ilineği değil, birincil, egonun kendisiyle gurur duyduğu tarzıdır” (128).

mekanda uyanır ve öylelikle kaçışın daima kayıp giden/uçuculaşan (*fleeting*) olduğunu tespit eder. Düşünce bedenden ayrılmış, ilahi veya evrensel değildir ve de olamaz: tam burada, düşünen düşünürün bedeninin konumunda/konumlanmasında, vuku bulur.

Levinas'a göre, toplumsallık bireyselliğin ötesine geçemezken¹⁶ - çünkü herhangi birimiz için "ben"den kaçış yoktur - bireysellik, liberal bireysellik tarafından varsayılan tamamen sınırsız ezeli özgürlükten yapılmış değildir, çünkü bedenli varlıklarıdır. Bir beden, içsel düşüncelerimizi ifade etmemiz için uygun bir araç olduğu ve mekandan mekana onu taşıdığımız doğru değildir. Öte yandan, bir beden, konumu itibarıyla, "herhangi bir iç dünya için gerekli koşulları kavrar. Bir olayı ifade etmez; o, bu olayın kendisidir."¹⁷

Konumun, seyir halindeki bir dünyaya basitçe fırlatılmışlıktan daha fazla anlamı olduğunu işaret ederek başladım. Levinas için, bir kalıttan (*heritage*) ziyade şimdi, saf bir başlangıçtır. Kendi kendimle karşılaştığım her bir zaman, şimdiki andır. İşte bu özgürlüğümü. Ancak bu başlangıcın özgürlüğü, her türlü başlangıçta hazır bulunan ağırlığın acısını dolaysız olarak çeker. Bir ana hükmeden öznenin girişimini düzenleyen bir başlangıç çoktan sorumlulukla yüklenmiş bir özgürlüktür, özgür olmayan bir özgürlüktür: "şimdide başlama yetisine sahip bir varlık tek başına kendisiyle yüküdür" (EE 79), bu bağlamda, bağımsız olmayan bir özgürlük söz konusudur. Her bir şimdiki an, kendi varoluşunu çoktan perçinlemiş olan ve böylece kendi ağırlığı altında ezilen ve sorumlu olan bizzat kendimin sorumluluğunu üzerime aldığım andır. Bunun ne anlama geldiğini Rawls'un açıklamasıyla karşılaştırarak düşünelim.

Rawls tamamen özgür bir şimdiden yola çıkar, bireysellikten yoksun soyut kişiler ve uygun sınırlar güdümünde bir rasyonel müzakere aracılığı ile bir düşünce deneyine olanak tanır. Bu kişiler, tamamen özgür olmaktan daha azına rıza göstereceklerdir ve onlara seçme şansı verilmiştir. Levinas'ın şimdisi çoktan kaçınılmaz bir şekilde kendisinin sorumluluğunu yüklenmiş bir bireyi bulur. Neyin adil olduğu hakkında endişe edilmesinden çok daha önce, özne başkalarına, kendisine rağmen yanıt verir. Rawls'un açıklamasında (ve genel olarak toplumsal söyleme kuramında), benim koşullara razı gelmem, o koşulları kendim ve başkaları için adil kılar. Koşullara ve başkalarına seçilmemiş bir şekilde tabi olunmasının ne anlama geldiği hakkında endişeye gerek yoktur çünkü birey *a priori* bir şekilde özgürdür - bu, insan türünün tam da nasıl insan olduğudur.

Burada biraz durabilir ve bu karşılaştırmamızın hileli olup olmadığını düşünebiliriz, çünkü Rawls, bizlere, siyaset yapabilecek öznelere için bir adalet kuramı sunuyor, Levinas ise siyaset öncesi tarihsel bir özne tarifi yapıyor. Ancak, bu resimde, Rawls öznenin özerkliğini kurmasının ve seçim bağlamında düşünülen özerkliğe herhangi bir sınır getirmesinin gereği olmadığını düşünüyor gibi görünüyor. Adaletin öznesi üzerine kuram üretiyorsanız, nereden başladığınız önemlidir.

Önemlidir çünkü: eğer koşullara ve başkalarına seçilmemiş bir şekilde tabi olunmasının

¹⁶ Levinas'ın ortaya koyduğu gibi: "Kişiler basitçe bir diğerinin önünde değillerdir; bir şeyin etrafı boyunca dizilirdirler. Bir ilişkinin dönemi olsa da, ego bu ilişki de kendi *bireyciliğinden* hiçbir şey kaybetmez [kendiliği biricikliği anlamındadır]. Bu nedenle, insanlar arasında bir ilişki olarak medeniyet, nezaketin/ilımlılığının (*decency*) biçimleri olarak kaldı ve bireyselliğin ötesine asla gidemedi: birey, safi ben olarak kalır" (EE 32).

¹⁷ Levinas, EE 70. *Otherwise than Being* adlı çalışmasında, Levinas iletişim ile ilgili benzer bir gözlem yapar: "İletişimin açıklığı, bir hakikati kendi içinde tutmak yerine dışarıya yerleştirecek şekilde mekanın basit bir değişimi değildir" (119). Açıklık, iletişimin başarısız olma riskine maruz ve korunmasız kalmaktır.

ne anlama geldiği hakkında endişeye gerek yoksa insan hakları da yoktur. İnsan hakları, sonsuz ağırlığı taşıyabilenler tarafından desteklenir, dünyanın nasıl bir yer olacağını seçenler tarafından değil. İnsan hakları başlığının altında karşılaştığımız adalet hakları, kurallara tabi ve buna göre kuralları ihlalden sorumlu tutulabilecek bir failin/eyleyicinin öyküsü tarafından işaret edilebilen haklar değildir. Muhasebeciler, zengin bireylere, daha geniş bir toplumsal düzene katkılarını azaltmak için, vergi yasasındaki boşlukları bulmalarında yardımcı olurlar. Batıdaki devletlerdeki modern yaşantıların çoğu, yaşam biçimini neyin mümkün kıldığının bilgisinden öyle uzaktır ki, türlü zenginlikler içerisinde yaşayanlar, zenginliklerinin dünya genelinde sefaletle yol açmasından kendilerini sorumlu hissetmezler. Güçlü uluslar, gelişmemiş ulusların yozlaşmış elitlerine ülkelerindeki doğal kaynaklardan yararlanmaları karşılığında para öderler - bir tek o gelişmemiş ülkenin yoksul insanları bu durumdan yararlanamaz. Güçlü batılı devletler, artık, sömürgecilik, kölecilik veya soykırım gibi işlerle iştigal etmiyorlar, ama onların iktisadi, siyasi ve askeri güçleri başka yerlerde köleleştirme ve soykırıma olanak sağlıyor (Pogge 6). Pogge'nin ifade ettiği gibi, yürürlükteki ahlaki normları terk etmede herkes yer almasa da, bütün bunlar olanaklıdır. Her şey tamamen yasaldır.

O halde, insan hakları yasası nedir? Şanslı insanlar için, devlet tarafından verilmiş iç haklardan oluşur. İnsan haklarının daha geniş yasası, devletlerin belki yerine getirdikleri belki de getirmedikleri, uluslararası çeşitli bildirgelerde, antlaşmalarda, sözleşmelerde yer alır. Elbette, bir de insan haklarının yürürlükte olmasının garanti altına alınmasına adanmış uluslararası kurumlar ve sivil toplum örgütleri vardır.

Ancak uluslararası insan hakları yasası çoğu zaman, güçlü devletlerin işine yarar. James Ingram'ın güncel bir makalesinde işaret ettiği üzere, şimdiki insan hakları yasası ve daha insancıl sistemlerin, insanların daha geniş bir dağılımı için eşitliğin ve kendini belirlemenin arttığı bir dünyanın şekillenmesine katkıda bulunmak yerine, güçlü olana yaslanarak, güçlülünün gücünü katılaştırması çelişkilidir.¹⁸ İnsancıl müdahalenin kendi zorlama mekanizmaları yoktur ve bu nedenle bu türden müdahaleler yalnızca güçlü devletlerin onaylamadığı ve hatta kaynak aktardığı durumda gerçekleşir.¹⁹ İnsan hakları siyaseti çoğunlukla güçsüzler için bir şey yapan güç anlamında kullanılır. Eğer insan hakları gerçekten eşitler arasında paylaşılan bir kanun biçimiye ve onun aktarımı başkasına nasıl tepki verdiğimizize dayanıyorsa, o zaman insan hakları yasasının şu anki haliyle pek de başarılı olmadığını söyleyebiliriz. İki zor kaya arasında sıkışıp kalmış gibi görünüyoruz: birincisi, sorumluluğun reddedildiği ve ikincisi, insan haklarının, dünyadaki insanların taşıdığı eşit haklar toplamını artırılmasından ziyade, zaten güçlü olanın gücünün pekiştirilmesinde bir araç olarak kullanıldığı, iki alan arasında.

Ya da belki de sıkışıp kaldığımız yer, koşullara razı gelmişiz gibi dünyayı yeniden düzenleyen liberalizmin kibirleri olan kayalar ve her bir bireyin her şeye sahip olduğu ve karşılığında bir şey vermeyeceği Levinas'ın sonsuz sorumluluğunun zor mekanı arasındadır. Bu iki ucun - sonsuz özgürlük ve mutlak tabiiyet - her ikisinin de gerçek insanları veya güç ilişkilerini betimlemediğini aklımızda bulundurmaliyiz. Ama her iki uç da açıklayıcı bir değere sahip ve bir soruna farklı yollardan bakmaya eğilimlidirler.

7. Dengeleyici Edim

Elbette, Levinas bizi sadece sonsuz sorumlulukla baş başa bırakmıyor. Varlıktan yoksun kendi varlığıma rağmen, eğer ben, başkasıyla karşılıksız bir ilişkide başkaları gibi bir

¹⁸ Bkz. James Ingram, "What is a 'Right to Have Rights'? Three Images of the Politics of Human Rights," in *American Political Science Review*, Vol. 102, Number 4, November 2008.

¹⁹ Bu düşüncüyü oluşturan şimdiki siyasi girişimler için, "koruma sorumluluğu" ile ilgili 1. dipnota bkz.

başka olabilirsem, adalet tesis edilebilir (OB 161). Yasal kurumlar, Levinas'a göre, eğitin "asimetrisinin sürekli bir düzeltilmesi, ıslahıdır" (OB 158). Levinas tarafından bize verilen özne ne bir aziz ne de bir mazoşisttir ve liberalizmin insan statüsü - haklara sahip olduğunu ve onları takdir ettiği yerde - olarak adlandırdığı durumunu da yitirmemiştir. Levinas şöyle der:

Benim payım çok önemlidir. Ama hala bu sorumluluğun içinde barındırdığı, kapsadığı ve yuttuğu tehlikeye rağmen, benim kurtuluşumun bir anlamı olduğu - komşunun yakınlığının daima onu, hem beni hem de komşuyu donduran bir 'biz' ile bütünleştirmenin eşliğinde durması sebebinden devlete benzer şekilde - sorumluluğumun dışındadır. (OTB 161)

Evet, sonsuz ağırlık çok ağırdır ama devletin yasal eşitliği resmîyetin bireyleri kendi biricikliklerinde koruma anlamına geldiğini unuttur - yasallık çok hafiftir. Böylelikle tartma işi ile uğraşmaya başlarız. Etik birey için çok ağırdır - adaletsizlik noktasında külfetlidir - eğer kurumlar tarafından yumuşatılmazsa, kimsenin seçmeye ya da reddetmeye zamanının olmayacağı bir ağırlık ile dengelenmezse, kurumsal yasallık bir prosedür tiranlığı haline gelir. Tüm zamanlar için adaleti idare edecek, emredilmiş bir kurallar kümesinin koleksiyonuna bel bağlayamayız; öte yandan, kurallar kümesinin sabitliği olmadan da yapamayız.

Levinas'a göre, öznenin özgürlüğü çoktan beri ve daima sorumluluk ile tartılır. Ağırlık sorunu, Rawls'da ortaya çıkmaz çünkü seçmiş olduğumuz tüm koşulları kabul ettik - Rousseau'nun bakış açısından ele alırsak, bir ağırlıktan bahsetmek, özgür olmayı seçmeye zorlanmış gibi olur.²⁰ Levinas'ın felsefesinde, "başka", o ağırlığı, yani kendisinin kendisi üzerindeki ağırlığını, kaldırmaya dönüşecektir: Kendi yalnızlığını ve bencilliğini başkası yüzünden aşarım. Elbette, bir ağırlığı bırakırken, başka bir ağırlık verilir ve başkaları için sorumluluğun bu yeni ağırlığı sonsuzdur. Eğer koşullara razı geldiğimiz, herkesin taşımaya istekli olduğu mutlu sonlar düşünüyorsak, onları Levinas'ın felsefesinde bulamayız. Ancak, eğer mutlu sonların eşitlik ve özgürlük bağlamında adalet - eşitliğin ve özgürlüğün yalnızca "benim" için olmadığı - anlamına geldiğini düşünüyorsak, o zaman anlatıları gözden geçirmeli ve mutlu sonların herkesin rızası olan durumlarda ortaya çıktığı hükmünü vermeliyiz.

8. Adalet Neyi Gerektirir?

Önemli ama epey basit bir nokta ile bitiriyorum. Bizler başkaları tarafından etkileniriz. Bu zorunludur. Ve hala ne yaptığımız bize kalmıştır. Yani, özgürüz. Ama kendimin kendimi tesis etmesinin anlatısı değişirse, eğer ben yalnızca kendim değilsem, belki kendi çıkarım veya beni motive eden şeyler değişir. Buraya kadar neredeyse Rawls konuşuyor, toplumsallaşmış yeni bir tür kişisel çıkar öneriyor diyebiliriz. Ancak bence başkalarına verilen seçilmemiş bilinç-öncesine ait yanıt tarafından biçimlendirilen bir sorumluluğu, kişisel çıkarın daha geniş veya yeni bir sürümü olarak adlandırmak, bir kategori hatası olur. Kişisel çıkar, kişisel çıkarın ötesinde olduğu adalet hakkındaki düşünceler hakkında başkalarına yanıt üretemez. Bu mantıksal nedenlerle doğrudur çünkü kişisel çıkar nadiren aksini üretir. Öncelik nedenlerine için de doğrudur çünkü başkalarına yanıt verme kişisel çıkardan önce gelir.

²⁰ *Toplumsal Sözleşme* adlı eserinde Rousseau, kendi görüşlerine dayanarak, yasaya uymayan bir kişinin "özgür olmaya zorlanmış" olabileceğini söyler. İnsanlar bir kere yasayı özgürce kabul ettilerse, yasaya karşı herhangi bir direniş kendi seçimlerine direnmek olacaktır (ve birisinin kendi seçimine direnmesi mantıktır). Rousseau, eğer yasaya uymazsan, bu, özgürlüğü olanaklı kılan yolu bir şekilde kaybettiğin anlamına gelir ve bu nedenle, özgürlüğünün teminatı olan yasaya bağlı kalmalısın: özgür olmaya zorlunsun, diyecektir. Bir seçim yaptın. Her karşı eyleminde, sana o seçimin "hatırlatılacaktır".

Adaletin ağırlığının ödeve razı gelmek ve hiç kimsenin seçmeyecek olduğu şey için sorumlu olmak arasındaki ayrıma bağlı olduğunu söyleyerek başlamıştım. Sorumluluğun seçilmiş olduğunu ve bir yasallık sorunu olduğunu varsaydığınız zaman, sorunu bu şekilde çerçevelersiniz. Eğer bu benim varsayımımsa, o zaman “insan hakları yasasını mecbur kılmak kimin görevidir?” türünden adaletin her türlü yeni talebiyle yüzleştiğimde, benim yanıtlım şöyle olabilir: “Buna nasıl oldu da sahip oldum?” bu sorumluluğu meşru kılanın ne olduğunu bilmek isterim, nasıl benim üzerime kaldı ve hangi hakla onu üzerime almam istendi. Başka bir ifadeyle, benim bütün sorularım yasal bir akıl yürütmeyeyle hareketlendirilebilir. Bu soruların önemsiz olduğunu söylemiyorum. Ama eğer ben Levinasçı bir özneysem, hala özgür ama kendi korunmasızlığımın ve dünyayı paylaşmak zorunda olduğumuz başkalarının yaralanabilirliğinin/korunmasızlığının farkındayım, belki de benim cevabım “Buna nasıl oldu da sahip oldum?” yerine, “Adalet neyi gerektirir?” veya hatta “Benden beklenen nedir?” türünden tepkiler olabilir. Farklılığın önemli olduğunu arz ederim.

Kaynakça

Critchley, Simon. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso 2007.

Fitzpatrick, Peter and Jill Stauffer. “‘In God We Trust’ Can Relieve Us of Trusting Each Other,” interview with Peter Fitzpatrick in *Law as Resistance: Collected Essays in Law*, (Burlington, VT: Ashgate, 2008). Reprinted from *The Believer*, October 2005.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Ed. by CB Macpherson, London: Penguin, 1968.

Ingram, James. “What is a ‘Right to Have Rights’? Three Images of the Politics of Human Rights,” in *American Political Science Review*, Vol. 102, Number 4, November 2008

International Commission on Intervention and State Sovereignty, *The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*, Ottawa, ON, Canada: International Development Research Center, 2001.

Kant, Immanuel. *Groundwork for a Metaphysic of Morals*. trans. by H.J. Paton, New York: Harper Torchbooks, 1964,

Levinas, Emmanuel. “Reflections on the Philosophy of Hitlerism,” *Critical Inquiry* 17 (Autumn 1990: 62-71).

----- *Otherwise than Being or Beyond Essence*, tr. by Alphonso Lingis, Pittsburgh, PA: Duquesne, 1998.

----- “Humanism and Anarchy,” in *Collected Philosophical Papers*, tr. by Alphonso Lingis, Pittsburgh, PA: Duquesne U.P., 1987.

----- *Existence and Existents*, tr. by Alphonso Lingis, Pittsburgh, PA: Duquesne U.P., 2001.

Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books, 1974

Pogge, Thomas. *World Poverty and Human Rights*, Polity Press 2008.

Rawls, John. *A Theory of Justice, Revised Edition*. Cambridge, MA: Harvard U.P., 1999.

Raz, Joseph. *The Authority of Law*, Oxford: Clarendon, 1979.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. tr. by Maurice Cranston, London: Penguin, 1968 (1762).

----- *A Discourse on Inequality*, tr. by Maurice Cranston, New York: Penguin, 1984 (1754).

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice, Second Edition*. Cambridge, UK: Cambridge U.P., 1998.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard U.P., 1989.

----- *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard Belknap, 2008.

Levinas ve Shakespeare

Howard Caygill

İngilizceden Çeviren: Öykü Tekten

1946-47 yılları arasında “Zaman ve Başka” üzerine verdiği dört dersin üçüncüsüne geldiğinde, Levinas “bu dersler boyunca üzerine aşırı bir titizlikle düştüğüm Shakespeare’e tekrar geri dönmek” istiyorum diyerek o anki meditasyonuna ara verip artık çoğumuzun bildiği şu düşünceyle sözlerine devam eder: “Zaman zaman bana öyle geliyor ki felsefenin bütünü sadece Shakespeare üzerine yapılan bir meditasyondur.” Bu dikkate değer ifade sadece felsefeyi Shakespeare’in eserleri içine yerleştirdiği için değil, ayrıca Levinas’ın “ilk felsefe” veya ontolojiden başlayarak “felsefenin bütünü” sorgulamaya başlamasının temel nedeni olarak Shakespeare’i göstermesi yüzünden de yakın bir inceleme gerektiriyor. Ancak, savaş sonrasında Shakespeare’in eserlerine gösterilen büyük ilgiye rağmen, Levinas için Shakespeare’in önemi azalmaya başlamış gibi görünüyor ve bu noktada Shakespeare sadece Levinas’ın “ilk felsefe”nin yerine varlıkbilimi değil etiği koyma projesine alçak gönüllü bir katkı sunuyor.

Shakespeare eserlerinin, bütün trajedilerinin arasında öncelikle *Hamlet* ve *Makbet*’in, Levinas’ın savaş sonrası dönemde yazdığı devrimsel nitelikteki eserleri üzerindeki etkisi küçümsenemez. Bu etki kendini özellikle 1946’ta Deucalion’da basılan ve sonradan Levinas’ın *Varoluştan Varolana* kitabına dahil ettiği ilk ve en çetrefilli eseri *Var*’da gösterir. *Var*’ın (*Ily a*) oluşumu, Levinas’ın Shakespeare meditasyonlarından ayrı tutulamaz çünkü bu meditasyonlar onun Heidegger ve Hegel eleştirisinin temel noktalarını da içinde barındırır. Dehşetin ruh halinin Heidegger’in kaygı kavramıyla yer değiştirmesine, Dasein’in oldukça zor bir kavram olan “il y a”ya çevirilmesine, ölümün büyük ihtimalle “varolmayan” birşey olduğu sorgusuna ve Hegel diyalektiğine şiddetli bir karşı koyuşun yürürlüğe geçmesine zemin hazırlayan Shakespeare’dir. Shakespeare, gerçekten de hiçliğin ve ölümün temel ontolojideki rolünün eleştirisinde bir anahtar ve içkinliğin amansız bir savunucusu olarak ortaya çıkar. Bu da Levinas’a ontolojinin sınırını gösterir, açılmamalar ve Başka etiği için bir zemin yaratır.

Zaman ve Başka ve *Varoluştan Varolana* kitaplarının yazılış sürecini başlatan tutsaklık ve mahrumiyet kavramlarının oluştuğu iklime, Levinas’ın Magdeburg yakınlarındaki Yahudi savaş mahkumları kampında (POW) tutuklu kaldığı dönemde yazdığı *Carnets de Captivite* (*Tutsaklığın Not Defterleri*) önemli bir şekilde tanıklık eder. Levinas ve diğer hüküm giymiş yakın arkadaşları kampı çevreleyen ormanda çalışmaya zorlanırlar. Yaşamları Cenevre Sözleşmesi kapsamında korunmaktadır. Cenevre Sözleşmesi onlara, toplama kampındaki sivil Yahudilere sağlanmayan, yazı materyallerine ve kitaplara ulaşma şansı tanır. Levinas ve diğer Yahudi mahkumlar, bir taraftan acı verici bir şekilde kendilerine Cenevre Sözleşmeleriyle tanınan bu kırılğan ayrıcalığın, diğer taraftan da ölüm saçan ev sahiplerinin zorla tuttuğu misafirler olduklarının farkındalardı. Bütün bu müdahalelerin

yaşandığı yıllarda Heidegger'in Nasyonel Sosyalist hükümetle suç ortaklığının, batı felsefe geleneğinin ontolojik birikimine özgü belirtilerinden kaynaklanan bir eylem olduğunu düşünen Levinas yaşadığı bu şoku üzerinden atmaya uğraşır.

Not defterleri, bir romanın planı ve taslaklarını, Heidegger ve Hegel üzerine felsefi bir çalışmayı, POW kamplarındaki yaşam üzerine incelemeleri ve savaş öncesi dönemin anılarını içermesinin yanında Shakespeare üzerine genişletilmiş düşüncelere de yer verir. Bu düşünceler, Dasein'in "il y a" (Var) olarak yeniden tasarlanması ile yokluk ve hiçlik kavramlarına ayrıcalık tanımayı reddeden itirazın bir parçası olarak ortaya çıkar. Daha not defterlerinin ilk bölümlerinde Levinas Heidegger'in ölüm-için-varolma kahramanlığının ve Sartre'in hiçlikle var oluşsal yüzleşmesinin içi boşluğunu göstermek için hiçliğin bir azalma ve ölümün bir kaçış olduğu görüşlerini açık ve net bir şekilde belirtmiştir. 1941 kışının ortalarında, yani not defterlerinin en kasvetli döneminde, Levinas yaşadıklarını 'görüşün siyah beyazlığında - varlık sayahtır. Işığın yokluğu - varlıktır.' diye betimliyor. Gece diye tanımlanan varlık "il y a" ile doğru orantılıdır -"il y a varlığın gecesidir" - ve Levinas tarafından bir kabus olarak addedilir -"günün orta yerindeki gece"dir. Varlığın uyanılması mümkün olmayan bir kabus olarak anlaşılması, (varlık) olmayanı (*not-being*) varlığın yoksunluğu olarak gösteren ontolojinin varlık üzerinde uzlaştığı değerleri tersine çevirir. Levinas için varlık (var) olmamanın yoksunluğudur, (var) olmamanın olanaksızlığıdır, varlığın içindeki tutsaklığın dehşetidir. İlk not defterlerinde bulunan bu ve buna benzer düşünceler, savaşın son aylarına ve bitiminin hemen ertesine denk düşen yedinci not defterindeki genişletilmiş Shakespeare meditasyonlarına bir izlek hazırlar. Bu defterde Levinas 'ölüm kaygısı mı?' diyerek Heidegger eleştirisini bir başka önermeye taşır: "Ölüm. Kendi içinde bir çözümü olmayan." Bu başlığın altında Levinas önce *Makbet* sonra *Hamlet* üzerine ilk düşüncelerini yansıtır. Makbet için, "Oyun kaybedilir... Eyüp peygamber kendi doğumuna küfreder: ölüm onu kurtaramayacaktır. Bütün bunlar, eğer ölüm varlığın sonuysa geçerli elbette." Buna paralel olarak Hamlet için şunları yazar: "Muhtemelen ölüm bir son değil" (bu bilinmeyen -bu belirsiz süre- muhtemelen ölümü meydana getirendir.) Levinas, bu durumda ölümün bir son olarak korkulan değil arzulan birşey olduğunu gözlemler. Fakat ölümden varlıktan bir kopuş olarak düşünüldüğü için korkulduğunu, buna rağmen bir kopuş olarak arzulandığını da ileri sürer. Ve yine de ölümün mutlak bir son olmadığı, "beden için bir son, ama ruh için bir son olmadığı" da mümkündür.

O zaman ölümün zorluğu üzerine yapılan tartışma -ölümün imkansız olduğunun ve varlıktan kaçışın olmadığının olanaklılığı tartışması-, hiçlik kavramının vasıflarına doğru ilerler. Ölümün mümkün olması için, hiçlik bir şekilde varlığın içinde yerleşik bulunmak zorundadır. Bununla birlikte, Levinas Shakespeare'in "hiçlik muğlak ve yanıltıcıdır" düşüncesini temel alır. Levinas için "Shakespeare trajedisi insanın hiçlikle kurduğu, hiçliğin muğlak ve şeytani biçimiyle kurduğu, bütün ilişkilerinin üstündedir. Yalan (*King Lear*, *Othello*), büyücülerin kelime oyunları ile yarattığı muğlaklık (*Makbet*), hayalet (*Hamlet*). Hegel ve Heidegger tarafından ifade edilen felsefe hiçliğe ve olumsuzlamaya inanırken, Shakespeare bunu bir yanılsama (*illusion*) olarak gösterir. Levinas için Shakespeare "hiçliğin sahte yaratıcısıdır, hiçliğe varlık görüntüsü verendir." Ona göre Hamlet dilin kelime oyunları ile yarattığı muğlaklık yüzünden acı çeken bir kahramandır: "[Hamlet] varlığın içinde üstü kapalı bir şekilde bulunan hiçlikten dolayı acı çeker (veya hiçliğin içindeki varlığın üstü kapalı halinden.) Olmak ya da olmamak... hepsi zaten orada." Levinas olmanın ve hiçliğin hilesindeki bu içgörüyü çok önem verir, fakat daha da önem verdiği Shakespeare'in diyalektik bir önermeye doğru gitmek yerine, karşıtlığı muallakta bekletme gücüdür.

Levinas'ın Shakespeare'i geride bırakıp savaş sonrası dönemde kendi felsefi düşüncesini geliştirmesini sağlayan unsur tam da bu diyalektik önermelere karşı çıkıştır. Shakespeare diyalektik bir gereksinim olmadan da bir düşüncenin işlerlik kazanabileceğini; bu düşüncenin varlığın hiçlik ve yoklukla zıtlığına hapsolmadan da ilerleyebileceğini göstermiştir. Bu çıkarımın sonucu en açık şekliyle *II y a*'nın kısa metinlerinde kendini gösterir. Bu kısa metinler tamamıyla yeni bir düşünce sistemini ilan eder ancak bu düşünce sistemi yalnızca kendinden önce gelenlerin akın ettiği bir ortak alan niteliğinde değildir. *II y a*'nın özünü oluşturan şey bu geçmiş hayaletlerin baskınının, ne burada ne orada olmayan ama ısrarla varlığını sürdüren ölümlerin inatçı sabrının genel durumudur. Bu bağlamda Shakespeare her türlü spekülasyon önermenin, varlığın hizmetindeki hiçliğin her türlü tutsaklığının boşunallığını gösterendir.

Bu kısa metin, hiçliğin tersine çevrilmesiyle açılır ama bu hayal gücünün bir eylemidir – birşey geride bırakılmıştır fakat bu Hegel (veya Sartre)'in böyle bir tersine çevrilmeyi görebileceği tarihe yapılan bir açılma değildir. Geride bırakılan şey Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* veya *Mantık Bilimi* kitaplarında dolaşıma soktuğu özne ve cismin hareketlerine ilgisiz bir "il y a" dır. Bu "ağır hava" ve bu "karanlık", diyalektik bir geçiş veya dirençli bir sıçramanın –Hegeli veya anti-Hegeli felsefi tercihler- değil, donakalmış bir dehşetin durumu haline gelir: "Il y a (Var)'nın hissettirdiği sesi dehşettir." Dasein'in ölümden ve hiçlikten önceki kaygısına karşıt olarak, Levinas dehşeti, "ölümün imkansızlığını, varlığın kendi yok oluşunda bile bulunan evrensel varlığını" öne sürer. Ölümler geri çekilmez, ısrarla varlıklarını bir sonraki zamana doğru sürdürürler. Levinas, Makbet'in ölümlerin yok olup gitmediklerini anladığında çektiği acıyı not düşerken belli ki soykırım kurbanlarını da hatırlıyor: "Öldürmek, aynen ölmek gibi, varlıktan kaçmanın, özgürlüğün ve yokluğun hüküm sürdüğü yere gitmenin bir yolunu aramaktır. Dehşet, varlığın sanki hiçbir şey olmamış gibi bu yokluğun tam ortasına geri dönme eylemidir." Varlık ve hiçliğin felsefi karşıtlığı ve birinden diğerine doğru yapılan tek yönlü geçişlerin olasılığı ölünün ölü olarak kalmasını sağlayabilirdi; ancak Levinas Shakespeare'de var olmanın ve olmamanın dilin kelime oyunları ile yarattığı muğlaklığında ölmüş ve öldürülmüş olanların varlıktan sürülmüş bile olsalar sürekli olarak geri döndükleri ihtimalini bulur. "Ve bu" der Makbet "işlenen suçtan da daha tuhaftır." Levinas buna şöyle bir yorum getirir: "Suçun yarattığı bir hiçlikte, varlık boğulma noktasında sıkıştırılmıştır ve bilincini geri çekilerek kazanır. Ceset korkunçtur; içinde kendi hayaletini barındırır, dönüşünü önceden bildirir." "Varlığın, yok oluşa geri dönüşü" diyalektik bir olumsuzlama veya çıkarsama değil, aksine bir boşalma veya kontroldür; ısrarcı ölümler yalnızca hiçliğin sınırlarını zorlamaz, aynı zamanda var oluş hazzını hala hayatta olanlar için feda ederler.

Levinas'a göre dönüşün dehşetin etkileriyle birlikte bu deflasyonel/azaltan hareketi klasik trajedinin arındırıcı, diyalektik hareketinden ayrı tutulmalıdır. Hegel'de diyalektik düşüncenin modelleri olarak görev yapan ve klasik trajediyi belirleyen daha üst bir adalet sistemi içindeki yasaların ve bunlara ait önermelerin çakışması, Shakespeare trajesinde "kaçınılmaz varlığın alinyazısı" sayesinde başarıya ulaşır. Levinas'ın bu iddiası Walter Benjamin'in *Alman Trajedisinin Kökeni* kitabında Shakespeare yapıtını bir Trauerspiel veya yas oyunu olarak gören düşüncesine yakındır ancak Levinas daha sert bir tutumla yaklaşır bu tanımlamaya. Benjamin'e göre oyunun söz dinlemeye ilişkinliğinin aşkın bir anda kesintiye uğraması mümkündür, hatta gereklidir. Levinas içinse bu bir muğlaklık olarak kalır. Ölü geri döner ancak herhangi bir önerme veya sonuçlamada bulunmaz.

Hortlaklar, hayaletler ve büyücüler sadece Shakespeare'in kendi çağının gerçekliğine bağlılığının göstergesi veya yapıtını oluşturduğu asıl materyale eklenmiş ve zamanla değerini yitirmiş olgular değildir; bunlar ayrıca Shakespeare'e, varlık ve hiçlik arasındaki varlığın kendini evrenin hava kabarcıkları ("Evrenin hava kabarcıkları vardır.") gibi hiçliğin içinde hissettirdiği yerde bulunan sınıra doğru sürekli bir hareket sağlar. Hamlet "olmamak'ın" (*not to be*) önünde geri çeker kendini çünkü varlığın geri dönüşünün ön sezisine sahiptir ("ölmek, uyumak, bir ihtimal düş görmek"). *Makbet*'te Banquo'nun hayaletinin ortaya çıkışı, varlıktan hiçbir çıkış yolunun olmadığını gösterir. Varlığın hayaleti çıktığı aynı çatlaktan tekrar geri döner.

Her iki durumda da varlık ve hiçliğin dilin kelime oyunları ile yarattığı muğlaklığı ölümlerin ve varlığın tümüne yayılan var olmamanın bölümleri veya hava kabarcıklarının dönüşü olarak düşünülür. Dehşet, ölmüş veya öldürülmüş olanın arkasında bıraktığı mekanın bilincidir. Makbet örneğinde Levinas şunu iddia eder: "Makbet'i dehşete düşüren şey varlığın gölgesidir, varlığın bir kesitinin hiçliğin içinde şekillenmiş olmasıdır. Varlığın içinde bir hava kabarcığı olarak bulunan hiçlik ne varlığın karşıtıdır ne de diğer tarafında bulunur." Nasyonel Sosyalist soykırımdan kurtulan biri olarak Levinas soykırım kurbanlarının yok ama aynı zamanda da var olan gölgeleriyle şekillenmiş bir savaş sonrası gerçekliğiyle yüzleşir. Bu nedenle "kaygıyı" bir çıkmaz olarak adlandıramayacak kadar hafif bir kavram olarak görür. Heidegger'in kaygı kavramının karşısına "gecenin dehşetini", "gölgeliklerin sessizliği ve dehşetini" ve hiçlik korkusunun karşısına da varlık korkusunu getirir. Kendi ölümüyle yüzleşmenin kaygısı, bu yüzleşme sırasında ortaya çıkması muhtemel kriz ve hatta bunun diyalektik yokoluşu bile sağ kalanların ölümlerin tamamlanmamış yokluklarıyla çevrelenmiş varlıklar olarak yaşamak zorunda olmaları durumuyla karşılaştırıldığında lüks seçenekler sayılır. Varlığın olasılığı, ölümlerin geri dönüşleri ve adaletin yerini bulması çağrılarının orta yerinde kalmıştır.

Levinas'ın Shakespeare ve felsefe ile yüzleşmesinin en dikkat çekici özelliği, ister ölüm tarafından isterse ölüme karşı duran varlık tarafından yaratılmış olsun, her türlü aşkınlığı yüksekliğinden alıp yere indirmesidir. Hapishane günlüklerinde, aşkınlık ve başkılığın ilerde Levinas'ın etik kapsamındaki düşüncelerinde oynayacağı roller üzerine az da olsa yer verilmiştir. 1946'ta yazılmış notlardan birinde Levinas şöyle diyor: "Benim felsefem yüz yüze yapılan bir felsefedir. Başka ile ilişkisinde bir arabulucusu yoktur. Bu Yahudiliktir." Varlık ve hiçliğin önceden belirlenmiş zıtlığının, kendinden emin bir ele geçirmenin ve varlığın egemenliğinin sorgulanma ihtimalini sunarak Shakespeare bu düşüncenin ortaya çıkışında hazırlayıcı bir görev görür. Shakespeare ve özellikle Hamlet'in, egemenliğin her türlü fantezisini bozmaları için kaynak olarak başvurulduğu *Zaman ve Başka* kitabında bunun vurgusu yapılmıştır: Hamlet farz edilen ölümün imkansızlığına şahitlik eder. Hiçlik imkansızdır. Hiçlik insanoğluna ölümün olasılığını bırakmayave varlığın hizmetinde bulunan yüce egemenliği zorla almaya çalışmıştır ancak başarılı olamamıştır. Varlık ve hiçliğin felsefi olarak kesinleştirilmiş zıtlığı ölümün kesinliği ve egemenliğine izin verdi, kendi ölümüm için intiharı, Başka'nın ölümü için cinayeti uygun gördü. Ancak Shakespeare'in dilin kelime oyunları ile yarattığı muğlaklığı bu kesinliği bozar ve ayrıca varlığı, hiçliği ve ölümü yeniden düşünmek için açık bir alan yaratır.

Levinas'a göre Shakespeare'da rastlanabilecek tek aşkınlık kanıtı deliliktir. "Shakespeare trajedilerinin soytarısı dünyanın tözden yoksun halini ve bu durumun saçmalığını en açık şekliyle hisseden ve ayırt eden karakterdir... Deliliğin dama oyununda, soytarı açılış

hamlesidir ve silip süpürür dünyayı.” Shakespeare’de soytarı aşkınlığın muhtemel bir biçimi olarak görev alırken, bunu varlık ve var olmayan arasındaki ayrımın çözülmesinin sınır noktası olarak yapar. İşte bu noktada Levinas Shakespeare’e veda eder. Varlık ve hiçliğin temel felsefi ve politik zıtlığını bozmaya, Hegel ve Heidegger’in eleştirel sorgusunu başlatmaya yardım etmiş biri olduğu halde Shakespeare ölümlerin sürekli geri dönüşleri durumunu gözeterek etik olarak nasıl var olmak gerektiği konusunda atılacak adımları belirlemeye yardımcı olamaz. Kendi çıkmazlarını farklı şekillerde yaşayan Hamlet ve Makbet özelde ister melankoli isterse kibir olsun genelde akılsızlığa doğru yönelirler. Buna karşın Levinas kırılğan bir öznellik ve yaş tutmanın rehineliği modeline doğru yönelecektir. Bu adım onu Shakespeare’in dünyasından çıkarıp peygamberliğe ve etik düşüncenin diğer Yahudi kaynaklarına götürecektir.

Levinas’ın Heidegger’in varlık bilimi ve Hegel diyalektiği eleştirisinde kullandığı şeytan kovma yöntemlerinin kaynağının Shakespeare’in eserlerinde deneyimlediği ölümün ve varlıktan kaçışın imkansızlığı olması çelişkili bir durum olabilir. Birçok açıdan Shakespeare varlık bilimin temel durumlarında çözümleyici, dönüştürücü ve tetikleyici bir rol almıştır. Shakespeare bir anlamda yokluk yoluyla varlığa ulaşma (*via negationis*) yöntemini sağlayarak Levinas’ın ilk felsefe olarak etige doğru yönelişini mümkün kılmıştır. Bunun en görkemli örneği Levinas’ın *Makbet* manifestosunu içeren *Bütünlük ve Sonsuzluk* kitabının üçüncü bölümünde görülür. Bu bölümde Levinas Hegel’in efendi/köle diyalektiğini mercek altına alır ve sonra da çözümleyerek bu diyalektiğin sınırlarını aşar. Onaylanmak için verilen çabanın kölenin bir ayrıcalıklı bir hakkı olduğunun farkına varan Levinas “egemen gücün ve ben’in içindeki örtülü isteğin” bu onaylanma çabasına karşı çıkan teşebbüsünü örneklemek için Makbet’e başvurur. Başka tarafından belirlenen mücadele yöntemlerine boyun eğmektense ölümü seçme eylemi yalnızca ben’i ve dünyayı yok etme arzusunu kışkırtmaz aynı zamanda bütün ve evrensel bir var olmama arzusunu doğurur. Makbet, Başka’ya ve kendi kırılğan egemen gücüne duyduğu alerjiden dolayı “ölümün hiçliğinin dünya hiç yaratılmasaydı ancak o zaman herşeyi saracak kadar büyük bir boşluğa dönüşmesini” umar. Egemen varlık, başka bir deyişle efendinin ayrıcalıklı varlığı, kendini egemen gücün tamamıyla reddedilmesi, mutlak bir var olmama durumunun arzulanması olarak ortaya çıkarır. Savaşın ve mücadelenin ötesinde, Başka’yla kurulan etik ilişki Başka’nın dışardalığını kabul etmeye yönelik bir girişimdir. Levinas’a göre Shakespeare ontolojiyi, kendini kendi dışında başka bir şeye dönüştürdüğü en son noktaya kadar taşımıştır. “Kötü Bilinç ve Değiştirilemeyen” başlıklı kısa yazıda Levinas buna şöyle değiniyor: “Olmak ya da olmamak: asıl soru büyük ihtimalle burada yatmıyor.” Levinas için asıl sorulması gereken etik soru sonsuzlukla ilişkilidir veya “Neden tanrıdan korkasın ki?” sorusudur ki Shakespeare bu soruya yabancı kalır.

Estetik Körlük: Levinas'ta Sanat, Siyaset ve Arınmanın Muğlak Zamansallığı Üzerine

Tina Chanter

İngilizceden Çeviren: Özlem Ünlü

Burada, estetiği en geniş anlamıyla ele alarak, bazı tarihlerin imkansız olmasa da anlaşılmasını zorlaştırdığı seçici körlük sorununu, belli yüzlerin görünmezliğini ve belki travmanın etkilerini masaya yatıracağım. Kendini siyasi olandan arınmış olarak ortaya koyduğunda Levinas felsefesinin etik atımını devam ettiren egemenlik kurgularının bir tartışmasına gireceğim. Daha sonra, Howard Caygill'in *Levinas and the Political* adlı çalışmasında Levinas'ın sessizliği başlığı altında neye gönderme yaptığını ele alacağım fakat konuyu, belirli başkalarla Başkalar olarak karşılık verilememesi, Caygill'in yapmaya çalıştığı gibi başka olarak başkalarının çağrısına karşılık verilememesi olarak sınırlandırmaktan çok görmedeki/anlamadaki (*see*) genel bir estetik başarısızlık çerçevesinde ifade edeceğim.¹ Diğer birçok çağdaş düşünürle beraber Levinas'ın da görüş (*vision*) diline şüpheyile yaklaştığını göz önünde bulundurarak, aydınlatılmayı bekleyen bakış (*sight*) dilini kullanıyorum.

Emmanuel Levinas'ın dayatma eğiliminde olduğu felsefe ve sanat arasındaki mutlak ayrımı sorununa, tüm çalışmalarına şekil veren, diğer bir katı ayrımı, etik ve siyaset ayrımı bağlamında yaklaşıyorum. Yalnız bu iki ayrımın kendi koşulları içerisindeki sistematik farklılaşması değil, ama aynı zamanda, öyle sanıyorum ki, her bir ayrımın, kendi kümeleri içindeki ve arasındaki koşullu ve koşullayan ilişkiler açısından da soruşturulması gerek. Etik olarak anlamlandırılanın siyasi olan tarafından, estetik yargının baştan beri etkin olmasıyla zaten belirlenmiş olduğunu ileri sürüyorum. Öyleyse, Levinas'ın *par excellence* etik tavır olarak geliştirdiği anlamda felsefi olan, ister istemez dünyayı görme eğilimiyle, örneğin belli özelliklere öncelik vermek ve başkalarının duygulanımlarına bağışık kalma yoluyla, manzaralara anlam yükleme eğilimiyle iç içe geçiriliyor. Makalenin sonlarına doğru kısaca diğer bir karşıtlığa; Levinas'ın çalışmalarında öylece duran, kutsal (*sacred*) ve aziz (*holy*) arasında yapmaya çalıştığı ancak yapamadığını düşündüğüm ayrıma işaret edeceğim. O zaman doğanın veya sanat çalışmasının nasıl betimlendiği, sadece Levinas'ın felsefeye nasıl anlam yüklediğiyle değil aynı zamanda sanat ve felsefe, siyaset ve etik, sonuç olarak kutsal ve aziz arasındaki öncelik sıralamasıyla, yani koşullayan ilişkisini nasıl anladığıyla birlikte değişir.

Levinas, burada benim odağımı oluşturan görece erken dönem makalesi, "Reality and its Shadow" (1948) da sanat ve felsefe arasındaki benzemezliği ayrıntılandırma çabasıyla,

¹ Tartışma konusu insanın "düşman bulması"nın, "kimin doğru kimin eğri, kimin haklı kimin haksız olduğunu bilme sorunu"nın kesinliği olacak, çünkü Levinas'ın Beyrut'taki Lübnan Devlet başkanı Beşir Cemayel'in ölümüyle sonuçlanan ve Batı Beyrut'un İsraillilerce işgalini takip eden, hemen ardından da İsrail Savunma Güçleri adına görev yapan Hristiyan askerlerince Sabra ve Şatilla'daki yüzlerce insanın katliamının nedeni olan bombardımandan 14 gün sonra, 28 Ekim 1982 de Shlomo Malka'ya verdiği şimdilerde adı kötüye çıkmış cevabı ortadadır. Malka'nın Levinas'a sorduğu soru şuydu: "Emmanuel Levinas, sen İsrailliler için 'başka' olanın filozofusun, peki bu 'başkası' her şeyden önce Filistinli değil midir?" Levinas'ın cevabı: "Benim başka tanımım tamamen farklı... farklılıklar içinde düşman bulabiliriz... eğri olan insanlar var" (The Levinas Reader, 294). Rôportajın tartışması için bkz. Howard Caygill, *Levinas and the Political*. Ayrıca bkz. Vigilant Memory'deki Clifton Spargo'nun Caygill tartışması.

felsefeyi bilgi, kavramlar ve hakikatle, sanatı ise bilinmezlik, duyum ve hakikat-olmayanla (*non-truth*) bağdaştıran Kant benzeri bir dizi karşıtlık geliştirir. Levinas fenomenolojinin dahi belirleyici özelliği olarak kalan epistemolojik felsefe olarak belirlediği felsefe biçimlerinden ayrıldığı yerde gerçek felsefeye etik çağrışım görevi verdiğindendir ki—Levinas bilindiği üzere, *par excellence* Başkanın filozofudur—erken dönem makalelerinde şekillendirdiği sanat ve felsefe ayrımı sorunsallaştırılmayı bekliyor. Ancak, söz konusu makalenin mantığını ve özellikle Levinas'ın anladığı şekilde felsefenin nasıl tasarlandığını ve böylelikle sanattan nasıl ayrıldığını sonuna kadar takip edebilmek için kavramsal olarak felsefesinin anlatımıyla bir süre beraber kalmalıyız. Diğer yandan, Levinas'ın etiğin ontolojiyi öncelediğini ve felsefenin etikle başladığı savının dolaylı çıkarımlarına dikkat çekmemiz gerekiyor. Levinas'ın erken dönem felsefesi, sonuç olarak sadece Başkalarının benim üzerimdeki mutlak savları bakımından mutlak farklılıklar sorununu çözmek için, aralarında dışıl olan ve sanatında bulunduğu türlü başkalık benzetmelerinin altını destiği bir dizi keşif gezisi olarak anlaşılabilirse, iş tam anlamıyla etiğin sanatın nihai belirleyicisini nasıl kuracağına kalıyor.

Levinas'ın felsefe ve sanat arasında yaptığı ayrım, kendisinin bir tuttuğu çifte eğilimi bildirdiği daha geniş bir bağlam iddiası içinde sonuçlandırılıyor. İlk ortada, sanatı, olağanlıkla anlaşılması zor diye bilineni açığa çıkarıyormuşçasına, dünyaya ilişkin bir hakikati sıradan içgörülerden daha kusursuzca ayrıntılandırması olarak anlamlandırmaya yönelik bir eğilim var. “Ortak dilin çekindiği yerde bir şiir veya bir tablo konuşur.”² Böylesi bir görüşle ilgili sorun, sanatı konuşmaya indirgemesi ve tam da bu yüzden, farklı bir yolla erişebileceğimizden daha kesinlikle dünyanın hakikatini kavrama yolunda onu araçsallaştıran geleneğe dönüş tehlikesi taşımasıdır. Sanatın özünü anlamaya yönelik girişimler, diyor Levinas, sanat gerecinin konuşma olduğu, sanatçının konuştuğu ve sanatın bir çeşit dil ya da bir tür bilgi olarak anlaşılması gerektiği yönündeki yanlış kavrayışlardan ötürü yolunu şaşırdı. Bu görüşün, sanatçının işlevini hakikatle ilişkilendirmesi gerekir -sanatçı gerçekliğe ilişkin hakikati bilmek zorundadır, doğrusu, geri kalan hepimizden daha iyi bilmesi gerekir, daha üst bir hakikati bilmelidir. Levinas'a göre sanatçı bir takım yüksek bilgileri saklıyor değildir; sanat etkinliği bilgi ve dilden bağımsız ontolojik bir konumdur: hakikate ilişkin bir kaygısı yoktur.

Sanat, bize ya felsefenin kavramlarla yakalamaya çalıştığını ve bazen yakalayamadığını daha yetkin biçimde gösterir -ki bu durumda felsefe gereksizdir; ya da hakikatin dışı vurumu için hakikatin peşinde olan ama onu yakalamakta yetersiz kalan felsefeye bel bağlar ve onu yardıma çağırır. Her iki durumda da gereksizliğe/fazlalığa (*redundancy*) ilişkin bir sorun var. Felsefe ve sanat birbirleriyle yer değiştirir hale geliyor. Sanat çalışmasına yöneltilecek eleştirinin söyleyecek hiçbir şeyi yok, çünkü söylenecek her şey çalışmanın içinde ve çalışmanın kendisi tarafından zaten söylenmiş hem de herhangi bir filozofun söyleyebileceğinden çok daha iyi söylenmiş. Yoksa sanat çalışması, sonsuza kadar yarım yamalak ve yalnızca dolaylı olarak söyleyebilecekleri için filozofun yardımını bekler.

Levinas bu bilmecenin altında yatan varsayımı sorgularken, sanatın bilgiyle ilişkili olmadığına, öğelerinin bilinmezlik olduğunda, dünyayı anlamaya, onun hakikatini anlatmaya çalışan kavramlarla alışverişe girmedikçe ve bizim sanat eserine konuşma

² Emmanuel Levinas, “Reality and its Shadow,” *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis. Boston: Martinus Nijhoff, 1987, s. 1-13. Özellikle bkz. syf. 1. “La réalité et son ombre,” *Les Temps Modernes*, 38: 4, 1948: 771-789. Özellikle bkz. s. 771. Bundan sonra metinde CPP; RO olarak kısaltılacak.

işlevini -ister şairane ister başka biçimde olsun- yüklerken yanıldığımızda ısrarcı.³ Tersine, Levinas'a göre sanat ritmin bir işlevi olan duyumla/duyumsamayla (*sensation*) çalışır -bu daha sonra kısaca değineceğim bir düşünce. Bırakın hakikatle ilişkili olmayı, sanat özsel olarak "dünyada benzeşim ve imgelerin bulunmasıyla" varlığın "duyulur karakteri" olan hakikat-olmayanın kapsamındadır (RO 780; CPP 7). "Reality and its Shadow" başlıklı bu makalesinde Levinas'ın açığa çıkarmak istediği işte bu ikilik, muğlaklık, gerçekliğin kendisinin çiftlemesi, imge ve hakikatin eş zamanlı olması, benzerliğin duyulur olanın yapısı olduğu ve bir "imgenin varlığın bir gölgesi" olduğudur (CPP 8; RO 781). Levinas'ın varlığın kendisinin muğlaklığında bulduğu temel ve eş zamanlı bir çiftleme dolayısıyla ki ortada sanat falan kalmaz.

Eğer Levinas'ın ortadan kaldırmanın yollarını aradığı ilk varsayım şiirin ve resmin bizimle konuşmasıysa, bu varsayımı "edebiyatta estetik fenomeni kavrama yatkınlığı" diyebileceğimiz ikinci bir eğilime dayandırmış olur (CPP 2; RO 772). Burada Levinas'ın adı geçmeyen muhattabı, makalenin diğer kısımlarında olduğu gibi, *littérature engagée* fikrine katılmadığı Jean-Paul Sartre'dır. Levinas için sanat, özünde, kopuştur. Dünyanın dışında, yabancı ve coşkun, bu dünyadan değildir, sanatla donakalırız, o zamanı sekteye uğratar, bir kesinti yaşatar, tam da zamansal olanın yolculuğunu geciktirir ve bunu yapmakla sürenin kendisinin tüketilemezliğindeki bir duraksamaya ve belirsizliğe işaret eder. Levinas sanat çalışmasının yaptığı bu zaman kesintisini, çalışmasının heykel biçiminde zamanın kıpırdamadığı o çarpma anı üzerinden betimler. Levinas, zamanın geçişini yakaladığı dolayısıyla sanat eserini bir anın donuşunda tutsak eden ve akışı durduran sanatçının anın paradoksal sürekliliği içinde olduğunu kabul eden tam karşıt bir tavır için, şaşırtıcı bir müzik imgesi fikri kullanır. Levinas bu fikirle, zamanın aslında geçtiği ama öyleyse bile, sonsuz bir an olarak sanatçının yakaladığı, kuşattığı, tutsak ettiği ve tam da dondurduğu esnada yakaladığı zaman aralığının akışkanlığı veya akışı anlatımına olan ilgisine geçiş yapar. O zaman birileri de merak etmez mi; Platon'un söylediği gibi, zaman alt tarafı, sonsuzun hareket eden bir imgesi midir? Yaşam sanatı taklit mi eder?

Sanatı bizimle konuşan bir şey olarak görme eğilimden ayrılarak ve tüm sanatı bir şekilde yazınsal olanın kalıbına sokmak isteyen yaklaşımı bir tarafa atmakla Levinas, bir sanatın geri kalanlara karşı üstünlüğünü ortaya koymak için, bir sanat biçimini -ister edebiyat, resim, heykel ister müzik, şiir, drama, tiyatro veya sinema olsun- tüm diğerlerinden daha üstte görme olarak anlaşılabilecek öteden beri süregelen köklü bir isteğe leke de sürer. Böylece Levinas sanat tarihine ve bu tarih boyunca ortaya çıkmış arınma öykülerine örtük biçimde masaya yatırır. Levinas, bugünkü sanat biçimini tüm öncekilerin zirve yaptığı nokta olarak görerek, bir sanatın tüm diğer sanatlarla üstünlüğünü ortaya koymaya girişmekle aslında ilerlemeci bir uygarlık görüşünü de kucakladığına ilişkin bir dizi savla kendini tanımlayan bir tarihe, yerleşik bir estetik anlatıma müdahale edip ona yeni bir yön veriyor. Bizi bu köklü tarih yazımı geleneğiyle tanıştıran Hegel'dir. Bu tarih yazımına göre, örneğin, Antik Yunan'da en yüksek sanat biçiminin heykeltçilik olduğu düşünülürken, öz-düşünümsel (*self-reflective*)⁴ dönüşten sonra romantik dönemde bu şiir olmuştur.⁵ Örnekler çoğaltılabilir;

³ Heidegger'e göre tam tersine şiir ve resim bizimle şiirsel bir dille konuşabilir.

⁴ Burada bu kavram, kendine-yansımalı olarak da okunmalıdır [ed.n.].

⁵ Heykeltçilik -Hegel'in, ona göre heykellerin şiirsel yorumları olan Yunan tragedya kahramanlarını anlamasına gönderme yaparak- klasik sanat biçimlerin nitelenmemiş gerçekleştirmeleridir. (G. W. F. Hegel, *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*, çev. T. M. Knox. II cilt (Oxford: Clarendon Press), 1988, I. cilt: 90; Vorlesungen über die Ästhetik. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. B. 13-15 (Sürlkamp: Frankfurt am Main) 1970, B. I: 123). Bu açıdan, Hegel'e göre şiir sanatını "özel", heykel sanatını ise "nesnel" olarak belirlediğini hatırlamak anlamlı olur (I: 89; I: 123).

Véronique Fóti tarafından ayrıcalıklı ilişkinin incelemesi olarak okunan bir tavırdadır, Heidegger, Friedrich Hölderlin, Rainer Maria Rilke ve Georg Trakl'ın şiirlerine ayrıcalıklı bir yer verirken Maurice Merleau-Ponty tüm sanat etkinlikleri arasında en gösterişli yeri Cézanne'in çizimlerine ayırır.⁶ Bazı çalışmaların okumaları, Levinas'ın, ilk bakışta diğerleriyle çekişir gibi görünen tüm sanat yapıtlarının son çözümlemede heykel olduğunu açtığı bir kinayesi pahasına, onun sanat yapıtını özünde müziksel anladığı yönünde olmasına rağmen, ben burada Levinas'ın sanat yapıtı üstüne heykelin hareketsizliği ve müzik imgesinin ritmi arasında gidip gelen meditasyonlarının resmin şiire, tiyatronun sinemaya ya da aslını isterseniz müziğin heykelcilığe önceliğini reddettiği fikrini geliştiriyorum. Levinas'ın sanat üzerine yaptığı çalışmaların en bilinen yorumcuları bile onun herhangi bir sanatı geri kalanlardan daha üst daha sahici ve daha gerçek olarak görmekten nasıl da incelikle geri durduğu gibi çok belirleyici bir noktayı kaçırıyorlar -çünkü sanat Levinas'a göre hakikatin buyruğuyla ilgilenmez, o sihirleme, büyüleme ve efsunlamayla (*incantation*) ilgilidir. Bu savı geliştirme yolunda Levinas'ın Niobe'ye kısa göndermelerini inceleyeceğim ancak bunu yapmadan önce, belirlemelerimi, daha önce dolaylı göndermelerde bulunduğum Levinas'ın siyaset ve etik arasında yapmak istediği kesin ayırım bağlamına, diğerlerinin yanı sıra Jacques Derrida'nın da olanaksızlığına işaret ettiği bir tavır gibi daha geniş bir bağlama oturtabilmek için bir süreliğine geriye gideceğim.

Cömert bir Levinas okumasının ve onun felsefesine karşı (ahlaki, siyasi, felsefi) adil olmanın ne anlama gelebileceğinin farkında olarak, tüm ödünlerine tüm rahatsızlığımıza rağmen kendi çetrefilliği içinde, çalışmalarındaki, Levinas'ı Levinas yapan, belki özel bir zamanda sürülmüş (bazıları yalnız geçmiş diyecektir) -kendisi istisnai/ayrıksı (*exceptional*) diyecektir- bir yaşantının sonucu olan, parçaları faklı şekillerde de bir araya getirilebilecekken, tıpkı şimdi oldukları gibi çalışmalarını, düşüncelerini, felsefesini, etiğini ve siyasetinin yakasını bırakmayan, onları kuran ve yapılandıran gerilimleri sonuna kadar izlemek, sürdürmek ve saptamaya çalışmak istiyorum. Belki de bu onun en iyi felsefi dürtülerini korumak, diğerlerinin ise nereden geldiğini anlamaya çalışmak, temellendirmeksizin anlamaya çalışmak demektir. Hatta belki bu benim ödevimin Filistinli Başkası'na, Levinas'ın etik bir çağrı çabası olarak görmesindeki siyasi başarısızlığı olan başkasına genişletilmesi anlamına gelir. Sonuç olarak ortada etik bir başarısızlık var. Levinas tanıdık olmayanın, dulun, kimsesizin çağrısını, sayısı hiç de azalmayan ama artanı tanıırken, bu çağrıyı yaptıkça daha çok yapmanın istenildiği yerde, iş belli başkalara, yani Filistinli siyasi ortaklarca uygun bulunan başkalarına gelince, hiç de Levinas'ın tekilliğini tanımlayan tercih ve sorumluluk yok. "Görünmez" teriminin aşağıdaki pasajda nasıl kullanıldığına bir göz atın;

"Siyonist düş, bir ihtişamın kıskırttığı büyük emekler ve fedakarlıklar pahasına şekillendi. Bu hayal, artık onu aklından çıkarmış olanlara ve kendi yıkık evleri bir yana, bal ve sütle dolu topraklara seçenek olarak ancak çöl ve bataklık gördükleri en sefil Doğu topraklarını anlayanlara görünmez" (From The Rise of Nihilism to the Carnal Jew, DF 221).⁷

Bu satıları okurken, Robyn Ferrell'in estetik bağlamında geliştirdiği tarafsız bölge tartışmasını hatırladım. Ferrell, Avustralya'daki İngiliz kolonilerinin Aborjinlerin hukuka

⁶ Bkz. Véronique Fóti, "Bound Transcendence and the Invisible: On Merleau-Ponty on Painting," *Symplokê* 4, nos. 1-2, 1996: 7-20. Ayrıca bkz. Véronique Fóti, *Vision's Invisibles: Philosophical Explorations*. Albany: State University of New York Press, 2003.

⁷ Levinas, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, çev. Sean Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1990, s. 221. Metinde DF olarak kısaltıldı.

tabi olduğunu göremediklerini anımsatıyor. Toprağın sahihsiz olduğu yargısı, diyor Ferrell, aslında orada kimseyi görmediğini değil, hukuk görmediğini söylüyor. Sonra da “bu yerleşimi değerlendirme ilkesi ne tür bir körlüktü?” diye soruyor. Bu ilke, *hukuk* ve *düzen* olarak anlaşılması beklenenin orada olduğunu görmemiş olmasıyla en geniş anlamda estetik olarak kördü (2003,42).⁸ “Seçenek olarak ancak çöl ve bataklık sunabilen sefil Doğu topraklarını” gören, Siyonist hayalden yoksun bu kimselerden bahsederken Levinas’ın imgelemindeki başarısızlığı nasıl açıklanır? Peki, bu topraklarda oturan, şu anda duvarın varlığıyla (ya da daha inceltilmiş haliyle asıl amacını özenle ortadan kaldırmaya yönelik olarak “ayrım bariyeri” dedikleri) ciddi biçimde engellenen, topraklarını sürmekten, zeytinlerini toplamaktan, hayvanlarını gütmekten toptan alıkoyulan Filistinlilerden hiç bahsetmemesi nasıl açıklanır? Ferrell’i izleyerek, Levinas’ın Siyonist olmayan vizyonun/ görmenin nasıl kurulduğa ilişkin imal edilmiş [uydurulmuş] varsayımında, görünen ve görünmez kalanı kabul ettiren imgeseli (*imaginary*), hangi estetiğin düzenlediğini sorabiliriz. Hangi imgesel Levinas’ın, orada çalışan ve yaşayan Filistinlilerin kovulduğu bu sefil topraklar vizyonunu, bu Siyonist düşü göremeyenlere yansıtmaya yapmasına olanak sağladı? Diğer bir deyişle, Levinas’ın entelektüel değil ama, duygulanımsal anlamda Filistinlilerin acılarını görmemesini ve onları, metnin bir başka yerinde öyle derinlemesine ve bir o kadar abartılı anladığı bir çeşit fedakarlık etiğini tekrarlıyor olarak görmesi nasıl açıklanır?

Bu sorularla birlikte Levinas’ın bize estetik üzerine en olgun ve en yoğun görüşlerini sunduğu “Reality and its Shadow” adlı makalesinin bir okumasına dönüyorum. Haliyle savının bazı kilit noktalarına yoğunlaştığımızda, bu makale için başlangıç rehberi olarak iş görebilecek bir görüntü uyandırır Levinas. Taşkınlığı yüzünden cezalandırılması sonucunda taşta dönüştürülen bir anne, Niobe’ye baktığımızda, onun Levinas’ın sanat meditasyonlarının çok da merkezinde olmadığını görürüz. Niobe daha çok derin bir odaksızlaşmanın (*decentering*) sonucu ve özün bir reddi olmaya adaydır. Niobe, Levinas’ın bu makalesinde yaptığı bir dizi geçiş vurgusuyla yaratmayı başardığı ısrarcı gidiş gelişlerdedir; bu salınım imgelerin müziksel ritmi ve heykelin sabitliği, heykelin hareketsizliğine başvurusu ve Niobe’nin mitik figürünün anlamlılığını (*significance*) öyküleyen eleştiriye başvurusu, putların yasaklanması ve açıkça etkilendiği Auguste Rodin, William Shakespeare, Fyodor Dostoyevsky ya da Marcel Proust’a başvururken sanata ayırdığı yüksek konum arasındaki gerçekleştirebilir. Aslına bakarsanız Derrida Levinas’ın bir şair olduğunu söylerken haklıysa, Levinas’ın sanata ilişkin kibirli beyanlarının dolaylı çıkarımlarıyla uğraşmak, Platon’un şairleri ideal devletten kapı dışarı etmesiyle, tam da şiiri tehlikeli bularak kovduğu diyalogda diyalog biçimini benimsemesini beraber düşünmek çok da farklı değil.

Öyleyse, sanatın muğlaklığını (*ambiguity*) -en azından görünüşlerinden birinde- oluşturan anın çelişkili kesintisinden/duraksamasından (*stoppage*), bizden sanat eserini bir “mit olarak” görmemizi istemesinin anlamına (*sense*) kadar Levinas’ın pek çok düşüncesini özetleyen Niobe üzerine düşünmemiz gerekecek (CP 13; RO 788).⁹ Niobe’nin arkasından

⁸ Ferrell, Robyn. 2003. *Untitled: Art as law*. Studies in Practical Philosophy: A Journal of Ethical and Political Thought, 3 (1) 38-52.

⁹ Niobe’nin önemi ve kısmen “her sanat yapıtı eninde sonunda bir heykeldir” düşüncesi üzerinde ısrarcı olmanın öğretici olduğunu düşünüyorum, çünkü eleştirmenler bunu görmezden gelmeye eğilimlidir. Hem John Llewelyn hem de Jill Robbins, Levinas’ın sanat yapıtının “özel olarak müziksel” olduğu düşüncesine (The Middle Voice, s. 98, Hypocritical Imagination, s.131) ve “imgenin müziksellliği” (Robbins, Altered Reading, 85) üstüne yoğunlaşırlar. Llewelyn, “Levinas’a göre müzik plastik sanatlar dahil tüm sanatların özüdür” diyor (Margins of Religion, Indiana University Press, s. 330). Llewelyn, Levinas’ın müziği imge ve ritim olarak anladığını ve bunun Levinas’ın ilgi odağı olan nesneden kopuş olduğunu göstermeye kadar gider, ama buradan gelecek dolaylı çıkarımları yeterince uzatmaz. Ayrıca bkz. John Llewelyn Genealogy, s. 181. Levinas’ın elbette

sürüklenip gelen heykel ve resimlerin (ayinsel) tekrarına yol açan mit kaynaklarımız, Homeros'tan ya da Ovidius'tan hareketle denebilir ki Niobe imgesinin Levinas'ın tartışmaları üzerinde bir ağırlığı var ancak onun kimin imgesinde ya da hangi sanatsal aracıda olabileceğini -heykel olsun, resim olsun ya da ozansı bir imge olsun- söylemek zor. Niobe imgesinin zayıf temelli bir ağırlığı var ve ayrıca Levinas'ın, çıkarımı incelenmesi gereken bir diğer savıyla açık bir gerilim içinde. Sonsuz bir yas ve gözyaşı figürü olarak Niobe, Levinas'ın imge olarak sanata verdiği anlamlılığı, onun sanata bir mit olarak bakmamıza ilişkin koyduğu zorunluluğu ve sanat eserinin yarattığı anın ertelenmesini, kesintisini veya gecikmesini gösterir. Niobe'nin insanlığı bir kayada donmuştur, o, zamanda hareket etse bile, bir anda durmak zorunda olan ok üzerindeki ısrarı yüzünden Zenon'u öylesine oyalamış çelişkiyi, yani "zamanda sürekliliğinin belirsizliği"ni (*uncertainty*) sergiler (CPP 11; RO 785). Niobe'de kendi kaderinin önsezisine sahip bir varlığın güvensizliğini (*insecurity*) buluruz (CPP 11; RO 785). Leto'ya kıyasla daha çok çocuğu olan Niobe, Leto'dan daha iyi bir ana olarak tanınma hırsı, bir tür yaşayan ölü biçiminde sonsuza dek etkisizleştirilmiştir. Mitik Niobe'nin, Levinas'ın sanat betimlemesinde hayalet gibi sürekli belirliyorsa, küstahça övünmesinin tanrılara saygısızlık olmasıyla, sessizce anaç olma ödevini yerine getirmesi gerekirken, analık üstüne abartılı gururu yüzünden taş dönüştürülmesi rastlantısal mıdır? Niobe bizi büyüleyen, hareketsiz bırakan, etik ödevlerimizden uzaklaştıran bir büyücü gibidir. Tıpkı, ismini verdiği Sofokles tragedyasında Niobe'yi anan Antigone gibi, o da taşın içinde boğulur. Gururunun onu, ahmakça nasıl da iyi bir ana olduğunu hiç utanmadan, böbürlene böbürlene anlatmaya sürüklediği bir anne, zamanda asılı kalmış şekilde çocuklarının katliamına tanık olur. Bir tanrının gazabıyla taş kesilmiş olsun ya da bir sanatçının ellerinde hayat bulmuş olsun Niobe'nin bir hayatı var ama bu epey seyreltilmiş bir hayat. Nasıl bir romanın ritmine tutulan karakterler yaptıklarını sonsuza dek tekrar etmeye mahkum edilmişlerse, kavuşmadan önceki aralıkta donan Keats'in aşıkları nasıl nihayete eremeyeceklerse -"Gözü pek aşıklar, diyor Keats, "asla, asla öpemezsiniz onu"- ya da sonsuza dek gülümseyecek Mona Lisa'nın gülümsemesi nasıl sonsuza dek "yayılmaya ilişkin" olacak ama kendisi "hiçbir zaman daha fazla yayılmayacak"sa, (CPP 9; RO 782) tıpkı bunlar gibi Niobe de tutsak edilmiştir.¹⁰ Taş kesilmesiyle, Levinas'a göre sanatın ayrılmaz bir parçası olan Pagan dünyanın mistik figürü Niobe, anaç olma özleminde, ama bu arzusunun gerçekleşmesinin olanaksızlığında ve cezası olan taş tabiiyetinde tanrıların kaprislerinin kölesiyken, yine Levinas'a göre sanat çalışmasının temeli olan çiftlemeyi aktarabilmiştir; Niobe'nin çiftlemesi, tıpkı Banquo'nun işkence görmüş varlığı, yani alayların ağına düşmüş

müzikle olan ilintisini anlamasıyla ilgisini çeken imgenin, sonuçta plastik olarak anlaşıldığını söyleyebilirim. Levinas, musalar (esin tanrıları) fikrini "genel bir estetik kategoriye" genişleterek müziksel göndermeden uzaklaşıyor. Levinas'a göre imgenin müzikselliklerinin önemsiz olduğu doğru değildir, daha çok sanat eserinin özü olarak müzik ile ilgili savının konumu "her sanat yapıtı eninde sonunda bir heykeldir" açısından düşünülmesi gerekir. Sanat için bir öz vardır savının bozulduğu ortada. Llewelyn Levinas'ın heykelle başvurusunun önemini anlamamış değil (örneğin bkz. HI 132). Daha çok, müziksel olarak imgeye olan vurgu, Levinas'ın makalesi üzerine, safık söylemi olarak kendisini gerçekleştiren estetik eğilime bir müdahale olarak gören, enikonu bir düşünmeyi engellemiş görünüyor. Diğer eleştirmenler imgenin müzikselliklerini yok sayarlar ve basitçe "bütün sanat özel olarak heykelticiliktir" derler (Eagleton, *Ethical Criticism*, 107). Thomas Wall "bir imgenin müziksel olduğunu, ritmik olduğunu gördük, fakat son çözümlemede plastiktir, imge bir heykeldir" yazar *Radical Passivity*, s. 21 ama bu gerilimin içini boşaltmada hiç tereddüt etmez.

¹⁰ Bu Levinas'ın aktardığı bir örnek olmasa da Keats'in Ode on a Grecian Urn'daki iki aşığının çağrışımı, burda geliştirdiğim Levinas okumasının özel ilgi odağındadır. Bu okuma, yontulmuş bir vazoda görünen görsel bir imgenin etkisini keşfetmenin bir yolu olarak şiirsel biçime tutunuyor. Bu lirik şiir bizden, tasvir edilen sahnenin zamanda bir aralığı nasıl dondurduğu üzerine düşünmemizi ister; o öpücük hiçbir zaman tamamına eremeyecek ama sonsuza dek asılı kalacak ve böylece sürenin akışı yakalanacak ve ebediyette sabitlenecektir. Keats'in yorumları sanatın genel olarak zamanın gelip geçici doğasına bir sabitlik yükleme becerisine sahip olduğu yönündedir ama o yine de yazınsal bir yaklaşımla kullanarak yontuk bir biçimin resmedilmiş imgesini, birçok sanatı akla getirmesine izin verecek şekilde yorumlar. Ayrıca bkz. *Proust on Martine and Albertine*.

hayaleti gibi, yaşayan bir ölü, gölgesini yanından hiç ayırmayan bir varlık olmasıdır.¹¹ Onun bir geleceği yoktur, sonsuzluk boyunca olduğu şey olarak yakalandığı, sabitlendiği pozdan öteye gidemez.

Keats'in *Ode on a Grecian Urn* şiirinde yarattığı iki aşık, Levinas'ın aktardığı bir örnek olmasa da yontulmuş bir vazodaki görsel bir imgenin darbesini araştırmanın bir yolu olarak şiirsel bir biçim kullanması bakımından, burada geliştirdiğim Levinas okumasıyla yakından ilgili. Bu lirik şiir bizden betimlenen sahnenin bir zaman aralığında nasıl donduğunu, öyle ki öpüşmenin asla gerçekleşmeyeceğini ama sonsuza dek asılı kalacağını dolayısıyla süre akışının durduğunu ve sabitlendiğini düşünmemizi istiyor. Keats yazınsal bir yaklaşım kullanarak, şiir, resim, heykel ve müzik gibi pek çok sanat biçimine gönderme yapabileceği yontulmuş bir ifade biçimin çizili imgesi üzerine yorum geliştirirken diğer taraftan genel olarak sanatın, zamanın gelip geçici doğasına bir sabitlik yükleyen dolayısıyla aynı zamanda öpücüğün gerçekleşmesini engelleyen, tıpkı kaval sesinin suskunluğu ama asla sona ermeyeceği gibi, solmayacak o aralığın güzelliğini koruyabilen o gücünün ortaya çıktığı tarafını da değerlendirir. "Duyulan ezgiler güzeldir, duyulmamışlar daha güzeldir; o zaman haydi unutulmuş kavallar, çalın." Proust'un anımsattığı Albertine ve Martine sahnesi bir şekilde Keats'in güzellik ve hakikat üzerine meditasyonlarını hatırlatır.¹²

Tıpkı sanat yapıtının yaşamı ciddi şekilde sınırlandırıldığı gibi, Levinas'a göre, tam da sanatın sorunu sonuç olarak, kendi makalesinin aştığı, "sınırlı bir sorun" olarak kalıyor (CPP 11; RO 785). Levinas'ın sanat yapıtını betimleme biçimini göz önünde bulundurursak -ki bu biçim geleceğe açılmayan bir kapıdır- bu sanat yapıtının, yapıtın taşlaşmışlığıyla kurduğu trejediye tekrar geçerli kılmak için eleştirsin diye filozofa çağrıda bulunan bir engeli beraberinde getirdiğini görürüz. Levinas için bu anlamda bütün sanatlar trajiktir. "Sanatçı heykele cansız bir hayat verir; kendi efendisi olmayan gülünç bir hayattır, hayatın karikatürünü verir... Her imge zaten bir karikatürdür. Ancak bu karikatür trajik bir şeye dönüşür" (CPP 9; RO 782).¹³ Niobe Levinas'ın sanat yapıtına yüklediği aynı anda hem trajik hem komik olma gerekliliğini yerine getiriyor. O, olamayacağı şey, kendini çocuklarına adanmış bir anne olarak tanınma özleminden ötürü bir taşla çakılmıştır. Ancak, tam da bu özlemin kendisi, onun istediği şey olamamasının nedenidir. Aslında trajik ve komik olanın muğlaklığı, özellikle Levinas'ın trajikomik olana örnek seçtiği birkaç şairin "sihir"inin (*la magie*) ayırt edici özelliğidir. Levinas *Le temps et l'Autre*'de belirttiği gibi, bu şairlerin şiirlerine Shakespeare'den de öte bir önem verir ki neredeyse bütün felsefeyi ulusal şiir çalışması üzerine meditasyon, diye görmeye hazırdır.¹⁴

Niobe'nin Levinas'ın sanat yapıtı anlayışıyla olan ilgisi üzerinde ısrar etmemin nedeni, kısmen bu figürün belirlenmemiş olması ve muğlak kullanımıyla Levinas'ın tartışmasını bölmüş olduğunun gözden kaçırıldığını düşünmemdendir. Levinas'ın çarpıcı bir sanat tartışması yaptığı "Reality and its Shadow" makalesinde bizi soktuğu labirentlerden biri (gereğince ele alınmamış olan bir tanesi) bir taraftan Niobe'nin taşlaşmasına, heykelin doğasında olan hareketsizliğine başvurmasının, diğer bir taraftan da ritmin devinimine ve imgenin müzikselliğine, sanatta "ritmin işlevi" olan "bir imgenin üzerimizdeki gücü"ne başvurmasının nasıl anlaşılması gerektiğidir (CPP 5; RO 776). Levinas'ın en bilinen

¹¹ Bkz. John Llewellyn, *Hypocritical Imagination*, s. 131.

¹² Bu göndermeyi Miguel de Beistegui'ye borçluyum.

¹³ Aslında bu sadece imgenin zaten karikatür olması değil, sanatın aynı zamanda gerçekliğin doğasında varolan çiftlemeye dikkat çekmesidir. "İmge; karikatür, alegori ve gerçekliğin kendi yüzüyle ilgili olan resmedilmeye değer ögedir" (137).

¹⁴ Levinas, *Time and the Other*, s.72.

eleştirilerinde ikisi, onun sanatın özünü imgenin müziksellğinde bulmasını vurgulamaya eğilimlidir. John Llewelyn de Jill Robbins de (ikisi de çok şey öğrendiğim ve çok derin saygı duyduğum arkadaşlarım) Levinas için sanat yapıtının “özel olarak müziksel” olduğu fikrinde ve imgenin müziksellığı üzerine yoğunlaşır.¹⁵ Levinas yorumcuları, sanat yapıtı gerçekten de Levinas için nedir sorusunda bölünmüş görünüyorlar. Llewelyn ve Robbins sanatın özünün imgenin müziksellğinde yattığı iddiasını büsbütün açıklar, ama diğerleri, örneğin Robert Eagleton, bu iddiayı görmezden geliyor ve böylece “tüm sanatlar özel olarak heykeldir” diyor.¹⁶ Bu okumalardan birini diğerine yeğlemeyen eleştirmenler bile Levinas’ın savlarına düpedüz karşıt çıkarımlar geliştiremiyorlar.¹⁷ Şüphesiz, Levinas yine aynı makalesinde sanatın özünün imgenin müziksellğinde bulunacağını ve her sanatın eninde sonunda heykel olduğunu savlıyor ama başvurusunun müzik gibi bir sanata olmadığını -diğer sanatların aksine- belli bir müzik sanatının ötesine geçtiğini de tartışıyor.¹⁸ Benim “Reality and its Shadow” okumamda, felsefesi bütününde özün çöküşünü ele alan, özün ötesine geçen Levinas, estetiğin kendisini bir saflık söylemi olarak ortaya koyması eğilimine değiniyor. Levinas’a göre sanata dolaysızca yüklenecek bir öz yoktur. Daha çok sanatın bir özü olduğu savının çözülmesi söz konusudur. Levinas sanat tartışması boyunca açık biçimde imgeye bir ayrıcalık tanıyor ve onu müziksel yorumluyor ancak, estetik düşünumün kendi için üretim yaptığı, tam da buna uygun olarak aynı jest içinde bir sanatın daha üst konumda olmasıyla geri kalan tüm diğer sanatlara özdeş tutulduğu ve aynı zamanda özel sanat olarak yerini koruduğu öykülemeyle, Levinas’ın imgeye doğru yol alan iddialarının sorunsuzca özümsenebileceğini sanmamak için çok iyi nedenlerimiz var. Fakat eninde sonunda, belki de ona özgü en derin içgörülerini açığa çıkartarak Levinas’ın sanat düşünumünde bile -belki de özellikle burada- bir saflaş-tır-ma (*purification*) söylemine bulaştığını ileri süreceğim. Levinas’ın sanata yaklaşımı tüm felsefesinde yankı bulur. Bu yaklaşım, onun sanat eserinin yarattığı zaman kesintisi, aralık ve o sırada olma anlamasıyla, belli olayların tarih dışı olduğu, yani bu dünyadan olmadığını söylemesinin anlamı arasındaki eş-zamamanlılığın hemen arkasından gelebilir.¹⁹

Levinas’ın nasıl olup da hem imgenin müziksellığı dediği şeye -ki bu konuşma figürünün alışılmamışlığı, Levinas’ın değinisinin yeniliği hakkında bizi uyarır- hem de her sanat yapıtını bir heykel yapan zamanın kesintisine başvurabildiğini anlamak için, imgeyi neden özel olarak müziksel betimlediğini yakalamamız gerekiyor. Levinas ne müziğe heykeltçilik üzerinde bir öncelik tanıdığı için ne de müziği herhangi bir sanatın üzerinde gördüğü için böyle bir betimleme yapar. Onun bu çabasında sanatın imge olarak ayrı ontolojik konumunu, nesnelerden tamamen ayrılmış konumunu yakalamak var. Levinas’a göre “ses bir nesneden en çok ayırmış olan nitelik” (CPP 776; RO 4), o kavramsızdır. Aslında bu Levinas’ın müzikten çıkardığı sesin kişi-dışı tınısıdır, müziğin “ses rengi”nin [izinin] bir ilişkinin yapısını korumadığı gerçeğidir.²⁰ Sanatı temsili olarak anlamak şöyle dursun onun için sanat ontolojik olarak hem nesnelerin boyutundan ayrı hem de onları temsil etmek gibi herhangi bir çabadan uzak bir boyuta sahiptir. Bu “nesneye ilişik klasik sanatın,

¹⁵ Bkz. Llewelyn, *The Middle Voice*, s. 98 ve Robbins, *Altered Reading*, 85. Ama daha geliştirilmiş bir okuma için bkz. Llewelyn, *Margins of Religion*, 2009, s. 303.

¹⁶ Eagleton, *Ethical Criticism*, s.107.

¹⁷ Örneğin bkz. Thomas Wall, *Radical Passivity*, s. 21.

¹⁸ Bu hem “Reality and Its Shadow”da hem de “De l’existence à l’existants”da açıktır. EE, s. 55.

¹⁹ Şöyle özetleyebiliriz: 1- Sanat hakikat hakkında değildir 2- Sanatın ontolojik anlamlılığı bilgiyle indirgenemez 3- Levinas’ın sanatı, ritim bakımından ve bir heykelin hareketsizliği bakımından tanımlama arasında gidip gelir 4- Onun anlayışı uzun bir geleneğin sanat eserine atfetmeye çalıştığı özü alt üst eder.

²⁰ Ayrıca bkz. *Existence and Existents* içinde Levinas’ın il y a’nın anonim olması tartışması.

sanatın doğru özüne uygunluk standardını kovalamakta” kendini “saf müzik”, resim ya da şiir olarak gören “modern” sanattan neden hiç de aşağı kalmadığını açıklar²¹ (CPP 776/7; RO 5). Böylece Levinas’ın sanat açıklaması, temsili (*representational*) ve temsili olmayan iki sanata da uygulanır. Tersine nesneleri kavramlar yoluyla yakalayabilseydik eğer, sanatın ontolojik boyutu, gerçeklikle olan alışverişin bir ritim olduğu boyut olurdu (CPP 777; RO 5). Levinas “ritim ve müziksel olan” fikrini “ses sanatları”ndan alırken, müzik ve ritime olan gönderme bir sanat olarak müziğin özgüllüğüne başvurmakta ya da herhangi bir niteliğiyle müziğe olan gereksinimde yatmaz; aslında Levinas kendini böyle bir başvurudan ayırma noktasında çok dikkatli olmakla kalmaz, bundan fazlasını yapar. Levinas “ritim ve müziksel terimlerini ses sanatlarından” ayırmakla “onların olağanlıkla birbirini dışlayan terimler olarak tasarlanmasını” sağlar çünkü “onları genel bir estetik kategorisinde yaşatmanın” arayışı içerisindedir (CPP 776; RO 4). Sonuç olarak böyle bir kategori ne müziğe ne heykeltçiliğe ne de belli herhangi bir sanata öncelik tanıyacaktır. Bu kategori daha çok, kendi işlevine sahiptir ve bu işlevi, ritim olan kendinde bir “estetik öge” olarak “duyum”un altını çizer.

Levinas’ın bir heykelin zamana verdiği sabitlik ve hareketsizlikle birlikte imgenin müzikselliliğine olan başvurusu üzerine düşünmek için onun müziksel olarak imgeye olan ilgisinin, müzik ve şiirin bizi silip süpürdüğü, etkisi altına aldığı, ritmini dayattığı çöştürücü niteliklerle ilişkisi olduğunu, ama sanat yapıtının imgelemsel kaydının bizi büyülerken bile yapıtın sınırlı ve tekrar eden jestlerinin sabitliğiyle ve tam da buradan geleceğe doğru açılan bir zamansallığın taşıdığı olanaklar sonsuzluğuyla kuşatıldığımızı anlamamız gerek -Levinas’a göre etik bir önem taşıyan bu yaşatılan deneyimin zamansallığı taşta indirgeniyor, taşla budanıyor, eksiltiliyor, yakalanıyor ve ona dönüyor. Bu sekteye uğratılan zaman sanatın zamanıdır. Bir romanın akışı içindeki bir dizi olayın ritmi bir kitabın kapaklarında belirlenmiştir. Bu anlamda o sabitlenmiş bir ritimdir, asla geleceğe doğru ilerlemeyecek yakalanmış zamandır.

Levinas, Proust’tan gelen bir ipucuyla -bir roman yazarı, plastik sanatlar dışından bir usta- edebiyatın dahi plastikliği (*plasticity*) istemlerine karşı duramadığı görüşünü destekler. Levinas, Proust’un dikkatleri çekmek üzere seçtiklerinin “ne Dostoyevski’nin dinsel düşünceleri, metafiziği ne de psikolojisi olmadığını” anımsatır. “Onun seçtikleri, bazı kızların profilleri, birkaç imge ve merdivenleriyle cinayet evidir. Bizden, psikolojik bir romanın nihai amacının gerçekliğin plastik öğeleri olduğunu düşünmemizi bekler gibidir” (CPP 10; RO 784). Levinas’ın aklında, ressamla yazar arasında, yani Vermeer ve Dostoyevski arasında bir kayma gördüğümüz ve sanatçının her zaman aynı imgeyi tekrar üreteceğine ilişkin bir anlam bulduğumuz Proust’un *Remembrance of Things Past* gözlemleri ve bir de bu sanatçıların sanatlarında bir aynılık olduğu, yani Dostoyevski’nin (ve buradan çıkarımla tüm sanatçılar) her romanında (buradan çıkarımla da her ressam aynı resmi çizer) aynı karakteri yeniden bulduğu vardır -“her zaman aynı masa aynı halı aynı kadın ve aynı romandır”.²² Proust’un Levinas üzerindeki etkisi bu makalesiyle sınırlandırılmaz ama imge dediği şeye gittiği yol üstündeki eserlerinde sürekli yinelenir. Romanın “sihir”i, içeride olup bitenin “dışarıdan” nasıl görüldüğüne dayanır.²³ Levinas’a göre Dickens’ta gördüğümüz “tozlu tahtalarıyla okullar, memurlarıyla Londra ofislerinin solgun ışıkları, antikacılar, ikinci el

²¹ Levinas burada özün geleneksel diline bağlı kalsa da, felsefesinde daha sonra tam anlamıyla geliştirilecek olan şeyin belirtileri var ki Levinas bu vasıtasıyla özün dilini çokertir. “Reality and its Shadow”da yaptığı şey, söylenen düzeyde ileri sürdüğü savların, sanat yapıtının bütünleştirilmiş bir tanımının aleyhine çalışır.

²² Marcel Proust, “*The Captive*,” *Remembrance of Things Past*, çev. C. K. Scott Moncrieff, vol 5.

²³ Bkz. Levinas, “*The Other in Proust*” (LR 140).

giysi dükkanları ve tam da Nickelby ve Scrooge'in karakterleri" "imgelerin anlaşılmazlığı"nı kurarlar (CPP 10; RO 784). Levinas'ın buradan seçip çıkardıkları bunlardır; edebiyat, diğer plastik olmayan müzik, tiyatro ve sinema gibi sanatlarla birlikte imgeyi zamansallaştırıyor gibi görünse de aslında imgenin isteklerini yerine getirirler. Romancının ritmi, Levinas'ın sanat yapıtının ayırıcı özelliği olarak gördüğü karakterleri kaderlerine sabitlemekle, tutsak etmekle ve onları "sonuca [achèvement]" bağlamakla zamanı imgeye dönüştürür (CPP 2; RO 772).

Sanatçı bir takım seçimler yapar ve bu seçimleri yaparken sanat yapıtına kaçınılmaz kaderini teslim eder. Keats'in aşıkları asla kavuşamayacaklar, Vermeer her zaman aynı kadını çizecek ve Dostoyevski'nin karakterleri asla değişmeyecektir. Onlar kaderleriyle kuşatılmışlardır. Kurtarılma fırsatı olmayacak, yaptıklarının geri dönüşü olmayacak, pişmanlıklarını dile getirmek için zaman da gelecek de olmayacak. Levinas sanat yapıtı üzerine şunları söylüyor; "onun ötesine geçmek imkansızdır çünkü sonlanamaz olarak daha iyiye doğru gidemeyiz. Oluşun sonlandığı ve beklentileri aştığı kurtuluşuna açık yaşayan bir an niteliği yoktur" (CPP 12; RO 786). Romanın aynı roman olması, resimin de aynı resim olmasıyla kalmaz, sanatsal bakışta roman yazarı ve ressam dünyayı, içinde olup biten olayların çoktan sonuçlandığı bir yer olarak görür. "Hayat, roman yazarına zaten bir kitapla ortaya çıkan bir şeymiş gibi görüldüğünde, yazara yalvarır. Onda bir şekilde tamamlanmış bir şey ortaya çıkar [Un je ne sais quoi d'achevé surgit en elle] sanki tüm olgular kümesi hareketsizleştirilmiş ve bir seri oluşturmuş gibi" (CPP 10; RO 784).

Bu anlayış üzerinden Yahudiliğin putlara getirdiği yasak, sanatın dayatabileceği, dayatabilmesinden ötürü sonlu bir ufka göre dünyanın gidişatını değiştirecek gibi görünen, yazgının alt edilmesine doğru yöneltilir. "İmgelerin yasaklanması gerçekten de monoteizmin en yüksek emridir, yazgıyı aşan bir öğretiler" (CPP 11; RO 786).

Levinas, Sartre'in da imgelem tartışmasında kabul etmiş olduğu gibi, imgesel dünyanın kendini gerçek dışı olarak sunmasının anlamını, bu fikri daha da vurgulayarak ve "bu dünyanın gerçek dışılığının ontolojik anlamlılığını" sorarak, ayrıntılarıyla anlatır (CPP 8; RO 781).²⁴ Levinas "put olarak imgenin bu ontolojik anlamlılığa" öncülük edeceğini keşfeder. "İmgenin bir put olduğunu söylemek, son çözümlemede her imgenin plastik ve her sanat yapıtının eninde sonunda bir heykel olduğunu kabul etmektir -bir zaman kesintisi ya da daha çok kendisini takip eden bir gecikmesi" (CPP 8; RO 781-2). Müzik plastik sanatların dışından olduğu için, belki de burası imgenin müzikselliliğinin sanat yapıtının özü olduğunu öne süren bu okumanın yetersizliğinin en çok ortaya çıktığı yerdir.

Platon'un benzeşim anlayışına gönderme yaparak Levinas için imgeler, sanatın, tümünü bir ritim içinde düzenledikleridir, "tıpkı bir dizinin heceleri gibi, öğeleri birbirini isteyen kaplı bütünlükler" (CPP 4; RO 774). Sanatın ögesi, Platon'un tersine, Levinas'ın anlıkla/kavrayışla diyalektik ilişkiye sokmadığı duyumdur. Kavrayış ve duyum varlığın iki bağımsız olanağıdır, ve bunların ikiliği, Levinas'ın benzerlik dediği şeye, bir arada varolabilmek için çiftlemenin olmasına olanak verir. Sanat, imgenin varlıkla yer değiştirmesinden oluşur ve yalnızca böylesi bir yer değiştirme/yerine geçme (*substitution*) mümkün olabilir çünkü zaten hepimiz kendimize yabancıyızdır (CPP 6; RO 778).²⁵ Bu çiftleme Levinas'ın

²⁴ Bkz. J-P Sartre, *L'imaginaire*, 1940.

²⁵ Julia Kristeva okuyucuları, Kristeva'nın çok sonraları geliştirdiği Levinas'ın bu benzetmeyi konuşlandırmasını görünce çarpılacaklar.

alegori yoluyla karikatür olarak, gerçeklikle muğlak bir alışveriş olarak anladığı çiftlemedir (*doubling*). Sanat yapıtının “Hakikat-olmayanı” “varlığın anlaşılması zor bir tortusu değil, sayesinde benzerlik ve imgenin dünyada oldukları duyulur karakteridir”(CPP 7; RO 780).

Levinas’ın Heidegger’in reddettiği Platoncu anlayışı koruyor gibi görüldüğünü söyleyenler olabilir. Ancak, Heidegger’in sanatı çığır açan bir olay olarak görmesiyle, taklitçi sanat anlayışının tam karşısında dururken, Levinas, onu geleneksel hakikat arayışından koparıırken bile, taklidi yeniden hayata döndürür. Levinas, Heidegger’in sanatın yönünü taklitçilikten onu bir olay olarak anlamaya doğru çevirmesini devam ettirse bile, bunu sanatı yalnız hakikat kaygısı taşıyan bir olay olarak gören sanat anlayışına karşı durmak için yapar.

Levinas’ın, en üstün sanatı dramatik şiir olarak belirleyen Alman İdealizminden ayrılmış olması hiç de şaşırtıcı değil. Bu dolaylı biçimde de olsa Heidegger’in de Hölderlin ve ona benzer şairlere duyduğu saygıda koruduğu bir önceliktir. Ama, en azından bir bakıma, Levinas, bir sanatın tüm diğerleri üstünde önceliği olduğunu koruyarak, bir sanatın diğeriyle yer değiştirmesine ve burdan da geleneksel olarak filozofların ve eleştirmenlerin hep savaş verdiği sanatların hiyerarşik sıralanması düşüncesine destek verseydi işte bu şaşırtıcı olurdu. Bir yandan Rodin’i Shakespeare’i hatta Charlie Chaplin’i sürekli olarak öne sürerken, Levinas’ın, Batı Felsefesi tarihi boyunca sanatları hep birden birbiri üzerinde arındırmaya kalkan, hiyerarşilerini oluşturan ve böylece sanatın özü üzerine sözüm ona düşünümeler bildiren bir söylemle sanatın ne olduğunu açıklamaya çalışan aralıksız girişimlere dahil olması beklenemez.²⁶ Ama olaylar pek beklenmedik şekilde ilerler; her şekilde sanatlar arası hiyerarşi yaratan bir arınma söylemine katılmaktan kaçınmış olsa da Levinas’ın daha dolaylı yoldan bir arınma/saflaşma söylemine katıldığını öne sürüyorum. Levinas, etiğin siyasetten önce geldiği ya da gelmesi gerektiğine dair kanısının, siyasetin etiği kaçınılmaz olarak biçimlendirdiği durumlarda ve onu belli görme yollarına, belli türden sanatlara daha eğilimli yapmak bakımından kendi siyasetinin estetiğini ve etik duyarlığını nasıl silip süpürdüğü konusunda onu körleştirmesine izin veriyor.

Levinas’ın ancak geç dönem çalışmalarında açık hale gelecek bir eğilim için geçerli olan bu savım “Reality and its Shadow” makalesinde öz söylemini (*the discourse of essence*) yıkmaya çalışması olsa da, bu erken dönem makalesinde yine de özün dilinden faydalıyor. Buna rağmen benim iddiam bu makalenin başardığı şey, nasıl işlediği, özün her türden tahsisinin/ paylaşımının (*apportioning*) altını oymaya çalışmasıdır. Levinas bize sanatın özünün müziğin ritmi olduğunu söylerken, yalnızca Merleau Ponty’nin bu özün, sanatlar arasında ayrıcalıklı bir yere sahip olmanın keyfini çıkaran şiirden çok, resim ya da görsel sanatlarda olduğu görüşünden ayrılmakla kalmaz.²⁷ Kuşkusuz bunu yapmak sanatın saf olduğunu ve bazı sanatların diğerlerinden daha saf olduğunu en baştan kabul etmek olacaktır -ve böyle bir kabul Levinas’ın durmaksızın farklı sanatlara gönderme yapmasına, en son başvuru merci olarak müzik veya heykelticilikte takılı kalmayı reddedişine zıt düşer. Aslında Levinas yine aynı makale boyunca sanatın muğlaklığına sürekli olarak vurgu yapıyor ve bunu birden fazla yolla yapıyor. Çağlar boyunca bir sanatı diğer tüm geri kalanlardan daha üstün, daha gerçek kılmaya yönelik şanlı girişimler, her yeni sanatın doğuşuyla kendini özellikle çok tehlikeli biçimde belli eden bir direnişin belirtisi olabilir -sinemanın çıkışı, bir sanat olarak

²⁶ Levinas, *On Escape*, çev. Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 65-66.

²⁷ Ancak başka açılardan Merleau-Ponty Levinas’a sanatın anlamı üzerine ciddi ciddi düşünen herkesten daha yakın görünür. Levinas, Ponty’den isim vererek bahsetmese de, bu yazısındaki çabası Ponty’nin anahtar öğelerini tekrarlamış gibi görünür; mesela sinestezi, insanın onu duyumsama biçimi, bir diğeri açısında açıklanabilir. “Tüm dünyamız”, diyor Levinas, “bize müziksel olarak dokunabilir, bir imge olabilir. [peut nous toucher musicalement, devient image]” (RO 776).

meşruiyet kazanmaya yönelik ortak planlanmış film eleştirisi girişimleri-; bunlar tiyatro ve şiirden farklı olmakla yerinde örneklerdir. Bence tüm bu çabalar, sanki amaç muğlaklığı, bulanıklaşmayı ya da sanatlar arasındaki geçişleri gidermekmiş gibi, sanki sanatlar hem biçim hem içerik bakımından birbirlerinden etkilenmiyormuş ve bir şey öğrenmiyormuş gibi, bir sanatı diğerlerinin üstüne çıkarmak, birinin diğerlerine önceliğini ortaya koymak ve birini diğerlerine rağmen saflaştırmak gibi çift yönlü tasarılarıyla sanatları arındırmaya yönelik saptırılmış girişimlere direnemeceklerdir.

Levinas'ın makalesi son derece başarılı ve hızlı bir şekilde realizmin ve sürrealizmin iddialarını, Sartre'ın *littérature engagée* kavramını ve Heidegger'in hakikati öne çıkaran, görünürkılan ve açan bir olay olarak gördüğü sanat anlayışını bertaraf ediyor. Bırakın Sartre'ın kendini adamış edebiyat idealini desteklemeyi, Levinas sanatın bu dünyadan çekilmişliğini, daha önce gördüğümüz gibi, nesneden çekilmişliğini vurguluyor ve aynı zamanda böyle bir idealin edebi sanatlara yüklenmesi ayrıcalığını tartışmaya açıyor. Edebiyata böyle bir ayrıcalık yüklemek belki de sanatı, diyor Levinas, hakikatin dışı vurumu olan bir bilgi olarak anlamlandıran dogmanın açıklamasıdır.

Estetiği edebiyatın içine yerleştiren bir eğilimle, konuşmanın sanatçının malzemesini oluşturduğu varsayımına ki buna imgenin şeffaflığına fenomenolojik bir gidişin eşlik ettiği bir varsayım da denebilir, gittiğimizi de gördük. Levinas sanatın nesneden bağımsız oluşu ve imgenin tözsel olmayışında -onun hayalet gibiliği, sihirli niteliği ve gerçek dışılığı- ısrarcı. Levinas imgeden, işaret ve sembollerin örneğini, tam anlamıyla gözden kaybolmaları beklenen noktayı (CPP 6-7; RO 777-79) anlamıyor, imgeyi daha çok müziksellliği bakımından anlıyor. O halde burdan bir çıkarımla, Levinas fenomenolojinin, imgeye, kendi bulanıklığı içinde yaklaşmak yerine örtük biçimde işaret olarak, temsil ettiği varsayılan şeye açılan bir kapı ya da işaret ettiği şeyin önünden gerilere düşmüş bir şey olarak yaklaşmak amacıyla şeffaflık modeline bel bağlamasını kusurlu buluyor (CPP 6; RO 778). Levinas'a göre resim aslında "tersine sembol"dür (CPP 7; RO 779). Bu bizi varlığın "yakın tarafına", "temsil edilen nesne kendi düşünümü içinde ölmüş, çelimsizleştirilmiş, cisimleşmekten uzaklaştırılmış gibi olan" tarafa götürür (CPP 779; RO 7). Benzerlik (*resemblance*) "bir şey ile imgesi arasındaki ilişki"dir (CPP 778; RO 6).

"Bir heykelin yaşamının içinde ya da ölümünde, bir an sonsuz kez sürer" (CPP 9; RO 782) diyor bize Levinas. Niobe'nin taşlaşması Levinas'ın, imgeye felsefi değerini veren -"iki zaman arasında konumlanışları", zaman ve öncesizlik- sonrasılık arasındaki "muğlaklıkları" (CPP 778; RO 13) -"arada olmaklık" (*meanwhile-l'entretemps*) (CPP 11; RO 786) dediği "aralığın öncesiz sonrasılık süresi"ne tanık olmuştur.²⁸ Levinas bizi sanat eserini mit -ve burada yine Niobe bizim örneğimiz- gibi görmeye davet ederek açıklıyor: "hareketsiz heykel bir devinime sokulup konuşturulmalıdır" (CPP 778; RO 13). Bu makalede Levinas'ın savının mantığını takip eden herkese bir duraksama yaşatması gereken bir cümle çünkü bu savın temel karşı çıkışlarından biri, sanatçının konuştuğuna ilişkin dogmatik varsayımdır. Ancak anlaşılması gereken şey eleştirinin görevinin sanat yapıtını konuşturmak, Levinas'ın çalışmanın doğasında olduğunu iddia ettiği gaddarlık ve canavarlığın ötesine geçmek için onu diyaloga sokmak olduğudur. Levinas makalesine, sanki sanat eseri sırf hakikatin açığa çıkarıcısıymış gibi, sanatın işlevi bakımından tek kütüğün bilginin kütüğü olduğu yanlışlığı, ki bu realizmin de nasibini aldığı bir yanılgıdır, altında emek vererek yanlış yönlendirilen

²⁸ John Llewelyn'in söylediği gibi, sanat yapıtı, "öncesiz sonrasılık sürenin donmuş aralığında asılı kalmış, ne kavramın öncesiz sonrasılığı ne de gerçekliğin zamansallığı olan bir imgedir". *The Hypocritical Imagination*, s. 131.

sanat eleştirmeninin yerini tartışarak başlıyor ve sonlandırıyor. Levinas'ın makalesinin son bölümünde açıkladığı gerçek bir felsefe eleştirisinin asıl görevi, sanat yapıtını konuşturması, diyaloga sokması, onu felsefi metin yorumlama dünyasının bir parçası kılmaktır. Onu etik yapmaktır.²⁹

Görmeye başladığımız üzere, Levinas'ın "Reality and its Shadow"da yaptığı belirleyici katkılarında biri, sanat yapıtının özünün varlığın imgeye dönüşümü olduğuna dair içgörüsüdür. Bu Levinas'ın diğer bir belirleyici katkısına, yani "Her sanat eninde sonunda heykeldir" (CPP 782; RO 8) üzerindeki ısrarına kıyasla, yorumlanması gerektiğini ileri sürdüğüm bir içgördür. Kavramlar düşünülür olanı yakalar, ama sanat kavramlarla uğraşmaz. Onun yetkinlik alanı felsefenin alanında kalan kavramdan çok imgedir. Sanat imgeyi kavramın yerine koyar -ve Levinas'ın diğer tüm eserleri gibi sıkı bir okumayı hak eden bu makalenin temel kuramsal katkısı sadece, sanat için imgenin önemi üzerinde durması değil ama aynı zamanda imgenin "gerçekdışı"lığının anlamı olarak nasıl kütüğe geçtiğini sorgulamasıdır. Eğer sanat, imgenin varlıkla yer değiştirmesiyle, etik olarak başkasını kendinin yerine koymaktan farklı olarak, varlığın başkalaşmasıyla ilgiliyse, bu yer değişiminde kendilik kalmaz. "Artık bir kendi yok" (il n'y a plus de soi) (CPP 4; RO 775). Sanat eseri özneyi kendinden geçirir ve kendilik, izleyicinin mi kendini ritme bıraktığını yoksa ritmin mi izleyiciyi sürüklediğini ayırt etmemize izin vermeyen bir çeşit coşkun devinim içinde sanatın ritmine kapılır. Bir tür özdeşleştirmeyle (bk. CPP 775), seyirci sanat yapıtının ritmine katılır.

İmgenin müzikselliği ve ritmin etkisinde kaldığımız coşturucu tarz rızamız olmadan bize dayatılır. Sanatın başlattığı bir çeşit edilgenlik vardır fakat bu etik kırılğanlığın/incinirliğin (*vulnerability*) edilgenliğinden fazlası değildir. Benin seçimi diye bir şey yoktur çünkü kendilik sanat yapıtının yarattığı büyüleyicilik içinde kalır, yalnızca coşku.³⁰ Sanat uyanık bir rüya olarak anlaşılır; aslında Levinas ona kabus diyor -sanata öyle bir kapılırız ki bu bizi etik dünya iddialarından kurtarır. Onun edilgenliği etiğin edilgenliği değil, kaçışın (*evasion*) edilgenliğidir. Onun muğlaklığı, örneğin erotik dişil olan gibi, kendiliğe bir dönüşle ilgili değil, daha çok kendilikten bir kaçıştır. Kendilik romanın hayal dünyasında kayıp, zamanda kayıp, sanatta kayıptır. Hiçbir şey daha az sorumsuz olamaz. Bırakın ilgisiz kalmayı, sanat yapıtı bizi oyunbaz bir cazibenin içine çekmesiyle bayağı ve kötüdür.

Sanatın ritmine büyümlü sözlerine ve sihrine kapılırız. Sanatın işlevi, üstümüze bir sabitlik yıkması, bizi ritminin içine hapsedmesi, "zamanı imgeye dönüştürme"sidir (CPP 10; RO 784). Sanat yapıtının tamamlanması [*achèvement*] bize bu sabitliği ve sanatın hareketsizliğini verir.³¹ Bir zaman kesintisi meydana gelir ve sanatın beceriksizliğinin en önemli etkeni ya da en azından muğlaklığı duran bir anın bu paradoksunda ve geleceğe doğru açılmaya izin vermeyişinde yatar. Çünkü bildiğimiz gibi Levinas'ın çalışmalarında

²⁹ Bkz. Levinas, "The Transcendence of Words" (LR 148).

³⁰ "Ritimde, artık bir kendi yoktur, daha çok kendinden anonimliğe doğru bir tür geçiş vardır. Bu şiir ve müziğin büyülemesi veya efsunlamasıdır" (CPP 133).

³¹ Gördüğümüz gibi, Levinas'ın heykelin hareketsizliğine göndermesi müzik ritmine göndermesiyle dengeleniyor. Bu, felsefenin, sanat yapıtının sergilediği her zaman hissedilen muğlaklığı gösterirken bile, sanatın özünü dayatma çabasını sorunsallaştıran çifte bir diredir. Sanat eserinin bir yandan müzik imgesi olması ve bir yandan da hareketsiz heykel olmasıyla yarattığı salınımda Levinas'ın makalesi aynı zamanda felsefe tarihinin bir sanatsal ortama diğerinin üstünde öncelik tanıyarak sanat eserinin özünü yalıtma çabasını tekrar okuyor. Sanki Levinas tam da bu tarihi ele alır gibidir ve birbiriyle kıyaslandığında sanatın özünü saptamak için yapılan tarihsel girişimlerin kendilerinin, sanatın kendisini tek bir öze teslim etmesini reddedişini nasıl da kanıtlar olduğunu gösterir. Levinas'ın makalesi estetik tarihine bir müdahale, sanatı saflaştırmaktan kaçınan bir müdahale olarak okunabileceği gibi sanatın mahkumiyeti olarak da okunabilir.

zaman ve başka birbirine derinden ve sıkı sıkıya ilişkilidir, öyle ilişkilidir ki başka zamanı yakalar. Zamanı oluşturan bu geleceğin geri çevrilmesinde, şimdinin yok olup gitmesini reddinde Levinas başkanın yokluğunu gösteriyor. Bundan sonra Levinas için sanatın “düşmüş” durumu, onun “alçalması”, “sorumsuzluğu”dur -sanat bir eksiklik durumunun, etigin yokluğunun sinyali verir. Sanatın edilgenliği, kaçış, sorumluluktan kaçış olarak şekil alır. Sanatın adanmış olanla sıkı ilişkisini sanatın düşmüşlüğünde kavrarız. Levinas burdan sihir ve büyü arasında da özel bir ilişkiyi keşfediyor ve dolayısıyla biz bu düşmüşlüğü dışıl olanla rastlantısal olmayan özel bağını da kavrayabiliriz.

Karakteristik bir muğlaklık altına sığınan sadece sanat değil; John Llewellyn'in *The Margins of Religion*'da tartıştığı gibi kutsalın durumu da aynı böyledir. Yalnızca kendinde ve kendi için kutsalın muğlaklığıyla kalmaz ama aynı zamanda Llewellyn'e göre, Levinas'ın açıkça kabul ettiği “azizi kutsaldan ayırma” çabalarına rağmen, kutsal ve aziz arasındaki ayırım da muğlaktır (NTR 141).³² “Benveniste'nin *sacré*, kutsal ve *saint*, azizin tarih açıklamasını kabul edersek, bu kavramların onu retorisiyle içinden çıkılmaz biçimde birbirine dolastığını ve Benveniste'nin tarihsel gözlemlerinden hareketle sıradan bir söylemdeki figürler olarak aziz ve kutsal kavramlarının açık ve belirgin biçimde çok da farklı olmadıklarını kabul etmek zorunda kalırız.”³³ Llewellyn'e katılıyorum ancak böyle bir iddia için sıralayacağım metinler, Levinas'ın düşüncelerinin izinde farklı ama tamamlayıcı bir yol haritası çıkaracak ve farklı vurguları olacak. Burada yalnız iki vurguya değineceğim. Levinas “Kutsal tarih” dediği tarihten hareketle “Uzam Tek boyutlu değildir” yazısında “İsrail Devletini dirilişi”nin, onun tehlikeli ve saf yaşantısının, çift taraflı dini kökeninden ayrılmasının artık olanaklı olmadığını” gözlemliyor: “benimsediği dinle ilişkisi olmayan yapılara rağmen Devletin dirilttiği aziz Bölge” (DF 264). Levinas kutsalla (*sacred*), din dışı/ dünyevi (*profane*) olanın ayrılmazlığını belirterek aralarında Freud, Durkheim, Bataille ve Kristeva'nın da bulunduğu kutsalın muğlaklığını kabul eden düşünürlerin uzun listesine katılıyor. Llewellyn, savının bu kısmını dayandırdığı Levinas'ın yazısı, “Desacralization and Disenchantment” da Levinas'ın “Yahudi Geleneği” ne atfettiği özlemin başarısına şüpheyle bakıyor. Levinas bu yazısında kutsal ve aziz arasında yapılacak kesin bir ayırımın olanağını çoktan masaya yatırmış olduğunu “Kendime her zaman, azizlik yani ayrılık ve saflık, Ruh diye adlandırılabilir ve Yahudi geleneğine can veren katıksız öz, kutsalsızlaştırılmamış (*desacralized*) bir dünya da yaşayabilir mi yaşayamaz mı diye sormuşumdur” diyerek doğruluyor (NTR 141). Levinas, peşinden koşulan o saflığın saf olmayandan tamamen kurtulamayacağını ve bu saflığın “saflaştırılamayacak bir *kutsala* rağmen sadece *azizlik* umudu” olabileceğini kabul etmiş görünüyor. (NTR 153) Levinas'ın “Revelation in the Jewish Tradition” yazısındaki Yahudilerin “kutsal tarihi hiç aralık vermeden dinle ilişkisi olmayan bir tarih, yani ‘tarihçilerin tarihi’ ne doğu sürükleniyor” iddiaları da öyle görünüyor.³⁴ Levinas aynı yazıda şunları söylemeye devam ediyor; “Birçok Yahudiye göre kutsal tarihin ve Revelation'ın (Vahyin) tek anlamı kazığa bağlanıp yakılma ve gaz odalarıdır.” (LR 191) Bu satırlar, kutsalı, burada açıklığa kavuşan tarihin din-dışılığından/ dünyeviliğinden (*profanity*) arındırmanın olanaksızlığıdır.

Llewellyn'in üstünde durduğu -benim de sağlama aldığım- kutsalı azizden sert biçimde ayırmanın bu olanaksızlığı, Levinas'ın istisnacılığına, sürekli Yahudi halkının “istisnai yazgı”sına başvurmasına (bk. DF 224,263), ortodoks Yahudilerin “tarih dışı”nda yaşama

³² Levinas, *Nine Talmudic Readings*, s. 141. Bundan sonra NTR.

³³ Llewellyn, *Margins of Religion*.

³⁴ Levinas, *The Levinas Reader*, s. 191.

becerilerine (LR 192), Levinas'ın toplu ölümlerden sağ çıkanlara "tüm kategorilerin dışında" olarak verdiği anlamlılığa (DF 263), "hakikat ve [kutsal] yazgının siyasi ve ulusal kategorilere dahil değildir" bakışına (DF 264) gölge düşürmesi gerektiğini öne sürüyorum.³⁵ Yahudilerin yaşadıklarının bütün kategorilere kafa tutan yaşantılar olduğunda ısrar etmek, bu yaşantıların siyasi kategorisinde değerlendirilmesini reddetmek demektir. Levinas'a göre İsrail'in geçmişi "kendini ulusların ötesinde bir yere koyar", öncesiz ve sonrasızdır, haklılığı "kendine özgü"dür (DF 217). Levinas bu iddialarla İsrail'e tarihin dışında bir yer verirken "egemenlik sadece ödünç alınır" düşüncesinden de ayrılır -ve dolayısıyla yüzleşilmesi gereken, bu ödünç alma meselesinin tartışılması gereken zorunlu işgallerin siyasi tarihinden de kendini sıyırmış olur. Daha iyisi, "inkar edilemez bir Yahudi deneyimi"yle "İsrail'in haklı egemenliği"nin altı çizilir (DF 217).³⁶ Levinas üstü kapalı bir biçimde Edward Said gibi İsrail devletinin varlığını bildiren sömürgecilik dürtüsüne işaret edenleri salt siyasete bulaştırılmışlar diyerek kovar. Levinas "From Rise of Nihilism to Carnal Jew" yazısında "İsrail'e gelince, bir Devlet olarak anlamlılığı üzerinde durmasıyla, tamamıyla siyasi kategorilere indirgenmiştir. Ancak, onu kuranlar ansızın kendilerini sömürgeci tarafta buldular. "İsrail'in bağımsızlığına emperyalizm, yerel halkların zulmü, ırkçılık dendi"ğini söyler.³⁷

Levinas'ın İsrail devleti üstüne iddiaları, ona tarihin dışında verdiği yer, sadece kutsalla ilgili görüşleri için değil, sanat anlayışı ve Levinas'ın külliyatını yapılandıran daha adam akıllı, her yere sinmiş bir gerilim diyebileceğim bu sanat anlayışının da ötesine giden uyarılar için çok semboliktir. Levinas'ın, sanki gerçeklikle ilgili hakikate erişim sağlarmış gibi bir sanatın diğerlerinin ötesine koyulduğu, gerçek ve saf sanat olarak anlamlandırıldığı sanatların hiyerarşisini meşrulaştırmaktan kaçınmak için gösterdiği tüm özene böylesine istekli olmasının onun felsefesine çok da yabancı olmadığı ortaya çıkıyor.

Levinas, imgelerin felsefe için değerini "arada olmaklık"lığın (*entretemps*) iki zamanlılığına, imgelerin muğlaklığına yerleştirerek, kıpırdamadan öylece duran öncesizlik ve sonrasızlıkla geçip giden zamansallığı bir arada düşünmenin çelişkisine işaret eder.³⁸ Öncesiz ve sonrasızlığın zamanı, tarihin dışında, tarihin kapsamında olmayan, mutlak, siyasete karşı ve diğer taraftan insan hakları söyleminin belirlendiği bir zaman olan tarihsel zamana karşı duyarsız bir zamandır. Bu sınırı çizmenin bir diğer yolunun, Yahudi dininin mutlak geçmişini çağrıştıran bir zamana, Levinas'ın sanatla bağdaştırdığı yıkıntılara, ama diğer taraftan da Başkasının bana uyguladığı baskı zamanının aslında adaletin Filistinlilerden yana olabileceği bir zamana, tarihin zamanına, siyasetin zamanına gönderme yapmak olduğunu ileri sürüyorum.

Levinas'ın İsrail üstüne iddiaları, özellikle fedakarlığa ayırdığı rol ve bu devletin başlangıcını hazırlamış tarihe gömülü olan siyasi imaları en aza indirgeme girişimi, İsrail devletine karşılık gelen Filistinlilerin zorunlu fedakarlıklarını görünmez kılmanın, görememenin ya da görmeyi istememenin bir yoludur. "Kutsal Bölge, Mesih'in Saltanatını biraz daha yakınlaştırdığı için değil, bu bölgede yaşayan insanlar siyasetin ayartmalarına direndikleri için bir Devlet biçimini almıştır; çünkü Auschwitz felaketi sonrasında kendini gösteren bu Devlet peygamberlerin öğretilerini kucaklar; çünkü bu Devlet feragat ve

³⁵ Levinas, *Difficult Freedom*.

³⁶ Levinas, "bir düşünce uğruna ölme yetisi", "feragat" ya da "nihai fedakarlık" olarak anladığı "siyasi egemenliklerin" tam karşısına koyduğu "büyük insanların" "ahlaki egemenliği"ne başvuruyor (DF 224-5).

³⁷ Bkz. Caygılı, *Levinas and the Political*, s. 164. Caygill'in kendisi de bu paragrafı alıntılar.

³⁸ Bkz. John Llewelyn, *Hypocritical Imagination*, s. 131.

kendini feda etmeyi ortaya koyar”(DF 263) Levinas burada kendini feda etmek derken İsrail Devletinin toprakları için ölmeye hazır olmayı kastediyor,(bk. DF 224–5) yoksa İsrail devletinin bir tekini bile bırakmamacasına yeryüzünden silerek kendi topraklarında oturmalarını yasaklayan kimliği belirsiz Filistinlilerin kendilerini feda etmesini falan değil.

Levinas’a göre trajikomik olarak ve hem hakikat-olmayanın hem de eninde sonunda hakikatin -çünkü eleştiri, sanatı kendi insanlık dışı durumundan çıkartır ve tekrar insanın dünyasına sokar- söylensel kaynakları olarak sanat yapıtının işlevi muğlaktır. Sadece burada değinebildiğim bir dizi tını üzerinden, birileri Levinas’ın büyüyle ilişkilendirdiği dışıl olanla kutsalın muğlaklığı, kutsalla dinle ilişkisi olmayanın muğlaklığı, ve son olarak aziz ile kutsalın muğlaklığı arasındaki devamlılığın haritasını çıkartabilir. Levinas’a göre sanatı kurtaran şey, Yahudiliği bazen etik olmaktan çok uzak siyasi eylemlerin tarihi dünyasındaki imasını açıklamak zorunda kalan keşmekeşin dışında tutarak, aynı zamanda Yahudiliği eleştirilerin ötesine, tarih dışına koyan şeydir. Diğer bir deyişle, Levinas’ın kullanmaya eğilimli olduğu sanatçılar, çalışmaları biraz daha az dolaylı yoldan etikle ilişkili olanlardır -örneğin Proust toplumsal olanın çözümlemesini yapmasıyla övülür.

Kendi muğlaklıkları içinde, sanat, kutsal ve dışıl olan bir dizi içinde, yani kadınsılaştırılmış Filistinli, başkalıkla muğlak ilişkisi Levinas’ın başkası etiğinin peşini bırakmayan kimse olarak farklı bir adlandırmayı kabul etmeye varacak bir dizi içinde birbirine bağlanır ki bu Levinas’ın siyaset etiğini silip süpürmeye/temizlemeye (*sanitize*) yönelik olduğu iddia edilen girişimine gölge düşürecek. Bazı körlüklerin Levinas’ın başına bela olduğunu yani iş Filistinli yüzlere gelince Levinas’ın etimolojik anlamını çok ciddiye aldığı estetik düzeyde işleyen bir körlüğün başına bela olduğunu ileri sürerek ona göre sanatın tanımlayıcısı olan kavramların körlüğüne ulaşıyorum. Diyeceğim şu ki, birileri, iş kendi etiğinin bazı başkalara uygulanabilirlik derecesini göstermeye gelince, Levinas’ın felsefesine yapısını veren kolektif tarihin onda bir çeşit etik tutukluluğa (*paralysis*) neden olup olmadığına ilişkin bir anlam yok mudur diye sorabilir.

Clifton Spargo’nun söylediği gibi; “eğer, biz gerçekten kabul etmediğimiz ya da sorumluluğumuz olarak görmediğimiz şeylerden sorumlu olmak zorunda mıyız, diye soracak olursak, Levinas tüm diğer modern filozoflardan daha çok evet diyecektir.”³⁹ Spargo’ya katılıyorsak, bu yazının başlarında değindiğim cömertlik konusuna geri dönmek Levinas’ı bu sistematik körlüğü açıklamaya davet eden okumaların en cömerti olmayacaktır. Söylediğim gibi, bu körlük estetik düzeyde anlaşılmalıdır ve şimdilerde Malka’yla yapılan utanç verici görüşmeden öğrendiğimiz üzere Filistinlinin yüzünde kendi düşmanından başka bir şey görmeyi istemeyen Levinas’ın başını derde sokar.⁴⁰

Levinas çok anlamlılığı, yorum çeşitliliğini, Talmudik ve başka türlü olanın önemini savunur. *Otherwise than Being*’de yeterince bahsettiği kitaplar sanki diğer kitapların habercisi. Kendi yazılarından da çok açık olduğu gibi, bunun anlamı Levinas’ın bizi kendine meydan okumaya, onu açıklamaya, onunla çekişmeye ve onu kendi felsefesinin etik dürtülerine taşımaya çağırması demektir. Hatta bu, bizi, kendi başlattığı “Müslüman kardeş” (DF 264) olayındaki haklılığını kabul etmemize çağırması demektir. Bu önemli durakları görmezlikten gelmek istemiyorum. Levinas’ın kör noktalarının, sadece bir takım naif, düşününsel-olmayan kimlik politikalarına referans ile değil, daha ziyade estetiğin

³⁹ Clifton Spargo, *Vigilant Memory*, s. 264.

⁴⁰ Bkz. Levinas, “Ethics and Politics,” *The Levinas Reader*, s. 294.

Levinas'ın bizi davet ettiği duyumsamanın belirli anlamında kavrandığı yerde bir estetik problem olarak verimli bir şekilde anlaşılabilceği anlamı araştırmaya çalışmamın nedenidir

Levinas'ın etik ve siyaset arasında yaptığı katı ayrımla ilgili rahatsızlığım, tıpkı gönderme yaptığı sanatçıların belli bir ilkedan çıkması gibi, eğer farklı bir estetik kuralı kabul etseydi felsefesi de belli türden bir körlüğün önüne geçmek yoluyla şimdikinden farklı olabilirdi hissinden geliyor. Öyle ki, iş, serbest dolaşımın kısıtlanmasından su tedariginin denetlenmesine doğru uzanan yollardan Filistinlilerin içinde bulundukları bu manzarayı kısıtlayan biyogüçlerin zorla kuşattığı yaşantılarını sürdürdükleri topraklara gelince bu türden bir körlük Levinas'ın başını derde sokar. Aynı zamanda, kültürel ve sosyo-kültürel dünyalarımızı yaşadığımız ve yarattığımız alışlagelmiş yolların bizi belli estetiklere önceden hazırlamasının bir anlamı vardır; belli estetik algı kipleri hem bize tanıdık gelir hem de neyi görebildiğimizizin koşulu olur ve neyi anlayabildiğimizi belirler. Şu sav öne sürülmeyi bekleyen bir savdır; bir fotoğraf görmek olsun bir roman okumak olsun, belli sanat yapıtlarına gösterilen tepki etik soruları karmaşık hale getirebilir ve alışmış olduğumuz ahlaki manzarayı tekrar çizebilir ve dolayısıyla olduğu gibi kabul ettiğimiz normlar üzerine düşünmemizin yolunu, bu normlardan kendimizi ayırmanın ve onları yeniden şekillendirmemizin olanaklarını sunar. Bir sanat yapıtı, daha önceki sakinlerini yerinden eden siyasi koşulları düşünmeyi istemeyerek evlerimizde oturtmak yerine, belli yüzlerin, Filistinli olsun Aborjin olsun veya yerli Amerikalı/Kızılderili olsun, kendi evimiz olarak düşündüğümüz yerle olan bağımızı zaten hep öyleymiş gibi göstermek üzere, şimdiki sakinlerinin gözlerinde nasıl da görünmez kılındığını sorgulayabilir. Levinas Filistinli yüzlerin boşaltıldığı bir manzarayı gördüğünde -manzara bu yüzlerin hayalet gibi görünüp kaybolduğu bir manzara olmasına rağmen, bir yandan yalnızca bu sonlu, budanmış, sınırlı görüşün onun görmesine izin verdiği kadarını görürken, bir yandan da bir bakıma ressamın tamamlanmış görüşünü dondurduğu sanatsal durağı tekinsizce andıran bir dünya görmüyor mu? Diğerlerinin insanlarla dolu topraklar gördüğü yerde Levinas'ın boş topraklar görmesi, onun Filistinlileri etik taleplerini dile getiren insanlar olarak görememiş olması değil midir? Bu, kavramsal, felsefi, veya etik bir yanılgı olduğu kadar estetik, duygulanımsal, duyulur bir hata, belli başkalarını etik zorunluluklarını yerine getirenler olarak görememe yetersizliği değil midir? Bu anlamda, belli yüzleri insan olarak görebilmek ya da belli tonları maksimum diye niteleyebilmek gibi alışılmış bir estetik, hem dünya hem sanatı kavrayışımızı koşullamaz ve sınırlandırmaz mı? Bu, belli sanat eserlerinin farklı görmemizi sağlamasıyla bizi şaşkına çevirebilme becerisi olabilir mi? Bu, ötesine geçemeyeceğimiz sınırlar çizen tikel tarihlerin travması tarafından siyasi olarak daha az kısıtlanmış, daha az belirlenmiş açılardan görmek değil midir? Belki daha etik bakmak ya da siyaset ve etik arasındaki karmaşık ilişkiyi inkar etmeyen açılardan bakmak değil midir? Levinas bir taraftan Bergson'dan sonra sürenin sürekliliğinde directmeye alıştığımızı gözlemlerken, diğer taraftan kendi daha Kartezyen bir süreksizliğin, sanat yapıtının zamanın akışını kesme, bizi yolumuzdan çevirme becerisinde directmek istiyor. Sanat yapıtının, bizim dünyayı alışlagelmiş görme biçimlerimizi yakalayabildiği doğruysa, bu şekilde gerçekleşen yakalamalar peşinden meydana gelen değişimlerin pekala ayrıntılarına, bize felsefelerimizi ve siyasetlerimizi gözden geçirmeyi ima eden ayrıntılarına inebiliriz.

Bir romanın, Levinas'ın kendi estetik körlüğünü yalanlayacak olan Levinasçı okumalarını yapmanın olanaklı olması, onun etik itkilerinin kendi metninin hükümleri ve takındığı sert siyasi tonlamaları ötesinde okunabileceğini göstermelidir. Bu okumaların sağladığı olanaklar Levinas'ın en iyi etik içgörülerinin sonunu getirir, öyle ki onun siyasetine

söyleneni daha önceden sınırlandırma izni vermezler. Siyasi kanılar birinin estetiğini, birisi bir manzaraya baktığında boş topraklar görebilirken diğeri bu manzara sakinlerinin bu topraklarda nasıl yaşadığını değerini ve özgüllüğünü görebilmeye varacak kadar neyin görüldüğünü neyin görülmeyeceğini söyleyerek sınırlandırabiliyorsa, belli bir dünya düzeni anlayışının bizi temelden bazı yüzleri bir manzaraya diğerlerinden daha çok aйтmış gibi ve bu manzaranın doğal kaynakları üzerinde daha çok hakkı varmış gibi kaydetmeye eğilimli kıldığını kabullenmemiz gerekmez mi?

Levinas'ın sanat üzerine yazılarının *söylenen*'i düzeyinde, etiğin sanattan bir bakıma naif ve fazlaca katı ayrılması, ki bu ayrım sanatın zararına işler, olarak tanımlanabilen şeye rağmen belki de *söyleme*'si düzeyinde, sanatın Levinas'ın metinlerinin *söylenen*'i engelini geçmesinin sorumluluğuyla daha huzusuz bir direktme var. Bu, Levinas'ın bir sanat üzerinde uzlaşmayı tutarlı reddedişinde de belli ettiği bir huzursuzluk ve tam da öz söyleminin yıkımıdır, her ne kadar erken dönem çalışmalarında sanatın özünü savunsu da. Levinas bu huzursuzluğu Niobe'nin anlamlılığından daha fazla konu etmezken, her ne kadar sanatın her zaman etik olana karşı sorumlu olduğunda ısrar ederek kendisi kendi saflaşma tavrını tekrar ortaya koysa da ben, bu huzursuzluğun estetiğin saflaşma ve hiyerarşik tavrının tarihine karşı durması olarak verimli bir şekilde okunabildiğini söyledim.

Levinas'a göre sanatın döşediğı kaçış yolu, sanatın hakikatini, sanatın kendi kütüğünde ifade edilemez olan hakikati ortaya çıkarmak için filozofun etik ciddiyetinden yardım istemeye muhtaçtır -geleneksel anlamda değil de Levinas'ın öngördüğü anlamda anlaşılın. O zaman filozofun görevi sanatın doğasında olan tehlikelerden uzak kalmayı sağlaması ve onun büyülerini kovması olacaktır. Peki, felsefe ve sanat ilişkisi bundan daha akıcı değil midir? Elbette filozoflar bazen sanat yapıtlarını açıklığa kavuşturabilirler ancak sanatçılar da aynı ölçüde, felsefi kuralların dibinde tortulaşmış düşünce rejimlerini altüst edip yeniden düzenlenmesine katkı sağlayabilirler. En önemli yerin, kendi tikel tarihinin ağırlığıyla dolmuş bir filozofun etiğı olması gerektiğinin varsayılması sorunundan ziyade, her bir sanatçıyı ve her bir sanat yapıtını kendi koşulları içinde ele almak ve her birinin felsefe ve sanat arasındaki alışverişı yapılandırmalarına izin verilmesi tartışılması gereken bir sorun olmalıdır. Eğer sanat felsefe değilse -felsefeyi Levinas'ın, herhangi birinin etik olarak ve sonsuza dek Başkanın çağrısına karşı sorumludur şeklinde düzenlediğı anlamda anlarsak, o zaman sanat felsefeyle aynı standarda dayanmamalıdır. Bazı sanat yapıtları daha önce bize hiç görünmeyen siyasi ve etik dehlizlere açılabilirken bazıları da bizim dünyayı alışlagelmiş seyrimizle uyumlu olup onu pekiştirebilir. Yine bu sanat yapıtları, bazen bazıları tarafından kendi dünyalarının kesinliklerini koruması durumunda kabul edilecekken, diğerleri tarafından bu kesinliklerin altüst edilmesi durumunda kabul edilecek.

Levinas "Reality and its Shadow" makalesinin sonlarına doğru, felsefe yapmaya eğilimli sanatçılara, yalnızca sanatçı olmayan ama aynı zamanda kendi yapıtının etik tınlarını konuşuran ve bunu yaparak felsefi eleştirmen olan, kendi yarattıkları eserlerin anlamlılığını açık seçik ifade edebilen sanatçılara öncelik tanıyor gibi görünüyor. Dolayısıyla belli sanatçıları ayırıyor -Bu Levinas'ın Molière, Goethe ve Dostoyevski'yle birlikte hepsinden öte gördüğü Shakespeare'in eserlerinin, entelektüalizmi yüzünden aşağılanagelen "modern edebiyat"ı tanımladığı savını sürdürerek yerine getirdiğı bir görev. Levinas tam da bu entelektüalizmin "modern edebiyat"ı "sanatsal putperestlik"ten koruduğunu iddia eder. (CPP 13; RO 789). Levinas devam ediyor; "bu entelektüel atmosferde sanatçı, yalnızca sanatçı olmayı reddeder, ama bir tezi ya da bir davayı savunmak istediğı için değil, kendi mitini

kendi yorumlaması gerektiği için” (CPP 13; RO 789). Aslına bakarsanız bu, putperestliğe direnen tek geçerli sanat kendi üstüne düşünebilen bu sanattır demeye gelir. Böyle bir sav tekinsizce, gerçek sanat olarak modernizmi öne süren ve modernizmi tanımlayan ayırt edici özelliğinin onun öz bilinç becerisi olduğunu tartışan ve bu tartışmanın biçimini alan iddiaları andırıyor. Levinas’ın anlatımı giderek tehlikeli bir şekilde, sorumsuz olmayan tek sanat, (CPP 13; RO 789) kendini sorgulamasıyla, kendi eleştirisini yapmasıyla ve böylece büyük ölçüde sanattan fazlası olmasıyla yalnızca sanat olmaya razı olmayan sanattır demeye doğru yaklaşıyor. Diğer bir deyişle, tek geçerli sanat konuşma ve diyalog olan sanattır; etik ilişkije açılan ve kendi eleştirisini yapan, son çözümlemede hem de felsefe olan sanattır.

Daha sonra Levinas’ın sanatın ontolojik anlamlılığını etikten büsbütün ayırma girişimine, sanatın ayırt edici özelliğinin özsel olarak plastik olması olarak belirleyişine -fazlasıyla Proust’un etkisi altında kalan bir sanat anlaması- ve son olarak, tıpkı Proust gibi, sanatçı sadece sanatçı olmaya razı olmayışı ama aynı zamanda felsefi bir eleştirmen rolünde oluşuyla, bazı sanatların putperest olmak gibi bir kadere boyun eğmekten kaçınmayı becerebildiği kabulüne şahit oluyoruz. Sanatçı sadece bir sanatçı değil aynı zamanda yorumcu olarak sanat eserinin kendisinin yoksun bırakıldığı ve önemsizleştirmeye mahkum olduğu etik geleceği ona vermesiyle aynılığın öncesiz sonrasız kapanıklığına teslim olan sanat eserinin kurtarmaya gelir.

Levinas’ın kurtarıcı tipten sanatçıya -sanatını, felsefeyi sanatı kurtarmaya göndererek koruya- öncelik tanıyarak sanatı tekrar geçerli kıldığı kapanıştaki tavrı benim burda geliştirdiğim, Levinas’ın metninin *söylemesi*’ni, kendini sürekli olarak bir sanata ya da bir sanat dönemine diğerinin üstünde bir öncelik verirken yakalayagelmiş bir estetik geleneğinin tam karşısında olarak okuyan savıma zıt gidiyor. Levinas’ın *söyleme*’si bu saflaştırma söylemi engeline takılmadan onu altüst ederken, söylenen düzeyinde Levinas bu geleneğin bir parçası oluyor ve onu sürdürüyor, hatta kendi sanatlarını eleştirebilen bu edebiyat figürlerini yüceltme dürtüsüne teslim olmuş görünüyor. Aslında sanatın, Levinas’ın duyarlılığın/duyumun hakikat-olmayanı -yani insanın kendisine rağmen, kendi tarihine rağmen, siyasete rağmen, önyargıya rağmen, hatta birileri, travmaya rağmen bile diyebilir- dediği düzeyde bizi etkileme becerisi olsa, o zaman sanatın, etiğin köken-öncesi (*pre-original*) konumuyla bir benzerliği olur.

Detaylı bir değerlendirme için yerim olmasa da çok kısa bir şekilde Levinas’ın sanatı, kendi felsefi eleştirisi ışığında düşünmenin önemine başvurusuyla Walter Benjamin’in sanatın hakikatini sanatın kendisinde değil, sadece ayrıntılarının eleştirel olarak çalışılmasında bulabileceğimiz üstündeki ısrarı arasındaki çakışmaya değinmek istiyorum.⁴¹ Benjamin’in gözlemlerinin bağlamı, Yunan tragediyalarından doğrudan ahlaki bir ders çıkarmaya çalışan bazı Alman idealistlerinin yaptığı bir çeşit ahlaki tragedya okumasının eleştirisi. Tıpkı Levinas gibi Benjamin de ölümsüzlüğün etiğe bulaştırılmasının gidişatını belirtir. Levinas etik fedakarlığı, başka için ölmeye hazır olmak açısından anlamlandırmaya kadar gider. İkisinin de işaret ettiği şey, etiğin bizi sonlu oluşumuzda kaygılandırdığıdır. Etik kendini yaşayan, hayati aciliyetle dayatır. Levinas’a göre bu dayatma sonsuz olacaktır. Böyle olduğu halde, onun sonsuzluğunun tehlikeye düşürüldüğünü ayırt ettik.

⁴¹ Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, çev. John Osborne, New York: Verso, 1998.

Benim burada sunduğum, Levinas'ın sanat üzerine görüşlerinin okuması şöyle özetlenebilir. (1) Levinas'a göre sanat hakikatle ilgili değildir. (2) Sanatın ontolojik anlamlılığı bilgiye indirgenemez. (3) Levinas sanatı ritim ve müziksel imgeye göre tanımlama ile heykelin hareketsizliğine göre tanımlama arasında gidip gelir. Sonuç olarak Levinas ritmi, kapalı olarak anlıyor, yani tıpkı bir roman yazarının seçtiği olaylar silsilesinde birbaşlangıç bir son dayatması gibi sanatçının da devinimi sabitliğe bağlayarak ama zamanın kesintisini bu sabitlik içinde koruyarak, ritmi nasıl bu kesintiye/duraksamaya [arret] maruz bıraktığını gösteriyor. Tıpkı Keats'in durdurulmuş aşıkları gibi ya da tıpkı taş kesilmiş Niobe gibi romanın süresi (*duration*) hareketsizleştirilmiş ve kırılmıştır; gelecekte yoksa. Sonsuza dek kendini tekrar etmeye mahkumdur. (4) Müziğin ritmi ve heykelin hareketsizliği arasında seçim yapmayı reddederek ve aslında müziksel imgeye göndermelerini, bu imgeyi müziksel olandan ayırma yoluyla genişleterek ve bu müziksel imgeyi bir bütün olarak sanata uygulayarak Levinas'ın sanat tanımı özün yıkımını (*subversion*) beraberinde getirir. Köklü bir estetik geleneği, belli bir sanata öncelik tanıyarak ve ona sanatın en saf biçimidir diyerek sanat yapıtına bir öz yüklemeye kalkışır. Levinas bir sanatın özünü sağlamlaştırmaya çalışan anlatıyı temelden sarsmasıyla felsefe tarihinin sanat üzerine çeşitli yorumlarını alt üst eder -hatta kendi siyaset etiğini saflaştırma girişimi, etik sanat olarak anlamlandırdığı şeyi tüm geri kalanının üstüne yükselten saflaştırılmış bir sanat biçimiyle en son noktaya erişse bile.

Alıntı Yapılan Kaynaklar

Benjamin, Walter. *The Origin of German Tragic Drama*. Çev. John Osborne, New York: Verso, 1998.

Caygill, Howard. *Levinas and The Political*. London: Routledge, 2002.

Eagleton, Robert. *Ethical Criticism: Reading After Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

Ferrell, Robyn. 2003. *Untitled: Art as law*. *Studies in Practical Philosophy: A Journal of Ethical and Political Thought*, 3 (1) 2003: 38-52.

Fóti, Véronique. "Bound Transcendence and the Invisible: On Merleau-Ponty on Painting," *Symplokē* 4, nos. 1-2, 1996: 7-20.

Fóti, Véronique. *Vision's Invisibles: Philosophical Explorations*. Albany: State University of New York Press, 2003

Hegel, G. W. F. *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Trans. T.M. Knox. 2 volumes (Oxford: Clarendon Press), 1988, vol. I: 90; *Vorlesungen über die Ästhetik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. B. 13-15 (Suhrkamp: Frankfurt am Main) 1970, B. I: 123).

Levinas, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Çev. Seán Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1990. Metinde DF olarak kısaltıldı.

Levinas, Emmanuel. *Existence and Existents*. Trans. Alphonso Lingis. Boston: Martinus Nijhoff, 1978.

Levinas, Emmanuel. *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Metinde LR olarak kısaltıldı.

Levinas, Emmanuel. *Nine Talmudic Readings*. Çev. Annette Aronowicz, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990. Metinde NTR olarak kısaltıldı.

Levinas, Emmanuel. *On Escape*. Çev. Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Levinas, "The Other in Proust" in *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand. Oxford: Basil Blackwell, 1989, syf. 161-65.

Levinas, "Reality and its Shadow," *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987. Metinde CPP olarak kısaltıldı. *La réalité et son ombre*, *Les Temps Modernes*, 38: 4, 1948: 771-789.

Levinas, Emmanuel. *Time and the Other [and Additional Essays]*, Çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.

Llewelyn, John. *The HypoCritical Imagination: Between Kant and Levinas*. London: Routledge, 2000. Metinde HH olarak kısaltıldı.

Llewelyn, John. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London: Routledge, 1995.

Llewelyn John. *The Middle Voice of Ecological Conscience. A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighborhood of Levinas, Heidegger and Others*. New York: St. Martin's Press, 1991.

Llewelyn, John. *Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

Robbins, Jill. *Altered Reading: Levinas and Literature*. Chicago: University of Chicago, 1999.

Sartre, Jean-Paul. *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. Çev.

Jonathan Webber. London: Routledge, 2004.

Spargo, R. Clifton. *Vigilant Memory: Emmanuel Levinas, the Holocaust, and the Unjust Death*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

Wall, Thomas Carl. *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*. Albany: State University of New York Press, 1999.

“Emmanuel Levinas’ın dediği gibi ilk ve son felsefe ahlaktır. Yüzün yüz-yüzeliğidir, çünkü yüz mutlak başkanın, kelimenin tam anlamıyla onun *Gegenstand*’ı olanın, çevresi dolaşılamayanın, duyumsanır olanda kendini göstermeyenin, tıpkı nesnelerin arka tarafı gibi, bir noesis’in noeması gibi temalaştıramadığım şeyi uzaktan duyuranın behemahal mevcudiyetidir. Yüz sözün mevcudiyetidir...”

Jean-François Lyotard, *Discours figure*, Paris Klincksieck, 1971, s. 11

SANAT YOK!

Marie-Anne Lescouret

Fransızcadan Çeviren: Oylum Bülbül

Jean-François Lyotard’ın *Discours figure* adlı temel kitaplarından birinden yaptığımız bu alıntıda, Emmanuel Levinas’ın sanat karşısındaki konumu özetleniyor. Churchill’i de anarak bunu “Sanat yok” biçiminde de ifade edebilirdik, neticede onu “felsefede sanat yoktur” biçiminde değiştirecek olsak dahi. Zira, Churchill’e uzun ömrünün sırrını sorduklarında İngiliz devlet bakanı fiziksel egzersizin sağlık üzerindeki yaralarına dair bilinen tüm fikirlere aykırı olarak “spor yok”, cevabını vermiştir. Levinas da kendi payına sanatın felsefeye faydaları konusuna aynı şekilde şüpheli yaklaşır. Ya da daha da beteri, felsefenin sanat eseri olarak Nietzscheci tanımlanması karşısında büsbütün şüphelidir. İlk metinlerinden birisinin olan “Gerçeklik ve Gölgesi”nin (*La réalité et son ombre*) başındaki şu ünlü beyanıyla da bunu göstermiş olduğuna kimsenin şüphesi yok.

“İmgelerin yasaklanması aslında kaderin üstesinden gelen bir doktrinin, tektanrıcılığın -bu yaratımın ve yinelenen vahyin en önemli buyruğudur”.¹

Benzer bir açıklamaya bakarak, Emmanuel Levinas’ın bizzat sanatın kendisiyle ya da düşüncesinin sanatın felsefi olarak incelenmesiyle olan ilgisini az da olsa kestirebiliriz. Estetiği, felsefe geleneğinin bütünlüğü içerisinde, felsefenin sanatsal üretimi anlama ve belki de onu dikkatlice incelemen aracı olarak -felsefenin katı biçimde “estetik” olan kısmına karşıt biçimde- değerlendirecek olursak², Levinas için, imge bir anlam ifade etmediği ölçüde böylesi bir kullanım yersizmiş gibi görünmektedir; zira ona göre “sanat gölgenin lehine, yakaladığı avı elinden bırakır”.

Bununla birlikte sanatın çeşitli eserlerde ve Levinas’ın hayatında olmadığı da söylenemez. Sanat şaşırtıcı biçimde Levinas’ın hayatına düzenli olarak giriyordu, fakat bu konuyu daha sonra ele alacağız. Bunun gibi birçok nedenden ötürü, Levinas duyarlık ve onun verilerinden bir türlü kurtulamıyordu. Ancak onlara başvurmuş olması Levinas’ı bile isteye Batı felsefesinin karşısında kalan küresel gidişatın içerisine yerleştirir. O halde Levinas’ın

¹ Emmanuel Levinas, “La réalité et son ombre” (Gerçeklik ve Gölgesi) in *Les imprévus de l’histoire*, (tarihin öngörülemezlikleri) Paris, Fata Morgana 1994, s. 144.

² Platon’dan Adorno’ya estetik felsefesi genellikle güzel üzerine düşünmeye ve beğenin plastik, müzikal ya da şiir gibi yazınsal sanat eserlerini bilmezden gelerek değerlendirilmesine dayanır. Kimi zaman tanıklığına başvurulana birkaçı hariç. Ama bu başka bir sorundur ve çözümü filozof ve kompozitör olarak özel bir örnek konumundaki Adorno’yu mutlaka anmayı gerektirir.

sanatla olan ilişkisini felsefi pratikler açısından olduğu kadar sanatsal pratikler açısından da tüm yönleriyle açığa kavuşturmak gerekmektedir.

Levinas ve sanatlar

Sartre'in Modern Zamanlar (*les temps modernes*) dergisinde sık sık alıntılı olduğu gibi Levinas 1948'de hem sanat üzerine düşüncelerini hem de aynı zamanda kendisini sanat ile ifade ederken neden bunu yapma gereği duyduğunu da açıklamayı ihmal etmemiştir. Acaba konuşan -inançla ilgili göndermelerin işaret ettiği gibi- bir Yahudi midir yoksa bir filozof mu? Ya da -Müslümanlık olsun Yahudilik olsun- iki militan tektanrıcılığın savunduğu imge yasağı taraftarından biri mi? Yoksa -gelecekteki- "yüz" felsefesinin filozofu mudur? İlk olarak hangi sanatı mahkum etmektedir? Formül oldukça net görünüyor: Levinas suçlamalarını görsel sanatlara, resme, belki de heykelle yani "sanat" deyince akla gelen bildik pratiklere yöneliyor. Böylece sanat tarihi denilen disiplin de yalnızca görsel sanatları kapsamış oluyor, sanki "sanat" resim, heykel, performans ve enstalasyonlardan ibaretmiş ve "müzik tarihi", "edebiyat tarihi" onlardan özerk biçimde var oluyormuş gibi. Ancak kafa karıştırıcı olan ne birinin (resim) ne diğerinin (heykel) Levinas'ın eserlerinden tamamen silinmiş olmasıdır. Levinas görülebilir olanın mahkum edilmesini onun "opus magnum"u (başyapıtı) ve orta dönem felsefesi olan *Bütünlük ve Sonsuz*'da "yüz"e verdiği önem ile şiddetle sorgulayacaktır. O halde takındığı bu tavrın anlamı nedir: Michael Dummett'in etiği bir tarafa bırakması gibi Levinas da sanatı ve estetiği önemsemeyebilecekti.³ Alman idealist modeli üzerinden hakikati, güzeli ve iyiyi şu veya bu düzen içerisinde ifade eden sistematik felsefeler bugün için çok gerilerde kaldı. Bununla birlikte sanatın Levinas'ın eserlerinde olmadığını söyleyemeyiz. Sanat onun eserlerinde imgenin yasaklanmasının dolaylı bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Aynı zamanda sık sık ünlü heykeltıraş Rodin'i anar, müzikten söz açardı ve unutmadan söyleyelim edebiyat onu her daim etkilemişti, Levinas Rus romanlarından şiirsel alıntılar yaparak, şiirsel ve retorik imgeleri incelerdi. Hatta bir eserini bu imgelerin metaforuna adanmış tasarlıyordu.⁴ - Görsel sanatlardan esirgediğini harflere bağışlıyordu: felsefi sağlamlığı.

Resim konusunda ise Levinas'ın oldukça yüzeysel ve sınırlı bilgisi vardı. Felsefi ya da estetik kaygılardan çok dostane bir tavırla "inceleme" sayılamayacak birkaç makalesini adlarını ve eserlerini ne gelecek kuşakların ne de müzelerin bileceği Jean Atlan⁵, Sacha Sosno⁶, Charles Lapique'e⁷, resme ayırmıştı. Levinas'ın resim ile olan ilişkisini sadece bu tip yazılarında değil, kendi kendine aldığı bazı notlarda da aramak gerekiyor. Bunlar şüphesiz dağınıktı ancak Levinas'ın resmin cazibesine kapıldığının değilse bile en azından ona karşı geliştirdiği duyarlılığın kanıtıydılar. Bu ise hiç şüphesiz bir yüzleşmeden hatta bir temaşadan ya da "yüz yüzelikten" ileri gelmekteydi. Nitekim kendisi tek bir ressamın bile adını zikretmeden "izlenimcilerin ışığı"ndan bahsetmiştir...⁸ Güncel resmin kendi pratiği

³ Dummett, *Les origines de la philosophie analytique*, (Analitik felsefenin kökenleri) Paris, Gallimard, 1991, s. 21 1. "Schulte: bir etik yazmak istiyor musunuz ? Dummett: hayır".

⁴ E. Levinas, *Œuvres I*, Paris, Imec-Grasset 2009, s. ...

⁵ "Jean Atlan et la tension de l'art" (Jean Atlan ve sanatın gerilimi), in *L'HERNE*, Emmanuel Levinas, Paris, Editions de l'Herne 1991, s. 509.

⁶ *De l'oblitération*, illustrations de S.Sosno, Grafart, 1990

⁷ "La transendance des mots. A propos de Biffures de Michel Leiris." (Kelimelerin aşkınlığı. Michel Leiris'in düzeltileri hakkında) in *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, s. 213-222.

⁸ *Œuvres I*, op. cit., s. ...

üzerine kafa yordugunu, “modern sanatın sadece sanatın serüvenlerinden bahsettiğini”⁹ fark etmiştir. Duchamp’ın girişimini ve bunun 20. Yüzyıl plastik sanatları üzerindeki etkisini biliyor gibidir.¹⁰ Ayrıca Sürrealistleri de andığını biliyoruz, belki de Levinas Sorbonne’dayken onların “filozofu” Ferdinand Alquié’ye yakındı. En azından Breton ve René Char’dan bir sanat amatörü olarak Dali, Bellmer ya da Marx Ernst’den bahsettiğinden daha çok bahsetmişti. “Hollbein’nin güzelleştirerek yaptığı Clèvesli Anne”nın portresinin, özellikle ressamın bu eserinin *Bütünlük ve Sonsuz*’da ne işi vardı? Bu örnek oldukça yerinde çünkü bu hanımefendi Rubens’in hayatında çok önemli bir rol oynayacaktır.¹¹ Soğuk tavırlarıyla tanınsa da çok çekici bir kadındı. Levinas özel bir konuşma sırasında¹² sanattan hiç anlamadığını ateşli biçimde ifade edebiliyordu ama bununla birlikte sanat tarihçileri ve estetikçilerin ne yalanlayabilecekleri ne de yadsıyabilecekleri kimi yerinde saptamalara imza atmıştır.

Kübizmi derinden kavrayan bir tanımlama yapması da bunlardan biri olabilir: “ressam; eşzamanlılık, konturların vurgulanması ve nesneler arasında yeni ilişkiler yaratan bir yakınlık elde etme pahasına perspektif kurallarını bozuyor”.¹³ *Varoluştan Varolana* adlı temel eserinde “modern resmin gerçekçilik karşıtı” olduğu, “şeyleri dünyanın evrensel düzeninden çekip kopardığı” ve “resmin görme ile savaş halinde olduğu”¹⁴ saptamalarını yapmıştır. Öncelikle, resmi biraz Pascal’ın yaptığı gibi, alelade bir nesne yerine¹⁵ –hayran olunacak- bir imgeyi oluşturmaya çalışmak olarak tanımladıktan sonra¹⁶ Levinas buradan sanatla bağlantılı olmasa da özellikle kendi “estetigi” ve felsefesi açısından oldukça aydınlatıcı sonuçlar çıkarmıştır. Güzellik, arzu ve zamanda algıladığımız nesneler, bizim gerçekliğe duysal erişimimize gönderme yapar.

Bu durum Levinas’ın heykeltıraşlık üzerine yaptığı değerlendirmelerinde çok daha net biçimde yeniden ortaya çıkıyor. Aslında oldukça kısa ve birbirini tekrar eden değerlendirmeler yapmıştır ve sadece es geçilemeyecek Fransız heykeltıraşla, Aguste Rodin ile ilgilenmiştir. Bu değerlendirmelerinin, tarihleri belli olmayan yayınlanmamış notlarında ve *Varoluştan Varolana* kitabında yer alması oldukça manidardır. Bu kitaptaki varlığın ya da daha ziyade varlığın üstlenilmesi (*assomption de l'être*) fenomenolojisi savaştan önce (1936’da) yayımlanmış, adı anlamlı biçimde *de l'Evasion* (Kaçış) olan kitabından sonra düşüncesinin en önemli durağıdır. Levinas, Rodin’in (ve Camille Claudel’in) sanatının, “özneleri” gösterişli ve ihtişamın doruklarındayken değil, ham malzemenin aniden vücuda gelmiş haliyle adeta Levinas’ın nötr ve kişiler üstü olarak tanımladığı “il y a” [var] durumundaymışçasına gösterme çabasına, sanatının bu kendine özgülüğüne kayıtsız kalamıyordu. Levinas *Varoluştan Varolana* kitabında “il y a” ifadesini ayrıntılı biçimde analiz etmiştir. Aynı ifade Blanchot’nun *Aminadab* romanında da ne olduğu belirsiz şeylerin

⁹ Sur Maurice Blanchot, (Maurice Blanchot üzerine) Paris, Fata Morgana, 1975, s. 18.

¹⁰ “Hazır yapım” üretimini benimsemeden önce Duchamp sıradan nesneden sanat nesnesine geçiş sorununu ortaya koyduğunda Armory Show 1918’in provakasyonunu düşünelim.

¹¹ Pierre-Paul Rubens’in babası prensesin aşklarından biriydi ve Ortodoks olmayan dini inançları ailesinin Almanya’ya sürülmesine neden olmuştu, bu ressamın neden Köln yakınlarındaki Siegen’de doğduğunu açıklıyor.

¹² Bu makalenin yazarı ile, Rubens’ten sonra kendisinin de yaşamöyküsünü yazmasını önerdiği görüşme esnasında.

¹³ “La transcendance des mots” (Kelimelerin aşkınlığı), a.g.e., s. ...

¹⁴ *De l'existence à l'existant*, (Varoluştan Varolana) Paris, Vrin, 1986, s. 90.

¹⁵ “Resmin asıllarına hiç hayran olmadığımız şeylere benzerliğiyle hayranlık uyandırması ne saçmalık!” Pascal, *Pensées* 133 [83]

¹⁶ *Varoluştan Varolana*, a.g.y. s.83 “Sanatın ilkel biçimlerinde rastladığımız temel işlev objenin kendisi yerine imgesini sağlaması”.

uğuldadığı kaygı verici bir karanlık şeklinde tanımlanmıştır. Levinas'ı etkileyen Rodin'in kişiliği değildir. Léon Daudet, Rodin'i şöyle tanımlamıştır: varlığı, konuşmaları insanların ruhlarına değer, bayağılığı uzaklaştırırdı, kadınları daha güzel, zamanı daha yumuşak, bir köşede biriken yaprak yığınlarını daha görkemli kılardı.¹⁷ Levinas onun eserlerinden sadece birisini biliyor gibidir; Camille Claudel'den esinlenerek ona ithaf ettiği oldukça ufak bir eser olan ve çekiçle şekillendirilmiş küp biçimindeki bir mermer parçasının üzerinde beliren, soluk alıyormuş gibi görünen bir kadın yüzünden ibaret olan "Düşünce"yi (*La pensée*) değil herkesçe bilinen "Düşünen Adam" heykelini: "Rodin beden dilini, bedeninin uzamını gösterir -yüz ifadesi yoktur- Yüz sanki bedeninin ta kendisidir. Bu aynı zamanda onun herhangi bir varlıkta vücuda gelme tarzıdır." (...) "Buradaki ifadenin farklı bir anlamı vardır: Artık bir ruhu ya da ruhani bir olayı yansıtan bir beden değil bedeninin ta kendisi vardır, işte vuku bulan olay budur. İçsel değil kozmik varoluşsal bir olayın devam ettirilmesidir."¹⁸ Levinas'ın değerlendirmeleri "amatör bir sanat takipçisinin» değil düşünce ve onun ifade edilişi, içerisi ve dışarısı, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi kendisine konu edinen bir felsefecinin fikirlerini yansıtır. Bedenin; ruhun tercümesi olarak anlaşılan görünüşteki ifade gücünü gözle görülür ölçüde zayıflatan, ruhani olanla cismani olanın bu iç içe geçmesi, "Merleau-Ponty'ci" ya da Yahudi bir Levinas'ın karşımıza çıkmasına da vesile olur.

Levinas'ın ailesinin durumunu göz önüne aldığımızda onun müzik hakkında bildiklerinin çok daha fazla olduğunu düşünebiliriz. Raïssa Levi adlı bir gençlik arkadaşıyla evlenmiştir ki kendisi Paris Konservatürü'nde Lazere Levyl'in öğrencisi olabilecek kadar piyanoya yatkındır.

Emmanuel ve Raïssa Levinas'ın iki kızları oldu¹⁹, Michaël, ünlü bir kompozitör oldu. *Varoluştan Varolana*'dan *Olmaktan Başka Türölü*'ye müzik Levinas'ın yazılarında hep var olmuştur. *Varoluştan Varolana* hiçbir nesnede karşılık bulmayan bir duyumun müzikalitesini çağırıştırır.²⁰ *Olmaktan Başka Türölü* kitabında ise müzikal bir eserden biraz münasebetsizce de olsa ilk defa alenen söz edildiğini görürüz.

Her ne kadar Levinas müzik ve resme amatör bir merakla yaklaşıyormuş gibi görünmek istese de konçerto nüanslarından yoksun kuru bir viyalonsel parçasını (*Nomos alpha*) sadece bilenlerin, en azından "çağdaş" müzik kulağı olanların kıymet verdiği bir kompozitör olan Yannis Xenakis'in bu eserini andığını keşfetmek de oldukça şaşırtıcı. Levinas sırf günümüzde boş salonlara çalınan bu eserler hoşuna gidiyor diye mi klasik ve romantik eserleri kaale almıyordu acaba? Müzik konusunda eşinin yardımcısı olmasından ziyade yardım oğlunun çocuğu mu oldu? Müzik, Levinas'ın eserlerine hem kendisinin ilgisi hem de eşine borçlu olduğu dinleme deneyimi sayesinde 1945'ten itibaren, üçüncü çocuğunun doğumundan epey önce dahil olur. Levinas'ın "estetik" karşısındaki tavrı şu soruyu da beraberinde getiriyor: Acaba müzikten Baudelairevari bir esriklikle mi- genellikle müzik beni deniz gibi alır götürür- zevk alıyordu; sesin, ritmin ve zamanın fenomenolojisi açısından bu sanat onun için neyi temsil ediyordu? Levinas İtalyan yorumcularına verdiği cevaplardan birisinde bu soruya kendisi yanıt vermiştir: «müzik benim ailemde, düşüncemde değil».²¹ Öyleyse onu

¹⁷ L. Daudet, *Fantômes et vivants*, (Hayaletler ve yaşayanlar) Paris, Nouvelle librairie nationale, 1914, s. 214.

¹⁸ *Œuvres I*, op. cit., s. 57.

¹⁹ Simone Hansel çocuk doktorudur. Raïssa et Emmanuel Levinas'ın ikinci kızları, Andrée-Eliane bebekken ölmüştür. *Varoluştan Varolana* eseri ona adanmıştır.

²⁰ *Varoluştan Varolana*, a.g.y., s.86. "Sanatta nesneyi oluşturan duyulur nitelikler kimi zaman hiçbir nesneye yönelmez ve o nesnenin kendindeliği [en soi] duyum olarak duyum olayıdır."

²¹ A Francesco-Paolo Ciglia, le 27 août 1991, in F.-P. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano*, Roma, Bulzoni editore 1996, s. 98, n. 15.

ilgilendiren müzik ve tarihi, eserler, kompozitörler, konserler değil müzikal olan daha açık söylemek gerekirse, bazı müzikal fenomenleri dünyada-olmanın kipliğini betimlemeye ve kavramaya katkıda bulundukları ölçüde onun eserlerinde göreceğiz.

Levinas'ın açıkça en çok ilgilenir gibi görüldüğü asıl sanat dalı edebi roman ve şiirdir. Eserlerini – başta Puşkin, Dostoyevski ve Tolstoy olmak üzere- büyük Rus yazarlardan alıntılarla, romanlarında kullandıkları konu başlıklarıyla ve onlara yaptığı göndermelerle süslemiştir. Shakespeare, Goethe, Hugo'ya "ulusal edebiyatları" temsilen, Valery ve Proust'a ise düzenli olarak göndermeler yapmış, "gökyüzünün sularını iyilerin ve kötülerin üzerine döken katedralin yağmur oluşu"²² gibi alıntılarla ateşli bir Katolik olarak birçok Yahudi dininden döndüren ama Claudel'i korkutan Léon Bloy'dan da sürprizler yapmıştır. Kitabı *Livre de San Michele*'in kazandığı büyük başarıyı şaşkınlıkla karşılayan konformizmden alabildiğine uzak duran şair Doktor Axel Munthe'den de. Munthe'nin kitabı, kendi başına aramaya gittiği bir bilgeliliğin izindedir çünkü "Bilgeliliğimin pınarının kaynağı kendi toprağımızdan fışkırıyor, düşüncelerimizin dipsiz uçurumu ve tek kişilik düşlerimizin arasından. Pınarın suyu hakikat gibi berrak ve serin ama tadı acımtırak."²³

Levinas'ın edebiyatla olan ilişkisi konusunu kapatmadan önce biraz daha araştırma yapılabilir çünkü kendisi çocukluğunda okuduğu Rus edebiyatının ele aldığı ölüm, yaşam, zorunluluk, kader, din, varoluşun anlamı gibi meselelerin "felsefeye ilk hazırlığı" olduğunu tekrarlamıştır.²⁴ Hangisini hangisine borçlu olduğu konusu hala tam olarak net değildir; diğer kültürlerin, bilhassa Fransız kültürünün temsilcileriyle ve şairleriyle başlangıç olarak *Bütünlük ve Sonsuz*'da Rimbaud, Mallarmé ve sonrasında *Özel İsimler*'de (*Noms Propres*) uzun uzadıya bahsettiği Paul Célán, Edmond Jabès, Agnon ... ile Levinas arasındaki bağ salt şiir sanatından çok daha başkaydı.

Dolayısıyla Levinas sanattan söz ederken birçok felsefeci gibi John Dewey'in *Art as experience* [Deneyim olarak Sanat] kitabının açılış cümlesinde alaya aldığı olumsuzluktan rahatsızdı: "şu kaderin cilvesine bakın ki, sanat eserleri artık kendileriyle ilgili estetik teorilerine engel teşkil eder hale gelmiştir."²⁵

Doğrusunu söylemek gerekirse Levinas resme karşı oldukça sıradan ve alışıldık bir yaklaşım sergiliyor. Onu basit bir taklit ve güzelleştirme meselesi olarak görüyor. Cehaleti (ve kuruntuları) aynı şekilde resmin izleyiciyle ilişkisinin hepten edilgen sağır dilsiz bir yüz-yüzelik durumundan ibaret olduğu kanısına kapılmasına neden oluyordu. Resme bakan kişi, formların güzelliğinin, sanatçının hünerinin yani *gördüğünün* boyunduruğu altına girer, şöyle ya da böyle ona hayran olur ve onun *söylemesini, söyleneni* kaçıır. Resim (kendisi adına konuşan yazıdan farklı olarak) yaratıcısına gönderme yapar diye yazar "Carnets"²⁶ adlı "otorite" kabul edilen eserinde cehaletini itiraf ederek. Sonuçta Levinas *bakanın* inisiyatifini ne inkâr ne de reddeder sadece bu konuda bilgisizdir. Panofsky'nin önderliğinde, görsel sanatlarda anlamlamanın (*signification*) izini süren ikonolojik arayıştan habersizdir. Estetik kuramların değişimiyle "eserin alımlanması"nın sonuçlarından da haberdar değildi ki bu alımlama sanat eserinin diyakronisini (farklı-zamanlılığını) ortaya çıkararak,

²² R. Maritain, *Les grandes amitié*, (Büyük Dostluk) Paris, Desclée de Brouwer, 1965, s.120.

²³ A. Munthe, *Le livre de San Michele*, Paris, Albin-Michel, 1934, s. 14.

²⁴ Entretien avec Myriam Anissimov, *Nouveaux Cahiers*, n°82, 1983, s. 33.

²⁵ J. Dewey, *Art as experience*, New-York, Pinguin-Perigee, 1980, s. 3. (yazarın çevirisi)

²⁶ *Œuvres*, I, op. cit., s. 304.

izleyicilerle dönem aşırı bir diyaloga girmesini sağlar. Keza eserin ona bakan ile diyaloga girmiş bulunduğunu ve bunun sonsuza kadar sürdürülebilecek bir konuşma olduğunu, Gombrich'in *Sanat ve İllüzyon* adlı kitabının bir bölümünde sözünü ettiği "izleyicinin yerini" ayıran sanatçıyı da gözünün önüne getirememiştir. Tüm bu eksikliklerine paralel olarak Levinas, sanat yapıtının Warburg'un düşündüğü gibi ona anlam (*sens*) ve derinlik katan farklı antropolojik, sosyolojik, biçimci, *poietik* yaklaşımlara göre, insanın metafizik sorgulanmasına yanıt veren, Francastel'in gösterdiği gibi şöyle ve ya böyle *poietik* olarak dikkate değer bir teknik ve ruhani üretim sürecine, Paul Valery'nin dediği gibi ekonomik ve endüstriyel kültür aşamasına tekabül ettiğini bilmiyordu. Sanat etrafında şekillenen tüm bu gelişmeler Levinas'ın gerekli bulduğu ve "l'exégèse" [metin yorumlaması] dediği sürece katkıda bulunuyor muydu? Acaba Levinas sanatı zaman ile yeniden bütünleştirmeyi mi düşünüyordu? Eğer bir *metin yorumlaması* varsa neden o konuda bilgi sahibi değildi? Tüm bu eksiklikleri Levinas'ı oldukça vasat açıklamalar yapmaya itiyordu: "güzellik, kendi gölgesinin onu kapsayan ya da soğuran karikatürüne gizlenmiş olmaktadır"²⁷ "güzellik kusursuz ve mükemmel biçimdir"²⁸ ya da sanatı tanımlarken sarf ettiği "Batılı ontolojinin taşıyıcısı güzelliğe indirgenen *söylenendir* [le dit]"²⁹ cümleleri oldukça manidar. Zira sanat alanındaki tescilli bilgisizliğine rağmen Levinas, daha önce sözünü ettiğimiz «Gerçeklik ve Gölgesi»³⁰ makalesi ve diğerlerinde görebileceğimiz gibi, bir estetik geliştirmekten, en azından tasarlamaktan da geri durmamıştır. İlk amacından sapmayan, varlığın kendisini üstlenmesi ve kendisini bütünlük dışında göstermesinden geçerek özün ötesine ve kaçışa değin uzanan düşünsel yolculuğu boyunca, düşüncesinin ve eserlerinin gelişimini izlersek bunu görebiliriz. O halde Levinas niçin sanat ile hesaplaşıyor, resmi suçluyordu? Çok açık ki Levinas'ın sanatsal üretimle alıp veremediği hiçbir şey yok. Sanat üzerine birtakım değerlendirmelerde bulunmasının nedeni neyin sanat olup olmadığını söylemek değil. Sözleri sanatı mahkum eder gibi tınılıyorsa da bunlar İslam gibi imgeyi yasaklayan bir geleneğin temsilcisinin, Yahudiliğin ifadeleri. Sanat tarihçisi teolog François Boespflug'un hatırlattığı gibi; bu geleneğin imgeyi yasaklaması İsrail tarihinde görece geç bir dönemde -milattan önce 6.yüzyılda (587-538) İsrail nüfusunun bir kısmının Babil'e sürüldüğü Sürgün'den sonra gerçekleşiyor.³¹

İmgenin yasaklanması

Emmanuel Levinas'ın ailesi, bildiğimiz kadarıyla kurallara uyma konusunda oldukça titizdi. Doğu Avrupa'nın güçlü biçimde anti-semitist ülkeleri olan Litvanya ve Ukranya'da yaşarlarken babaları maruz kalınan günlük aşağılamalar karşısında Yahudilikten vazgeçmenin yapılabilecek en büyük haysiyetsizlik olduğunu sık sık tekrarlıyordu.

Dolayısıyla ortodoks ikona karşıtlığının gölgesinde, Göç XX, 4-6 ayetinin başlangıcındaki ikona kırıcı beyanları yerli yerine oturtmak oldukça kolay olacaktır : "hiçbir imgeyi çizmeyeceksin ne gökyüzünün tepesinde ne yerin altındaki her hangi bir şeyi betimleyeceksin [...] Asla onların önünde secde etmeyeceksin ve onlardan asla faydalanmayacaksın; çünkü ben üç kuşak boyunca babaların oğullarına karşı işledikleri günahları cezalandıran

²⁷ "La réalité et son ombre" (Gerçeklik ve Gölgesi), a.g.y., s. 137.

²⁸ *Varoluştan Varolana*, op. cit., s. 61

²⁹ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (*Olmaktan Başka Türlü Özün Ötesinde*), Dordrecht, Kluwer academic publishers, 1978, s. 56

³⁰ Michel Leiris, Maurice Blanchot üzerine, ressam arkadaşları üzerine metinlerde bakınız 6, 7, 8. Notlar.

³¹ F. Boespflug, *Caricaturer Dieu ? Pouvoirs et dangers de l'image*, (Tanrıyı karikatürize etmek? İmgenin gücü ve tehlikeleri) Paris, Bayard, 2006, s.

Ebedi Tanrınız, kıskancım...”, “asla putlar yapmayın ne resimler çizin ne heykeller yontun ve ülkenizi karşısında secde edeceğiniz şekillerle süslenen hiçbir taş parçası üzerinde işaretlemeyin, çünkü sizin Ebedi Tanrınız benim.” Lévitique, XXVI,1; “yozlaşmamak için ruhlarınızı özenle gözetin, tek bir resim bile çizmeyin, tek bir put bile yapmayın; kadın ya da erkek, ya da yeryüzündeki bir hayvan; gökyüzünde uçan bir kuş, toprakta sürünen bir hayvan ya da yerin altındaki sulara yaşayan bir balık biçiminde [dahi olsa].” Deutéronome IV, 19-20. Bu yasağın farklı şekillerde tekrar edildiğini görüyoruz, -özellikle de şurada: “o sizinle konuşurken hiçbir şey görmediniz” Deutéronome IV, 12-15 insanlararası bir olaya, yüz-yüzeliğe işaret ediyor.

Her yeni basımda, Levinas’ın eserlerini bizzat özel biçimde düzenlemesi onu az evvel bahsettiğimiz «inançla ilgili» estetik varsayımdan biraz uzaklaştırıyor. Fransızca yazan Yahudi entelektüellerin yıllık toplantılarında belirtildiği üzere “Talmud dersleri” için kippa takan uzman bir editör seçtiğini unutmayalım³² (!). Üstelik Levinas diğer yayımlarının da benzer şekillerde düzenlenmesini istiyordu.

Levinas diğer metinlerinde de Yahudi düşüncesinin -konunun uzmanlarının fark edebileceği gibi- felsefi bir nitelik taşıdığını belirtmiştir. Yani Yahudi düşüncesinin ele alınması, ifade edilmesi kavramların, düşüncenin ve onların felsefi olduğu kadar da kendine özgü olan işleyişlerinin aydınlatılmasına yardımcı olabilir. Levinas “Yahudiliğin varlığın kavranışı” olduğunu ilan etmemiş miydi?³³ “Gerçek ve Gölgesi”ni “inançlı”³⁴ editörüne yayımlatmamış mıydı? O halde Yahudiliğe açıkça felsefi bir önem atfediyordu. O makale (Gerçek ve Gölgesi) ne sanatsal ne estetik ne de kültürel ya da dini bir mesaj iletmiyordu, sadece Levinas’ın batılı düşünce karşısında başlattığı -yeniden öncülüğünü yaptığı da denilebilir- herkesin bildiği üzere “etiğin ilk felsefe olduğunu vaat etme ve kanıtlama girişimi”yle ilgiliydi. Her seferinde Levinas’ın eserlerine davetsiz giren, deyim yerindeyse ona baskın yapan estetik; ahlakın ya da bilimin kuruluşunu taçlandırmayı, güzeli; iyin ve doğrunun üstünde konumlandırmayı amaçlamıyordu. Daha ziyade “iyi”nin kendisinin değilse de tezahürünün, tercüme ve ifade edilmesinin, vücuda gelmesinin nazarında, -başkanın dinlenmesinde olsun onun bakışı karşısında duyulan yükümlülükte ve onun temel talebi olan “beni öldürmeyeceksin” (*ne me tue pas*) buyruğunda ve onun günlük hayatta kapsadığı “açları doyur, çıplakları giydir” buyruklarına riayet etmede olsun – “güzel”in³⁵ Levinas düşüncesinde yeri olmadığı söylenebilir.

Levinas’ın Rodin’e olan ilgisinden de çıkarabileceğimiz gibi onun gözünde insanın dünyadaki duyarlılığının ve “konumunun” taşıyıcısı olan beden “güzel”e yeğdir. Açık ki sanatın bu konuda yapabileceği çok da bir şey yoktur. Güzel; bir giysiden öte fiziksel görünümün değiştirilmesidir, güzel çağırmaz, yasaklar, sessiz soluksuz bırakır. Flaman ressamların tuallerindeki dilenciler ve vebalılar bile sosyal düzen eleştirisi ya da merhamet çağırısı olmaktan çok transfigürasyon (İsa’nın biçim değiştirmesi) üzerinden işlev görürler.

O halde, “dinle Ben-i İsrail”, seslenişine kulak vermeye göndermede bulunan imge yasağı

³² Soykırımdan kurtulan Yahudi düşünürleri deneyimlerini aktarmaları ve güncel meseleler üzerine düşünceleri için bir araya getiren bu oluşum 1957’de müzisyen Léon Algazi, André Néher ve Aron Steinberg tarafından kuruldu.

³³ *Le sens de l’histoire (Tarihin anlamı)*, Paris, P.U.F., 1963, s. 15.

³⁴ Minuit Yayınları bütün Talmud derslerini derlemişti.

³⁵ Biçimin akademik ya da kilise kriterlerinden ziyade hoşagitmeye, bakışı memnun etmeye yönelik oldukça sınırlı geliştiğini düşünen Levinasçı kabule göre

bundan böyle “varlığı dinlemeye” başlamak zorunda kalacak olan Batı felsefesinin kuramsal ve temayaşaya dayalı (*contemplatif*) imtiyazını bozmaya uygun sayılır.

Ancak Heideggerci yöntemden, Levinas Claudel’inkini tercih eder: “göz dinler”³⁶ dediğini okuruz *Olmaktan Başka Türlü*’de. Göz hiçbir zaman görüşün yerine geçmez. Sınama ve eylemin olduğundan çok daha az bilmenin ve temaşanın konusu olan varlığa yönelik bu yeni yaklaşımda, göz açıkça görüşü tamamlar, onu tümler.

Mesele “inançla ilgili” olmayan sebeplerden ötürü sanatın kötü anılmasında yatıyor. Felsefenin genel olarak ve özgül durumlarda, ona dikkate değer bir teorik ve pratik yer verecek kadar sanatla ilgilenmediğini söyleyebiliriz, dolayısıyla bu Levinas’ı da ilgilendirmeyecektir. *De Dieu qui vient à l’idée*³⁷ [tanrının fikre gelmesi] kitabının yazarının yapmaya çalıştığı, Platon’dan günümüze hakikate, mutlak olana ulaşma yolunda sanata, güzele tanınan ayrıcalığın karşısında konumlanmaktır. Phaidros ile bağlarsak 247. sayfada şöyle diyor: “ilahi olan güzel, bilge ve iyi olandır ve bunlarla aynı türden olan her şeydir: ruhu besleyen, onun kanatlandırır, en üst seviyeye ulaştıran niteliklerdir. Çirkin ve kötü olan, az öncekilerin tam tersi niteliklerle ruhu zayıflatır ve mahvederler.”³⁸

“İmgenin teolojisi”ne geçecek olursak ikonacılar ile ikonakırıcılar arasındaki mücadele ve ikonakırıcıların Otuzlar Meclisi’nde muhakeme ettikleri “zaferleri”, reformun neden olduğu şiddet, reform karşıtlarının barok sanat vesilesiyle yaptıkları sevinç gösterileri... vesaireden söz etmeliyiz. “İmgelerin savaşı”-nükseden bir savaştır bu- en azından birbiriyle bağlantılı iki antropolojik duruşun oluşmasına yol açmıştır. İlki, Alain Besançon’un *L’image interdite* [yasak imge] adlı temel kitabında açıkladığı gibi “Hristiyan ya da Yahudi olsun ikona kırıcılığın kökeninde ezici bir ilahi aşkınlık duygusu yatar”³⁹ görüşüdür.

Sık sık ele alınan diğer kanı ise yazdığı şu ünlü *Epître aux Pisons* (XI)’un ardından, Horace’ın şiir sanatında sergilenir, gözlerle kulaklarla olduğundan daha iyi seslenilir: Patristik gelenek açısından bunun anlamı, duyulur olan ve (zihin ile) kavranılır olan üzerine kafa yoran *per visibilia ad invisibilia* hareketinin de etkisiyle imgeye yorumsama⁴⁰ bakımından değer vermektir.⁴¹

«İmgeler sayesinde duyulur olandan kavranılır olana, göklerdeki hiyerarşinin yalın zirvesindeki kutsal ve sembolik imgelere ruhani biçimde yükseliriz» diye yazar Denys L’Aréopagite⁴². Yarattığı “benzemeyen timsal” (*figuration dissemblable*) kavramı aracılığıyla imgenin bir tür negatif teolojisini oluşturmuştur. Ana prensibi “daha fazlasını söylemek için neyi çıkarmalı”dır. Günümüzde, hala, putların dinî olmaktan çok siyasi olan “erdemlerini” çözümleyen ve açıklayan katolik bir felsefeci vardır: “Put yanılmaz, ilahi olanın teminatıdır. Onu sağlamlaştırır, terörize ettiği zaman bile ilahi olanla bir tanrının suretinde özdeşleşerek

³⁶ *Autrement qu’être ...*, (Olmaktan Başka Türlü...) a.g.y., s. 49 : “Yeniden sessizlik çınlıyor” “dinleyen göz” uğruna sağırlaştırılmış olanın etrafında: Varlığın bombardımanının sessizliği, bu sessizlikte, olanlar [etants] kendi kimlikleri içerisinde aydınlanıyor ve görünüyorlar.”

³⁷ E. Levinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, (Fikre gelen Tanrı) Paris, Vrin, 1986.

³⁸ Platon, “Phèdre”, *Œuvres Complètes II*, trad. Léon Robin, Paris, Pléiade, 1950, s. 35.

³⁹ A. Besançon, *L’image interdite*, (Yasak imge) Paris, Fayard-Gallimard Folio, 1994, s. 246.

⁴⁰ Kutsal figürleri yorumlayan gizemcilik, *anagorie* [çn.]

⁴¹ Karşı reform sırasında, Richeome’un şöyle yazdığını okuyabiliriz : “Bir şeyi ruha resimden daha suhuletli bir surette sızdırabilen, ve de belleğe daha derinden işleyebilen başka bir şey yoktur”. A. Besançon, a.g.y., s. 337.

⁴² A. Besançon’da söz geçiren *Hiérarchie céleste* (İlahi hiyerarşi) 125 a.g.y., s. 289.

güven verir. Olağanüstü politik etkisini buna borçludur, put Tanrı'yı yakın kılar, o ki sadık hizmetkarıdır, şehirle özdeşleşerek onun kimliğini koruyan ve gözeten Tanrı'nın.⁴³

Levinas, bütün bu “imge” hikayesinden Kant ve Hegel gibi bahsetmez. Hegel'in çıkardığı -mutlağı temsil etme işlevini yitirdiğinde sanat ölür- gibi ikonakırıcı sonuçlara varmamıştır, ona göre bu, bir zamanlar mutlak olanın sanatta ikamet etmiş olduğu anlamına gelmektedir. Aslında Levinas'ın ikona ve sanat karşıtı motivasyonu yazdığı tek tek dağınık metinlerde göze çarpar. *Sur Maurice Blanchot* [Maurice Blanchot üzerine] yazdığı metinlerinde Levinas Blanchot'nun sanat ve şiir hakkındaki görüşünü bir süre kullanır. Levinas'ın gençlik arkadaşı Blanchot bu konuda sanatın dünyayı yaşanılabilir kıldığını savunan Hegel'in aksine düşünür. “Şiirin (yani yapıtın) bizleri yönlendirmeden sürüklediği düşünülemez—olanı, Blanchot olmak olarak adlandırır. Zaten Heidegger için sanat estetik ile ilgili anlamlandırılmasından öte ‘varlığın hakikatinin’ ışığını saçıyordu. Ama bu noktada sanat başka varoluş biçimleriyle de ortaklaşıyordu. Blanchot için sanatın (ilahi) çağrısı, misyonu emsalsizdir. Ama özellikle yazmak, varlığın hakikatine götürmez. Olsa olsa varlığın yanılgısına götürür; avare avare dolaşma olarak, ikamet edilemezliğin ta kendisi olarak varlığa götürür.”⁴⁴ Levinas'ın “sanatsal” ya da “estetik” uğraşı son tahlilde Heidegger ile çekişmelerinin yansımasıdır, onunla karşılaşması Levinas için canlandırıcı ve belirleyici olacaktır. Tüm bunlar insanın iç dünyasından kaynaklanan ve insanın dünyaya yabancılığını, yersiz yurtsuzluğunu tescilleyen çeşitli hümanizm ve metafizik konumlarından farklı olarak sanatı varlığa ve dünyaya kök salmış bir mesaj olarak gören Alman filozofuna ayırdığı *Başka İnsanın Hümanizmi*'nin bu bölümünde net biçimde yeniden ortaya çıkar.⁴⁵ Sanat ile hesaplaşmasının gereği, şiir, trajedi, resim, ve müziğin üstlendiği özel konum ve onlara ayrılan özgül yer ile nitelenen Batı felsefesiyle hesaplaşmanın gerekli olmasından ileri gelir. Hala Heidegger'in temsil ettiği bir eğilime göre “sanatsal ifadeler anlamlandırma sürecindeki varlığı bütünleyecek ve bilimsel bilginin kendisinden ödünç aldığı kökensel ışığı getirecektir.”⁴⁶

Acaba Levinas ile Heidegger arasındaki çatışma şiir üzerine düşündükleri için mi her zaman felsefenin tanımı etrafında şekilleniyor? Ancak, Levinas'a göre mesele Heidegger'deki ontoloji gibi, ne varlığın unutulmuşu ne de varlığın tanımıdır, onun anlamıdır ve bu sözcüğün göçebelik, açıklık, dinamizm, arzu ve bilgeliğe dair kapsadığı her şeydir. Sanata olan yaklaşımı her ne kadar yetersizliklerle dolu olsa da son tahlilde sanatsal üretimleri bundan zarar görmüş değildir, sanat, Levinas'ta, kararlı ve şaşkınlık uyandıran adımlarla sanata erişimi yasaklayan özgül bir felsefenin tasarlanmasını teşvik eder.

Gerçekliğin Gölgesi

O halde Levinas'ın sanattan yakınmasını ne inancına ne de estetiğe bağlayabiliriz, sebep felsefidir. Filozofun aslında sanat yaptığını -dolayısıyla da resim yaptığını- söyleyen oldukça su götürür görüşün sergilenmesinden şikâyetçidir. Ona göre tablo, gerçekliğin taklidinin ürünüdür, bir görünenin yerine bir diğerini koyar. Bu pratikte Levinas'ın suçladığı onun ihaneti değildir yassı, sınırlı, kesinlikten yoksun imgenin salt “gölgesi” olduğu orijinali karşısındaki azalmasıdır. Levinas'ın resmi eleştirmesinin sebebi ne ontolojik ne de

⁴³ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, (Put ve uzaklık) Paris, Grasset-Le Livre de Poche Biblio, 1977, s. 21..

⁴⁴ E. Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, (Maurice Blanchot üzerine) Paris, Fata Morgana, 1975, s.19.

⁴⁵ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, (Başka İnsanın Hümanizmi) Paris, Fata Morgana- Livre de poche biblio essais, 1972, s.100.

⁴⁶ A.g.e., s. 28-30.

bilimseldir. Sanatsal yaratımları bilginin eksik ve ya yanıltıcı bir versiyonu olduklarından dolayı değil deneysel ya da kuramsal bilgi adına fesheder. Levinas'ın eleştirisi sanatın bilme (*connaissance*) karşısındaki güçsüzlüğünü değil iddiasını hedefler. Sanatın kendisine pay çıkardığı geleneksel metafizik iddialara ve bu iddiaların ima ettiklerine itiraz eder: sanatın ideal, idea, hakikatten apartılan gizemli bir dil olduğu imasına, *Logos*'u konuşturduğunu iddia eden şu mitin küstahlığına. Üstelik Levinas tabloyu tamamlanmış bir şey olarak düşünür, tabloyu bütünlüğün, kapanımın, tanımlamanın, aşılması gereken engellerin sembolü haline getirir. Yine aynı şekilde sanat baştan aşağı gösteriş – “tam tamına bir gösteriş”, *söylenenin* safi temaya indirgenmesi, hayasızlığa varan ve bütün hayasızlıkları destekleyebilen bir sergileme haline geldiği, kendisini münhasıran buna vakfettiği an, ona bakanın, karşısında sorguda gibi hiç kıpırdamadan durmasının, karşılıklı alışverişi oracıkta bitireceğine inanır. “Güzele indirgenen *söylenen* batı ontolojisinin taşıyıcısıdır”⁴⁷ ve bu ifadeyle, varlığı böyle söyleyerek, imgenin bütünlüğü karşısında anlam aramaya son vererek son sözünü söylemiş olur.

Dolayısıyla Levinas sanatı art-dünyaya, ötede olana, görünmeyene, aşkına erişmekle payelendiren yaygın anlayışa karşı çıkar. Sanat yapıtı kesin ve tanımlayıcı olduğu ve yaratıcısının (*auteur*) otoritesiyle izleyicisini (kendisine bakarı) etkisi altına aldığı; yaptığı plastik veya retorik güzelleştirmelerle onun soluğunu kestiği müddetçe “belâğatin büyüleyici istilası” haline gelerek sanat eseriyle yapılan görüşmeyi, diyalogu kesintiye uğratar, gerçekliğe ve onun katında oturana umutsuzca musallat olan varlığıyla onu (gerçekliği) dondurur. Üstüne üstlük imge kendini gösterirken, ne birine ne de diğerine, aşikârdır ki hiç kimseye hitap etmez, kimseyle diyalog kurmaya yeltenmez, kişilerüstü, nötr bir durumda, varlığın üstlenilmesi olarak önceden kararlaştırılmış bir ilgisizlik durumunda kalır - “güzelim ey ölümlü, tıpkı taştan bir düş gibi!” yazmıştı Mallarmé. Çevresindekiler ve çerçeveledikleri sebebiyle tablo bir kere yazılan ve tamamlanan bir hikaye, geriye dönük bir kehanet gibi iş görür (Kompozisyonundan önce tablonun öyküsünü (*storia*) belirleyen *De pictura*'nın örnek yazarı Alberti bu konuda hem fikir olacaktır).⁴⁸ Bu niteliğiyle sanat, bir yorumsama/tevil, öteye geçme, daha yükseğe çıkmadan ziyade, beklenen ve kaçınılamaz bir kader gibi gösterir kendini: sonu en başından bellidir. Sanatı, seçim ve eleme yapmaya izin veren bir alan olarak kabul eden bayağı tanımlamanın aksine sanat özgürlüğün karşıtıdır. Sanat, Heidegger'in dediği gibi dünyayı sadece “içinde yaşanılabilir” kılmakla yetinmeyip biraz da Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda “sanat sayesinde hayat [insan] kendini yeniden bulur” yazması gibi çok çekici bir yanılsamaya da hizmet eder. Sanatın güzelleştirici niteliği sayesinde katlanılabilir olan bir yanılsamadır bu. Jean-Luc Marion putu ele alış tarzıyla her ne kadar onu politik, “misyoner” ve “angaje” göstermek istiyorsa da sanat evrensel bir hakikatin değil özel bir mesajın, son tahlilde içinde bulunduğu koşulların ona yasakladıklarının hizmetindedir. O andan itibaren sanat artık bir kapanımı, karanlık, umutsuzluk en iyi ifadeyle bir “gerilim”dir⁴⁹, hiçbir şekilde ıskı değil.

“Yaşamsal atılımı iki katına çıkaran ölüm”⁵⁰ edilgen bir alımlamanın nesnesi, algıdan ziyade duyum (*sensation*)⁵¹ olan sanat şüphesiz bir “başka dünyaya” ait. Buradan sanatın

⁴⁷ *Olmaktan Başka Türlü ...*, a.g.e., s. 52

⁴⁸ “Resim yapmaya koyulduğu zaman giriştiği şeyin ne olduğunu tam olarak anlamazsa hiç kimsenin onun asla iyi bir ressam olamayacağından şüphesi yoktu. Çünkü eğer amacını yönelteceğin bir ok yoksa yay boşuna gerilmiştir”. Alberti, *De la peinture*, Paris, Macula, 1992, s. 127. Ama bakan ile girilecek diyalogu başlatacak bu anı titizlikle “hayalgücüne bırakmak gerektiğini” belirtiyor. (a.g.y. s. 177)

⁴⁹ Herne'nin Jean Atlan üzerine makalesinde olduğu gibi umut ile umutsuzluk arasındaki.

⁵⁰ “Gerçeklik ve Gölgesi”, s. 142.

⁵¹ A.g.e., s.128.

“egzotizmini” yaşanan dünyaya, varoluşa, varolana olan yabancılığını izlemiştir Levinas. Ama bu alternatif dünya kişiler üstü bir «vardır» [il y a] durumundan hareket ederek belirgin biçimde varlığı üstlenmenin, bireyselliğin karşıtı olduğu ölçüde artık hakikatin ve varlığın ışıltılı dünyası değildir. Sıradan görüşlerin aksine sanat yükseltmez, batırır, insanlığı ilkel bir senli benliliğe döndürür. Sert biçimde Levinas’ın *Hitlerizmin felsefesinde*⁵² açıkladığı gibi paganizmin yerleşip kökleşmesini sağlar. Çok daha sonraları Heidegger, Gagarin ve Biz adlı makalesinde de Levinas’ın paganizm hakkındaki fikirlerinin izlerine rastlarız. Sanatın sık sık özgürlük, gerçeğin aşılması, özelliğin beyanı şeklinde değerlendirilmesi Levinas’ın hiç hoşuna gitmez. Onun gözünde sanat şaşırtmak yerine onu alımlayanı edilginliğe ve duyumun kişilerüstü, kontroldışı ilkel bir biçimine “zemini kaybederek ayakta durma”⁵³ tarzına mahkum eder. Şöyle ki eğer sanat bizim yavan, bayağı dünyamızdan başka bir dünyaya referans veriyorsa “sanatsal” ya da “şiişel” dünya sadece ilkel, karanlık bir dünya olabilir: Gerçekliğin gölgesi, onun gölgesine sahip olduğu için gerçekliğin bir yansıması değildir, hele eksiltilmiş, ele avuca gelmez bir gerçeklik hiç değildir. Olsa olsa koyu, müphem, donuk bir dünyadır, varlığın berisindeki varolmayandır.

Bu sıfatla tanımlarsak sanat eseri bize varlık açısından hiçbir şey ifade etmediği gibi hiç kimseye de hitap etmez, [dünyadaki] hiçbir şeye işaret etmez (birisini her zaman bir başkası gözetilerek gösterilir), bir anlamagelmez. İmgenin çevresinin ona yüklediği yegâne anlam ve alıcının kişilerüstülüğü Levinas için anlamın zıddıdır. İşte Levinas’ın sanattan yakınmasının temel sebebi burada yatar. Araştırmayı kararttığı, felsefi bakışı tıkadığı, onun varoluşa ve bilgiye, eylemselliğe, etiğe doğru ilerleyişini kesintiye uğrattığı ölçüde Levinas sanatı eleştirir. Dolayısıyla Levinas “sıradan” estetik karşısında sanatın felsefi düzlemde kavranışını protesto ediyordu. Gençlik projelerinde tasarladığı gibi “eleştirel” olmayan eserinin bütünü varoluşun, bitimsiz mecburiyetlerin, uykusuzluğun kavranmasıyla duyarlık ve zihin ile bağıntılı verilerin araştırılması olarak iş görüyordu. Ki bütün bunlar teorik bilgiden ya da “sanattan” daha iyi şekilde insanı insan yapar.

Bütün bu uzun sanat eleştirisi boyunca Levinas birbirine karışan tüm sanatlarda, klasik estetiğin söz dağarcığını kullanır. Taklit⁵⁴, duyum, heyecan, yaratım, biçim, ışıık, ritim, ses, çıkarsızlık/ilgisizlik (*desinterressement*) vs. Sanatın bu şekilde mahkum edilişi Levinas’ın düşüncesinin açıklandığı semptomatik bir ana karşılık gelir: kaçışın tarzlarını incelediği kitabının en başında Levinas, kaçışın nötr ve kişilerüstü olan “var” dan çıkmakla başladığını, oysa sanatın kişilerüstü *Söylenen*’inin [le dit] bizi oraya gerisin geriye batırdığını söylemektedir. “Sanat” eleştirisi Levinas’ın batılı ontolojiyi yıkma teşebbüsünde gerekli ve özel bir yer işgal eder.

Akabinde “sanat” tekrar müdahale eder ama bu kez sadece anlam, görüş, dokunuş ve duyuş aracılığıyla dünyaya “estetik” en azından “estezik”⁵⁵ bir yaklaşımla tutunuyordur. Sanattan verdiği örneklerin Clèves’li Anne’in suni güzelliği ya da tek başına Xenakis’in viyolonsel partiyonu söz konusu olduğunda hiçbir müzikal ya da resimsel amacı yoktur. Sadece bizi kadının çekiciliği, başkalık, patlama olarak sesin özgünlüğü, sessizliğin kesikliliği konusunda

⁵² E.Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, (Hitler felsefesi üzerine bazı düşünceler) Paris, Rivages-poches, 1997.

⁵³ Varoluştan Varolana, a.g.e., s. 121.

⁵⁴ Kontrpiyesine alıyor: taklit eden imge değil nesne kendisini yansıtıyor (ce n'est pas l'image qui imite, c'est l'objet qui projette).

⁵⁵ Ésthétique, gr. Aisthesis'ten. duyusal (ç.n.).

aydınlatmaya katkıda bulunurlar. Onlar sadece fark fenomenolojisinin yardımcılarıdır. Levinas'ın büyük çelişkilerinden birisi de görünüşün aleyhinde olan düşüncesini enikonu görsel bir mefhumun yani yüz etrafında söylemleştirmiş olmasıdır. "Gerçekliğin baştan sona tamamı, ifşası ya da hakikati dışında yüzde [face] kendi alegorisini taşır" diye yazmış, "sanatın bu alegoriyi tamamlayacağı⁵⁶ değerlendirmesini yapmıştır. Aynı anda varlığın anlamını bulmamız (takip etmemiz) için görünür olmanın ekonomisi de yapılamazdı. Ama hiç şüphesiz buradan, görmek için yüz konuştuğunda duymak gerektiği de anlaşılmalıdır.

Yüzün duyumsanması ya da doğrulanması

"İşte görme duyusunun görmemeye, yüzün telkin edilmesine, görmenin tekzibine dönüşmesi; zira plastik bir biçimin ele geçirilmesi anlamına gelen görme zaten sadece unutuş ya da temsildir."⁵⁷

Kaçış ya da dışsallık felsefesi yaparken Levinas için sanat önemli bir noktaydı. Bir anlamda Batı felsefesinin ufkunu açmak, onu hakikate ve aşkınlığa erişim yollarının önünde duran sanatsal temsillerin oluşturduğu perdeden kurtarmak istiyordu. Aynı şekilde sanatın, gerçekliğin bir parçasını dondurduğu için açıkça zamandan, gelecekte ve onun ışığından dışlandığını göstererek sanatı dünyevi ve fani yerine yerleştiriyordu. Tam da egzotizmi nedeniyle sanat nesneleri devreden çıkardığı ölçüde gerçekliğin isabetli bir yorumunu sunma iddiasında bulunamayacaktır. Sanat bilmekten ya da anlamaktan çok puta tapmaya sevk eder. "İnsanın dünyasının bütününe verdiği estetik yönelim daha üst bir düzlemde zevke ve doğal güçlere özgü olana/elemental [*elemental*] geri dönüşü temsil ediyor. Şeylerin dünyası varlığa zihinsel erişimi hazzla dönüştüren, ideanın sonsuzluğunun sonlu fakat kendine yeterli bir imgede putlaştırıldığı sanata çağrıda bulunur. Bütün sanat plastiktir."⁵⁸ Sanatın saydam olmayan yapısı Levinas'ın onu bir anlamda bilgelige doğru gidişten aşağı bir evre olarak tanımlamasını sağlıyordu. Bir hissedilen ya da hissedilen söz konusu olduğunda bu kişisel olmayan, nötr ve tanımlanmamış olandır. Hazzla ve kendi kendisine batmış bu hissedilen ya da hissedilen (kendisi) üzerinde çok ılık olmadan dünyaya ilgisizleşir. "Ancak gerçekliğin öz estetiğinin içerdiği özgül sembolizm batı medeniyetinin her şeyi, nihayetinde ruhani hayatı da indirgediği görsel deneyimin kendisine has karakteriyle açıklanamaz mı?"⁵⁹ Levinas'ın görmeye ve onun Batı felsefesindeki teoride, temashada kendisini gösteren imtiyazlı konumuna geri dönmesi gerekiyordu. Batı felsefesini eleştirirken görme ve görülebilir olana dair kendi kavrayışını geliştirmiş, buradan da felsefi etkinliğine ilişkin sonuçlar çıkarmıştır.

Levinas'ın sanat üzerine düşünümü kısmen kişisel deneyiminden ve çoğunlukla da özellikle Heidegger'in yaptığı gibi sanatın felsefe içinde değerlendirilmesine karşı gösterdiği dirençten ileri geliyordu. Aynı zamanda kaçınılmaz olarak epistemolojinin ilk aşaması olan duyarlık aşamasına geri dönmesine vesile oluyordu; "[evrenin] yapıtaşları biz onları daha yüklenmeden kendilerini bize kabul ettirirler"⁶⁰. Levinas aynı zamanda aşkınsıl/aşkınsal bakış açısının bilmenin olanaklılık koşullarına duyarlılığını göz önüne getirir. Burada bilme; anlama yetisinin kategorilerinin onu aydınlatmasından bağımsız olarak Kant'tan farklı bir muameleye, özel bir tür saygınlığa tabidir. Neticede Levinas'ın Heideggerci öğretilerden

⁵⁶ *Ésthésique*, gr. *Aisthêsis*'ten. duyuşal (ç.n.).

⁵⁷ *Gerçeklik ve Gölgesi*, a.g.e., s. 135.

⁵⁸ *Hors sujet (Konu dışı)*, Paris, Fata Morgana, 1987, s. 171.

⁵⁹ *Hors sujet*, a.g.y., s. 219.

⁶⁰ "Gerçeklik ve Gölgesi", a.g.y., s. 128.

çıkardığı derslerden biri de yoğun olarak fenomenolojiye, aşkınsılığa ve bilme ile bilen özne arasındaki ilişkiye yer veren, çıkarımsal ve diyalektik olmayan yeni bir biçimde felsefeye yaklaşımdır. Demem o ki Levinas; sonunda varlığı, özneyi ya da hakikati tanımlamayacak da olsa en azından öznenin dünyayla ilişkisi konusunda söyledikleriyle fenomenolog olarak kalmaya devam edecek, felsefenin; bilgelik aşkı şeklindeki alışlageldik tanımlanmasını tersine çevirerek onu aşkın bilgeliği olarak betimleyecektir. Levinas için sanat üzerine düşünmek dünyayla kurulan felsefi ilişkiyi tarif etmenin de vesilesidir. Onun gözünde bilgi üzerine düşünmekten ziyade sanat üzerine düşünmek, şeyleri adlandıran ve ele geçiren tanımlamanın yapılp bitirilmesinden ibarettir. Bu tanımlama şeylerin özel bir kavrayış kipliği içinde olmasını mümkün kılan ve onlara eşlik eden, Blanchot'un "göçebe hakikat" olarak dilegetirdiği işleyişe göre tamamlanır. Levinasçı felsefe modeli Hegelinkiyile, seyyahın vatanına geri dönüş serüveniyle aynı değildir, olsa olsa İbrahiminki gibi bir yolculuk ya da sonsuz bir söyleşidir.

Levinas'a göre sanatın; duyarlığın yani dünyadaki bu ilksel mevcudiyetin verilerini somutlaştırmak dışında bir işlevi yoktur. Ona göre sanatsal üretim filozofu, şeylerin gözlerinin önüne serilmesinden (açık olmasından) ve çalışmasını tamamlaması için gereken süreden mahrum bırakarak sadece gizlemeye yarar. "Sanat imgenin varlığın yerine geçmesiye, estetik öge de etimolojisine uygun biçimde duyumdur".⁶¹ Bizim bu dünya ile karşılaşmamız beden ve başta görme, dokunma, duyma olmak üzere beş duyumuzun aracılığıyla gerçekleşir. Doğuştan ve aynı zamanda geleneklerin de etkisiyle Yahudiliğe akılcı yaklaşımı benimseyenlerden biri olan bu Litvanyalı Yahudi (zira, patetik olmaktan çok hasidiktir) şaşırtıcı biçimde, duyarlığa attığı özel ilginin ışığında kendisini açığa vurur. Onu (duyarlık meselesini) göklere çıkarıp bilimin belkemiği haline getirmez. Onu yaralanabilirlik ve teşhir olma/ dışa serilme (*exposition*) olarak betimler. Ondandır çıkaracağı sonuçlar ise epistemolojik değil etik mahiyettedir ki bunlar hiç şüphesiz özel bir felsefe-öncesi deneyim ile ve bu çizgi doğrultusunda belirtilmiştir. Onun felsefesinde mevzuubahis olan varlığın bilinmesi değil anlamıdır/duyusudur (*sens*), teori değil etik, temaşa değil eylem, görme değil dinlemedir. En kolay biçimde Var'dan [İl y a] çıkabilmenin, ayrılaşmamış olanda soğurulmadan acıyı hissederek (*pâtir*) çıkabilmenin yoludur bu. "Duyarlılık kazanıldıktan itibaren özne bir başkası içindir" yazmıştır *Başka İnsanın Hümanizmi*'nde (*Humanisme de l'autre homme*).⁶²

İşte o andan itibaren sanata duyulan ilgi Levinas'ın eserlerinde dünya ile olan duyarlı karşılaşmayı ifade eden görme, duyma, dokunma gibi kavramları derinleştirmenin gerekliliğiyle açıklanır. Görülebilir olan dünyaya hazır bulunmanın, dünyadaki mevcudiyetin başlangıç anı, o saygıdeğer niteliğidir. Levinas bu mevcudiyeti, bu hazır ve nazır bulunmayı kendine has biçimde ele almasıyla dikkat çeker: antik temaşanın pohpohçu dış görünüşleri gibi görünmeze, aşkınlığa dünyada erişmenin (dünyevi erişimin) yolu olarak bu mevcudiyeti göklere çıkarmaz. Bu mevcudiyeti ne antik temaşa ne de zihin ile kavranılabilir olan ne de bilme adına boşaltır. Onu duyumun ve sanatın ilk deneyiminden yola çıkarak tanımlar, duyumu algılamının öncesinde algının ediginliğinin ve su götürürlüğünün altını çizerek. Böylelikle bizleri onun felsefesindeki en önemli ve en gizemli kavram olan *yüzü*, "bütün niyetlerde önce bu deri parçasının solumasını anlamaya" çağırır.⁶³

61 Gerçeklik ve Gölgesi", a.g.y., s. 130.

62 *Başka İnsanın Hümanizmi*, a.g.y., s. 105.

63 *Olmaktan Başka Türlü ...*, a.g.y., s. 62.

Duyarlık, Levinas'ta ayrılaşmamışlığa ilk tutunma noktası olarak kendini gösterir.⁶⁴ Aynı şekilde, müziğe yaklaşımında da, duyu verisinin arkasını göstermeyecek surette donuklaştırılması üzerine kurulu genel sanat eleştirisinin uzantısında oluşturduğu bir ses, çığlık ve söz kavrayışı bulunmaktadır. Sanat ona göre, "saf dışavurum" skandalının kisvesi altında, kişi-siz'likten, *var'ın* [il y a] karmakarışık uğultusundan çıkışın, varlığa/olmaya geçişin ilk adımlarını yeniden kurmaya çalışmaktadır.

Estetikten, ya da daha ziyade Levinas estetiğinden, Levinas'ın anlama/duyuşa (*sens*) verdiği düşünceden çıkarabileceğimiz fikir, öznenin iradesi, olumlama ya da karar alması üzerinden değil, onun teşhir-olması üzerinden düşüneceğimiz bir dünyada-olmanın fikridir. Özne dünya tarafından ele geçmeden önce ondan etkilenir. "Algılamak, kimi zaman bir tür öncelemeye dayanarak (bir şekilde önceleyerek) kabul ve ifade etmektir".⁶⁵ İşte tam o noktada Levinas'ın müziği, müzikaliteyi özel biçimde kabul ettiğini görürüz: "Sonuçta, dinlemeden oluşan müzikte ve bilinçte daima görme (*vision*) ve sanat ile tamamlanan dünyadan kopuş (*rupture*) vardır. Ses başlı başına bir gürleme, patlama ve skandaldır."⁶⁶ Edith Wyschogrod'a göre bu algılamanın öncesinde dünyanın etkisinin benim duyarlığım üzerindeki bütüncüllüğünü tanımamanın yolu olarak dokunma duygusu vardı. Bu "jenerik (cinsle ilgili) bir duyarlıktır ve şeyleri şöyle ve ya böyle tarif eden dilden önce gelir".⁶⁷ Dokunmak insanoğlunun tözsel (*substantiel*) kırılganlığının da başka türlü tanımlanması olabilir: "o halde diğeriyle olan ilişki yaralanabilirlikte yatıyor, bu ilişkinin nedenselliği varolan ile bütün duygulanımlarından önce kurulan ilişkiyi tüketmiyor."⁶⁸ Bir tür Levinasçı antropolojiyi belirten bu metinlerin ışığında, Levinas'ın sanatsal üretime ihtiyatlı yaklaştığı fazlasıyla aşıkardır. Birer el yapımı (*artefacts*) olarak sanatın ürettikleri, onun gözüne duyarlığın, insan ile dünya arasındaki karşılaşmanın kendiliğindenliğinin doğrudan/ mutlak verileriyle dolu bir ekran gibi görünüyor. Sanat ürünleri, insan kendi incinebilirliğini güçsüzlük olarak değil açık olma (*exposition*) olarak idrak ettiği takdirde dünyanın insan için alabileceği anlama mani oluyor. Bu incinebilirlik aynı zamanda (insanın) başına gelen olaylara, uykusuzluğa, varlığın üstlenilmesi çağrısına, *varım* [il y a] farklılaşmasına, zor özgürlüğe (*liberté difficile*) açık olmak anlamına geliyor zira hem dünyanın kabul edilmesini hem de onun bilinmesi ve düzenlenmesi görevini içerir ki bu da benim güneşe yerleşmemle başlıyor. Ama güneşte edindiğim bu yer benim edilginliğimin meyvesini, mermer bloklar makamındaki durumumu, kolayca etkilenen konumdaki bedenimi başlatmak içindir. Sanatın dünya ile kurduğu taklide dayalı geleneksel ilişki ters yüz oluyor. Bundan böyle artık ressam değil gerçekliği bir pencere açan: gerçekliktir tam da kendisini insanın önüne atan. Gevşek bir balmumu üzerine dünyayı çizecek olan insanoğlu verilenin genel olarak nasılsa öyle kalmasından koparak gerçekliği çığlık olarak duyuyor, onu görünürün içerisinde görüyor. "Sonuçta, seste ve işitme olarak anlaşılan bilinçte daima görme [*vision*] ve sanat ile tamamlanan dünyadan kopuş vardır. Ses başlı başına bir gürleme, patlama ve

64 Konuyla ilgili Jean-François Lyotard'ın Descartes ve Merleau-Ponty'de görünen hakkında yazdıklarına bakınız. Buradaki saptamalar "görünür olanın deneyimlenmesini, onun akılla kavranmasının karşısına koyulması bakımından *Algı Fenomenolojisi* yazarının varsayımıyla da uyusmaktadır. Oysa işler o denli basit değildir, görünür olanın özü deneyim nesnesi olamaz, biçim de kural değildir. Görünürün kendine has karakteri, yani farklılık, ta onun akılla kavrama teorisine değin yeniden karşımıza çıkmaktadır." (Vurgular makalenin yazarına ait). J.-F. Lyotard, *Discours figure*, a.g.y., s. 183.

65 *Başka İnsanın Hümanizmi*, a.g.y., s. 28.

66 *Başka İnsanın Hümanizmi*, a.g.y., s. 28.

67 E. Wyschogrod, "Touching before hearing", in *Textes pour Emmanuel Levinas*, F. Laruelle éd., Paris, Jean-Michel Place, 1980, s. 198. (yazarın çevirisi)

68 *Başka İnsanın Hümanizmi*, a.g.y., s. 105.

skandaldır.”⁶⁹ Dünya bana, yönelimin ve geometrinin düzeninden evvel bulanık, mat, eğri şekiller vasıtasıyla mı geliyor? Ben kendimi, beden aracılığıyla bilmeyi ve tanımayı, ritmin tescili olan bu dansçının ve yürüyüşçünün bedeni ile böyle mi konumlandırıyorum acaba? Ancak Levinas’ın çoğu kereler üzerinde durduğu gibi sesin zorluğu onun süreden yoksun olmasında yatar. Kendisini izleyen bir diğer seste yitip gitmeye, kaynağına geri dönmeye meyleder, onu telaffuz, söyleyen, yerli yerinde tutan eden bir yüzün ve ağzın gerekliliği bundan kaynaklanır : “zaten seste, işaretin ötesinde özdeşleşmenin buyruğu olan kerigma [köksel çağrı- kerygme] kendini gösterir.”⁷⁰ Varın [il y a] dışından gelen bu çağrıyla uykusuzluktan uyanıklığa geçiş, özdeşleşme ve anlam arzusu halini alır. Benim güneşteki yerimden, varoluşuma verdiğim anlamdan ileri gelir dünyanın anlamı ve şeylerin adları. Sanatı eleştirmek, incinebilirlik olarak düşünülen bedene, duyumlara ve duyarlılığa; onların kaçışta, toplumsallaşmada, insanlığa ait olmada oynadıkları rolü geri kazandırmaktır.

Görülebilirin anlamı

“Başka’nın belirlediği fenomen aynı zamanda yüzdür diğer bir deyişle yüzün epifanisi ziyaretir”⁷¹.

Bu ifadenin son kısmı bu makalede ele alınamayacak ölçüde yoğun anlamlarla yüklü. Ziyaret kelimesi Yeni Ahit’e Bakire Meryem’in Anonsiyasyondan sonra (Mesih’in doğumunun Meryem’e bildirilişi) hamileliğinden ve bunun ne anlama geldiğini izah etmek için kuzeni Elisabeth’e yaptığı ziyarete gönderme yapıyor. (Luc I, 39-45) *Ziyaret* bu önemli habere, «müjdeye» göndermede bulunuyor⁷² Levinas’ta yüzün anlamlandırılmasının [anamlanmasının] nihai manası Tanrı olacaktır. Fakat biz onun felsefesinde anlamın derinlemesine araştırıldığı evreden bir öncekinde kalıyoruz.⁷³ *Bütünlük ve Sonsuz*’da sergilendiği üzere “yüzün ya da ifadelerin mevcudiyeti anlamı duyarlı diğer ifadelerin arasında sıralanmaz. İnsanın eserlerinin hepsinin bir anlamı vardır. Ancak insan, onlardaki mevcudiyetinden daha ilk anda sıyrılır ve kendisini onlar üzerinden keşfeder; kendisini “...olarak” tanır. Başka insanlar için de anlamlı olan ve başka insanların da edinebilecekleri - para tarafından çoktan metalaştırılmış- eserler yaratan çalışmayla, yeri doldurulamaz ve temkinli tezahürüne eşlik ettiğim dil arasındaki uçurum derindir.”⁷⁴ İnsanlık; kendisini önceden bildirmeyen kasıtsız bir tezahürde “sunar”. Bu belirenden/görünür olandan olduğu kadar onu algılayanın da kaçırdığı bir tezahürdür. İnsanlık deriden yoksunluktur ve bu yoksunluğun yol açtığı yanıt da, kendini açanın ve yanıt vermeyi ıskalamayanın çifte edilgenliğidir. O halde dünyada olma ve duyarlılık üzerine düşünmekten yola çıkarak Levinas felsefesinin temel direği ve anlamı olan yüzün özel biçimde kavranışını geliştiriyor. Levinas sadece önemli halefi ve ustalarından olan Franz Rosenzweig’in *Etoile de la Rédemption* kitabının sonundaki bu konuyu olduğu gibi almakla kalmamıştır. Duyarlığın en iyi kullanımı ona göre Batı düşüncesinde ortaya koyulduğu gibi güzelliğin üretiminden meydana gelmez. Duyarlığın en uygun kullanımı onu tastamam bir edilgenlik içerisinde kabul etmektir. Bu edilgenlik duyarlığı insanı görme dinleme ve yüze hassasiyeti olarak dünyada konumlandırır.

69 *Hors Sujet*, a.g.e. s. 219

70 *Olmaktan Başka Türlü...*, a.g.e., s. 50

71 *Başka İnsanın Hımanizmi*, a.g.y., s.51

72 *Esâi*, 7, 14’den anladığımız gibi : “Bu nedenle efendiniz bizzat size bir işaret verecektir. İşte genç kız hamile kalacak, bir oğlan dünyaya getirecek ve ona Emmanuel ismini verecektir.”

73 Bu iş, *L’un pour l’autre*, *Levinas et la signification*, (Levinas ve anlamlama) Paris, P.U.F., 2008 kitabında Didier Franc tarafından tamamlanmıştır.

74 *Bütünlük ve Sonsuz*, a.g.y., s. 331

Daima bir şeyin vekili olan imge üzerine düşünürken Levinas için önemli olan duyumu duyulur olanın düzeyinde kavramak ve onu kültürden, kavrayıştan önce muhafaza etmektir. Bu aynı zamanda onun dilde *söyleme* ile (*dire*) *söyleneni* (*dit*) ayırt etmesini sağlayacaktır. Söyleme kodu olmayan, yönelimsel olmayan bir biçimde anamlama/imleme, işaret etmedir. İlk anamlama (*signification*), sözcüksüz salt bir sergileniştendir: yüzeydeki deri, dış görünüş, sergilenendir. “Yüz bu epifanide içeriği giydiren bir biçim, bir *imge* gibi değil, ardında artık başka bir şey bulunmayan ilkenin çıplaklığı olarak ortaya çıkar. Ölü yüz biçim haline gelmiştir, ölü maskına dönüşmüştür, artık ardında bir şey belirmeksizin kendisini göstermektedir, tam da bu nedenle artık bir yüz değildir.”⁷⁵ Levinas bu epifani mefhumunu zamanla ayrıntılarıyla ortaya koyacaktır ama başlangıçta kelimenin “ilahi olanın kendini göstermesi” demek olan tarihi anlamından önce gayet yüzeysel etimolojik anlamıyla kullanır. Ona göre bu, bilmenin tanıma/tasdikleme/kabul etme (*reconnaître*) kipliğidir. Saklanarak bilmek isteyen Gyğes’in aksine bilgi Levinas için açık değildir: öğrenenin açık olması, öğrenilenin kendini göstermesidir. Hatta onu kendi çıplaklığı içerisinde kavramak, yakalamak gerekir. Bu aynı zamanda sanatsal, yapay temsilin yapmayı bilemediği şeydir.

Levinas’ın sanat eleştirisi onun ilk felsefe olarak en başa etiği yerleştirmeyi amaçlayan felsefi parkurunun bir parçasıdır. Dünyadaki şeylerin kendilerini göstermesi ve anlamlarının önemi üzerinde tekrar tekrar bunca durmasının, adlandırma hakkındaki ortak fikirleri, dili, anlamı sorgulamasının sebebi budur. Anlam sözcüklere bir anlamlılık yüklenmesinden, adlar ile bir dil ve tanımlanan, baskılanan, kontrol edilen, sınırları çizilen kültür çerçevesinde yapılan göndermeler arasında kurulan ilişkiden, ileri gelmiyor. İlleden ve kökenden, dünya ile beklenmedik karşılaşmadan ileri geliyor. Yüzün portre olmadan önceki, içsel olanın dışsal olanda sözüm ona tercüme edilmesinden önceki özgüllüğünü yeniden bulmak, Levinas’ın düşüncesinin temel bir anına denk gelmektedir. Yaralanabilirlik ve bütün *söylenmiş olanlardan*, telaffuz edilenlerden önceki *söyleme* olarak yüz kendini imler/anamlar. O kökensel söz, kökensel anlam ve tüm ifadelerin varlık nedenidir: “yüz, en mükemmel haliyle ifadedir, ilk sözü o biçimlendirir, imin/işaretin [*signe*] uç noktasında beliren anlamlayan/*imleyen* [*signifiant*] adeta size bakan gözler gibidir.”⁷⁶ Görünürlük ve imleme (anlamlandırma), yüz hiçbir şekilde fizyonomi olarak anlaşılmamalı. Yüz ne gözlere ne de kulaklara sahiptir. En fazla, bir ağzı vardır, o da sözün, sesin varsayılan organı olduğu için. Yüz savunmasızca sergilenen tendir. O, karşılaşmada, yüz-yüzelikte öncelikli olarak kendisini ortaya koyandır. Fakat ensenin de yüz yani ilk söz, kökensel anlam, korunmasız, savunmasız merhamete, hayata, yanıt-vermeye, sorumluluğa çağrı olabileceğini hatırlatmıştır Levinas. “Mutlak başkanın epifanisi başkasının beni sorguladığı ve çıplaklığıyla, çırpıplak-kalışıyla, bu tenin her türlü kasdı önceleyen nefes alıp verişiyse benim için bir düzen demek olan yüzdür”⁷⁷ diye açıklayacaktır Levinas *Olmaktan Başka Türlü*’de.⁷⁸

İlk anlamlanma insandan gelir nesnelerden değil: “şeyler görülür, yüz kendisini imler/anamlar” der Levinas.⁷⁹ Duyunun masumiyetinde ve edilginliğinde, önemli rol oynayan dünyada olmanın anlamıdır. Yönelimsel olmayan kökensel görmenin yeniden bulunmasıdır söz konusu olan, gücünü kullanırken nesneleri tekrar tekrar kopya etmenin ve güzelleştirmenin galebe çaldığı değil insanlıkla yüz-yüzelikten doğan bir görmedir bu.

75 *Bütünlük ve Sonsuz*, a.g.y., s.293

76 *Bütünlük ve Sonsuz*, a.g.y., s.193

77 *Başka İnsanın hümanizmi*, s.53

78 *Olmaktan Başka Türlü*..., a.g.y., s.62

79 *Bütünlük ve sonsuz*, a.g.y., s.149

Mesellerin meseli

“Felsefe bütün Başka’yı Aynı’da soğurmaya ve başkalığı nötralize etmeye çalışır; oysa bir yönelme olarak anlam kendisinin dışına, kendisinden başka olana doğru bir atılıma, işaret etmiyor mu?”⁸⁰

O halde Levinas’ın felsefenin bilgiye erişmek ve aynı zamanda felsefenin tanımına ulaşmak için sanata bahsettiği konumun üzerinde durması oldukça yerinde. Hiç şüphesiz onun bu ilgisinin, konuyu ele alış tarzının bir yanıyla Heidegger ile yaptığı tartışmalardan diğer bir yandan da onu Rosenzweig’in düşüncesine duyarlı kılan Yahudi kökeninden kaynaklandığı yadsınamaz. İmgesiz Kitab-ı Mukaddes okumasının taraftarı olarak, imgenin metafora, yorumlamaya, sonsuz söyleşiye yer vermeksizin sadece anekdotu elinde bulundurduğunu ve onu ortaya serdiğini düşünüyor.⁸¹ Fakat aynı zamanda daha derininde Levinas, daha ilk Husserl derslerinden itibaren dünyayı, *epokhè* vasıtasıyla yeniden bulunan bir *dinleme* içerisinde “görmeye” çalışan bir fenomenologdur. Böylelikle çatışmayı sevdiği için değil; anlamın anlamı ya da meseller meseli⁸² (Zebur), şeklinde adlandıracağı şeyi, uygarlığın, kültürün içerisinde ona verilen ve kültürden kültüre değişebilen anlamların ötesinde anlam ifade eden, anlam arayışını haklılaştıran şeyi tekrar bulmak amacıyla kendisini “logos, herkesin kabul ettiği bu evrensel akıl”dan ayırmaktadır. Dünyaya yaklaşırken duyarlığı, duyumu temel alan bu işleyişe göre bu anlam arayışının yüceltilmesine doğru giden ve bakanı da (*regardeur*) tıpkı izleyici (*spectateur*) gibi; dünyanın gerçeklerinden koparıp, kör, pagan ve anlamsız bir kök salmaya teşvik eden yanlış yola sapmaktan kurtulmak önem taşır. Duyum, farklılaşmış ve anlam ifade eden bir dünyaya ulaşmanın ilk yoludur: böylece ses ve görülebilir olan insan yüzü demektir. Görmek Levinas’ta bilmeye değil, *duymaya* ya da anlamaya yöneltir çırcıplak-kalmaya, çıplaklığa yanıt verir surette anlamın anlamını ortaya çıkarır. İnsanlık yoksunlukta, tenin silahtan arındırılmış biçimde sergilenmesinde ve bu yoksunluğa verilen önceden hazırlanılmamış, gerekçelendirilmemiş, duyarlı, insanî yanıtta ortaya konur. Levinas için duyarlık epifaniler karşısındaki incinebilirlik, başkaya açılma, toplumsala açılma olarak görünür. Yükümlülüktan kaçışı (*évasion*) sanatın romantik biçimde gerçeklerden kaçmasının tam tersi olarak tanımlayan bir toplumsala açılmadır söz konusu olan. Çünkü (sanatın yaptığı gibi) bu şekilde kendine uzaklarda “egzotik” bir ideal uydurma günün gereklerinden uzaktır.

O halde imgenin Levinasçı eleştirisinde felsefe sanat kadar rol oynamaz. Elbette sanatın mahkum edilmesinden itibaren Levinas’ın *söyleme* ile *söylenen* arasında bölünen dil tanımlamasından çıkardığı sonucu geliştirmeliyiz (Söyleme her zaman muhatabın niyetini aşan anlamın verilerine gönderme yapar). Ancak bu Levinas’ın düşüncesine daha derinlemesine dönmeyi gerektirir. Görünür olanın Levinas’ın düşüncesinden adım adım silinmesi sonucunda, *Olmaktan Başka Türü’de* görülebilir olanın yeri dil ile doldurulacaktır. Fakat buradan zaten Levinas’ın sanata itiraz etmesinin felsefi yani etik mahiyette olduğu sonucu çıkar. Sanatsal üretimin insanlık-dışılığını ve daha da önce duyum ve duyarlık karşısında temsil ettiği atağı göstermek onun için önemlidir. Yoksa duyarlık enformasyon

⁸⁰ Başka İnsanın Hümanizmi, a.g.y., s.42

⁸¹ “Ben Kitab-ı Mukaddes’i imgesiz okumak gerektiğini söylüyorum. Onu resimli kitap gibi okumak, metnin bir tarihsel hakikat olma iddiasından taşan muhtemel anlamlara dikkat etmeksizin ve dinin geçmişinin ışığında yapılan yorumları hesaba katmadan, bu yorumbilgisini ve bütün bir geleneksel ruhani hayatı yenilemeye çalışmadan anlatıya anekdotvari bir anlam kazandırır. Ruhani hayat, metnin basit yinelenmesi ve mumyalanması değil gelenegin yaşamasıdır” Levinas, *Entretien*, revue Esprit, Juin, 1990, s. 120

⁸² Başka İnsanın Hümanizmi, a.g.e., s.39-42

en azından; her birinin başlangıçta işgal ettiği konum doğrultusunda varlığın kavranışında yatan imayı içerir.

Heidegger'in duyulur olan düzeyinde gerçeğin yakalanması anlayışının özgünlüğünden istifade eden Levinas, konumlanma, beden ve anlamlılığın meydana gelişinde, varlığın anlamının yakalanmasının olanaklılık koşulunu bulmaktadır, ki bu onun nazarında, felsefenin asıl ilgilendiği şeydir. Ontoloji olarak felsefe, yani tüm olanı olduğu gibi teşhis eden ve tanımlayan, evrensel, tekbiçimli ve gelecekte yoksun olduğu için de ümitsiz bir imgede donduran, fakat gene de kökten ve umut kırıcı değişikliklere uğrayabilecek "hakikatler" üzerine kurulu bir felsefe anlayışı ona pek uymazdı. Belki de insan aklının yapıntıları tarafından daha az tehdit edilen bir kesinliğin peşindedir. Bu felsefenin onun için bir anlamı olmalıdır, biricik bir anlamı, anlamın anlamı, anlam arayışını oluşturan mesellerin meseli: haddizatında anlam ifade eden, bilgece olan bu arayıştır. Dolayısıyla Levinas'ın anlamı kavrayışı nihai tanımlama şeklinde değildir. Tersine hareket halinde olduğu söylenebilir: "Felsefe, Başka'yı Aynı'da soğurmaya ve başkallığı nötralize etmeye çalışır, oysa bir yönelme olarak anlam kendisinin dışına, kendisinden başka olana doğru bir atılıma, işaret etmiyor mu?"⁸³ Görülebilir olanın yeniden anlama, çekim gücüne ve diyalog kapasitesine kavuşturulması onun sanatsal "güzelleştirmeler" karşısında yeniden yükselmesini, değer kazanmasını sağlar. Böylelikle de onu, bu dinamikten kendi payına sonsuz söyleşi olarak faydalanan felsefi girişime yeniden dahil eder. Levinas, müze ve konser salonlarını boşaltmak istemiyordu: sadece felsefenin anlamı nazarında onların "anlamını" sınırlandırıyordu.

Emmanuel Levinas'ın eserleri

Totalité et infini, Paris, Le livre de poche Biblio Essais-Martinus Nijhoff, 1971.

Humanisme de l'autre homme, Paris, Livre de poche-Biblio Essais-Fata Morgana, 1972.

Sur Maurice Blanchot, Paris, Fata Morgana, 1975.

Noms Propres, Paris, Livre de poche-Biblio Essais-Fata Morgana, 1976.

De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, 1986.

Hors sujet, Paris, Fata Morgana, 1987.

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Les imprévus de l'histoire, Paris, Fata Morgana, 1994.

Emmanuel Levinas üzerine

Emmanuel Levinas, prophetic inspiration and philosophy, I.Kajon, E.Baccarini, F.Brezzi, J.Hansel, Firenze, Giuntina, 2008.

⁸³ Başka İnsanın Hümanizmi, a.g.e., s. 42

Cahier de l'Herne Emmanuel Levinas, C.Chalier, M.Abensour éds., Paris, l'Herne, 1991.

F.P.Ciglia, Fenomenologie dell'umano, Roma, Bulzoni, 1996.

Textes pour Emmanuel Levinas, F.Laruelle éd., Paris, Jean-Michel Place, 1980.

Diğer

A.Besançon, L'image interdite, Paris, Gallimard Folio-Essais-Fayard, 1994.

J.-F. Lyotard, Discours, figure, Paris, Klincksieck, 1985.

İmgenin Etik Muğlaklığı: Abu Ghraib, Levinas ve İşkencenin Skandal İmgesi

R. Clifton Spargo

İngilizceden Çeviren: Argun Abrek Canpolat

2004 ilkbaharında 60 Minutes II tarafından hazırlanan bir rapor ve Seymour Hersh'in *The New Yorker*'daki açıklayıcı yazısı Birleşik Devletler askeri personeli tarafından Iraklı tutuklulara uygulanan şiddeti gün ışığına çıkardı. Tartışmanın merkezinde, ki bu tartışmanın içeriğinde işkence, tecavüz, fiili livata/oğlancılık ve adam öldürme de mevcut, askeri personel tarafından Abu Ghraib Tutukevindeki tutuklulara uygulanan aşağılama eyleminin dozunu artırmak için çekilen fotoğraflar bulunuyor; bu fotoğraflar ki, kısa zamanda, içlerinde sergilenenler kadar ilgi odağı oldu. Medyadaki yorumcular imgelerin güvenilirliği konusunda, gösterir gibi gördüklerini açığa vurup (*reveal*) vuramayacağı spekülasyonlarında bulundular. Takip eden tartışmalarda, halkın bu tür sızdırılmış imgeleri görme hakkı olup olmadığı konusuna şüpheli yaklaşan kişiler gecikmeli olarak bir sümen altı işlemine giriştiler. Eğer ki fotoğrafların kendileri tutuklulara kötü muamele eden kişiler tarafından çekilmesine rağmen ve ardından da adilliği bozulmuş iletişim praksişi ile sızdırılmasına rağmen güvenilmez olsalardı, bu korkunç fotoğraflar bize Bush'un başkanlığı altında sürmekte olan askeri pratikler hakkında hiçbir şey söyleyemezdi, yani yorumcular haklı olurdu.

Tabi ki bu tür eleştiriler, Abu Ghraib gibi bir alan/bölge (*realm*) içinde şahitliğin yasal süreçlerden geçerek ortaya çıkamayacağı gerçeğini gözden kaçırdılar. Sadece, askeri yönetim protokolleri tutukevinde olmakta olanları "gizli bilgi" olarak saymadı, aynı zamanda Bush yönetiminin ve Birleşik Devletler ordusunun dizaynı ile Abu Ghraib, Birleşik Devletlerdeki federal yasaların buyruklarının ve bununla birlikte uluslararası yasa kabullerinin dışında yer alan politik bir bölge tipi oldu. Başka bir deyişle, tam olarak, içerisinde gerçekleştirilen belli başlı bazı eylemlerin, yargı yönetiminin, uluslararası normlara ve haklara saygının, demokratik ulus devletin vicdanı rolündeki (çoğunlukla hipotetik) kanun hükmündeki halk denetiminin dışında yer aldı.¹ Burası, görgü tanıklığının koşullar dahilinde bir çelişki olarak ve kamuoyunda halkın erişimine kapalı gözaltı bölgesinde gerçekleştiğinden dolayı makbul kanıt olarak da görülmeyen bir bölgeydi. Dolayısıyla, Amerikan sağının yorumcuları sözü edilen bu imgeleri ortaya koyduklarının kanıtı olmak için taşıması gereken yetkinlikten -

¹ Giorgio Agamben'e göre, "istisna durumu"nun kullanımı ve standartlaştırılması —bağımsız gücün, kendi kudretini ve düzeyini kısıtlamalar olmaksızın genişletmek için kanun düzenini acil durumlarda askıya alması vasıtasıyla— kanunun üstünlüğü olmaksızın ilerleyen bir politikaya meyyleder. 2001 Ekim ABD Vatanseverlik Aktı acil durumda güçlerin kanun düzeninin üstünde yer alması düşüncesini standartlaştırmaktadır; bu akt dahilinde göçmenlerin "süresiz alıkonulmasına" ve göçmenlerin, yabancılardan, mültecilerden, tutuklulardan ve hatta kendi vatandaşlarının bedenleri üzerinde güç ve şiddet yaptırımları uygulanması ve bunların anayasal demokrasideki insan hakları gibi hiçbir olağan konvansiyon altında incelenememesi bulunmaktadır. Bkz. Agamben, özellikle 32-40.

yani, Birleşik Devletler ordusunun 1949 Cenova Antlaşmalarını ve 1977'deki "Uluslararası Silahlı Çatışmalarda Mağdurların Korunması" protokolünü ihlal ettiğinin belgelendirme yetkinliğinden - yoksun olarak nitelendirdiklerinde, istemeyerek de olsa, kendi skandal özelliklerinin tam kalbine saplanan vahşetin fotoğraf şeklindeki imgesi konusunda bir soruyu ortaya atmaktaydılar: Bu çeşit belgesel imgelerin seyircisi üzerine etik bir iddiada bulunup bulunamayacağı sorusu.

Vahşetin her fotoğrafı, daha fazla kaçınılmayan bir gerçeklik sunduğu ve temsil alanında serbestçe dolaştığı, kendi nesnesi kökeninin/orijininin (*origin*) sahnesinden koparıldığı, bizi, hem orada gösterilen vahşetin olağan dünyanın bütünlüğünü bozduğu hem de imgenin kendisi zorunlu olarak soyutlaştırılan bir deneyim anlayışını kamulaştırdığı süreç, her günkü tarihin yaşanılan akışıyla kavgalı hale getirmektedir. Bizim içimizde tekrar veya ilk kez olay sahnesinde bulunduğumuz algısını yaratsa da fotoğraf gerçeğin kendisinden uzaklaşmayı sağlıyor, bu uzaklaşma algısı öyle algı ki biz resmedilenden emin olmak için sahnedeki vahşetin imgesi dememizi sağlayan, saflığın ve skeptisizmin bu birleşimidir. Bu skandal imgede tüm görsel temsilin gösterdiği şeye karşı duracak bir potansiyel olduğu fark edilmektedir. Gerçekliği nesnelleştirerek ve kendisi ile yaşanan gerçeklik akışını dışarıdan izleyen kişi arasında bir ilişki kurduğu için, skandal imgesi iki birbiri ile kıyaslanamaz fakat ayrılmaz olan işlev ortaya koyar: Skandal imgesi hem açığa vurur (*reveal*) hem de rencide eder (*offend*). Bu ise Primo Levi'nin "hafızanın saldırısı/hücumu" (*offense*)², yani biz tanık olduğumuz sürece acı anlamını koruyan olayın algısı, diye adlandırdığı şeyi ortaya çıkarmaktadır. Abu Ghraib fotoğraflarına gelince, bu iki işlev -rencide etme ve açığa vurma- korkutucu bir suç ortaklığına (*complicity*) taşınmıştır.

Bu fotoğraflarhiçbir zamantanıklıkeylemleri olarak kullanılma amaçlı düşünülmediğinden, diyelim ki, vicdan sahibi, diğer askerlerin yanlışlıklarını göstermek isteyen birkaç asker tarafından çekilmiş olsunlar. Bu fotoğraflar açığa vurulan işkenceyi azaltmak yerine artırmak için dizayn edildiler. Gizli kalması gerekenlere daha sonradan tanıklık temin ederek kendi orijinal/kökensel amaçlarından saptılar ve belgeselleştirdikleri işkence eylemlerinin dozunu artırmış oldular. Bunlar, saldırıyla süregiderek, kendi ispatladıkları adaletsizlik halini sadece gerisin geriye icra etmek suretiyle açıklayan imgelerdi. Ve fakat, ikinci hayatlarıyla (2004 baharında, imgelerin İnternette ve *The New Yorker*'da görünmesiyle başlayan hayatlarıyla), Abu Ghraib fotoğrafları ilk ortaya çıktıkları skandal görüngüsünden ayrılmaz konumdaki bir protesto ögesini dillendirmiş oldular. Tartışmalı algılanış gerçekleri o kadar birbirine girmiş, ve tarih içinde bu fotoğraflar herhangi bir hipotetik (*hypothetical*) anlama sahip olmuş olabilirler ki artık onların belgesel/tanıklık eden (*testimonial*) anlamlarından, dolaşıma sokuldukları ihlaller, kötü eylemler yoluyla olmaksızın konuşmak imkansız hale geldi.

Fakat böylesi, zaten skandalın doğasının ta kendisi. Şunu hatırlamak gerekir ki, Yeni Ahit tabirinde çoğunlukla "günah" olarak çevrilen *skandalon* Yunanca sözcüğü, köken olarak "düşman için kurulan tuzak ya da kapan" ve ek alarak (*skandalizein* fiili ile bağlantılı olarak) "sekteye uğratan (*stumbling*) blok/engel veya hücum" anlamındadır. En sıradan güncel politik örneklerde bile, *skandalın* fonksiyonu tarafından devlet işlerinin yürütüldüğü çoğunlukla saldırgan olan pratiklere dikkat çeken politika işlerinin yolunda, komplocuların

² *Offense* kavramının saldırı, ofans, zorla elde etmek, zorla girmek anlamlarını, birini istemediği bir şeye zorlamayı içeren tecavüz karşılıkları bulunmaktadır [ed.n.].

asıl amacı tarafından olmayıp bunun yerine saldırıyı açığa vuran uygun koşullar tarafından olsa da hükümetin gerçek amacını sekteye uğratarak, yer almaktadır.³ Skandal, bizi sekteye maruz bıraktığı ölçüde bizden sekteye uğrama nedenimizi bulmamızı talep eder. *Hah, işte burada, bu vahşi fotoğraf beni sendeletti (trip up)*. Ve ancak skandal imgesi kendisini bizim sekteye uğramamızın nedeni olarak attettiği ölçüde reaksiyon/tepki karşılığını sağlar. *Keşke bu rencide edici imgeden kurtulabilsek*. Abu Ghraib skandalını fotoğrafların kendilerinin bir fonksiyonu olarak yorumlarken - sanki ordunun bu davranışına (sadece işkenceye değil) olan tüm öfke dinmişçesine - Amerikan sağının yorumcuları her imgedeki yapısal muğlaklığı, yani rencide etme kapasitesi ile açığa vurma gayreti arasındaki ilişkiyi - zikredip duruyorlardı. Fotoğraflar, halkı, gizli kalması gereken görme eylemine maruz bıraktı; ve dolayısıyla yorumcular ancak şu şekilde bir saldırı/hücum eylemi geliştirdiler: açığa vurulduğundan farklı bir değer atfedilebilen bir saldırı/hücum. Tam da bu şekilde Pat Buchanan 2004 ilkbaharında *The McLaughlin Group*'ta boy gösterdiğinde fotoğrafların gerçekliğinden şu şekilde kaçtı: "Burada sadece tek bir problem var, o da fotoğraflar..." Başka bir konuk tarafından sözü kesilince, kötüleme izlenimi verecek şekilde sözünü ağdalayarak hipotetik bir biçimde "o berbat fotoğraflar" diyerek sesli şekilde "onlarsız" olabileme ihtimali çevresinde dolaşmış oldu. Söylediklerinin anlamını çıkarmak hiç de zor değil: *Bahsi geçen fotoğraflar olmaksızın, hiçbir skandal; yani Bush yönetimi için hiçbir sorun olmayacaktı*. Savunma Bakanı Donald Rumsfeld Birleşik Devletler Senatosundaki ifadesinde de, fotoğrafların kaçak statüsünden yakınlık ve yarattıkları skandalı halkın bu fotoğraflara erişimini mümkün kılan emir komuta zincirindeki kırılmayla eş anlamlı görerek benzer bir ton kullandı ve dedi ki: "İnsanlar ellerinde dijital kameralarıyla dolaşarak bu akıl almaz fotoğrafları çekiyorlar ve kanunsuz bir şekilde medyaya dağıtıyorlar, şaşkınlık vericidir ki daha bu fotoğraflar Pentagonun eline bile ulaşmamış oluyor." Birleşik Devletlerdeki politik sağın Abu Ghraib fotoğraflarına reaksiyonu/tepkisi, benim düşünceme göre, belki de menfaatçi partizan politikadan daha fazlası olarak görülebilir. Bu aynı zamanda, vahşetin her fotoğrafında saklanan skandala karşı yapılan bir reaksiyon formasyonu, adil olmayan bir olayı protestodan çok imgenin kendisine yönelik ham bir tiksinti olarak ortaya çıkan imge saldırısına bir tepkiydi. Fakat bu şekliyle bile, yani sadece bir tiksinti refleksi olarak, bu durum, imge tarafından açığa vurulan olaya dahil olan ofans doluluğuna dayandırılabilir.

Soruyorum; vahşetin imgesi tarafından sağlanmış iki taraflılığın -yani bu imgelere karşı zaman zaman skeptik, zaman zaman ise safça kanan bir tavır segilemenin— tarihteki herhangi bir imgenin etik anlamı işgal eden bir muğlaklığıyla alakalı olması mümkün müdür? İmge, örneğin görmeye olasılık dahilinde niyetlenmediğimiz bir vahşeti göstererek gösterdiğinin arkasında yatan olay yerine geçtiği sürece, sanki sekteye uğrayan bilincimizin gerçek nedeni buymuşçasına olayın skandalını sunar. İçimizdeki bir saflığı, imge algımızı bir temsil, bir dolayımılama şeklinde alt edebilecek olan salt alırlık (*receptivity*) hipotezini harekete geçirir. Onun gücü o denlidir ki, sanki biz vahşetin imgesinin, imgenin doğruladığı olaya karşılık getiriyormuşuzcasına olayın olduğu dakikaya duyarlı hale geldiğimize inanırız. Yine de imgenin dolaylı görüntüsü olmaksızın, diye hatırlatırız kendi kendimize, olay tamamen bizim onu imgeleyebilme kapasitemizin ötesinde kalabilirdi, bizim için, burada ve şimdi (*here and now*), hiçbir zaman varlığa bürünmezdi. Dolayısıyla, belki de, gördüğümüz şeyi görüp görmememiz gerektiğini sorgulamak gayet adildir. İmgenin saldırısı, deneyimi değerlendirmemiz üzerine bir skeptisizm/şüphecilik gölgesi düşürür.

³ Jean Baudrillard, skandalı protesto edenler ve orijinal eylemleri skandal tarafından açığa çıkarılanlar arasındaki karşıtlıkta bir uyum görmektedir, öyle ki skandal, görüntüler yüzünden ofansın vahyinden zarar görenler tarafından yönetiliyormuş gibi görünmektedir.

Sanki vahşet gerçekleri zorunlu olarak hipotetik bir masumiyet durumunu, zihinlerimizin böyle bir gerçekliği yansıtamadığı önceki bir oluş durumunu imlermişçesine, bu ofans bizim dünyayı algılayışımızı önce ve *sonra*'ya çevirir. Tanıklığın zorluğuna çekilen hipotetik masumiyetimizin sonrasında ortaya çıkan vahşet imgelerinin etkisi altında yaşamaktayız. İmgelemin özelliklerinin yeni karşılaştığı bu zorluk, imgede temsil edildiği haliyle olaya olan kritik ilgiyi sağlamaktadır. Eğer eleştirimizi nereye yoğunlaştıracığımızı, olaya mı imgeye mi, imgenin skandalına direnişe mi alırlığa (*receptivity*) mı, bilemiyorsak, tepkimizdeki bu muğlaklık imgelerin kabulü kadar eskidir.

İmgenin muğlaklığı ayrık ve hatta ayrıklık yaratan tepkiler - görmek ve görmemek arasındaki bir ayırım, saldırıda/hücumda [ofansda] bulunmakla olayın vahyini kabullenme arasındaki ayırmda olduğu gibi - sağladığı sürece, ve bu yüzden, Batı tarihindeki putkırıcılığı (*iconoclasm*) skeptik yörüngesine protesto kipi veya imgelerin yeni başlamış eleştirisi olarak imler. Putkırıcılığın karakteristik şüpheciliğine göre, imge, zorunlu olarak temsil etme olarak başgösteren, yerini alan (*substitutive*) praksişi dahilinde, sadece gerçekliğin yerine geçmez (*supplant*), aynı zamanda gerçeğe dair kalıcı bir endişenin de yerini değiştirir (*displace*). Putkırıcılık ikili bir perspektiften esinlenmektedir: bir imgeyi görmekteyken burada temsil edilenden daha büyük bir gerçekliğin bulunmasının farkındalığı inancından ve atıfta bulunacağımız gerçekliğin (imgeli veya imgesiz) çoktan bizden kurtulduğu korkusundan. Buradaki, imgenin muğlaklığı konusundaki araştırmam, ki bu araştırma Abu Ghraib skandalından esinlenerek ortaya çıkmıştır, aslında zorunlu olarak imgenin etiği konusuna da değinen bir fikir yürütmedir. Bu haliyle, bu fikir yürütme, putkırıcılığın imge üzerine şüphesinin, bu öyle bir şüphe ki Batı kültüründe sosyo-politik gerçeklik üzerine geliştirilen postyapısalcı ve postmodern izahlar dahilinde bu güne değin uzanan ve kalıcı bir gücü vardır, eleştirel bir icmalini/göstergesini gerekli kılıyor. Kendisini kavrarken ortaya koyduğumuz eleştirel yöntem tarafından imgeye empoze edilen limitleri/sınırları, aynı zamanda eleştirel bir fikir yürütmede gerekli olan mevki anlamında imgenin içerdiği limitleri anlamak için, burada ben, analizimi putkırıcılığın imgeyi eleştirel reddedişinden bir putun, putperestlik kabilinden geçmişinin, veya geçmişin putunun ta kendisinin yok edilmesi yöntemiyle şimdinin geminin çıkarılarak yenilenmesine kadar olan geniş etkileri üzerine yoğunlaştırarak putkırıcılığın kuramsal bir izahını önermekteyim. Ben bu izahı birbiriyle çelişen iki postyapısalcı putkırıcılığı, Jean Baudrillard ile, ki kendisinin sözde Nietzscheci put karşıtlığı, geç kapitalist Batı kültüründeki putkırıcılık karşıtlığı ve hatta imgenin sınırsız gücünün sinik benimsenişi ile sık sık yer değiştirir, Emmanuel Levinas'ın, ki metafiziksel olarak ifade edilen imge şüpheciliği imgenin gerçek mevcudiyetle olan etik ilişkisindeki aldatmaya odaklanmaktadır, putkırıcılığını birbiriyle karşılaştırarak bir düğüm noktasına getiriyorum. "Gerçeklik ve Gölgesi"⁴ eserine yoğunlaşarak - ki bu eser Levinas'ın kariyerinde eserlerini, Husserl, Heidegger ve Sartre gibi isimlerle bağdaştırılan orta yirminci yüzyıl kıta felsefesinin dalgalarından ayırmasının güç olduğu bir dönemin eseridir - bu 1948 makalesinin putkırıcı eğilimlerini devam süreci arz eden - hatta ben Levinas'ın putkırıcılık stilinin imgenin skandalına karşı verdiğimiz çoğunlukla birbiri ile çelişen ve durağan olan yanıtlarımız hakkında neler söylediğini ayırabilmek için girişimlerde bulunurken de bu geçerlidir - tamamen kabul görmüş Levinasçı projenin pek de önem verilmeyen bir boyutunu bildirmek için ele alıyorum.

⁴ "Gerçeklik ve Gölgesi" eserine yapılan tüm atıflar, Sean Hand'in çevirisine olduğu belirtilmediği sürece, Nidra Poller'in yakın zamanda yaptığı çeviriyedir.

Daha temel olarak, daha çok, Batı kültüründe, toplulukların (putperest) kurumlarına ve imgelere yönelen putkırıcı şüphecilik alışkanlığını tekrar hatırlatarak göstermeye kalkıştığım şey, neden işkencenin imgelerinin bize dönüşlü olarak sanki doğasından gelen bir yükümü gibi, muğlak bir değere sahip nesnelermiş gibi görüldüğüdür. İmge ve tüm putkırıcılık arasındaki gediği keşfederek, öne sürdüğüm şey, hem imgenin ayartıcı alternatif bir gerçeklik olarak dramatik bir biçimde aşırı tahmine maruz bırakılmasının hem de imgenin kanıt olurluğuyla alakalı çok anlamlılığın putkırıcılığın görsel deneyim üzerindeki süregelen şüphesinden zorunlu olarak kaynaklandığıdır. Tam da bu sebepten dolayı, putkırıcı skeptisizm tam gelişmemiş eleştirilere yol açan üretimsel protesto alışkanlıkları doğurur, öyle ki üretim karşıtı kaçınma alışkanlıklarına kendisini yasladığı anda bile, sayesinde bizim imge tarafından sunulana yüzümüzü değil *sırtımızı* döndüğümüz bu yansılar, gücü tarafından rencide edilerek, açığa vurduğu şeye belki de kör olmalarının yanında bizden talep ettikleri eleştirel bir müdahaleye de körlerdir. Putkırıcılığın birincil hareketinin ve Baudrillard'ın ve Levinas'ın birbiriyle çelişen putkırıcılık değerlendirmelerinin, sonrasında da putkırıcılığın günümüz toplumunda süregelen özelliklerinin detaylandırılmasının ardından Mayıs 2004'te Birleşik Devletler Senatosunun işkence üzerine yaptığı oturumda ortaya çıkan putkırıcı konular üzerine kısa bir kültürel eleştirel okuma önermek için Abu Ghraib imgelerine dönüş yapacağım. Bu şekilde tarihteki imgenin putkırıcı şüphesinin yürüyüşüne katkıda bulunurken eleştiriye hem mahmuz/çıkıntı hem de bir engel olan imge konusuna bir açıklama getirebilir, belki de bazılarımıza olaydan ve sorumluluğumuzdan yüz çevirten iğrenmeyle ortaya çıkan bir yanıt olsa bile imgenin ofansında bulunan tanıklık ögesine bir göz atabiliriz.

Putkırıcılığın Geri Dönüşleri

İmge kuşukumuz, zaman zaman eleştirinin kaynağı olarak kullanılan, bazen onun için vekil olan, azımsanmayacak kadar çok sıklıkta ise onun yerine geçen ve bu şekilde hizmet eden putkırıcılığın uzun tarihine çok şey borçludur. İster paganizmin İbrani reddini, ister Katoliklik içerisindeki pagan putperest sabıkalı eğilimlerine karşı Proteston polemikleri ele alalım, putkırıcılığın süregitmesini sağlayan inanç, bir imgenin arkasında yatan gerçekliğin ya da özün imgenin kendi içindeki temsildeki yerini alan praksis zorunluluğu tarafından yanlışlanmasıdır, öyle ki imge sadece gerçekliğin yerine geçmez, aynı zamanda gerçeğe karşı olan ve süregelen ilgimizin de yerini değiştirir. Putkırıcılık ikili bir perspektiften esinlenmektedir: bir imgeyi görmekteyken burada temsil edilenden daha büyük bir gerçekliğin bulunmasının farkındalığı inancından ve herhangi bir anda bir imge gördüğümüzde, gerçekliğin zorunlu olarak bizden kaçtığı bunaltısından/endişesinden (*anxiety*) (Bu ikincisi belki de atıfta bulunacağımız gerçekliğin, imgeli veya imgesiz, bulunmaz, değişmez hatta gerçek dışı olduğu gerçeğinin önceden kabullenilmesinden kaynaklanmaktadır). İbrani takvada [dinin gereklerini yerine getirmede] bu endişenin kendisi olumsuz kavrayışın (*apprehension*) bir kipidir: tanrının sureti/yüzü (*face*) veya hakiki mevcudiyet anı Tanrı'nın gerçekliğinin sezgi ile eş-anlamli bir uyanıklığa dönüştürülmesini arayan her türlü girişime direnmelidir. Sadece hakiki tek Tanrı imgelere karşı gösterilebilir [*Ben sizin Lordunuz Tanrınızım...benim önümde sizin hiçbir tanrınız (veya tanrı imgeniz) duramaz*] çünkü sadece tek Tanrı'nın mevcudiyeti hakikidir ve dolayısıyla yanlışlanmaya yatkındır.

Putkırıcılık: Kendi başlangıcından tarihteki dine bir husumet işareti koyan dinsel olarak esinlenilmiş protesto formu. İdol-ezicilikten, kültürel sadakatin nefretinden, putkırıcılık,

hemen her zaman putları hakiki inanca tercih eden taraftarları yüreklendirme alışkanlığı olduğundan dolayı aşâğılık olan organize bir din bulma amacıyla ilerler. Zaman içinde, papaza benzerlik, ritüel ve ibadetin tüm dinden dönme kiplerindeki şüphencilik imgeler konusunda serbestçe süzülen bir skeptisizme dönüşür. Ayrımına gittiği şeylerde tamamen karşıtlığa dayanan bir eleştirici kipi olarak putkırıcılık, yıkımın, sır çözmenin veya yapısökümün hareketini tercih ederken, insanların kendilerini, mevcudiyeti ve doğruyu bulduklarına ikna ettikleri boşluğu açığa vurur. Ve imgelerdeki yanlışlığı bu şekilde algılayarak putkırıcılık, eleştiriyi, kendi özel polemikli öncülleri ve alışkanlıklarıyla, imgelerin dayanağına salt hilekarlık atfederek, kısaltır.

Problem sadece bir Tanrıya ibadet edenlerin, örneğin Dagon'a, yanlış tanrıya ibadet etmelerinde değil, aynı zamanda yetersiz olduğunu öğrendikten sonra bile aynı tanrıya bağlı kalmalarında. Putkırıcılığın retorığı, karşılaştırmalı antropolojilerdeki (Filistinlilerin dünya görüşüne karşılık İsrailoğullarının) yerleşmiş perspektifi zaten tek Tanrılı bir teolojinin üstünlüğünü öne süren bir perspektife dönüştürerek sahte tanrı ve fars arasındaki, diferansiyel/ayrimsal algıya etki etmektedir. Dolayısıyla, Filistinliler ahitin arkını (*ark*) ele geçirip Dagon Tapınağı'na getirdiklerinde ertesi sabah uyanırlar ve Dagon heykelini yüz üstü Lordun arkının önüne düşmüş olarak bulurlar. Tüm yapabildikleri devrilen heykeli almak ve onu eski yerine dik bir şekilde yerleştirmektir, fakat yine ertesi sabah Dagon'u yüzüstü bulurlar, bu kez kafası ve elleri kopmuştur. İlk Samuel'deki bu bölüm, İsrailoğullarının iki tanrıdan daha iyi olana taptıklarını göstermesi açısından sadece sembolik değildir, aynı zamanda esasen polemik içerir. Her sabah devrilmiş heykelleriyle uyanan ve sonrasında saflarında ölümler ve halkında tümörler gelişen Filistinliler "İsrail tanrısının arkının" gönderilmesi gerektiğini "çünkü elinin [Yehovanın eli] üzerlerine ve aynı zamanda Tanrıları Dagon'un üzerine çöktüğünü" anlarlar (1 Samuel 5: 7). Garip olan şu ki, bu yabancı insanlar hiçbir zaman kendi tanrılarına dua etmezler. Sonuç olarak puttan hiçbir farkı olmayan bir tanrıya ibadet etmekte Dagon'un kaderinde ortaya çıkan devrik bir heykel olmasıyla gücünün ölçütünü bulurlar, ve eğer bir ders almışlarsa, bu ancak imgelerdeki katlanan sahteliğin semptomlarının - ki bunlar iki sebepten aldatıcıdır; ilki, bunların Filistinlilerin sahip çıkamadığı bir güç temsili, ikicisi ise bu imgelere bağlılık sergileyenlerin (tam da bu bağlılıklarından dolayı) gerçeklik algılarında samimiyetsiz kalacaklarıdır- ortaya çıkışıyla gerçekleşmiştir.

Öyleyse tüm putkırıcılıkta kökeninden gelen bir kısıtlayıcı fonksiyon vardır, bu fonksiyon, yukarıdaki Kitab-ı Mukaddes hikayesinin karşılaştırılabilir içgörünün olumsuzlayıcı polemige dönüştürme alışkanlığında dışavurulmakta, bu öyle bir perspektif ki putkırıcılığın gelecekteki tüm permutasyonlarında da mevcuttur. Putkırıcılık, hemen her zaman olumsuzlama gücüne sahiptir. Retorik bir teknik olarak putkırıcılık, imge her nerede ve ne zaman olursa olsun tanrının mevcudiyeti veya doğruluk ya da gerçekliğe sahip çıktığı anda o imgeyi yok eder. Aynı zamanda putkırıcılık yanlış inançtaki yıkıklık olanağını da sezer, çünkü yanlış yönlendirilmiş doğruluk kavramlarını geliştirme alışkanlığı gerçeklik yıkımını kanıtlar. Kitab-ı Mukaddes öykülerindeki birçok dönek insan gibi, Yahudiler de Yahudi olmayanlar da aynı şekilde, biz de, Aristoteles'in ortayol doktrini doğruluk kodlarına uygulanabilmiş gibi olarak ve akılcılığın makul müzakere ve uzlaşma performansı olduğuna inanarak karşılaştırılabilir doğrularla arkadaşlık etmeyi tercih edebiliriz. Böyle bir görelilik, ki bunu modern laik devirdeki ayrıcalıklı bir din değiştirme olayı olarak görmek çok zordur, ruhların yapısal olarak zayıf algılanmaları inancı kadar eskidir. Aslında, Kitab-ı Mukaddes tutarlı olarak göreliliğin bizim doğamızda olduğunu varsaymaktadır; ve bu

çalışan öncülün karşıtı olarak, hem Yahudi hem de Hristiyan yazıtları tekrar tekrar doğruluk konusunda bir uzlaşma olamayacağına vurgu yaparlar. Musa, insanlarını özgür kılan kişi, Tanrı'nın dağında çok uzun kaldığında, insanlar putperestliğe döner ve altından bir buzağı yaparlar, bu buzağıyı yapmaları Tanrılarına karşı sinik bir kayıtsızlıktan değil, fakat bir alışkanlık, hatta içgüdü nedeniyle. Bir sonraki sahnedeki – Exodus şaşkın yıkım, ki bu sahnede Musa, Sina Dağı'ndan iner ve putperestliğin bu garip dışavurumuna Yahova'nın, pagan bir Tanrı'nın değil, buyrukları üzerine yazdığı tabletleri kırarak cevap verir - ancak Peygamberin eylemindeki örtülü (*covert*) putkırıcılıkla açıklanabilir. Yıkım gösterisinde Musa insanları pagan gibi davranmakla suçlar ve dolayısıyla kutsal gördükleri her şeyin paramparça edilmesini hak ettiklerini söyler.

Hristiyan putkırıcılığı sadece bu protesto ve olumsuzlamanın, eleştiri ve yıkımın uyumunu sürdürür. İsa, Yahudi tapınağına girdiğinde ve alıcı ve satıcıları dışarı attığında, sarrafların ve güvercin satıcılarının masalarını altüst ettiğinde, dua evinin “hırsız batakhanesi” olduğundan yakınmadan önce, arkadaşı olan Yahudileri dua alışkanlıklarında paganları taklit etmekle suçlar (Mark 11: 16, Matthew 21: 13). Musa'nın Tanrı'nın kurallarının yazılı olduğu orjinal tabletler üzerine düzenlediği şaşkın yıkımı hatırlatırcasına, İsa Yahudilerin kutsal praksisleri için mühim olan (Biz öyle tahmin ediyoruz.) eşyaları parçalar ve bu suretle arkadaşları olan Yahudileri artık veya devam eden bir paganizmle suçlar. Putkırıcı eylemini gerçekleştirirken bile, İsa putkırıcılık için, yozlaşmış tüm inanç kiplerini putperestlikle bağlantılı hale getirecek olan bir gelecek öngörür.⁵ Doğru mevcudiyete sadakati açısından her putkırıcılık geçmişteki putperestliklere ve putperestlik içinde batağa sürüklenmiş olduğu için geçmişin kendisine suçlamalar yöneltilir. Geçmişin kendisini bile bir put olarak görebilir, öyle ki şimdiki zaman anlama olan mitik erişimle veya tüm kurumların ve toplu hafızanın kiplerinin kendileri için yaratacakları tarih baskısıyla çelişir. İsa'nın tapınaktaki performansı gerçekleşinceye kadar, çoktan, putkırıcılık, Tanrı'yı, hakikati/doğruyu veya gerçekliği kavrama amaçlı eskimiş, hatalı kiplere yöneltilecek hücumları içermek için, imgenin ya da putun karşısında olan özel bir polemikğin ötesine geçmişti.

Bazı zamanlar, putkırıcılığın tarihi birtakım hareketlere, hatta aşırı duygusal hareketlere indirgenebilirmiş gibi görünebilir - Musa'nın tabletleri kırışı, İsa'nın tapınaktaki masaları alt üst edişi gibi. *Putkırıcılık* teriminin kendisi ancak 8 veya 9. yüzyılda, Yunan kiliselerindeki ikonları, put oldukları gerekçesiyle parçalayan ve kendi barbarlıklarına amaç olarak Kitab-ı Mukaddes'ten bir örnek olay gösteren reformcuları tanımlamak için kullanılmaya başlandı. Bu tür eylemlerin harekete dayalı boyutları bir Yunan terimi olan *eikonoklastes*'te açıkça bildirilmiştir: *eikon* (“imge”) + *klastes* (“breaker”) veya imge kırıcı şeklindeki bu terim muhteşem prestijine Reform hareketindeki Protestanlar kendi yıkımlarını, akınlarını, yağmalarını ve barbarlıklarını Katolik kilisesi üzerinde Katoliklerin artık putperestliklerini ifşa etmek için kullanırken yaptıkları eylemlerini haklı göstermek için Kitab-ı Mukaddesten

⁵ İncil alimi E. P. Sanders'a göre, İsa'nın bu bölümdeki kızgınlığı keyfi görünmektedir, çünkü Yahudi Kilisesi'nin zamanla kutsanmış pratiklerine müdahale etmektedir; alışveriş masaları, çok önceden bu yana Kilise'nin dışına, Levitikus Kitabı'nda Kilise adakları olarak gösterilen kumruların ve güvercinlerin alınabilmesini sağlamak amacıyla kurulmaktadır. Müjde metinlerindeki anti-Yahudi aşırılıkları tarihsel biçimde düzeltme çabasına rağmen Sanders, bir şekilde, bu sahnedeki, suçlamadan daha çok doğrulukla ilgili olan polemikği kaçırılmaktadır. İsa, insanları kutsal mevcudiyetten —ki bu, imgeler, putlar veya formlarla hiçbir zaman yeterince ifade edilemez— daha çok maddiyata tapmakla suçlarken bile hareketi, putkırıcılığın doğrunun mevcudiyetinde olan şeyleri umutsuzca kırma isteğinde sürmektedir. Dahası, sahnenin karışık Hristiyan-bilimliğinde, İsa, hem yıkıcı bir şekilde patlayan kutsal bir güç (Kendine yakın durumları mahvetmeye hazır Yehova ve Sina gibi) hem de kutsal olanın hatırasına hayat veren bir paygamberdir. Putkırıcı hareketinin üstü örtülü peygambersel boyutu vasıtasıyla, İsa (Yeremyah, İsaiah veya Hosea gibi) Yahudilerden çok daha fazla Yahudi olduğunu gösterir ve yine de devamlı bir şekilde kendisini inançsız insanların arasındadır. Bkz. Sanders, 61-70.

örnek göstermeleriyle ulaştı. Herhangi bir putkırıcılık eyleminin özel yıkımının ucu her zaman daha geniş kültürel bir bağlama dokunur, şöyle ki, çekinmeden şunu söyleyebiliriz: Bir hareket olarak putkırıcılık bir geçmiş paradigma ile ilişkiyi kesme gibi tam bir olaya iştirak eder veya iştirak etmek ister.

Putkırıcılık, başka bir deyişle, yakın ve uzak geçmişi mite batmış olarak ifşa eder. Eski kilise ve yeni kilise, çökmekte olan mit ve doğru din; batıl inanç ve tanrı inancı; salt bilgi ile vahiy arasındaki olduğu haliyle geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki afetsel bir çatlağı davet etmek ve hatta icra etmek Reform hareketinin esas hareket tarzıdır. Kurumlara ve yazılı hürrmet cümlelerine, ki bunlar etkisi anlamında putperest hareketlerdir, bağlılık gösteren insanların törelere bağlılığından hayıflanana Protestan putkırıcılık, sadece dolaysız vahye güvenir ki bu vahiy dahilinde Tanrı'nın kelimadan çıkan doğrular papazca ibadetin tüm kiplerinden ayrıktır. Bu yüzden Protestanlık, tanımı gereği sonsuz bir harekettir, her Protestan devrim mirasçılarına yetersizliğini ispat eder, yani bir sonraki küme putkırıcılara, onlar ki kurumun kalıntılarını tekrar yıkar (örneğin; Lüthercilik, Kalvincilik, Anglikanlık) ve bu yıkım hem imgelerden hem de kendi kendini tatmin eden kiliselerin alışkanlık babındaki kodlarından kurtulmuş doğrulara ulaşmak için sürdürülen bir çabadır. Şiddetli bir biçimde olsa da mevcut dini pratiklere karşı olan hücumunda sonsuz derecede ciddi olan putkırıcılık, kurumsal kilisenin sadece pagan eğilimlerini veya satanik hilelerini algılayarak, Tanrı'nın tüm sahte papazlarını sırf papaz oldukları için sahte ilan ederek, kültü koruma eğilimi taşıyanların Tanrı'nın istencine sadece rastlantısal olarak değil fakat fonksiyonel olarak, bilerek ve hatta komplo kurarak tarihsel anlamda karşı çıktıklarını söyleyerek, çoğu zaman eleştiriden çok karikatüre yerleşir.

Putkırıcılık, o zaman, şimdiki zamanı tekrar yeni olarak dillendiren bir stratejidir. Dünyaya olanağı yeniden yerleştirme arzusu olarak karakterize edilebilir, fakat ilk önce geçmişin yıkıntılarını temizleyerek. Aslında, Protestanlığın laik yürüngesi ile bir anda kapitalizm ile ve aynı zamanda Aydınlanma ruhu ile mutlu bir suç ortaklığına sürüklenen putkırıcılık, Aydınlanmanın kahince/peygamberimsi (*prophetic*) retoriği içinde, kilise papazlarıyla devlet arasındaki mantıki çekışmenin içinde, bir bireyin gelenek otoritesine karşı zorunlu olarak duyduğu itimatsızlık içinde açıklanan düzenli sır çözme praksisine doğru zaten eğilmektedir. *Meditasyonlar*'da (1641), ki bu kitap modern felsefeyi başlatan kitaptır, René Descartes, her insanın, sadece kendinin (*self*) asıl bilme kapasitesi dahilinde olan yargılara güvenerek mutlak şüphe noktasından yeniden başlamak için hayatında ön yargı ile öğrendiği her şeyi reddetmesi gereken bir zamana ulaşması gerektiği konusunda ısrarcıdır. Bu radikal sır çözücü yürünge ile Descartes, bariz şimdiki zamanda deneyimden çıkarılan zor öğrenilmiş bilgiyi geleneğin otoritesi ile karşı karşıya getirir ve bu şekilde, kendi aydınlatıcı çeşitliliği dahilinde düşünce ve pratik özgürlüklerini teşvik etmek için tüm yanlış inançlara karşı çıkan Aydınlanma projesini öngörür. Aydınlanma çağına özgü, Fransız ansiklopedicileri döneminde, Voltaire, İspanya'daki Dominiklilere uygulanan adı çıkmış engizisyon pratiklerini hem inanç sahibi insanlarda hem de inançsızlarda dogmanın köle edici etkilerine örnek teşkil eden bir eylem gibi görerek, aklı ve özgürlüğü sevenlerin bu tür görüngülere içgüdüsel bir tiksintiyle karşılık vermesi gerektiğini varsayarak Kilise içinde bir akıl düşmanlığı algılar. *Felsefe Sözlüğü*'nün (1765) "put, putçu, putperestlik" maddesinde Voltaire, karşıtlık gücünü Hristiyan putkırıcılığının olağan praksisinden yüz çevirme suretiyle alan tam da bizim bütünüyle laikleştirilmiş putkırıcılıktan anladığımız şeyi ileri sürer.

Voltaire ilk önce tüm putkırıcılığın üzerinde döndüğü, bize hiçbir dindar insanın kendisini salt putlara tapan birisi olarak görmeyeceğini hatırlatarak - *onların* putlara taptıklarını, *bizim* ise doğru olana bağlılığımızı devam ettirdiğimizi - kültürel çift yapıllığı çözümler. Dolayısıyla, örneğin, Romalı ya da Kartacalı tanrılarında yol göstermelerini dilemek için çadırlarına çekildiklerinde, adres ettikleri bu tanrısallıktı (*divinity*) “kesinlikle tanrısallığı oluşturan bir simülakrum değildi.” Aynı zamanda, hatırlamalıyız ki, putlar ile Hristiyanlığın timsallerine gösterilen Batı tarzı hürmet kipleri arasında bizim algıladığımız kadar büyük bir ayırım yoktur:

Onlarla bizim aramızdaki farklılık onların imgelerinin olması ama bizim imgelerimizin olmaması değildir: farklılık onların imgelerinin bir dindeki fantastik varlıkları gösteriyor olmasıdır. Yunanların Herkül heykeli vardı, bizim ise Aziz Cristopher heykelimiz var; onlarda Aesculapius'u ve onun keçisi vardı, bizde ise Aziz Roch ve onun köpeği var: onların yıldırımla silahlanmış Jüpiter'i vardı, bizim ise Padua'lı Aziz Anthony'miz ve Compostella'lı Aziz James'imiz var. (239)

Eski pagan kadınları kıtlık zamanında nasıl kutsal varlıklarının heykellerini taşıdıysa bizim çiftçilerimiz de azizlerin (*saint*) kutsal emanetlerini cennetin nimetlerine erişmek için ellerinde tutuyorlardı. Yahudiler arasında bile, ki onlarınimgelere karşı güvenmez tutumları Reform hareketinin politikasının ve putperestliğin karşısındaki polemğin temelidir, Tanrı ideası/fikri imgeler aracılığı ile yayılmalıydı; yanan bir çalıda, bir dağda, insan biçimindeki meleklerde, hakimane Lordlarını tahtında resmeden İsiyah ve Zülkifl'in görsel imgeleminde. Voltaire'e göre putperestlik, dinin tarihteki eylemlerinden ayırt edilemez. Tüm zamanlarda, akıllıların dini (putlara skeptik yaklaşanların), bayağaların (rahatlama amacıyla yüzlerini devamlı olarak imgelere çevirenlerin) pratikleriyle devamlı bir egemenlik mücadelesi içerisinde olmuştur. Dolayısıyla, analoji ile, şu şekilde toparlayabiliriz: Bütünsel anlamıyla tamamen şimdide yaşamakta olanlar aklın öğrencileri olmalıdırlar, geçmişin batağına sürüklenmiş durumda olanlar putperestliğin yanlış algılarından çabuk bir şekilde etkilenseler bile.

Voltaire eğer putkırıcılığın saldırısını aklın çağından batıl geçmişe kadar genişletmiş olduysa ve aynı zamanda kendi imtiyazlı perspektifine etki etmek suretiyle bu putkırıcılık yaklaşımı akıl dışı yaklaşımların şifresini çözdüyse, Nietzsche de aynı şekilde putkırıcılığı laik polemğin bir tekniği olarak genişletir ve bunu yaparken daha radikal bir biçimde putkırıcılığın dar görüşlü ahlaklılık ile bağını da koparır. Nietzsche'den sonra putkırıcılık, sadece kutsal imgelere karşı takınılan ve kutsallığı olumsuzlayan şüpheli bir tavır olarak değil aynı zamanda dinsel ahlaklılık ile, yani, geçmiş inançların putlarıyla bağı koparmaya çalışmak olarak anlaşılmalıdır. *Putların Alacakaranlığı, Ya Da Çekiçle Felsefe Yapmanın Yolları* (1889) kitabında Nietzsche bizim bildiğimiz şekliyle değerdeğişimini (*transvaluation*) savunur, bunun nedeni tam olarak Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından avukatlığı yapılan ahlaklılığın toplumdaki gerçek güç kaynaklarını olumsuzlaması ve bunu yaparak bizi insanoğlu olarak bize uyan kabiliyetlerimizden uzaklaştırmasıdır. Ondan önce gelen filozoflar avukatlığını yapmaları gereken asıl ilkeleri harcayarak kendi statü ve güçlerini kanıtlama çabası içinde bataklığa gömülerek mesleklerini icra edememişlerdir. Hantal gelenekten kurtulmak için bir kişinin yapması gereken, putları zeka veya diyalektik argümanlarla karşılamak değil çekiç ile karşılamaktır. Din, yani ahlaki kodlar topluluğu, felsefe otoritelerinin sözleri - hepsi birer puttur - ve ancak parçalanmayı hakederler. Nietzsche tüm putkırıcılığı sürükleyen polemği benimsediğinde - bu polemğe göre otantik olmayana yöneltilen hücum aynı zamanda otantik tanrı, doğru ya da gerçeklik adına gerçekleşen defansif bir ihtiyat kipidir - korumak

istediği şey, soyut, algılanması zor bir tanrı değil, hayatın enerjisinin ta kendisidir, ki bu enerji kutsallık yerine onurlandırılması gereken şeydir.

Nietzsche'nin etkisi Jean Baudrillard'ın eserlerinde hissedilmektedir, hatta belki de Fransız postyapısalcı putkırıcuların çoğundan daha önce hissedilmiştir.⁶ Örneğin, Baudrillard'ın hem çağdaşları hem de kendinden önce gelenler arasında provokatör olmaya meylinde; iyi hazırlanmış mantıksal argümandan ziyade epigram tarzındaki hazırcevap biçimsel üslubu seçmesinden; genel kanının tersine düşecek retorik biçiminde dillendirilmiş kavramsal çelişkilere düşkünlüğünden, bu gayet bellidir. Baudrillard'ın Nietzscheci değerdeğişimi (değerlerinden yeniden değerlendirilmesi) tekniği çoğunlukla, kendisinden kabul edilmiş doğruların soykütüksel yapıbozumunun başlayacağı yeni bir öncüller kümesi keşfedebilmek için algıni tutum değiştirmesi meselesidir. Baudrillard postmodern kültürün ürünlerini veya görsel olarak simüle edilmiş görüngüsünü açıklarken, eğer açıklarsa, çok nadiren sebebinin en yakın açıklamasına yönelir. Kuramcılar ve reformcular, aynı şekilde, Baudrillard'a göre, protestolarının sistemin çalışmasına katkıda bulunduğu ölçüde tarafsız kalabilirler. Düz eleştirel akılcılıkla skandalı ifşa edenler, kendilerini karşı çıktıkları görüngünün içinde bulurlar. Skandalın ihbarı zorunlu olarak yasaya riayet ise skandalın gerçekleri ve ihbar edilmesi arasında hiçbir fark yoktur. Nixon yönetiminin illegal eylemlerinin hikayesi *Washington Post*'ta yayımlandığında, Woodward ve Bernstein, niyetlerinden bağımsız olarak, ahlaki düzeni arındırarak yeniden canlandırdılar, bunu yaparken herkesten ve kendilerinden de Watergate'in skandal olmasının çok zor olduğunu, daha çok kapitalist ekonomi içindeki "herkesin örtbas etmekle meşgul olduğu" Devlet politikalarını saklamış oldular (*Simulakra* 15). Aslında, Baudrillard şu şekilde akıl yürütmekte: Sol tarafından kapitali akıl yürüncesine sürmeye veyahut onun sosyal anlaşmalar tarafından yönetilmesine çalışmak sadece sağın işine yarar, çünkü kapitale özgü fonksiyonlar içindeki ahlaksızlığı, hilekarlığı, açęözlülüęü maskeler.⁷ Nietzsche gibi, Baudrillard da eleştiriyi katı felsefi anlamda yapmamaktadır - yani, karşıdaki pozisyonunu ayırt ederek, bunu mantık ile çürüterek ve ardından gözden geçirilmiş veya daha üstün bir tezi eski tezin yerine önererek yapmaz. Bu tür kiplerdeki problem, Kantçı içkin eleştiride ve Hegel diyalektiğinde bulunan, çürüttüklerinden önceki halden çok fazla şeyi hala taşımakta olmalarıdır. Erken Budrillard'daki putkırıculuk felsefi araştırmanın teknikleriyle bağdaşmaz, bu tekniklerde normatif kategoriler ve kurumlar putlaştırılarak bizi geç kapitalizmin kölesi yapmaktadır.

Eğer böyle bir söylem stili putkırııcı olarak nitelendirilebilirse Baudrillard'ın kuramının içeriği de nitelendirilebilir. Putkırııcılığın imgeye olan tarihsel düşmanlığından bahsederken Baudrillard, geç kapitalizmin sosyal mantığının aynı düşmanlıkları etkin bir şekilde yürürlükten kaldırdığını belirtir, bu düşmanlıklar sanki naif veya nostaljik veyahut sadece gerçek dışı olan yürürlükteki bir inanca ya da gerçeğe veya kültürün meta haline gelen nesnelerinin içkin aks oyunlarını tamamen aşabilen bir şekilde temellenir. Geç 1960larda Baudrillard nominal bir Marksistti (Mayıs 1968'teki Paris olaylarının içinde yer almıştı), fakat kendisini, çoktan modası geçmiş olanın egemen dilini suçlamaya ve şimdide giden bir hareketi benimsemeye hazır olan, baskın söylemin takvasına hürmet göstermeyen, eleştirel

⁶ Fransız post-yapısalcılığının Reform hareketlerinden, post-yapısalcılığın, uygulayıcılarının değişik şekillerde topluma "eleştirel kaldıraç" sunmaktan ziyade "açıklayıcı görüngüler" önerdikleri sonuç ile, miras edindiği provokatifizah için bkz. Kibbey, özellikle 5-17.

⁷ Deep Throat'un, sol kanat gazetecilerinin Nixon'dan kurtulmak (Cumhuriyetçi) amaçları doğrultusunda manipule ettikleri bir Cumhuriyetçi olduğunu ortaya atanlara Baudrillard açık olarak şunu söylemektedir: *Ne fark eder? Ayrım zaten fuzuli çünkü "Solun kendisi zaten Sağın görevini de yaparak mükemmel bir iş çıkarıyor."* Bkz. Baudrillard, *Simulakra*, 16.

bir kuramcı olarak ayırıp bağımsız bir eğilimi çoktan göstermiştir.⁸ Marksist eleştiri her zaman, bizim ellerimizle yaratılacak olan dünyada bir sonmuş gibi hüküm süren şu andaki gerçeklik algımızı nefretle reddetse bile kapitalin hükmü altındaki mevcut gerçekliğin çirkinliği karşısında ürkmeyi reddeden sağlam devrimsel bir perspektife yatırım yapar. Zaman içinde Baudrillard, bize görünenin ve kapitalizmin içinde ve onun tarafından tekrar tekrar ve bitmemecesine bizim için üretilen kültür ve sonuç olarak gerçeklik zemininin dışında bir gerçekliğin varlığına gün geçtikçe daha az ikna olmaya başlamış; ve sonunda Marksizm ile bağlarını koparmıştır, tabi ki bu onun kapitalin egemenliğinin deformasyona uğradığı inancına olan bağlılığını değiştirmemiştir. *Simulakra ve Simulasyon* (1981) kitabından sonra ortaya çıkan sorular şunlardır: Olası muhalefeti bir yere koyabilirsek o neresi olmalıdır? Mümkünse eğer gerçeğe ve gerçeği bizim kültürel olarak oluşturulmuş arzumuzun imgenlenmiş nesnelerinin dışında algılama yeteneğimize yüzümüzü dönmeyi alan eleştirel ayırımı yeniden oluşturulmasının dışında durmayolu nasıl yapılandırılır?

Bir kenara yazmaya değer bir başka şey de şudur ki, Baudrillard'ın Marksizm ile olan bağının kopması, onun *Üretim Aynası* (1975) kitabında, kapitalizmin ortaya çıkması ile tamamen suç ortaklığı yaptığını düşündüğü Reform hareketlerinin putkırıcılığında ortaya çıkan reformatif şevke yakın ilgi göstermesiyle çakışır. Baudrillard'a göre, reformcuların tarihsel katkısı imge kapasitesinin gerçekliği temsil edeceğine olan inanç şeklindeki bir temsil anlayışına son vermeleridir. İmgelere olan inancı görünürde imgelerin sadece açığa çıkarmaya çalıştıkları mevcudiyeti koruma adı altında yok ederek reformcular, içinde temsilin aşkın yapısının yok olduğu, içinde temsilin kendi kendisine dönmesi için gerekli olan içkinliğe ulaştığı ve sonuç olarak simulakranın çapraz göndergeliliğine yol verdiği bir dünya yarattılar. Simulakra çağında, içe dönüklük Tanrı'nın gerçek mevcudiyetini doğurucu olmaya başladığında, gerçeği ve imgelemi birbirinden ayırmak imkansız hale gelmiştir.⁹ Dolayısıyla benim politik bir program olarak putkırıcılığın ilk tarihsel çelişkisi diye adlandırdığım şeye ulaşmış oluyoruz: *putkırıcılar, imgenin gerçeklik idesine hücumundan dolayı imgeye karşı polemik üretirlerken bile, imge kökünden sökülemez duruma geldiğinden (Çoğulluğu o anda kapitalizmin içindeki simüle edilmiş ihtiyacın ürünü tarafından garanti altına alınmıştır.) ve kendisinden başka hiçbir şeye gönderme yapmadığından dolayı korumaya çalıştıkları gerçeği yok ederek tepetaklak bir sonuca ulaşmışlardır.*

Simulakra ve Simulasyon kitabında Baudrillard, başlangıcını putkırıcıların ve kapitalistlerin mutlu tarihsel evliliğinden alan simulasyonun (*simulation*) ethosunu tanımlamakla işe başlamıştı. Marksizmin ve geç kapitalizmin düşüşüne uyum sağlayan bu postmodern dünyada, içinde nesnenin meta fonksiyonu tarafından oluşturulmuş olan imge ve gerçeklik arası çatlağa sırtını eşit miktarda dayamış ihtiyaçlar ve arzular bulunan bu dünyada, tüm kültürün simulasyonun mantığına ve imgenin sonsuz defa akseden/yansıyan (*mirroring*) özelliklerine uyum sağladığı söylenebilir. Doğru ve yanlış, gerçek ve imgelem arasındaki

* Kariyerinin bu erken dönemlerinde Baudrillard'ın gerçeklik tanımı, yabancılaştırmış işi, vasıtasıyla kişinin değeri bulduğu halde yine de işçi ve iş arasındaki değişen materyalist ilişkiye —hatta denebilir ki bu ilişki aslında radikal biçimde devrime uğramış bir insan ontolojisi— dayanan bir geleceğe yönelin veya belki hareket ettiği, kültür objeleri veya insan ve yaptığı iş arasındaki ayırım olarak hesaplayan ve deformasyona uğramış kapitalin insanlık üzerindeki etkisini açığa çıkaran Marksizm kurumlarına hizmet etmekteydi. Dwight Kellner'a göre, Baudrillard ilk iki kitabında Hebert Marcuse gibi bir Frankfurt Okulu eleştirmenine paralel bir yol tutturmuştu. Tutturduğu bu yolda, kültürün metalaşmasını ve ürünlerinin ve üreticilerinin somutlaşmasını gösterirken, Baudrillard'a göre insanlık, kültür nesnelerinin sadece arzuya yaslanmasına izin vererek onlar tarafından domine edilir, eşyalaştırılır hale gelmiş gibi görünmektedir.

⁹ Burada, Max Weber'in *Protestan Etik ve Kapitalizm Ruhu* eserinden Baudrillard'ın izahına bir gönderme yapmaktayım; çünkü, John Calvin'in, kapitalizmin temellendiği burjuva iş etisinin "dini temelleri"ni sağlayan inancı insana bağışlanan erdemler dahilinde üstünkörü açıklanan radikal ruhani inayet nosyonu bunu tam olarak karşılamaktadır. Bkz. Weber, özellikle 95-154.

ayrım artık yok. Putkırıcıların bir zamanlar endişelendikleri ikonlar aracılığıyla açığa vurulduğunda kutsallıktan ne kalacağı düşüncesi, simulakrada saf Tanrı ideasından pay alan fakat sonuç olarak onun yerine geçecek “cazibenin gücü ve görkemi” katlanmıştır; dolayısıyla putkırıcıların korkuları “bin yıldır bizimle beraber olan bir kavgayı” önceden tahmin etmiştir (4). İkonlar, belki de sadece putkırıcıların endişelerinde yer alan tarihsel bir gerçeğin ortaya çıkmasını sağladılar, imge hiçbir şeyi örtmüyordu. Baudrillard’a göre, putkırıcıların imgeyi küçümsediğini söylemek yanlıştır, çünkü onlar imgenin doğru değerini ayarlayan ilk insanlardı, akabinde imge zemin haline gelip kendi gerçekliğinin ölçütünü kendisi atfetmiştir. Onların karşıtları, yani ikonlara ibadet edenler, yine de zihinleri en modern kasta ait olanlardı, çünkü tek başlarına, “O’nun temsillerinin tezahürünü” kutlayarak Tanrı’nın ölümü karşısında harekete geçmeye hazırıldılar (5). Batı inancı asırlar boyunca “temsil bahsi”ne sırtını yaslamıştır, bu kavramın anlamı şudur: temsil, işaretin ve gerçeğin eşdeğerliliğine (*equivalence*) dayanır; fakat eğer Tanrı - putkırıcıların öne sürdüğü gibi, kelimada ve dilde içkinliği öne çıkaran - “inancı oluşturan işaretler”e indirgenebilseydi, tüm doğruluk/hakikat sistemi - göndergesiz bir değişim sistemi olarak, geç kapitalizmin teknokültürel koşulları arzuyu katı bir şekilde ve sadece imgeye ve onun salt olarak dışavurduğu ihtiyaçlarla ilişki halinde üretilmesi gereken bir şey olarak alana kadar tam olarak anlaşılmayan bir sistem - simulakra mantığına dayanabilirdi.¹⁰

Simulakra çağında, sosyal olarak oluşturulmuş arzu döngüsü, aşkın göndergeyi (*reference*) izleyebilme olanağımızın olmadığı noktaya kadar, geç kapitalist veya teknokratik üretim araçlarıyla çakışan geniş imge akları/yansıları içine gerçekliğin kendisini paketleyerek, çoğunlukla diğer imgelerle rekabet eden bir imge anlamındaydı. Putkırıcı protesto olayı bile o zaman ikonlara tapanlar tarafından gösterilen gelecekte ayrılmazdı. İmge için en uygun gönderge noktası kendi simulakrumu olan bir çağda, simulasyon mantığı sinik duygu gizleme eyleminin olasılığında/olanağında veya hiçbir gerçekliğin kalmadığı tam bilgisine dayanan bir gerçeklik arzusu üretiminde doruğa çıkmıştı. Ve burada Baudrillard tarafından işaret edilen (uygun bulunmasa da) putkırıcılığın ikinci tarihsel paradoksuna geliyoruz: *Görünürdeki amacının tersine, o ana kadar putkırıcılar bir imgenin her daim üzerinde bulunduğu imgelemsel boşluk - yani gerçek ve imgelem arasındaki boş alan ya da fark - cinsinden olan imgeyi çok da fazla yıkamamışlardı ve sonunda bu yıkım eleştirinin kendi ahlaki otoritesini üzerine kuracağı eşiğin artık olmadığı anlamına gelmekteydi; çünkü bu şimdiye kadar hep, belli açılardan aşkın bir olanak sunan ciddi inanca yatırım yapmaktaydı.*

Tartışmayı bu yazının merkezine geri taşıyacak olursak şöyle sorabiliriz: Fakat Baudrillard’ın postmodern kültür açıklaması Abu Ghraib’i okumamıza nasıl yardımcı olacak? Pekala, Pat Buchanan’ın şu “berbat fotoğraflar” diyerek yönelttiği karşı-göndergesel acıda, yeni bir gerçeklik ortaya koyan imgenin gücü ile birlikte post-putkırıcı bir hiddetin notalarını da duymaktayız. Aynı zamanda Buchanan’ın fotoğrafların açığa vurduğu şeylere yüzünü dönmemesinde veya fotoğrafların kendilerinin onu işkence olayının tarihsel çerçevesine sokamamasında, içimize nüfuz etmiş sosyal bir gerçeklikte yaşadığımız fakat artık imgeler tarafından hiçbir göndergesel anlamda etkilenmememiz konusundaki endişemizin yansımalarını ayırt edebiliriz. Dahası, işkence eylemlerinin Birleşik Devletler ordusu personeli tarafından gerçekleştirilme şekli, askerlerin kendilerinin çektiği Iraklı işkence edilmiş tutuklu fotoğrafları ile yer değiştirebilir hale gelmiştir; fotoğrafların öznelerin kötü durumları ile alay etmek için çekildiği ve onları kendi bedenlerini eş

¹⁰ Simulasyon kültürü, Baudrillard’ın yarı ironik olarak bahsettiği, işaretin naif eşleşliğinin ve temsil tarafından uygun bulunan gerçeğin yerine geçen eşlenik ütopyası ile etkileşim halindedir.

zamanlı gerçek ve gerçek dışı nesneler olarak açıklamaya zorlayan bu gönderge daireselliği içerisinde, Abu Ghraib skandalının simule edilmiş gerçeklik kültürüyle iyi bir şekilde bütün oluşturduğundan şüphe edebiliriz. Bu skandal fotoğraflar, kendi yerine - Baudrillard'ın simulakrumun hipergerçekliği diye adlandırdığı - başka bir gerçeklik kodunu örnek göstererek gerçekliğe dair göndergesel durumlarını öylesine tahmin edilebilir bir biçimde kaybediyorlar ki... Bu koşullar altında imgeye kalan tek göndergesel fonksiyon kendi simulakrumuna göndergede bulunmak veya sonsuza dek kaybettiğimiz bir gerçeklik nostaljisine kapılmak olacaktır - ki bu imgeler alemindeki görünür gerçekliğin, sadece, bitmeyen bir tekrarını ortaya çıkaracaktır. Tabii ki işkencenin temsil ettiklerinin Amerikan televizyonlarında ve Amerikan filmlerinde ve halkın Abu Ghraib skandalını takiben işkence meselesine uyanışındaki gümbürtüsü bu hipotezle birbirini tamamlıyor. Ne olursa olsun, Abu Ghraib Baudrillard'ın tezini desteklesin veya desteklemesin, içinde eleştirel veya yaratıcı yönden manevra yapmak için çok az yer bırakıyor.

Baudrillard'dan Levinas'a İmgelere İtaatsizlik

Erken dönem, nominal-Marksist eserinde Baudrillard, yapısalcılığın gerçekliği açıklamadaki pozitivist güvenini, daha çok, insanlardaki veya herhangi bir sistemli topluluğun akla gelmeyen öğelerindeki çelişkili yanı düşünmeye çalışarak - kısacası kodlanamayan arzudaki aşırılığı veya eksikliği algılayarak ortaya çıkarmıştı.¹¹ Ve Baudrillard, Marksizmin kapitalin dışında kalabileceğine ve böylece “- içerisinde tüm ayrılığın ve yabancılaşmanın yer aldığı ve bunların teknokratik sömürücü sistemin artı değerleri olarak ortaya çıktığı - işaretin politik ekonomisine” dayanabileceğine olan inancını kaybettikten sonra bile böyle bir ekonomi ile ayrışabilecek varoluşsal deneyim içeriklerinin bulunduğu bir sosyal yapının sınırlarını aramaya devam etmiştir. Fakat *Simulakra* ve *Simulasyon* eserinden önce, Baudrillard sistemli tutarlılığı dahilinde tam olarak yapısal, her şeyi kapsayan eğilimi içerisinde de tam olarak hegemonik olan postmodern bir koşulu açıklamaya başlamıştır. Bu açıklamada, atfın/göndergenin dışında düşen gerçeklik bile bir direnç noktası olarak değerlendirilemez, çünkü hiçbir zaman yaşanmamış bir tarih için - yani saf unutmaya eylemine sirtını yaslamış bir hafıza kipi teşkil eden bir tarih için - nostalji olan simulasyonun sosyal mantığı, arzuyu kayıp ile yer değiştirir. Epeydir devam etmekte olan Batı imge endişesinden, biz, imgenin arkasındaki hipotetik mevcudiyete veya gerçekliğe hiçbir zaman erişilemeyen bir postmodern kaçış noktasına atılmış durumdayız. Putkırıcılığın kendisi, hiçbir zaman var olmamış bir mevcudiyetin nostaljisi gibi görünebilir; ve Baudrillard'ın dikkatlice yaptığı, sosyo-politik gerçekliğin illüzyonla ve simulasyonla suç ortaklığı yaptığını söylediği bu sır çözücü açıklama üzerine biz artık, bu çekmiş gerçeklik algısıyla ve arzumuzun dışsal olarak karşısında durduğumuz son gerçekliğin kaybıyla idare etmeliyiz. Politik ekonominin dışında kalan hiçbir şey olmadığından, postmodern topluluk eleştirisi, simulasyon aleminde bulunan bizim kendi kültürel suç ortaklığımıza tamamen dayalı sosyal gerçeklik koşullarıyla orantılı hale gelir.¹²

Önceden de belirttiğim gibi, Baudrillard'ın eleştiri versiyonu, eleştirinin yok oluşunun çalışan politik ekonomi dışında bir yerlerden geldiğini farz eder ve tam da bu sebepten ötürü eleştirinin sınırları -şeyleri farklı görebilmek ve yeni bir yol oluşturabilmek için çizilen

¹¹ Marksizmin değerliliğiyle ve Baudrillard'ın kariyerinin bu noktasındaki dolaylı görüngü bilim etkillemeleriyle tam olarak uyumlu olmayan akılcı yapılmış bir okuma için Bkz. Rajan, özellikle 241-254.

¹² Bu tutum belki de, Birleşik Devletler Sancığı altında kapitalizmin saltanatının en doğru göstergesi olarak okuduğu tamamlayıcı Disneyland gerçek dışılığının mükemmel ve bir o kadar da aşırı kibirli analizinde çarpıcı şekilde ortadadır. Bkz. Baudrillard, *Simulakra*, 12-4.

çizgiler - onun imge açıklaması dahilinde tamamen ortadan kalkar. Eğer eleştiri kendine özgü haliyle hala ortadan kalkmamışsa, Baudrillard'ın tasvir ettiği dünya ile gizli bir hoşnutsuzluk tartışması içinde, kutsal olanın dağları mesken tutan rüzgarda veya onları sallayan depremde yahut yutan alevde değil, etkinin ardında olduğu, evveliyatından bu yana putkırıci özellikler taşıyan İncil vahyi kipinin andacında, yıkımın tüm heybeti ve görkeminden sonra duyulan “devamlı ve alçak ses”tedir (1 Kings 19:11-3). Fakat yine de putkırıcılığın Baudrillard'a yönelttiği devamlı ve alçak soru şudur: İmgenin kendi simülakrumuna olan düşünümsel/yansımali (*reflective*) ilişkisi anlamında olmayan bir muğlaklık taşıması mümkün müdür? Veyahut biz putkırıcılığın - imgeleri, putları veya geçmiş inançları halihazırda basitleştiren — protest hareketinin eleştirisinin yaklaşmakta olan yok oluşunu her zaman tahmin ettiğine mi inanmalıyız?

Bu noktada, Levinas'a dönüyorum; bunun nedeni Levinas'ın Baudrillard'ı basitçe tamamlaması değildir, bize, skandal imgesine eleştirel bir yanıt verirken, sorumluluklar varsaydığımız gerçek dünya ile çekişme halinde olan imgenin algılanılışına dayanan yeni bir kaynak bulmamızda yardım edebilecek olmasıdır. Tabii ki Levinas'ın “Gerçeklik ve Gölgesi” eserindeki argümanına sadece uygun tarihsel bir perspektif sağlama amacı ile de olsa kendimize hatırlatmamızda yarar var ki, Levinas, savaştan hemen sonraki yıllarda Husserl'in ve Heidegger'in ve aynı zamanda özellikle Heidegger'in şöhretine yaslanan varoluşçu felsefeler içinde ıslanmıştı. Yine de yönteminden şaşamayan bir görüngü bilimci olarak Levinas, zaman içinde, etiğin kendisini felsefi bilginin ölçütünün karşısına bir ölçüt olarak koyduğu, mihenk taşı noktasına gelecek olan kendi felsefesini yeni yeni keşfetmekteydi. İlk Felsefe Olarak Etik. Bu, felsefenin etkinliğini etkisizleştirmek için dizayn edilmiş öylesine polemik bir önerme değildir. Daha çok, felsefenin söylemesi gerekenler her ne ise - çoktan keşfedilen doğrular ve henüz keşfedilmemiş olanlar, yüz yüze ilişkinin gerçekliğine borçlanılmış ve sadece sorumluluk kabilinden öznelliğe değil aynı zamanda dildeki imlemin olasılığına da kapı açan başkası için olmanın (*being-for-the-other*) deneysel yapısı - onlara biçim verir. Kuşku yok ki bu, Levinas'ın geç dönem felsefesini erken döneminin içine doğru sürükleyerek okumamak için gardımızı alsak da “Gerçeklik ve Gölgesi” eserindeki üstü kapalı putkırıcılığın geçici bir kaygı olmaktan uzak olduğunu açıklığa kavuşturuyor. Aslında, Levinas'ın durmak bilmeyen ısrarında öyle bir putkırıcılık yatar ki etik, felsefi bilgi üzerinde - gelip geçici değil yapısal bir biçimde - bir öncüllük teşkil eder. Eğer putkırıcılık gerçek mevcudiyeti dolaylarmış gibi yaparken bizi de zorunlu olarak ondan uzağa fırlatabilme ihtimali konusunda şüpheli bir temsil öne sürüyorsa o zaman, Levinas'ın titiz, etiği temsilen cazibesinden, bilginin soyut kavranışından, görsel alanın mevcut ışığına dayanan deneyim görüngübiliminden ayıran negatif yöntemi, endişeleri açısından tamamen putkırıcıdır.¹³

Aslında, Levinas felsefesinin artık putkırıcılığı bize Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuzluk* (1961)¹⁴ eserinde etik için bir figür olarak kullandığı “başkasının yüzü” (*face of the other*) kavramına verdiği çelişkili değeri karakterize etmemizde, başkasının “yüzü”nü değerlendirirken yaptığımız kavramı basit anlamıyla, bildiğimiz sevdiğimiz birinin yüzü olarak değerlendirme veya kişiler-arası senaryo aracılığı ile tanıma gibi genel hataları yapmamıza da engel olarak yardımcı oluyor. Yüz yüzelik (*face-to-face*) kişiler arası ilişkinin

¹³ Levinas'ın etiğini putkırıcılık bağlamıyla bağlayan bir eleştirmen bir tek ben değilim. *Varoluş ve Varolan* eserindeki görüngübilimle arasında açıkça açan üstü örtülü putkırıci değerlendirmeler için bkz. Schmiedgen özellikle 149-52; ve Levinas'ın görselle olan muğlak bağlantısı için ve Jacques Derrida'nın Levinas'taki metafiziğin yinelemesi nosyonu için ayrıca görselin şiddetinin uyumu üzerine Derrida ve Levinas okumaları için bkz. Taylor özellikle 3-8.

¹⁴ *Bütünlük ve Sonsuzluk* eserine yapılan atıflar bundan sonra *TI* olarak gösterilecektir.

yapısını evrensel olarak belirler; her bireyin zaman içinde başka bir insanla karşılaşmasını (*encounter*) koşullayan bağlayıcı başkalığın (*alterity*) öncü ve zorlayıcı olgusunu bildirir. Komşunun veya yabancıнын yüzünün görüngüsellği/fenomenallığı, Chloe Taylor'ın bize hatırlattığı çerçevede, herhangi bireysel bir insan yüzünün karşılaşma anında edindiği gizeme dayandığı sürece etikdir. Bu, bahsedilen yolun dilini, yani doğru biçimde asla görülemeyecek olanın, bize en yakın olanın yüzü hakkında olsa bile yeteri kadar bilinmeyecek olana yüzümüzü dönmenin veya yüz çevirmemizin dilini, işaretleyici bir içe aktarımdır. Yüzün görüngüsellği kendisini, bizim diğer insanların yüzlerini görsel olarak algılamamız aracılığıyla sunduğu sürece bile yüz yüzelik her daim, tam da bu nedenden, görsel alanın olumsuzlanmasıyla üretilen bir ilişki, ışıktan ayrı süregiden bir karşılaşma kipidir. Bu anlamda, yüzün görüngüsellği, kendisini, İbrani Tanrısı'nın yazıtlarındaki gibi yüksek derecede putkırıcı olan olumsuzlayıcı tecelliler içinde sunmayan ve bu şekilde süregiden bir figürdür ve her görsel kendi sunumunun (*self-presentation*) veya vahyin örtüsü altından sıvışır.

Kendi sunumuna karşı olan hareketleri ile kutsal olanı ölçerken putkırıcılık, her şeyde değil hiçbir şeyde tanrısallık bulur; ibadet edenlerin tüm formlarını, salt görünümlere olan tüm inancı, temsilin görkemine olan tüm hürmeti azarlar ve onların şifresini çözer. Ve bu şekilde, Levinas'ın etiğindeki başka insanın yüzü kavramı bizi öğrenmeye çalıştığımız şey ve görmemiz gereken şey konularında karanlıkta bırakır: “Yüz, kendisini ancak görülmek istememesi ile, dokunulmaktan duyduğu tiksinti ile gösterir.” (TI 211) Kendisinin bilgi olarak dışa vurulması noktasından dönme örüntüsüyle (*pattern*), “Yüzün tezahürü” (*epiphany of the face*), insanlığa etik alanını olanaklı kılarsa da, herhangi bir etik aynı zamanda eleştirel bir etik olduğundan ve bildiğimizi sandığımız şeyleri, sorumluluk anlamı almadıkları için en değerli yere koyduğumuz zorunlulukları sorgulama talebi yerine geçtiğinden dolayı dünyadaki sosyal ve moral/ahlaki endişe formumuza karşı bir direnç ortaya koyar. (TI 188)¹⁵ Levinas, başkasının yüzü ve *Lord'un aşkın yüzü* —tabii ki bu Tanrı'nın İsrailoğulları tarihindeki mevcudiyetini anlatmak için kullanılan bir İbrani deyişidir— arasındaki analogiden, tüm sorumluluğun temellendiği metafiziksel otoriteyi çıkarır. Aslında, Levinas'ın tesadüfi olmaktan uzak, üst derecede dinsel dil kullanımı ve bundan etiğin taleplerini karşılamakta faydalanması, Jacques Derrida'dan Alain Badiou'ya kadar seçkin Levinas eleştirilerinin bir kısmını tetiklemiştir; özellikle, bu eleştiriler, Levinas'ın metafiziksel öncüllerden çıkardığı tartışılmaya açık olmayan iddialara dayanan bir felsefe yaptığı endişesinde yoğunlaşmaktadır.¹⁶ Levinas'a göre her özne, kendisi zaten

¹⁵ Levinasçı etikte “eleştiri etiğinin” üstü örtülü boyutlarının açıklamaları için bkz. Spargo, *Vigilant*, 19-24.

¹⁶ Zaman zaman, Levinas'a karşı yapılan metafizik eleştiriler etiğindeki en radikal noktanın kaçırılmasına hizmet etmiştir; bu nokta, kültür dahilindeki hayatımızın ve kanun, politika düzeninin dışına düşen insanlık çileleri vasıtasıyla başkalığın ekstrem hali tarafından işaret edilen bir sorumluluk çehidi olduğu vurgusudur. Bkz. Alain Badiou'nun “kurban” kategorisine ayrıcalıklı dönüşü hakkındaki tartışma yazım *Vigilant*, özellikle 137. Hala, dilin kendisini bile başkası- için (*Otherwise than Being*, 1974, eserine kadar tam olarak artiküle edilmemiş bir düşüncedir.) olarak karakterize eden dinsel aşkınlığın çokluntü halinde yapı-sının Levinas etiğinin kalbindeki aşırılığın metalaştırılması ile ilgili olduğu konusunda bir miktar şüphe mevcuttur. Tabi ki, en uygun şekilde, putkırıcılık, gerçek mevcudiyete, doğruya ya da gerçekliğe rakip çıkartmak için, ve böylelikle hükümlü vahyi değiştirmek için, eleştiri yapmamaktadır. Dolayısıyla, herhangi bir putkırıcı refleksif pozisyon, otoritenin öncül varsayımına dayanan büyük oranda retorik bir stratejiyi öne çıkarabilir; İbrani geleneğinde, tüm putperestliklerin ve salt insancıl veya iz düşümsel olan şeylerin üzerinde, kutsal metinlerin otoritesi ve tarihteki genişliği (Torah) asıl anlama haizdir. Bir eleştiri hatası Levinas etiğini karakterize eder denebilir (ben Levinas felsefesi tarafından geliştirilen üstü örtülü eleştiri talebini ortaya çıkaracak olsam da): Yazıtsal otoriteye olan inancı, metin sağlamlarını dile getirişindeki azim ve etiğin eşsiz öncül anlamını ortaya çıkarırken kullandığı figürlerde, Levinas'ın etik retoride, anlamı elde etme eyleminin üzerinde olan metafizik olarak saf ve göndergisiz bir ilişkiye eğilir ve dolayısıyla analitik eleştiri çabasını ertelermiş gibi görünür. Kutsallıktan çıkarma eylemine sırtını yaslayan Levinasçı eleştirinin geldiği noktanın genişliği ve hatta yazıtsal otoriteye yine de bağlı kalan yapıbozumcu

başkası ile bir ilişki içinde bulduğundan dolayı önem arz eder, kavramlar ile anlaşılmadan önce sorumluluklara bağlanır, kelimelerle veya imgelerle temsil edilir. Tüm bunların putkırıcı bir rezonansı/yankısı vardır: Başkası, etiğin mevcut durumu olarak, içeriksiz bir vahyin güdüsü aracılığıyla ulaşır. Yüz, tüm görüntüden arınmış, ya olağan kaygıya karşı gelmek için aşırı aşkın bir durumda olan ya da seçimden daha büyük bir sorumluluk empoze etmek için genel akıldan yoksun olan, onu toparlamamızda veya ona karşı yeterli olurken sorun çekmemizde süregiden bir dışı vurumdur. Forma, imgeye veya sunuma (temsile) karşı bu direncin eleştirisinde bir hoşnutsuzluk vardır, fakat bu her zaman mevcut olmayan bir hoşnutsuzluktur.

Levinas'ın sorumluluk formülasyonundaki tehlike şudur: Etiğin belirmesiyle çakışan üstü kapalı eleştirel bilinç talebi, eleştiri eylemi gerçekleşmeden önce bile anlayışın askıya alınmasına doğru - huşu durumuna doğru - kayabilir. Şimdiye kadar fark edebildiğimizden de büyük ve onun daha önünde olan bir sorumluluk ile temsili ve daha geniş bir kavramsal bilgi alanını sorgulamaktan öte, başlangıç aşamasında olan eleştirel etik çağrısını etik asilliğin olanaksız talepleriyle yer değiştiren metafiziksel aşkınlığın vakur ve kalıcı kesinliği deneyimimizle kendimizi eleştirdiğimiz ilişkiel durumu üst üste bindirme olasılığımız mevcuttur. Levinas'ın metafiziksel düşünceyi kullanması dahilinde görünen bu potansiyel riski gündeme getirmekteyim; çünkü aşağıda, putkırıcılığın, sorumluluğun yaşanan ufkuna zararı kanıtlanabilir bir tür agnostik serbestiye olan eğilimine değinmek istiyorum. Fakat şimdilik sadece şunu belirtmek isterim ki Levinasçı etikte bu öte dünyasal eğilimi kısıtlayacak şeyler mevcuttur. Çünkü Levinas aşkın kategoriye etik diline aktarırken bile başkanın yüksekliğini gündelik insan deneyiminin yatay zemini boyunca yerleştirir. İmgelediği etik ufkı o kadar radikal oranda bu dünyaya aittir ki, metaforik anlamda eğer başkasının, sanki yükseklerdeki bizimle kendi deneyim düzeyimizde, dile, içkinliğe ve varoluşun şimdisine girerek buluşmak için ortaya çıkmışçasına, *lütfundan* (*condescension*) bahsetmemiz daha iyi olacaktır sanırım. Bununla birlikte, Levinas'ın etiği ve putkırıcılığı arasındaki paralellik, ikincisinin ilkinin etkisi, dikkat çekicidir. Putkırıcılık, aşkın mevcudiyetin üstü kapalı standardıyla, bilgiyi daha üst bir doğruluk öne sürmek suretiyle sinayarak, deneyimimizin görsel nesnelerini ve ürünlerini sorgulayacaktır; fakat, Batı kültürüne uzanan uzvuyla putkırıcılık zaten, aynı zamanda, bu açık dinsel oryantasyonun/yönelimin kaybına dayalı bir araştırma tekniği olmuştur. Tarihte Tanrı'nın ölümünden sonra, putkırıcılık, hümanizmin insanoğlunun otantik hale getiren ve bireyselleştiren mevcudiyetine olan inancında, bir temsil eleştirisi, hem imge sınırlarının hem de kodlanmış kelimelerin tesirli farkındalığı olarak yaşamıştır. Putkırıcılık bize, imgenin cazibesine direnerek deneyim alemine veya bir Varlığın deneyimine - ki bu Varlık, sayesinde tarihi temsili anlamda bireysel ya da toplu deneyimlerin birleşmesi olarak algıladığımız zorunlu olarak sınırlı bilgi sistemlerini tanıımı itibarı ile bertaraf eder - karşı hazırlıklı olabileceğimizi hatırlatır. O halde, putkırıcılığın temsil konusundaki endişesi şunu varsaymaktadır: Algıda olmayan ve temsil yoluyla topladığımız şey - ki bunlar göndergesel olarak, kazara, bilerek veyahut etkisiz veya aşırı etkili teknoloji tarafından yok sayılmıştır - olayın kendisi, insan ya da otantik deneyimi yapılandıran nesne olabilir.

yorumbilimi için bkz. Oona Aizenstat, *Driven back to the Text: The Predmodern Sources of Levinas's Postmodernism* (Pittsburg: Duquesne University Press, 2001). Levinas etiğindeki metafizik veya ontolojik olanın, Levinas'ın yüzün aşkınlığı üzerine yaptığı değerlendirme dahilindeki seçimin dini bağlamının, özellikle değerlendirmesinin Mesihsel bilinç öğelerinin ve yine Levinas'ın adalete doğru hareket değerlendirmesindeki süregiden efsane retorığının, statüsü üzerine yapılmış mükemmel derecede inceleyici ve sistematik bir çalışma için bkz. Bergo, özellikle 37-54, 124-7, 163-205, 225-39.

Putkırıcılığın ilk önce gerçekliğe yeteri kadar ölçüt oluşturamayan imgeye yönelen endişesi, sadece, inatla anlama direnmek, bizim kullanımımızdan kaçmak için kendini temsil aleminde ortaya çıkarmamak için (Baudrillard'ın *tersine*), belli bir süre sonra gerçekliğin kendisine yöneltilir. Aynı zamanda, imgeye yönelen kuşku belli bir derecede gerçekliğe olan inancın yitmesini varsaymaktadır, bu yitim, gerçeklik ve imgesinin - fakat aynı zamanda gerçeklik ve bizim onun hakkındaki düşüncelerimizin - arasında ayrımın üretildiği bir alemmiş gibi öne sürülen kültürün içine batmaya da göndermede bulunur. Putkırıcılık, İbranilerin büyüğü pagan evrene ve tüm görkemli tasvirlerle, aynı zamanda da diğer insanların din seremonilerine karşı olan şüpheli duruşlarıyla ilk olarak ortaya çıkmış, dünyaya karşı bir inancını yitirme düşüncesini kaydeder. İkinci hayatını ise Aydınlanma ve post-Aydınlanma akılcılığında, geleneğe ve onun mevcut davranış ve inançları öncekilere çekme eğilimine karşı çıkan bir proje olarak bulur. Bu çizgide hareket ederek, Levinas'ın kültür ve ürünlerine duyduğu radikal kuşku ilk önce aşkın için kullandığımız deyişlerin sır çözücü biçimde laikleştirilmesini, sonra da bilginin gerçeklik olarak isimlendirdiği şeye duyulan kuşkuyu içerir. Nasıl putkırıcılığın dünyaya olan inancını yitirmesi, daha büyük bir doğruya bağlılık talep etmek için güncel kurumlara rıza göstermeyen bir mevcudiyetin (bir tanrının değilse de insanın mevcudiyeti) devamına dayanıyorsa, Levinas'ın temsil ve soyut bilginin putperest oyununa karşı duyduğu şüphe (veya kuşku) da açık olarak zorunluluk ortaya koyan her olayın ardındaki bir insan mevcudiyetini, "başkası humanizmi"ni ("humanism of the other man") ikinci plana atmamaktadır.

Levinas'ın "Gerçeklik ve Gölgesi" eserindeki imge ve sanat üzerine açık düşünceleri (aynı zamanda *Varoluş ve Varolanlar* eserinde de mevcuttur), imge konusundaki açık çekinceleri aslında imgelerin gerçeklik olumsuzlaşmasına ait çekimlerdir, çünkü Levinas, dünyada, şeylerin bütünlüğüyle ve başkasının mevcudiyetiyle çelişmeyen ve bunlar aracılığıyla diyaloga giren bir işleyiş olduğunu varsaymaktadır. Çoğunlukla, Platoncu gelenek dahilinde bir estetik-karşıtı polemik olarak alınan "Gerçeklik ve Gölgesi" (1948) eserini, sanat görüngübiliminin bir başlangıç eskizi veya temsili sanat projesini karakterize eden muğlaklığın etik açıklaması olarak düşünmek daha iyi olabilir. Sanatın baskın praksişi, Levinas'a göre, sanat eserini - bu bir imge, bir ses, plastik sanat, veya retorik nesne olabilir - ve gerçekliğin kendisini dengelemek içindir. Sanat, gerçekliğe ait olan bir alem - gölgenin nesneye, karikatürün kişiye aitliği gibi - gerçek dünya deneyimimizden bağımsız deneyimsel bir algıyı teşvik ederek, kurduğundan, göndergesizdir. Platonun *Devlet*'te, şiirin ikna ediciliği ve tehlikesinin onun soyut doğruya ve varlığın ideal alemine tüm amaçlarıyla bile kayıtsız bir dünya yaratabilme eşsiz kapasitesinden geldiğini öne sürdüğü gibi, Levinas da sanatın, içinde zaman zaman saf bir biçimde yanılgıya düştüğü yaşanan gerçeklik ile zorunlu ayrımıyla (*disengagement*) karakterize eder. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse sanat, "sonucunun biçimsel yapısı" ile işle birleşme hakkı kazanıp kendi üzerinde bir tamlığa olagelerek ayrıcalıklı bir bütünün üzerinde hak iddia etmesiyle tanımlanır (78). Doğada endüstri tarafından üretilen işlerin tersine sanat, "dünyanın dışına" konulmuş zamansal kesintiye direnç göstermesi yoluyla, sanki sanatçı, emri işin kendisinden almış gibi işi, "iş daha fazlasını almayı reddettiği" noktada tamamlamasıyla, tanımlanır (77).

Akılda tutmakta faydavarki Levinas'ın sanat tanımları sembolist ve yüksek modernistlerinkine —ki onlar için iletişimsel bütünlüğün bazı açıları sanatsal bütünlüğün bir işareti, ayrıca yine onlar için sanatın fonksiyonsuzluğu onun süregitmesini sağlayan değer ölçütü idi— özellikle bağlı görünüyor. Mallarmé'ye, Proust'a, hatta Dostoyevsky'ye¹⁷ yapılan beğeni dolu

¹⁷ Yazısının başlarında Mallarmé ve mucizelerinin anlaşılması güç doğasından bahsederken; eğer eleştirmen çetin sanatla

atıflar bu varsayımı ortaya çıkarmaktadır; ve fakat, Levinas sanatın zorunlu belirsizliğine ya da yüksek sanatın alışkanlıkları ile bağdaşan formalist bütünlüğe yaptığı tüm yatırımı Batı sanatının Yunanlılara kadar giden köklü geleneği dahilinde bulunan bir temsili eğilim olarak değerlendirmektedir. (Sanatın bu standardını es geçmememiz için, gerçekçi etikte - Aristotelesçi mimesis doktrininde, empirizmin açık normlarında veya Marksizmin tarihsel materyalizminde veyahut romancıya özgü gerçekçilik ve yavanlıkta, hangisinin içinde sırlıslıklam ıslanmış olursa olsun - hak iddia etmek amacıyla olanlara sadece hatırlatırım ki bu işler, içinde gerçekliğin kopyasının gerçeklik için zorunlu bir yedek oluşturduğu estetikte üstü kapalılığın daha çok olduğunu kanıtlayabilir.) Benim buradaki argümanımın amaçları doğrultusunda, Levinas'ın sanat eleştirisinde en çok öneme haiz olan sanatın ayrıcalıklı bütünselliğinin imgelerin özellikleriyle olan bağıdır. İmgeler alemini, imge (edebi imge de buna dahil) ve ses örttükleri gerçekliğin işareti olarak değil de birbirinin sınırlayıcı işaretleri olarak okunsun diye imgelem alemini müzikal, plastik ve edebi sanatların simbiyozuna dayalı bir alem olarak inceleyerek Levinas, sanatta en önemli şeyin, imgenin özelliklerini arındırıp da, temsil ettiği şeyi bir nesne olmaktan çıkarması olduğunu bulur.

İmgenin inandırıcılığıyla aynı oranda geniş olan sanat alemi, gerçeklik ile, Levinas'ın terimini kullanırsak, benzeşme (*resemblance*) yoluyla yarışmak için kendi kendisini var eder. Bu terimi kullanırken Levinas, imge ve gerçeklik arasındaki geriye yönelik olarak ayırdına varılan bir uygunluğa değil, vasıtasıyla imgenin gerçekliğin ikizi, gölgesi, imgesi olduğu zaman içindeki harekete göndergede bulunuyor. Daha sonra, sanatın imgesel fonksiyonunu açıklamak için fablların alegorik tekniklerine dönerek bize şunu hatırlatıyor: Alegori, bir soyutlamayı çocuksu zihinler için belirli hale getirme yolu değildir, daha çok içinde şeyin kendisinin ancak imgesi vasıtasıyla dillenebilir olduğu bir dil düzenidir. *Alegori*, “gerçek ile muğlak bir alışveriş”e girdiği sürece, Levinas'ın felsefi argümanında olumsal bir terim olmanın çok ötesinde yer alır. Terim, ünlü “mağara alegorisi”ni akla getirdiğinden —ki bu alegoride kavramsal alem varlığın bir gölgesi gibi hareket eder, ki bunun içinde insan deneyimi kavramı ikincildir ve üst bir varlık kategorisi tarafından tezyin edilir - Levinas Platon ile direk çok fazla iş birliği yapmaz ve Platoncu imaları gün ışığına pek çıkarmaz. Platon'a doğru döndüğü bir yerde Levinas, imgeden “varlığın alegorisi,” - varlığın kendisini doğruya ifşa ettiği ve benzeştirdiği yer, ki bunun içinde varlık “kendi imgesi” gibi süregitmektedir - diye bahseder (82-3). Bu, içerisinde, kökensel olanın belli bir uzaklığa çekilirmişçesine, formdan uzaklaşmışçasına hareket ettiği bir temsildir. Bu geri çekilme dili, göndergesel dünyanın imgeler tarafından gasp edildiği, gerçekliğin zaten bir kaçışta olduğu postmodern senaryoyu açık bir biçimde öngörse bile, Kitab-ı Mukaddes'in vahyindeki putkırıcı dinamikleri hatıra getirmektedir. Aslında, Levinas'ın, sanatla ortaya koyduğu imge açıklaması ile Baudrillard'ın simülakra tarafından üretilen ve yapılandırılan kültür açıklaması arasındaki simetri ya a) imgenin sanatsallığı ve bütün postmodern simülasyon kültüre ya da b) dili içinde kendi göndergesel fonksiyonunun yerine geçtiğinde tüm temsil projelerine musallat olan bir endişeye çağrışım yapmaktadır; ilk bahsedilen, muhalif eleştiri olasılıkları içermeyen bir açıklamaya meylederken, ikincisi, imgenin eleştirel ayrımı eylemlerinin tamamını işgal eden bir protestoya açıktır.

asalak bir ilişki dahilinde yaşamak zorundaysa, şair hakkında açık seçik konuşması şairin anlaşılması güç eserlerine bir ihanet anlamı taşır derken; yazısının ilerleyen bölümlerinde ise Proust'un Dostoyevsky'nin detayları üzerine yaptığı incelemeyi — bazı genç leydilerin profillerini, bazı imgeleri, *Suç ve Ceza*'nın merdivenli ve kapıcılı evini veya Grushenka'nın *Karamazov Kardeşler*'deki silüetini, sanki bu psikolojik romanın amacı “gerçekliğin plastik ögesi”nin açığa çıkışını arındırmakmışçasına— ele alırken kendisini ele vermektedir. Bkz. Levinas “Reality” çev. Poller, 76,87.

Levinas, benim *imgenin sanatsallığı* (*the artfulness of the image*) olarak adlandırdığım kavramı detaylandırırken ondan, mimesisin olağan mantığını ters yüz ederek; imge fotoğrafların görüngübiliminden başlayarak anlaşılmalıdır, diğer türlü değil, diye bahseder. Biz, resim düşüncemizi imgeden çıkarmıyoruz, tersine imge düşüncemizi resimden çıkarıyoruz. Bir resim kendi yoğunluğunu taşır. Nesne olarak statüsü, onun tasvir ettiğiyle ve bizim ondan algıladığımızla orantılıdır, ve sonuç olarak, orada olmadığını bildiğimiz zaman içerisinde de o nesneye ilişkin bilincimiz mevcuttur. Aslında, Levinas'ın burada açıkladığı algı koşulları Baudrillard'ın simülakra açıklamasındaki simülasyon ve simülasyon-olmayan arasındaki gerilimin kalbine kadar gider. Bu noktada, o zaman hangisi ikonun asıl ihlalidir; gerçek bir mevcudiyeti (veya tanrısallığı) kopya edip sonrasında sanki orijinalinin yeterli bir temsiliymişçesine kendisini yok etmesi mi, yoksa boş **olduğunu**, ikon tarafından icmal edilen hiçbir şey olmadığını bile bile gerçek bir mevcudiyetin (veya tanrısallığın) üzerinde hak iddia etmek mi, diye sorabiliriz. Levinas, bir resmin ögelerinin, yok oluşu içerisinde olan nesnenin mevcudiyetini sağlayarak, semboller olarak hizmet etmediğini, daha çok, mevcudiyetleriyle nesnenin yok oluşuna neden olduklarını iddia etmektedir. İmgenin temel özelliği - sanatsallığı, simülakrum içindeki önceden belli tamlığı, içinde - gerçekliğe olan göndergesiz ilgisinde, mevcudiyet hipotezi ile temsil alemi arasındaki boşluğa etki etmesinde yatmaktadır. Sadece, önerilen bu yer değiştirmenin gücü ile - ki imgenin gerçeklikle yer değiştirmesine benzemediği söylenemeyecek olan bu yer değişikliği, (Baudrillard okumalarına dayanarak) kalıcı olarak kapitalist kültür tarafından yerine oturtulmuştur - bir imge, kendi kendimizi dünyada algılayışımız üzerinde ancak bu denli olağanüstü ve tehlikeli şekilde ayartıcı bir etkiyle durabilir.

Levinas'ın imgenin eleştirel ayrımı kavramındaki protesto yönü tam da burada ortaya çıkıyor. İmgenin projesinin yetersizliğini bildiren şey, sanat işinin ve sadece aktüel boşluk olarak varsayarak bir nesnenin mevcudiyetinin öne sürüldüğü hipotetik yer değişiminin tamlığıdır. Klasik sanatın bir kültürdeki ölümsüz sanat aspirasyonlarının altını çizen "varlık karikatürü"nü ("*caricature of being*") örtme çabası, mükemmellik arayışının zorunlu olarak kendi karikatürünü, önceden bildiği, belirtmedeki yetersizliğe dayandığı ölçüde "en mükemmel [sanatsal] imge"nin ("*most perfect [artistic] image*") her güncel örneği, imgenin yüzyıllar kadar eski "put olarak aptalcalığını" ("*stupidness as an idol*") yerine getirmesi kaderini tekrar ederek karikatürün bir ögesine yenik düşecektir ("*Reality*," trans. Hand, 137). Levinas sanatı Helen ve pagan ethos bağlamında açıkladığında bile bu tarih içinde kendini göstermez ve bu şekildeki açıklamasıyla Levinas, içinde imgeyi sadece putun değişebilir fonksiyonu dolayısıyla değil, aynı zamanda - putkırıcılığın görsel temsille olan kavgası açısından, üstü kapalı olarak - yaşanan tarihte üzerimize aldığımız sorumluluklarda yetersiz olduğu için küçük gördüğü, imge saltanatı üzerine özet bir yargıda bulunmaktadır. Levinas'a göre, "Bir imgenin put olduğunu söylemek, son analizde her imgenin plastik olduğunu ve her sanat eserin sonu olarak bir heykel - bir zaman tutulması, dahası kendi ötesinde bir gecikme - olduğunu kabul etmek demektir." ("*Reality*," trans. Hand, 137). Bu noktada, kendisini felsefi argüman olarak tam bir biçimde göstermeyecek olan Kitab-ı Mukaddes polemigi kipine güvenerek Levinas, putkırıcılık hareketi vasıtasıyla, imgenin geçicilikle olan aldatıcı ilişkilerine ve yaşanan deneyimin yanlış algılarına yol açan imge tarafından sahte bir devamlılık icra edilmesine dayanan imge protestosunu ilan eder. Kısacası, imgenin cazibesine karşı direnç, Levinas'a göre, başlangıç aşamasında olan bir eleştiri kipinin yerine geçer. Ve bizim bu yazıda anlamaya çalıştığımız şey, eleştiriye doğru yönelen Protestan hareket ile imgenin içimize nüfuz eden tutuşundan kaçma kabiliyetimiz hakkındaki sinikliğe doğru paradoksal biçimde eğilen imgelere karşı sürdürülen bir tür polemik arasındaki gerilim durumudur.

Göremediğimiz (Henüz) Onca Şey

Yukarıda, vahşetin imgesinde - zaman zaman karşılıklı hariç alternatifinin modeli içinde hem rencide etme hem de açığa vurma eğilimi olan - mevcut olan temel muğlaklığın skandal potansiyelini ortaya çıkaran şey olduğunu tartıştım. Bu muğlaklık - bir kişide, temsil edilen olayın protestosunu ayaklandırıken, bir diğerinde imgenin kendisine karşı bir tiksinti doğurur - imgenin kabulünde —ki bu putkırıcılığın imge açıklaması verirken imgelerin aleyhine konuşması geçmişine çok şey borçlu olan bir karşılık modelidir- kavranır. Fakat imgeye karşı olan putkırıcı güvensizlik çok hızlı ve kolay bir şekilde imgeler vasıtasıyla görmeyi reddetmenin imgenin açığa vurduğu şeyden veya ortaya çıkardığı eleştiriden kaçma fonksiyonlarını yerine getirdiği bir hipoteze doğru kayabilir. Böyle bir eleştiri, imge tarafından amaçlanan bir provokasyondan veya imgeyi görmekte olan kişinin onun gerçeklik imitasyonuna karşı çıkmasından kaynaklansa da imgenin ofansına verilen cevap tarafından, içerikten, nesneden ya da olayın açığa çıkmasından önceki zamanı geri alma gibi basitleştirici bir dilekle bastırılma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Hatta, putkırıcılığın ikili algı ile - ki bu algı ile bazıları inanç gözüyle bazıları da sahte put meditasyonu gözüyle görürler - bu sonucu davet etmesi bile olasıdır. Elbette, putkırıcılığın imgeyi reddetmesi görsel kanıtı ihtiyaç duymayanların mevcut üstünlüğünü varsaydığı sürece, genel inancın - ki bu inanç Tanrı inancı, insanlığın iyiliğine olan inanç veya bir Devletin adil pratiklerine olan inanç olabilir- ön yargılarına ve varsayımlarına boyun eğme mazereti olarak hizmet edebilir. Dolayısıyla inançlı putkırıcılar şöyle sormaktalar: Birtakım yeni skandal imgeleri bize bilmediğimiz neyi öğretebilir ki? Putkırıcılığın eleştirel potansiyelini tehdit eden şey, putkırıcılık polemisindeki, sorunu, kendi kendini tatmin durumudur.

İbrani ve Hristiyan geleneğindeki her kutsal metin, pagan kültürü bağlamının sularında ıslandığı sürece, imgeden hala öğrenilebilecek bir şeylerin olup olmadığı konusunda kuşku duyar. Böyle bir endişe, insanların, müjdelerin görsel işaretleri konusunda yaygara koparmaları durumunun devamlı bir kuşku çerçevesinde yer almasını, mucizelerin otoriter duruşlarına bile güven duymamalarını tetikler. İsa'nın herhangi bir Helen büyücü gibi yanlış olma ihtimalinden ortaya çıkan korkudan dolayı, evangelistler İsa'nın iyileştirme eylemlerini, kendi gözlerinde yeteri kadar anlamlı olmayan eylemler olarak çizmişler ve bu eylemlerin dünya çapında duyulmalarını sağlarken dengeleyici inanç unsuru olmaksızın yayılmasının da önüne geçmişlerdir.¹⁸ Tüm durumlarda, imgelere duyulan evangelistçe kuşku, putkırıcı içe aktarımla bağlantılıdır ve bilmemiz gereken kadarını bildiğimiz - yani Tanrı'mız, ülkemiz ve erdemli ulusumuz ezelden beri adildir - varsayımına dayanır. Putkırıcılığa göre, imge, olduğu gibi düşünülen ve inancın kendisi konusunda inanç krizinde olan inanç kipine bir rakip önerir. Kriz, hikayedeki karakterler için yeni bir şey olsa da, çözüm nadiren orjinaldir.

Aynen bu bahsettiğimiz şekilde Thomas, müritlerin yükselen İsa hakkındaki kelimelerinden şüphe duymuştur. "Ellerinde tırnaklarının izlerini görmedikçe, parmağımı bu izlere sürmedikçe ve ona dokunmadıkça inanmayacağım." (KJV, John 20: 25). Thomas'ın ihtiyacı, bu noktada müjdeli hikaye içinde tamamen gereksiz olan bir bilgi kipidir; ve eğer İsa müritlerine sekiz gün sonra dönerse yine de bu Thomas'ın kuşkusunu

¹⁸ İsa'nın mucizelerinin çağındaki Helen büyücülerin pratikleriyle devam arz ettiği Morton Smith'in *Jesus the Magician* eserinde belgelenmiştir. Evangelistlerin fiziksel şifayı veya ihtiyaç dahilinde işaret edilen mucizeleri inanç olaylarına dönüştürme yöntemleri yanında yaygın değerlendirme yöntemleri için ve ayrıca Mark İncili ve Matthew İncili'ndeki Markçı sahnelerde sergilenen ihtiyaç tabanlı ve inanç-tabanlı sifalar arasındaki gerilim için —ki bu Mark ve Matthew arasındaki bir gerilimdir— bkz. Spargo, "Jesus."

tamamen ortadan kaldıracak bir şey olmayacaktır: “Parmağınla buraya uzan ve ellerimi tut; ve buraya elime uzan ve bana elinle dokun; ve inançsız olma, inan.” (20: 27) Thomas, affedilmesinin yanında iftiraya da uğrar; artık, inanç vasıtasıyla ortaya çıkan bilgidен şüphe ettiği, başkasının güvenilir şahitliğinin veya gerçek Hristiyan Tanrısı anlayışının üzerine ampirik tanıklığı koyduğu için, sonsuza kadar günah keçisi ilan edilmiştir. Thomas, Lord’unun ellerindeki yaraları görüp onlara dokunmak için uzandığında, İsa bu karşılaşmayı tamamen görsel parametreleri üzerinden yorumlar ve der ki: “Thomas, beni gördün, bana inandın, görmeyenler ama yine de inananlar kutsanmıştır.” (20: 29). Putkırıcılık açısından, Thomas, fiziksel nesnenin fetişine ihtiyaç duyan, yükselen Tanrı’yı bile, yeniden diriliş görünüşünü İsa’nın ölümlü bedeninin ampirik deneyimine indirgeyerek fetiş haline getiren bir putperesttir. Felsefi açıdan, görsele yaslanan skeptisizm ile müjde birbiriyle çelişir. Evangelist inançlı kişi vücut bulmuş imgelere ihtiyaç duymaz, duymamalıdır, deme amacı güderek aslında İsa’yı vücut bulmuş bir imgeye dönüştürür. “Birçok başka işaret göndermiştir İsa, müritlerinin mevcudiyetine, ki bunlar bu kitapta yazılı değildir: Yazılı olan şudur ki, İsa’nın Mesih olduğuna inanın, o Tanrı’nın Oğlu’dur.” (20: 30-31). İşaretlerden gelen tüm kanıtlar, İsa’nın Thomas’a fiziksel olarak görünmesinde olduğu gibi, gereksizdir. Burada olanlar, yani metnin kelimeleri, yeterli olmalıdır.

Putkırıcılık, imgeye olan güvensizliği dahilinde, imge ve kelime, işaret ve gerçek anlam arasında, sonunda imge vasıtasıyla tanık olma olasılığını ve başlangıç aşamasındaki eleştiri ufkunu ortaya çıkarabilecek bir çekişme ortaya koyar. Abu Ghraib skandalı sırasında, imgeyle kelime arasındaki bu gerilim tutarsız bir biçimde ortaya çıktı; bunun sonucunda da imge gösterebileceğinden çok daha fazlasının veya azının karşılığı olarak görüldü. Senatör Susan Collins (R-Maine) senato oturumlarında, imgeleri Birleşik Devletler’in görsel ideasını veya gerçek ruhunu yanlış göstermekle (İmgelerin gösterdikleri dedğine göre “gerçek Amerika değil”miş.) suçlamasındaki skeptisizmde görünen işarete tinsel bir güvenmezlik tutumu üstü örtülü bir biçimde mevcuttu. “Gördüğünüz ve gösterdikleri” diyerek imgeler ve bunları görenler konusunda ısrar etti Senatör, “Biz değiliz.”¹⁹ Senatör Collins’e karşılık olarak Savunma Bakanı Rumsfeld, iç-diş olmuş putkırıcı bir dille, imgenin, kelimelerin anlamını bile yenen gücüne tanıklık etti:

Bizim, gerçekte ne olduğunu açıkça anlamamızı sağlayan [aynen] bu fotoğraflardır. Kelimeler bunu yapamaz. İstisnalar olduğu, ve bunların zalimce ve insanlık dışı biçimde yapıldığı - ki bunların hepsi doğru - ve bunların açık seçik olduğu; bunları okuyorsunuz ve bu başka bir şey. Fotoğrafları görüyorsunuz ve bir şeyler hissediyorsunuz, bu durumda, öfkenize hakim olamıyorsunuz.

Şüpheli Thomas’ın rolünü oynayarak Rumsfeld, yaralı bedeni bu belgesel fotoğraflarda kendisi görene kadar buna inanmadı. Fotoğrafların gücüne, imgelerin manalı vahyi önünde son derece saf bir tavır takınarak yaptığı aşırı yatırım, imgelerin rencide etme kapasitelerini artırdı.

¹⁹ Senatör Collins şu şekilde devam etti: “Her şeyden kötü olan, dünyada özgürlüğü ve insan haklarını egemen kılmak için kanını döken, tüm imkanlarını seferber eden ulusumuzun, ki bu ulus insanlık tarihinde eşine rastlanmayan cinstendir, şu anda dünyayı, ön sayfalarda ve televizyonda gördükleri korkutucu imgelerin gerçek Amerika olmadığına, gördüklerinin biz olduğumıza inandırmaya çalışmak zorunda kalmasıdır.” Birleşik Devletler’in kendi hayalperest ulusçuluğu vasıtasıyla yaptığı zorunlu fedakarlıkları hatırlatırken ve ardından Birleşik Devletler’in kendini içine attığı amaçsal şiddet dolayısıyla özür dilerken Cumhuriyetçi Senatör, bu “korkutucu imgeler”in bir inanç nesnesi olan, dünya üzerinde hiçbir eylemiyle ölçülemeyecek bir ide olan “gerçek Amerika” ile alakası olup olmadığı sorusuna ulaşmıştır. Skandala verdiği yanıtta Susan Sontag, Amerika’nın büyük oranda, insanlar tarafından dünya çapında algılanan Amerika olması gerektiği düşüncesini sahiplenirken, empatik bir şekilde bu fotoğrafların “biz” olduğunu ve bu fotoğrafların süregiden Amerikan kimliği ile eş değer olduğunu öne sürmüştür. Bkz. Sontag, “Regarding,” 26.

Rumsfeld'in sözde saflığındaki en kurnazca yan ise, halkın genelinin tersine, Rumsfeld'in bu skandal imgeler tarafından etik olarak muğlak bulunan tanıklık olası kılınmadan önce Birleşik Devletler askeri personeli tarafından gerçekleştirilenlerin doğasını anlamak için yeterince zamanının bulunmasıdır. Seymour M. Hersh'in iddiasına göre, Savunma Bakanlığına, 2002 ve 2003 boyunca gelen raporlar Guantanamo Körfezi'nde, Bush yönetiminin politikası ile uyum içinde yürütülen sorgulama taktiklerinin Cenova Konvansiyonu'na aykırı olduğunu kanıtlıyordu. Dahası, Başkan Bush ve kurmayları, 2002 boyunca yaptıkları halka seslenişlerde Cenova Konvansiyonu'nun Guantanamo'da tutulan illegal muhazirilere uygulanamayacağını söylerken ve daha da ileri gidip hangi pratiklerin işkence sayılacağını tekrar tanımlarken, ancak daha sonra ortaya çıkan ve kazara halka yayılan pratiklere prim veriyorlardı (Mark Danner, *The New York Review of Books*'a yazdığı bir yazıda buna değinmiştir.).²⁰ İmgenin skandalının yarattığı sözde şok ile Rumsfeld, Silahlı Kuvvetler Komitesi Senatosu karşısında skandal imgelerin her zaman belli bir masumluk hipotezi ortaya attığını ve vahşet imgelerinin karşısında olma durumumuzun şeyleri farklı ve yeni görmemize neden olduğunu savunuyordu. Fakat bu konuşmasında Rumsfeld aynı zamanda kendi okuma yeteneksizliğini de bir ölçüde itiraf etmekteydi; veya Marianne Hirsch'in daha nazikçe söyleyişiyle, Rumsfeld görsel imgeye karşı olan kendi "kontrol edilemez duygusal dışa vurumunu" açıklayarak, "zamanımızın önde gelen klişelerinden birini, yani bir resmin bin sözden yeğ olduğunu" anlatıyordu. Rumsfeld, daha önceden bilgi olduğunu sandığı - kavramsal soyutlamalara, dilin ölü metaforlarına, "istismar" gibi bayağı sözlere dayanan - şeylerin imgeler tarafından gösterilen şeylerle yüz-yüze geldiğinde ne kadar anlamsız olduğunu anladı.

Rumsfeld, imgeyi öyle bir biçimde ele almıştır ki, görünmesinden daha önce, imgenin ofansa tanıklığına izin vermek için çok az şey yapmıştır. Rumsfeld'in ikon tapınmasına geçiş yapması kaçınılmazdan daha çok sinik bir durumdur. Görsel kanıtı olan bir anlık inanç metnin otoritesinin -yani Savunma Bakanlığına askeri tutuklulara uygulanan istismarlar konusunda bilmesi gereken her şeyi aktaran uluslararası insan hakları organizasyonlarının raporları - yerine geçmektedir. Fotoğraflar tarafından oluşturulan varlığı kabul ederek, Rumsfeld, İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün ve Uluslararası Kızılhaçın 2003 sonu ve 2004 başındaki raporlarını göz önünde bulundurmadığını anlamamızı sağlarken; ayrıca, Abu Ghraib'deki olayların Guantanamo Körfezi'ndekilerden dolaysız tarihsel önceliğini zedeleyerek Pentagonun Taguba Raporu'ndan sonraki eylemsizliğinin nedenini de bize anlatmış oldu. Dahası, imgenin gerçekliği açıklayan gücünü şifrelemesi, ki bu Rumsfeld'in Amerikan askeri personelinin Iraklı tutuklulara önemli acılar yaşattığına olan daha önceki şüphecilğinde de dile gelmişti, ülkesinde Savunma Bakanlığına olan inancı pekiştirdi. Skandalın ayyuka çıktığı günlerde Başkan Bush şöyle demişti: "Amerika işkence etmez."

Rumsfeld, ancak karşısındaki yeni görsel kanıtı dayanarak tarihsel bir olayın meydana

²⁰ Ordu tarafından, kendi personelinin hatalı davranışlarını açığa çıkarmak üzere hazırlanan Taguba Raporu'na göre, Guantanamo ile Abu Ghraib arasında dolaysız bir bağlantı bulunuyordu; ve Guantanamo'da komutan olan General Geoffrey Miller'in (tam da skandal açığa çıktığı sırada) sorgulama prosedürlerini geliştirmek için Abu Ghraib'e tayin edilmesi sembolik olarak bu noktayı kanıtlar gibi görünmekteydi. İşkence kullanımını açığa çıkaran diğer politikalardan birisi ise askeri kurmayların ve askeri polisin tutuklulardan bilgi almak için ortak bir pratik, ki bu pratik Seymour Hersh'e göre bu pratik askeri protokol ile taban tabana zıttı, yürütmesiydi. Bkz. Hersh *Chain*, özellikle 59-61. Aynı şekilde, Mark Danner, Susan Sontag ve Robert Jay Lifton da Bush yönetiminin "terörle savaş" politikaları ile Irak'taki savaşı Abu Ghraib'deki sonuçlara bağlayan kuvvetli argümanlar sunmuşlardır. Özellikle şu anda Irak'ta süren kampanyayla ve Vietnam'daki durumu karşılaştırarak ve konularla savaşında kullanılan askeri taktiklere yoğunlaşarak Lifton, vahşetin ideolojik koşullarının bir taslağını çıkarmıştır. Bkz. Lifton, "Conditions of Atrocity"; Danner, "The Logic"; Sontag, "Regarding."

çıktığından emin olmuştur (“Bizim, gerçekte ne olduğunu açıkça anlamamızı sağlayan bu fotoğraflardır.”) ve sadece bu imge duymamış olmayı dileyceği öfkeyi üretebilmiştir (“Öfkenize hakim olamıyorsunuz.”). Fotoğrafların görüngüsel olgusallığın içlerine sindirerek, Rumsfeld, skandalın reddedilemez duygusal ofansını kabul etmiştir. Fotoğrafları gördüğünde herhangi bir insan kadar dehşete düşmüştür. Fakat, “halkın görmüş olduğu, Birleşik Devletler askeri personelinin fotoğraf tasvirlerine” atıfta bulunarak, Rumsfeld, kaçamağın ve kendilerine fayda sağlamanın göndergeselliğinde bir boşluk yaratmıştır. Yine Rumsfeld, “ışkence” kelimesini kullanmak zorunda kalmamıştır; sanki fotoğrafların ikna ediciliği kendi kendinden kaynaklanmışçasına bunlara “inanılmaz fotoğraflar” demiştir. İroniktir ki, bu durumda, fotoğrafların Bush yönetiminin politikaları hakkında öne sürdüklerini görmezden gelme ihtimali tamamen onların anlık prestijlerine bağlı hale gelmiştir.

İstemeyerek de olsa Rumsfeld kendisini saf bir putperest, ikonlara orjinal olaydan daha çok inanan bir kişi olarak göstermiştir. Ve onu böyle bir saflığa yönelten şey, performansını sağlam purkırıcılığın karşısına yerleştirmiş olmasıdır. Jonathan Alter, *Newsweek*’teki yazısında Rumsfeld’in kendini haklı çıkaran taktiklerini ve imgelere duyduğu kolay güveni aşağılamıştır:

...yüksek derecedeki Hükümet yetkilileri, otoriteleri altında gerçekleşen korkunç istismarlara yanıt verirken görsel-ışitsel yardımlar almayacak kapasitede olmalıydılar. Kelimelere ve gerçeklere, doğrulara ve yanlışlara dayanarak - sadece fotoğrafların duygusal vuruculuğu olan fotoğraflarına bakarak, eğer açığa çıkarsa bir şeyin nasıl görüneceği üzerine düşünerek, değil - karar versinler diye maaş alıyorlar.

İmgeyi, iyileştirici bir bilgi kipi olarak gösteren putkırıcı tirat, çoğunlukla halkın imgelere olan aşırı tepkisinden - imgeden ilkelce iğrenme - çıkan postmodern güvensizlik tarafından açıklanmıştır.²¹ Etkili bir biçimde, Alter, Vietnam’ın “ikonik fotoğrafından” aldığı izlenimle açmıştır, bunu yapmasının nedeni sadece o imgelerin, “politik yanlışların nedeni değil bir yansıması” olduklarından zorunlu olarak anlık olmasının yarattığı etkiyi tartışmaktır; imgenin muğlaklığının bu açıklaması, imge içindeki vahiy ve ofans arasına Amerikan okuyucusundan fotoğraf imgesinin ofansının hiçbir şeyin nedeni olmadığını hatırlamalarını isteyerek basitçe açık bir ilişki yerleştirmesinden dolayı şaşırtıcıdır.

Amerikan orta yolcu basının çoğu gibi - ki bugüne kadar, ışkence olarak çoktan açığa vurulmuş bir davranışı açıklamak için “sorgulama taktikleri” terimini kullanmaktalar- Alter de imgelerin ortaya çıkardığı vahşetin sistemli sebeplerine kendisini yoğunlaştıramamıştır. Sanki okuyucusunun, imgenin ofansı içerisinde kendi kusurlu milli imgelerini ayırt edebilmek için eleştiriyi zorlamayacaklarından emin olmak adına hareket ediyormuş gibi Alter, sadece, Vietnam’dan gelen bu efsanevi fotoğrafların etkisinin geçmekle kalmadığını aynı zamanda Vietnamlıların kendilerini bombalayan Amerikalılara karşı olan husumetinin

²¹ Alter imgelerin güçlü etkisini kabul ederken ve kendi payına, kendisini istemsizce “ikonsal fotoğraf sahnelerinin” içinde bulunduğu Vietnam’a yaptığı bir geziyi hatırlatırken, aslında, bir zamanlar saygıdeğer gördüğü putkırıcı şüphe ile ortaya çıkan imgelerdeki anlam çokluğu hakkındaki güncel şüphesini üstü örtülü bir biçimde sunarak geçmiş dönemdeki imgelere olan inancını dile getiriyordu. İmgenin ikonsal statüsünü duygu oyunu ile birleştirerek Alter “duyguların —dolaysız bir bağ içermedikleri süreç— çoğunlukla geçici olduğu” düşüncesini ileri sürmektedir. Ve bize Vietnamlıların Amerikalılara olan öfkesinin bile dindiğini hatırlatırken aslında Amerika’nın Orta Doğu’daki savaş isteğini açığa çıkararak fotoğrafsal imgenin kanıtsal geçerliliğinin uzun dönemli olmadığı cevabının avukatlığını yapmaktadır. Susan Sontag, izleyicileri dolaysız bir öneme sürükleyen eşsiz kapasitesine vurgu yapsa da aynı zamanda bu teknolojinin görece özgürleştirdiği (herkesin fotoğraf, hatta zaman zaman sanatsal fotoğraf çekebilmesi durumu) ve halkın fotoğraf okuryazarlığının bizi her tikel imgenin tek anlamlı olmadığı, birçok anlam ihtiva edebildiği sonucuna ittiği kapsamın altını çizer. Bkz. Sontag, *Regarding*.

de “birkaç yıl” sonra geçtiğini okuyucuya hatırlatmaktadır. Böyle bir girişle, Alter, skandal imgesi tarafından “yapılan” hasarın “telafi” edilebileceğini varsaymıştır. Vietnam’da olduğu gibi Abu Ghraib’te de, Amerikan Hükümeti ve ordusu tarafından yapılan uluslararası yanlışların unutulacağını savunmaktadır. Aslında, Rumsfeld’in en büyük hatası, Abu Ghraib’deki istismlara neden olacak cinsten sorgu taktiklerini uygulamak için ordu kurmay personelinin bu taktiklere lisans vermesini sağlayan bir özel erişim programı yaratmış olması değildir. Onun en büyük hatası, Amerika’nın uluslararası pozitif imgesine ve bu skandalın imgeye vereceği zarara kayıtsız kalmasıdır. “Amerika’nın prestiji”ni tekrar sağlamak için Amerikalıların dünyaya gösterebileceği ve söyleyebileceği şeyler bu imgelerin olumsuzluğunu yok edebildikleri ölçüde olacaktır. Skandal fotoğraflarının kısa dönem görüntülerinin ötesinde onlara milliyetçi aşkın inancın ışıyla bakarak, Alter, Birleşik Devletler’in uzun vadedeki imgesine odaklanmıştır. Fakat, imgenin skandalına Amerikan askeriyesinin bir anlık sapkın davranışı olarak bakarak Alter, Senato oturumlarında konuşanların çoğu gibi, daha geniş bir politika içinde işkence eylemini dışarıda tutmaktadır. Amerika’nın gerçek imgesine olan bağlılığı dahilinde, bu tür davranışların, daha geniş bir politik gerçekliği ve daha kötüsü işkencenin tekrarlanabileceği gelecek koşulları da olası olarak yansıtmadığını varsaymaktadır. Bu açıdan, Alter’in imgenin ofansına putkırıcılık dahilinde sır çözücü yaklaşımı Senatör Collins’in veya Savunma Bakanı Rumsfeld’in arayışında olduğu şeylerden çok da değişik bir şeyin arayışında değildir.

Eğer Rumsfeld’in ifadesi imgelerin manalı gücüne duyulan kültürel hassasiyetin politik olarak cevap verilebilecek bir soruya nasıl dönüşebileceğini gösteriyorsa, Alter’in yazısındaki putkırıcı refleks de aynı amaca hizmet etmekten kaçamaz. Görsel imgeye duyulan tam güven, her karşılık - görsel veya sözde elle tutulur kanıtı karşı saf duyarlık; imgenin gücünün gerçeklik yerine geçmesi ve dolayısıyla ofansın hafızasını koruması konusunda duyulan kuşku - imgeye sözde otonom âlemmişçesine davrandığı sürece, putkırıcı skeptisizm ruhuyla çelişmekten ziyade onu tamamlar. Tam da bu sebepten dolayı, Baudrillard, putkırıcıların tarihe olan eşsiz katkılarını, onların imgenin gücünü - ki bu güç hiçbir şeyi dissimule etmeyen [gizlemekten] ziyade bir şeyleri dissimule etme [gizleme] eğiliminden oluşur— içinde göndergesel gerçekliğin birbirini yansıtan başka imgelerin sonsuz dönüşüyle çözünebildiği bir simülasyon kipini sağlama eğilimi dahilinde, takdir etmeleri olarak algılar. Ve eğer Levinas da imgenin saf sanat koşuluna yaklaşması içinde benzer bir çekici güç olduğunu kabul ediyorsa, Levinas’ın “Gerçeklik ve Gölgesi” eserinin başında önerdiği *eleştiri* tanımında dillenen imgeye olan direncinin zeminini hatırlamamız iyi olacaktır.

Levinas’a göre *eleştiri*, dinleyenin, izleyenin ya da okuyanın zihnindeki bir reflekstir. “Halkın davranış kipi”nden daha eksik bir şey değildir; bu haliyle, seyircinin içine aldığı şeyle olan zorunlu uyumsuzluğuna yaslanmaktadır. Eğer imge, tüm sanatsal gücü içinde, bizi sanatın kendi içsel ritmine yakalanabileceğimiz bir sahte gerçeklik düzenine mal edebilirse, ve eğer, imge zamanın durduğu ve insanlığımızın da tarih içinde donakaldığı bir yeri kendisine çekiyorsa, o zaman içimizde hala onun karşısında aniden afillamamızı sağlayan bir şey var demektir. İçimizde, “salt estetik hazda emilmekten tatmin olmayan” sanatsal imgenin mükemmelliğinde veya tamlığında bile “konuşmak için karşısında durulamaz bir ihtiyaç hissedem” bir şey vardır (130). Levinas’ın sanatsal imge düşünceleri ışığında, ortalıkta en çok dolaşan Abu Ghraib fotoğrafının elleri çapraz şekilde bağlanmış, vücudu turuncu bir örtü ile kapatılmış, kafasında bir kukuleta olan ve bedeninin etrafına elektrik kabloları sarılmış, çarmıha gerilmiş bir şehit veya insan şeklinde bir lamba izlenimi veren

bu fotoğraf olması anlamsız değildir. Bu imgedeki ofansın çoğu, sanki ofans hipotezi hayali bir soyutlamayla nötrale edilmişçesine ve bu tür bir fotoğrafta hiçbir tarihsel ve politik içerim bulunamayacakmış gibi, görmekte olduğumuz şey üzerinde kuşkuya yol açan, sahnenin gösterimindeki sanatsallığından gelmektedir. Fakat bu imge tabi ki işkencecilerin hikaye anlatımının bir semptomudur; eğer tutukluların aşağılanması katkıda bulunmak ve işkence eylemini küçümsemek için dizayn edildiye, sanatsallığı, işkence olayını tarihin derinliklerine göndermek için kendisini karşısına koyduğu şeyden kaynaklanmaktadır.

Levinas'ın sanat ve imge tanımı bayağı kısıtlayıcı olabilir, putkırıcılığı da dinsel perspektifin azmiyle boyanmıştır. Fotoğraf imgesinin onun söylediği kadar sanatsal veya göndergisiz olmadığı veyahut sanatın kendisinin yaşama kabiliyetimize onun söylediği kadar zararlı olmadığı konusunda ısrarcı olabiliriz, fakat yine de Levinas'ın, eleştirmeni "her şey söylendiğinde bile söyleyecek şeyi olan kişi" olarak tanımlaması dikkate şayandır. Eleştirmen, Levinas'a göre, "İş konusunda işin dışında bir şey söyleyebilen kişidir." Halkın dikkatinin sadece ortama doğru patlayan skandal imgeleri vasıtasıyla işkence meselesine döndüğü, eğer döndüyse, bir dünyada, bu tür imgeler konusunda eleştirel bir bağlam ortaya çıkarmak zor görünüyor. Bir süre daha halk, bilmek istemediği şeyler görecektir; veya biz kendi kendimize öyle diyoruz. Skandal imgesinin Amerikan politikaları ve personeli tarafından icra edilen sistemli adaletsizliğin boyutlarının bir işareti olarak değerlendirilme ihtimali (Hersh ve Danner'in değerlendirdiği gibi) zamanla yok olabilir ve imgelerin etkisi ve ofanslarının gücü müşterek zihinlerimizden silinebilir. Tüm bunlardan sonra, Abu Ghraib imgeleri, yanlış olmaktan uzak bir şekilde, bir milletin kendine olan sarsılmaz güveninin içinde yer alıyorsa, o zaman, neden bu kadar çok insanın onlar hakkında konuştuğunu, hemen her zaman güçlerini kabullendiklerini, ofans hatırasının mümkün olduğu kadar çabuk bir biçimde dindirilmesi gerektiğini düşündüklerini anlamak zor değil. Senatör Graham 2004 oturumlarında bunların aynılarında daha çok var ve olacak dediğinde bunu söylemesinin sebebini, gelecek olanlara "halkı hazırlamak" olarak, ataerki ve meymenetsiz bir tonda nitelendirmişti. Bu açıdan, Graham, daha sonradan Abu Ghraib fotoğraflarının halka açılmasına karşı tutum sergileyenlerin pozisyonunu özetlemektedir. Eğer, 2004'te, Devlet'in üstü örtülü eylemlerine karşı halkın tepkisini kontrol etmek, Abu Ghraib'deki işkenceye yol açan politikaların çoğunu oluşturan Ameriken sağının tepkisel güdüsünde temellendiyse, 2009 ilkbaharında da, Irak ve Afganistan'da Abu Ghraib dışındaki yerlerde Amerikan askeri personelinin yaptığı istismarların fotoğraflarının ortaya çıkmasını mahkeme kararıyla engellemek için (şimdiye kadar başarılı şekilde) çalışan da politik solun sesi olan Başkan Obama idi. Eğer Bush ve Obama arasındaki devam eden uygulamalar bir şey gösteriyorsa, o da Birleşik Devletler'deki birçok olasılık içinde en iyisinin, halkın, Abu Ghraib'den gelen bu tür skandal imgelerin öznesi haline gelmemesi gerektiği, dolayısıyla da -bunu çıkarmak çok da zor değil - ülkelerinin ulusal güvenliği adı altında yapılan ofansları öğrenmemeleri gerektiği düşüncesidir. Eğer, bu imgelere yöneltilen putkırıcı eleştirilerin Amerikan halkındaki yansıması buysa, belki de bu, imgelere karşı ofans sergileyen ve açığa vurulanların imgeler hakkındaki her şey söylendikten sonra bile, skandal imgelerinin şok ve üzüntü yaratarak halkın zihnine tecavüz etmesiyle bitmiş sayılmayan anlamları hakkında bir şey söylemek için konuşulmaya devam ettiği kullanımın tamamının yükümlülüğündedir.

Alıntı Yapılan Eserler:

Agamben, Giorgio. *State of Exception*, trans. Kevin Attell. (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

Alter, Jonathan. "The Picture the World Sees," *Newsweek* (May 17, 2004), 31.

Baudrillard, Jean. *The Mirror of Production*, trans. Mark Poster (Telos Press Ltd., 1975)

-- *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glaser. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994).

Bergo, Bettina. *Levinas Between Ethics and Politics: For the Beauty That Adorns the Earth* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999).

"Concern at 'Prisoner Abuse' Photographs as Barack Obama Prepares to Block Publication, *Telegraph.co.uk* (May 15, 2009).

Danner, Mark. "The Logic of Torture," *The New York Review of Books* 51:11 (June 24, 2004), 70-74.

Descartes, René. *Meditations on First Philosophy, with Selections from the Objections and Replies*, trans. Michael Moriarty (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Hersh, Seymour. *The Chain of Command: The Road from 9/11 to Abu Ghraib* (New York: Harper Collins, 2004).

Hirsch, Marianne. "Editor's Column: Collateral Damage," *PMLA*, Vol. 19, No. 5 (October 2004), 1209-15, 1209.

Kellner, Douglas. *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1989).

Kibbey, Ann. *Theory of the Image: Capitalism, Contemporary Film, and Women*. (Bloomington: Indiana University Press, 2005).

Lee, Raymond L. M. "In the Shadow of Reason: From Weber's Elective Affinity to Baudrillard's Fatalism." *Economy and Society* 23:4 (Nov. 1994), 387-99.

Levi, Primo. "The Memory of the Offense," *The Drowned and the Saved*, trans. Raymond Rosenthal (New York: Random House, 1989), 23-35.

Levinas, Emmanuel. "Reality and Its Shadow" in *Unforeseen History*, trans. Nidra Poller (Urbana: University of Illinois Press, 2004), 76-91.

-- "Reality and its Shadow," *The Levinas Reader*, ed. Seán Hand (Cambridge, MA: Blackwell, 1989), 129-43.

-- *Totality and Infinity*, trans. Alphonos Lingis. (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969).

Lifton, Robert Jay. "Conditions of Atrocity," *The Nation* (May 31, 2004), 4-5.

Nietzsche, Friedrich. *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*,

trans. Judith Norman (New York: Cambridge University Press, 2005).

Rajan, Tilottama. *Deconstruction and the Remainders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Baudrillard* (Stanford: Stanford University Press, 2002).

Sanders, E.P. *Jesus and Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 1985).

Schiedgen, Peter. "Art and Idolatry: Aesthetics and Alterity in Levinas." *Contretemps* (3, July 2002), 148-60.

Sherwin, Richard. "PASSING ON: IMAGES: Law, Metaphysics, and the New Iconoclasm." *Law/Text/Culture* (2007).

Smith, Morton. *Jesus the Magician*. San Francisco: Harper & Row, 1978.

Sontag, Susan. *Regarding the Pain of Others*. New York: Farrar, Straus, & Giroux, 2003.

-- "Regarding the Torture of Others," *The New York Times* (May 23, 2004), <http://www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/23PRISONS.html?pagewanted=1>

Spargo, R. Clifton. "Jesus Unbound: The Correction of Jesus's Intentions in Mark 5-8," *Religion and the Arts* 3:3/4 (Summer/Fall 1999), 303-334.

-- *Vigilant Memory: Emmanuel Levinas, the Holocaust, and the Unjust Death* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006).

Taylor, Chloé. "Hard, Dry Eyes and Eyes That Weep: Vision and Ethics in Levinas and Derrida." *Postmodern Culture* 16.2 (2006).

Voltaire, Francois. *Philosophical Dictionary*, trans. Theodore Besterman (New York: Penguin Classics, 1984).

Weber, Max. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism, with Other Writings on the Rise of the West*, trans. Stephen Kalberg (New York: Oxford University Press, 2009).

Welten, Ruud. "Image and Oblivion: Emmanuel Levinas's Phenomenological Iconoclasm,"

Literature & Theology 19:1 (Oxford University Press 2005)

Sanat ve Varlık Üzerine

Nietzsche ve Levinas

Rudi Visker

İngilizceden Çeviren: Metin Becermen

Tamamlanmış bir sanat eseri, çok az değişebilir. Pirandello'nun "Dağdan İnən Azizler" oyununda olduğu gibi, son edimin kayıp olması yüzünden sonlanmasa bile, yine de, tamamlanmamışlığında tamamlanır. Daha akla uygun bir son elde etmek için, ekstra bir iki sahne eklemek bir resimdeki yanlış bir perspektifi doğrultmak ya da bir şiirin parçasını değiştirmek gibi olacaktır. Bu, dünyasal bir üretim için bir sanat eserini yanlış anlamak ve "onu engelleyen sosyal ve maddi nedenlere rağmen tamamlanmış"ı olabileceğini kabul etmemek olacaktır. Levinas, sanatın "dünyaya yabancı kalan"² bir gerçekliği ürettiğini yazar. Sanatın amacı, daima, "bir parçanın bir bütüne bağlı olduğu eylemi durdurmak ve onun ayrı varolmasına izin vermek"tir (EE 49/88).

En gerçekçi sanat bile, sadece dünyasal şeyleri temsil etmekten fazlasını yapar. Sanat, "şeyleri dünyamızdan çekip çıkarır" ve çıplaklıklarında bize sunar, artık aşına olduğumuz biçimler tarafından üzeri örtülmez (EE 46/84). "Biçimler ve bir resmin renkleri, kendinde şeylerin üzerini örtmez, onları açığa çıkarır" ve şeylerin dışsallığının bizim "içselliğimize" "dönüştüğü" olağan biçimlerden ayırır (ibid.). Sanat bu süreçle kesilir, onun amacı "belirli bir gerçeklik tipini bilmek" değildir; o, "bilgiyle çelişir" (RS 3/773). Böylece resim yapma "bir bütüne entegre olan varlıkları ışığın dışına çıkarmaya çalışan görüşle bir mücadele"dir (EE 50/90). "Resim yapma yazını" konusundaki savaş, artık onu "bildiğimiz" kadar, aslında bizim için değil, fakat kendi başına alındığında, "dünyanın bir sona varmasından sonra gerçekliği sunma niyetine" (EE 50/89-90) hizmet eder.

İnsan, tam olarak, bu "dünyanın sonunu" elde edecektir: sadece bütün dünyevi varlıkları değil, fakat onların "hiçliğe ait" (EE 51/93) olan yanlarını görünür kılmaya izin veren tam aydınlığı. Geride kalan, "kişisel olmayan, anonim, şimdi hiçliğin kendi derinliklerinde mırıldanan" ve "her konuyu, kişiyi ve şeyi saklayan varlığın söndürülemeyen 'doruk noktası'"dır (EE 52/93-4). Levinas, sanatın "karanlığın tam olayı, bir gece baskını" olduğunu, öğelerini "varlığın sahteliği"nde bulduğunu yazdığı zaman, acemice bir ifadeyle, sanatın *il y a y*i, *varolanı* elde ettiğini söyler ("hiçbir şey yoktur, fakat bir güçler alanı olarak varlık vardır", EE 59/104). Bu yüzden, *Varoluştan Varolana*'daki *Eksotizm* bölümünün son satırları şöyledir: "Kendilerinde alındıklarında bu biçimlerin rasyonelliği ve kolay anlaşılabilirliğine rağmen, bir resim yapma (şeyleri) kendinde varolan yapar; sırayla, bir nesne ya da ifade edilemez bir ad olmayan bir şey olan hakiki olayı meydana getirir (...) Buradaki,

¹ E. LEVINAS, 'Gerçeklik ve Gölgesi', ID., *Toplu FelsefeYazıları* (İng. çev. A. Lingis). Dordrecht, Nijhoff/Kluwer, 1987, s. 2/772-3. Taksimden sonraki özgün Fransızca sayfa numaralarıyla metinde RS olarak alıntılanmıştır ('La réalité et son ombre', in *Les Temps Modernes* 38 (1948). Bu alıntılardaki ve diğer metinlerdeki bütün alıntılar bana aittir.

² E. LEVINAS, *Varoluş ve Varolanlar* (İng. çev. A. Lingis). Pittsburgh, Duquesne University Press, 2001, s. 46/85. Taksimden sonar Fransızca sayfa numaralarıyla EE olarak alıntılандı (*De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1993).

artık düşünmeye ve zihne karşı olduğu kadarıyla, maddeyle ortak herhangi bir şeye sahip olmayan bir maddeleştirme kavramıdır (...) Varlığın [resimde] maddeleştirilmesinin keşfi [varlığın] yeni bir niteliğinin keşfi değildir; fakat onun biçimsiz çoğalmasının bir keşfidir. Varlıkların çoktan bizim “içimiz”le ilişkili olduğu biçimlerin ısıldamasının arkasında, madde, *varolan*’ın hakiki olayıdır...” (EE 51/91-92).

Eğer resim yapma -ve sadece resim yapma değil, fakat kısaca göreceğimiz gibi sanatın herhangi bir biçimi-, böylece, *il y a*’nın “biçimsiz çoğalma”sının “keşfi” hakkında ise, eğer o, şeylerin varolan nesneleri alıkoymuş fakat “basit ve mutlak olan yalın öğelerin şişmesi ya da varlığın çıbanları” olduğu “maddiliğin taşkınlığı”na izin verirse, böylece bütün sanat, sonunda, sadece imha etmeyi temsil eden şeyleri değil, fakat onu algılayanı da resmetmez. Yani, eğer sanat sadece orada *il y a* kendini bildiren bir aşamaysa, onun eserleri korku içinde kaçışacaktır (“*Varolan*’ın hıştısı ... korkudur”, EE 55/98). Çünkü biz ile *il y a* arasında bir bağlantı yoktur -“gece tarafından istila edilen, kişisizleştirilen, soluğu kesilen Ben’in kendini gizlemiş olduğunu (olacağını) haykıracağız (...) Varlık [sadece] bir güçler alanı gibi kalır” (EE 53/95). Sanatçının kendisi, böylece, ilkin, istemeyerek yaşamı davet etmekle yok olacaktır. Bu yüzden, göreceğimiz gibi, hemen hemen her yerde, sanatın “nesne için bir imgeyi vekil tayin etmesi”nin onun “en temel prosedürü” olduğunu varsaymasına karşın, Levinas’ın ifade ettiği güvensizlik ve şüpheden kuşku yoktur (RS 3/774). Bir imge - ve bütün sanat teriminin bu anlamıyla imgeleri kullanır - bir nesneyi kavradığımız ve bu nesneyle bir ilişkiyi sürdürebildiğimiz bir kavramın zıddıdır. İmge, “bu gerçek ilişkiyi etkisiz kılar” ve bizi istila eder: “Bir imge, temel bir eylemsizlik olan kendi girişimimizden çok, bizim üstümüzdeki bir dayanak noktasını işaret eder. Kendinden emin [!, RV], esinlenmiş dediğimiz bir sanatçı bir Musa’ya kulak verir. Bir imge müzikeldir. Onun edilgenliği doğrudan büyüde, şarkıda, müzikte ve şiirde görülebilir” (RS 3/774). “Kavramaya ve eylemeye çağrılarının ötesinde, biz, kendimizi bir gerçekliğin ritmine bırakırız. Mit gizemin yerini alır” (RS 12/787).

Bir sonraki bölümde, burada, Levinas’ın kendi yazma biçimine mümkün olduğu kadar yakın kalarak ifade etmeyi denediğim bağlamsallığı elde etmeye çalışacağım. Fakat belki burada, siz, şimdiden, Nietzsche’nin *Tragedyanın Doğuşu*’na yönelme nedenimi anlamış olmalısınız.³ Çünkü, göreceğimiz gibi, bu kitapta Nietzsche Levinas’la karşılaştığımızda gördüğümüz probleme bir çözümü formüle etti - o, “onun yardımı ile müzikal tragedyanın bizi Dionysosçu müzikle doğrudan birlik olmaktan koruduğu Apolloncu bir aldanma” hakkında konuşur (BT 24: 111/150) ve “insanı kendi heyecan dolu yıkımının dışına çekip çıkarır” (BT 21: 102/139). Ve şimdi bu, sadece bir “aldanma” ve “asla Apolloncu sanatın alanından çıkamayacak bir anlamla dolmayan” tragedya (BT 21: 103/139) -“toplam etkisi içinde Dionysosçu, bir kez daha, üstün gelir” (ibid.). Grek tragedyası her bir değişimin diğerinin etkisi olduğu bir güçler mücadelesinin sonucudur: “Dionysos Apollon’un diliyle konuşur, fakat sonuçta Dionysos hakkında konuşan Apollon’dur” (BT 21: 104/140). Bu noktanın gerçekten tragedya ile sınırlanıp sınırlanamayacağı ve bu şekilde sanata genelleştirilip genelleştirilemeyeceğini merak etmeden önce, ilkin, “ses sanatlarından” ritim ve müzikal terimlerini “çıkarma”ya ve “onları genel bir estetik kategorisine çekmeye” (RS 4/776) teşebbüs etmenin aksine, Levinas’ın *prima facie*’sine dönelim.

³ *Kritische Studienausgabe* 1. [(ed. G. Colli and M. Montinari), München, DTV/de Gruyter, 1999] cildinin sayfa numaralarını taksimden sonra, R. Speirs tarafından yapılan bölüm numaralarının ve sayfa sayılarının izlediği BT çevirisine gönderme yapacağım (*The Birth of Tragedy and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008).

1- Duyumda kayıp olanı elde etmek: Aisthesis'in müzikalitesi üzerine Levinas

Levinas'ın, sanatın, artık onlar vasıtasıyla şeylerin bize “kendilerinde verildiği” ve bizim tarafımızdan “kavranabilir” (EE 39/73), biçimler ile örtüldüğünü sunmamakla, (EE 31/61) şeyler üzerine “zorunlu bir değişiklik”i (EE 46/84) dayattığı iddiasının dolaysız sonucu, bizim şeylerle ilişkimizin aynı değişikliğe maruz kalıyor görünmesidir. Bu, artık (terimin geniş anlamıyla) şeylerin “verildiği, ancak bizi bekleyen” (ibid.) ve “ona erişebileceğimiz” bilgi olamaz. Şeylerin, “kendimizden başkası” olarak, fakat “temel bir tuhaflık”⁴ olmaksızın karşılaşabileceğimiz bir şey olduğu ışık, sanatta tamamen yok olur. Biz artık “sanki onlar bizden çıkıyormuş gibi” (ibid.) şeylerle ilişki kuramayız, varlık sadece bizden başkası olarak “ödünç alınmış bir ışıktaki” görünebilir.⁵ Sanatın onların yerini aldığı ve onlar ile biz arasında değişiklik yaptığı imge aracılığıyla, “kendileri karşı koyarak, zorlayarak, biçimlerini parçalayarak” meydana gelen şeyler, artık “onları bütünlüğe bağlayan”, bilgiyi şeylere yer bulmak için kullanılan “işkililerle” çözülemez (TI 74/46). Levinas *Totality and Infinity*’de “bir şey için yalınlık erekselliğinin üstünde varlığının artışıdır” (ibid.) diye yazar. Fakat o, daha sonra, şaşırtıcı bir şekilde, *Gerçeklik ve Gölgesi* ile *Varoluştan Varolana*’daki analizlerini unutmuş gibi devam eder, “güzellik yeni bir erekselliği sokar, bu çıplak dünyaya içsel bir erekselliği. Bilimle ya da sanatta açığa vurmak zorunlu olarak algının ötesine giderek anlamla öğeleri örtmektir. Bir şeyi meydana çıkarmak onu biçimleriyle açıklamaktır: işlevini ya da güzelliğini tamamlıyarak, onun için bütünde bir yer bulmak” (TI 74/47).

Aksine, 1940’ların metinleri, sadece, sanatın şeyleri (daha ziyade güzelliğin biçimlerinde gizlenmiş) çıplaklarında bize sunduğunu iddia etmez, fakat aynı zamanda, yanıt olarak, biz artık “nesneye varmayı” beceremeyiz ve niyetimiz “duyumda kayıp olanı elde etmek” olacaktır -“bu, duyumdaki estetik etkiyi üreten *aesthesis*’deki sapmadır” (EE 47/85). Levinas, orada, duyum, “bir nesneye götürme yolu değildir, fakat öznel düzene dair de değildir: o, algının malzemesi değildir. Duyum, sanatta, yeni bir öge olarak tasvir edilir. Ya da, daha iyisi, o, öğelerin kişisizleştirmesine döner” diye yazmayı sürdürdü (EE 47/85-6). Burada, söz konusu olanı kavramak için, “sanatta bir nesneyi oluşturan duyulur niteliklerin bir nesneye götürmediği ve kendilerini varolduğu yol” (EE 47/86) hakkında Levinas’ın verdiği örneklerin bazılarını bakalım.

Bir sözcük, “anlamdan ayrılmış” (ibid.) olmamasına rağmen, anlama indirgenemez. “Onu işgal eden sesin maddiliği” vardır ve o, bununla, “nesnel anlamından ayrılabilir” ve “ritme, ölçüye, ses yinelenmesine” sahiptir (EE 47/8/86). Sadece, “kendilerini şeylerden ayırabilen” bir resimdeki renkler gibi, bir şiirdeki sözcükler “nesneyle dünyadaki sentezlerin farksız olduğu bütünlere girer” (EE 47/86): “Düşüncenin nüfuz ettiği bir şiirin anlamının arkasında, (o), bir şiirin müzikalitesinde kendini kaybeder, ki şiir nesnelerle yapılan hiçbir şeye sahip değildir ve belki sadece düşüncenin onu kendinden kurtarıp bir kenara koyması işleviyle değişir” (EE 48/87). Paul Valéry şiiri ses ve anlam arasında bir duraksama olarak adlandırdığında, şiirde, “vokabüllerin (...) artık anlamın çağırmasından önce boyun eğmediği, fakat onların anımsatma güçleriyle şarkı söylediğini”⁶ ifade etmek istedi. Onunla

⁴ E. LEVINAS, *Zaman ve Başka (ve ek denemeler)* (İng. çev. R.A. Cohen), Duquesne University Press, Pittsburgh, 1987, s. 65/47). Fransızca taksimden sonraki alıntılar TO olarak simgelenen metinden alıntılanmıştır (*Le temps et l'autre*) (2nd ed.), Paris, Quadrige/P.U.F., 1985 (1948’)).

⁵ E. LEVINAS, *Bütünlük ve Sonsuzluk. Dışsalılık Üzerine Bir Deneme* (İng. çev. A. Lingis), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, s. 74/47. Taksimden sonra *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (4th ed.)’nin sayfa numaralarıyla TI olarak alıntlandı, The Hague/Boston/Lancaster, Martinus Nijhoff/Kluwer, 1984 (1961’).

⁶ E. LEVINAS, *Varlıktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (İng. çev. A. Lingis), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1991, s.

“bütün nesneleri kenara çeken” (EE 48/87) bu “duyumun müziksellığı” en açık şekilde müziktedir. Çünkü “müziksel bir ses artık bir gürültü değildir” (EE 47/86), “bir nesneden en ayrılmış nitelik”tir. (...) Hatta onun tınısı, onun bir nesneye ait olmasının izi, niteliğinde saklıdır ve bir ilişkinin yapısını muhafaza etmez” (RS 4-5/776). Ses “kişisiz bir şekilde yankılanır” (RS 4/776) ve “artık nesneler düzeniyle ortak herhangi bir şeye sahip olmayan ilişkilere ve sentezlere girebilir” (EE 47/86).

Müzik, böylece, Levinas’ın *bütün* sanatta iş başında olduğunu kabul ettiği “gerçekliğin kavramsızlaştırılması”nın (RS 4/776) en açık veya en saf durumu olarak görünür: “Eğer sanat bir varlık imgesinin yerine geçmeyi içerirse, estetik öge, etimolojisinin gösterdiği gibi, duyumdur. Dünyamızın bütününü (...) müziksel olarak bize dokunabilir, bir imge olabilir. Bu, nesnelere bağlı olan klasik sanatın, temsili parçalayan (...) modern eserlerden hiç de daha aşağı olmayan sanatın hakiki özüne uymayan (...) nesnelere bağlı olması yüzündendir” (RS 5/776-7). Bir çift ayakkabıyı temsil eden bir resim onlar için bir imgeyi vekil olarak tayin etmekle, onları bir nesne-olmayana dönüştürür. O, ayakkabıları “gerçekte oldukları gibi”⁷ göstermez, bunu yaptığını dile getirmez (RS1/771) ya da bize söylemez, ve onun hedefi bizi, Levinas’a göre, “ondaki nesnelliğin iktidara dönüşmüş (RS 3/774)” olacağı bir “bırakılmış-olmaya, (Heidegger’in) *Sein-lassen’a*” götürmek değildir. Duyum artık Heidegger’in sanat eserinin bizi harekete geçirebileceğine inandığı *Entschlossenheit* (açıklık/açığa vurmaklık, kararlılık)’ın iki kutupluluğuna sahip değildir. Bu, bir dışsallıktan önce geri çekilen bir içsellığe gönderme yapmaz.⁸ Dışsallık daha ziyade içsellığı istila eder ve onun gücünü ve bağımsızlığını çalar: ritimde -ve bütün sanat ritimdir- “artık bir kendi yoktur, fakat kendinden anonimliğe bir geçiş vardır. Bu, büyülenme ya da şiir ile müziğin büyüüdür” (RS 4/775). Onlar, “kendilerini bize, biz *olmaksızın* onları varsayarak, zorla kabul ettirirler”; biz, “iştirak etme gücü” müzü tersine çeviren duyumun müzikalitesiyle kendimizden geçeriz (RS 4/774). İştirak etme terimi burada bir bağımsızlık ve böylece öznellik kaybını bildirmez: özne artık kendine geri çekilmez, fakat esrik olarak iştirak edişin bir bütünlüğü olan bir bütünün parçası olur. Bu bakıma, Levinas, sanatsal imgeler ile ilgili olarak bir kimsenin “ilgisizliğe dair olandan çok ilgi hakkında konuşarak” daha iyisini yapmış olacağını belirtir: “Bir imge en küçük yararlılık hissi *olmaksızın* ilginçtir, ‘ilgili olma’ anlamında ilginç.” O, birisinin, “bir şey olarak, temaşa etmenin parçası olarak şeyler arasında” onu açıkta bıraktığı yere yerleşir (RS 4/775). “Bir rüyadan uyanma”da olduğu gibi, özne, “varsayılan ayrıcalığından mahrum bırakılır” ve sanki “kendisinin dışında olana, merhametle değil, Ben-izleyicisi tarafından hissedilen Ben-eylemcinin acısına rağmen, bedene ait olmayan bir dışsallıkla” (ibid.) dönüşür. Ben, “orada (...) özgürlüğünde felce uğrayan bilincin oynadığı bu oyunda *tam olarak ilhak edilmiş olan* bir varlık tarzına” girer (RS 4/775). Genel olarak estetik ritim ve müzikal kategorileri, bu yüzden, “orada bizim, öznenin, onunla aynı düzeye çıkması ve kendinden geçmesi yüzünden, rıza, varsayım, girişkenlik ya da özgürlük hakkında konuşamadığımız bir durum”a (ibid.) gönderme yapar.

İnsan niçin Levinas’ın sanatı “girişkenlik ve kaçınmanın bir boyutunu oluşturan sorumluluk dünyasında” düşünmüş olacağını ve gözlerinde sanat hakkında “muzip bir

40 and 189 n29/Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988 (1974’), s. 52.

⁷ M. HEIDEGGER, ‘Der Ursprung des Kunstwerkes’, in *Id., Holzwege*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1980, s. 20-21/15 (İng. çev. J. Young & K. Haynes in: M. HEIDEGGER, *Sapa Düşmek/Patıklar* (M.B.), Cambridge, Cambridge University Press, 2002): “Van Goghs Gemälde ist die Eröffnung dessen, was das Zeug, das Paar Bauernschuhe, in Wahrheit ist”.

⁸ Cf. benim ‘Sanat ve Hurda. İntikal üzerine Heidegger’ adlı yazım, *Phänomenologische Forschungen* içinde, 2007, s. 39-59, esp. s. 46-7 ve 58.

şeyin var olduğunu” (RS 12/787) anlar. Çünkü hakiki yalınlıklarında temsil edilen şeylerde sanat, elbette, bilgiyle ilişkisini keser; fakat onu sunan kendinden geçme, öznenin, “(onun) değiştirilemeyecek şekilde (kendine) bağlanmasını koparma” ve böylece kendini “aşma” teşebbüsünde, ona yardım etmeye aynı oranda yeteneklidir (TO 64/47). “Nesnenin özne tarafından ilhak edildiği” ontolojik tek başınlık bilgi ile aşılamaz, ne de “öznenin nesnede” (ya da sanatın nesne-olmayanında) (TO 41/19) “içerildiği” kendinden geçme tarafından; fakat, gerçekte, kendi ışığında görünen bir Başka’nın müdahalesine ihtiyaç duyulacaktır. “Şeylere bir yüz vermeyi arzu edebilse”⁹ de, sanat, başarısız olur ve bunu yapamaz, bu teşebbüste başarılı olamaz ve “bu nedenle [Levinas için] en yüksek uygarlık değeri değildir” (RS 12/788). Şimdi, birisi, bu sonucun, onunla anlaşp anlaşmadığına bakmadan, her sanat hakkında söylenen akli başında kararlar olup olmadığına şaşırabilir. “Büyüklüğü yalanı da olan”¹⁰ bilgiye karşı olmayı denemek için, bir an, “büyükliğünün yalanı da olduğunu” ekleyerek sanat, övmek için biraz yoksulca seslenir. İnsan, farklı bir ışıqla, sanatın anlamını görebilir mi? Şimdi *Tragedyanın Doğuşu*’nda (1872) “hakikat tarafından yok olmayalım diye sanata sahip olduğumuz”¹¹ sezgisine sahip olan Nietzsche’ye çok kısa bir şekilde dönelim.

2- Korkunç geceyle donanmış şifa bulan bir bakış: trajik teselli üzerine Nietzsche

Levinas ile apaçık farklılıkla Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* aracılığıyla Apolloncu yontu sanatını (BT &81), epik şairi (&5), rapsodiciyi ve hep imgelerle uğraşan ressamı Dionysosçu olarak adlandırdığı “müziğin imgesiz sanatı”ndan ayırır (BT 1:14/25). Sanatın bu iki türü arasındaki ayrım daha büyük olmayabilirdi. Oysa ilk grup sanat için, Diyonizyak sanatçı ya da onun müziğini dinleyenler “büyülenmiş” (BT 8:44/61) olmaya meylederken, “ressamın yaptığı kadar, düşünümsel bir gözle” (BT 8:43/61) ele aldıkları kendilerinin dışında bir şey kalır. “Onlar, kentsel geçmişlerini ve sosyal konumlarını unutmuş” olarak, bütünüyle “biçim değiştirmişler”, “tanrıların zamansız köleleri olmuşlar”dır (BT 8/43/61).

Apolloncu sanat, yine de, Diyonisosçu karşılığında ortadan kaldırılan eserlerin ve seyircilerin arasında bir ayrıma bel bağlar görünür. Levinasçı konuk odasında o, imgelerini algılamaktan daha fazlasını yapmış olmayacak ve imgelerin özsel müzikalitesiyle büyülmeye izin vermeyi kabul etmeyecektir (Nietzsche’nin müzik ve imgeler arasındaki ayrımını bir “genel estetik kategori” (Rt 4/776) olarak reddeden bir görüş.). Bununla birlikte, saf Diyonisosçu, Nietzsche’nin sonradan olduğu gibi görünmez. Daha doğrusu, kaynağı yeniden inşa ettiği metnin tarihsel kısmında: Grek tragedyasının başlangıcı konusunda, Nietzsche, “Diyonisosçu Grekleri Diyonisosçu Barbarlardan ayırdığı geniş yarı” üzerinde ısrar eder (BT 2:20/31), Diyonisosçu Greklerin şenlikleri, “hakiki ‘büyücü kadınlar’ın büyüklüğü gibi daima beni etkileyen [F.N.] şehvet düşkünlüğü ve acımasızlığın tiksindirici karışımına ait olan bu karışıma sahip dağdaki hayvanların en vahşisini salıverdi” (BT 2:20/32). Sadece Apollon’un Diyonisos’la uzlaştığı Yunanistan’da ve onun onuruna bir tapınağın dikildiği Delphi’de hoş görülen Diyonisosçu şenlikler, gevşeme ve kurtulma festivalleri ile biçim değiştirme günleri” (ibid.) olur: “Burada ilk defa doğanın büyük sevinci sanat olarak ifadesini bulur, burada ilk defa *principium individuationis*’ten ayrılarak sanatsal bir fenomen olur” (BT 2:20-21/33).

⁹ E. LEVINAS, ‘Ethique et esprit’ (1952), in *Id., Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (3^e ed.), Paris, Albin Michel (biblioes-sais), 1976, s. 20.

¹⁰ *Ibid.*, s. 21.

¹¹ F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* (ed. P. Gast & E. Förster-Nietzsche), Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1980, s. 554 nr. 822: “Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen”.

Diyonisosçu Barbarlıklar'ın şimdiden sanat olarak Diyonizyak müziğe sahip olup olmadığı sorununu bir kenara bırakalım (pasaj henüz onların bunu yapamadıklarını zikreder, fakat metin, bir bütün olarak, bu noktada yetersizdir). Anlaşılan “Diyonisosçu müzik”, ilk olarak onu meydana çıkarttıklarında, “Greklerde teröre ve dehşete yol açtı”: “bizi temelden sarsan onun etkisinin gücü, melodinin *birleştirici* eğilimi ve” onlar için şok edici bir şekilde yeni olan “tamamen emsalsiz harmoni dünyası” (ibid.). Greklerin aşına olduğu Apolloncu müzik bütünüyle farklıydı. Nietzsche “Dorik mimari etkisinde fakat sadece *kitaranın* tonlarında sezilen türdeki” (ibid.) kadar ona gönderme yapar. Başka bir deyişle, o ihtiyatlı birlikten oluştu ve hiç de patavatsız akış ya da Dionisosçu müziğin akışı gibi değildi. Bu noktada birisi, açık bir şekilde, Apollon'un (*inter alia*) Grekler için ölçünün tanrısı olduğunu hatırlar, oysa Dionysos Apollon'a dair tamamen ölçüsüz bir şeye sahipti. Nietzsche, daha sonra, bu dinsel arkaplan kitabının 1886'daki üçüncü baskısına önsözde Schopenhauer ve Wagner'den büyük ya da küçük oranda ödünç aldığı¹² “sanatın metafiziği” adını verdiği şeyle birleştirir (BT 5/13; 8/17; 11/21). Diyonisosçu müzikteki farklı tonların apaçık yokluğu (onların varlığı birleşik bir melodi akışında yer tutar), böylece, onun gözünde gerçekten varolana uymaktadır: bölünmemiş bir akış, sabit bir değişim, herhangi bir ihtiyatlı birlik olmaksızın *principium individuationis* tarafından idare edilemez, kısaca “bütün görüşlerin üstünde ve ötesinde yatan bir alan” (BT 6:36/51) ve ona Nietzsche, genellikle, “temel birlik” (*das Ur-Eine*) olarak, doğa, yaşam ya da (Schopenhauer'in kullandığı anlamda) istemeye gönderme yapar. Görünüşler alanı, aksine, bireysel fenomenlerin olduğu bir alandır. O, ayırım tarafından yönetilir ve *principium individuationis* tarafından sınırlanır. “Eleştirmek” fiilini üstteki son paragrafımızın sonundaki alıntıda Nietzsche'nin kullanışı ilk alanın ikincisinden daha derin olduğuna inandığını ima eder; o, normal olarak ‘mayanın peçesi’ ile (BT 1:16/28) ikinci alandan gizlenir. Başka bir deyişle, bu iki alan arasındaki ayırım, Levinas'ın “varlıksız varlık” (var- il y a) ve varlıkların (şeylerin ya da kişilerin) dünyası arasında çizdiği ayrıma benzerdir. Üstelik Nietzsche, Levinas gibi, *il y a* ile, yani temel olanla doğrudan bağlantının mümkün olmadığını savunur: birey imha edilmiş olacaktır. “Sadece tüm varoluşun bu temeli, dünyanın bu Diyonisosçu arkaplanı, sırası gelince, Apolloncu biçim değiştirmenin gücüyle üstesinden gelebildiği bir bireyin bilincine kaydedilmesine izin verebilir; öyle ki bu sanatsal çabaların her biri karşılıklı pay edilen enerjilerini şiddetle tüm ayrıntılarıyla gözler önüne sermek istediler” (BT 25: 115-116/155). Ve bu nedenle Nietzsche'nin ilgisi “Apollon ile Diyonisos arasındaki kardeşçe ilişki”nin (BT 24:112/150) ilk kez gerçekleştiği Grek tragedyasına oldu.

Nietzsche'nin (pek çok itiraz edilen¹³) Grek tragedyası görüşüne ilgilimize dönmeden önce, neyi araştırdığımızı ve niçin her şeyden önce Nietzsche'ye döndüğümüzü hatırlamakla iyi yaparız. Hatırlanacağı gibi, Levinas'ın sanatın (EE 51 bizim girişimizin &3'de alıntılanan) “biçimsiz çoğalma”sında “varlığın maddeselliğinin keşfi” tasviri, sanatın, *il y a*'nın gidebildiği bir aşama olup olmadığı sorusunu bize bırakır ve böylece, sadece, orada kendimizi kaybettiğimiz bir duyum dalgasıyla çalkalanırız. Nietzsche'nin Diyonisosçu isteme (ya da temel birliğe) ya da onun “doğrudan kopyası” (BT 16:77/104) olarak Diyonisosçu müziğe doğru yönelimi, müziğe doğrudan yaklaşmış olarak değil, fakat Apolloncu yolla olduğunu düşünüyor görüldüğü için, farklı olarak görünür. Bizim için önemli olan ve bu bölümün

¹² Bakınız, e.g. J. YOUNG, *Nietzsche'nin Sanat Felsefesi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, s. 3, 25 ff. ve A. RIDLEY, *Sanat Üzerine Nietzsche*, London/New York, Routledge, 2007, s. 12, 20-33.

¹³ Daha dengeli ve oldukça aydınlatıcı bir açıklama için, bakınız, J. LATACZ, ‘Fruchbares Ärgernis: Nietzsches «Geburt der Tragödie» und die gräzistische Tragödienforschung’, in D.M. HOFFMANN (ed.), *Nietzsche und die Schweiz*, Zürich, Offizin Zürich/Strauhof, 1994, ss. 30-45.

büyük kısmında odaklanacağımız soru, Nietzsche'nin Diyonizyak olanın Apolloncu olanla bu birleşmesini düşünmesinin nasıl tam olarak olanaklı olduğudur. Başka bir deyişle, sonrakini görünüş alanına ve bu yüzden Levinas'ın 'biçim' diye adlandırmasına ve yalnızlığa karşı çıkmasına bağlarsak: çıplak şeyin üzerini tamamen örtmeksizin (Apolloncu) biçime nasıl götürür? Ya da gene: Tragedyadaki Apollon'a ait olanın görünüşünün Apolloncu sanattaki güzel imgelerinin saf üretiminden farkı nasıl elde edilir? Buna dair olanı ortaya çıkarmak için Nietzsche'nin Antik tragedya üzerine görüşlerine çok kısaca bakacağız.

Tragedya Grekleri "şeylerin temelinde, bütün değişen görünüşlerine rağmen yaşamın [yani varlığın, temel birin] tahrip edilemez bir şekilde güçlü ve eğlenceli olduğu" "metafizik teselli" ile donatır. (BT 7:39/56). O, bu etkiye, sadece, Apollon'a ait olanı "Diyonizyak'ın aşırı yükünün baskısından kurtarma"ya izin verdiği için sahip olabildi (BT 21:103/138). Bu yük, gördüğümüz gibi, "olağan engellerin ve varoluşun sınırlarının yıkıldığı" "Diyonisosçu esirlik durumu süresince" (BT 7:40/56) fark edilemez. Bütün kişisel deneyimler, gündelik yaşamın bütünü, artık, birinin sahip olduğu ya da "Diyonisosçu deneyin" (ibid.) "içinde" olduğu sürece önemli değildir. Fakat, Nietzsche, "neredeyse gündelik gerçeklik tekrar bilince girer, o bir sarsıntı duyumu ile deneyimlenir" der (ibid.). İnsan, artık, Diyonisosçu Varlığın korkunç hakikatini kavradıktan sonra eyleyemez (ibid.): "Hakikat bir defa görülebilir, onun bilinci insanı, sadece, baktığı her yerde, varolmadaki korkunç ve saçma olanın ne olduğunu görmek için zorlar; (...) şimdi insan kır-tanrısı Silenus'un bilgeliğini kavrar: şaşkınlığı hisseder" (BT 7:40/57)¹⁴. Şöyle ya da böyle tragedya -ve sadece tragedya- "onunla insanın yaşayabildiği" tasarımlara varoluşun korkunç ya da saçma doğası hakkında bu iğrenç düşünceleri tekrar yöneltebildi" ve bu, Nietzsche'nin trajik sanatta "iyileştirme gücüyle kurtarıcı bir büyücü"yü gördüğü içindir: trajik sanat "(Grekleri) kurtardı, ve (sanat) yaşam aracılığıyla (Grekleri) -kendisi için- kurtardı" (ibid.).

Bu tasarımlar yüce ve komiktir. İlkinde, "korkunç olan sanatsal dile getirişle evcilleşmiştir", oysa ikincisi "saçmalıktaki tiksinnmeyi atar" (ibid.). *Diyonisosçu Dünya Görüşü*'nde (1870) -*Tragedyanın Doğuşu* için hazırlık aşamalarından biri olarak hizmet eden bir metin, fakat bitmeden kaldı- Nietzsche, şu pasajı aktarır: "Yüce ve komik, her iki kavramda bir zıtlık fark edildiği için, güzel görünüş [yani Apolloncu sanatın] dünyasının ötesine bir adımdır. Diğer yandan onlar hiçbir bakımdan hakikatle özdeş değildirler; güzellikten daha şeffaf olmasına rağmen yine de bir peçenin kaldığı hakikatin üzerindeki bir peçeyi atarlar. Bu nedenle, bu iki şeyde sahip olduğumuz şey, güzellik ile hakikat arasındaki bir orta dünyadır; burada Diyonisos ile Apollon'un [birliği, İng. çev. doğrulanmış olması!] mümkündür" (BT 130/567). *Tragedyanın Doğuşu*'nda Nietzsche daha çok örtülü olarak sonuç çıkardığını beyan eder, "Satirlerin dithyramber korosu Greklerin sanat edimini koruyandır; nefret saldırıları, bu Diyonizyak yoldaşlarının orta dünyasının düşünömselliğinde, kendilerini tüketmenin (*erschöpfen sich*) üstünde betimlendi" (BT 7:40/57). Bu yüzden *Diyonizyak Dünya Görüşü*'nden alıntı yapmayı sürdürmek değerlidir: "Bu dünya esrime halinde oyun oynayarak kendini açığa vurur, onun tarafından tuzağa düşürülüp tamamlanmakla değil. Oyuncu olarak, Diyonizyak insanları, içgüdüsel şairi, şarkıcıyı, dansçıyı kabul ediyoruz, fakat Diyonizyak insan *oynadığı* kadar güzelin ötesine geçer ve şimdi hakikati araştırır. O, bu şeyler arasında yarı yolda dolanıp durur. O, güzel görünüşü elde etmek için uğraşmaz, yine de görünüşü elde etmek için uğraşır, hakikat için değil" (BT 130/567, Nietzsche'nin italikleri).

¹⁴ Silenus'un Kral Midas'ın 'insan için en iyive en mükemmel şey nedir?' sorusuna yanıtı: BT 3:23/35. Bilindiği gibi, Silenus, Kral Midas'a, 'doğmamış olması', ikinci en iyi şey de 'hemencecik ölmesi' demişti.

Nietzsche'nin tragedyanın tarihsel kaynağı hakkındaki açıklaması burada daha fazla izlenmeyebilir. Onunla izleyicilerin özdeşleştiği tragedyanın içindeki dithambroik Diyonisosçu koronun merkezi rolünü vurgulamak gerekir ve bu aşamada diyalogu ona aktaran Apolloncu imgeler dünyasının vizyonunu paylaşır. "Tragedyanın esas temeli" olarak koro "bir serbest bırakma silsilesi içinde bütünüyle bir rüya-görünüşü, ve böylece doğadaki epik olan dramının vizyonunu ortaya koyar; diğer yandan *Diyonizyak bir durumun nesneleşmesi* olarak vizyon/görme, görünüşteki Apolloncu serbest bırakma ve kurtarmayı değil, fakat daha çok bireyin paramparça oluşunu ve kendi esas varlığıyla birisi oluşunu temsil eder" (BT 8:44/62). Drama, bu yüzden, "Diyonisosçu sezgi ve etkilerin Apolloncu vücuda gelmesidir ve o suretle geniş bir yarıkla epikten ayrılmıştır" (ibid.). Bizim trajik olandaki metafiziksel hazzımız, bu yüzden, sadece ondaki müziğin temel rolünü hesaba katarsak anlaşılabilir: "Sadece [Diyonizyak] müziğin ruhu, bireyin (yani trajik kahramanın) yıkımındaki neşeyi hissettiğimizi anlamak için bize izin verir. (...) kahramanın yıkımından keyif alırız (...) çünkü o, her şeye rağmen, saf görünüştür ve çünkü İsteme'nin dışsal yaşamı onun ortadan kalkmasıyla değişikliğe uğrar" (BT 16:80/108).

Böylece, trajik mitin içeriği – onun tercihi kahramanın yazgısındaki en acı verici olan ıstırabı hep yeniden ve sayısız biçimlerde sunmak için, güdülerin en ıstırap verici çatışması, kısaca Silenus'un bilgeliğinin resmi ya da, estetik terimlerle, çirkin ve ahenksiz olan engellerin üstesinden gelinmesinin yinelenmesiydi" (BT 24:113/151) - Nietzsche'ye göre, sadece, "çarpcı bir hız kazandığımız ve bir sanat metafiziğine atladığımız" (BT 24:113/152) "estetik zevki" üreterek anlaşılabilir. Trajik mitin "çirkin ve harmonisiz olanın, İsteme'nin zevkinin sonsuz doluluğunda, kendisiyle oynadığı sanatsal bir oyun (*game*) olduğuna bizi inandırması" gerekir (ibid.). Ne yazık ki, Nietzsche bu inancın neyi gerektirdiği hakkında bize iki hikaye bırakır ve onlar iki uzlaştıramaz çözümü gösteriyor görünür. İlk hikayeye göre "biz, varlığa gelen her şeyin acı tahribat için hazır olması gerektiğini kabul ederiz, bireysel varoluşun büyük korkularına bakmaya zorlanırsınız ama korku içinde donup kalmayız: [tragedyanın] metafizik tesellisi bizi bir an için değişen figürlerin hengamesinin dışına çekip atar. Kısa süreliğine, gerçekten temel varlığın kendisiyiz ve onun sınırsız hursunu ve varlık arzusunu hissederiz; (...) biz) Diyonizyak kendineden geçme içinde, bu zevkin yok edilemez ve sonsuz olduğu bir imayı kabul ederiz. Korku ve acıma rağmen, bir birey olarak değil fakat onun üreyimsel isteğiyle biri olduğumuz yaşayan bir varlık olarak mutlu bir şekilde sağ kalırız" (BT 17:81/109). Diğer hikaye, üzerine çok eğildiğim bir hikayedir ve onda Nietzsche, "müzikal heyecanımızı Apolloncu bir alanda boşaltabilirken ve müdahale edilmiş, görülebilir bir orta dünyaya yanıt olarak *Diyonisosçu müzik ile doğrudan birliği korumamız* sayesinde, mutlu bir (Apolloncu) aldanişın şifalı merhemi" (BT 21:101/136) için ihtiyaca vurgu yapar (BT 24:111-112/149-50). Bu ikinci hikayeyi örneklerle açıklamak için, Nietzsche, Wagner'in *Tristan ile Isolde*'sindeki üçüncü edim üzerine şöyle yazar: "ansızın, sadece, Tristan'ı iştittimize inanırız, hareketsiz ve uyuşuk soruyor gibidir: 'eski melodi; niçin beni uyandırmaz?' Ve böylece, Tristan şimdi, sadece, daha önce varlığın merkezinden derin iç çekiş gibi görünenin nasıl 'kısırsız ve boş deniz olduğunu' bize söyler" (BT 21:101/136). Böylece "gözlerimiz gecenin korkularına bakmaktan serbest kalır" (BT 19:93/126), ki ona izleyen sonuç bölümünde döneceğiz.

3- Sanatın ve Varlığın Peçesi

Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* kitabı müziğin – ya da en azından belli bir müzik türünün – ontolojik içselliğinin öznesinin, öznelliğini telafi etme gücüne, yani kendisi ve

başkasını ondan ayıranın ne olduğu arasında ayırım yapma kapasitesine sahip olduğu fikrini Levinas'la paylaşır. Her iki yazar için de müzik özneyi onda ya da onunla kendini kaybettiği, daha geniş bir bütünün içine çeker: aesthesiste özne, ona dahil olan ve onu, onun rızasını beklemeksizin istila eden bir şeyle ortadan yok olur. Birisi, biz onu varsaymaksızın bize dahil olan bir ritmin *parçası* olur. Hem Nietzsche hem de Levinas derin bir şekilde kuşku duydukları bir “büyü” türünün etkisi olarak bu ‘ortaklık’ı hesaba katarlar (BT: 18/30, RS 12/789). Her ikisi de, bunu aynı terimlerle ‘sihir’ olarak niteler: korku, felce uğrama, güç kaybı, kendini imha etme.

Levinas için sanatın bu “insani olmayan” karakteri (RS 2/772), ister istemez, sanatın “dünyadan zorunlu kurtuluşu”nu, onun bütün eserlerini karakterize eden “ekzotizm”i izler ve “anlama yetisinden arta kalan”dan (ibid.) daha fazlası olan “karanlıkla bir ticaret” (RS 3/773) içinde onları bir araya getirir. O, “sanat, hakiki gizlenme olayı, bir gece baskını, bir gölge istilasıdır” (ibid.) diye yazar. Gördüğümüz gibi, bu ögenin *il y a*, yani varlıksız varlık hakkında olduğu görünür: “Onun anonimliği zorunludur. (...) Dışsallık -eğer biri bu terim üzerine ısrar ederse- bir içsellikle bağıntısız kalır. O, artık verilmez. O, artık bir dünya değildir. (...) Geceye ait bir alan vardır” (EE 53/95). Ya da gene: “Bütün şeylerin ve birinin kimliğini belirtmeden inisiyatif elde etmeyi isteyip istemeden *bir’e* iştirak ettiği varlığın saf olayı olan, yok olmamadan ayrılan Ben’in yok olması” (ibid.). Bu son iki alıntı *Varoluştan Varolana*’daki *il y a* üzerine önceki bölümden alınmasına rağmen, şimdi, hatırlanacağı gibi, aynı derecede dolaysız olarak sanatın sona erdiği üzerine önceki bölümün parçasıdır, “varlıkların şimdiden bilimle ‘içten’ ilişkili oldukları bilimlerin parlamasının *arkasında*, madde [sanatın ögesi] *varolan*’ın hakiki olayıdır...” (EE 51/92).

Levinas’ın aksine, Nietzsche’nin tragedyanın sahnedeki kahramanların maceralarıyla hakikat -müziğin doğrudan bir kopyası olduğu temel birlik- üzerine rol dağıtmak için kullandığı şeffaf peçeye ilgisi, sanat ile varlık ya da *il y a* arasındaki fark üzerinde ısrar eder. Trajik peçe, Greklerin, onunla, herhangi bir daha doğrudan bağlantının yıkıcı olacağı varlık için gizli bir gözü tasarlamalarının olanaklı kıldı. “Başka bir deyişle, ışığın imgelerinde Sofoklesçi kahramanın görünüşü, Apolloncu maskenin niteliği, içsel olana, doğanın korkunç derinliklerine bakmanın zorunlu sonucudur -adeta, tüyler ürpertici gece tarafından katılan bir sabit bakışı iyileştirmek için parlayan parçalar” (BT 9:46/65). Üstelik, “bu ışık imgeleri bize uçuruma baktıktan sonra doğayı iyileştirmeyi vaad etmektedirler” (BT 40/66). En sonunda, bu, Nietzsche’nin, “sanatın (Hellenleri) koruduğu ve sanat *yaşamı* [ya da doğa, varlık, temel olan vs.] aracılığıyla -kendisi için- onu koruduğu” inancıyla olur (BT 7:40/56). Yaşam “dünyanın hakiki sanatçısı (*Urkünstler*)”dır ve “biz, gerçekte bu sanat dünyasının yaratıcıları olmaktan uzaktayız; bunun tersine, yine de, hakiki sanat yaratıcısı için şimdiden pekala imgeler ve perdeye yansıtılardan ibaret olduğumuzu varsayabiliriz, ve bizim en yüksek asaletimiz sanat eserleri olarak anlamımızda yatar -çünkü, sadece estetik bir fenomen olarak varolur ve dünya ebediyen haklı gösterilir” (BT 5:32-33/47).

Biri bu “sanat’ın metafiziği”ni önemsemezse ve örtünün sunuluşu ve tragedyadaki ışık kümeleri üzerine odaklanırsa, bu öğelerin *in se* [kendinde kötü bir şekilde] bir şekilsiz varlığın -basiretli ve bundan ötürü varlıksız olan biçimsiz bir varlık- hayvani gücünü frenleme işlevine sahip olduğu açık olur. Tıpkı, sanatın sunduğu kadar, “gerçek çıplaklıklarında” (EE 46-7/84-5) varlıkları biçimde örtülmüş olan varlıklara karşı olan, Levinas’ın, hem güdüden hem de böyle bir aşırılığa kaçmama için araçlardan yoksun olduğu aynı derecede açıktır. Nietzsche için sanat, onun gözünde asla “en yüksek görev ve bu yaşamın hakiki metafizik

etkinliği” (BT 14/24) olamaz. Teklif edilen üstünlük yanlıştı: olsa olsa bir “istila etme” (RS 8/781) ve sadece Başka’nın başvurusuyla mümkün olduğunu düşündüğü “egemen olma” (TI 35/5). “Her sanat eseri ressamlık ve heykeltıraşlıktır” diye yazar *Totality and Infinity* (263/241)’de, “anda ya da onun periyodik dönüşünde sabitlenmiştir”. “Yayılmaya dair Mona Lisa’nın gülüşü ebediyen yayılmayacaktır” (RS 9/782). “Ve burada sanatı rüyalarla da mukayese edeceğiz: heykeltıraşlık örneği bir karabasandır. Sanatçı yok edilen varlıkları sunmaz - sunuldukları için yazgılarını yazan varlıklar. Onların yazgılarıyla kuşatılırlar, fakat şimdi bu sanat eseridir, varlığın karartılmasının bir olayı” (RS 9/783). Sanki, Nietzsche konuşuyormuş gibi, “zaman, görünüşe göre, müzik, edebiyat, tiyatro, sinema gibi plastik olmayan sanatlar aracılığıyla imgelere katılır, imgelerin değişmezliğini kurmaz” (ibid.) diye ekler. Ve biraz ileride: “Bir heykeltıraşlık konusunda idollerin ölümü bilinir. İmgelerin yasaklanması gerçekte bir öğretisi olan, yazgıyı yenen ve yaratma ve zıtlık içinde açığa vurma olan monoteizmin yüce emridir” (RS 11/786).

Varlığın riskinde olan hem Nietzsche hem de Levinas’a güvenmeden, sanat eserinin bu değişmezliği ve sabitliğinin daha olumlu bir yorumunu önermeyi tercih edeceğim. Levinas *il y a*’ya yer vermenin sonucunu “Zaman-arası” (*l’entretemps*) olarak adlandırdığında, bu, sanat eserinin felce uğraması değil midir? Eğer *il y a* ile boğulursak, daha sonra, belki sanat eseri, *bizim yerimize* bu donmaya maruz kalan bir sanat eseridir. İmge donar, fakat biz donmayız. Daha ziyade, yazgının üstesinden gelerek, ondaki belki bazen ince bir peçeyle hoşumuza gidebilecek bir çerçeveye onu gömeriz, varlığın göğsünden belli belirsiz duyulan “boş iç çekiş” (BT 21:101/136). Fakat peçe bizi varlığın soğuk soluğundan korur ve, Nietzsche’nin bildirdiği gibi, “varlığın sembolik ifşası, bizi, arkaplanındaki sırları meydana çıkarmak için peçeyi yırtmaya davet eder görünür; onun tam aydınlanması ve tam görülebilirliği, ona daha fazla nüfuz etmenin dışında, gözdeki büyüğü çıkarıp atar” (BT 24:112/150).

Danielle Cohen-Levinas

Fransızcadan Çeviren: Kudret Aras

“Her şey, her varlık, başkaya doğru yol alırken, şiir için bu her şey, başkanın şekli olacaktır”¹

Emmanuel Levinas'ın Celan'ın eseri için yaptığı okumaya ve yorumlamaya, Levinas'ın filozofa adadığı *Paul Celan*, *varlıktan başkaya* adlı denemesinde, Paul Cohen'den alıntı yaptığı bu birkaç kelimesiyle başlıyorum. Bundan sonra kitabında yer alan okumalar, ilk satırlarından itibaren, Celan'ın Hans Bender'e yazdığı kayıtlara yer vermiştir: “Tokalaşma ile şiir arasında bir fark görmüyorum”²

Levinas'ın Celan'da bizzat şiirin *söylenmesi* olarak, şiiri “başkanın zamanına”³ götüren merkezkaç hareketi olarak anladığı durum olan, el ile başkaya verilen bu etik soluma –ki bu soluma yoluyla içsellik kendinin canını almakta ve kurtulmaktadır- radikal bir dışsallık yolu üzerinde nereye kadar devam edecektir? Bu zaman artık zaten sanata ve varolanın varlığına doğru bir açıklığa ait değildir. Tuhaf olana, başka bir deyişle yabancıya veya yakına doğru “bir adım daha”⁴, “öteye doğru bir adım” (Blanchot) atar. O zaman şiir, varlığın büyük alegorisinin metafiziği olarak ontolojinin sonunu belirtmeye gelir bu noktada. Şiir büyüsüzlenmiş bir dünya belirtmeye gelir, bir dünya ki dışarıdan ve paylaşmaya gelenin sesini veya kükremesini duymanın peşindedir, ve dünya boyunca bizi seyyar gözcüler gibi yerleştiren, bizim sürgünün sıkıntısına düşmemizi engelleyerekten. Yabancıya doğru bu bir adım daha sanki ruhtan ruha, elden ele, yüzden yüze sekmektir. Şiirin artık kendisiyle yalnız kalmaması için yol aramak, onu içine yerleştiği kendi kendini konumlandırmasının (*autopositionnement*) dolgusundan çıkarmak, kendi içinde olan temsilin dilini çözmek, dilde bugünün karmaşasını olduğu gibi en eski öyküsünün vaatlerini duymak: Celan'ın şiiri bunu yapabilir ve Levinas bu arayışın sonsuz ıstırabını ölçecek ve dokunacaktır ona. Bir arayıştan daha fazlası, şiirsel söz karşısında, Celan'ın da kaçınmadığı bir sorumluluk. Dilde hala *şiirselletirecek* şiir olurdu o zaman; sarkanın içine dahil olan şiir. Şiir daima bir ağız kulak varsaymıştır. Celan ile bundan böyle Levinas'ın “seslenme”⁵ adını verdiği şeyi de varsayar.

İnsanın eğilmesini gerektiren tokalaşmadan hareketle Celan'ın bahsettiği bu “insanın dışına doğru adım” özden kopmadan farklı mıdır, Levinas'a ait bir düşünce olan, elden hareketle değil ama aynının tomurcuklanıp çoğalmasını kesintiye uğratan yüzden hareketle geri dönüşü olmayan ve sınırsız bir şekilde “başka için kanama geçirmek” durumundan farklı mıdır? Celan'ın dışı aynı zamanda Levinas'ın dışı ile yani başka ile aynı mıdır? Bununla birlikte, Celan'ın aksine, tanıklık gerekçesi, daha doğrusu tanık için tanıklık etmenin imkânsızlığı, Levinas'ta daha az anlamlı bir yer işgal etmektedir, mesela *Varlıktan Başka'nın* önemli bir başlığı olan “Yerine Geçme” bölümünde tanıklık kelimesi geçmemektedir. Blanchot'nun “hiçbir zaman henüz

¹ Emmanuel Levinas, *Paul Celan, de l'être à l'autre*, ed. Fata Morgana, Montpellier, s. 26-27.

² *Ibidem*, s. 15.

³ *Ibid.* s. 27.

⁴ *Ibid.* s. 29.

⁵ *Ibid.*, s. 25.

verilmemiş”⁶ olduğunu söylediği dışarıyı ile ilişki içinde yer alan ve Celan’da gerçek bir etik-politik deyiimi ifade eden bu tanıklık meselesinin, *Varlıktan Başka*’da, yerine geçme hakkındaki bölümü takip eden “Sonsuzun İhtişamı” bölümünde ilk plana geçtiğini eklemem gerekir. Bana öyle geliyor ki –burada bir hipotez ileri sürüyorum- tanıklık meselesine verilen önem, Levinas tarafından gecikmiş bir şekilde, *Varlıktan Başka*’da bölüm başlığı “her şeyin Dışında” olan son bölümün sonuç kısmında dâhil edilmiş olsa da, Celan da Levinas’ta da Heidegger ile indirgenemez bir uzaklığın varlığını gösterir ve burada söz konusu olan, şiirin ve felsefenin ontoloji alanının dışında düşünülmesidir. Levinas’ın birbiri için olma meselesi olsun veya Celan’ın şiirsel söyleme derken ifade etmek istediği şey olsun –özellikle de şiirin başkaya doğru yol aldığını, ...-e doğru yolda olduğunu söylediği zaman- bütün bunlar bu *başka* için bundan böyle sahip olunması gereken bir sorumluluk duygusunun olması gerektiğini doğrulamaya varıyor çünkü Auschwitz’ten sonra artık dünya kalmamıştır. Bu sorumluluk, Celan için de Levinas için de, ortaya çıkışın değil vakfetmenin bir buyruğudur. Kendinden kopup/yırtılıp *Cum*’a doğru gitmektir. Bu durum Celan’ın Brème’deki kısa söylevinde apaçık görülmektedir. Heidegger’de, bunu elbette gösterebiliriz de, başkasının olmadıgı bir dışsallık aşkın olmaksızın bir yükseklığe karşılık gelir. Heidegger’e karşı minnettarlık duygusu içinde olmakla beraber, Levinas ve Celan’ın Heidegger düşüncesinde kabul etmedikleri konu budur.

Bu reddin temel özelliklerini, Heidegger felsefesine yöneltilen bu eleştiriyi nasıl özetleyebiliriz? Sadece Celan ve Levinas’ta ortak olan tanıklığın boyutu değil, aynı zamanda başka için taşınan sorumluluk fikri noktasında da çok önemli bir karmaşıklık aydınlatan bu eleştiri, sorudan ve çağrıdan önce gelen bir dolaysızlık olacaktır. Bu sorumluluk olmadıgı bir şekilde gerçek *yakınlığı* oluşturmakta ve sonunda da özneyi delip geçmektedir (Levinas). Sorumluluk bir “eğilme”dir⁷, bir “kişinin, benin ürpermesi içinde, kendisine yabancı olarak, ortaya çıktığı yer”dir.⁸

Heidegger’e yöneltilen eleştirinin özü nedir? Her şeyden önce, kendinin kendi tarafından doğrulanması olgusunun, *Varlık ve Zaman*’da⁹ “kim” sorusu yoluyla ortaya koyulan varoluşlar (*existentiaux*) zinciri yoluyla kesin bir şekilde tasdik edilmiş olması (9 ve 25. bölümler), sonra, kendi (*Selbst*) ve insan arasındaki karşıtlıktan geçmesi (9. bölüm), sonra, kaygı sorunsalı ile kendi sorunsalı arasında bulunan bu çok önemli bağlantı (41 ve 64. bölümler). Bağlantının kesin bir şekilde kopması, Heidegger’in, bu varolanın ilk yorumunu oluşturan *Dasein*’in kaygı olarak ontolojik özelliğini sağlayan veya sağlamayan şeyi bilme sorusunu kesin bir şekilde ortaya koyduğu ikinci bölümde ortaya çıkacaktır (45. Bölüm, 232). Bu kopuş açıkça, tanıklığa dair bir düşünce ve bir yazıyı, kendinin kendi tarafından tasdikini, Heidegger tarafından *Gewissen* kelimesi ile tasvir edilmiş olan düşünsel bilinç ile özdeşleştiren düşüncelerden ayrıran şeydir –kısaca daha net olarak ifade etmek istersek, başkanın sesi, eli veya yüzü ile hiçbir ilgisi olmayan bilincin sesi diyelim. Bu sorun özellikle de Heidegger “otantik bir varlık-gücü”nün tasdiki, işte bunu veren bilinçtir (*Gewissen*)” şeklinde yazdığı zaman tamamen ortadadır. Celan ve Levinas için bu ses Ben’in kalbini attıran sesin varlığı değildir. “Uyanmış”, “sapma” olarak duyulmuş sestir bu, “ölmenin çatlaklarına” kadar gidebilen ve “*Ich komm*” (Celan) diyebilen.¹⁰ Heidegger’de tam olarak mevcut olan şey, başkasına bağı içeren aşkınlığın bize sessizliği empoze edecek olması veya bize sınırlarda tutacak olması fikri değil, daha ziyade «sahici bir ola-bilmenin tanıklığıdır, ona verdiği bilinçtir (*Gewissen*)»¹¹. Benim göndermede bulunduğum elli dördüncü paragrafın başındaki bir metin, aralarındaki şu farklı kayıtları bir arada sunuyor: *Dasein*, kendi, kaygı, kendi kendine olmanın varlık-gücü.¹² Kuşkusuz dikeysel boyut, dışa doğru eğilen bir bilincin sesi, Levinas’ın gözünden kaçmamıştır çünkü bu durumda yukardan çağrıda bulunan bir ses, çağrıda

⁶ Maurice Blanchot, *Le dernier à parler*, ed. Fata Morgana, Montpellier, s. 23.

⁷ Emmanuel Levinas, *Paul Celan, de l'être à l'autre ...* s. 24.

⁸ Paul Celan, *Le méridien*, s.29.

⁹ Je me réfère ici à la traduction d’Emmanuel Martineau, Paris, édition numérique hors-commerce, 1985.

¹⁰ Cité par Maurice Blanchot, *Le dernier à parler ...* s. 27.

¹¹ *Ibid.* s. 234.

¹² *Ibid.* s. 267.

bulunan bir ses söz konusudur. Bu ses, –yükseklik adını verdiği dikeylik gerekçesine sıkıca bağlı kalan Levinas’ın aksine- tanıksız tanıklık tasvirini mübalağalı bir şekilde ortaya koymak için artık sesi kalmayan şeye ses verecek olan Celan’ın gözünden de kaçmamıştır. Bu, artık yukardan itibaren uzaysallaşmış insani bir zamansallığa başvurmayan bir sestir. Bu, dışı doğru eğik bir yönü olmayan ve kaynağı olmayan bir sestir: “...karanlığa gömülmüş ses, artık sesin bulunmadığı yerdeki ses, sadece geç kalmış, saatlere yabancı gelen, tüm düşüncelere mevcut olarak sunulmuş bir uğultu.”¹³ Bu, metafiziksel aşkınlıktan boğulmuş veya Kant-öncesi teolojilerden ileri gelen bir şiir kavrayışına son noktayı koyan şeydir. Celan için duyurmanın şartı, “in der Zeiteinschränkung”, “dein unumtössliches Zeugnis”¹⁴, dilin merkezinde bir arada olma ve armoni yeri olma anlamındaki Heideggerci *dikē* yorumundan vazgeçmektir. Burada söz konusu olan, ne pahasına olursa olsun, başkanın hesaplanamaz geçişini tıkayan şeyi kesintiye uğratmaktır. Celan’ın bahsettiği tanıklık, “seninki”dir, başkadan gelendir ki hatta burada, yani şiirde şair, yapmasının imkânsız olduğu bir durumda tanıklık etmektedir, zira özellikle de yukardan çağrıda bulunan hiçbir ses bunu ondan istememektedir. Şiirin Adaleti olarak adlandırdığım şey işte burada ortaya çıkmaktadır, etik ve şiirsel olay olarak başkanın zamanına tanıklık eden yaderkliğin adaleti. Yönelimde “Açık, boş, özgür” olmayı sürdürmenin Celan için önemi buradan ileri gelmektedir. Eğer şiir bir yer arıyorsa, *Gewissen*’den kaynaklanan onaylama, minnettarlık ve telafi etmenin yüce gücünden faydalanmayı aramaksızın; ona en ufak bir aşkınlık statüsü ve yeri vermeksizin olur. Öyleyse Celan ile Heidegger arasındaki ayrılık durumu –Levinas ile Heidegger arasındaki daha azdır- çok nettir. Heidegger aşkın olanın çifte bir indirgemesini yapmaya girişir. Her şeyden önce, içerik veya tema kısmının indirgemesini yapar –Levinas’ın “söylenmiş olan” ile ilgili, Celan’ın “söz” ile ilgili söylemiş oldukları şey-, çünkü “şair konuşur” ve filozof da.

İçerik yönünün indirgenmesi: Heidegger için bilincin tasdik ettiği şey, iyi ile kötü arasında bulunacak birkaç fark değil, hem *existential* hem de *existentiel* olarak, kendi kendine olma-gücüdür. Sanki bilinç iyi ve kötünün ötesinde bulunuyormuş gibi. Bu durumu Levinasçı ve Celancı terimlerle ifade edersek, ne kadar çok *Dasein*’daki *sein*’in altı çizilirse, o kadar az “eğilme açısından”¹⁵ hareketle veya çağrının ve *Anruf*’un¹⁶ atanmış ve geri alınamaz gücünden hareketle konuşuruz. Çağrının bizzat kendisinin anlam içeriği ve izlenimi kısmına gelince, bilinç hiçbir şey söylemez, burada hiçbir çağrıda bulunmaz –ne gürültü, ne patırtı ne de mesaj vardır, daha çok sessiz bir çağrı vardır. Celan’ın çok sevdiği şu “üfleme” bile yoktur, Levinas’ın öznelliğinin “çığılığı” da yoktur, inleme de, şikâyet de Celan’ın *Singbarer Rest*’i de yoktur – yani “keşke hala bir şeyler olsa ama senin uzağında değil” (“*unweit von dir*”)¹⁷ ifadesini bildiren ağızda gevelenen bu arta kalan veya kırıntı. Ama Heidegger ile Celan/Levinas arasındaki farkı (*différent*) daha çok işaret eden şey ve Levinas ve Celan’ın birbirleriyle tamamen buluştukları yer, çağrıda bulunanın tarafıdır. Aşkının indirgenmesinin en şiddetli olduğu yer, özellikle de bu çağrıda bulunanın tarafıdır, zira ölüm-için-varlığı emreden odur. Çağrıda bulunan, yine *Dasein*’dir – “Bilinç içinde *Dasein* kendi kendisini çağırmaktadır”¹⁸ diyor Heidegger. Yani Heidegger ancak *Dasein*’ın kendi kendisine tamamen içkin olduğu durumda, belli bir yücelik boyutunu kabul edecektir. Heidegger’de çağrı, başkadan veya bir başkasından değil, benden gelmektedir: “*aus mir und doch über mich*”¹⁹ – “ve ama yine de beni aşmaktadır”.

Boyun eğme açısından

Bundan böyle, Levinas ve Celan’ın kullandıkları deyimlerin ve yazım şekillerinin birleşmesini, rastlaşmasını, iç içe geçmesini sağlayan paradoksal bağı/düğümü daha iyi anlıyoruz. Levinas’ın

¹³ Cité par Maurice Blanchot, *Le dernier à parler* ... s. 43.

¹⁴ “Dans la crevasse du temps”, “ton irrécusable témoignage” cite par Maurice Blanchot, *ibid.* s. 40.

¹⁵ Cité par Emmanuel Levinas, *Paul Celan, de l'être à l'autre* ... s. 25.

¹⁶ Terme utilisé par Heidegger, que Martineau traduit par *ad-vocation*.

¹⁷ Cité par Maurice Blanchot, *Le dernier à parler*, s. 34.

¹⁸ Traduction d’Emmanuel Martineau, s. 275.

¹⁹ *Ibid.*

Celan ile karşılaşmış olması, sanıldığıının ya da beklendiğinin aksine, kesin bir durum değildir. İkisinin ellerinin tokalaşmak için birleştiği yer, işte buradadır, çünkü filozof için olduğu kadar şair için de, artık öznellik birinci nitelik olarak kendinin bilincine sahip değildir veya daha doğrusu, kendinin bilinci içinde kendinin konumuna sahip değildir – bu da kendinin bilgisinin ve kendine sahip olmanın hala mümkün olduğunu kabul etmeye vardır. Bilincin bu şekilde gölgelenmesi, benin birliği pahasına olmamaktadır, tam tersine onu dışarı atma hatta iki defa atma pahasına olmaktadır: benin dışlanması ve “dünyanın dünyasallığının”²⁰ dışına atılması. Hem Levinas hem de Celan için bu durum, dışlanma hareketi içinde kendilerine komplo kurulan Yahudi olmanın gerekçesidir. Levinas, yaşadığı savaş tecrübesinden ve tutuklanmadan sonra, Celan’ın şiirinde geçen Yahudi olmayı, bizzat kendisinin duyduğu şekliyle dinliyor, “varlık yatağında uykusuzluk çekmek, kendini unutmak için kuruyup kıvrılmanın imkansızlığı ... sahip olduğu her şeyi ödünç almış olan kişinin çıplaklığı”²¹, Celan, *Dağda Söyleşiler*’de, Yahudi olmanın tasvirini yapmaktadır – Levinas’ın tespit ettiği ve yansımasını kendi düşüncesine taşıdığı pasaj: “ ... çünkü sen de çok iyi bilirsin ki, Yahudi’nin sahip olduğu, kendisine gerçekten ait olan, ödünç alınmış ve ödünç verilmiş olmayandır, asla kendisine geri iade edilmiş bir şey değildir.”²² Sahne dağda meydana geliyor. Oysa Celan için, her zaman, hatırlanmayacak kadar çok eski zamandan beri, Yahudi ve doğa aynı şeylerdir. Levinas, Hegel ve Heidegger’in dağını da ele alarak, bu uygun durumda olmayan, düzeni bozulmuş Yahudilik tasvirini yorumlamaktadır: “İki Yahudi birbirine tutunur veya tek bir Yahudi kendi kendisiyle trajik bir şekilde iki kişidir.”²³ Yahudinin beni, aynı zamanda “acı çekmek” anlamını da içinde barındırır, Yahudi olarak ölmesi Heidegger tarafından kabul edilmemiş olsa da – işte bu Celan’ın beklediği bir sözdür. Bu nedenle Celan ve Levinas, başka ile başlayan olumsuzlama çalışmasıyla yetinmeyecektir. Celan’da kesinlikle, Levinas’ın da çok iyi bir şekilde işaret ettiği gibi, şiirsel yazıda mümkün bir aşkınlığı düşünme eğilimi değil de girişimi vardır. *Meridyen*’de şiirden “saf ölümlünün sonsuz konuşması ve ölü mektup”²⁴ olarak bahseder. Ama bu konuşma sürecini –ki Levinas’ta soru konumunda olup, bir cevap unsuru ve izi taşımayan şey olarak bulunmaktadır- Celan bizzat şiirsel dilin ilkesi yapmaktadır. Bunu, üstlenmenin olmadığı bir pasifliğin ilkesi yapıyor ki bu aynı zamanda hem kendi ölümünün önündeki bunalma (Heidegger) hem de başkasının ölümü için duyulan korkudur. *Bême Söylevi*’nde Celan, yazma esasında ölümün geldiği durumdayken, sadece kendisine değil ama yakınlarına, ailesine, başkalarına, Yahudi olsun olmasın tüm başka insanlara, bir dilde şiir yazmanın anlamını anımsatıyor. Aynı şekilde Levinas’ta, ölüm olayının dile getirildiği ve yazıldığı dil, bunu yapacak son kişinin o olması nedeniyle başkayı, tanığı konuşmaya zorlayarak, cevapsız kalmıştır.

Herkes tarafından tanınan bu olağanüstü pasaj, Levinas tarafından, Celan hakkında yazdığı denemesinde aktarılmamıştır, ama Blanchot tarafından yazılan *Konuşacak Son Kişi* başlıklı kitabında aktarılmıştır– referans, Brême söylevi şeklinde belirtilmiştir. Kitabının ismi de buradan gelmektedir.

“Ulaşılabılır, yakın ve kaybolmamış, kaybetmiş olması gereken tüm şeylerin ortasında duran bu tek şey: dildir. O yani dil, kaybolmadan duruyordu, evet her şeye rağmen. Ama onun, bizzat kendisinin verecek cevabının olmayışı durumundan, korkunç bir sessizlik yolundan, öldürücü bir sözün zifiri karanlığandan geçmesi gerekiyordu. Olup biten şeyler için söz vermeksizin meydana gelmiştir. Ama bu Olay yeri tarafından meydana gelmiştir. Meydana gelmiştir ve bütün bunlardan dolayı daha da zenginleşerek yeniden gün yüzüne çıkmıştır. Bütün bu ve bunu takip eden seneler boyunca, şiirler yazmayı işte bu dil içinde denedim: bulunduğum yerde ve benim için bazı gerçekliklerin biçimlenmesi için gitmem gereken yerde konuşmak için, kendimi

²⁰ Paul Celan, cité par Emmanuel Levinas, *Paul Celan, de l'être à l'autre* ... s. 32.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.* s. 33.

²³ *Ibid.* s. 32.

²⁴ trad. John E. Jackson, André du Bouchet, Fata Morgana, s. 39, 1970.

yönlendirmek ve öğrenmek için. Görüyoruz ki bu, bir olaydı, hareketti, yol almakta, bir yön bulmak için bir denemeydi bu”.²⁵

Burada Celan tarafından anımsatılan söz, benzersiz bir sözdür, bu nedenle de kendi verecek cevabının olmayışından meydana gelir ve, Levinas’a göre, bilincin bir kipi olmayan bir soru geriye kalır. Bu, ... hakkında, ... çerçevesinde bir söz değildir... Kendi katıksız isyanında ele geçirilen tüm soruların ve sözlerin ilk saldırısı olarak saldırdı bulunan bir sözdür. Temelsiz, konumsuz, cevapsız ve de hâkimiyet alanı olmayan söz ve soru -Blanchot *Sonsuz Söyleşi*’de “varlığını ortaya koymayan soru”²⁶ diye yazıyor. Levinas her zaman bu durumu, Heidegger’in özü itibarıyla “*Dasein*’in eksik-varlığı”nı soruşturduğu tutuma karşı, yani burada varlık kipi hakkındaki yaptığı soruşturma tarzına karşı cevap niteliğinde olarak farklı bir şekilde dile getiriyor. Levinas’ın çok önemsedığı “öldürmeyeceksin” şeklindeki Kutsal Kitap’ın emrettiği buyruktan hareketle eksikliği dile getiren söz, Heidegger’de yokluğun ontolojik şartlarına doğru yönelmiş bir şekilde, kapalı, gizli ve sessiz olarak kalacaktır.

Bana tamamen vazgeçilmez görünen bir gerekçe üzerinde ısrarla durmak istiyorum. Celan için “tokalaşma”, Levinas için “yüz” söylenmeyecek şeyi anlamaya davet etmiyor. Tokalaşma ve yüz, kendilerini ilgilendiren fenomenalitenin/görüngüsellüğün ötesinde, Celan için tanıklığın zorunluluğuna ve Levinas için de cevap verme zorunluluğuna davet etmektedir, soru sormaya değil ama en eski kutsal kitap emirlerinden birine davet ediyor, buna göre İbrahim, daha İbrahim olmadan önce, Tanrı’ya bir çağrıda bulunuyor: *Hi nenni* –işte buradayım. Başkanın yüzü ile karşılaştığımızda ölümle karşılaşmaktan kurtulamadığımız ölçüde, şiirsel ve felsefi dil bundan böyle etik bir anlam taşıyor. Gelen şeyin bize yaşattığı olaydan kurtulamıyoruz. Emmanuel Levinas’ın *Akla Gelen Tanrı’ya Dair* eserindeki bir pasaj, başkanın gelişini oluşturan olayın şartsızlığı açısından, bir ufkun, bir öngörünün, bir teleolojinin sonu olarak adlandırabileceğimiz şeyi anlatıyor:

“Başka insanın ölümü için korku ve sorumluluk duygusu olmalıdır, hatta başkanın ölümü için duyulan bu sorumluluk duygusunun yüce anlamı, acımasız olanın karşısında olsa da olmalıdır, ve en uç örneği verirse, başka insanı ölüm karşısında yalnız bırakmama zorunluluğu durumunda da olmalıdır. Bu sorumluluk ve korku, bizzat benden talepte bulunan yüzün ölümü veya dosdoğru durumu karşısında da olmalıdır ki sonuçta bu yüz hem savunmasız bir şekilde ortaya serilişini hem de kendi kendisiyle karşılaşmasını dopdolu bir şekilde açığa vurmaktadır –aynı şekilde, en ileri anlamda, bu yüzleşmede ve bu güçsüz karşılaşmada, başka-insanı-yalnız-bırakmamak, beni sorguya çeken talep karşısında “işte buradayım” diye cevap vermekten başka bir şey içermediğinde de olmalıdır”.²⁷

Bu satırlarda, *Varlık ve Zaman*’da geçen fedakârlığın kesin bir şekilde yadsınması durumunu reddetme isteğini anlamamak mümkün değildir. Levinas’ın, her şeye rağmen, *Varlık ve Zaman*’ın yazarına karşı duyduğu hayranlığı ve minnettarlığını hiçbir zaman saklamadığını ve gizlemediğini hatırlamak gerekir. Ama 1935 yılından beri bu durumu ifade etmiş olmasına rağmen, ilk felsefi eseri olan *Kaçışa Dair*’de şunları yazmıştır: “Savaş ve savaş sonrasında tanıdığımızı sağladığı benin varlığı, bize artık hiçbir hareket yeri bırakmamıştır”.²⁸ Daha sonra, 1976 yılında, *Özel İsimler*’in önsözünde Heidegger’in ne kadar Kulağını eğittiğinden bahsedecek – ve sadece kendisinin değil-, ve yine “sözlü seslenişinde varlık, iştirilmemiş ve unutulmaz bir sesleniş”²⁹ ifadesini duyurmak için çok teşvik edici olacaktır.

Blanchot, Hölderlin’in geç dönem şiirleriyle benzerlik kurarak Celan’ın şiirinden bahsederken,

²⁵ *Le dernier à parler...* s. 45.

²⁶ ed. Gallimard, Paris, 1969, s. 20.

²⁷ *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Vrin, Paris, 1982, s. 263.

²⁸ *De l'Evasion*, Préface de Jacques Rolland, ed. Fata Morgana, s.71.

²⁹ *Noms propres*, Fata Morgana, 1976, s. 9..

“boşlukla dolup taşma: tiz sesli bir şey, ezgiye dönüşebilecek şeyin ötesinde keskin bir ses”³⁰ diyerek boşluktan bahsediyor. Derrida’nın “birden daha çok” diye anladığı anlamda, felsefe ve şiirin sonsuz macerasının, benin varlık dilindeki tüm yerleşme ve kökleşmelerinin dışında bulunan bir dışarı ile karşılaşmaya başladığı yer anlamında, Celan ile Levinas arasında benzerlik kurdukça, yakınlaşmaları daha da artmaktadır. Levinas’ın, tutsaklık döneminde başladığı ve 1947’de tamamladığı eseri olan *Varoluştan Varolana*’da, “Dünyasız varoluş” başlıklı bölümünde, “içeri ile dışarı arasındaki tüm farklılıklar”³¹ yabancı bir başka yer arayarak, ona göre “kendinde şeyleri”, nesneyi dışlayan, nesneden kaçan nesneleri üreten duyum ve estetik sorularına yaklaştığını hatırlayalım. Levinas bu duyumu müzikal olarak nitelendiriyor çünkü bütün bir semantik nesnellikten yoksun bir nitelik söz konusudur. Özü itibarıyla, anlamı belirleyen ve ölmeyi reddeden sestten daha derin bir anlamı haykıran sesin şairini düşünüyor. Bu şair de, bir anlamdan daha fazlasına bağlı olarak, “bizzat isim kategorisini reddederek”³² kaçıyor.

Benin varlığından kaçmak, evet ama nereye gitmek için? Levinas *Kaçışa Dair*’de “söz konusu olan sadece çıkmak değildir, ama bir yerlere gitmektir” diye belirtiyor. Dışarı olarak bir yerler, yaşam atılımıyla veya yaratıcıya dönüşmekle veya hatta toplumsal, ahlaki veya dini sözleşmelerle olan bağı koparma arzusu ile karıştırılmayacak olan “yabancıya doğru bir adım daha”. Celan, Breme Söylev’inde (yukarda alıntısı yapılan pasaj), bu seneler boyunca ve daha sonrasında da, şiirsel yazının kendisi için sadece bir çıkış, bir kaçış olayı olarak anlayabileceğimiz bir yol almayı, bir hareketi temsil ettiğini hatırlatırken, aslında aynı şeyi dile getirecektir.

Levinas 1935 yılında, nazi korkusunun yarattığı önseziyle kendi kendisine, “kaçmak evet, ama nereye gitmek için?” diye soruyordu. Celan’ın temalaştırmadan verdiği yanıt: dilin yol verdiği yerde, “*Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*” sözü karşısında şairin « *Hi nenni* » (işte buradayım) diye cevap vermesi gereken yerde “Bir yön edinmek için”, şiirin, bizzat bu çıkış hareketi yoluyla kendine yeniden tutunmayı sağlamak için. Çatışmanın, başkanın yüzüne karşı başarısız olduğuna dair iki emredici buyruk. Levinas bu konuda yanılmamıştır. Batı geleneğinde, özünde benin varlığından bahseden felsefe gibi şiir de Celan ile, burada *senin varlığım* diye adlandıracağım, başka hakkında, bambaşka hakkında konuşmaya koyuluyor, işte Celan’ın şu şiirsel cümlesi bunu söyle ifade ediyor “*Ich bin du, wenn ich ich bin*”. Benin (*ich*) hayranlık verici bir şekilde artırılması, benden fazlası – “ben ben olduğumda benim.”³³ Veya dahası da var “*Wäre ich wie du. Warst du wie ich*”³⁴ – “Keşke senin gibi olsaydım. Keşke benim gibi olsaydın”. Ve Celan, *Ich*’i (ben) ve *Du*’yu (sen) *Wir sind Fremde* “biz yabancıyız” a dönüşen *Wir* (Biz) içinde bir araya getiriyor. Zira Levinas’ın da, *Varlıktan Başka*’da (1974) işaret ettiği gibi, kendi kendilerine değil birbirlerine doğru yönelerek, yabancı gibi ama aynı zamanda birbirlerinde birleşmiş olarak, benin varlığı ile senin varlığın diye adlandırdığım şey arasındaki, *Ben* ile *Sen* arasındaki indirgenemez mesafe, benim çok anlamı bulduğum küçük bir notta Levinas’ın, “lirizmin mecazı –aşk şarkısı, şiirin, sanatın olanağı”³⁵ olarak adlandırdığı şeyi belirtiyor.

Levinas tarafından yorumlanan Celan’ın şiirselliği, hiçbir şeyin bağışık tutulmadığı ölçüsüz bir sorumluluğu içeren bir özgürlüğe açılıyor. Bu sözlü (*verbale*) şey olan “başka” kelimesinden hareketle Celan ve Levinas, Derrida tarafından yeniden ele alınan şartsız bir misafirperliği ortaya koymuşlardır.

Parle, toi aussi, fusses-tu le dernier à parler. (Konuş, sen de, konuşacak sonuncusu olsan da)

(Paul Celan)

³⁰ *Le dernier à parler* ... s. 11.

³¹ *De l'existence à l'existant*, Librairie Vrin, Paris, 1947, s. 87.

³² *Ibid.* s. 87.

³³ *Le dernier à parler* ... s. 30.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Le dernier à parler* ... s. 30.

Her **Başka'yı Aynı'ya** benzetmeden **varlığın** bir ses-(lenme) olarak aynı'da bölünerek gelmesi nasıl açıklanır? Kendinden başka olarak: Bu ses bir duadır. Elbette yazılı olmayan söz'lü¹ olan bu **gelme**, dua'nın **başka-dan** gelmesi, varlık olarak olmanın en güçlü kipini oluşturur; Dua vardır ve **birlikte gelmektedir**. Başka-dan gelmenin, onu temsil edecek varlığın **gelme** yolunu açması, **parıltıması**, onun (duanın) varlığının doğru olmaktan oluşmuş olması da, düşünceye **uygun** bir biçimde belirmesini gerektirir. "İnsanın alası, insanlığın kaynağı belki de Başkadır." **diyor** Levinas². Bu başka-dan yola çıkarak gelen duayı karşılamak³. **Ama karşılaşmadan karşı karşıya gelmeden**, bir uzaklık, bir mesafe koyarak. Eski ve yeni duaları kabul ederek selamlayarak. (Burada **dua**, kendi kendine vermemiş **olduğu** bir yasayı izler. **Başkayı yabancılaştırmadı** bu.) Çünkü bekleyen kişi farkına varmadan kaybolur. Kendi olmayıştır.⁴ Çünkü dua varlık aynılığından anonimliğe kaçır. Levinas'ta dua nesnesine **uygunluk** fikrini arıyor ve özerkliğini **güvencede tutuyor**. Okunan dua bir model değildir. **Tanrı'nın** ikonlu olmak, onun izinden **bulunmak** değildir. "Gelen" dua burada **olmayışının** son sözünü **bütün**yle kendisinde barındırır. Çıkış-Bap 33'te **olduğu** gibi, şöyle **yorumlayabiliriz**. O'na doğru **gitmek**-duayı dinlemek, bir gösterge-iz olmayan bir **duayı** dinlemek değil, duada bulunan **başkalarına** doğru -gitmektir- gelendir.

Şimdi dua'da iki yükseklik kipliği vardır. Bir gelen-gelmekle-olan-olarak-iki-Başkalarımızın üzerinde yayılan gökyüzünün boyutundan ödünç alınan **başka** ile ifade edilen yükseklik kipliği. Bu başka yerden gelen dua'dan söz edeceğiz, bir emri tebliğ eden yükseklik kipi (O "dua" emreder), "yüzlerini gerizin dağına çevirdiler ve hayır duasıyla başladılar..." cümlesi Tesniye'nin açıklamadığı bir hayır duasıdır ve Başka -dan- başka yerden gelmedir.⁵

(...Hahamlarımız şunu öğretti; Genel bir hayır duası vardı ve özel bir hayır duası vardı.) **Haham** doktorların sözleri yanmakta olan bir kor'a benzetilmektedir. **Gelen-gelmekte** olan sözün (korun) üflemesindeki duaların aleve dönüşmesidir. Alevin canlılığı ve ışık **üfleyen** nefesin işidir burada! Bu duanın (korun) anlam ifade etmeyen, kıvılcımlanan kıvılcımları **oldukları** anlamda yürümektedir. Aynı şey Kutsal kitap için de **geçerlidir**. Bunu Haham Haim Volozine'in Nepech Hachaim adlı eserinde: "Sözlerimde karanlık ve soğuk kalacak noktaları benim çok kısa olan nefesime veriniz.

Dua'nın **varlığı** "Başka" olandan **gelenin varlığına** bağlanır, ses verir. Gelen duanın, başkada yer alanın **uzaklığı** -dua ancak iktidar olmayan bir okumada- söylemede yer alacaktır. Duanın **varlığını** kabul etmek, bunu anlamak -**gelmesine**-başkadan **gelmesine** izin veren bir şey **değildir**. Ancak **özgün** bir ilişki tarzıdır. Bir **aradığın** yarılması gibi algılamak gerekir. Ricoeur'un "**Yakın** mesafeli **ilişkiler**" adını verdiği bir ilişki biçimi.

Dua da bir sözdür. Nietzsche: "İnsan söz vermek için **yetistirilmiş** bir hayvandır."⁶ Söz'ü tutma, Dua'yı okuma ilişkisinde "... Son rüyam sizin için olacaktır." Gelecekte bir şimdiki zamanın sözü veriliyor. P.Ricoeur'un belirttiği gibi; "zaman içinde kalıcılık" modeli vardır. Söz tutma, karakter gibi genellikle bir şey boyutuna **değil** de, tek başına "Kim? Boyutuna oturtulmaya izin veren bir kendini idame **ifade** eder." ⁷ "Son rüyam sizin için olacaktır." Gelecekteki bir şimdiki zamanın sözü, "Sözlerimde karanlık ve soğuk kalacak noktaları benim çok kısa olan nefesime veriniz." Geçmişte i bir şimdiki zamanın sözün bir ve aynı anda **veriyor**; verilen söze sadakatın direngenliği: Bu dua yoldadır. Gelen olarak Fenomenolojinin **hareketlerini** izler. Sözü -Dua'yı-ölüme doğru (ölüm için) sınımsız tutacağım. "Zaman içinde kalıcılık" ipini açan da budur.

¹ (Ama her başına insan dosttur, anlıyor musunuz?) Tıpkı Levililer'in (Eski Ahit'in 3. bölümünkü gibi)

² Efendim! (Mevoici: İşte ben) demek. Başkası için bir şey yapmak. "... Allah İbrahim'i deneyip ona dedi; ve dedi: şimdi oğlunu, sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al ve Moriya diyarına git ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et." Tekvin, 22; 1-3.

³ Kitab-ı Mukaddes'ten Talmud'a Metin Tesniye'nin 27. babının şerhi olarak sunar kendisini: "...Vaki olacaktı Erdem'den ... geçtiğin gün kendin için büyük taşlar dikecek ve onların kireçle kireçleyeceksin.Ve onların üzerine bu yasanın bütün sözlerini yazacaksın." Bu sözler denen şey, Tevrat'ın bütünüdür.

⁴ Ahmet Soysal'ın Kendi (Paul Riceour üstüne) adlı yazısında belirttiği: "... Kendi olan ev, ne kadar kendi evidir." "Kendi, ne kadar kendisidir." ⁵ Mişna'dan gelir. Gemara'nın eklendiği Mişna'nın 32 a'sından son versiyonu. "...Dikkatinizi çekerim: Hepsi oradaydı, kadınlar ve çocuklar, on iki kabile."

⁶ Nietzsche "Ahlakın soykütüğü"

⁷ P.Ricoeur "Başkası olarak kendisi", kişisel özdeşlik ve anısal özdeşlik bölümü

C - ZAMANSIZ UZAM

Yirmi yıl kadar önce Levinas : “Demek ki bu yüzyıl hepimiz için felsefenin sonu olacaktı.” yazmıştı. Ancak cümlesini anlamı değiştiren ve belki de tersine çeviren bir ünlem işaretiyle noktalandırıyordu. Madem ki felsefeyi yeryüzüne indirmeye kurulu çağımız belki de felsefecilerden yana en zengin çağlardan biri olarak anılacak (eğer zengin sözcüğü burada hala uygun görünebilirse); madem ki baştan başa felsefi araştırmaların ve bilimlerin yazın ve zorunlu olarak -bir türlü söylenemeyen- son sözü söyleyecek felsefe arasında eşsiz bir çekişmenin damgasını vurduğu bir çağ olacak; bu noktasal ilave gayet yerinde olmuştur.

Hepsi, başı eğik, başı göklerde / utançla, övünçle

Başımız önümüze eğik, başımız göklerde, kazayla, kendiliğinden de olsa, hepimiz filozofuz. Özellikle de felsefi olanı (felsefenin vurgusundan kaçınmak için seçilmiş terim) tüm bir geleneği gereksinecek kadar kökten bir sorgulamaya tabi tuttuğumuzda. Ama şunu da ekleyeceğim ki (Bacon ve Kant’ın uyarılarını tekrar ederek: *de nobis ipsis silemus*¹); Levinas’la karşılaşalı -en güçlü anlamıyla mutlu bir karşılaşma- elli yıldan fazla oldu ve bu karşılaşmadan itibaren bir çeşit kesinlikle felsefenin, ölçüsüz, yine de makul tutkusu içinde kendini aralıksızca ve aniden, yeni ve gizemli düşüncelerin ya da daha sonra olağanüstü bir şekilde ışıldayacak henüz duyulmamış isimlerin göz alıcı çıkışlarıyla yenileyen gençliğin ta kendisi, hayatın ta kendisi olduğuna ikna oldum. Felsefe bundan böyle gece ve gündüz yoldaşımızdır; adını yitirip yazına, bilgiye (*savoir*), bilgi olmayana dönüşse de bir köşeye çekilse de. Felsefe hep saygı duyduğumuz-sevdiğimiz- karanlık yoldaşımız olacaktır, bu da ona bağlanmamıza izin vermez, bizde uyanmış, uykuda dahi uyanık, zorlu arkadaşlığının gereksinmediği hiçbir şey olmadığını sezersek. Felsefe ya da dostluk. Ama felsefe, özellikle, bir alegori değil.

Yenilmez şüphecilik

Levinas (bazen belleğimden yani kesinlikten uzak alıntılacağım) şüpheciliğin yenilmez olduğunu yazdı. Çürütme, çoktan çürütülmüş şüpheciliğe dokunmaz: Şüpheciliğin harap ettiği aklı alenen kullanması çelişkili midir? Çelişki onun özüdür ayrıca, aynı şekilde yetersiz ya da külfetli varsayımlarını (değerler, köken, hakikat, asıllık, örnek (*l'exemplaire*) ya da has/ özgü olan (*le propre*) gün ışığına çıkararak tüm dogmacılıkla savaştığı gibi ayrıca, üstü kapalı biçimde, yeniden her savın tehdit altında olduğu mutlak bir “dogmacılığa” iter (Bu Eski Şüpheciler ve Sextus Empiricus’da zaten dikkate değerdi). Bu demek değildir ki Lyotard’ın ifşa ettiği bu çılgın, acıklı, ilk ve son kez hiç bir şeye kıymet vermeyen nihilizmden zevk almak gerekiyor. Bir kez daha bu bir çeşit tembellik, bir kaçış olurdu. Nihilizmin (sönük ve

¹ Bunu dikkate değer Logodaedakus’unda bizlere hatırlatan, Jean-Luc Nancy’dir.

kaba terim) kusuru kusurunu bilmemek ve her zaman vaktinden önce durmaktır. Levinas'ın tanımladığı biçimiyle ise yenilmez şüphecilik şunu ortaya koyar : Levinas söz konusu olduğunda felsefe, O'nun yaptığı metafizik, öyle kolaylıkla hor görülen bu isimler, boyun eğmediği ama onu hep daha ileri gitmeye zorlayan, akıldışının ya da mistik taşkınlığın kolaycılığıyla aklın dışına değil de bir başka akla, bir akıl ya da bir gereksinim olarak başkasına doğru gitmeye zorlayan, yorulmak bilmez bir hasmın denetiminden geçmemiş hiçbir şey iddia etmez : Levinas'ın her bir kitabında görünen budur. Şüphesiz O'da aynı yolu izler; orada açığa çıkan 'beklenmeyen' yolu o kadar yeni ya da o kadar eski kılar ki ona eşlik ederken bizler de adeta kalbimizden vurulmuş gibi sarsılırız. Bu bir aklın kalbidir – ve bize içimizden: “ben de düşünmüştüm bunu: bunu düşünmeliyim” dedirtir.

Valery: Başka insan , temel bir kavram

Belki bazı düşünürler diğerlerinden daha saftır/naiftir. Leibniz'den daha naif Descartes; Platon'dan daha naif Platon. Naiflikten bu denli yoksun düşünür Heidegger ise, O'nu yerinde tutacak müritlere gereksinmiştir. Yine de bu, 1933'te meydana gelenlerden dolayı O'nu mazur görmemiz için bize pek yardımcı olmaz (ancak geldiğimiz bu yer o kadar tehlikeli ki bu konuda arada bir yapılacak imalar bizi hoşnut etmez: Nazizm ve Heidegger, bu, düşüncenin bir yarasıdır; her birimiz derinden yaralıyız ve 'geçmişte bırakma yolu'yla bununla başa çıkamayacağız). Felsefi naiflik, belki de felsefi açıklıktan (*evidence*) ayrılmaz, çünkü onda en yeni olanı getirir (en eskinin yenisi) ve orada söylediği, ilerlettiği, zorunlu olarak eleştirinin hizmetine girer. İlerleyen kırılığandır, bununla birlikte en önemli olan da odur. Levinas ontolojinin temel olup olmadığını sorduğunda (-Heidegger'inkileri önceleyen diğer konuları burada, başka nedenlerden ötürü, dışarda bırakarak- Heidegger ki bu iki terime de karşı çıktı, 'olmak' sözcüğünü siliniş altına yerleştirdiği gibi.) bir açıdan naif bir soru sormuştu; beklenmeyen, duyulmayan bir soru; çünkü felsefeyi sağaltmış gibi görünenle yollarını ayırmak, ilk kez anlamaya ve aktarmaya katkıda bulunanla ayrı düşmek, kendinden ayrı düşmektir. Bunun devamında da Levinas, aynı şekilde, Başka sözcüğünü ve benim Başkasına yönelen alakamı/ilgimi, yöründegen çıkan, sonsuz ya da aşkın bir ilişki olarak telaffuz ettiğinde, bu ilişkiyi varlık (*l'être*) ya da olan (*l'étant*) üzerine bir düşünüşle kavrayamamış olduğumuz gibi ve tabi tüm batı felsefesinin yönü geleneksel olarak 'Aynı'ya (*le Meme*), 'Ben-Kendim'e (*Moi-meme*), ya da daha açıkça özdeşliğe tanınmış ayrıcalığa kaydığınan, eleştiri bu naif iddiayı yargılayabilmiş, itirazları biriktirebilmiş, çürütebilmişti (Şato'da, K hakkında söylendiği gibi: Her zaman her şeyi çürüttü). Naif olan, eleştiriydi. Bu gereklik içinde, neyin kesin ya da zorlu olduğunu anlamaz, rahatlıkla (pratik de olsa) aklı rahatsız eder yine de onu geri çevirmez. (Valery'nin *Defterler*'inden - az da olsa bazen neyse ki, bazen ne yazık ki ama sonuçta naif olan bu yazar, özellikle iyi tanımadığı felsefeyi küçümsediğinde naiftir : “Filozofların pek tanımadığım sistemleri bana genel olarak göz ardı edilebilir görünüyor” - her ne kadar yetersizce ifade edilmiş olsa da Başkasının önemine gönderen şu öngörüü hatırlıyorum: “Başkası, bir başka benzer, ya da belki benim çiftim (*un double de moi*) [ama özellikle öteki ben alter-ego olmayacaktır], bu, en çekici girdaptır; en sık nükseden soru; en muzip engeldir . Öyle ki Valery dikkate değer biçimde ekler: Başka adam (*l'autre homme*)... temel bir kavram olarak kalır ...’

Dil üstüne sorgulama

Eminim ki günün akımlarına karşı felsefe yapmak Levinas'ı kaygılandırmaz. Felsefe her şeyden önce vakitsizdir ve yeni sıfatıdır Levinas'ın çalışmalarına en az yakışandır. Bununla

birlikte, metafizik ve etiğe, artık dikkate alacak bir şeyi kalmadığını düşündüğümüz itibarı kazandırırken Levinas, kendi tarzıyla, en üst derecede (ya da en sefil biçimde) çağımıza ait olan zihin uğraşlarını önceden görmüştür veya onlara eşlik eder. Mesela dili sorgulamamazlık etmez, ve üstelik bunu naif olmayan ve geleneksel felsefenin bu denli uzun süre ihmal ettiği çetrefilli bir yolla yapar. Yine Valery, “felsefe ve geriye kalan her şeyin kelimelerin özel bir kullanımından başka bir şey olmadığını” iddia ederek felsefeyi zora soktuğuna inanmıştı ve biraz daha ileri giderek “tüm metafiziği, kelimelerin kötü kullanımının bir sonucu” olarak değerlendirdi. Bu görüş, Valery kendi dil anlayışını açıkladığında iyice aydınlanır. Varoluşçu bakış olarak adlandırılacak bu anlayış, kavramlara bağlı bir sistemin ya da çok özel ve kişisel fenomeni aşan bir simgelem ve kurallar sisteminin örttüğü “yaşanan içsel bir deneyimdir”. Tekil fenomenin ötesinde böyle bir bakış hakikatin ya da yasanın genel değerini taşır. Başka bir değişle, Valery felsefeyi, yazın ve şiirin (*poésie*) olmasını istediği şey olmakla itham eder: dilin olasılığı, ikinci dereceden bir dil icadı (icat edilmiş bir formda düşünmek), tabi bu dile düşüncenin kendisi gözüyle bakarak işin içinden çıkılabilmemiş gibi yapan gülünç ve inatçı iddia olmaksızın. Doğrudur ki Valery şunu da ekler (en iyi dil bilimciler için, şiirle ilgilendikleri sürece, hala ederi olan bir uyarı): “Sanat ve şiir üzerine tüm çalışmalar özsel olarak keyfi olanı zorunlu kılmaya hizmet eder”, bu da bütün girişimleri veya “taklitsel sapkınlıkları” (*perversions mimologiques*), bu zorunluluğu, zorunlunun bir benzeri ya da zorunluluğun bir sonucu olarak, en azından söylemin bir mutasyonunun gizemli bir denemesi olarak anlamak koşuluyla ele vermektir.

İndirgenemez diyakroni/farklı-zamanlılık

Levinas'ın önem verdiği, başka bir şeydir, dolaylı bir şekilde yalnızca dilbilimsel çalışmaların –neyse ki mi demeliyim?- yol açtığı bir şeydir. Eğer aşırı bir a-simetri (*dissymetrie*) varsa “ben” ve “başkası” arasında; (bu etkileyici cümlelerin ifade ettiği gibi: “Başkası (*l'autrui*) her zaman Tanrı'ya benden daha yakındır”, gücünü koruyana, Tanrı'nın adlandırılmaz adı her ne ifade ediyorsa ona) bununla birlikte eğer ben ve Başka arasındaki ilişki bir dil ilişkisiyse, ve eğer bana, neredeyse ben olan bana, en uçtaki Başkayla -en yakında ve en uzakta olan- söz üzerinden bir ilişki kurmam için izin verilirse, bu sözü alt üst eden, tersine çeviren bir takım gereksinimler ortaya çıkacaktır. Bunlardan yalnızca biri belki de şudur: Başkası ya da başka tematize edilemez. Yani, başka hakkında ya da üzerine konuşmayacağım ama -eğer konuşursam- başkasına konuşacağım (yabancı olana, zavallıya, tam da sözü olmayana, ayrıca hükmedemeyen hükümdara) onu bilgilendirmek ya da ona bir şeyin bilgisini aktarmak için değil -bu sıradan dilin görevi- daha çok sonsuz mesafeyi ortadan kaldırmayan ama bu mesafeden doğan bir söz, sonsuzun sözü olan bir Söyleme biçimiyle, ona yakarmak, (bu başkası o kadar başka ki ona yönelmenin adresi “sen” değil “o” ile karşılanır) onu tanık etmek için .

Kitaplarının her birinde, Levinas hep daha keskin bir düşünüşle, bu konuda *Totalite et Infini*'de söylenmiş olanı daha da inceltir ama, işte, tam olarak artık söylenmiştir bu. Yani, tematize edilmiştir. Öyle ki söylenecek olarak kalmak yerine her zaman çoktan söylenmiş olandır (ve işte felsefenin sancıyan çözümsüz problemlerinden biri türer buradan: felsefeden, bir takım dillerin kullanımıyla, nasıl söz edilebilir, nasıl ifşa eder, sunar kendini, nasıl çelişebilir sözleri ya da kendini nasıl ipotekler (*s>hypothèque*)? Filozof yazar olmamalı mı; felsefeden vazgeçmek, yazının örtük felsefesini feshetmek pahasına? Arada bir kitaplar yapmak için tamamen alçaltarak kendisini öğretime, ustalığa, yani hükmedilemez sözlü ifadenin macerasına mı göz dikmeli? A-simetriyi, öznelarasındaki (yok yere) ehil

mekanının eğriliğini, sonsuzun sözünün sonsuzluğunu nasıl korumalı ? *Söyleme ve Söylenen* başlıklı metninde Levinas gittiği en uzak noktaya ulaşacaktır. Benim asla özetlemek ya da toplamak gibi bir amacımın ve olasılığımın olmadığı metin bize öyle seslenir ki sanki ‘olağandışı’ bizimle konuşmuş gibidir. Metni bizzat okumak ve üzerine düşünmek gerekir. Yine de kaçamak bir yoldan metinden şunu çıkarsayabilirim: Eğer söylenen her zaman çoktan söylenmişse, Söyleme hiçbir zaman söylenecek olandan ibaret değildir. Bir geleceğe (geleceğin gelecek zamanı (*le futur présent de l’avenir*)) ayrıcalık tanımaz. Ne de (en azından ben böyle yorumluyorum) ferman gibi bir buyruktur. Ama değersiz benin koruyuculuğu altında saklayarak ele geçiremeyeceği şeydir: Yalnızca onu vererek: Söyleme bağıştır, kayıptır; evet kayıptır ama saf ve basit bir kaybın imkansızlığını tanıyan bir kayıptır. Söylenenle düzene, dünyaya (kozmosa) aittir. Söylenenle, birlikte eşite eşit davranabildiğimiz, çağdaşımız olan başkasında mevcuttur. Söylemeyle ise, düzen düzensizliğin içinde sakince yitip gitmeksizin, düzenden söküp alınmışsınız : Başkasıyla kesişmeme, basit bir zamandaşlık içinde birlikte olmanın imkansızlığı, şimdिसіз bir zamanı yüklenmenin zorunluluğu (yükümlülüğü). Levinas bunu yaşadığımız zamansallık olmayan ama kendisini süre (ya da zamanın mevcut olmaması) olarak belirten “*indirgenemez başka-zamanlılık*” olarak adlandırır. İşte başkasına olan sorumluluğumuzda Söyleme bizi buna dahil eder. Bu o denli ölçüsüz bir sorumluluktur ki orada özerkliğimizle, öznellik iddiamızla ona karşılık vermeye muktedir olmaktan çok edilgence en aşırı tahammüle teslim olmuş haldeyizdir. Yükümlü, keşfeden (mevcut olanın bulunması ya da örtüsünün açılması olmayan bir keşif), kendinin tehlikeli keşfi, “yerine geçmeye” kadar takıntılı ya da baştan başa kuşatılmış, nerdeyse var olmayan biri, yalnızca başka için var olan, “başka için biri”, basitçe var olmamaksızın varlıktan geçmediğinden özdeşleşme olarak değerlendirilmemesi gereken bir bağ; çünkü o ölçülemez olanı ölçer, mutlak uygunsuzluğun, tuhaflığın, kesintinin bir bağını bununla birlikte de birinin başkanın yerine geçmesini, kayıtsız-kalmayış (*non-indifference*) olarak ayrımı (*difference*) ölçer.

Dilegelmeyen üzerine gevezelik

Levinas’ın felsefi tınlı bazı cümlelerini hatırlıyorum - aklın bir başka aklın uyanışına çağırısı, söylenenin içinde söylemenin çağırılması - yine de *pek çok istisna barındıran* bu yan dil : “*Dilegelmeyen hakkında gevezelik, işte felsefenin işi belki bu olacak.*” Ya da yine “*Felsefe belki de kelimelerin (sonradan) din, bilim ve tekniğin dengede kalmalarının koşulu olarak kendilerini içinde buldukları dilin coşkunluğundan başka bir şey değildir.*” Buradan itibaren dilin nasıl bir gereksinime doğru yüceltildiğini sezebiliriz yani en aşırı edilgenliği sürdürecektir olursa, kendini elinden kaçıran bir tutuşta, yalnızca görünüşte bir etkinlik olan Söylemeyi söze getirmeye doğru. Bir Söylemenin gizemi, insanda konuşan bir Tanrı’nın gizemi gibidir. Bu insan ki hiçbir tanrıya güvenmez, onun için yaşayacak bir yer yoktur, geriye başka bir dünya kalmadan tüm dünyalardan sürülmüştür ve sonunda ona ev olacak bir dili bile yoktur, doğrulama ya da yalanlamayla laf anlatmak için sahip olduğundan daha fazlası değil. Bu yüzden Levinas şu yenilmez şüphecilik üzerine düşünmeye geri dönerek ayrıca diyecek ki (eğer aldanmıyorsam): “*Dil zaten şüpheciliktir.*” Ve belki de burada asıl vurgu *zaten* üzerindedir. Yalnızca dil yetersiz ya da esasen olumsuzluk olduğundan değil, hatta dil düşünmenin sınırlarını aştığından da değil, ama ayrıca belki de aşırıyla (*ex-cessif*) olan şu ilişki yüzünden ve bu ilişki mevcudiyetsiz vuku bulanın izini, hep çoktan silinip gitmiş olan, hiç bir iz bırakmayan bir izi yine de varlığın dışına taşıdığından. Böylece dilin kendisi şüphecilik olur. Tabi bu anlamda, mutlak bilgiyle yetinmeye ya da şeffaf iletişime izin vermez. Bu yüzden dilin sınırlarını geçmeyerek dilin tamamını aşar. Çağın dili ya da Jean

Luc Nancy'ye göre syncope'un dilidir bu. Dilin şüpheciligi, öyle ki belli bir dereceye kadar (kararsız bir sınır), bizi her garantiden geri çeker: bu sebepten bizi bir önlem (*caution*) ya da bir koşul (*condition*) olmak zorundaymış gibi davrananın içine hapsedmetmez.

İlahi Komedya

Levinas düşüncesini ele almanın yolunu, düşüncesini reddetmeyen başlıklar altına sabitlemenin pek doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyorum. Bunu yapmak hantal yorumlamaları doğrulamak ya da bize durmadan süregelen şu uç soruları durdurmak olurdu: örneğin aşkınlık felsefesi ya da etiğin metafiziği; belki de artık fazla anlamlandırmayla yüklenmiş böyle isimleri anlamayı bilemediğimiz için. "Aşkınlık" sözcüğü ya çok güçlüdür ve bizi derhal sessizliği dayatır ya da tersine ışık tutması gerekenin sınırlarında sürüp gider ve bize de orada tutar. Kendine has ruhuyla Jean Wahl, en büyük aşkınlık, yani aşkınlığın aşkınlığının, sonunda içkinlik ya da aralıksız olarak birinin diğerine göndermesi olduğunu söylerdi. İçkinlikteki aşkınlık: bu tuhaf yapıyı -duyarlık, öznelilik- ilk defa sorgulayan ve böyle soruların çatışması tarafından tatmin olmayan yine Levinas'tır. Ama onun yöntemlerinden biri şudur: Böyle bir titizlikle ve öyle sadık bir bilgiyle (çokça fenomenolojinin ilham verdiği) başlamak ve devam etmek ki bu yolda her şey söylenmiş ve hakikatin ta kendisini ifşa eder gibidir -ta ki bizler küçük bir noktaya varıncaya kadar: 'medikçe' gibi bir ön koşulla başlayan (bu bir örnektir ancak) ve özen göstermememizin mümkün olmadığı bu nokta, hissettirmeden önceki metnin tamamında çatlaklar açar; bir parçası olmaya çağrıldığımız katı düzeni aksatır, her şeye rağmen önemini koruyan düzeni. Belki de tam olarak felsefi devinim budur, bu devinim zorla ve çekiş darbelerinin felsefesi değil, Platon'un diyaloglarında (onun doğruluğu, ayrıca kurnazlığı da) halihazırda kaynağı olduğu felsefe gibi. Söz konusu olan bir hermenötik sorunu değildir, ancak bir açıdan Levinas, hiç de yanlış tanımadığı bir geleneğe karşı çıkıp, onunla bozuşa da bu gelenek kendisi için bir trampelen görevi görür ve geriye bir referans noktası bırakır. *Felsefi icadın* söylenemez olan söz konusu olduğundaki gevezeliğimizi biraz daha faklı biçimde özü ötesinde olana, akıldışı ya da romantik olmayan bir aşırılığa yaptığı çağrıyı somutlaştırırken dayandığı bir referans noktasıdır bu. Öyle ki bir çeşit pek saygın ebeveyn katliyle bizi mevcudiyete ve Husserlci bilincin özdeşliğine güvenmemeye ama fenomenolojik (ya da ontolojik) aklı gece bile uykuya yatmayan bir akılla değiştirmeye davet edecektir. Uykuda uyanık olmaya varan aralıksız bir uyanıklık. Bu bir ruh hali değildir. Ayıklıktan dolayı kendinden geçme, aydınlıkla anlaşmazlıktır. Ben ya da benim merkezsiz iç yapısı hakkında heyecan uyandırandan çok, bende ama benim dışımda olan başkasını, artık bir deneyim içinde kavranamayacak olanı içerir (ne bir olay ne bir oluş). Çünkü tüm ortaya çıkma (hatta bilinçdışının ortaya çıkmayan kapsamı) daima bizi varlığın içinde tutan mevcudiyetle noktalanır: Öyle ki çözülecek bir iz ve çözülmez arasındaki anlam belirsizliğinde sorumluluğumuz bizi a-fenomenin [fenomensizliğin], sunulamazın sırrına maruz bırakır.

Aynı şekilde (aynı şekilde?) Levinas Tanrı'nın Adı'nı ağzına alıyor ya da yazıyorsa da, bu adla ne din ya da ilahiyat alanına girer ne de bu adı kavramsallaştırır. Ama başkası için bir başka ad olmadıkça, hep başkasından başka, "başka türlü başka", Tanrı'yla zorunlu olarak bağlantılandırmaya çalıştığımız sonsuz aşkınlık ya da sonsuzun aşkınlığı hep bulunmayışa sapmaya hazır olacak; ta ki *var'dır* (*il y a*)'la olası bir karışıklığa kadar. Peki Heidegger'in *es gibt*'ine yapılabilecek tüm referansların ötesinde ve O'nun önerdiği yapısal olarak tamamen farklı bir çözümlemenin çok öncesinde Levinas'ın 'var'dır' diye adlandırdığı nedir? 'Var'dır' Levinas'ın en etkileyici önermelerinden biridir: ayrıca ayartması aşkınlığın tersi olarak, yani

ondan belirsizdir. Aslında ayartma varlığın terimleriyle betimlenir , ama var olmamanın imkansızlığı gibi, yansızlığın ardı arkası kesilmeyen ayak direyişi gibi, adı bilinmeyen gecenin derinliklerinden gelen uğultusu gibi, hiçbir zaman başlamayan gibi (yani köken-öncesi (*an-archique*), çünkü ebediyen bir başlangıcın belirleniminden kaçan) mutlak ama mutlak belirlenemezlik olarak mutlaklıktır: Bu büyüleyicidir; yani tekinsiz dışarıya doğru çeker, sonsuz biçimde hakikat dışında konuşur, bir aldatıcı (muzip deha) olarak nitelendirip kendimizi ondan kolaylıkla kurtaramayacağımız bir başkasının tarzında yapar bunu. Üstelik şakaya vurarak da kurtulamayız ondan, bu söz bir gülüşün haince uzatılmasından başka bir şey olmadıkça . Bu söz tüm yorumlardan tamamen kaçınır, ne karşılıksız, ne oyuncudur. Sonuçta makuldür ama ciddiyetin yanılması gibi, öyle ki bizi en çok rahatsız eden budur, ayrıca varlığın kaynaklarını mekan ve ışık olarak kabul etmemizi engeller: Belki de yazından bir armağandır. Ayılarak sarhoş mu ettiğini yoksa hayran eden ve tiksindiren sözü bize en sonunda çekici gelmeyen mi bilmediğimiz yazından. Çünkü o tüm sözün karanlığını, açığa vurulmaktan ve ortaya çıkmaktan kaçanı aydınlatma vaadidir (gerçekleştirdiği ve gerçekleştirmediği bir söz): mevcut-olmayanın bıraktığı iz, saydamlığın matlığıdır.

Tanrı, en yüksek aşkınlığıyla varlığın ötesindeki İyi, kendisini bu içinden çıkılmaz entrikada sunmak zorunda ise ve belki Hegel'in kötü sonsuz, dönüşü olmayanın tekrarlanması olarak adlandırdığını (doğruluğa duyulmayan çağrı dışında) doğrudan kaldıramaz ise; işte bizi, bizi aştığı için zorunlu olarak bizim olan bir zorunluluk önünde bırakan budur: Kutsalın ve azizin, tapınak ve tiyatronun muğlaklığı içinde bizi ilahi komedinin; şayet gülecek olursak kahkahanın boğazımızda tıkanacağı şu ilahi komedinin; seyircisi, oyuncusu, tanığı yapan zorunluluğumuzun.

Şimdi bir de bu notlara takıntılı bir hatırlatma ilave etmek istiyorum. Emmanuel Levinas'ın *Olmaktan Başka Türü ve ya Özün Ötesinde* başlıklı kitabı felsefi bir eserdir. Onu bu şekilde değerlendirmemek güç olurdu. Felsefe bir kesintiye yolaçsa dahi bizi felsefi olarak cezbeder. Bununla birlikte kitap bir ithaf ile başlıyor : “*Nasyonel sosyalistler tarafından her mezhepten her milletten milyonlarca ve milyonlarca insanın yanı başında öldürülmüş 6 milyon arasında en yakın olanların; başka insanın aynı nefretinin aynı antisemitizminin kurbanlarının anısına*”. Nasıl felsefe yapmalı, nasıl yazmalı Auschwitz'in anılarında. Bazen fırınların yakınına gömülmüş notlarda bize şunu söylemiş olanların anılarıyla : Ne yaşandığını bilin, unutmayın ve zaten unutamayacaksınız da.

Levinas'ın Felsefesi'nin tümünü kateden, taşıyan bu düşüncedir. Tüm yükümlülüğün ötesinde ve öncesinde dile getirmeden bizi davet ettiği, bu düşüncedir.

Kaynakça: Maurice Blanchot, *Textes pour Emmanuel Lévinas* / s. 79, Paris : Editions Jean-Michel Place - 1980

I

Bilmem hiç farkına varılmış mıdır? Her ne kadar kitapta bu sözcük pek sık kullanılmamış ve vurgulanmamış olsa da, *Totalité et Infini* bize *konukseverlik* [hospitalité] hakkında muazzam bir inceleme miras bırakmaktadır.

Nitekim, bu izleği sözcüğün kullanılma sıklığından ziyade, kitaptaki söylemin örgütleniş ve mantığı kanıtlamaktadır. Örneğin kitabın son sayfalarında *konukseverlik* yüze [visage] kendini açmanın, daha açık olarak söylersek yüzü “ağırlama”nın adıdır. Yüz kendini daima *ağırlamaya* [accueil] sunar ve ağırlama da yalnızca bir yüzü ağırlamadır. Bugünkü temamızın tam da bu yüz olması gerekiyor; ancak Levinas’ı okuduktan sonra, her türlü tematizasyondan kaçınmamız gerektiğini de biliyoruz.

Öyleyse temaya indirgenemezlik durumu, biçimselleştirmeyi ya da temalaştırıcı betimlemeyi aşan bu şey, işte tam da yüzün *konukseverlikle* ortak noktası budur. Levinas birini diğerinden ayırt etmekle yetinmez, çabucak anlayacağımız gibi, *konukseverliği* tematizasyonla açıkça karşılaştırır.

Yönelimsel özneliği [subjectivité intentionnelle] baştan aşağıya yeniden tanımlarken, yönelimsel özneliği sonludaki sonsuz idesine tabi hale getirirken, o kendine özgü üslubuyla bir adın bir başka adı tanımladığı önermeler kullanır. Demek ki isim-özne [substantif-sujet] ve isim-yüklem [substantif-prédictat] önermede yer değiştirebilmektedir ve bu durum hem belirlenim [dé-termination] gramerini, hem de geleneğin mantıksal yazısını [écriture] diyalektik uzantılarına dek sarsmaktadır. Örneğin:

O [yönelimsellik, ...'in-bilinci] söz karşısındaki dikkat ya da yüzün ağırlanmasıdır, *konukseverliktir*, ancak temalaştırma değildir.²

Demek ki bu önermede *konukseverlik* sözcüğünün altını çizmeye kalktıysam da, şimdi bu pedagojik ya da retorik kaygıdan vazgeçmem gerekiyor. Zira “temalaştırma”yla karşıtlaşan tüm kavramlar hem eşanlamlı hem de eş değerdedir. Onlardan herhangi birine ayrıcalık tanınmamalı, yani herhangi birine özel bir vurgu yapılmamalıdır. Bu önermenin yorumunda daha ileri gitmeden önce orada bir atf-ı beyanı [apposition] sessizce meşrulaştıran şeye de dikkat çekebiliriz. Bu atf-ı beyan bir atılımı takip eder gibi görünmektedir, kıvrımlarını açmakla yetinmekte, açıklığa kavuşturmaktadır. Bir eşanlamlıdan diğerine ilerliyor, sızıyor gibidir. Yalnızca bir kere görünmekle birlikte, kesinlikle “temalaştırma”nın bizatihi kendisi hariç her bir adın arasına yerine geçme/ikame “ya da” (*vel*) sözcüğü yazılabilir: “O

¹ Çevirinin gözden geçirilmesindeki değerli katkılarından dolayı Sayın Melih Başaran’a teşekkür ederim (ç.n.).

² *Totalité et Infini*, s. 276 (Vurgu bana ait).

[yönelimsellik, ... in-bilinci] söz karşısındaki *dikkat* ya da yüzün *ağırlanması*, *konukseverlik* tir ancak tematizasyon değildir.”

Burada “konukseverlik” sözcüğü kendisinden önce gelen her iki sözcüğü yani “dikkat” ve “ağırlama” sözcüklerini tercüme etmekte, öne çıkarmakta ve yeniden-üretmektedir. Bir iç açıklama [paraphrase], yine bir çeşit dolaylama [périphrase], bir dizi düzdeğişmece [métonymie] konukseverliği, yüzü, ağırlamayı dile getirmektedir: başkasına [autre] doğru yönelmek, dikkatli yönelim, yönelimsel dikkat, başkasına *evet* [oui] demek. Yönelimsellik, söze karşı dikkat, yüzün ağırlanması, konukseverlik aynı şeydir, ancak elbette kendini temaya indirgemekten kaçınan başkasının ağırlanması olarak. Böylelikle bu devinimsiz devinim, başkasının ağırlanması içinde kendini siler ve tıpkı başkasının sonsuzluğuna, hatta bir anlamda kendisini önceleyen başka(lık) olarak sonsuzluğa açıldığı gibi, bu harekette başkasının ağırlanması, başkasına *evet* denmesi de, zaten başkasının [bizi] ağırlamasına, başkasının [bize] *evet* [demesi]ne daha baştan cevap verir. – Daima başkasının olan – sonsuzun ağırlanması *derhal* [dès que] bu cevabı çağırır. Levinas’ta bunun izini süreceğiz. Fakat bu “*derhal*” bir başlangıç, bir *arkhe* anına ya da eşğine işaret etmez, zira sonsuzluk köken-öncesi surette ağırlanmaktadır. Anarşi’de³ ağırlanmaktadır. Sorumluluk taşıyan bu cevap şüphesiz ki bir *evetti*, fakat başkasının *eveti* tarafından öncelenen bir [başkasına] *evetti*. Descartes’ın *cogito*’sundaki sonsuz düşüncesini yinelediği ve yorumladığı bir paragrafta Levinas’ın ileri sürdüklerinin sonuçlarını kuşkusuz ki sınırsızca genişletmek gerekir: “*Evet* diyebilen ben değil – Başkasıdır.”⁴

(Şayet gerekli gözüpeklik ve kesinlikle izleyecek olursak bu sonuçlar bizi sorumluluk taşıyan karara ilişkin başka bir düşünceye götürecektir. Kuşkusuz Levinas bunu bu şekilde söylemezdi, fakat kendimi de hiçbir şekilde muaf tutmaksızın, kararın ve sorumluluğun daima *başkasına* ait olduğu ileri sürülemez mi? Karar ve sorumluluk daima başkasından ötürü başkasının -bu bendeki başkası da olabilir- üzerine düşmez mi?⁵ Zira nihayetinde, en güçlü etik ve felsefe geleneği içinde kararın her şeye rağmen daima “benim” kararım olmasını, özgürce “ben-kendim”, *ipse*, *egomet ipse* diyebilenin kararı olmasını gerektiren bir zorunluluk var gibidir. Bu geleneğe uygun olarak, salt ve basitçe “*benimki*” olarak kalan bir inisiyatif, gene de bir karar olabilir mi? Benim *üzerime düşen şey* hala bir karar olabilir mi? Alt tarafı sadece otonom bir hareket olarak, yalnızca benden ileri gelen ve yalnızca *benimki* olan bir özneliliğin olanaklarını açan ağırlama ve konukseverliğe, “karar” adını vermeye hakkımız var mı? Özgür denilen her kararda gerçekleşecek olan bu keskin kopuş olmaksızın, orada egolojik bir içkinliğin işleyişini, bir öznenin olası özellikleri ya da yüklemelerinin otonom ve otomatik gelişimini görmemiz gerekmez mi?

Eğer *eveti*, “ilk” *eveti* sadece Başkası [Autre] diyebiliyorsa, ağırlama daima başkasının ağırlamasıdır. Şimdi bu tamlamanın dilbilgisini ve soykütüğünü düşünmemiz gerekiyor. Şayet “ilk” *evetteki* “ilk” sözcüğünü tırnak içine aldıysam, bu ancak zar zor düşünülebilir olan bir varsayıma varmak içindir: *ilk evet* yoktur, *evet* zaten bir cevaptır [réponse]. Ancak

³ Anarşi: Levinas’ta *arkhe* olmayan, köken-olmayan (ç.n.).

⁴ *Totalité et Infini*, s. 66.

⁵ Bunu başka bir yerde, Schmitt’in kararcılığına ilişkin bir tartışma içinde, farklı bir yolda göstermeye çalıştım. Böylece “edilgin karar”dan, “bilinçsiz karar”dan, “başkasının kararı”ndan, “başkasının adına verme”nin ne demeye gelebileceğinden bahsederek “bir özne teorisinin en küçük kararın bile hesabını veremediği”nin altını çizmeye çalıştım (*Politiques de l’amitié*, Galilée, 1994, s. 86-88). Böylelikle başkaları arasında Schmitt’in de bizzat üstlenir gibi görüldüğü şeyi, yani geleneksel ve son derece baskın özne belirlenimini sorgulamaya girişmek için kendime gönderme yapmış oluyorum. Lévinas’ın özneliliği yeniden tanımlarken ayrıcalık tanıdığı şey açık değildir, biraz ileride buna geri döneceğiz.

her şeyin bir *evet* ile başlaması gerektiğine göre, cevap başlar, cevap buyurur. Sonlu ve ölümlü [varlıklar] olarak bizler, bu çıkmazın içine *fırlatılmışızdır* ve o olmaksızın bizim için bir karış yol alma ümidi bile olmadığı için, bu çıkmaza [aporie] alışmamız gerekir. *Cevap vermekle başlamak* gerekir. Dolayısıyla başlangıçta bir ilk söz yoktur. Çağrı [appel] yalnızca cevaptan itibaren çağrı adını alır. Cevap çağrının önündedir; cevap, ilk olması kendisini oraya getiren cevabı beklemekten başka bir anlama gelmeyen çağrıyı önceler. Bu katı yasanın meşrulaştırıyor gibi görüldüğü trajik itirazlara karşın (“iyi ama nedir? bu cevapsız çağrı, yalnızlık üzüntüsünün feryadı? Peki ya duanın yalnızlığı ve onun sonsuz ayrılığın delili olması? Aksine bunlar çağrının, sonsuzca sonlu olan çağrının gerçek koşulu değil midir?”), zorunluluk, yani sonluluk, ölüm kadar sarsılmaz kalır: yalnızlığının dipsiz zemininden itibaren, bir cevap vaadinden itibaren yalnızca kendisi duyulabilen, ve çağırdığı işitilebilen bir çağrı. Böyle bir çağrıdan bahsediyoruz, şayet varsa. Zira çağrı olarak bile tanınmayan bir çağrıyı çağırma isteniyorsa, bu durumda en azından bunu düşünmek için, tüm cevaplardan vazgeçilebilir. Bu her zaman mümkündür ve olmadık şey de değildir.

Levinas bunu söylemiyor, böyle söylemiyor, fakat bugün ona bu yol-olmayan yol üzerinden yaklaşmak istiyorum.)

Nasıl ki “Konukseverlik” sözcüğü orada oldukça nadir olarak yer alıyorsa, “ağırlama” sözcüğü de tartışmasız *Totalité et Infini*’deki en belirleyici ve en sık kullanılan sözcüklerden biridir. Öyle düşünüyorum ki bu haliyle kayda geçirilmemiş olsaydı dahi onu bu şekilde sınayabilirdik. Tematik olmaktan ziyade işlemsel olan bu kavram tamamen başkası yönündeki ilk jesti dile getirmek için her yerde iş görür.

Ağırlama bir jest midir peki? Daha ziyade ilk devinimdir ve görünürde edilgin bir devinimdir, ancak *iyi* bir devinimdir. Tıpkı yüzün bir şeyden türememesi gibi, ağırlama da bir şeyden türemez ve ağırlama olmaksızın yüz de yoktur. Tıpkı yüz gibi ve hem onunla aynı kapsamda olan hem de derin bir biçimde eşanlamlı olan söz dağarcığı gibi ağırlama da neredeyse ilksel bir dil ve yarı-aşkın sözcüklerden oluşan bir bütün gibidir. Levinas’ın bu sözcüklere verdiği anlam içinde yüzü ve onunla birlikte kendini açan ya da onunla birlikte devinen her şeyi, etiği, metafiziği ya da ilk felsefeyi düşünmek için öncelikle ağırlamanın imkanını düşünmek gerekir.

Ağırlama “alımlama”yı [recevoir], etik ilişki olarak alımlamanın alımlanabilirliğini/alırlığını [réceptivité] belirler. Şunu zaten işitmiştik:

Başkasına söylem içinde yaklaşmak, onun ifadesini [expression] ağırlamaktır ki o ifade bir düşüncenin taşıdığı fikri her an aşar. Dolayısıyla bu, Başkası’ndan Ben’in kapasitesinin ötesinde *alımlamaktır*.

Burada *ağırlamak* sözcüğünün eşanlamlısı olarak önerilen ve altı çizilen bu *alımlamak*, sadece benin kapasitesinin ötesinde alımladığı ölçüde – ki bu da ölçüsüz bir ölçüdür – alımlar. Bu bakışsız orantısızlık daha ileride (buna geleceğiz) konukseverlik yasasına damgasını vuracaktır. Oysaki aynı paragrafta, şaşırtıcı bir önermede, bizzat akıl bu konuksever alımlama olarak *yorumlanır*. Alımlama ya da edilgenlik kavramıyla ve dolayısıyla akılçılığın aksine duyarlılık kavramıyla ilerleyen felsefe geleneğinin engin koluna bundan böyle burada en derin anlamı içinde yeni bir yön verilmiştir.

Mesele alımlamanın [réception] kabulüdür.

Alımlama'nın ne anlama geldiği ancak ve ancak konuksever ağırlamadan itibaren, başkasına açık ya da başkasına sunulmuş ağırlamadan itibaren anlaşılabilir ya da algılanabilir. Akıl kendisi bir *alımlama*dır [recevoir]. Başka şekilde söylersek, eğer hala geleneğin yasası altında - fakat ona karşı olarak, yerleşik karşıtlıklara karşı olarak - konuşmak isteniyorsa, akıl duyarlılıktır [sensibilité]. Üstelik akıl sonsuz idesinin ağırlanması olarak ağırlamadır - ve ağırlama aklidir.

Levinas'ın burada *kapı* [porte] adını vermesinin anlamı yok mu? Böyle tanımladığı yer bir konukseverlik retorikindeki bir mecazdan mı ibaret sadece? Eğer kapı figürü, kendi evinde olmaya [chez-soi]⁶ açılan eşik hakkındaki bir "söyleyiş tarzı" [façon de parler] ise, o ayrıca - Levinas'ın başka yerlerde sıklıkla hatırlattığı gibi - sözün [parole] her şeyden önce başkasına yiyecek, içecek ve soluk alacak hava vermek için yaklaşarak uzanmış olan bir el ile *yapma* tarzı, konuşma *tarzı* olduğunu da dile getirir. Açık kapı, konuşma tarzı, bir dışsallığın ya da sonsuz idesinin bir aşkınlığının açılışına işaret eder. Bu ide bize bir kapıdan gelir ve içinden geçilen bu kapı öğrenim içindeki akıldan başka bir şey değildir.

"La transcendance comme idée de l'Infini"nin aynı paragrafında yer alan "fakat" [mais], "bununla birlikte" [cependant], "... olmaksızın" [sans toutefois] ve benzeri titizce tedbirler bu *alımlama*'nın ve bu *ağırlama*'nın kökenselliğini keskinleştirir. Bu açık kapı basit bir edilgenlik haricindeki her şeydir, aklın tahttan çekilişinin tam tersidir:

Başkasına söylem içinde yaklaşmak, onun ifadesini [expression] *ağırlamaktır* [vurgu bana ait] ki o ifade bir düşüncenin taşıdığı fikri her an aşar. Dolayısıyla bu, Başkası'ndan Ben'in kapasitesinin ötesinde *alımlamaktır* [vurgu Levinas'a ait]: bu da tam olarak şu anlama gelir: sonsuz idesine sahip olmak. *Fakat* bu eğitilmiş olmak anlamına da gelir. Ötekiyle ilişki ya da Söylem alerjik-olmayan [non-allergique]⁷ bir ilişkidir, etik bir ilişkidir, *fakat* bu ağırlanan söylem [yine ben vurguluyorum] bir öğrenimdir. *Fakat* [üçüncü "fakat", vurgulayan benim, *fakat*'taki *fakat*, *magis*, daha fazlası, daha iyisi] eğitim doğurtmaya [maïeutique] ait değildir. O dışarıdan gelir ve bana sahip olduğumdan fazlasını getirir. [O yeniden ortaya çıkmamaktadır, gelmektedir, dolayısıyla, birşeye ait değildir, öteden, dışarıdan, başkasından gelmektedir]. Onun şiddetli-olmayan geçişliliğinde yüzün bizatihi zuhuru [épiphane] oluşur. Tamamıyla dışsal olan ve *kapıdan gelen* [vurgu bana ait] fail akli keşfeden ve *bununla birlikte* onunla hiçbir şekilde uzlaşmaksızın aklın egemen etkinliğini tesis eden Aristoteles'in akıl [intellect] analizi zaten doğurtmanın yerine efendinin geçişli eylemini geçirmişti, zira akıl devre dışı kalmaksızın *alımlama* [vurgu Levinas'a ait] durumunda bulunmaktadır."

Alımlama durumundaki akıl: aklın bu konukseverliği, *alımlama gücü* ("alımlama durumunda olmak") olarak bu akıl, konukseverlik yasası altındaki bu akıl, konukseverlik yasası olarak bu akıl neyi verebilir? Levinas aynı paragrafta bir kez daha "alımlama" sözcüğüne vurgu yapar. Bu damarda bilindiği gibi gözüpek alımlama analizlerine, meselelerin git gide kesinlik kazanacağı, edilgenlik öncesi bu edilgenlik hakkındaki analizlere girilecektir, orada sözcükler her anlamı kendi başkasına açan bir söylem içinde kendinden geçip tanınmaz hale geliyor gibidir (ilişkisiz ilişki, edilgenliksiz edilgenlik, "tüm edilgenlikten daha edilgen edilgenlik"⁸ etc.).

"Ağırlama" sözcüğü aynı sayfada yinelenir. O, "yüz kavramı" ile birlikte, benin açılışına

⁶ Chez-soi terimini Türkçe söyleyiş kolaylığı için bağlamına göre *kendi evinde ve kendi evinde olma* şeklinde çeviriyoruz (ç.n.).

⁷ Alerjik sözcüğünün Yunanca kökenindeki *Allos*'un "başka, yabancı" anlamına geldiğini hatırlatalım (ç.n.).

⁸ "Subjectivité et vulnérabilité", *Humanisme de l'autre homme* içinde, Fata Morgana, 1972, s. 93.

ve “varolanın varlık üzerindeki felsefi önceliğine”⁹ işaret eder - öyle ki bu ağırlama düşüncesi Heidegger’e yönelik bir itiraza, yani daha açık söylemek gerekirse içine-kapanıp-düşünme [recueillement] içinde kendini tamamlayacak olan bir toplama [cueillir] (*colligere*), biraraya getirme [rassemblement] (*Versammlung*) merkezi motifine ya da içine-kapanıp-düşünme merkezi motifine ilişkin örtülü ancak açık ve kararlı bir itiraza da girişmektedir. Gerçekten de Levinas’ta ve bilhassa da *Totalité et Infini*’nin “İkamet” [demeure] adlı kısmında içine-kapanıp-düşünmeye ilişkin bir düşünce vardır. Ancak *kendi evinde* [chez-soi] içine-kapanıp-düşünme¹⁰ ağırlamayı zaten varsayar; o *ağırlamanın imkanı*’dır ve ağırlama onun imkanı değildir. Ağırlamayı mümkün kılar, bir anlamda, karşılaşmanın varacağı yegane yer orasıdır. Böylece kendi evinde içine kapanıp-düşünmeyi mümkün kılanın gelecekteki ağırlama olduğu ve koşulluluk ilişkilerinin burada çözülemez görüldüğü söylenebilir. Onlar mantığa olduğu kadar kronolojiye de meydan okur. Kuşkusuz ağırlama içine-kapanıp-düşünmeyi de varsayar, yani *kendi evinde olmanın* mahremiyetini ve kadın figürünü, kadın başkalığını. Ancak ağırlama sözcüğü bu toplamanın, *col-ligere*’nin ikincil bir değişkesi değildir, yani Levinas’ın “*nihai yapı*” olarak din sözcüğünü uygun gördüğü şey olan bu “*ilişkisiz ilişki*” ile tümüyle bağlantısız değildir.

Hiçbir kavram topluluğuna ve hiçbir bütünlüğe götürmeyen -ilişkisiz ilişkiyi- din terimini, bu dünyadaki varlık ve aşkın varlık arasındaki ilişkiyi muhafaza ediyoruz.¹¹

Ağırlamanın *imkanı* öyleyse içine-kapanıp-düşünmeden *evvel*, hatta onu toplamadan [cueillir] *evvel*, yine de her şeyin kendisinden türüyor gibi görüldüğü eylemden *evvel* onları açmak için gelecektir. Başka bir yerde “*sonsuz idesine sahip olmak, zaten Ötekini ağırlamış olmaktadır*”¹² der ya da “Ötekini ağırlamak, özgürlüğümü sorunsallaştırmaktır”¹³ diyecektir.

Totalité et Infini’de ağırlama sözcüğünün binlerce defa yeni bir anlamda ortaya çıkışı arasından “Vérité et justice” [Hakikat ve Adalet] hakkındaki bölümün başındaki, Söylemin tanımlanması hadisesini ele alalım bir an için: Adalet olarak Söylem. Söylem “*yüze yapılan ağırlamanın dürüstlüğünde*”¹⁴ kendini Adalet olarak sunar.

Bu Adalet sözcüğü ile daha sonra yaklaşmaya çalışacağımız zorlu problemler ve bilhassa da üçüncü kişiyle birlikte ortaya çıkan problemler zaten önceden bildirilmiş oluyor. Beklemeksizin vuku buluyor. Beklemeksizin, üçüncü şahıs [tiers] yüzyüzelik [face-à-face] içinde yüz deneyimine etki etmeye geliyor. Ağırlamanın kendisini kesintiye uğratmıyorsa

⁹ “[...] O [yüz kavramı] varolanın varlık üzerindeki felsefi önceliğine, ne güce ne de sahip olmaya çağırmayan bir dışsallığa, Platon’daki gibi hatıranın içselliğine indirgenmeyen ve ayrıca onu ağırlayan beni koruyan [sauvegarder] bir dışsallığa işaret eder.” (*Totalité et Infini*, s. 22).

Başkasının aşkınlığına buyrulan ağırlama, anarşi [an-archie], anakroni ve sonsuz bakışsızlık ölçüsünde, böyle bir “koruma” [sauvegarde] gelecekteki tüm sorunların adı ve yeri haline gelir. Ötekinin kayıtsız şartsız ağırlanmasında sağ salım “ben” hangisidir? Bu başka türden özneliliğin etik bağımlılığında onun hayatta kalması [survie], dokunulmazlığı [bağışıklık; immunité], ve kurtuluşu nedir?

¹⁰ *İçine-kapanıp-düşünme* olarak çevirdiğimiz *recueillement* [derin düşünce; düşünceye dalma; içe dalış] sözcüğünde se *re-cueillir* [düşünceye dalmak, tüm dikkatini tek bir şey yapmak üzere toplamak] ve *re-cueillir* [toplamak, derlemek, biraraya getirmek, almak vb.] fiillerinden itibaren işittiğimiz anlamların *accueil* [ac-cueillir] sözcüğüyle [ağırlama, toplama, alma, kabul etme] taşıdığı ortak yankıyı Türkçe çeviride koruyamadık. *Cueillir* [colligere] ise *toplamak*, *biraraya getirmek* anlamına gelir (ç.n.).

¹¹ *Totalité et Infini*, s.52-53.

¹² *Ibid.*, s. 66.

¹³ *Ibid.*, s. 58.

¹⁴ *Ibid.*, s. 54. Vurgu bana ait. Adaleti üçüncü kişinin belirmesinden *önce* tanımlıyor gibi görünen ve bu ifadenin altını çizen Lévinas “Söylem içinde, bu yüz yüze yaklaşıma adalet adını veriyoruz” diyor (s. 43). Fakat burada bu “önce” için bir yer var mı?

bile, aslında üçüncü kişinin bu araya girişi, bu üçüncülük [tertialité], ona tanıklık edecek bir tanık (*terstis*) gibi, ona doğru döner ya da yönünü çevirir, yüzyüze düello, ötekinin tekliğinin tekil olarak ağırlanması. Üçüncü şahsın O'luğu [illéité] Levinas için hukukun ötesindeki hukukta, hem hukuk hem de hukukun ötesi olarak, adaletin başlangıcından daha az birşey değildir. *Autrement qu'être...* bu "üçüncü şahıstaki, O'luk"tan bahseder; fakat üçüncü şahsınkinden, başka insanın ağırlanmasının yüz yüzelikliğini sorgulayan – komşunun yaklaşmasını ve yakınlığını sorgulayan - üçüncü şahsınkinden, adaletin kendisiyle başladığı üçüncü şahsınkinden farklı bir "üçüncülüğe" göre."¹⁵

Daha yukarıdaki bir not adalet hakkında onun "bizatihi üçüncü şahsın mevcudiyeti"¹⁶ olduğunu söyler. Daima bir açmazın sıkıntısını, yakınma, tanıklık, itiraz, hatta haykırış ıstıttığını yahut adaletle değil de adaletle karşı bir başvuruda bulunan bir Eyüp'ün şikayetini ıstıttığını sandığım sayfalarda, adil olan hakkında, adaletten daha adil olmak isteyen adil bir kimse hakkında ümitsiz sorular ulaşmaktadır bize. Şayet Eyüp'ün gölgesi değilse bile, bir başka Eyüp gerçekten de adaletle [justice], adil [juste] ve adil olmayan [injuste] adaletle ne yapacağını kendi kendisine sorar. Bu sorular çelişkiden [contradiction], eşsiz ve emsalsiz bir çelişkiden, Söylemek [dire] vasıtasıyla Söylemenin korkunç çelişkisinden, Çelişkinin [Contra-Diction] kendisinden yakınmaktadır:

Üçüncü şahıs komşudan [prochain] başkadır, üstelik bir başka komşudan da başkadır, öte yandan Başkasının bir komşusundan da başkadır ve basitçe ona benzemez de. Öyleyse başkası ve üçüncü şahıs birbiri için nedir? Birbirlerine ne yapmışlardır? Başkasının önünde ne olup bitmektedir? [...] Başkası ve üçüncü şahıs, komşularım, biri diğerinin çağdaşları olarak beni başkasından ve üçüncü şahıstan uzaklaştırıyorlar. «Barış, uzaktakine de yakındakine [prochain] de barış» (İşaya 57, 19), bu açık retorikğin keskinliğini şimdi anlıyoruz. Üçüncü kişi Söylemeye bir çelişki sokar [...] Bu, kendiliğinden, sorumluluğun sınırı, sorunun doğuşudur: Adaletle ne yapacağım? Vicdanın sorusu. Adalet gereklidir [il faut], yani karşılaştırma, eşzamanlılık, bir araya getirme [...]'.¹⁷

Böylelikle Levinas bu "gereklidir" [il faut] ifadesinin sonucunu cesaretle çözümlemektedir. Bu bizi, sanki zorla, etğin aşması gereken yerlere yeniden sokar: yüzün görünürlüğü, temalaştırma, karşılaştırma, eşzamanlılık, sistem, "bir adalet mahkemesi önünde" birarada-bulunma [co-présence]. Aslında o bizi bu yerlere ikincil olarak yeniden sokmamakta, zaten çok önceden beri bizi oraya geri çağırılmaktadır. Çünkü üçüncü şahıs beklememektedir, o zaten yüz yüzelik içinde yüzün "ilk" görünüşünden beri oradadır.

Öyleyse sorun üçüncü şahıs.

"Sorunun doğum yeri" üçüncü şahıstır. Evet, doğum yeri, zira üçüncü şahıs beklemiyor, o yüzün ve yüz yüzelikliğin kökenine dek varıyor. Evet, soru olarak sorunun doğum yeri, çünkü iki tekillik düellosu olarak, yüz yüzelik olarak yüz yüzelik askıya alınıyor, kesintiye

¹⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, 1974, s. 191. *Totalité et Infini* "dil" olarak ve "adalet" olarak üçüncü kişinin "kaçınılmaz" [ineluctable] ortaya çıkışını bu sözcükler altında zaten ağırlamaktadır. Bakınız, örneğin s. 188, 282, vb. Daha ileride buna geri döneceğiz.

¹⁶ *Ibid*, s. 84.

¹⁷ *Autrement qu'être...*, s. 200. "Söylemekteki çelişki" belki bu alınyazısına (hayırlı ya da hayırsız), bu yerine geçme/ikame Yasasına, Yasa olarak ikameye dayanmaktadır: üçüncü kişi başkasının yeri doldurulamaz [irremplaçable] tekliğiyle birlikte yüz yüzelikliğini kesintiye uğratmaksızın (uzaklaştırmaksızın) kesintiye uğratmaz (uzaklaştırmaz). Bu yüzden Lévinas burada uzaklıktan [éloignement] bahseder ("başkası ve üçüncü kişi... beni başkasından ve üçüncü kişiden... uzaklaştırır") ve *Totalité et Infini*'de yazmış olduğu haliyle (s. 43) adalet budur: "Söylem içinde, bu yüz yüze yaklaşıma adalet adını veriyoruz."

uğratılmaksızın kesintiye uğratılıyor. Üçüncü şahsın kaçınılmazlığı sorunun yasasıdır. Başkasına ve başkasından, başkasının başkasından yöneltilmiş olarak bir sorunun sorusu, şüphesiz ilk olmayan (çünkü o başkasına yönelik bir *evet*in ve başkasının *evet*inin ardından gelir) ancak ondan önce gelen hiçbir şeyin ve özellikle de hiç kimsenin de olmadığı bir sorunun sorusu.

Hem soru hem de bundan dolayı adalet, ve felsefi anlaşılabilirlik, ve bilgi, ve hatta git gide, komşudan komşuya, orada beliren devlet figürü. Çünkü bunların hepsinin *gerektiği* [il faut] işitilecektir.

Aynı mantık, aynı cümleler, bu ifadelerin sıklıkla kelimesi kelimesine yinelenişi Levinas'ı *Paix et Proximité*'de üçüncü şahsın *ve tam da* sorunun kendisinin (dolayısıyla onun üzerinde statüsünü düzenleyen ve imzasına orada meşruiyet bulan felsefi söylemin: Levinas'ın söyleminin hemen hemen tamamı örneğin bizim için onun anlaşılabilirliğinin neredeyse tüm uzamı bu üçüncü şahsı çağırır¹⁸) ve adaletin ve "*toplumun siyasal yapısı*"nın kaçınılmazlığı sonucuna varmaya götürür. Geçiş olmaksızın sıçrama, "sorusuzluk"tan "ilk soru"nun kaynağına keskin dönüş aynı zamanda etik sorumluluktan hukuki, politik – ve felsefi sorumluluğa geçişi de tanımlar. Dolaysızlıktan dışarı çıkışı da dile getirir:

Başka insan karşısındaki sorumluluk, *dolaysızlığı* içinde, kesinlikle *bütün sorulara önceldir*. Ancak bir üçüncü şahıs benim özne tabiyetimin komşuya tabiyet olduğu bu durumda bu ikili dışsallığı sarsıyor ise bu sorumluluk nasıl zorunlu olmaktadır?

Üçüncü şahıs komşudan [prochain] başkadır, üstelik bir başka komşudan da başkadır, öte yandan başkasının bir komşusundan da başkadır ve basitçe ona benzemez de. Ne yapabilirim? Daha baştan birbirlerine ne yaptılar? Benim sorumluluğum içinde başkasının önünde ne olup bitti? Peki ya başkası ve üçüncü şahıs, birbirlerine nazaran nedir? *Sorunun doğum yeri*.

İnsanlar-arasındaki ilk sorun *adalet sorunudur*. Bundan böyle *bilmek* [savoir] gerekir, bir bilinç [ortak bilinç; con-science] oluşturmak gerekir. *Yegane* [unique] ve karşılaştırılmaz olanla ilişkimle karşılaştırma ve, adalet ya da eşitlik amacıyla, bir tartma, bir düşünce, bir hesap, *karşılaştırılmazların karşılaştırması* ve, o andan itibaren, varlığın – mevcudiyet ya da temsiliyet – tarafsızlığı, temalaştırma ve yüzün görünürlüğü ... birbirleriyle çakışır".¹⁹

Öyleyse çıkarsama "yasalara tabi olan toplumun siyasi yapısı"na, "yurttaşlık onuruna" dek sürer, bununla birlikte ayırımın etik özne [le sujet éthique] ve yurttaş olarak özne [le sujet civique] arasında keskin bir biçimde kalması gereken yer orasıdır²⁰. Ancak salt etik olan sorumluluğun dışına bu çıkışın, etik dolaysızlığın bu kesintiye uğratılışının bizzat kendisi dolaysızdır. Üçüncü şahıs beklemez, onun O'luğu yüzün yüzüzelik içinde zuhurundan [épiphany] itibaren çağırır. Zira üçüncü şahsın olmayışı etiğin yegane olanla yüzüzeliliğin mutlak dolaysızlığındaki saflığını tehdit edecektir. Levinas hiç kuşkusuz bunu bu şekilde söylemiyor. Fakat, iki "yegane" arasındaki yüzüze düello vasıtasıyla ya da ötesinde, adalete

¹⁸ Lévinas'ın yapıtına vakfettiğim iki denememdeki tekrar eden analiz temalarından biridir bu ("Violence et métaphysique", in *L'écriture et la différence*, Le Seuil, 1967, ve "En ce moment même..." *Psyché...* içinde, Galilée, 1987).

¹⁹ "Paix et Proximité", in Emmanuel Lévinas, *Cahiers de la nuit surveillée*, 1984, s. 345. Lévinas sadece "yegane" sözcüğünü vurgulamaktadır.

²⁰ "Siyaset felsefesi Hobbes'tan beri toplumsal ya da siyasal düzeni Siteden hareketle resmetmeye çalışmakta – belki de resmetmeyi başarmaktadır - ancak etik konumu içindeki ben [moi], siteden kaynaklanan yurttaştan ve kendi doğal egoizmi içinde her türlü düzeni önceleyen bireyden ayırır". "La souffrance inutile", *ibid.*, s. 338.

havale ederken, adalet “gerekir”, üçüncü şahıs “gerekir” derken [affirmer] ve yeniden derken [réaffirmer] yaptığı nedir? Öyleyse yüzün yüzyüzeliğinde saf ve dolaysız etiğin bir şiddetine ilişkin, mutlak yeganeliğin ve komşunun deneyimlenmesinde potansiyel olarak zincirlerinden boşalmış bir şiddete ilişkin, orada iyiyi kötünden, sevgiyi nefretten, vermeyi almaktan, yaşama arzusunu ölüm itkisinden, konuksever ağırlamayı bencil ya da narsistik saklama halinden ayırmanın imkansızlığına ilişkin olan bu hipotezi hesaba katmıyor mu?

Dolayısıyla üçüncü şahıs bizzat etik şiddetin baş dönmesine karşı koruyordu. Böyle bir şiddete ilişkin olarak, etik iki yönden sunulabilir: hem ona katlanmaya, hem de onu yerine getirmek üzere. Birbirini izleyerek ya da eşzamanlı olarak. Gerçekten de üçüncü koruyucu ya da arabulucu, hukuki-politik hale gelirken, yegane olana adanan etik arzusunun saflığını en azından uygulamada ihlal eder. Çifte zorlanmanın [double contrainte] korkunç mukadderatı buradan kaynaklanır.

Bu *çifte zorlanmayı* Levinas asla böyle adlandırmasa da, *çifte zorlanmadır* bu [double bind]. Bununla beraber Levinas’ın aksiyomlarının, gerek bizzat kendisi tarafından tesis edilen gerekse de onun tarafından hatırlatılan aksiyomların sonucundaki zorunluluğu kaydetme riskini üstleniyorum: eğer yegane olanla yüzyüzelik bir tür *yemin öncesi yemin* [serment avant la lettre] içinde başkasına karşı sorumluluğum hakkındaki, koşulsuz saygı ya da sadakat hakkındaki sonsuz etiği üstleniyorsa, bu durumda üçüncü kişinin ve onunla birlikte adaletin engellenemez belirişi ilk yemin bozmaya [parjure]²¹ işaret eder. Sessiz, edilgen, hazin ama kaçınılmaz, böyle bir yeminini bozma tesadüfi ya da ikincil değildir, yüzün tecrübesi kadar aslidir. Adalet bu yeminini bozma ile başlayacaktır. (Her halükarda hukuk olarak adalet; fakat eğer adalet hukuktan farklı ya da aşkın olarak kalıyorsa, bu iki kavramı yine de ayırmamak gerekir: adalet hukuku *gerektirir*, ve hukuk üçüncü şahsın yüzdeki O’luğundan daha fazlasını beklemez. Levinas “adalet” dediğinde “hukuku” da anlamak mümkünmüş gibi geliyor bana. Hukuk böyle bir yeminini bozma ile başlayacak, yeminini bozma etik anlamdaki dürüstlüğü [droiture] ihanet edecektir.)

Bildiğim kadarıyla *yeminini bozma* Levinas’ın bir teması değil, şüphesiz *yemin* [serment] de öyle – ve ben meşgul olduğumuz yazılarda bu sözcüklerle karşılaştığımızı yahut onların farkına vardığımızı hatırlamıyorum. Bu yüzden “yemin öncesi yemin”i açıklamak gerekir, bu sefer Levinas’ın metninin lafzından hiç uzaklaşmadan söyleyebiliriz ki bu ifade bütün sözleşme ya da borçlanmalardan önceki borca [dette] da işaret eder. Ayrıca Levinas tam olarak “yüzyüzeliğin dürüstlüğü”nün, “kendiliğinden tanıklık”ın, “tanıklık etme”nin tecrübesi içinde bir “kökensel şeref sözü”nden bahsetmekte de tereddüt etmez.²²

Tahammül edilemez bir rezalet: Levinas böyle söylemese bile, adalet nefes alıp verir gibi yeminini bozmaktadır [parjurer], “kökensel şeref sözü”ne ihanet etmekte ve yalnızca yeminini bozmaya [parjurer], sözünden dönmeye [abjurer] ya da hakaret etmeye [injurier] yemin etmektedir. Kuşkusuz işte bu yazgı karşısındadır ki Levinas adil kişinin iç çekişini hayal eder: “Ah şu adalet ile ne yapacağım ben?”

O andan itibaren, adaletin işleyişi içinde, artık yemine sadakat ve sahte tanıklığın yalan yemini [parjure] arasında ayırım yapılamaz, fakat öncelikle ihanet ve giderek bir ihanete yapılan ihanet arasında bir ayırım yapılamaz. Öyleyse bütün yeminlerden önceki bu “kökensel

²¹ Parjure hem yeminini bozma hem de yalan yere yemin etme anlamına gelmektedir (ç.n.).

²² Totalité et Infini, s. 176-177.

şeref sözü” karşısındaki, yeminli inanç karşısındaki ihlallerin durumu, tarzı, niteliği gerekli çözümleyici dikkat ile göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak bu farklar açılış mahiyetindeki o ilk yeminini bozmanın izini asla silemeyecektir. Beklemeyen üçüncü şahıs gibi, açılan durum ve etik ve adalet orada hemen hemen aşkın ya da kökensel, yani köken öncesi yemin bozma durumundadır. Etiğin onu aşan ve ona ihanet eden her şeyle birleştirilmesinden itibaren ona *ontolojik* denebilecektir (ontoloji, tam olarak, eşzamanlılık, bütünlük, devlet, politika, vb.). Öncelikle burada kötü niyet [irade; *volonté*] bulunamayacak değilse ve onun imkanı, en azından imkanının²³ endişesi ise şayet belli bir yoldan çıkabilirlik İyinin, Adaletin, Aşkın, İmanın vb. ve mükemmelliğin koşulu değilse orada önüne geçilemeyen bir kötülük ya da radikal bir yoldan çıkma bile görülebilecektir.

Bu hayali “imkan” yine de ilk yoldan çıkabilirlik soyutlaması değildir. Daha ziyade kontrol etmenin, karar vermenin, bir sınır belirlemenin *imkansızlığı*; kriterlerden, normlardan, kurallardan itibaren yoldan çıkabilirliği [pervertibilité] yoldan çıkmadan [perversion] ayıran eşiği orada tutmak üzere yerini belirlemenin *imkansızlığı* olacaktır.

Bu imkansızlık *gereklidir*. Bu eşiğin genel bir bilginin ya da düzenlenmiş bir tekniğin yapısına bağlı kalmaması gerekir. Daima yoldan çıkma riski olan şeye dahi kendini açmak için, düzenlenmiş tüm prosedürü dışarıda bırakması gerekir (İyi, Adalet, Sevgi, İman, - ve yetkinleşebilirlik, vb.). Bu gereklidir, iyi konukseverliğin şansının olabilmesi için, başkasını gelmeye bırakma şansının olabilmesi için, başkası karşısındaki bir *evetten* daha azı olmayan başkasının *evetinin* mümkün olabilmesi için en kötü ihtimalle bu mümkün konukseverlik gereklidir.

Bu bitimsiz zorluklar aslında türedikleri genel yapıda hiçbir değişiklik yaratmazlar: söylem, adalet, etik dürüstlük her şeyden önce *ağırlamaya* göndermektedirler [référer]. Ağırlama daima yüze mahsus ağırlamadır. Bu ağırlama düşüncesinin özenli bir incelenişi bu sözcüğün düzenli biçimde yinelenmek zorunda olduğu bütün bağlamları ortaya çıkarmakla kalmamalıdır.²⁴ Devasa bir iş. Ayrıca bu inceleme Fransız dilinin ona sunduğu şansları da göz önünde bulundurulmalıdır: dil, müphem şans, eşiğin *şibbolethi*, konukseverliğin ilk şansı, Levinas’ın methettiği şans, hem yazısı için şans hem de felsefi yazısının Fransız diline sunduğu şans. Bu şanslar gizli odaya [kilise bodrumu; crypte] uygun yerler oluşturur, diğer dillerde ağırlamayla ilgili söz dağarcığını çevirmek konusunda karşılaşılan güçlükleri de arttırır, örneğin bu konukseverlik analizinin (bir dilin konukseverliği ve bir dile sunulan ağırlama, konuğun dili ve konuk olarak dil) anlamın toplanmasında ve hatırlanmasında *içine-kapanıp-düşünme* [recueillement] ve *ağırlama* [accueil] arasındaki oldukça anlamlı oyunu fark etmeyi sağladığı yerde²⁵.

Az önce belirtmiş olduğumuz gibi, Levinas daima *içine-kapanıp-düşünmeyi* ağırlama üzerinden açmaktadır. O, *içine-kapanıp-düşünmenin* ağırlama ile, başkasının ağırlanması ile, başkasına mahsus ağırlama ile açıldığını anımsatır. “İkamet”in aslında uzun uzun sorgulanması gereken bir pasajında “*İçine-kapanıp-düşünme bir ağırlamaya göndermektedir*” diyecektir. Levinas orada evin mahremiyetini ya da *kendi-evinde olmayı* betimler: şüphe yok ki biraraya gelmiş içsellik mekanları, *içine-kapanıp-düşünme* mekanları söz konusu,

²³ *Totalité et Infini*’de *ihanet* niyetinin daima mümkün olduğunu hatırlatan bazı ifadelerin lafzına belki görüldüğünden daha yakınız burada: “Özel olarak bozulabilir olan irade [*volonté*] – *ihaneti* özünde barındırır.” (s.205). “Öyleyse irade *ihanet* ve sadakat arasında salınır ki aynı zamanda bizzat gücünün özgünlüğünü ortaya koyan da budur.” (s. 207). Vurgu bana ait.

²⁴ Örneğin, *Totalité et Infini*, s.22, 54, 58, 60, 62, 66, 74, 128, 276, vb.

²⁵ *Recueillement* (*içine-kapanıp-düşünme*) ve *accueil* (ağırlama) sözcükleri arasındaki ortak yankıya değinmiştik (ç.n.).

ama konuksever ağırlamanın gerçekleştiği bir içine-kapanıp-düşünme bu. Görünmeyen fenomenin yani açığa çıkmakla geri çekilmeyi yüzde birleştiren *ihtiyat [discrétion]* analizinin ardından, Kadının adı koyulur:

Mevcudiyetin dikkat çekmeden bir yokluk olduğu ve mahremiyet alanını tanımlayan *en üstün derecedeki konuksever ağırlama*'nın kendisinden hareketle tamamlandığı Başkası, Kadın'dır. Kadın içine-kapanıp-düşünmenin, Evin içsellığının ve ikamet etmenin koşuludur.

...Mevcudiyeti mesafeli biçimde bir namevcudiyet olan, mahremiyet alanını belirleyen *kusursuz konuksever ağırlamanın* gerçekleşmesini sağlayan Başkasıdır Kadın. Kadın ağırlamanın, Ev ve ikametteki içsellğin koşuludur.²⁶

Bu içine-kapanıp-düşünmenin menzili nedir? Kuşkusuz ilke olarak, az önce de gördüğümüz gibi o "*bir ağırlamaya göndermektedir [référer]*". O, ağırlamaya götürür, onun göndermesi [*férance*], ilişkisi ya da bağıntısı oradadır. Fakat *görünüşte* o, Kadın ya da Ev figürü içinde, "*sessiz dil*"in, "*sözsüz anlaşma*"nın, "*gizlilik içindeki ifade*"nin *ben-seni* [*je-tu*] içinde, Levinas'ın burada "*kadın başkalığı*" adını verdiği şey içinde, ağırlamanın bir tarzından ibarettir.

Bu, ilk başta bir dizi eksiklikle damgalanmış gibi görünüyor. "...sız" [*sans*], "... değil" [*ne...pas*] ve "... henüz değil" [*ne pas encore*] sözcükleriyle belli bir olumsuzluk belirtiliyor. Burada eksik olan şey, tam da dilin yüksek bir olanağıdır: genel olarak dil değil fakat dilin *aşkınlığı [transcendence]*, yüzün yüceliğinden itibaren sözcükler ve öğretim:

Sadece unsurların kendiliğinden uyumunu [*agrément*]... yaşamak, *henüz* ikamet etmek *değildir*. Fakat ikamet etmek dilin aşkınlığı da *değildir henüz*. Mahremiyet içinde *ağırlayan* Başkası bir boyutta, yukarıdan, açılan yüzün sizi [*vous*] *değildir* – bilindikliğin [*tanışıklık; familiarité*] *senidir* [*tu*]: öğretimsiz dil, sessiz dil, *sözsüz anlaşma*, gizlilik içindeki ifade. Buber'in insanlar arasındaki ilişki kategorisi olarak gördüğü *ben-sen*, muhatapla ilişki değil, kadın başkalığıyla ilişkidir.²⁷

Öyleyse, kuşkusuz, yüzün "yukarıdan"lığından ve öğrenimdeki Çok-Yüksek'in mutlak dikeyliğinden yoksun gözükse bile, kadın başkalığı konuşur – hem de insani bir dille konuşur. Betimlemede bu imaya izin veren işaretlere karşın onda hayvani hiçbir şey yoktur. Yalnız, bu dil "*sessiz*"dir ve konukseverlik ya da "*sığınma ülkesi*" diye bir şey varsa, bunun sebebi ikametlin hayvanlığın ötesine geçmesidir. Zira ikametteki kendi evinde olma [*chez-soi*] "*bir sığınma ülkesinde gibi kendi evinde olmak*" ise, bu oturanın orada hem bir sürgün hem de bir mülteci olduğuna, mülk sahibi değil konuk olduğuna işaret eder. Bu, "*kadın başkalığı*"nın hümanizmi, kadın başkanın, kadın (olarak) başkanın hümanizmi. Kadın "*kadın varlığı*"nın sessizliği içinde, bir erkek [*insan; homme*] değilse de, insan olarak kalmayı sürdürür. Tıpkı genel olarak yakınlık gibi, evin bilindikliği de ayrılığı sona erdirmez, aşk ya da eros birleşme anlamına gelmez. Aksine bilindik olma "*ayrılığın enerjisi*"ni ortaya çıkarır:

Onunla [*bilindiklikle*] birlikte, ayrılık ikamet [*demeure*] ve oturma [*habitation*] olarak teşekkül eder. Varolmak bu durumda ikamet etmek anlamına gelir. İkamet etmek tam da arkaya fırlatılmış bir taş gibi varoluşa fırlatılmış bir varlığın anonim gerçekliği olgusu değildir. O, bir *konukseverliğe*, bir itinaya, *insani* bir *ağırlamaya* cevap veren bir *içine-kapanıp-düşünme*'dir, kendine doğru bir geliş, bir *sığınma ülkesinde*

²⁶ *Totalité et Infini*, s. 128. Vurgu bana ait.

²⁷ *Totalité et Infini*, s. 128-129. Burada sadece *siz* ve *sen* sözcüklerinin vurgusu Lévinas'a aittir.

gibi kendi evinde kendine çekilmez. Susan dilin özsel bir imkan olarak kaldığı bir *insani ağırlama*. Varlığın gizli derinliklerini adımlarıyla cınlatan kadın varlığının bu sessiz gidiş gelişleri, Baudelaire'in tuhafmuğlaklığına işaret etmekten hoşlandığı hayvani ve kedigil mevcudiyetin bulanık gizemi değildir.²⁸

Dolayısıyla görünürde orada Buber'in *Ben-sen* bahsinin bağlamlarından biri vardır. (Levinas'ın Buber'in biriyle "sen" diye konuşma [tutoiement] hakkındaki söylemine ilişkin çekincelerine rağmen, Levinas'ın "sen" diye konuşmaya "*istisnai bir dürüstlük*"²⁹ tanıdığı olur). Fakat orada söz konusu olan şeyin sadece diğer bağlamlar arasında bir bağlam olduğu nasıl düşünülebilir? Bu ağırlama tarzının ev, ikamet ve bilhassa kadının kadınlığı bakımından konukseverliği yegane belirlenebilir tarzı olarak kaldığına nasıl inanılabilir? Levinas'ın ifadeleri aslında böyle bir kıstlamayı bize menetmek için yeterlidir. Bu ifadeler hiç değilse mantığı tuhaf bir biçimde içinden çıkılmaz hale getirmektedirler. "*Kadın*"ı ısrarla tam da "*mükemmel konuksever ağırlama*" olarak, "*kadın-varlığı*"nı tam da "*mükemmel karşılayan*", "*kendinde karşılayan*"³⁰ olarak tanımlamaktadırlar. Bu ifadeler böyle özsel bir belirlenimi, sonuçlarını ölçüp bitiremeyeceğimiz bir devinim içinde vurgulamaktadırlar.

Bir yandan, "*mükemmelen ağırlayan*"ın, "*kendi evinde ağırlayan*"ın hatırlattığımız sınırlarda, yani ikamet etmenin ve kadın başkılığının sınırlarında ("*dilin aşkınlığı*" *olmaksızın* [sans], öğrenimdeki yüzün "*yüksekliği*" *olmaksızın*, vb.) ağırladığını düşünmeliyiz. Bu sınırlar yalnızca etik ve politika arasındaki geçişi tehlikeye atmakla kalmazlar, ama öncelikle etik-öncesi (dilin aşkınlığından önceki "*oturma*" ya da "*kadın başkılığı*", yüzün yüksekliği ve O'luğu, öğrenim, vb.) ve (etikten önce orada sanki bir ağırlama yani "*mükemmelen*", "*kendinde*" bir ağırlama olabilir mi gibi) etik arasındaki geçişi de tehlikeye atarlar. Sanki bu haliyle "*kadın varlığı*"nın henüz etiğe erişimi yokmuş gibidir. Şayet en azından arktektonik bir "*sistem sanatı*" olmasaydı (Kant) ve *Bütünlük ve Sonsuz* felsefi açıklamanın en yüksek formu olarak sistemsel bütünlüğü işe katarak yola çıkmasaydı "*İkamet*" başlıklı kısmın konumu ve daha geniş bakıldığında ait olduğu bölümün ("*İçsellik ve Ekonomi*") yeri önemli arktektonik problemler vazede bilirdi. Öyleyse arktektonik belki felsefeye refakat edebilir, oturmanın [habitation] oturulabilirli [habitable] içinde ona eklenebilir: burada bizi rahat bırakmayan şey daima, ağırlama problemlerini zaten ortaya koymuş olan bir ekonominin içselligidir.

Bu uçurumdan itibaren yazıyı, dili (dilleri) ve bu tekil kitabın kompozisyonunu açıklamaya ve onda ağırlamanın açıklanışına, bilhassa da ağırlamanın cinsel farktan itibaren açıklanışına girişmek gerekmiyor mu? "*Aşkın İkircikliği*"nden ve okşama analizinde kadınlığa ilişkin olan şeylerden ("*Eros'un Fenomenolojisi*") başlayarak "*Yüzün Ötesinde*" adlı Bölümü de ilgilendiren bu soruları tüketmiş değiliz henüz.

Bu soruları burada ele alamayacağız. "*Eros'un Fenomenolojisi*"nin her şeyden önce ve sadece erkek *bakış* açısından, fakat "özsel olarak bozulabilir ya da bozulamaz"³¹ olduğu haliyle aslında "*Kadın*"ın varolduğu ışık-olmayanın bu yerine körü körüne [görmeden;

²⁸ *Totalité et Infini*, s. 129. Vurgu bana ait.

²⁹ "Başkasının mevcudiyetinin mutlaklığı basit bir mevcudiyet değildir ve başkasının sen diye konuşmanın istisnai dürüstlüğü içinde zuhur ettiği yorumunu gerektirendir odur..." ("*La trace*", *Humanisme de l'autre homme* içinde, s.63). Bu metnin varlığın ötesine bir O'luk yerleştirdiğini, "kendisi tarafından, kendilik tarafından kendini tanımlayamayan [bir] üçüncü şahıs" yerleştirdiğini hatırlatmak gerekir. Bu O'lugin [illéité] "O'su [il] burada herhangi bir olumsuz çağrışımında bulunmuyor görünen bir "dürüstlük" [irrectitude] ve geri çevrilemezlik ile damgalanmaktadır. Belli bir "doğruluk" [rectitude] ise tersine bu O'lugin aşkınlığını azaltabilirdi. Bkz. s. 59.

³⁰ s. 131.

³¹ s. 236.

aveuglément] (bakış açısı) giden bir *bakış* açısından, kadına *dönük* [tournée] kaldığını, eğer böyle söylenebilirse, kadına doğru, yönelmiş kaldığını not edelim sadece. Erosun “imkanın ötesine gitmekten ibaret olduğu” yerde, kadın “yüzün ötesine giden bir yüz sunuyor”³² olsa da, bu bozulamaz bozulabilirlik, tam da kendini savunmasızca sunduğu yerde şiddeti engelleyen bir varlığın bu yaralanabilirliği [vulnérabilité], işte kadında bizatihi yüzü betimliyor görünen şey budur.

Bu analizlerin iddialarını – ve risklerini – asla hafife almamalıyız. Bunlar Levinas’ın zaten 1947 yılında *De l’existence à l’existant*’da³³ ve *Le temps et l’autre*’da³⁴ erosa vakfettiği analizlerin şevkiyle 1961’e taşınmış görünüyor. Öyleyse kadın, tek bir devinim içinde, beni ve ışığın dünyasını dolayısıyla da Platon’dan Husserl’e dek belli bir fenomenolojik hakimiyeti aşmayı sağlayan şeyin adıdır. Bu nedenle, *Totalité et Infini*’de “mükemmelen ağırlayan” kadın, 1947 yılında daha önceden “mükemmelen başka” olarak tanımlanmıştır.

“Dünya ve ışık yalnızlıktır [...]. Benin kesinliğini kırması gereken başkasının başkalığını, ışığı niteleyen bağıntılardan herhangi birinin yardımıyla kavramak mümkün değildir. Erosun planının onu sezinlemeyi sağladığını önceden görerek, mükemmelen ağırlayanın kadın olduğunu [...] söyleyelim. Kadının rolünü tamamen küçümseyen Platoncu yorumdan farklı olarak Eros, ışığın ve sonuç olarak aslında fenomenolojinin yalnızlığından kurtulmuş olan ve başka bir yerde meşgul olacağımız bir felsefenin konusudur.”³⁵

Aynı dönemde, *Le temps et l’autre*’da³⁶, - Levinas’ın sadece diğer farklılıklar arasında bir farklılık ve bir tür “farklılık” olmadığını, üstelik bir karşıtlık yahut bir tamamlayıcılık da olmadığını ısrarla hatırlattığı - cinsel farklılığa ilişkin bir analiz benzer ifadelerle yöneltilmektedir. Kadın “ışıktan saklanmaktan ibaret olan [bir] varlık tarzı”dır, “ışığın önündeki [bir] kaçak”tır, utanarak [pudeur] “gizlenmek”te olan bir “varolma usulü”dür.

1947 yılındaki bu ifadeler aslında *Totalité et Infini*’yi (1961) haber veriyor olsa da, Levinas bu önermelerin bir kısmına uzunca bir zaman sonra 1985 yılında geri dönecektir. Daha ileride bundan bahsedeceğiz.

Sonuçta Levinas’ın gerçekten de konukseverlik ve aşkı birbirinden ayırmakla işe başlaması gerekmektedir, çünkü aşk konukseverliği yerine getirmez. Fakat öte yandan “*söylemin aşkınlığının aşka bağlı olduğunu*” da kabul edecektir. Çünkü açıkçası söylemin aşkınlığı aşkınlık değildir, bu çözmesi güç bir düğüm oluşturmaktadır. Bazı ipler diğerlerinden hem daha uzağa hem de daha yakına gitmektedir. Tam da arkitektonik gibi, nesnel bir topoloji çizgileri, yüzeyleri ve hacmi, köşeleri ve köşe taşlarını belirlemekte aciz kalacaktır. Boşuna sınır çizgilerini belirlemeye, mesafeleri ölçmeye çalışacaktır. Hangi uzam söz konusudur? Dilden “daha uzağa” giden şey, yani aşk, yine ondan “daha yakına” da gitmektedir.

Fakat tüm ipler inkar edilemez bir biçimde konukseverlik düğümünden geçer, orada düğümленir ve orada çözülürler:

³² s. 238.

³³ Fontaine, Paris, 1947.

³⁴ 1947. 1983’de PUF (Quadrige) tarafından yeniden basıldı.

³⁵ *De l’existence à l’existant*, s. 144-145.

³⁶ s. 77-79.

Metafizik aşkınlık hadisesi – *Başkasının ağırlanması, konukseverlik* – Arzu ve dil – Aşk gibi gerçekleşmez. Fakat söylemin aşkınlığı aşka bağlıdır. Aşk sayesinde aşkınlığın nasıl hem dilden *daha uzağa hem de daha yakına* gittiğini göstereceğiz.”³⁷

Öte yandan, öyleyse aslında konukseverliğin şu amansız yasasını hatırlatmış olduk: alımlayan evsahibi [hôte] (*host*), davet edilen ya da alımlanan konuğu [hôte] ağırlayan kişi (*guest*), kendini mekanın sahibi sanan ağırlayan evsahibi [hôte], aslında kendi evinde alımlanan bir konuktur [hôte]³⁸. O, kendi evinde sunduğu konukseverliği alımlar, o aslında konukseverliği kendisine ait olmayan – kendi evinden alımlar. *Host* [evsahibi] olarak konuk [hôte] bir *guest* [misafir]’dir. İkamet kendisini özü olmayan “özüne” *“sığınma ülkesi”* gibi açar. Ağırlayan önce kendi evinde ağırlanır. Davet eden kendi davetince davet edilmiştir. Alımlayan alımlanır, kendi evi için, hatta kendi ülkesi için, Rosenzweig’in hatırlattığı yasa uyarınca sahip olduğu şeyde konukseverliği alımlar. Bu, mal ve mülke ilk el koymayı [evden çıkarma; dépossession] hatırlatır, “malik olanı” kendi mülkünden ve *ipse*’yi [kendi] kendiliğinden mahrum bırakan geri alma [retrait] onun kendi-evini bir geçiş yerine ya da mevkiine çevirir:

... tüm diğer halklardan farklı olarak, [ebedi halkın] vatani üzerindeki tüm ve tam mülkiyetine, kendi evinde olduğu zaman dahi karşı çıkmıştır; o kendi ülkesinde [toprağında; terre] yalnızca bir yabancı, orada geçici olarak oturan bir kimsedir: “Ülke bana ait”, der ona Tanrı. Ülkenin kutsallığı, ülkeyi onun olağan bir şekilde el koyuşundan geri alır...³⁹

Yakınlık kurmak zorlama ya da yapay görülebilir, fakat gerekli olduğunu düşünüyorum ve Rosenzweig’in bu ifadeleri ve Levinas’inkiler arasında, mukimi kendi evinde alımlanan bir konuk [hôte] (*guest*) haline getiren, mülk sahibini bir kiracıya çeviren, ağırlayan evsahibini [hôte] ağırlanan bir konuğa [hôte] dönüştüren bu tanrısal yasa ve “kendi evinde ağırlayan”, “mükemmelen ağırlayan” olarak kadın varlığı hakkındaki bu pasaj arasında yakınlık kurmayı sürdüreceğim. Çünkü Levinas kendi evinde ağırlayanı böyle tanımlıyor – aslında belli bir anda, eve sahip olunmadığını hatırlatmayı gerekli gördüğü anda, ağırlayandan [accueillant] önce ağırlayan [accueillante⁴⁰] demek (ve öyleyse bunu genel olarak bir ağırlamanın kendisinin nasıl ortaya çıktığından hareketle yapmak) gerekiyordu. En azından bu sözcüğün çok özel bir anlamında, yalnızca kendi mülk sahibine karşı konuksever olduğu ölçüde eve sahip olunur. Evin efendisi, “buranın efendisi” zaten kendi evinde *alımlanmış* bir konuktur [hôte], *guest*’tir. Ağırlamanın [acceuil], ağırlamakin [accueillir] ya da ağırlayışın [accueilance] bu mutlak önceliği, tamamen “*Kadın*”ın kadınlığıdır, kadınlık olarak ve “*kadın başkılığı*” olarak içselliktir. Klossowski’nin hikayesindeki gibi, şayet sapkın bir mizansene yapılan bu referans buralarda aşırı bir şok yaratmıyorsa, buranın efendisi davetlisinin davetlisi haline gelir çünkü ilkin kadın oradadır. Daha yukarıda söz etmiş

³⁷ *Totalité et Infini*, s.232. Vurgu bana ait.

³⁸ *L’hôte* sözcüğü hem evsahibi, konuk eden kimse, hem de misafir, konuk, davetli anlamlarına gelmektedir (ç.n.).

³⁹ *L’étoile de la rédemption*, çeviren A. Derczanski ve J.-L. Schlegel, Le Seuil, 1982, s. 355. Levinas *Humanisme de l’autre homme* içinde “L’étrangeté à l’être”de Levililer’den şu ayeti de (25, 23) alıntılacaktır: “hiçbir toprak [terre] geri dönüşsüz olarak [irrévocablement] elden çıkarılamaz, çünkü toprak bana aittir, çünkü siz yalnızca benim evimdeki yabancılar [étrangers], oturanlarsınız [domiciliés].”

Dhormes (Bibliothèque de la Pléiade): “Toprak ebediyen [à perpétuité] satılamaz, çünkü sizin benim evimdeki konuklar [hôtes] ve oturanlar [résidents] olmanıza karşın, toprak bana aittir.”

Chouraqui: “Toprak nihai olarak [définitivement] satılamaz. Evet, toprak bana aittir! Evet, siz benimle birlikte olan yabancılar [métèques] ve oturanlarsınız [habitants].”

⁴⁰ “Accueillant” eril ağırlayana işaret ederken “accueillante” dişil ağırlayanı göstermektedir (ç.n.).

olduğumuz yoldan çıkarılabilirlik deneyimini, üçüncü kişiyi hem çağıran hem de dışlayan deneyimi, burada cinsel farklılıkla ayrılmaz bağıntısı içinde görüyoruz.

Alıntılanmaya hazırlandığım birkaç satır hakkında tek bir okumadan daha fazlası yapılabilir. Bu sularda uzun süre kalmak gerekiyor. Belli bir yaklaşım, üzerine geri dönmek istemediğim bir metinde vaktiyle yapmış olduğum gibi, kadındaki birtakım çizgilere (Levinas'ın "dilsiz topluluk"⁴¹ olduğunu söylediği özel içsellik, apolitik ev-içi-yaşantı [domesticité], bir toplumsallığın mahremiyeti) ilişkin erkek-merkezci ve geleneksel saptamayı, huzurunu bozmak üzere⁴² teşhis edebilir. Bu ilk okumayla ya da bu Levinas yorumuyla polemik ya da diyalektik bir biçimde karşılaşılmayan bir başka okumaya da teşebbüs edilebilecektir.

Bu diğer yönelimi konumlandırmadan evvel, "mükemmelen konuksever ağırlama"nın, "mükemmelen ağırlayan"ın, "kendi evinde ağırlayan"ın, yani "kadın varlığı"nın tanımını yeniden dinleyelim ve hatırlayalım:

Mülkiyete temel oluşturan ev, evin bir araya getirip muhafaza ettiği ev eşyaları ile aynı anlamda bir mülkiyet değildir. Eve zaten o *sahibine karşı konuksever* olduğu için sahip olunur. O, bizi onun özsel içsellğine ve onu *her mukimden evvel* işgal eden mukime, *mükemmelen ağırlayana*, *kendi evinde ağırlayana* – *kadın varlığına* gönderen şeydir⁴³.

Bu betimlemeye ilişkin başka bir yaklaşım klasik bir insan-merkezçiliğe karşı artık itiraz etmeyecektir. Hatta her şeye rağmen bu metinden bir çeşit feminist manifesto bile yapabilir. Metin mükemmelen ağırlamayı, tamamen kökensel ve hatta köken-öncesi olan yani etiğin etik-öncesi kökeni olan ve bundan daha azı olmayan mutlak konukseverliğin ağırlamasını ya da ağırlayışını kadınlıktan hareketle tanımlamaktadır. Bu jest cinsel farklılığı ontolojiden kurtulmuş bir etik içinde hesaba katan özsel ve metempirik bir köktencililiğin derinliğine erişir. Bu jest ağırlamanın başlangıcını *gerçekten* görgül olarak varolan [empirique] kadınlara değil ama "*kadın varlığı*"na [*être féminin*] emanet etmeye dek varır. Ağırlama, etiğin anarşik kökeni, "*kadınlık boyutu*"na aittir yoksa "kadın cinsi"ndeki bir insanın görgül mevcudiyetine değil. Bu yüzden Levinas sakıncayı bildirir:

Her evin bir kadını *gerçekten* varsaydığının görgül anlamda uydurma ya da gerçek olduğunu ileri sürmenin burada söz konusu olmadığını, gülünçlüğe göğüs gererek, eklemeye gerek var mı? Bu analizde kadınlık iç yaşamın yer aldığı ufkun ana noktalarından biri olarak karşılaşılmıştır – ve bir ikamette "kadın cinsi"ndeki bir insanın görgül olarak bulunmayışı, ikametinin bizzat kendisinin ağırlaması olarak orada açık kalan kadınlık boyutunda hiçbir değişikliğe yol açmaz.⁴⁴

⁴¹ "Aşklar arasında, cinsel istek içinde, kurulan ilişki [...] toplumsal ilişkinin tamamen tersidir. O, üçüncü şahsı dışlar, o iki başınlığı, mahremiyeti, kapalı topluluğu, mükemmelen aleni-olmayı sürdürür. Kadın, Başkasıdır, topluluğa boyun eğmeyendir, iki kişilik, mahrem bir topluluğun, dilsiz bir topluluğun üyesidir." *Totalité et Infini*, s. 242.

⁴² "En ce moment mème dans cet ouvrage me voici", in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Place, 1980. *Psyché, Invention de l'autre* içinde yeniden basıldı, Galilée, 1987.

Daha yukarıda dikkat çektiğimiz gibi Lévinas çok uzun zaman sonra bu ifadelerin mantığına geri dönecektir, bilhassa da 1985 yılında: "*Le temps et l'autre*" [*Zaman ve Başka*, çev: Özkan Gözel, Metis Yayınları, İstanbul, Ekim 2005] adlı küçük kitabım döneminde, kadınlığın bir başkalık tarzı – "başka cins" – olduğunu ve cinselliğin ve erotizmin bir bütünlük içindeki terimlerin biçimsel başkalığına indirgenemez olan bu başkasına karşı kayıtsız-olmamak olduğunu düşünüyordum. Bugün daha ileri gitmek gerektiğini ve sergilemenin [exposition] ve çıplaklığın ve başkasının yüzünün "buyurgan talebi"nin [demande impérative] kadının zaten varsaydığı bu tarzı oluşturduğunu düşünüyorum. Komşunun yakınlığı biçimsel olmayan başkalıktır." (1985 Şubatında haftalık *Construire* (Zurich) dergisi için L. Adert ve J. -H. Aeschlimann tarafından yapılan görüşme). Fakat daha önce zaten *Autrement qu'être...* 'de tenin, onun yaraya ya da okşamaya sunuluşunun yeni bir fenomenolojisi bir "sorumluluğu erosun önüne" yerleştirmektedir. (s. 113)

⁴³ s. 131.

⁴⁴ *Ibid.*

Burada, biri erkek-merkezci mübalağa ve diğeri feminist mübalağa olan birbirleriyle uyumsuz iki okuma arasında bir tercih mi yapmalıyız? Peki ya böyle bir tercihin bir etik içinde yeri var mıdır? Ya adalette, hukukta, politikada? Hiçbir Şey bu kadar belirsiz değildir. Bu alternatiften bir an olsun vazgeçmeden, burada taslağını çizdiğimiz yrnge için Şunu elden bırakmayalım sadece: bundan böyle neyden bahsederek edelim ve onun hakkında ne söylersek söyleyelim, bu ağırlama düşüncesinin, etiğin açılışında, cinsel fark tarafından damgalanmış olduğunu, sessizce bile olsa, hatırlamak uygun olacaktır. Cinsel fark bir daha asla etkisiz kılınamayacaktır [tarafsızlaŐtırılamayacaktır; neutraliser].

Tamamen kökensel yani köken-öncesi olan mutlak ağırlama, mükemmelen ağırlama kadındır, bu mükemmelen ağırlama istimlak edilemez bir yerde, efendi ya da mülk sahibinin daha sonra vermek isteyeceği bir konukseverliği kabul ettiği açık bir "içsellik" içinde yer alır.

Konukseverlik mülkiyetten önce gelir ve bu önemsiz değildir, yasa armağınının [bağış; don] meydana gelmesi bakımından; sığınak ve Thora, sığınak-Şehir, sığınma lkesi, Kudüs ve Sina arasındaki gizemli g ilişkisi bakımından bu konuya geri döneceğiz.

Kaynakça: Jacques Derrida, "Le mot d'accueil (I)", *Adieu à Emmanuel Levinas* içinde, ditions Galil e, 1997, s. 49-85.

ONTOLOJİK KAYITSIZLIĞA DAİR BİR NOT

Jean-Luc Marion

İngilizceden Çeviren: Mert Bahadır Reisoğlu

Söz Konusu Tartışma

Bugün yerine getirmem gereken bir görevim var. Konuşmamın teması aslında, hala devam eden eski bir tartışmayı devam ettirdiğinden bana dayatılmıştı: 1977’de biraz cüretkârlık ve naiflikle Levinas’ın Heidegger üzerine tartışmasına dair şu itirazı getirmiştım:

Bu kanıtı göre Varlıktan varolanlara devredilen imtiyaz, varolanların üstünlüğünü Başka olarak takdis ederken ontolojik farkı tersine döndürmekte ve böylelikle de bu farkı kutsamış olmaktadır. Kısacası, varolanların Varlığa göre fazlalığı ontolojiyi aşarak Başkası’na ulaşmakta yeterli olamaz çünkü bu fazlalık hala kendince ontolojik farkı varsayar.¹

Bu ölçüsüz suçlamayı görmezden gelmek yerine – ki bu sadece haklı değil aynı zamanda en azından anlaşılır olurdu – Emmanuel Levinas kendisini bu itiraza bir yanıt vermek zorunda hissetti ve aslında düşüncesinin açıklamasını da aynı şekilde sürdürdü. Aynı yıl, yani 1977’de *De l’existence à l’existant*’in ikinci basımının önsözünde bu açıklamaya yer verdi:

‘Varolan’da, insanda, ve Heidegger’in ‘varolanların varlıksallığı’ dediği şeyde Varlığın üstünün örtülmesini ve ‘saklanmışlığı’ nı değil de İyi’ye ve Tanrı ile bir ilişkiye giden bir aşamayı, varolanlar arasındaki ilişkide de ‘metafiziğin sonu’ndan farklı bir şeyleri görmek Varlığın zararına varolanlara imtiyaz tanıyarak ünlü Heideggerci farkın tersine döndürülmesi anlamına gelmez. Bu tersine döndürme sadece ontolojiden daha eski olan bir etige açılan bir hareketin ilk adımı olacak, anlamlamaların ontolojik farkın ötesinde anlamlamalarını sağlayacaktır ki bu da şüphesiz, son analizde, sonsuzun anlamlamasıdır tam olarak. *Totalité et Infini*’den *Autrement*’a ilerleyen felsefi süreç tam olarak budur.²

Bu sözler bizi bir kaç noktada aydınlatıyor. İlk olarak, 1961 (Bütünlük ve Sonsuzluk) ve 1974 (Varlıktan Başka) arasında keskin bir dönemleştirme yapmamız gerekir. İkincisi, bu dönemleştirme ontolojik farka dair kuramsal bir ilerlemeye tekabül ediyor: 1961’de varolanlara atfedilen önem 1974’te ontolojik farkın aşılması ile yanıtını buluyor.

¹ *L’Idole et la Distance: Cinq études* (Paris: Grasset, 1989). pp. 278İT. Bu yazı Levinas’a olan borcunu gizlememektedir; bir anlamda, eğer ki “yakınlığın sonsuzluğun şanını daralttığı ölçüde büyüyen uzaklık” (AE 184; OB 145) düşünülürse, uzaklık gibi merkezi bir kavramın dahi ondan geldiği düşünülebilir.

² DE, 1977, s.12. Özellikle açık olarak *L’Idole et la Distance*’a göndermede bulunan nota bakınız Bu tartışma gayet nesnel bir biçimde, kendiliği “uzaklığa” yakınlaştıran (s. 164). S. Petrosino tarafından “D’un livre à l’autre: *Totalité et infini --- Autrement qu’être*,” ismiyle *Cahiers de la nuit surveillée: Emmanuel Lévinas* (Lagresse: Verdier, 1984) s. 199ff.de, daha sonra da S Petrosino ve J Rolland’in *La Vérité nomade: Introduction à Emmanuel Lévinas* (Paris: La Découverte, 1984), s. 100-2’da yayınlanan yazılarında ele alınıyor. Ontolojik fark ve etik üzerine bakınız S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit: Eine Einführung in Emmanuel Levinas Philosophie* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978). s. 227ff. Ve F. P. Ciugla, “Creazione e differenza ontologica nel pensiero di emmanuel Levinas,” *Archivio di Filosofia*, 53. (1985) s. 3-4

Bu yanıtı ölçüp tartmak bize düşüyor. Eğer Levinas kendisini bu önemli dönemleştirmenin altını çizmek zorunda hissediyorsa, bu şüphesiz ki bu dönemleştirmenin yapıtlarında açık olmamasından kaynaklanıyor. Bu noktada suçu ilk başta kesinlikle vasat okuyucunun cehaleti ve kafa karışıklığında³, fakat bu belki de aynı zamanda yapıtın kendisinin, Levinas'ın kendisinin de yüzleştiği zorluğundan kaynaklanıyor. Kendi adıma, böylesine nazik ve kesin bir cevabı hemen değerlendirmeye almam gerekirdi. Ne yazık ki – 1982'de *Varlıksız Tanrı*'da *Varlıktan Başka*'nın *Varlık tarafından lekelenmemiş bir Tanrı*'yı (AE x; OB xlii) duyma gayesini benimsemiş olmama karşın – bu cevabı dikkate almadım. Bir ustanın karşısındaki suskunluğun yanında, sakıncalı bir zorluk da – yani Heidegger'e göre ontolojik farkın oluşumu ve gelişimini doğru bir şekilde belirlemenin zorluğu – beni durdurdu. Bu nedenle tartışma ancak çok sonra devam edebildi.⁴ Çok sonra – yani belki de bugün. Burada Emmanuel Levinas'ın bu meseleye getirdiği kesin çözüme beğenmezlikle yaklaşma amacında değilim: Levinas'ın çözümü aydınlatıcılığı ve ikna ediciliğiyle meselenin özüne iniyor. Sadece bu çözümü tam olarak anlamayı, ima ettiklerini saptamayı, yani kısacası ilk başta karşı çıkar gördüğüm düşünceye hak ettiği cevabı vermeyi amaçlıyorum. Bu noktadan itibaren, konumuz Emmanuel Levinas'ın *Varlıktan Başka*'da dile getirdiği emelini, yani ontolojik farkı etik yoluyla aşma arzusunu mümkün olduğunca savunmak ve aydınlatmak olacak.

Ontolojik Farkı Adlandırmak

Özün ötesinde – daha bu formülde bir zorlukla karşılaşmaktayız: çünkü burada öz artık kendilerine veyahut cinslerine ait belirliliklerindeki varolanlara işaret etmemektedir. Genel kullanımın aksine “burada öz terimi *varolanlardan* farklı olarak *Varlığı*, Almancada *Seiendes*'ten farklı olarak *Sein*'i, Latince'de skolastik *ens*'ten farklı olarak *esse*'yi işaret etmektedir” (AE ix; OB xli). “Bu eserde öz terimi varolanlardan farklı haliyle Varlığı işaretlemektedir”(AE 29n.1; OB 187n.1). Böylelikle Levinas, daha önceden aynı şekilde Heidegger ile yüzleşmek isteyen Etienne Gilson'in yaptığı seçim ile çelişmektedir: Gilson *esse* olarak *Varlığı varolanlar* olarak öz'e karşıtlık içerisinde ele almakta, Levinas ise özü *Varlığa*, dolayısıyla da *Sein'a* (Seyn), *Seiende*'ye karşıtlığı içerisinde eşitlemektedir. Bu nedenle de özü *ousia*'nın en keskin (yüklemsel) anlamı ile anlamamız gerekir: “*Essance* olarak yazmaya cüret etmeyeceğimiz öz terimi,” (AE 3n.1; OB 187n.1) bazen <essance> olarak yazılacaktır (AE 52; OB 40). Bu nedenle bu terimden varolanların yüzeyi üzerinde Varlığın konuşlanmasını, yani Heidegger'in <kıvrım>, Levinas'ın “Varlığın ve varolanların ikiz-anamlılığı” (AE 131n.7; OB 194n.7) olarak adlandırdığı şeyi anlamamız gerekiyor. Öz teriminin kabul edilen kullanımının böyle vahşice değiştirimi aslında özde – *essance*'ta-Varlığın ve varolanların dile getirilmesi isteğini göstermektedir; bu nedenle 'öz'ün her belirmesi ontolojik farka işaret etmektedir. Fakat ona bir isim vermek onu isimlendirmek veyahut bu şekilde düşünmek için yeterli değil – Heidegger bunu kendi zararına öğrenmişti. Burada özle sadece herhangi bir belirlenime sahip olmayan salt ontolojik bir özelliğe tanıklık edilir; böylelikle fark kendisinde mutlak surette belirlenmemiş, özün farksal niteliği ise muallâk kalır.

³ Geriye bakarsam bunun ilk sırasında kendimi saymalıyım. Fakat ben kendimde Emmanuel Levinas ile Levinas'ın kendisinin Heidegger ile arasında gördüğü ilişkinin aynısını (cümlelerin son kısmını pek tabii bir istisna sayarak) gördüğümü söyleyerek affınıza sığınacağım: “Bu satırlar ve onu izleyenler Heidegger'e çok şey borçludur. Çarpıtılmış ve yanlış anlaşılmış mı? En azından bu çarpıtma bir borcu inkar etme yöntemi olmazdı. Ne de bu borç unutmak için bir nedendir” (AE 49n. 28; OB 189n.28).

⁴ Yakın zamandaki çalışmamızın sonuçlarının kesin olduğunu varsayarak; *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1989).

Bu nedenle, eleştiri ilk olarak ontolojik olanı fark olarak saptama tedbirini alacaktır, çünkü en başından beri açıkça söz konusu olan ontolojik farktır. Fakat bu fark sadece dışarıdan görüldüğü haliyle, fethetmek için yaklaşılan bir kale olarak ilgi görmektedir. En başından beri fenomenolojik analiz “özü, varolanların ve farkın birlikteliğini bozan bir istisnanın” (AE x; OB xli; ayrıca bkz AE 29; OB 23) arayışıyla yola çıkar. “Kıvrım”ın terimlerini onları sadece derhal pek çok *membra disjecta*ya (dağılmış parçalara) ayırarak isimlendiren bu özü sistematik ve radikal biçimde bozma işlemi farkın üzerine bir reddin gölgesini düşürür; sonuç olarak, onu “Varlık ve varolanların ikiz-anlamlılığı”ndan⁵ ziyade bir fark olarak adlandırır. İkiz-anlamlılık “Varlık ve varolanların içerisinde anlaşılabilirdiği” (AE 54; OB 42) bir belirsizliğe işaret eder pek tabii, fakat her şeyden önce, ontolojik farkın daha radikal bir durum tarafından reddini öngörür: “Varlık ve varolanların ayrımının ve ikiz-anlamlılığının en başından itibaren önemli ve hakikat için belirleyici oldukları görülecektir, fakat bu ayrımın kendisi de aynı zamanda bir ikiz-anlamlılıktır ve nihai olanı anlamlandırmaktadır”(AE 29’ OB 23). Fark kavramı yerine ikiz-anlamlılık kavramı getirilmiştir, çünkü Varlık ve varolanların “ötesi ya da öte tarafı” (AE 55, 63; OB 43, 49), yani henüz isimlendirilmemiş, mutlak anlamda yeni bir terim kendisini ima etmektedir. En başından itibaren ontolojik fark bir amaçtan çok bir çıkış noktası, aşırı yorumlanıp yok edilecek bir veri sunmaktadır. Fark sadece *de facto* Varlıkları içerisinde varolanlar ile daima bir varolan içerisinde bulunan Varlığın muğlaklığını içerdigi için değil, aynı zamanda her şeyden öte bu ilk ikiz-anlamlılıktan, bu ilk farktan ayrıldığı için bir ikiz-anlamlılıktır; bu fark tam da, ezelden beri kendisini çoktan daha fazla ontolojik olarak tasavvur etmeye çalışan bir bakış altında tutulduğu için ikiz-anlamlılaşır. Fark, sadece tekrar kaybolmak üzere belirmektedir.

Ontolojik olarak fark kaybolmalıdır; sınırının ihlali (*epekeina*, öte) kendini göstermesine dahildir. Nitede ondan önce Söyleyiş araya girmektedir (AE 63; OB 49). Heidegger’e göre ontolojik farka dayalı olarak ve ontolojik fark göz önüne alınarak söz konusu edilen/söylenen logos’un aksine Levinas’ın Söyleyiş’i bu farkı iptal eder ve radikal bir biçimde tabi kılar. Bu şekilde, aynı yoldan (ikiz-anlamlılık olarak yok edilmiş olan) ontolojik fark ile kendisinden farklılaşan şey, (ontolojik) farktan bir fark – ikinci dereceden bir fark – ortaya çıkar. Farkın yeni bir farkla bu şekilde tekrarlanması/ikizlenmesini ortaya koyan metinlerin sayısı az değildir. Bazen bu iki fark, “Varlık ve hiçliği birbirinden ayıranın ortasındaki farkı ortaya koymak” (AE 6; OB 3) tabirindeki gibi açık bir şekilde dile getirilmiştir. Daha sık olarak ise, birinci (ontolojik) fark sadece ima edilirken sadece ikinci fark açıkça isimlendirilir: “yaratılış isimlendiren düşünce ontolojik düşünceden farklıdır” (AE 144; OB 113); “Varlık içerisinde anlaşılan Varlıktan Başka, özden mutlak bir biçimde farklıdır” (AE 19; OB 16); “bir ile başka arasındaki farkı başka için bir, başkaya kayıtsız-olmayış olarak anlamlandıran Söyleyiş”. (AE 206-7; OB 162). Buradan kesin olarak şu sonuç çıkar: etik, yeni bir fark, bir yandan ontolojik farkın tümü, diğer yandan Söyleyiş arasındaki ikinci dereceden bir fark tarafından inşa edilir. Bu nedenle, ontolojik farkın ötesi burada artık ontolojik farkın içerisindeki terimlerin varolanların lehine bir tersine çevrimi ile kesinlikle karıştırılamaz. “Varlığın öte tarafı veyahut ötesi – bu Varlığın öte yanındaki veyahut ötesindeki bir varolan değildir; fakat bu Varlığın bir uygulaması, varolanların Varlığından daha özgün ya da daha hakiki olan bir öz olarak da görülemez” (AE 57; OB 45).⁶ Bu daha çok Söyleyiş’in

⁵ Bknz AE 8, 23, 30, 39, 49, 55, 58, 60 vs. (OB 7, 19, 23-4, 31, 38, 42-3, 45-6, 47, vs.) ve DQVI 235, 236, vs. Karşılaştırınız E. Gilson, *L’être et l’essence*, 2. ed. (Paris: J.Vrin, 1962), Introduction, s. 12-23.

⁶ Ve karşılıklı olarak, söz konusu olan artık Varlığın işlevini yeniden değerlendirmek değildir. “Bu analizde ego olacak olan bir varolanı bu varolanın Varlığı olacak olan bir kendi kendinin yerine geçme eylemine indirgemeyi amaçlamıyoruz (AE 149 ve

başkasını oyuna sokarkenki istilasıdır. Kısacası, “öz Sonsuz tarafından aşılmaktadır” (AE 15; OB 12). “Varlık Varlığın Başkası bazında anlaşılmalıdır”(AE 20; OB 16). Ontolojik fark tüm büyüklüğünü, kesinliğini ve anlamını “Varlıktan daha ciddi ve Varlığı önceleyen bir düzen” (AE 6; OB 6) kendisinden ayırmaya başlar başlamaz kaybeder. Etik olarak isimlendirdiğimiz fark ontolojik farkı fark eder ve kapı dışarı eder; fakat onu belirlediği an fesheder.

Geçiş

Bize ontolojik farktan daha ‘kadim’ olan etik farka geçişi fenomenolojik olarak izlemek düşüyor. Ontolojik farkın bir ikiz-anlamlılıktan sıkıntı çektiği kabul edilirse bu ikiz-anlamlılığın kaynağını saptamak gerekir. Levinas bunu muğlak olmayan bir biçimde yapmaktadır: “Varlık ve varolanlar arasındaki fark söylenenin ikiz-anlamlılığından doğar”(AE 7; OB 6).⁷ Tümüyle kendi başına ve başka bir şeyin yardımı olmaksızın, söylenen ontolojik farka (ikiz-anlamlılığa) nasıl neden olabilir? Çünkü “dilın söyleneni daima Varlığı” (AE 119) dolayısıyla da varolanları söyler. Söylenen Varlığı açığa çıkarır, ve bu açıklıkta temaları, nemaları, imlemleri – kısacası, yönelimsel nesneleri – dışa serer. Tıpkı bilinç gibi dil de tematize eder: “öz, tam da bir tema, sergi, *doxa* ya da *logos*, dolayısıyla da hakikat bulunduğu gerçeğidir”(AE 51; OB 39). Fakat yine de bu söylenen nasıl ve neye dayanarak (bana) bir şey söylemektedir? O bana var olduğu ölçüde – yani kendi başına, kendine eşit, kendine mevcut ve kendi içerisinde olduğu, kendi zemininde (*ousia*’sında) kaldığı ve kendisini elde eden, yönelimsel bir bilince, yani ilk önce yalnızca kendisine göndermede bulunan bir yönelimsel bilince nesnel olduğu ölçüde – bir şey söylemektedir. Açıklık olarak Varlık sadece nesnelleşmiş varolanları açığa çıkarır ve sadece nesnelere yönelen bir zihni uyandırır. Sonuç olarak, bu çok-biçimli kalıcılık tümüyle başka bir sorgulamayı bulandırır: “Söylenende ki ‘neyin mantıksal üstünlüğü?’” (“kim?” ve “ne” arasındaki) bu farkı ortadan kaldırır. Söylenen olarak logos, yani Varlığın Varlık ve varolanların ikiz-anlamlılığı olarak işası, “kim?”in “ne?” içerisinde kaybolmasına neden olur.” (AE 34; OB 27). Böylelikle ikiz-anlamlılık ontolojik farkın öğelerinden çok *Seinfrage*’nin ortaya çıkışındaki koşulları ilgilendirir: Varlık (öz, açıklık) ve varolanlar (yönelimsel nesne, *noema*) arasındaki ilişki burada Heidegger’in *to on*’un kıvrımının (*Zweifalt*) fevkalade muğlaklık olarak kaldığını söylediğindeki gibi gerçek bir muğlaklıktan muzdarip değildir. Burada ikiz-anlamlılık yerinden edilmiştir: o (ontolojik) farkın *on*’un çekirdeğinden ortaya çıkışından çok *Seinsfrage*’nin ortaya çıkması ve ayrıcalığının öncül olan (etik) koşullarını ilgilendirir. Varlığa içsel olmaktan dışsal olmaya geçer: ontolojik fark ilk soru olarak ancak başka bir karar alındığında, başka bir sorgulamaya görmezden gelindiğinde ortaya çıkar.⁸

dipnot 20; OB 117 ve 196n.20). Kelimenin tam anlamıyla bu makalenin başında gündeme getirilen tartışma burada sonucuna kavuşmaktadır: Ontolojik farkı ele alan ve yetersiz bulan gerçekten de Varlıktan Başka’dır. *De l’existence à l’existant*’in ikinci basımının önsözünde verilen cevap harfi harfine onaylanmaktadır.

⁷ Bknz. AE 23, 29, 55 (OB 19, 23, 42): “Ontolojinin doğduğu yer söylenendedir. Ontoloji Varlık ve varolanların ikiz-anlamlılığında beyan edilir”

⁸ Burada bir itiraz mümkün görünüyor: ontolojik farkın iki terimini ya da hatta tüm uzantıları içerisindeki varolanları “tema”ya, “sergilemeye indirgemek mümkün müdür? (AE 51; OB 39). Yani, “tema” ve “sergileme” (Varlığı değil de) varolanları, *Vorhandenheit* olarak anlaşılabilir varolanları nitelemeyi mi? “Tema” ve “sergileme”de *zuhanden* olan varolanlar ve her şeyin ötesinde *Dasein* kipindeki bir varolan içerilebilir mi? *Vorhandenheit*’in böyle varolanların tümünü ve hatta varolanların Varlığını kapsayacak şekilde evrenselleştirilmesi – eğer ki onaylansa – *Seinsfrage*’nin Söylenenin görecelileştirilmesine dayalı olarak eleştirisini güçlendirmekten çok zayıflatırdı. Çünkü ontolojik fark (1) iki nesne arasında değil, bir varolanla, en nihayetinde bir nesne, ve bir varolan-olmayan, tematize edilemez, nesnelleştirilmez Varlık arasında işleme koyulur ve (2) onu dışarıdan ne gözlemlediğimiz ne de ele aldığımız fakat “wir bewegen uns in dieser Unterscheidung des Seiendes und des Seins [var olanlar ile Varlık arasındaki bu fark içerisinde hareket ettiğimiz]” için bu şekilde tematize edilemez. (Heidegger, *Grundbegriffe, Gesamtausgabe*. Vol. 51, [Frankfurt a.M. L: Klostermann, 1981], s.43).

Heidegger tarafından unutulmuş bu sorgulamayı tekrar yapılandırmak için söylenenden Söyleyiş'e, "söylenensiz Söyleyiş'e" (AE 33, 58, 188; OB 26, 45, 147) gitmek gerekir. Anlaşılmaya/duyulmaya hiç bir söylenen kabul edilmezdi; ilk önce dinlenilmese, hiç bir söylenen anlaşılmazdı. Böyle bir dinleme dikkatimi ona vermeye gönüllü olmamı, yani ona maruz kalmamı gerektirir. Böylelikle söylenen, bir temanın nesnelliğinin öte tarafında başkası ile birlikte maruz kalmaya, hiçbir şey kabul etmek istemeyen bir söyleneni dinlemeye gönüllü bir Benin ilişkisi olan Söyleyiş önceden varsayar. Söylenen, ne de olsa asla söyleyemediği bir Söyleyiş'i gerektirir: "Varlık ve varolanlar kendilerine ışık veren söyleyiş gereğince önem arz ederler. Hiçbir şey başkası için sorumluluktan daha ciddi, daha ulu değildir ve içerisinde hiçbir oyun bulunmayan söyleyiş kendisinin varlığı ya da varolmamasından daha ciddi bir ciddiyete sahiptir" (AE 58; OB 46); "Söyleyiş, başkasına imlerin verilisindeki salt kendini-ifade (söylenene öncel dil)" (AE 78; OB 62).⁹ Söyleyiş gerçekten de söyleneni önceler, fakat bu ön-söz söylenenin söyleyeceğinden daha fazla bir şey söylemez; o sadece söylenenin anlaşılabilceği, böylelikle de dinlenebileceği, ona dikkat edileceği koşulları – yani "bir başkasına karşı kayıtsız-olmayış" (AE 162; OB 48 Ayrıca bkz. AE 123; OB 96-7) – kurar. Söylenenden daha özsel; – ya da daha doğrusu daha az *essantial* – olan ontolojik fark etik farktır: Varlığın bana seslenebilmesi (benim üzerimde hak iddia etmesi) için yine de hala Varlığın "bana bir şey söylediğini" ve ona kulak vermem gerektiğini kabul etmem gerekir – bu nedenle Söyleyiş yine de gereklidir. Söyleyiş olmaksızın tüm söylenenler (varolanların Varlığının da dahil olmak üzere) kayıtsızlığın boşluğunda çınlarlar. Sadece Başkasına kayıtsız-olmayış ontolojik farka kayıtsızlıktan kaçınabilir; fakat aynı zamanda bu kayıtsız-olmayış ontolojik farka önceliğinin de altını çizerek ve sonuç olarak onu kayıtsızlık içerisinde yeniden fesheder.

Kayıtsız-olmayışın nihai düzenleyici otorite olarak araya girişi fenomenolojik yöntemde en az üç yeniliği ima eder. İlk olarak, *noema* ve *noesis*, anlam ile anlamlandırma, yönelim ile gerçekleştirilme arasındaki paralellikler bir istisnadan muzdariptirler: "Söyleyiş söylenende durmaksızın anlamlar" (AE 62n.34; OB 190n.34); "Söyleyişin anlamlaması söylenenin ötesine geçer" (AE 48; OB 37); "Anamlama özü önceler" (AE 16; OB 13). Yani, anlamlamadan, *noema*'dan, gerçekleştirilmeden önce Söyleyişin, böylelikle de benim dinlemeye maruz kalışının, başkasına açılışının onları mümkün kılması gerekir: "Başkasına sorumluluğum ilişkinin için'i, anlamlamanın kendisini söylenende göstermeden önce söyleyişte anlamlayan anlamlayıcılıktır" (AE 126; OB 100). Husserlci koşutçuluğun aksine, (anlamlayıcılık) olarak anlamlama daha önceden dayatılmış olmasından ötürü sezgisel gerçekleştirilme, *noema* ve anlam içermez. Bu nedenle de, tüm anlamlamanın, tüm *noemanın*, tüm gerçekleştirilmenin koşulu – yani ne olursa olsun bu söyleyişin mümkün bir yerine-geçme olmaksızın bana yöneltilmiş olduğu ve ona en azından sessiz bir dikkatle cevap vermem gerektiği gerçeği – haricinde Söyleyiş başka bir anlamlamayı harekete geçirmez. İkinci olarak, yönelimsel yapı, başatlığını kaybeder. Söyleyiş "yönelimselliğin bir tersine-çevrilmesi"nden (AE 61; OB 47), "yönelimselliğin tam aksinden" (AE 69; OB 53), "bilincin bir tersine çevrilmesinden" (AE 128; OB 101) daha azını varsaymaz.¹⁰ Sonuç

⁹ "Varlık ve varolanların ikiz-anlamlılığının öte tarafındaki, başkası için sorumluluk formunda geri getirilemez bir geçmişe bağlı olan bir söyleyiş" (AR 60; OB 47). "Söylenensiz Söyleyiş, başkasına verilen bir işaret, öznenin bir özne olarak gizli saklılığını terk ettiği bir tanıklık" (AE 188; OB 147).

¹⁰ Bknz DQVI 234, 235, ve özellikle 241ff.: "3. *Au-delà de l'intentionnalité*". Benzer bir şekilde, "La conscience non-intentionnelle", *Entre-nous: Essais sur la pensée-à-l'autre* (Paris: Grasser, 1991). Diğer kaynaklar ve tartışmalar bizim "L'Intentionnalité de l'amour" isimli çalışmamızda bulunabilir: Cahiers de la Nuit surveillée: Emmanuel Levinas, p.233ff. Levinas'ın sevgi kavramının meşruluğu hakkındaki gelişmeleri için ("Komsu sevgisi, cinsel olmayan sevgi" [DQVI 263; ayrıca bkz s.247]), *Autrement que savoir: Emmanuel Levinas* (Paris: Editions Osiris, 1998), s. 74ff. İçerisindeki tartışmaya bakınız.

olarak, yönelimsellik benim amaçladığımı, irademi kullandığımı, konuştuğumu, söylediğimi önvarsayar; yani, o daima bir nesneye yöneltilmiştir, hatta o nesneyi incelemekte ve bir kutup ve bir merkez olarak kurmaktadır. Söylenenin, edilgen bir biçimde en iyi halde kelimenin tam anlamıyla kendisini konuşurken dinleyen aktif bir *Ben*'e bağlı olduğu böylelikle ortaya çıkar. Eğer Söyleyiş söylenenin olabilirlik koşulu olursa, kesin bir sonuç olarak *Ben* kendisini – artık ilk konuşacak ve söyleyecek olan olarak değil, dinleyecek olan olarak - pasif biçimde çağırılmış olarak deneyimlemelidir. (Kendisini) ifade etmeden önce dinlediği ve böylelikle söyleneni üretmek yerine Söyleyiş ile iletişim kurduğu andan itibaren *Ben* cevap veren kişi (*respondent*) ve böylelikle sorumlu (*responsible*) olarak tanımlanır. Üçüncü olarak, ön-söz olarak anlaşılan Söyleyiş söylenen gibi kendisini dile getirerek örtüsünü kaldıracığı şu ya da bu varolana dayanmaz. Söyleyiş için kanıt göstermekten daha fazlasını ve daha iyisini yapmak gerekmektedir, çünkü *Ben* bu kanıtı daima kendisi ürettiğinden reddedecektir; *Ben* varolanların görünmelerinden önce – yalan dolan ile - kanıtı reddedebilir. Bu nedenle, nesnenin kanıtından önce Söyleyiş *Ben*'in içtenliğini zorunlu koşar. “Hiç bir söylenen söyleyişin samimiliğine denk değildir, Doğru’yu, yaklaşımın ve yakınlığın mevcudiyet ötesindeki hakikiliğine önceleyen hakikiliğe uygun değildir. Samimiyet öyleyse söylenensiz söyleyiştir” (AE 183; OB 143). “Samimiyetin söyleneni olmayan söyleyişinden” (AE 190; OB 149) söz ile şu ya da bu özün örtüsünün kaldırılması değil, benim açık yüzüm ile başka bir yüz arasındaki – daha doğrusu, başka bir yüze, beni doğrudan bir yüz ile selamlayan ve kendisini cevaben doğrudan bir yüzle selamlamaya kendimi zorladığım bir başkasına - doğrudan ilişkinin gerçekleştirilmesi anlaşılmalıdır. Samimiyet bir şey söylemez, fakat karşılıklı tüm söyleyişi mümkün kılar: düzenlediği yüzüzeliğin bu yüzün bir başka yüzle yüzleşmesinden başka söyleyecek bir şeyi yoktur. (Söyleyişe göre) karşılıklı bakışılır ve (söylenen) her şey söylenir. Husserl ve Heidegger’in fenomenolojisinin tüm kusursuzluğuna karşın geride kalan ego’nun bu şekilde “yerinden edilişi” (AE 65; OB 50) yardımı ile samimiyet fenomenolojik olarak ontolojik farkın terimlerini yok eder: “Ego’nun nihai dayanaklığının/maddeselliğinin bölünmesi olan içtenlik ontik veyahut ontolojik hiç bir şeye indirgenemez ve pozitif olan her şeyin, tüm konumların ötesine ya da öte yanına yönlendirir” (AE 183; OB 144). Tıpkı Heidegger için içsıkıntısının/bunaltının (*Angst*) ontolojik farka götürmesi gibi, Levinas için samimiyet ontolojik farktan hariç tutulmuştur ve ondan özgür kılar.

İndirgeme

Kesin olarak varılmış olan bu sonuç yine de bir itirazdan kaçınmaz: içtenlik ontolojik farkı – Varlıkla varolanların onun içerisindeki seslendirmelerine göre – yok etmekten çok ontolojik farkın o ana dek gizli kalan bir olanaklılık koşulunu, yani (başkalarının diya-lojik, pragmatik, vb. olarak isimlendirdiği) Söyleyiş’i işaretler. Varlık ve varolanlar Heidegger’in kendilerine bahsettiği başlıca önceliği gerçekten de kaybeder, fakat bozulmamış veyahut yok edilmemiş, yalnızca uğranmadan geçilmiş olarak kalırlar. Dahası, içtenliği niteliklendirmek için doğrudan olmayan bir şekilde tekrar belirirler: eğer içtenlik “ontik hiçbir şeye” ya da “ontolojik hiçbir şeye” sahip değilse, bu “hiçbir şey” yine de onu niteler; ve bu hiçbir şey öncelikle (en azından Heidegger’e göre) ontolojik farka aittir.

Seinsfrage’nin böyle tehlikeli bir biçimde tekrardan canlandırılmasına karşı en azından iki şekilde savaşılabılır. İlk olarak, Söyleyiş’in söylenenden farkını *Seinsfrage*’den “hiçbir şey” ya da “fark”ı ödünç almaksızın düşünebilmek için Levinas kaynağını fenomenolojide bulan bir kavrama, yani indirgemeye başvurmaktadır: “söylenenin söyleyişe indirgenmesi,

anlamlamaya, sorumluluktaki başkası-için-birisi'ne indirgeme, tedirginliğe indirgeme" (AE 58; OB 45). İndirgeme burada tam olarak Husserlci anlamıyla, yani fenomenin etkin olarak verilene geri döndürülmesi olarak anlaşılmalıdır. Eğer "söyleyişe geri dönüş, tasvir edilemez olanın tasvir edildiği fenomenolojik indirgeme ise" (AE 69; OB 53), bu şu anlama gelmelidir: Söyleyiş sayesinde tüm söylenen varolanlarda ilk ve koşulsuz olarak verilen şey kulaklarımın dinlemesini ve böylelikle yüzümün açık olmasını talep eden konuşmadaki seslenmedir; fenomendeki tasvir edilemez olan (yani söylenenin Söyleyişi) tüm sezgisel bağıştan evvel karşılamanın zorunluluğu içerisinde salık verilemez bir biçimde verilmiştir. Bu indirgeme karşısında, varolanlar ile Varlık da indirgenmiş fenomenler olarak – pek tabii verilmiş, fakat aynı zamanda bir ilk bağış tarafından koşullandırılmış olarak -, kuran değil, kurulmuş fenomenler olarak belirirler. Bu anlamda, indirgemedede fenomenolojik bir mevki, kesin fakat türetilmiş ve bölgesel, Söyleyişi gizlice tekrardan yorumlarmış gibi görünmelerini yasaklayan bir konum edinirler.¹¹

Böylelikle ikinci bir cevaba varıyoruz. Her indirgeme verili olarak tanımladıklarını atayabileceği bir kutup ayırır. Fakat, bu kutup ancak bir verileni kurmak söz konusu ise kurucu bir *Ben* olarak tanımlanmalıdır; burada söylenenden önce Söyleyişi almak/ağırlamak söz konusu olduğunda, referans olacak olan kutup nasıl tanımlanmalıdır? Levinas bir 'öznenin' söz konusu olduğunu – tabii ki onu transandantal/aşkınsal bir *Ben*'den çok boyun eğmeye tabi tutulmuş, onu kendisine açıkta bırakmaya çağıran bir çağrıya tabi kılınmış bir özne olarak anlamaktadır – kabul eder. Onun en yeni modern kabullerinin tümünden bir tersine çevrilmesi pahasına "*Ben* kelimesi her şey ve herkes için mesul olan bir *işte ben* anlamına gelir" (AE 145; OB 114). *Ben* tarafından kuruluş samimiyet sayesinde *Ben*'in – "saklandığı yerden kaçıp gitmesine izin verilmeksizin çıkarılmış öznenin anarşik kimliği, bu sorumluluğun başkasına işaretlerde bulunan – 'işte ben' – ego"nun (AE 184; OB 144 5) - açığa çıkmasına neden olur Kısacası, özne baskı ile değil, ancak tabi kılınma yoluyla özne kalabilir; yalın haldeki *Ben* -i halindeki *ben'e* (*moi*) geçiş yapar: "tepeden bakan emperyalist özneliliğinin kovuşturmasının yaşattığı travmayla mahrum kılınmış ego matlık ihtiva etmeyen bir saydamlık içerisindeki 'İşte ben'e indirgenmiştir" (AE 186; OB 146); "'Ben' zahirinin -i halinde olduğu 'İşte ben'e" (AE 186; OB 142). Bu "İşte ben"i nasıl anlamalı? İlk anlamıyla, salt Söyleyişe teslim olmuş olan bir yüzü sunmak için üstünlüğünden vazgeçen *Ben*'in açığa çıkışı olarak – kısacası, sadece yeni indirgemenin sonra artakalan olarak. İkinci anlamıyla, onda Kutsal Kitap'ın, özellikle de (AE 186n.11; OB 199n.11'e göre) Yeşaya: 6, 8'in bir yankısını duymak mantıklı görünüyor: "İşte ben! Yolla beni"; aynı zamanda Mezmur 40: 6 7>den de söz edilebilir: "Ne kurban ne de adak istersin; / kulaklarımı açtın; / ne yakılmış adaklık ne de kurbanlık istersin; / bu yüzden şöyle dedim:>İşte ben, geliyorum. / Kitap tomarında senin isteğini yerine getirmem salık verilir". Bu metnin İbranilere Mektup 10: 5-10>da İsa'ya da uygulandığı görülmektedir. Böylelikle, yeni fenomenolojik indirgemedede etik sonsuz ontolojik farkı aşan kişiyi tanımlayacaktır.

Bu sonuç ne kadar tatmin edici görünürse görünsün önemli bir zorluk barındırmaktadır. *Ben*'in <işte ben>e çevrilmesi Levinas'ın çalışmalarında Söyleyişe dayalı olarak ve Söyleyiş lehine, dolayısıyla da etik lehine gerçekleştirilmektedir; fakat bu ontolojik farka dayalı ve

¹¹ "Fenomenolojinin ötesine gidildiğinde" (AE 231; OB 183), "fenomenolojiye indirgenemeyecek bir plan" izlendiğinde (OB 46; AE 59) hala indirgeme terimini kullanmak gerekir mi? Ya da, birden fazla, birbirlerinden mutlak biçimde ayrı indirgemeleri benzer biçimde anlamı genişletilmiş bir fenomenoloji içerisinde kabul etmek mi gerekir? DQVI s.52ff içerisindeki önemli bir metne ve bu meseleyi ölçüp biçmeyi amaçlayan başka bir metin bakınız: J. Colette, "Levinas et la phenomenologie husserlienne," *Cahiers de la Nuit Surveillée: Emmanuel Levinas*, s. 19-36; ayrıca bkzn. G. Gonzalez, R. Arnaiz. *E. Levinas: Humanismo y etica* (Madrid: Editorial Cincel, 1988).

ontolojik fark lehine de gerçekleştirilemez mi? Ve *Dasein* – olgusallığı, fırlatılmışlığı ve ileriye yönelik azimliliği kendisini Husserlci *Ben*'e karşı konumlandığı ölçüde – işte *ben*'e: *Dasein*'a, burada açığa çıkmış Varlık'a, burada açığa çıktığı ölçüde varolan Varlık'a tercüme edilebilirdi. Çünkü *Dasein*'in ontiko-ontolojik önceliği başka bir mükemmeliyete ihtiyaç duymaksızın tüm nötrlükten alıkoyulmuş bir var olan olarak var olanların Varlığının oyuna koyulmasına maruz kalışından/açıkta bırakılışından ibarettir. *Dasein*'in var olanların Varlığına açık olmak, Varlık içerisinde oyuna koyulmak ve varlık uğruna karar vermekten başka bir imtiyazı yoktur; bunu ise ancak açıkta bırakılmışlığı, tüm rüzgarlara açık olan bir burada'da soru nesnesi edilen varolan olmaklığı sayesinde yapabilir.¹² Açıkta bırakılma böylelikle en az 'işte ben' kadar *Dasein*'i niteler; *Dasein* her birine (kritik kütleden, kritik andan, vb bahsedildiği gibi) kritik bir rol bahşeder. Bu uzlaşmanın önemi ve sınırları şüphesiz tartışılabilir; fakat en azından bunları tartışmak – tam da benzerlik sonrasında göz ardı edilemeyecek biçimde açıkça ortaya koyulduğu için – zorunlu olacaktır. Eğer ki ontolojik farkın yok edilmesi bir varolan içerisinde ve o varolan - yani 'işte ben' – aracılığıyla, Söyleyiş'in ve onun indirgemesinin biricik muhatabı aracılığıyla gerçekleştiriliyorsa, eğer ki bu yok etme bu varolanın hangi özellikleriyle diğerleri arasında *Dasein*'in farklılaştığını ve geri döndürülemez bir biçimde tüm ontolojik işlevlerden sokup çıkarıldığını açıklamak için gerekliyse, bu tam da bu nedenle daima direnen bir *aporia*'nın işareti olarak ele alınmalıdır. Bu karşılaşma mümkün olduğunca öteye taşınmadığı müddetçe kafa karışıklığı ve ayartmalar dinmeyecektir.

Sorun Edinilen Varlık

Dasein ile işte *ben* arasındaki benzerlikler ne umulmadık (her ikisi de – ya ona varmak ya da ondan özgür kılınmak amacıyla – ontolojik farka göre tanımlanmışlardır) ne de formeldir (her ikisi de benzer bir maruz bırakılma ile tüm diğer varolanlardan ayrılmışlardır). Bu nedenle de bu temel benzerliğin tam kalbinde birbirlerinden ayrılmalıdır.

-i halindeki özdeşlik işte *ben*'i üç niteliğe göre tanımlar. İlk olarak, söz konusu olan sadece süregelen bir varolan değil onu bir başkasına gönderen bir isimdir (AE 68; OB 52 53); ya da daha doğrusu onun kendisi kendi bakış açısından değil söz konusu başkasının bakış açısından elde edilmiştir: "Özne en başından itibaren -i halinde (ya da suçlama altında!) bir kendi olarak tasvir edilir" (AE 69; OB 53); "kelimenin tam anlamıyla özdeşliği içerisinde yalın halde konuşlanmış bir egodan ziyade ilk olarak kısıtlanmış olan, yani -i halinde, en baştan itibaren sorumlu olan ve kaçıp gitme imkanı bulunmayan" (AE 107; OB 85). "Merkezsizleştirilmiş" terimi uygun dahi değildir, çünkü hiçbir *Ben* bir merkezin küçücük bir kısmını dahi güvence altına almış olmadığından hiçbir merkez merkezsizleştirilmiş

¹² Böylelikle, *Sein und Zeit* S55: "Durch die Erscholessenheit ist das Seiende, das wir Dasein nennen, in der Möglichkeit sein da zu sein [açığa çıkma ile 'Dasein' ismini verdiğimiz kendilik kendisinin *orada*'sı olma olanağına sahiptir]" (*Sein und Zeit*, 10. ed. [Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1064]. s. 270; S28: "Der Ausdruck 'Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst 'da' ['Orada' tabirinde bu özsel açığa çıkmışlığı göz önünde bulundurmaktayız. Bu açığa çıkmışlık uyarınca, bu kendilik (*Dasein*) dünyanın *orada*-varlığı ile birlikte kendisi için '*orada*'dır]" (*Sein und Zeit*, s. 132). Benzer bir şekilde, Über Humanismus: "Der Mensch west so dass er das 'Da' das heisst die Lichtung des Seins ist [İnsan temel olarak öyle bir şekilde meydana gelir ki o *orada*'dır, Varlığın açıklığıdır]" (*Wegmarken, Gesamtausgabe*, vol. 9 s. 325). Fakat Jean Beaufret 'ye Mektup açık bir biçimde iki açıkta kalış arasındaki uçurumun altını çizmektedir: "Da-sein düşüncedeki en önemli kelimelerden biri, bu nedenle de yorumunda önemli hatalara sebep oluyor. 'Da-sein' benim için 'işte ben'-e tekabül etmiyor. Aksine – eğer kendimi imkansız bir Fransızca ile ifade etmem gerekirse – être-là [ora olmak / >orada olmak] ve-là [orada] tam anlamıyla Aletheia'dır, açığa çıkarılmışlıktır, açıklıktır" (*Questions III* [Paris: Gallimard, 1966], s.157). *Là* ilk durumda başkasının yüzüne maruz kalışın yeryiken diğer durumda başka bir göndermede bulunmaya gereksinim duymaksızın maruz/açıkta kalışın nihai hedefi olarak kalmaktadır.

olamaz: “Her şey en başından itibaren -i halindedir – Latin dilbilgimizin yalın haline sahip olmadığı ‘kendi’ (Se) zamirinin anlamlaması”. (AE 177; OB 112) *Kendi* kendisini en ufak bir *ego* oluşturmada önce -i halinde keşfeder (AE 177; OB 139).¹³ İkinci olarak, yalın halsiz -i halini dayatan şey benden onda benim üzerimde karşılıklıktan önce veyahut karşılıksız olan hakkını kabul etmemi sessizce bekleyen ve buna hakkı olan başkasına karşı borçluluğumdur. Çünkü, ona karşı bilinçli olarak her borçlu kalışından önce başkası yüzüme bakan yüzüyle benim üzerimde hak iddia eder; “kendinin mutlak -i hali” (AE 150n.21; OB 196n.21) acısını çektiğim “kovuşturmanın sınırsız -i hali” (AE 151; OB 118) olarak reddedilebilir, fakat aynı zamanda kolay kolay hoş görülemeyen “kovuşturana yönelik sorumluluk” (AE 141; OB 111) paradoksuna da varabilir. Üçüncü olarak, -i halindeki *işte ben*’de onun Varlığı - “tümüyle ödünç alınmış bir varlıkla örtülü” (AE 135; OB 106) bir kişi olarak “ödünç alınan bir maske altında olması” (AE 134; OB 106) hali dışında – söz konusu değildir. Çünkü başkasının Varlığına dair tasayı kendisine dayattığı an sorumluluk ondan kendi Varlığına dair tasayı çekip alır. “Varlıkta müracaatı olmayan -i halindeki, Varlıktan sürülmüş, Varlığın dışındaki” (AE 140; OB 110) özne kendisinde ve kendisi için ta kendi Varlığının (*conatus in suum esse perseverandi* olarak anlaşılan) ya da *überhaupt* Varlığın aksine kendi’den başka olanın önem taşıdığı tek varolan olarak görülmektedir.

Bu nitelikler Dasein’in niteliklerini ne şekilde tekrardan canlandırmaktadır? Burada mutlak ve tek anlamlı tüm cevaplara karşı temkinli olmak gerekiyor. Tartışma götürmez bir şekilde Dasein’in kendisi kendisini daha bir merkez olarak deneyimlenebilirliğinden önce Ben’in dışına atan bir merkezleştirilmişlik tarafından tanımlanmaktadır. Sonuç olarak onda kendisinden başka olan bir şey söz konusudur: Ya kendi Varlığı (“*Seiendes, dem es in seinem Sein um dises selbst geht* [Kendi Varlığı içerisinde tam da bu kendi Varlığı sorun olan bir varolan]”) ¹⁴ ya da Varlığın kendisi (“*Das Sein ist est, darum es diesem Seiendem je Selbst geht* [Varlık tüm bu tür kendilikler için sorun olandır]”) ¹⁵. Böylelikle ortak bir özellik ortaya çıkmaktadır: Dasein ve *işte ben* kendileriyle ilgili değildirler; inatçı bir biçimde kendi özlendirirler, fakat kısıtlanmış olsunlar ya da olmasınlar başka, koşullanmamış, öncel, kendilerini aynı şekilde yalın haldeki tanımlanma imtiyazından mahrum bırakan, kendilerini ya -i haline ya da -e haline indirgeyen bir ana bırakırlar. Başka benzerlikler de vurgulanabilir: örneğin, Dasein gerçekten de sorumluluğu deneyimler, fakat bunu Varlık’a atfetmek için yapar; ¹⁶ aynı zamanda, *işte ben*’in yerine-geçilemezliği Dasein’in ‘benimliğinde’, tam da bu kendisinin ve sahip olduklarının olumlanmasından çok kendi kişiliğinden ve ölme olasılığından sıyrılmasının imkansızlığına işaret ettiği için yankısını bulmaktadır. ¹⁷ Kısacası, burada söz konusu olan iki aslen dışmerkezli varolan, iki aslen kendilerinden kovulmuş varolandır. Fakat bu durumda aralarındaki ayrım sadece daha görünür kılınmaktadır: çünkü, eğer Dasein Varlık’a maruz bırakılmışsa, *işte ben* başkasına maruz bırakılmıştır; tam tersine; Dasein başkasına ilksel erişimi göz ardı ederken *işte ben* bu erişimi Varlığın ötesine geçerek

¹³ Ben’den ben’e (*moi*), yalın halden -i haline geçiş açık bir biçimde kavramsal olarak ilk kez Pascal tarafından Descartes’a karşı gerçekleştirilmektedir. (Bu konudaki tartışmamıza bkz. *Sur le prisme meta-physique de Descartes* [Paris: Presses Universitaires de France, 1986], bol. V, S24, s.343ff.)

¹⁴ Sein und Zeit, S30, s.141; ayrıca bkz. S41, s.191; S31, s.143; vb.

¹⁵ Ibid., S9, s.42; ayrıca bkz. S5, s.17; S12, s.56 ve S4’t e kullanılan dipnot, s.12, *Sein und Zeit*’in Gesamtausgabe basımı.

¹⁶ Ibid. S9, s.134 – Burada Varlık Dasein’in katlanması gereken “yük” olarak tanımlanmaktadır

¹⁷ Levinas’ın çoğu kez sunduğu Jemeinigkeit’in – Varlığının ve sahip oluşumun güveni içerisindeki gayretim olarak, yani adaletsizlik olarak – yorumu tartışılabilir (bu konuda bkz. DQVI 145ff.). Dasein’a tartışma ve uzlaşma götürmeksizin ait olan şey *benim* olanağı olarak ölme olanağı, mutlak biçimde yerine-geçilemez olarak *benim* ölümden daha fazlası değildir. Dasein’a hiç bir şey ölüm kadar tekil bir biçimde ait değildir, çünkü onu ancak o güvence altına alabilir. Dasein kendisinden ancak ölmek üzere iken emindir – tek iyi Dasein ölmekte olan Dasein’dır.

gerçekleştirmektedir. Benzerlikler sadece farklılığın daha da açığa çıkmasına yardımcı olan arka planı oluşturmaktadırlar. Asıl soru kendinin dışına sürülmenin nasıl son kertede böyle iki farklı analize yol açabildiğini anlamaktır.

Böylelikle bir kararsızlığa varıyoruz: ontolojik farkın aşılması (yalın haldeki) Ben'in basitçe -i haldeki *ben* (moi) ile değiştirilmesinden çok – çünkü *Dasein* da bunu gerçekleştirmektedir – ilksel merkezleştirilmişliğin (ontolojik değil de) kesinkes etik yorumuna dayanmaktadır. Asıl soru şudur: imtiyazlı varolan (*iste ben*, *Dasein*) nasıl Varlığın olayından ziyade başkasının yüzünü tasavvur edecek şekilde geliştirilebilmektedir? Cevap, en azından başlangıçta, *iste benin* radikal bir biçimde rehin olarak tanımlanmasında bulunmaktadır. “Özne bir rehindir” (AE 142; OB 112); “*kendilik* bir rehindir” (AE 145; OB 114); “yeri değiştirilemez bir rehine indirgenmiş *kendilik*” (AE 196; OB 153); “bu kitap *özneyi* bir *rehin* ve öznenin özneliğini Varlığın özüyle bağını koparan bir yerine-geçme olarak yorumlamaktadır” (AE 232; OB 184). Rehini: önceden ve kendisini seçmiş olmamasına karşın bir başkasına dayanan. *Dasein* tekrar oyuna sokulabilir; fakat yine de o ilk başta bunu kendisi yapmayı seçmelidir. Daha doğrusu, oyuna sokulması “ileriye yönelik kararlılık” (*vorlaufende Entschlossenheit*) ile aynı şeydir: *Dasein*’a ne olursa olsun, prensip olarak bunu o kendisi istemiştir. Aksine, *iste ben* diyen kişi kendisini hak etmiş ya da istemiş olmamasına karşın başkasına maruz bırakılmış olan bir rehin olarak bulur. Dahası, bu başkasına maruz bırakılmış olma durumunun bende ızdırap, acı, zevk ya da neşe bırakıp bırakmayacağı ne benim seçimime ne de sorumluluğuma bağlı olacaktır: karar başkasının ellerindedir, ve bunun için ben sorumlu değilimdir. Daima masum ve daima suçlu – bu iki hipotez, karar verme yetkisi bir rehin olan bana ait olmadığı andan itibaren birbirine denktir. Benim kendimi başkasına maruz bırakmam, ya da bu ya da şu başkasını seçmem, ya da maruz bırakılma durumunu başlatmam ya da askıya almam, ya da kendimi bu durum içerisinde masum (ya da suçlu) olarak konumlandırmam gerekmez. Rehini olan ben hiçbir şeye, özellikle de rehin *olmaya* karar vermem. Etik karar verme özgürlüğü *son bulduğunda* ve geri dönüşü olmayan *beni* öncelediğinde başlar.

Geri dönüşü olmayanı söyleyen ses nereden gelmektedir? Beni başkasının ve kaderinin rehini, tanığı ve bahisi olarak çağıran söz bana nasıl varmaktadır? “İşte ben” diye cevap veren ne çağırısı duymaktadır? İsrail neyi dinlemektedir? En azından bir cevap doğru görünüyor: şu ya da bu sesi duymadan evvel rehin duyabilmeli, nasıl duyulacağını ve bunda nasıl yeterli olunacağını duymuş/öğrenmiş olmalıdır. Fenomenolojik olarak, bu gereklilik en başta ve temel olarak kişinin duyma konusunda hassas ya da duymaya maruz kalmış bir (sözde-) varolan olarak tanımlanabileceğine işaret eder. Çağırılma yeteneğini meydana getiren: yani, *interloqué*.¹⁸ Yalnızca *interloqué* bir çağırışı duyabilir ve duyması gerektiğini bilir. Tam da onu bu şekilde kabul ettiğinden bu çağırışı nasıl Söyleyiş olarak tanıyacağını bilir, çünkü, *Anspruch des Seins*’dan önce genel bir iddiayı tanıyabilmek, kabul edebilmek ve destekleyebilmek gerekmektedir. Bu nedenle ontolojik farkın aşılması onun iki

¹⁸ Soruyu başka türlü sormak gerekirse, çağıran kişi çağırılana bir başkası olarak mı gelir, yoksa bu ikisi bir mi sayılmalıdır? “Das Dasein ist der Ruder und de Angerufene zumal [Dasein aynı zamanda hem çağıran hem de çağırılıdır]” (*Sein und Zeit*, SS7, s. 277)? Çağırının tematizasyonu için bkzn. “L’Interloqué,” *Cahiers Confrontation* 20, (1989) ve *Réduction et donation*, bol. VI, S4-7 vet “Le sujet en dernier appel,” *Revue de Métaphysique et de Morale* (1991), L. D. Franck yakın zamanda Levinas’ın Heidegger’den kopuşunun kavramsal bir farktan çok “Varlığın habisi” (TA 29; TO S1) olduğuna dair ilksel bir karardan kaynaklandığını ve “kişinin kendi Varlığının affedilmesi gerektiğini” (DE 94; EE 161) göstermişti: “Le corps de la différence,” *Philosophie* 34 (1992).

teriminin görecelileştirilmesinden çok fenomenolojik indirgemenin nihai terimine kadar ilerletilmesine dayanır: Söyleyiş'in nihai bağışına – yani, daha açık söylemek gerekirse hak iddia eden bir çağrınıninkine.

Bir iddianın beni esir alabileceğini kabul etmek, işte bu, genel olarak ontolojik farkı aşardı. Fakat bu en son farkı ortaya koyardı: hak iddiasına teslim olmak ya da olmamak.

Kaynakça

Bu makale ilk olarak “Note sur l’indifférence ontologique” ismiyle şu eserde yayımlandı: *Emmanuel Lévinas: L'éthique comme philosophie première*. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle 23 août-2 Septembre 1986, ed. Jean Greisch ve Jacques Rolland (Paris: Editions du Cerf, 1993), s.47-62.

3. İçimizdeki Sonsuzun Fikri

Stephane Moses¹

Fransızcadan Çeviren: Merve Kurt

I

Sonsuz zaman, verimliliğin ve doğurganlığın zamanı, olanak çokluğuna açılır. Ama evrensel barışın kurulması için bir neslin başkasını devam ettirmesi yeterli değildir. Biliyoruz ki yeni tarihi takımyıldızlarının belirmesi insanları savaş ilan etmek için görülmemiş nedenler icat etmekten alıkoymamıştır. Levinas'ta her şey sanki tarihi devamlılığın kesintiye uğraması ve yeninin ortaya çıkması, tarihe içkin şiddetin aşılması için önkoşul –ama sadece önkoşul – teşkil etmiş gibi gelişir. *Totalité et Infini*'nin ilk sayfalarından itibaren Descartes'tan ödünç alınmış, bir başka düşünce şekli, içimizde sonsuzluğun mevcudiyeti fikri Bütünlük sisteminin her şeye-gücü yeterliğini (*toute-puissance*) alaşağı eder. Devamında ise bu tema Levinas'ın düşünce sisteminin merkezi haline dönüşmüştür. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'de (1974), daha sonra ise *De Dieu qui vient à l'idée*'de (1982) Levinas bu tür bir düşünüş biçiminin olanağının koşullarını sorgulamaya devam eder: aşkınlık insana ait öznelliğe, bu öznelilik içinde ortadan kalkmadan nasıl saldıracabilir? Sürekli olarak bu temanın analizinin tekrardan ele alınışı üzerinden bilmenin, içkinliğin ve olmanın dünyası ile ahlakın, aşkınlığın ve «*au-delà de l'être*»in dünyası eklemlenir, ya da daha çok, içkinliğin dünyası aşkınlığa doğru açılır ya da, belki de daha kesin bir ifadeyle, aşkınlık tarafından çarpılır. Benin, sonlu olanın, sonsuzluğu düşünmesi ya da aşkınsallığın bir şekilde içkinliği kendi doğasını değiştirmeden «etkilemesi» olgusunda “çelişkili bir düğüm» vardır ki bu düğüm «zaten dini vahiy yoluyla düğümlemişti».² Sınır fikri[nin], kendisi olmayı bırakmadan bir başkalağa işaret eden, (formel mantık itibarıyla) çelişkisi, Levinas için, biçimselliğinin ötesinde, düşüncenin kendisinden fazlasını düşünümleyebildiği bir düşünsel “istisna”ya gönderme yapar –ki bu «istisna»da, kendi düşüncesinin deviniminde, istisna kendisinin de ötesine teslim olur. Düşünce teolojiye kaçmak için kendi alanını terk etmez. Tam tersine düşünce –kendine sadık kalarak – “insan düşüncesinin (burada) teoloji gibi düşünmesi”³ suretiyle düşüncedir. Levinas'taki içimizdeki sonsuzluk fikrinin hiçbir şekilde, felsefi terim olan “neden”in ihtiyaçlarını gidermek için dile getirilmiş herhangi bir “mistik deneyimi”⁴ işaret etmediğinin altını özellikle çizmek gerekir. Buna karşın, sonsuzluk fikrine maruz kalan düşünümlemenin kendine-özgü/has (*propre*) bir incinirliği (*vulnérabilité*) vardır. Bu incinirlik, bir bakıma düşünümlemenin (narsisizmi bağlamında) kendine yeterliğinde bulunan ve sonsuzluk fikrinin dışsallığı tarafından belirlenen bir incinirlik eğilimidir.

Levinas'a göre bu “çelişkili düğüm” Descartes'ın “Üçüncü Meditasyon”unun ünlü “bendeki sonsuzluk fikri” bölümünde zaten ortaya konmuştur. Şunu da hatırlamamız

¹ Bu yazı, eşinin de izniyle, Stephane Moses'in anısına ithaf edilmiştir [ed.n.].

² *Transcendance et Intelligibilité*, s. 22

³ *Transcendance et Intelligibilité*, s. 25.

⁴ “Dini deneyimleri gösteren ve felsefeden bağımsız olduğu iddiasındaki bir dini düşünce halihazırda bir deneyim üzerine kurulduğundan bir «düşünüyorum[a]» gönderme yapar ve tamamen felsefeye bağlıdır” (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 103).

gerekir ki Meditasyonlar'da Descartes, Tanrı'nın varlığını şu şekilde kanıtlar: sonlu bir varlık olan ben, sonsuzluk fikrini düşünebiliyorsam, bu fikir benden daha mükemmel olan bir varlık tarafından içime yerleştirilmiştir. "Benden daha mükemmel bir varlığın fikri, daha mükemmel olan bir varlık tarafından içime yerleştirilmiş olmak zorundadır."⁵ Bu fikir yürütmede Levinas'a ilham veren mantık formundan ve temeli oluşturan nedensel uslamlamadan ziyade, Levinas'ın terminolojisini kullanmak gerekirse, Descartes'ın "spekülatif jesti/hareketi (*geste spéculatif*)", sonsuzluk fikrinin içinden geçtiği düşüncenin kendinden çıkışıdır. Levinas'ın Descartes'tan ödünç aldığı, akıl yürütmenin mantıksal formu değil (Tanrı'nın varlığını rasyonel olarak kanıtlamayı sağlayan a fortiori sonucu da değildir) bir fikre -içimizdeki sonsuzluk fikrine- doğru yol alan ve cogito⁶ sınırlılığının içinde yer alanın ötesini düşünmek anlamına gelen "spekülatif jesttir". *Totalité et Infini*'de tüm referans Descartes olarak gösterilse de, daha sonrasında Levinas, biçimi ve sonsallığı (*finalité*) göz önüne alınırsa bu usamlamanın "bir bilginin arayışına bağlı kılındığının" altını çizecektir. Bu bağlamda, Descartes, "sanki ontoloji ve bilgi anlamın son bölgesiymişçesine"⁷ hala ontoloji ufkunda düşünmektedir. Levinas'a göre içimdeki sonsuzun fikri yahut aynı zamanda bu fikrin taşmasına sebep olan bir aşkınlık özneliği kaynağını hiçbir şekilde bilgidен almaz. Bilgi, nesnenin özne tarafından ya da küçük bir "anlam entrikasıyla" (*intrigue du sens*), öznenin başka bir özne tarafından benimsenmesi olarak tanımlanır. Bu anlam entrikası, özne nesne ilişkisindeki (ya da bilincin yönelimselliğindeki) içkinlikten sıyrılmakla beraber Descartes'ın, "Sonsuz, sonsuz olarak, gerçekten hiç anlaşılmış değildir ama yine de iştir" ⁸ diye öne sürdüğü (*İtirazlara İlk Cevaplar*>da) düşünce ufkunda meydana gelmez. Buradan şunu anlayabiliriz ki, Tanrı (Sonsuz olarak) «insan zihni tarafından, onu düşünceyle bir bütün olarak kavrayanlar ve ona uzaktan bakabilenler tarafından anlaşılmaz» olsa bile «Tanrı»nın yetkinliklerinin her birini dikkatle inceleyenler ve zekalarının bütün gücünü bu yetkinlikleri anlamak amacıyla değil de hayranlıkla seyretmek için kullananlar ve bunların algımızın ötesinde olduğunu kavrayanlar tarafından [bir yere kadar] tanınabilir».⁹ Bu metindeki özsel nokta kesinlikle kavramak (*compréhension*) ve hayran olmak (*admirer*) arasındaki farktır. Sonsuzun onu kucaklayanın gözündeki bir gösteride kendini açmaya yatkın olduğu panaromik bir görüş, ele geçirilen bütün bilgilerin dışında, ahlaki bir ilişkinin alçakgönüllülüğüne ters düşer. Daha ileriye gidip bu anlamda sonsuzu "kavramak" aynı zamanda "anlamlandırma saygı duymak" ve "bizim için ne anlam kazandığına kulak kesilmek" demektir diyebilir miyiz? Levinas'taki bu "diğer entrikanın (*autre intrigue*)" anlamı ancak bu şekilde bilginin içkinliğini parçalar. Levinas dendiğinde, sanki sonsuzun aşkınlığı bilincin boyutlarının sınırsız genişlemesine imkan sağlıyormuşçasına, varlığın "ötesi" ya da "sürgün", "çıkış" gibi sonsuzun fikriyle ilgili metaforların mekanı aşan bir yorumuna düşmemeye dikkat edilmelidir. Levinas için bu metaforların, tam tersine, radikal bir başkalığa işaret ettiği açıktır: başka bir tam-algı (*aperception*) kipliği değil de bütün bilme arzusundan mutlak olarak farklı bir gereklilik (*exigence*), bize anlamlı geldiği için bizi zorlayan, yani bize emir veren ve hatta arzu edilmeyen bir gereklilik tarafından sarılmış bir özneliğin yıkılması: ben'in "varlıkta korunabilmesi" için el-çekmesi (*renoncement*), ben'in "arzulanabilir olmayana, par excellence arzu edilemez olana, yani başkasına" göndermesi¹⁰. İnsanın sonsuzu "kavraması" Levinas için her zaman kendindeki önceliği -kronolojik değil

⁵ Méditations métaphysiques Objections et réponses, présentées par Jean-Marie et Michelle Beyssade, Paris, 1979, s. 121.

⁶ Transcendence et Intelligibilité, s. 22.

⁷ De Dieu..., s. 11.

⁸ Méditations, s. 217.

⁹ Méditations, s. 218.

¹⁰ De Dieu..., s. 113.

de anımsanamayacak kadar eski (*immémoriale*) önceliği- simgelemiştir. Bu başkası için kaygı/tasa (*souci*) kaynağıdır, beni en can alıcı tasama yani sonlu varlığımı korumaya ve geliştirmeye sırt çevirmeye zorlayan, bir şekilde bana rağmen içime yerleştirilmiş bir tasadır. Bu anlamda, bendeki sonsuzun fikri -bazen Levinas'ın söylediği gibi- Sonsuz'un Arzusunun sonucu olmaktan ziyade (başka bir metafora göre) bir yaranın, bir travmanın/sarsıntının izidir.¹¹

Başkası için kaygının/tasanın doğal çıkarlara oranla önceliği, ki bu çıkarlara her şeyden önce bilgiye yönelik çıkar dahildir, Levinas'ın felsefesini Kant'a yaklaştırır. Levinas da Kant felsefesinde pratik aklın teorik akla üstünlüğünden bahsederken bu ilişkinin/yakınlığın (*affinité*) altını çizer.¹² Yine de, Kant'ta da Aklın bu iki çıkarı kesinlikle ayrı tutulmak zorunda olmadığı gibi, bu iki "anlam entrikasını (*intrigues du sens*)" (teorik entrika ve etik entrika) birbirinden tamamen bağımsız olarak algılamak da Levinas'ın düşüncesini yanlış anlamak olur. Levinas her zaman bir başkası için olma durumunun bütün anlaşılabilirliğin (*intelligibilité*) koşulu olduğunu olumlamıştır: "Anlaşılabilirliğin mecazı, başkası-için-bir etik anlayışında, bir sistemdeki birbirine bağlı terimlerin toplanmasına öncel olan anlamlılığa (*signifiante*) belirir".¹³ Levinas, etik aşkınlığına bir kere yerleştikten sonra bilgiyi göz ardı eden bir inanç-yanlısı (*fidéiste*) değildir. Tam tersine, "başkası-için-bir, anlamlamanın biçimsel yapısı" (..) "sistemin ve felsefenin gecikmiş doğumuna"¹⁴ yön verir (*présider*). Autrement qu'être'deki tüm "üçüncü [kişi/tiers]" ve adalet olarak bilinç anlayışının analizi nasıl "köken-öncesi Söyleme'nin [*le Dire pré-originel*] (...) tematize edilebilenin anlamlamasına gereksindiğini, Söyleneni bildirdiğini, idealleştirdiğini, tarttığını ve adilce yargıladığını" gösterir.¹⁵ Şüphesiz çok farklı ama yine karşılaştırma yapılabilecek bir biçimde, Kant'ta da koşulsuz olana arzunun ifade bulduğu Aklın İdeaları, tinin etkinliğini yönlendirir -şüphesiz yapıcı bir modda değil de düzenleyici fikirler biçimi altında. *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin bütün amacı tam da bu etkinliklerden - estetik hissi, bilimsel bilgide sonsallık ilkesinin kullanımı-bazılarının nasıl böyle düzenleyici fikirler tarafından temellendirilen yargıların üzerinde, yani "ahlak felsefesinin"¹⁶ idealleri üzerinde kurulduğunu göstermektir.

Bu düşünüm çerçevesinde kendimize sormamız gereken soru şudur: Kant'ta, estetik yargıdaki özel durum yani yüce duygusu ve özellikle Kant'ın matematik yüce diye adlandırdığı ve ona göre tam da bizdeki sonsuzun fikrine açılan his de sonluluktaki sonsuzun bir tür "sahneye konması/uygulanması (*mise en scène*)" değil midir? Descartes'ta olduğu gibi Levinas'ta da buradaki zeka kendisinin kıyaslayamayacağı yine de onu tepeden tırnağa sarsan bir büyüklükle karşı karşıya kalmıştır. Bununla birlikte, temeli estetik olduğu için yücenin hissi, ahlaki duyarlılık ile özel bir ilişkiye sahip olsa dahi (zira ahlak yüce olabilir ve tam tersine yücenin gösterisi ahlak algısı için bir temsil görevi üstlenebilir), hala kaynağını bireşimci/sentezleyen bilinçten alır.

Ama, Levinas'ta belirttiği biçimde, içimizdeki sonsuzun fikri, bambaşka bir çerçevede anlaşılmalıdır. "Dinsel vahiylerde ortaya çıkmış olan çelişkili düğüm" yani Levinas'a göre bizdeki sonsuzun fikri bu 'boşluğa' açılarak tamamen başka ya da aşkın kalabilen bir

¹¹ Autrement qu'être, s. X.

¹² Transcendance et Intelligibilité, s. 20.

¹³ De Dieu..., s. 125.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ De Dieu... s. 106 et passim.

¹⁶ Yargı Gücünün Eleştirisi, Giriş (« Felsefenin Bölünmesi »).

Tanrı'nın tanınmasıdır".¹⁷ Aslında kendimize şu soruyu da sorabiliriz: Descartesçı bir tema olan "içimizdeki sonsuzun fikri" Levinas tarafından geliştirildiğinde esasen dinsel olan bir çelişkinin, tam olarak Kitab-ı Mukaddes'e ait bir çelişkinin felsefi tarafını temsil etmekten ne ölçüde uzak kalabilir? Bu çelişki, tanım olarak, temsil edilemeyen bir tanrının kendini, temsil edilemezliğini tehlikeye sokmadan insanın hayranlığına (*admiration*) (tabii ki de sınırlı bir durum içerisinde) açmasından ibarettir. Büyüklüğünü "görmek" isteyen Musa'ya Tanrı bir kayanın arkasına saklanmasını buyurur, sonra ise, Tanrı onun önüne "geçtiğinde", Kendi elleriyle yüzünü kapatır. Musa böylece Tanrı'nın yüzünü göremez ama ondan kalan izi sezer.¹⁸ Fakat Kitab-ı Mukaddes'te bahsi geçen bu sahne, bizdeki sonsuzun kökeni ya da kaynağı olarak belirlemekten çok onun sahnelenmesi değil midir? Düşünülmeyen düşünülemez niteliğini kaybetmeksizin düşünülemeyeni düşünebilme kapasitesi her zaman insan ruhunun temelinde değil midir? Ve bu yüzden Levinas ile birlikte "dinin, sonsuzun yardıma koştuğu o şartların kökensel beraberliği (*concours*) olup olmadığı" sorusunu kendimize sormamız gerekmez mi"?¹⁹ Yahudi geleneğindeki Kitab-ı Mukaddes yorumunun sezgisi insan düşüncesinin teolojik olmasından kaynaklanıyor gibidir. Ve Levinas'ın içimizdeki sonsuz temasını –benzer başka biçimler altında – on dokuzuncu yüzyıldan kalma rabbi edebi metinlerin biri ile keşfetmeye (ya da tekrar bulmaya) çıkması kesinlikle bir tesadüf olamaz. *Nefesh haHaim'in* (Hayatın Ruhu), Haim de Volozine rabbinin en büyük yaptının, Emmanuel Levinas tarafından yorumu, içimizdeki sonsuzun sorusunu geleneksel Batı felsefesi tarafından çizilmiş çerçeveden farklı bir çerçeve içerisinde ortaya çıkarmamıza izin verir.²⁰

II

Zihinle kavranan ve duyulur dünyanın birleştiği yerde, Kantçı yüce insan zihninin kendinde mutlak uluyu, yani "bütün anlam ölçülerini geçeni"²¹ keşfettiği hissidir. Bizde yüce hissini uyandıran şey çok büyük olan şey ya da bilebileceğimiz her şeyden büyük olan şey değildir, "mutlak olarak büyük olandır" yani "bütün karşılaştırmaların ötesinde olandır".²² Bu, tanım olarak da, büyüklüğü birbirlerine göre tanımlanmış birimlerle ölçülen ve serileri prensipte sınırsız bir ilerleme oluşturan, duyularla hissedilir nesnelere uygulanamaz. Bütün büyüklük birimleri diferansiyeldir yani mutlak büyüklüğün kavramı bile fiziki dünyada bir anlam ifade etmez. Yine de, zihnimiz mutlak büyük fikrini oluşturabilecek yetiye sahiptir. Daha net olarak şöyle de diyebiliriz: olanaklılık koşulu (*condition de possibilité*) olarak bizde mutlak fikrinin mevcudiyetini ima eden bir hissi -yüce hissini- deneyimleriz. Sonlu zihnimizin sonsuzu düşünebilme yetisi Descartes'ın daha önceden de belirtmiş olduğu çelişkili düğümdür. Kantçı sistemin ortasında, teorik kapasitesinde sınırlı ama koşulsuzluğun gereksinimlerine de açık olan bir özneliliğin ikilemi içerisinde tematize edilmiştir bu çelişki. Yüce hissi tam olarak sınırlı zihnimizin, içindeki sınırsızın mevcudiyetine açıldığı olaydır: "Yüce, düşüncenin bütün anlamları aşan bir zihin kapasitesine şahitlik etmesidir"²³. Bu durumda, yüce, nesnede değildir; bu özneliliği alaşağı eden ve onu kendisinden öteye

¹⁷ *Transcendence et Intelligibilité*, s. 22.

¹⁸ *Exode* 33, 12-34, 8.

¹⁹ *Transcendence et Intelligibilité*, s. 22

²⁰ bkz. *infra*, s. 109-118.

²¹ *Yargı Gücünün Eleştirisi* § 25.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

taşıyan bir histir (*sentiment*): “Basit olarak, çelişmeye düşmeksizin, insan zihninde his-üstü bir yetinin varlığını düşünebilme eylemidir.”²⁴

Yüce kavramının aşkınsal tümdengelimini (Kant’ın matematik yüce diye adlandırdığı biçimde) *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde duyulabilenin ile kavranabilenin ya da hayalgücünün (*imagination*) ve mantığın diyalektiği aracılığıyla işler. Hayalgücü, hissedilebilen dünyada kavramları şemalaştırmaya yarayan özel yetidir, yani bu dünyadaki nesnelerin temsil edilebilmesini sağlar. Sınırlı büyüklüklerin içine girdiği özel durumlarda ise, hayalgücü soyut ölçü birimlerini onları temsil etmemize olanak sağlayan duyulur imgelerle (*image sensible*) değiştirir. Ancak bu şekilde doğadaki büyüklük düzenini değerlendirmemiz, belirsiz bir ilerlemenin yasası ile, bir temsilden diğerine gelişir: en küçük nesnenin imgesinden galaksilerinkine ve hatta bunun da ötesine doğru gelişir zira hayalgücü her zaman daha kapsamlı temsiller uydurma (*forging*) kapasitesine sahiptir. Böylece, bu belirsiz ilerlemenin ufkunda ve buna karşıt olarak içimizde –sanki ötelerden gelmişçesine – hiçbir duyulur büyüklükle ölçülemez bir mutlağın zorunluluğunu hissederiz. Doğanın ötesinde, bilginin ötesinde mutlağın yetkesi olan akıl, içimizde zihnimizi sonsuz fikrine açarak yine de konuşmaya devam eder: “Aklimız gerçek bir idea olarak mutlak bütünselliğe dair bir zorunluluğa sahipken, hayalgücümüzde sonsuza doğru ilerleme eğilimi vardır, duyulur dünyadaki nesnelerinin boyutlarını (bütünlük fikrine göre) değerlendirme kapasitemizin yetersizliği bizim kendimizde duyu üstü bir yetinin varlığını fark etmemizi sağlar.”²⁵ Hayalgücünün kötü sonsuzluğu ve aklın gerektirdiği asıl sonsuz böylece birbirine kökten ters düşmektedir ve bir şekilde birbirlerinin karşılıklı olarak koşullandırılır. Yüce hissinde ortaya çıkan sonsuz, hayalgücünün asla sınırına ulaşmayan sonu olmayan yolu değildir; tam tersine, içimizdeki sonsuzun zorunluluğu, sınırsız bir ilerlemenin deneyimi ile olan kökten farklılığı sayesinde tanımlanır. Ama aynı zamanda da Kant’ta sanki bu deneyim - her an yenilenen bir hayal kırıklığına yol açarak- tatminsizliğimizin son kertesinde, aniden buraya kadar içimizde sadece gizli kalmış bir zorunluluğun kendini göstermesi için gereklidir: bu zorunluluk hayalgücünün algılayabileceklerini mutlak olarak aşan bir koşulsuzluğun zorunluluğudur: “Çünkü doğa aklın her yerde zorunlu tuttuğu bu –zamanda ve mekanda – koşulsuzluktan tamamen yoksundur ve bu yüzden de bahsettiğimiz mutlak büyüklüğü de içinde bulundurmadığını fark etmekte gecikmeyiz (...) Böylece, duyu üstü olabilecek şeyler hakkında, daha öncesinde belirtmekle yetersiz kaldığımız fikrimiz, (doğa bunların tasviri olabilişçesine) tanımakla değil sadece düşünmekle bağlantılıdır. Ve bu fikir hayalgücümüze onu kendi sınırlarına kadar götürecek bir gerilime maruz bırakan (aynı zamanda estetik bir yargıya tabi olduğunu düşündüren) bir nesne tarafından içimizde ortaya çıkar; (...) ve bu da, hayalgücünün alanını açacak zihnin yatkınlığıyla ilgili bir histen destek alır: yani ahlak duygusundan”²⁶.

Sonsuz fikri tanımanın, bilmenin bir kipliği olarak değil de düşünmenin bir duygulanımı olarak uyanır içimizde: bilgiyi aşan ve Kant’ın “*Gemüt*” (“tin” ya da “ruh” olarak çevirebiliriz) diye adlandırdığı bir düşünce. Kant şöyle yazmıştır: “Yüce” bizi teorik bir yönelimde, başka bir deyişle tanıma/bilme yetisi doğrultusunda değil de, kendinde duyulurluğun sınırlarını aşma gücünü hisseden zihnin genişlemesi olarak (ya da ruhun bir açıklığı olarak) etkiler, bu da başka yönelimde olur, yani pratik yönelimde (*intention*)”²⁷. Sonsuzun mutlak dışsallığı

²⁴ *Yargı Gücünün Eleştirisi* § 26.

²⁵ *Yargı Gücünün Eleştirisi* § 25.

²⁶ *Yargı Gücünün Eleştirisi*: « Düşünsel estetik yargıların serimlenmesine dair genel uyarı ».

²⁷ *Yargı Gücünün Eleştirisi* § 26.

aslında duyarlılığımızın çıkarlarına kökten yabancı gibi gözükene (yani ahlak yasasıyla ilgili olanla) sıkı bir yakınlığı/bağı temsil eder. Ve bu da sadece, ahlak kurallarının uygulanması pratik aklın postulatlarına özgü sonsuz zorunluluğu temel aldığı için değil, içimizdeki ahlak yasasının bize, koşulsuz bir biçimde sonlu varlıklara yönelik ilgimizi hesaba katmamamızı emretmesi yüzündendir. Bu yüzden ahlak yasası üzerimizde şiddet uygular ve bu şiddet, Levinas'a göre bize emir veren Sonsuz ile yani bizi cezalandıran travma ile karşılaştırılabilir. Buradaki birçok nokta Levinas'ı – içimizdeki sonsuz fikrinin anlamlamasının her şeyden önce onto-teolojik bir düzende olduğunu savunan Descartes'a yaklaştırdığından çok – Kant'a yaklaştıır. Yine de, yüce hissi ahlaki his ile özdeş değildir, her estetik yargıda olduğu gibi bu his bütün çıkarlardan muaftır, ahlak hissi tam tersine pratik ustaki emirleri yerine getirme çıkarını açığa vurur. Kant'taki estetik yargının çıkarsızlığının Levinas'ta ahlak hareketlerini tanımlayan çıkarsızlıkla (*désintéressement*) bir ilgisinin olmadığı açıktır. Levinas'taki çıkarsızlık ezelden beri, bütün başlangıçlardan önce, "varlığın entrikasının/ bilmesinin" ötesinde ya da dışında bizi eyleme mecbur bırakan, başkasının tasarısı/ kaygısıdır. Tam tersine, Kant'taki yüce duygusunu tanımlayan estetik çıkarsızlık, tiyatrodan olduğu gibi bizi kişisel olarak içerisinde bulunmadığımız olayların *seyircisi* durumuna getirir. Bu manada, Kantçı yüce bir ahlakın bir *temsili* ya da sahnelenmesi olarak ortaya çıkar. Yine de, bu temsil bizim için kayıtsız/ilgisiz değildir, yüce bizde bizi kişisel olarak etkileyen bir yara hissi uyandırır, bu sonlu doğası olan bizlerin sonsuz karşısında hissettiği şoktur. Ama ahlak yasasının hislerimizi cezalandırdığı travmaya benzeyen bu şok ahlak yasasının şoku değildir, daha çok ruhun sonsuza açıklığıdır (*ouverture*). Öyle bir açıklıktır ki bu bizi ahlakın sesini duymaya hazırlar: "Orada Aklın hisler üzerinde uyguladığı bir şiddet söz konusudur, tek amacı da kendi alanına (pratik alana) doğru yükselmek ve ona (hisler için bir uçurum gibi görünen) sonsuz üzerinde bir görüş açmaktır.²⁸ Uçurum olarak sonsuz (*L'infini comme abîme*), duyarlığa, onun "kendi-için[liğini]" allak bullak eden buyruktan ötürü incinirliğini/ yaralanabilirliğini, Levinas'ın terimleriyle söyleyeceksek, başkası için duyulan tasada hatırlanamayacak kadar eski dışa-çıkışını (*exposition*) hatırlatmak ya da bunu hissettirmek için orada değil midir? İşte bu yüzden Kant'a göre yüce hissinde korkutucu bir şeyler vardır, en azından "bayağı bir insan" için, yani kültürden yoksun biri için. Çünkü, çelişkili olarak, bizi ahlaka hazırlayan yüce hissi hissedilebilmek için ahlaksallığa bir yakınlığı (*prédisposition*) zorunlu kılar: "Zihnin yüce hissine açık olabilmesi için kendisinde Fikirlerle karşı bir alırlık barındırması gerekir"²⁹ böylece ahlak, (bilgiye açık bir alan olarak) doğanın ve hayalgücünün, "ahlak doğadan kendi kullanımı için faydalandığında"³⁰, içimizde zorunluluğunu taşıdığımız Sonsuza göre sınırlı olan büyüklükler olması duygusuyla kendini açığa çıkarır (özellikle matematik yücede).

Sonuçta, Kantçı sonsuz, yüce hissinde fark edildiği gibi, bizi çektiği ölçüde iter de: bizde ortaya çıktığı anda bizi şiddete maruz bırakan bir arzu nesnesidir. Burada da Levinas, bir manada, Kant'a daha yakın düşüyor gibi gözükmektedir. Ama tekrardan aynı temel farkın altını çizmek gerekir: Kant'ın kendisinin de söylediği gibi, "(yüce) yargısı her zaman estetik alanda kalır çünkü (ahlak alanında olduğu gibi bir nesnenin belirlenmiş kavramı üzerine kurulmamıştır ve sadece zihnin yetilerinin (Hayalgücü ve Akıl) öznel oyununu, karşıtlıklarına rağmen uyum içinde bir oyun olarak temsil etmekle yetinir".³¹ Sonlunun ve sonsuzun mücadelesi, (bu mücadele aynı zamanda onu mutlak aşan bir aşkınlıkla

²⁸ *Yargı Gücünün Eleştirisi* § 29.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Yargı Gücünün Eleştirisi* § 27.

kuşatılan öznenin “çelişkili düğümüdür”) Kantçı yücede oyunla ilgili bir etkinliğe yakınlştırılmıştır, bu etkinlikteki özne ise sadece bir seyircidir. Eğer pratik us, yani ahlak, bizi aslında duyularla algılamaktan oluşan doğamızı aşan bir öteye taşıyorsa, yüce hissi, ahlaki temsil ettiği/sunduğu, yani sahneye çıkardığı ölçüde, bizi “varlığın entrikasında/bilmecesinde» hapseder.

Tabii ki yücenin deneyimi ne bilgimizi ne de yapabilirliğimizi zenginleştirir. Ama bu deneyim bizi kurnaz yollarla, öznenin kapanışına (*clôture*), nesnesine uyum sağlayan bir bilincin kapsayıcı işlevine taşır. Bunu yaparken de yüceyi teorik olarak tanıma yönelimiyle değil de estetik yönelimselliğin ilkesine uygun olarak, ondan haz elde etmek için yapar. Haz –bunu basitçe jouissance ile karıştırmamak gerekir: estetik haz, tanım olarak, çikarsızdır.

Bunun dışında, yüce, estetik his açısından bir sınır durumu teşkil eder: “ uyum içinde – Hayalgücünün ve Aklın karşıtlığı aracılığıyla– oynadıkları oyun bir şekilde duyulabilenin ve kavranabilenin ya da sonlunun ve sonsuzun sınırında cereyan eder. Bu yüzdendir ki gerçekte bu oyun (*jeu*) bir oyundan daha fazlasıdır; bir şekilde Sonsuz oraya izini bırakmıştır. Bu Descartes’ta olduğu gibi bir “fikir” olarak yani düşüncenin bir nesnesi, “bir işçinin ürünü üzerinde bıraktığı iz”³² olarak belirtilmemiştir de, zihnimizin yatkınlığı, “ruhun açıklığı” olarak tanımlanmıştır. Bu da Kantçı sistemin temelini oluşturur. Ruhun açıklığına bilinen hiçbir nesne denk düşmez, bu yatkınlık zorunluluk ve arzu olarak kalır. Ama yücenin deneyiminde, tanınamayan yine de arzulanan sonsuz bir oyuk (*creux*), eksiklik, bütün sınırlı olanın olumsuzlaması olarak bile olsa belirtilmemiştir. Sonsuz’un ve onu eşlikçisi olan ahlakın, Kant’ın Kitab-ı Mukaddes’te putların yasaklanmasına dair buyrukta resmini gördüğü, negatif teolojisi. Kant’a göre insana verilmiş tek dilde, yani sonlunun radikal olumsuzlanmasının dilinde, Sonsuz’dan bahseden bu emir, bizzat yücenin bir örneğini de teşkil edecektir:

Belki de Musevilerin düzenleyici yasa metninde geçen emirden daha yücesi yoktur: Yeryüzündeki ya da yeraltındaki tanrılarda bulunanın resmini ya da sembolünü yapmayacaksın. Sadece bu emir o dönemdeki musevi halkın, başka halklarla karşılaştırıldığında dinlerine karşı hissettikleri coşkuyu anlatmaya yeter, aynısını İslam’ın yaydığı gururda bulmak da mümkündür. Aynısı bizim ahlak yasasını ya da ahlaka yatkınlığımızı tasvir edişimizde de gözlemleyebiliriz.³³

III

Jacques Derrida, 1964’te yayımlanan Emmanuel Levinas üzerine yaptığı çalışmada, Levinas felsefesinin Kant felsefesi ile henüz hiçbir “sistematik [ve de sabırlı bir] yüzleşmeye” girmemiş olduğundan yakınmaktaydı.³⁴ Kırk sene sonra, bu yüzleşme, Levinas ile geleneksel Batı felsefesi arasındaki ilişkiyi inceleyenler için hiç olmadığı kadar gerekli gözükmektedir. Bu soruyu cevaplandırma gibi bir iddiamız yok. Yine de Levinas’ın içimizdeki sonsuz fikri üzerine yaptığı tahliller –örneğin, *Autrement qu’être* ve *De Dieu qui vient à l’idée*’te – ile bazı Kantçı temaların paralel olarak okunması, bir felsefi geleneğe tutunamayan bir düşüncenin “spekülatif jestini” kavrayabilmemize olanak sağlar, öyle bir düşünce ki “varlığın entrikasından/bilmecesinden” kaçmak istediği yerde dahi nihai arka planlarla

³² *Méditations*, s. 127.

³³ *Yargı Gücünün Eleştirisi*: «Düşünsel estetik yargıların serimlenmesine dair genel uyarı».

³⁴ Jacques Derrida, «Violence et Métaphysique, essai sur la philosophie d’Emmanuel Levinas», in: *L’Écriture et la Différence*, s. 142-143.

belirlenmiştir. Levinas'ın söylediklerine geri-gelmeden, içimizdeki sonsuz fikrinin Kantçı duyulur ile düşünülür kavramlarına göre olağandışı niteliğini ortaya çıkaran bazı noktaların altını çizmekle yetinmek istiyoruz.

İlk olarak şu olgudan yola çıkmamız gerektiği kesindir: Kant (daha önceden Descartes'ın da yaptığı gibi), (elimizde yalnız olumsuz bir temsili olan) olumlu bir fikir olarak Sonsuz'u, hayalgücünün sonu olmayan bir artımla (*surenchère*) kendini tükettiği kötü sonsuzluktan ayırmıştır. Bu manada, Kant'ta Sonsuz, Levinas'ta da olacağı gibi, doğanın ötesini, radikal bir farklılığı, kendini bilgi içerisinde kapsanmaya bırakan her şeyden nitelikçe farklı olanı belirtmektedir. Bunun dışında, Sonsuz'un aşılamaz üstünlüğünün kendini gösterdiği niteliksel bu fark pratik usun teorik us, yapılması gerekenin bilinmesi gereken üzerindeki üstünlüğünde ortaya konur. Yine de, bu benzerliklere rağmen Levinas'ın projesinin Kant'tan kökten farklı olduğunu şiddetle belirtmek gerekir. Öze inmek gerekirse, Kantçı duyulur ve düşünülür, sonlu ve sonsuz ikileminin, Levinas'ın işlettiği (ya da yolunu açtığı) ontolojinin radikal aşılmasına nazaran, geleneksel batı metafiziği sularında, yani varlığı hedef alan sularla yüzdüğünü söyleyebiliriz. Levinas'ın yazdığı gibi, “*Arı Usun Eleştirisi (...)* sonsuz bir var olma durumunda kavranabilen özdeşlik deneyiminin ötesine geçmeye çalışarak metafiziğin yas çanlarını çalmaktaydı”³⁵ demek kesinlikle doğrudur. Ama kendimize şu soruyu da sorabiliriz: pratik us da –nesneleri tanımaya dair her iddianın ötesinde – varlığa yönelmeye, bir varlık nostaljisi içerisindeki bir ideali yansıtmaya meyletmez mi? Bu durumda, teorik us sadece sınırları çizecektir. Bu sınırların ötesinde ise tanınmaya kapalı kalan varlık her zaman eksik kalarak mutlaklık rüyalarımıza dadanmaya devam edecektir. Buradan da, yücenin deneyiminin bağrında, Sonsuz'un olumsuz temsili; ve özellikle, yasanın kendi mutlak yetke konumunu, ve böylece de Mutlak'ın yetkesini, yalnız duyulur çıkarların olumsuzlaması üzerinde olumlayabildiği Kantçı ahlakın biçimsel karakteri çıkar.

Bu noktaların her birinde, Levinas, belirgin olarak Kant'a referans vermeden, bütün negatif ontoloji biçimlerinin izini silmekten vazgeçmez, onun anladığı şekliyle Sonsuz sadece sonlunun basit bir olumsuzlanması olarak görülmemelidir. Descartes'ta olduğu gibi Levinas'ta da Sonsuz'un fikri Tanrı'nın fikridir ve “mutlağın bile mutlaklaşmasını”³⁶, “sonsuzun sonsuzlaşmasını”³⁷ temsil eder. Levinas'taki bu aşırılıklar düşüncenin hareketini taşır ya da, daha doğrusu, gerçekleştirir, onu kendinin de üzerine çıkarır ki orada ortaya çıkma (*l'ordre de l'apparaître*) düzeninden kopar ve Sonsuz orada kendini, Sonsuz'un Söylenen'inin sınırlarının onun Söyleme'si tarafından aşılması olarak sunmaya devam eder. Bu aşılma içerisinde Levinas'ın “spekülatif jesti” gerçekleşir, burada Sonsuz'dan bahsedilmez (çünkü ondan bahsetmek onu şimdide kılmak yani ortadan kaldırmaktır) ama bir şekilde Sonsuz üretilir. Ya da, tam olarak, sadece bütünüyle telaffuz edilmemiş bu kelimeyi tekrar ele almak için sonsuzdan bahsedilebilir. Sonlu'nun Sonsuz tarafından etkilenmesi, biraz önce söylenenin aynı solukta tersini-söyleyen (*dédire*) Söyleme tarafından (temsil edilmeden belirtilerek) kurulup bozuluyor gibidir. Eğer Levinas'ta bu Söyleme'nin ve söylemeyi-bozmanın [*dé-dire* / tersini-söylemenin] kendisinin bir tema olduğu doğruysa, bozma/ altüst etme (*subversion*), Söyleme'nin bir anında kendini yıkarak eşzamanlı söylemin “yanılgı yaratan süprizinden” kaçır. Yine de, bu “spekülatif jesti” sonu olmayan bir ilerleme olarak ya da (sistemler teorisindeki terimlerle konuşursak) bütün dilin bir meta-dil altında toplandığı “kötü sonsuzun” bir geri dönüşü olarak tekrar yorumlamaktan kaçınılmalıdır. Bu meta-dil de

³⁵ *Transcendence et Intelligibilité*, s. 18

³⁶ *Autrement qu'être*, s. 183.

³⁷ *De Dieu...*, s. 105.

daha genel bir meta dile oranlandığında basit bir dil olarak işlev görecektir ya da (dilbilimsel terim olarak) bütün sözceler onu üreten sözcelemeye (énonication) geri getirilebilir ve bu sonsuza kadar bu şekilde ilerleyebilir. Çünkü, Levinas>ta Söylenen –bütün ilerlemelerin öncesinde ya da ilerleme düşüncesinin dışında – onu bir genelleme olarak kapsamayıp, bir neden değil de bir başkasına yönelme olarak üreten, bütün anlamlılık ufkunu açan bir Söyleme tarafından aşılmıştır. Kant>ta da Sonsuz>un başkalığı ahlakınkiyle aynıdır ama Levinas>ta, Kant>tan farklı olarak, ahlakın kaynağı öznenin özerkliğinde (*autonomie*) yani özgürlüğünde değil kökten yaderkliğinde (*hétéronomie*), yani sorumluluk bilincindedir.

Biz modern insanın duyarlığına, bütün anlamlı (*signifiante*) etkinliklerin ve özellikle de ahlakın temelini özgürlüğün oluşturması fikrinden daha yabancı bir şey yoktur. Yasanın kabulünün öznenin özgürlüğünü gerektirdiği ya da tam tersi bir eylemin özgürce yapılmamışsa ahlaklı olmadığı şeklindeki Kantçı düşünce bugün bizim için o kadar aşıkardır ki bundan şüphe duymak bile insanlığımızın olumsuzlanmasına eşdeğer olur. Ama Yasa'nın mutlak geçerliliği benim rızama bağlıysa, Yasa hala mutlak olur mu? Ahlakı, Kantçı terimlerle, komşuya saygı olarak, yasal bir anlaşma modeli üzerinden, başka bir deyişle özgürce altına imza koyulan ve ilke düzeyinde her zaman feshedilebilen bir anlaşma modeli üzerinde mi kavramak gerekir? Kant için ahlaklı olmanın Yasa'nın evrenselliği adına (kendinin hakemi olmak anlamında) kendi özgürlüğünden özgürce vazgeçmek olduğu barizdir. Ama ahlakı temellendiren bu eylem, ampirik dünyada, onu oluşturan özgürlükten daha temel bir özgürlük gerektirir: ödevi yerine getirmek yerine şu ya da bu duyulur/duyusal çıkarı seçmek. Ama "itham eden, kıyıcı – bir başkasının saplantısı altında"³⁸ yaşamak gerçekten bana mı bağlıdır? Öznenin bir başkasına yakınlığında yaşadığı parçalanma (*éclatement*), başkasına karşı bendeki sorumluluk hissinin önceliği hakkındaki Levinas tahlillerine geri dönmeyeceğiz. Burada öncelikli olan, zamansal olarak öncelikli olan değil de "bütün başlangıçlardan daha başta yer alan", zaman fikriyle bile karşılaştırılmayacak derecede öncelikli olan, Benin narsisizminde "hatırlanmayacak derecede geçmişte" kalan ve samimiyetten başka bir şahidi olmayan anlamındadır: "Samimiyete/İçtenliğe (*sincérité*) getirilen Ben, başkasına işaret eder (...) Samimiyet söyleme gibi, Sonsuz'un zaferine tanıklık eder. Gygès'in görölmeden görmekle ilgili sırrını, içerideki öznenin sırrını parçalar ama bu sırrı meydana çıkarmaz, açıklamaz"³⁹. Levinas'ın bu tahlilleri (Jacques Derrida'nın da önceden belirttiği gibi⁴⁰) yazısından ayrılmaz. Borges'in "*Pierre Ménard'ın Don Quichotte'si*" hikayesinde olduğu gibi buradaki yorum kendini geçersiz kılar ya da metnin çoğaltılmasında saf alıntı, orijinale/kökene dönüş olarak kendini tamamlar. O halde biz Levinas'ın "ahlak entrikasının" üstünlüğünü ve bu entrikanın Sonsuz'un fikriyle olan bağlarını ele alan tahlillerindeki kökten yeni ufuklara açılan bazı temaları hatırlatmakla yetineceğiz. Ve, belki de, ilk olarak, Yasa ile bağlantısına göre öznelğin tersyüz edilmesi, yoldan çıkarılması fikrini [hatırlatmakla].

Kant'ta özerklik alanı olarak anlaşılan öznellik, yani ilksel özgürlük, gerekli bir biçimde, ahlaki ifadesinde Yasa'ya rızayla ya da eylemin bir bölümünün varlığını sürdürdüğü alırlık olarak tanımlanması gerekirken Levinas özneyi sonsuzluk fikrinin kendisini cezalandırdığı travmanın önünde temel olarak edilgen, "bütün edilgenliklerden daha edilgen" olarak tarif eder: "Hiçbir kapasitenin kavrayamayacağı, hiçbir temele tutunmayan ve tüm kuşatma süreçlerinin başarısızlığa uğradığı ve içsellüğün sırtına vurulmuş tüm sürgülerin yerinden

³⁸ *Autrement qu'être*, s. 195.

³⁹ *Autrement qu'être*, s. 185.

⁴⁰ *L'écriture et la différence*, s. 124.

olduğu bir maruz kalmanın derinliği (..) edilgenlik ya da azap, ki orda Arzu kendini tanıtır, “en azdaki çok”, en parlak, en soylu ve en eski alevinde, düşünmediğinden daha fazla düşünmeye adanmış bir düşünme uyanır”.⁴¹ Yine de bu yazının hareketi bile, Sonsuz’un Arzu’sunu anımsamasındaki metaforik ateşi, bizi düşünülebilenin ötesine taşıyor mu? İçindeki tanrısallıkla alaşağı olmuş bir ruhun heyecanına benzeyen bir şeye doğru sürüklemiyor mu? Bu sınırdan –bu dorukta– felsefenin asla ulaşamadığı bir şeyden bahsetmesi, söylenen hiçbir şeyin dile getiremediğini söylemek için çaba sarf etmesi, (Descartes’taki gibi) bütün düşüncelere öncel olan bir Sonsuz gerçekliğini kendisine rağmen varsaymayı gerektirmiyor mu? Öznelliğin mutlak yoksunluğu sadece düşünülebilir bir şey midir yoksa Tanrı felsefe aracılığıyla değil de din aracılığıyla mı ortaya çıkar? Ya hiçbir dengi olmayan bu yükseklikte, felsefi söylemin hala “sonsuzun sonsuzlaştırılması” hareketini ürettiğini söyleyebilir miyiz? Bu söylemin hala kendisini hapsedtiği, anlamın içkinliğinin esiri olduğu anlamına gelmez mi? Dolayısıyla Levinas’taki felsefi yazının, sonsuzun sonsuzlaştırılmasını üretmekten ziyade onu *yeniden ürettiğini* söylememiz gerekmez mi? Sonsuz’un felsefi söylem dışında ya da onun ötesinde bir modeli ya da sonluya dair bir ilişkisi (Kitab-ı Mukaddes’in Tanrı’sı ile insanın ilişkisi) yok mudur?

Tam da bu noktada Levinas’ta, düşüncenin kesin bir yıkılışı devreye girer. Hayır, sonlunun ve sonsuzun doğrudan bir karşılaşması yoktur. Bendeki sonsuz fikri, düşüncede onu aşan yarattığı taşkınlık tanım gereği temsil edilemezler ve her seferinde onları anımsamak için harekete geçen söylem bütünüyle metaforik kalır. Sonsuz bende ortaya çıkmaya başlarken bu dünyaya ait anlamlı bir şey yoluyla yön değiştirir: başka insan, komşu, başkası. Bütün başlangıçlardan daha başta yer alan, kendime yeterliliğimi sarsan travma «başkasının çıplaklık içindeki yüzüdür: karakter maskesinin ya da kırışık derisinin bütünlüğünü bozan yarıkların arasında yatan terk edilmiş çıplaklığı içindeki yüzüdür». ⁴² Benim “başkası” için kendimden koparılışım, sanki bir başkasının tasası bir duyguya indirgenebilirmişçesine psikolojik çerçevede yorumlanmamalıdır. Tam tersine, cömertlik ya da aşk benim başkasının yakınlığından yaralandığımı, ona doğru “bükülmeden” “başkası tarafından ele geçirildiğimi” göstermektedir. Nesnesine yönelen arzunun tersine, sorumluluk bana “arzu-edilmeyen, *par excellence* arzu edilemez olan”⁴³ başkasını buyurmaktadır. Bu (Eros’un anlamlılığına dair Levinas’ın tahlillerini çürütmeyen) formülasyonların gücü sınır-karakterlerinden gelir. Sınır-karakterlerinde arzu etmenin ekonomisi tarafından yönetilen bir sistemin içerisinde iyiliğin utanç verici doğası kendini doğrular: “İyi olmak varlıkta bir eksiklik, zayıflık ve aptallıktır; iyi olmak varlığın ötesinde bir yükseklik ve mükemmeliyettir”⁴⁴. Bu yüzden iyilik sadece bana verilen (ben-için’den ziyade) benim için bir emirdir; bu emrin kendisi de olağanüstüdür: öznelliği altüst eder, aşkınlığın şahididir, bendeki Sonsuz’un izidir.

Bu başkasının yüzü aracılığıyla sapmayı/yön değiştirmeyi (*détour*) Levinas Sonsuz’un “ilahi komedisi” diye adlandırır: “Tanrı ya da Sonsuz için kendi arzulanışının bağrında başkalarının arzulanmayan yakınlığına gönderme şekli”.⁴⁵ Ve yeniden aynı soru sorulur: ahlakın entrikası, bütün anlamlılıkların son ufkuymuş gibi, kısmen de olsa felsefi terminolojiyle kendini açıklayabilir mi ya da felsefi bir söylem aracılığıyla dini bir modelin yeniden ele alınışı mı olur: Kutsal kitaplardaki Tanrı’nın insana komşusunu sevmek

⁴¹ *De Dieu...*, s. 111

⁴² *De Dieu...*, s. 118.

⁴³ *Autrement qu’être*, s. 180.

⁴⁴ *De Dieu...*, s. 114.

⁴⁵ *De Dieu...*, s. 113.

üzerinden kendisini sevmesini emrettiği modelin yeniden ele alınışı mıdır bu?⁴⁶ Yahut, başka kelimeler kullanmamız gerekirse: içimdeki/bendeki Sonsuz'un izi olarak "başkası- için" olma durumu, dışımdaki Sonsuzun gerçekliği ile nasıl eklemlenir? Levinas şunu önemle vurgulamaktadır: Bu soru onto-teolojik terminoloji dahilinde sorulamaz, yüz Sonsuz'un bir temsili ya da yokluğun edimselleşmesi (*actualisation*) değildir: "Başkasının yüzü bir kaynağa, ulaşılmaz bir kökeni yönlendiren, bir gizlenmenin (*dissimulation*) tortusu ve şahitliği ve eksik bir mevcudiyetin geçici çaresi olarak bir imge değildir"⁴⁷. Aslında, içimdeki Sonsuz fikri iz kelimesi ile ifade edilseydi, bu kelime kendinden başka "bir şeyi" temsil etmediğinden, başkasının yüzünü temsil edemezdi. Sonsuz ise, bir yokluk olarak bile kendini göstermez. Ya da hiçbir zaman gerçekleşmemiş/olmamış bir şeyin yokluğu olamaz: edimsel olan hiçbir şeyin ondan önce gelmediği "bir geri çekilmenin izidir" ve o da kendini sadece benim sesimde var eder". Bu anlamda Sonsuz'un izi benim yaptığım şahitliktir. Ama, "Sonsuz ona şahitlik edende kendini göstermez. Tam tersine şahitlik Sonsuz'un zaferine aittir. Şahidin sesiyle Sonsuz'un övücü övünür"⁴⁸.

IV

İçimizdeki sonsuzun bir iz dahi olmaması, bizim dışımızda olan ya da daha önce meydana gelmemiş bir şeye göndermiyor olması, geleneksel Yahudi metinlerinin en klasik olanlardan birinin, *Nefesh ha-Haim*'in ilettiği öğretisi de çelişkili olarak budur. 1823 yılında Haim de Volozine tarafından yazılmış bu metin üzerine Levinas derin bir çalışmasını adamıştır.⁴⁹ Bu kitabın bir bölümü içimizdeki Sonsuz ile dışımızdaki Sonsuz arasındaki ilişkiyi (ya da ilişki yoksunluğunu) ele alır. İşte Levinas'ın çevirisiyle metnin bir parçası:

Zohar'da da söylendiği gibi, Tanrı hem saklıdır hem de barizdir/örtüsüzdür (*dévoilé*). Sonsuz'un (*En-Sof*) özü bütün saklılardan daha saklıdır ve onu hiçbir isimle, Tetragram ile ya da en küçük harfin ucuyla bile çağıramayız. (Ve *Zohar* onu *En-Sof* (Sonsuz) olarak işaret ettiğinde bile, bu Tanrı'nın bir sıfatı özelliğini taşımaz. Bu, ona varmamızın bir yoludur. Bu yol, O'ndan dünyalarla ilişkilendirmeye kendi rızasıyla karar verdiği ölçüde taştan güçler doğrultusunda çizilmiştir. Bu yüzdendir ki Zohar onu, "Başlangıcı olmayan" diye değil de, *En-Sof* (sonu olmayan) diye adlandırır. Çünkü aslında, özü doğrultusunda, Tanrı'nın sondan daha fazla başlangıca sahip olduğunu söyleyemeyiz. Bütün algıladıklarımızın bir başlangıca sahip olması gerektiği fikri sadece bizim bakış açımız doğrultusunda geçerlidir. O'ndan taştan güçlere varmak için çabaladığımızda da aynı bakış açısı doğrultusunda gideriz. O'ndan taştan güçlere varma ve bu güçleri anlama girişimlerimizin aslında sonu yoktur.⁵⁰

Levinas'ın bu pasaj üzerine yaptığı yoruma burada tekrar yer vermeyeceğiz ama içimizde ve dışımızdaki Sonsuz'u dile getirme ya da getirmeme sorusunun *Nefesh ha-Haim*'de Batı felsefesi geleneğinden ne ölçüde ayrıldığını göstermeye çalışacağız. Aynı anda farklı bir ufka kayan bu ölçünün, Levinas'ın içimizdeki sonsuz fikri üzerine yazdığı tahlillerin berisinde, ne şekilde kendini "her zaman önceden" (*immer schon*) gösterdiğini sorgulayacağız.

Nefesh ha-Haim'deki temel fark, saklı ve bariz Tanrı ya da metnin diliyle, "kendi tarafından Tanrı" ile "bizim tarafımızdan Tanrı" arasındaki farktır. Şunu iyi anlamak gerekir ki bu farkın görevi *betimleyici* (*descriptive*) değil *işleticidir* (*opératoire*): tanım gereği bile, Tanrı, "kendi

⁴⁶ Lévitique, 19, 18.

⁴⁷ *De Dieu...*, s. 11.

⁴⁸ *Autrement qu'être*, s. 186.

⁴⁹ «À l'image de Dieu» d'après Rabbi Haïm Voloziner », in *L'Au-delà du verset*, Paris, 1982, s. 182-200.

⁵⁰ *Ibid.*, s. 198.

tarafından” hiçbir betimlemenin nesnesi olamaz (metnin de üzerinde durduğu gibi, en küçük bir tanımın bile nesnesi olamaz.) “O’nun tarafı” ve “bizim tarafımızın” kategorileri (aşkınlık ve içkinlik zıtlığıyla karıştırmamak gerek) iki tarafın da sınırlarını bizim insan olma durumumuza ait (Kantçı terminoloji kullanırsak sadece bilme/anlama yetimizi değil yargılama ve davranma yetilerimize de ait olan) bir sınır olan teorik sınırla belirlemeye yarar. Bu yüzdendir ki “kendi tarafındaki” Tanrı ile ilgili hiçbir şey söylenemez. Bu, (negatif teolojide olduğu gibi) Tanrı’nın ne bir yüklemine ne de bir adın nesnesi/öznesi olacağı anlamına gelir: “Tanrı (ya da eşdeğer bütün adlar) zaten yeterince fazladır. Başka bir dille anlatmak gerekirse: insan olma durumumuzun ötesinde söz söyleyebileceğimiz başka bir durum yoktur. Bu anlamda, “saklı Tanrı” terimi bile zaten bir metafor, insan deneyiminin dışında hiçbir şeye yönelmeyen retorik bir mecazdır. Aynı şekilde, Kabala terminolojisinde tanrıya ait olanın en saklı kısmını simgeleyen “*En-Sof*” teriminin de tanrısal özü tasvir ettiğini ya da metaforik bir düzleme işaret ettiğini düşünmemiz yanlış olur. Bu terim doğrudan insan deneyiminin kendisine yönlendirir: daha açık olmak gerekirse; Sonsuz arayışımızın sonu ve terimi olmayan, bitmeyen niteliğine yönlendirir.

Daha da fazlası: *Nefesh ha-Haïm* metninde “özü doğrultusunda, Tanrı’nın sondan daha fazla başlangıca sahip olduğunu söyleyemeyiz” dendiğinde şunu anlamalıyız: *anlayabileceğimiz şekliyle* özü doğrultusunda. “Kendi tarafında” Tanrı ne başlangıca ne de sona sahiptir demek Tanrı’nın özünün zamanın dışında olduğu anlamına gelmez. Bu, başlangıç ve son niteliklerinin/kategorilerinin insanın zaman deneyiminin dışında bir anlam ifade etmediği anlamına gelir. Bizim bakış açımızdan (söz söyleyebileceğimiz tek bakış açısı) “kendi-için” Sonsuz “hiç başlamamış olanın sonu olmayışıdır” ya da “başlangıçtan ve sondan yoksun olanın asla meydana gelmeysiştir”.

Kendinde Sonsuz ile insanın deneyimlediği Sonsuz’u (kendi tarafımızdan algıladığımız Sonsuz) temelde ayıran şey insan deneyiminin her zaman bir başlangıç olan bir sonu-olmayan kipliğini ya da asla bitmeyen bir sonu olmayanı belirttiğidir, çünkü her dakika, sonu olmayan şey bir başlangıçtır ya da Haïm de Volozine’nin dediği gibi, çünkü “bütün algımız bir başlangıçtan ibarettir.” “Kendinde” sonsuzun başlangıçsız olmasına içimizdeki sonsuzun “her zaman başlangıcı”, yeniden başlangıcı ters düşer. Ama her zaman yenilenen bu başlangıç da başka bir kiplikten, insanın sonsuzluk deneyiminin kipliğinden yani bir kere konulmuş ve hep devam edecek olan ve bir kaynaktan, kökten yola çıkan bitişsiz bir ilerleme deneyiminden ayrılır. Bizim, terminolojide kaynak/kök diye adlandırdığımız şey sonsuzun iki biçiminin arasındaki bu farkın arka planındadır. Kaynak/kök tanımsız olarak uzatılabilecek bir apsinin kalkış noktasıdır, her zaman açılışı olacak bir başlangıçtır, her seferinde yenilenen bir yenidir ya da (Walter Benjamin’in tasvirinden yararlanarak) “her gün, ilk sabahmışçasına nefes almaktır.”⁵¹ “Sadece bir başlangıç olan” bir sonsuzdan bahsederken, Haïm de Volozine aslında sürekli yenilenen, bütün dakikaların yaratıldığı bir zaman kavramını işaret eder, bunu da kitabındaki başka bir bölümde, bu kavramın Yahudiliğin bütün dünya görüşünün temelini oluşturduğunu söylediğinde görebiliriz. Bu görüş, homojen bir zaman görüşüne ters düşer. Zaman algısı homojen ise her saniye, ne kadar farklı olursa olsun, birbiriyle aynıdır yani birbirleriyle toplanabilir böylece sonu olmayan bir seri yasasına göre birbirlerine eklenebilir. Bir kaynaktan bitişe doğru akan su gibi bu tek düzenli zaman, çelişkili olarak asla bitmemeye mahkumdur, çünkü eşdeğer saniyelerin serisi tanımsız olarak uzatılabilir, bu zaman Aynı olanın aralıksız devam eden tekrar başlangıçları gibi sonsuzdur. Burada yadsınan –»sonsuz«» kelimesindeki son–

⁵¹ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt-am-Main, 1983, s. 593.

kökten yenilik, mutlak başkalık, hatta Kurtulma (*Rédemption*) fikrinin kendisidir. Bu homojen zaman, hiçbir şeyin olmadığı zamandır. Tamamlanmama burada –ne kadar uzak olursa olsun– hiçbir bugünün eşitleyemeyeceği bir yarına dair verilmiş bir söz değildir ama, ilerlediğimiz sürece, ufuk geri çekilmeyi bırakmaksızın, Aynı’nın ebedi tekrarından bizi hiçbir şeyin kurtaramayacağını kesinliğidir. Bu “kötü sonsuz” tarihsel zamansallığın kendisidir. Bu zamansallığı batı ussallığı Aydınlanma Çağı’ndan beri, belirti bırakmadan, gerçekleşmesi her zaman daha ileriye çekilmiş bir ideale doğru giden, sonu olmayan bir ilerlemenin vektörü olarak algılanmıştır.

Her saniye saf bir başlangıçtan ibaret olduğu için sonu olmayan sonsuz bitmeyen bu yürüyüşe ters düşer. Haïm de Volozine’nin burada önerdiği tarihsel, homojen ve birikimli zamanın yapı-sökümüdür. Eğer Tanrı’nın ararışının sonu yoksa, her dakika bu arayış yenidir, der *Nefesh ha-Haïm*. Sonun olumsuzlanması hiçbir şeyin sonuçlanamayacağı değil hiçbir şeyin geri dönüşünün olmadığı anlamına gelir. Her dakika ilk olduğu için son dakika da yoktur. Hiçbir şey asla oynanmamıştır, hiçbir şey çaresiz değildir. Semantik olarak, “sonu olmayanda” yadsınan şey, kati durak yani ölümdür, son-suz her zaman yeni olduğu için hayatın kendisidir.

Zamanın bu şekilde diferansiyel olarak algılanmasında ya da her anın kendine ait bir değeri olmasında, artık bir ölçü birimi olmayan dakikalar, sürekli bir akış oluşturacak biçimde birbirlerine eklenmezler. Zamanın süreksizliği gizli birimlerin arasında yapılan bir farktan oluşmaz, onu oluşturan birbirlerinden tamamen farklı anların farkıdır. Bütün hayatın yeniden başladığı bu anların her biri Yaratılış’ın ilk dakikası ile aynıdır. Yaratılış ile bu bağdan dolayı *Nefesh ha-Haïm*, başlangıç demek için İbranice bir terim olan *Reshit* kelimesini kullanır ki bu da *Yaratılış Efsanesi*’nin ilk dizelerine yönlendirir: “Bütün algımız sadece bir başlangıçtan (*Reshit*) ibarettir”, *Yaratılış Efsanesi*’nin “be-Reshit”i mutlak başlangıç anlamına gelir: “Başlangıçta (*be-Reshit*) Tanrı gökleri ve yeri yarattı.” “Bizim tarafımızdan” sonsuz, içimizdeki Sonsuz, öyleyse Yaratılış’ın “sonu olmayanı” olacaktır, zamanın her anında bu Yaratılış ilk günmüşçesine başlayacaktır. Ama içimizdeki Sonsuz ve Yaratılış arasındaki bu bağ, Descartes’ın – *Meditasyonları*’nda başka bir biçim altında – ortaya koyduğu bağ değil midir? “Ve bunun sonucu olarak, kendime ait olan fikrim gibi (sonsuz fikri de) yaratıldığım anda benimle birlikte doğmuş ve üretilmiştir demekten başka söylenecek bir şey kalmamıştır”.⁵²

Emmanuel Levinas bu kartezyen temayı *dia-chronie* [başka-zamanlılık] çerçevesinde yeniden yorumlamıştır: içimdeki Sonsuz’un travması zamanın kendisinden bile daha eskidir; bir başkasını sevme emri, “başkası-için” olma emri, bütün başlangıçlardan daha önce içime yazılmıştır: “Sözü, ben dünya olmadan ve dünyada olmadan önce duymuş olarak, Yaratılış’ın *fiat*’ına [*olur*’una] cevap veren bir yaratıcının çizdiği özel şemaya göre komşuma karşı sorumluluk hissetmekle yükümlüyüm”⁵³. Levinas için temel olan bu, başka-zamanlılık olarak ya da “başkası-için”in hatırlanmayacak öncelikteki zamanın zamansallığının kökten kırılması olarak içimizdeki Sonsuz fikri, bizim *Nefesh ha-Haïm* yorumumuzun fazla “natüralist” kaçabilecek tarafını düzeltiyor gibidir zira “bizim tarafımızdaki” Sonsuz’un fikrine (sürekli bir başlangıcın olmayan son fikrine) ahlaki boyutunu kazandırır. Unutmamamız gerekir ki, Haïm de Volonze için, bu “olmayan son” (“dünyalarla ilişkilendiği” ölçüde) Tanrı’yı aramaktır. Bu anlamda, Yahudi litürjisinin

⁵² *Méditations*, s. 127.

⁵³ *De Dieu...*, s. 250

“Yaratılışın eserinin her gün yenilenmesi” diye adlandırdığı aynı zamanda ve her şeyden önce bir başkası için tasanın her seferinde içimizde yeni bir şekilde, yeniden doğuşudur. *Déuteronomie* 6,6’nın hahamlara göre yorumu da bunu önerir yöndedir: “Ve sana emrettiğim bu sözler *bugün* senin kalbinin üzerinde olacaklar.

“Talmut’un 95. mezamiri ile ilgili bir yorumda Mesih’in her güne gelebileceği söylenmektedir: “Bugün, eğer onun dinlerseniz.” Bu belki de sürekli bugünün “olmayan sonundan” hareketle, “kendi tarafımızdan” ve “O’nun tarafından” sonsuzun, içimizdeki sonsuzun ve dışımızdaki Sonsuz’un ifade edilmesini (ya da edilmeyişini) anlamaya çalışabiliriz. Descartes’in arzuladığı gibi orada “işçinin işi üzerindeki izi” olsaydı, Sonsuz’un sonsuzluğunun kendi kendini yok edeceği onto-teolojik bir şemanın içinde yer alarak, Aynı’nin içkinliğinin tutukluları olarak kalırdık. Bir varlık kavramının bulunduğu iz metaforu bile bu indirgemenin bulanıklığından sıyrılamaz. O halde Haïm de Volozine’nin anladığı şekliyle Yaratılış fikrine geri dönmemiz gerekmez mi? Tanrı ile insan arasında, ilkede, hiçbir ortak nokta yoktur. Yine de Kitab-ı Mukaddes insanın Tanrı’nın suretinden yaratıldığını söylemez mi? *Nefesh ha-Haïm* demiştir ki bu suret (İbranicede *tselem* diye adlandırılır ve çevrilen dillerde tam karşılığı verilemez) ne bir yansımadır ne de bir temsildir, *sadece bir nokta üzerinde olan* analogi düzeninde: nasıl Tanrı –kipliklerinden birine göre – bütün kozmik güçlerin Ustası ise, insan da – indirgenen ölçeği dahilinde – bu dünyanın güçlerinin ustasıdır.⁵⁴ Yine de, *Nefesh ha-Haïm* bu ustalığı politik ya da teknik bir güç olarak algılamaz ama bir sorumluluk olarak görür. Özgürlüğü insanı sadece bir başkasına karşı sorumlu hale getirmez, bütün evren de onun sorumluluğundadır. Tanrı’nın insandaki sureti, insanın ahlaki sorumluluğudur, seçimleri her an dünyanın kaderine dayalıdır. İşte bu anlamda, saniye saniye, Yaratılış sorumluluğunu yerine getirmesi üzerinden kendini yeniler. Bizim durumumuzun “olmayan sonu” –her anda, her zaman yeni bir doğum, her anda, ölümün olumsuzlanması – bizim üzerimizden Yaratılış’ın tekrar yaratılmasıdır. Eğer “O’nun tarafından” Sonsuz –başlangıçsız ve sonsuz – hiçbir zaman meydana gelmeyen şey ise, hiçbir zaman meydana gelmeyen bu şey kendini, her an bizim tarafımızdaki sonsuzun «olmayan sonunda», sorumluluğumuzun her zaman yeni bugününe tekrardan yaratır, bugün de mutlak bir başlangıç olarak yaşanmışçasına, sanki burada da, ondan önce hiçbir şey meydana gelmemişçesine.

Kaynakça: *Au-delà de la guerre : Trois études sur Emmanuel Lévinas*, 3. L’idée de l’infini en nous s. 82-123, Editions de l’Eclat, 2004.

⁵⁴ *L’Au-delà du Verset*, s. 187-195.

Travmatize Olmuş Özne

Rudolf Bernet

İngilizceden Çeviren: Eser Bakdur

Neredeyse yüzyıldan fazla bir süredir, özne, felsefî düşünce sahnesi üzerinde tekrar tekrar ölmüş ve hayata yeniden gelmiştir. Yeniden doğmuş öznenin gözden kaybolan (*disappear*) özneye asla tamamen aynı olmadığı bu geri dönmelerin tarihinde tartışılmaz olsa bile, bu varlığını sürdürme düşünmeye yol açar. Örneğin bizi, öznenin hayatının, varlığını durmaksızın tehdit eden dramlara göğüs germesine tam olarak bağlı olduğunu düşünmeye götürmez mi? Öznenin, yok olmasının tehdidinden korunması şöyle dursun, sadece olası yok oluşunun büyük sıkıntısına maruz kalan varlığını doğrulama ihtiyacını deneyimlemesini düşünmemize yol açmaz mı? Bu yok olmayla fiziksel ölümü değil, öznel kimliğin mal edilebilir olmayan (*non-appropriable*) ve sonuçta travmaya yol açan bir olay tarafından ortadan kaldırılmasını (*abolition*) kast ediyoruz. Ben, geçip gitmeye (*fading away*) karşı durduğum kadarıyla ve karşı durmak şartıyla bir özneyim. O halde, bir özne olmak kimlik kayıpları ve bir özneliği yeniden inşa etmek için takip eden çabalar nedeniyle bir özne olma meselesidir; bu öznelik ise bundan böyle savunmasız bir öznelik, yaralanabilir (*vulnerable*) bir Cogito'dan başka bir şey değildir. Bu öznenin hayat ritminin, kimliğinin parçalanıp (*shattered*) yeniden düzenlendiği olayların birbirini takip etmesinden ve hatta belki eşanlılığından (*simultaneity*) oluştuğunu söylemek, ne var ki, öznenin orta yerinde bu büyük sıkıntılardan (*ordeal*) korunmuş kalan bir çekirdeğin varlığını sürdürmesini, ne sebeple olursa olsun, gerektirmez. Aksine, bu varoluşun hüzünlü entrikası, tözsel bir öznenin söylencesel bir kavranışa dönüşmesine yönelik herhangi bir girişime bütün trajik ağırlığıyla karşı koyar. Diğer taraftan, "ben" diyen bir konuşmacıdan başka bir şey olmayan bir özne kavramına başvuru da bir o kadar tartışmaya açıktır. Kimliğini tehdit eden (*menace*) büyük sıkıntıları atlatarak dönüşüm geçiren öznenin sıkıntılardan bahsedebileceği ve birinci kişi olarak söz edebileceği kesin olmadığı için. Temsil edilemeyen büyük sıkıntısına/çilesine gömülmeden sonra yeniden yüzeye çıkan özne en fazla şunu söyler: "İşte buradayım, kendime rağmen".

Bilindiği gibi, Levinas öznenin bu şekilde söz etmektedir, en azından Olmaktan Başka Türlü (*Otherwise than Being*)'de¹ ve aslında Levinas'ın düşüncesi, bizim için öznenin dramatik yaşamı üzerine derinlemesine düşünmelerimiz süresince daimi bir ilham olacaktır. Peki o halde neden öznenin kimliğini tehdit eden bir travmanın² olayı ile başlamayı tercih ediyor ve neden doğrudan, Levinas'ın yaptığı gibi, başkasından gelen ve başvurulana ya da konuşulana öznenin bir yanıt (*response*) talep eden çağrı durumuyla başlamayı tercih etmiyoruz? Bunun için en azından iki iyi nedenimiz var. Birincisi, öznenin belli bir yaşam biçimini veya kendine ait belli bir fikri yok eden olayların zorunlu olarak diğer kişinin ani görünümüne atfedilebilir olduğunu düşünmüyoruz. İkincisi, Levinas'ın "temsil yıkıntısı" olarak adlandırdığından kurtulan (*survive*) öznenin, zorunlu olarak, tüm varlığının etik

¹ E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* ("OB"), çev. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, 1981.

² *Trauma*, örseleme ve sarsılma gibi karşılıklar üzerinden de düşünülebilecek bir kavramdır [ed.n.]

kaygılarca belirlendiği bir özne olduğu gerçeği konusunda önceden hüküm vermek istemiyoruz.

Bu nedenlerle, bundan sonraki derin düşünmelerimizde Levinas'tan olduğu kadar travmanın psiko-analitik algılanma biçiminden de esinleneceğiz. Freud ve Lacan'ın bazı metinlerinin kısa incelemesi, ruhsal varlığını sürdürmemin ona yanıt verme veya ondan kaçma kapasiteme bağlı olduğu noktasında, en küçük temsilini oluşturmadığım şeyin yine de beni ne şekilde ilgilendirebileceğini daha iyi anlamamızı sağlayacak. En eski metinlerinden bu yana, Freud travmatik olayı nitelendiren oldukça farklı bir zamansallığa dikkatimizi çekiyor. Duygulanım zamanını temsil zamanından ayırarak ve baskı, ve bilhassa, bastırmayı (*repression*) ve semptomu öznenin temsil edemeyeceği bir temsil olarak düşünerek Freud, Levinas'ın iz ve yönelimsel bilinç rejimini aşan öznel yanıt olarak başkasının görünüşü/tezahürü hakkında söylediğine değerli bir katkıda bulunmaktadır. Ne var ki, nihayetinde bize Levinas'a başlıca sorular yöneltmemize izin veren, öznenin yaşamındaki imgesel veya sembolik temsilden mahrum kalmış/yoksun "gerçeğin" ani bir saldırısı olan Lacancı travma analizidir. En dikkat çeken şu sorudur: kendini temsilin ve tüm diğer öznel formların ötesinde açığa çıkaran başkasının "yüzü", nasıl beni yok etmeden bana emir verebilir, nasıl olur da kendinden tamamen feragat etmenin şeklini almayan bir karşılık için bana çağrıda bulunabilir? Ayrıca, öznedeki o şey nedir ki kendi narsisizminin travmatik yıkımını atlatmasını sağlasın? Daha doğrusu, travma kendi narsisizmini aşan bir özneyi nasıl meydana getirebilir? Sahip olduğu kendisinin temsili çöktüğünde, neyin altına girdiğini tanımlayacak kelimelerin eksikliğinde hayatta kalmak ve yanıt/karşılık vermek için özne sırtını neye yaslar?

Yolumuz boyunca her bir basamakta Levinas, Freud ve Lacan'a serbestçe yaklaşarak, sırasıyla travmatik bir olayın ne olduğu, travmatize olmuş ya da olabilir öznenin ne olduğu, ve son olarak, travmayla karşı karşıya kalmanın bir özne için gerçekte ne anlama geldiği sorularının üzerinde duracağız.

1. Travma Olayı

Psiko-analiz [psikanaliz] travmadan Levinas'ın söz edişinden daha fazla söz etse bile, ruhsal travmanın psikanalitik algılanışını özetleyen tüm çabaların Levinas'ın alışık olduğu dili anımsattığını dikkate almak etkileycidir. Aslında, psikanalitik anlamda travma, öznenin, ona tamamen yabancı fakat yine de onarılamaz/tedavi edilemez bir şekilde onu ilgilendiren ve onun en mahrem kimliğine oldukça zarar veren bir şeyle karşılaşması olayıdır. Bebek cinselliğinin alanının Freud'a en iyi illüstrasyonlarını³ sağlaması şaşırtıcı değil. Travmatik bir olayın standart bir örneği küçük bir çocuğun bir yetişkin tarafından cinsel baştan çıkarımıdır. Bu olayın gerçek ve bütünüyle faizmatik niteliğine dair daha teknik soruların yanı sıra (Freud'un önceleri travmatik nevroz olarak adlandırmaktan çekinmediği) bir histeri nevrozunu tetiklemedeki rolüne dair olan soruları da bir kenara bırakırsak, ilk olarak bu olayın zamansallığının analizi üzerinde yoğunlaşacağız. Daha "evet"

³ S. Freud, "Project for a Scientific Psychology" (1895), S.E., vol. I, trans. and ed. James Strachey, Anna Freud, et. al., Hogarth Press and the Institute for Psycho-Analysis, London, 1966, pp. 353-356; "The Mechanism of Hysterical Phenomena", in *Studies on Hysteria* (1895), S.E., vol. II, trans. and ed. James Strachey, Anna Freud, et. al., Hogarth Press and the Institute for Psycho-Analysis, London, 1966, pp. 8-11; *Introductory Lectures on Psycho-Analysis* (1917), S.E., vol. XVI, trans. and ed. James Strachey, Anna Freud, et. al., Hogarth Press and the Institute for Psycho-Analysis, London, 1966, pp. 275-285 and 358-377; *Beyond the Pleasure Principle* (1920). S.E., vol. XVIII, trans. and ed. James Strachey, Anna Freud, et. al., Hogarth Press and the Institute for Psycho-Analysis, London, 1966, s.29-33.

veya “hayır” diyemeyen birine yöneltildiği için, en azından birisinin söylenebileceği böyle bir baştan çıkarmanın zamansız/uygunsuz ve erken olduğudur. Öznenin gerektiği gibi evet veya hayır diyebilen biri olduğunu düşünmek için iyi nedenler varsa, bu travmatik baştan çıkarılmaya uğrayan kimsenin -bu olaya ilişkin her halükarda- henüz bir özne olmadığı kabul edilmelidir. Ama ikisi de hiçbir şey değildir, bu olay özneyi ondan nasıl söz edeceğini bilmediği şekilde etkilediğinden ve silinmez izler bıraktığından. “İz” burada gerçekten doğru sözcüktür; çünkü bir çocuk için yokluğu asla mevcut olmama kertesine kadar çok derin olan bir olaya gönderme yapar. Bu izden bahsetmişken, Freud oldukça haklı olarak bunun birinin ne unutabileceği ne de hatırlayabileceği bir şey, daima ağzı açık bir yara veya kurbanın bedeninde sıkışmış yabancı bir beden meselesi olduğunu söyler. Bizi daha az ilgilendirse de, bunun uygun bir duygusal boşalma bulmanın imkansızlığı tarafından kirletildiğini/bozulduğunu ve dolayısıyla anksiyeteye/bunaltıya dönüşmüş bir cinsel uyarılma meselesi olduğunu da söyler.

Bu nedenle, travmatize edici olay özneyi nötrleştiren çok garip ve anlaşılmaz bir şeyle karşılaşmanın şokudur. Freud için, buradan şu sonuç çıkar: özne travmanın yüklediği bu dilsiz ve güçsüz acı çekmenin üstesinden gelmek için kendi içinde çareler bulamamaktadır. Bilindik “Emma”⁴ vakasının gösterdiği gibi, diğerinin kombinasyonu, ikinci olay özneyi uyuşukluğundan çıkarıp konuşturmak ve ilk olayın izinin öznenin tarihinde bir yer kaplamasına/edinmesine izin vermek için gereklidir. Ergen Emma’nın yaşamında, bir çocuk olarak boyun eğdiği cinsel istismarın izinin üzerine tutulan sahne, göreceli olarak zararsız bir sahnedir. İki sahne arasındaki çağrışım (*association*) her iki olay için de ortak olan eşik derecede önemsiz unsurlar aracılığıyla gerçekleştirilir: gözlerini dikip giyinişini seyreden, büyük bir mağazanın tezgahlarının alaycı kahkahaları, bakkalın elbisesinin kumaşı üzerinden genç kıza elle sarkıntılık eden bakkalın adı kahkalarının üzerine biner. En basit çerçevesine indirgense bile, bu vaka tarihçesi felsefi dersler bakımından zengindir. Öncelikle, zamansal yapısına dair, sadece basit bir erken bir baştan çıkarma meselesi değil, aynı zamanda bir sonraki olay esnasında, kendini ilk deneyime “sonradan işlerlik” (*nachträglich*) ekleyen bir anlam-lanma (*signification*) meselesidir. Sadece o an ilk olay – özne için anlamlanması olmayan bir şok – öznenin sahneye çıktığı ikinci olayla – şoksuz bir anlamlanmayla - ilişkilendirilir. Bu nedenle, o ilişkilendirme/çağrışım özne için çok geçmişte kalan ilkel bir şoku şimdileştirmeye izin veren, zamana karşı işleyen iki olay arasındaki, öznel olmayan bir çağrışımdır. Yanlış tanımayla ancak kendinin olarak tanıdığı bir deneyimle karşı karşıya bırakarak bir özneyi oluşturan, anonim bir çağrışımın/bağlantılaşmanın gücü ile özne için öngörülemeyen bir geriye-hareketin (*retro-action*) zamansallığıdır.

Aslında, Freud’un hikayesinde, Emma kendini ilk olayın anlamlanmasıyla ertelenmiş tanınmasıyla (Freud temsiliyle (*Vorstellung*) diyor) ve bu durumun onda ettiği karışıklıkla karşı karşıya bulduğunda yapabildiği tek şey onu bastırmaktır. İlk olayın seksüel anlamlanmasıyla keşfi ile ateşlenen anksiyetenin/bunaltının yetişkin Emma’yi yalnız başına alışveriş yapamaz kılan ikinci olayın koşullarına kendini bağlayan sonucu ile, bir kez daha, bu bastırmada bir anlamlanma bir diğerinin yerine koyulur. Anlamlılığı yetişkin Emma’yı, ilk olayın anlamlanmasıyla tamamen aynı şekilde kaçırın bu fobik belirti/semptom, bu defa önceki iki olaydan farklı olarak öznenin bilinçdışı tarafından üretilen bir olaydır Aslında, ilkel deneyiminin katlanılamaz anlamlanmasıyla karşı karşıya gelerek iki olay arasındaki rastlantısal çağrışımın/bağlantıdan ortaya çıkan özne bir taraf seçer ve nevrotik bir belirtinin yeni bir olayını kışkırtabilecek bir şeyi bastırmaya karar verir. Başka bir deyişle,

⁴ “Project for a Scientific Psychology” (op. cit.), s.353-356.

özne, kendini travmatize olmuş bir özne olarak reddedişinden ve travma deneyimini bir belirti için değiştirmekten çok, travmanın karşısında kendisi olarak adeta yerleştirilmiştir. Bastırma ve yanlış tanıma anından ayrılamaz olan bu etkinlik ve açıklık anından başka, travmatize olmuş özne kendini en yakından ilgilendiren ve yaşamını yönlendiren yabancı bir başkalığa bırakılmış bulur: ilk olarak ilk şokun dilsiz ve dayatmacı izi formu altında ve sonra anlaşılamaz bir belirti tarafından ket vurulan (*inhibition*) bütün bir erişkin yaşamı formu altında.

Lacan'ın birkaç sayfada Freudcu travma analizinin esas derslerini çıkardığı söylenebilir.⁵ Travmanın iki yaratıcı anını anımsayarak, iz terimini kullandığımız noktada, Lacan "başlangıç travmatik olayın *Prägung*'undan"⁶ (SI, s. 190) bahseder. Aynı zamanda, ilk anın "bilinçdışı, bastırılmamış" karakteri ile ikinci anın "bastırılmış olanın bilinçli hale gelişine rağmen bastırmanın sürmesi" karakterini birbirinden ayırır (E, s. 386). Travmanın zamansallığına gelince, Freudcu geriye-dönüş/geriye-hareket teorisine gönderme yapmaktan hoşnut değildir (SI, s. 191); fakat iki anın birbiri üzerine binmesi olayının bir "hatırlamanın zamandışı bir karakteri ... " meselesi olduğunu belirtir (E, s. 391). Daha yakın bir incelemede, oysaki, Lacan temelde travmanın kendini nevrotik bir belirti şeklinde değil de halüsinasyon şeklinde gösterdiğini iddia ederek problemin terimlerini değiştirir. Bu gösterimi, Freud'un bir diğer vakasından, "kurt adam" vakasından, ilham alır. Sözü'nün kısası, kurt adam içişi edilme travmasından acı çekmektedir. Kurt adam travması kendini geçmişindeki özel bir anda belli eder. Bu travma kendini kurt adamın geçmişindeki özel bir anda "teninde asılı"⁷, kesilmiş/koparılmış serçe parmağının körleştiren halüsinasyonu ile kendini gösterir. Halüsinasyon belirtiden/semptomdan şu gerçeğe ayrılır: halüsinasyon, anlamlanması öznenin kaçan bir fenomen meselesi değildir; aksine, özne için "yabancılığı" bütün anlam-lanma-dan kaçan bir anlamlanan (*signified*) meselesidir.

Lacan'ın terminolojisinde (imgesel veya sembolik olsun) anlamlananın bölgesinden dışlanan veya "dışta tutulan" (*foreclosed*) şey, "gerçek" olarak adlandırılır. O halde, halüsinasyon ile belirtiyi, dışta tutma ile bastırmayı, "gerçeğin" kurucusu "sembolik fesih" ile semptomda "bastırılmış olanın dönüşü"nü dikkatli bir şekilde ayırmak gereklidir (E, s. 386).

Teknik ayrıntıları bir kez daha görmezden gelerek, Lacan'ın bu düşüncelerinin bizimkilerle aynı endişeden doğduğunu görebiliriz: tamamen yabancı bir şeyin kendini bir özneye nasıl verebildiğini, hatta dayatabildiğini ve bu öznenin kendini bununla nasıl bağdaştırdığını anlamak. Lacan kesik parmak örneğine gönderme yaparak yanıtlıyor: "oldukça düzenli şekilde sembolik halüsinasyonun içeriği gerçekte görünüşünü/belişini, özne için var olmadığı olgusuna borçludur" (E, s. 392). Psikotik dışta-tutmanın aksine travma, anlamlanan ile anlamlayan, sembolik ile gerçek arasındaki ayrımı silmez; ama, iyi nişan almış bir kurşun misali, öznenin tarihinden oluşmuş sembolik kumaşa/dokuda bir delik açar. Travmanın iki anı bir araya geldiği zaman sonuçlanan şok, sadece travmatize olmuş özneyi kör etme ve bütün dış gözlemcilerin gözlerini açma garip özelliğine sahiptir. Halüsinasyonunun içeriğinin tüm anlamlanması yoksun olan tek kişi şüphesiz kurt

⁵ J. Lacan, *Ecrits* ("E"), Paris, Seuil, 1966, pp. 384-393; *The Seminar of Jacques Lacan. Book I: Freud's Papers on Technique, 1953-54* ("SI"), ed. Jacques-Alain Miller, trans. John Forrester, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s.188-191.

⁶ Lacan, bu kavramı psikanaliz bağlamında hissetme, içgüdüsel damgalama ve [imgesel] gebe bırakma anlamlarında kullanır [ed.n.].

⁷ J. Lacan, E, p.385 ff; S. Freud, *From the History of an Infantile Neurosis*, S.E., vol. XVII, trans. James Strachey, Anna Freud, et. al., Hogarth Press and the Institute for Psycho-Analysis, London, 1966, pp. 1-122, (halüsinasyonla ilgili açıklama, s. 85).

adamdır ve bu nedenle, bütün konuşmalara karşı isyan eder. Başka kimsenin görmediğini gören sadece kurt adamdır; ama bunun yanında ne gördüğünü anlamayan tek kişidir de.

Yorumcular sıkça Freudcu ve Lacancı travma kavramları arasındaki farkı sorgularlar ve tartışmaları bilhassa bastırma ve dışta tutma, dolayısıyla bastırma ve halüsinasyon, arasındaki farka odaklanır. Oysaki Freud ve Lacan'ın her ikisinin de kendilerini, tartışmazsız şekilde felsefi veya daha açık olmak gerekirse fenomenolojik doğadan olan aynı problemlerle yüzleşir bulduklarını unutmamalıyız. Bu problem şöyle ifade edilebilir: bir özne tamamen kavranılamaz, ne var ki tedavisi olmayan bir şekilde onu ilgilendiren, bir şeyin görünüşünü/belirliğini nasıl kavrayabilir? Freud bastırmada onu yanlış tanımayla cevaplar. Lacan ise anlamlılık olmaksızın anlamlı olanın, yani bütün bağlam ve ufuklardan yoksun tamamen ıssız bir fenomenin, canavarca belirmesinden önce yavaş yavaş yok olarak der. Böylelikle, imkansız bir temsil için olanaklı bir temsilin yerine geçen Freudcu bir öznenin, tam bir saçmalık, ancak yakıcı bir duygunun ve kenarlarının etrafı kömürleşmiş bir etin tespit edebileceği bir delik tarafından etkilenen veya "afallatılan (*atterré*)" Lacancı özneye geçilmiş olur. Freud'da özne, travmanın görünümünü, onu yanlış tanımadaki tanıyarak kandırıyor görünürken Lacan'da özne üstünde zafer kazanan fenomendir. Bu da fenomenin özne tarafından inkarından, yalnızca, öznenin fenomen tarafından reddine uzanan büyük bir farka yol açar.

Öznede bulunan, onu travmaya uygun hale getiren, şeyin ne olduğunu daha açık olarak incelemeyi önce, Levinas'ta travmatik olay tanımına döneceğiz. Levinasçı "travmatik olarak emredilen" (OB, s. 87) öznenin psikanalitik travma kavramlarıyla ne kadar bağdaştığını fark etmek hayret vericidir. (OB, s.87). "Beni onu belirlemeden önce belirleyen" başkasının çağrısı (OB, s. 87), aslında özneyi "sıvışıp gidemeden önce ... ismin i haline/belirtme formuna" koyan öznenin bir "talebidir" (OB, s.85). Bu başkasının "bilinmeyen bir yabancı" veya formu olmayan bir "Yüz"⁸, "giremeyen bir iz" (OB, s. 91), "bir zulüm gibi farz edilemeyen" (OB, s. 87), "ufuksuz bir fenomen" veya "bağımsız bir anlam-lanma" olduğu gerçeğindeki ısrarında, Levinas "anamlanmanın ötesinde" kalan Lacancı "gerçek" kavramına çok yaklaşıyor. Ayrıca Levinas, işaret edilene önkoşulsuz olan başkasının çağrısının, öznenin yönelimsel bilinci tarafından tüm temsil ve bilgiye resmi bir inkar oluşturduğunu söyler. İnsanlarda ortak olan sembolik kodların çatısı altında, bu çağrı anlamı (*senseless*) olmayan bir fenomendir. Dünyanın nazarında anlamsız, bu çağrı-travmanın şoku olarak adlandırdığım şey gibi,– kendini emsalsiz bir özneye yönelten/gönderen bir fenomendir. Öznenin başkası tarafından nasıl "rehin alındığını" nitelendiren zamansallığı tanımladığında, Levinas travmanın psikanalitik anlayışının basamaklarından da içeri giriyor. Eğer başkası benim "onunla yüzleşmeye zamanım" olmadan bana emir veriyorsa (OB, s. 88), bu karşılaşma ancak geri dönüşlü şekilde anlam ve yanıt taşır ki bu da Levinas'ın "Ben (...) çoktan geç kaldım ve geç kaldığım için suçluyum" demesine yol açar. Başkanın dayanılmaz sefaletini dikkate alıp, ona bir yanıt vermeden önce, her zaman, zaten, başkası ve onun "hiç var olmamış, sanki hatırlanamayacak kadar eski (immemorial) bir geçmişten gelen emri" vardır (OB, s.88). Burada travmanın zamansallığının Freudcu kavramına bir geçişten, bir benzerlikten daha fazlası söz konusudur: Levinas'a göre, başlangıçtaki erteleme yalnızca Freudcu geriye dönüşü tekabül etmez, aynı zamanda kişi, Freud'a göre travmanın ilk anını nitelendiren Levinasçı "hatırlanamayacak kadar eski

⁸ E. Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority* ("TI"), trans. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, London, 1979, passim; OB, s.87. [E. Levinas, Bütünlük ve Sonsuzluk: Dışsallık Üzerine Bir Deneme ("BS"), çev. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague, Boston, London, 1979]

geçmiş” kavramının, bizim öznenin ne hatırladığı ne de unuttuğu olarak dile getirdiğimizin kesinliğiyle/hassaslığıyla (*precision*) çarpılmıştır.

Levinasçı ve psikanalitik travma teorileri arasındaki büyük benzerliği (kısaca) göstermiş olsak da Levinas ile düşüncelerimizin yeni bir şekil aldığını kabul etmek gereklidir. Bu değişim, evvela özneyi travmatize eden garip başkalığı ilgilendirir. Freud’da bu, kişisel bir deneyimin, iç içe geçen iki olaydan kaynaklanan, katlanılmaz temsili meselesiydi. Lacan’da bu, öznenin kendi yaşamındaki bilmecede bulunan açık bir yokluk, bir delik, kayıp bir parçayla karşılaşan olay meselesiydi. Levinas’ta ise, tersine, bu her zaman başka kimsenin başkalığı meselesidir ve her şeyden önce benim için değil onun için neyin dayanılmaz olduğu, benim hayatımda değil onun hayatında neyin eksik olduğu meseledir. Diğer bir deyişle, öznel bir temsil veya kendi ezici gücü altında körleşen sanılanmış nesnenin başkalığından diğer ve her şeyden yoksun, çıplak ve sefil kimsenin başkalığına geçilir. Bu köktenci değişim önemini düşünüp tartacağımız en azında iki sonucu da beraberinde getirir. İlkinin beni travmatize eden bu yabancının görünümüyle ilgisi vardır; ikincisinin ise nihayet onunla kurabileceğim ilişki ve ona verebileceğim tepkiyle olan ilişkiyle.

Bütün temsil ve hoş sözlerimi yarıda kesen bir yoksullukla kendini bana dayatan, karakteri tutarsız ve mevcudiyeti tükenen bu yabancı için Levinas işi “O görünmez/belirmez” demeye kadar vardırır. Bu, o bana anlayışımın ufkuna yerleştirilmeden önce etik duyarlığıma dokunuyor demek, varışını önceleyen bir aydınlanma yok demek ve dolayısıyla onun çağrısı tarafımdan algılanacağı şekilde hiçbir şeye dayanmıyor demek: “Komşunun yüzü (...) temsilden kaçır; o fenomenallığın çöküşüdür (...), fenomen olmayandır çünkü bir fenomenden ‘daha azdır’” (OB, s. 88). Başkası geçip gider ve bu geçişi sanki sönmek üzere olan bir alevin “yanıp sönen ışığı” gibidir (OB, s. 193, fn. 31). Levinas aynı zamanda yüzün “cildi”nden bahseder ve onun gülünç korumacılığının, kıvrımlarının ve çıplaklığının altını çizer: “benim izlerim olan kırışıklarla cilt” (OB, s. 88); “şekilsizlikte açığa vuran ve kendinden utanç içinde mutlak maruz kalmadan geri çekilen yoksulluk.” (OB, s. 90). Yine de, Levinas’ın kitabı boyunca vurguladığı/sağlamlaştırdığı gibi, bu ölen varlığın yoksulluğunun yanında bir “yükseklik” boyutu da vardır. Fakat bu yükseklik herhangi bir kişisel zenginliğin işareti değildir, kendisinde onun ontolojik mülkü/malı olarak başkasına ait olamaz. Bu yükseklik, komşunun sefil mevcudiyetinde bana emir veren, başkası için değil sadece benim için var olan, bu sayede bana başkasının yaşlanmış cildinin ötesinden gönderme yapan bir şeydir. Bu nedenle Levinas oldukça açık şekilde der ki, başkanın yüzü yalnızca bir iz değildir, aynı zamanda “sonsuzun bir izidir”- bir sonsuzluk ki ona yakınlaştığım ölçüde geri çekilir: “sonsuzun sonsuzlaşması olarak sonsuz; ihtişam olarak sonsuz” (OB, s. 93). O halde, Levinas için Başka’nın sefaleti onun ihtişamına karşı değildir ve sefilin yalvarışı Kant’ın koşulsuz buyruğu kadar uzlaşılması olanaksız bir buyruk olabilir.

Yalvarmayla emreden Başka’nın bu görünmemesi veya “belirmemesi”, yine de içinde kendimi ondan kurtaramayacağım/sıyıramayacağım ve bana has hiçbir tepkinin komşunun çağrısını susturamayacağı travmatik bir deneyim olarak kalır. Başka’nın saplantılı talebiyle ne yüz yüze gelebilir, ne onu benimseyebilir ne de onu yerine getirebilirim; en fazla ona karşı gelebilirim. Onun yüksekliğine çıkarak kendimi onun emrinden asla muaf tutamam: kardeşlerimiz olmasına rağmen, asla eşit olmayacağız. Bu nedenle, travma vardır; çünkü bir ilişkinin imkansızlığının deneyimi, demek ki başkası ile karşılıklı ilişkiyi kurmaya yönelik tüm çabaların başarısızlığı söz konusudur: “Başkası tarafından etkilenen özne duyulanımın karşılıklı olduğunu düşünemez çünkü onu saplantılı kılanın üzerinde

uyguladığı saplantının/takıntının ta kendisine takılmıştır.” (OB, p. 84) Başkasından kaynaklanan böyle bir travmaya öznenin vereceği tepki, ne Freud’daki gibi savunucu bir hileden ne de Lacan’daki gibi sorumsuz bir yavaş yavaş yok oluştan ibarettir: bu yanıt ne ölçüsüz bir yanıtın/karşılığın yerine daha kabul edilebilir bir istek yerleştirmeme izin verir ne de sorumluluğuma yanıt vermemek veya onu sözüm ona daha ehil birisine devretmek için yeterli bir yanıtın imkansızlığını öne sürer. Yanıt verebilme gücünü elden çıkarmadan yanıt verme, karşılıklılığı olmayan bir ilişkiyi cesaretle karşılama kendiliği kendine doğru çökmüş/kapanmış bir kendinin feda edilmesine dayanan bir özneyi gerektirir: “o, travma, acı çekme ve sunma olasılığının olduğu yerde, vücut bulan, kendine rağmen bir kendidir” (OB, s. 50). Levinas’ın başkası tarafından ziyaret edilen bu kendinin izini, öznenin zevkinin tam ortasında, “yeterliliğine”, “dolaşıklılığına/çapraşıklığına (*involution*)” veya “kendine doğru” devrilmesine rağmen, takip ettiğini göreceğiz (TI, s. 118).

2. Travmatize olmuş veya ‘travmatize olabilir’ özne

Travmanın – özneyi saplantılı tuhaflığı aracılığıyla özneyi zorlayan bir fenomen olarak – bir özne olmaksızın meydana gelemeceği açık. Ama travmasız öznenin var olmadığı da iddia edilebilir; bu demektir ki, her özne, özünde, ‘travmatize olabilir’? Tüm öznelere travmatik deneyimlerle tanışabileceğini ileri sürmeden de, yeni bir özne anlayışı için travmatik olaydan faydalanmak talep edilmedikçe, tüm yaklaşımımızın bu tavrı almamıza yol açtığı kabul edilmelidir. O halde, travmatik bir olay rastlantısının herhangi bir başka olaydan, öznenin özünü, ne açıdan daha iyi ortaya çıkardığını göstermeliyiz. Bu travmatize olmuş bir öznenin ne olduğunun daha yakın bir analizini gerektirir ya da daha kesin olarak, özneye ait olan bir şeyin nasıl olup da özneyi bir yabancı olay aracılığıyla bir tehlike ya da eziyete tabi olmaya uygun hale getirdiğini/hazırladığını incelemeyi gerektirir.

Araştırmamıza bir kere daha Freud’la başlayıp, Freud için öznenin özünün veya “ego (*Ich*)”nın narsistik bir düzeninin olduğunu saptandığını varsaydığımızda, bu öznedeki hiçbir şey onu travmaya uygun duruma getiriyor/hazırlıyor (*predisposes*) gibi görünmüyor. Freud’un sunduğu özne, “kabarık/kesecik (Bläschen)” imgesi aracılığıyla, yani otonom ve onu dış dünyadan ona karşı yöneltilmiş tüm saldırılara karşı koruyan bir zarla tamamen örtülmüş bir organizma imgesi aracılığıyla sunduğu özne değil midir?⁹ İmgeden kavrama geçerek, özneyi istenmeyen uyarıma (“Reizschutz”: BPP, s. 29) karşı korumada görev yapanın onun temsilleri ve hepsinden önce kendinde muhafaza ettiği narsistik imge olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden, travmanın şiddeti temsil edilemeyen karakterine bağlı olduğu kadar, içinde öznenin kendisini uyarılmanın onda tahrik ettiği gerilimi engellerken bulduğu imkansızlığa da bağlıdır. Ama bu temsillerce sağlanan koruma öznenin çalıştırdığı tehlikeye mi bağlıdır? Zarı tarafından kuşatılmış özne her bir travmatik ihlale karşı korunuyor mudur? Freud’un keseciğin penceresiz bir monad olmadığını fakat dış dünya ile derisindeki belli açıklıklardan değiş-tokuşlarını sağladığını kabul ettiği andan itibaren, hiçbir şey onu var olan açıklıkların ezilmiş olmasından ve savunma sisteminde açılmış bir gediğe/yarığa (*breach*) karşı koruyamaz.¹⁰ Aşırı derecede güçlü veya talihsiz izlenimlerce kuşatılmış bir kale, “şok” veya “korku (Schrecken)” (BPP, 31) ile travmatize edilmiş özne diğer taraftan onu zayıflatan “karşı yükler” yoluyla (*Gegenbesetzung*) gedikleri/yarıkları dağlamaya (*cauterizing*) indirgenir.

⁹ S. Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (“BPP”) (1920). S.E., vol. XVIII, trans. and ed. James Strachey, Anna Freud, et. al., Hogarth Press and the Institute for Psycho-Analysis, London, 1966, s.24-33.

¹⁰ Cf. R. Bernet, “Encounter with the Stranger: Two Interpretations of the Vulnerability of the Skin”, in *Phenomenology of Interculturality and Life-world*, Alber, Freiburg/München, 1998, s. 89-111.

Ferenzi, ayrılmanın (*seperation*) her parçasının temsil edilemeyenin şiddetli ihlali kadar travmatik bir olay olduğunda ısrar ederek, kendini travmanın bu savaşı sunumundan ilk uzaklaştıranlar arasındadır. Bu görüş, histerik nevrozu anlamada önemli olup, bizi her şeyden önce öznenin narsisizminin sevilen nesneye bağımlılığıyla uyumlu olduğunu vurgulaması açısından ilgilendirir. Bu, Freud'un yok saydığı bir şey olmaktan uzaktır. Bu nedenle, özne iki misli 'travmatize olabilir'dir, ve kişi öznenin sevilenin kaybindan doğan travmadan – birini hiçbir zaman sevmemiş olmaktan kaynaklanan travma hariç! - kendini nasıl koruduğunu göremeyebilir. O halde, kişi aldanmamalıdır: öznenin kendini kuşattığı barikatlar, özerkliğine kırılğanlığından daha az tanıklık ederler! Bu nedenle, travmatik bir atağın, öznenin savunma mekanizmalarıyla sonu ne olursa olsun onarmaya çalıştığı kökensel korunma durumunu gafil avladığı Freudcu senaryoya bağlı kalınamaz. Narsisistik temsillerimiz hayatın olumsuzluklarına karşı en iyi silahlarımız olsa da, onlardan başka hiçbir şeyin bizi daha kırılğan hale getirmediğini söyleyemez miyiz? Bu, narsisizmin, öznenin başlangıç/köken evresi olmak şöyle dursun, kurulmuş bir narsisizm olduğu ve öz-parçalanmanın (*self-fragmentation*) travmatik tehdidine karşı bir koruma olarak kurulduğu olgusuyla açıklanır. Travmanın bu farklı formlarını – parçalanma, ayrılma ve ihlal/zorla giriş - karıştırmamak önemli olsa bile, her durumda travmanın 'travmatize olabilir' bir özneyle saldırdığı değişmezdir. 'Travmatize edilebilir' ne öznenin travmatize olmayı 'beklediği' anlamına gelir ne de onun travmatize olacağı durumu/hali 'önceden gördüğü' anlamına (ki bu da travmanın doğasına aykırı olur). Aksine, o, öznenin kırılğan ve bağımlı hissettiği ve kendi ortadan yokoluşunun olanağının yakasını bırakmadığı anlamına gelir.

Hala soru, 'travmatize olabilir' özne için söylediklerimizin bize bir travma öznesinden söz etmek için yetki verip vermediği sorusudur. Freud ve Lacan'ın görüşlerinin bu noktada birbirinden ayrıldığını gördük. Travma, Freud için, bastırma yoluyla kendini travmadan kurtarmaya çalışan özneyi etkileyen dayanılmaz bir temsildir Lacan içinse "gerçeğin" buyruğu olarak travma, yalnızca özne imgesel temsiller ve sembolik anlamların desteğiyle var olabildiğinden, özneye karşılaşmaz. Bu nedenle travmatik anlamların dışta tutan özne değil de, tam tersine, var olma ve görünme tarzıyla, kendini öznenin anlamlandırma düzeninin dışında bırakan bu anlamlardır. Yine de özne için travmatik olanın diğeri için de öyle olması zorunlu değildir ve olayın bu travmatik gücü belirli/tikel bir simgesel düzenle, yani eşsiz bir özneliğin mührüyle damgalanmış bir buyrukla, çarpışmasından ileri gelir. Bu nedenle, Lacan için bile, travma kendini bir özneyle verir/yöneltir – özne ve travma kendilerini başka bir yerde ve tüm değiş-tokuş ve karşılıklılık ilişkisini dışarda tutan başka bir zamanda konumlandırırsalar dahi. Travma özne için travmatiktir; bilhassa çünkü travma aynı anda uygun ve uygunsuzdur, çünkü travma özneyle, her zaman yabancı bir beden olarak kalırken onun en tikel mahremiyetinde/içselliğinde dokunur. Böylelikle, travmatize olmuş özne aşırı bir gerilime boyun eğer; çünkü, iki çelişkili buyruk arasında iki arada bir derede kalır: yabancıyı kendine mal etme/benimseme ile kendinin olanı korumak adına onu reddetme. Başka türlü ifade etmek gerekirse, olanaksız bir kendine mal etmenin güçsüz ayartması olmayan bir travma yoktur ve bu mal etme ancak bir dışta tutma veya dışarı atma (*expulsion*) şeklini alabilir. Travmatize olmuş öznenin 'travmatize olabilir' özneyle geçerse, o halde mesele ikinciye, travmanın öncesinde öznenin travmada olayın herhangi bir yerinde olmadığı şeklinde düşündürmektir. Bu nedenle mesele, travmanın kaynağını – ki kaynak, özne dışındadır – travmatik olayın kendisini çoktandır orada olan bir özne için ürettiği olgusuyla karıştırmamaktır. Eğer olay dışsal ve özneyle yabancıysa, o halde olaydan önce gelen özne onun olanağının koşulu olamaz.

Bir kez daha psikanaliz bizi Levinas'a götürür. Levinas, bana benim başkasının çağrısında bir rolüm yokmuş ve çağrıdan önce var olan "ben" ona karşılık veren "kendi" ile aynı değilmiş gibi yöneltilen başkasının çağrısını düşünmenin zorluğu üzerine sürekli düşünür. Fakat Levinas bu "ben" ile bu "kendinin" tamamen farklı olmadığını, sağır ve otistik "ben" in, onu "başkası için kendi"ye dönüştüren bu dışsal çağrıyı duyamadığını da anlamıştır. Bu nedenle, bu "ben"de, başkasının sesinin, başkalığını ve dönüşüm gücünü kaybetmeden içimde yankılanmasına izin veren "ben"de, bir hata olması zorunludur. İşte Levinas, tüm özneleri "travmatize olabilir" veya kırılğan bir özneye dönüştüren böyle bir kökensel hatanın, zevkte (*jouissance*) halihazırda iş başında olduğunu göstermek ister.

Zevkin Levinasçı analizi – Bütünlük ve Sonsuzluk'ta uzun uzadıya geliştirilmiş ve Olmaktan Başka Türülü'de devam edilmiş – öncelikle zevkin mahremiyetinin, kendine doğru kapanmak şöyle dursun, kendine dışsal olan bir başkalığa bağlı kaldığını göstermeyi üstlenir. Zevk, "egemenlik ve teslimiyet olarak" (BS, s. 164), kendi üstüne dolanma ve başkasına ilişkin bağımlılık/bağıllık olarak, öz-etkilenim ve aşkınlık olarak bir çırpıda meydana gelir. Haz alınabilir duyarlılığın kökensel ikiyüzlülüğünü en iyi özetleyen formül "bir şeyden yaşamak"tır (vivre de) (BS, s. 110 et passim). "Yaşamak", yani zevk almak: "Yaşam hayatından zevk alır, sanki kendini onu hayat yapanla beslediği kadar hayatla besler, daha kesin olarak, sanki besleme bu iki katlı göndergeye sahipmişcesine".¹¹ Gönderge (*reference*) özellikle yaşam yalnızca kendi üstünden beslenmediğinden değil, aynı zamanda yaşayabilmek için dışarıdan beslenmeye ihtiyaç duyduğundan "iki katlı"dır. "-dan yaşamak"taki "-dan", zevkin kendine veremeyeceği veya tamamen bütünleştiremeyeceği olmaksızın yaşamını nasıl devam ettireceği hususunda zevkin bu bağımlılığının bir hatırlatması olarak işlev görür. Zevk veya yaşamın öz-etkileniminde [öz-duygulanımında] destek bulduğu bu aşkınlık, Levinasçı terimlerle "elementler veya daha yaygın şekilde "elemental/ögesel"¹² adını alır (BS, s. 130-131). O halde, hava nefes almak için ihtiyaç duyduğumuz elementtir ve nefes almak yaşam zevkinde yaşama sevgimizi onaylamaksa, o halde bu zevke varmak havaya bağlıdır. Bu, yürüme zevki veya sadece yeryüzü¹³ elementine bağlı ayakta durma zevki için olduğu kadar, bereketin yardımı/suç ortaklığı ve saf suyla gerçekleştirilen içme zevki için de geçerlidir.

Zevkin elementalle [ögesel] olan ilişkisi ikirciklidir çünkü bir yanda element kendini zevke ödünç vermelidir diğer yanda element zevki ancak ona belli bir direnç göstererek garantileyebilir. Element zevke izin verebilmek için öznenin yaşamından etkilenmelidir; ama eğer element kendini zevke yedirirse, zevk istemeye ve ölmeye dayanır/varır. O halde, elementin kendisi öznel zevkle yakınlığına rağmen, dışsal kalır ve zevki dışarıdan destekler (ve tehdit eder). Element zevkin içinde "yıkandığı" "çevredir"; aynı zamanda da, "şekil" veya "yüz" olmadan var olarak ve "hiçbir yerden bize doğru" gelerek, zevk tarafından içerilmeyi kendine hiçbir zaman izin vermez (BS, ss. 131-132). Elemental olan, o halde, zevkin içkinliği ve duyarlı düşünümseelliği içinde bir başkalığa ve dışsallığa işaret eder, "anonim" bir aşkınlık meselesi olarak kalsa bile (BS, s. 132). Bu nedenle, elemental olan Levinas'ın "vardır" olarak adlandırdığı şu diğer şekilsizlikle ilişkili olup (BS, s.142), uykusuz gecelerimize dadandığını söylediğidir.

¹¹ Levinas, OB, s. 72. Cf. Ibid., s. 81: "Zevk, yani, kendini seven yaşamın kendinden hoşnutluğu." Cf. BS, s. 112: "Yaşam yaşama sevgisidir."

¹² Elementsel olarak da karşılanabilir [ed.n.].

¹³ Cf. Levinas, BS, s. 164: "Beden olmak bir yandan ayakta durmak [se tenir], kendinin efendisi olmak, ve, diğeryandan, yeryüzünün üstünde durmak, başkasında olmak ve dolayısıyla birinin bedeniyle yükümlü olmak demektir."

Elementlerle birlikteliğinde/suç ortaklığında (*complicity*) yaşamının tadını çıkaran bu canlı varlık, ne şekilde 'travmatize olabilir' bir öznedir? Levinas bu soruyu, "tedirginlik" (*inquiétude*) ve "rahatsızlık"tan (*dérangement*) eşzamanlı olarak bahsederek yanıtlıyor. Canlı varlık zevki için kaygılanır; çünkü uzunluğunu/süresini düşünmektedir, Levinas'ın da tekrar belirttiği gibi, "yarını için endişe duymaktadır" (BS, s. 144). Yarını için olan bu endişe zevkinin, eksik olagelebilecek veya özneye esaretlerine karşı aniden başkaldırabilecek elementlere bağlı olduğunu bilmesi gerçeğinden kaynaklanır. Bahçıvan kuraklıktan korktuğu kadar selden korkar. Levinas Bütünlük ve Sonsuzluk'ta ayrıntılı olarak iş, sahiplik ve ikamet etmenin yaşamımızı ve yaşama zevkimizi elementlerin yabancı ve öngörülemez doğasına karşı nasıl koruması gerektiğini tahlil eder. Bu tanımlamalar, bizim burada, Freud'un "kabarcık" (*vesicle*) ile "karşı-yükler" aracılığıyla yarıkları kapatmak için öznenin umutsuz çabalarını dillendirmesine ilişkin söylediklerimizi doğrular: kendini koruyan kişi, hiçbir savunmanın dış güçlerin kuvvetiyle batırılma riskini önlemeye yetmeyeceğini bildiğinden, yaralanabilir hisseder. Tüm narsisizmler yaralanabilir olduğu gibi, tüm zevkler de risklidir. Elementlerle veya yaşamımız veya zevklerimizden bağlı olduğu diğer yabancı başkalık formlarıyla aynı düzeydeki bir alanda kimse savaştırmaz.

Bizim sakin rahatına düşkünlüğümüzün huzurunun, yarın endişesiyle kaçmasından daha çok başkalarından "kaçtığı" açık. Bu sebeple, zevklerimiz yalnızca elementsel olanın anonim dışsallığı tarafından değil, eşit derecede hatta daha da fazla başkasının yüzünün kişisel dışsallığı tarafından tehdit edilir. Sartre'in bakış çözümlemesiyle daha önce açıkça gösterildiği gibi, başkalarının tüketim nesnesi olarak değil özne olarak görünmesi/ortaya çıkışı yalnız [aldığım] zevklerimin çökmesi için yeterlidir. Levinas, başkalarının beklenmedik ortaya çıkışının beni zevklerimden utandırdığını söylediğinde, şüphesiz Sartre'dan esinlenmiştir. Fakat, aynı zamanda, bu utancın nedenlerini ve utanca nasıl karşılık vermek gerektiğini inceleyişiyle Sartre'dan kendini köklü bir şekilde ayırır. Levinas için başkasının bakışı altındaki utancım onun baskın konumundan değil, tam tersine, dayansızlığından/tözsüzlüğünden (*insubstantiality*) ve sefaletinden ileri gelir. Zevkim yaralanabilir çünkü başkasının acı çekmesiyle buluşma olayı ile rahatının kaçması veya kesilmesi tehlikesine maruz bırakılmıştır. Zevkin ortasındaki bir özne için, böyle bir buluşma/karşılaşma travmayla eşittir, Levinas'ın en dramatik renklerle resmetmekten çekinmediği, "ağzımdan fırlayan ekmek", "aşırı kan kaybı" vs. şeklinde söz ettiği bir travmayla.

Zevkimin elementlerce tedirgin edildiği, başka şeylerce rahatının bozulduğu tavrın bu analizi, bizi özne ile travma arasındaki ilişkiye dair önceki sorularımıza geri götürür. Yukarıdaki [paragrafın] ışığı altında, kendimize sormalıyız: başkasıyla travmatik karşılaşmanın daha öncesinde var olan bir özne varsa, elementlerin anonim başkalığının deneyimi zevkin başkasının acı çekmesiyle yarıda kesilmesini önceliyorsa ve zevk alan acı çekmeyi yok sayıyor ise (veya tersi ise)? Elbette Olmaktan Başka Türülü'nün tüm bu noktalara verdiği yanıt Bütünlük ve Sonsuzluk'ta önce sürülenlerle bütün yönleriyle aynı değildir. Giderek artan bir şekilde, Levinas bir olanak koşuluyla, temelle veya kökenle önceden-verilenin özümseme/sindirme tehlikesini dikkate almış görünüyor. Olmaktan Başka Türülü'de, Levinas travma ile zevk arasındaki, elementselin anonim başkalığı ve başka şeylerin kişisel başkalığı arasındaki ve de zevk ve acı çekme arasındaki ilişkinin herhangi bir doğrusal sunumundan oldukça açık şekilde sapıyor. Sonradan (*subsequently*) travmatize olabilmek için, birinin önce tamamen masumiyet içinde zevk alması gerekmez; başkasının travmatize edici çağrısının sonradan sel gibi akabilmesi için, elementselin başkalığının önce kendine doğru kapanmış bir zevkte bir yarık açmasına ihtiyaç duyulmaz; başkasının yüzünde iz yapan acı çekmeyle sonradan travmatize olabilmek

için kendinin tadını çıkaran kimsenin önce acı çekmeyi yok sayması gerekmez. Aksine, artık Levinas, zevk alanın başkalarının acı çekmelerini geçici olarak unuttuğunu, zevkimi besleyen başkalık elementlerinin nefes aldığım havadan yoksun başkasının başkalığıyla kökensel bir bağa sahip olduğunu, başkasının acı çekmesinin ancak zevki bilen biri tarafından hissedilebileceğini söyler (OB, s. 93).

Levinas'ın bu iddialarının yerli yerince etik anlamından soyut anlamına geçerek, 'travmatize olabilir' öznenin doğasına dair bazı önemli dersler çıkarabiliriz. İlk ders önceden pek çok defa söylediğimiz, yani hiçbir şeyin özneyi travmatik bir olaya hazırlayamayacağını, basit bir doğrulamasıdır. İkinci ders, elementlerin başkalığının önkoşullu deneyimi üzerinde başkalarının başkalığı ile karşılaşma olanağını kurmak istemenin - ilki ikinciye hesaba katmadan olamayacağı için - aldatıcı oluşudur. Başkalığın farklı formları ayırt etmek isteyen meşru kaygı, bizi diğer kişinin ilk başkası olduğu gerçeğine ve böylelikle kendi temelini "birine doğru başkalık"ta bulamayacağı gerçeğine kör etmemelidir. Öznenin yaşamının bir aşamasının dayanılmaz yabancılığı tarafından travmatize olabileceği doğrudur ve daha iyi tadını çıkarabilmek için hakimiyeti altında tuttuğuna inandığı doğanın kuvvetlerinin salıverilmesiyle travmatize olabileceği daha az doğru değildir. Fakat bu, olaylardan hangi birinin diğerine gönderme yaptığını yok saymanın imkansızlığına gölge düşürmez.

Levinas'ın üzerimize savurduğu üçüncü ders, en derin travmaların özneyi, temsilleri veya kavrayışlarında değil, bedensel duyarlılığında etkilediğidir. O halde, yanılmamalıyız; Levinas yabancı ve travmatik bir başkalıkla karşılaşmaya zevk içindeyken bile maruz kaldığımızı söylemez, o bu karşılaşmaya özellikle zevkte maruz kaldığımızı söyler. Zevki bilmeyen biri, başkasının acı çekmesinden gelen çağrıya kayıtsız kalır ve "travmatik emir" deneyimine saklanır: Kendinden hoşnut bir egoizm olmadan acı çekmenin bir manası yoktur" (OB, s. 73). Bu da bir kere daha, bizi travmatize eden yabancı başkalığın bizi, başkalarıyla ortak sahip olduğumuzun (temsil veya anlam-lanma) genelliğinde değil, en kişisel/tekil mahremiyetimizde etkilediği durumunu kanıtlar. Levinas'ın bakış açısına göre bu şu demektir: başkasının acı çekmesiyle karşılaşmak bizi sadece zevkimizin tekilliğine dokunduğu ölçüde travmatize eder ve etimizde/bedenimizde başkalarının hissetmediği bir şeyi hissederiz. Bu nedenle, tepkimiz başkasının iyiliği adına kendi zevkimizi feda etmeden başka bir şekil alamaz:

Duyarlığın öznelliği, cisimleşme olarak alındığında, dönüşü, anneliği, diğeri için acı çeken bedeni, edilginlik ve vazgeçme olarak bedeni, saf bir maruz kalması olmayan bir terk edıştır. Aslında burada üstesinden gelinebilir bir belirsizlik vardır: vücut bulmuş ego, (...) anlamlandırmasını kaybedebilir, çaba/yönelim ve zevklerinde bir hayvan addedilebilir. (...) Fakat bu belirsizlik, yaralanabilirliğin bizzat kendi koşuludur, (...): Bu belirsizliğin/muğlaklığın (ambiguity) ölçüsü, duyarlığın kendinde kendinden hoşnut olmasında ve başkası için yardımseverliğinde başkası için kaldığında, kendisine ve eylemsizliğe rağmen, kendisi için değil başkası için anlamlandırmasında (OB, s. 79-80).

Levinas için o halde özne bedensel duyarlılığı içinde "travmatize olabilir", bu duyarlık "yaralanabilirlik/incinirlik - zevk ve acı çekme"dir (OB, s. 63). Ve bu belirsiz/muğlak kırılma, "yakınlık" ve "annelik" içinde yabancıya mahrem bir maruz kalmadır. Bu annelik öznenin yalnızca "travmatize olabilir" değil, aynı zamanda çoktan etkili bir şekilde travmatize olmuş ve başkasının yaşamaya başladığı durumudur: "aynıda başkasının gebelik durumu. (...), taşıdığı ya da katlandığı şeyler tarafından yaralanan 'iç organların iniltileri' (OB, s. 75). İçimde taşıdığım başkası o halde bana dışarıdan taleplerde bulunan

başkasından daha az yabancı değildir, ve bizi birbirimize bağlayan “olaylar dizgisinde” (OB, s. 76), “deri”min iç kısmıyla dış kısmı arasındaki ayrım kaybolur. “Başkası için” olan varlığım “kendim için” olan varlığıma, başkasının çağrısından daha az dışsal değildir. İçindeki ve dışındakilerin sınırlarını belirleyen sınırlarla ayrılmış uygun yerlerin uzamsallığını (*spatiality*) ortadan kaldıran “Başkası için olan”, Levinas’ın “yakınlık” olarak isimlendirdiği yeni bir uzam formuna ihtiyaç duyar. Bu “bir durum ya da dinlenme (*repose*) değil, ama bir huzursuzluk, bir yer-olmayandır” (OB, s. 83). Sabitlenmiş bir bağlantı noktası olmadan, başkasının sıkıntılarına beni zincirleyen yakınlık, “karşılıklılığın” değiş tokuşlarına yerini bırakamaz (OB, s. 83): “tersine çevrilemezlik, öznenin “özneliği” işte budur” (OB, s. 84).

Bu yakınlık uzamı farklı-zamanlılığın bir zamansallığıyla birlikte gider.¹⁴ Farklı-zamanlılığın ritmi kesintiler tarafından taranır, bu kesintiler öznel yaşamın kesintisiz süresinin kendi aralarında ortak bir ölçüsü olmayan zaman aralarına parçalanmasına öncülük eder. Başkasının gelişinin (*advent*) travmatik olayıyla bilinç zamanının dönüşümü geriye çevrilemezdir: travmatize olmuş olan öznenin tarafındaki tüm “geri-kazanma” (*recuperation*) çabaları başarısızlığa mahkumdur. Aslında, başkasıyla travmatize edici karşılaşmadan ‘önce’ ne özne ne de zaman var olduğundan, öznel zamanın “dönüşümünden” tam anlamıyla söz etmek de mümkün değildir. Fakat şunu öne sürmek de tartışmalı olur: öznenin zamanı başkasının çağrısının travmatik ortaya-çıkışından sonra gelir çünkü bir travmanın var olabilmesi için halihazırda travmatize olmuş bir özne olmak zorundadır (there has to have been a traumatised subject). Özne ve travma, yönelimsel bilinç ve başkalık olayı, zevkim ve başkasının acı çekmesi, bu nedenle eşanlıdır. “Eşanlıdır” (*simultaneous*) ile “eşzamanlı” (*contemporaneous*) değil, yan yana (veya arka arkaya) var olduklarından, ortak bir zamanda birleşemezler. Ne beraber olabilirler ne de birbirleri olmadan var olabilirler.

Travmayla özne arasındaki, bu her özneyi bir ‘travmatize olabilir’ özne yapan, garip eşanlılık, özne ve travma arasındaki fırtınalı ilişkinin son bölümü değildir, özne gerçekten travmatize olmamış olsa bile. Travmanın bir olay olarak düşünüldüğü andan itibaren, travmatize olmuş veya ‘travmatize olabilir’ özneyi sabit bir durum olduğu düşünülmeye devam edilemez. Travma olayı tam da öznenin durumunun devrilmesini içerdiği için, özne tepki vermeye çağrılır. Travma yalnızca özneyi en mahrem tekilliğinde ilgilendiren tuhaf bir başkalık olayı değildir; aynı zamanda başkası ile kendinin sırasıyla sahneyi işgal ettiği olaydır da. Başkası hakkında, kendinin kökensel gecikmesi hakkında söylediklerimizi göz önünde bulundurursak, başkasının çağrısına gösterdiğim gecikmiş tepki çağrının travmatik karakterinin damgasıyla işaretli kalır. Fakat travmaya tepki veren özne kendiliğinden tepki vermez; yanıtı travmadan ilerler, dolayısıyla, travmaya bağlı kalır: bir tepki olarak, travma olayıyla rastlaşmasa bile. Levinas işte bu nedenle, travmaya tepki verenin “kendine rağmen özne” olduğunu söyler.

3. Sonuç: Travmaya tepki veren ve direnen özne

Özneyle travma arasındaki “eşanlıktan”tan söz ederken, öznenin travmadan önce var olmadığını veya, daha doğrusu, öz-etkilenim [kendinin duygulanımı] deneyimine dalmış hiçbir öznenin bu zevkin incinirliğine duyarsız olmadığını göstermeyi arzu ettik. Buradan “incinir/yaralanabilir” veya ‘travmatize olabilir’ öznenin bu huzursuzluğunun (*restlessness*)

¹⁴ Cf. R. Bernet, “L’autre du temps”, in E. Levinas, *Positivité et transcendance*; suivi de Levinas et la phénoménologie, sous la direction de J.-L. Marion, Presses Universitaires de France, Paris, 2000, s. 143-163.

herhangi bir şekilde bir onu gelecek travmasına karşı koruduğu sonucunu çıkarmak zorunda değiliz. Bu huzursuzluk ne iyi tanımlanmış bir travmatik olayın öngörüsü/beklentisi, tabii ki, ne de geçmiş bir travmanın tam belleğidir. O halde, ‘travmatize olabilir’ özne Freud’un bahsettiği ve iki travmatik etkilenim arasında konumlandırılmış şu “iz”le karşılaştırılabilir: o geriye dönüşümlü şekilde (*retro-actively*) geçmişe aitken bir ilk olaya anlam veren ve henüz geçip gitmemiş öngörülemeyen bir travmatik olayı beklemektedir. Fakat geçmiş travmanın izini taşıyan ve gelmekte olan bir travmaya maruzluğu süren öznenin bu huzursuzluğu, henüz yine de öznenin mevcut travmatik bir olaya yanıtı değildir.

Bugünkü travmatik olaya maruz kalan öznenin onun tarafından tamamen değiştirilecek olması kaçınılmaz olsa da, özne kendinde travmayla yüzleşecek [ona göğüs gerecek] dayanakları bulmak zorundadır. Hayatta kalması (*survival*) buna bağlıdır. Fakat travmaya yanıt vermek zorunda olduğunu anlamak bunu nasıl yapacağını anlamak demek değildir henüz. Bu tepkinin her durumda çok geç geldiğini, yani hasarın (*injury*) çoktan oluştuğunu, söylemiştik. Travma ile öznenin, “eşanlılık”larına rağmen, ortak nokta üstünde birbirleriyle karşılaşabilmek için çok farklı olduklarını ve hal böyleyken birbirlerini yok sayabilmek için fazla dolaşık olduklarını da belirtmiştik. Şu anki/mevcut travma ile ona yanıt veren özne arasındaki karşılaşma, o halde, çifte imkansızlıktan oluşmuştur: yanıt vermenin ve vermemenin imkansızlığı. Yansıma (*reflection*) Freud’un, travmanın öznenin payına bir [kendine] mal etme (*appropriation*) çabası gerektirdiğini ve bu mal etmenin bir reddetme veya bastırma şeklini almaya mecbur olduğunu söyleyerek anlamamızı sağladığı şeydir. Özne travmaya yanıt vermelidir; çünkü onu ilgilendirir ve aslını söylemek gerekirse, sadece onu ilgilendirir. Bu nedenle, bu yanıt öznenin travmayı kendine mal edebileceği anlamına gelir. Fakat bu kendine mal etme – bir şeyin mal edilmesi özne için aslen yabancı ve dolayısıyla imkansız olarak – sadece bir yanlış-tanıma (*misrecognition*) şekli altında gerçekleşebilir. Öznenin travmaya yanıtı hiçbir zaman doğrudan (*straightforward*) olmayabilir; onayladığını derhal inkar edişinde her zaman ikilidir. Öznenin gerçek/edimsel (*actual*) bir travmatik olay karşısındaki bu ikiyüzlülüğü bir inkar veya “yadsıma” (*de-negation*) işlevidir, Lacan’ın “Response to the commentary of Jean Hyppolite on Freud’s ‘Verneinung’”(E, p. 381-399)’da önemini belirtmeyi başardığı gibi.

Bu öznenin travmaya verdiği tepkinin en azından ilk anda her zaman bir belirti/semptom değerinin olacağını söylemekle eşanlamlıdır. O, yanıtının kurtulmaya giriştiği şeyin ağırlığı tarafından derinden etkilenmiş olarak kalan bir yanıttır. Bu belirtisel/semptomatik yanıt/karşılık, yeni bir anlamın üretimi olduğundan, acı verici karakterine rağmen yine de yaradan yara izine (from wound to scar) dönüşümdeki ilk adımdır. Belirti ikinci bir travma değildir. Özneyi ilgilendiren anlamın ve onu başkasından daha fazla ilgilendiren anlamın olumlaması olduğu sürece, belirti karşıt olarak kökeninde narsisistiktir. Belirtinin travmaya hazırladığı yanıt öznenin bir kendini-olumlamasına, fakat öznenin onda kendini tanıyabileceği bir pozisyonda olmamasına bağlıdır. Her şeyden önce bu şu demektir: belirtide özne, yine de bilinmeyen şekilde etkin ilke olan bu öz-olumlamanın – edilgen olarak ve acı çekerek-altına girer [ona maruz kalır]. İkincisi, öznenin belirtideki bu öz-olumlaması onarılamaz/iyileşemez yaralı bir narsisizm ifadesidir. Üçüncüsü, belirtisi tarafından tüketilmiş öznenin kaçan bir anlamın bu olumlaması ilk elde başkasına çağrıdır. Semptomun içerdiği mesajı özneye geri yükleyerek, sadece başkası öznenin somutlaştırdığı travmatik belleği ve semptomu hafifletme gücüne sahiptir. Bir semptom üretmede, travmatize olmuş özne başkasının yanıtını alarak travmaya tepki verir. Ne var ki bu başkası özne yerine yanıt vermez,

daha ziyade özneye kendi semptomatik yanıtının anlamını teslim etmekle/iletmekle görevli olanın yerine verir.

Öznenin karşı karşıya geldiği travmaya kendinden önce başkasını etkileyen bir acı çekme neden olduğunda, sorunun ifadelerinin son derece daha karmaşık olduğunu söylemeye gerek yoktur. Böyle bir durumda başkasının beni kendi travmasıyla travmatize ettiğini söyleyebiliriz. Bunun vargısı, ne travmamın kaynağı olduğu için onu suçlayabileceğim ne de ondan beni izlerinden kurtarmasını isteyebileceğimdir. Başkasının acı çekmesiyle travmatize olduğumda, travmama tepki vermek kaçınılmaz olarak başkasına tepki vermekle aynı anlama gelir. Travmamın baştan sona herhangi bir ruhsal çalışması beni başkasının travmatik çağrısına karşılık verme sorumluluğumdan kurtarmaz. Kimse bu travmayı atlatmaz, başkasının sebep olduğu travmadan beni kurtarma amacına sahip herhangi bir tepki imkansız hale geldiği için. Aslında, başkasının çağrısıyla kışkırtılmış travmaya karşılık veremem, ne onun acılarına yüz çevirerek ne de onları üstlenerek. En fazla, başkasının acı çekmelerini reddederek, örneğin, acı çekmelerinden onu sorumlu yaparak ve kendimi masum ilan ederek tepki verebilirim. Ne yazık ki, bu bulvar/yol Levinas'ın sürekli tekrarladığı gibi sadece etiğe karşı olmayıp aynı zamanda boşunadır da. En mahrem/işsel ve bedensel duyarlılığında başkasından gelen çağrıyla bir kere travmatize olmayagörsün, özne bu travmanın izlerini vicdan rahatlığını onaran/iyileştiren argümanlarla ortadan kaldırmaktan acizdir.

O halde, kimse başka'sına karşılık verme zorunluluğundan geri çekilemiyorsa, durum hala şu olmalı: üzerime yüklediği travma aracılığıyla başkasını tanıyabilirim. Fakat yüzü, Levinas'ın dediği gibi, formsuz olan birini, fenomen olmayan olarak görünen biri, yokluğu ona yaklaştığım derecede aynı oranda derinleşen bir iz olan birini nasıl tanıyabilirim? Bu başkası şu "gerçeğin" buyruğuna, Lacan'a göre özneye tüm ilişkiye direnen gerçeğin buyruğuna, ait değil midir aslında? Başkasının ve onun, ortak bir dil ile herhangi bir sembolik/simgesel aracılık olmaksızın meydana gelen acı çekmesinin bir tanınması olabilir mi? "Sembolik" veya "imgesel" olanın ötesinde, halüsinasyon olmaksızın, başkasının bir belirimi/çıkagelişi (apparition) var mıdır? Başkasının kavranılamaz acı çekmesiyle karşı karşıya gelmenin travmatik olayı aracılığıyla, bana kendini tekilliğimde yönelten kişisel bir buyruğu, nasıl tanıyabilirim? Olmaktan Başka Türlü belki de bu sorular üzerinde derin derin düşünmekten başka bir şey değildir. Detaylara girmeden, akılda tutulmalıdır ki Levinas için başkasıyla karşılaşma büsbütün bedensel bir duyarlık meselesidir. Aslında başkasının acı çekmesini bilmeden, zevkimin öz- duygulanımında yıkanmaktan uzaktaki bir duyumsamada, acıyı kesintiye uğratan duyumsamada acısını tanırım. "Ağızdan kapılmış olan ekmeği" hissediyordumdur. İşte bu, kökeninin başkasına uzandığını doğrulayan duyumumun/duyumsamamın travmatik karakteridir; bu başkasını başkası olarak tanımamı sağlayan travmamdır. Travmama karşılık verme, Levinas için yalnızca bu nedenle, başkasına karşılık/yanıt vermayla aynıdır. Ve benim travmamdan kaynaklanmayan başkasının sefaletine verilen tüm tepkiler asıl-olmayan (*inauthentic*) sayılırlar.

Duyarlığım aracılığıyla onu tanımam için, beni emriyle (*commandment*) travmatize etmek zorunda kalan başkasına yanıt/karşılık verme (*responding*) tam anlamıyla özgür bir eylem/edim (*act*) olarak adlandırabileceğimiz bir şey değildir. Sadece başkasını yüz yüze yüklenimim (*engagement*) mecbur edilmiş değildir, ayrıca bu [yüklenimin] travmamı hafifleteceğine inanmak için de neden yoktur. Her şey bizi tersine inanmaya götürür; yani sonsuz bir sorumluluk şekline sahip bir yanıtın başkasının çağrısı kadar travmatik bir deneyim olduğuna inanmaya. Levinas'ın söz etmeyi yeğlediğine, yani seçimin durumu

değiştirmedigine inanmaya: “Seçimi varsaymadan seçilmiş! Eğer bu edilginlik (...) özgürlük ve özgürlük-olmayanın berisinde (*hither side*) olmak olarak kavranabilirse, o kendine rağmen iyilik anlamına sahip olmalı (...). İyilik her zaman seçimden daha eskidir, İyi olan eşsiz olanı zaten seçmiş ve gerektirmiştir.” (OB, s. 56ff). Ama yanıt çağrı kadar travmatikse ve Levinas kendi şekliyle Freudcu çifte travma doktriniyle hemfikirse, bunun aynı travmanın tekrarı olduğu gerçekten kesin midir? Başkasının kavranılamaz acı çekmesi tarafından uyarılmadan vurulmuş olmak ve kendi için hiçbir şeyi korumadan/alıkoymadan kendini başkasına vermek aynı tuhaf başkalığın büyük sıkıntısının altına girmek midir gerçekten? Yanıt vermek kendini başkasından gelen yeni bir travmaya tabi tutmaktan/maruz bırakmaktan başka bir şey değil midir? Levinas böyle bir görüşü benimsemenin baştan çıkarıcılığına her zaman karşı çıkmıyor; örneğin, şöyle yazdığında: “Duyarlık olarak ortaya serilme (*exposition*) (...) [var] olmanın (*esse*) doğal eğilimini dönüştürme, hiçbir çekinme olmaksızın sunuluyor olmak, bir durumun özdeşliğinde/kimliğinde veya tutarlılığında herhangi bir koruma bulmamak gibidir” (OB, s. 75). Ne var ki yine aynı kalemde beni başkasına, başkasını bana, yanıtı çağrıya bağlayan entrika’nın şu tanımlamasını da buluyoruz: “temasta olmak ne başkasına yatırım yapmak ve başkalığını hükümsüz kılmaktır ne de kendimi başkasında baskılamaktır” (OB, S. 86).

“Kendimi başkasında baskılamamak” (*suppress*), bu başkası benden beklentimi (*reserve*) veya “tutarlılığımı” feda etmemi talep ettiğinde, nasıl mümkündür? Bu soruya yanıt – ki özne ve travma ilişkisi üzerindeki düşüncelerimize bir sonuç işlevini de görecektir – ancak şu olabilir: kişi kendini travmatik çağrıya (*appeal*) “kendine rağmen” bırakmakla yanıt verir. Bu formülün Levinas için hepsinden önemlisi, başkasının çağrısına verdiğim yanıtın bir kere daha başkasına bağlı olduğu ve egoizimden feragat etmeyi (*renunciation*) talep ettiğinin altını çizen bir işlevi olduğu doğrudur. Lakin bu “kendine rağmen” aynı ölçüde kendinin başkasının çağrısına bir direnişinin ifadesi değil midir? Ve tam da bu direniş, özneyi “kendini başka’sında baskılamak”tan koruyan şey değil midir? Kendinin direnişi, yanıt verme görevinden feragat etmeyi gerektirmek şöyle dursun, tam aksine, ona değerini sağlar. “Kendine rağmen” bir özne, ne yabancı başka’nın davetsiz-girişinin (*intrusion*) travmatik olayıyla ne de kendi zevkinin duygusuyla çakışır. Kendisini travmaya direnmeden kaptırmanın ve kendini travmadan kurtarmanın çifte imkansızlığından meydana gelmiştir. Kendinin iyileşmesi zorlandığından/baskı altında tutulduğundan (*coerced*), kendiliğinden olmadığından ve kendinin baskın çıkmasında (*surpassing of the self*) vuku bulduğu için travmatize olmuş özne “kendine rağmen” kendini iyileştirir. Ortadan kaldırılmadan (*annihilated*) travmatize oluşuna, kendini baskılamadan kendinden vazgeçmesine, kendini tümünden-unutuşun dönem aralarında kendini iyileştirmesine öznenin hangi yeteneği tanıklık eder? Öznenin varlığını sürdürmesinin bağlı olduğu en küçük aralığı/mesafeyi (*distance*) gösteren, katlanan büyük sıkıntının vücut bulmuş/somutlaşmış bilinci alçakgönüllü duyumsama değilse nedir? Duyumsanandan (*sensed*) çok az gecikmiş bu duyumsama olmadan, ne narsisizm ne kendinin verilmişliği (*self-giveness*), ne travmanın üstesinden gelme ne başkasına olan sevgiden ötürü travmaya razı olma, ne yanıt ne de tepki olurdu. Son tahlilde, travmatize olmuş öznenin duyumu/duyumsaması direnmiyorsa, hiçbir şey travmaya direnmiyordur. Travmatize olmuş özne, kendine şiddet uygulanmış ve incinir hissederek, kendisine rağmen, hayatta kalır. Travma tarafından ortadan kaldırılma karşısında, öznenin çeşitli travmatik olaylarla birlikte ya da onlarsız değil ama onların arasında konumlanan bu incinirlik/yaralanabilirlik duygusundan başka uygun bir koruması yoktur.

Kaynakça: André Schuwer’in anısına [İlk basım, Rudolf Bernet, “The Traumatized Subject”, in: Research in Phenomenology, volume XXX, 2000, ss. 160-179.]

Başka türlü söylenen : Üçüncü Şahıs ve Adalet¹

Paul Ricoeur

Fransızcadan Çeviren: Burcu Tekait Çal

1 – Yakınlık, Sorumluluk, Yerine Geçme/İkame²

(Levinas felsefesi için daha önce belirttiğimiz) güçlüğü tekrar edelim³: (Olmaktan Başka Türlü'nün) *Sav* (Argument)⁴ bölümünde savunulan Söyleme'nin (*Dire*) söylenene (*Dit*)⁵ indirgenemezliği ile, eserin orta bölümünde yakınlık, sorumluluk ilişkisinin simetrik-olmayan (*dissymétrique*) karakteri ve nihayet eseri taçlandıran yerine geçme/ikame (*substitution*) kavramı üzerine kurulan söylem arasındaki süreklilik nasıl sağlanabilir? Üçüncü şahıs ve adalet temalarının kitabın birçok stratejik yerinde şaşırtıcı biçimde ortaya çıkışının bizzat bu güçlükle ilişkisinin yanı sıra, şimdilik kısaca söylemek gerekirse, onun doğrudan doğruya, sözün vuku bulduğu yer olarak Söyleme ile ontolojisiz bir etiğin asli mevkii olarak anlaşılan sorumluluk arasındaki denklem *üzerine* kitap boyunca tutturulan söylemin olanaklılığıyla ilişkisini göstermek istiyorum.

Yakınlık, sorumluluk, yerine geçme/ikame üçlüsüne ayrılmış olan sayfaların kerigmatik (*kérygmatic*)⁶ değilse de tebliğ eder (*deklaratif*) diyebileceğimiz bir tonda yazılmış olduğunu ve bu sayfaların saplantılı değilse bile, ısrarcı bir biçimde abartılı mecazların kullanımıyla savunulduklarını söyleyebiliriz. Söyleme'nin etikte etkinleşmesini, ton ve mecazdan oluşan bu iki özellikle karakterize edeceğim. Peki ama bu söylemenin bir

¹ "Başka türlü söylenen : Üçüncü Şahıs ve Adalet", Ricoeur'ün Levinas üzerine yazdığı "Emmanuel Levinas'ın Olmaktan Başka Türlü ve ya Özün Ötesinde'nin Okuması" (*Lecture d'Autrement Qu'etre ou au-delà de l'Essence d'Emmanuel Levinas*) kitabının üçüncü şahıs ve adalet temalarına odaklandığı ikinci bölümüdür.

² Bu çeviride yerine geçme/ikame kelimesi ile karşılamayı uygun bulduğumuz "substitution" başkasının yerine geçmek/yerini almak anlamına gelmektedir. Bu kavram Levinas'ın düşüncesinde "kendini başkasının yerine koyma"yı ifade etmektedir, ikame kavramı ile ben, başkasının ıstıraplarını ve hatalarını üstüne alır, bu hataları taşır ve böylelikle kendi gerçekleştirmedığı, sebebinin kendisi olmadığı hatalardan kendini suçlayan ve bunların cezasını çeken, bedelini/kefareti ödeyen bir ben olacaktır (ç.n – e.n.).

³ Ricoeur'ün burada sözünü ettiği güçlük "Emmanuel Levinas'ın Olmaktan Başka Türlü ve ya Özün Ötesinde'nin Okuması" (*Lecture d'Autrement Qu'etre ou au-delà de l'Essence d'Emmanuel Levinas*) kitabının ilk bölümünde tartıştığı Levinas'ın yeni felsefesiyle etiğin ve ontolojinin içine düştüğü ikili güçlüktür. Ricoeur'ün kelimeleriyle "Güçlük, bir yandan etiğin ontolojiyle bu bitmek tükenmek bilmeyen karşılaştırmadan kurtarılıp, diğer yandan da varlık rejimini, ona eşlik eden dili, onun kendine has dilini, (varlık rejiminin) Söyleme'sinin söyleneni rahatsız eden istisnayı (*ex-ception*) bulmakta"dır (ç.n.).

⁴ Argument / Sav Levinas'ın "Olmaktan Başka Türlü ve ya Özün Ötesinde" (*L'Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*) kitabının birinci ana başlığı (ç.n.).

⁵ *Dit* kavramının kelime anlamı söylenen olmakla birlikte, daha önce Metis Yayınları tarafından yayımlanan *Sonsuza Tamıkk* kitabında Melih Başaran tarafından yapılmış olan *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* (*Autrement Qu'etre ou au-delà de l'Essence*)'in ilk bölümü *Argument/sav*'ın ilk başlığı olan *Öz ve Çıkarırsızlık* (*Essence et Desintéressement*) kısmının ilk 15 sayfasının çevirisinde *Olmaktan Başka Türlü ve ya Özün Ötesi* bağlamında söylenen değil söylenmiş olan olarak çevrildiğini belirtmek gerekir (ç.n.).

⁶ Kerygm kelimesi bir haberi emri bildirme, kökensel çağrı anlamına gelir (ç.n.).

söylenen olmadan var olması mümkün mü? İşte bu sorunun ele alınması bence üçüncü şahsın ve adaletin konumlarını ortaya çıkaracaktır.

Yazarın bize kitabın can alıcı yeri, bir anlamda kökeni olduğunu söylediği “Duyarlık ve Yakınlık” başlıklı III. bölümü ile “İkame/Yerine Geçme” başlıklı IV. bölümlerine yoğunlaşalım.

Levinas uç noktalara biraz hızlıca varır: yakınlık “saplantı (*obsession*)”⁸ oluverir; bu beklenmedik kırılmayla da aynının başkadan farkı (*différence*) kayıtsızlık-olamayış (*non-indifference*) halini alır. Söyleme, yakına (*Prochain*)⁹ duyulan saplantıda (yakının kişiye musallat olmasında) etkinleşir: “Konuşan öznenin kendisini başkasına sergilediği Söyleme, zikredilen temanın nesnel içeriğine indirgenemez: öyleyse özne niye böylesine yaralanmıştır ki, bu onu düşüncelerini ortaya koymaya ya da Söyleme’de kendini sergilemeye sevk etmiştir?”¹⁰ Duygulanmış varlık (*l'être affecté*) yerine teşhir edilmiş (maruz kalmış) varlık (*l'être exposé*) – ve sergilenmiş (maruz kalmış) varlık (*l'être exposé*) için ise saldırıya uğramış, yaralanmış, travma geçirmiş varlık denmesi gerekiyor. Daha da beteri, *ben’in* belirtili nesne olduğu durumda, töhmet altında olduğunu söylemek kaçınılmaz oluyor.¹¹ Tam da iki sorunsalın, Söyleme’nin ve etiğin kavşağında bulunuyoruz: “öznelliğin has anamlanması (*signification*) yakınlıktır, ancak yakınlık bir-anlama-gelirliğin (anamlılığın/*signifiante*) ta kendisidir, o birbiri-için’liğin (*l'un-pour-l'autre*) inşasıdır, tüm temalaşmış anlamlamaların varlıkta yansıttıkları anlamın (*sens*) inşasıdır.”¹² Bir an için, cümlemin bizi açık denizlere gönderen son kısmını bir kenara bırakalım ve anlamlamanın (*signification*), anlamlılığın (imlirlik-*signifiante*) yakınlıkla bağlantısı üzerinde duralım.

Peki saplantı, yaralanma, travmaya maruz kalma gibi uç ifadelerle niçin varıyor Levinas? Nedir etkilenimsel (*pathique*)¹³ olanın dokunaklıya (*pathétique*) ve maraziye (*pathologique*) bu yükselişinin sebebi? Çünkü asla beliriş (*apparition*) ya da belirirlik/görüngüsellik (*phénoménalité*) gibi karşıt bir saplantıdan bir türlü sıyrılamamışızdır: “Bir başkası olarak yakın (*Prochain*), kendi silüetini betimleyecek ya da ilan edecek herhangi bir kâhinin, habercinin önceden gelmesine izin vermez. O belirmez (fenomenolojik anlamda)”¹⁴

⁷ Levinas için her Söyleme söylenene, dilin sistemine ve ontolojiye bağımlıdır. Levinas için Söyleme’nin söyleyerek tüketilemeyecek bir anlamı vardır ve bu ifşa ile tükenmeyen anlam söylenende ifadesini bulsa da, aslen onun berisinde kalır. Söyleme ile Söylenen’in birbirinden sorumlu yapılar olarak dile getirilişi Levinas için sorumluluğun ta kendisidir (ç.n.).

⁸ Levinas’ta başkasının yüzünün kişiye musallat olan mevcudiyetinden söz edilir. Ancak yüz aşkın olduğu için bir mevcudiyette yakalanamaz. Onunki radikal bir başkalık, radikal bir aşkınlıktır. İşte başka ile karşı karşıya kalındığında, başkanın bu aşkınlığı bir saplantı/*obsession*) yaratır. Yakınlık (*proximité*) tartışması da, sonsuzca başka ve sonsuzca aşkın olanın bu sonsuzca yakınlığına, öznellik için kurucu olan yakınlığına işaret eden bu paradokstan ileri gelir (ç.n.).

⁹ *Prochain*: yakın, komşu, hısım, akraba, kardeş, aileden olan, vb... anlamlarda kullanılmıştır ancak okuma kolaylığı sağlamak adına bu çeviride *yakın* demekle yetineceğiz (ç.n.).

¹⁰ A.g.y. Levinas, E. “Olmaktan Başka Türlü ve ya Özün Ötesinde” (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*), ed. Livre de Poche, 1978, sf. 133

¹¹ Fransızca dilbilgisinde “-i hali” anlamına gelen “*accusatif*” sözcüğü, “itham etmek” anlamına gelen “*accuser*” ve “zanlı” anlamına gelen “*accusé*” sözcükleri ile akrabadır. Levinas bu akrabalığı sıkça kullanır. (ç.n.)

¹² A.g.y. Levinas, E. “Olmaktan Başka Türlü ve ya Özün Ötesinde” (*L’Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*), ed. Livre de Poche, 1978, sf. 135

¹³ *Pathique* kelimesinin kökü olan *pâtir* fiili kelime anlamında acı çekmek anlamına gelir ancak yunanca *pathos*’tan türeyen bu kelime, olup biten bir olay sonucunda bu olaydan etkilenmiş, bir etkiye maruz kalmış kişinin bu deneyimini ve onun duygu halini ifade eder, ruhun ve bedeninin bu maruz kalışı yine Yunanca *pathê*’ler yani heyecan ve duygulanımlar ile ifade edilir. Bu duygulanımlar haz ya da acı verici olabilirler. Bu acı çekmede ya da haz almada hep bir maruz kalma vardır ve bu maruz kalışta özne etkin değil edilgendir (ç.n.).

¹⁴ A.g.y. sf. 137

(vurgular bana ait). Yakın (Prochain) beni belirmeksizin ilgilendirir. İşte Söyleme'nin söyleye söyleye bitiremediği de bu "belirmemedir" (*sans apparaitre*). "Saplantı bilinç (bir şeyin bilinci) değildir, ne bir bilinç türü ne de bilincin bir kipliğidir"¹⁵. Abartılı yinelenmiş bir yadsıma. Burada yüzün kendi diline uygulanan şiddete dikkat edilmeli. Aslında, kendi yüzünde beliren başkanın görülmeye verildiğini de düşünebiliriz. Ama durum böyle değildir: o temsil edilemezdir; o "belirirliğin (phenomenalité) kesintiye uğrayışıdır (defection)"¹⁶. Bu çalışmanın birinci bölümün sonunda naif bir şekilde formüle edildiği gibi, onunla benim aramda ortak bir şimdi de yoktur. Yakın benim zamandaşım (*contemporain*) değildir; öyle olsaydı yukarıda da gördüğümüz gibi bellek, tarih ve anlatıya ağır yükümlülükler yükleyen eşzamanlılığa geri dönerdik: "yakınlık yâd edilebilir (*rememorable*) zamanın karışması, bozulmasıdır (*dérangement*)"¹⁷. "Bunu bir bakıma zamanın ahrete varmasına benzeterek, zamanın patlayıp açılması (*éclatement*) olarak adlandırabiliriz; oysa söz konusu olan, tarihsel-olmayan, söylenmemiş (*non-dit*) zamanın belleklerden silinmiş fakat ehlileştirilemeyen başka-zamanlılığıdır (*dia-cronie*). Bu başka-zamanlılık, bellek ve tarih yazıcılığı tarafından herhangi bir şimdiyle eşzamanlı kılınmaz; bellek ile tarih yazıcılığı için şimdi, bellek-dışı bir geçmişin izinden ibarettir... Yüzün belirir-olmamasının, belirmemesinin (*non-phénoménalité*) anlamı da budur"¹⁸. O, kendini göstermeden, kendini görünür kılmadan buyurur. "Bağlaşım"a (*conjonction*) karşı "ölçsüzlük". Bu aşırılığı yalnızca okşamanın çekiciliği, "asla yeterince çıplak olmayan bir soyunma"¹⁹ kesintiye uğratmaktadır. "Kendi kendisinin izi, kırışık ten" in güzelliğini öven bu sayfalar ne garip bir şekilde güzeldir!²⁰ Ancak Levinas, bu bellek-dışı geçmişin izini sürmeye devam eder -"dışa-taşma'nın (*ex-cession*), aşırılığın (*excessif*) izini".²¹

Dışa-taşma, aşırılığın yakınlıktan yerine geçmeye/ikameye doğru giden, yani başkasından ötürü (*par autrui*) ıstırap çekmeden, başkası için (*pour autrui*) ıstırap çekmeye doğru giden hareketinde yoğunlaşır. Peki ama yerine geçme/ikame yakınlığa -fazladan (*en excès*)- ne ekleyebilir? İkameyi/yerine geçmeyi "söylenen'de kendini göstermeden önce, Söyleme'de anlamlayan (*signifier*) anlamlayanın (*signification*) anlamlılığının (*signifiante*)"²² eşdeğeri yapan nedir? Aslına bakılırsa, bu yoğun, çekirdek bölüm (eserin bütünü, ayrı basımına borçlu olduğu ve nihai çerçevesinde de muhafaza ettiği özetleyici karakterinin yanı sıra) eziyet (*persécution*), rehin alınma (*otage*) gibi daha da uç terimlere başvurarak, yarananma edebiyatının yarattığı kopuşun etkisini genişletmekten başka bir işe yaramaz. Kendi(lik) (*le Soi*) başkanın yerini ne seçerek ne de isteyerek alır.²³ Rehin alınma koşullarındaki bu kendine-rağmen'lik, buyurulmanın (*injonction*) aşırı edilginliğine işaret eder. İnsanlık-dışılık (*inhumanité*) durumuna etik buyruk denilmesindeki paradoks sarsıcı olmalıdır. Etik-olmayan'a yalnızca aşırılık değerliğinden (*valence d'excès*) ötürü etik denilmektedir. Eğer yerine geçme/ikame bir ıstırap çekme-isteyişine (*vouloir-souffrir*) indirgenemez bir şey olarak, yani bağış (*offrande*) ve adak (*oblation*) gibi yüce davranışlarda, kendi(lik)'in kendi kendisi

¹⁵ A.g.y. sf. 139

¹⁶ "Yakınının yüzü benim için reddedemeyeceğim, her türlü özgürce ikna oluşu, anlaşmayı, sözleşmeyi önceleyen bir sorumluluk anlamı taşır: O temsil edilemez, o belirirliğin kesintiye uğrayışıdır. Belirmek için fazlasıyla kaba olduğu için değil, fakat bir anlamda fazla zayıf olduğu için, görüngü-olmadığı, bir görüngüden daha "az" olduğu için" Levinas, E. "Olmaktan Başka Türlü ve ya Özün Ötesinde" (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), ed. Livre de Poche, 1978, sf. 141. (ed.)

¹⁷ A.g.y. sf. 142

¹⁸ A.g.y. sf. 142

¹⁹ A.g.y. sf. 144

²⁰ A.g.y. sf. 147

²¹ A.g.y. sf. 146

²² A.g.y. sf. 158

²³ Levinas'ta ben başkaya bunu istemiş olmaksızın ve hatta isteyebilir olmaktan önce bağlıdır (ç.n.).

üzerindeki hükümlerini yeniden keşfedeceği bir süreç olarak anlaşılacaksa, “kendi'nin (soi) kendi-dışına atılması... ; kendinin (soi) kendisini kendinden boşaltması”²⁴ olarak kalması gerekmektedir. Kısacası, “azap veren nefret”in “tam da bu zalimliği”, “başkasına tabi olunarak” İyî'nin mührünün buyruğuna girildiği anlamına gelmektedir. Acaba okuyucular, burada ahlaki koşulun had safhadaki edilginliğini ve zalimlikle dile gelmesindeki devasa çelişkiyi takdir ediyorlar mı? “Saldırı/zorbalık” (*outrage*) bu iyi niyetliliğe (*bienveillance*), çağrıya karşılık vermeye sevk eden adaletsizliğin son kertesidir: “Rehin alınma koşulu sayesinde ki, dünyada merhamet, acıma, bağışlama ve yakınlık olabilmektedir”²⁵. Hepsi bu da değil; “eziyetin travması” (*traumatisme de la persécution*)²⁶ “suçlanmanın giderilemezliği” (*irrémissibilité de l'accusation*)” kısacası, sınırsız suçluluk anlamına gelmelidir. Burada Dostoyevski, Yeşaya (İsaie)²⁷, Eyüp (Job)²⁸ ve Le Qobélet²⁹’den bayrağı devralır. Bu bir çeşit kreşendodur: eziyet, saldırı/zorbalık (*outrage*), kefaret (*expiation*) “özgürlüğe içkin mutlak suçlanma (*accusation absolue*)”³⁰. Bu ontolojiyle bağlarını koparmış bir etiğin doğrudan, kendine has bir dile sahip olamayacağının itirafı değil midir? İşte bu soru bizi, filozofun *Olmadan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde’yi* yazarken üçüncü şahıs temasının stratejik rolü olan söylemin varsayımını sorgulamaya doğru götürür. Söylemin acıklı tonu “teolojik, teskin ve teselli edici” olabilecek çözümlerinin tümünün reddedilip bir kenara koyulmasıyla daha da ağırlaşmaktadır. Söylemdeki kurucu ve doğrulayıcı işlevlerin kendilerinin de benzer sonuçlara vardırması bakımından Levinas’ın metni şiddetle anti-teolojiktir. Kelimelerin çölü: “Kefaret ödeme olarak Kendi(lik) (Soi), etkinlik ve edilginliğin berisindedir.”³¹ Ben burada, kendi isteğiyle yapıp ettiklerinin sorumluluğunu taşıyabilen, bedel ödemeye “muktedir” insan değildir.³² “o –irade dışı– kökensel kefarettir; (*originelle expiation*) ve iradenin inisiyatifinden önce gelir.”³³ Bu haliyle kefarete Hegel’deki bağışlamada olduğu gibi eşitliği, upuygunluğu, karşılıklı birbiriyle ölçüşebilirliği onaran kefalet/kurtulma (*redemption*) değildir. Levinas ne bu şekilde bağışlanmayı ne de bu şekilde bağışlamayı ister.

Sorumluluğun Söyleme’sinin, her türlü eşitleyici ilişkinin söylenenden caymasına/tersini söylemesine (*dédire*), yaralanmadan saldırı/zorbalığa (*outrage*) kadar uzanan *bıktırıcı bir abartılı mecaz kullanımı* daha eklemekten başka bir şey yapmadığını bilmem yeterince gösterebildik mi? Onun dayatılan şiddete ilişkin abartılı mecazlarından başka bir şey olmadığını? Bir tema olarak sorumluluk üzerine hiçbir şeyin *söylenmediğini*, sorumluluğun Söyleme’sinin bu hunharlık retorikinin aşırılıklara tırmanışı içinde yitip gittiğini yeterince gösterebildik mi?

2 – Üçüncü şahıs ve adalet

Bu çerçevede, üçüncü şahıs zemininde kurulan adalet söyleminin bu *sözel terörizm*

²⁴ A.g.y. sf. 175

²⁵ A.g.y. sf. 186

²⁶ A.g.y. sf. 178

²⁷ Eski Ahit’te ismi geçen bir peygamber. İşıya (Yeşaya) “Yehova’nın kurtuluşu” anlamına gelir. (ç.n.)

²⁸ Eski Ahit’te Hz Eyüp’e yazılan kitaptır.

²⁹ Eski Ahit’te Hz Süleyman’a yazılan kitaptır. Türkçe’ye “Süleyman’ın Meselleri” veya “Süleyman’ın Özdeyişleri” şeklinde çevirilmiştir. Fransızca’da, John Nelson Derby’nin 1870 versiyonunda ve Louis Segond’un 1910 versiyonunda “Özdeyişler” (*Proverbes*), Chanoine Crampon’un 1923 tarihli versiyonunda ise “Proverbes ou Qohélet” olarak geçmektedir (ç.n.).

³⁰ A.g.y. sf. 187

³¹ A.g.y. sf. 183

³² A.g.y. sf. 187

³³ A.g.y. sf. 187

(*terrorisme verbal*) üzerinde yükseldiğini söyleme cüretini göstereceğim. Peki, bizi bu noktaya getiren nedir? Bu sözel terörizm kitapta, kitabın söyleminde, bir defa da değil en az yirmi otuz kez ve her seferinde sebepsizce söylenmiş gibi sessizce geçip gitmektedir. Belki de ancak *iş isten geçtikten sonrası için* (*dans l'après-coup*) bu güç kullanımı (*coup de force*) bir anlam ifade edebilir. İşte temanın ilk ortaya çıktığı yer de burasıdır -zira basbayağı bu bir temadır ve bu *Sav'da* (Argument) kabul edilen tek temadır. Bu metinde Platon'un "ikinci yolculuk (*seconde navigation*)"³⁴ olarak adlandırdığı şey kendini gösteriyor. "Kıyaslanamayanlar (*incomparables*) arasında bir adalet olmalıdır (ve devamı)," "O halde kıyaslanamayanlar arasında bir kıyaslama olabilmelidir; bir-arada-görülebilmeleri (*synopsis*), bir-araya-toplanmaları ve zamandaşlık gereklidir; yani bir temalaştırma, düşünce, tarih ve yazı gereklidir"³⁵. Böylelikle de bu aşikâr tersine dönmeyi neyin meşrulaştırdığı sorusu ortaya çıkar. Levinas şöyle devam etmektedir: "Ancak, varlığı *varlığın başkasından* (*l'autre de l'être*) itibaren kavramalıyız. Yaklaşmanın (*approche*) anlamı itibariyle olmak, üçüncü şahıs için ve üçüncü şahsa karşı *başkası ile birlikte* (*avec autrui*) olmaktır; başkası ile birlikte (*avec autrui*) üçüncü şahıs karşısındaki kendi(lik) (*le tiers contre soi*) olmaktır"³⁶. ("*ile birlikte*"nin (*avec*), Başkasından "ötürü" (par) ve başkası "için" itibariyle düşünüldüğünü not edelim), "üçüncü şahıs için (*pour*) ya da üçüncü şahıs karşısında (*contre*)", "başkası ile birlikte (*avec*) ve üçüncü şahıs karşısında kendi(lik) (*soi*)"³⁷. Okumaya devam edersek metnin hemen ilerisinde: "varlığın ve barışın eşzamanlılığını karşılaştıran, biraraya getiren ve düşünen adalet, ilgisizlikte/çıkarsızlıkta (*désinterressement*) (varlıktan ayrılma olarak; çıkarsızlıkta)³⁸ (*Sav'ın* (Argument) bir alt başlığıdır) şekillenir."³⁹ Burada tam da Söyleme itibariyle düşünülen bir Söylenen -"düşüncenin, adaletin ve varlığın"⁴⁰ Söylenen'i söz konusudur. Söylenen, filozoflar arasında Platon'un İyisi ile Descartes'in Sonsuz'unun yeniden sahiplenilmesine izin veren, bir "tekrar söyleme" (*redire*) olacaktır"⁴¹. "Sözcükler -tarihsel olarak kurulmuş söz dağarcığının unsurları- im (*signe*) işlevlerini, kullanımlarını, *çoktan söylenmiş olanda* (*déjà dit*) bulur ve söz dağarcığının (*vocabulaire*) tüm olanaklarını buradan filizlendirirler"⁴². Levinas'ın varsayımı bu noktada belirginleşir: felsefe yapmaya olanak veren Söyleme tarzını *temalaştırmayı* mümkün kılan adalettir. Peki ama burada hangi mevkiden, hangi merciden söz edeceğiz? Bir üçüncü şahsın konumundan ve yerinden elbette; ancak bu başkası yakın değil uzak (*lointain*) ve yabancı olandır tıpkı İncil'deki ve Platon'un *Sofist'*indeki gibi. "Şunu unutmayalım ki yakınlık, haddizatında bir adalet yargısı değildir, ancak üçüncü şahsın devreye girişiyle birlikte adalet dönüşen, başkası için (*pour autrui*) taşınan öncelikli bir sorumluluktur"⁴³ (Burada Levinas metnin V. bölümün 2. kısmına gönderme yapar). Ancak biz, yakınlık ve yerine geçme'nin/ikame'nin Söyleme'sinin sınırlarında (*marge*) kendini gösteren üçüncü şahıs üzerinden el yordamıyla takip ettiğimiz izlegi sürdürelim. Levinas yakınlık üzerine olan bölümde insanlıktan söz ederken, şunu sorgular: "Yaklaşmanın (*approche*) uzamının homojenliği" "tüm farklılıkların karşısında yer alan adaletin insani anlamı olmaksızın ve buna bağlı olarak da, nihai ufku adalet olan *yakınlığın* bütün o

³⁴ Seconde Navigation (ikinci yolculuk): Platon Felsefesinde, *doğurtma* (maiotikè) sırasında ruhun (psykhè) daha önce görmüş olduğu ideaları (eidos) -şeylerin asli suretleri- yeniden temasa etmesi ya da "anımsaması" anlamına gelir. (ç.n.)

³⁵ A.g.y. sf. 33

³⁶ A.g.y. sf. 33

³⁷ A.g.y. sf. 33

³⁸ *Désinterressement*: kayıtsızlaşma, çıkar gözetmeme; varlıktan ayrılma olarak çıkarsızlık (ç.n.).

³⁹ A.g.y. sf. 33

⁴⁰ A.g.y. sf. 37

⁴¹ A.g.y. sf. 39

⁴² A.g.y. sf. 65

⁴³ A.g.y. sf. 84 n.1

motivasyonları olmaksızın düşünülebilir miydi?”⁴⁴ Dolayısıyla “adalet gereksinimi” yakınlığın örgüsünün ters yönünde dokunmaktadır⁴⁵: “Anlamın temsilinin kendisi, bir üçüncü şahsın, yakının hemen yanında olması ölçüsünde yakınlığın anlamlılığında (*signifiante*) doğmuştur”⁴⁶. Metin ısrarla üçüncü şahsa ve adaletle yapılan göndermelere vurgu yapar: “Adaletin zorunluluğuyla, ölçüyü, temalaştırmayı, belirişi ve adaleti devreye sokan üçüncü şahsın yakınlığıdır”⁴⁷. Bu aşamada, “kıyaslama olanağını”⁴⁸ dışlayan yerine geçmenin/ikamenin Söyleme’sinde, söylenen’den cayılması/tersini söylemesi (*dédire*) olarak ortaya çıkan adalet, insanlar arasında kıyaslamayı tesis eder. Levinas da bu tezati itiraf eder ve üstlenir; suçlamaya (*accusation*) ve (kökensel) suçlanırlığa (*l'accusatif*) özgü simetrik-olmama’dan (*dissymétrie*) söz ederken, şöyle der: “toplumun üstyapısına ulaşan yollar ne olursa olsun, -adalette- başkanın nezdinde beni kusurlu (*dépareillé*) bırakan simetrik-olmama, (dönüp dolaşıp) yasayı, özerkliği, eşitliği yeniden bulacaktır”⁴⁹. Asıl problemi belirlemede sorulması gereken önemli soru üçüncü şahsın kim olduğu sorusudur: “benim yakınım (*mon Prochain*) olanın aynı zamanda bir başkası için üçüncü şahıs olması, üçüncü şahsın kendisinin de aynı zamanda bir yakın olması, düşüncenin, bilincin, adalet ve felsefenin doğuşudur”⁵⁰. Burada daha sonra savunacağımız adaletle, doğruluğa/hakikate (*vérité*) ve felsefi söylemin olanaklılığına bağlanan tezin altının çizildiğini görürüz. Ancak başkanın başkası (*l'autre de l'autre*) fikri üzerine gidiğinde, başka’dan başka (*l'autre que l'autre*) olan da neden benim yakınım (*mon proche*) olmasın ki? Yinelenen, neredeyse ikiye katlanan bir yakınlık.

Birçok ibaresine ve notlarına gönderme yapılan V. Bölüm, üçüncü şahıs, adalet ve doğruluk (*vérité*) sorusunun en doğrudan, tabirim mazur görülsün, en doludizgin sorulduğu yerdir. İşte ilk yayılım ateşi: “Bu anlamlandırmada/imlemede (*signifier*), bu bir-biri-içinlik’te (*l’un-pour-autre*), bilmeye, soruya sevk eden, bu anlamlandırmada/imlemede (*signifier*), ontolojiye ve böylelikle de mevcudiyete (*présence*), tezahüre (*manifestation*) ve doğruluğun gölgesiz öğle vaktine, kaniya, düşünceye, yerleşmeye ve kurumlaşmaya götüren şey nedir... Muhakkak ki bunu göstermek gerekir”⁵¹. Henüz “üçüncü şahıs” ve “adalet” kelimeleri tam olarak dile getirilmemiş olsa da yeniden ele alma (*reprise*), yinleme (*répétition*), bilginin tekrar-söylemesi (*re-dire*) gibi kavramlar, üçüncü şahıs ve adaletin ufku olarak ifade edilmişlerdir. Metin üçüncü şahsa giden yolda ilerlemektedir. 245. sayfayı okuyalım: “(yakınlık olarak tanımladığımız) sorumluluk, sıkıntılıdır ve üçüncü şahsın (devreye) girişiyle birlikte ise bir problem haline gelir” denildiğini görürüz. “Üçüncü şahıs yakına (*Prochain*) göre başkadır ama aynı zamanda da bir diğer yakındır (*Prochain*); Başkanın da (büyük harfle) yakını (*Prochain*) olan ve basitçe onun benzeri olmayan bir diğer yakındır (*Prochain*)”⁵². Levinas’ın Yeşaya 57,19⁵³’dan “Barış, yakındakiyle de (*Prochain*) uzaktakiyle

⁴⁴ A.g.y. sf. 129

⁴⁵ A.g.y. sf. 129-132

⁴⁶ A.g.y. sf. 132

⁴⁷ A.g.y. sf. 188 n.1

⁴⁸ A.g.y. sf. 201

⁴⁹ A.g.y. sf. 202

⁵⁰ A.g.y. sf. 204

⁵¹ A.g.y. sf. 215

⁵² A.g.y. sf. 245

⁵³ Levinas “Olmaktan Başka Türlü ve ya Özün Ötesinde”nin 245. sayfasında Eski Ahit’in Kitab-ı Mukaddes’in ilk bölümünü oluşturan *Tevrat* ve *Zebur’u* da kapsayan, 39 kitaba yani Eski Ahit’in bölümlerden biri olan Büyük Peygamberler: İşaya (Yeşaya), Yeremya, Ağıtlar Kitabı (Yeremya peygambere ait; Yeremya’nın Mersiyeleri), Hezekiel (Hezekyel), Daniel (Danyal) kitaplarından Yeşaya’nın 57/19’una gönderme yapar. Yeşaya’nın bu bölümün Türkçe çevirisi: “Dudaklardan övgü sözleri doktüreceğim. Uzaktakine de yakındakine de Tam esenlik olsun” diyor RAB, ‘Hepsini iyileştireceğim” (ç.n.).

de barış.” bölümünü alıntılacağı sayfanın tümünü okumak gerekir. Bu ikinci kertedeki alaşağı etmenin (*subversion*)⁵⁴, alaşağı etmenin alaşağı edilmesinin (*subversion de la subversion*) diyelim, bedeli son derece ağırdır: “Üçüncü şahıs, başka önündeki anlamı o ana dek tek yönde işlemiş olan Söyleme’ye bir çelişki (*contradiction*) sokar... (bundan böyle) adalet gerekir, yani kıyaslama, bir-arada-varoluş (*co-existence*), zamandaşlık, bir-araya-gelme, düzen, temalaştırma, yüzlerin *görünürlüğü* (*visibilité*) ve dolayısıyla yönelimsellik ve anlak/ağıl (*intellect*) gerekir... Sistemin ağıllığı (*intelligibilité*) ve bu sayede de tıpkı hukuk önünde olduğu gibi eşitlik zemininde birlikte-mevcudiyet (*co-présence*) gerekir”⁵⁵. Daha da canla başla söylemek gerekirse: “Kıyaslanamayanların kıyaslaması, Aynı’nın (*Même*) Başka ile ilişki ve yakınlıktan yola çıkılarak temalaştırılması, Söyleme’nin dolaysızlığıdır...” ve ayrıca: “Adalet temsilin zamandaşlığını gerektirir. Böylece yakın görünür hale gelir ve yüzüne dikkatle bakılır (*dé-visagé*)⁵⁶, kendini sunar, ve aynı zamanda böylelikle ben için de adalet söz konusu olur. Söyleme Söylenen’de sabitlenir – kesin bir açıklıkla yazılır, kitap haline getirilir, hukuk ve bilim olur”⁵⁷.

Levinas’ın varsayımına açıklık kazandırmak için yeterince şey söyledik: üçüncü şahsın konumu, adaletin konuştuğu mevki, aynı zamanda Levinas’ın da konuştuğu mevkidir, onun Söyleme’sinin Söylenen’e sabitlendiği yer, okumakta olduğumuz kitaptır. Bunun kaçamak bir itirafını da bir yerde yakaladım: “Anlam, başka-zamanlılık (*diacronie*) ve olmanın ötesinde (*au-delà de l'être*) yaklaşım olarak düşünülen aşkınlık (*transcendance*) üzerine burada oluşturduğumuz söylemin ta kendisi -felsefe anlamına gelebilecek olan söylem- kavramların temalaştırılmasını, eşzamanlılığı, sistematik dile başvurmayı, olmak (*être*) fiilinin sürekli kullanımını içeriyor; böylelikle de varlığın ötesinde (*au-delà de l'être*) düşünüldüğü iddia edilen tüm anlamları aslında varlığın bağrına geri götürüyor; peki ama biz gerçekten bu hilenin kucığına düşüyor muyuz?”⁵⁸ “Burada oluşturduğumuz söylemin ta kendisi...”⁵⁹ “hile (*subreption*)” sözcüğü oldukça tuhaftır: - metnin Fransızca basımında – 244. sayfada “kendi kendisini sergileyen mevcutun (şimdinin) (*present*) durduğu varsayılan” mevkiinin belirlenmesi ile desteklenerek tekrar gündeme gelecektir⁶⁰. Adalet sadece devletin (*Etat*) mevkii değildir, o aynı zamanda doğruluğun (*vérité*) ve özün de (*essence*) yeridir ki o “...batı felsefesinin düzeninde ilk sırada gelir...”⁶¹ Levinas burada kaygılanır: “neden özü kendi Hükümranlılığında arıyoruz? Neden bilgi? Neden problem? Neden felsefe?”⁶². Ama soruyu sorulduğu yerden cevaplamak yerine, ani bir geri adım atar: “Anlamda ya da yakınlıkta – ya da Söylemede, Söylenenin bilgisinin ve özünün gizil (*latent*) doğumunu izlemeliyiz; sorunun sorumluluktaki gizil doğumunu”⁶³. Eğer doğru

⁵⁴ *Subversion*’un kelime anlamı yıkım, bozulma, tahrip, devrilme anlamlarına gelmekle birlikte kelimenin kullanımında bu yıkım insanların güvenini incinincin sarsarak devleti ya da bir kurumu yıkmak, çökertme, hükümeti devirme anlamını taşımaktadır. Kelimenin askeri kullanımın “bir rejimin askeri, ekonomik, psikolojik ve politik gücünü veya moralini içten yıkmak üzere tasarlanmış hareketler” olması, Ricœur’ün Levinas’la polemige girdiği bu metinde bu kelimeyi seçtiği son derece manidardır (ç.n.).

⁵⁵ A.g.y. sf. 245

⁵⁶ *Visage*: Fransızca’da yüz anlamına gelir. *Dévisager*: dikkatle bakmak, tepeden tırnağa süzmek demektir. Ancak aynı zamanda, sözcüğün dilbilgisel çözümünü yaparsak, “*dé-visager*”, *yüzünden etmek*, *yüzsüzleştirmek*, vb. gibi de anlaşılabilir. Adalet, yakın’ı “görünür” kılarken “*visage*”ı (yüz) devre dışı bırakmaktadır. (ed.)

⁵⁷ A.g.y. sf. 247

⁵⁸ A.g.y. sf. 242

⁵⁹ A.g.y. sf. 242

⁶⁰ A.g.y. sf. 244

⁶¹ A.g.y. sf. 244

⁶² A.g.y. sf. 244

⁶³ A.g.y. sf. 244

anladıysam, birine filozof diyebilmek için, saplantı ve rehin alınma gibi mecazlarla, ya da daha yukarıda iddia edilen “travmatik şiddet (*la violence traumatique*)” ile yetinilemez. Aynı zamanda, sorumluluk da *sorgulanmalı*, “*sorunun* sorumluluktaki gizil doğumu”nun⁶⁴ da farkına varılmalıdır. Kendi açımdan, iki okuma arasında, bir yanda yakından uzağa bir sıçrama, “görünürlük” (*visibilité*) veren adalete görünmeyen/kendini göstermeyen yüz... , diğer yanda, bir “gizil doğum” ama “bilginin yakınlıktaki gizil doğumu”⁶⁵ çağrışımı arasında bir mutabakat kuramıyorum. Ayrıca yukarıdaki söylem bağlamında, “hile”nin (*subreption*) de bir gizil doğumundan kuşkulanamaz mı?

Felsefi söyleminin mevkii olarak Üçüncü şahıs ve adalet üzerine olan bu bölümü özellikle açıklayıcı olacağını düşündüğüm (Fransızca metnin aslında) 266. sayfada bulunan şu satırlarla bitireceğim: “Ama adaletin, devlet’in, temalaştırmanın, eşzamanlılığın, *logosun* ve varlığın yeniden-temsilinin (*re-présentation*)⁶⁶ akılsallığı, içinde aydınlandığı yakınlığın anlaşılabilirliğini (*intelligibilité*) kendi tutarlılığı içinde soğurmakta değil midir?” Buradaki itirafın soru biçiminde yapıldığına dikkat edelim. Gene 264. sayfada: “tam da şu anda sürdürdüğüm söylemde *doğru* olan...” ifadesi geçmektedir.

3 – Ontoloji Tekrar mı Ediliyor?

İlerlememizin bu en uç noktasında, *Olmaktan Başka Türlü...*’de geleneği tekrar-söylemenin bir yolu olacak bir çeşit post-etğin izlerinin olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu kitabın yazılışından tek kazancımız, simetrik-olmayan (*dissymétrique*) yerine geçmeden/ikameden, eşitleyici adalete atılan adım mıdır yoksa? Şu aşağıdaki eskizi yapma riskini alacağım.

Evet, Levinas’ta post-etik diyebileceğimiz bir yarı-ontoloji (*quasi-ontologie*) vardır. Bu ontolojiyi temalara -kelimenin en güçlü manasında “tema”, “tematik”- yani *Söylenen-*, benim kanımca sorumluluk etiğini aşan temalara ayıracağım. Burada listeleyebileceğim dört tanesini ele alıyorum.

İlkin, *iyilik* (*bonté*) ve -bilindiği gibi *ousia’nın* (varolanların) ötesinde olan- Platon’un İyi’sine (*Bien*) başvurulması gelmektedir (açılan bu gedik çevresinde, suçlayan ve öldüren sorumluluk diyebileceğimiz şeyle ilgili bolca alıntı yapılmaktadır).

Sonrasında, yakın ve üçüncü şahsın ötesinde, hedeflenen *Sonsuz* (*Infini visé*) fikri gelir; o da, tüm bu şiddetli aşırı mecaz kullanımının baş döndürücü ivmesini takip eder gibi görünmektedir. Burası da Sonsuz’un düzeninde birbirine bağlı iki temaya ilişkin alıntılarla doludur: bu temalar *Lectures III*⁶⁷’te ele aldığım “Sonsuz’un görkemi” (*gloire de l’infini*) ve “tanıklık etmek” (*témoignage*) temalarıdır.

Ardından, üçüncü kişiye (*troisième personne*) taştan, *o’luk* (illéité)⁶⁸ gelir, ki bu Buber’in Sen’i⁶⁹ (Tu) tarafından fazlasıyla masum bir samimiyette zapt olma riski içermektedir;

⁶⁴ A.g.y. sf. 244

⁶⁵ A.g.y. sf. 245

⁶⁶ Yeniden-mevcut hale getirme olarak da okunmalıdır [ed.n.]

⁶⁷ Ricoeur’un dilimize çevrilmemiş olan 1994 yılında yayımlanmış olan *Lectures III: Felsefenin Sınırlarında* (*Lectures III: Aux frontières de la philosophie*) kitabı (ç.n.).

⁶⁸ Illéité: o’luk mutlak olan “O”dur; Levinas için aşkın bizim yaşadığımız dünyada beliren bir fenomen değildir; hiç görünür olmamıştır, o mutlak mevcudiyetsizliktir. Aşkın ben içim bir muhatap değildir, hitap edilebilecek bir *alter ego* değildir (ç.n.).

⁶⁹ Martin Buber, ilk kez 1923’ta yayımlanmış olan “*Ben ve Sen*” (*Ich und Du*) eserinde dünyaya bakışın ikili yönünün altını

Levinas'ın O'luğu ve "üçüncülük"ü (*tertialité*) bir araya getiren (metinde 234. sayfada alıntıladığı) bölüme işaret edeceğim. Belki de benim henüz bulamadığım bazı başka metinler bu bilmecemi sayfa ile 261. sayfayı aydınlatabilecek niteliktedir...

Son olarak da, tümünü toparlayacak olan, Levinas'ın felsefi söylemine aniden giren Tanrı'nın Adı (le *Nom de Dieu*) gelmektedir. Bu istisnai *Ad*, ilk başta ontolojiye karşı girilen savaşta *adlandırma*'nın (*dénomination*) mahkum edilışinden sonra "ad"ın aldığı bir rövansa işaret etmektedir. Bir anlamda ad'ın bu geri dönüşünün, Söylenen'in anlamlamasına (*signification*) istisna teşkil eden Söyleme'nin *anamlılığı* (*signifiance*) sorusuna bağlı daha geniş bir anlamı vardır. Adlaştırmamanın (*nominalisation*) nasıl olup da eylemi, sözü geçen adlılık/tözsellik (*Substantivé*)⁷⁰ yararına dönüştürdüğünü yukarıda görmüştük. Ancak anlamlılığın (*signifiance*)⁷¹ bir istisna konumu olarak ada gereksinim duyduğu bir an vardır. Bu da, yüzün *birey* (*individu*) olarak belirmesidir (*apparoir*). Açık ki, burada söz konusu olan Benlik (*Moi*) değil, fakat ben olan bendir, genellenemeyendir: "Söylenen'de kendisini saklayan ve sakınan Söyleme değil"⁷², ama kendini saldırdı/zorbalıkta (*outrage*), yaralanmada teşhir eden yaralanabilirliktir (*vulnérabilité*). Öznel, diye anımsatır Levinas, özün bir kipliği değildir, (özneliğin) Söyleme'si özel isminin Söylenen'i de bunu doğruluyor gibi görüne de. Bu bağlamda Tanrı'nın ilk kez 233. sayfada anılması tesadüf değildir: *Ad*, zaten o değil midir? Yokluğunda söylenensiz Söyleme'nin (sözle) anlatılamaz (*ineffable*) hale geldiği, anlamlılığı (*signifiance*) anlamlandıran *Ad* o değil midir? Temalaş(tır)mayan fakat işaret eden/anlamlayan (*signifie*) *Ad*. Tüm isimler bu *Ad*'dan türer ve yayılırlar. Tüm diğer adlarla birlikte *kim* sorusu da – Levinas'ın *kim*-lik (*quis-nité*)⁷³ diye adlandırdığı şey⁷⁴. Kime göre başkası ... kime göre ben ... *ne* ve *nasil* soruları gibi tematik değildir. *Ad* sorusu -Tanrının adı ve özel adlar- anlamın ötesindeki anlamlılığın (*signifiance*) tümünü kapsar. Adlar (özel adlar) bu Adın (Tanrı'nın Adı'nın) ufku altında dolaşırlar. Özün dışındaki ya da varlığın ötesindeki *Ad*: "Ama özün dışındaki ya da ötesindeki *Ad*, bireyselliği önceleyen

çizer: Ben-Sen (Je-Tu) ve Ben-O (nesnelerin dünyası anlamında) (Je-Cela) ilişkisi. Ne Ben, ne de Sen birbirleri olmaksızın olamazlar, Ben'in ve Sen'in alanlarını önceleyen Ben-Sen bağlamında ortaya çıkarlar. Aynı şekilde ne Ben (je) ne de O (Cela) birbirlerinden ayrı değil, Ben-O (Je-Cela) alanında varolabilirler. Ben ve Sen'i İngilizceye çeviren R.G. Smith, Buber'in "buluşma (*Begegnung*)" kavramını; kendisinde gerçek yaşamın doğduğu bu buluşmanın insanla insan arasındaki yaşama sınırlı olmadığını, bu yaşama ileten tabiatla birlikte, öteki insanlarla birlikte ve "ruhani varlıklar"la birlikte yaşam olmak üzere üç kapının olduğunu söyler. Bu yollardan her birinde Sen bulunabilir ve ancak bu anda (Sen'in bulunduğu anda) gerçek yaşam söz konusu olabilir. Buber gerçek yaşamı ilişki biçiminde deyimlendirir: "başangıçta ilişki vardır" der. Sen bir başkası aracılığıyla ilk kez bir Ben olarak bulur. Her Ben-Sen ilişkisinde bizim aynı anda Yüz'ün huzurunda, ya da daha uzlaşımli olmakla birlikte, hiç de apaçık olmayan bir dille "tanrı ile karşı karşıya" getirildiğimizi tanımakla tamamlanmış olduğunu belirtebiliriz der Smith. "Kuşkusuz, Tanrı, hem bütünüyle Başkasıdır, hem de bütünüyle Aynı olan, bütünüyle bulunandır" (I and Thou, sf. 79) (ç.n.).

⁷⁰ Fransızca dilbilgisinde ad (isim) için *substantif* sözcüğü kullanılır. Bu sözcük Latince *substantia*'dan (töz) türemiş olup aynı zamanda "tözsel" anlamına da gelebilmektedir. Metinde yeri geldikçe bu alt-anlamı iştirtmeye gayret ettik. (ed.)

⁷¹ Levinas'ın kendisinin üretmiş olduğu *Signifiance* sözcüğü, dilbilgisel biçimi itibarıyla bir ad-eylemdir. Latince *signis* ve *ficio* sözcüklerinden oluşan bu kavram, sözcüğü sözcüğüne çevirilirse, "işaret yaparlık" ya da "anamlarlık" biçiminde de karşılanabilir. Bu metinde "anlam" ile karşıladığımız *signification*'da olduğu gibi, "tözsel" ya da "tözcül" bir anlama değil, eylemselliği içinde "bir anlama gelmenin" kendisine işaret etme amacı taşımaktadır. Biz bu sözcüğü bu metinde "bir anlama gelirlilik", "bir anlam ifade ederlik" anlamında, "anamlılık" ile karşıladık ve sözcüğün Fransızcasını köşeli parantez içinde belirttik. (ed.)

⁷² A.g.y. sf. 31

⁷³ Fransızca'da *kimlik* anlamına gelen sözcük (*identité*) *kim* kökünden türemiş olmadığından, Levinas, bu kavramı Latince *kim* soru sözcüğü olan "quis"ten türeterek onu "nelik" anlamına gelen ve klasik skolastiğin bir kavramı olan "quiddité"den ayırır "Sorumun talebinin yöneldiği Başkası, keşfedilebilecek anlaşılabilir (intelligible) alana ait değildir. O yakında durmaktadır. İşte tam da bu noktada kim sorusunun kimlik'i (*quis-nité*), araştırılan ve araştırmayı yönlendiren "ne" (sorusuna ait) ontolojik neliğin ayrılmaktadır." Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde, Fransızca basım, s. 46 (ed.)

⁷⁴ A.g.y. sf. 46

birey Tanrı olarak adlandırılır. O tüm tanrısallığı (*divinité*) ve tanrısal özü, yani -sahte tanrıların- kendi kavramlarında barınan bireyler gibi talep ettikleri tanrısal özü (*essence divine*) incelemektedir⁷⁵. Burada, yanılsamaya terk edilen teolojiden arı tutulan Ad'ı bir kenara bırakıyorum⁷⁶. Bu Adın mührü (imi/işareti) (*signe*) altında, “Sonsuz” etiğe düşebilmekte ve “Bütünlük” de ontolojiye geri dönmektedir.

Son olarak Levinas'ı bir yayılım ateşine daha tutayım mı? Zaten bunu yapmama izin veren metnin ta kendisi: *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'nin sonlarında kadim bir tema yüzeye çıkar: *il y a* (var). *Başka türlü söylenen*⁷⁷ başlığı altında bu kavramla karşılaşmak için kitabın o tuhaf sonuç bölümünü beklemek gerekmektedir, “*var*”ın (*il y a*) Gorgon başı'nın⁷⁸ yeniden belirişini görmek için. Aynı anda her iki rakibi de (olmak ve sorumluluk, ontoloji ve etik) geçersiz kılacak anlam-sızlığın (*non-sens*) her an yeniden doğan olasılığından duyulan bulantı'nın (*nausée*) sözüdür bu. Olmak ve sorumluluk, ontoloji ve etik: “İkilemin çıkışsızlığı (*sans issue*), Öz'ün çıkışsızlığı: ölümlülükten duyulan iç sıkıntısına (*angoisse*), kaçınılmaz yazgının dehşeti ve *var*'ın (*il y a*) dur durak bilmez hercümerci eklenmektedir – Öz'ün en derinindeki dehşetengiz dışılık (*externité*)”⁷⁹. Tüm bu sayfalar boyunca kendimize tüm anlamın Öz'den ileri gelip gelmediği sorusunu sorduk. Peki ama ya anlam filan yoksa, ya cehalet ve unutma son sözler ise? Ölüm korkusu ya da *var*'ın (*Il y a*) dehşeti, tümü birdir...⁸⁰ Buna da, *teşhir-olma*'dan (*exposition*), *tahammül etmenin edilginliğinden* (*la passivité du supporter*) başka bir yanıt yoktur, yani adalete başvurmaktan, yakınlığın ve yerine geçmenin/ikamenin yüz-yüzeliğine -“başkalık”ın -ötesine- onun ezici yüküne”⁸¹ başvurmaktan başka. Çünkü : “Söyleme her zaman Söylenen'in ihanetine uğrar...”⁸²

Son bir söz daha: adalet sayesinde, anımsanması olanın (*mémorable*) mahkum edilmesinin ötesinde, anının (*souvenir*) geri dönüşünü de umamaz mıyız? Eğer böyle olmasaydı, Emmanuel Levinas “En yakınlarımızın anısına...” gibi yalın bir ithafı (*Olmaktan Başka Türlü... 'nün başına*) nasıl yazabilirdi?

Kaynakça: Paul Ricoeur, *AUTREMENT: lecture d'Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, s. 19-34, Presse Universitaire de France.

⁷⁵ A.g.y. sf. 89 n.1

⁷⁶ A.g.y. sf. 151

⁷⁷ *Autrement dit...* Fransızcada “başka bir deyişle” anlamında kullanılan bir tabirdir. Dolayısıyla bu başlık “başka türlü söylersek...” biçiminde de çevirilebilirdi. Burada biz, *Söyleme* ile *Söylenen* ayırımına yapılan vurguyu korumak için “*Başka Türlü Söylenen*” diye çevirmeyi uygun bulduk. (ed.)

⁷⁸ Gorgonlar, Yunan mitolojisinde gözlerine bakanları taşa çeviren; keskin dişli, saç yerine başlarında canlı yılanlar olan, Medusa, Euryale ve Stheno isimli üç kız kardeş olan dişi canavarlardır. Adları Yunanca Gorgon korkunç, berbat anlamına gelen gorgo kökünden gelir (ç.n.).

⁷⁹ A.g.y. sf. 271

⁸⁰ A.g.y. sf. 263

⁸¹ A.g.y. sf. 277

⁸² A.g.y. sf. 278

D -LEVİNAS'IN
KENDİ YAZILARI

OLMAKTAN BAŞKACA YA DA ÖZÜN ÖTESİNDE

Başlık IV – Yerine Geçme

Emmanuel Levinas

Fransızcadan Çeviren: Hilmi İlksen Mavituna

Ich bin du, wenn
ich ich bin.

Paul Celan

1- İlke ve Anarşi

Varlıklarla ilişkide ki buna bilinç denir, bu varlıkları içerisinde belirledikleri silüetlerin dağılması aracılığıyla; öz bilinçte [ise] kendimizi zamansal safhaların çokluğu üzerinde belirler, tanımlarız (*identifier*): öznel yaşam bizzat varlık için, bilinç biçimleri altında kendini öne sürüp (*se proposer*), tema olarak saptayıp hakikatte dışa-koyarak (*s'exposer*) kendi kendine sahip olmak adına kaybolmaktan ve tekrar bulunmaktan ibaretmiş gibi. Bu tanımlama hiçbir imgenin bir benzeri değildir. Bu tinin ileri sürdüğüdür, bir bildiri, söyleme, kerigma¹ [dır]. Hiçbir şekilde uzlaşımsal değildir ve sonuç olarak dildeki gizemli şemalaştırma işlemine dayanır ki bu işlem sayesinde bir idealite görünümünün ve imgelerin: silüet ve fazların dağılmasına denk gelmektedir. Bir varlığın bilincine varmak öyleyse bu varlık için her zaman, bir idealite boyunca, bir Söylenen (*le Dit*) üzerinden, kavranmaktır. Bireysel, ampirik bir varlık dahi logosun idealitesini baştan başa kateder. Bilinç olarak öznellik dolayısıyla ontolojik bir olayın dillendirilmesi/eklemlenmesi (*articulation*), “varlık jestinin” açımlandığı “gizemli yollardan” bir tanesi olarak yorumlanır. Temalaşmak, düşünülebilir ya da açık olmak, kendine sahip olmak – olmaksaki *sahip olma* ânı – bütün bunlar, olmanın seyrinde (*train d'être*), dile gelir/ortaya çıkar/eklemlenirler (*articuler*). İdeal bir ilkeden – tematik olarak ortaya konuşunda bir *αρχή*den – itibaren kaybolmak ve kendini yeniden bulmak – varlık böylece olmak seyrine girer. İdealiteden sapma (*le détour*) kendiyile çakışmaya (*coincidence*), yani Varlık'ın tüm tinsel macerasının rehberi ve keşifi olarak kalan kesinliğe varır. Bu yüzden bu tinsel macera tam olarak bir macera değildir. Asla tehlikeli değildir. Kendine sahip olma (*possession de soi*), hükümlanlık (*principauté*), *αρχή*dir. Bilinmeyenden ona gelebilecek olanın örtüsü önceden kaldırılmıştır, açık, belirgindir ve bilinene uyar, onu asla şaşırtmayacaktır.

Batı'nın felsefi geleneği için bütün tinsellik bilinçten, varlığın ortaya konuşundan (*exposition*), bilmeden kaynaklanır.

Bilme olarak değil yakınlık olarak yorumlanan duyarlıktan (*sensibilité*) yola çıkarak, dilde, [dilin] nihayetinde olacağı bilgi akışının ardında, temâsı ve duyarlılığı araştırırken öznelliği bilince ve temalaşmaya indirgenemez olarak betimlemeye çalıştık. Yakınlık ne “imgelerle”

¹ κήρυγμα, *kerugma*. Yeni Ahit'te, *vaaz etmek* anlamında kullanılmakta (ç.n.).

çözülebiyecek ne de kendini tema olarak dışarı-koyacak olan başkasıyla (*autrui*) ilişki olarak beliriyor; temalaştırmanın *αρχή*siyle ölçülmüş olmayıp, onunla kıyaslanamaz olarak, tüm şemalaştırmayı boşa çıkarırcasına, kimliği/özdeşliği kerigmatik logos'tan türetmeyenle [ilişki olarak].

Bir temada tutunmamak, ortaya çıkamamak, bilememek – “temâsi” ve saplantıyı (*obsession*) oluşturan bu görünemezlik, yaklaşmış olanın (*approche*) anlamsızlığına değil de, görünmeyi görüntüye bağlayandan çok daha başka türlü bir anlamla(n)ma biçimine (*façon de signifier*) bağlıdır: burada görünürlüğün ötesinde, işaretinde (*signe*) temalaştırılacak herhangi bir anlamlanma (*signification*) ortaya konulmaz; bu –anamlama olan o öteyi dahi – aşmaktır. Anamlama, yani başkası-için-biri (*l'un-pour-l'autre*) şeklindeki çelişik mecaz. Bir sezgi eksikliği (*défaut*) değil, sorumluluğun fazlası (*surplus*) olan başkası için biri. Başka için olan sorumluluğum (*responsabilité pour l'autre*), ilişkideki içindir, Söylenen'de kendini göstermeden Söyleme'de (*Dire*) anamlayan anamlamanın dahi anlamlılığı (*signifiante*). Başkası-için-biri (yani anamlamanın dahi anlamlılığı!), “Öte”, bütün ortaya çıkanlardan ya da “yoklukta mevcut” ya da “bir simge tarafından ortaya çıkmış” olandan “daha uzakta” olduğu için de değil. Bu halen, ilkeye uymak, bilince verilme olurdu. Burada söz konusu olan, bir tema tarafından ehilleştirilmeye ya da evcilleştirilmeye kendini bırakmayı reddediştir. “Öteye” giden hareket, logos öteye seslendiği (*interpeller*), öteyi işgal ve temsil ettiği ve ortaya koyduğu andan itibaren özgün anlamlılığını yitirir, içkin olur ve dolayısıyla onun [logosun] yakınlıkla olan bağı (*attenance*) mutlak dışallık [olarak]tır; şimdiyle bir ortaklığı olmadan, onunla bir araya gelmeksizin, her zaman – şimdinin geciktiği – “zaten geçmişte” – bu dışallığın huzursuz ettiği, saplandığı “şu anın” (“*le maintenant*”) üstünde veya ötesinde[dir]. Bu şimdiyi, bilincin *αρχή*si tarafından şimdinin işgaline izin vermeksizin, huzursuz edip, görünürlük/bâriz olanın berraklığını ışınlarla aşındırarak² (*en striant de raies la clarté de l'ostensible*) geçme biçimini iz olarak adlandırdık.³ Anarşik olarak yakınlık, herhangi bir idealitenin aracılığı olmaksızın bir tekillikle kurulan ilişkidir. Somut olarak bu betimlemeye, yakınlıkla (*le prochain*) olan ilişkim karşılık gelir; anamlama (*signification*) yakın olanla, başkası-için-bir ile bir ilişki olduğundan, ünlü “anlam verme”den (“*donation du sens*”) farklı bir anlamlılık[tır]. Bilmem nerenin izini oluşturan bu bilince göre ölçülemezlik, her şeyin meşrulaştığı zararsız bilme ilişkisi değildir, ne de zamansal bitişikliğin kayıtsızlığıdır; bu ben'in başkası tarafından tahsis edilmesidir⁴ (*assignation*), daha tanımadığımız insanlara karşı sorumluluktur. Herhangi bir mesafe ya da süreklilik kipine, yakın olanın basit bir “yeniden-mevcudiyetine” geri götürülemeyecek yakınlık ilişkisi, muazzam aciliyetteki atanmadır zaten –anakronik olarak bütün bağlanmayı (*engagement*) önceleyen yükümlülük (*obligation*). A priori den “daha eski” öncelik (*antériorité*). Bu formül, hiçbir şekilde, kendiliğindenlik tarafından işgal edilemeyecek bir etkilenme şeklini ifade etmektedir. Özne etkilenmenin kaynağı temsilin (*représentation*) teması olamayacak şekilde etkilenir. Bilince indirgenemez bu ilişkiyi saplantı diye adlandırdık: dışallıkla, o dışallığı açan eyleme “öncel olan” (*antérieur*) ilişki; açıkça, eylem olmayan, temalaştırma

² [Aşındırma, *strier* fiilinin karşılığı olarak kullanıldığından; Lévinas'ın Heidegger'le olan tartışmasının bir diğer boyutuna şahit olmak için *strier*'nin bir toprağı sürme amaçlı çizmek-çiziktirmek anlamı göz önünde bulundurmak gerek --- Heidegger'in toplama kampları deneyimini tüm teknolojik gelişmelerle yan yana anmasının Lévinas'ta uyandırdığı “hayal kırıklığı” (ç.n.).]

³ Eğer anarşik olan bilinçte kendini belli etmeseydi – kendince (à sa façon) hüküm sürerdi. Anarşik olan yalnızca, dilin kötüye kullanımıyla, an-arşisine ihanet eden ama onu iptal etmeksizin tercüme eden bir söylemle mümkündür.

⁴ Metin içerisindeki sorunlu terimlerden: assigner – atanma haricinde, *vakfolma*, *tahsis etme*, *afetme* gibi anlamlara da gelebilmekte; ayrıca içerisindeki *signe* kullanımı ancak Fransızca'nın deyimliliğine özgü bir metin içi devamlılığı da sürdürmekte. Çeviri boyunca yukarıda önerilen karşılıklardan birisi, kimi zamanda ikisi birden, Türkçe deyimlilik gözetilerek kullanılmaya çalışılacak (ç.n.).

olmayan, Fichteci anlamda konum (*position*) olmayan ilişki. Bilinçte olan her şey, Fichte için temel görünen önermenin aksine, bilinç tarafından *konulmaz*.

Saplantı onu alaşağı etse de bilince indirgenemez – ve sonunda açığa vurulmuş (*trahie*) ama içersinde belirlediği Söylenen’de temalaşmış olarak – onda bir yabancı gibi kaydolarak (*s’inscrire*) bilinci tersi yönde kat eder: dengesizlik gibi, hezeyan gibi, temalaşmayı bozarak, *ilkeden*, kökenden, istemden, bilincin tüm kırıntılarında üreyen *arkhéden* kaçır. Terimin kökensel anlamında, an-arşık bir hareket. Saplantı hiçbir şekilde bir bilinç yükselmesi (*hypertrophie*) olarak ele alınamazdı.

Temanın bulunmayışının (*défection*) dikkati önceleyen dağınık bir ”bilinç alanına” sözde-dönüş olmadığı gibi, an-arşı de düzenin zıddı olan düzensizliğin edimi olmaz. Düzensizlik sadece başka bir düzendir ve dağınıklık muhtemelen temalaşmıştır.⁵ Anarşi varlığı bu seçeneklerin ötesinde allak bullak eder. O, bilinç olan o ontolojik oyunu durdurur ki bu özellikle oyun olarak, oyunda, varlık kaybolup, kendini tekrar bulur, sonunda aydınlanır. Başkası’nın hükmü (*l’emprise de l’Autre*), anakronik olarak kendi şimdisine geciken ve bu gecikmeyi telafi etmeye de muktedir olmayan Ben’in türleri [şeklinde]– yani ona “temâs edenî”⁶ düşünmeye muktedir olmayan bir Ben’in türleri şeklinde, Aynı üzerinde Aynı’yı aksatacak, sözsüz bırakacak raddede işler: anarşi zulümdür (*persécution*). Saplantı zulümdür: zulüm burada delirmiş bir bilincin içeriğini oluşturmamaktadır; o Ben’in etkilendiği ve bilincin bulunmayışı (*défection*) olan bir biçime (*forme*) işaret eder (*désigne*). Bilincin bu ters çevrilişü şüphesiz edilgenliktir (*passivité*). Ama bütün edilgenliklerin ötesinde ve bir şeye maruz kalmanın (*subir*) her zaman bir üstlenme (*assumer*), yani her zaman beklenen, razı olunan (*consentir*), zaten köken ve ἀρχή [olan] bir deneyim olduğu yönelimselliğin terimlerinden, sınırlarından başkaca tanımlanan bir edilgenlik[tir]. Bilincin yönelimselliği bir tek istemli yönelime de işaret etmez. Bununla birlikte içersinde öncü, başlatıcı bir amacı da saklı tutar. Veri onda tasarısını tanıyan ya da böylece onu saran ve sonrasında üstünde hakimiyet uygulayan bir düşünce tarafından buyur edilir (*s’accueillir*). Bir bilinci etkileyen, kendini önce bir mesafeye sunar, daha ilk seferden apriori belli eder kendini, kendini tekrar-sunur (*re-présente*), haber vermeden değmez, mekân ve zaman aralığı sayesinde kabul için gerekli zevke mahâl verir. Yönelimsel bilinç tarafından ve yönelimsel bilinçte tamamlanan, ileri-yönelimde (*protenction*) kendini-sunur ve geriye-yönelimde (*rétenction*) kendinden ayrılır (*s’écarter*) – ayrılma boyunca tanımlanabilmek ve sahiplenilmek için. Varlıktaki bu oyun bilincin kendisidir: hem kendiliğin kaybı hem de hakikatte yeniden bulunma olan fark aracılığıyla kendine-mevcudiyet. Bilincin kendi-için’i (*pour-soi*) dolayısıyla varlığın bizzat kendi üzerinde uyguladığı iktidardır, onun istemidir, hükümrancılığıdır. [Bilinç] orada kendine eşitlenir ve sahip olur. Egemenlik bilinçte bu şekildedir ve Hegel de Ben’in (*Je*) yalnızca kendine eşitlikte, “bu sonsuz eşitliğin özgürlüğünde” kendine hakim olan bilinç olduğunu düşünmüştü.

⁵ Cf. Bergson’un, *L’Evolution Créatrice*’teki, incelleme düşünülmesi gereken düzensizlik kavramı. Alt üst etme ve devrim düzenin içindedir. Bilince, “ilkinin yok-olması (*anéantissement du premier*)” olarak “yeni bir nesnenin” deneyimi şeklinde gözükten, “bilincin arkasını (*le dos*)” görebilen filozofa, kendini bir oluşun (*genèse*) sonucu, aynı diyalektik düzen içersinde bir doğuş şeklinde gösterir (Cf. Hegel, *Phénoménologie de l’esprit*, çev. Jean Hyppolite, pp.75-77). Mutlak bilgi Durumu’nu boydan boya kat eden ve bilinci oluşturan oluş hareketi. Burada sunduğumuz şekildedeki anarşi kavramı, ona popüler olarak atfedilen politik (ya da anti-politik) anlamı önceler. Bu kavram (anarşistlerin anladığı anlamda) –kendini yalanlamak için bile olsa– ilke olarak konulamaz. Anarşi *arché* gibi egemen olamaz. O ancak – radikal ve hiçbir olumlama olasılığı olmayan olumsuzlama anlarını mümkün kılan bir şekilde –Durum’u bozabilir. Durum dolayısıyla Bütün’müş gibi olamaz. Ama tersine, anarşi kendini söyleyebilir (*se dire*). Düzensizlik, daha çok, sentezin reddi olarak indirgenemez bir anlama sahiptir. Cf. s.114 not 1. [referans orijinal metne ç.n.]

⁶ Bu sırada *dile gelen* (*se dire*) yetersizlik. An-arşı *gütmez* ve dolayısıyla ikirciklikte, muammada tutunur, söylemin ifadenin acısında (*douleur*) söylemeye çalıştığı izi bırakır. Ama yalnızca izi.

Yakınlıkta tanıdığımız saplantı, varlığın bu eşitlikte-kendine-sahip-olma görünümünden – *αρχή* olmaktan – ayrılır. Salt özgürlük olan ya da onda her şey yönelimsel addedildiğinden nihayetinde öyle olan bilinçte, salt eşitlik olan bilinçte – yani kendiliğin kendine eşitliği olan, ama aynı zamanda sorumluluğun orada, bilince göre, her zaman tamamen özgürlükle ölçüldüğü ve dolayısıyla her zaman sınırlandırılmış olduğu bir eşitlik olan bilinçte saplantının edilgenliği nasıl yer bulabilir? Bilinçte, etkin kaynağı – hiçbir şekilde – bilinçte bulunmayan bir acı çekme ya da Çile (*Passion*)⁷ nasıl mümkündür? Bu dışsallık üzerinde durulmalı. [Bu dışsallık] nesnel ya da mekânsal, bilincin hizmetine ve düzenine konulmak için içkinlikte telafi edilebilir değildir, ama saplantılı, temalaştırılamaz ve az önce tanımladığımız anlamda, an-arşıktır.

Öncelikli hiçbir bağlanma tarafından doğrulanamayacak bir sorumlulukta – başkasına karşı sorumlulukta – bu etik durumda Anarşi'nin meta-ontolojik ve meta-lojik yapısı belirir, bu yapı apolojinin işin içine girdiği Logos'u bozar ve dolayısıyla bilinç burada her zaman kendini baştan kavrar (*se ressaisir*) ve buyurur. Çile, hiçbir apriori olmaksızın kavrandığında mutlaktır. Sonuç olarak, ona ulaşmanın bir imgesi oluşmadan (*se faire*) önce, kendine rağmen ulaşılmış [bir bilinç]. Zulmü bu özellikleriyle tanırız, sorgulamadan (*questionnement*) ve sorumluluktan önce, cevabın (*réponse*) logosunun ötesinde soru konusu edilmiş [olarak]. Başkası tarafından zulme uğramak başkasıyla dayanışmanın kökenindeymişçesine. Böylesi bir Çile, bilinçte ne zaman ve nasıl bulunabilir?

2- Tekerrür

Ama bilinç – kendiliğin kendi tarafından bilinmesi (*savoir de soi par soi*)⁸ – öznel kavramını tüketmez; zaten "özel bir tutum", "Ben" ya da "birinci tekil şahıs" diye adlandırılan bir kimlik/özdeşlik üzerinde dinlenir. Doğrudur ki bu özdeşliği/kimliği sorgularken, şeyleşmiş bir tözü belirtmek ya da orada bilincin *kendi-için*'ini bulmak alışkanlık olmuştur. İdealizmin geleneksel öğretiminde/öğreniminde özne ve bilinç aralarındaki ilişkiden şüphe duyulmaksızın eşdeğer kavramlardırlar – ilişki-değil ama kesinlik bağ (*terme*) – en azından, belki de, o köhne ruh kavramının altına gizlenmiş, geri çevrilemez bir atanmanın bağı. İlişkiye indirgenemeyecek ve böylece tekerrür eden bağ –kendinde, kendi yankısında cınlayan bir ses gibi Ben; dalgalanmanın yeniden-bilinç olmayan⁹ düğümü. *Tekerrürdeki bağ* burada, bilincin ötesinde ya da öncesinde aranmış olacak ve bu bilincin oyunu, temalaştırdığı varlığın ötesinde ya da berisinde, varlığın dışında ve böylece kendinde bir sürgün olarak; bir dışarıya atma (*expulsion*) şeklinde [aranmış olacak] ki bunun, bu dışarıya atmanın olumlu anlamını açıklığa kavuşturmak uygun düşer: varlık dışına, kendine doğru böyle bir dışarı atma; kendimi göstermemden, yerleşmemden önce onun beni tahsis ettiğine doğru (*expulsion en ce qu'elle* [expulsion] *m'assigne*): itiraz götürmeyecek şekilde, topraksız bırakılarak tahsis edilmişim, atanmışım, bizzat-kendime (*moi-même*) bırakılmışımdır, kendi kendime

⁷ *Passion*, şüphe *passivité*'ye ilişkin düşünülmeli – Türkçe'de verilmesi imkansız bir bağıntı (ç.n.).

⁸ Metin boyunca, *soi* ifadesine, yalın olarak *kendi* karşılığını vermek, kullandığımız Türkçe'yi zorluyor gibi gözükmemekte. Bunun için Türkçe deyimlilik gözetilerek *soi* ifadesini, kimi yerde *kendi* kimi yerde *kendilik* olarak karşılama yönünde bir inisiyatif kullandık – bu doğrultuda *ipséité*'nin karşılığının doğrudan *kendilik* olarak verilebileceğini göz önünde bulundurarak, parantez içerisinde orijinal deyişleri belirtme yoluyla, karmaşalardan kaçınmayı hedefliyoruz. *Le soi* ile *ipséité* arasındaki fark hakkında Türkçe'de gerekli çalışmayı yapma motivasyonu geleceğe bırakarak (ç.n.).

⁹ Burada, saf olarak olumsuz bir biçimde bilince göre tanımlanmış, bir kendilik bilgisi, tıkanmış yollar üzerinden de olsa bir kendilik arayışı yapısını muhafaza eden bilinç-dışına doğru iniliyor değil; bilinç-dışı Çözümleme'nin – bastırılmış arzular-dan kaynaklanan sorunlara karşı – oyunun kuralları adına aşılmasını teyit ettiği bilincin oyunu olarak kalır. Bilincin oyunu, şüphe *soi* kurallara göredir ama oyunun sorumsuzluğu hastalığı haber verir; *par excellence* oyun olan bilincin oyunu, "aşkınsal imgelemin" ama dolayısıyla da fantazmin kaynağıdır.

tutunamadan – başlamadan bağlanmış (*astreint avant de commencer*) olarak. Öz-bilincin bir benzeri yoktur ki bunun tek anlamı da bağlanmayı önceleyen bir sorumluluğun bende yeşermesi olarak, yani başkası (*autrui*) için olan sorumluluğu olarak vardır. Ben orada tek ve yeri doldurulamaz olanım – sorumluluk bakımından yeri doldurulamaz anlamında tek. Sorumlulukta ve varlığın vuku bulduğu yerde düz olarak yer alan bir madalyonun arka yüzü.¹⁰

Öz-bilincin bir benzeri yoktur: kendini Hegel'den bu yana, varlığın ve düşüncenin ikiliğini töz (*substance*) ve özneyi farklı şekillerde özdeşleştirerek aşmaya zorlayan Batı felsefesinde özneliliğin bilince indirgenmesi baskındır. Bu da tözün özbilinçle olan ilişkideki tözselliğini bozar. Böylece felsefede özellikle, varlığın art arda ve artan bir şekilde kendini keşfi (*découverte*) üreyecektir. Bilgi, örtünün kalkması (*dé-couverte*) – olanın olmasına – oluşa/öze (*essence*)¹¹ eklenmeyecektir¹². Varlığın olma hali (*l'essence de l'être*) kendi seyrini tutacaktır, uyanıklığın (*vigilance*) bizzat kendine uygulanan bir uyanıklık gibi, kendine sahip-olma hali gibi. Oluş'u, (*essence*) bir onto-loji olarak dile getiren felsefe, bu oluşu/özü – açıklığın bu açıklığını – o logosla sona erdirir. Bilinç olanın olmasını tamamlar. Hegel için olduğu gibi Sartre için de bizzat-Kendi (*Soi-même*)¹³ kendi-içinden (*pour-soi*) itibaren konulmuştur. Ben'in (*je*) kimliği böylece özün kendi üzerine katlanmasına indirgenecektir. Ben ya da, onun öznesi ya da koşuluymuş gibi gözüken bizzat-kendi[lik], varolanlar arasında bir varolan şekline bürünerek, gerçekte, Öz Bilinç'in ya da, tarihte ya da kopuşlar ve yeniden buluşlar aracılığıyla varlığın kendini kendine gösterdiği zamanın uzamasında "görünmesi[nin] (*ostension*)", somut sürecinden alınmış bir soyutlanmaya indirgenecekti. Zaman, Öz, ya da zaman olarak Öz, Kendi'ne Dönüş'ün (*Retour à Soi*) dahi mutlağı olacaktı. Biricik öznelerin, doğrudan, ampirik olarak karşılaşmış "olanların" (*étants*) çokluğu Tin'in bu evrensel özbilincinden ileri gelecekti: yolu üzerinde topladığı toz kırıntıları ya da tamamlayacağı o olumsuzun mesaisinden kaynaklı ter damlaları – ancak sistemin içersindeki yerlerinden itibaren geçerli olan ve Sistem'in Bütünü'nde yutulacak özdeşlikleriyle unutulmaz anlar.

Bilincin kendi üzerine katlanması, Kendilik'i (*Soi*) algılayan Ben, bizzat-kendinin önce-den (*pré-alable*) tekrerrüne, duvarın dibine itilmiş ya da derisinde¹⁴ kendi üstüne

¹⁰ Oldukça belirsiz bir ifade sırasıyla orijinali ve bu ifadenin Alphonso Lingis tarafından uygun görülen İngilizce karşılığı şu şekilde: "Envers d'une tapisserie laquelle court à l'endroit dans la responsabilité et dans l'être a lieu" – "this is the underside of a fabric woven where there is consciousness and which takes place in being" Yeri gelmişken: Sayın Nami Başer'e çevirideki katkı ve tavsiyeleri için teşekkürler (ç.n.).

¹¹ *Essence* terimini, varlığın ve varolanın amfibolojisinde varolandan ayrıştırılmış varlığın (*être*) fiilinden [olmak], eyleminden itibaren soyutlanmış bir isim olarak kullanmaya devam ediyoruz.

¹² *Esse*'den türetilmiş *essence*'i olmak'tan türetilen, oluş olarak çevirmek mümkün, ya da olma hali, olma[lık] vs. çeviri boyunca bu yöndeki tercihler deyimellik gözetilerek tutulacak – kimi zaman *öz/oluş*, kimi zaman olma hali şeklinde (ç.n.).

¹³ *Soi-même* Levinas'ın bu metin bağlamında, sıkça başvurduğu bir deyiş – İngilizce'de *oneself* olarak karşılanan bu deyim, Türkçe'ye *kendisi* olarak çevirmek de önerilmiştir, bkz. Ahmet Soysal, *Kendi* (Paul Ricoeur Üstüne), Cogito, Sayı 56, Paul Ricoeur Özel Sayısı, s.202. Çevirisini sunduğumuz bu metin özelinde yer yer *kendisi*, *soi-même*'e bir karşılık olarak kullanılabilir. Ancak, Fransızca'da bu deyişin artikelli kullanımını (*le soi-même*) Türkçe'de *kendisi* üzerinden türetilecek bir isimle ya da tamlama ile karşılamayı (kendisi olmak, kendisi[lik]) uygun görmediğimizden ve Soysal'ın yukarıda anılan metindeki bir başka önerisi doğrultusunda *kendi* olarak karşılamayı da artikelli kullanım söz konusu olduğunda *ipséité* ya da *le soi* ile bir karışıklık doğabileceğinden göz ardı etmek zorunda kaldık – burada *soi-même* için *bizzat-kendi* deyişini – geçici olarak – öne süreceğiz. Bu doğrultuda artikelli kullanımda gerekli görüldüğü yerde, *bizzat-kendilik* olarak karşılanacak. Yine de bu karşılığın Fransızca özgün deyişin barındırdığı, özdeşlik, aynılık (*même*) vurgusunu taşımadığını bilincinde olarak, okuyucuyu metni çeviri boyunca bu Türkçe'de verilemeyen anlam boyutunu da hesaba katarak yorumlamaya çağırıyoruz (ç.n.).

¹⁴ Levinas'ta deri metaforu ve deriyle ilgili metaforlar sıkça kullanılmakta – burada tensellik, yakınlık gibi temalarla yakalaşıyoruz – birinin kendini "derisinde kötü hissetmesi", belki tir tir titremek, ürpermek ya da acımak ile ilişkilendirilebilir, ama

bükülmüş, canı yanan (*tordu sur soi dans sa peau, mal dans sa peau*) bizzat-kendinin hiçbir ikilik olmaksızın birine, kendinden zaten dışarıda olan kendindeliğe benzemez. Onun huzursuzluğu artık herhangi birbirine dışsal olan safhalarda Husserlci anlamda geçmişî tutan ve geleceğe sarkan bir iç zamanın akışında bölünmeyi ifade etmez. Bizzat-kendi, söylemin gizemli şemalaşması sayesinde kerigmatik olarak Aynı ilan edilmiş “psşik silüetlerin ” çokluğu aracılığıyla özdeşleşmenin ideal kutbu değildir.¹⁵ Bizzat-kendilik kendi özdeşliğine, olanların kendi özdeşliklerine sahip oldukları gibi sahip değildir, onlar [olanlar] söyleneni bozmadan söylenen olarak (*dits sans dédit*) özdeştiler (*identiques*) ve dolayısıyla temalaşır ve bilince belirirler. Bizzat-kendiliğin öznedeki feshedilemez tekerrürü, özdeşleşme ve toplanmanın –hatırlama ya da beklemenin – sentetik bir eylemine kendini sunabilecek anlar arasındaki bütün ayrımlara önceldir. Bizzat-kendi’nin tekerrürü, geriye-yönelim ve ileriye-yönelimin zamansal oyununda, araya girerek ve kendini tekrar bularak nihayetinde aydınlanan bilinç gibi ısıldayarak tekrar sıklaşmak için gevşemez. Bizzat-kendi fenomen denilen (ya da fenomenoloji [denilen], zira fenomenlerin belirmesi zaten bir söylemdir) bu açma ve saklanma oyununa girmez. Patlamaya ya da atomun bölünmesine dek kendi doluluğunda iltica etmiş ya da sürülmüş bizzat-kendiliğin biricik bükülmelerini ya da büzülmelerini –onun Söylenen’de belirlenen kimliğini-özdeşliğini yeniden kurmak görüşüyle– eğip-bükme (*désarticuler*) için kullanılan fiiller, iyelik sıfatları, sentaks figürleri, bizzat-kendiliğin, bu bükülmenin, bu büzülmenin, bu yarığın (*fission*) izini taşırlar. Bu belki de Leibniz’in “ben kendine doğuştandır (*le moi est inné à lui-même*) ” şeklindeki gizemli formulünün de anlamıdır. “Tutunmak ” ya da “kaybolmak ” ya da “yeniden bulunmak ”taki -n/-l – buradaki kendilik¹⁶ bir sonuç değil, bunların ifade ettiği ilişkilerin ya da olayların bizzat *matrice*’idir. Bu metafordaki anacıl (*maternel*) vurgu bize bizzat-kendiliğin esas anlamını sunmakta. Bizzat-kendilik kendinden olamaz (*se faire*) o zaten mutlak edilgenliktendir, ve bu anlamda o, onun kendi-için olarak konulması için onda uyanacak bütün varsayımları felç eden bir zulmün kurbanıdır –geri döndürülemezcesine geçmişte düğümlenmiş bir bağlanmanın edilgenliği, bütün hafızadan evvel (*en deçà de*), bütün hatırlamadan evvel. Hatırlamada temsil edilen şimdinin ona eşitlenemediği, telafisi olmayan bir zamanda, doğasının (*nature*) ve yaratılışının hafızada dönüştürülemeyen bir izini taşıdığı bir doğum (*naissance*) ve yaratım zamanında düğümlenmiş [bir bağlanma]. Tekerrür hatırlanabilir, şimdiye çevrilebilir olan tüm geçmişten daha geçmiştir. Yaratık, ama doğuştan yetim ya da şüpheye yer bırakmaksızın Yaratıcısı’nı görmezden gelen bir tanrısız zira eğer onu tanısaydı yine başlangıcını varsaymış olacaktı. Bizzat-kendiliğin tekerrürü, Söylenen’de tanınan bütün özdeşliğin (*identité identifiée dans le Dit*) oluştuğu şimdinin evveline gönderir: bu tekerrür kurulma eylemi daha köken bulacakken çoktan (*d’ores et déjà constituée*) oluşmuştur. Ama *oluşun* gerinmesinde (*étirement*), Parques’in hörekesinden çıkan renksiz ipler gibi¹⁷ Aynı’da bir bozulmanın olması için, geri dönüşün nostaljisi ve Aynı avı ve yeniden bulunuşlar ve bilincin oynadığı bu açıklık – bu kendinden uzaklaşma ve yeniden-başlamanın –sayelerinde bütün şimdinin (*présent*) bir yeniden-temsil (*représentation*) olduğu geriye-yönelimin ve ileriye-yönelimin– meydana gelebilmesi için, bu hareketlerin eklemelenmesinin gerisinde *bizzat-kendi*’nin tekerrürü gerekir.¹⁸ Varlığın

deri-yakınlık ilişkisi üzerinde, çeviride kimi yerlerde, tenselliği dışarıda bırakarak, « iliklerinde » deyimini de öne sürmeye cüret ediyoruz (ç.n.).

¹⁵ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger...*, ikinci baskı, s. 217-223.

¹⁶ Burada sırasıyla, «*se maintenir*», «*se perdre*» ve «*se retrouver*» filleri kullanılmış, kendilik olarak karşıladığımız da başına geldiği fiili yansımalı ya da işteş fiile dönüştüren ama Türkçe’de tam karşılığı olmayan: *se* (ç.n.)

¹⁷ Yunan’da Μοῖραι olarak bilinen ve Roma’da itibaren *parcae* olarak anılan kader tanrıçaları, Park’lar. Bu üç kız kardeş ellerinde tuttukları, insanın –aynı zamanda gök cisimlerinin kaderleriyle eşdeğer ipliklerle temsil edilirdi (ç.n.).

¹⁸ Levinas’a özgü bir, söz-dizimi – belki de söz-yığımlı demek daha doğru. Levinas’ın yazısına musallat olmuş olan *terreur* hissi-

kendisini keşfi (*découverte à lui-même*) orada kendi içine dönerek katlanır; bu keşif olmaksızın, kendinden mahrum bırakılmış, içsel zamanda kurulmuş olan *olma hali* ancak birbirinden kopuk noktalar ortaya koyacaktır¹⁹; birarada, şüphesiz ama herhangi bir kaderi tamamlamadan. Hiçbir şey *kendiliğinden* olmayacaktır (*se faire*). Varlığın sonrasında bilince ve kendi bilincine vardığı “sonsuz dinlenişin” bozulduğu bizzat-Kendilik’i varsayar. Kendilik’in (*ipséité*) düğümünü, *kendi içinin* yönelimsellik modeli üzerinden, özün düz çizgisinde ya da kendi üzerine katlanmanın açılması olarak temsil etmek ulaşılmak istenilen kendiliğin gerisine yeni bir kendilik’i koymaktır.

Bizzat-kendilik, bilincin İdea’nın birliğine doğru ilerlerkenki oyun ve figürlerinde, güya, kendisine karşılık gelerek hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan bir bütünlük anlamında özgür ve böylece tamamen usa uygunmuş, her zaman ilişkiye çevrilebilir bir bağ – öz bilinç olarak konuluyormuş gözüktüğü gibi, kendi inisiyatifinden meydana gelmez. Bizzat-kendilik, kendi varlığını başkaca koyar, yerleştirir (*s’hypostasier*): başkaları için bir sorumlulukta çözülmemesine düğümlenir. Anarşik entrikadır bu, çünkü ne herhangi bir özgürlüğün, bir şimdideki ya da hatırlanabilir bir geçmişteki özgür bir bağlanmanın tersidir ne de *aynıdaki başkanın gebeliğine* rağmen ki bu sorumluluğun başkası için anlamına işaret eder, bir kölenin yabancılaşmasıdır. Bizzat-kendi yaralara ve sövgülere açık olmada, sorumluluk hissetmekte, yeri doldurulamaz, adanmış olarak çağrılır (*provoquer*), işini başkalarına yıkmadan ve “kendini vermek” (*s’offrir*) – acı çekmek (*souffrir*) ve vermek (*donner*) – için vücuda gelmiştir ve böylece *doğrudan edilgenlikte* hiçbir şeye sahip olmadan bir ve tektir ki bu da *kışkırtmaya gelmemesini* (*ne pas céder à la provocation*) sağlayacaktır; *bir*, kendine indirgenmiş ve sıkıştırılmış, kendinde, varlıktan dışarıya atılmış olarak[tır]. Kendinde sürgün ya da mülteci, koşulsuz, desteksiz, Söylenen’de sergilenen özün bol miktarda sunduğu örtüler ve özürlerden uzakta. Atanmış ya da seçilmiş olarak sorumluluk içersinde – dışarıdan yeri doldurulamaz olarak atanmış– özne kendini derisinde/iliklerinde itham eder, nasır tutmuştur, bütün ilişkilerden iyice ayrılmış, τοῦτέ τι (bu’luk) olarak işaret edilebilir bir varolan misali bireydir. En azından Söylenen, sorumlulukla atanmış bizzat-Kendi’nin biricikliğine, sayesinde olmak ve olanın amfibolojisinde²⁰ *olanın* anlam ifade ettiği, çeşitliliğin özdeşleştirilmesinde gerekli ideal birliğe benzemez. Hipostaz kendini, bizzat-kendi gibi bir aküzatif kipi (*accusatif*) üzerinden, bilginin Söylenen’inde belirmeden önce bir ismin taşıyıcısı olarak sergiler. Edilgenliğini düzü olmayan bir ters (*envers sans endroit*) gibi bu sunma şekli: ancak yankısında duyulur olacak bir ses metaforunun yaklaşıma çalıştığı işte buydu.

Bilincin kendine dönmesinin berisinde, bu hipostaz –gözüktüğünde– kendini varlıktan ödünç bir maske altından gösterir. Hipostazın biricikliğinin, birliğinin vurgulandığı olay, bilinçte kendini kavrama değildir; [bu olay] kendiliği kendi olarak atayan, karşılık vermekten kaçılamayacak, bir atanmadır. Varlığın oyununun berisinde, şimdinin berisinde,

nin izi, doğrudan, onun bütün dili eğip, bükme eğiliminde ya da diyelim ki istencinde takip edilebilir – kelimeler yığılır, cümleler yığılır, sesler tekerrür eder, anlam alışıldıktan çok başkaca – argumantatif yığının ötesinde-dışından tecelli etmektedir, adeta üzerine yığılır – bu eğilimi ve bu eğilimin tüm imalarını Türkçeye aktarabilmek şüphesiz imkansız olmakla birlikte, aynı zorluğun Fransızca bilen okur için de geçerli olduğunu öne sürebiliriz şüphesiz. (ç.n.)

¹⁹ Öznenin tekilliyi hapaks’ın biricikliği değildir. Esasında, o [öznenin tekilliyi] ondan parmak izi gibi karşılaştırılmaz bir numune oluşturacak ve ona bireyleşme ilkesi olarak, bu birliğe bir özel isim ve böylece de söylemde bir yer sağlayacak herhangi bir ayrıcı özelliğe de tutunmaz. Benin özdeşliği, vücuda, karaktere içkin nihai bir fark ya da, doğal ya da tarihsel bir konjoktürün biricikliği sayesinde bireyleşmiş bir niteliğin atılığı değildir. Tekillik tahsis edilenin biricikliğindedir.

²⁰ İkiz-anlamlılık da diyebiliriz. Ayrıca cf. “Homojen bir kavramsal alanda ikirciklik, çok-anlamlılık üretimi-üremesi.” P.Ricoeur, *Lecture sur L’Autrement qu’être...*P.U.F., 1997, p.15. (ç.n.).

hatta ulaşabilir bilincin zamanından daha eskide, “derin bir geçmişte, öyle bir geçmiş ki asla yetmeyen”²¹, bizzat-Kendilik kendini, olanı olduğu olmanın/varlığın yalnızca bir maske olduğu hipostaz olarak sunar. İsmi, ödünç bir isim olarak, takma isim, ön-isim/zamir (*pro-nom*) olarak taşır. Bizzat-kendi, kendisinde, varlıktan tek ve biricik ayrı olandır.

Bilincin bizzat-Kendilik’i dolayısıyla yeniden bir bilinç değildir, ama hipostazda olan bir terimdir (*terme*). Tam da bu hipostazdandır ki kişi tözsel olarak, kendisi tarafından doğrulanamayan ve, bu ampirik ve olumsal yine de zamanın ve tarihin aşındırmasına karşı duruşunda direngen anlamında, yani her zaman şiddetli ve erken olan ölüm tarafından darbe almış bir kimlik/özdeşlik olarak, vuku bulur. “Kendi-için ”den önceki özdeşlik ne “indirgenmiş model ”[dir] ne de bilmek demek olan kendiliğin kendisiyle olan ilişkisinin tohumudur. Ne kendiliğin kendine görünümüdür (*vision*), ne kendine belirmesidir (*manifestation*), bizzat-Kendilik hakikatin belirlenmesiye (*identification*) çakışmaz, bilincin, söylemin, yönelimselliğin terimleriyle söylenmez. Kendiliğin (*l’ipséité*) doğrulanamaz özdeşliği, ben, kendi (*moi, je, soi-même*) gibi terimlerle ve – bütün bu çalışmanın göstermeye yeltendiği gibi – ruhtan, duyarlıktan, yaralanabilirlikten, anacılıktan ve maddesellikten itibaren ifade olunur ki bu sonuncular başkaları için sorumluluğu tasvir ederler. Varlığın kendi üzerine geri dönmesinin meydana geldiği ve bilgi/bilmek (*savoir*) ya da Tin denilen “dayanak noktası ”; dolayısıyla bu *par excellence* tekilliği belirtir (*désigner*). Şüphesiz dolayimli bir dilde özel isim olarak, [*var*]olan (*étant*) olarak görünmeye, böylece kendini bütün Söylenen’in karakteristiği olan genelliğin sınırlarına yerleştirmeye ve burada öze-oluşa göndermeye elverişlidir bu tekillik; ama, öncelikle isimsiz tekilliğini ona bir rol atfederek maskeleyen saf bir ödünçle bezenmiş, nelik-olmayan (*non-quiddité*) – kimse – dir, Tin’in dayanak noktası kişi zamiridir. Eğer bilincin kendine dönüşü – varlığın kökensel hakikati – bilinç – tamamlanabilirse, bu kendiliğin bir tekerrürü meydana geldiğindendir. Öz’ün sürecinde tersine dönüş: varlığın bilinçte oynadığı *oyunun dışına* çekilme – yani tam olarak kendinin dışına çekiliştir ki bu da bir kendinde sürgündür – başkadan hariç bir temeli olmayan – bir koşul-suzluktur. Bütün kendiliğindenliği dışarıda bırakan ve sonuç olarak, her zaman olmuş, her zaman geçmiş olan çekiliş. Kendilik, bilincin bu hareketi tarafından çizilmiş yoldan itibaren tanınabilir somut bir nokta, bir yöneltim merkezi değildir, çoktan dışardan belirlenmiş bir noktadır, şimdiyle özdeşleşemeyen ya da özdeşliğini “reddedemeyen”dir, bilincin zamanından da eskidir.

Bizzat-kendiliğin bilince, bilmeye taşıdığı “zaten tamamlanmış” özdeşlik, “olgu” ya da “olmuşluk ”, mitik olarak süre öncesi bir süreye, kendi-için’in kendi üzerine katlanmasına mahal vermek için yine gevşeyecek bir örüntüye (*trame*)²² göndermez. Bizzat-kendi, özbilincin (kalp-)vuruşuna ve, Aynı’nın yeniden bulunuşu ve gevşemesine indirgenemez bir bükülmedir. Bizzat-kendilik, çok geride olduğu için değil, ama sürekli kendine eşitlenen bilinçle ölçülemez bir şimdi için “ yapılmadığından ”, hatırlanamayacak bir geçmişten gelir. Kendine eşitsizlik, varlıktaki eksiklik, edilgenlik ya da sabır (*patience*) olan ve böylece, edilgenliğinde, kendini artık hatıraya sunmayan, geriye-bakışlı seyri/temaşayı (*contemplation rétrospective*) “etkilemeyen” bizzat-kendi, saf etkinlikten kaynaklanmayan bir reddedilemezlik olan bu reddedilemez anlamdadır. Ancak yaşlanmanın aşındırmasında, ancak kendilik kaybının (*perte de soi*) sürekliliğinde değişikliğe uğrayan tekilliğin

²¹ P. Valéry’nin 1922 tarihli *Cantiques des Colones*’undan: “C’est un profond jadis, Jadis jamais assez !”, cf. bu sayı içerisinde Fabio Ciarraelli, *Ayrılma ve Tekerrür*’de Merleau-Ponty – Levinas hakkındaki dipnot 9. (ç.n.).

²² Cf.; trame: 1) atkı, argaç 2) yapılış, örü, yapı, kuruluş (*la trame d’un récit*). 3) mec. Oyun, dolap, entrika. Tahsin Saraç *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yayınları, 1994 s.1410 (ç.n.).

özdeşliği[dir]. Eksiklik ve aynı şekilde, doğrulanamaz[dır]. *Bizzat-kendiliğin* öznelliğinin bu olumsuz nitelendirilmeleri, olunmaz bir bilmem-ne-gizemini benimsemez, kutsamaz ama kendiliğin (*le soi*) sentez-öncesi, mantık-öncesi ve belli bir anlamda atomik yani bölünemez-bireysel birliğini teyit eder. Bu birlik bölünmeyi önler, kendinin kendini temaşa etmesi ya da ifade etmesi için ve sonuç olarak, ön-addan (*pro-nom*) başka bir şekilde söylersek: bir tiyatro maskesinin altında saklanıyor muymuş diye kendini göstermesi için ayrışmasını engeller. Bu engelleme, Bir'in olumluluğudur. *Belli bir anlamda*, atomiktir, zira, kendisinde dinlenmeden, patlamaya, ayrışmaya, açıklığa kadar “daha da çok bir[dir]”. Bu birliğin, kendi üzerine dönüşü bizzat-kendilik uyarınca gerçekleşen bilinç tarafından ulaşılmış ontolojide bizzat-Kendiliğin gördüğü işleve indirgenemez olan bükülme ya da huzursuzluk olması –işte sorun bu. Öznenin atomik birliği, nefes alıp-vererek, nihai özünü, ciğerindeki mukozalara dek üstünden dökerek kendini dışarıya-sunuyormuş (*exposer*), yarılmayı (*se fendre*) bırakmıyormuş gibi.

Bizzat-kendi, kendi özdeşliği altında huzur içinde dinlenmez (*reposer en paix*²³), ve onun bu esnadaki huzursuzluğu (*in-quiétude*) ne diyalektik bir kesinti, ne de farkı eşitleyen süreçtir. Onun birliği yalnızca kendilik'in herhangi bir içeriğine, fiil dahil [her şeyi] onu “isimselleştirerek ” ve temalaştırarak tözselleştiren belirsiz artikel gibi, eklenmez. Birlik, burada, bütün artikelleri ve bütün süreci önceler: o, bir şekilde, içeriğin kendisidir – birliğin yalnız bir “vurgusu-abartısı-büyütülüğü (*surenchère*)” olarak tekerrür. Biçiminde ve içeriğinde birlik, bizzat-Kendi, tikel ve tümel ayrımının evvelinde tekilliktir. İlişki (*rappor*) diyelim, ama ilişki içersindeki bağların ayrışması söz konusu olmaksızın, yönelimsel kendi-üzerine-açıklığa (*ouverture sur soi*) götürmeyen ilişki, varlığın kendini denizin az önce kıyıyı yalayan dalgaları buyur etmesi gibi buyur ettiği bilinci, saf olarak ve sadece tekrar etmez. Ben kendinde biçimiyle mükemmelen eşleşmiş ve mükemmelen neyse o olan madde gibi değildir; ben derisinde (*dans sa peau*) gibi[dir], yani zaten darda, nasır tutmuş (*mal dans sa peau*) olarak[tır], kendi üzerinde dinlenen (*reposant*) maddenin özdeşliği, aracısız karşılık gelmenin evvelinde bir geri çekilmenin (*recul*) ortaya çıkabileceği bütün maddeden daha maddi bir maddesellik (*materialité*) boyutunu saklıyormuş gibidir – yani öyle bir maddesellik ki uyarılrlık (*irritabilité*) ya da hassasiyet (*susceptibilité*) ya da yaralanmaya ve sövgüye açıklık onda, etkinin (*effet*) edilgenliğinden daha edilgen bir edilgenliği işaretler gibi. Acıllığın (*matérialité*), bütüncül “başka için[inde]” (*son intégral pour l'autre*) nihai anlamı olduğu ve anlamlandırmanın da anlamlılığı olan yaralanabilirlik (*vulnérabilité*). Özdeşliğin (*identité*) bu evveli yatı, varlığın aracısız özdeşliğinin ötesindeki farkında kendini tanıdığı, kendi içine geri dönmez. Onulmazlık (*irrémisibilité*) demek gerek ve bizzat-kendinin bu *kendinde*'sinin (*en soi*) kelimenin etimolojik anlamında kaygısı (*angoisse*). Varoluşsal “ölüm-için-varlık” olmayan, ama bir “içeriye dalışın” (*entrée dans le dedans*) ya da bütün uzamdan “evvelin ” sıkışması olan kaygı. Boşluktan kaçış değil, ama doluluğuna doğru bir gidiş, bükülmenin ve patlamanın bunaltısı.²⁴ Öznenin kaçamaksızın – kendinden

²³ *Reposer en paix*; Fransızca'da ölünün ardından söylenen, karşılığı Türkçe'de “nîr içinde yatsın” olarak verilebilecek deyişi unutmamak kaydıyla (ç.n.).

²⁴ Heideggerci çözümleme varlığın sınırlandırılmasının kaygısını tasvir eder. Bu çözümleme basitçe psikolojik ya da antropolojik olarak okunmadığı ölçüde bize (felsefi geleneğimize göre varlığı belirleyen) biçimin varlık için fazla küçük olduğunu öğretir. Güzellik, saçılma ve görünme olan tanım, biçim, “biçimlilik” olarak aynı zamanda boğazlanmadır, yani açıkça kaygıdır. Ölüme-doğru-varlık olarak anlaşılan sınırlı varlığın antropolojik türleri altında, varlık ve onun fenomenallığı arasındaki orantısızlık, varlığın kendi belirmesinde darda olduğu olgusu ortaya çıkar. Belirlenmenin ölçüsü, bir Nessus tuniğinin yanlış ölçüsüdür. Ama ölüme-doğru-varlık olarak kaygı, aynı zamanda olmamanın/varlık-olmayanın (*non-être*) genişliğini kazanma mududur da: yokluk olarak ölüm, kaygının tanımının varlıkla beraber sulara gömüldüğü bir açıklıktır. Buna karşılık “doluluğa gidiş”in (*allée dans le plein*) darlığı olarak bunaltı bizzat-kendi'nin tekerrürüdür, ama kaçış, sıyrılma olmaksızın: yani ölümden

geçemeksizin – kendine mesafe alamaksızın ama kendinden kovalanarak, dinginlikten (*repos*) uzak, kendinde kendiyle karşılaşmasından evvel kurban edildiği bu az önce tasvir edilen ilişki – şüphesiz olumsuzluk (ama olumsuz diyalektiğin söz götürmez vatani olan söylemden önceki bir olumsuzluk) da denilebilecek bu tekerrür, bükülmenin bu tekerrürü, Kendi'dir (*Soi*).

Kendinde'liğin (*en soi*) olumsuzluğu – *an sich* ve *in sich* anlamında *kendinde* –, yokluğun açıklığı (*l'ouverture du néant*) olmaksızın, **doluluğun** içine işleyerek, dinginlik ve hareket, *kendisinde* (*chez soi*) ve göçebe-başıboşluk (*errance*), eşitlik ve fark ayırımlarının gerisinde bize Parmenides'in, Bir'in "kendini harekette bularak, dinginliğe geçerek ve böylece dinlenirken, hareket için durumunu değiştirdiği" ve "hiçbir zamanda mutlaka olmamasının" (156c) gerektiği andaki (*instant*) benzer formüllerini hatırlatıyor. "Bu, durumu hareketle dinlenme arasında ikircimde kalan garip türden varlık"²⁵ (156d) şimdinin, geleceğin ya da geçmişin çelişkisini dinamik olarak – kuvvet halinde – taşıyan bir noktada zamanda kesinti değildir, ne de zamansal bölünmelere egemen olan – kendilerince, ontolojik maceraya işaret eden nokta ve ideallik – zaman-üstü idealliktir, ama bu temalaştırmanın bütün göndermelerinden muaf bir *evvel*, öyle ki onda, bir "heves" gibi, göndermelere göndermeler uyanamadan (*se lèvent à lui (...) des références à références*), bütün diyalektik filizlenmeden muaf[tır], mutlak olarak steril ve saf, mutlak olarak maceradan ve anımsamadan kesilmiş[tır]. Yer-olmayan (*non-lieu*), ara-zaman ya da karşı-zaman (ya da üzüntü [*malheur*²⁶]), varlığın ve varlık olarak temalaştırılabilecek yokluğun evvelinde.

"Derisinde" ifadesi, *kendindeliğin* bir metaforu değildir: ölü zamanda ya da *ara-zamanda* bir tekerrür söz konusudur, [bu tekerrür] nefes almayı (*inspirer*) ve nefes vermeyi,²⁷ derisinin korumasına sağır atan bir kalbin gevşemesini ve kasılmasını birbirinden ayırır. Beden yalnızca imge ya da figür değildir – o kendiliğin ve onun dağılmasının, bükülmesinin *bizzat-kendindeliğidir* (*en soi-meme*).²⁸ Kendini unutmanın, kendinden şüpheyle kendinden kopmanın imkansızlığı olmayan bükülme. Varlığımıza yanaşan, kendini sakinlikten (*tranquillité*) evvel en uçtaki edilgenlik ve borç (*dette*) kılan ödev, başkanın reddedilemez isteğinden itibaren bir kendine tekerrürüdür – yine de tamamen görece, atalet ve dingin şeylerin maddeselliğinde eylem ve çilenin evveline (*en deçà de l'action et de*

daha güçlüdür ve Platon'un kendince intiharı itham ederken *Phédon*'da (62b) olumladığı gibi sorumluluktur.

²⁵ Evvel (*en deçà*) kavramının kendisi Parmenides'in bu metninde şüphesiz doğrulanır. Bir çekilme – orada kimer'ce yerleşmek üzere, daha çok dünyadan özgürleşmiş ve saltanat ve yıkıma muktedir ruhsal güçlerle donatılmış şekilde dünyanın dışına gitmeyen – bir inziva söz konusudur ki bu da yine dünyada bir Devlet'in ya da bir Kilise'nin tarihinde mevcudiyet olacaktır. Varlık, varlığın mantığı ve kökeni ile olan ilişkilerin abartılması (hiperbolü), düzenin genişlemesi demeye gelir ama yine de şu söylenmelidir ki hiperbol varlığın ötesinin aşırılığa başvurmadan oluşamaz. (*Ce qui reviendrait à une hyperbole de relations ontologiques, logiques et archiques, amplification de l'ordre bien que recourant pour l'hyperbole au superlatif de l'au-delà de l'être.*) Saltanat ve yıkım, bunlar kişisel özgürlük ve sonuç olarak politik egemenlik ve hükümranlıkla donanmış Ben'i varsayar. [Bunlardan] evvel, Ben Kendi'dir, varlığın, tarihin değildir artık, ne dinlenmedeki etki ne de hareketteki nedendir. "Derisinde" inziva, eldeki denemenin önermek istediği gibi, Ben'in bir kendinde, düzen dışı hareketidir. Bu yer altı deliğinden, doluluktaki doldudan çıkış, Başka'da varlığın bütün ağırlığının taşındığı ve çekildiği bir bölgeye varır.

²⁶ Fransızca'da kelime oyunu, *malheur* hem üzüntüyü (*malheur*) hem de kötü-acı zamanı (*mal-heure*) çağırabilir (ç.n.).

²⁷ *Inspiration*, nefes alma, ilham verme ya da ilham alma – ilhamın-psizizmle yani pneumatique ile ilişkisi, bkz. in fine, Levinas sözlüğü (ç.n.).

²⁸ Vücut ne ruha karşıt olarak bir engel ne de ruhu hapseden bir mezardır, o Kendilik'in onun aracılığıyla muktedirlik olduğudur. "Vücuda gelmenin-ete kemige bürünmenin" uç edilgenliği – hastalığa, ızdıraba ve ölüme sunulmuş olmak, merhamete ve, Kendi olarak, mühim olan hediyeye sunulmuş olmaktır. Ataletin ve yokluğun sıfır noktasının evvelinde, varlıkta değil de kendinde olmaya açık, kafasını koyacak yeri olmadan, yer-olmayanda ve böylece koşulsuz olarak, *bizzat-kendilik*, kendini dünyanın taşıyıcısı olarak – dünyayı taşıyan, ama acısını çeken, dinginliği ve vatani olmaksızın, kıyımın – başkayla yer değiştirmenin bağlılığı olarak gösterecektir.

la passion) dayanan tedirginlik ve sabır; sahip olmanın dışına çıkan, ama *vermeyi* mümkün kılan bir borç-ödev (*dû*). “Vücuda gelme ” (*incarnation*) olan ve vermenin ondan dolayı mümkün olduğu vücudun *başkayı* yabancılaşımsızın gerçekleştirdiği tekerrür, çünkü bu başka aynının kalbidir – ve iyiliği – nefes alma ya da bizzat ruhun psişizmi.

Kendiliğin tekerrürü – vücuda gelme – ruhu inceltmek ve şişirmekten uzak, bastırır, bükür ve ruhun üzerine giyme riskiyle karşılaşacağı sunumu (*exposer*) o özne tarafından sunulana dek, Kendilik’in keşfi Söylemek’te gerçekleşene dek onu başkaya çıplak olarak sunar (*exposer*). Vücuda gelmiş özne biyolojik bir kavram değildir. Vücutsallığın çizdiği şema biyolojik olanı daha yüksek bir yapıya tabi kılar: [bu] sahihsizleşme[dir] (*dé-possesion*) ama hiçbir şekilde yokluk değil[dir], zira kaçışın imkansızlığına gömülmüş olumsuzluk, herhangi bir inisiyatif alanı olmaksızın: zamansalın doluluğuna, *birin* uzamsızlığına (*inextension*) inanılmaz bir çekiliş. Bütün özgür bağlanmayı önceleyen bir sorumluluk, bizzat-Kendi özün bütün mecazlarının dışında, başkalarının özgürlüğü için özgür olacaktır. Yakın olana karşı onulmaz suçluluk derimin üstündeki *Nessus* gömleği gibidir.

3- Kendi

Şimdi ilk açılımımıza geri dönerken, benin kendi üzerine katlanışının ki bu katlanış katlanma eyleminin imtiyazlarına sahip değildir ama onun sayesinde kendine geri dönen bilincin eylemi mümkündür – bu edilgen katlanışın, saplantının an-arşik edilgenliğiyle çakışıp çakışmadığını soralım. Saplantı dışarıyla (*dehors*), bu dışarısını açacak olan eylemi önceleyen bir ilişki değil midir? Saplantının bütüncül (edilgenliği) ve şeylerinkinden daha edilgen edilgenliği. Şeyler esasında “birincil maddede” kerigmatik logosu sürdürürler ki bu logos şeylerin bu maddedeki özelliklerini öne çıkarmaktadır. Bu buyuran söylemenin altına düşerek madde şunu ya da bunu – şeyi gösterir, anlam kazanır. Bu düşünüş –ya da bu durum –, logosa kendini olduğu gibi bu bırakma, şeyden logosun ait olduğu söylemeyi çıkaracak olan önermeye aldirmaksızın – ithamın özü olur. [Onu] düzene çağırarak birincil maddeyi bilgilendiren logos itham etme ya da kategoridir. Ama saplantı anarşiktir. Birincil maddeden evvel itham eder (*accuser*) beni. Zira kategori, halen direnen, nüfuz edilmez olandan – bu maddedeki bu “kuvvet halindeki varlıktaki ” kuvvetten – geriye kalandan model alarak maddeden ayrılır. Kuvvet halindeki varlık olarak sunulan birincil madde, halen biçiminin önemli olduğu kuvvete dairdir. Platon’un bize maddenin ebediyetini öğretmesi ve Aristoteles için maddenin sebep olması tesadüf değildir. Şeylerin düzeninin hakikati böyledir. Etkinlik ve edilgenlikten evvelki mutlak edilgenliği bilmeyen, belki de bizzat yaratım fikrinin getirdiği şeyleştirmenin kendisi olan batı felsefesinin sadık kaldığı şeylerin düzeni [böyledir] ²⁹. Filozoflar yaratılışı her zaman ontoloji üzerinden düşünmek istemişlerdir, yani önceden-var olan ve yok edilemez maddeye bağlı olarak.

Saplantıda, kategorinin ithamı (*accusation*), içersinde özgür bilincin beninin alıkonulduğu mutlak –i haline, ithama (*accusatif*) dönüşür: temeli olmayan, şüphesiz, bütün istemli hareketi önceleyen, saplantılı, kıyıcı itham. Ben’i (*le Moi*) görkeminden ve benliğin baskılayıcı emperyalizm (*impérialisme dominateur de moi*) kabuğundan soyar. Özne, varlıkta olanak bulamaksızın ithamdadır, varlıktan atılmış, varlığını dışında, *Parmenides*’in ilk savındaki gibi *bir* olarak, temelsiz: tam olarak “kendine indirgenmiş ” ve dolayısıyla koşulsuz[dur]. İliklerinde, derisinde. Bir biçim altında dinlenemeksizin, ama nasır tutmuş,

²⁹ Bu – bir türlü sırtlayamadığı sorumlulukla sarılmış – özgürlük, yaratığın, Kendi’nin sınırsız edilgenliğinin, Kendi’nin koşulsuzluğunun halidir (*façon*).

kendiliğinden dolmuş ve tıkanmış (*encombré et bouché*), kendi altında nefessiz kalmış, yetersizce açık, kendinden edilmeye, sonuna kadar, derinden nefes vermeye, kendini kaybedene kadar sahipsiz bırakılmaya zorlanmış. Bu kaybedişin öznenin öznelliği hiçbir şey ifade etmiyormuşcasına boşlukla, sıfır noktasıyla, mezarların sukûnetiyle bir bağı var mıdır? Ya da tıkanmanın ve iliklerinde, derisinde sıkıştırılmış olmanın acısı, bunlar metafor olmaktan da öte, kendinden dışarı atılmanın başkasının yerine geçme olduğu tekrerrüde – ki bunun da anlamı esasında kendi kendini boşaltan Kendilik'tir – tersine dönen/ters çevrilen özün başkalaşması mecazını tam olarak takip mi eder? Öznenin vücuda gelmesinin nihai sırrı olan tekrerrür – bütün düşünme, bütün “tamalğıdan ” önce, bütün konumlardan evvelde, *bütün ödünç almalarından önce* bir “ borçlanma”; var sayılmayan, anarşik, zeminsiz bir edilgenliğin öznelliği, sesin rezonansını/tekrar seslenmesini önceleyen yankı gibi, tamamıyla atanmadan, tahsisten “ dikilmiş-örülmüş”. Etkin kaynağı temalaştırılabilir olmayan edilgenlik. Travmanın edilgenliği ama kendi sunumunu dahi engelleyen bir travmanın ve de sağır edici, onu şimdiden kucaklaması gereken bilinçle bağlarını kesen bir travmanın, zulmün edilgenliği. Bütünlük ve mutlaklık sıfatını ancak kıyılan kıyana cevap verebiliyorsa hak eden bir edilgenlik. Kıyıcı nefretinde yakın olanın yüzü, bizzat bu kötülükle, acınabilir olana saplanır – ancak bütün referanslardan muaf tutulanın (bütün olanaklardan ve kaçışlardan muaf olarak – tam olarak onun biricik biricikliği ya da birliği buradadır!) kaldırabileceği, kaçışı olmayan bir ikirciklik ya da belirsizlik. Başkası *tarafından* maruz bırakılmak, bu *başkası tarafından* ancak *başkası için* olduğunda mutlak sabırdır. Bu aktarım – ilgiden-çıkardan başka, “özden başkaca ” – öznelliğin kendisidir. “Sana vurana yanağını uzatacağın ve utançtan doycacağın”³⁰, çekilen acıda bu acıyı talep etmek (diğer yanağın çevrilmesi olacak olan *eylem* araya girmeden), kurtuluşun (*rachat*) herhangi bir sihirli erdemini çıkarmak değildir, ama zulmün travmasında, maruz kalınan hakareten kıyıcı için duyulan sorumluluğa ve bu anlamda, acı çekmeden başkası için kefaret ödemeye geçiştir. Zulüm, öznenin öznelğine ya da kırılğanlığına eklenmez; o bizzat tekrerrürün hareketidir. *Aynı'daki başka* olarak – soluk alma olarak – öznel “ kendi için”in olumlanması, bu tekrerrürde doğan bütün egoizmin sorgulanmasıdır (ve sorgulama bir boşa çıkarma değildir!). Öznenin öznelliği sorumluluktur ya da saldırıya tamamıyla açık olma olarak, vurana uzanmış yanaktaki sorgulanan-varlıktır.³¹ Diyaloğu, soru ve cevap mübadelesini, yakınlıktaki başkası tarafından sorgulanmanın üstüne-konumlanan ve sorumluluğun Söyleme'sinde bir sapma olarak ortaya çıkan Söylenmiş olanın temalaştırılmasını önceleyen sorumluluk.

Dolayısıyla bizzat-kendi'ndeki zulmün tekrerrürü, istemin kendini düşünümsele hareket tarafsızlığında da olsa olumladığı; Aynı'nın –bir şimdide kendine sahip olmanın – dokusunun asla yırtılmadığı; etkilenmiş olarak Ben'in en sonunda özgürce kendisi tarafından etkilenmiş olduğu yönelimselliğe indirgenemez. Yönelimsellik olarak öznel, şahıssız bir söylemin kaynağı olan, kendine-kehanet olarak kendine-etkilenimde (*auto-affection en tant que auto-révélation*) kurulur. Başkaları-için-sorumlulukta kendinin tekrerrürü, zalim saplantı, yönelimselliğin tersine gider, öyle ki başkaları için olan sorumluluk asla *altruist* istemi, “doğal bir hayırhahlığın/iyilik isterliğin ” içgüdüsünü, aşkı işaret edemez. Saplantının edilgenliğinde ya da vücuda gelmiş olarak kaçınmanın yetersizlikten dolayı imkansızlığında,

³⁰ “Lamentations” 3, 30.

³¹ Puşkin'in *Boris Godounov*'unun Otrepiev'inin üç kez tekrarlanan rüyasında, sahte Dimitri, gelecek *hükümranlığını* halkın ikircikli gülmesinde görür gibi olur: “..yukardan Moskova bana karınca gibi gözüküyordu, aşağıda halk kaynıyor ve gülerken beni işaret ediyor; utanç ve korkuyu hissediyordum, acele içersinde, önce başımı doğrultup, uyandım”. Beni işaret eden jestin içersindeki gülüş, Ben'in utanç ve korkusu, her şeyin bana işaret ettiği ve beni tahsis ettiği “-i hali”, bir düşünüş içersinde “önce başımı doğrultarak” uyanış – hükümranlığının arkasında öznenin koşulsuzluğu.

herhangi bir gönderge düzenine-sistemine, başkanın atanmasına başvuramamaksızın, bir özdeşlik/kimlik biricik olarak bireyselleşir. Kendiliğin tekrar-mevcudiyeti bu edilgenliği zaten izinde kavrar. *Bir*'in mutlaklaşması, bu ne bir kaçıştır (*évasion*)³², ne de bir soyutlama; basitçe bir bütünlüğe uygun olandan çok daha somut bir somutluktur, zira, herkesin ithamı ile, herkes için duyulan sorumluluk yerine geçmeye (*substitution*) kadar gider. Özne rehinedir.

“Özgürce temaşa eden” bir öznenin aldığı kararlar demek olmayan sorumluluklar tarafından ele geçirilmiş, sonuç olarak masum olduğu halde itham edilen olarak kendinde öznellik, kendine doğru bir reddir/atılmadır (*rejet*) – somut olarak şu anlama gelir: başkalarının yaptıkları ya da çektiklerinden dolayı itham edilen, ya da başkalarının yaptıkları ya da çektiklerinden sorumlu olan. Kendinin biricikliği (*unicité de soi*) başkasının hatasını taşımaktır hatta. Başkası (*Autrui*) için sorumlulukta, öznellik bu –i halinin (*accusatif*) sınırsız edilgenliğidir. Bu –i hali onun bir yalın halden (*nominatif*) itibaren maruz kalacağı bir çekimin³³ devamı da değildir. Kendilik'in, ancak zulüm olarak, ama aynı zamanda kefarete de dönüşecek bir zulüm olarak edilgenliğine indirgenebilecek itham[dır]. Zulüm olmadan Ben başını kaldırır ve Kendilik'i kaplar. Herşey ilk önce –i halindedir – kendinin istisnai koşulu ya da koşulsuzluğu, Latin gramerimizin yalın halini “bilemediği ” *Se* zamirinin³⁴ anlamı.

Benlik'e geri döndükçe –zulmün travmasının etkisiyle–, oluşturulmuş kendimden, gönüllü, emperyalist özne özgürlüğünden soyunurum – kendimi daha da sorumlu bulurum; daha adilimdir – daha suçluyumdur. Başkaları aracılığıyla “kendindeyimdir ”. Psişizm aynıyı yabancılaştırmayan ayırdaki başkadır.³⁵ Kendine itilmiş, hiçbir kaçışı olmadığından kendinde, derisinde kendinde olarak– derisinde ama aynı zamanda dışarıya sunulmuş ki bu da şeylere uygun düşmez – ve bu çıplak sunuluştaki başkaları tarafından ele geçirilmiş olarak kendi, onun aracılığıyla, mazlum olarak, kendi üstüne katlandığı özdeşliğinden kaçmanın imkansızlığında bütün sorumluluğu üstüne almaz mı? Bu edilgenlikte bir başlangıç ortaya çıkmıyor mu? Benin reddedilemezliği ithamın onulmazlığıdır. İthamdan ötürü mesafe almak artık mümkün değildir, ondan kaçmaya izin yoktur. Bu mesafe almanın ve İyi'den kaçmanın imkansızlığı halen ayak diretme olan istemin kapalılığından daha kapalı ve daha derin bir kapalılıktır.

Ödücü önceleyen bir borcun, eforda söz konusu olduğu gibi kaynakları aşan bir harcamanın anakronizmini belirten reddedilemezlik (*indéclinabilité*), kendi üzerine düşünme-yansıma (kendi için'de olduğu gibi) olanakları ölçemeksizin kendi için bir talep olacaktır; talebe cevap veren kendi (*le soi*) kendini daha dolayimsız tamlama olarak göstermeden –bu kendiyle kendi arasında bir eşitliği varsayacaktır – kendine karşı (*à l'égard de soi*) bir talep; olanaklara bakmaksızın kendine karşı bir talep, yani bütün hakkaniyetin

³² Bütün kaçış fikri, aynı bir kader üstünde yükselen beddua fikri gibi, zaten özgür olan ve kendinden itibaren kurulan Beni varsayar.

³³ *Déclinaison* 1. gökb. Yükselme 2.fiz. sapma 3. dilb. Ad çekimi; bu anlamları da unutmamak gerek —aynı zamanda bu kullanımı “déclin”e de bir – fr.da gönderme, azalma, sona erme anlamında. Bundan başka: décliner – fr.da hem fil çekmek hem reddetmek anlamındadır (ç.n.).

³⁴ Fransızca'daki *pronom réfléchi*-kendi üzerine dönüşlü filler, Türkçe karşılığında çoğunlukla edilgenlik olarak belirtilebiliyorlar, bu da anlam kaybını kaçınılmaz kılmakta (ç.n.).

³⁵ Kendilik'in, kendinde'deki edilgenliği, tavrı ve kategori arasındaki ayrımın sınırlarını hapsolmaz. Eric Weil'in istediği gibi, tavra ve onu tekilliğine göre bir özgürleşme olan tavrı üzerine düşünmeyle edinilmiştir kategori. Kendi'nin edilgenliği ve sabrına göre, tavrı özgürlük ve konumdur. Kendi'nin edilgenliği atılma-projeye doğru bir maceraya atılan gönüllü eylemi ve hatta gerçekte kendiyle karşılaşma olan kesinliği önceler. Bizzat-kendi, kendiyle karşılaşmanın evvelindedir.

ötesinde – işte böylesi bir talep hatayı önceleyen, kendi masumiyetine rağmen kendine karşı getirilmiş ve temaşanın düzeninde olan, yani basitçe anlamsız olan bir ithamın türleri şeklinde ürer. Kendilik’in redded(il)ebilirliğini dışarıda bırakan bir aşırı itham ki bu reddedebilirlik şununla ya da bununla, yapılmış olanla –isterse ilksel günah şeklinde yapılmış olsun –itham olunmak için kendindeki olanakları ölçmekten oluşacaktı; kendi olarak kendi üzerinden ölçülen itham: kendilik (*soi*) gözetilmeksizin talep etme. Kendine geri dönüşte, kendi özdeşliğinden uzaklara giden sorumluluğun sonsuz çilesi. Varlığın ve mümkün olanın ötesinde ya da berisinde, kendinde varlığı boşa çıkaran, onun olumsuz büyüklük olarak alınmasını sağlayacak bir sorumluluk.

Ama kendiliğin edilginliği nasıl bir “üstüne alma (*prise sur soi*) ” olacaktır? Bu– kelime oyunu değilse – saplantının mutlak olarak an-arşik edilginliğinin gerisinde bir etkinliği, yeraltında, gizlenmiş bir özgürlüğü ön-varsaymaz mı? Bu sunum şu ana kadar nereye vardı? Bu soruya *Yerine Geçme* kavramıyla önceden cevap vermiş bulunuyoruz.

4. Yerine Geçme

Mazlum özneliğin kendindeliğini (*l'en-soi*) ortaya koyarken, edilgenliğin an-arşisine esasında yeteri kadar sadık kalındı mı? Ben’in kendine tekerrüründen bahsederken; sonsuz kendine mevcudiyetin, arayış maskesi altında yok olduğunda bile alttan alta yer aldığı-tutunduğu; olanakları aynı anda gücü ve yapabildikleri olan sonsuz varlığın, maruz kaldığını varsayıp (*assumer*), bazen bir teslimiyetle de olsa her zaman ona olanın *ilkesi* olarak tekrar ortaya çıktığı ontolojik düşüncenin koyutları yeteri kadar aşıldı mı? Zira belki de orda, an-arşik edilgenlik temeline bu göndermededir ki yarattığı adlandıran düşünce ontolojik düşünceden ayrışır. Burada söz konusu olan bu düşüncenin teolojik bağlamını olumlamak değil, zira yaratık kelimesi, bu ad etrafında örülmüş bağlamdan daha eski bir anlamlanmayı işaret etmektedir. Bu bağlamda –Söylenen’de– yaratılışın mutlak farklı-zamanlılığı (*diachronie*) zaten silinir. Farklı-zamanlılık, şimdideve yeniden temsilde toplanmayakarşıdır, öyle ki yaratılıştta, olmaya çağrılan ancak o, daha emri duymadan itaat ettiği sürece ona ulaşabilen bir çağrıya cevap verir ki bu da hiçlikle ilgilidir. Yani, – tamamıyla anlam-olmayan olmasa da – *ex-nihilo* yaradılıştta varsayımda geri dönüşsüz bir edilgenlik düşünülmüştür, böylece maddenin edilgenliğinden “daha edilgen” bir edilgenlik içinde, yani bir terimin kendiyile (*lui-meme*) gücül (*virtuel*) karşılaşmasının evvelinde, yaratık olarak kendi (*soi*) düşünülmüştür. *Bizzat-kendilik*, kendinin kendiyile tözsel tüm karşılaşmalarının dışında düşünülmelidir; karşılaşma, öznel ve tözseliği birleştiren batı felsefesinin istediği gibi bütün-karşılaşma olmayanı yönetmekte olan ve bunu kendi tetiklediği araştırmalar türü altında yapan norm olmaksızın düşünülmelidir. Böylece, kendine tekerrür kendinde durmayabilir, kendinden evvele gidebilir, kendine tekerrürde kendinin evveline gidebilir. A, özdeşlikte olduğu gibi A’ya geri gelmez, ama çıkış noktasından evvele geriler. Başkası için sorumluluğun ki bu herhangi bir özgürlükte varsayılmaz, anlamlılığı bu mecazda söylenmiyor mu? Kendini kaybeden ve geri bulan bilincin özgürlüğünde ki bu özgürlük varlığın düzenini, özgürlük olarak onunla özgür sorumlulukta tekrar bütünleşmek için gevşetir – bu özgürlükte, bilincin özgürlüğünde tanışmadan ötede, başka için sorumluluk, saplantının sorumluluğu, daha sonra kendi sınırlarına geri girmek ve geçmişinde kendini tanıyarak özdeşleşmek için kendinden ayırlamamış ama tekerrürü benim büzülmem, özdeşliğin evveline gidiş olan ve bir pişmanlıkla bizzat bu özdeşliği kemiren – kendini kemiren özdeşlik – bir *kendinin* mutlak edilgenliğidir. Özne’nin başına gelen bir kaza olmayan ama onda Öz’ü önceleyen başkası için sorumluluk, başkası için bağlanmanın söz konusu olacağı özgürlüğü beklemez.

Ben hiçbir şey yapmadım ve ben her zaman sorguda: mazlum oldum. Kendilik, özdeşlik *arché* olmayan edilgenliğinde rehinedir. Ben (*Je*) kelimesi, her şeye ve herkese cevap veren *işte ben, buyrun (me voici)* anlamına gelir. Başkaları için sorumluluk bir kendine geri dönüş değil, özdeşliğin sınırlarında tutamayacağı derecede geri-yerleşemez bir çekilme (*crispation*) olur. Tekerrür özdeşliğin sınırlarını, bendeki varlığın *ilkesini*, tanımın tahammül edilemez kendinde dinlenmesini (*repos*) kırarak özdeşlik olur. Kendi – dinlenmenin evvelinde: “yalnız kendini düşünmek” için her şeyden geçmenin imkansızlığı, kendini kemiren (*se ronger*) kendi’ne tutunmak. *Saplantı*daki sorumluluk benliğin, istemediğine karşı, yani başkalarına karşı sorumluluğudur. Eylem ve azabın, varlığın özdeşliğinin orada tutunduğu –ya da *olduğu* –, sıradan oyununun ötesinde, özdeşliğin sınırlarının berisinde, kendine tekerrürün bu anarşisi bendeki bir başkalık tarafından olan yakınlıkta maruz kalınan bu edilgenlik, ihanete uğramış bir özgürlüğün yabancılaşması da olmayan bu tekerrürün edilgenliği – bu, benliğin başkalarının yerine geçmesi değilse nedir? Bu arada yabancılaşma da olmayan – zira Aynı’daki Başka, *sorumluluk* uyarınca benim başkasının yerine geçmemdir; bu sorumlulukla ben *yeri doldurulamaz* olarak tahsis edilirim. Başkası *tarafından* ve başkası için ama yabancılaşma olmaksızın: içe çekilmiş (*respiré*). Pşisizm olan içe çekme. Ama vücuda gelme şeklinde, derisindeymiş, başkasına-derisinde-sahip-olmamış gibi bu pşisizm aynıda yabancılaşma olmaksızın bu başkalığa işaret edebilir.

Özdeşliğin ters döndüğü bu yerine geçmede, eylemin bağlışığı edilgenlikten daha edilgen bu edilgenlikte, işaret edilenin atıl edilgenliğinin ötesinde, kendilik kendisinden bağışlanır –beraat eder (*absoudre*). Özgürlük? *İnisiyatif*tekinden başka bir özgürlük. Başkalarının yerine geçmeyle, bizzat-Kendi *ilişkiden* kaçır. Edilgenliğin sınırında, bizzat-kendi, edilgenlikten, ilişkideki bağların/terimlerin maruz kalmasının kaçınılmaz olduğu sınırlamadan kaçır: sorumluluğun mukayese götürmez ilişkisinde, başka artık aynıyı sınırlamaz, sınırladığı tarafından taşınılır, desteklenir. İşte burada ontolojik kategorilerin, onları etik terimlere dönüştüren üst-belirlenimi gözükür. Bu en edilgen edilgenlikte, kendi, etik olarak, tüm başka olandan ve kendinden özgürleşir. Onun başka için sorumluluğu – komşunun yakınlığı, ben-olmayana tabi olmak anlamına gelmez, varlığın özünün nefes/ilham almada kendi kendini aştığı bir açıklığı işaret eder – nefes alıp-verişinin bir kipliği ya da tadımlığı (*avant-gout*) ya da daha kesin dersek, saklı tuttuğu arkadangelen-tadı (*arriere-gout*) olduğu bir açıklıktır bu. Bütün mistik olanın dışında – başkasına kurban olmanın olanağı olan – bu nefes alıp-vermede etkinlik ve edilgenlik birbirine karışır.

Ben’in, O’nun için, bizzat-kendi’siyle bir eşitlik ve nihayetinde kavramın ve ölümün evrenselliğinde kendisinden ayrılan varlığın somut evrensellik olarak kendisine dönüşü olduğu Hegel’in kendini yerleştirdiği ünlü geleneğe karşı – edilgenliğin, kendiliğin anarşik saplantısı açısından görülen bir eşitsizlik, bilincin eşitliğinin gerisinde meydana çıkarılır. Görünür varlığın yüce varlığa göre herhangi bir uygunsuzluğu anlamına gelmeyen, ne de (karşılaşma-olmayanın yalnız bir mahrum olma olduğu geleneğe sadık olan Nabert’teki ben’in kendine eşitsizliği gibi) kökensel bir masumiyete geri giden bir eşitsizliktir bu, ama bizzat-Kendi’deki yerine geçme, kaçma aracılığıyla bir eşitsizliktir – yarını olmayan, ama yeniden, yarına sarkan (*surlendemain*) – kavram dışı, itham edilen sorumluluğun biricikliği, ve bu ithamla bir türlü kendinde dinlenemeyen bir eşitsizlik; kavramsız, özdeşlikte eşit olmayan, birinci şahısta anlam bulan yani Söyleme’nin düzleminde yol alan, Söylemede *beni* öne-süren bütün benden-başkadan farklı, yani ölüme rağmen bir anlamı olan, ölümün ontolojisine karşı, ölümün tanınamayacağı bir düzeni açan kendi[lik]. *Diastazdaki*³⁶

³⁶ *Diastaz* ayrılma ve aralanma anlamlarına gelmektedir [ed.n.].

özdeşlik, kendini bozan bir karşılaşma, kendimi kalkış noktamdan evvele fırlatılmış bulduğum özdeşleştirici tekerrürdeki Kendilik! Kendisi tarafından ayrıştırılan kendi, unutulmuş, kendi kendine zararlar, pişmanlıktaki *kendi kendini kemirmenin* kendi kendisine olan göndermesiyle unutuş (*oubli dans la morsure sur soi, dans la référence à soi par le se ronger du remords*). Bunlar Ampirik – yani zaten konulmuş ve tamamen belirlenmiş olan – Ben’in başına gelen, onu “daha da bilinçlendiren” ve “onun kendini başkalarının yerine koymasını” sağlayan olaylar değildir. Burada “bizzat kendi” olarak adlandırılan ve orada iç çekmenin nefes almayı/ilhamı, psişizmin pnömasını tetiklediği “aynıdaki başka”, varlığın, evrenin, Durum’un parçası olup zaten bir sistemden koşullanan deneysellliği önceler. Burada, öznenin koşulsuzluğu söylenmeye çalışılıyor ki bu da bir ilke statüsünden yoksundur. Varlığa bir anlam yükleyen ve onun ağırlığını taşıyan bir koşul: bütün varlığı taşıyan Kendilik’nin üzerinde dinlenerek, varlık evrenin birliğinde ve öz olayda toplanır. Kendi Sub-jectum’dur: evrenin ağırlığı altındadır – her şeyden sorumludur. Evrenin varlığı benim bakışımın tamalgı birliğinde kucakladığı şey değildir; ama beni her yönden bekleyen, terimin iki anlamında da bana bakan, beni itham eden benim meselemdir. Bu anlamda, benim boyutlararası uzayda aranıyor olmam, bilim-kurgunun bir kurgusu değildir, ama Kendilik edilgenliğini ifade eder.

Varlığın özünün açıldığı, düzgün, bozulamaz ve muafiyeti olmayan eseri ters çevirendir Kendilik (*Soi*). Kendinde varlık, kendine sürüklenmiş, sizi bu Yer-olmayan yere iten herkesle yer değiştirme noktasında, bu tam olarak kendinde varlıktır, kendinde “özün ötesine” kımlıtsız uzanmıştır. Ben’in – bütün özdeşliğinden evvel – Başka’daki Kendi’nde inzivası (*anachorèse de Moi en Soi dans l’Autre*), ben-olmayanın ağırlığını taşıyan kefare, ne bir utku ne de başarısızlıktır. Başarısız olmak bir özgürlüğü, politik ya da eklezüstik (kiliseye ilişkin) bir benin emperyalizmini varsayar, yani, oluşmuş ve özgür bir “benler” tarihini, hikayesini. Kefaret olarak Kendilik, etkinlik ve edilgenliği evvelindedir.

Fink ve Jean Delhomme gibi, dünyevi koşulların arasında sorumluluksuz, oyun misali bir özgürlüğü ileri süren düşünürlerin görüşüne zıt olarak biz saplantıda, herhangi bir özgürce bağlanmaya dayanmayan bir sorumluluğu ayırt ediyoruz. Varlığın içine dalış ancak seçimsizce işleyebilecek bir özgürlük. Bu seçimsizlik yalnız suistimal eden ya da vakitsiz ve temkinsiz bir düşünce için şiddet yerine geçebilir, zira özgürlük özgürlük-olmayan çiftini incelemektedir; ama aynı şekilde orda, yalnızca *kendi için* olan ve onun özgürlüğüyle ya da şimdisinde başlamayan hatalar ve üzüntülerden ellerini yıkayarak kurtulan kişinin sınırlı – ve egoist – kaderinin ötesine giden bir seslenme de yerleşir. *Kendi için* olmayan, *herkes için* olan varlığın yerleşmesi – hem varlık/olmak hem de çıkarsızlık; *kendi için* özbilinci ifade ederken, *herkes için*, başkaları için sorumluluğu, evreni taşımaya ifade eder. Bu önceleyen bir bağlanma olmaksızın cevap verme hali – başkası için sorumluluk – özgürlükten de önce olan, insanlık kardeşliğinin kendisidir. Yakınlıktaki başkanın yüzü – temsilden daha fazlası – temsil edilemez izdir, Sonsuz’un biçimidir/yapmasıdır (*façon*). Varlıklar arasında bir ben, amaçlar, sonuçlar peşinde olan bir varlık olduğu için değildir ki Varlık anlam taşır ve evren olur. Bu böyledir çünkü, yaklaşımda, Sonsuz’un izi – bir gidişin izi, ölçüsüz olarak, şimdiye girmeyenin anarşideki *arché*’yi tersine çevirenin izi – ortaya çıkar ya da yazılır ki bu yüzden başkasının yüzüstü bırakılması, onun tarafından saplantı yapılmak, sorumluluk ve Kendi vardır.³⁷ Tam olarak mübadele edilemeyen, ben (*Je*), biricik olan, başkalarının yerine geçer.

³⁷ *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* çalışmamızın son üç bölümünde an-arşinin ikirciklik ya da muamması: Sonsuz’un, sonsuz olarak gelmeden tamamladığı ve Başkası’nı sorumluluğuma çağıran geri çekilişin yüzdeki izi olarak

Hiçbir şey oyun değildir. Ve böylece varlığı aşar.

Ben, bir tözün yüklemelerini taşıdığı ya da dönüşmesinde ilinek olarak üstüne giydiği gibi belli başlı, diyelim ahlaki, niteliklerle donatılmış olacağından değil yalnızca; bu durmaksızın her şeye tabi olma, yerine geçme olayı, varlık için, üstünden atma, varlığından boşanma, “tersine” çevrilme ve eğer denebilirse, “başkaca olma” olgusudur, ne hiçlik ne de aşkınsal bir imgelemin ürünü olan tabi olmadır – budur onun edilgenlikte ya da Kendi’nin Çile’sindeki istisnai biricikliği. Bütün bu çözümlemede, Ben olacak olan bir (*var*)olan’ı, bu varolanın varlığı/olması olacak olan bir yerine geçme eylemine götürülmeye çalışılmıyor. Yerine geçme bir eylem değildir, o eyleme dönüştürülemez bir edilgenliktir, eylem-edilgenlik seçeneğinin öncesidir, onları tematize eden Söylenmiş olanda bulunmadığından İsim ya da Fiil gibi dilbilgisel kategorilere bükülemeyecek istisnadır. Yalnız kendinde ya da varlığın tersinde ya da varlıktan başkaca olarak söylenebilecek tekrerrür.³⁸ Kendi-olmak, başkaca olmak, çıkar-sızlaşmak, başkanın sefaletini, hatasını ve hatta başkasını benden dolayı sahip olduğu sorumluluğu taşımaktır; kendi olmak – rehineliğin koşulu – her zaman bir derece daha fazla sorumluluğa sahip olmaktır, başkanın sorumluluğu için sorumluluğa [sahip olmak].³⁹

Başkası beni neden ilgilendirir? Hécube benim için nedir? Kardeşimin koruyucusu muyum ben?: bu sorular benim ancak kendisinden endişe (*souci*) duyduğu, ancak bir kendinden endişe olduğu varsayıldıysa anlam taşır. Bu varsayımda, esasında mutlak Bendişinin – Başkasının – beni ilgilendirdiği anlaşılabilir kalır. Böylece, kendi için konmuş ben’in “öntarihinde” bir sorumluluk konuşur. Kendi tepeden tırnağa, Ego’dan daha eski

Sonsuz’un O’luğunu ilişkilendiren tasvirler, temalaştırılmayanın – an-arşik olanın tasviri olarak kalırlar ve sonuç olarak hiçbir teo-lojik sava götürmezler. Dil bu esnada, isterse suistimal ederek olsun, bundan bahsedebilir ve böylece an-arşik için egemen olarak kendini konumlandırmanın imkansızlığını teyit eder ki bu da an-arşinin koşulsuzluğunu ima eder. Ama dilin anarşik olan üzerinde etkisi, bir sahip olma değildir – böyle olsaydı anarşi bilincin *archésinin* altında konumlanırdı. Bu etki ifadenin savaşı ve ızdırabıdır. Buradan da egemenliğin, Durum’un *archésinin* söylemi ve gerekliliği ortaya çıkar – bundan ilerde bahsedilecek (v. Böl. s. 244 vd.). Anlamlandırma yorumlama şeklimizde de aşırtır ki pratik (ve pratikten ayrılmayan dini olan) an-arşik üzerinden tanımlanır. Teoloji saf dini olanı başarısızlıkları ve savaşı üzerinden olumlayarak ancak ona meydan okuma olarak mümkün olacaktır.

³⁸ Yerine geçmeyi ben olan (*var*)olanın varlığı/olması olarak ele almaya yeltenilebiliriz. Ve şüphesiz, Ben’in evveli ancak, kendisinden çekildiği ve bozduğu varlığa gönderme yaparak kendini söylememize bırakır. Dilin söyleneni ancak varlığı söyler. Ama bir muamma anında, septik söylemede olduğu gibi kendi koşullarını bozar ve olayın öncesinde, varlık-öncesinde bir anlamlılığı söyler. Olaylar, onlara maruz kalan ya da onları kışkırtan öznelere başına gelir. Olayların söylendiği fiiller, öznelere söylendiği isimler, *olmak* fiiline ve *varlık* ismine dek biçimselleşirler. Buradaki bu eşseslilik [*Fransızca metinde olmak ve varlık: être*] aşırı bir amfiboloji, bu amfibolojideki fark ortak bir tür üzerinden değil, ama biricik olarak kelimenin ortaklığı üzerinden kurulur – böylelikle bir düşünce ikilemesinden bambaşka bir şeyi söyleyen dil. Bizzat-kendilik ve yerine geçme bu çerçeveye girmez. Gerektiğinde Bizzat-kendinin olayı denebilecek Ben’in özdeşliğinin bozulması ya da bizzat bozgunu, bir özne tarafından maruz kalınan ya da sürülen bütün olayları önceler. Tam olarak anarşi teriminde ifade bulan evvel. Sonuna kadar bozulmuş özdeşlik, başkada tekrar oluşmayan, başka bir avatarda trans-substansiasyondan ve “bir başkanın yerine konulma”dan evvelde[*dir*], zira başkasında *dinlenmemekte*[*dir*], ama kendinde rahat bulamadan meskün[*dur*]; yeri doldurulmaz olarak biriciklik olan, mümkün hiçbir kaçıışı olmayan bir talep.

³⁹ Girdap: başkasını ızdırabı, onun ızdırabına karşılık benim acımam, benim acıamandan dolayı onun duyduğu acı, bu acıdan kaynaklanan benim acım vs., bende durur. Ben bütün bu yinelenmede bir hareket daha fazlasını taşıyandır. Benim ızdırabım, bütün ızdırapların aynasıdır – ve bütün hataların. Zalimlerinin hatalarının dahi mutlak olarak maruz kalmak ki bu da nihai zulme maruz kalmaktır. Burada sihirli bir şekilde ızdırabın arındırıcı ateşi değildir söz konusu olan. Bu “saf yanık” ögesi, boşuna, ızdırapta, duyarlılığın “başkası-için”ini yani bizzat kendi *anlamını* iptal edecek “beklenen (*assumer*) ızdıraba” geri dönüşünü engelleyen ızdırabın edilgenliğidir. Bu ızdıraptaki “boşunalık” anı anlam-olmayanın anlam üzerindeki artığıdır ve ızdırabın anlamı bunun aracılığıyla mümkündür. Benin ete kemiğe bürünmesi ve karşılıksız acı olasılıkları Kendi’nin mutlak aküzatifi olarak anlaşılmalıdır, eti ve kemiği oluşturan maddenin temelindeki edilgenlikten evvel bir edilgenlik. Ama ızdırabın anarşik özelliğinde –ve bütün düşünmeden önce – ızdırabın ızdırabını düşünmeliyiz, benim ızdırabımın onun *yüzünden* acınası olacağı bir ızdırap, benim ızdırabımdan muzdarip “Tanrı için” ızdırap. Tanrı’nın edilgenlikteki “anarşik” izi.

olarak, ilkelerden önce rehinedir. Kendilik (*Soi*) için, varlığında olmak söz konusu olmaz. Egoizmin ve altruizmin ötesinde, bu kendiliğin dindarlığıdır (*religiosité de soi*).

Bu rehinelik koşulluyladır ki dünyada acıma, merhamet, affetme ve yakınlık yer bulabilir. Ne kadar az olursa olsun, belki sadece bir “önden-buyurun-beyfendi” olarak. Rehineliğin koşulsuzluğu dayanışmanın sınır-olgusu değil, ama bütün dayanışmanın koşuludur. Bütün vakfolma ve bütün zulüm, kişiler-arası övgü, ödül ve bütün cezalar gibi, Ben’in öznelliğini, yerine geçmeyi varsayar. Yerine geçme - “başkası-tarafından”dan “başkası-içine”, ve zulümde, başkası tarafından uğranılan hakarettten, onun hatasının kefaretinin benim tarafımdan ödenmesine geçişe gönderme yapan, kendini başkalarını yerine koymanın olanağı. Ama mutlak vakfolma, özgürlükten önce, İyi ile müttefik, öteyi ve tüm *özün* dışarısını yerleştiren özgürlüğü oluşturur.

Orijinal savaş ve egoizm teorisyenlerinin – ki savaşın “başlangıçta” ve her şeyden önce olduğu kesin değildir – cömertliği onunla açıkladıkları bütün duygu aktarımları eğer ben, bütün varlığıyla ya da daha çok bütün çıkar-sızlığıyla, madde gibi kategoriye değil de, zulmün sınırsız ithamına tabi olmasaydı bende sabitlenemezlerdi – kendi, rehine, çoktan başkalarının yerine geçmiş [olandır]. “Ben bir başkasıdır” – ama Rimbaudcu yabancılaşma olmaksızın, bütün yerlerin dışında, kendinde – öz-etkilenimin (*auto-affection*) özerkliğinin ve kendi üzerinde dinlenen özdeşliğin evvelinde. Başka’nın ağırlığını edilgince taşıyarak burada biricikliğe çağırılmış olan öznellik, edilginlik ve etkinlik seçeneğinin bir anlamını saklı tuttuğu o düzene ait değildir. Burada kefarettten, özdeşliği ve başkalığı (*altérité*) birleştiren olarak söz etmek gerek.

Ben bütün başkaları için kefaret ödemeye “muktedir” olan bir (var)olan değildir: o bu kökensel – gönülsüz – kefarettir, zira, Ben’in birliği ve biricikliği başkanın ağırlığını kendi üzerine almakmış gibi istemin inisiyatifinden, kökenden öncededir. Bu anlamda Kendi iyiliktir ya da bütün sahip olmanın, bütün *kendinenin*, bütün *kendi içinin*, yerine geçmeye dek bir kenara bırakılması talebi altındadır. İyilik – bunu söylemiştik- özne olan *Birin* çokluğunu işin içine sokmayan tek yüklemidir, çünkü Bir’den ayrıktır. Bire gözüktüğünde, artık kendinde (en lui) iyilik olmayacaktır. İyilik (*bonté*) beni saklı İyi’ye (*Bien*) itaatimde donatır/kuşatır.

Ben’in derisinde, kendinde varlık olan tüm varlıkların *conatus essendisini* paylaşmayan kendinde varlık olmasından ibaret olan bireyleşmesi ya da üst-bireyleşmesi (*surindividuation*), ben için, onun ancak bütün olanlar nezdinde (*à l’égard de*) olmasını sağlayan bireyleşme ve üst-bireyleşme, zira ben bütün olanlar göz önünde bulundurulurken (*par égard pour*) varımdır – bu varlığın kefaretidir. Kendi, bu bizzat kendini sunma olgusudur, [bu] özgürlükte kendiyile buluşan Ben’in kesinliğinin tersine, Ben’in başkalarını desteklediği öngörülemez atanma altında[dır].

5. İletişim

Kendilik olarak anlaşılan öznellikten itibaren ki – dış-yansıma *excidence*’dan, mahrum kalmadan, Ben’in kaybolmadığı ama kendini feda ettiği (*s’immoler*) büzülmeden itibaren ki – başkayla ilişki, her zaman kesinliği, kendiyile karşılaşmayı aramanın bir biçimi değil de, iletişim ve aşkınlık olabilir. İletişimin çelişkili olarak, güya kendisinden çıkarıldığı kendiyile

karşılaşma⁴⁰. İletişimin iç diyaloga, tinselliğin mecazı olarak alınan kendini tanımayaya karşın sunduğu, tanımadan dayanışmaya doğru giden radikal ters çevirmeyi ciddiye almadan; iletişim için bütün risklere karşı ve iç diyalog iletişimi sağlayan dayanışmaya bağlı mı değil mi diye sormadan bir garanti arayarak. Kefarete, başkaları için sorumlulukta, ben-olmayanla bağlantı (*rapport*) Ben'in kendisiyle bütün bağlantılarını önceler. Başka'yla bağlantı iletişime her zaman getirilemeye çalışılan kesinliğin öz-etkilenimini (*auto-affection*) önceler.

İletişim eğer Ben'e, başka olan her şeyin onun için onu savaşa, bastırmaya, önlem ve öğretime çağırdığı sınırlama olacağı özgür özneye bağlı olsaydı kesinlikle imkansız olacaktı. Karşılıklı iletişim kurmak şüphesiz kendini açmaktır, ama açıklık eğer tanımayı gözetiyorsa tam değildir. O kendini "gösteriye" ya da başkalarının tanımına açtığında değil, ama başka için sorumluluğu oluşturduğunda tamdır. Açıklığın vurgusunun yerine geçmeye –açılmanın (*dévoilement*), başkaya gösterimin, sorumluluğun-başkaları-içini'ne dönen *başkası-içinine* – varana dek başka için sorumluluk olması mevcut çalışmanın savidir. İletişimin açıklığı, açılması bir hakikati kendinde saklayacağı yerde dışarıya yerleştirmek adına basit bir yer değişimi değildir. Kaygı verici olan, hakikati dışarıya yerleştirme fikri ya da deliliğidir. İletişim diye dayatmak fazla mıdır? (*La communication viendrait-elle par surcroît?*) Ya da benlik – özdeş olanın katılığındaki yerine geçme– Başkası'na kendi tanıklığını getirmeye ve böylece hiçte bir açılımda herhangi bir şeyin taşınması olmadan, her şeyden önce iletişimin iletişimini, anlam vermenin anlamını getirmesiyle başlayan dayanışma değil midir? Bu basitçe, açıklıkta kendini gösterenin kendini gösterdiği gibi mi olduğu, görünmesinin görünüş olup olmadığı sorusunu yerinden oynatmaktır. İletişimde olan için iletişimin hakikati sorununa götürülen iletişim sorunu, sanki karşılaşma iletişimin nihai sırrıymış ve sanki hakikat yalnız açılmamış gibi kesinlik sorununa, kendinin kendiyi karşılaşması sorununa geri döner. Hakikatin Sonsuz'dan⁴¹ alınmış bir tanıklık olduğu fikrinden şüphe duyulmaz bile. Kesinliğin bu en-öndeliğinde tözün özdeşliği ben için alınır, monad olarak söylenir ve eğer bir mucize olmazsa iletişime elverişsizdir. Dolayısıyla Cassirer'den Binswanger'e, Ben'in bir konuşmayı sürdürdüğünden ziyade öncelikli bir diyalogun onu sözceleyen Ben'i sürdürdüğü bir teori aramaya girilir.

Ben'lerin ortaya çıkmasını bir diyalog ve kökensel bir *biz* üzerine kurmayı isteyenlerden ve olguya dair iletişimin gerisinde kökensel bir iletişime gönderme yapanlardan (ama bu kökensel iletişime ampirik olandan başka bir anlam, birden başkasına bir diyalogun bir *ortaya çıkmanın* [anlamını] ki bu da güya kurulacak *bizi* varsayardı, vermeden) ve iletişim sorununu kesinlik soruna götürenlerden farklı olarak biz, dilin aşkınlığında ampirik bir

⁴⁰ Kendilik'in kıvrımlarında işleyen ve içersini yırtan, onun kimliğini ayırıştırıp, tekrerrünü bozguna uğratan (ama bu, ben için, özdeşleşme biricikliği atfeden ve her zaman bozgunda olan, Bizzat-kendilik'nin yerine geçmesinden kaçmanın imkansızlığı içerisinde) yerine geçme, bir'den Başka'ya ve Başka'dan bire doğru bir iletişimdir ki iki tarzdaki bu ilişki, anlamın ayırmsız/kayıtsız (*indifférent*) olduğu enformasyon akışındaki açık-çift-anlamlı yolun ters çevrilebilirliğine karşıt olarak aynı anlama sahip değildir. Yukarıda, yakınlık çözümlemesinde iletişimin bu bakımsızlığı gösterildi. Bu, ölçüyü, temalaştırmayı, ortaya çıkarmayı ve adaleti işin içine sokan üçüncü kişinin (*tiers*) (bkz. daha ilerisi böl. 5) yakınlığıdır. Kendilik'ten ve yerine geçmeden itibaren varlık bir anlama sahip olacaktır. Varlık, canlı ya da antropomorfik olduğu için değil ama – hem-zamanlılık ya da eş-mevcudiyet olan adaletin koyutladığı – uzam benim Başka için sorumluluğuma ait olduğundandır ki varlık kayıtsız-olmayan (*non-indifférent*) olacaktır. Uzanın her yerdeliği (*partout*), beni bağlayan (*concerner*) ve adalette kendini sunuyormuş gibi gözükene kayıtsızlığa rağmen beni sorgulayan yüzlerin her yerdeliğindendir (*de-partout*). Varlık, evren (*univers*) ve evrenin birliği varlığa/olmaya-özne (*sujet-à-être*) olarak bende bir anlama sahip olacaklardır. Bu da şu anlama gelir – evrenin uzamı başkalarının ikameti olarak ortaya çıkacaktır. Uzanın geometri-öncesi eidos'u bana bakan başkaları tarafından mesken olarak tasvir olunur. Ben evreni taşıırım. Kendilik, insan toplumunun birliğini sağlamaz yalnız ki bu birlik sorumluluğumdadır. Varlığın birliği kendine ilişkindir.

⁴¹ Cf. daha ilerisi böl.5,2.

sözü değil de sorumluluğu varsayıyoruz, yani yanlış anlaşılma pahasına (aşkta olduğu gibi – aşkta sevmeme olmasa da – sevilmemeye katlanmak gerek), hatalar ve iletişimin reddi pahasına da olsa (bütün karardan önce olan, edilginlikteki) bir ferâgati – temalaştıran Ben’in kurulduğu sorumluluk ve yerine geçmeyi varsayıyoruz. Şüphesiz iletişim ve aşkınlık konusunda yalnız onların kesinsizliklerinden bahsedilebilecektir. Tersine, kendini yeniden bulma endişesinin egemen olduğu maceradan, kendiyile çakışmanın macerasından başka olan özelliğin macerası – iletişim kesinsizlik taşıır. Eidetik olarak: iletişim kendisinden sorumlu olunana kurban olmada mümkündür yalnızca. Başkası ile iletişim yalnız tehlikeli bir hayat şeklinde, alınması iyi olacak bir risk (*beau risque à courir*) olarak aşkındır. Bu kelimeler en güçlü anlamlarını, yalnız kesinlik konusundaki bir eksikliği ifade etmek yerine, karşılıksız kurban olmayı (*sacrifice*) ifade ettiklerinde alırlar. Alınması iyi olacak riskte, bu “iyi” sözcüğü üzerine gerektiği kadar düşünülmedi. Bu terimler, kesinliğin ve toplamda bilincin karşı savı olarak olumlu anlamlarını alırlar ve ehven-i şer de değillerdir.

Ancak bu yoldandır ki, mutlak olarak dışarıya olan Başkası saplantıya varana dek yakın olur. Yakınlık hakkındaki hakikat değil ama yakınlık; Başkası’nın mevcudiyeti *üzerine* bir kesinlik değil ama hakikatlerin bir karar ya da zorlaması olmaksızın sorumluluk ki buradan da kesinlik olmadan adanmalar (*engagement*) doğar. Tüm hakikat ve kesinlikten önce kendimi adadığım ve adandığım, güven ve norm sorusunu *gereksiz* (*oiseuse*) kılan sorumluluk; zira dosdoğruluğunda bilinç yalnız bir saflık ve fikir değildir.⁴²

Başvurduğumuz etik dil, şu ana kadar takip edilen tasvirlerden bağımsız, özel bir ahlaki tecrübeden ileri gelmez. Sorumluluğun etik durumu, etikten itibaren anlaşılır. Şüphesiz, Alphonse de Waelhens’in felsefi-olmayan tecrübe dediği ve etik olarak bağımsız olandan ileri gelir. İstemi, hatta içersinden istemin çıktığı ya da istemin onu çatlattığı ve zulümden yola çıkarken tasvir ettiğimiz varlık çekirdeğini dahi varsaymayan baskı (*contrainte*), “başkaca olamayan[ın]” (Aristoteles, *Métaph.* E) zorunluluğu ile ki buna bugün eidetik zorunluluk denecektir, bir istem, bu istemin içersinde bulunduğu durumlar ya da başka istemler ve arzular ya da başkalarının istemleri ve arzuları tarafından dayatılan baskı arasında yer alır.

Fenomenoloji yakınlaşmanın tasvirindeki temalaşmanın an-arşıde geri dönüşünü (*retournement*) takip edebilir: etik dil fenomenolojinin bir anda kendini içersine atılmış bulunduğu paradoksı ifade etmeye varır, zira etik, böylece politika, bu geri dönüşün düzeyinde bulunur. Tasvir, yakınlaşmadan yola çıkarak, bir geri-çekilişin izini taşıyan yakını bulur, bu iz ona yüzü buyurur. İzin tavrı için anlamlılığı; izi belirtirle (*indication*), anlaşılanın anlamlamakta gösterilmesiyle (*monstration du signifié dans le signifiant*) karıştırarak, onun an-arşik anıştırmasını unutmamanın ayıp olacağı anlamlılıktır. Zira tam da teolojik ya da aydınlatıcı bir düşüncenin, imanının hakikatlerini hızlıca çıkarsadığı ve saplantının kendini bir temada sözceleyen bir ilkeye altlandığı güzergah budur ki anarşiyi kendi hareketinden dahi yoksun bırakır.⁴³ Yüzün orda buyurduğu iz işarete/ anlam indirgenmez: anlam ve onun

⁴² İşte burada nesneliliğin bütün felsefenin üzerine ağırlığını bıraktığı ve nesnel olarak saptanabilir olan aracılığıyla Ben’i ölçmek ve kontrol etmekten oluşan şüpheden bahsetmek gerek. Böylesi bir konum mümkün ama uzlaşımsaldır. Ben yalnız yanılmayı oluşturan bir yansıma olsaydı ve görünümlerle yetinseydi bile, orada kendinde tutunmak (*s’en tenir en soi*) için nesnel ve evrensel düzeni terk etme olasılığı olarak belli bir anlama sahip olacaktı. Nesnel düzeni terk etmek sorumluluk olmaksızın oyunun özgürlüğüne doğru olabileceği kadar özgürlüğün ötesindeki bir sorumluluğa doğru da olabilir. Ben dört-yoldadır. Ama nesnel düzeni terk etmek, kurban olmanın ve ölümün şahsiliğine, mahrumluğuna doğru kendine gitmek, öznel zemine girmek: bunlar gelip geçici bir hevesle değil tüm bir sorumluluğun ağırlığı altında gerçekleşebilir.

⁴³ Dolayısıyla teolojik dil aşkınlığın dini konumunu yok eder. Sonsuz kendini an-arşik olarak “sunar”; temalaştırma, onu yalnızca onun doğrulayabileceği anarşiyi kaybeder. Tanrı hakkındaki dil yanlış cınlar ya da kendini mitik kılar, yani hiçbir zaman

anlamlayanla ilişkisi temada eşzamanlıdır. Yakınlaşma herhangi bir ilişkinin temalaşması değil, bizzat an-arşik olarak temalaştırmaya direnen bu ilişkidir. Bu ilişkiyi temalaştırmak, onu zaten kaybetmek, mutlak kendilik edilgenliğinden çıkarmaktır. Edilgenlik-etkenlik alternatifinin öncesinde, bütün ataletten daha edilgen edilgenlik itham etme, zulm etme, başkaları için sorumluluk gibi terimlerle tasvir olunur. Mazlum kendinden dışarı-atılmıştır ve kendine yalnız kendisi vardır, dünyada başını koyacağı hiçbir şeyi yoktur. Bütün oyunlardan ve savaşlardan koparılmıştır. Öz-etkilenimin ki bu onun edilgenliğine kendiliğinden olsa da halen bir etkinliktir, ötesinde kendi ithamının, yarattığın mutlak edilgenliğinde, yerine geçmeden ayrılmadığı kıyıda arınır. Ben'i emperyalizminden soyarak, hetero-etkilenim yeni bir reddedilemezliği yerleştirir: mutlak ithama tabi olan kendilik, bu ithamın kendisine yöneldiğini dahi varsayamıyormuş gibi. Sorumluluk içersinde *kendini kemirmenin kendisi* – ki bu bir ete-kemiğe bürünmedir – kendiliğin ben tarafından bir nesnelleştirilmesi değildir. Kendilik, mazlunun, özgürlükten evvelki suçunda ötede itham olunur, ve böylelikle, itiraf edilemez bir masumiyetledir. Kendilik'i ilk günah durumunda da düşünmek gerekmez, tersine o yaratımın kökensel iyiliğidir. Mazlum kendini dil ile savunamaz, zira zulüm apolojinin nitelikten düşmesidir. Zulüm öznenin, logosun aracılığı olmaksızın ulaşılmış ya da dokunulmuş olduğu o belirli andır.⁴⁴

6. “Sonlu Özgürlük”

Sunulmuş olan görüşlere “tinin” – “olumsuzluk” ve “bilinç” dahil tüm diğerlerini mümkün kılan – ilk kelimesinin, tabi olmanın naif koşulsuz “Evet”i, tüm hakikatin, bütün en yüksek değerlerin olumsuzlayıcısı bir “Evet”i olduğunu doğrulama/olumlama temkinsizliği yakıştırılmaz! Bu *evet*in koşulsuzluğu, çocuksu bir eşzamanlılığın koşulsuzluğu değildir. Bu evet, eleştiriye sunulmadır hatta, anlaşılmayı önceleyen, tüm naif eşzamanlıktan daha eski sunulma. Ben'in özgürlüğü adına mantık yürütülür, sanki, ben dünyanın yaratılışına katkıda bulunmuşum ve sanki yalnız benim özgür irademden çıkmış bir dünyanın sorumluluğunu alabilmişim gibi. Filozof, idealist varsayımları. Ya da sorumsuzların kaytarması. Kitab'ın Eyüb'ü suçladığı şey de budur. Ancak onun hatasından kaynaklansaydı üzüntüsünü açıklayabilecekti! Ama o hiçbir zaman kötülüğü istemedi! Yalandan arkadaşları da onun gibi düşünmekte: anlamlı bir dünyada, hiçbir suç işlemediysen cevap verecek bir şeyin yoktur. Dolayısıyla Eyüb'ün hatalarını unutmaları gerektir. Ama, kendi tasarlamalarının eseri olmayan bir dünyaya geç gelmiş bir öznenin öznelliği, ne tasarlamaktan, ne de bu dünyaya kendi tasarımıymış gibi yaklaşımdan ibarettir. “Gecikme” anlamsız değildir. Bu gecikmenin öznelğin özgürlüğüne koyduğu sınırlar, saf bir mahrumiyete indirgenmezler. Kendi özgürlüğünün ötesinde sorumlu olmak, bu şüphesiz, dünyanın saf bir sonucunu teşkil etmek değildir. *Evreni taşımak – ezici yük, ama uhrevi bir rahatsızlık*. Seçim özgürlüğüyle orantılı övünçlerden, hatalardan ve kutsamalardan daha mükemmel. Eğer söylemimizde,

harfe gelmez.

⁴⁴ Az evvel anlattığımız, yakınlık, saplantı ve öznellik bilincin fenomenlerine göndermezler. Ama bunların bilinç-olmayanı, bilinç öncesi bir alanı ya da onları baskılayacak bir bastırmayı teyit etmek yerine, bütünlükten dışarı-konumları ve görünmeyi reddedileşleriyle bir birliği oluştururlar. Özün, görünmeden, ve buradan, logosun ve kerigmatik hükümlerinin idealitesinden ayrılmadığı ölçüde bu dışarıda-durma, halen ontolojik olan varlık ve hiçlik seçeneğinin, özün, oluşun berisindeki varlık-olmayan ya da anarşidir. Bilinç-olmayan şüphesiz mekanik fenomenlere ya da psişik yapıların bastırılmasına mahsustur ki buradan mekanizmin ya da psikolojizmin evrenselliğine de varılabilir. Ama bilinç-olmayan kendi izinden itibaren başkaca da okunabilir ve mekanizmin kategorilerini bozabilir. Bilinç-olmayan, tüm doğrulamayı, tüm apolojiyi, tüm logosu kesintiye uğratan zulüm olarak zulmün istem-olmayanı olarak anlaşılabilir. Bu sessizliğe indirgeme maddi edilgenliğin öncesinde bir edilgenliktir. Şeylerin nötrlüğünden evvelde, bu mutlak edilgenlik, ete-kemiğe bürünmeyi, vücutsalılığı oluşturur, ızdırap, hakaret ve üzüntüye elverişlidir. O bu elverişliliğinde, şeylerin bu evvelinin izin taşır, mazlumdaki, yani kendilikteki, istemin olmadığı sorumluluk olarak, hatta maruz kaldığı zulme karşı bir sorumluluk olarak.

etik terimler, özgürlük ve özgürlük-olmayan terimlerinden önce ortaya çıkıyorsa, bu, seçime sunulmuş iyilik ve kötülük kutbundan evvel, *taşımının/çekmenin* edilgenliğinde özne kendini İyi ile işbirliğinde bulduğundandır. Özgür ve özgür-olmayan ayrımı *insanlık* ve *insanlık-olmayan* arasındaki nihai ayrım olmayacaktır, ne de anlam ve anlam-olmayana dair mutlak ayar-noktasıdır; anlaşılabilirliği anlamak başlangıca geri gitmekten oluşmaz. Şimdiye indirgenmez bir zaman olmuştur, mutlak, temsil edilemez bir geçmiş. İyi özneyi, öznenin ona hasredildiği, ondan kendini yalanlamadan kaçamayacağı ve onun aracılığıyla biricik olduğu rehine sorumluluğunda tanınabilecek bir seçimle seçmedi mi? Filozof bu seçime yalnızca, başkası-için-sorumlulukla sınırlandırılmış bir anlamlandırmayı verebilir. Sorumluluğun özgürlüğe göre bu önceliği, İyi'nin iyiliği'ni anlamlayacaktır: İyi için ilk olarak, benim onu seçmemden, yani onun seçimini kabullenmemden önce beni seçme zorunluluğu. Bu benim köken-öncesi *elverişliliğim*. Tüm alırlıktan önceki edilgenlik. Aşkın. *Temsil edilebilir bütün önceliklere öncel bir öncelik*: hatırlanamayan bir öncelik. Varlıktan önceki İyi. *Farklı-zamanlılık*: İyi ile ben arasında aşılamaz fark, eşzamanlılık olmaksızın, bozulmuş bağlar. Ama bu farkta (*différence*) aynı zamanda bir ilgisizlik-olmayan [kayıtsızlık-olmayan] (*non-indifférence*) da vardır. Özneyi – varsayılmaz bir elverişle – başkaya, yakına yaklaşmaya atayan İyi. Erotik⁴⁵ olmayan bir yakınlığa, arzu-edilemezin arzusuna, yakındaki yabancının arzusuna atanma – bu, kösnül isteklerin dışındadır ki bu istekler İyi görünümüyle baştan çıkarmayı bırakmazlar, şeytani bir biçimde, bu görünümü alıp, kendilerini iyi olarak tanıtır, kendilerini iyinin eşiti sayarlar, ama bu iddiayla da ki bu bir ikrardır, İyi'ye altlanırlar. Arzu-edilemezin bu arzusu, bu yakın için sorumluluk – bu rehinenin yerine geçmesi – öznenin öznelliği ve biricikliğidir.

İyi'den bana – atanma: “Tanrı'nın ölümünde” dahi ayakta kalan ilişki. Bu da [Tanrı'nın ölümü] belki de yalnız, bir itkiyi tetikleyen değeri, değeri tetikleyen bir itkiye indirgeme olanağını anamlar. İyi'nin, iyiliğinde tetiklediği arzu, yakına duyulan sorumluluğa yönelterek reddetmesi, bu benim onu kabul etmemden evvel beni seçen İyi'nin ilgisizlik-olmayanındaki *farkı* muhafaza eder; bu onun *O'luğunu*, Descartes'ın *Méditations*'unun reddedilemez şahitliği uyarınca kelimelerde ya da “*nesnel gerçeklikte*”, düşüncelerde bıraktığı izi saklı tutacak şekilde çözümleme dışı bırakarak muhafaza eder. Başkası için sorumlulukta – çoktan kendilik [olmuş], çoktan yakına saplanmış – benin biricik ve yeri doldurulamaz olması, bu onun seçilmesini teyit eder. Zira Kendi'nin koşulu – ya da koşulsuzluğu – müdahale sonrası başkası ile “beraber-çile-çeken” egemen bir benin öz-etkileniminde başlamaz. Tam tersi: sorumlu benin biricikliği yalnız başkasını saplantı yapmada, bütün kendini-özdeşleştirmenin evvelinde maruz kalınan bir travmada, temsil edilmez bir vakitte mümkün olabilir. Başka tarafından etkilenen bir (*l'un*) – an-arşık travma ya da benin başka tarafından içe-çekilmesi, mekanik şekilde enerjisine tabi maddeyi çarpan bir özdeşlik

⁴⁵ Eğer saplantı bir ızdırıp ve “terslik” ise, bu rehine-öznellik altruizminin bir eğilim, ahlaki duygu felsefelerinin *doğal* bir hayırhahlığı olmamasındandır. Bu rehine-öznellik, doğaya karşıdır, istem-dışıdır, hiçbir uzlaşmanın düşünüle-yeyeceği – anarşik zulümden ayrı değildir. Zulüm beni kendiliğe geri götürür, Ben'e bir hatanın yüklendiği mutlak ithama geri götürür ki o bu hatayı ne işlemiş, ne de istemiştir ve yine de bu hata onu özgürlüğünden eder. Egoizm ve altruizm onları mümkün kılan sorumluluktan sonradırlar. Egoizm diğer teriminin altruizm, kayıtsızlıkla seçen özgürlük olacağı alternatiftin terimi değildir. Terimler aynı düzende değildir; yalnız etik niteleme burada eş-değerli olanları ayırt eder. Ama değerler özgürlükten önce değerlendirilir: Zulüm bir travmadır – uyarısı, a priori, mümkün hiçbir apolojisi, logosu olmayan, *par excellence* şiddettir. Zulüm uyusmanın olmadığı bir geri-çekilmeye geri götürür ve böylece *bilinç-dışının* gecesini kateder. Bilinç-dışının anlamı budur, kıymı travması altında benin kendilikte kendine geri dönüşünün vuku bulduğu gece – tüm edilgenlikten daha edilgen, özdeşleşme, sorumluluk ve yerine geçmenin evvelinde bir edilgenlik.

değildir.⁴⁶ İyî'nin "özgürlük-olmayanın" şiddetini içine-çekip-dağıttığı – ya da telafi ettiği – travma; yalnız değeri sezmeyi ve düşünmeyi mümkün kılan sorumluluk.

Peki ya sonlu özgürlük kavramı? Şüphesiz özgürlüğe öncel bir sorumluluk fikri – özgürlüğün ve başkanın, başkası için sorumlulukta kendini gösterdiği şekilde birlikte-olasılığı– böylece sonlulukta düşünölmüş özgürlüğün *haysiyetine* zarar getirmeden, bu kavrama indirgenemez bir anlam atfetmemize izin veriyor. Sonlu özgürlük başka ne anlama gelebilir? Bir isteme nasıl parçalı olarak özgür olabilir? Fichteci özgür ben, ben-olmayandan gelecek ızdırabı nasıl çekebilir? Özgürlüğün sonluluğu, bir isteme isteminin (*volonté du vouloir*), istemenin keyfiyetini kısıtlayan verilmiş bir durumda içersinde bulunduğu zorunluluğu mu anamlar? Böylesi, özgürlüğün sonsuzluğuna durumun belirlediğinin ötesinde ilişmeyecektir. Dolayısıyla sonlu özgürlükte sınırlamanın istemesinde etkilemediği bir özgürlük ögesi açılır. Böylece sonlu özgürlük kavramı isteme özgürlüğünü kısıtlama sorununu çözmekten çok ortaya koyar.

Başkası için sorumluluk, özgür ve özgür-olmayan eli-sıklılığının/muhasebesinin (*comptabilité du libre et du non-libre*) artık ölçemediği sınırsız sorumluluk, öznelliği bir kıyım, bastırma ve özden dışarıya-atma edilgenliği içersinde, Kendilik'te, Ben'in altında soyundurduğu yeri doldurulamaz rehine olarak gerektirir. Bu Kendilik'te, özden dışarı – ölümüne bir edilgenlik! Ama yaşama ve ölümüne başkası için sorumluluktur ki özgürlüğü nitelemeye yarayan ama "özgür eylemin" öзде ortaya çıktığı dayanağı kullanan sıfatlar – koşulsuz, reddedilemez, mutlak – esas anlamlarını kazanırlar. Hiçbir yalın halin türevi olamayan –i halinde/ithamda ki orda yakının kıyısına gelir, daha ben istemeden ona cevap veririm, yeri doldurulmaz olan itham olunur. Sonlu özgürlük ne ilk, ne de başlangıçta[ki özgürlüktür]; başkanın benim özgürlüğüme çarpıp, onu kısıtladığı için başka olmadığı, başkanın, mutlak olarak başka, başkası olduğu için beni zulme varıncaya dek itham edebildiği, sonsuz sorumlulukta[dır]. Bu yüzden sonlu özgürlük basitçe, sınırlı bir alanda işleyen sınırsız özgürlük değildir. Canlandırdığı isteme, varsaymadığı bir edilgenlik içersinde ister. Ve yakının travmasındaki yakınlığı bana yalnızca çarpmaz, ama beni yüceltir, yükseltir ve kelimenin ilk anlamıyla bana ilham verir (*inspire*). İlham verme/ nefes alma, heteronomi – psişizmin dahi pnöması. Taşıyamayacağı sorumlulukla gelen özgürlük, yükselme ve hoşbeş olmaksızın ilham alma,– her türlü acı çekmenin ben-olmayanın ben'e karşı gelmesinden oluştuğuna ve bunun sonucunda da ben'in ben-olmayana eylemde bulundurarak kendisini konumlandırmasına dayanan Fichteci görüşün tersine – öznenin başka-içinlik'i (*le pour-l'autre*) ne bir suçluluk kompleksi olarak yorumlanabilir (bu halen *başlangıçta* bir özgürlük varsayar) ne doğal bir hayırhahlık/iylilik-isterlik ya da tanrısal bir içgüdü, ne de bilmem neye kurban olma aşkı ya da eğilimidir.

Ama, sorumluluk ve yerine geçme bağlamında biricik ve seçilmiş olan yeri-doldurulamaz öznde – ontolojik olarak imkansız bir özgürlük kipi yırtılmaz özü bozar. Yerine geçme sıkıntı öznesini, Ben'in Kendilik'te boğulan, özdeşliğin totolojik biçiminde ve durmadan,

⁴⁶ Belki de an-arşı kavramı, boyutunu olanın varlığından/olmasından ayırt etmenin epey zor olduğu değerenleme kavramını da kapsar. Değerenlemek/değer vermek şüphesiz öznenin üzerine düşmektedir (*peser sur*), ama bir sebebin etkinin üzerine olmasından, varlığın ona kendisini sunduğu düşüncenin, bir amacın uyandırdığı eğilimin ya da istemin üzerine ağırlığını koymasından başkacadır bu. Bu başkaca ne anlama gelir? Değer vermek açısından, temalaştırılmayan, yani maruz kaldığını varsayamayacak ama kendine rağmen maruz kaldığından kendini sorumlu kılan bir hassasiyet uyandırdığını düşünüyoruz biz. Değer kökensel ışığında, yönelimsel tüm hareketten önce, değere göre özgür bir tutum alınmadan, "saf" ya da "kirlenmiş" kılar. Başka'nın ölümü yakınlığıyla beni kirletir ve bu *Noli me tangere*'yi ["Bana dokunma"] açıklar. Burada mistik bir fenomen değil, değerenlemek kavramını geri gittiği silinemez bir an vardır.

yıpranmaksızın oyunun ve uykunun gevşemesini arayan kendine zincirlenmenin öznesini azat eder. Ne bir eylem, ne bir başlangıç ne de öz-bilinç biçimleri altında kendine eşitliğin kurulduğu özün ve ontolojinin herhangi bir sınırı olan azat etme. Anarşik azat, varsaymadan, başlangıca gerisin geri dönmeyen kendine eşitsizlikte belirir; varsaymadan yani, *duyarlığın maruz kalma kapasitesinin ötesinde maruz kalmasında* belirir – bu da ızdırabı ve duyarlı olanın yaralanabilirliğini, *bendeki başka* olarak tasvir etmektedir. Bendeki ve bizzat özdeşleşmenin bağrındaki başka – kendine dönüşünde aynılığı bozulmuş kendilik: pişmanlığın kendini-ithamı – açıklığa, patlamaya varana dek – eşitliğin ve travmayla eylem arasındaki dengenin (burada bu denge en azından, bütüncül düşünmenin, Tin’in birliğinin mümkünatı, ruhların çokluğunun ötesinde, gerçekten garanti altına alınmaksızın düşünümde, onun *görünüm*lerinde aranır) her zaman yeniden kurulduğu bilincin kapalı ve sıkı çekirdeğini kemirir. Peki ya bu, *başkanın*, kendinden, *aynıda* onu yabancılaştırmadan ve de bu aynının kendisinden azadı herhangi birisine köleliğe dönüşmeden mümkün olduğu *biçim* değil midir?

Mümkün bir biçim bu zira, “hatırlanamaz bir zamandan” beri – an-arşik olarak – öznellikte “başkası tarafından”, aynı zamanda “başkası için”dir. Başkasının hatasından *dolayı* acı çekmede, başkasını hatası *için* acı çekmek de işaretlenir – ona tahammül etmek/destek vermek (*supporter*): başkası *için* başkası tarafından dayatılan tüm maruz kalmanın sabrını saklı tutar. Başkasının yerine geçme, başkası için kefarete ödeme. Pişmanlık duyarlılığın “ilk anlamındaki” bir mecazdır; edilgenliğinde “itham olunmak” ile “itham etmek” arasındaki ayrım silinir.

Öznenin tekerrürü ne kendiliğin düşünümde kendisi tarafında sahiplenilmesinin, ne de tarih karnavalında maskeleri değiştiredurduğum bir oyunun özgürlüğüdür. Başkadan gelen bir gereklilik söz konusudur burada. Muktedir olduklarımızın *etkenliğinin* ötesinde, Kendilik’in kendini sınırsızca – özgürce – tükettiği sınırsız bir “boşluk” açmak için. Özün getirdiği tüm ızdırab ve acımasızlık, onu taşıyan ve feda eden bir noktaya dayanır.

Öz, o ciddi *özde tutunmasında* onu kesintiye uğratabilecek bütün yokluk aralığını kapatır. O öyle bir sıkı hesap-kitaptır ki bayağı bir sözle söylersek, onda ne hiçbir şey kaybolur ne de yaratılır. Bu hesap-kitabın dengesinde özgürlük kendini tehlikeye düşürür, zira bu düzende sorumluluklar onları telafi eden, üstlenilmiş özgürlüklere karşılık gelir, hafif-açılmış aralıkta bir karara izin verildikten sonra, bu düzende zaman gevşer ve yeniden sıkılaşır. Gerçek anlamıyla özgürlük ancak bu hesap-kitaba bir karşılıksızlıkla meydan okuma olabilir. Bu karşılıksızlık, iz bırakmayan, hatırasız, sonuçları olmayan oyunun, saf bir bağışlamanın bir *gevşemesi* olabilir. Ya da tersine başkası için sorumluluk ve kefarete ödeme.

Kefarete ödemede özün bir noktası üzerine tüm geri kalanı o noktayı tamamen dış-atacak şekilde ağırlığını koyar. Kendilik’in bizzat vurgusu olduğu yaratık için sorumluluk; öznenin tabi olması ya da özneliği. *Başka* için, bende başlamamış olan için sorumluluk, rehine masumiyetinde sorumluluk – *benim* başkasını yerine geçmem anlama dair mecazdır, ki bu anlam, ancak bu anlamla anlamlı olan (*de par ce sens signifiant*) psikolojik olaydan, bir *Einfühlung*’tan ya da duygudaşıktan kaynaklanmaz.

Benim yerine geçmem. Yakının yerine geçme, bu yerine geçme *bana* ait olduğunda ortaya çıkabilir. Tin bireylerin çokluğudur. Ancak *bende* – bende ve başkasında değil, ben ve Ben kavramının bir bireyleşmesinde değil – iletişim açılabilir. Tamamıyla ve mutlak olarak Ben olan ben. Mutlak da benim meselemdir. Kimse, herkesin yerine geçen ben’in yerine

geçemez. Ya da cins, tür, birey şeklindeki biçimsel mantığın hiyerarşisi içinde kalmak isteniliyorsa: Ben'in bende bireyleşmesi esnasındadır ki ben'in yakın için olduğu ve ona karşılık vermek üzere atandığı yükselme (*élévation*) işler. Uç noktasına kadar düşünülmüş ilişki, Kendilik'in zulme varıncaya dek itham edilmiş ve zaliminden sorumlu Ben'de izi silinemez yarası anlamına gelir. Tabi olma ve sabırla özgürlük-olmayanın *üzerinde* yükselen yükselme. Neşenin (*allégresse*) İyi'ye tabi olması.

Öznenin Ben'in bende inişi (*descente*) ya da yükselişi (*élévation*) olarak çıkarsızlık. Bu hareket genelleme ya da özelleştirme mantıksal işlemlerinin biçimselliğine indirgenmez. Kendini Söylenen'e vakfeden felsefe, çıkarsızlığı ve onun anlamlamasını – şüphesiz dilin kötüye kullanımıyla – öze çevirir ve yalnızca hizmetçisi olduğu, ama kendi iddialarını yeni bir *söylenende* kısmak için söyleyerek kendisini onun efendisi kıldığı [şeyi] söyler. Yerinden edilmiş olarak konulmuş özne – ben – kendimi evrenselleştiririm. Hakikatim de buradadır, evrenselleşmenin olumsuzluğunun varsaydığı oluş ve bozuluşa ait olarak ölümlü hakikatim. Ama Ben kavramı, ancak beni yeri doldurulamaz olarak atayan bir sorumluluğu anlamladığı ölçüde, düşünce-olmayanın saflığı ya da körlüğü olmayan, zira yakınım için sorumluluk olan kavram-dışına kaçışımı anlamladığı ölçüde bana indirgenebilir. (Budalalıkla, ahlaki olanı karıştırmanın yanıltıcılığını burada anmanın zamanıdır.) Buradan Ben'in kavramsallığıyla kavramı reddetme sabrı, evrenselleşme, ölümlülükle sorumluluk arasında kıran kırana bir mücadele olur. Hakikatin farklı-zamanlılığı bile bu birbirine karışmadır. Hakikat-sonuç, şimdide tutunan hakikat fikrini sarstığı ölçüde kavramı soru konusu eden çok-anamlılık. Sorumluluğun Ben'i, bendir ve başkası değildir, ben ki bana yerine geçme ve kurban etmenin istenebileceği bir kardeş ruh yakıştırılabilir. Ama, Başkası'nın kendini başkalarına kurban etmesi gerektiğini söylemek, bu insan kurban etmeyi vaaz vermek olurdu! Ben – bu jemeinigkeit'in [benimkiliğin], “Ruh” ya da “İnsan” ya da “Birey” türüne ait olan ve böylece kendini, aralarındaki karşılıklılığı önceden mümkün kılmış olarak birçok ruhla, insanla, bireyle eşit bulabilecek olan varlığa eklenen taklit edilemez nüansı değildir. Ben'in biricikliği, yakındaki başkası tarafından *ezilmiş*, bu aynı psişizmdeki başkadır. Ama başkalarını rehinesi olan benimdir – ben ve başkası değil –; yerine geçmede benim kendime varlığım, başkasına değil, bozulur; ve bu yerine geçmeyle ben “bir başkası” değil, ben olurum. Varlıktaki *kendilik* tam olarak herhangi bir genelliği hedeflememekte olan atamadan “kaçınamamaktır”. Benle başkaları arasında ortak bir kendilik yoktur, ben bu karşılaştırma olasılığının, karşılaşma vuku bulduğu anda, dışarıda bırakılmasıdır. Kendilik sonuç olarak bir ayrıcalıktır ya da Ben'i değil de beni seçen doğrulanamaz bir seçimdir. Ben biricik ve seçilmiştir. Tabi olma yoluyla seçilme. Bu az evvelki kavramlaştırmaya karşı reddin kavramlaştırılması, bu kavramlaştırmayı aşan bu redle eşzamanlı değildir. Bu, onu kavramlaştıran incelemeyi ayıran aşma, aşkınlık – özneliliğin farklı-zamanlılığı – benim yakınım yakınlığına girişimdir.

Rehine olarak öznelilik. Bu kavram, ben'in kendine mevcudiyetinin felsefenin başlangıcı gibi gözüktüğü konumu ters çevirir. Benim köken – ya da hafızayla kökenin tekrar-ele geçirilmesi ve üstünün örtülmesi – olacağım bu *aynı*'da karşılaşma, bu mevcudiyet, *başkası* oyuna karıştığı anda onun tarafından bozulur. Kendinde dinlenen özne sözsüz bir ithamla şaşkınlığa düşer. Bu itham, söylemde tüm travmatik şiddetini kaybederdi. Bu zalim anlamda ithama mazlum artık cevap veremez – ya da daha kesin söyleyelim – ben ona artık cevap veremem – ama sorumluluğunu da reddedemem. Öznenin konumu, konumdan-edilmedir, boşalmadır, *conatus essendi* değil de, kıyımın şiddetini dahi ödeyen rehinelik yerine geçmesidir (*substitution d'otage*). Öznenin töz-süzleşmesi, şey-sizleşmesi, çıkarsızlığı, tabi

olmasıdır – özneliğidir. Saf kendi, ithamda, özgürlükten önce sorumlu[dur], beni başkasına göre ayrıksı tutan bakışsızlığın – adalette – kanunu, öz-yönetimi ve eşitliği yeniden bulacağı o sosyal üst-yapıya varan yollar ne olursa olsun.

Ben'in yerine-geçme olduğunu söylemek, bu dolayısıyla bir ilkenin, bir Ben'in neliğinin evrenselliğini dile getirmek değildir, tam tersi bu ruha herhangi bir genellemeyi desteklemeyen egosallığını (*egoité*) geri vermektir. Bu durumda Logos'un Ben kavramına yükseldiği yol üçüncü kişiden geçer.⁴⁷ Ben olarak özne, egosallıkla yani eidetik bir yapıyla donanmış bir (var) olan değildir, böyle olsaydı, ondan bir kavram çıkarmak, belli bir olanın onun gerçekleşmesi olmasına mahal vermesi gerekirdi.

Modern anti-hümanizm, varlığın anlamlandırması adına, insan olan kişiye, kendinde özgür amaç olana geri dönen öncüle hayır dediğinden, verdiği sebeplerin ötesinde doğrudur. Bu anti-hümanizm, feragat, kurban olma ve istemi önceleyen yer değiştirmeye konulmuş özneliğe belli bir yer sağlar. Onun dahiyane sezgisi, kendinde amaç ve köken olan kişi fikrini terk etmiş olmasındadır, bu fikre göre, ben halen bir şeydir zira halen bir varlıktır. Gerektiğinde başkası “amaçtır”, ben rehineyimdir, itham edici ve reddedilemez kıyıma varan itham etmenin edilgenliğinde dünyayı taşıyan sorumluluk ve yerine geçmeyim. Hümanizm yalnızca, yeteri kadar insani olmadığı için reddedilmelidir.

Dünya tüm ızdırabı ve tüm hatalarıyla ben'in üstüne ağırlığını koymaktadır zira bu ben duygudaşlık ve aynı acıyı çekmeye muktedir özgür bilinçtir mi denilecek? Yalnız özgür bir varlık onun üstüne binen dünyanın ağırlığına duyarlıdır mı denilecek? Bir anlığına benin özgür ve başkalarıyla dayanışmaya karar vermeye muktedir olduğunu öne sürelim. En azından bu özgürlüğün bu acil ağırlığı varsayabilmek için bir mihnete sahip olmadığı ve sonuç olarak, ızdırabın altında ezilmiş ve bozulmuş olduğu görülecektir. Yakının çağrısını savsaklamanın imkansızlığında, uzaklaşmanın imkansızlığında – başkasına, olabilir ki olumsuzlukla yaklaşırlar, ama öyle olsa da artık ondan uzaklaşmak üzere özgür değildir – başkasının acısı ya da ızdırabını farz etmek edilgenliği (*passivité*) asla aşamaz: edilgenlik çiledir (*passion*). Rehineliğin bu koşulu ya da koşulsuzluğu dolayısıyla, kendiliğinden mükemmel bir Ben'in özgürlüğünün ampirik ilineği değil de en azından onun özgürlüğün, birincil özgürlüğünün bir kipliği olacaktı.

Şüphesiz – gerçi bu başka bir temadır ama – herkes için olan sorumluluğum kendini aynı zamanda sınırlayarak da gösterebilir, göstermelidir. Ben bu sınırsız sorumluluk adına, kendinde şüphe etmeye çağrılabilir. Başkasının, yakınının aynı zamanda bir başkası için ki o da yakındır, üçüncü kişi olduğu olgusu, düşüncenin, bilincin ve adaletin ve felsefenin doğuşudur. Kendi'nin ve felsefenin adaletine dair şüphesi doğrulamakta olan, başlatıcı ve sınırsız sorumluluk unutulabilir. Bu unutuşla bilinç saf egoizm olur. Ama egoizm ne ilk ne de nihaidir. Tanrı'dan kaçmanın imkansızlığı – Yunus'un macerası (Tanrı kelimesini, beni bu kelimeye getiren ve denebilirse, bu kelimenin söyleme girişinin anarşisini sağlayan araçları iptal etmeden telaffuz ediyorum – aynı fenomenolojinin kavramları onlara ulaşmayı sağlayan iskeleleri yıkmadan sözcüklemesi gibi) – (değerler arasında bir değer olmayan) Tanrı'dan kaçmanın imkansızlığı kendilik olarak, mutlak edilgenlik olarak ben'de, en derinimde yatar. Yalnızca varlıkta/olmaktaki ölümün olanağı, olanaksızlığın olanağı olmayan edilgenlik,

⁴⁷ Cf. daha ilerisi bölüm V, 3 [orijinal metinde]. Kendi'nden ayrılamam, yani beni bir başkasına değil bana düşüren (*incomber*) sorumluluğu zulmün iptal etmeksizin felç ettiği özgür diyalogun cevap ve sorularından bağımsız olarak askıya alamam, dolayısıyla başkalarını başkalarının Ben kavramına altlandıkları için affederim. İşte buradadır Kendilik'in tüm özgürlükten (özgürlük-olmayandan) önceliği.

ama bu olanaklılığa öncel bir olanak, kaçmanın imkansızlığı, mutlak uygunluk, hiçbir hafifliği, boşluğu olmayan ağırlık, olmanın kıtlığında bir anlamın, kurban edilmeye tabi bir “ölebilmenin” doğuşu.

Kendilik, yakınlıkta, varlıktaki, Ben’in emperyalizmi olan azmin egoizmini yürürlükten kaldırdığı ölçüde, varlığa, olmaya anlamı buyur eder. Burada, varlıkta varlıkla ölçülemeyen hiçbir anlam olamaz. Ölümlülük Ben’in varoluşundan ve kaderinden dolayı edinebileceği tüm kaygıyı anlamsız kılar. Böylesi hiçbir meselesi olamayan, gülünç bir dünyaya kaçış olurdu. Hiçbir şey şüphesiz, bir varlığın yıkımını önleyemeyeceği varoluşu hakkında duyduğu endişeden daha komik değildir. Tolstoy’un gecesinde öleceği gün yirmi beş yıl giyilebilecek bot emreden birisine dair hikayesi gibi. Bu da şüphesiz hükümleri çağrısız verilmiş olan yıldızları eylem açısından sorgulamak kadar saçmadır. Ama bu imgeyle görülür ki komik aynı zamanda trajiktir ve trajik ve komik, kişi olan aynı insana aittir.

Yakın, kurban olduğu ölçüde, ölüme bir anlam atfeder. Onda sorumlu olanın mutlak tekilliği ölümün genelliğini ya da genelleştirmesini sarmalar. Onda hayat artık varlıkla ölçülmez ve ölüm artık oraya saçmalığı buyur edemez. İçersinde traji-komediye ait bir ana yer vermenin unutulduğu ve hatta traji-komedinin bu unutuşa göre tanımlandığı ölüm, zevki yalanlayabilir, tüm karşıtlığına rağmen o [ölüm] yaklaşmanın *başka(sı) için*’iniyle uyur. Kimse ölümün iğnesini kopardığını söyleyecek kadar ikiyüzlü değildir – din vaatçileri dahi – ama ölümün onlarla anlam kazanacağı sorumluluklar ve bağlanmalara sahip olabiliriz – bu, en başından beri, Başkası’nın bizi bize rağmen etkilemesidir.

Eğer felsefi bir sistemden mimarisinin geri kalan tüm ayrıntılarını ihmal eden tek bir özelliği çıkarma hakkına sahip olsaydık – gerçi Valéry’nin derin söyleyişine göre mimaride detay yoktur ya yalnız ayrıntıların yıkımları önleyebildiği felsefi binalar için oldukça değerlidir bu söyleyiş – biz burada, insanlığa onu ontolojiyle ölçmeden ve hemen cevabı aranan “o nerden geldi?” sorusunun dışında, ontolojilerin takılıp kaldıkları ölümsüzlük ve ölümün dışında bir anlam bulan Kantçılığı düşünürdük. Ölümsüzlüğün ve teolojinin kategorik buyruğu belirleyemeyeceği olgusu, Kopernik Devrimi’ni yeniliğini anlamlar: varlıkla, olmakla ya da varlık-olmayanla ölçülmeyen anlam, tam tersine, anlamdan itibaren belirlenen varlık, olma.

Kaynakça: Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’essence*, Lahey: Martinus Hijhoff, 1978, s. 156-205.

Yüzün Ötesi

Emmanuel Levinas

Fransızcadan Çeviren: Ali Bilgin

Başka'sıyla ilişki ayrılmışlığı (*séparation*) ortadan kaldırmaz. Bu ilişki bir bütünlüğün içinde ortaya çıkmaz. Ben ile Başkasını içine alan bir bütünlük de kurmaz. Yüz-yüzelik koşulları, özneliliğin içinde soğurulabileceği ve Ben ile Başkası'nın bir kutsal ortaklaşma (*communion*) ilişkisi içine girebilmeleri için temaşa edilmesi yeterli olacak evrensel hakikatlerin varolduğunu da önceden varsaymaz. Hatta bu son hususta tamamen aksi yönde bir tezi savunmak gerekir: Ben ile Başkası arasındaki ilişki, birbirleri nezdinde aşkın olan taraflar arasındaki *eşitsizlikle* başlar; bu ilişkide başkalık başkasını, biçimsel olarak B'nin A'dan başka olması gibi, basitçe B'nin özdeşliğinin A'nın özdeşliğinden farklı olmasından çıkarabileceğimiz biçimde belirlemez. Başkasının başkalığı burada onun kendi kendisine özdeşliğinden çıkmaz, aksine onu kurar: Başka'sı Başka olandır. Başka'sı olarak başka'sı, bir yücelik ve alçalma, utkunca bir alçalma boyutuna yerleşir; o yoksulun, yabancının, dul kadının ve öksüzün çehresini taşır, fakat aynı zamanda benim özgürlüğümü kuşatacak ve doğrulayacak olan efendi de odur. Bu, bizi dışarıdan izleyen üçüncü kişilere görünmeyen bir eşitsizliktir. Bu eşitsizlik zaten tam da beni ve Başkasını kuşatabilecek bir üçüncü kişinin olmadığı anlamına gelmektedir; öyle ki, kökensel çokluk, ancak onu tesis eden yüz yüze ilişkide saptanabilmektedir. Çokluk, onları sonradan sayacak olan dıştaki bir varlığa değil, çoklu tekilliklere kendini sunmaktadır¹. Eşitsizlik de zaten, tam da onu yıkıma uğratabilecek tek şey olan bu dış bakışın olanaksızlığında yatmaktadır. Kurulan ilişki, eğitim ilişkisi, efendilik ilişkisi, geçişkenlik ilişkisi, dildir; dil ise yalnızca *kendi kendisiyle yüzleşen*, konuşan kişiye doğar. Dil, Aynı ve Başka'ya hükmeden kişi-siz düşünceye eklenmez; kişi-siz düşünce Aynı'dan Başka'ya giden harekette, dolayısıyla da yalnızca kişisiz değil, kişiler-arası olan konuşmada ortaya çıkar. Muhatapların birlikte dahil oldukları düzen, birinin dünyayı, kendisine ait olanı diğerine *verdiği* somut edimle, yahut gene birinin diğeri nezdinde kendi özgürlüğünü doğruladığı, yani özür dilediği [arz-ı hal ettiği] somut edimle kurulur. Özür, kendiliğin körleşmesini ifade etmez, o başkaya yönelen bir çağrıdır. O, giderilmez iki kutupluluğu içinde, aklın kökensel fenomenidir. Muhataplar, dünyalarını aktarırken ya da Başka'sının doğrulamasını talep ederken oluşturdukları kavramlara indirgenemeyen tekil kişiler olarak, iletişimin önünde gelirler. Akıl bu tekil ya da tikel kişileri, kavramsallaştırılacak bireyler, ya da nihayetinde özdeş hale gelmek üzere kendi tikelliklerinden soyunan kişiler olarak değil, aksine tam da yeri doldurulamaz, türlerinin tek örneği olan varlıklar, yani birer yüz olarak varsayar. İki tez arasındaki fark; "Ben ile Başkası arasındaki ilişkileri akıl yaratır" tezi ile "Ben'in Başkası tarafından eğitilmesi akli kurar" tezi arasındaki fark yalnızca kuramsal bir fark değildir. Devletin mutlak hükümranlılığının bilinci –bu hükümranlılık

¹ Se Produire: Fransızca'da hem *kendisini üretmek*, hem *kendisini takdim etmek*, *sunmak*, hem "*kendisini varlığa getirmek*", *var-etmek*; hem de anonim anlamıyla *meydana gelmek* anlamlarında kullanılabilir. Levinas bu sözcüğü, aşağıda da söyleyeceği gibi, fenomenolojik anlamda belirlemek ile ontolojik anlamda var-olmayı bir araya getirebilmek için kullanmaktadır. Biz bu sözcüğü metinde geçtiği yerlerde, spesifik bağlamda edindiği anlamı gözetenek çevirdik; bağlamın gerektirdiğini düşündüğümüz yerlerde ise yan anlamını parantez içinde belirttik. (ç.n.).

akılsal dahi olsa- bu farkı edimsel kılar. İnsanın üçüncü tür bilgiyle yükseldiği kişi-siz akıl, onu devletin dışında tutar mı? Onu her türlü şiddetten tenzih eder mi? Bu zorlamanın onda yalnızca hayvansı olanı tehdit ettiğini itirafa zorlar mı? Ben'in özgürlüğü ne yalıtık bir varlığın keyfiligidir, ne de yalıtık bir varlığın kendini herkese dayatan evrensel ve akılsal bir yasayla uyum içinde olmasıdır.

Benim keyfilik özgürlüğüm, ona bakan gözlerde kendi utancını okur. Kendiliğinden özür diler durumdadır; yani daha en baştan, talep ettiği başkasının yargısına gönderimde bulunur ve böylelikle bu yargı onu bir sınır gibi yaralamaz. Bu bakımdan da, her türlü başkalığın bir saldırı olduğu kavrayışına karşıttır. O, sadece azalmış ya da genel tabiriyle sonlu bir *causa sui* [kendi kendisinin nedeni] değildir. Zira kısmen yadsınması bile bu özgürlüğün tümünden yadsınması demektir. Özür diler konumda olmam nedeniyle, varlığım gerçeklikte kendi kendisine belirmeye çağrılı değildir: varlığım bilince belirışıyle denk değildir.

Fakat varlığım, benim kişi-siz bir akıl adına başkaları nazarında ne olmuş olduğum da değildir. Tarih içindeki rolüme indirgenmiş olsam bile, kendi bilincime belirişimde yanılmış olduğum ölçüde gene tanınmamış olarak kalırım. Tarih içindeki varoluş, bilincimi benim dışıma yerleştirmekten ve sorumluluğumu ortadan kaldırmaktan ibarettir.

Her kendiliğin bilincinin kendi-dışında olduğu bir insanlığın insanlık-dışılığı, şiddetin bilincinde yatar –ki bu bilinç kendilik-içredir. Birey kısmiliğinden vazgeçmek neredeyse tiranca bir baskıyla kendini dayatır. Zira eğer bireyin, bireyleşmenin ilkesi olarak anlaşılan kısmiliği bir tutarsızlık ilkesiyse, bu tutarsızlıkların basitçe üst üste toplanmaları düzensiz bir kalabalık gürültüsü yerine, nasıl bir sihir marifetiyle kişi-siz tutarlı bir söylem üretebilir? Demek ki, benim bireyselliğim, aklın sonradan gelip ekleneceği, birbirine düşman tikel hayvansal itkilerin çelişkisinden oluşan bu hayvansı kısmilikten büsbütün başka bir şeydir. Benim bireyselliğimin tekilliği akıl düzeyindedir, bir arzuhaldir, yani benden başkalarına yönelen kişisel bir söylemdir. Varlığım, başkalarına takdim ettiği söylemde kendini üretir; o kendisini başkalarına nasıl açıyorsa odur ve ancak bu açıklamaya katılarak, tanık olarak kendisi olur. Ben *hakikatte*, tarih içinde, tarihin benim üzerine verdiği yargı altında kendimi üreterek var-olurum, ancak bu yargı benim bilfiil mevcudiyetimde verilmektedir, yani bana söz hakkı verilerek. Yukarıda bu arzuhal söyleminin iyilik'e vardığını gösterdik. “Tarihte belirmek” (söz hakkı olmaksızın) ile kendi belirışine eşlik ederek başkası'na belirmek arasındaki fark ayrıca, benim politik varlığımın dinsel varlığımı da ayırt eder.

Dinsel varlığım, *hakikatteyimidir*. Ölümün bu varlığa kattığı şiddet, bu hakikati olanaksız kılabilir mi? Ölümün şiddeti, onsuz hakikatin ne kendisini söyleyebileceği, ne var-olabileceği, ne de -bu serimlemede sıklıkla kullandığımız, görünmek ile var-olmayı kuşatan o sözcükle söylemek gerekirse- *kendisini üretebileceği* özneliği sessizliğe gömmez mi? Yeter ki, arzuhalini sessizliğe gömen aklın şiddeti karşısında isyan eden öznelik yalnızca susmayı kabul etmekle kalmayıp, kendiliğinden, şiddet görmeksizin kendisinden vazgeçebilsin, arzuhalini kendiliğinden susturabilsin –bu ise bir intihar, ya da bir tevekkül değil; fakat aşk ile olsun. Tiranlığa boyun eğme, akılsal dahi olsa arzuhalini susturan evrensel bir yasaya tabi olma, benim varlığımın hakikatini zora sokar.

Demek ki, Başkası'nın yüzdeki epifani'sini² hem varsayan hem de onu aşan [transcendant];

² Epiphanie: Yunanca açıklama, bildirme anlamına gelen *epiphaneia*'den gelmektedir. Hristiyanlıkta da bir dini bayramın adıdır. İsa'nın, hakikatin gelmesini, bildirilmesini simgeler. Her ne kadar kökensel anlamı ışığa çıkmak olsa da, Levinas bu sözcüğü tam da ışığa çıkmayanın, fenomenolojik anlamda *belirmeyenin* (yani yüz'ün, başkalığın) bilinme biçimini adlandırmak için kullanmaktadır. (ç.n.).

benliğin ölümün ötesine geçtiği ve geri dönüşünde kendisini ifşa ettiği bir düzlem belirtmememiz gerekiyor. Bu düzlem, öznelliğin bu devinimler uyarınca yerleştiği aşk ve doğurganlığın düzlemi olacaktır.

A. AŞKIN İKİRCİKLİĞİ

Aşkınlığın fizikötesi vukua gelişi -Başkası'nın ağırlanması, konukseverlik -Arzu ve dil -aşkta tamamlanmaz. Fakat söylemin aşkınlığı aşkla bağlıdır. Aşkınlığın aşkla, nasıl da dilden hem daha uzağa hem daha az uzağa gidebildiğini göstereceğiz.

Aşk bir kişiye yönelmiş değil midir? Kişi burada bir ayrıcalıktan istifade etmektedir -aşk (sevgi)³ yönelimi Başkası'na doğrudur, dosta, evlada, kardeşe, sevgiliye, ebeveyne yönelir. Ancak bir şey de, bir soyutlama, bir kitap da sevgi nesnesi olabilir. Zira aşkın çok temel bir veçhesi, aşkınlık olarak, Başkası'na yönelirken, bizi içkinliğin bile berisine fırlatmasıdır: aşk, varlığımızın, arama inisiyatifi bile henüz eline almadan ve aradığını kendi dışında buluyor olmasına rağmen çoktan bağlanmış olduğu şeyi araması anlamına gelmektedir. Kelimenin tam anlamıyla bir macera olan, aynı zamanda bir yazgılıktır, seçilmemiş olanın seçimidir. Başkası'yla ilişki olarak aşk, bu katı içkinliğe indirgenebilir, aşkınlıktan tümüyle sıyrılabilir, yalnızca eş-doğalı bir varlık, bir ruh *ikizi* arayarak, bir enest görünümü alabilir. Platon'un *Şölen*'inde anılan, aşkın tek bir varlığın iki yarısını birleştirdiğine ilişkin Aristophanes miti, bu macerayı bir kendine geri-dönüş olarak yorumlamaktadır. Orgazm da bu yorumu doğrulamaktadır. Bu ise, içkinlikle aşkınlığın sınırına yerleşen bir olayın ikircikliğini ortaya serer. Bu arzu -nihai noktası olmayan bir geleceğe doğru, asla yeterince gelecekte olmayan bir geleceğe doğru dur durak bilmez bir atılım iken- gereksinimlerin en bencilcesi, en acımasızymışçasına kesintiye uğrar ve tatmin olur. Sanki aşkın aşkınlığının bu aşırı cüretinin bedeli, gereksinimin bile berisine düşmekmiş gibidir. Fakat bu *beri*, bizleri sürüklediği itiraf edilemezliğin en derininden varlığın tüm kuvvetleri üzerine uyguladığı büyüsel etkiyle, istisnai bir cürete işaret etmektedir. Aşk, gereksinime dönüşse de, başkası'yla ilişki olarak kalmaktadır; zira bu gereksinim hala başkası'nın, sevgilinin tam ve aşkın dışsallığını varsaymaktadır. Ancak aşk, sevgilinin de ötesine geçmektedir. İşte bu nedenledir ki, yüzden, yüzün ötesinin, *henüz olmayanın*, asla yeterince gelecekte olmayan olanaklıdan daha uzak bir geleceğin karanlık ışığı süzülür. Neredeyse çelişik bir ifadeyle, aşkın-olanın keyfini sürme⁴, yani aşk, ne duyuş olarak yorumlandığı erotik konuşmada, ne de onu aşkın-olanın arzusuna yükselten tinsel söylemde hakikatiyle söylenebilir. Başkası için, başkalığını muhafaza ederek bir gereksinimin nesnesi olarak belirme olanağı, dahası, başkası'ndan zevk alma olanağı, söylemin hem berisine hem ötesine yerleşme olanağı, yani aynı anda hem ona ulaşan hem de onu aşan bir muhatap karşısında konumlanması; gereksinim ile arzunun, kösnüllük ile aşkınlığın, itiraf edilebilir olanla edilemeyenin dipdibeliğinin bu eş-zamanlılığı, tam da erotik olanın özgünlüğüdür; erotik olan kelimenin tam anlamıyla *çıftanamlılık*'tır (équivoque).

³ Fransızca'da *aşk* ve *sevgi* için farklı sözcükler bulunmamaktadır. Bu metinde bağlama göre her iki sözcüğü de kullandık. Bu bölümün temasını esas itibarıyla erotik sevgi teşkil ettiğinden genellikle *aşk* sözcüğünü yeğledik. Ancak nesneler ya da başka türden ilişkiler söz konusu olduğunda, aynı sözcüğü *sevgi* ile karşıladık. (ç.n.).

⁴ *Jouissance*: *Keyif almak*, *keyfini sürmek*, *istifade etmek* anlamlarının yanı sıra *zevk almak* ve *cinsel doyuma ulaşmak* anlamına da gelmektedir. Bu bakımdan, "aşkın olanın keyfini sürmek" (tinsel anlamda) ya da "aşkın-olandan doyum sağlamak" (yarı-tensel anlamda) biçiminde çevrilebilecek olan bu ifade, tam da Levinas'ın sözünü ettiği aşkın ikircikliğine gönderme yapmaktadır. (ç.n.).

B. EROS'UN FENOMENOLOJİSİ

Aşk Başkası'nı hedefler, onu zayıflığı içinde hedefler. Zayıflık burada herhangi bir niteliğin aşağı bir derecesi değildir, ben ile Başkası'nda ortak olan bir belirlenimin görelî eksikliğine de işaret etmez. [Tikel] sıfatların kendilerini göstermelerinden önce gelen zayıflık, bizzat başkalığı nitelemektedir. Sevmek, başkası için endişe etmek, onun zayıflığına medet olmaktır. Sevilen, tıpkı şafak vakti gün söker gibi, sevgili olarak bu zayıflık içinde doğmaktadır. Sevilenin epifanisi, dişil-olan, önceden verilmiş ya da cinsiz [neutre] olarak karşılaştığımız -biçimsel mantığın bildiği tek cins budur- nesneye ve Sen'e sonradan eklenmez. Sevgilinin epifanisi, onun şefkat⁵ rejiminden ayrılamaz. Şefkatin tarzı, uç noktada bir kırılmalı ve incinebilirliktir. Bu şefkat, tıpkı varlığın ışımlar halinde içine yayıldığı tatlı bir sıcaklık gibi, *Bir Pan'ın Öğleden Sonrası*'nda, "yoğun uykuların mahmurlaştırdığı havada uçuşan", bireyselliklerinden sıyrılan ve varlıklarının ağırlığından arınan, bu uçuculaşma ve kendinden geçmede, kendi belirleşinde kendinde bir kaçışa benzeyen su perilerinin "uçuk ten renkleri" gibi, olmak ile olmamanın sınırında kendisini gösterir. Bu kaçışta, Başkası Başkadır, dünyaya yabancısıdır, dünya için fazlasıyla kaba ve yaralayıcıdır.

Bununla birlikte, bu uç noktadaki kırılmalı, aynı zamanda "yapmacıksız", "dolambaçsız", derinliğinde bir "anlamı-olmayan" çiğ ve aşırı derecede maddi bir varoluşun sınırında durmaktadır. Bu tafdiller⁶, maddeselliğin aşırılığını mecazlardan daha iyi tercüme eder. Aşırı-maddesellik, ne üzerinde insan yaşamayan ay yüzeyindeki kaya ve kum ufalanmalarına; ne kendi kendisini ıssız harabeler ve çorak topraklarda paralayarak yaralarını derinleştiren maddeselliğe işaret etmektedir; bu aşırı-maddesellik, yüzün dobralığının sanki çok uzaklarından gelen ve bir gizlin sırrını zorla açmışçasına kutsiyeti hiçe sayan⁷, tepeden tırnağa kutsiyetten soyulmuş bir aşırı-mevcudiyetin teşhirciliğe varan çırpıklılığına işaret etmektedir. Özü itibarıyla gizli olan, kendini ışığa doğru fırlatır, fakat anlama dönüşmez. O, hiçlik değil, henüz var olmayandır. Gerçeğin eşiğinde duran bu gerçek-dışılık, yakalanabilecek bir olanak değildir, bu saklı-kalma⁸ bir varlığın başına gelen epistemolojik bir kazayı da betimlememektedir. "Henüz-var-olmamak" bir şu ya da bir bu değildir; saklı-kalma bu olmamanın [ya da öz-olmayanın] özüdür.⁹ Saklı-kalma, kendisini tekdüm-edişinin edepsizliğinde, gecel bir yaşamı itiraf etmektedir, bu gecel yaşam, gündüz yaşamıyla, yalnız fakat bastırılmışlığını aşmak için bir ifade yolu arayan mahrem bir yaşamın basit içselliğiyle eşdeğer değildir. Üstesinden gelmeksizin kutsiyetini ihlal ettiği bir edepliliğe göndermede bulunmaktadır. Sır belirmeksizin belirir; fakat bu yarı yarıya belirmediği ya da çekincelerle, karışıklık içinde belirmediği için böyle değildir. Tam da saklı-kalan ile örtüsü-açılanın bu eş-zamanlılığı kutsiyetin ihlalini tanımlamaktadır. Sır çiftanlamlılıkta belirir. Fakat -esasen erotik olan- çiftanlamlılığı olanaklı kılan kutsiyetin ihlalidir, tersi değil. Aşkta aşılabilir olan edep, onda dokunaklı olanı teşkil eder. Kösnül çıplaklığın sunuluşunda cüret edilen edepsizlik, çıplak bir hastayı muayene eden hekiminki gibi yansız, cinsiyetsiz

⁵ Le tendre: Fransızca'da yalnızca sıfat olarak kullanılan bu sözcüğün başına Levinas tanım edatı (le) getirerek, onu bir isim gibi kullanmaktadır. Sözcük bu metin bağlamında *tenel şefkat* olarak anlaşılmalıdır (ç.n.).

⁶ Tafdil, birini diğerinden üstün tutan anlamında [ed.n.].

⁷ Profanation: *Kutsiyetin ihlali* ile karşıladığımız bu sözcüğün köken anlamı ışık önüne getirmek'tir. Özü itibarıyla geceye ait olanın fenomenolojik anlamda görünür kılınarak mahremiyetinin ve gizinin ihlal edildiğini ifade etmektedir (ç.n.).

⁸ Clandestinité: *Saklı-kalma* ile karşıladığımız bu sözcüğün bir *yasa-dışılık, gizli-saklılık* vurgusu da vardır. (ç.n.)

⁹ Fransızca'da öz anlamına gelen *essence* sözcüğü esasen Latince'de *olmak* anlamına gelen *esse*'den türemiştir. Buradaki *l'essence de cette non-essence* ifadesi, Levinas'ın özcü-olmayan bir düşünce geliştirme kaygısı da göz önünde bulundurularak, *bu öz-olmayanın olmağı* biçiminde de çevrilebilir; ancak bu durumda cümlemin ilk kısmıyla ilişki koparılmış olacaktı. Bu nedenle ifadeyi *bu olmamanın [öz-olmayanın] özüdür [olmağıdır]* biçiminde çevirmeyiyeğledik (ç.n.).

(*neutre*) bir algıya sonradan eklenmez. Erotik çıplaklığın kendisini üretme -takdim etme ve var etme- tarzı, kökensel edepsizlik ve kutsiyet ihlali olgularını betimler. Bu kökensel fenomenlerin açtığı ahlaki perspektifler, varlığın üretimi (*se produire*) olarak abartılı teşhirciliğin açtığı özel boyuta yerleşir.

Yeri gelmişken söyleyelim, şefkatin yeraltı boyutundaki bu derinlik, onu onca benzediği letafetle özdeşleşmekten alıkoyar. Bu kırılğanlığın ve anlam ifade etmeyişi, imlemezliğin/ anlamsızlığın (*non-signifiance*) ağırlığının -ki biçimsiz gerçeğin yükünden daha ağırdır- eşzamanlılığı ya da çiftanlamlılığına, biz *dişilik* adını veriyoruz.

Sevenin dişiliğin bu zayıflığına karşısındaki hareketi, ne saf bir duygudaşlık, ne vurdumduymazlıktır; duygudaşlıkta huşu bulur, okşamanın lütfunda kendinden geçer.

Okşama da temas gibi, duyarlıktır. Fakat okşama duyulur olanı aşar. Duyulabilir olanın ötesini, duyulardan daha uzağı duyduğu için değil, daha yüce bir yerden beslendiği için de değil; buradan beslenirken en uzakta duyumsadığı ile kurduğu ilişkide, kendisini bu açlığa vaat eden, bahşeden nimete götüren bir açlık yönelimini muhafaza etmektedir, bu nimet onun açlığını derinleştirir, sanki okşama kendi açlığından beslenmektedir. Okşama hiçbir şey ele geçirmez, o durmaksızın kendi biçiminden dolayı, asla yeterince gelecekte olmayan bir geleceğe doğru elinden kaçanı, kendisini *henüz var olmamış gibi* sunanı talep etmektir. Okşama *araştırır*, eşeler. Bu bir örtüsünü-açma yönelimi değil, bir araştırma yönelimidir: görünmeze doğru bir yürüyüştür. Bir anlamda sevgiyi *ifade eder* ama onu söyleyememenin acısını çekmektedir. Gittikçe artan bir açlık içinde, ifade etmenin de açlığını duymaktadır. Bu yüzden, nihai amacından da öteye gider, varolanın, hatta halihazırda varlığın kapısını çalmakta olan gelecekteki bir *varolanın* da ötesini hedefler. Tatmin oldukça, onu harekete geçiren arzu yeniden doğar; bu arzu bir anlamda *henüz olmayandan* beslenmektedir, bizi dişiliğin asla bozulmayan bekâretine geri götürür. Okşama, kendisine düşman bir özgürlüğü hakimiyeti altına almaya ya da onun rızasını elde etmeye çalışmamaktadır. Okşama, özgürlüğün rızası ya da direncinin ötesinde *henüz olmayanı* aramaktadır, “hiçten de az olanı”; hiçten de az olan *geleceğin* ötesine hapsedilmiş, orada uyuklamaktadır; hem de öngörülebilir *olanaklıdan* başka bir biçimde. Okşamaya nüfuz eden kutsiyet ihlali bu mevcut-olmama boyutunun kökenselliğine uygun bir yanıt vermektedir. Bu mevcut-olmama, soyut bir hiçliğin boşluğundan başkadır: mevcut-olmama varlığa göndermede bulunur, ama bunu kendi tarzınca yapar, sanki geleceğe ilgin mevcut-olmamaların tümü aynı düzeyde ve aynı biçimde gelecek değillermiş gibidir. Öngörü olanaklılıkları yakalar; okşamanın araştırdığı ise, ne bir perspektifte, ne de ele geçirilebilirliğin ışığı içinde yer almaktadır. Tensel olan, şefkatin ta kendisi, okşamanın bağlaşığı, yani sevgili -ne fizyolojinin nesnesi olan bedenle, ne “yapabilirim”in kendi-bedeniyle, ne kendi tezahürüne eşlik eden ifade-bedenle, ne de yüzle karışır. Hala bir yanıla duyumsal bir ilişki olan okşamada, beden biçiminden soyunarak kendisini erotik çıplaklık olarak sunmaktadır. Şefkatin tenselliğinde, beden varolan (*étant*) statüsünü terk eder.

Sevgili, hem el altındadır, hem çıplaklığında el değmeden kalır, nesnenin ve yüzün ötesinde, yani varolanın ötesinde, kendisini bekâreti içinde saklar. Dişillik özü itibariyle kırılğan ve tecavüze açık, fakat ele geçirilmezdir, “Ebedi Dişillik” bakir olandır, ya da bekâretin sürekli yeniden doğuşudur, şehvetli dokunuşlarda bile el değmeden kalandır, şimdideki gelecektir. Kendisini fethedenle mücadele eden, şeyleşmeyi ve nesneleşmeyi reddeden bir özgürlük gibi değil, varolmamanın sınırındaki bir kırılğanlık gibidir; varolmamanın sınırında yalnızca

sönmekte olan ve *artık* var olmayan değil, fakat *henüz var olmayan* da bulunmaktadır. Bakire olan, erişilemez kalır, öldürülmeden ölür, kendinden geçer, öngörülebilecek her türlü olanaklılığın ötesine, kendi geleceğine doğru geri çekilir. *Il y a'nın* [var] anonim ve uğultulu gecesinin yanında, erotik olanın gecesi uzanır. Uykusuzluğun, gizli olanın, saklı-kalanın, gizemli olanın gecesinin ardında, *Eros* tarafından eşzamanlı olarak örtüsü-açılan ve *Eros'a* teslim olmayı reddeden -ki bu kutsiyet ihlalinin başka bir söylenişidir- bakirliğin vatani uzanır.

Okşama ne bir kişiyi ne de bir şeyi hedefler. Sanki kişisel-dışı bir rüyadaymışçasına iradesi de, hatta direnci de olmayan, daha en baştan tümden ölüme doğru olan hayvansı ya da çocuksu bir edilginlik, bir hiç kimselik içinde dağılıp giden varlıkta kendini yitirir. Şefkatin istemi, sanki ölümden habersiz bir hayvansılıkta kök salmış, öğelerin yanıltıcı emniyetine dalmış, başına gelecekleri bilmeyen bir çocuk gibi kendini kendi uçuculuğunda üretir [var eder]. Fakat aynı zamanda o, *henüz var olmayanın* baş döndürücü derinliğidir; bu varolmayışla [*non-existence*], varlık arasında, varlığın bir fikir ya da bir tasarıyla arasındaki akrabalık ilişkisi yoktur; bu, varolan hiçbir şeyin herhangi bir bakımdan remzi/avatari (*avatar*) dahi olmayan bir varolmayıştır. Okşama, artık “varolan” statüsünde olmayan şefkati hedeflemektedir; şefkat “sayı ve varlıklardan” çıkmıştır, bir varolanın niteliği bile değildir. Şefkat bir *tarz*dir, varolmakla varolmamak arasındaki tarafsız bölgede [*no man's land*] durma tarzıdır. Bir anlam gibi imlemez, hiçbir biçimde ışımaz, söner ve kendinden geçer; Sevgilinin aslı zayıflığına incinebilir ve ölümlü olarak kendini takdim [var] eder.

Fakat zaten, şefkattteki silinip gitme ve kendinden geçme üzerinden, özne kendisini olanaklılığın geleceğine yansıtmaz. Henüz-var-olmamak, gerçekleştirebileceğim her şeyin kendisini şimdiden dayattığı, ışıktaki parıldadığı, öngörülerime kendini sunduğu ve benden gücümü harekete geçirmemi talep ettiği gelecekle aynı geleceğe ait değildir. Nitekim henüz-var-olmamak, basitçe diğer olanaklılardan daha uzakta duran bir olanak değildir. Okşama *harekete geçmez*, olanaklıları ele geçirmez. Açmak için zorladığı sır, onu bir deneyim gibi bilgilendirmez. O, benliğin kendisiyle ve ben-olmayanla ilişkisini alt-üst eder. Biçimden yoksun bir ben-dışılık, benliği kayıplara karışacağı ve özne konumunuyitireceği bir geleceğe doğru sürükler. Onun “yönelimi” artık *ışığa*, makul olana doğru değildir. O tepeden tırnağa tutkuya dönüşmüştür, edilginlikle, ıstırapla, şefkatin [tensel temasın] her an silinip giden varlığıyla duyguları bir olur. Bu ölümle ölür, bu ıstırapla acı çeker. Müşfikleşme, ıstırapsız ıstırap, bu ıstırapta hoşnut olmakla avunmaktadır zaten. Müşfikleşme kendisinden hoşnut bir acıma duygusu, bir haz, mutluluğa dönüşen bir ıstıraptır -şehvettir. Bu anlamda şehvet de yalnızca sabırsız değildir, o sabırsızlığın ta kendisidir, sabırsızlığı solur ve onunla soluksuz kalır, son bulmasına da şaşırır, zira onun gidişi herhangi bir sona doğru yönelmemektedir.

Şehvet de, tıpkı kutsiyet ihlali gibi, gizli olanı gizli halde bulur. Biçimsel mantık için bir çelişkiden ibaret olacak olan bu koşullarda, istisnai bir ilişki kurulmaktadır: örtüsü açılan, bu örtüsünü-açmada gizemini yitirmez, gizli olan açığa çıkmaz, karanlık dağılmaz. Örtüsünü-açma/kutsiyet-ihlali edep içinde kalır, bu kendini edepsizlik biçimlerinde gösterse de: örtüsü-açılan (*découvert*) bir saklı-kalmışlık, açığa çıkarılan [*dévoilé*] statüsü kazanmaz. Örtüsünü-açmak zarada bir sırrı açığa çıkarmaktan ziyade sırta tecavüz etme anlamı taşımaktadır. Tecavüzün küstahlığı ise giderilemez. Kutsiyet ihlalinin utancı, örtüsü-açılanı dikkatle incelemesi gereken gözleri yere indirir. Erotik çıplaklık söylenemez olanı söylemektedir, fakat söylenemez olan, dilsel ifadeye yabancı gizemli bir nesnenin kendisini kuşatmaya çalışan açık seçik bir dilden ayrıldığı gibi, buradaki söylemeden ayrılamaz.

Kendisini “söyleme” ya da “ifşa etme” tarzı, örtüsünü-açarken gizler, söylenemez olanı hem söyler, hem onun hakkında susar, onu hırpalır ve kıskırtır. Söylem -yani yalnızca söylenen değil, söylem- çiftanlamlıdır. Çiftanlamlılık ise sözün iki farklı anlamı arasında değil; sözle, sözden vazgeçiş arasında, dilin anlamlılığı ile sessizliğin halen gizlemekte olduğu kösnüllük arasındadır. Kutsiyeti ihlal eden kösnüllük, görmez. O, *görmeyen bir yönelimselliktir*, örtüsünü-açma hiçbir şeye ışık tutmamaktadır: örtüsünü-açtığı ise kendini *anlam-lama* (*signification*) olarak sunmaz ve hiçbir ufku aydınlatmaz. Dışılık, yüzün de ötesine geçen bir yüz sunmaktadır. Sevgilinin yüzü *Eros*’un sırrını ifade etmez –ifade etmeyi keser, ya da ille de gerekiyorsa, yalnızca ifade etmeyi reddetmeyi ifade eder, söylemin ve saygınlığın yok oluşunu, mevcudiyet düzeninin beklenmedik kesintiye uğrayışını ifade eder. Dışılığın yüzünde, ifade etmenin saflığı, çoktan kösnüllüğün çiftanlamlılığınca bulandırılmıştır. İfade zaten gülen ve alaycı olan çiftanlamlılığa çok yakın olan düşkünlüğe dönüşür.

Bu anlamda kösnüllük hiçbir kavrama varmayan ve körcesine deneyim olarak kalan saf bir deneyimdir. Kutsiyetin ihlali -gizli olanın gizli olan olarak ifşası-, “sayılardan ve varlıklardan” çıkamadığı için eylemselliğinde dahi nesneleştirici olan yönelimselliğe indirgenemeyen bir varolma modeli oluşturur. Aşk, kendisine öngörülme ufkular açacak duygusal öğelerle karışmış bir bilgiye indirgenemez. O hiçbir şey ele geçirmez, bir kavrama varmaz, *tamamlanmaz*, ne özne-nesne yapısına, ne de ben-sen yapısına sahiptir. *Eros*, nesneye sabitlenen bir özne, ya da bir olanağa yönelen öngörü gibi tamamına ermez. Onun hareketinin özelliği olanaklı olanın ötesine geçmesidir.

Erotik çıplaklığın imlemezliliği/anlamsızlığı (*non-signifiance*), biçimsiz maddenin karanlığının sanatçının biçimlerini öncelemesi gibi yüzün imlerliğini/anlamlılığını (*signifiance*) öncelemez. Onun ardında biçimler vardır zaten, o gelecekte gelmektedir, olanaklıların ışıldadığı geleceğin de ötesindeki bir gelecekte gelmektedir, zira yüzün iffetli çıplaklığı erotik olanın teşhirciliğinde silinip gitmemiştir. İçinde her şeye rağmen gizemli ve söylenemez olarak kaldığı bu ulu-ortalık, kendisini tam da ölçüsüzlüğüyle tescil etmektedir. Yalnızca yüzün dıbrallığına sahip olan bir varlık kösnül olanın imlemezliliğinde kendi “örtüsünü-açabilir”.

Anlam-lamayla (*signification*)¹⁰ ilgili noktaları anımsatalım. Anlamın ilk olgusalılığı yüzde vuku bulur (*se produit*). Yüzün başka bir şeye *nazaran* bir anlam kazandığını söylemiyoruz. Yüz kendiliğinden imlemektedir, onun anlamı *Sinngebung*’u¹¹ önceler, aklı başında, anlamlı (*sensé*) davranış onun ışığında ortaya çıkmaya başlamıştır bile, ışığın görüldüğü yere ışığı yayan odur. Onun açıklanması gerekmez, zira her türlü açıklama başlangıcını ondan almaktadır. Başka bir deyişle, *il y a*’nın anlam-dışı uğultusuna son veren, Başkası ile toplum-olusturma, anlam veren bir Benliğin *yapıtı* olarak kurulmamaktadır. Düşüncenin bağlaşığı olan anlam fenomeninin ortaya çıkabilmesi için her şeyden önce başkası-için-olmak -yani yalnızca uğraşmak değil, öyle varolmak- gerekir. Başkası-için-olmak burada herhangi bir erekselliğe işaret etmemekte, herhangi bir değer in önceden kabulü veya değer olarak ileri sürülmesi anlamına gelmemektedir. Başkası için olmak –iyi olmaktır. Başkası kavramının kuşkusuz Ben kavramına nazaran hiçbir yeni içeriği yoktur; fakat başkası-için-olmak ne içlemleri çakışan kavramlar arasında bir ilişkidir, ne de benlik tarafından bir kavram

¹⁰ Derginin geleninde *signification* anlamlama, *sens* anlam olarak karşılanmıştır [ed.n.].

¹¹ *Sinngebung*: alm. *anlam-verme*. Husserl’in kullandığı bir kavram. Husserl *Ideen*’in “Saf Bilincin Alanı” başlıklı bölümünde, gerçeklik deneyiminin anlam veren [*sinngebendes*] bir bilinci [ön]varsaydığını söylemektedir. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1.2.3, § 55 (ç.n.).

üretilmesidir; benim iyiliğimdir. Başkası için varoluşumun kendim için varoluşumdan başka kipte olması –ahlakiliğin ta kendisidir. Benim Başkası'na ilişkin bilgimi her yanından kuşatmaktadır, fakat bu bilgi ilk bilginin üzerine, Başkası'na değer atfedilmesiyle kurulmamaktadır. Aşkınlık haddizatında “ahlaki bilinçtir”. Şayet metafizik aşkınlık anlamına geliyorsa, ahlaki bilinç metafiziği tamamına erdirmektedir. Buraya kadar yazdıklarımızda, yüzün epifanisinin dışsallığın kökeni olduğunu göstermeye çalıştık. Anlamın ilk belirşi de dışsallıkla çakışmaktadır. Dışsallık imlerliğin/anlamlılığın ta kendisidir. Dışta olan ise ahlaki bağlamda, yalnızca yüzdür. Yüz bu epifanide içeriği giydiren bir biçim, bir *imge* gibi değil, ardında artık başka bir şey bulunmayan ilkenin çıplaklığı olarak ortaya çıkar. Ölü yüz biçim haline gelmiştir, ölü maskına dönüşmüştür, artık ardında bir şey belirmeksizin kendisini göstermektedir, tam da bu nedenle artık bir yüz değildir.

Başka biçimde de söyleyebiliriz: dışsallık varolanı varolan olarak tanımlar ve yüzün anlamı da varolanla imleyenin/anlamlayanın çakışmasına dayanmaktadır. Anlam varolana sonradan eklenmez. İmlemek kendisini im olarak ortaya koymak değil, kendisini ifade etmek, yani kendisini bizzat ortaya koymaktır. İmin/işaretin simgeselliği ifadenin anlamını, yani yüzü zaten varsaymaktadır. Yüzde kendini sunan varolandır. Bedenin tümü de, bir el, ya da bir omuz hareketi de tıpkı yüz gibi ifade edebilir. Varolanın kökensel imlerliği/anlamlılığı -kendisini bizzat ortaya koyması ya da ifade etmesi- durmaksızın kendi yapay imgesinin dışına taşması, kendisini somut olarak, toptan bir yadsıma girişimi ve başkası olarak başkasının öldürülmesine karşı sonsuz bir direnç olarak, o korunmasız gözlerin, olabilecek en asude ve en örtüsü açık şeyin çetin direnişinde üretmektedir. Varolan olarak varolan yalnız ve ancak ahlaksallıkta ortaya çıkmaktadır (*se produit*). Anlamın kaynağı olan dil, yüzün dosdoğruluğu karşısında bizi saran, cinayeti hem olanaklı hem de olanaksız kılan sonsuzun baş döndürücülüğünde ortaya çıkar.

“Öldürmeyeceksin” ilkesi yani yüzün bizzat imlerliği/anlamlılığı, *Eros*'un kutsiyetini ihlal ettiği, şefkatin dişillğinde kendini duyuran gizemin tam karşısında yer alıyor gibidir. Yüzde, Başkası kendi ehemmiyetini, kaynağını aldığı yücelik ve tanrısallık boyutunu ifade etmektedir. Yüzün asudeliğinde gücü ve haklılığı okunmaktadır. Dişiliğin zayıflığı ise, bir anlamda *henüz var olmaya*na acımaya davet etmektedir; edepsizlikle teşhir olunana, teşhir edilmesine karşın örtüsü açılmadan kalana, yani kutsiyeti ihlal edilene saygısızlığa çağırmaktadır.

Ancak saygı göstermeme yüzü varsaymaktadır. Öğeler ve şeyler saygının ve saygısızlığın dışındadır. Çıplaklığın, kösnül imlemeziğe/anlamsızlığa varabilmesi için, öncelikle yüzün görülmüş olması gereklidir. Dişil yüz, bu aydınlığı ve bu gölgelenmeyi bir araya getirmektedir. Dişil yüzde, bulanıklık aydınlığı kuşatmış ve çoktan istila etmektedir. *Eros*'un görünüşte toplum-dışı olan ilişkisinin toplumsallığa -yadsıyıcı da olsa- bir göndermesi olacaktır. Yüzün dişilik tarafından bu ters-yüz edilişinde -yüze göndermesi olan bu biçimsizleşmede- imlemeziğe/anlamsızlık, yüzün imlerliğinde/anlamlılığında yerleşmiştir. Yüzün bu imlemeziği/anlamsızlığı, ya da imlemeziğin/anlamsızlığın imlerliğe/anlamlılığa bu göndermesi -yüzün iffetliliğinin ve saygınlığının, bastırılan fakat çoktan artık fazlasıyla yakınında duran ve vaatkar olan müstehcenliğin sınırında durması- dişil güzelliğin kendine özgü olaydır, güzelliğin dişilikten edindiği anlamdır. Sanatçı bu güzelliği renklerin ya da taşın soğuk maddesini yontarak “ağırlıktan arınmış bir letafete” dönüştürecek ve güzellik burada dingin bir mevcudiyet, uçuculuğun egemen olduğu, temelleri olmadığı için temellendirilmesine de gerek duyulmayan bir varoluş olacaktır. Sanattaki güzellik, kadın

yüzünün güzelliğini ters-yüz eder. Kadınsı güzelliğin duyurduğu ve gizlediği o (bir dünyaya değil) “hiçten de az” olana ait geleceğinin gönül bulandıran derinliğinin yerine bir imge koyar. Sanat, uçuculuğu içinde kendi kendisine indirgenmiş, tüm derinliğinden yoksun bırakılmış güzel bir biçim sunmaktadır. Bütün sanat eserleri tablo ya da heykeldir, tek bir anda veya periyodik geri dönüşünde sabitlenmiştir. Şiir dışıl yaşama bir ritim ikame eder. Güzellik kayıtsız bir malzemeyi giydiren biçime dönüşmüştür, gizemle ilgisi kalmamıştır.

Erotik çıplaklık ise ters yönde işleyen bir anlam süreci gibidir, sahte anlamlara varan bir imlemedir/anlamlamadır, ateşliliğe ve geceye dönüşmüş bir aydınlıktır. İfade etmeyi hiç bırakmayan, ifade etmeyi reddettiğini ve [her türlü] sözden vazgeçtiğini ifade eden, sessizliğin çiftanlamlılığına gömülüp giden bir ifade etmedir; bir anlamı değil, teşhiri söyleyen sözdür. Erotik çıplaklığın kösnüllüğü de tam buradadır zaten –Shakespeare’daki cadıların toplantılarında çınlayan kahkahalar gibi, gizli anlamlarla yüklü, sözlerin saygınlığının ötesinde yer alan, içlerinde ciddiyetten eser yokmuşçasına her türlü sözün olanaksızlığını duyuran “çiftanlamlı mesellerin” uğursuz gülüşündedir. Bu gülüş yalnızca örneğin Bergson’un *Gülme* kitabındaki gibi, gülünç olanın biçimsel koşullarını ortaya sermekle kalmaz. Burada bu koşullara öyle bir içerik eklenir ki, bu içerik bizleri ciddiyetin tümünden esamisinin okunmadığı başka bir düzene doğru sürükler. Sevgili bana, benim irademle mücadele eden başka bir irade gibi, ya da benim irademe tabi olan bir irade gibi değil, aksine sahici sözler söylemeyen sorumluluğu olmayan bir hayvansılık gibi karşı koymaktadır. Sorumsuz çocuklukla aynı düzeye gelen sevgili -o işveli baş, o gençlik, “biraz hayvansı olan” o saf haldeki yaşam- kişi olma statüsünü terk etmiştir. Yüz keskinliğini yitirir ve kişisel-dış, ifade-etmeyen bir yansızlık içinde, birçok anlama çekilebilen bir hayvansılığa doğru uzar gider. Başkası’yla ilişkiler de bu oyuna dahil olur -başkasıyla yavru bir hayvanla oynar gibi oynanmaktadır.

Dolayısıyla, kösnül olanın imlemezliği/anlamsızlığı, maddenin ahmakça kayıtsızlığıyla eşdeğer değildir. İfadesini yitirenin ifadesinin tersi olarak ve tam da bundan ötürü yüze göndermede bulunmaktadır. Kendisini kendi yüzünde kendisiyle özdeş olarak gösteren girer, kutsiyeti ihlal edilen sır nezdindeki anlamını yitirir ve çiftanlamlılığın oyununa girer. Çiftanlamlılık, dışıl olanın epifanisidir -o hem muhatap, işbirlikçi ve üstün zekaya sahip bir efendi olarak, sıklıkla girdiği erkek uygarlığında erkeklere hükmeder, hem de uygarlaşmış toplumun yazılı olmayan kuralları gereği kadın gibi davranılması gereken bir kadındır. Tepeden tırnağa dosdoğruluk ve açık sözlülük olan yüz, dışıl epifanisinde imaları ve sezdirmeleri gizlemektedir. Belirli hiçbir anlama götürmeksizin, boşluğu ima ederek, hiçten de az olanı imleyerek/anlamlayarak, kendi ifade etmesinin ardında [bıyık altından] gülmektedir.

Bu açığa-çıkmanın (*révélation*) içerdiği şiddet tam da, gizlenmiş olmaktan ibaret doğasından, edepliliğinden küstahça koparılan bu mevcudiyetsizliğin, bu *henüz olmayanın*, hiçten de az olanın *gücünü* göstermektedir. Gelecekte de uzakta duran bu *henüz olmayan*, zamansallaşır ve yokluğun içinde bir derecelendirmeye işaret eder. Bundan böyle *Eros* da, *zaten varolanın* ışıma ve anlam olarak açığa çıkarılması değil, her türlü projenin, her türlü dinamizmin, ulu-ortalığın, kutsiyet ihlalinin ötesinde, bir kendinden geçme olarak ortaya çıkacaktır. Yani *Eros*, yüzün ötesine geçmektedir. Bu, yüzün kendi saygınlığıyla başka bir yüzün maskesiymişçesine, ardında başka bir şeyi gizlediği anlamına gelmez. Erotik çıplaklığın edepsizce belirişi yüzü ağırlaştırır, üzerine düşen anlam-sızlık gölgesinin devasa yükü altında ezer onu; onun ardından başka bir yüz belireceği için değil, onu gizli-kalan

edepliliğinden çekip çıkarıldığı için. Gizlenmiş bir varolan ya da varolana ait bir olanak değil, gizli-olanın ta kendisi, tümüyle nelik'ten/hüviyet'ten (*quiddité*) yoksundur. Aşk basit bir biçimde, daha dolambaçlı ya da daha doğrudan bir yolla Sen'e götürmez. Sen'le karşılaşılacağı yönden başka bir yönde ilerlemektedir o. Gizli-olan -ki asla yerince gizli değildir- kişisel olanın ötesindedir ve tam da kendi karşıtı gibi ışığa çıkmamaktadır, varlık ile hiçlik oyununun dışında kalan, olanaklı-olanın ötesinde bir kategoridir, zira mutlak anlamda ele geçmez niteliktedir. Gizli-olanın olanaklı olanın ötesindeki *tarzı*, sevenlerin birlikteliğinin toplumsal-olmayan niteliğinde kendini gösterir; aşkların kendilerini birbirlerine bırakışlarının en yoğun noktasında tümüyle teslim olmayı reddetmelerinde, kendi açlığıyla beslenen, başdöndürücü esrimede gizli-olana ya da dışillığe, kişisel-olmayana yaklaşan, fakat gene de kişisel olanın içinde tümüyle kendini yitirmedığı o kösnüyü yaratan reddedişte kendini gösterir.

Sevenler arasında kösnünün kurduğu, evrenselleştirilemez nitelikteki ilişki, toplumsal ilişkinin tam karşıtıdır. Bu ilişki bir üçüncüyü dışlar ve mahremiyet olarak kalır; o iki kişilik bir yalnızlıktır, kapalı bir cemaattir, kamusal-olmamanın ta kendisidir. Dışıl-olan, Başkası'dır, toplumsallığa direnir, o iki kişilik, mahrem ve dilsiz bir topluluğun üyesidir. Onun bu mahremiyetini betimlemek gerekir. Zira kösnünün imlemeyen'le / anlamlamayan'la (*non-signifiant*) kurduğu benzersiz ilişki, buradaki olumsuzluk ekinin [-me] yinelenmesine indirgenemez olan; fakat geleceğin *henüz olmayan*'ın (basitçe bir varolan olmayıp, olanaklı statüsünde kalan'ın) belirlendikleri müspet hatlarla betimlenmesi gereken bir karmaşa (*complexe*) oluşturur.

Kösnüllüğün toplumsal olana indirgenemez olması -nihayetinde vardığı imlemezlilik/ anlamsızlık ve onun gene kösnüllük anlamına gelen, dilin saygınlığını yitirişinde kendini gösterişi- sanki dünyada yalnız onlar varmışçasına sevenleri yalıtır. Bu yalnızlık dünyayı yadsımağa, unutmakla kalmayan bir yalnızlıktır. *Hisseden ile hissedilenin birlikte eylemesini* sağlayan kösnülük, bu iki kişilik topluluğu kendi üzerine kapatır ve mühürler. Kösnüllüğün toplumsallık-dışı niteliği (*non-socialité*) müspet olarak *hisseden ile hissedilenin birlikteliğidir*: başkası yalnızca hissedilmekle kalmaz, hisseden hissedilende onanmaktadır, sanki tek ve aynı duygu bende ve başkasında ortaktır; fakat iki gözlemcinin aynı manzarayı izlemesi ya da iki düşünürün aynı düşünceye sahip olması gibi değildir bu. Buradaki birlikteliği/ ortaklığı (*communauté*) nesnel içeriğin aynılığı dolayılmamamaktadır, birliktelik burada hissetmenin benzerliğine de dayanmamaktadır. Hissetmenin aynılığına dayanmaktadır. “Verilen” aşkın “alınan” aşka olan göndermesi, aşkın aşkı olan kösnü, düşünüm (*réflexion*) gibi ikinci dereceden bir duygu değil, kendiliğinden bir bilinç gibi doğrudandır. Mahrem, fakat öznel-arası surette yapılanmış olduğundan, tek bir bilince değin sadeleştirilemez. Başkası, kösnüde bendir ve benden ayırdır. Başkasının bu hissetme ortaklığındaki ayrıklığı (*séparation*) kösnüllüğün doruk noktasını oluşturur. Kösnüllükte kösnül olan, Başkasının dizginlenen, nesneleşen, şeyleşen özgürlüğü değil, onun dizginlenemeyen ve asla nesneleşmesini arzu etmeyeceğim özgürlüğüdür. Fakat arzu edilen bu kösnül özgürlük, yüzün aydınlığında değil, karanlıkta, saklı-kalanın kötücüllüğünde ya da açığa çıkarmada bile saklı-kalan ve tam da bu nedenle kaçınılmaz olarak bir kutsiyet ihlali olan o gelecektedir. Hiçbir şey *Eros*'tan sahiplenme kadar uzak değildir. Fakat öte yandan, kösnüllüğün kişisellik-dışı niteliği, aşklar arasındaki ilişkiyi bir birbirini tamamlama ilişkisi olarak düşünmekten de bizi alıkoyar. Kösnü başkasını hedeflemez, onun kösnüllüğü, kösnüllüğün kösnüllüğüdür, başkasının aşkının aşkıdır. Bu nedenle de aşk dostluğun özel bir durumunu temsil etmemektedir. Aşk ve dostluk yalnızca farklı biçimde hissedilmezler. Bağlılıkları

da farklıdır. Dostluk başkası'na doğrudur, aşk ise varolan yapısında olmayanı, sonsuzca gelecekte olanı, doğurtulması gerekeni aramaktadır. Ancak başkası da beni seviyorsa dolu dolu sevebilirim; Başkası'nın beni onamasına ihtiyacım olduğundan değil, kösnüllük kendi kösnüllüğünden zevk aldığı ve bu benzersiz özdeşleşme koşullarında, bu *töz-dönüşümünde* (trans-substantiation)¹², Aynı ile Başka birbirlerine karışmadıkları, fakat tam da -her türlü olanaklı tasarımın ötesine geçerek- her türlü aklı başında ve anlamlı gücün ötesine geçerek çocuğu meydana getirdikleri için.

Sevmek, Sevgilinin benim için beslediği aşkı sevmek olduğu kadar, aşk içindeki kendini de sevmek ve böylelikle kendi üzerine dönmektir. Aşk çiftanlamlılıkta aşkınladır -o ikili bir zevk, iki kişilik bir bencilliktir. Fakat bu hoşnutluğu içinde kendilikten de bir o kadar uzaklaşır; artık hiçbir anlamın aydınlatmaz olduğu bir başkalık uçurumunun üzerinde duyulan baş dönmesinde yaşar -bu teşhir edilen ve kutsiyeti ihlal edilen bir derinliktir. Çocukla ilişki -çocuğa duyulan istek- hem başka hem bizzat ben olan- kösnüllükte çizilmeye başlar, çocukta tamamına erer, (tıpkı kendi ereğinde sönüp gitmeyen, tatmin olduğu halde teskin olmayan bir Arzu gibi). Burada yepyeni bir kategorinin karşısındayız: varlığın kapılarının ardında olanın, erosun olumsuzluğundan koparıp aldığı ve kutsiyetini ihlal ettiği o hiçten de az olanın. İç sıkıntısındaki yokluktan farklı bir yokluktur buradaki: hiçten de az olanın sırrında gizlenen geleceğin yokluğudur.

C. DOĞURGANLIK

Sırta tecavüz eden kutsiyet ihlali, yüzün ötesinde, bu yüzün ifade ettiği daha derin bir benliği "keşfetmez", çocuğu keşfeder¹³. Tam bir aşkınlık içinde -töz-dönüşümü'nün aşkınlığında- benlik, çocukta bir başkasıdır. Babalık bir kendiliğin kendisiyle özdeşliği olarak kalır, fakat aynı zamanda özdeşlik içinde bir ayrım içerir -bu, biçimsel mantıkta öngörülme bir yapıdır. Gençlik yazılarında Hegel, çocuğun ebeveyn[i] *olduğumu* söyleyebilmiştir; Schelling ise *Weltalter*'de -teolojik gereksinimlerinden ötürü- tenasülü Varlığın özdeşliğinden çıkarsamaktadır. Çocuğun babaya ait olması, babanın çocuğun yalnızca davranışlarında değil, tözünde ve biricikliğinde dahi kendisini bulabilmesi demek olan babalık ilişkisinin anlamını tüketmez. Çocuğum bir yabancıdır (Yeşaya, 49), fakat yalnızca bana *ait* olan bir yabancı değildir, zira o *bendir*. O, kendiye yabancı olan bendir. Her ne kadar Pygmalion¹⁴ gibi eserimin yaşadığına tanık olacaksam da, o yalnızca benim eserim, yaratımım da değildir. Kösnüllükte murat edilen çocuk bir eyleme geçme değildir, o [kendisini var eden] güçlerin upuygun devamı da değildir. O hiçbir öncelemede temsil edilemez, ya da bugün denildiği gibi projeksiyonu yapılamaz. İcat edilen ya da yaratılan, alışılmadık ve yepyeni bir proje, aydınlatmak ve anlamak kaygısı taşıyan yapayalnız bir kafadan çıkar. Işıktaki çözünür ve dışsallığı düşünceye çevirir. Öyle ki, yapabilirliği¹⁵, ilkece benim düşüncelerimde tümüyle çözünmesi gereken bir dünyadaki mevcudiyetim olarak tanımlayabiliriz. Oysa olanaklı olanın ötesinden, her türlü projenin ötesinden çocuğun

¹² Sözcüğü sözcüğüne *töz-dönüşümü* biçiminde çevirebileceğimiz trans-substantiation kavramı, bir maddenin başka bir maddeye dönüşmesinin yanı sıra, Kudas töreninde İsa'nın etinin ve kanının şarap ile ekmekçe dönüşmesi, yani aşkınlığın ete kemige bürünmesi anlamına da gelmektedir (ç.n.).

¹³ Découvrir: keşfetmek. Fenomenoloji bağlamına yerleştiği ölçüde, bu metinde bu sözcüğü genellikle örtüsünü açma ile karışladık (ç.n.).

¹⁴ Yunan mitolojisinde adı geçen Kıbrıslı bir heykeltıraştır. Kendi yaptığı Galatea heykeline aşık olur ve Afrodit'e ona yaşam vermesi için yalvarır, sonunda da onunla evlenir (ç.n.).

¹⁵ Pouvoir: Güç, iktidar, kudret anlamlarına gelmektedir. Bu metinde geleceğe ilişkin tasavvur bağlamında ve olanaklılıkla doğrudan ilgili olarak kullanıldığı için *yapabilirlik* ile karşılamayı uygun bulduk (ç.n.).

geleceğinin belirebilmesi için Başkasıyla dişillik olarak karşılaşmak zorunludur. Buradaki ilişki de, yukarıda Sonsuz fikri için betimlediğimiz ilişkiye benzemektedir: onu, ışık önündeki dünyayı kavradığım gibi kendi kendimden yola çıkarak kavrayamam. Bu gelecek, ne Aristoteles'teki tohumdur (varlıktan az olan, daha azca bir varlıktır), ne de Heidegger'de varlığın ta kendisi demek olan, gelecekle ilişkiyi öznenin gücüne dönüştüren olanaklılıktır. Bu hem benim-olan hem benim-olmayan, bizzat-kendime ait bir olanaktır, fakat aynı zamanda Başkasının, Sevgilinin de olanağıdır -benim geleceğim, olanaklı olanın mantıksal özüne ait değildir. Olanaklılar üzerinde kurulan hakimiyete indirgenemeyen, gelecekle böyle bir ilişkiye biz doğurganlık diyeceğiz.

Doğurganlık özdeş olanın ikicilliğini içermektedir. Benim ele geçirebileceklerime, olanaklarıma işaret etmez. O benim geleceğime işaret eder ve bu gelecek Aynı olan'ın geleceği değildir. Yeni bir remiz de (*avatar*) değildir: bir özdeşlik kalıntısının, pamuk ipliğine bağlı bir özdeşliğin, remizlerin sürekliliğini teminat altına alacak bir benliğin başına gelebilecek bir hikâye ya da olaylar zinciri de değildir. Gene bununla birlikte, benim maceram ve dolayısıyla geleceğim de, tüm bu kesintiliğine rağmen, bir anlamda yepyenidir. Kösnüllük benliği vecd [kendi-dışına-çıkma] içinde kişiliksizleştirmez, her zaman arzu olarak kalır, her zaman arayış içindedir. Bana, -yaşlılığında, ölümümde tümüyle geri dönmeyecekse bile, kaynağını aldığı benlikle tüm bağlarını kopararak kendini yitireceği bir sonda da tükenmeyecektir. Benlik, özne olarak, yapabilirliklerin dayanağı olarak, özneliğin, kökenin ve özdeşliğin kendilerini ürettikleri tüm kategorileri tüketmez. Sonsuz varlık, yani durmaksızın yeniden-başlayan (*recommence*) varlık -ve öznellikten vazgeçemeyecek olan, çünkü öznellik olmadan yeniden-başlaması olanaksız olan varlık- doğurganlık biçimleri altında kendisini üretmektedir.

Çocukla ilişki -yani Başka olanla ilişki, yapabilirlik değil, doğurganlık [bizi] mutlak gelecekle ya da sonsuz zamanla ilişkiye geçirir. Olacağımdan başka olan, olanaklı olan gibi -her ne kadar olanaklı olan kendisini ele geçiren benliğin istikrarının izini taşıyorsa da- belirlenimden yoksun değildir. Yapabilirlikte, olanaklı olanın belirlenimsizliği, bu belirlenmemiş geleceğe doğru maceraya atılan, yeniden ayaklarının üzerine düşen ve kendine-bitişik (*rivé à soi*) olarak, özgürlüğün ancak yazgılılığı betimleyebildiği yanılısamadan öteye geçemeyen bir aşkınlığı itiraf eden benliğin *yeniden söylenenini* (*redite*) dışarıda bırakmaz. Proteus'un¹⁶ çeşitli biçimlere bürünebilmesi, onu kendi özdeşliğinden özgürleştirmemektedir. Doğurganlıkta ise, bu can sıkıcı yineleme durur, benlik burada başka ve gençtir, ancak varlığa anlamını ve yönelimini veren kendi-kendisiliği (*ipséité*) de bu kendinden vazgeçiş içinde yitip gitmez. Doğurganlık, asla ihtiyarlık üretmeksizin tarihi devam ettirir; sonsuz zaman yaşanmakta olan bir özneye ebedi bir yaşam getirmemektedir. O, çocukluğun tüketilmez gençliğinin ritmini verdiği, nesillerin kesintili ilerleyişi içinde *daha iyi*'dir.

Doğurganlıkta, benlik ışığın dünyasını aşmaktadır. *Il y a'nın* hiç kimseliğinde, isimsizliğinde çözünüp gitmek üzere değil, *başka yere* gitmek üzere. Işıktaki tutunmak, görmek -ele geçirmeden ele geçirmek- henüz "sonsuzca olmak" değildir, kendisine, ihtiyarlamış olarak, yani kendi kendisiyle tıka basa dolu olarak geri dönmektir. Sonsuzca olmak ise, kendisini her zaman kökende bulunan bir benlik biçiminde üretmek anlamına gelir; bu benlik kendi tözünü yenilerken hiçbir engelle karşılaşmamaktadır, bu engeller

¹⁶ Yunan Mitolojisinde, babası Poseidon tarafından kehanet yeteneği verilmiş olan ihtiyar deniz adamı, deniz türlerinin de çobanıdır. Kendisine akıl danışmaya gelenlerden kaçabilmek için istediği her biçime girebilme yeteneğini kullanır (ç.n.).

onun kendi kendisine özdeşliğinden kaynaklanıyor olsa dahi. Gençlik, felsefi bir kavram olarak bu şekilde tanımlanabilir. Doğurganlıkta oğulla kurulan ilişki, bizi ışığın ve düşlerin, bilginin ve iktidarın o kapalı uzamında tutmaz. Bu ilişki, zamanı mutlak surette başka olanla yani töz-dönüşümüyle eklemler, -o, gücü yetenin tözünü başkalaştırır.

Sonsuz varlığın, ayrı-düşmüş (*séparé*) varlıkta mahpus bir olanak olmaması, kendisini Sevgilinin başkılığına başvurarak üretmesi, bir tümtanrıcılık (*panthéisme*) kibirine işaret eder. Doğurganlıkta, kişiselleşmiş benliğin kendi hesabına düşeni bulabilmesi, insanca-olmayan isimsiz ve yansız [cinssiz] aşkınlığın, kişileri yokluk ya da vecd ile tehdit etmesi dehşetinin son bulmasına işaret etmektedir. Varlık kendisini çoklu surette, Aynı ve Başka halinde bölünmüş olarak öne-sürmektedir (*se pro-duire*).¹⁷ Bu onun nihai yapısıdır. Varlık toplumdur ve bu nedenle de zamandır. Böylelikle de Parmenidesçi varlık felsefesinden çıkarız. Felsefe de bu zamansal tamamına erişin bir durağıdır, her zaman Başkasına yönelen bir söylemdir. Bizim burada serimlemekte olduğumuz söylem ise onu okumak isteyeceklerle hitap etmektedir. Aşkınlık zamandır ve Başkasına yönelir. Ancak Başkası, nihai hedef değildir; arzunun hareketini durdurmaz. Arzunun arzuladığından başka-olan, gene Arzudur, aşkınlık da aşkın olana doğru bir aşmadır -işte töz-dönüşümünde babalığın yaşadığı gerçek macera da budur; özne önü alınmaz biçimde ihtiyarlarken, onun olanaklı olanı basitçe yenilemenin ötesine geçmesini sağlar. Aşkınlık -başkası için'lik- yüzün bağlaşığı olan iyilik, daha derin bir ilişki kurar: iyiliğin iyiliği. Doğurganlığı doğuran doğurganlık ise iyiliği tamamına erdirir: bir bağış, bağışlama kudretini bağışlayan fedakârlık, çocuğun rahme düşmesi. Burada, bu kitabın ilk sayfalarında gereksinimin karşısı olarak koyduğumuz Arzu, bir yoksunluk olmayan Arzu, ayrılmış varlığın bağımsızlığı ve aşkınlığı olan Arzu tamamına ermektedir; tatmin olarak ve böylelikle bir gereksinim olduğunu itiraf ederek değil, kendi kendisini aşarak, Arzuyla doğurarak.

D. EROS'TAKİ ÖZNELLİK

Seven ile sevilenin bir olması olan kösnüllük, onların ikiliğinden beslenmektedir: o hem birbirinde erime, hem ayrık olarak kalmaz. İkililiğin korunması, sevenin bencilliğinin, mahzar olduğu aşkta tanındığının, onandığının kanıtını görmek istediği anlamına gelmez. Sevimliyi sevmem bir *yönelim* değildir, kösnüllüğünü düşünen ve böylelikle (kösnüllüğün beyinde bulunabilecek emarelerine, sevenleri kösnüllüğe iten karşılıklılık arzusuna rağmen) hissedilenin oluşturduğu cemaatin dışında bulunan bir öznenin düşüncesi de değildir. Kösnüllük bundan böyle özdeşliğini, yapabilirlik inisiyatifini elinde tutmasında değil, mahzar olduğu aşk karşısındaki edilginliğinde bulan öznenin çehresini değiştirmektedir. O tepeden tırnağa tutkudur, kafa bulanıklığıdır; inisiyatiften ziyade, bir gizeme sürekli yeniden kabul edilen bir çömezdir. *Eros*, bireyi temel alan, ya da öznesi birey olan bir üst-yapı olarak yorumlanamaz. Özne kendisini kösnüllükte yalnızca kendisinin kendiliği olarak değil, bir başkasının kendiliği olarak da (nesnesi ya da teması anlamında değil) bulur. Tensellik ve şefkat ile ilişki tam da bu kendiliği durmaksızın yeniden ortaya çıkarmaktadır: burada öznenin içine düştüğü bulanıklık, bir özne hakimiyeti tarafından üstlenilmez;

¹⁷ Se Produire: Latince *yakın*, önde, ön, vb. anlamlarına gelen *prox* ile *sürmek*, *götürmek* anlamlarına gelen *ducere*'den oluşmaktadır, dolayısıyla köken itibarıyla *kendini-öne-sürmek* anlamında da işitilebilmektedir. Bu kullanım da gene, Levinas'ın fenomenolojik anlamda belirir olmak ve ontolojik anlamda var-olmayı bir araya getirme kaygısına yanıt vermektedir. Levinas'ın burada, Heidegger'in de üzerine uzunca yorum yaptığı Aristoteles'in Metafizik Γ kitabındaki "*to de on pollakhos legethai*" (Heidegger'in tartışmalı- tercümesiyle: *Varlık kendisini çoklu surette söyler*) cümlesine nazire yapıyor olması olasıdır (ç.n.).

onun müşfikleşmesi ve kadınsılaşması, erkeksi ve kahraman benlik tarafından sonradan “ciddi meselelerden” ayrılan şeyler olarak anımsanacaktır. Erotik ilişkide öznelliğin konumlanmadan kaynaklanan karakteristik bir geri-dönüşü söz konusudur; kendisini [varlıkta] konumlandırarak *il y a'nın* isimsiz hiçkimseliğini kesintiye uğratan ve ışığı görünür kılan bir varolma tarzı belirleyen erkeksi ve kahraman benliğin geri-dönüşüdür bu. Bu varoluşta, benliğin olanaklarının oyunu oynanır, bu oyunda ise, varlıktaki köken kendisini benlik biçimleri altında üretmektedir. Varlık burada kendisini bir bütünlüğün (*totalité*) belirlenmiş biçimi olarak değil, sürekli bir yeniden-başlama ve dolayısıyla sonsuz (*infini*) olarak üretmektedir (*se produire*). Ancak özneye kökenin üretimi aynı zamanda yapabilirliğin oyununa dahil olan ihtiyarlamanın ve ölümün de üretimidir. Benlik kendine geri döner, kendisini yine Aynı olarak bulur; tüm yeniden-başlamalarına rağmen, ayakları üzerine tekrar yapayalnız düşer, tek yapabildiği geri dönüşü olmayan bir yazgıyı izlemektir. Kendine malikiyet, kendisiyle tıka basa dolmaya dönüşmüştür. Özne kendi kendisine, malik olacağı bir şey olarak dayatılmaktadır; kendisini gittiği her yere malik olduğu bir şey olarak sürüklemektedir. Kendisini konumlandıran öznenin özgürlüğü, rüzgâr gibi özgür bir varlığın özgürlüğüne benzemez. Öznenin özgürlüğü sorumluluğu içerir -bu şartıcı görünebilir, zira özgürlüğe, sorumluluğun getirdiği özgürlük-süzlükten daha karşıt bir şey yoktur. Özgürlük ile sorumluluğun çakışması ise, *kendi[si]* yle eşlenen, *kendi[si]* yle tıka basa dolu olan benliği oluşturur.

Eros benliği bu tıkmışlıktan azat eder, benliğin kendisine geri dönüşünü durdurur. Benlik burada başkasıyla bir olup yok olmamakla birlikte, bir eser de meydana getirmemektedir; eser Pygmalion'unki gibi mükemmel de olsa, ölü bir eserdir, benliği, macerasının sonunda eriştiği ihtiyarlığında yalnız bırakır. *Eros* yalnızca nesnelere ve yüzlere bir öznenin düşüncelerini yaymakla kalmaz. O, *henüz var olmayan*, benim yalnızca ele geçireceğim bir geleceğe değil, *olacağım* bir geleceğe doğru gider -o artık her türlü maceradan sonra yeniden Odiseus gibi adasına dönecek olan öznenin yapısını taşımamaktadır. Benlik geri dönüşsüzce ileri atılır, kendisini bir başkasının kendiliği olarak bulur: hazzı, ıstırabı, başkasının hazzının hazzı ya da başkasının ıstırabının hazzıdır ve bu bir sempati ya da duygudaşlık da değildir. Onun geleceği, yenilemesi gereken geçmişinin üzerine yerleşmez -onun geleceği, temsillerin ve yapabilirliklerin taşıyıcısı olmayıp, doğurganlıkta aşkınlaşan öznelliğinden ötürü mutlak gelecek olarak kalır. “Doğurganlığın aşkınlığı” yönelimsellik yapısında değildir -zira onun aşkınlığı yapabilirliklerinde değildir- dışı olanın başkallığı da ona bağlanır: erotik öznellik hissedilen ile hissedilenin ortak ediminde, bir Başkasının kendiliği olarak kurulur, yani Başkasıyla ilişkinin, yüzle ilişkinin bağrında kurulur. Bu birliktelikte kuşkusuz bir çiftanlamlılık oyunu vardır: Başkasıburadabizzat benim tarafımdan yaşantılanmış olarak, benim cinsel doyumunun nesnesi olarak ortaya çıkmaktadır. Tam da bu nedenle, erotik aşk, daha önce de söylediğimiz gibi, arzunun ötesiyle gereksinimin berisi arasında gidip gelmektedir ve ulaştığı doyum da yaşamın tüm diğer keyif ve neşelerinin arasında yer almaktadır. Fakat aynı zamanda o, tüm hazların, yapabilirliklerin, Başkasının özgürlüğüyle mücadelenin ötesine de yerleşmektedir -zira aşk içindeki öznellik töz-dönüşümünün ta kendisidir ve iki töz arasındaki -tözlerin ötesinde olanın kendisini teşhir ettiği- bu benzersiz ilişki babalıkta çözünmektedir. “Tözlerin ötesinde olan”, benliği onamak üzere kendisini bir yapabilirliğe teslim etmez, fakat varlıkta kişisel-dışı, yansız/cinssiz, adsız -kişisel-altı ya da kişisel-üstü bir şey de üretmez. Bu gelecek kendini özgürleştirdiği kişiselliğe göndermede bulunmaktadır: o çocuktur, bir anlamda benim çocuğumdur ya da daha açıkçası, o ben'dir, ama bizzat-ben değildir, benim geçmişim üzerine eklenip orada çözünmez ya da onun yazgısına yerleşmez. Doğurganlıktaki öznellik artık farklı bir anlama

gelmektedir. Gereksinim olarak *Eros*, sözcüğün mantıktaki anlamıyla kendisiyle özdeş olan bir özneye bağlanır. Fakat erotik olanın doğurganlık üzerinden geleceğe yaptığı kaçınılmaz gönderme, kökten başka bir yapıyı ortaya sermektedir: özne yalnızca yapacaklarının tümü değildir -başkalıkla ilişkisi, başkayı bir tema olarak temellük eden düşüncenin kurduğu gibi bir ilişki değildir, başkaya seslenen sözün yapısını da taşımamaktadır; o bir yandan *bizzat-kendisi* olarak kalırken, kendisinden başka olmaktadır, bu ise eski ve yeni remizde (*avatar*) ortak olan bir kalıntı üzerinden sağlanmamaktadır. Bu başkalaşma ve doğurganlık üzerinden -olanaklı olanın ve yüzün ötesinde- özdeşlik sağlama, babalığı meydana getirir. Babalıkta, arzu, doyurulamaz bir arzu olarak -yani iyilik olarak- kalır, tamamına erer. Şayet tatmin olsaydı, tamamına eremezdi. Arzu için tamamına ermek, iyi olan varlığı doğurmak, iyiliğin iyiliği olabilmektir.

Eros'la kurulan öznenin özdeşliği bizi klasik mantığın kategorilerinin dışına sürükler. Kuşkusuz, özdeşliğin ta kendisi olan benlik, sıklıkla özdeşliğin sınırında göze çarpmıştır, benliğin arkasında belli belirsiz seçilen bir diğer benlik olarak. Düşünce kendi kendisini dinlemektedir. İlham perileri, cinler, Sokrates'in demon'ları, Faust'un Mephistopheles'i benliğin derinliklerinden konuşur ve onu yönlendirirler. Yahut gene, mutlak başlangıç özgürlüğünün, aslında kişisellik-dışı olanın, yansız/cinssiz olanın aldatıcı biçimlerine boyun eğmek olduğu meydana çıkar; Hegel'in evrensel'i, Durkheim'in toplumsal'ı, özgürlüğümüzü yöneten istatistik yasaları, Freud'un bilinçdışı, Heidegger'de varoluşsal olanın (*existenziell*) altında yatan var-olmaklık (*existenzial*). Bu mefhumlar, benliğin farklı yetileri arasında bir çatışmayı yansıtmamaktadır; fakat benliğin arkasında, zorunlu olarak benlikle çatışma halinde olmayan ama her an bu düşmanca tutumu da takınabilecek yabancı bir ilkenin bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu etkilerin karşısında ise, arkasında onu yönlendiren herhangi bir kişilik ya da kendilik olmaksızın tüm bu inisiyatiflerin mutlak kökeninde *benlikten ibaret* olmak isteyen Bay Teste yer almaktadır. Her ne kadar burada geliştirdiğimiz düşüncelerden, Bay Teste'in mutlak benliğinden farklı, yeni bir özne mefhumu çıkacaksa da, bu düşünceler benliğin arkasında, bilinçli benliğin varlığından habersiz olduğu ve onun kendini tanımasına yeni bir engel teşkil eden başka bir benlik bulunduğunu söylemeye yönelmeyeceklerdir. Benlik tam da *bizzat-kendisi* olarak, dişil Başkası'yla ilişkisinde kendine özdeşliğinden kurtulur ve köken olarak aldığı kendilikten başka olabilir. Benlik biçimleri altında, varlık kendisini durmaksızın yeniden-başlarcasına üretebilmektedir, yani tam anlamıyla, sonsuz olarak.

Doğurganlık mefhumu, benliğin ilinek olarak sonradan bağlandığı tümüyle nesnel bir Tür ideasına göndermede bulunmaz. Ya da, eğer istenirse, türün birliği, kendi varlığının [varolmak için] çırpındığı, çaba harcadığı (*s'é-vertuer*) kökensel olaydan vazgeçmeyen benliğin arzusundan çıkarsanmaktadır. Hatta doğurganlık, benliğin dramının bir parçasıdır. Doğurganlık mefhumu üzerinden elde edilen özneler-arasılık (*l'intersubjectif*) aynı zamanda hem benliğin kendi üzerine dönen trajik benlik'liğinden (*égoité*) sıyrıldığı, hem de bununla birlikte kolektif olanda basitçe çözünüp gitmediği bir düzlemi açmaktadır. Doğurganlık, kendisini çoklukla karşıt kılmayan bir birlik sergilemektedir, aksine bu birlik, sözcüğün ilk anlamıyla, çokluğu doğurmaktadır.

E. AŞKINLIK VE DOĞURGANLIK

Klasik kavrayışta, aşkınlık fikri kendisiyle çelişmektedir. Aşkınlıktan özne, kendini de aşkınlığında beraberinde götürür. Yani kendini aşmaz. Özelliklerini değiştirmeye, iklim

ya da düzey değiştirmeye indirgenmek yerine, aşkınlık öznenin doğrudan özdeşliğini ilgilendiriyor olsaydı, öznenin tözünün öldüğüne tanık olacaktık.

Elbette, ölümün aşkınlığın ta kendisi olup olmadığı da sorulabilir; bu dünyanın remizlerden ibaret olan ve değişimleri yalnızca biçim değişiklikleri olarak kalan öğeleri arasında ölümün, hiçliğe geri dönmeksizin, sürekliliği aynı terimin kalımlılığından başka bir biçimde temin eden istisnai bir töz-dönüşümü olayı olup olmadığı da sorulabilir. Fakat bu aşkınlık denilen “problematikkavramın” tanımlanmasıyla eşdeğer olacaktır ve mantığımızın temellerini sarsacaktır.

Mantık, Bir ile Varlık arasındaki çözülmez bağ üzerine oturmaktadır; bu bağ kendisini düşünceye dayatmaktadır, çünkü biz var olmayı her zaman bir olarak varolan bir varolan (*étant*) üzerinden düşünürüz. Varlık olarak varlık bizim için monad'dır. Çoğulluk Batı Felsefesinde yalnızca varolan öznelere çoğulluğu olarak kendini gösterir. Hiçbir zaman varolanların varolmasında ortaya çıkmamıştır. Varlıkların varoluşunun dışında kalan çoğulluk, onu saymakta olan bir özneye sayı olarak kendini gösterir, daha baştan “düşünüyorum”un [*cogito*] sentezine tabidir. Yalnızca birlik ontolojik ayrıcalığını korumaktadır. Nicelik, tüm Batı Felsefesine, yüzeysel bir kategoriymişçesine horgörü ilham etmektedir. Aşkınlığın kendisi de böylelikle, asla derin olamayacaktır. “basit bir ilişki” olarak, *varolma olayı*’nın (*événement de l'être*) dışında konumlanmaktadır. Bilinç de, çokluğun *varolduğu* ve bununla birlikte sentetik olması nedeniyle, *artık varolmadığı*; böylelikle de basit bir ilişkiden ibaret olan aşkınlığın da varlıktan daha az [bir şey] olduğu bir varolma [tarzının] numunesi gibidir. Nesne öznenin bir olayına dönüşür. Işık -bilginin ögesi- karşılaştığımız her şeyi bizim kılar. Bilgi vecdi bir anlam kazandığında, Léon Brunschwig’de olduğu gibi tinsel benlik kendi kendisini reddederek ortaya koyduğunda, bencilliğini yadsıyarak kişiliğini cömertlikle olumladığında ise, benliğin düşünceden ibaret olduğu Spinozacı anlamdaki birliğe varılır. Buradaki sözde aşkınlık hareketi de hayali bir sürgünden geri dönüşe indirgenir.

Varolmayı sabit olanın kalımlılığında dondurmak yerine, zaman olarak eklemleyen oluş felsefesi, aşkınlığa köstek olan birlik kategorisinden kurtulmaya çalışmaktadır. Geleceğin sudur etmesi ya da öne-atılışı aşkınlaşmaktadır. Yalnızca bilme yoluyla da değil, bizzat varlığın varolmasıyla. Varolmak, varolanın birliğinden azat edilir. Oluş’u (*Devenir*) [Var] Olmanın (*Être*) yerine geçirmek, her şeyden önce, varolmayı *varolanın* (*étant*) dışında düşündürmektir. Sürede anların birbirinin içine geçmesi, geleceğe doğru açılmışlık, “ölüme doğru olmak” -tüm bunlar, birlik üzerine kurulu mantıkla örtüşmeyen bir varolmayı ifade etmenin yollarıdır.

Varolmak ile Bir’in ayrılması, olanaklı-olanın da ihya edilmesiyle sağlanmaktadır. Sırtını Aristoteles’in edimine yaslamayan bu olanaklılık, o zamana değin tamamına ermiş edimin yanında bir yoksunluk iken, artık ondan daha zengindir. Fakat bu olanaklılık anında Yapabilirliğe (*Pouvoir*) ve Tahakküme (*Domination*) dönüşür. Ondan sadır olan yenilikte özne kendi kendisini tanımaktadır. Özne onda kendini bulur ve bulduğu kendisine hakim olur. Özgürlüğü bir[lik] olan tarihini yazar, projeleri ise hem efendisi hem kölesi olduğu yazgısını betimler. Varolan, yapabilirliğin aşkınlığının ilkesi olarak kalır. İktidara susamış, tanrılaşmaya özenen ve böylelikle yalnızlığa yazgılı olan insan, işte bu aşkınlığın sonunda ortaya çıkmaktadır.

Heidegger’in “son dönem felsefesinde”, yapabilirliğin mutlak bir monarşi olarak tam bir hakimiyet kurmasının olanaksız olduğu görülmektedir. Anlamanın ve hakikatin ışığı, anlayamamanın ve hakikat-sizliğin karanlıklarında yüzmektedir; gizemin peşine takılan

yapabilirlik [iktidar] iktidarsızlığını itiraf eder. Böylelikle varolanın birliği kırılmıştır ve avare avare gezinmekten ibaret olan yazgı da, anlama yoluyla ona yön vermek niyetinde olan varlıkla alay eder gibi görünmektedir. Peki bu itiraf neyin itirafıdır? *Hakikatin Özü*'ne [*Essence de la Vérité*] yazdığı önsözde Waelhens'in dediği gibi, avareliğin avarelik olarak bilinemeyeceğini, ancak yaşanabileceğini söylemek -belki de yalnızca sözcüklerle oynamak olacaktır. Heidegger'de yapabilirlik olarak ele alınan insan, gerçekte ışık ve hakikat olarak kalmaktadır. Böylelikle de Heidegger'in, *Dasein*'in sonluluğunun en baştan içerdği gizemle ilişkiyi betimlemek için hiçbir mefhumu kalmamaktadır. Her ne kadar yapabilirlik aynı zamanda iktidarsızlıkta da, bu iktidarsızlık yapabilirliğe göre betimlenmektedir.

Biz bilincin ve yapabilirliğin dışında, aşkınlığı temellendirecek bir varlık mefhumu araştırdık. Sorunun can alıcı noktası, benliği şimdiye değin bir arada düşünemediği aşkınlık içinde tutma zorunluluğudur. Özne yalnızca bilgilerin ve yapabilirliklerin öznesi midir? Kendisini başka bir anlamda özne olarak da sunmaz mı? Aradığımız ilişki, özne olarak kurduğu ve aynı zamanda onun çelişik zorunluluklarına yanıt verebilir görünen ilişki bize erotik ilişkide bulunabilirmiş gibi göründü.

Burada yeni bir ontolojik ilke olduğundan da kuşkulandırılabilir. Toplumsal ilişki tümüyle bilinç ve iktidar ilişkileriyle özetlenemez mi? Kolektif bir temsil, bir düşünceden nihayetinde biçimi itibariyle değil, içeriği itibariyle ayrılmaktadır. Toplumsal katılım, nesneler mantığının temel bağıntılarını varsayar ve Lévy-Bruhl'de bile, psikolojik bir merak olarak ele alınmıştır. Edeplince bir kaygıyla biyolojinin alanına atılan erotik ilişkinin özgünlüğünü gizlemektedir.

Tuhaf şey! Biyoloji felsefesi ise, mekanikçiliği aştığı zamanlarda, erekselciliğe ve parça-bütün diyalektiğine geri dönmektedir. Yaşamsal atılımın bireylerin ayrışmasıyla yayılması ve güzergâhının kesintili olması -yani eklemelişinde cinselliğin dönemlerini ve spesifik bir ikicilliği gözetmesi- dahi pek ciddiye alınmamaktadır. Freud'la birlikte cinsellik insanlar düzleminde de ele alındığı zaman bile, bir haz arayışı makamına yerleştirilerek, kösnüllüğün ontolojik bir anlamı olduğundan ve bazı indirgenemez kategorileri devreye soktuğundan kuşkulandırılmamıştır bile. Haz burada, hazır lop bulunmakta ve onun üzerine akıl yürütülmektedir. Gözden kaçırılan, -burada doğurganlık olarak çözümlenmiş olan- erotik-olanın gerçekliği tür ve cins, parça ve bütün, etkinlik ve edilginlik, hakikat ve yalan ilişkilerine indirgenemeyecek ilişkilere ayırdığıdır; cinsellikte öznenin mutlak surette başka olanla -biçimsel mantıkta öngörülemezlikte bir başkalıkla- asla "benim" olana dönüşmeyenle ilişkiye girdiği -ve bununla birlikte, bu ilişkinin vecde ilgin hiçbir yönü olmadığı, zira kösnüllüğün duygu zemininin bu ikilikten oluştuğudur.

Ne bilgi, ne iktidar. Kösnüllükte başkası -dişil olan- kendi gizmine çekilir. Onunla ilişki, onun mevcudiyetsizliğiyle ilişkidir; bilgi düzlemindeki mevcut-olmayan, bilinmeyendir; kösnüllükte ise hazır ve mevcuttur. Ne de iktidar: yaralanmanın edilginliğinden fıskıran aşkın başlangıcında inisiyatif yoktur. Cinselliğimiz bizde ne bilgi ne de iktidardır, o bizim varolmamızdaki çoğulluktur.

Aslına bakılırsa, erotik ilişkiyi benliğin kendi-kendisiliği, öznenin öznelliğinin ta kendisi olarak çözümlemek uygun olur. Doğurganlık ontolojik bir kategori mertebesine yükseltilmelidir. Babalık gibi bir durumda, kendisiyle özdeş özne kavramının ana eklemeli oluşuran benliğin *kendi*[si]ne geri-dönüşü tümüyle kip değiştirmektedir. Oğul bir şiir ya da bir nesne gibi yalnızca benim eserim değildir. O benim mülküm de değildir. Ne iktidara ilişkin kategoriler ne de bilgiye ilişkin kategoriler, benim çocukla ilişkiimi

betimleyebilmektedir. Benliğin doğurganlığı ne sebeptir ne de tahakküm. Çocuğuma sahip değilimdir, ben çocuğumdur. Babalık, başkası olmakla birlikte -"bunu ruhunla söylüyorsun: beni dünyaya getirenler şuradakiler, oysa ben kısır ve yalnızım" (Yeşaya, 49)- ben olan bir yabancıyla ilişkidir; bu "ben ...-im" de, varlık artık Elealıların anladığı anlamda birlik değildir. Varolmanın kendisinde, bir çokluk ve bir aşkınlık vardır. Bu benliğin kendini beraberinde götürmediği bir aşkınlıktır, zira oğul ben değildir, bununla birlikte, ben oğlumumdur. Benliğin doğurganlığı, onun bizzat aşkınlığıdır. Bu kavramın biyolojiden gelen kökeni hiçbir biçimde onun anlamındaki paradoksu bertaraf etmez ve biyolojik ampirikliği aşan bir yapı sergiler.

F. OĞULLUK VE KARDEŞLİK

Benlik babalıkta kendisini aşar, fakat bunun için bir benlik olmaktan da çıkmaz, zira benlik zaten kendi oğludur.

Babalığın karşılığı -oğulluk, baba-oğul ilişkisi, hem bir kopuş hem de bir geri-dönüş ilişkisidir.

Kopuş, babanın yadsınması, başlangıç, oğulluk, her an, yaratılmış bir özgürlüğün paradoksunu tamamlar ve tekrar eder. Fakat bu görünüşteki çelişkide, oğul biçimleri altında varlık sonsuzca, kesintili (*discontin*) surette yazgısız ve tarihseldir. Geçmiş kendisini her an, yeni bir başlangıç noktasından yeniden ele alır, öyle ki hiçbir süreklilik (*continuité*), her şeye rağmen Bergson'un süresinde ağırlığı hissedilen süreklilik gibi bir süreklilik onu engelleyemez. Zira varlığın (kendisini geleceğe fırlatışında, ölümü küçümseyerek yeniden-başlaması gerekecekse bile) geçmişin tüm yükünü taşıdığı süreklilikte, geçmiş varlığın sonsuzluğunu sınırlar ve bu sınırlama kendisini varlığın yaşanmasında gösterir.

Geçmişin yeniden ele alınması (*reprise*), müracaat (*recours*) biçiminde de olabilir: Benlik, halen babada *varlığını sürdüren* bir varoluşu varolarak, zaten kendi oğlu olan babanın Benliğinin aşkınlığını yankılar: oğul, "kendi hesabına" varolmaksızın *vardır*, o varlığının yükünü başkasına boşaltmaktadır ve kendi varlığını da böylece oynamaktadır; bu varoluş kipi, ebeveynin koruyucu mevcudiyetine özsel bir göndermesi olan çocuklukta ortaya çıkar. Tam bu noktada müracaatı daha iyi anlamak için, annelik mefhumunun da devreye sokulması gerekir. Fakat, oğlun kendi-kendisi olması (*ipséité*) itibariyle ilişkisini kopardığı geçmişe bu müracaat, sürekliliğe ilişkin ayrı bir mefhumu, ailede ve belli bir ulusta somut olan, tarihin sürekliliğini sağlamanın yeni bir tarzını tanımlamaktadır. Süreklilikten farklı olan bu yeni tarzın özgün yanı, kendi-kendisi olmayı (*ipséité*) kuran isyanda ya da sürekli devrimde gerçekleşmesidir.

Ancak oğlun baba ile doğurganlık üzerinden kurduğu ilişki, yalnızca oğlun benliğinin zaten varolan bir benlik olarak tamamına erdirdiği müracaat ve kopuşta varolmak için çaba harcaması anlamına gelmez. Benlik birliğini, babanın *Eros*'unun benliğinde bulur. Baba basitçe oğlun nedeni değildir. Kendi oğlu *olmak*, kendi oğlunda ben olmak demektir, onda kendi özdeşliğini sürdürmediği halde onun tözünde olmak demektir. Doğurganlık çözümlememizin tümü, her iki çelişik hareketi de bir araya getiren bu diyalektik konjonktürü tesis etmeye yönelikti. Oğul babadan birliği devralır, fakat babaya dışsal olarak kalır: oğul, bir[icik] oğuldur. Sayısal olarak değil. Babanın her oğlu biricik oğludur, seçilmiş oğludur. Babanın oğluna duyduğu sevgi, bir başkasının biricikliğiyle kurulabilecek tek olanaklı ilişkidir ve bu bakımdan tüm sevgiler baba sevgisine yaklaşmalıdır. Ancak babanın oğulla

bu ilişkisi, oğlun zaten kurulmuş olan benliğine iyi bir talih gibi sonradan gelip *eklenmez*. Babanın *Eros*'u yalnızca oğlun biricikliğine yatırım yapar -oğul olan benliği, cinsel doyumda değil, oğlunu seçmede başlar. Kendisi için biriciktir, çünkü babası için biriciktir. Tam da bu nedenle, çocuk olarak, "kendi hesabına" var olamaz. Ve tam da oğul biricikliğini babasına borçlu olduğu için, yetiştirilebilir, talimat verilebilir ve itaat edebilir, aile denilen o tuhaf konjonktür mümkün olabilir. Yaratım nedensellikte karıştırılmadığı sürece yaratılanın özgürlüğüyle çelişmez. Aksine, aşkınlık ilişkisi -birleşme ve doğurganlık- olarak yaratım, biricik bir varlığın ortaya çıkışının ve onun seçilmesinden ileri gelen kendi-kendisiliğinin [*ipséité*] koşullarını oluşturmaktadır.

Ancak doğurganlıkta bizzat kendi özdeşliğinden azat olan benlik, geleceğine *biricik* evladı üzerinden bağlanmışsa, onun nezdinde kendi ayrıklığını (*séparation*) koruyamaz. Biricik evlat da, seçilmiş olduğu için, hem biriciktir, hem biricik değildir. Babalık kendisini sayısallaştırılmaz bir gelecek olarak üretir, doğurulan benlik hem dünyada biricik olarak varolur hem de kardeşler arasında bir kardeş olarak. Ben benimdir ve seçilmişimdir, ama diğer seçilmişlerin arasından, eşitler arasından seçilmeyeceksem başka nereden seçilebilirim? Demek ki, ben olarak benlik, etik bakımdan başkasının yüzüne dönüktür -kardeşlik hem seçilmişliğimin hem de eşitliğin tamamına erdiği başkasının yüzüyle ilişkidir, yani Başkası tarafından benim üzerimde uygulanan hakimiyettir. Benliğin seçilmişliği, hatta onun kendi-kendisi olması (*ipséité*) dahi, bir ayrıcalık ve tabiiyet olarak ortaya çıkar -çünkü onu diğer seçilmişlerin arasına değil, onlara hizmet etmesi için karşısına yerleştirir ve hiç kimse onun sorumluluklarının genişliğini ölçmek için kendisini onun yerine koyamaz.

Biyolojinin bize tüm bu ilişkilerin prototipini sunuyor olması -kuşkusuz, biyolojinin varlığın üretiminin (*production*) özüyle ilgisi olmayan tamamen olumsal bir düzeneğini temsil etmediğini kanıtlamaktadır. Ancak bu ilişkiler kendi biyolojik sınırlarını aşmaktadırlar. İnsan benliği kendini kardeşlikte ortaya koyar: tüm insanların kardeş olması, insana ahlaki bir fetihmiş gibi sonradan eklenmez, onun kendi-kendisiliğini teşkil eder. Benim benlik olarak konumlanmam *varolma çabası* (*s'évertuer*) kardeşlikte gösterdiği içindir ki, yüz bana kendisini yüz olarak sunabilmektedir. Başkasının tüm başkalarıyla dayanışma içinde kendini gösterdiği kardeşlikte yüz ile ilişki, toplumsal düzeni oluşturur; tüm diyalogların bir üçüncü şahsa göndermesi olması, *Biz*'in -ya da parçasının- yüz-yüzelikteki karşılaşmayı kendi bağrında kucaklayabilmesini sağlar, imlerlik ve saygınlık olarak bizzat ailenin yapısını kuşatır, erotik olanı toplumsal olana açar. Ancak erotik olan ve onunla eklemlenen aile, benliğin yitip gitmediği fakat iyiliğe yazgılı ve çağrılı olduğu bu yaşama, kendisi olmaksızın iyiliğin öznellik ve delilik olarak kalacağı utkunun sonsuz zamanını temin edebilir.

G. ZAMANIN SONSUZU

Sonsuzca olmak -bitimsizlik- sınırsız varolmak ve dolayısıyla da bir köken, bir başlangıç biçimi almak, yani hala bir *varolan* (*étant*) gibi varolmak anlamına gelmektedir. *Il y a*'nın -varolanları olmayan bir varolmanın- mutlak belirlenimsizliği sonsuz derecede kesintisiz bir yadsımadır ve dolayısıyla sonsuz bir sınırlamadır. *Il y a*'nın anarşisi karşısında varolan, vuku bulabilecek olanın öznesi, köken ve yapabilirlik olarak kendini öne-sürer, var-eder (*se produit*). Kendisiyle özdeşliğini sağlayan köken olmaksızın, bitimsizlik mümkün olamazdı. Bitimsizlik, varlığa saplanıp kalmayan, bir yandan varlığa bağlı kalırken bir yandan varlığa mesafe alabilen varolan ile kendini öne-sürer, var-eder; başka bir deyişle, bitimsizlik, hakikatte var olan varolan ile kendini öne-sürer, var-eder [*se produit*]. Varlığa alınan mesafe

-varolanın hakikatte (ya da sonsuzca) var olmasını sağlayan mesafe, zaman ve bilinç olarak, ya da olanaklının öngörülmesi olarak ortaya çıkar [*se produit*]. Zamanın mesafesi nazarında, kati olan kati olmaktan çıkar, varlık var olmayı sürdürürken, henüz var değildir, askıda durur ve her an yeniden-başlayabilir. Bilincin ya da zamanın -mesafenin ve hakikatin-yapısı, varlığın [her türlü] bütünselleştirmeyi reddeden temel tutumuna dayanmaktadır. Bu reddediş, kuşatılamaz olanla ilişki olarak, başkalığın ağırlanması, somut olarak da yüzün sunulduğu olarak ortaya çıkar. Yüz bütünselleştirmeyi durdurur. Dolayısıyla başkalığın ağırlanması, bilinci ve zamanı koşullar. Ölüm, bitimsizliğin, varlığın yadsınması ve yokluk olarak öne-sürülüşündeki *yapabilirliğini* engellemez; ölüm yapabilirliği, mesafeyi ortadan kaldırdığı için tehdit etmektedir. *Yapabilirlik* üzerinden geçen bitimsizlik, yapabilirliğin kaynağını aldığı ve kati olanı gerçekleştirirken ihtiyarlattığı özneye geri dönüşünde sınırlanmaktadır. *Sonsuzca olmanın içinde kendini öne-sürdüğü zaman, olanaklı olanın ötesine geçer*. Doğurganlıkta varlığa alınan mesafe, yalnızca reel olanda düzenlenmez, o, olanaklıları seçen şimdiki zamana da mesafe almaya dayanır; bu şimdiki zaman, gerçekleşmiş ve bir biçimde artık ihtiyarlamış, dolayısıyla da kati somut gerçeklik halinde donup kalmış olduğu için, çoktan olanaklılarını feda etmiştir bile. Anılar, kayıp zamanın içinde, düşleri var ederler; fakat kaçırılan fırsatları geri vermezler. Dolayısıyla gerçek zamansallık, yani kati olanın kati olmadığı zamansallık, olanaklılığı varsaymaktadır; olmuş olabileceğimiz her şeyi yeniden ele geçirme olanağını değil, fakat geleceğin sınırsız sonsuzunda artık yitirdiğimiz fırsatlar için hayıflanmayabilme olanağını. Söz konusu olan, ne bileyim, bir olanaklılık romantizmi içinde huşua gelmek değil, varoluşun yazgıya dönüşen ezici sorumluluğundan kurtulmak ve sonsuzca olmak üzere varoluş macerasına baştan başlayabilmek. Benlik hem bağlılaşıklıkla hem de bağlılaşıksızlıkla -ve bu zaman-sız'lıkta, çok perdeli bir dramdır. Çokluk olmaksızın, kesintililik olmaksızın -doğurganlık olmaksızın- Benlik, her türlü maceranın dönüp dolaşıp bir yazgının macerasına dönüşeceği özne olarak kalırdı. Kendi yazgısından başka bir yazgıya da muktedir olan varlık, doğurgandır. Benliğin, kaçınılmaz olan ölümünün katılığı üzerinden Başkasında kendisini sürdürdüğü Babalıkta zaman, kesintililiğiyle ihtiyarlığı ve yazgıyı yener. Babalık -kendisi kalarak başka olma biçimi- ne kendisini kat edenin özdeşliğinin üstesinden gelemeyen zamanda bir değişimle, ne de benliğin başka bir benlik olmayı değil, ancak bir remzini tanıyabileceği bir çeşit ruh göçüyle ortak bir yönü olabilir. Bu kesintililik üzerinde biraz ısrar edelim.

En hafif, durağan, en asude, geleceğe en geniş esnemeyle uzanan varlıktaki benlik sürekliliği dahi, bir onarılamazlık üretir ve dolayısıyla [varlığı] sınırlar. Onarılamazlık ise, her anın bir anısını taşıyor olmamızdan kaynaklanmamaktadır; çünkü anı, geçmişin bozunmazlığı, yani benliğin kendi[si]ne geri-dönüşü üzerine kuruludur. Oysa, her yeni anda ortaya çıkan her yeni anı da, geçmişe her an yeni bir anlam vermekte değil midir? Bu anlamda, geçmişe yapışmaktan ziyade, onu onarmakta değil midir? Yeni anın eski ana geri-dönüşünde, aslında art arda gelmenin felaha erdirmeye özelliği yatmaktadır. Ancak bu geri-dönüş, şimdiki anın üzerine "tüm geçmişin yükünü" yüklemektedir; her ne kadar [bu yük] bütün bir geleceğe gebeyse dahi. Onun ihtiyarlığı yapabilirliklerini sınırlar ve onu ölümün eşliğinde oluşuyla karşı karşıya bırakır.

Doğurganlığın kesintili zamanı, mutlak bir gençliği ve yeniden-başlayabilmeyi mümkün kılar; bu arada da yeniden-başlamanın, onda yeniden-başlayan geçmişle tümüyle bağışlanmış bir varoluş olarak kurduğu o özgürce geri-dönme ilişkisini -belleğin özgürlüğünden bambaşka bir özgürlüktür bu- koparmaksızın yapar bunu. Andaki bu yeniden-başlama, doğurganlığın zamanının ölümlü ve ihtiyarlayan varlığın oluşu karşısındaki zaferi, bir bağışlamadır ve bizzat zamanın eseridir.

Bağışlamanın ilk anlamı, ahlaki hata fenomenine bağlıdır; burada bağışlamanın paradoksu geriye-yönelik olmasıdır ve genel geçer zaman kavrayışı bakımından, eşyanın tabiatının aksi yönünde işler, zamanın tersine çevrilebilirliğini temsil eder. Bir çok veçhesi vardır. Bağışlama, akıp giden ana gönderme yapar, akıp giden bir anda vuku bulan bir şeyin, sanki o an hiç vaki olmamış gibi olmasını, vuku bulmamış gibi yapmasını sağlar. Bağışlama bir anlamda unutmadan daha etkindir; zira unutmaya, unutulmuş olayın gerçekliğini bağlamaz, bağışlama ise geçmiş üzerinde etkiye bulunur, bir biçimde olayı yineler, fakat aklayarak yineler. Öte yandan, unutmaya geçmişle ilişkiyi iptal eder, oysa bağışlama, akladığı şimdide geçmişini muhafaza etmektedir. Bağışlanan varlık, masum varlık değildir. Farklılık, masumiyeti bağışlamanın üstüne yerleştirmeyi sağlamaz, o bağışlamadaki bir fazladan mutluluğu, yeniden helalleşmenin verdiği o tuhaf mutluluğu, *felix culpa*¹⁸ dedirten, günlük bir deneyimin verdiği ve artık şaşırmadığımız o duyguyu fark etmemizi sağlar.

Hatanın bağışlanmasındaki paradoks, bizzat zamanı kuran bağışlamaya göndermede bulunur. Anlar, kayıtsızca birbirlerine eklenmezler –Başkasından Benliğe doğru dizilirler. Gelecek, benim bazılarını ele geçireceğim, birbirinden ayırt edilemeyen olanaklılıkların şimdiki zamana doğru hücum eden boğuk uğultusundan gelmez; gelecek bana, ancak mutlak surette başka olan Başkası'nın -oğlum da olabilir- karşı kıyısını işaretleyebileceği ve oradan geçmişle bağlarını kurabileceği mutlak bir mesafe üzerinden gelir; ancak tam da bu nedenle, [mutlak surette başka olan] geçmişten, ona hayat veren ve her bir yüzün başkılığının güçlendirdiği, daha da derinleştirdiği geçmişteki Arzuyu kendinde saklamaya muktedirdir. Zaman, birbirlerine kayıtsız anlarının ardışıklığından oluşan matematiğin zamanı olmadığı gibi, Bergson'un *kesintisiz süresi* de değildir. Bergson'un zaman anlayışı “şekerin erimesini” niçin beklememiz gerektiğini açıklar: zaman artık, varlığın birliğinin ilk nedende hep birlikte içerilirken, görülebilir ve hayaletvari bir neden sonuç dizisi halinde saçılmasının anlaşılmazlığını tercüme etmemektedir. Zaman varlığa yenilik eklemektedir, mutlak anlamda yani olanı eklemektedir. Fakat ilkbaharların -mantiken- önceki baharlarla benzer olan anın bağrında çiçek açan yeniliği, çoktan yaşanmış diğer baharlarla yüklüdür zaten. Zamanın derin işlemesi, babasından kendini ayıran özcede, geçmişten azat eder. Zaman kati olanın kati olmayanıdır, tamamına erenin her an yeniden-başlayan başkılığıdır –yeniden-başlamanın her zamanlığıdır. Zamanın işleyişi, sürenin kesintisizliğinin olanaklı kıldığı, kati olanın askıda kalışının ötesine geçer. Kesintisizliğin kesintiye uğraması ve kesintiliğin sürmesi gerekir. Zamanın özü çok perdeli bir dramdır, bir sonraki perde ilkiyle bağlarını koparır. Varlık kendisini bir hamlede, yerine başka bir şey konamayacak bir şimdiki zaman, bir mevcudiyet olarak üretmez. Gerçeklik neyse odur, fakat bir kez daha olur, bir kez daha özgürce yeniden ele alınır ve bağışlanır. Sonsuz varlık kendisini zaman olarak var eder, yani baba ile oğlu ayıran ölü zaman üzerinden geçen bir çok zaman olarak. Ölümün durdurması, varlığın sonu gibi yaklaşmaz, olduğu haliyle yapabilirliği askıya alan bir bilinmezlik olarak yaklaşır. Varlığı yazgının sınırlamasından azat eden mesafe ölümü çağırmaktadır. Bu mesafenin içerdiği yokluk -ölü bir zaman- sonsuzun üretimidir. Yeniden diriliş de zamanın esas olayını oluşturur. Dolayısıyla varlıkta süreklilik yoktur. Zaman süreksizdir, kesintilidir. Bir an bir diğerinden vecd ile kesintisiz olarak çıkmaz. Süreliği içinde an -ölür ve yeniden dirilir. Zamanı ölüm ve diriliş kurar. Ancak bu biçimsel yapı, Benliğin Başkası'yla ilişkisini ve temelde de zamanı kuran, kesintilik üzerinden geçen doğurganlığı varsayar.

¹⁸ Felix culpa: Lat. Mutlu (hayırlı) hata! Aziz Augustinus'un dinsel içerikli bir el kitabından alınan ve ayinlerde okunan bir ilahiyeye eklenen Latince deyim. Augustinus burada, yeryüzündeki günahkârların, İsa Mesih'in gelişine neden olan hatalarından söz etmektedir (ç.n.).

Dolayısıyla, *felix culpa* gibi psikolojik bir olgu –içerdiği kesinti nedeniyle, yeniden uzlaşmanın getirdiği mutluluk, zamanın tüm gizemine göndermede bulunmaktadır. Zaman olgusu ve zamanın haklı kılınması, şimdiki zamanda feda edilmiş olan tüm bir-arada-olanaklı olanların (*compossibles*), doğurganlık marifetiyle dirilişinde olanaklı kıldığı yeniden-başlamada yatmaktadır.

Niçin ötede olan (*au-delà*), beride kalandan (*en-deçà*) ayrılmıştır? Niçin -iyiye doğru gitmek için- kötülük, evrim, dram ve ayrı düşmek (*séparation*) gerekmektedir? Kesintili zamandaki yeniden-başlama gençliği ve zamanın bitimsizliğini getirmektedir. Zamanın sonsuzca varolması, iyiliğin uğramış olduğu bugünkü hezimetin arkasında, yargının mevkiini, hakikatin koşulunu teminat altına almaktadır. Doğurganlık sayesinde, hakikatin kendisini dillendirebilmesi için zorunlu olan; benliği, -halen güya öznel olan bu uyumu tarih kırıp bozmadan- kendi özellikleriyle muhafaza eden arzuhalin tikelliğinin etkili bir iyiliğe dönüşebilmesi için zorunlu olan sonsuz zamanı elimde tutarım.

Fakat sonsuz zaman, söz verdiği hakikatin de sorgulanmasıdır. İnsanda mutluluğun yanında, mutlu bir ebediyet hayalinin de baki kalması basit bir yoldan çıkma değildir. Hakikat hem sonsuz bir zamanı hem de mühürleyebileceği –tamamına ermiş bir zamanı gerektirmektedir. Zamanın tamamına ermesi ölüm değildir, sürekli olanın ebediyete dönüştüğü mesihsel zamandır. Mesihsel zafer, safzaferdir. O, sonsuz zamanın geri dönüşünü olanaksız kılmadığı kötülüğün intikamına karşı baştan hazırlıklıdır. Bu ebediyet, zamanın yeni bir yapısı mıdır, yoksa mesihsel bilincin aşırı bir temkinliliği mi? Sorun bu kitabın çerçevesini aşmaktadır.

Kaynakça: Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Lahey: Martinus Hijhoff, 1971, s. 284, 321.

Dünyasız Varoluş

Emmanuel Levinas

Fransızcadan Çeviren: Ali Berktaş

1- Egzotizm

Dünyayla olan ilişkimizde dünyadan kopabiliriz.

Şeyler, verili dünyanın parçaları, bilgi nesneleri veya gündelik akış içinde başkalıkları zar zor seçilebilen kullanım nesneleri olarak, bir deruna gönderme yapar. Sanat onları dünyadan çıkartır, böylelikle onları bir özneye aidiyetten koparır. Sanatın ilkel tezahürlerinde rastladığımız temel işlevi nesnenin kendisi yerine nesnenin bir imgesini sağlamaktan ibarettir –Bergson bu imgeyi nesneden alınmış bir görüntü, bir soyutlama olarak adlandırır ve onda estetiğin artısını göreceğine imgenin nesnesinden daha eksik olduğu kanısına varır. Fotoğraf da bu işlevi yerine getirir. Şey ile aramıza bu şekilde şeyin bir imgesini koymak, o şeyi dünya perspektifinden koparıp çıkartmak sonucunu verir. Resmedilmiş bir durum, anlatılmış bir olay öncelikle durumu ve gerçek olguyu yansıtmalıdır; ama bu durumla veya olguyla dolaylı yoldan, tablo ve öykü aracılığıyla bağlantı kurmamız onların özünde değişikliğe yol açar. Bu değişiklik tablonun ışığından ve kompozisyonundan, anlatıcının beğenisinden veya kurgusundan değil, bizim onlarla kurduğumuz ilişkiden –terimin etimolojik anlamında onların egzotizmlerinden¹ - kaynaklanır. Sanatın “çıkart gütmemesi/ hasbiliği” [désintéressement] denen olgu, sadece eyleme imkanlarının yansızlaştırılmasıyla ilgili değildir. Egzotizm tefekkürü de değiştirir. “Nesneler” dışarıdadır ve bu dışarı bir “iç”e gönderme yapmaz, bağlanmaz, bu nesneler doğal olarak “sahiplenilmiş” değildirler. Tablo, heykel, kitap bizim dünyamızın nesneleridir, ama temsil edilen şeyler onlar aracılığıyla dünyamızdan kopartılırlar.

Sanat, en gerçekçi sanat bile temsil edilen nesnelere –ki onlar yine de bizim dünyamızın parçasıdır– bu başkalık [altérité] niteliğini aktarır. Sanat, nesneleri bize çıplaklıkları içinde sunar; giysi yokluğu değil, deyim yerindeyse, biçimlerin bile yokluğu diye tarif edilebilecek bir çıplaklık, yani biçimlerin dışsallığı içsellığe dönüştürülme işlevinin söz konusu olmadığı gerçek bir çıplaklık içinde sunar. Tablonun biçimleri ve renkleri kendinde şeyleri örtmezler, keşfederler; bunun asıl nedeni de kendinde şeylerin dışsallıklarını korumalarıdır. Gerçeklik, bir veri olarak dünyaya yabancı kalır. Sanat eseri bu anlamda hem doğaya öykünür hem de ondan olabildiğince uzaklaşır. Yine bu nedenledir ki geçmiş dünyalara, arkaik, antik dünyalara ait her şey estetik bir izlenim uyandırır.

Algıların içinde, bir dünya bize verilmiştir. Sesler, renkler, kelimeler, bir biçimde barındırdıkları nesnelere gönderme yaparlar. Ses bir nesnenin çıkardığı gürültüdür, renk katı cisimlerin yüzeyine yapışır, kelime bir mana içerir, bir nesneyi adlandırır. Ve nesnel manasından dolayı algının bir de öznel manası vardır: Dışsallık içsellığe gönderme yapar,

¹ Yunanca eksotikos: dışsal (ç.n.)

bir kendinde şeyin dışsallığı değildir. Sanatın faaliyeti duyumu yeniden öne çıkarmak için algı düzeyini terk etmek, niteliği gönderme yapılan nesneden ayırmaktır. Böylece yönelim nesneye ulaşmak yerine, duyumun içinde yolunu kaybeder ve duyumun, aisthesis'in içinde yolunu kaybediş estetik etkiyi üreten şeydir. Duyum nesneye giden yol değil, nesneden uzaklaştıran engeldir; öznel nitelikte de değildir. Duyum, algının malzemesi değildir. Sanatta yeni bir unsur olarak öne çıkar. Daha da iyisi, unsurun kişisizliğine [impersonnalité] geri döner.

Duyum, Kant psikolojisinin öğrettiği gibi, henüz düzene konmamış nitelik değildir. Duyumun düzenliliğinin veya kargaşasının onun nesnelliğiyle ya da öznelliğiyle ilgisi yoktur. Duyum saf nitelik haline indirgense bile, aydınlığıyla haydi haydi bir nesne olurdu. Sanatta, nesneyi oluşturan duyulur niteliklerin hem hiçbir nesneye sevk etmeme, hem de kendinde olma biçimleri, duyum olmağıyla duyum olayı, yani estetik olayın ta kendisidir. Bunu duyumun müzikalitesi diye adlandırmak da mümkündür. Gerçekten de müzikte bir niteliğin bu şekilde tüm nesnelliğinden –ve dolayısıyla tüm öznelliğinden– arınması son derece doğal görünür. Müzikal ses artık bir [nesnenin çıkardığı] gürültü değildir. Ve nesneler âleмиyle hiçbir ortak yanı olmayan bağlantılar ve sentezler kurabilir. Şeylerle daha yakın bir bağı olan renkler de, özellikle kendini devrimci hisseden bir tabloda şeylerden kopup ayrılırlar. O zaman onlar da, dünyadaki nesne sentezlerini hiç umursamayan bütünlerle dahil olurlar. Kelime anlamdan ayrılabilir değildir. Ama kelimedenden önce, kelimenin içeri dolduran ve onun duyuma ve biraz önce tanımladığımız türde müzikaliteye erişmesini sağlayan sesin maddiliği vardır: Kelime tartıma, uyağa, ölüye, ses yinelemesine, vb gelebilir. Ama kelime bir başka tarzda daha nesnel anlamından sıyrılıp duyulur alanın unsuruna geri dönebilir: çok sayıda anlama bağlanarak, başka kelimelerle yakınlığından kaynaklanan anlam esnekliklerine kapı açarak. O zaman kelime doğrudan anlamına gelmek olgusu olarak işlev görür. Düşünce bir yandan şiire nüfuz ederken, aynı anda da şiirin manasının gerisinde, müzikalitesi içinde yolunu yitirir –bu müzikalitenin artık nesneyle bir ilgisi kalmamıştır, belki de sadece uzaklaştıklarına, kurtulduklarına göre çeşitlenmektedir. Demek ki modern şiir, klasik prozodiden koparken dizinin müzikalitesinden hiç de vazgeçmemiş, tam tersine onu daha derinlerde aramıştır.

Demek ki duyum ve estetik kendinde şeyler üretirler; ama bunları bir üst derecede nesneler olarak değil de, her türlü nesneyi bir kenara iterek üretirler ve –bir “dışarı” ile bir “içerisi” arasındaki her türlü ayrıma yabancı, hatta ad kategorisine bile girmeyi reddeden– yeni bir unsura açılırlar.

Fink'in tablo algılamasına ilişkin mükemmel çözümlemeleri (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IX* içinde) bu egzotizmi yeterince hesaba katmıyorlar. Gerçi yönelim, resmedilmiş ağacın algısı aracılığıyla ağacın kendisine yönelir ve böylelikle gerçek dünyadan farklı olan tablonun dünyasına girdiğimiz doğrudur. Ama Fink'e göre, bu dünya gerçek dışıdır, yansızlaştırılmıştır, askıya alınmıştır ve asla egzotizmin derin damgasını taşımamaktadır, dolayısıyla herhangi bir “içeri”ye yaptığı gönderiminden kopartılmış, yani dünya olma vasfını yitirmiştir.

Aslında evrenin bir parçasını koparıp ayıran; nüfuz edilemez ve birbirlerine yabancı dünyaların bir derunda birlikte var olmasını sağlayan tablo olgusu bile, çoktan pozitif bir estetik işleve sahiptir. Tablonun, maddi açıdan sınırlı bir şey üretmek zorunluluğundan kaynaklanan sınırlılığı, bu sınırın soyut ve hoyrat çizgileri sayesinde estetiğe pozitif bir koşul

sağlar. Devamında Rodin'in heykellerinin ortaya çıktığı, başlangıçta ayrışmamış taş kütleleri de böyledir. Gerçeklik bu heykellere dünyasız bir gerçeklik olarak, egzotik çıplaklığı içinde, paramparça bir dünya içinden çıkarılarak konur.

Sinemada da yakın plan çekimleriyle benzer bir etki elde edilir. Bu tarz çekimlerin ilginçliği sadece ayrıntıları görünür kılabilmek güçlerinden kaynaklanmaz. Hareketi, tekilin bir bütüne zincirlendiği noktada durdurup, o tekilin tek başına var olmasına izin verirler; ona -objektifin çoğunlukla beklenmedik bir açıdan keşfettiği- tikel ve saçma doğasını dışa vurma olanağını tanır; bir omuzun eğrilğine olağanüstü boyutlar kazandıran ekran, görünür evrenin ve onun olağan oranlarının silip gizlediğini gözler önüne seriverir.

Artık nesnel olmadığı için, içsellikimizi referans alamayan sanatın egzotik gerçekliği de bir içsellik zarfı gibi gözüktür. Bu içsellik sanat eserinde bir kişiliğe bürünen şeylerin içsellikidir öncelikle. Bir natürmort, bir peyzaj, hele hele bir portre, maddi örtülerinin, zarflarının ifade ettiği, kendilerine ait bir içsel yaşama sahiptir. Bir peyzaj, bir ruh halidir. Sanat eseri, nesnelerin ruhundan bağımsız olarak, bütünü içinde sanatçının dünyası denen şeyi ifade eder. Nasıl ki Victor Hugo'nun bir dünyası varsa, Delacroix'nın da bir dünyası vardır. Sanatsal gerçeklik ruhun ifade aracıdır. Şeylerin veya sanatçının bu ruhuyla kurulan sempati sayesinde eserin egzotizmi bizim dünyamızla bütünleşir. Başkasının başkalkı, sempatiye açık bir alter ego olarak kaldığı sürece bu geçerlidir.

Böylece, sanatsal gerçekliğin egzotizmini korumaya, görünür biçimleri kendine ram eden o ruhu sanat eserinden defetmeye, temsil edilen nesneleri kölece ifade yazgısından kurtarmaya çalışan modern şiirin ve resim sanatının arayışlarını anlayabiliyoruz. Resim sanatını edebiyata dönüştüren konulu resimlere açılan savaş; temsil edilen gerçekliğin kuşattığı ruhtan ötürü değil, bizatihi değer taşıdığı duyumu yaratmaya yönelik renkleri ve çizgileri tek kaygısı haline getiren yaklaşım; nesneler arasında, onların yüzleri ve yüzeyleri arasında aranan ve dünyanın tutarlılığına yabancı olan uyum; resmedilmiş nesnelerin veya nesne kalıntılarının ortasına gerçek bir nesne sokarak çeşitli gerçeklik düzlemlerini iç içe geçirme kaygısı hep buradan kaynaklanır. Hepsinin ortak gayesi, gerçekliği kendinde, kıyamet kopmuş gibi sunmaktır.

Modern resmin arayışları, gerçekçiliğe karşı çıkışında bu kıyamet duygusundan, bu duygunun temsili yok etmeyi mümkün kılmasından yola çıkarlar. Ressamın doğa karşısındaki serbestliği, sanatçının yaratıcı hayal gücünden veya öznelciliğinden kaynaklanıyormuş gibi sunulduğu takdirde doğru değerlendirilemeyecektir. Bu öznelcilik ancak kendisinin bir görme olduğu iddiasından vazgeçerse samimi olmayı başarabilir. Ne kadar çelişkili gelirse gelsin, resim sanatı görme ile girilen bir mücadeledir. Bir bütün içine katılmış varlıkları ışığın elinden koparıp almaya çalışır. Bakmak eğrileri betimleyebilme, tekil olanın tekilliğinden feragatle görür hale geldiği ufukları, unsurların gelip katıldığı bütünleri çizibilme gücüdür. Çağdaş resimde şeyler artık bakışın önüne bir perspektif gibi serilen evrensel bir düzenin unsurları olarak önem taşımazlar. Her yandan çıkagelen yarıklar evrenin sürekliliğini çatlatırlar. Tekil olan, varlığının çıplaklığı içinde ortaya çıkar.

Maddenin bu tür resim aracılığıyla temsilinde, dünyanın bu şekilde biçim değiştirmesi –yani çıplak bırakılması– çok çarpıcı bir biçimde gerçekleşir. Şeylerin bizatihi yüzeyindeki sürekliliğin kesintiye uğraması, kırılmış çizgi tercihler, perspektifin ve şeylerin “gerçek” oranlarının önemsenmemesi kavislerin sürekliliğine karşı isyanın habercisidirler. Şeyler, ufuksuz bir uzamdan kopup, aralarında bir geçiş bulunmadan kendi kendilerini dayatan

parçalar, kütleler, küpler, düzlemler, üçgenler gibi üzerimize atılırlar. Çıplak, basit ve mutlak unsurlar, varlığın kabartıları veya çıbanları. Şeylerin bu üzerimize düşüşleri içinde, nesneler maddi nesneler olarak güçlerini beyan eder ve maddiliklerinin neredeyse doruk noktasına ulaşırlar. Bu biçimlerin kendi içinde sahip olduğu akılcılığa ve aydınlığa karşın, tablo onların varoluşunun kendindeliğini; kendisi bir nesne, bir ad olmayan bir şeyin varolması olgusunun mutlaklığını temin eder -bu adlandırılmayan şey sadece şiir aracılığıyla kendini gösterebilmektedir. Klasik maddeciliğin beslendiği düşünceye ve ruha karşıt maddeyle hiçbir ortak noktası kalmamış bir maddilik mefhumu söz konusudur burada. Maddenin bütün özünü hülasa edip onu anlaşılır kılan mekanik yasalar tarafından tanımlandığı haliyle madde modern sanatın bazı biçimlerindeki maddilikten alabildiğine uzaktır. Nitekim buradaki madde kalın, kaba, kütsel, sefil bir maddedir. Sağlamlığı, ağırlığı, saçma, kaba, ama duygusuz bir varlığı olan bir madde; ama aynı zamanda sıradanlığı, çıplaklığı, çirkinliği de var. Bir kullanım amacı olan, bir dekorun parçası olan maddi nesne bu nitelikleriyle bizden çıplaklığını gizleyen bir biçime bürünmüş halde bulur kendini. Varlığın maddiliğinin keşfi yeni bir niteliğin değil, onun şekillenmemiş kaynaşmasının keşfidir. Varlıkların onlara dayanarak bizim “içerimize” gönderme yaptıkları biçimlerin berraklığının gerisinde –madde, bizatihi var olgusudur.

2- Varolansız Varoluş

Tüm varlıkların, şeylerin ve kişilerin hiçliğe geri dönüşünü hayal edelim. Hiçliğe bu dönüşü her türlü olayın dışına yerleştirmek olanaksızdır. Peki ama ya hiçliğin kendisi? İsterse hiçliğin karanlığı ve sessizliği olsun, yine de bir şey cereyan etmektedir. Bu “bir şey cereyan ediyor”un belirsizliği öznenin belirsizliği değildir, bir adla gönderme yapmamaktadır. O, fiilin kişisiz biçiminin üçüncü tekil şahıs zamiri olarak, eylemin iyi bilinmeyen failini değil, bizatihi bu eylemin niteliğini göstermektedir; bu eylemin faili olmadığını, anonim olduğunu göstermektedir. Varlığın belli bir kişiliğe yüklenmeyen, anonim ama yine de söndürülemez o “kül olup bitişi”, hiçliğin dibinde mırıldanıp duran o tükenişi var (il y a) terimiyle tespit ediyoruz. Var, kişisel bir biçim almayı reddedişi içinde, “genelinde varlık”tır.

Bu mefhumu herhangi bir “olan”dan –dışsal şeylerden veya içsel dünyadan– türetmiyoruz. Nitekim, var, dışsallığı olduğu gibi içselliği de aşar; hatta bu ayrıma bile olanak vermez. Varlığın anonim akışı ister şahıs ister şey olsunlar bütün öznelere kaplar, istila eder. Varolanlara özne-nesne ayırımı aracılığıyla yaklaşıyoruz, ama bu ayırım genelinde varlık konusuna eğilen bir tefekkürün hareket noktası değildir.

Deneyim tabiri ışığı mutlak olarak dışlayan bir durum için kullanılabilir bir tabir olsaydı, gecenin bizatihi var deneyimi olduğunu söyleyebilirdik.

Şeylerin biçimleri gecenin içinde dağılınca, ne bir nesne ne de nesnenin bir niteliği olan gecenin karanlığı bir mevcudiyet olarak yayılır. Karanlığına çakılı kaldığımız gecenin içinde, hiçbir şeyle ilgilenmeyiz. Ama bu hiçbir şey, saf hiçliğin hiçbir şeyi de değildir. Bu veya şu kalmamıştır artık; “bir şey” yoktur. Ama bu evrensel yokluk da kendi içinde bir mevcudiyet, kesinlikle kaçınılmaz bir mevcudiyettir. O, yokluğun diyalektik mukabili değildir ve onu bir düşünce yardımıyla kavramayız. O dolaysız olarak oracıktadır. Söylem yoktur. Hiçbir şey bize cevap vermez, ama bu sessizlik, bu sessizliğin sesi işitilir ve Pascal’ın söz ettiği “o sonsuz uzayların sessizliği” gibi ürkütür. Neyin var olduğunun hiç önemi olmadan, kişisiz bir biçim olan bu Var terimine bir adıl yapıştırılmadan, genelde Var, yağmur yağıyor ve ne kadar sıcak der gibi... Öze ilişkin anonimlik. Zihin, kavradığı bir dışarıyla karşı karşıya

değildir. Dışarı –eğer bu terim kullanılacaksa– bir içeri ile ilintisiz kalır. Artık verili değildir. Artık dünya değildir. Ben denen şey de gece tarafından kaplanmış, istila edilmiş, kişiliğinden arındırılmış, onun tarafından boğulmuştur. Her şeyin yitmesi ve benin yitmesi artık yitmeyecek olanı, inisiyatif almadan, anonim olarak, ister istemez katılan varlık olgusunun kendisini bırakır geride. Varlık bir kuvvetler alanı, kimseye ait olmayan, ama onu bir tarafa ayıran yadsımanın bağrına ve bu yadsımanın tüm derecelerine geri dönen, evrensel ve ağır bir atmosfer olarak kalır.

Gececil uzay vardır, ama bu artık boş uzay değildir; hem bizi şeylerden ayıran hem de onlara erişmemizi sağlayan, şeyleri verili hale getiren saydamlık. Karanlık onu bir içerik gibi doldurur; bu uzay doludur, ama tam bir hiçlikle doludur. Onun sürekliliğinden söz edilebilir mi? Gerçi kesintisizdir. Ama gececil uzayın noktaları, aydınlanmış bir uzaydaki gibi, birbirlerine gönderme yapmazlar. Perspektifyokturburada, noktalar konumlanmamışlardır. Bir noktalar kaynaşması söz konusudur.

Yine de bu çözümleme, Hoffmann Masalları'ndaki Prof. Mosch Turpin'in, gece, gündüzün yokluğudur tezinin açıklamasından ibaret değildir. Perspektifyokluğu bütünüyle olumsuz değildir. Güvensizliğe dönüşür. Bunun nedeni karanlık tarafından örtülen şeylerin öngörümüzden kurtulmaları ve bize yaklaşımlarının önceden ölçülemez hale gelmesi değildir hiç de. Güvensizlik, gündüz dünyasına ait şeylerin gece tarafından gizlenmesinden ileri gelmez; hiçbir şeyin yaklaşmaması, hiçbir şeyin gelmemesi, hiçbir şeyin tehdit etmemesi olgusundan kaynaklanır tam anlamıyla: Bu sessizlik, bu dinginlik, bu duyum hiçliği boğuk, alttan alta gelen kesinlikle belirsiz bir tehdit oluştururlar. Bu tehditin şiddeti belirsizliğinden gelir. Belirli bir varlık yoktur, her şey her şeyin yerine geçebilir. Salt ve basit mevcudiyetin, var'ın tehditi bu kaypaklık içinde şekillenir. Bu karanlık istila karşısında kendi içine kapanmak, kendi kabuğuna çekilmek olanaksızdır. Açıkta kalınır. Bütün de bize açılmıştır. Gececil uzay bizim varlığa erişmemize yardım edeceğine, bizi varlığa teslim eder.

Demek ki gündüz dünyasının şeylerinin gecenin içinde “karanlıkların dehşeti”ne dönüşmesinin nedeni, bakışımızın onların “öngörülemesiz niyetleri”ni okuyamaması değil, tam tersine düşlemsel niteliklerini bu dehşetten almalarıdır. Karanlık onların dış hatlarını görüntüde değiştirmekle kalmaz, onları kendilerinden sıyan anonim, belirsiz varlığa indirger.

Keza gün ortasında beliren farklı gecelerden söz edilebilir. Aydınlanmış nesneler bize kendi alacakaranlıkları içinden görünebilirler. Yorucu bir seyahatin ardından ulaşılan gerçekdışı, muhayyel bir kentteki gibi; şeyler ve varlıklar sanki artık bir dünya teşkil etmiyorlar, kendi varoluşlarının kaosu içinde yüzüyorlarmış gibi gelir bize. Rimbaud gibi şairlerde, en aşına olunan şeyleri, en alışılmış varlıkları bile isimlendirirlerken kendini hissettiren “düşlemsel”, “sanrılan” gerçeklik de böyledir. Bazı gerçekçi ve doğalcı romancıların, okullarına yönelik tüm bağlılık beyanlarına ve yazdıkları önsözlere karşın, anlaşılardan kalan sanatları da aynı etkiyi üretir. Kalınlıkları, ağırlıkları, boyutları içinde fazlasıyla mevcut olan bu varlıklar ve şeyler kendi “maddilikleri” içine dalıp gözden yiterler. Huysmans'ın, Zola'nın bazı bölümleri, Maupassant'ın şu veya bu öyküsündeki sakin ve gülümser dehşet, zaman zaman düşünüldüğü gibi, gerçekliğin “aslına uygun” ya da taşkın bir resmini aktarmakla kalmaz, –ışığın ortaya çıkardığı biçimin gerisinde– bırakın yazarların felsefi maddeciliğine uymayı, varoluşun karanlık, anlaşılmasız fonunu oluşturan o maddiliğin içine nüfuz ederler. Onlar bize şeyleri, uykusuzluk içinde bizi boğan tekdüze bir mevcudiyet gibi, bir gecenin içinden

gösterirler.

Var'ın dokunup geçişi, dehşet budur. Onun, nesneleri içine alma, varlıklara ulaştırma işlevinden kurtulan uzayın belirsiz bir tehdidiymişçesine, gecenin içine nüfuz ettiğini daha önce belirtmiştik. Bu konu üzerinde durmak gerek.

Bilinç olmak, var'dan kopartılmaktır, zira bir bilincin varlığı bir öznellik oluşturur, çünkü bilinç varoluş öznesidir, yani belli bir ölçüde varlığın efendisidir, gecenin anonimliği içinde ortaya çıkmaya başlamış bir isimdir çoktan. Dehşet ise, bir anlamda bilincin kendi “öznelliği”ni soyup üzerinden çıkaran bir harekettir. Bilinci bilinçdışı içinde yatıştırarak değil, kişisiz bir uyanıklık, Lévy-Bruhl'un bu terime yüklediği manada bir katılım içine hızla fırlatarak gerçekleştirebilir bunu.

Lévy-Bruhl'un dehşetin egemen duygu rolü oynadığı bir varoluşu betimlemek için gündeme getirdiği katılım fikrinin yeniliği, o zamana dek “kutsal”ın uyandırdığı hislerin betiminde kullanılan kategorileri yıkmasından kaynaklanır. Durkheim'da kutsal, yol açtığı hislerle kutsal-dışı varlıktan belirgin bir biçimde ayrılırken, bunlar yine de bir öznenin nesne karşısındaki hisleri olarak kalırlar. Bu iki terimin özdeşliği sorgulanmamış gibidir. Kutsal nesnenin duyumsanabilir nitelikleri, ortaya çıkardığı duygusal güçle ve bu duyarlılığın bizatihi türüyle ortak bir yön barındırmasa da, “kolektif temsiller”in taşıyıcıları olarak bu oransızlığı ve uyumsuzluğu yansıtır. Lévy-Bruhl'da ise durum tamamen farklıdır. Platoncu manada bir cinse katılımdan bütünüyle farklı olan mistik katılımda tarafların özdeşliği kaybolur. Kendi sürekliliklerini oluşturan şeyi sıyrıp atarlar üzerlerinden. Bir tarafın diğerine katılımı bir ilineğin ortaklığında gerçekleşmez, bir taraf başka'dır. Her iki tarafın, öznenin hâkimiyetindeki kendi özel varoluşu bu özel niteliğini yitirir, ayrışmamış bir zemine geri döner; birinin varoluşu başkasının üzerini tamamen kaplar ve böyle olunca sadece birinin varoluşu olmaktadır. Bu varoluşa, var'ı buluyoruz. İlk dinlerde kutsalın kişisizliği –Durkheim'a göre bu “henüz” kişisiz olan Tanrı'dır ve gelişkin dinlerin Tanrısı bir gün oradan çıkacaktır– tam tersine hiçbir şeyin bir Tanrı'nın ortaya çıkışını hazırlamadığı bir dünyayı betimler. Var kavramı bizi Tanrı'dan çok, Tanrı'nın yokluğuna, her türlü olanın yokluğuna götürür. İlkeller kesinlikle Vahiy öncesine, ışık öncesine aittir.

Dehşet hiçbir biçimde bir ölüm korkusu değildir. Lévy-Bruhl'a göre, ilkeller doğal bir olgu olarak kabul ettikleri ölüm karşısında umursamazlıktan başka bir şey sergilemezler. Özne dehşetin içinde öznelliğini, özel varoluş gücünü yitirir. Kişisizleşir. Varoluş duygusu olarak “bulantı” henüz bir kişisizleşme değildir; oysaki dehşet, öznenin öznelliğini, onun olana özgü tekliğini tersyüz eder. O, var'a katılımdır. Her türlü yadsımanın bağrına geri dönen var'a, “çıkışsız” var'a katılım. Bu, deyim yerindeyse, ölümün olanaksızlığı, yok oluş noktasına varıncaya dek varoluşun evrenselliğidir.

Öldürmek de ölmek gibi, varlıktan bir çıkış aramak, özgürlüğün ve yadsımanın iş başında olduğu bir yere gitmektir. Dehşet, sanki hiçbir şey yerinden kıpırdamamış gibi, bu yadsımanın bağrına geri dönen olmak hadisesidir. Macbeth der ki: “Ve bu cinayetin kendisinden daha gariptir.” Cinayetin yarattığı hiçlik içinde, varlık boğuluncaya dek yoğunlaşır ve bilinci çekildiği bilinç “inzivası”ndan koparıp çıkarır. Ceset, korkunçtur. İçinde zaten kendi hayaletini taşımakta, geri döneceğini haber vermektedir. Hortlak, hayalet bizatihi dehşet unsurunu oluşturur.

Gece, onu hâlâ dolduran nesnelere hayaletimsi bir görünüm kazandırır. “Cinayet saati”,

“günah saati”; cinayet ve günah da doğaüstü bir gerçekliğin damgasını taşırlar. Kötülük yapanlar da hortlaklar gibi huzursuz ederler. Mevcudiyetin yadsıma içinde geri dönüşü, anonim ve bozulmaz bir varoluştan kaçmanın olanaksızlığı Shakespeare tragedyasının en derin özünü oluşturur. Antikçağ trajediyelerindeki yazgı gadrinden kaçılmaz varlığın mukadderatı haline gelir.

Hayaletler, hortlaklar, cadılar Shakespeare’in yaşadığı devre gösterdiği ilginin veya kullandığı orijinal malzemenin kalıntılarından ibaret değildir; varlık ile hiçlik arasındaki o sınırdaki sürekli hareket etmeyi sağlamaktadırlar. Varlık bu sınırdaki doğrudan hiçliğin içine, “toprak kabarcıkları” gibi nüfuz eder (the Earth hath bubbles). Hamlet, “olmamak” karşısında geriler, çünkü bu noktada varlığın geri dönüşünü sezmiştir (to dye, to sleepe, to sleepe, perchance to Dreame). Macbeth’te, Banco’nun hayaletinin gözükmesi varoluşun “çıkışsızlığı”nın, hayaletleri andırır bir tarzda dışarı atıldığı çatlaklardan geriye dönüşünün bir başka yakın tecrübesidir. “The times have been, that when 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 murther is”. “Ve bitti” olanaksızdır. Dehşet, tehlikeden kaynaklanmaz. “What man dare, I dare... Aproach thou like the rugged Russian Bear, etc... Take any shape but that, and my firm Nerves shall never tremble... Hence horrible Shadow, unreal mockery hence”... Macbeth’i dehşete düşüren varlığın gölgesidir: Hiçliğin içinde beliren varlıktır.

Var tecrübesi olarak gecenin dehşeti demek ki gözlerimizin önüne ne bir ölüm tehlikesi, hatta ne de bir acı tehlikesi serer. Tüm bu çözümlemenin can alıcı noktası burasıdır. Heideggerci kaygının saf hiçliği var’ı oluşturmaz. Hiçliğin kaygısı değil varlığın dehşeti; varlık için duyulan korku değil, olmak korkusu; “bir şey” olmayan bir şeye teslim edilme, pençesine düşme. Güneşin ilk ışınlarıyla birlikte gece dağılınca, gecenin dehşeti artık tanımlanamaz olur. “Bir şey”, “hiç” olarak görünür.

Dehşet, müebbet gerçekliğe mahkûmiyeti, varoluşun “çıkışsızlığı” cezasını infaz eder.

Gökyüzü, tüm evren benim atalarımın dolu.

Nereye saklanayım? Cehennemi gecenin içine kaçalım!

Neler diyorum ben? Babam orada ölüm urnasını tutuyor elinde.

Phaidros ölümün olanaksızlığını, varlığının dolu bir evrendeki ebedi sorumluluğunu; orada, o bozulmaz taahhüdün içinde, varoluşunun hiçbir özel yanı kalmadığını keşfeder.

Demek ki gecenin dehşetini, “karanlıkların sessizliğini ve dehşeti”ni Heideggerci kaygıya; olmak korkusunu hiçlik korkusuna karşıt olarak koyuyoruz. Oysa Heidegger’de kaygı bir biçimde yakalanıp kavranan “ölüm için varlığı” gerçekleştirir – “çıkışsız” ve “yanıtsız” gecenin dehşeti bağışlanamaz varoluştur. “Heyhat yarın! Yine yaşamak gerekecek”; bugünün sonsuzluğunun içinde kapsanan yarın. Ölümsüzlük dehşeti, varoluş dramının sürekliliği, onun yükünü sonsuza dek üstlenme gereği.²

Bergson, Yaratıcı Evrim’in son bölümünde hiçlik kavramının üstü çizilmiş varlık fikriyle

² Maurice Blanchot’un Thomas l’Obscur’ü II y a’nın betimlemesiyle başlar (krş. özellikle bölüm II, s. 13-16). Yokluğun mevcudiyeti, gece, öznenin gecenin içinde eriyip kaybolması, olmak dehşeti, olmanın tüm olumsuzlayıcı hareketlerin bünyesine geri dönüşü, gerçekdışılığın gerçekliği hayranlık verici bir biçimde anlatılmaktadır.

eşdeğerli olduğunu gösterdiğinde, bizi var kavramına götüren duruma benzer bir durumu sezinler gibi olduğu anlaşılıyor.

Yadsıma –bu, Bergson’a göre, bir varlığı reddedip bir diğerini düşünen zihnin hareketi olarak olumlu bir anlama sahiptir– varlığın bütününe uygulansa, anlamını yitirirdi. Varlığın bütünü reddetmek bilinç açısından bir tür karanlık içine dalmaktır; orada, en azından işleyiş olarak, bu karanlığın bilinci olarak kalır. Demek ki tümünden yadsıma olanaksızdır, hiçliği düşünmek bir yanılısamadır. Ama hiçliğe yönelik Bergson eleştirisi sadece bir olanın, varolan herhangi “bir şey”in gerekliliğini hedef alır. Tüm eleştirisinde varlığı bir “olan” olarak ele alır ve sonunda tortul bir olan’a ulaşır. Bilincin içine daldığı karanlık, varlığın içindeki tüm ışığı söndürdüğünden, karanlık da içerik gibi anlaşılır. Bunun her türlü içeriğin yadsınması yoluyla elde edilmiş bir içerik olması göz önünde bulundurulmaz. Hâlbuki durumun tüm özgünlüğü burada yatar. Karanlık –yokluğun mevcudiyeti olarak– sadece mevcut bulunan bir içerik değildir. Söz konusu olan kalan “bir şey” değil, bizatihi mevcudiyetin atmosferidir; gerçi bu atmosfer daha sonradan bir içerik gibi gözükebilir, ama başlangıçta gecenin ve var’ın kişisiz, adıl olmayan olayıdır. Bir boşluk yoğunluğu, bir sessizlik mırıltısı gibidir. Hiçbir şey yoktur, ama bir kuvvetler alanı olarak varlık vardır. Karanlık bizatihi varoluşun oyunudur; bu varoluş hiçbir şey olmasa bile oynanacaktır. İşte tam da bu paradoksal durumu ifade edebilmek için “var” terimini gündeme getiriyoruz. Yoğunluk, atmosfer, alan olan bu varlığa dikkat çekmeyi amaçlıyoruz. Bu varlık, söz konusu yoğunluğa sahip veya varoluşun nefesinin yaladığı veya bir kuvvet alanı içinde bulunan nesneyle özdeşleşmez. Bizatihi boşluğun, veya hiçbir varlığın bulunmadığı boşluğun ya da boşluğun boşluğunun –kendine uygulanan bu yadsımanın derecesi ne olursa olsun– varoluşsal yoğunluğuna dikkat çekmeyi amaçlıyoruz. Yadsımanın sonunda nesnelerin yapısı ve düzenlenmesi olarak varlık elde edilmez; hayal ettiğimiz –gece ve trajik durum vasıtasıyla da yaklaştığımız– o uç durumda kendini gösterip öne çıkan kişisiz bir alan, sahipsiz ve efendisiz bir alan olarak varlıktır; burada yadsıma, yokoluş ve hiçlik; beyan ve yaratım ve kalıcılık gibi olaylardır, ama kişisiz olaylardır. Yokluğun mevcudiyeti, var, çelişkinin üstündedir; kendi çelişğini kapsar ve ona egemen olur. Bu anlamda varlığın çıkış kapısı yoktur.

Ölüm ve ölüm kaygısı fikri, modern felsefede, Bergson’un hiçlik eleştirisinin karşısı olarak kondu. Hiçlik düşüncesini “gerçekleştirmek” hiçliği görmek değil, ölmektir. Ölüm ve ölüm karşısındaki tavır olarak varlığın yadsınması, dışarıdan etkilenmeyecek bir düşünceden başka bir şeydir. Ama orada da hiçlik var’dan bağımsız olarak, var’ın evrenselliğinin anlaşılamadığı bir şekilde düşünülür. Yokluğun mevcudiyetinin diyalektik niteliğinin farkına varılmaz. Hiçlik tarafından sınırlanan bir içerik olarak varlıktan hareket edilir. Hiçlik yine varlığın sonu ve sınırı olarak, onu her yandan dalgalarıyla döven bir okyanus olarak tasarlanmaktadır. Zaten sorulması gereken de, sınır ya da yadsıma olarak düşünülemez olan “hiçlik”in aralık veya kesinti olarak mümkün olup olmadığı; uyuma, askıya alma, epokhe kabiliyetleriyle bilincin bu aralık-hiçliğin mevkii olup olmadığıdır.³

³ Kaleme aldığımız “Giriş” bölümünün bir kısmıyla birlikte tüm bu bölüm Deucalion I içinde, Il y a [Var] başlığıyla –küçük değişikliklerle birlikte yayımlandı.

TALMUD OKUMALARI

Emmanuel Levinas

Fransızcadan Çeviren: E. Burak Şaman

BİRİNCİ DERS

“YOMA” RİSALESİNİN METNİ
(sf. 85a – 85b)

MİŞNA

...İnsanın Tanrı'ya karşı işlediği kusurlar Kefaret Günü'yle affolunur; başkasına karşı kusurları ise Kefaret Günü'yle affolunmaz, meğer ki önceden o başkasının rızasını almış olsun ...

GEMARA

Rabi Yosef bar Habo, Rabi İbhov'a itiraz etti: Samuel 1:2'de “Eğer bir adam bir diğerini incitirse Eloim aralarını bulur” yazdığı halde “insanın başkasına karşı işlediği kusurların Kefaret Günü'yle affolunmadığı nasıl söylenebilir”? Eloim neye işaret eder? Hâkime. Böyle ise – (ayetin) sonunu oku : “Fakat incittiği bizzat Tanrı'ysa, kim ona şefaet edecektir?” – Şöyle anlamak gerekir: “Eğer bir adam diğer adama karşı kusur işler ve onun rızasını alırsa, Tanrı affeder. Fakat kusur Tanrı'ya karşı işlenmişse – Kim ona şefaet edecektir? Sadece pişmanlık ve hayırlı ameller.”

Rabi Yitz'hak dedi: Her kim komşusuna sözle dahi sıkıntı verirse, (affolunmak için) onun rızasını almalıdır” çünkü Süleyman'ın Meselleri, 6:13'te denilmiştir ki: “Oğlum, komşuna kefil olduysan ya da bir yabancıya söz verdiysen vaaadinin ağına düşmüşsündür, sözünün mahkûmu olmuşsundur. Mademki başkasının eline düştün özgürlüğüne yeniden kavuşmak için şunu yap oğlum. Git, ille de ısrar et, komşunu (ya da komşularını) zorla.” Eğer paran varsa, ona cömertçe elini aç, yoksa ona dostâneliğini göster.

Rav Yossi bar Hanina dedi: “Her kim komşusundan onu zor durumdan kurtarmasını isterse, bunu üç defadan fazla dilemesin”, çünkü Tekvin 50:17'de denilmiştir ki: “Şimdi kardeşlerinin suçlarını ve kusurlarını bağışla, çünkü sana kötülük ettiler. Ve şimdi babanın Tanrısının kullarının günahını bağışla...”

Günün birinde Rav'ın kasapla bir işi oldu. Yom Kipur'un arifesinde kasap onun evine gelmedi. O da dedi ki: “Gidip onun rızasını alayım.” (Yolda) Rav Houna onunla karşılaştı. Ona “Nereye gidiyorsun efendim?” dedi. “Biriyle barışmaya” diye cevap verdi. O da dedi

ki: “Abba birini öldürecek.” O yine de oraya gitti. Kasap oturmuş bir hayvan başını çekiçle dövüyordu. Gözlerini kaldırdı ve onu gördü. Ona dedi ki: “Git buradan Abba, seninle işim yok.” Başı çekiçle döverken, bir kemik ayrılıp boğazına battı ve onu öldürdü.

Rav, Rabi’nin önünde bir metni yorumluyordu. Rav Hiya içeri girdiğinde metni baştan aldı. Bar Kapra girdi, tekrar aldı; Rabi’nin oğlu Rav Simon geldi, ve tekrar baştan aldı. O sırada Rav Hanina bar Hama geldi ve Rav dedi: “Kaç defa geriye dönüp tekrarlayacağız?” Başa dönmedi. Rav Hanina buna alındı. On üç yıl boyunca, Kipur’un arifesinde Rav gidip af diliyordu ama Rav Hanina barışmıyordu.

Rav nasıl böyle hareket edebildi? Rav Yossi bar Hanina: “Her kim komşusundan onu zor durumdan kurtarmasını isterse, bunu üç defadan fazla dilemesin” demiyor muydu? – Fakat Rav, bu tamamen farklı.

Ya Rabi Hanina, o neden böyle hareket etmişti? Rabah şöyle öğretmemiş miydi: “Birine hakkı geçen kimsenin tüm günahları bağışlanır” ? – Çünkü Rabi Hanina Rav’ın bir palmiyeye asıldığı bir rüya görmüştü. Ve denir ki: “Her kim rüyada palmiyeye asılı olarak görülürse, ona hükümdarlık vaat edilmiştir.” Böylece Rav okulun başkanı oldu. O gönlünü almasına izin vermemiştir ki Rav böylece Babil’de ders verebilsin.

BAŞKASINA KARŞI¹

Yorumlanacak bölüm sizlere dağıtıldı. Belki onu yanınızda taşımamanız gerekir. Yazıya geçirilmiş sözlü Yasa’yı, yaşayan yorumlarından ayırmamak gerekiyor. Yorumcunun sesi kesildiğinde –zaten bu sesin dinleyicilerin kulaklarında uzun zaman yankılandığına inanmayı kim göze alabilir?– metin bir eski durağanlığına geri döner, bilmecemsi, tuhaf ve hatta bazen gülünç bir arkaizme düşer. Şu bir gerçek ki dinleyicilerim arasında kendileri de mükemmel birer yorumcu olan çok kişi var. Bunlar aslını bildikleri çevirimi yanlarında taşımayacaklardır. Acemice uğraşıp didindiğim bu işte bana yardım etmeleri konusunda zaten onlara güveniyorum. Kendimi böyle tanıtarak sakil bir tevazu sergilemediğimi onlar çabuk anlayacaklardır. Bu sunuma hazırlanmak için bana çok az zaman kaldığının bilinmesini isterim, oysa bana ayrılan kırk beş dakika içinde daha kapsamlı bir içerik sunabilmem için çok daha yavaş bir düzenleme yapmam gerekirdi.

Diğer bir hatırlatma: okuduğunuz satırlar bağışlamaya ilişkindir. Fakat bu, Talmud’un aynı konudaki sayısız metinlerinden sadece biridir. Yani beni dinledikten sonra, Fransız Yahudi entelektüellerinin Yahudiliğin bağışlama konusunda ne düşündüğünü artık öğrendiğini sanmamak gerekir. Yahudi düşüncesinin çok çeşitli kaynaklarıyla muhatap olduğu halde henüz yetirince olgunlaşmamış hür vicdanlar: İşte bizimki gibi oradan buradan alıntılarla yapılan Talmud şerhlerinin tehlikesi buradadır.

Konuşmaya ilişkin son bir uyarı: Sizi burada misafir eden Evrensel İsrail İttifakı Başkanı başmühendis Bay Kahn, “soyut ve kavramsal plan” dediği şeyin bu konuşmada hortladığını görüp şaşırarak mı, merak ediyorum. Müsterih olsun! Pratik ve dolaysız biçimde somut olabilecek bir alana girmediğimiz kesin. Fakat boş soyutlamalarla uğraşır bulunmadığımızı fark etmek için önünüzdeki metni gözden geçirmeniz yeterlidir. Metnin oldukça orijinal bir üslubu var. Onu nasıl okumalıyız?

¹ Bağışlamaya ayrılmış bir kolokyum çerçevesinde.

Bu Talmud metni yorumu oturumlarına ilk defa katılanlar bu satırların teolojik dil yapısına takılmamalıdır. Söz konusu olan, peygamberlerin görüşleri değil bilgelerin düşünceleridir. Benim çabam bu teolojik dilden akla hitap eden anlamlar çıkarmaya yöneliktir. Yöntemin akılcılığı, Tanrı'ya şükür, En Yüce Varlık ya da Doğayı; –veya İsrail'deki bazı gençlerin yaptığı gibi Yahudi halkını veya işçi sınıfını– Tanrı'nın yerine geçirmek anlamına gelmiyor. Bizim yöntemimiz öncelikle ele alınan metinlerde Tanrı'nın hayatı hakkında bir bilgi ya da bir teosofi yerine geçebilecek her şeyden sakınmak; “öte”ye dair bu aşikâr malumatlardan ve bunların insan hayatı için ifade edebileceklerinden ötürü endişelenmekten ibarettir.

Maimonides'ten bu yana biliyoruz ki Yahudilikte Tanrı hakkında söylenen her şey insan *praksisi*yle bildirilir. İnsanlara en tanındık gelen Tanrı isminin bile karanlıkta kaldığı ve bütün kötü kullanımlara açık bir isim olduğunu düşünerek, insanların ahlaki tecrübelerinden bahsettiği için bize anlaşılır gelen metinlerden ve bağlamdan çıkan bir ışıkla bu ismi aydınlatmaya çalışacağım. Tanrı, nihai ve bir ölçüde yalın anlamı ne olursa olsun –özellikle Yahudi düşüncesinde– değerlerle “giydirilir”; ve bugiysionun doğasına ya da doğaüstülüğüne yabancı değildir. İdeal, makul, evrensel, en yüce, özne ötesi, vb. akla gelebilecek kavramlar onun ahlaki giysileridir. Yani Tanrısālın nihai tecrübesi ve dini ya da felsefi nihai anlamı ne olursa olsun, bu bahsettiğimiz anlamlardan ya da tecrübelerden bağımsız olamazlar; Tanrısālın içinde ışıldadığı değerleri kuşatamazlar. Dini tecrübe öncelikle ahlaki bir tecrübe olmak zorundadır, en azından Talmud için bu böyledir.

Benim çabam özellikle bu ahlaki planla ilgilenmek olacak. Şüphesiz çıkarılan akli çözümlerin belirlenmiş durumlara dayanmadıklarını ve önceden takınılmış tutumlarla ilişkilendirilmediklerini inkâr edemem. Bu tutumların, karşısında kaldıkları felsefi kategorileri öncelediklerini de inkâr edemem. Fakat felsefi düşüncenin hiçbir zaman belli bir tutumun dışında dünyaya gelmediği, dünyada hiçbir zaman bir tutumu önceleyen bir kategori olmadığı da kesin değildir. Demek ki son derece doğal bir şekilde felsefi dile katılan bu dini metne çekinmeden yaklaşabiliriz. O dogmatik değildir; tartışmalarla ve kolokyumlarla yaşar. Teolojik olan, burada aklın kendini bulduğu dikkate değer bir evrensellik kazanır. Belli bir şekilde Yahudilik için yetişkinlerin dinidir denebilir.

Metnimiz iki bölümden oluşuyor: Mişna'dan (II. yüzyılın sonlarına doğru Rabi Yuda Anasi tarafından bir araya getirilerek yazıya geçirilmiş sözlü öğretilere bu adı veririz) ve Mişna'nın bir yorumu gibi görünen Gemara'dan (Mişna'nın yazıyla kaydedilmesini takip eden dönemde kendisi de Rav Ashi ve Rav Hanina tarafından V. yüzyılın sonuna doğru yazıya geçirilmiş sözlü öğretilerdir bunlar) bir alıntı.

Mişna Kefaret Günü'ne değinir –Yom Kipur. Mişna'dan bu sabah konuştuk – bir an benim söylemeye hazırlandığım şeylerin normalde söylenmeyecek şeyler olup olmadığıyla ilgili tereddüt ettim. Ama entelektüellerin moda deyişleriyle, Talmud'da her zaman “söylenmeyen” bir şeyler kalır.

... İnsanın Tanrı'ya karşı işlediği kusurlar Kefaret Günü'yle affolunur; başkasına karşı kusurları ise Kefaret Günü'yle affolunmaz, meğer ki önceden o başkasının rızasını almış olsun...

Yarı-terminolojik bazı aydınlatmalarda bulunayım. Kefaret Günü, Tanrı'ya karşı işlenen hataların affına vesile olur. Bu arada bunların hiçbirinde sihirli bir şey olmadığını belirtmeliyim: Yom Kipur'da şafağın sökmesi kusurların bağışlanmasına yetmez. Kefaret

Günü kesinlikle takvimde belirlenmiş bir tarihtir; ve bağışlama –yani suçlu ruhun kurtulması– takvimin belirli bir zamanını gerektirir, çünkü istiğfarın neticesi için belirli bir tarih lazımdır: bu neticenin her gün alınabilmesi için, istiğfara tahsis edilmiş özel bir gün de olmalıdır. En azından Yahudi bilgeliği böyledir. Fakat bağışlama Kefaret Günü’nün kendi sahip olduğu erdemden ileri gelmez. Bağışlama şüphesiz pişmanlıktan, istiğfardan, perhizden ve oruçtan, en iyiye yönelik ibadetlerden bağımsız olamaz. Bu içe yönelik ibadetler dua, cemaatle veya ritüel halinde yapılan dualar olabilir. İbadetin içsellik derecesi yalnızca içsellik seviyesinde kalmaz. Tıpkı Mabet zamanındaki kurbanlar gibi onlar da nesnel formlar oluşturmaya yararlar. Yahudi bilgeliğinde bu içsellik ve dışsallık karşılıklı bağımlılığı da yer alır. Mişna insanın Tanrı’ya karşı kusurlarının Kefaret Günü’yle affolunacağını bize öğretirken Kefaret Günü’nün edası ve onun getirdiği ya da açıkladığı halet-i ruhiye bizi affolunmuş varlıklar haline getirir. Fakat bu yöntem sadece Ebedi’ye karşı işlenmiş kusurlar için geçerlidir.

Az önce öğrendiklerimizin büyüklüğünü ölçelim. Tanrı’ya karşı işlediğim kusurların affı sadece onun iyi iradesine olan biatımla mümkündür. Tanrı, bir anlamda mükemmel *başkasıdır*, başkası olarak başkasıdır, mutlak anlamda başkası ve bununla beraber benim o Tanrı’yla uzlaşımım sadece bana bağlıdır. Bağışlama görevi benim ellerimdedir. Bunun tersine komşu, kardeşim, insan, Ebedi olarak mutlak başkasına göre daha az başkası olan başkası; kesin bir anlamda Tanrı’dan daha fazla ‘başkası’dır: Kefaret Günü onun affına erebilmek için ilk önce o kişiyi razı etmeyi başarabilmeliyim. Ya o bunu reddederse? İki olduğumuz anda, her şey tehlikededir. Başkası istiğfarı reddedebilir ve beni hiçbir zaman bağışlanmamaya terk edebilir. Bu, Tanrısallığın özü hakkında bazı ilginç öğretiler saklıyor olmalı.

Tanrı’ya karşı işlenmiş kusurlarla insana karşı olan kusurlar nasıl ayırt edilir? Öncelikle, hiçbir şey bu ayırmadan daha basit değildir: komşuma her türlü sözlü saldırı da dâhil olmak üzere, ona maddi veya manevi zarar verebilecek her şey, insana karşı işlenmiş bir kusurdur. Yasakların ve ibadetlere ait emirlerin ihlali, putperestlik ve ümitsizlik Ebedi’ye karşı işlenmiş kusurları teşkil eder. Şabat gününe ve yeme içme kurallarına itaatsizlik, iyyinin zaferine inanmamak, paranın ve hatta sanatın üstünde hiçbir şey görmemek Tanrı’ya olan kabahatleri teşkil edecektir. Demek ki sade bir pişmanlık ve istiğfarın yardımıyla Kefaret Günü’nün sildiği günahlar bunlardır. Şu açıktır ki komşuya karşı işlenen kusurlar, otomatik olarak Tanrı’ya karşı gelmektedir.

Şüphesiz burada durulabilir. Biraz çabukça Yahudiliğin sosyal ahlakı ritüel pratiklerin üstünde tuttuğu sonucunu çıkarabiliriz. Ama sırayı değiştirebiliriz de. Ritüellere ait kusurların sadece istiğfara –sonuç olarak sadece bize– bağlı olması ibadetlerin anlamı üstüne yeni bir ışık tutar. Bağışlanmanın başkasına bağlı olmaması, tabi ki bir yanıla kendinden emin olmak demektir. Fakat bu ritüel günahların Tanrı’ya karşı işlenmiş olduğunu söylemek Ruh’un bu günahlar sonucunda tutulduğu hastalığın vahametini azaltmakta mıdır? Ruh’un içinde başkasının yardımı olmadan iyileşmesi gereken kötülükler belki en büyük hastalıklardır. Ve belki bizim sosyal hatalarımız için de, komşumuzun rızasını aldıktan sonra bize işin en zor kısmı kalır. Tanrı’ya karşı günah işleyerek ahlaki bilincin altını ahlaki vicdan olarak oymadık mı? Başkasının yardımına ihtiyaç duymadan silinmesi gereken ritüel günah, kesinlikle benim bütün kişiliğimi gerektiren *Teşuva*’nın işidir; kimsenin benim yerime geçemeyeceği Dönüş’ün işi.

Tanrı önünde olmak kişinin bu eksiksiz seferberliğine karşılık gelir. Ritüel günah –ve komşuya işlenmiş kusurda Tanrı’ya işlenmiş olanı– bana başkasına karşı işlemiş olduğum kusurdan daha fazla zarar verecektir. Fakat kendi içinde ve taşıdığı küfürden ayrı olarak ele alındığında, o benim zalimliğimin, zarar veriliğimin ve kendime düşkünlüğümün kaynağında yer alır. Ki bir kötülüğün tamiri kötülüğü gerektirir, bu yaranın derinliğinin de bir ölçütüdür. Ahlakî bilincin kendini ahlakî vicdan olarak kurmak için verdiği çaba yani Teşuva, Dönüş, aynı zamanda Tanrı’yla bir ilişki ve mutlak bir içsel olaydır.

Yani, Mişna’da gördüğümüz, Ebedî olana karşı işlenmiş kusurların Kefaret Günü’yle affedileceğinin ifade edilmesinden daha derin bir Tanrı kavramı içselleştirmesi olamayacaktır. Sade sıkı tecridimle affolunuyorum. Fakat işte burada affolunabilmek için neden bir Kefaret Günü’ne gerek olduğunu anlıyoruz: özüne ulaşmış bir ahlakî vicdandan kendi içsellğine ve yalnızlığına giden yolda gereken desteği nasıl kendinde bulmasını beklersiniz? Kurtuluşun bu içtenliğine ulaşabilmek için topluluğun nesnel düzenine başvurması gerekir. Zarara uğramış ahlakî vicdanın içtenliğine kavuşabilmesi ve kimsenin onun için yeniden elde edemeyeceği bütünlüğü elde edebilmesi için Kipur’un bütün o gösterişli törenlerine ve takvimin belirli bir gününe ihtiyaç vardır. Tanrı’nın affına karşılık gelebilecek bir iş. Kolektif ve içten olanın bu diyalektiği bize çok önemli görünmektedir. Gemara’da Rabi Yehoudah’ya ait sıradışı bir kıssa vardır, kendisi Kipur Günü’ne Teşuva’sız olarak katılmıştır, günahkâr ruhları temizleme gücü, içsel yeniden doğuşun bu sosyal temeli Yahudi düşüncesi açısından son derece önemlidir. Bu belki Yahudi ritinin anlamı ve toplumsal ahlâkın ritüel veçhesinin anlamı üzerine genel bir ipucu veriyor. Sosyal temelli olarak kolektif yasa ve emirler ve rit vicdanın hiç dışında bir şey sayılmaz, rit vicdanı mümkün kılar, kendi içine varmasına yardım eder ve onu uyanık tutar. Onu saklar ve iyileşmesini hazırlar. Yahudi vicdanındaki adalet kavramının anlamını, bu harikalar harikasını, Yahudilerin Kipur’da oruç tutmalarına, Şabat’a ve yasak yiyeceklere saygı göstermelerine, Mesih’i beklemelerine ve bir merhamet zorunluluğu olarak komşularına duydukları sevginin sonucu olarak mı düşüneceğiz?

Mitsva’nın aşağılanması bizdeki adaletin gizemli İbrani manasını tehlikeye attığını mı düşünmeye varacağız? Eğer ritüel hayatı ve merhameti olmayan biz Yahudiler önceden kazanılmış hızla imkansız bir adalete doğru gidiyorsak, daha uzun zaman böyle devam edebileceğimizi ne garanti edebilir?

Şimdi Gemara’ya geçiyorum. Başkasına karşı kusur işlemiş birinin, karşısındakini razı etmediği halde Tanrı’nın affına nâil olamayacağı fikri Kitab-ı Mukaddes’in bir ayetiyle çelişir. Bu geçişte, Talmud tartışmalarının fikir ve metin arasında bağlantı kurmaya yönelik bir araştırma olarak görünebileceğini söyleyelim. Hâlbuki bu araştırmanın arkasında havai zihinlerin cesaretini kıracak fakat çabucak eleştiren, biraz skolâstik, ustaca girişimler saklıdır. Her neyse Rabi Yossef bar Habo, Rabi İbhou’ya itiraz ediyor (tabii bizim Mişna’mızın ele aldığı biçimde):

Samuel 1:2’de “Eğer bir adam bir diğerini incitirse Eloim aralarını bulur” yazdığı halde “insanın başkasına karşı işlediği kusurların Kefaret Günü’yle affolunmadığı nasıl söylenebilir”?

Bizim Mişna’mızla açık bir karşıtlık bu! Başkasına karşı işlenmiş bir kusur, kutsal kitabın ayetine göre, Eloim’in, yani Tanrı’nın inayetiyle kendisine hata işlenmiş insanın rızası alınmadan düzeltiliyor.

Buna muhatabı cevap veriyor: Eloim ne manaya gelir? Eloim'in Tanrı'nın karşılığı olduğundan emin misin? Eloim hâkim olarak çevrilir! Cevap temelsizdir. Eloim genel manada hüküm, hikmet ve sonuç olarak sıklıkla hâkim manasına gelir. Bu noktada her şey Mişna'yla uyum içindedir: Eğer bir insan diğer bir insana karşı bir kusur işlerse Tanrı araya girmez. Dünyevi bir mahkemenin insanlar arasında adaleti sağlaması gerekir. Suçlu ve suçla maruz kalan arasındaki uzlaşmanın üzerinde bir şey gerekir, hak ve hâkim. Ve müeyyide. Bağışlama dramı sadece iki kişiden değil üç kişiden oluşur.

Bununla birlikte Rabi Yossef bar Habo kendini yenilmiş hissetmez: Eloim hâkim olarak tercüme edilirse ve az önce ayette "barıştıır" diye tercüme ettiğimiz kelime "hakkını verir" manasına geliyorsa, eğer "Tanrı barıştıır"ı "hâkim hakkını verir" olarak okumalıysak, ayetin sonunu nasıl getireceğiz? Ayetin bu son kısmı Fransız rabanî çevirisinde şöyle aktarılır: "Eğer insanın kusuru bizzat Tanrı'yaysa, ona kim şefa'at edebilir?" Ayetin bu ikinci kısmında Tanrı Eloim terimiyle ve yalnız Hâkim'i değil Tanrı'nın kendisini işaret eden Tetragram terimiyle tercüme edilir. Az önce "hakkını verir" diye tercüme edilen terim ise "şefa'at eder"e dönüşür. Bu son kısmı başlangıcıyla uyum içinde okuyacak olursak, onu şöyle anlamaya varırız: "Kendisine hata işlenen Ebedî olanın kendisiyse, hakkı getirecek olan kimdir? Absürt bir çeviriyle, yorumcu der ki: Ebedî olanın kendi adaletini sağlamaya muktedir hizmetkârları yoktur!

Rabi Yossef bar Habo aynı anlamı, bütün yanlarıyla ayetin tamamı boyunca koruyabilmek için diğer bir insana karşı kusur işlemiş insanın günahını silen rolünü atfettiği Tanrı'yı konumunda saklı tutuyor.

Fakat Gemara bu konumu kesinlikle reddeder. Onun önerdiği versiyon şudur:

"Eğer bir adam diğer adama karşı kusur işler ve onun rızasını alırsa, Tanrı affeder. Fakat kusur Tanrı'ya karşı işlenmişse – Kim ona şefa'at edecektir? Sadece pişmanlık ve hayırlı ameller."

Çözüm onu Mişna'nın ruhuna uydurabilmek için bu altı çizili kelimeleri Kitab-ı Mukaddes'e ait ayetin arasına katmaktır. Kelimelere daha az sadık ve ruha bundan daha fazla âşık olunamaz! Demek ki başkasına karşı bir kusur işlemiş olmak çok ciddidir. Af ona bağıldır ve onun ellerindeyizdir. Suçlu tarafından talep edilen bağışlama gerçekleşmez. Suçlunun hatasını kabullenmesi gerekir. Mağdurun, suçu işleyenin yakarılarını kabul etmesi gerekir. Bunun ötesinde suçu işleyen tarafından af dilenmediği sürece ve suçlu, mağdurun rızasını almaya çalışmadığında, kimse affetme hakkına sahip değildir.

Fakat tefsirde usta olan Rabi Yossef bar Habo, ayetlerin gerçek anlamlarının da tarafında olacak mı? Onun aklında başka bir fikir yok mu? "Eğer bir insan diğerine kusur işlerse, Eloim affeder ya da Eloim düzenler veya Eloim aralarını bulut..." Rabi Yossef bar Habo, kazara düşünmez mi ki bireyler arasında yaşanan hikâyeler kâinatın dengesini bozmadır. Birisi sinirlenip salondan çıkarsa seansı yarıda mı bırakacaksınız? Bütün bunlar Ebedî olanın karşısında nedir ki? Yukarıdaki düzende, Eloim'in düzeninde, mutlakta, evrensel tarih seviyesinde her şey yoluna girecektir. Yüz sene sonra küçük acılarımızı, sıkıntı ve öfkelerimizi düşünmeyeceğiz bile!

Yani Rabi Yossef bar Habo, Mişna'nın tezine karşıt olarak modernlere cazip gelecek bir tez öne sürüyor. Öznel ve tikel olan için, münferit küçük olaylar için geçerli olan ve

evrenselin dışlayıcı değerini yücelten, büyüklükten hoşlanan ruhumuzda yankı uyandıran bir doktrin bu. Ölümlülerin gözyaşları ve gülüşlerine çok aldırılmıyor, önemli olan işlerin mutlak olanda halledilmesi. Ve Rabi Yossef bar Habo'nun tefsirini sonuna kadar takip edin: telafisi mümkün olmayan günah Tanrı'ya karşı olandır. Vahim olan, herhangi bir ilkeye olan saldırdır. Rabi Yossef bar Habo tikele kuşkulu yaklaşır, Tümel'e inanır o. Bireye karşı bireyin hiçbir manası yoktur, fakat bir ilkeyi deldiğinizde felaket başlar. Eğer insan Tanrı'ya karşı gelirse, bu düzensizliği kim düzene sokabilir? Tarihin üzerine çıkabilecek hiçbir tarih yok, aklın kendisiyle çelişen insana yardım etmeye muktedir herhangi bir İde de yok.

Gemara'nın metni evrensel düzeni bireylerarası düzenin üstüne koyan, anakronik bir biçimde Hegel'in yankısını duyumsadığımız bu güçlü, çok güçlü tezin karşısında yükselir. Hayır, mağdur olan kişinin her zaman rızası alınmalı, yaklaşılmalı ve bireysel olarak teselli edilmelidir. Tanrı'nın –ya da tarihin– affı ancak bireye saygı duyulduğunda gerçekleşir. Tanrı belki de sürekli bizim gözyaşlarımızla sona eren tarihin daimi bir reddinden başka bir şey değildir. Barış, tesellinin var olmadığı bir dünyada kurulamaz. Tersine Tanrı'yla, Evrensel, İlke'yle olan mutabakat sadece benim içsellüğimin mahremiyetinde kendine yer bulur ve bir anlamda benim kudretim dâhilindedir.

Metnimin ilk bölümüyle ilgili söyleyeceklerim bu kadar.

Alman suçluluğunun oluşturduğu bağışlama problemiyle dolaysız olarak ilgisiz midir bu? Bundan emin değilim.

Takip eden paragraf sözlü bir saldırının vahametini kanıtlıyor.

Rabi Yitz'hak dedi: Her kim komşusuna sözle dahi sıkıntı verirse, (affolunmak için) onun rızasını almalıdır” çünkü Süleyman'ın Meselleri, 6:13'te denilmiştir ki: “Oğlum, komşuna kefil olduysan ya da bir yabancıya söz verdiysen vaadinin ağına düşmüşsündür, sözünün mahkûmu olmuşsundur. Mademki başkasının eline düştün özgürlüğüne yeniden kavuşmak için şunu yap oğlum. Git, ille de ısrar et, komşunu (ya da komşularını) zorla.” Eğer paran varsa, ona cömertçe elini aç, yoksa ona dostâneliğini göster.

“İlle de ısrar et”, “kesenin ağzını aç” manasına; “komşunu zorla”, “mağdura arabulucular gönder” demeye gelir. Görülmemiş bir yorum! Ve bir yandan tam bir tutarsızlık içinde olduğumuz söylenebilir. Gerçekte Talmud sözlü hakaretin ciddiyetini göstermek istiyor: komşunuza ağır bir söz söylediğinizde ona maddi bir zarar vermiş kadar suçlu olursunuz. Mağdurun rızasını almadan af mümkün değildir. Burada onu ispatlayabilmek için Süleyman'ın Meselleri'nden bir bölüm aktarılıyor bize, söz konusu olan sataşma değil, paradır. Jean Paul'e borç para veriliyor ve sen de borcun geri ödeneceğine kefil oldun. Bu andan itibaren sözünün mahkûmu oluyorsun. Ama bu ticaret hukukunun ilkesi incitici sözlerle nasıl bir bağ içindedir?

Burada bize verilen ders hakaretin kimliği ve “para kaybı”yla ilgili olabilir!

Bizi sözün mahiyeti hakkında bilgilendirmek istiyor olabilir. Söz yalnızca *flatus vocis*, boş konuşma, “sıradan bir sözcük”ten başka bir şey değilse nasıl incitici olabilir? Konuyla alakasız olan ve ancak zorlama bir okumanın bizi uzaktan geri getirdiği bu alıntıya başvurmuz, bize sözün aslında komşumuz namına üçüncü bir kişiye yaptığımız taahhüt olduğunu anlatır: *par excellence*, örnek bir eylem, bir toplum kurumudur. Sözün temel görevi sonuca

ulaşmayacak bir oyunda başkasıyla iletişim kurabilmeye ayrılmış değildir. Söz bir başkası namına birinin görev üstlenmesidir. Konuşmak insanların çıkarlarını taahhüt etmeleri demektir. Sorumluluk dilin özünü oluşturacaktır.

Burada Talmud yorumunun “ters anlam”larını görüyoruz. “Kuvvetle ısrar et ve komşunu zorla”nın manası tabii ki her şeyden önce, zorunluluğunu yerine getireceğini taahhüt ettiğiniz borçlu nezdinde bir ısrardır. Fakat ısrar, cebinden verme niyeti taşımıyorsa ne anlama gelebilir? Taahhüdün kapsamı parayla ölçülür, öyle ki en yüksek tutardaki paranın feda edilmesi bir Talmud sabitesidir. Kirli bir maddeciliği ifade etmenin uzağında mal sahiplerinin semavi tinselciliklerinde gizli ikiyüzlülüğü açığa vurur. Süleyman’ın Meselleri’nin bahsettiği “borçluya ısrar etmek” ve “komşusunu zorlamak”, alacaklıya yapılan haksızlığın telafisinin karşılıksız mı yoksa ruhsal mı olacağını anlatması açısından önemlidir. Sözlü hakaret bundan aşağı kalmıyor. Çok sayıda iradeyi razı etmenin zorluğu ve maddi bir feda olmaksızın af dileme ve hatta bunun taşıdığı ahlaki bir küçük düşüş korkaklık ve tembelliğe zemin sunar. Dindar ahitler kolaydır. Akde ait çaba kişi kendini eşyadan sıyrıldığında ve iradesini seferber ettiğinde başlar.

Yorumumuzdan genel bir ders çıkaralım: ayetler konusunda birbirleriyle atışmakla ve saçlarını dörde ayırmakla uğraşan Talmud hekimleri bu skolastik egzersizlerden çok uzaklar. Ayete gönderme yapmak, çabuk sonuca gitmeye meyilli bazı zihinlerin sandığı gibi, onun otoritesini yardıma çağırarak için değildir. Ondan ziyade tartışmanın seviyesini yükseltmeye ve tartışmanın anlamının ortaya çıktığı verilerin değerini görmeye yöneliktir. Bir fikrin kendisine ait olduğu diğer bir iklime aktarılması, onu yeni ihtimallerden koparır. Fikirler, Gerçeğe odaklanmış bakışın altında dans eden kıvılcımları söndürecek bir kavramsallaştırma süreciyle sabitlenemezler. Burada daha önce de bu ihtimalleri göz önünde bulundurmaktan ibaret olan ve paradigmatik yöntem adını verdiğim başka bir süreçten bahsetme fırsatım olmuştu. Fikirler onları telkin edip perçinleyen örneklerinden ayırlamazlar.

Bu metodolojik dersi takip eden kısma uygulayalım. “Sözle saldırmak”. Sözüün gerçek ağırlığını az önce öğrenmiştik. Her türlü hakaretin nihai manası bize anlatılacak. Şimdi okuyacağımız metin bize şunu öğretir: mağdurun bağışlamasını dileyeceğiz ama onu üç defa reddeden kişiye karşı bir sorumluluğumuz kalmamıştır.

Rav Yossi bar Hanina dedi: “Her kim komşusundan onu zor durumdan kurtarmasını isterse, bunu üç defadan fazla dilemesin”, çünkü Tekvin 50:17’de denilmiştir ki (Jacob’un ölümünün ardından, Yusuf’un kardeşleri af dilemişlerdi): “Şimdi kardeşlerinin suçlarını ve kusurlarını bağışla, çünkü sana kötülük ettiler. Ve şimdi babanın Tanrısının kullarının günahını bağışla...”

Bu bölümde Rav Yossi’nin tezini temellendirecek üç yakarış ya da üçlü bir ritim olacak. Yorumcular onun inandırıcılığı üzerinde tartışıyorlar. Ne önemi var? Bu Kitab-ı Mukaddes ayetinin seçimi üzerinde durmak istiyorum biraz. Durum üstüne Kitab-ı Mukaddes’te nasıl bir hakaret örneği arandı? Kardeşlerini köle olarak satan kardeşlerin hikâyesi. İnsanın insan tarafından istismarı demek ki hakaretin, sözlü de dâhil olmak üzere benzer her tür hakaretin prototipi olacak.

İnsana ve Tanrı’ya karşı işlenmiş her türlü kusurun konu edildiği, az önce yukarıda yorumlanan parçada kullanılan yöntemin aynısını uygulayabiliriz. “Eğer bir insan diğerine

karşı bir kusur işlerse, Eloim uzlaştırır... ama kusur Tanrı'nın kendisine karşı işlenmişse..." Cümle oğullarını azarlayan büyük-rahip Heli tarafından söylenmiştir. Değersiz rahipler Tabernacle'a gelen kadınları baştan çıkarıp inançlıların bağışlarını uygunsuz şekilde paylaşıyorlardı. "Bunu yapmayı bırakın çocuklarım...dedi onlara Heli. Eğer bir insan diğerine karşı bir kusur işlerse Tanrı affeder, ama kusur Tanrı'ya karşı işlenmişse kim şefaate edebilir?" Oysa Heli'nin oğullarının günahı insanlara karşı işlenmiş gözükmektedir. Demek ki Tanrı'ya yapılan hakaret, üstelik ilkenin hizmetine görevlendirilmiş kişinin, gücü kötüye kullanması olarak değerlendiriliyor. Buna kim şefaate edebilir? Kim araya girebilir? Hangi yasa adına? Yasa'yı uygulamakla yükümlü olanlar onu reddediyor ve değerleri tepetaklak ediyorlar.

Metnin son olarak yorumlanacak kısmı kıssa biçimindedir. Onu biraz kısalttım. 87a sayfasında bulunan dört kıssadan ikisini buraya almadım ki bana ayrılan süreyi geçmeyeyim. Birbirine bağlı hikâyeler az önce ortaya koyduğumuz ilkelerden hareketle bağışlamanın diyalektiğini açmıyor.

"Günün birinde Rav'ın bir kasapla işi oldu..." Metin bize kimin haklı kimin haksız olduğunu söylemiyor. Yorumcular ittifakla Rav'ı haklı buluyorlar. Fakat kasap Yom Kipur'un arifesinde Rav'dan af dilemeye gelmiyor. Rav da suçlunun lehine olsun diye bu af dilemeyi teşvik etmeyi kendine görev biliyor ve ona hakaret etmiş olanın önüne çıkmaya karar veriyor. Burada yükümlülüğün tersine döndüğünü görebiliriz. Suçlunun pek umursamadığı bağışlamayla ilgilenen mağdurdur. (Buraya almadığım bir bölümde, mağdur suçu işleyenin önünde dolanıp duruyor ki ona bir af dileme fırsatı verebilsin.) Rav kasabın vicdanını harekete geçirebilmek için yola koyuluyor. İş kolay görünmüyor! Rav'ın yolda giderken karşılaştığı öğrencisi bunun farkında. Bu öğrenci, Rav Houna soruyor: "Nereye gidiyorsun efendim? - Biriyle barışmaya." O zaman Rav Houna hiç yanılmadan şöyle dedi: "Abba (Rav'ın samimi söylenişi) birini öldürecek." Rav Houna kasabın Rav'ın hareketini umursamayacağından emindi, bu da kasabın kusurunu ağırlaştırıyordu. İnceliğin aşırısı ölüm sebebi olacak. Cömertçe ve kesin olarak *urbi et orbi* [her yerde] verilmiş bir bağışlamadan uzağız. Hakaret ve bağışlama oyunu tehlikelidir. Fakat Rav öğrencisinin nasihatini dinlemiyor. Kasabı işini yaparken buluyor. Oturmuş, bir hayvan başını çekiçle dövüyor o. Bu arada kendisine alçakgönüllülikle gelen kişiye yeniden hakaret etmek için gözlerini kaldırıyor. "Git buradan Abba, seninle işim yok." İfade son derece keskin, ve durumun önemli veçhelerinden birinin altını çiziyor. İnsanlık farklı seviyelere yayılmıştır, büyüklüklerinin farkından dolayı birbirine kapalı, birçok dünyadan oluşmuştur ve insanlar henüz bir insanlık meydana getirmemişlerdir. Kasap kendi seviyesine sıkı sıkıya bağlı kaldığı için, aniden fırlayan bir kemiğinin boğazına batıp onu öldürecek hayvan başını çekiçle dövmeye devam eder. Bize anlatılmak istenen tabii ki bir mucize değildir, lakin insanlığın kendi içine kapandığı sistemlere bağlı bir ölümdür söz konusu olan. Bunun dışında hikâyenin bize anlatmak istediği henüz eşit olmayan bir biçimde gelişmiş insanlıkta öldürücü olan saflık ve Rav'ın Öteki'nin insanlığında vakitsiz bir itimatla üstlendiği sorumluluğun ağırlığıdır.

İkinci hikâyeye geliyoruz: Rav (az önce bahsi geçen öylesine nazik ve öylesine tehlikeli olan adam) Rabi'nin huzurunda (meşhur Rabi'nin, Mişna'nın redaktörünün huzurunda), Rabi'nin okulunda bir metni yorumluyordu. Rav'ın amcası olan Rav Hiya içeri girdiğinde metni baştan aldı. Daha sonra Bar Kapra girdi, ve tekrar baştan aldı. Rabi'nin oğlu (müdürün oğlu!) Rav Simon geldi ve Rav metni en başından tekrar aldı." (zaten Ruhani çevreye ait bir

konferanstı bu. Bununla birlikte seansın ilk yarısında insanlar ancak toplanıyordu. Seansın ortasına gelindiği ise insanların dağılmaya başlamalarından anlaşıyordu!)

O sırada Rav Hanina bar Hama geldi ve Rav dedi: “Kaç defa geriye dönüp tekrarlayacağız?” Başa dönmedi. Rav Hanina buna alındı. On üç yıl boyunca, Kipur’un arifesinde Rav gidip af diliyordu ama Rav Hanina barışmıyordu.

Hiçbir zaman affetmedi. Hikâye böyle sona erdi.

Entelektüeller arasındaki küskünlük daha mı tamir edilmez olur? Metinden çıkarılabilecek bazı anlamlardan biri belki budur. Küskünlüğün telafi edilemez olduğu bazı zamanlar vardır. Aslında burası, bizden çok fazla ihtimam isteyen bazı zamanlar olduğunu anlatıyor. Rav yerinde olarak affa nail olmadı. Demek ki, karşılıksız kurtuluşun vaat ettiği kolaylıklara karşı olsa da, daha sonra düzeltmeye çalışmak yerine en baştan küstürmemek daha iyi olacak. Tövbe edenlere başka hiç kimsenin kabul edilmediği yerler vaat eden Talmud metninin yanında, onun kadar itimat edebileceğimiz başka bir tanesi daha vardır: Hiç günah işlememiş olan sadıkların olduğu yere, tövbe etmiş olsa dahi hiçbir günahkâr giremeyecektir. Affolunmaktansa hiç günah işlemek yeğdir. O olmadan her türlü sapkınlığa açılan kapının mümkün olduğu ilk ve zorunlu hakikattir bu.

Bununla beraber bazı sorular sorabiliriz ve Talmud da bunları sorar. Şunu öğrendik ki, her kim komşusundan kendisine karşı işlemiş olduğu hatadan onu kurtarmasını dilerse, bunda üç defadan fazla diretmemeli. Öyleyse Rav neden on üç defa yakardı? Cevap: Rav tamamen farklıydı. O istisnâi bir varlıktı. Ya da durumun istisnâi olduğunu söyleyebiliriz, çünkü o hocasına karşı geldi. Hocaya yapılan hakaret diğerlerinin tümünden farklıdır. Fakat başkası bir dereceye kadar her zaman hocaların değil midir? Siz de Rav gibi davranabilirsiniz. Zaten herhangi biri af dilemeyi bırakmış mıdır hiç? Biz alçakgönüllülük yaptıkça haksızlıklarımızı da görürüz. Af arayışı asla bitmez. Hiçbir şey asla tamamlanmaz.

Fakat nasıl olmuştur da Rav Hanina kendisinden alçakgönüllülükle dilenmiş affı on üç kere reddedecek kadar katı olabilmıştır? On üç defa çünkü on dördüncü Yom Kipur’da Rav affedilmemiş olarak Babil’de ders vermeye gitmiştir. Rav Hanina’nın tutumu, Rabah’nın öğretilerine bakarsak daha da anlaşılabilir olur. Hakkının geçmesine izin veren kişinin tüm günahları affolunur. Hakkının geçmesine izin veren her kim olursa olsun gerçekte sadece yükümlülükleri varmış ve iyi düzenlenmiş hayırseverlik kendiyi değil başkasıyla başlayıp bitiyormuş gibi davranır. Rav Hanina’nın uzlaşmazlığı Rav’ı tüm günahlarının affedileceği biri haline getirmez mi?

Rav Hanina’nın tutumuna ilişkin Gemara’nın verdiği açıklama beni rahatsız ediyor. Rabi Hanina Rav’ın palmiye aslı olarak bulunduğu bir rüya gördü. Ve bu şekilde rüyada görünmek kişinin hâkimiyet elde edeceğine delalet eder. Rav Hanina, Rav’ın müstakbel hükümlerini, yani okulun başına geçeceğini (bir Yahudi için bundan başka bir hükümlerlik var mıdır?) önceden görmüştür. Bu yüzden Rav Hanina, Rav’ın kendisinin yerini alacağını sezebilmiş ve onun gitmesini tercih etmiştir. Klasik hikâye!

Bu tamamen anlamsızdır. Metnimizi başka türlü anlamak gerekir. Çok sıkıntı çektim, zorluklarımı arkadaşlarıma anlattım. Talmud nutku ve birlikteliği gerektirir. Kendi bildiğini yapanın vay haline! Tabii ki şansın yardımına ve zeki muhataplara ihtiyacınız var. Hayal kırıklığımdan genç bir Yahudi şair olan Madam Atlan’a söz ettim. Onun önerdiği çözüm

şudur: rüya söz konusuysa, psikanaliz ve bilinçdışını hesaba katmak gerekir, kelimadan önce gelir psikanaliz. Talmud, yani kelimla savaşıyan zihin, kendisi kelimadan önceki bilgeliğin tümünü yansıtmasa bu savaşımını sürdüremeyecekti. Peki bizi çıkmaza sokan hikâyede bu ne anlama gelir? Rav hatasını kabul ediyor ve Hanina'dan af diliyor. Mağdur olan taraf, suçlu hatasının ayırdına vardığında onu affedebilir. İlk zorluk mağdurun iyi iradesidir. Rav Hanina'nın kişiliğine bakarsak bundan şüphemiz olmaz. Fakat başka bir zorluk daha vardır: suçlu hatasının kapsamını ölçmeye muktedir midir? Kötü yürekliliğimizin nereye varacağını kestirebilir miyiz? Ve buradan sonra afı gerçekten diretebilir miyiz? Hocası Rav Hanina bar Hama okula girdiğinde Rav metni okumaya baştan başlamayı reddettiğinde şüphesiz biraz kaba olduğunu biliyordu. Oysa Rav Hanina, Rav'ın kendisi hakkında bildiğinden fazlasını bir rüyayla öğrenmişti. Rüya hadisenin temelindeki saldırgan olmayan hareketin ötesinde Rav'ın gizli isteklerini açığa çıkarıyordu. Rav bilmeden hocasının yerine geçmeyi arzuluyordu. Bu yüzden Rav Hanina affedemedi. Kendi derinde yatan düşüncelerinden habersiz bir suçlu af dilemedikçe onu nasıl affedebilirsiniz? Hakaret yoluna girdiğiniz anda, belki çıkışı olmayan bir yola girersiniz. Bağışlamanın iki koşulu mağdurun iyi iradesi ve suçlunun tam bilinçliliğidir. Oysa suçlu özünde bilinçsizdir. Suçlunun saldırganlığı belki bilinçsizliğinin kendisidir. Saldırganlık tam bir dikkatsizliktir. Özünde bağışlama imkânsız olacaktır. İfşa edici rüya hasta tarafından görülmemiş olsa da, Genç Diotima'ya bana yol gösterdiği için müteşekkirim.

Ama burada tümüyle farklı başka bir şey var belki de. Sınırı zorlarsak bilinçsiz olarak konuşmuş birini affedebiliriz. Fakat önceden hocasına ifşa olunmuş büyük bir talihe mukadder bulunan Rav'ı bağışlamak çok zordur. Çoğu Almanı affedebiliriz ama affetmenin zor olacağı Almanlar da vardır. Heidegger'i affetmek zordur. Hanina sadık ve insan Rav'ı son derece parlak biri olmasına karşın affedemediyse, Heideggeri affetmek daha zordur. Bugüne geri dönüyorum, Heidegger'i temize çıkarma girişimleri, sorumluluğunu üstünden almak ve itiraf etmek gerekirse bu kolokyumun da temelinde bulunan kesintisiz girişimler var.

Yoma risalesi sayfası için bu kadar yeter. Bana birkaç dakika daha ayırırsanız, söz konusu olanın katiller değil sözlü saldırıların olduğu bu sayfayı onu elde etmek hâlâ mümkünse bağışlamanın daha yüksek bir değer kazandığı, daha trajik bir durumla karşılaştıracam.

Üzüntüyle söylüyorum ki André Neher tarafından yapılan mutat Kitab-ı Mukaddes yorumu bu senenin kolokyum programı dahilinde bulunmuyor. Biliyorum ki sunumumun Kitab-ı Mukaddes'e ayrılmış bu son bölümünde bu eksikliği dolduramayacağım ama onu daha açık bir hale getireceğim. En azından bu yolla sunumumu bu toplantının esas konusuna bağlayacağım: Almanlar ve Almanya'yla olan ilişkilerin teşkil ettiği sorunlar.

Samuel II'nin 21'inci bölümü Davud kralın zamanında üç yıllık bir kıtlık olduğunu anlatır bize. Kral Ebedi'ye bunun hakkında bir şeyler sordu ve öğrendi ki "Saul ve bu kan şehri yüzündendir ki Gibeonluları ölüme terk etti". Kehanet gibi gizemli bir ayet. Gibeonlular Yeşu kitabında bahsi geçen Kenanlı bir kavimdir. Kendilerini sahte paçavralarla, Kenan'dan değil uzak bir ülkeden gelmiş, vaat edilmiş toprakların fatihleri gibi gösterdikleri için kurtulmuşlardı aslında. Bu hileyle ittifak yemini elde etmişlerdi. Hileleri ortaya çıktığında ise su taşıyıcılar ve ağaç kesiciler pozisyonuna düşürüldüler. Yemin böylece korundu ama eski Kitab-ı Mukaddes metni onlara Saul tarafından uygulanmış herhangi bir şiddetten söz etmez. Bizimki gizemli olarak şöyle der: "Saul, İsrail'e olan şevki içinde onları vurmak istedi." Talmud kesin olarak bin yıl sonra bize Saul'ün haksızlığını açıklayacak. Fakat o kadar uzun

zaman beklemeden, Davud yakınmalarını dinlemek için Gibeonluları çağırır. Onlar, Kral Saul'un İsrail toprağında barınmalarını imkânsız hale getirdiğinden, işkence edip, onları yok etmeye çalıştığından şikâyet ettiler. Ne altın ne gümüş istiyorlardı ne de tazminat! İsrail'in çocuklarına duydukları bir nefret yoktu, sadece onlara Saul'un yedi soyunun teslim edilmesini istiyorlardı. Onları Saul Dağı'nın üzerindeki kayalıklara çivileyerek ölüme bırakacaklardı. Ve Davud cevap verdi: Onları size vereceğim.

Samuel devamında, Davud'un Aya'nın kızı Ritspa'dan, Saul'un nikâhsız karısını, çocuklarından ikisini ve bir de Saul'un kızı Michal'in beş oğlunu almaya gittiğini anlatır. (Michal, Saul'un kendi karısıydı aslında fakat onu Davud'un itibardan düşmesi ve sürgünü sırasında başka biriyle evlendirmek zorunda kalmıştı. Bütün zorluk onun nasıl beş çocuğa sahip olduğundadır ama önemli olan sahip bulunuyor olmasıdır). Jonathan'ın oğlu Mefiboşet'e Davud acıdı. Gibeonlulara teslim edilmiş yedi zavallı prens kayalığa asılmıştı. Fakat Aya'nın kızı Ritspa arpanın ilk ürünü mevsiminden (Pesah'ın ertesinden itibaren), ilk yağmurlara (Sukot dönemine) kadar cesetlerin yanında kalmıştır. Her akşam işkenceye uğramış bedenleri göğün kuşlarından ve tarla hayvanlarından korumak için çuvallarla kapatıyordu...

Özetimin gerilimini azalttığı metnin vahşi büyüklüğüne bakın. Konusu açıktır: istesek de istemesek de kan dökmenin kisası gerektirdiğidir konu edilen. Ve şüphesiz Eski Ahit dediğimiz şeyin büyüklüğü dökülmüş kana duyarlı olması, intikam isteyeneye ait adaleti reddedememesi, bağışlama hakkı sadece kurbana ait olduğunda vekaletle yerine getirilen bağışlamaya karşı duyduğu korkudur. Fakat Talmud'un bu konuda söylediği şudur (Yevamoth risalesi, 58b-59a) :

Ülkesini vuran kıtlığın nedenlerini araştırmak için Davud üç yıl beklememeliydi. Başta felaketin nedeninin insanların ahlak bozukluğu olduğunu düşünmüştü. Kıtlik putperestliği mi cezalandırıyordu? İsrail'de yabancı bir kulte rastlanmamıştır. Uçkursuzluk mu? Ülkede kötü bir tek kadın bile yoktu. İsrail'de putperestlik ve uçkursuzluktan daha da vahim görünen üstelik daha gizli olarak söz verip tutmayan insanlar, eylemin olmadığı boş nutuklar, hoş geldinsiz karşılama komiteleri olduğunu sanıyoruz. İsrail'de böyle karşılama komiteleri bulunmamalıydı.

Sonra Davud kendine şöyle dedi: Felaket gelenekler yüzünden değil. Siyasi bir hata, bireylerden bağımsız bir adaletsizlik olmalı burada. Kral Tanrı'ya sorar ve çifte cevap alır. Saul'un hatası üzerine olan gizemli ayet tamir edilmemiş iki adaletsizliği açığa vurur: Saul tarafından yok edilmiş Gibeonlulara karşı olan ve krallık kabrinin verilmemesi Saul'e karşı yapılmış olan hata. Onun kemikleri krallık rütbesinin şerefiyle gömülmeyecekti.

Kitab-ı Mukaddes'te boşuna izini aradığımız Gibeonlulara karşı Saul'un hatasını Talmud da kabul eder. Daha dolaysız olmalıydı. Nov şehrinin rahiplerini idam ettirerek, onlara hizmet eden Gibeonluları nafakasız bırakmalıydı. Midraş, idam suçunun cinayetler işlenmeden önce başladığını, başından belli olan ekonomik baskı ve tükenmeyi, Nuremberg yasalarının toplama kamplarını ve "nihai çözümü" tohum halinde barındırdığını tasdik eder. Midraş, ayrıca hiçbir hakkı ortadan kaldıracak bir yanlışın bulunmadığını, Saul'e karşı bir şikâyetin ve ona ait hakkın hatırlatılmasının bir arada bulunduğunu tasdik eder. Haklar ve yanlışlar aynı kefeye konulamaz, ne birinin varlığı diğerini siler ne de biri diğerini gerektirir. Tek başlarına vardılar, ortak ölçüleri yoktur ve her biri kendi kuralını gerektirir.

Davud Mephibocteth'in canını nasıl bağışlayabilmiştir? Acıma istisnaya, keyfiyete ve adaletsizliğe götürmez mi? Talmud bizi Davud'un kurbanların seçimi konusunda tarafsız olduğuna temin eder. Saul'ün soyu arasında suçlu ve masum oğulları ayırt eden Kutsal Sandık'tır. Nesnel bir ilke bu. O zaman Kitab-ı Mukaddes metninin bahsettiği acıma ne olacak? Mefiboşet'i kurtaracak bir dua. Bu dindar metni genelleştirelim. Nesnelin önceliğini kabul etmek, kişilerin rolünü dışlamaz. Akılsız kalp ve kalpsiz akıl mevcut değildir.

İkinci soru: ebeveynlerinin yanlışları yüzünden çocukları cezalandırma hakkına sahip miyiz? Cevap: Ebedi'nin adına saygısızlık edilmesinden Tevrat'ın bir kelamının yok olması yeğdir.

Ebeveynlerinin yanlışları yüzünden çocukları cezalandırmak, yabancıya zarar geldiğinde cezadan muafiyete izin vermekten daha az korkunçtur. Yoldan geçenler bilmeliler ki, İsrail'de prensler korkunç bir ölümler ölürler, çünkü yabancılar hükmeden tarafından zarara uğratılmışlardır. Yabancıya gösterilen saygıyla Ebedi'nin adının kutsanması ilginç bir eşitlik oluşturur. Ve geri kalanın tümü ölü kelimedir. Bütün geri kalan edebiyattır. Kelamın ötesindeki aklın araştırması Yahudiliğin ta kendisidir. Bunu bilmek için İncilleri beklemedik biz.

Son soru: Tevrat'ın kesin yasağına rağmen insan cesetlerini nasıl o kadar yergileyebildiler ve taşıdıkları Tanrı imgesine saygısızlık edebildiler? Aynı cevap: "Ebedi'nin adına saygısızlık edilmesinden Tevrat'ın bir kelamının yok olması yeğdir." Yabancıya verilen hakta, Tanrı imgesine duyulan saygı sembollere duyulandan daha fazladır. Evrensellik, metnin tekilleştirici kelamından ağır basar; ya da daha doğrusu onu çatlatır, çünkü patlayıcı olarak kelamın içinde uyumaktadır.

Midraş'ın tinselleştirip içselleştirdiği ama alışılmadık gücünü ve zor hakikatini saklayan bir Kitab-ı Mukaddes metni işte. Davud adalet için bağışan bir kurban karşısında, bu adaletin kendisi acımasız bile olsa direnemeyecek. "Hayata karşı hayat"ı talep eden birine bile Davud "istediğini vereceğim" diye cevap verir. Bununla bereber Gemara bizi daha fazla bilgilendirir. Basit, tarihi bir bilgi olarak, metnin bir ayeti (21:2) bize yön gösterir: "Gibeonlular İsrail'in çocukları arasında değil, Amorilerin geri kalanları arasında yer alırlardı..." Bu başlangıç ayetiyle, Gemara bize hükmün anlamını verir. İsrail topluluğundan Gibeonluları dışlayacak ve Amorilerin arasına katacak olan Davud'tu. İsrail'e dahil olmak için, alçakgönüllü olmak (bir şeyi ya da birini kendinin üstüne yerleştirmek), acımayı bilmek ve karşılıksız işler yapmaya muktedir olmak gerekir. Bu yüzden Gibeonlular İsrail'den kendilerini dışladılar.

Acıma ve cömert eylem arasında nasıl bir ayrım yapacağız? Karşılıklı olarak biri diğerini gerektirmez mi? Bundan şüphe duyabiliriz. Diğer ölümçül bir riske kendini atmadığı sürece açılmayan gönüller de vardır, avlanmış hayvanların seviyesine düşmüş insanlardan yüz çevirecek cömertliktekiler de olduğu gibi. İşgal altında, bu ayrımları öğrendik, ayrıca tevazu, merhamet ve cömertlik dolu ruhları da, İsrail'in ötesinde İsrail ruhlarını gördük. Merhamete sahip olmayan Gibeonlular kendilerini İsrail'in dışına yerleştirdiler.

İsrail'in kendisiyle tanıdığı üç işareti daha kesin bir biçimde anlayabiliriz. Tevazua adalet duygusu ve karşılıksız iyilik itkisi de eklenir. Sert bir adalet, karşılıksız iyilik ve tevazu ile kuşatılmış dahi olsa bu bir Yahudi olmaya yetmez. Adaletin kendisinin iyilikle daha önceden karışmış olması gerekir. Ve *Rahamim* kelimesinin iyi ifade ettiği bu karışımın acıma olarak

kötü bir çevirisini yaparız. Yasanın zorluklarına dayanan kişiye karşı olan bu acımanın özel formudur söz konusu olan. Şüphesiz ki Gibeonlularda eksik olan şey bu acımaydı!

Bu salondaki hiç kimse cellâtlarımızın soyunun kayalıklara çivilenmesini istemese de, toplantının açılış konuşmasında Bay Jankélévitch'in hatırlattığı konuya vardığımı hissediyorum. Talmud bize kısas adaletini isteyen insanları affetmeleri konusunda zorlayamayacağımızı öğretir. Zaman aşımına bağlı olmayan bu hakkı kimseden yoksun bırakmaz. Ama şu konuda da bizi özellikle bilgilendirir ki, eğer İsrail bu hakkı tanırsa onu kendisi için talep etmez ve İsraili olmak o hakkı talep etmemektir.

İnsanlık durumuna ve Adaletin kendisine dair bu kasvetli bakış açısından geriye kalan, akılcı düzende (ya da kısaca Düzen'de) saklanmış zalimliğin üstünde yükselen şey, altı ay boyunca göğün kuşları ve tarla hayvanlarından korumak için oğullarının ve onlarla birlikte diğerlerinin, yani insanların ve Tanrı'nın adaletinin, bu amansız kurbanlarının cesetlerinin üstünü örtmüş bu kadının, bu annenin, bu Ritspa Bath Aya'nın imgesidir. Ölümsüz prensipler adına dökülmüş onca kan ve gözyaşından geriye kalan, adaletin ve onun tüm çelişik değişimlerinin diyalektik depreşmeleri arasında tereddüt etmeden kendine doğru ve sağlam bir yol bulan bireysel fedakârlıktır.

Kaynakça: Emmanuel Levinas, *4 Lectures Talmudiques*, Les Editions de Minuit, 1968.

MAX PICARD

Emmanuel Levinas

Fransızcadan Çeviren: Murat Erşen

MAX PICARD VE YÜZ

I

Birkaç sene boyunca Max Picard ile mektuplaştım ve kitaplarını okudum. Onunla hiç karşılaşmadım, ama sanki yüzünü görmüş gibiyim. Max Picard'dan bahsetmek, benim için, neredeyse bir *hayaleti* (*apparition*), ama *tuhaf biçimde gerçek* bir hayaleti çağırmak/annaktır. Belki de bu, poetik bir deneyimin tanımının ta kendisidir.

Mektuplarımı tekrar okudum –bu kartpostallarda birkaç cümle Fransızca çiziktirip, Almanca devam ediyor ve çoğu kez tam ortada Fransızca cümleyi kesip onu kendi dilinde tamamliyordu. Bu mektup yumağında hiçbir şey gelecekte yayımlanmak amacıyla kaleme alınmış bir mektuplaşmaya benzemiyor. Ve kuşkusuz ilişkilerimiz çok eski değildi, ne de uzun zihinsel (entelektüel) sırdaşlıkları haklı gösterecek kadar derin. Ama Max Picard'la *insan sanki onun yaptığı işaretler (faire signes)*, böylece iletilen anlam-lama-lardan (*signification*) çok daha önemliymiş, *ses en az mesaj kadar değerliymiş izlenimine kapılırdı*. Kişiliği bu mektuplarda bütünüyle hâlihazır (*présente*) ve sizinkine dönüktü. Bunun nedeni, insanların evrensel bir düzene katılımı içinde kurulan insani ilişkilerin, genelde, en azından birbirleri için sahip olabildikleri ilgi/dikkat kadar sahici (otantik) olmaması değildir. Ama *istisnai varlıklarda bu dikkat/ilgi karşılaştırılmaz derecede keskindir*. Hiçbir bakımdan sevgi gösterilerine (*effusion*) benzemez. Bir kavramın saflığını ve zihinsel bir hareketin temizliğini muhafaza eder.

II

İşte Picard'ın kitaplarının öğrettiği de belki budur. İnsan için [insana yönelik] ilgi, kuşkusuz. Ama günümüzde, –“hümanizmin krizi”ne rağmen–, kim insanlarla ilgilenmediğinin söylenmesine müsaade eder ki? Picard'da, *insan için ilginin ötesinde, her insan yüzü için bir ilgi vardır*. Yüz felsefesi, *Picard'ın düşüncesinin özüdür*. Yüz sadece kişiliğin bir başka adı değildir. Yüz hiç kuşku yok ki kişiliktir; ama tezahüründe, dışsallaşmasında, kabulünde/karşılamasında (*accueil*) ve kökensel samimiyetindeki kişiliktir. Yüz kendine dairdir (kendiliğindendir) ve, tabiri caizse, her aydınlığın esrarı, her açıklığın gizidir.

İşte bunun içindir ki Picard, Tanrı'nın suretinde yaratılan bir insan isteyen kutsal kitabın formülünü yineler. Ve Max Picard'ın, bana oğlu Michael tarafından aktarılmış olan, bir cümlesine göre, *insanın yüzü Tanrı'nın varoluşunun kanıtıdır*. Söz konusu olan kuşkusuz dedüktif/tümdengelen bir kanıt değildir. İlahi boyutun –ve monoteist ilahın boyutunun–ta kendisidir söz konusu olan, [bu boyut] insanın çehresini oluşturan çizgiler tuhaf bir biçiminde açmaktadır kendisini. İnsanın yüzündedir ki; insani benzersizliğin ötesinde ve

bu nihai benzersizlik nedeniyle, *Tanrı'nın izi tezahür eder ve vahyin ışığı dalga dalga evreni kaplar.*

Yüzdeki kişilik hem en yeri doldurulamaz, en biricik olandır hem de bizzat anlaşılabilirliğini kendisi. Tanrı'nın suretinde tasarlanan insan yüzü sayesinde, evren plastik formda yaratılır. Parçacıkların kaynaşması; surette, *duyarlıktan bile önce olan metaforlarda*, bir ilk dilde, bir esas şiirde billurlaşarak bir anlam kazanır. Max Picard'ın tüm eserlerinde yer alan, bir insan çehresini resimleyen çizgilerden hareketle psikolojik karakter özellikleri aramaktan değil, insan yüzleri olan *bu suretlerden ya da temel metaforlardan hareketle evrenin şifresini çözme*ye çalışmaktan oluşan fizyognomi¹ denemeleri buradan kaynaklanır: gündelik ilişkilerde yaşadığımız insan yüzleri, ebediyle temaslarında, uygunsuz olarak, ölü maskeleri diye adlandırdıklarımız, portrelere dönüşerek bize müze duvarlarından bakanlar.

III

Bu dilin şifresi nasıl çözülebilir? Yalnız şiir yanıt verir şiire. Picard'ın felsefi çözümlemesi şiirsel bir çözümlemedir. Onun yüzleri ve dünyayı okuyuşu kavramsal olarak hep doğrulanabilir değildir ne de fenomenolojik olarak ikna edici. Bu okuma şiirsel olarak kesindir. Onu okurken çoğu kez aklımıza elementlerin, Su'nun, Hava'nın, Toprak'ın, Ateş'in Bachelard'ı gelir. Onun arkadaşları olan Bachelard'ı düşünürüz.

Ama özellikle de kendimize ilk anlamların okunuşunun şiirselden başka türlü olup olmayabileceğini sormak hakkımızdır. Burada söz konusu olan, filozofların tutarlı söylemlerinin de ötesindeki ilk sözcüklerin ve ilk metaforların teşekkül ettiği yorumlar değil midir?, böyle bir söylemi sadece mümkün kılacak sözcükler ve metaforlar. Dil, Baudelaire'in bahsettiği karşılık-gelenlerin yankı yaptığı hazırlık babındaki bu bölgede başlamaz mı? İlk kelimelerin gizli doğuşu sadece benzerlikler yaratan yakınlaşmalarda değil midir? Daha sonra sistemlerin üzerlerine dayanacağı temel savlar, doğrulanabilir olmayan şiirsellikleri okullarda unutulsa bile, şiirler olarak bağımsızca dokunmaz mı?

Monde du Silence [Die Welt des Schweigens] başlıklı kitabındaki hayranlık verici metinlerinden birinde, Picard bize örneğin sessizlik içinde akan zamanı; şeylerin, varlıkların, yaprakların, çiçeklerin, renklerin, meyvelerin, hatta gürültülerin sessiz bir akışın çatlakları arasından sessizce çıktığı, mevsimlerin ritminin sessiz seyrini/cereyanını betimler, sonra bu oluş kendini aniden orada bulur (söz konusu olan hiç de ağır ve yavaş bir olgunlaşma değil, ama yaratıcı bir belirdiştir) orada kar –ki İsviçre manzaralarını akla getirmek gerekir- yeryüzünün ve gökyüzünün donattığı görülür bir sessizliktedir. Zaman- gürültüsüz akışında- sessizliğin doğum yeridir. Ama bu metafor taşkınlığı da ne oluyor Denecek! Bu ne keyfilik! Peki zamanın aktığını ilk söyleyen kimdir? Ya zamanı ilk kez adlandıran? Görünmez zaman kimin dilinde bir adıla (*substantif*) dönüşebilmiştir?

IV

Max Picard'ın Modern dünya karşısındaki tutumu, –gürültüler dünyası: ona göre, yüzlerini kaybetmiş olan ve modern sanatın ifade ettiği varlıkların ve şeylerin dünyası (Gabriel Marcel'in bize hayranlık verici biçimde bahsettiği şu kırılmış/ parçalanmış dünya (*le monde cassé*)- işte bu dünya karşısında Max Picard'ın tutumu bir red tavrıdır. Bu bizi şaşırtabilir. Ama modern dünyanın bu reddi Max Picard'da, (basında ve

¹ İnsanları yüzlerinden tanıma sanatı (ç.n.)

radıoda beklenmedik biçimde savrulan) “teknıge..”, teknolojiye, teknokrasiye “... hayır”ın günümüzde dönüştüğü moda olma haliyle çelişen bir biçim alır; zira bu moda dolayısıyla bu hayır kendisinden ayrılma iddiasında olduğı modern dünyaya ortak olur.

Picard, her türlü insan müdahalesinden önce gelen doğanın; insani faaliyetin, tedirginliğin, kaynaşma ve hareketliliğin ortaya çıkardığı düzenden daha fazla insani anlam taşıdığını düşünür ve bu anlam –ya da bu sessizlik- insan için elzemdir. Anlaman söz (*verbe*) değil de sessizlik olması belki de Picard’ın temel içgörülerinden biridir. İsviçre manzaralarının yüceliğı, kuşkusuz bu anti modernizmden taşralılığın, muhafazakârlığın ve gerici zihniyetin geriye bıraktığı tüm izlenimini/tadı çıkarıp alır; ama özellikle de, doğa düzeni, Picard’da, yüzün; tabiri caizse, bu yükseklikler, bu ormanlar, bu karlar ve bu göller üstünde sessizce yankılanan Tanrı kelamının düzenine pek yakındır. İnsanın şehirlerden sürgünü ile kan ve toprakla başları dönen paganların yerleşmesi/kök salması arasında – kesinlikle Heideggerci olmayan bir site uzanır- Tekvin’in yaratıcı sözünden doğan bir site. Ama Picard ayrıca şunu düşünür –bu bakımdan onu takip etmeye pek cesaretim yok- ama öyleyse neden Tanrı’nın ismini söz dağarımnda muhafaza edeyim?- Max Picard, insanın, sessizliğini ve dünyasını şiddetle tehdit eden kötülükle birlikte topluluktan kaçıp kurtulabileceğini düşünür. Ölümünden birkaç ay önce, kuşkusuz Picard’ın aramızdan nasıl geçip gittiğini anlatan yirmi satırlık küçük bir hikâye aldım:

Birinin yolu ormanın kıyısından geçer. Katil orada durmaktadır. Yolcu ona dikkat etmez. Zira kendi kendine kendi hikâyesini anlatmaktadır. Katil hiçbir şey yapamaz. Sanki kurbanının ilgisizliğı onu cinayetin dünyasından koparmış ve ölümcül jeste cinayet eylemi için gerekli anı bırakmamıştır, katil ve kurban için ortak olan o anı.

Sanki katil ile kurbanın şakaklarının atışı asla aynı evrede olamazmış gibi. Dönüş yolunda, yolcu hâlâ ormanın kıyısında duran ve hâlâ onu öldürmeye muktedir olmayan katili tekrar görür. Sanki şahsi hikayesinde/tarihinde –hiçbir anı boş bırakmamak kaydıyla- insan bizzat zamandaşlığa (*contemporanéité*) karşı bir sığınak bulmuştur.

Sanki kendi iç huzurunda –bu huzurun bir anlamı olmak kaydıyla- şiddet kullananların kollarını felç edebilir ve ellerinden silahlarını düşürtebilirmiş gibi.

E -LEVİNAS ÜZERİNE SÖYLEŞİLER

Ahmet Soysal ile Bir Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

1- Yakın bir zamanda yayımlanacak “Etika” adlı kitabınız ile Levinas’ın etik konumlanması arasında ne gibi benzerlikler ve ayrılımlar söz konusu?

A.S.: Herhangi bir etik düşüncüyü Levinas’ın görüşüyle karşılaştırmak zorluk içeriyor. Levinas’ta etik, *proto philosophia* düzeyinde ele alınıyor, dolayısıyla felsefi alanın kapsadığında bir önceliği, bir ilk’liği var. Benim yayımlanacak olan *İlke olarak yaşam üstüne notlar ya da Mini-Etika*’da, etik, bu öncelik sorunu çerçevesinde ele alınmıyor. Kitabımda ne kadar Levinasçı bir esin var, bunu tam bilemem. Şu kesin ki (hiç değilse benim konumumda) etik konusunda yazarken Levinas’ı unutmak olanaklı değil. Ama kitabım Levinas’ı – ne de kimseyi – tema’laştırmıyor.

2- Levinas ile şahsen tanışma şansınız da olduğunu düşünürsek, Levinas ile birlikte olmak, onunla yüz yüze olmak ne demektir?

A.S.: Bu özel yüz yüze gelme alanı. Levinas’la karşılaşmam, bana şimdi betimlenmesi olanaksız gelen bir olay oldu benim için. Sıcaklık, cömertlik duygusunu vurgulayabilirim. Özellikle 91 yılında bir kaç kez uzun görüşme olanağı buldum kendisiyle Michel-Ange sokağındaki evinde. Felsefe konuştuk. Zaman konusuyla ilgili düşünüyordu. Notlar aldım, ama bütün bunlar şimdilik bende gizli.

3- Bir yoruma göre Levinas politik anlamda sol geleneğe yakın bir düşünür olarak yorumlanabilir. Hatta onun felsefesi için marksizm olmayan bir sosyalizm nitelemeleri var. “Devrim Düşüncesi” kitabında daha da açtığınız devrim kavramsallaştırmanız açısından Levinas size politik bakımdan nasıl görünüyor? Özellikle içinde yaşadığımız dünyanın inkârı açısından ne gibi devrimci ufuklar geliştirmemize yardımcı olabilir?

A.S.: Levinas’ın politik çizgisi, elbette ki bizim “devrimci” diye niteleyebileceğimiz bir çizgi değil. Bu anlamda *Devrim düşüncesi*’ndeki sorunsalların Levinas ile doğrudan bir ilgisi yok. Belki de siyasi düşünce, etik düşüncüyle kesiştiğinde Levinas’ın bir ağırlığı kendini duyurabilir, metnimde duyurabilmiştir de (ama açıkça değil). Levinasçı bakış açısına göre, politika üçüncü şahıs, dolayısıyla adalet, dolayısıyla varlık ve onun Söylenen’i düzleminde yer alıyor. Bu düzlemde, etik doğrultu, “bir şeyler yapmamızı” gerekli kılıyor. Ama tam

ve somut olarak ne? Tabii ki İyi yönünde, insanların birlikte eşit, adil, özgür bir biçimde var oluşu yönünde... Politik İyi'yi saptayacak olan, yere ve zamana göre politik yargılardır, tasarımlardır; bunların uygulanması ise olan politik edimlerdir. Temeller işaret edilince, henüz bir şey yapılmış değildir. Levinas, etik bir politikanın temellerini işaret ediyor.

4- Türkiye için Levinas'ı çevirmek, onu düşünmek, onun üzerine düşünmek nasıl bir anlam ifade edebilir?

A.S.: Levinas, Türkçe'de ve Türkiye'de yeni yeni var olmaya başlıyor. Bu doğuş ya da beliriş, felsefi akademizm ve dar bir düşünsel kültür alanını ilgilendirmekten öteye geçemez. Bir süredir feminist kullanımlar yapıldığını biliyoruz. Dinî kullanımlar da yapılabilecek bir ortamda yaşıyoruz. Yani en başta “siyasi” ve “dinî” geliyor, gelecektir diye düşünülebilir. Edebiyatçıların da belli bir ilgisi beklenebilir. Şunu itiraf etmek gerekir ki Levinas'ın düşüncesi zor, sorunlu bir düşünce. Bu sayı, bunun bir kanıtı sayılabilir. Açıldıkça sorun çıkıyor (bu bir derinlik kipi olarak da görülebilir). Her büyük düşünce için olduğu gibi, Levinas düşüncesinin felsefi ve dinî tefsirlerden öte, politik kullanımlardan öte, yeni düşüncelere esin kaynağı olabilmesi önemlidir (Türkiye'de ve her yerde).

5- Birlikte ve Başka (Anarşi ve İktidar ile Levinas Üzerine yazılarınız özellikle) adlı kitabınızı ve yolculuğunda iki kurucusundan birisi olduğunuz, Türkiye'de yazı uzamının en radikal maceralarından olan Beyaz Dergisi'ni de hatırlarsak; anarşik bir duruş, an-arşik bir köken meselesine geri dönmüş oluruz belki de. Hem kendiniz hem Levinas açısından o an-arşik duruşu ve ona yazgılı an-arşik anı ortaya koyabilir misiniz?

A.S.: Levinas'ın an-arşi demesi elbette çarpıcı. Bunu etik düzlemin varlığı temellendirmesi – varlıktan “önce” gelmesi – anlamında söylüyor. Bu sözcüğün seçiminde siyasi bir çağrışım var. Ama bu çağrışımı açmıyor Levinas. Hemen bu sözcüğü yakalayıp, onun bildik anlamında ve büyüünde Levinas'ı siyasi bir “anarşist” yapmak olanaklı görünmüyor. Beyaz dergisinde ve sonraki metinlerimde “anarşist” bir çizgiye vurgu yapmam, Levinas'la dolaysız bağlantıda değil. Aslında “anarşizm” de sokak grafitti'lerinin, siyah folklorun, 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl modellerin ve figürlerinin ötesinde ele alınması gereken zor bir konu bugün. Devrim düşüncesi, bu zorluğun bir yaklaşımıydı.

Jean Michel Salanskis ile Levinas Üstüne Bir Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren: Atakan Karakış - Hakan Sıkça

1) Levinas'ın felsefi, edebi ve teolojik düşüncelerinin kaynakları neye dayanmaktadır? O'nun bilgiye, eyleme ve inanca bakışını nasıl tanımlayabilirsiniz?

Ben Levinas'ta sadece felsefi bir düşünce görüyorum. Onun eserinin felsefi olarak niteleyemeyeceğimiz tek bölümü frankofon Yahudi entelektüellerin her sene düzenlenen oturumları için kaleme aldığı Talmudik okumalardır. Yine de Emmanuel Levinas'ın Talmud yorumlama alanına el atma biçiminin de felsefeden başka bir şey olduğuna emin değilim (bu özel durumda felsefenin Talmud disiplinin araçlarını kabul etmesi gerekse bile). Dolayısıyla soruyu Levinas'ın felsefi düşüncelerinin kaynağını sorgulayan bir soru olarak alıyorum.

Öyleyse öncelikle kaynak dediğimiz şeyin ne olduğu üzerinde anlaşılmamız gerekiyor. Levinas'ın üzerinde felsefe yaptığı kültürü oluşturan metinlerden mi, yoksa kendine has düşüncesinin öğelerini veya eklemlenmelerini/ifadelerini çıkardığı metinlerden mi bahsetmek istiyoruz? Eğer -en buyurgan olan- ikincisinde sınırlı kalacak olursak, Levinasçı kaynakların felsefi gelenek içerisinde az sayıda yazara indirgendiği sonucuna varacağızdır muhtemelen (Husserl ve Heidegger özellikle, Platon, Descartes ve Kant daha az ve daha kısmi bir ölçüde); Ayrıca bunların yanı sıra, Yahudi geleneğini de bir kaynak olarak kabul etmeliyiz. Bu sonuncusu biraz farklı biçimde işlemektedir: bir yandan Levinas'a, felsefi olarak söylemeye çalıştığı şeyi önerir, öte yandan felsefi olarak söylediği şeye vücut ve açıklık vermesini sağlar.

Peki, Levinas'ın bilgi, inanç ve eylem karşısındaki konumu nedir? İnanç terimi ilk elden dini çağrıştırmaktadır, bir dine bağlı olma halinden ayrılmaz psikolojik eğilimi işaret eder. Levinas bu görüşü açıkça reddetmekte ve onu yapıbozuma uğratmaktadır. Onun tutunduğu ve hatta bu şekilde pek sık ele almadığı “din”, inanç üzerine kurulu değildir: daha ziyade, aynı zamanda hem pratik, hem de teorik bir idealin kolektif olarak kabulüne uygun düşer. Yahudilik bu uygulamaya bağlı somut uygulama ve buyurgan entelektüalizasyondur (*intellectualisation exigeante*). Öte yandan Levinas, *din* terimini yeniden tanımlamaktadır. Onun için din, insandan başka insana olan, başkalığın bütünlük oluşmadan tanındığı ilişki kipidir.

Levinas'ın bilgi karşısında aldığı konum daha da ilginçtir. Levinas bilgiyi çok çeşitli şekillerde derinlemesine değerlendirmektedir: ilkin Yahudiliğin temeli olarak, ancak bu şekilde hatırlanır: (inceleme olmadan, metinlerin ve yorumlamalarının bilgisi üzerine kurulmuş entelektüel özen olmadan Yahuhilik göreneği olmaz) bilim cemaatine yer açan olarak, Levinas'ın onda kabul ettiği tüm ahlaki niteliklerle; insanlığa tekniğin kutsamasını

sağlayan olarak; ve nihayet felsefi bilgi olarak, yani tüm entelektüel ve kavramsal şey karşısında açıklık sağlaması olarak.

Bunun yanı sıra doğrudur, bilginin etik gereklilikteki gibi hesaplaşma içine girmediğini de söyler: (başkasının hiçbir bilgisi, hiçbir tematizasyonu “İşte buradayım” a eşdeğer değildir) Hatta bilginin perspektifinin, bütünlük figürüyle kötü bir ortaklığa yatkın olmadığını önerir (memnuniyetle Hegel’i akılda tutarak). Fakat genel kanı bu yönü anlamadan büyütmüş, Levinas’ı da hiçbir şekilde öyle olmamasına rağmen bir “anti-akılcı” ya dönüştürmüştür.

Eyleme gelecek olursak, söylenmesi gerekenin özü Levinas’ın yönelim seviyesinde kalan bir ahlaka inanmadığıdır. Ahlaki şeyin bahsi eylemedir, eylemin edimliliğindedir: başkasını giydirecek ve doyurarak yüzün çağrısına cevap veririm, onu bu veya şu şekilde düşünerek değil. Buna ilaveten, Levinas’ta adil bir kolektif dünya inşa etme görevi koşulan bir ahlakın yanlış bir ahlak olduğu fikrini buluruz: bazı kanılara karşı Levinas, çağdaş felsefede sık sık eylem fikriyle bağdaştırılan siyasi tasayı doğrular. Aynı zamanda bizi, etkililiği iyyinin ölçütü olarak alan bütün fikirlere karşı uyarır.

2) Levinas’ın hatalı bir portresinden söz ederken ne demek istediniz? Ne tarz bir teorik (mantıksal, bilimsel ve epistemolojik) konum önerirsiniz Levinas için?

Levinas’ın yaygın kabulüyle bir çatışma içerisinde olduğum doğrudur. Bunun aynı zamanda nedenlerini ve duyarlılığını da anlayabiliyorum. Bir önceki cevabımda bunu açığa da vurdum zaten. Levinas’ın yanlış kabulü dediğim şeyin benim için iki yönü vardır:

1) Bir yandan, Levinas’ın düşüncesinin varsayılabir abartılı radikalizm üzerinde ısrar edilen kabulü ki, bu onu neredeyse deliliğin yanına yerleştirir. Özellikle bu kabul için Levinas, bize aklın, teorinin, hakikatin derin yanlışlıklarını salık verendir. Bu kabulün bir başka boyutu da, Levinas’ı mutlak şekilde başkının imkansız düşüncesinin uzmanı yapar.

2) Bir de, Levinas’ı yalnızca, birbirine son derece komşu bilinen iki düşüncenin bağlamında ele alan kabul var: Heidegger’in ve Derrida’nın düşünceleri. Levinas’ın formülasyon ve savlarını bu iki yazarın yazılarına ve düşüncelerine bir yüzleştirmeyele anlaşılabileceğini ve tartışılabilceğini yadsımıyorum. Ancak bu tarz bir okumaya tutunursak, önemli olan bir şeyi iskaladığımızı düşünüyorum: Levinasçı katkının aşırı yeniliğini. Felsefesi sıradışıdır ve bizden ayarlarımızı değıştirmemizi talep eder.

Bu olumsuz değerdendirmeden olumlu bir karşıt almanın yolu nasıl olur? Temel olarak: 1) Levinas’ı az önce söyledığımız gibi, ondaki yeniden itibaren okumalı 2) Doktrinleri ve betimlemelerini rasyonalizmin edinimleriyle yüzleştirmekten kaçınmamalı, felsefi veya antropolojik, analitik veya kıtasal kipler içinde.

3) Sizce Levinas’ın felsefesinde antropoloji ve Yahudi yasasının geleneksel ilmi nasıl bir rol oynamaktadır?

Az önceki soruda birkaç kelime bahsettim bundan. Levinas, ilk olarak, Yahudi kaynaklarının bir bilgi oluşturduğunu, onlarda ansiklopedik bir referans bulunduğunu ve bu kaynaklardan sadece uzun ve sürekli entelektüel çabalar sonucunda yarar sağlayabileceğimizi söyler. Ve

bu da elbette, Yahudiliği dinin bir vakası ve dini de dile gelmez ve özel, her şeyin bulunduğu kamusal entelektüel yaşama duygusal bir ilave olarak anlayan bir dünyada temeldir.

Aslında, geleneksel Yahudi bilgisinin sistematikliğini ve derinliğini göz önünde bulundurduğundan dolayı, onu otantik olmayan bir biçimde felsefi bir yöntemle karıştırmayı reddeder. Bu da onu her fırsatta coşkuyla, felsefesine Yahudiliği gizli bir öncül veya daha kötüsü, söylediğinin otorite kaynağı olarak işletmediğini söylemeye sevkeder. “İnançla ilgili” yayınlarının ayrı karakteri üzerinde ısrar etmesi de bu yüzdendir.

Demek oluyor ki, temelde Levinas’ın felsefesinin ve Yahudiliğin kabulü arasında hiçbir geçirgenlik yoktur, Yahudiliği bir tarafa, felsefeyi başka bir tarafa koyan herkeste bunun kendiliğinden olduğu gibi. Levinas’ın eserinde bu ikisinin bir çok eklemlenmesi vardır, ve doğrusunu söylemek gerekirse, bunları görmek ve anlamak için ustaca bir inceleme gereklidir. Az çok belirgin olan en az üç biçim sayabilirim: 1) Levinas, Torah ve Talmud’dan öğrendiği, Yahudi hümanizasına uygun düşen formülasyonlar arar. İbrani bilgeliğin iletisinin “Yunanca’ya tercümesi”nin bütün amacı budur. Tercüme bir yandan bir kayıptır çünkü sorumluluğun somutluğu ve keskinliği, içinde eriyip gider, ama öte yandan bir kazançtır da çünkü felsefenin evrensel dili açıklıkların en paha biçilemezini sunar.; 2) Levinas Talmud’un vaaz’vari (*homélique*) pasajları için felsefi bir *midrach* önerir (Kitab-ı Mukaddes’in geleneksel yahudi yorumlamalarının adı): bu pasajların yorumlamaları geleneğin doktorlarının metotları ve sonuçlarına dayanır ancak okumaları bir yerde “Yunanca”da ifade edilen öğretilere doğru uzatır; 3) Levinas, felsefi sunumunun dönemecinde sözünü, vücut, yaşam ve insani bir yoğunluk verdiği geleneksel yahudi söylemiyle süsler (Israel Salanter’in “yakınının maddi ihtiyaçları benim ruhani ihtiyaçlarımdır”cümlesini alıntılıdığı gibi); Yahudi referansı bu durumda onun için bir somutlaştırma aracıdır.

4- Analitik felsefe ile Levinas’ın felsefesi arasında nasıl bir bağlantı kurulabilir?

Bu çok geniş bir araştırmanın konusu. Bu konuda nihai cevaplarım olduğunu iddia edemem. Fakat en azından şu iki şeyi söyleyebilirim.

Bana göre ilkin, Levinas’taki somutluk ilkesi ve çağdaş analitik ekoldeki örneklerle yüzleştirme gerekliliği arasında oluşan bir yakınlık var. Levinas, fenomenolojik mantıktaki tüm anlamlandırmayı, onda kök salan bir deneyime göndermeyi öğretir bize. Bu artı deneyimin *somut* damgasını taşıması gerekmektedir, yani insana ve kaçınılmaz veya küçültülemez olana kadar çıkması gerekir. Levinas, fenomenolojiye böylesi somut bir tanıklıktan yoksun kavramsal motifler üzerine speküle etme/kurgulama hakkını vermeyi reddeder. Benzer şekilde, çağdaş analitik felsefe kavramlar ve evrensel yargılar üzerine olan bütün tartışmalardan tezlerin örneklerle uygulanmasını talep eder. Hallerini sınırlandıramadığımız bir kavram veya örneklerle “test” edemeyeceğimiz evrensel bir savın, analitik aklın nezinde hiçbir felsefi değeri yoktur. Somutun Levinasçı gerekliliği ve örneği analitik gerekliliği aynı şey değildir ancak yine de belli bir ortaklık içerisindedirler.

İkinci olarak Levinas, ahlak alanına “samimiyetle” girmeyi kabul ettiği takdirde çağdaş analitik felsefeye yakındır, Kant’tan beri kıtasal alanda kuşkusuz yapılmadığını düşünürsek. Çeşitli felsefi önerilerin aslında ahlakı işin içinden çıkararak veya onu başka bir şeyin türevi gibi ele alarak işleme eğilimleri vardı. Analitik alanda, doğrusunu isterseniz, Moore’dan bu yana, ama özellikle de kuşkusuz şu son birkaç on yılda, etik şeye adanmış çok sayıda kavramsal geliştirmeler yapıldı. Analitik gelişmeleri, Levinas’ın ahlak felsefesine olan katkısının ölçüsünü almak için karşılaştırmalı bir prizma gibi kullanabiliriz, *Yaşayan*

Levinas'ta (*Levinas Vivant*) yapmaya çalıştığım gibi. Ancak, bu veya şu şekilde analitik doktrinin *Levinasçı* düşünce tarafından karşılıklı bir aydınlatmasını da düşünebiliriz (mesela, *care* etğinin).

5- Sizin *Levinas*'ın felsefesi üzerindeki temel eleştiri noktanızı öğrenebilir miyim?

Temel olarak, *Levinas*'ın düşüncesine karşı “eleştirel” bir konumda olduğumu hissetmiyorum. O daha çok benim ilhamım ve bana sürekli ve derin bir şekilde kendimi borçtaymışım gibi duyumsatıyor. *Levinas*'ı okumanın ve yıllar boyunca onu incelemenin düşünebileceklerimi yenilediği hissi var içimde: felsefesi benim için harika bir erginleşme (*émancipation*) etkeni olmuştur, bana bazı yönelmelerimi sağlamlaştırmamı ve bazı zorluklardan, bazı aceleci fosillenmeden kaçınmamı sağlamıştır.

Öte yandan, onda iki ayrım görüyorum, beni aynı zamanda hem onun felsefi kişiliğinden hem de felsefi tasarısından ayıran.

İlki, felsefi rasyonalim/akılcılık konusunda. *Levinas*'ta aynı zamanda, bu akılcılığı Hegelci felsefede tamamlanmış bir algılanışı ve az çok. *Levinas* bilimsel akılcılığı böyle olumsuz bir şekilde betimlemez, ve bu çok önemlidir. Ancak hakikat arayışının doğru düşüncesinin ne olduğu ve ne olması gerektiğini anlamak için verilen binyıllık çabaları düşünmez gibidir, en azından onu etik entrikadan başlayarak anlarsak. Kantçı eleştirel felsefenin (ilk eleştirisindeki Kant'ı düşünüyorum) erdemlerinden bahsetmemesi de benim için semptomatiktir. Kuşkusuz *Levinas*, doğruyu kovalamanın yöntemi olarak kendisine yeten tüm akılcılığın, kayıtsızlık, tarafsızlık ve hatta teröre onay gibi riskleri olduğunu hatırlatır: akılcılığa geçekten insani içerik için daha fazla bir duyarlılık gerekir. Ancak teorik akılcılığın yöntemi belli bir açılma boyutunda çok şey yapabilir, ve sık sık *Levinas*'ın bunun hakkını vermediğini, en azından söylemediği izlenimine kapılıyorum.

İkinci ayrım genel felsefe araştırmaları üzerinedir. *Levinas*, alanını seçen bir felsefe geliştirir ve belli bir geleneğe bağlar, sonunda, önemli hamlelerinin birinde, ilk felsefe olarak doğrulamak için. Ancak felsefesi genel bir felsefe gibi algılanmaz, yani her türden gerçekliğe ve deneyime açık felsefi bir dil önerisi gibi. Benim felsefe ile bağımssa tam aksine, böylesi bir perspektif ve kavramsallaştırma enineliğini (*transversalité*) hedefler. Yapmaya çalıştığım o zaman, bir anlamda, *Levinas* ilhamlı genel bir felsefe olarak gösterilebilir. Fakat bu beni ondan uzaklaştırır çünkü onun her şeyin içinden geçen (*traverser*) tarzına aittir. Onun sesi her yerde, insani şeyin tüm bölgeleri içinde vardı ve hala da vardır ama yönelimsel olarak bu her yerde doğru hazırlanmadan.

6) “*Ethanalyste*” terimini kullanıyorsunuz. Sizin için bu terimin *Levinas*'çı yönü nedir?

“*Ethanalyste*”, etanaliz, evet, benim *Levinas*'tan ilham aldığım ve sunduğum “genel felsefe”dir. Bunun amacı, insan deneyimini oluşturan, en azından anlamın ziyareti barınağı, ulaştırması olaraktan “anlamın bölgelerinin” (*régions de sens*) sistematik bir betimlemesini yapmaktır. Sistematik betimleme olarak, Husserlci bir çalışmanın yeniden ele alınmasına denk gelir, insani işleri genelleyen bir kapsama alanına yönlendirir (*Territoires du sens* kitabımda, siyasi bölgeyi, sevgi ve öznenin bölgelerini bu şekilde betimledim; başka bölgelere doğru başka katkılar gelecektir). İşin *Levinas*'çı yönü, tasarımın da içinde olduğu

anlamın anlayışında yatar: anlamı, alıcı kutupta olduğu farzedilen adreste yaşayan olarak tanımlıyorum. Anlamın entrikası bir iletinin alınmasının bir talep (anlam) taşıyıcısı olarak entrikasıdır ve bu onu yeniden yollamaya (*relance*)/anlaşılmasına yönlendirir: anladığım kadar yeniden yollarım veya yeniden yollayarak anlarım, anlamın, anlamın bana uygun gördüğünün, erişimine tanık olurum. Anlamın talep ve adres açısından bu felsefi görüşü açıkça Levinas'tan aldığımdır. Anlamın bu kavraşlaşmasını değişmez olanı tanımlamamda buluruz. Bu tanımlama da anlamın her bölgesini bir reçeteler/öğütler (*prescriptions*) bütünü gibi yapılaştırır (bölgenin *sémance*'i olarak adlandırdığım şeyi oluşturur): insan deneyimine Levinas'çı bakışı, onda bölgesel bir yasayı (mesela "sevginin/aşkın yasasını"), tablolarını kaleme alabileceğimiz birçok gözlemleme ve ulaştırma biçimi görmemi sağlıyor.

7) Blanchot'nun Levinas için önemi nedir?

Buna konuda uzman değilim. Sadece bu iki eser arasındaki kavramsal yakınlığına yarı yarıya inanıyorum, ki o da onları iki felsefi eser gibi ele alır ve bu açıdan uyumlarını artırmaya çalışır. Bunu da dedikten sonra iki şey eklemek istiyorum.

İlki, Blanchot ve Levinas'ın, epey meşhurdur, ortak bir *il y a* düşünceleri vardır (Blanchot'da bunun adı nötrün/tarafsızın düşüncesidir). Bu düşüncenin önemi Levinas'ın varlık kavramlaştırmasının felsefi çekirdeği olmasıdır: saf varlık burada kötü olarak değil ama anlamın yasağı olarak belirir. Varlığın *il y a* olarak süreci hep çoktan anlam yapayı "uyarmıştır", sadece onun akışını (*régime*) döndürerek, gürültü çıkararak ve kendini tekrar oluşturarak, kendinin tüm kendine gönderme yaymasını, merkezleştirmesini, durumunu dayanaksız ve saçma kılar. Blanchot edebiyatı saf varlığın o dünya olmayana asılı farzetmesi, bu ona Levinas'inkinden çok farklı bir *il y a* entrikası atlamasına yol açsa bile, yine de *il y a* figürünün değerini bu şekilde onaylar, yani Heidegger'in doğurganlık olarak saf varlığını düşüncesine bir baraj oluşturur. Bu açıdan Levinas için son derece önemli bir ittifak söz konusudur, en azından öyle varsayabiliriz.

Öte yandan Blanchot edebiyat yazarlarının yöntemlerini genel olarak kişisel bir kipte anlatır. Ezersizleştirmeyi eserle karşılaştırmanın biçimini, her seferinde bir kişinin eşsiz ve heyecan verici yolculuğunu anlatır. Bu yerde, Levinas Blanchot'da beklenmeyen bir humanizma arkadaşı bulmuştur, ve ikisini nedense genel olarak bağdaştırdığımız entelektüel bir anti-hümanizmanın baskın olduğu bir çağda.

8) Levinas'ın modern bilimler ve onların başarıları hakkında neler söyler? Matematik felsefesi ve dilbilim alanlarında Levinasçı bir sezginin varlığından bahsedebilir miyiz?

Levinas benim bilğim dahilinde bilim hakkında epistemolojik hiçbir şey söylemez. Eserini bu yoldan kullanmak imkansız gibidir. Yine de görüşleri başka bir seviyede önemlidir: hiçbir şekilde, felsefi ve edebi duyarlığa yerleşmiş olan, ne bilim ne de tekniğin değersizleştirilmesine katılır. Daha önce söylemiş olduğum gibi, bilimin akılcı ortaklığını akılda tutulması gereken etik bir model olarak sunar ve tekniği, insanın yüzünün belirlediği şeyin yararına bir doğadan kopmaya bağlı olarak algılar. Mutakabati kolay böylesi sıradışı bir direniş sonsuzca önemlidir, bu kesin.

Daha derin bir seviyede Levinas'ın takip ettiği bizlere insan vergilerimizin değerini,

gerekliklere cevap verme yollarına bağlı olduklarını öğretir. gelenekler tarafından iletilmiş talepler tarafından tutulduğumuz ve bu geleneklerin ve miras kalmış sorunların meydan okumalarını gururla üstlendiğimiz sürece akıllı ve sahiciyizdir. Düşüncenin böylesi bir imgesi, onu sanatsal kıvılcımla veya öngörülmemiş düzenlemelerin duyulmamış anlaşmazlığına bir tutmaz. Öte yandan bilimin dehasının anlaşılmasına uygun düşer. 1991 senesindeki kitabımda (*L'herméneutique formelle*, Paris, Editions du CNRS) verdiğim matematiğin hatırlanamayacak kadar eski olup “soruyu ellerinde tutanlar”a olan bağının betimlemesi, belli bir ölçüde Levinas’tan ilham almıştı. Bu betimleme matematiğin dahiyane buluşları ve yeniliklerini tutarlı ve sadık bir düşüncenin hareketleri olarak gösterirdi.

9) Sizce antik felsefe geleneği ile Levinas arasında nasıl bir bağ vardır? Levinas evrensel ve tikel arasındaki ilişki üzerine neler söylemiştir?

Antik felsefe uzmanı olmadığım için bu soruya yanıt vermek için doğru bir konumda değilim. Yine de antik felsefenin ve fenomenolojinin dışında kalan felsefe tarihindeki her şeyin, Levinas’ın kişisel felsefesinin sunumunda küçük bir rolü vardır diyebilirim. Levinas en fazla bir temayı veya bir formülü yeniden alır – mesela tipik biçimde, Platon’un *Devlet*’inde İyinin belirlenmesini *épékina tês ousias* (özün ötesinde) olarak hatırlatırken-; en az da, antik felsefeye yarı bir göz kırpmayla bahsettiği antik felsefeye kenarda kalan bir ışık tutar (mesela kendine has yükseklik kavramını açıklarken, hakiki astronomi ile düşünülmüş gökyüzünün Platon’cu bir betimlemesini hatırlatır). Gördüğüm ve anladığım kadarıyla, Levinas antik felsefenin sadece büyük buluşunu, idealizmi alıyor ve mesela antik çağın ahlaki felsefelerinden bir ders çıkarmaya bakmıyor. Eshilos’un üçlemesi sonuç kısmı hakkında, -Talmud okumalarının birinde- Torah’da Yunan dramaturgün piyesinde olduğundan daha fazla bilgelik olduğunu kendine sorduğunda, bana öyle geliyor ki, bu alt üst edici ona ait inanç işinin böylece ele alınan antik felsefe karşısında bir benzeri yoktur.

Evrensel ve tikel konusuna gelecek olursak, Levinas’ın kendi çağdaş Fransız felsefesinin yönelmelerini takip etmediğini göstermeye çalıştım. Bu da, tekil adına ve tekilci bir felsefeden yola çıkarak evrenseli ve tikeli, eleştirmekten ibaretti. Levinas, yakın zamanda yazdığım bir makalemden (Tikelin üstünlüğü” (*L'éminence du particulier*) adını verdiğim şeye doğru yöneliyordu ve bunu yeniden taze bir şekilde düşünmek istiyordu. Bir tarafta tüm evrensel ilkeye eğilim gösteren Stalinizm fikrini yayıyordu, diğer yandansa, siz düşüncesini tekil düşüncesinin yerine koyuyordu, yani seçilmiş olarak somut insanın kendisini veya hatta etğin varlık dışının değişime uğratılmış tikeli. Bu çözümlemeleri “Evrensel ile tikel” makalemden ele alıyorum.

10) Levinas, Bergson, Foucault, Deleuze ve Lyotard hattının dışında yer alan bir düşünür. Levinas’ın bu filozoflarla olan ilişkisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

Levinas Fransa’da üç filozof kuşağıyla ilişki içindeydi. 1) Gençliğinde baskın olan Brunschvicg ve Bergson’ın idealist ve tinselci kuşağı, ki kısmen bu kuşak tarafından şekillenmiştir ve hiçbir zaman da, 20. yüzyılın neredeyse bütün filozoflarının yaptığı gibi, bu kuşağa karşı bir üstünlük veya yadsıyıcı bir tavır takınmamıştır; 2) Fenomenoloji kuşağı, ki kendisi de bunun bir üyesi olmuştur, onunla neredeyse aynı zamanlarda doğmuş olan Merleau-Ponty ve Sartre’in yanında; 3) Yıkıcı post-yapısalcı filozoflar kuşağı (Deleuze, Derrida, Foucault, Lyotard), yani bazıları onu keşfetmiş ve ünlendirmiş olan (özellikle de Derrida ve Lyotard) toyların kuşağı. Bana öyle geliyor ki bu üç yıldız takımının her birinde

sırıyordu Levinas, kendisinin bir yıldız olduğunda bile. İlk kuşakta sıırıyordu çünkü akıl saf biçimde huzurlu ve masum bir uğraş veya yer değildi onun için, ikinci kuşakta, onlar gibi belirlenmemiş varoluştan ve özgürlükten tatmin olmadığı için, üçüncü kuşakta da onların “yıkıcı-olumsuz” a olan hayranlıklarını paylaşmadığı için.

Tüm bunları söyledikten sonra, Levinas – en sık olarak göz yuman ve doğrulayan- bir bakış inşa etti bu onda çok farklı olan dil, düşünce ve çağ komşularına karşı. O derecede ki, bugün kendisi daha ziyade fransız felsefesinin seslerini bölmektense onları diyalog içine sokan bir yazar oldu. Yine de, daha önce söylediğim bir şeyi tekrar etmek için bu sorudan faydalanacağım: bu paralel karşılama ve okumalar özünde doğru blie olsa, Levinas’ı anlamak istiyorsak, onun referans sisteminin içine girmek ve yolunu denemek lazım; bu da tam olarak onu ondan başlayarak okumamızı, onla her seferinde benzeşmeyen fransız düşünce ve eserleriyle yakınlaştırmayı ve art arda koymayı aramadan yapmamızı varsayar.

11- Sizce Levinas ve yeni felsefeciler arasında bir ilişki var mıdır?

“Yeni felsefe” yaftası artık 70’li yılların Fransa’sında olduğu kadar canlı değil. Bu terim, gerçek komünizmin liyakatsizliğini yazarlarında kamu önünde kabul etmiş yazarları ve en azından böylesi bir tanımın duyarlılığını işaret ederdi. Konu artık oldukça eskidi ve filozoflar için hiçbir zaman yerlerini bulmak adına işlev görmedi (daha ziyade felsefe-üstü bir kanı için bir referans noktasıydı). Sorunun sorulmasının garip olduğu kadar, cevaplama da bir o kadar zor.

Yine de denemek gerekirse, gerçek komünizmin Levinas için hedefi yeni felsefeninkinden çeşitli sebeplerle çok daha farklıydı.

İlkin, gerçek komünizmin korkunç hatası Levinas’ta sadece yüzeysel bir biçimde belirtilmişti: yüzyılın talihsizlikleri üzerine hüznü bir tespitin içinde olsun, bir yazardan (Vassili Grossman aklıma geliyor burada) ilham almış bir betimlemenin yeniden ele alınışıyla ilintili olsun, veya teorik biçimde, kendisinden daha fazlasını kapsayan bir düşünümün içinde (mesela “Stalinizm”i, biraz önce söylemiştim, tüm evrensel doktrinden eğilimsel olarak tematize ettiği gibi).

Sonra, bazıları buna sevinebilir, bazıları da üzülebilir ama, Levinas’ın Marksizm hakkında söyledikleri genel olarak olumludur (insan mutluluğunun doğru materyalist görüşünü övmesi olsun, adalet doktrininin etkili dünyada sonlaması gerektiğini söyleyen Hegelci kavramlaşmayı onaylaması olsun)

Sonuç olarak, Levinas’ta başka bir yere konumlanmış bir öğreti görüyorum, “yeni felsefe” adına bağlı tartışmayı konu edinse bile: doğrusunu söylemek gerekirse daha radikal bir öğreti. Levinas aslında bize siyasetin aynı zamanda hem iyinin, doğrunun ve güzelin kararlaştırıldığı ve uygulandığı doğru yer olduğunu çok çabuk varsaydığımızı gösterir. Burada, 60’lı yılların “yıkıcı-olumsuz” filozof kuşağı hedef alınmıştır ancak duyarlılıkları daha uzaklardan gelir (örneğin Sartre ona tamamıyla yabancı değildir). Levinas bize en azından siyasetin adalet tasasını kapsamadığını ve adaletin de etik ilhamı tüketmediğini söyler. Ama aynı zamanda da, iyinin ya da doğrunun indirgenemezliğini ve bütün Fransız felsefesi geleneğinin güzele, sanata ve estetiğe bağlı sonsuz “değer”ini sorgular. Bu açıdan bana göre, eseri tarafından Fransız felsefesine getirmiş olduğu sarsıntı “yeni felsefe”ye yamayacağımızdan daha da uzağa ve derine gider.

Emmanuel Levinas aslında duyarlılığın yeni bir kavramını ortaya atmıştır. Duyarlılığın ikel biçimi gecenin başlangıçsız ve bitimsiz sürekliliğini seyreden uyku yitimindeki kişisel olmayan bir tetikte olmaydı. Tensel olanın duyarlılığı duyu verileri çeşitliğine bir özet niteliğinde alırlık değildi. Daha çok ışık yerine karanlık, kromatik yoğunluk yerine seslilik, içtenlik yerine soğukluğun olduğu tensel bedenin gömülü yüzeysiz derinliğiydi. Duyarlılık yönelimsel olmaktan çok bir derinliğe boğulmaydı. Levinas aynı zamanda yaşamda kendini bir var etme (sürdürme) girişimini, dünyayı desteklemeyi ve beslemeyi durdurarak, bulunulan zeminin değişiminde, bir *buradayı* kurarak, yeni bir zemin ortaya koyabileceğinin farkına varır. Levinas dinlenmenin ve sükûnetin bölgesi olan bir yuvanın alanına geri dönüşü betimlemektedir.

O bize yaşam alanımızı donatan şeylerin, maddelerin, varolan katı cisimlerin çevrelediği sınırların bir alanının görünümünü gösterir. Bundan sonra şeyler artık ilk uygulandıkları, *Zeuge*, biçiminde yönlendirilmez ve kullanılmazlar. Şeyler beğeniye verilmiş ürünler ve sonuçlardır.

Yine de Levinas bu tanımlamaların, kurucu bir fenomenolojinin içine nüfus etmesine olanak sağlamıştır. Bizim onun aydınlatıcı çalışmasının ışığında farkındalığımız doğal olarak anlaşılabilir. O bir şeyler alanını içerir ve bir şeyler alanı olarak ortaya konulur; “bu anlamda [alan] hâlihazırda bir bileşim ürününe benzemektedir.”¹ “bu ışığın aydınlığında [şeyler]in anlamı vardır ve böylece benden kaynaklanıyorlarmış gibidirler.”² Şeyler kendinin kılınmış olandan ayrılmaz biçimdedirler. Özne kendini pratik bir etken olarak kurar ve şeylerin bir yerleşimi olarak oluşmuş ortamca bir yuvaya yerleştirilir. Kendisi için varolan olarak özne ve kendisi için kurduğu yuvaya mal edilen şeylerin ortamı, “Aynı”nın alanında bütünselliği biçimlendirir.

Burada Levinas’ın fenomenolojisi idealist ve pozitivist hale gelir. Şeylerin anlamı, onları kendisinin kılan özne tarafından oluşturulur. Onların gerçekliği tam da “sanki benden kaynaklanıyorlarmış gibi” görünür. Onlar öznenin hazzı için varolurlar ve onun üzerinden hiçbir hak iddia edemezler.

Bu saptayıcı çözümleme, şeylerin bizim onları kendimizin kıldığı eylemlerdeki gibi kendi varoluşlarına sahip görünmediğini tanımak konusunda başarısızlığa uğramıştır. Bir sekoya, bir Afrika Antilobu, bir denizyıldızı kendi içsel ve dışsal biçimleriyle bizim onlarla ilgili bilincimize önsel ve bilincimizden bağımsız bir biçimde varoluyor görünmektedirler. Bilinçli organizmalar olarak bizim varoluşumuz yerkürenin önsel ve bağımsız varoluşunun evrimsel sonucuna ve onun iklimle ekosistemin coğrafi bir bileşimine hem bağlıdır hem

¹ Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001), 41.

² Agy.85

de bizzat onun kendisidir. Bizim duyarlılığımızın ve algımızın biçimleri, şeyleri kendi ortamlarında, şeyleri harici ve bağımsız ve olabildiğince gerçek olarak algılayan diğer türlerin algı ve duyarlılığına hem benzerdir hem de onlardan türemiştir.

Bir tırtılı, sincabı, nilüferi görmek onun varolmak için neye gereksindiğini ve eksiklikleriyle yaralarını görmektir. Bu aynı zamanda hangi gücün onların gereksinimlerine yanıt olacak biçimde bizim uzuvlarımızda ve duyarlılığımızda karıştığını sezinlemektir de.

Levinas'ın yüz yüze gelme eylemini çözümlemesi felsefeye önemli bir katkıdır. Benimle yüz yüze gelen birisi basitçe kendini benim algı ve yorumumda dışa serimlemez. O bana çağrıda bulunur ve benim üzerimden bana eklenir. Birisi benimle konuşmak için benle yüz yüze gelir. Konuşma yalnızca gösterici, bildirici değildir aynı zamanda çağırıcı ve buyurucudur. Levinas yüzleşen biri için özel bir duyarlılık tanımlamıştır. Benimle yüz yüze geldiğinde başkası kendi savunmasız ve ölümlü görünümünü, yaralarını, berelerini, kırışıklıklarını da ifşa eder. Bunlar basitçe gözlemlediğim şeyler değildirler. Onlarla yüzleştiğim anda, tüm acıyı içlerinde hisseden gözlerim kısılr ve yüzleştiklerim beni incitirler. Onlar, beni karşılık vermek konusunda canlandırlırlar. Kendimi, başkasından önce, olduğum ve yaptıklarımın, sonrada başkasının eksiklikleriyle gereksinimlerinden sorumlu bulurum.

Levinas daha sonra benimle yüz yüze gelen kişinin yalnızca benim gibi bir başkası olmadığını, aynı zamanda ben ve benim çevrem, onun ölümlülük ve savunmasızlık duygularıyla, gereksinim ve isteklerinin tanınmasına bağlı olduğunu da tespit eder. Fakat bizim itirazımız bireysel yaşamın birincil anlamına değildir, bilmek istediğimiz, olumlu anlamda yaşam onda dirimsellik ve artan enerjinin bir kaynağında neyin üstesinden gelmiştir ve o kendi yaşam ve bedeninde neyi başarmıştır? Gereksinim ve istekler bir organın olumlu bütünlüğü üzerinden görürlür, süreksiz ve yüzeylidirler.

Levinas benimle yüz yüze gelen birinin, gereksinim ve istekleri beni dışa seren ve inciten başka türden bir varlıktan farkının, benim türümde birinin istek ve gereksinimlerine karşılık verdiğimde, onun istek ve gereksinimlerinin sonu olmaksızın hep yenilerine açılacağı olduğunu iddia eder. Buna karşılık onun istek ve gereksinimlerinde ben tükenmezlik ve sınırsızlık bulurum. İnsanlar arasındaki temel bağ tükenmez bağımlılıklardan birisidir. Fakat biz diğer türlerdeki gibi insan yaşamının, artan enerjinin üretim yeri olduğunu düşünüyoruz. Oysa başkasının bütün gereksinim ve isteklerine yanıt vermem gerektiği yollu Levinas'ın olumlaması gerçekleştirilemezdir ve yalnızca kusurlu bir şey üretir.

Bana atfedilen talep ve çağrıların tükenmezlik ve sınırsızlığı, beni Levinas'ın Tanrı diye adlandırdığı sonsuz bir boyuta açar. Tanrı dünyada veya dünyanın ötesinde en yüce varlık olarak kavramsallaştırılmaz ama o olmaktan başka türüdür. Dünyanın varlığından yoksun olarak olumsuz fakat çağrıda bulunma ve talep etme kuvveti olarak olumlu olan bu "olmaktan başka türlü" yü formüle etmesi çok güçtür.

Benimle yüz yüze gelen biri sırasıyla onunla başka çağrı ve taleplerle yüz yüze gelen üçüncü taraflarla da yüz yüze gelir. Levinas'ın söylemesiyle, ben böylece eni sonu bütün insanların gereksinim ve isteklerinden sorumluyumdur.

Levinas'ın deyişle bu durum "denetlemeyi gerektirir, adalet ve Devlet, temsil ve mülkiyet, düşünce ve bilim, ticaret ve felsefeyi araştırır ve anarşiden çok bir ilke arayışına" neden olur.³ Öyleyse ben kendime dönmeli, kendimle ilgili olmanın ve kendime dikkat

³ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Çev. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999), 161.

etmenin önemine varmalıyım. Fakat bu kendime dikkat etme yükümlülüğü başkasının gereksinimlerine yanıt verme yükümlülüğünden doğar.⁴

Levinas için ekonomik, toplumsal, hukuksal ve politik kurumlar bir öbek insanın etik kökensel bir birlikte-varoluşuna dayanır ve bu etik birlikte-varoluşu koruyacak ve geliştirecek biçimde yapılanırlar. Fakat aslında Levinas'ın etiğinin öğütleriyle, etikten meydana gelmesi ve etikçe yönetilmesi gereken, ekonomik, toplumsal, hukuksal ve politik kurumlar arasında derin bir uçurum vardır. Başka bir insanla yüz yüze geldiğimde, kendimi onun bir birbirini izleyen gereksinim ve isteklerinden, onunla yüzleşenler ve yüzleşenlerle yüzleşenlerden de sorumlu bulurum. Ben ve başkasının birbirimizi denk görmemizden önce bakış açısının dışında daha orijinal ve önsel olan bir karşılıklık yoktur. Fakat devletin bir yurttaşı olarak, kendimi, benim düzenim altındaki başkalarını kendime tabi kılarken ve onlara boğun eğdirirken yargıda bulunurken bulurum. Devletin temel aygıtları baskı ve şiddettir: vergiler, istilâk, para cezası, cezalandırma, dışlama, hapsetme, idam ve savaş.

Levinas kendi etiğini genel geçer olarak sunar. Fakat o aynı zamanda etiğinin Yahudiliğinin dinsel tarihinden kaynaklandığını da iddia etmiştir. "Uzay ve zaman boyunca bir ve kardeş olmayı talep eden insanoğlunun bilincinin birliğini varsayarız. Bu düşüncüyü bize sunan İsrail tarihidir, şimdi insanoğlu kendi birliğinin farkına varmış olsa bile, kendisinin somut bir üniversitede, İsrail'in hizmetine karşı durmasına olanak sağlar."⁵ O "şimdiki verili koşullarda, bir devlet olarak yalnız İsrail- insanlar ve kültürün- biçiminde kurtulunabileceğini" onaylar. O, İsrail kurumlarının işlediği politik suçlar ile İsrail'in Filistini işgali ve yayılcılığı konusunda sessiz kalmayı sürdürür. Üzerine konuşulan konu basitçe onun yargılarının temellenmesi üzerinden malumatların deneysel uygunluk ve tamlığı değil ama birinin, ideoloji olarak işleyen mutlak sorumluluğun etiğine, sorumsuz ve orantısız devlet şiddetine razı olması veya iktidardayken üretilen gerçekleştirilemez mutlak bir sorumluluğun etiğini benimsemesi olanağıdır.

Her toplulukta varolan başkalarının istek ve gereksinimlerine yanıt verme dürtüsü, her topluluğun etiğinde formüle edilmiştir. Paleoantropolog Alan Walker, yaklaşık olarak 1.7 milyon yaşındaki KNM-ER 1808 olarak tanımlanan yetişkin bir kadın olan, şimdiye kadar bulunan başlıca en tam Homo Erectus iskeleti üzerinde çalışmıştır. Kemiklerin her yeri yarım inç patolojik kemikle kaplıdır. John Hopkins Tıp Okulundaki Patologlar ve radyologlar kesinlikle devinimsiz olan kan pıhtısı üreten A hipervitaminini ve bunun çok şiddetli acıya neden olduğunu tespit etmişlerdir. KNM-ER pıhtılar kemikleşmeden ancak aylar önce kurtulmuştur. "1808, yalnız, hareket etmeksizin, heyecanlı ve acı içinde Afrika kırsalındaki son iki gününü geçirmek şöyle dursun, iskeleti bizi onun uzun bir zaman önce çok daha fazlasını yaşadığını söylüyor. Herhangi biri onun suyunu, muhtemelen de yiyeceğini getirmişti... .. Ve herhangi biri onu ortalıkta gezinen çakal, aslan ve sırtlanlarda korumuştur...."⁶ Gerçekte başka bir türün gereksinimlerine pratik yanıt verme doğada çok yaygındır ve çok sayıda bireyin diğer türlerin üyelerine yardım ettiği ve besin verdiği belgelenmiştir.⁷ Levinas etiği, tüm doğallığından ayırmıştır. Levinas'da ayırt edici olan, benimle karşılaşan başkaları ve onların Tanrıdaki kökeni tarafından gelen karşılıklı sorumluluk olmaksızın, bana yüklediği sonsuz uzanımdaki sorumluluktur.

⁴ "Benim selametimin bir anlamı olması halen benim sorumluluğumun dışındadır...." Agy.161.

⁵ Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings*, tr. Annette Aronowicz (Bloomington: Indiana University Press, 1990),

⁶ Alan Walker ve Pat Shipman *The Wisdom of the Bones* (New York: Knopf, 1996), 165.

⁷ Bkz. Diğerlerinden başka <http://www.youtube.com/watch?v=mZw-1BfHFKM>.

Gerard Bensussan ile Levinas Üstüne Bir Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

Çeviren: Hilmi İlksen Mavituna

1- Levinas'ın felsefi, edebi ve teolojik felsefesinin kaynakları nelerdir?

G.B.: Bu sorunuza çok basit bir yanıt verebilirim çünkü Levinas “İmza” başlıklı kısa bir metninde bu soruyu kendisi cevaplamıştır, metin *Difficile Liberté*’de bulunuyor. Kısa bir şekilde özetleyeceğim: Alman Fenomenolojisi, Husserl ve Varlık ve Zaman’ın Heidegger’i Rus Edebiyatı, Dostoyevski ve Tolstoy ve son olarak da Tevrat ve Talmud yorumu. Ama bu üç “kaynağın” alaşımının ya da üçünün birleştirilebileceğine inanmanın (bunun nasıl yapılabileceği de sorundur) Levinas düşüncesinin kavranabilmesine olanak sağlamayacağını eklemek de gereklidir. Bu felsefe bu tür bir sıkıştırmaya ya da yoğunlaştırmaya kesinlikle indirgenemez çünkü hepsinin ötesine geçer ve onları çok güçlü, çok özgün burulmalara tabi tutarak zaman zaman tanınmaz bir hale bile dönüştürür.

2- Levinas’a göre ahlak en ilksel felsefe dalıdır. Neden (ilksel/ilk felsefe olarak) etiği felsefe tarihindeki diğer etik anlayışlarından tamamıyla farklıdır?

G.B.: Levinas’ın felsefi tutkusu felsefe dalları yelpazesinde epistemolojiden antropolojiye hermeneutikten geçerek, ethos çözümlemesi ya da orta ve genel düzeyde insan davranışı çözümlemesi olarak yeni bir teori sunmak değildir. Levinas etik önermez. Hatta *Totalité et Infini*’nin ilk kelimelerinde bizi buna “aldanmamamız” konusunda uyarır. O halde Levinas düşüncesinde öne sürülmüş tarihsel olarak verili bir toplumun ahlaki niteliğini iyileştirmeye yönelik yasalar ya da normatif kurallar içeren bir ahlak öğretisi arama eğiliminden sakınmak gerekir. Levinas’ın etiği bir insan topluluğunun davranışıyla ilgili kurallar bütünüdür az ya da çok tutarlı bir sistematığına işaret etmez. Birleştirici bir ilke altında ahlaki normların akılsal bir haklılaştırmasına olanak da sağlamaz. Dolayısıyla “etik panayırında” yer almaz; Platon’u taklit ederse: gazetecilik etiği, tıp etiği, ekonomi, spor, gastronomi etiği ve başka birçok etik, profesyonel düzenlemelerde ayrılmış ya da birleşmiş ve çeşitli teorik duruşlara yönlendiren etikler, söylem etiği, iletişim etiği, yeni Aristoculuk, yararcılık, sözleşmecilik, halkçılık, bireycilik, meta-etik düşünce, uygulamalı etik. Pratik, sektörel ve rakip etik belirlemeleri davranmak/hareket etmek söz konusu olduğunda da felsefi temeline yardım etme amaçlı olarak kendi önemlerine sahiptirler. Ama Levinas’ın bütün öznellik düşüncesini temel noktası olarak kurduğu etik ile hiçbir ilgisi yoktur

O halde Levinas etiğinin neyi amaçladığını sorgulayabiliriz?

Levinas’ın denediği, yani “insanın insancılığının” anlamını söylemek: kendi ifadesini alırsak “sentezi yapılamayan”, insana dair ve insanda olanda kendisi asla tüketircesine bütünselleştirmeye ya da bir “anlam” bütünlüğünde anlaşılmaya bırakmayanı söylemek.

Derrida'nın deyişiyile Levinas'ın düşüncesi Etik Etik'idir; yasa-sız, kavramsız, ahlak dersi vermeyen ve kendi belirleyiciliği yasadan, kavramdan ve etik dersinden önce gelen bir etik. Sonuç olarak Levinasçı etik, insan öz-nelliğinin açıklanmasına derinden bağlı bir girişim olarak nitelendirilir, bunun nedeni temellerini tespit etmekten ziyade öğretiyi tekrardan canlandırmak, bir şekilde, insanın insanla ilişkisinin belirsiz ekseninin ilk ilhamını tekrar bulmaktır.

Zaten şunu da eklemem gerekir ki bence etiği belirlemek, az önce işaret ettiğim anlamında, yani "ilk felsefe" olarak, her ne kadar bu deyiş Levinas'ta sık sık karşımıza çıksa da bana çok da açık gelmiyor. "İlk felsefe olarak ahlak" bana çift anlamlı bir yöntem gibi gözüküyor. Ahlak'ı ontoloji ile değiştirerek onun yerini aldığı ve onun işlevini üstlendiği anlamını çıkarabilme tehlikesi taşıyor.

Çünkü "ilk felsefenin" genel yapısını ve ilk olanla bundan türeyenin zamansal sırasını değiştirmeden, başka bir tanesini onun yerine koymaktan bahsetmiyoruz. Buradaki ilklik ortaya çıkışı hatırlanamayacak kadar eski bir ilkliktir. Levinas şöyle demiştir: "Etik [...] ontolojiden daha ontolojiktir, ontolojinin bir tumturağıdır, ontolojiden daha yücedir." (*de Dieu qui vient à l'idée*, s.143) Etik'in işaret ettiği, başka bir yerdir, olmayan bir yerde öz-nelliğin kurulduğu ilk yerdir. Bunun neticesinde de buradan ontoloji olarak felsefenin sonradan topladıkları açılır.

3. Levinas'ın felsefesinde görüngübiliminin rolü nedir (özellikle Husserl ve Heidegger'le olan ilişkisi)?

G.B.: Fenomenoloji Levinas'ın felsefi okulu olmuştur, felsefe yapmayı onunla öğrenmiştir ve ortaya koydukları da yazısını, nefesini ve kesintilerini belki de silinmez bir şekilde derinden etkilemiştir. Aynı zamanda, fenomenoloji ile savaşmaktan vazgeçmemiştir Levinas - daha ziyade ona karşı savaşmıştır ve en radikal felsefi projesi olarak adlandırdığı etik felsefesini geliştirmiştir. *Autrement qu'être*'de "tüm fenomenolojinin bozumu" diye adlandırdığı budur. Tabii ki de bu yerinden etme Yüz'ün etrafında olur. *Totalité et Infini*'de epifani/beliş olarak Yüz'ün fenomenolojisi tabii ki de mevcuttur. *Autrement qu'être*'de belirme olarak Yüz'ü bozmak ve onun (ben ve başkası arasındaki) radikal bir asimetriyi yürütmesini sağlamak söz konusudur. Bu asimetri ancak başkası ile olan mutlaklık "bağında" bıraktığı izle ayakta kalabilir. Ben Başkası değilim, aynı belirme alanına, ortak bir fenomenolojik türe ait değiliz. Bu asimetri vaktinden önce geri ya da tersine çevrildiğinden beri (kabaca: Başkası Benim) etik felsefesi reddedilmiştir.

4. Rosenzweig, Levinas ve Derrida arasından ne türden bir bağ kurulabilir? Levinas, Derrida'nın "Şiddet ve Metafizik" makalesine nasıl karşılık vermişti?

G.B.: Sorunun son bölümünün eskizini önceki cevaplarda vermiştim. Levinas Derrida'nın ona yönelttiği eleştirilerden dolayı sahiden incinmişti. "Narkozla işlenen bir cinayet" der bir yerde. Ama bu eleştiri çok da ciddiye alıyor Levinas. *Totalité et Infini*'deki fenomenolojik yazıdan (*écriture phénoménologique*), *Autrement qu'être*'deki o biricik felsefi ve etik deyimsellğe geçiş; Derrida'ya cevap olarak, bir takım argümantatif eksenlerin yeniden ele alınışını ve dönüştürülmesini teşkil ediyor.

Rosenzweig, Levinas ve Derrida arasında öncelikle farkların ve derin benzeşmezliklerin altını çizmek gerek. Kabaca doğalarını karakterize etmek adına, bu üç düşüncede de büyük

metafizik ve politik soruların zamansal dağılımlarına dair belli bir dikkat ve duyarlılık bulunduğunu söyleyeyim. Yakınlık ve adalet arasındaki bağ (Levinas), bir yandan *différance* ve başkaya karşı misafirperverlik (Derrida) ve hatta tarih-dışılık ve bu tarih-dışılığa özgü bir geçerlilik (Rosenzweig) – bütün bunlar her zaman politikayı, politik felsefenin geleneksel rejiminde ihmal ettiği, bir başka-zamanlılık (*diachronie*) içersinde kaydederek belirleyen biricik zamansallıklar olarak düşünülürler.

5. Levinas Filistin'deki durum hakkında ne düşünüyordu?

G.B.: Levinas hiçbir zaman bir siyonist militan olmadı. Ama İsrail Devleti'nin 1948'de kurulmasından itibaren, O da, Avrupa anti-semitizminin felaketini ve yıkımını (*désastre et catastrophe*) tanımış ve yaşamış olan koca bir nesil gibi İsrail Devleti'nin varoluşunu ve meşruiyetini destekledi. Mesela Sartre'ı hatırlıyorum (hatta Blanchot'yu), O da Filistin ulusal hareketine yakın durmakla beraber, İsrail'in sürekli (*indéfectible*) varolma hakkına ve meşruiyetine destek vermişti.

Levinas'ın İsraililer ve Filistinliler arasındaki çatışma hakkında “düşündüğünü” söyleyemem. Onun metinlerinde, politik olarak belirli ve militan bir konumun belirtileri bulunmaz. Ama mesela onun Adalet düşüncesini, iki halk arasındaki düşmanlığın analizi yönünde yeniden-işletebiliriz. Buna karşılık, bütün bunların dışından kalacak olan ise, Avrupa'da beylik bir düşünce olan, Filistinli (ya da Yahudi) figüründen, bir Başkası ya da Büyük Kurban paradigması çıkarılabileceği düşüncesi. Adalet düşüncesi, etiği yerinden ederken ya da kesintiye uğrattırırken, İsrail-Filistin sorununa yaklaşımı, güya-ahlaki değerlendirmelerle parazitlendirmektense, politika ve adaletle dair bir kütük içersinde ortaya koymayı zorunlu kıldı.

7. “Aşk, arkadaşlık ve kurban” kavramının Levinas'ın felsefesin oynadığı rol nedir?

G.B.: Kavramı yazma şeklinizi bozup, bu üç ögeyi ayrıştırıyorum. Zulümle karıştırılan – ki tamamen ayrı şeylerdir – kurban sorunu hakkında şunu ya da bunu söyleyebilecek olsak da, Levinas'ta arkadaşlık ve kurban hakkında pek az şey bulunur. Buna karşın, aşk ile etik arasında oldukça zengin bir ilişkiler kümesi kurulabilir. Levinas düşüncesinin, tüm kat ettiği yol içersinde, incelikle ve kimi zamanda sessizce, gerçek bir aşk ve Eros metafiziğini açmadığı değerlendirmesi yapılabilir. Yakın zamanda *Carnets de captivité*'nin yayınlanması ile Levinas'ın bu konumunu belirginleştirmeyi mümkün kıldı. Gençlik analizi, Levinasçı etik yazıda sürekli hortlar. *Totalité et Infini*'deki “Eros'un fenomenolojisi”nden, 1985 yılında gerçekleşen bir söyleşideki şu önermeye dek: “Gerçekten insani olan, –bu kelimeden korkmayalım– aşktır...”; aşk üzerine bir düşünüm sonsuzca açılabilir ve bu düşünüm aşkın, yüz ile yüzleşilgin getirdiği etik sorumlulukla bağının ikircikliğini, çoğunlukla tedirginlik içersinde sorgular. Ben hatta aşk, başkalık ve öznelğin, Levinas'ın eserindeki üç safhayı (*Gençlik yazıları*, *Totalité et Infini* ve *Autrement qu'être*) ilk elden belirlemeye yarayacağını düşünüyorum. Bu üç terimi, tabi ki, birbirini dışlayan bölümler olarak görmemek gerek. Ama bunlar bir şekilde, Levinas'ın eserinin [kalp] atışlarına, ritmine, kesintilerine ve duyulmadık–yepyeni anlamlandırmalarına işaret ediyorlar. Bunların birbirlerinin-içine geçişleri, gevşeyip-sıkışmaları göz önünde tutulursa, Levinas'ın felsefi eserinin içeriği ve orijinallliği daha derinden kavranabilir.

8. Levinas ile Hegel arasında ne türden olumlu ya da olumsuz bağlar kurulabilir?

G.B.: *Totalité et Infini*'yi bir tür süregiden Hegel yorumu, özellikle bir *Tinin Fenomenolojisi/ Görüngübilimi* yorumu olarak okumak mümkün. Hegel, Levinas tarafından, bambaşka bir eğilimle ve tamamen başkaca da olsa, Heidegger ile birlikte Batı Metafiziğini derinden etkileyen Aynı'nın ontolojisinin temsilcisi olarak okunur. Levinas'ın felsefi çabası, büyük ölçüde Hegel'e bir yakınlık ve onu bir reddediş olacaktır. Burada ayrıntıya girmeden iki noktanın altını çiziceğim. İlk olarak, bana öyle geliyor ki Hegel'in Hristiyanlıkla olan bağı ile Levinas'ın Judaizmle olan bağı arasında (ki Levinas'ın XX. yüzyıldaki esas felsefi önemini bu anlamlar) bir karşılaştırma yapmaya teşebbüs edilebilir. Hegel, Hristiyanlığın "hakikatini", "olumlu olarak" vahyedilmiş din olarak koyulduğu şekilde bir temsilden, kavrama taşıdığını ve yücelttiğini ve böylece Hristiyanlığı, özel olarak spekülatif olan hakikatine göre belirlediğini düşünüyordu. Levinas ise kendi açısından, Yunan'da görmeyen gelinmiş ve biblio-talmudik kıtadan bize ulaşan-kaynaklanan içerikleri ve "hakikatleri" Yunanca "dile getirdiğini" düşünüyordu. Bu iki jest spekülatif/kurgusal olan ile etik olanın derinden ayrıksılığından ötürü tabii ki yapısal olarak farklıdır. Lakin felsefi jestler olarak karşılaştırılmayı ve beraber değerlendirilmeyi hak ederler. Öte yandan, ki bu açıdan bu iki düşüncenin zıtlılığı ortada ve kökten olacaktır; tüm Levinasçı zaman, zamansallık ve başka-zamanlılık (*diachronie*) fikri, kavramından çok başkaca bir sabırdan, Levinas'ın "kavramın reddinin sabrı" dediği şeyden alır gücünü. Bu sabır aynı zamanda sabırsızlıktır; bir etik aciliyet, ayrılmış bir zamansallık düşüncesini, etiği, etik anı barındırır. Dolayısıyla Hegel'in "*chose même*"i ile, şimdinin/mevcudiyetin organı olarak akıl ile, kendini ifade eden her yerde-mevcudiyet olarak Kavram'ın kendinden-hareketi ile uyuşmaz.

9. Üçüncü [kişi] kavramının Levinasçı politik alandaki rolü nedir? Bu alanda adalet ve özgürlük nasıl gün yüzüne çıkarlar?

G.B.: Üçüncü [kişi], -sebebini size söyleyeceğim - ben daha çok üçüncü kişiler diyorum, çoğulluktur. Bu çoğulluk, etik anlamlılığı, yüz ile olan ilişkinin/ilişkisizliğin asimetrisini bozar (*perturber*). Başkayla olan yüz-yüzeliği çevreleyen üçüncülerin tedirgin edici belirsizliği, yani, ikide tutunmanın ikiliğini (*le deux de se maintenir dans le deux*) engelleyen, aksatan bir ısrar, geri çekilemeyen bir talep-hak iddiası, saplantının içerisinde bir saplantı. Etik düello, üçüncülerin hayaletimsiliği tarafından tedirgin edildiği ve saplantılaştırıldığında anlaşılır ki, böylelikle ölçü ve karşılaştırmayla, Adalet'in, Levinas'ın yazdığı üzere "'benim için' başkaları olarak başkasının kıyısına yanaştığım" sahneye girişiyle, bir tedirgin etmeme (*désinquiètemment*) ortaya çıkar. Üçüncüler beni bir şekilde samimiyetsizleştirir, yüz-yüzeliğin samimiyetinden ve bana yöneltilen buyruktan beni çekip alır.

Benim üçüncülerden bahsetmeyi tercih etmemin sebebi de, başkası için sorumluluğun aracısızlığını "bulandırmanın", "başkadan başka [olanlar]", başka başkaları olmasıdır; tam olarak çoğulluk, çokluk. *Autrement qu'être*'in burada andığım son birkaç sayfası uyarınca, en büyük zorluk tam olarak buradadır. Sorun teşkil eden ve Levinas tarafından çözümsüz bırakılan da, etik ikilinin çevresinde dolanan ve "kalıcı bir dahiliyet[te]" bulunan (*entrée permanente*) bu çoğulluktur. Başkadan başka [olanların] bu çokluğu hayaletimsidir. Esasında burada - yüzün bizzat yokluğunda, üçüncünün karşılaştırılabilirliğe girişi talep etmesinde, çok tedirgin edici bir yabancılık vardır. Burada söz konusu olan, etik sahneye giren üçüncülerden ziyade, gayet baskıcı bir şekilde benim ve bana yüz eden yüzün (*visage qui me fait face*) başka bir sahneye, onların sahnesine girmemesini gerekli tutan üçüncü

kişilerdir. Bu sahne –bu öyle bir düzen ki tüm anarşik ilişki burada ölümcül bir biçimde kendine ihanet ediyor olur– etiğin her zaman ve gerekli bir biçimde karşılaştırılmaz etdiği olduğu, yani tercüme edilemez bir etik olduğu yerde bir karşılaştırma talep edilir burada. “Adalet çıkıran” üçüncülerin saplantısıdır bu ve bu çılgılık çoğulsuzlaşmış ve dayanılmazdır. Beklenmeyen ve arzu edilmeyen hortlaklar misali üçüncüler etiğin kapısını çalarlar, benden, benden ve başkadan, dışarı çıkmamızı ve onlara katılmamızı isterler.

6. Levinas ile dil ve mesihsel/peygamberane olay arasında nasıl bir bağ vardır? Geleceğin, gelmenin ve geri dönmenin Levinas için anlamı nedir?

10. Levinas’ta politika nasıl işler? Levinas marksizm ve sosyalizme karşı nasıl bir konum tutar?

11. Levinasçı bağlamda demokrasi ve liberalizm nasıl işler? Levinasçı felsefede kapitalizmin anlamı nedir? Levinas bağlamında, hayatın içinde, kapitalizm eleştirisi için ne tür enstrümanlar bulunabilir?

G.B.: Levinas’ın felsefesinde beni ilk önce çeken, bir konumun, diyelim ki *antipolitik* bir konumun radikalliği oldu; politikayı “ayıltmaya” yönelik, onun yapabildiklerinden memnun olmayan bir konum, ama asla kendisine bir geri-çekilişin, bir düşüncenin politikasızlaştırılmasının eşlik etmediği bir konum bu. Levinas bizi (az evvel dediğim gibi üçüncülerin etrafından dönenen) bitimsiz yorumu olan, sayısız sorunun önüne atar: nasıl olur da etik yüzyüzelğin, çağırıcı duyan öznenin yerine geçmeye (*substitution*) dek varan zorunluluklarının aracısızlığı ve doğrudanlığı ile üçüncülerin, etik anlamlamayı bozan çoğulluğunun hayaletimsiliği birbirine eklemlenebilir? Levinas bu iki düzlem arasında (yakınlık ve adalet arasında), mesela, etik bir sosyallığın evrenselleştirilebilir bir maksimini arama ya da en iyi rejime dair bir aksiyojoloji arayışı şeklinde, bir sürekli ilişki öne sürmeyi pek düşünmemiştir. Levinas’a, yetersizce belirlenmiş, yani bir ölçüde eksik bir kavramsallık yakıştırılabilir - bu öne sürülebilir. Bu konuda kabaca uzlaşabiliriz, lakin bu ancak belli bir bakış açısından olacaktır - bu bakış açısı da politik felsefenin; bu belirli ama felsefi gelenek içersinde evrensel olarak baskın olan bir düşünce biçiminin bakış açısı olur. Bu düşünce biçimi politik alanın özerkliği, politik öznelerin, onların kararlarının, onların ilişkilerini düzenleyen bağların hükümlerliliğinin akılsallığı ekseninde yapılmıştır. Politik düşüncüyü, varsayılmış olan kökeninden (mesela bir sözleşme) ya da nihai sonucundan (mesela bir anlam, herhangi bir ereksellik, tarihin anlamı vs.) itibaren temin edecek olan, *politikanın özerkliğine* dair bir bakış açısıdır bu.

Demek o ki Levinas bize daha kırılğan, daha belirsiz bir şey önerir (aynı zamanda, tabii ki, daha radikal – Levinas’tan bir tür *kırılğan olanın radikalliği* vardır), kendini politika düşüncesine bir açıklık olarak belirlemeye bırakan bir şeydir bu. Zira, yakınlık/adalet ilişkisinin zor, belki dile getirilemez sorunları, üçüncü kişi sorunu vs. kısmen yeni ve doğurgan bir genel ilkeye dayanır. Bu ilke, geçişsizlik ilkesidir, felsefenin politikaya, radikal bir biçimde, tercüme edilememesi ilkesidir.

Felsefede yalnızca, bir olağan-dışılıkla iş görülür, yalnız olağan-dışılıkla gerçekten düşünülür. Levinasçı etikten daha olağan-dışı ne olabilir? Öznenin öznelliğinin, tükenmeye, kopmaya varıncaya dek yerinden edildiği bu yerden (*lieu*) – görünüşü (*monstration*) ancak fikirlerle ve kavramlara yapılan anlamlı vurguyla (*emphase*) ve bunların birbirine aşırılıkla (*superlatif*) bağlanışıyla mümkün olan bu yerden daha olağan-üstü ne olabilir?

Levinas asla, etik alandan bir politika türetmeyi (politikayı ahlakileştirmeyi ya da etiği politize etmeyi – yani etiği bir türeme, çıkarsama ilişkisine, diyalektik bir ilişkiye sokmayı) önermedi. Bu konunun orijinallliğini/kökenselliğini, mantıki akılsallıkla politikanın ittifakının – *Autrement qu'être*'in gösterdiği gibi – daim olduğu geleneğe göre ölçmek gerek. Felsefede her zaman, kavramın işlemini düzenleyen ve üst-belirleyen (*surdéterminer*), bir anlam üretimi politikası, bir anlam üretimi ekonomisi olmuştur. Levinas ile, felsefi olağanüstülüğün politik düzene tercüme edilemezliğini sonuna dek düşünmek zorunda kalıyoruz. Politika, etiğin kesintiye uğraması anıdır, ortak ölçünün yetkesidir – ve burada etiğin bir tercümesini talep etmek, etiği, ilişkilerin lojik ve logiko-politik kümesinde yeniden-soğurmak olur – bu *tüm politikanın*, hatta en evrensel, en demokratik politikanın bile, eğer kendi kendine bırakılırsa bir çeşit tiranlık getireceğini unutmaktır...

Etik ile politika arasında, felsefe ile sosyal ya da politik varlığın ontolojisi arasında geçişli türden bir bağa dair her düşünce, felaket riskiyle karşı karşıyadır, kendini bir yıkım tehlikesine sunmuştur (mesela, varoluşsal analitiğin bir politikanın, politik bir bağlılığın hizmetinde nasıl bir çeşit vahşileşmeye gittiğine dair Heidegger vakasına bakalım).

Etiğin bu politik tercüme edilemezliği bana Levinas'ın öğrettikleri arasında, şayet denebilirse, en ilgi çekici kazanım olarak geliyor. Ama bize de bunu açıklamak, politikayı düşünmek için burada neyin harekete geçirilebileceğine dair düşünmek kalıyor.

Ama işte soru – eğer diyalektik tercüme ve geçişlilik kullanılmıyacaksa, politikanın nasıl kendine bırakılabileceği oluyor?

Öncelikle; geçişsizlik, bir politik düşünceye verilen, üçüncülerin ortaya çıkmasıyla gerekli görülmüş, bir ara değildir kesinlikle. Zira o zaman apolitiklik olurdu mesele.

Levinas ile biz etiko-pratik bir yapmayı (*faire*) düşünmeye zorlanırız; bu yapma, farklı-zamanlı olarak adalet ve simetrikleşme emri ile kesintiye uğratılınca dek, kanunların ve Devlet'lerin kurumlarını ve biçimselciliklerini kesintiye uğratar. Bu etik ile adalet arasındaki bağ, buna (türetmeden, tercümeden ve diyaletikten çok farklı olarak) *ilham* (*inspiration*) diyebiliriz. Bu ilham, Levinasçı tasvirlerden itibaren, etik an, kimsenin benim yerime cevap veremeyeceği –ve açıktır ki tüm normdan, tüm, isterse ahlaki olsun, öğütten önce gelir bu-anlık bir harekete geçme anı olarak belirlenebilir olanda cereyan eder. Levinas'ın Marksizme verdiği paye –bunu *De l'existence à l'existant*'ta söyler, Marksizmin “vaazın iki yüzölçümünü” engellemesinden ötürüdür. Başkasını çağrısına verebileceğim tek karşılık maddi ve içkin bir karşılıktır. Başkası yükseklerde aşkınlığı içersindedir, bense onun yalnızca *açlığını* göz önünde bulundurup karşılık veririm ona. Başkasının maddi ihtiyaçları, bir şekilde benim ruhsal etkilenimim olur – bir tür Levinasçı *maddeciliğin* eksenini bu olurdu herhalde.

Etik an, zaman aracılığıyla, aracısızlık aracılığıyla; tüm bilinç tutumundan, tüm tinsel mevcudiyetten önce geçen ve vuku bulan bir kavramayı niteler: bu anda insan önceden bir hazırlığı olmaksızın, başkasının aşkınlığı ile sarsılmaya bırakır kendini. Başkasının, ondan sorumluluğa dair bir karşılığı buyuran, onu titreten, zorlayan ve zıddına sürükleyen ya da orada tutsak kılan bir olaya onu açıkça-sunan beklenmedik maddi akınıyladır bu -Rousseau'nun, penceresinin altında bir adam boğazlanırken, “bu konuda kendine argüman oluşturmayı” tercih eden felsefeye dair anıştırmasında olduğu gibi.

Geçişsizlikte, etik/politik tercüme edilemezlikte cereyan edeni tasvir eden kiplik olarak

ilhama geri dönelim. *Politikanın sonrası* ile onun *etik öncesi* arasında, “bir yerde beraber-olına”, bir yere bağlı topluluk ile “hiçbir yerde tutunamayacak”, insani olanın ütopyası arasında meydana gelenin etrafındaki soruşturmayı yeniden başlatır ilham. Büyük ölçüde politiktir bu soruşturma. Levinasçı etik bu imkansız bağ hakkında –imkansızdır zira kendini ne düşünölmeye ne de evrensel genişleme kipi üzerinden tasvir edilmeye bırakır– bizzat etiğin düzleminde bir şeyler söylemeye zorlar kendini. Sonuç olarak, Levinas’ın düşünmesinde yalnızca bir politikasızlaşma yok değildir; aynı zamanda etik yerden (*lieu*) itibaren, harekete geçmenin (*l’agir*) mesihleştirilmesi vardır; çağrı anında, kimsenin benim yerime geçemeyeceği anda, Mesih, benimdir! Bu mesihleşme belki memnuniyetsizce olur yani umutsuzca –ama asla varolma düzenine katlanamaz ya da geri çekilemez ya da daha basitçe tahsis edilemez. Bu düzen gereklidir, özellikle adalete dair ise; ama bu gereklilik, bir başkalığın, bir başka zamanın, bir başka dünyanın mesihsel arayışını asla tüketemez.

Levinasçı düşünce bana kendini, bu başkalığın mesihsel bir yeniden-önerilmesi şeklinde sunuyormuş gibi geliyor, başkalığı ve ölçüyü birlikte düşünmeye muktedir bir yeniden-öneri olarak (burada *mesihseli* sekülerleşme üzerine olan değışkilerinden uzakta, az evvel önerdiğim anlamda duymak gerek). Ortak ölçüsü olmayan bir biraradalık, ayrıksı bir biraradalık, birlikte ve birlikte-olmayan –bir ortaklığa, ortak bir dünyaya, eşit bir ortaklığa dair en sivri düşünce değil mi bu: birlikte/birlikte-olmayan (*ensemble/pas-ensemble*)?

Bu sonsuz karşılık verme etiğinde bir ders mevcut: *akılsal olarak önceden belirlenmiş tek olanaklılıklara* boyun eğmeme konumu. Ve buradan varolma düzenine, baskılama vs. düzenine bir eleştirinin sayısız ögesini bulmak da muhakkak ki mümkün. Ama bu olanakların rastlantısal-olmayan yeniden belirlenmelerinden, tarihin ya da politikanın “kanunları” gibi kurguların tehdit edici kibrinden uzak durarak...

“Heidegger Okumaları Şart”**Robert Bernasconi ile Emmanuel
Levinas Üzerine Bir Söyleşi****Söyleşen: Volkan Çelebi****İngilizceden Çeviren: Gözde Dilek****Volkan Çelebi: Levinas'ın düşünce sisteminin temel felsefi, edebi ve dini kaynağı nedir?**

Robert Bernasconi: Bu, belli bir düzeyde, cevaplama çok basit bir soru; çünkü Levinas buna benzer bir dizi soruyu, Phillippe Nemo ile 1981'de gerçekleştirdiği, Ethics and Infinity adı altında yayınlanan söyleşilerde cevaplandırmıştı. Kendisi, tekrar tekrar alıntılar yaptığı İncil'e, Tolstoy ve Dostoevsky gibi Rus klasiklerine ve tabi ki Shakespeare'e dikkat çeker. En iyi felsefe kitaplarından bahsederken ise, Plato'nun Phaedrus'u, Kant'ın Critique of Pure Reason'ı, Hegel'in Phenomenology of Spirit'i, Bergson'un Time and Free Will'i ve Heidegger'in Being and Time'ını sıralar; fakat unutulmamalı ki aynı soruya, hayatının farklı dönemlerinde farklı cevaplar vermiş olabilir. Ancak ben sizin bu soruyu başka bir amaçla sorduğunuzu düşünüyorum; Levinas uzmanlarının çeşitli ekolleri arasındaki bölünmeler, büyük ölçüde onun hangi muhatabını vurguladıkları doğrultusunda tanımlanabilir. Bazıları Talmud'u esas alırken, ötekiler Husserl'i, yine bir kısmı Heidegger'i esas alırken bir grup hala Rosenzweig'in önemini vurgulamaktadır. Bu soru aslında kişinin Levinas'ı kiminle diyaloga geçirdiğiyle alakalı. İşte tam da bu yüzden, sorunuz meydan okuyan bir tavır takınıyor; bir anlamda benim önyargılarımı sormuş oluyorsunuz. Cevabım Levinas'ın incelemelerini vurgulamak olmayacak; çünkü 2. Dünya savaşıdan sonra Levinas'ın okumaları fazlasıyla kişiselleşmeye başladı: Okuduğu yazarı nesnel bir yöntemle kavramak adına daha az, Soykırım'ın gerçekliği ve önsezisinin hakimiyeti altında olduğunu söylediği sıradışı yaşantısını anlamlandırmak adına daha fazla okudu.

Volkan Çelebi: Levinas'ın felsefi yapısının ana fikri nedir?

Robert Bernasconi: Bana göre ana fikir, 1935 tarihli De l'évasion makalesinde bulunan, yine orada ve De l'existence à l'existant 'ın başında aşkınlıktan ayrılan yeni bir söz; “dışkınlık”. İleriki dönemlerde “dışkınlık” ile kastettiği şey yine kendi “aşkınlık” anlayışına devşirdi. Bence bu kavram, Levinas'ın düşüncesini büyük ölçüde yönlendiren biçimsel yapıyı sağlıyor ki daha sonraları somut bir alıştırma beklentisi içine giriyor. Levinas'ın düşünce sisteminin, aşkınlığın fiziksel sınırlarını belirleme adına imkansız bir arayış tarafından yönlendirildiği aşikar. İmkansız diyorum; çünkü elbette, tanım olarak aşkınlık zaten sınırlandırılmaz. Dolayısıyla, Levinas'ın düşüncesindeki pek çok zorlu terim -yüz, bütünsel başka, sonsuzluk, yerine geçme- bu merceğin altında incelenmeli. Eğer böyle yapılmazsa, onun düşüncesine tamamen yabancı bir şekilde algılanırlar.

Volkan Çelebi: Levinas, etiği “ilk felsefe” olarak adlandırıyor. Onun ilk felsefe olarak etik anlayışı neden felsefe tarihindeki diğer etik kavramlarından ayrılıyor?

Robert Bernasconi: Birçok yerde, örneğin 1980’lerin ortasında François Poirié ile bir söyleşide, düşüncesinin “etik” terimine mal edilmesine, sözcüğün Yunan kökenli olması sebebiyle karşı çıkmaya başlamıştı. Bu, hikayenin yalnızca bir kısmı. Bana sorarsanız, Levinas’ın Batı geleneğinin etik dediği şeye karşı adeta bir alerjisi vardı. Onun, Batı felsefesinin etik geleneğine olan bu uzaklığı daha başka nasıl açıklanabilir ki? Yalnızca Kant’a ciddi anlamda ilgi gösteriyordu. Bazı yorumcular, onun Kantçı etik felsefeyle olan ilgisi üzerine içgörülü makaleler yazsalar bile, eninde sonunda Levinas’ın Kant’ın düşüncesinin nasıl bir bütün oluşturduğuyla değil, sadece daha dramatik birkaç önermesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Levinas’ın Batı felsefesinin etik geleneğine olan bu direnişine pek çok sebep gösterebiliriz. Mesela, Aristoteles’in Etik anlayışında öyle kritik anlar vardır ki ahlak anlayışını tamamen hukuk yönlendirir. Bu eğilim sadece Kıyamet’te oynadığı rolden ötürü Hristiyan Felsefesini yüceltir. Hukuk, elbette Musevi alemine yabancı bir kavram değil; ancak Levinas’ın etik anlayışına hakim de değil. Bilakis onun düşüncesinde vicdan muhasebesi vardır. Fakat Levinas’ın ilk felsefe olarak “etik” konusunda parmak bastığı nokta, Batı felsefesinin neredeyse başından beri, etik ilişkisi bir çeşit gereksiz asimetrik ilişki olarak algılama ihtimalini dışarıda tutmasıdır. Herhangi bir gelenek, ölümden sonra yaşama ya da bireyin kendini büyük bir bütünün parçası hissetmesine referans vermeden fedakarlığı nasıl teklif edebilir? Levinas her şeyin bir “etik bağ” ile başlaması gerektiğini iddia eder; dışlanmadıysa şayet.

Volkan Çelebi: Levinas’ın ilk felsefesinde “başkalık,” “başkası” ve “yüz” kavramlarının önemi nedir? Yerine geçme fikrinin ortaya çıkışı nasıldır?

Robert Bernasconi: Levinas “yerine geçme” ile birinin başkası için olmasını tanımlar ki bu etik bağdır. Bu onun aşkınlığın dışkınlık olarak somut yerleşimine verdiği son cevaptır. Bu bizi sonuç olarak *Totality and Infinity*’nin ötesine götürüyor ve bunu başkasının yüzünün beni nasıl sorguladığı sorusuna cevap vererek yapıyor. Kimlik/özdeşlik meselesine ithafen yazılan *Otherwise than Being*’in temelini oluşturan 1968 tarihli “Yerine Geçme” makalesi de unutulmamalıdır. Kimlik Levinas felsefesinin uzun süren konularından biri olmuştur; ancak onu burada çok daha farklı, orijinal bir seviyeye taşır; “başkalık,” “başkası” ve “yüz” kavramlarının hepsi Batı felsefesine hakim düşünceye bir meydan okuma olsa da “yerine geçme bu yönde çok daha öteye gider.

Volkan Çelebi: Husserl ve Heidegger’ in Levinas’ın felsefi iz düşümündeki yeri nedir?

Robert Bernasconi: Levinas ile Ocak 1986’da Roma’da karşılaştığımı hatırlıyorum. Ona, Essex Üniversitesi’ndeki öğrencilerime kendi felsefesini öğrettiğimden bahsettiğimden tepkisi: Fakat, Heidegger okumuşlar mı?» oldu. Zira, Heidegger’in Nasyonal Sosyalizme dahil olması ile ilgili haklı bir endişesi vardı: Biliyordu ki Heidegger okunmadan, kendi düşüncesi ne mümkün ne de anlaşılabilir. Aynı şey Husserl için de geçerli. Kaç makalesinin başlangıç noktasının, bu iki düşünürden biri olduğunu hatırlamak bile yeterli. Bununla birlikte, onlar sadece birer başlama noktası. Levinas onların yörüngesinde devam etmiyor; kaynaklarını sınıyor bazen de karşıt düşünüyor. İşte tam da bu yüzden Heidegger çok daha önemlidir; Levinas’ın Heidegger’in yanlış gittiği yeri tespit etmeye çalışırken elde ettiği enerjiden dolayı.

Volkan Çelebi: Levinas and Derrida arasındaki felsefi izler hakkında bize ne söyleyebilirsiniz?

Robert Bernasconi: 1972 yılında, henüz yüksek lisansımın başındayken, Sussex Üniversitesi'ndeki danışmanım John Mepham'a, doktoramı Levinas üzerine yapmak istediğimi söyledim. Kendisi buna, Levinas'ın Britanya'da yeterince tanınmamasından ötürü karşı çıktı; ancak onun yerine Derrida üzerinde çalışmam konusunda cesaret verdi. Sonunda tezimi Heidegger ve dil üzerine yazdım; bunu başından beri Levinas ve Derrida arasındaki ilişki üzerine çalıştığımı vurgulamak için söylüyorum. Uzun süre Between Levinas and Derrida adlı bir kitap yazmayı tasarladım. Bu tasarımı Levinas ile paylaştığımda, hayretle karşıladı. Bana Derrida ve kendisinin her konuda anlaştığını söyledi. Gerçi, bu hikayeyi Derrida'ya anlattığımda, o da muzır bir gülüş ile onaylayarak "Evet, biz her konuda anlaşıyoruz", dedi. Bence aralarındaki fark, Heidegger'in geç dönemine farklı bakış açıları ile açıklanabilir, ki bu bir kuşak çatışmasından başka bir şey değildir. Heidegger'in geç dönem düşünce sistemini kavramak için son derece önemli olan dersleri, Nietzsche başlığı altında, 1961 yılında Totality and Infinity ile aynı yıl basılmıştı. Derrida ise henüz 31 yaşındaydı. Derrida, düşünce sisteminin büyük bir bölümünü Heidegger'in geç dönem düşüncesi ile diyalog içinde kurdu. Bu kitabın hazırlığı sırasında Derrida ve Levinas üzerine pek çok makale yazdım; ancak Derrida hayattayken kitabı tamamlamak istemedim; çünkü onun düşüncesi -bazı yorumcuların tersini söylemesine rağmen- daima evrilmekteydi. Ayrıca makale formatı meseleyi keşfetmek açısından isabetli oldu. Özellikle iki düşünürün yakın arkadaş olduğunu ve bu arkadaşlığın ışığının birbirleri hakkındaki yazılarına dahi yansıdığını düşününce, Bazı Levinas yorumcularının Derrida'ya karşı neredeyse düşmanlık beslemesi beni oldukça şaşırtıyor. Örneğin, Levinas'ın kadınlar ve "feminine/kadını" üzerine yazdıkları, hali hazırda eleştirilebilir; fakat Derrida, her fırsatta bu düşünceleri en olumlu şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Volkan Çelebi: Felsefi görüşünde "üçüncü"nün işlevi nedir? Levinas'ın düşüncesinden bir kapitalizm eleştirisine doğru yol alabilir miyiz?

Robert Bernasconi: Yüz yüze fikrinin saf gücünden dolayı, bazı yorumcular üçüncü kişiyi bir çeşit ardışık düşünce olarak gördüler; ama Levinas'ın Buber ile ilgili yorumlarından da anlaşılacağı gibi bu doğru değil. Levinas yüz yüze kavramını, diğer ilişkileri üzerine temellendirdiği orijinal bir karşılaşma olarak görmüyor: ona göre *face to face* her daim bir üçüncünün mevcut olduğu sosyal ilişkilerin bir çeşit kesintisidir. Bu demek oluyor ki Levinas bir makalesinden alıntılarla "Politics After!" demesine rağmen, aslında sadece ırklar arasındaki ilişkiyi sürdüren bürokratik politikanın iptal edilebileceğinden bahseder. Yani, etiğin politikadan tamamen ayrılabilirliğini kastetmez. Etik, politikayı sorgular, ya da tam tersi. Aslında Levinas, "aşırılıklarının kendi doğasından kaynaklanıp kaynaklanmadığına dayanan" bir kapitalizm eleştirisi yapabilmeye yardımcı olur. Tekrar tekrar, Levinas'ın siyaset felsefesine getirdiği kaynakları gösterme görevini üstlendim ve bunu en son Levinas Studies (vol. 3, 2008) in içinde yayımladığım bir makalede yine yazdım. Bu makalede Levinas'ın "The Rights of the Other" üzerine tartışmalarının, klasik liberalizmin siyasi özgürlük uğruna feda ettiği ekonomik adalete odaklanma sağlayabileceğini göstermeye çalıştım. Levinas geleneksel siyaset felsefesinden çok geleneksel etik felsefe ile çatışıyor. Bu da, onun alt disiplinler tarafından yönlendirilen geleneksel sorulara cevap vermekle uğraşmadığını gösterir. Fakat bu demek değildir ki onun düşüncesi politikadan tamamen ayrılmıştır. Başından Rus Devrimi, Nasyonel Sosyalizm'in yükselişi, Soykırım ve Soğuk Savaş geçmişi

biri olarak politika üzerine düşünmemesi mümkün mü? Dehşet verici siyasi deneyimlerinin ardından, aşkınlığı etik ilişkide aradı. Bu ilişki siyasi anlamda verilmesi gereken kararlar adına bir yön belirleyici olamaz elbette, çünkü etik istekler bizi farklı yönlerle çeker. Ancak etik referans noktası olmayan bir politika da izlenemez. Levinas, zaten başkasının yüzünde bir üçüncünün bulunabileceğini söyleyerek, ahlak ve politikanın ayrılmış olmadığını açıkça belirtmiştir.

Söyleşen: Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren: Ömer Albayrak

1- Levinas'ın felsefi, edebi ve teolojik düşüncesinin kaynakları nelerdir? Levinas'n felsefi yapıtlarında fenomenolojinin oynadığı rol nedir (özellikle Heidegger ile ilişkisinde)? Hegel'in fikirleri ile Levinas arasındaki benzerlikler nelerdir? Levinas ile Derrida arasında ne türden bağlar kurulabilir?

İnsan gerçekliğinin tüm boyutlarında ifade edildiği yer olması ölçüsünde edebiyat Levinas için her zaman önemli bir esin kaynağı olmuştur. Bu yer kuşkusuz, özellikle Talmud geleneği üzerinden tekrarlanmış ve yeniden okunmuş “Kitapların Kitabı” İbrani kutsal kitabının, aynı zamanda Rus edebiyatının (özellikle Puşkin), Eski Yunan tragedyalarının ve Shakespeare'in devasa yapıtının izlerini taşır. Levinas'a göre felsefe canlı deneyimin bu felsefe-öncesi kaynaklarına her zaman geri dönmeliydi. Özellikle Bergson, Husserl ve Rosenzweig gibi “ustalar”ın kendisi için taşıdıkları felsefi önemin temelinde de bu vardır: bu adlar, süreyi ve yaşamı, “şeylerin kendisini”, öznelğin ve idealizmden kurtarılmış bir dilin “yeni düşüncesi”ni karşılamayı amaç edinmiş dogmatik olmayan düşünürlerdi. Yine çok hızlı bir biçimde, Heidegger'in, onun varlığın da anlamını söz konusu eden bir zamansal varoluş düşüncesinin kesin öneminin kabulü... Aykırı bir biçimde, Hegel'i ancak daha geç bir dönemde, savaştan sonra ve kuşkusuz Eric Weil'in düşüncesine bağlı olarak gerçekten keşfetti ve onda derinleşti. Levinas git gide, ancak insanlığın ve felsefenin tüm tarihinin kendisini anladığı bu düşüncenin boyutlarını görerek “bize aktarılmış” felsefeyle karşı karşıya gelmenin ve onu kavramın zaptına indirgenemez bir başkılığın yüksekliğine döndürerek alt-üst etmeye çalışmanın olanaklı olduğunu kabul edecekti. Burada apaçık bir biçimde Derrida'yla ve onun “yapıbozum” pratiğiyle bir anlaşma zemini vardı: değer verme, dinleme ve arkadaşlık ikisi arasında karşılıklıydı ve Levinas Derrida'nın etik ve siyasetin keşişiminde bir konukseverlik düşüncesine yönelmesine yardımcı olmuştur kuşkusuz.

2- Levinas için etik temel felsefeydi. Onun etiği (ilk felsefe olarak) neden felsefe tarihindeki öbür etik kavrayışlarından mutlak olarak farklıydı? Levinas'ta dışsallık ve yakınlık etik ilişkide ne tür bir rol oynarlar?

Geleneksel felsefe dizgelerinde etik, felsefenin, genel olarak gerçekliğin daha kuramsal bir dolayından türetilen bir parçası ya da bir koludur. Özellikle Kant'tan kaynaklanan dönüşle ve kuramsal akıl karşısında pratik akla tanınan öncelikle işler değişir. Ama Levinas, etik ilişkii, dünyanın bütün düzenini ve ontolojik özün bütün alanını alt-üst eden mutlak olarak özgün bir geliş ya da birden ortaya çıkış haline getirerek bu “öncelik”i (Levinas'ın kendisinin kullandığı ama “archique/arşik” yananlamı dolayısıyla kuşkusuz tartışılabilir bir söz dağarcığı) radikalleştirir. Söz konusu olan bir etik (tikel ya da uygulamalı) değil, kendi yüksekliğinden bütün gerçekliği yargılayan, anlamın kesin *aslı* boyutudur... O halde yükseklik boyutu; ama bu boyut önce Yüz'ün ele geçirilemez metafizik *dışsallığına*

gücünü yeniden kazandırarak (*Totalité et infini*'de), sonra da, ve hatta daha da radikal bir biçimde Başka(sı)-için-biri'nin neredeyse takınaklı *yakınlığına* kendini yazarak (özneelliğin *Autrement qu'être*'deki anlamı budur) bütün felsefe uzamını biçimlendirmeye yönelir. Sanki varoluşun bütün boyutları ve yüzleri insanın etik serüveni tarafından hem alt-üst edilmiş hem de yeni bir yön verilmiş olarak bulurlar kendilerini. Levinas'ın olabildiğince kesin bir biçimde düşünmeye çalıştığı bir serüvendir bu.

3- Levinas'ın felsefi mimarisini anlamak için anahtar sözcükler nelerdir? Başkalık, başka ve yüz [*la face / le visage*] gibi terimlerin ilk felsefedeki önemleri nedir? 'Dil' ve 'söyleme/söylenen ilişkisi'ni Levinas etik dizgesinde nasıl ele alır? 'Sonsuzca edebiyat' terimini kullanıyorsunuz. Sonsuzluk fikrinin Levinas'taki önemi nedir?

Rahatlık olsun diye, ama aynı zamanda şemalaştırarak basitleştirme tehlikesine de girerek Levinas'ın düşüncesinde dört "aşama"yı, yazıdaki ve sözcük dağarcığındaki bir o kadar "katman"la birlikte ayırt etmeyi öneriyorum. a) Gençlik yapıtları kendine sıkışmış varoluşun üstüne çöken tehlikeleri vurgular: "Var'dır" burada merkezi dizimdir (*syntagme*) (her zaman arka planda kalacaktır), bağlaşığı olarak da sorunlu bir "kaçış" ya da özgürleştirici çıkış arzusuna sahiptir. b) 1960'taki tezi "ekonomik" yaşamın içkin "bütünlüğünü", mutlak bir "başkalığın" "sonsuzluğuna" göndererek ve böylece öte yandan onu "verimliliğin" ve kuşakların süreksiz zamanına açarak yargılayan "Yüz"ün "dışsalığına" vurgu yapar. c) Bu "metafizik" bununla birlikte ancak "özneelliğin" mahremine bütünüyle "olmaktan başka türlü" anlamına gelen etik bir "başka(sı) için"i kaydederek ontolojik bir tür düalizmden kaçabilir: "duyarlık", "yakınlık", "ikame", "tutsağın edilginliği" bundan böyle *Autrement qu'être*'de öznelere zaten her zaman "dışarıya" atmış bir "sorumluluğun" sınavını anımsatmak için seçilmiş terimlerdir. d) Levinas son olarak dili ve bu etik serüvenin zamansallığını, bunları her türlü nihai dizgeleştirme girişimine başkaldıran bir "söyleme"nin ve "başka-zamanlılığın" etkisi altına yerleştirerek inceler: "uyanıklık/uyaniş" [(r)éveil], "geçiş", "diyalog" böylece, sonlu bir tutarlılık rejiminde, olay örgüsü söylediklerini yine de doğru kabul etmeye izin vermeyen bir "ilahi komedy"ya tanıklık etmek için çağırılmışlardır. Maurice Blanchot'dan esinlenerek sözünü ettiğim "sonsuzca edebiyat", sadece sonsuz olarak kendini tekrarlayarak ve olumsuzlayarak asıl sonsuzluğun pozitif aşkınlığına işaret eden bir jestin anlamlı bu paradoksudur.

4- Din (Tanrı) ile felsefe (etik) arasındaki ilişki Levinas'ta nasıl kurulabilir? Başka'nın sonsuz çağrısı aşkınlık olmadan tahayyül edilebilir mi? 'Gizli-teolojik' terimini kullanıyorsunuz. Levinasçı bir felsefede bu ne demektir?

Kuşkusuz sıkı bir ilişki var aralarında ama bu ilişki Levinas'ın birbirine katmaktan ve karıştırmaktan kaçınmayı istediği şeye saygı duymak için ağız sıkılık ve ağırlık isteyen bir ilişki. O halde "aşkınlıksız" bir etik ilişki –Başka(sı)-için-biri'nin bağrında Başka'nın yasasının toplanması- olabilir mi, sorusundan yola çıkalım. Bana kalırsa bu deneyimin ya da bu sınavın aşkınlık olmaksızın gerçekleşemeyeceğini Levinas'la birlikte –tahayyül etmekten çok- düşünmek gerek, ama bu aşkınlığı aceleyle dinsel ya da ilahi olarak nitelendirmemek gerekiyor. Etik ilişkide kendini duyulmaya veren aşkınlık ilkin ve her şeyden önce insani olanda, insanlar-arasında, Başkası'nın yükümlü kılan yüksekliğiyle sorumluluğa çağrılanın edilginliği arasında açılan aralıkta kendini gösteren bir aşkınlıktır. Levinas etiğin insanın "insanı aştığı"nı hissettiği asıl yer olduğunu düşünür... Dolayısıyla etikte aşkınlık vardır,

bu aşkınlık etik ilişkideki “öznel”in hiçbir tarafından üstlenilemeyen ama nereden geldiği bilinmeyen *gizemli* bir aşkınlıktır. Öte yandan bunun Levinas tarafından felsefi olarak “O’luk” terimiyle, yani “ben-sen”e indirgenemeyen, ama “Var’dır”ın insani olmayan nötrlüğüyle karıştırılması her zaman olası bir “o” ile düşündürülmesi çarpıcıdır. Bu O’luğun dinsel bir niteliğe yaklaştığı tek an “Ulu Tanrı”ya gönderildiği andır. Burada apaçık bir biçimde, Levinas’ın da oradan geldiğini hiçbir zaman saklamadığı Yahudiliğin dinsel geleneğinden alındığı itiraf edilmemiş bir öğeden kuşkulandırılabilir: “gizli-teoloji” terimi buradan geliyor, ama bunu –Nietzsche’den ya da Ricoeur’den- ödünç almamın tek amacı Levinas’ta gizlenmiş bir stratejinin değil, çok daha dürüst ve zor bir esinlenme ve süzülme jestinin söz konusu olduğunu göstermekti. Hızlıca, hatta fazla hızlıca, diyelim ki Levinas’ta felsefi olanla dinsel olan arasında bir ilişki varsa da bu ilişki eleştirel türdendir, eleştirel arınma ya da radikalleştirme ilişkisidir: filozof, sıfırdan başlamadığını, düşüncesinin felsefe-öncesi kaynaklardan beslendiğini bilir, ama dinsel esinlenmenin bütünü (özellikle de “avunma”dan kaynaklanmasını) sahiplenmez, ondan sadece mutlak olarak yasaklayan ve buyuran, dolayısıyla hiçbir zaman yeterince uyanık/uyanmış olmayan bir sorumluluğa çağıran bir Yasa’nın keskin yüzünü tutar.

5- Levinas’ta devletin konumu, adaletin ve yargının uygulanışı konusunda ne gibi düşünceler bulunabilir? Levinas’ın felsefesinde kapitalizmin anlamı nedir? Günümüz dünyasında kapitalizme yönelik bir eleştiri için Levinas’ta ne türden araçlar bulunabilir?

Burada belki de Levinas’ın düşüncesindeki bir “zayıf nokta”ya temas ediyoruz: etiğin kesin anlamına yönelik yorulmak bilmeyen ısrarının belki de kaçınılmaz karşılığı olarak siyasi gerçekliğe ilişkin her şeye sadece ikincil ya da türemiş bir biçimde, etik radikallikten “sonra” yaklaşmıştır. Yine de, burada kurucu bir şey var: “üçüncü” Başkası’nın yüzünde zaten mevcuttur ve “yakınlık” da herkesle ilgili olarak “adalet”e çevirilmeyi talep eder. Dolayısıyla hepsi, sanki Levinas, insan gerçekliğinin ve hatta dünyanın gerçekliğinin tümüne uygulanmak ya da uzanmak için “düzeltilmeyi” talep eden etik bir esinden yola çıkarak toplumsal ve siyasi olanı yenden buluyormuş gibi gerçekleşmektedir. Öte yandan buradaki tehlike, bu kez “ilk” konuma yerleştirilmiş etikten yola çıkarak çok klasik bir türetme şemasını böylece yeniden üretmektir. Ama bu ilişkiyi, görecelileştiren, sorgulayan, rahatsız eden ve peşini bırakmayan bir “yargı”nın eleştirel ve dogmatik olmayan etkisi altına yerleştirmek belki de daha doğru ve daha anlamlı olur. Levinas’ın düşüncesi elbette hem siyasi, hem toplumsal hem de ekonomik olana çevrilmeyi davet ediyor, bu çeviri birlikte-yaşama ve dünyada-oluşun boyutlarını ciddiye alırken, onlarda kaçınılmaz bir biçimde putperest mutlakları görmeyi reddeder ve böylece onları etikten esinlenen acımasız bir eleştiriye tabi tutar. Marx’ta “eleştirel” başlığı altında aranmış olanı başka bir biçimde orada bulabiliriz kuşkusuz: devlet eleştirisi, ekonomi politik eleştirisi vb... Ama Levinas’ın, tam da etiği düşünme biçiminin özgünlüğünü belirgin kılmakla meşgul olduğundan, ekonomik ve toplumsal, siyasi ve kültürel dünyamızın düz gerçekliğine bu “dönüş”te çok da ileri gitmediğini –yeterince ileri değildir kuşkusuz- söylemek mümkündür. Bana öyle geliyor ki onda kapitalizmin, onun güncel biçiminin ya da biçimlerinin bir çözümlemesine ya da eleştirisine girişmeyi sağlayacak “araçlar” bulmak mümkün değildir... Ama esinlenmeye bakacak olursak onun varlığı yadsınamaz ve yapılması gereken tek şey onu izlemektir: çünkü sonsuzluğun yüceliğinin normal olarak kuşatmaya, alt-üst etmeye ve dönüştürmeye çağırdığı şey, yaşamımızın ve varoluşumuzun, tarihimizin ve dünyamızın bütünüdür.

Tina Chanter ile Levinas Üstüne

Söyleşen: Volkan Çelebi

İngilizceden Çevirenler:
Melek Zeynep Zafer
Adnan Esenyel

1. Levinas'ın düşüncesinin belli başlı felsefi, edebi ve teolojik kaynakları nelerdir?

Levinas erken yaşta Kitab-ı Mukaddes'in; "Puşkin, Lermontov, Gogol, Turgenyev, Dostoyevski ve Tolstoy gibi Rus klasiklerin" ve aynı zamanda batı Avrupa'sının büyük yazarlarının, özellikle de Shakespeare'ın *Hamlet*'i, *Macbeth*'i ve *Kral Lear*'ının etkisi altında kaldı. Levinas, "Platon'un *Phaidrus*'u, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve aynı zamanda Bergson'un *Zaman ve Özgür İrade*'si" gibi örneklerle atıfta bulunurken, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserini felsefe tarihinin en iyi kitaplarından biri olarak tanımlar (EI 37-8; EEI 33). Eğer *Varlık ve Zaman*, Levinas'ın gözünde yazılmış en iyi kitaplardan birisi ise, bu kitap aynı zamanda onun felsefe eleştirisinin odak noktası haline gelmek durumundadır. *Varoluştan Varolana*'da Levinas, "Martin Heidegger'in felsefesinden esinlendiğini" fakat "kendisinin bu felsefenin iklimini terk etmek için temel bir ihtiyaç ve onu Heidegger öncesi olacak bir felsefe için terk edemeyeceğimize ilişkin bir kanı tarafından yönetildiğini" söyler. Yine de belli anlamda, Levinas felsefesinin Heidegger-öncesi olamadığı *Bütünlük ve Sonsuzluk* kitabında, Levinas'ın Heidegger eleştirisi daha da belirgin hale gelir. Bundan dolayı biz Levinas'ı, adalette ve adaletsizlikte bütün bir ontolojinin ötesinde "Başka"ya ilişkin esaslı bir giriş görmekten ziyade, "Başka"nın Ontoloji ile olan ilişkisini geri plana atan Heidegger'e (ki ayrıca, Heidegger sanki diyaloga katılan çırak ile usta arasındaki ilişkiyi ontolojiye indirgemıştır) radikal bir biçimde karşıyız derken bulmaktayız. John Wahl'a ithaf edilen *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un önsözünde Levinas bize bu kitabın, Franz Rosenzweig'in *Kurtuluşun Yıldızı* kitabında yer alan "bütünlük düşüncesine karşıtlık" fikrinden esinlendiğini anlatır ki, "Rosenzweig'in eseri Levinas'ın kitabında atıflarla birçok kez sunulmuştur" (TI 28; TEI xvi). Yine de Levinas, "kullanılan kavramların sunumunu ve gelişimini" her şeyiyle "fenomenolojik yöntem"e (ibid.) borçlu olduğunu belirtmektedir. Bu yöntemle birlikte düşünce, Edmund Husserl'in dönmemize izin verdiği "unutulmuş düşüncelere" (EI 30; EEI 25-6) ya da "karmaşık yönelimlere/niyetlere" (EI 30; EEI; 26) dönmüş olur, böylelikle sadece "nedir?" sorusuna değil, fakat aynı zamanda "ne nasıldır?", "bir şey olmak hangi anlama gelir?" sorularını da olanaklı kılmıştır.

Eğer Levinas'ın felsefesinin gelişimi fenomenolojik yönetime çok şey borçluysa, Bütünlük ve Sonsuzluk eserinde Levinas'ın düşüncesi aynı zamanda Heidegger'in pratik olana ilişkin yönelimine meydan okuyacak şekilde metafiziği onarmakla ve ona dönmekle devam eder ve teorinin pratik olanın üstüne çıkmasına yeni bir soluk getirir. Bir teoriyi eylemle eşit tutan düşünceye karşılık, Levinas için anlaşılabilirlik "nesnelere yönelik belirli bir saygıyı imler" (TI 82; TEI 54) ve işte o bu "saygıyı" rehabilitasyona tabi tutmak ve onu, "Başka"nın etik ilişkisine aktarmak ister. Levinas kendi konumunu, Heidegger'in sorunsallaştırdığı

metafiziğin bazı geleneksel konularına dönmekle ve onları yeniden ele almakla ortaya koyar. Bu sebeple o; hakikat, nesnellik, anlaşılabilirlik, tasarım, entelektüellik, temaşa etme ve teorinin pratikle olan ilişkisi gibi kavramları yeniden ele alır ve onları aşkınlık ilişkisi içinde incelemek suretiyle yeniden biçimlendirir. Bu kavramlar, Levinas'ın sonsuzluk fikri ile tanımladığı başkasının mutlak aşkınlığına karşı ne şekilde durdukları göz önünde bulundurularak ayarlanır. Bu sebeple onlara, sonsuzluğun radikal aşkınlığına yeterli olmayacak biçimde ama yine de “aşkınlığa benzer” olacak şekilde yaklaşılır (TI 109; TEI 81). Eğer birisi Levinas'ın, yüz-yüze ilişkide “Başka”nın radikal ya da mutlak aşkınlığını düşünme teşebbüsü için en etkin kaynakları oluşturan iki felsefi fikir seçmek durumunda olsaydı, bir taraftan Kartezyen *cogito* ile Tanrı ilişkisine ve diğer taraftan da Kartezyen *cogito* ile Platoncu İyi kavrayışı arasındaki ilişkiye bir ayrıcalık vermeden edemezdi. Levinas Descartes'in *cogito* ve yaratıcının bana yerleştirdiği ayrılmış varlığın yapısını dikkatle hazırlamanın ve onun sonsuzla olan ilişkisinin ya da arzunun Ben'i ya da “Başka”sının ilişkisinin bir yolu olarak başka yerden gelen sonsuz ve kusursuz olan Tanrı fikri üzerine meditasyonlara başvurur. “Descartes'ta *cogito*; Tanrı olan, ruhun içine sonsuzluk fikrini koyan, onu öğreten ve Platoncu usta gibi basitçe önceki görüntülerin hatıralarını gün yüzüne çıkarmayan başkasına dayanır” (TI 86; TEI 58). Eğer Levinas, “özdeşin temel olan kendi-yeterliliği” (TI 44; TEI 14) düşüncesi üzerinde bulunan bir şey olarak Sokratik hüküm “kendini bil'e itiraz ediyorsa, o aynı zamanda Platon'u da şunu varsayması bakımından da alkışlar: “aşkınlığı; bütünlüğü aşan bir şey olarak ortaya koymak ve Tanrı'nın mekânını her tür özün üstüne yerleştirmek, teolojide değil ama felsefede en derin ve en kesin öğretilerdir” (TI 103; TEI 76).

2. Levinas, etiği ilk/temel felsefe olarak ifade eder. Neden onun etiği bir ilk felsefe olarak, felsefe tarihindeki diğer etik kavrayışlardan bütünüyle farklıdır [yüzleşmek, başkasının çağırısı]?

Levinas'ın etiği hiperboliktir/aşıridir: Bu etik, suçumu hafifletmek ya da kurtuluşumu sağlamak için uygulanabilecek bir ödevler perspektifi içinde konumlandırılacak her hangi bir tutumun emrini reddeder. Sahip olunabilecek bir ödül yoktur. Gerçekten de ben ne kadar çok yaparsam, bir o kadar çok yapmaya çağırılırım. Bir sonsuzluk olarak “Başka”ya yönelik sorumluluğumu idrak ederek, Levinas hem bunun bir son olmadığını hem de bunun için herhangi bir karşılık bulunmadığını vurgular. O böylelikle, özgürlüğün önceliğini sorunsallaştırmak yerine, çeşitli özgürlükleri uzlaştırmaya çalışan hak temelli teorilere yönelik bir meydan okuma düzenler. Levinas için öncelikli olan özgürlük değil, adalettir. O, Ben'in eninde sonunda “başkasının başkası”yımı olduğunu onaylarken (TI 84; TEI 56), çözümlemesinin bütün ağırlığı “kendimden istediğim şeye izin vermem, “Başka”sından isteme hakkına sahip olmamla karşılaştırılabilir değildir” görüşü üzerinde durmaktadır (TI 53; TEI 24). Levinas başka bir cevabın da mümkün olabileceğini ileri sürer ki bu cevap “Başka” tarafından bana yönelik ortaya konulan meydan okumayı reddeder. Bu yol, teorik bilginin ayrıcalığını koruyan ve Ben'e ilişkin ilgiyi, uzlaştırılan çeşitli özgürlük kavrayışlarıyla tanımlanan *bütün* lehine olumsuzlayan bir felsefe tarafından olumsuzluğu açığa çıkarıldığında, Ben'in özgürlüğünün iptal edildiği yerde Ben'i gayri-şahsi, evrensel bir düzen içine çözümleme vasıtasıyla bütünlüğü onaylayarak sona erecektir. Gayri şahsi bir neden içinde “Ben ve Ben-olmayan karşıtlığının kaybolduğu” Spinoza'dan Hegel'e kadar yürünen yol işte budur. Özgürlük korunmaz fakat kendisini devam ettiren ve kendisini kendisiyle haklılandıran evrensel bir düzenin yansıması olan bir şeye indirgenir (TI 87; TEI 59). Tercih kavramı vasıtasıyla başkasıyla yüzleşme noktasında “ben”in

özgün sorumluluğu üzerinde ısrar ederek, Levinas “herkesten çok ben sorumluyum” ifadesini ortaya koymasıyla, etiği, gayri şahsi bir evren içinde eritmeyi reddeder. Kendimi, yüzleşmenin kırılğanlığına maruz bırakmak, varolmak için mevcut olan ontolojik hakkımı sorgulanabilir kılar. Etik, başkasının varolma hakkı bizim varolma hakkımızdan önce gelir ki bu öncelik şu etik ifadede özetlenmiştir: “öldürmemelisin, başkasının yaşamını tehlikeye atmamalısın. Yüzleşmede, etik ilişki benim varoluşumu başkasına bağlamasıyla asimetrik bir karakter sergiler (Diyaloglar, 60).

3. Levinas’ın felsefi yapıtını anlamak için anahtar kavramlar nelerdir?

Göz önünde bulundurulmuş metine bağlı olarak, Levinas felsefesinin anahtar kavramları arasında *Varoluştan Varolana*’da il y a (var) kavramı, Bütünlük ve Sonsuzluk’da ayrı olan varlığın yaşam koşulu için bir unsur teşkil eden “Başka”ya benzer şekilde “başkasını karşılama kavramı, ve *Varlıktan Başka Tür*’de (*Otherwise than Being*) “yerine geçme” kavramı gösterilebilir. “Var” kavramıyla Levinas, kendisini bir özne biçimde ortaya koyan Ben’in karşıtı olarak anonim bir varoluşun anlamını ve bir var olanın kendisinin gösterdiği ya da karşısında bir özenin “ben benim” diyebildiği, kendisini tanımlayabildiği ve ortaya çıkabildiği arka planı yakalamaya çalışır. Levinas, bir öznenin özne haline geldiği olayı hipostaz olarak adlandırır. Ben’in kendisinden kaçma olanaksızlığıyla yüzleştiği uykusuzluk fenomeni, yorgunluk ve uyuşukluk, “var” ı kuran varlığın bağışlanamazlığını taşır. “Var” da Ben sadece kendisinden kaçmakta başarısız olmakla kalmaz, aynı zamanda varoluşun kendisini de engelleyemez. Böylece Levinas ölümün korkunçluğu ya trajedisini değil, tam tersine yaşamak zorunda olmanın ve varolmanın kaçınılmaz zorunluluğu tarafından hapsedilmiş ve kapana kısırılmışlığın anlamını iletmektedir. Temel ve umutsuz bir uyuşukluk soluyan Rimbaud “Onları sakın yataklarından kaldırmayın, işte bu felaketin kendisidir” demektedir. Levinas’ın, sekteye uğratan kesintili bir moment ve zamanın akışını tekrardan geri bağlayan bir şey olarak anlaşılan “an” ın hızlı artışıyla ilişkilendirdiği anonim varoluşun akışı içinde mevcudiyetin ortaya çıktığı olay, var olmanın zorunluluğuna karşı vuku bulmuş bir olaydır. “Var” da kısa bir süre için görülen şey işte bu zorunluluktur: yani varolmayı üstlenme, her zaman yeniden başlama ve -ister beğenilsin iste beğenilmesin- yaşama çabasına bağlanma ödevine mahkûm edilmiş varolanın ara sıra üstesinden gelebilen gayri şahsi bir varoluş.

Varoluştan Varolan’a Levinas, “orada” ile bir yüzleşmeye ilişkin bir gönderim ile varoluşun dehşetini ve trajedisini ifade ederken, *Bütünlük ve Sonsuzluk*’da o, başkası ile karşılaşması tarafından zaten her zaman koşullanmış olan varlığın anonimliğinden ortaya çıkan var olanın bunu ne şekilde yaptığı üzerine odaklanacaktır. *Varoluştan Varolan*’a Levinas, varolanın, bir durumun “an” ında bir konum işgal ettiği biçim üzerinde yoğunlaşır ve böyle yaparak “var” ın anonim varoluşunun ortasında kendisi için bir temel kurar. Bedenin konum işgal etmesi, *Bütünlük ve Sonsuzluk*’da yerleşme ve ikamet etme başlıkları altında detaylandırılıp incelenecektir. Ben sadece uyku vasıtasıyla kendime çekilme imkânına sahip olmam, aynı zamanda eşya da biriktirim ve yarının belirsizliğini savuşturmak için bu eşyaları evim dediğim bir yere koyarım. Burada Levinas, Ben’in kendisini başkası tarafından sorguluyor bulması vasıtasıyla koşullanmanın yapısını vurgulamaktadır. Yaşamın doğal hazzı ortasında ve belli bir sağlamlık ortaya koyma çabası içinde doğa şartlarının riskli etkisinden kendisini kordon altına alan bir evde, Ben, yaşadığı dünya içinde şeylere yönelik masum sahiplenmesine meydan okuyan “Başka” tarafından hayrete düşürülür. Levinas, yaşamın tatmin edici hazzı ortasında başkası tarafından açıklama yapması için çağrılan öznenin yanıtını “karşılama” terimi çerçevesinde tanımlar. “Başka’yı karşılama terimi”,

şeyler için geçerli olan dikotomilerin dışında başkası ile ilişkisinde konumlandığı pasifliği/edilgenliği ve aktifliği/etkinliği aynı anda ifade eder (TI 89; TEI 62). Bir çeşit geri çekilme ve Heidegger'in açık erekliliğinden ziyade bir sarmal hareket içinde ihtiyaçların giderildiği tatmin olma ve mutluluğun saf kendiliğine, başkası ile yüzleşmeyle meydan okunur. Başkasını karşılama, özgürlüğün önceliğini sorgulanabilir kılar. Ben'in kendisini açıklaması için çağrılırken ve mutlulukla uyguladığı özgürlük içinde rahatsız edildiğini fark ederken Levinas utanç ya da vicdan yapısını sunmaktadır. Tıpkı sonsuzluk ideasının kökenlerine ilişkin izi takip eden *cogitonun* Ben'i gibi o, kendi başına üretilemeyen ve bu yüzden başka bir yerden gelmek durumunda olan bir idea keşfeder, böylece Levinasçı arzu öznesi kendi memnuniyetini, başkasıyla karşı karşıya geldiğinde ve kendisini açıklamaya mecbur bırakıldığında, rahatsız edilmiş bulur. "Başka"yı karşılayarak, Ben, sahibi olduğunu varsaydığı şeylerin dünyasını başkasına teklif etmek yoluyla, başkasının çağrısına yanıt verir.

Varlıktan Başka Türülü'de, yerine geçme, yakınlık ve başkası-için-biri fikirleriyle Levinas, başkasına karşı sınır tanımayan sorumluluğunun anlamını şiddetlendirecektir. Yerine geçme kinayesiyle Levinas, artık Tefsir emirlerine göre, Ben'in bölünmüş varoluşuna, içeriğine ve evde ikamet edişi içinde kendiyile olan ve sonra ona yukarıdan meydan okuyan Başkası tarafından mutluluğunun hesabı sorulan varlığına ilişkin fenomenolojik bir tanıma kendimi adanmaz. Şimdi Ben, başından beri olduğu gibi etiğe bağlıdır, Başkasının rehinidir. Naif fakat aldatıcı keyifli bir mutluluk içinde yaşayan sadece Başkası'nın buyruğu tarafından durdurulan ve kesintiye uğratılan bir varlığın fenomenolojik bir açıklaması yoktur. Başkasının mevcudiyeti başından beri oradadır ve Ben, başından beri Başkasına borçlu ve yükümlüdür. Ben'in, kendi mutluluğu ve hoşnut varoluşu için Başkası'nın koşul olduğu olgusundan sonra keşfettiği *Bütünsellik ve Sonsuzluk'a* yayılmış olan koşulluluğun yapısı, öne çıkarılır ve daha açık hale getirilir. Benim varoluşum açıkça, Başkasının etik talebinin nedenidir.

4. Hangi fenomenlerle/ olaylarla anonim varoluş bir özneye dönüşür? Bu dönüş özgürlük için ne anlama gelir ve beden, vücut ve biçim kişi olmaya nasıl hizmet eder?

Bilinç, konum, şimdi, "ben", sonunda var olan olmalarına rağmen başlangıçta değildirler. Bunlar, adlandırılmayan "olmak" fiilini isime dönüştüren olaylardır. Bunlar, hipostazlardır (EE 83; DE 141). Levinas bedeni, bir olay, bir konum, bir isim belirten bir konum işgal etme olarak düşünür, öyle ki bu olay bir "varlığa" dönüşür (EE 70; DE 123). Var olanın varolmaya başladığı bu olayın fark edilmesinde Levinas, Rodin'in heykellerine gönderimde bulunur. "Bu konumuyla [beden] içsellik için zorunlu olan koşulu fark eder. Bu, bir olayı ifade etmez, bizzat kendisi olaydır. Rodin'in heykellerine bakıldığında, bulduğumuz en büyük etki budur. Onun varlıkları hiçbir zaman geleneksel ya da soyut bir zemin üzerinde oturtulmamışlardır. Onun heykellerinin gerçekleştirdiği olay, zeminle ilişkilerinde ve konumlarında ifade etmek zorunda oldukları bir ruhla, bilme veya düşünceyle ilişkisinden daha fazladır" (EE 70; DE 124). Bir konum almaya ilişkin bu bedensel olayı ya da biriyle andaki bir durumu içindeki ilişkiyi etkilemeyi kavrayarak Levinas, bedenini zaten dünya içinde olduğunu ve şeylerle ilişkide bulunduğunu iddia eden Heideggerci görüşe karşı çıkar. O, aynı zamanda, şimdiyi yok oluşa indirgenemeyen bir anlamı olan bir olay olarak ifade eder, bu şekilde şimdinin, sonraki an tarafından geçişi, olumsuzlanması ya da iptal edilmesi sadece anlamını kurar. Anın yükselişini, öznenin doğuşu, bir olayın bir isime dönüşü olarak düşünerek Levinas, şimdinin yok oluşunun olumlu bir açıklamasını yapar. An, yalnızca zamanın

sonsuzluğu içinde buharlaşmaz. Kendi kendisinin mirasını sunar. “Şimdiye sahip olmanın imkansızlığının, sadece şimdinin yok oluşu yoluyla bu sahipliğin kendisinin olanaklı hale geldiği olgusuna bağlı olup olmadığını merak edebiliriz. Zamandaki bir anın üretimi, zikzak çizmesi gereken sonsuz bir seriden gelemeyi fakat o seriye karşı kayıtsızlık sergilediği için, zamanın Gordian düğümünü [kördüğüm A. E.] çözmeden kesebilir. O, kendisinin dışında olabilir. Bir an için olma biçimi şimdi olmaktır. Şimdi, tarihin bir görmezden gelinmesidir. Onun içinde zamanın sınırsızlığı ya da sonsuzluğu kesilir ve yeniden başlar. Şimdi o halde, içinde sadece genel olarak bir varlığın değil fakat özne olan bir varlığın bulunduğu, varlıktaki bir durumdur” (EE 71; DE 124-5).

Özne, geçmiş ve gelecekle ilişkili olarak özgürdür, fakat kendisine dair bağımlılığı kalır. Şimdinin özgürlüğü, lütf gibi hafif değildir, fakat sorumluluktur ve ağırdır. Birinin kendisinin olumlu anlamda zincirlenmesinde açıkça belirtilir; ben, kaçınılmaz olarak kendisidir (EE 89; DE 150). Özne, kendisini yüklenir, kendinden kaçamaz: “yolculuğumuz boyunca kendimizi de beraberimizde getiririz.” (EE 90; DE 151). Levinas, trajik doğru anlamını varoluşun kaçınılmaz yükünde, olmanın zorunluluğu içinde bulur. “Burada varlık içine trajik olarak adlandırılan şey, kökenine inilerek kavranır. Trajik, basitçe varoluş süresince ortaya çıkan ve bizi bekleyen talihsizliklerin ya da aldanmaların toplamı değildir, çünkü sonsuzdur. Aksine, varoluşun an içinde tüketilen sonsuzluğudur, özgürlüğün, donmuş var olanların kendilerine mahkûm oldukları bir kış manzarasındaki gibi katılaştığı bir felakettir” (EE 78; DE 134). Özne, Sartre’daki gibi sadece kendi için değildir, fakat aynı zamanda kendi olmanın ağırlığı altında ezilir. “Bir ben olmak, sadece kendi için olmak değildir, aynı zamanda kendiyile birlikte olmaktır da. ‘Beni her gün kendimden kurtar!’ ... diyen Orestes’in, bu sözlerinin ifade ettiği kendiyile ilişki, bir metaforun ötesine geçmektedir” (EE 89; DE 150-1). Trajik olan şey, benin tam da kendiyile olan ilişkisidir: “Bir özne, kendisinin temelidir. Bir başlangıç ve özgürlük var olurken özne, tam da bu özgürlüğe çoktan egemen olan bir kaderin taşıyıcısıdır” (EE 89-90; DE 151).

5. Levinas ne tür bir dil anlayışı önermektedir [söyleme/ söylenen]? Levinasçı bir felsefe yapmak ne anlama gelir?

Söyleme ve söylenen arasındaki ilişki, sonsuz bir ihanet olarak karakterize edilebilecek bir ilişkidir. Söylenen, söylemeyi yıkarken ve sarsarken bile söyleme, söyleneni gerektirir. Dilin hareketi içinde, başkasının başkılığını içeren her türden çabayı yok eden söyleme, bu başkılığını tematize eden söyleneni yok eder. Söylenen, aynı zamanda söylemeyi gerektirdiği halde açıkça tematizasyona bağlı olduğu ölçüde ona ihanet eder. Söylenen söylemeyi yıkarken bile, söylemenin, söylenen haline gelmesi zorunludur. Söylenen, dilin toplamı içinde yüzü kaydederken (*inscribe*), söyleme, yüz yüze yanıt verir. Söyleme, söylenin yıkımına, muhatabının yansızlaştırılmasına karşı duyarlıdır. Söyleme, söylenen halinde dondurulur. Yine de söyleme, kendisini bir daha temaların ve ifadelerin değişmezliğine uygun hale getirirken bile söylenenin sabitliğini bozduğu için daimi bir tereddüt vardır. Levinas’ın felsefesi bir konumlar dizisine indirgenebilir, o, yazdığı kitaplarla böyle bir indirgeme riskini alır fakat felsefesini yürütülebilen önermeler dizisine indirgemek, formel mantığın taleplerinin meydan okuması içinde işleyen felsefesinin gücünü yadsımak olacaktır. Söyleme, söylenenin gereklerine boyun eğerken kendini yok eder, böylece tam da onu çöktüren formülleri gerektirir. Söyleme, söylenenin kendi üzerine örtme tehdidi olmasına rağmen ona bağlıdır. Felsefe, onu önermeler dizisine dönüştürmeye zorlayanlara kendini ifşa etme riskini alır. Bir kimse bu tikel formülasyonla uzlaşmaktan asla memnun

olmadan, daima birinin söylediğinden daha iyisini söyleme dolayısıyla sözünü geri aldırma çabasıyla yazmaya ve öğretmeye devam ettiği için felsefe öğretmek ve yazmak, bu zorunlu ve kaçınılmaz riski üzerine almaktır.

Levinas okumak, felsefesinin bize vasiyet ettiği bu görevi tamamlamaktır. Mükemmel Başkasının filozofu Levinas, bize Başkasının sesine kulak vermemizi öğretmiştir. Yine de Filistinli'ye gelince Levinas, başkasının üzerimde olduğu iddiasını yorumlamada eksik kalır.

Bu, ne türden bir eksiklik? Bu, Holocaust travmasıyla ört pas edilebilecek bir eksiklik midir? Filistinli, Levinas'ın hiperbolik etiğinin sınırlarını, bütün olarak felsefesini göstermeyen ama ona istisnai olan biçiminde, keyfi olmayan fakat kendi tikelliğine özgü bir şekilde gösterebilir mi? Ya da Levinas'ın Filistinli'yi Başkası olarak tanımadaki başarısızlığı, hiperbolun tam da belirleyici bir kör noktası yani onun etiğe yaklaşımının bir karakteristiği olarak mı düşünülmelidir? Bu körlüğün Levinas'ın Ben'i Başkası karşısında suçlu olarak anlamasındaki ısrarı içinde belirleyici olmasının bir anlamı var mıdır? Bu, Levinas'ın politikayı etikten ayırmadaki ısrarında belirleyici midir? Politikayı, Başkası olarak Başkası'na cevap vermede çoktan başarısız olan ikinci bir seviyeye düşürdüğünde, kendi politikasının açıklanmadan kaldığı bir yol var mıdır? Levinas'ın kendi politik yükümlülükleri, onu Ben'in sınırsızca bağlı olduğu Filistinli'yi Başkası olarak görmesine engel olur mu?

Levinas için felsefe, "travmalarla ya da bir ayırma, şiddetli bir sahne, zamanın monotonluğuna ilişkin ani bir farkındalık gibi sözel bir biçimi nasıl vereceğini bile bilmeyen birinin el yordamıyla başlar. Bu başlangıç şokları kitaplar okuyarak- felsefi olması zorunlu değil- düşünmemizi sağlayan problemler ya da sorular haline gelir" (EI 21; EEI 15). Eğer bu travmatik şoklar felsefenin başlangıcını gösteriyorsa, muhtemelen, aynı zamanda belli bir filozofun sınırlamalarını gösterdiği gibi bir anlamı da olabilir.

Levinas'ın kendi travmatik tarihi, onun etik tepkisine engel olur mu? Levinas okurları olarak, onun felsefesine kendi bağlılığımız ne olabilir? Levinas'ın cömert okurları olmak, ne anlama gelir? Onun felsefesini oluşturmaya başlayan ve felsefesinin, içinde oluşmaya başladığı travmanın içerimleri yoluyla düşünmek ve ciddi olarak kavramak mıdır? Felsefesinin, içinde başlangıcını gösteren travmaya bağlı kaldığı yolları dinlemek midir?

6. Feminizm alanı içinde [olumlu bir tarzda] eleştirel bir Levinas okuru olarak addediliyor olmalısınız. Levinas okuması yaparken "cinsel ayırım/ontolojik ayırım"a ilişkin ne tür sınırlarla karşı karşıya kalırsınız?

Levinas'ın feminene [kadınsıya] karşı ilgisine şüpheyle yaklaşmak için pek çok neden vardır; görünen serbestliğin hiç de azımsanmayacak kısmıyla Levinas, femineni evcimenlik, pasiflik ve görünmezlikle bağdaştırarak çok geleneksel bir şekilde biçimlendirir. Fakat eğer, bir kimse Levinas'ın *Zaman ve Başka* (1947), *Bütünlük ve Sonsuzluk* (1961) ve tartışılabilir *Varlıktan Başka Türü Olan* (1974) metinlerinde kurduğu bu geleneksel bağlantılar için ona karşı eleştirel tavrını sürdürecekse, Levinas'ın femineniden söz etmeyi bütünüyle bıraktığı ya da neredeyse hiç söz etmediği metinleri nasıl değerlendirecek? Bu metinler, feminenin Levinas'ın felsefesinde önemli bir işlevi olduğu konusunda ikna olmamış eleştirmenlere sadece destek mi vermektedir? Ya da feminenin, Levinas'ın etik iddialarına olanak sağladığı - belki özellikle- femineniden bir haber görünen metinlerde bile ya da isimsiz olarak ortaya çıkan feminenin Antigone olduğu düşünülen *Tanrı, Ölüm ve Zaman* metninde bir anlam var mıdır? Benim savım, Levinas'ın felsefesi, femineni alenen yok saydığı, dışarıda bıraktığı

ya da ona kayıtsız kalır görüldüğünde dahi, ona dayanır, başvurur ya da ona bağlı kalır. Feminin, Levinas'ın etiğinin tematize edilmemiş, sessiz kalmış, konuşulmamış yüzüdür. Bu, Levinas'ın söyleneni söylemesidir. Levinas'ın felsefesi işlevini yerine getirmek için, feminine gereklilik duyar, fakat bu nedenle de anlaşılmaz kalır.

Levinas'ın feminine yaklaşımını karakterize etmek için kullanmak istediğim dil, *bayağı* bir dildir. Düşüncesinin feminini kavrayışı içinde, sanki tükürmeden önce besin değerini tüketmesinde, dışarı çıkarmasında, atmasında, özümsemeden, el koymadan, yararlılığını benimsemeden önce çöp gibi, düşüncesinin esas çabasına dışsal bir şey gibi fırlatmasında bir anlam var mıdır? Bu asimilasyon hareketi, başkasının kemirilmesi formülasyonunu ödünç almak [Jacques Derrida tarafından farklı bir bağlamda kullanılmıştır] tam da Levinas'ın tekdüze bir felsefe olarak tanımlarken acımasızca eleştirdiği batı felsefesinin jestlerine benzemektedir. Eğer başkalık konumunu meşgul eden feminin ise, tüketilmelidir böylece bir tarafa kaldırılabilir, uzaklaştırılabilir, bayağılaştırılabilir. Başkalığın tüketildiği ama reddedilmediği, femininin etkisiz hale getirilerek düşünceden dışarı atılabildiği, öyle ki düşüncenin koşulu olmaya başladığı ve düşüncenin ulaşamayacağı dışlanmış başkası olarak sona eren bu tüketme işlemi, onu denetim altına alınabilir, tolere edilebilir, kimliği saptanabilir ve tehdit içermeyen bir şeye dönüştürür. Bir ev, konut, ikamet gibi belirsiz bir eril özne tarafından bir iyeliğe, kişinin kendisi olarak adlandırılan bir şeye dönüştürülerek, bundan dolayı da tasarımılanabilir bir şey haline getirilerek femininin kendisi yok edilir. Bunun Levinas'ın etiğinde hiçbir yeri yoktur. Aşkınlığın, içkinliğe dönüşümü yoluyla Levinas'ın düşüncesi böylece aynı hamlede onu olanaklı kılan şeyden ve böylesi bir koşulluluktan vazgeçer. İlginç ve bütünüyle rastlantısal olmayan bir çakışma. Önkoşullukları onu olanaklı kılan etik içinde sürdürülemeyen feminin işlevlerin, bir ön koşul olması ne anlama gelmektedir?

Levinas'a göre düşüncenin hakiki işleyişi tüketici bir şeydir. Yani, fikirler biçiminde düşünce, başkasını tüketir ve onu aynılaştırır. Felsefe tarafından sürdürülen mekanizmanın bu şekilde başkasının olumsuzlanması yoluyla tanımlanması, dolayısıyla hatalı bir başkalık olarak görülmesine neden olunması, narsisizmin mekanizmasından farklı değildir. Oralite, Freud için narsisizmin en tipik ilksel özelliğidir ve yeme- başkasının tüketilmesi- Levinas için sadece haz değil, aynı zamanda temsildir de. Her iki durumda da, mistik bir çift yanılısıma karşılık gelir. Psikanalitik anlatıda, yanılısıma olarak yorumlanan şey, Lacan'ın *bebeğin* özgül erginleşmemişliği olarak ifade ettiği şeye bağlı olarak bir başkasına, anneye bağlı olduğu olgusundan sonra kendini keşfeden bebeğin özerkliği ve bütünlüğüdür. Levinas'a göre yanılısıma olarak yorumlanan şey, dünyada yiyecek ekmeği olmayan aç insanların olduğu olgusun fakında olmayan naif bireyin peşinden koştuğu mutluluğunun masumiyetidir. Her iki durumda da olgunluk ya da iyilik, ilk yanılısamanın yadsınmasına bağlıdır. Freud'a göre, özne, özerkliği yanılışlıkla ele geçirdiğini en azından görelî bir dereceye kadar fark ederek olgunluk için çabalar, ve böyle yaparak anneyi bayağılaştırır. Levinas'la ilgili şeyler pek açık değildir. Onun etiğinin işlemsel koşulu femininin karşılanmasıdır, ama bu koşul bu şeklide düşünülmemiştir. Levinas'ın feminini etiğin koşulu olarak düşünmek üzere düşüncüyü karakterize ettiği verili kip, onun başkalığını reddetmek olacaktır. Düşünülmemiş kalan bir artığın üretilmesi ile ortaya çıkarılan bir işlem içinde onu içerdiğini düşünmeden, tam da onu olanaklı kılan şeyi, tam da içerdiğini gösterecek olan şeyi dışlayarak bir etik üretir. Aşırılığı, sınırsızlığı, saplantıyı çağırıştıran ve mutlak kabul edilen başkası karşısında etik bir duruşa başvuran Levinas'ın etiği stratejik bir dışlamaya, bayağılaştırmaya dayanır. Levinas, sonsuzca cömert bir etikle meşgul olur gibi görünürken, aslında tutumu, aralarında kadınların ve

Filistinliler'in bulunduğu belli başkalarının bayağılaştırılmasına dayanmaktadır. Etik ve politika arasındaki katı ayrımı muhafaza ederek, etiğinin zaten her zaman politik olduğu hissini, başka bir deyişle feminenliği eve, ikamet etmeye, cinselliğe, şehvi olana, anneliğe özgü olana, kadınları tarihsel olarak içine alan ve marjinal bir tarihle sınırlayan mecazlara indirgeyen bir biçimde politik olduğunu kabul etmekte başarısız olur. Onun duruşu, kendisinin kabul etmediği bir biçimde ve İsraililer ile Filistinliler arasında olan sömürge ilişkileri yüzünden (Edward Said'in ileri sürdüğü gibi) Filistinliler'e radikal başkalık statüsü vermeyi reddetme anlamında politiktir. Bu Başkaları yani kadınlar ve Filistinliler, açıkça başkaları olarak nitelendirilmezler. Onlar, benim kendi bayağılaştırmamın değeri değildirler. Yoksullukları mutlak bir iddia olan bu kişiler, zaten her zaman kendilerine başkaları statüsü vermeyen bir etik tarafından bayağılaştırılmışlardır. Onların ihtiyacı olan, bu şekilde tanınmak değildir, bu bir ihtiyaç şeklinde dışa vurulmaz, bu başkaları, kesinlikle Levinas'ın etiğinin eril Ben'inin sınırsız bir şekilde bağlı olmadığı başkası değildirler. Ve eğer, neden diye sorarsak, yanıt açıktır; onlar zaten kendilerini harcayan ve tükürüp atan bir felsefe tarafından kemirilmişlerdir: Onlar Levinas'ın etiğinin bayağılarıdır.

Sorun çok daha karmaşıktır. Eğer feminen, ikamet etmenin koşuluysa, ekmeği ağızından çıkarıp başkasına vermek zorundaysam, eğer başkasının ölümlü oluşu bende etik bir eyleme neden oluyorsa, Levinas'ın tartışmadan bıraktığı soru şudur: Başkasına (kadın değil, Filistinli değil, fakat Başkası olarak nitelendirilen kişi) vermek için ağızından çıkardığım ekmek nereden geliyor? Onu kim pişirdi, masaya kim getirdi, unu kim öğüttü, ikamet etmenin rahatlığını kim sağladı, ikamet ettiğim yer kimin? Sorunun tartışılmadan kaldığını söylemek tam olarak doğru sayılmaz. Bu, daha ziyade, problematik kalan bir tartışma biçimidir. Bu tartışma biçimi içinde Levinasçı Ben, kadınları ve Filistinlileri, onların etik bir yanıt talep eden yüzlerini yüz olarak tanımaksızın, fark etmeksizin ve böylesi bir tanımının düşüncede var olacak yer bulacağı hiçbir boşluk bırakmaksızın bayağılaştırır, tüketir ve sınıflandırır. Bu diğer başkaları, Levinas'ın düşüncesinin dışında hiçbir yerde yaşamazlar, felsefesinin [öncelikle etiğinin] bayağılarıdır. Ben, başkasını (*l'autre*) kemiren ve ondan, Başkası olmayan (*l'autrui*) olarak kurtulan bir Ben haline gelir.

Levinas'ın bu soruyu bir ölçüde ifade ediş, feminenin mükemmel karşılması başlığı altında gerçekleşir. Feminen, onun bizi ikna ettiği gibi, empirik bir kadının varlığını gerektirmez. Bu feminen varlık, beni, eğlenceli varoluşumun rahatını bozmak zorunda bırakan radikal başkası değildir. O halde onun başkalgının konumu nedir? Feminen, eril olarak düşünülen Ben üzerinde hiçbir talepte bulunmayan, radikal başkası olmayan başkasıdır. Feminen, başkasıdır fakat ihtiyatlı başkasıdır, görünmeyen başkasıdır ve onun ihtiyatı ve görünmezliği onu meydan okumadan daha küçük hale getirir, talepte bulunmadığının sanılmasına neden olur ve cömertliği etik olarak tanımlamadan ona el koyar. Böyle olduğunda, aynı zamanda – feminenin Levinas tarafından düşünülmeden bırakıldığı anlamında – feminen olmaksızın ev, ikamet etme, yurt, haz olmayacaktı ve Filistinli olmadan da haz alınacak ya da ikamet edilecek bir toprak olmayacaktı. Bu kesinlikle feminize edilmiş [dişileştirilmiş M.Z.Z.] ve ırk ayrımcılığı yapılmış olan -Başka(ları)sı olarak imlenmiş- başkalarının mevcudiyetidir, ve kesinlikle bundan dolayı onların yokluğu yüz yüze bir etiği olanaklı kılar. Kesin anlamı içinde feminen ve ırk ayrımcılığı yapılmış başkası, kabul edilmemiş bir koşulluluk ve aynı zamanda zorlaması belirgin olmayan ama daha ziyade hediyeye dönüştürülen zoraki bir misafirperverlik modeli sağlar. Bu diğer başkaları, dolayısıyla, Levinasçı sayılmayan bir etik uygulayarak, proto-etik şeklinde işlerler. Feminen karşılama, etik ilişkiyi tamamen etkisiz hale getirir. Bu ilişkiyi en büyük polemikler içine yerleştiren feminen, Filistinli başkasının

yurdunda bir yuva kurar ve İsraili eril başkasının ihtiyatlı karşılaması olarak yer alır, bu yer alış, başkalarının yurdunda ikamet etmenin tam kalbindeki şiddetin üstünü örter. Bu ev, İsraili'nin tüm ihtiyaçlarını gidermek şartıyla femineni muhtaç olarak göstermeden bir sınır ve paravan olarak işler, ve böylece feminen, ırk ayrımcılığı yapılan Filistinli başkasını güçsüzleştirir.

7. Levinas, Heidegger'in mevcudiyet metafiziği, ölüm ve zaman [anın anlamı] hakkındaki görüşlerini nasıl eleştirir? Bu eleştiriden sosyo-politik tartışmalar içerisinde ne çeşit ufuklar doğar [günlük yaşam, haz, tüketim, otantiklik]?

Heidegger, şimdiye, geçmişe gömülmüş ve gelecek tarafından gasp edilmiş olarak yaklaşırken, Levinas, mevcudiyet metafiziği eleştirisini, -bu eleştirinin gözden kaçırdığı- bir olayı şimdiye anlayarak içeriklendirir. Bu olay, öznenin doğuşudur, onun isimsiz varoluşunun yükselişidir, bir var olan tarafından varoluşunun başlatılmasıdır. Levinas, bu olayı, öznenin temeliyle gerçekleştirdiği ilişki ve kendisine dünya içinde keyifli bir yer açması tarafından konumlandığı bedensel bir olay olarak açılar. Böyle yaparak Levinas, Heidegger'in felsefi görüş alanından bütünüyle kaçmış olan kendi evindeki özneye ve bedene ilişkin fenomenolojik bir analiz gerçekleştirir. Yine de aynı zamanda, beden, haz ve belirli felsefi ilgileri doyuma ulaştırmanın keyfine muktedir olsa da, Levinas, birçoklarının başkalığın duruma bağlı olduğunu dolayısıyla aynıya indirgenmeye yatkın olduğunu kanıtladığı başkalıkla karşılaştıkları için, kendinin kendisiyle konukluğunu aynıyın içkinliğine hapsedilmiş olarak biçimlendirir. Özdeşleştirme çalışmasında, Ben, çaba ve emek harcama yoluyla dünyadaki şeylerin başkalığını, iyeliklere dönüştürür. Haz aldığım şeyler benim dünyamın bir parçası haline gelir. Bu sadece, aynıya dönüşmeye direnen başkalık türüyle yüzleşen Ben'in Başkasıyla (*l'autrui*) yüz yüze gelmesiyle olur. Eğer Başkası, benim dünyaya sahipliğime karşı çıkarsa, aynı zamanda o cinayeti yasaklayan Başkasıdır. Bu nedenle Levinas'ın kavrayışında, en büyük öneme sahip olan şey, benim ölümüm, sonluluğum ya da ölümlülüğüm değil, Başkasının ölümüdür. Kendi deneyiminde Dasein'in ölümünün belirleyici ve en önemli şeyin hiçliğin kaygısı olduğu olduğunu düşünen Heidegger'in aksine Levinas'a göre trajedi, sonlulukta değil, fakat var olmanın korkusunakatlan varlığın kendisinde yatmaktadır. Levinas'a göre otantik olmak, varoluşun hiçliğiyle yüzleşmek değil, fakat başkasının çağrısına yanıt vermektir. Ya da daha ziyade, Levinas, otantiklik çabasının yanlış konumlandırıldığını düşünür çünkü başkası- için- varlığın varoluşsal bir yapı olduğunu hatırlatan Heideggercilerin protestolarına rağmen, Heidegger'e göre otantiklik, özsel olarak yalnız olan Dasein'in kurduğu dünyanın ayırıcı özelliğidir, Levinas'ın vurgusu ise, başkası için varlığın ya da etiğin üzerindedir. Levinas, Ben'in başkasına, Ben'in imzası altında toplanan malları sorunsal hale getiren sınırsız bir yükümlülüğü olduğunda ısrar ettiği ölçüde, maddi mülkün önceliğine karşı çıkar. O, herkese uygulanan bir kural olarak genelleştirilmek amacıyla Ben'in, Başkasına karşı olan sınırsız yükümlülüğünden soyutlanmasına direndiği ölçüde, etik kavrayışını sosyo-politik bir eleştiriye dönüştürmeyi reddeder.

Söyleşen: Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren: Oylum Bülbül

1 - Levinas'ın felsefi, edebi ve teolojik düşüncesinin kaynakları nelerdir?

G.H.: Cevap vermeden önce şunu açıklığa kavuşturayım: Levinas'ın düşüncesini besleyen kaynaklar sorusu pek de masum değil. Levinas'ın kendisi de bir yazarın düşüncesinin bir dizi etkilenmeye ve onların salt neticesine indirgenmesine itiraz ediyordu. *Husserl Fenomenolojisinde Sezgi Teorisi* adlı tezinde «Husserl kavramlarının kökenini felsefe tarihinde» arayan tarihsel metoda meydan okumuştur (s.13).

Aynı şekilde Levinas kutsal kitapla ilgili eleştiriler karşısında da oldukça kuşkucu görünür ve genel anlamda metinlere – ve Metine- cansız nesneler, *dökümanlar* olarak yaklaşan ve onları bir ilişkiler ağına indirgeyerek kendini incelediği metinlerin üzerine yerleştiren filoloji karşısında da aynı (kuşkucu) tavrı sergiler. Bir düşünürün eseri eğer «yaşıyorsa» mutlaktr ve bu mutlaklık gücünü o eserin düşüncesinden veya düşünmemizi sağladıklarından alır.

Bununla birlikte Levinas, tüm felsefelerin felsefe öncesi deneyimlere dayandığını vurguluyordu. Onun için tüm bunların kendi hayatında bir karşılığı vardı -örneğin «gençlik» dönemi ya da edebi denilen metinlerindeki uykusuzluk betimlemeleri anımsanabilir. Aynı şekilde Levinas ilk felsefi heyecanlarına Rus edebiyatıyla kapıldığını söyler. Öte yandan büyük «ulusal edebiyatların» onun düşüncelerini tazeleyen birer esin kaynağı olduklarını biliyoruz. Shakespeare ve Racine özellikle de *Phèdre* tragedyası gibi. Sonuçta Levinas İbrani kutsal kitabını yani gençlik yıllarında okumasını yaptığı Tevrat'ı ve daha sonrasında Talmud'un adını zikrediyor. Bununla birlikte Levinas'ın düşüncesinin en önemli kavramları «felsefi» metinlerinde yeniden ele alınmadan önce *Talmud okumalarıyla* şekillenmiştir. Dolayısıyla okumasını yaptığı bazı bölümleriyle Levinas'ın felsefi faaliyetini canlandıran ona ilham veren Talmudi bir kaynaktan söz edebiliriz.

2- Etik Levinas'a göre «ilk felsefedir» Onun etik algılayışını felsefe tarihindeki diğer düşünürlerden ayıran nedir?

G.H.: Levinas'ın etik kavrayışının kendine özgü yanlarından biri belki de onun Franz Rosenzweig'a atıfta bulunarak yasa ile buyruğu ayırt etmesinden hareketle anlaşılabilir. Etik Levinas'ta buyruk olarak düşünülür yasa olarak değil. Peki bu ne demek?

Yasa, kurumları yöneten kişi-siz akla göndermede bulunur. Bu akıl böylelikle Levinas'ın «Özgürlük ve Buyruk» (1953) başlıklı yazısında betimlediği haliyle siyaset felsefesine inanacak olursak insanların ortak yaşamını mümkün kılan şeydir.

Ama kişi-siz yasa zorbalığa dönüşme riski taşır. Bu risk Levinas'ın da altını çizdiği gibi platoncu siyaset düşüncesinin saplantısı haline gelmiştir. Aklın paylaşımını onun koşullarına geri dönmeksizin ciddi biçimde kavrayamayız, bu koşul yani yüz-yüzelik durumu, karşılıklı değil, asimetriktir. Zira burada taraflardan biri diğerine havale edilmekte, kendisini ona dayatmakta, bizzat emretmektedir:- bunu karşısındakine yapmaktadır bir başkasına değil.

Böylece genellikle yasa olarak düşünülen şeyi- Kantçı ahlak yasası örneğin, ya da On Emir - Levinas buyruk olarak düşünür, yani birinin diğerine buyurması olarak. Levinas'a göre hakiki buyruk, etiğin vuku bulduğu yerdir, Levinas bunu öğrenim olarak adlandırır. Etik, Efendi'nin aşkınlığıyla ilişkidir kelimenin Fransızca'daki çift anlamıyla¹: hem hükmeden hem öğreten. Dolayısıyla en başından metafiziktir.

3- Levinas'ın felsefi mimarisini anlayabilmek için anahtar sözcükler nelerdir? 'Başkalık', ve 'yüz' gibi terimlerin ilk felsefesindeki önemi nedir?

G.H.: Benim anlayışıma göre bir düşünceyi anahtar sözcüklerle ele almak onu bir nesne haline getirmenin en iyi yoludur. Bu ondaki yaşamsallığı ıskalamak olur ve bu bana Platon için olduğu kadar Levinas için de doğruymuş gibi görünüyor. Levinas'ın diliyle söylersek bu Söyleme'yi (*Dire*) Söylenmiş olana (*dit*) indirgemeye karşılık gelir.

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz* kitabını bütünlük kavramını sorgulamak için yazdı. Onun bu eserinden «felsefi mimari» olarak söz etmek yani kavramlarını bu şekilde düzenlemek onun düşünsel devinimini şeyleştirme (nesneleştirme) riski taşır. Çünkü düşünce devinimdir yalnızca mimari bir kavramsallaştırma değil. Kavram kapsayıcıdır, ele geçirmez, asimilasyona yol açabilir ve bu da genç Sartre'in «öğütücü» felsefe olarak adlandırdığı, Levinas'ın da şiddetle karşı çıktığı bir durumdur.

Eğer Levinas'ın düşüncesini kavramak ya da en azından onun düşüncesine giriş yapmak istiyorsak, bana göre Levinas'ın metinlerini açıklamaktan başka bir yol yok.

Sorunuzda ele aldığınız terimler hiç şüphesiz Levinas'ın düşüncesinde belirleyici öneme sahiptirler, ama bu terimler aynı zamanda onun düşüncesi hakkında neden söz ettiğinin bile farkında olmayan *doxa*'nın –ki *doxa* her zaman böyledir- aklında kalanlardır.

Bana kalırsa Levinas'ı bugün okumak isteyen herkes onun kullandığı sözcüklerin başlangıçtaki tazeliğine dönebilmek için öncelikle sözcüklerinin *doxa*/sanı söyleminde kazandığı yoğunluğun üstesinden gelmek, ondan kurtulmak zorundadır. Bu uzun soluklu bir çalışma ve sözü geçen terimleri sorunsal boyutuyla ele alabilmek için metinler arasında oldukça uzun zaman geçirmeyi gerektiriyor. Başka, tıpkı *etik* gibi, Levinas'ta bir problemin yeridir; bizi onun düşüncesinin «özüne» ulaştıracak anahtar bir kelime ya da bir çeşit maymuncuk değildir.

Belki de yapılacak aceleci bir okumanın tuzaklarına düşmeden Levinas'ın metinlerine girebilmek için bundan böyle umulmadık sözcüklerden hareket etmek gerekiyordu. «Söz» ya da «ilham» «kavramları» gerçekten de bize yol açar gibi görünüyor. Kitapla ya da evrensel ile olan ilişki de böyle olabilir.

Diğer bir seçenek: Levinas, felsefi metinlerinde de, her zaman özel isimlere büyük önem

¹ “Maitre” sözcüğü Fransızca'da hem “efendi” hem de “öğretmen” anlamlarına gelmektedir (ç.n.)

atfetmiştir. Belki onu bu özel isimlerden yola çıkarak -karşılaştırmalı bir yaklaşımla değil, fakat metinlerinde yer alan, felsefeye olduğu kadar edebiyat dünyasına da ait « figürler » üzerine eğilerek- ele almak verimli olabilir.

4- Levinas'ın felsefi eserlerinde fenomenolojinin rolü nedir?

G.H.: Fenomenoloji burada hakikaten rol oynuyor mu? Herkesin bildiği gibi fenomenoloji onun düşüncesinin her anında mevcuttur. Husserl'i keşfetmesi, Heidegger'in düşüncesinin gücüne duyduğu hayranlık (bu büyülenme, daha sonraları Heidegger'in nasyonal sosyalizme meyletmesinden dolayı iyice karmaşık hale gelecektir), düşüncesine uzak olmasına rağmen fikirlerini geliştirirken satır aralarında Sartre ile sık sık kurduğu görülen üstü kapalı yakınlık, Merleau-Ponty'nin, Michel Henry'nin ve Mikel Duffrenne'nin metinlerine gösterdiği ilgi, vb... Fenomenoloji 20.yy felsefi düşüncesinin canlı bir formu oldu. Fransa'da bu, Gabrielle Peiffer ile birlikte *Méditations Cartésiennes*'i (Kartezyen Düşünüşler) çeviren ve bazı makaleleriyle tezini fenomenolojinin babası olan Husserl'e adayan Levinas sayesinde gerçekleşmiştir. Fenomenoloji Levinas'ın felsefe yapma tarzının temel ögesini teşkil etmektedir.

Fakat Levinas'ın fenomenolojiye duyduğu ilgiye bazı önemli çekinceler de eşlik etmektedir. Jean-Luc Marion'a göre Levinas 1930'lardan itibaren, on yıllar sonra fenomenoloji alanında canlanacak birçok tartışmayı önceden görmüştür- özellikle de yönelimsellik konusunda.

Levinas açısından, Hegel gibi Husserl de Batının « tinsel » ya da « entelektüel » hayatının eninde sonunda ulaştığı (*accomplissement*) biçimlerden birini temsil etmektedir. Tam da bu nedenle Husserl, « Batılı akıl » olarak adlandırdığı şeyin kipliklerini ve sınırlarını sorgulayarak onu ciddi biçimde sınamaya girişen Levinas için ayrıca büyük bir önem taşımaktadır. Bu sınamayı yaparken Levinas, her zaman felsefi dilin -bu dil fenomenolojik de olabilir- çatırdadığı ve tabiri caizse kendi biçimini delerek, kendi felsefesi için son derece değerli olan sezgileri ürettiği azami yoğunluktaki noktaları aramaktadır.

5- Levinas teoloji ile nasıl bir ilişki kuruyor? « Tanrı » onun için ne anlama geliyor? Talmud okumaları Levinas'ın felsefesini nasıl etkiliyor?

G.H.: Levinas kendisinin dindar bir düşünür olarak görülmesini hiç tasvip etmezdi. Dindar sıfatının getirdiği zorunlu sınırlamaları reddediyordu. Levinas düşünüyordu, teoloji yapmıyordu. Bununla birlikte dinin onun eserlerinde bir rol vardı -biraz da özel bir biçimde, kendine özgü kavramlarından biri olarak- ve Tanrı diye adlandırılabilir bir şey düşünmenin mümkün olması fikri ona yabancı değildi- tam tersine!

Diğer bir deyişle Levinas ilahiyatçı değilse de, önemli derlemelerinden olan: *De Dieu qui vient à l'idée*'nin [Düşünceye Gelen Tanrı Üzerine] başlığının da gösterdiği gibi -bir zamanlar Fransız düşüncesinde tasavvur dahi edilemeyecek bir şey olan- Tanrı üzerine aklı başında bir söylemin mümkün olabileceğinden şüphe duymuyordu. Bunu koyduğu başlıktan da anlayabiliriz: Tanrı üzerine bir söylem oluşturabilmek için Levinas Descartes'tan geçiyordu. Bildiğiniz gibi Levinas Descartes'ın üçüncü *Meditasyon*'una çok büyük önem veriyordu ve okumasını derinlemesine yenilemişti. Her şeyden önce sonsuzu Descartes gibi düşünmek öznenin kendisinin üzerine kapanmasını, insanın özerkliği yanılışmasını sorgulamayı içermektedir. Levinas'a göre Descartes'ın düşündüğü şekliyle sonsuzun aşkınlığında, bilincin gücünü, dünyaya hâkim olmasını ve etkinliğini sorgulayan - Levinas'ın

kendi sözcükleriyle söyleyecek olursak «*düşünüyorum*» dan bir tür kopuş» vardır. «Bunlar Tanrının varlığının kanıtları değil, bizim için önemli olan bu değil, fakat bilinçdışına itme anlamına gelmeyecek şekilde bilincin kesintiye uğraması ve aynı zamanda nesneye dayanan her türlü bilincin temelinde yatan 'dogmatik uykudan' uyanmak ya da silkinerek ayılmak.»²

Sonsuzu düşünürken benlik «düşündüğünden fazlasını düşünüyordur » çünkü düşündüğünü *bütünüyle yakalaması* imkansızdır. Diğer bir deyişle bendeki sonsuz fikri bir kavram değildir. Sonsuz düşüncesi benim gücümü tümüyle aşan mutlak bir aşkınlığın izidir. Sonsuz mutlak başkadır, diye yazar Levinas ; ve bu hiç bir durumda diğerleri gibi (bir) varolan değildir.

Daha geç metinlerinde Levinas birkaç yüzyıl boyunca geçerliliğini sürdürmüş olan *Metafizik Meditasyonlar* gibi metinlerde geçen şu ünlü bilincin içeriğinin bilinci aşması durumunda önemli bulduklarını başka sözcüklerle ifade edecektir. Volozyneli Rabbi 'Haim'den ve *Nefesh ha-'Hayim*'den esinlenerek Tanrıadından söz edecektir. Tanrı bir kavram değildir çünkü olmayı ve olanı aşar ama tam olarak bir idea terimiyle de adlandırılmaz çünkü zaten daha Descartes'ta bile Tanrı, diyebiliriz ki ideanın çerçevesinden sürekli olarak taşan emsalsiz (bir) ideadır (Levinas burada çoktanrıcılığı ve tektanrıcılığı Tanrıyla ilişki kurma biçimlerine göre ayıran -ilki *resim* ve ikincisi *idea* ile- Hermend Cohen ile arasına mesafe koyar). Levinas Tanrıdan her zaman bir *isim* gibi söz ediyor: «özel isim olarak ele almak [...] çelişkili olarak vahyi, açığa vurduğu şeydeki aşkınlığı muhafaza eden ve böylece sezginin ve aynı zamanda kavramın kapasitesini aşan bir kiplik olarak anlamaktır.»³

İsim deyince anlaşılması gereken özel isimdir- Levinas İbranicede «tanrı»⁴ anlamına gelen cins isim olmadığını, Tanrının Tevrat'ta geçen tüm isimlerinin özel isim olduğunu söyler. Sonuçta cins isim bir kavramdır, bir bireyler topluluğunun bir başlık altında adlandırılmasını içerir. Sadece özel isim « özün dışını ya da özün ötesindeki » düşünmeye olanak verir.⁵

Cins isim görelileştirir, oysa özel isim mutlak surette işaret eder. Ama Levinas tereddüt etmektedir: *Olmaktan Başka Türlü*'de Tanrının ne özel ne cins isim ama sözcük dağarcığında sadece bir defaya mahsus görülen «olağandışı» bir sözcük (*hapax*) olduğunu yazdığı zamanlar olmuştur. Emsalsiz bir sözcük, bütün dillerdeki ilk sözcük- Levinas zaman zaman «tanrının» dilin yegane sözcüğü olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiştir.

Levinas dini, birbiri içinde erime olanağı olmayan taraflar arasındaki kökten bir başkalık ilişkisi olarak tanımlar. Bu ilişki, iki tarafı birbirinden mutlak biçimde ayıran mesafeyi de kapsadığından dolayı paradoksaldır. O halde din bu ilişkiyi aşkınlığı muhafaza ederek kuracaktır. İşte bu nedenle din, dil gibi, vahiy gibi yürürlüğe girmektedir. Dilde, muhatabımla ilişkiye girerken, bizim diğerinin içerisinde erimeyiz. Levinas'ın din olarak adlandırdığı başkayla ilişki, bir dil ilişkisidir ve bu ilişki İsimden, isim olarak Tanrıdan; Vahyin ve Tevrat'ın sözcükleri üzerinden geçer (yeri gelmişken, Levinas'ın felsefi metinlerinin ana eklem noktalarında kutsal ayetlerin yer aldığını anımsatmak da anlamlı olacaktır).

Talmud okumalarının felsefi metinleri üzerindeki etkisine gelirse, bu bir kaç cümlede

² *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1986, p. 104-105.

³ *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982, p. 148.

⁴ Bkz. "Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques", *L'au-delà du verset*, Minuit, 1982, p. 147.

⁵ *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, [1974], rééd. Le livre de poche, 1990, p. 89.

özetlemesi zor bir konu. Metinleri ele almak ve onlardaki yinelemeleri, yeniden yazımları, iki farklı yazı stili arasındaki devamlılıkları ve varyasyonu gözlemek gerekir. Benny Lévy Levinas'a ayırdığı metinlerinde bunu yapıyor. Bir örnek vermek gerekirse, «Ayartılmanın Ayartıcılığı» [*tentation de la tentation*] başlıklı Talmud okumasında *Olmaktan Başka Türü*'de ele alınacak olan çok sayıda formüle rastlıyoruz özellikle de Tanrı'dan kaçmanın olanaksızlığı, ikame ya da bütün edilginliklerden daha edilgin olan edilginlik üzerine. Bana öyle geliyor ki Levinas'ın Talmud okumalarındaki bazı cümlelerini değiştirerek yeniden başka metinlerinde kullanması üzerine yapılacak bir çalışma (bu Levinas'ın bir alışkanlığı: bazı cümleler birçok metninde hiç değiştirilmeden geçiyor) az önceki sorunuza cevaben Levinas'ın düşüncesine iyi bir giriş oluşturmaktır.

6- Levinas felsefesinde mesihçiliğin ve geleceğin rolü nedir?

G.H.: Burada fazla ayrıntılarına girmeden, mesihçiliğin Levinas'ın felsefesinde çok önemli olduğunu söyleyeceğim. Hem Talmud'u referans gösterdiği metinlerinde hem de felsefi eserlerinde kelimenin daha ziyade geleneksel anlamıyla mesihçilik görülebiliyor – özellikle *Bütünlük ve Sonsuz*'u düşünerek söylüyorum. Levinas'a göre Mesihçilik bir ufuktur, bütünlük kavramından yola çıkarak bilinmeyen evrenselin ufkudur. Onun düşüncesinde Mesihçilik alışlagelmiş biçimde kapsayıcı ve herşeyi ortak bir türde kucaklayan evrenselin tam karşısıdır. Levinas'a göre evrensel tıpkı ışıma gibi «bir»den hareketle düşünülmelidir. Levinas'ın felsefi metinlerinde mesihçilik kavramı tarih ötesini işaret eder -söz konusu olan kutsal tarih (azizlerin tarihi) kavramıdır-, tözsel öznenin ötesindedir -zamanın ötesinden- «işte buradayım» diye cevap veren özne mesihidir çünkü söz konusu olan son bir uzlaş değil bir şekilde şimdinin kendi kendine günahlarından arınmasıdır diye yazar Levinas gizemli biçimde *Varoluştan Varolana* adlı eserinde.

7- Levinas teknik, modernlik ve laiklik üzerinde ne söylemiştir?

G.H.: Sırasıyla üç soruya cevap vereceğim.

Teknik ile ilgili olarak, Levinas bildiğim kadarıyla, esas itibarıyla, Heidegger karşıtı bir konumdadır. Ona göre teknik bizi toprak ögesinden [elemental-élémental], yerlisi olmak anlamında toprağa duyulan bağlılıktan, toprağın bir memleket ya da sıra gibi hissedilebildiği kendine özgü mucizelerinden uzaklaştırır. Bu anlamda teknik olumlu bir rol oynar zira dünyanın insanoğlunun en mahrem yeri olmadığını ona hatırlatır. Dünyanın büyüsunü bozar ve paganizme olan doğal eğilimimize ket vurur.

Modernlik Levinas'ın eserlerinde bir çeşit diyalektik içinde ele alınır. Levinas belirli bir edebi ve felsefi modernlik karşısında oldukça duyarlıydı. Bununla birlikte bu onu modernliği düşünmekten alıkoymuyordu, düşündüğü zaman ise bunu çoğu kez modernlikle arasına sınır çekmek için yapıyordu. 1947 tarihli «Yahudi Olmak» adlı makalesinde Levinas modernliği, kendi fikrine göre şimdiki zamana sıkı sıkıya bağlı yaşayan hristiyan dünyanın karakteristik özelliği haline getirir- buradaki tasviri *Varoluştan Varolana* kitabında bahsettiği laik, ekonomik dünyaya oldukça benzer: molaya yer olmayan bir dünya. O halde modernlik yahudi olmaya göndermede bulunarak düşünülür. Levinas bu bakış açısından hareketle olumlu bir modernite anlayışı geliştirir. Bu modernlik, paradoksal biçimde bir tür anakronizmdir de; tekrar tekrar geri dönülen metinler sayesinde Tarihin düğüm noktaları üzerinde kurulan bir tür egemenliktir – ki Levinas'a göre Talmud'un dehası da burada yatmaktadır «herşey daha önce zaten düşünülmüştür».

Laiklik konusuna gelirsek laiklik Levinas'ta bir sorunun, tökezlemenin yerine işaret eder. Laiklik onun, aşkınlığın mevcut olmadığı ekonomik dünyasının özüne aittir. Ama Levinas kendisinden önceki hukukçuların yaptığı gibi laikliğe yahudi gelenekleri içerisinde bir temel bulmaya gayret eder. «Laiklik ve İsrail fikri» (*La laïcité et la pensée d'Israël*) adlı makalesinin Talmud'a en fazla gönderme yapan yazısı olmasının sebebi budur. Bu göndermeler yine de Levinas'ın bizzat kendisinin yaptığı araştırmaların kanıtı değildirler zira neredeyse Hermann Cohen'nin «Yahudiliğin kaynaklarından çıkan aklın dini» (*Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme*) metninden birebir alıntılanmışlardır. Levinas kimi zaman sadece Cohen'nin metnini tercüme etmekle yetinmiştir.

Cohen, Nuh'un Evrensel Yasalarını ve Nuh'un oğlunu düşüncesinin merkezine yerleştirir. Levinas da bunu tekrar eder: Nuh'un yedi yasası gerçekte laikliğin bir ilk eskizidir. Bu ilk eskiz doktrini Nuh'un Evrensel Yasalarında söz konusu olan hakkındaki derin cehalete dayanır, belirleyici olan bu cehalet kesinlikle bir ayrıntı değildir zira Levinas'ın Nuh'un izinden giderken yaptığı hata kesinlikle onun etik doktrini üzerinde de etkili olmuştur. Aslına bakılırsa, Talmud'da Nuh'un oğlu «kavramı» üzerine yapılacak sıkı bir çalışma, onun etik doktrininin çökertilmesini sağlayabilir. *L>Un et l'universel* (Bir ve Evrensel) adlı kitabımda bunu yapmaya çalıştım.

8- Marx'ın ve Levinas'ın düşünceleri arasında ne tür bir bağ var? Lévinas'ın felsefesinde kapitalizm eleştirisine dair öğeler bulabilir miyiz? Mayıs 68 olaylarında Levinas nasıl tavrı aldı?

G.H.: Levinas daima Marksizmin mesihvari tınlarına karşı duyarlı oldu. Aynı şekilde Marx'ın düşüncesinden doğan ve 20. Yüzyıla yayılan adalet arayışı karşısında da. Ancak hiç bir zaman ne bu düşüncenin taşıdığı engin umudu ne de sonrasında tersine dönen vaatlerini yadsıdı. Bu umudun stalinizme dönüşmesi Levinas için ibretlik bir numune değerindeydi, Levinas tüm yüce gönüllü düşüncelerin kendi stalinizmlerini yani bol makyajlı karikatürlerini yaratma riski taşıdığını söylemiştir.

Kapitalizm eleştirisiyle alakalı olarak, Marx'ın egoizm eleştirisinin, aynı nitelikte olmasa da Levinas'ta yankı bulduğunu söylemek mümkün. Levinas'ta para olumlu bir düşünce girişiminin konusudur. Diğer yandan *Varoluştan Varolana*'daki ekonomik hayatın eleştirisi marksizmden başka yöne kayar.

1968'te Levinas, bildiğim kadarıyla, onun gözünde gereksiz biçimde şiddet içeren hareketlere karşı mesafeli durmakla beraber onların söylediklerine herşeye rağmen dikkat kesildi.

9- Antik felsefe ve Levinas'ın felsefesi arasında ne tür bağlantılar kurulabilir?

G.H.: Antik felsefe Levinas'ın metinlerinde hayli mevcuttur. Ancak her biri aynı derecede rol oynamadığından bazı filozofları diğerlerinden ayırt etmek yerinde olur. Platon ile başlayalım. Levinas'ın Platon'nun diyaloglarıyla bağlantısı büyük eseri *Olmaktan Başka Türlü Özün Ötesinde* 'nin tanıtladığı gibi ilham alma düzeyindedir. Sanat ya da siyaset kadar adaleti düşünürken de *Devlete* yaptığı göndermeler oldukça fazladır ve *Bütünlük ve Sonsuz*'da bir çok yerde *Phaidros* Diyalogu'ndan söz eder (bkz. «Gerçeklik ve Gölgesi» [*La réalité et son ombre*]). Bildiğim kadarıyla *Olmaktan Başka Türlü*'de *Parmenides* önemli rol

oynamaktadır (Levinas diğer temel metinlerinde de Plotinus dolayısıyla yeni-platonculuk ile bağlantı kurar); Levinas özellikle *olmaktan* [être] bağımsız *bir* [un] düşüncesinin olanağını gördüğü birinci fragmanın üzerinde durur. *Diğer İnsanın hümanizmi* (*Humanisme de l'autre homme*) çağdaş görelilik karşısında yine Platon'a döner, bu Platon'u hiperbolik (abartılı) biçimde okuyan ama onu tekrar etmekten fazlasını yapan bir geri dönüştür.

Aristoteles ile ilişkisi baştan sona farklıdır: Aristoteles Levinas'ta sıkça geçer ama Levinas'ın kavramlarını açıklamaya yaradığı sürece oradadır. « Özgürlük ve Buyruk » taki (*Liberté et commandement*) ya da *Olmaktan Başka Türü*deki biçim kavramını düşünün. Levinas onu kendine has biçimde anlamlandırmadan önce Aristocu biçim-madde ayrımının ufkunda sunmuştur. Biçim belirirliğe [phénoménalité] gönderme yapar, onda verileni örterken onun örtüsünü açar, ancak bu veriliş bir görüngü olarak verilmiştir ; asla kendinde olanın (nasılsa öyle olarak) verilişi değildir. İşte Levinas'ın asıl düşünmek istediği yüzün mutlak tekilliği böyle ifade edilecektir: «biçimini delmek»

Aristoteles Levinas için hala fiziki yazan düşünürdür, nedenselliğin sonsuza kadar geri götürülemeyeceğini, bir yerde durulması gerektiğini söyleyen düşünürdür –Gerçeklik ve Gölgesi'nde alıntılanan *Fizikteki pasaj* ile *Olmaktan Başka Türü*deki önemli nota bakınız.

Bu anlamda Aristoteles katıksız bir pagan filozofudur. Levinas'ın «*L'actualité de Maïmonide*»⁶ [İbn Meymûn'un Güncelliği]'nde paganlık için « dünyadan çıkamamanın [...] radikal güçsüzlüğü » ifadesini kullanmaktadır. Platon'un tersine Aristoteles, dünyanın ve olmanın ötesini görebilen kişi olmadı.

10. Sartre, Levinas ve Benny Lévy'nin fikirleri arasındaki benzerlikler nelerdir?

G.H.: Öncelikle bu üç ismi birleştirme olanağı veren ve çok az bilinen bir hikayeye başlamak yerinde olur. 70'li yılların başında Benny Lévy ufak bir maocu Fransız grup olan «Proleter Sol» un lideri «Pierre Victor» takma adını kullanıyordu. Pierre Victor, felsefeyi Brüksel'de okuduğu Fransız lisesinde keşfetmiş ve École Normale Supérieure'de felsefe eğitimi almıştı, orada Louis Althusser'in seminerlerini takip ederek ciddi biçimde Lenin üzerine çalışmıştı.

Proleter Sol o dönem Fransız toplumunda var olan entelektüel eğilimlerle ile yollarını kesinlikle ayırmayı isteyen bir irade tarafından şekillendi. Genç öğrenciler « halkla » bağlantı kurabilmek adına fabrikalara gidiyor, eğitimlerini aksatıyorlardı. Proleter Sol'un aşırı radikal konumu onu git gide daha fazla iktidarın baskısına maruz kalan sembolik eylemlere itiyordu ve eyleme geçme konusu devrimi hızlandırarak ya da başroldekilere inanacak olursak kafalarda zaten bitirilmiş olanın ortaya koyulmasıyla, gerçekleştirilmesiyle sonuçlanacaktı.

Muhtemel bir şiddete giden bir yol ayrımıyla en azından söylemde yüz yüze kaldıklarında, Proleter Sol liderleri hareketi dağıtma kararını aldılar. 1973'te duyurulan fesih bir anda gerçekleşmedi. Hareketin içindeki grupları şiddet eylemlerinden vazgeçmenin gerekliliğine ikna etmek gerekiyordu.

Benny Lévy Proleter Sol'un tasviyesi sırasında, Sartre ve Philippe Gavi ile birlikte, maddi getirisiyle *Libération* gazetesinin kurulmasını sağlayacak olan kitabı yayımlanmak üzere bir

⁶ Bkz. *Cahiers d'études lévinassiennes*, n°9, "Philosopher?", 2010, s. 195-198.

dizi söyleşiye girişmişti. 73 Sonbaharı aynı zamanda Sartre'ın tek başına çalışamayacağını da netleştiği bir dönemdi çünkü kendisi neredeyse tamamen kör olmuştu. Sartre, Benny Lévy'yi «sekreter» olarak yanına almaya karar verdi. Çok kısa zamanda artık eskisi gibi çalışamayacağını anladı. Benny Lévy ise kendi açısından yaşamakta olduğu deneyim ile ilgili derinlemesine düşünüyordu ve kesinlikle edilgin bir muhatap değildi. Canlı, tutkulu, daima düşüncelerini derinleştirme arzusunda olarak Sartre ile yeni bir diyaloga girdi. Bu iki insan böylece en az altı yıl birlikte çalıştılar. Sartre'ın devrim üzerine düşüncelerinden yola çıkan metinlerinin kökenlerini hristiyan sapkın düşüncesinde arayarak hepsini yeniden okudular. Yeni çalışma biçimleri olan söyleşinin Sartre'ın düşüncesindeki bazı çıkmazları aşmayı sağlayacağına da ikna oldular. En parlak tartışmalar kaydedilecek ve ortaklaşa yazılmakta olan hazırlık aşamasındaki kitap içerisinde yer alacaktı. Bu çalışma sonuçlanmadan Sartre vefat etti. Bununla birlikte bazı söyleşileri ölümünden kısa süre önce *Le Nouvel-Observateur*'de «L'espoir maintenant»⁷ [Umut, Hemen Şimdi] başlığıyla yayımlanmıştı. Bu söyleşiler, hem barındırdıkları yeni ton ve Sartre'ın bazı beyanları nedeniyle hem de artık manevra yapamaz hale gelen Sartre'ın yakınlarının başı çektiği koro yüzünden Fransa'da bir skandallı tetikleyecekti. Skandala yol açmalarının dışında pek az okundular ve bana kalırsa onları Sartre'ın Benny Lévy ile çalışmaya başlamadan önceki metinleriyle ilişkilendirme zahmeti-ne katlanmak isteyenler için son derece ilginç belgelerdir.

Peki ya Levinas diyeceksiniz? Sartre'ın meraklı ve sevecen bakışları altında yahudiliğe dönmekte olan Benny Levy (tam da söyleşilerin yayınlandığı tarihlerde Sartre'ın ısrarı üzerine takma adını terkederek asıl ismine dönmüştür) Sartre ile girdiği diyaloga paralel olarak Levinas'ın metinlerini de keşfetmekteydi. Bu metinler onun *Varlık ve Hiçlik*'teki ontolojiyi sorgulamasını etkilemiştir. B. Lévy 78-79 yılları arasında Sartre'a Levinas'ın kitaplarından pasajlar okumuştur. Sartre Levinas'ın sadece gençliğinde okuduğu ve o zaman ilgilendiği konularla örtüştüğünden dolayı çok etkilendiği *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [Husserl Fenomenolojisinde Sezgi Kuramı] adlı kitabı şöyle böyle hatırlıyordu.

Öte yandan Levinas, söyleşilerin yayımlanmasının ardından Sartre'ın bu söyleşilerde aldığı tavrın önemini vurgulayarak Benny Lévy'nin savunusunu üstlenen nadir Fransız düşünürlerden biri olmuştur. Levinas her şekilde Sartre'a yaşamı boyunca “büyük hayranlık” duymuştur. Her iki düşünür de aynı kuşaktandı, referans aldıkları metinler çoğunlukla aynıydı. Yaklaşımlarında bazı farklıklar olsa da fenomenolojiye yakın oldukları biliniyordu. Sartre 1939'da «Visages» (Yüzler) adlı kısa bir metin yazmıştı. Bu metinde kullandığı bazı yöntemleri (o dönem henüz yüzden söz etmeyen) Levinas'ın etkisiyle oluşturmuş olabilir. Levinas'ın metinlerinde Sartre'a yaptığı göndermeler ise o kadar çoktur ki burada hepsini saymak mümkün değil.

Sartre'ın ve ardından Levinas'ın ölümünden de sonra Benny Lévy, Sartre ile diyalogları hakkında bir ve Levinas'a ithaf ettiği iki kitap yayımladı. Bu iki kitap, *Visage Continu, La pensée du Retour chez Emmanuel Lévinas*⁸ (Yüzün Sürengenliği, Emmanuel Levinas'ta Dönüş Düşüncesi) ve *Être juif*⁹ (Yahudi Olmak) Levinas'ın metinleriyle yoğun diyalog halindedir.

Kitaplar, Levinas'ın düşüncesinde karşılaştığımız biri felsefi diğeri Tevrat'tan gelen iki

⁷ Jean-Paul Sartre/ Benny Lévy, *L'Espoir maintenant*, Verdier, 1991.

⁸ Verdier, 1998.

⁹ Verdier, 2003.

kaynakla tam cepheden yüzleşıyorlardı. Levinas Talmud kaynaklarına oldukça aşına ve metinlerine enikonu hakimdi. B. Lévy'nin yayımladığı kitaplar Levinas'ın hem felsefi hem de Talmud metinlerinin deşifresine yerveriyordu ve ne Levinas'ın artık terkettiği sezgilerine ne de düşüncesinin kendi içinde karşılaştığı sorunlara dönmekte tereddüt ediyordu. Bu Benny Lévy'nin diyalog kurar gibi okuma yaparken her zaman takındığı bir tavidir: incelenen yazarla gidilebileceği kadar uzağa gitmek, oraya yerleşerek sabırla düşüncesinin düğüm noktalarını bulmak ve onları açmak.

Benny Lévy'nin önerdiği bu tarz bir okuma geçtiğimiz yıl *Lévinas: Dieu et la philosophie*¹⁰ (Levinas: Tanrı ve Felsefe) adıyla düzenlenen seminerde yapılmıştır. Bu anlamda seminer belirleyicidir çünkü akademik alışkanlıklarımızın çoğunlukla bizden sakladığı tutkulu bir Levinas'ı açığa çıkarmıştır.

¹⁰ Verdier, 2009.

J. Aaron Simmons ile Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

İngilizceden Çeviren: Öykü Tekten

Volkan Çelebi: Emmanuel Levinas felsefesiyle ilgilenmeye nasıl başladınız?

J. Aaron Simmons (JAS) : Levinas'ı ilk kez Florida Devlet Üniversite'nde Martin Kavka ve David Kangas tarafından "Postmodern Etik" üzerine verilen yüksek lisans seminerinde okudum. Kavka'nın başlıca ilgi alanı Musevi çalışmaları ve bu alandaki tikel odak noktası da Levinas'tır. Kangas daha çok ondokuzuncu yüzyıl felsefesi ile ilgilidir, özellikle de Kierkegaard'la. Eminim ki beni Kierkegaard ve Levinas arasında bir diyalog oluşturma isteğine iten sebep bu iki profesörün ortak etkisinden kaynaklanıyor. Bahsettiğim seminerde, genel hatlarıyla kıta geleneği içinde çalışan ve zorunluluk, sorumluluk ve sosyal var oluş sorgusuyla uğraşan farklı birçok düşünürün eserlerini okuduk. Konular bunlar olunca elbette Levinas'ın *Olmaktan Başka Türülü* kitabı da okuduğumuz kaynak kitaplar arasındaydı. Levinas'ın yazarlığı hakkında bilgisi olan herkesin anlayacağı gibi Levinas'ı okumaya *Olmaktan Başka Türülü* ile başlamak, yüzmeyi bilmediğin halde derin bir havuzun dibine dalmak gibidir. Kitabı ilk elime aldığımda Levinas'a özgü kelime dağarcığının karmaşık yapısının beni nasıl zorladığını çok iyi hatırlıyorum. Bu tıpkı aynı dili konuşup da farklı sözlükler kullanmak gibiydi. Levinas'ın dili kesinlikle kolay bir dil değil ve hala sık sık nasıl oldu da Levinas'ın yerçekimine kendimi bıraktım diye düşünürüm. Ama sonra Levinas'ın benim kendi düşüncelerime esin veren bir cümlesini okurum ve neyin beni bu kadar etkilediğini yeniden hatırlarım: "Fakat Varlık'la kirletilmemiş bir Tanrı'yı duymak, Varlık'ı metafiziğin ve onto-theology'nin içine düştüğü söylenen boşluğundan çıkarıp geri getirmekten daha önemsiz ve risksiz bir insani olanak değildir."

Benim felsefi yörüngemdeki iki temel soru şudur: (1) Postmodernizmde öznellik adına ne kalır/özneellikten geriye ne kalır? Ve (2) Bu öznelliklerin politik bağlamlarında Tanrı'ya dair ne kalır? Yukarıda bahsettiğim alıntı bu iki sorunun yanıtını verdi ve vermeye de devam ediyor. Levinas, bir taraftan, ne zaman insan var oluşunun temel görevleri olarak nitelediği şeylere gönderme yapsa, Tanrı sözcüğünü kullanır. Ama diğer taraftan da Levinas'ın asıl odak noktası Tanrı kimdir ya da nedir soruları değildir. Bunun yerine o "Tanrı'yı 'duyabilme' yetisine sahip olan insan nedir/kimdir?" sorunu sorar. Dikkat edin, Levinas "ilahi bir olasılıktan/olanaktan" bahsetmez, "insani" bir olasılıktır bahsettiği. Dahası yaşamda asıl önemli olan şeylerin bazı riskli yatırımlar yapmayı gerektirdiğine inanan biri olarak, ne kadar "risksiz" olursa o kadar önemli hale gelen böylesine bir "duyma" kavramı beni oldukça etkiledi. Bu kavram alıntıladığım bölümün hemen öncesinde geçen cümlelerde daha açık bir şekilde anlatılır. "Özün ötesinde" ne olduğunu tanımlamaya teşebbüs eden birinin başvurduğu yolları tanımlama çabasıyla Levinas şu yorumu getirir: "Bu kavram özgün bir kavram olma iddiasında değildir, fakat buna ulaşmanın yolu antik çağlardaki kadar sarp bir yoldur. Tırmanın zorlukları kadar başarısızlıkları ve yenilenmiş teşebbüsleri de yazının içinde imlenmiştir ki kuşkusuz bu yazarın soluksuz kalmış halini de gösterir." Bu savda beni hala etkileyen şey, Kierkegaard'ın 1 Ağustos 1835'te Gilleleie dergisindeki ünlü giriş yazısı

ile arasındaki bağıdır: “Bırak uzaklaşsın ölüm – Rubicon Irmağı’nı geçiyorum. Kuşkusuz bu yol beni mücadelenin tam ortasına taşıyacak ama asla pişman olmayacağım. Geçmiş günler için yas tutmayacağım- Niye yas tutayım ki hem? Gayretle çalışacağım; bataklığa saplanmış ve vaktini ne kadar derinde olduğunu hesaplamaya çalışarak geçirirken giderek daha da derine gömüldüğünü fark etmeyen biri gibi zamanı pişmanlıklarla boşa harcamayacağım. Bulduğum bu yolda hızla ilerleyeceğim ve karşılaştığım herkese şunu haykıracağım: Lut’un karısının yaptığı gibi dönüp bakma ardına, ama hepimizin bir tepeye tırmanmak için mücadele ettiğini de unutma.” Her iki felsefeci için de, düşünmek var oluşsal olarak ilişkili olmakla ilgilidir. Kişinin kendi yaşadığı deneyimlerin derinliklerindeki tikel manifestolar dışında hiçbir gerçek şüpheli düşünce yoktur. Bu nedenle felsefe yapmak asla kolay birşey değildir ve olmamalıdır da. Bir dağa tırmanır gibi kişiyi, Levinas’ın deyişiyle, “soluksuz” bırakır. Amerika’nın batı Tennessee eyaletindeki Appalachian Dağları’nda büyüdüm ve bu yüzden zorlu bir tırmanıştan sonra nefessiz kalmak olgusu bende sadece entellektüel açıdan değil fenomenolojik ve hatta fiziksel düzeylerde de anlam ifade eden bir metafordur. Daha önce bu şekilde düşünmemiş olmamama rağmen, diyebilirim ki bu iki felsefecinin de kullandığı dağa tırmanma metaforu benim neden kendi çalışmalarımnda onlara bu denli başvurduğumu belli bir dereceye kadar anlatabilir. Kelimenin tam anlamıyla beni yaşadığım yerden yakaladılar. Kendi felsefe anlayışında neyi duygulanımsal ve ilgi çekici buluyorsam bunların hepsi aynen onların felsefelerinde mevcut. Diyebilirsin ki benim soluksuz felsefi tırmanışların boyunca her ikisi de bana esin kaynağı olmuştur, tam anlamıyla bana nefes vermişlerdir.

V.Ç.: Levinas öğretisini etkilemiş temel felsefi, edebi ve dini kaynaklar nelerdir?

JAS: Başlangıç olarak, Levinas’ın biyografisi ve entellektüel gelişimi üzerine önemli bakış açıları sağlayan çok iyi bazı söyleşilerin varlığından bahsetmek gerek. Mesela Jill Robbins’in yayına hazırlandığı *Var Olmak Adil Midir?* başlığı altında toplanmış söyleşiler nefistir. Levinas öğretisine etkisi olan kaynakların geniş bir yelpazesini sunması açısından bu kitabı kesinlikle öneririm. Önemli bir diğer kaynak Salomon Malka’nın yazdığı Levinas biyografisidir. Hazır bunu söylemişken belirtmek isterim ki sorduğunuz bu soruya yanıt vermek hem kolay hem de zor bir iştir. Kolaydır çünkü zaten bariz olan bazı yanıtlar vardır: Levinas Rus edebiyatının ustalarından (Dostoyevski, Tolstoy, Puşkin, Gogol, vs.); Husserl, Heidegger, Bergson gibi felsefenin büyük isimlerinden ve Musevi İlahiyat geleneğinden – ki buna çocuk yaşta İbranice öğrenmesini ve Buber, Rosenzweig ve kendi Talmud hocası Monsieur Shoshani’nin onun üzerindeki etkisini de dahil etmeliyiz- oldukça etkilenmiştir. Ancak bu etkiler üzerine birşeyler söylemek gerçekten de zordur çünkü Levinas’ın bütün bu kaynakları bir araya getirip kendi öğretisinin içine dahil ediş şekli karmaşık bir kendine mal etme öyküsüdür ki bu da kendi özyaşam öyküsüyle çok yakından ilişkisi olan bir durumdur.

Mesela Levinas’a göre, bir kitabevinin sahibi olan babası, Musevi geleneği ve çağdaş Rus kültürünün keşiştiği bir yerde yaşamıştır. Levinas bu durumu kendi sözleriyle şöyle anlatır: “Ebeveyerimin kuşağı bir yandan Musevi kültürünü benimsemeye ve gençlere İbranice’yi öğretmeye çalışırken, diğer taraftan da Rus dili ve kültüründeki genç kuşakların geleceğini gördü ... Babamın ve kendi kuşağındaki diğer ailelerin evlerinde çocuklarla Rusça konuşuldu ve Rusça’nın önemi benim gözümde hala yerini korur. Bu oldukça eskilere gider.” Bu nedenle Levinas’ın çocukluğu, kendi deyişiyle “zihnin daima uyanık olduğu” Musevi bir topluluğun içinde geçti. Bu da onun Musevilik’le mistik olmayan bir bağ kurmasını sağladı. Levinas kendi tinselliğinin “mistik yöntemlere” değil “kitaplara karşı derin bir

merak duygusu" oluşturduğunu söyler. Neden felsefeyi seçtiği sorusunun cevabını da erken yaşta edindiği ve Musevi kalıtımının etkisiyle geliştiğini söylediği bu kitap sevgisiyle verir. François Poirié neyin onu felsefeye ittiğini sorduğunda Levinas şunu söyler: "Bence her şeyden önce Rus Edebiyatı eserleridir - Puşkin, Lermontov ve Dostoyevski, özellikle Dostoyevski..." Ve her Levinas okurunun bileceği gibi, Levinas'ın kendi felsefi görüşünü açıklamak için sık sık başvurduğu yollardan biri Dostoyevski'nin şu sözünü alıntılamaştır: "Herbirimiz bir diğerimizin önünde ve her şeyden dolayı suçludur ve ben herkesten daha da fazla." Dolayısıyla, Levinas kendi felsefesinde edebi kaynakları kullanır ve ayrıca felsefenin genellikle en iyi şekilde ifade edildiği alanın da yazınsal alan olduğunu anlar.

Aynı şey Musevilik ve felsefe arasındaki ilişki konusuna gelindiğinde de geçerlidir. Levinas "günah çıkarma metinleri" (*Talmud Yazıları*) diye adlandırdığı tanrıbilimsel bir yol izleyen yazarlığı ile doğrudan felsefi olan yazarlığını (*Bütünlük ve Sonsuzluk, Olmaktan Başka Türlü*, vs.) birbirinden ayırmaya oldukça özen gösterir. "Bu iki türü birbirinden açık bir şekilde ayırıyorum." der Levinas. İki farklı yayıncısı olduğunu belirleterek devam eder: "Yayıncılarımdan biri "günah çıkarma metinlerimi", diğeri doğrudan felsefi metinlerimi yayımlar. Bu iki farklı sistemi birbirinden ayrı tutarım." Levinas din ve felsefe arasındaki ayrımı açık bir şekilde gösterdiği halde, bu iki sistemin onun eserlerinde tam olarak nasıl ayrı bir şekilde var olduğu karmaşık bir konudur. Bir taraftan, elbette gerekçeleriyle birlikte, Levinas'ın bütün felsefi projesini, İbranice bilgisini (din) Yunanca'ya (felsefe) çevirme teşebbüsünün toplamı olarak görülebilir. Ancak diğer taraftan oldukça açık ki Levinas kendi felsefi düşüncelerinde Kitab-ı Mukaddes'i otoriter bir metin olarak asla düşünmez. Bunun yerine Kitab-ı Mukaddes, felsefi analizlerin yaratıcı bir şekilde kullanabileceği bir arşiv olarak görev yapar. Bu anlam belirsizliği neden onun dini bir düşünür olup olmadığı sorulduğunda hem evet hem hayır diyebilmesini açıklar.

Görünüşteki iddiaları ve fikirleri için sık sık kullandığı "dinsel" dili düşünürsek, Levinas ön planda yer alan bu şeyleri tam olarak açıklamak için kesinlikle yardımcı olmaz. Örneğin, *Bütünlük ve Sonsuzluk* kitabının başında Levinas "peygamberlere özgü kıyametbilimden" bahseder. Ancak bundan, İncil'de önceden haber verilmiş mesihin dönüşü hakkında bir iddia olarak değil, esas "savaş" tarafından tanımlanmış "başkaları"yla ilişkilendirilen yolları tıkamak için görev yapabilecek varlık bilimsel yapılara karşı çıkan bir duruşun gelecekle ilişkilendirilmesi olarak bahseder. Buna benzer olarak, 1951 yılında yazdığı "Varlıkbilim Temel İlke Midir?" denemesinde Levinas, Başka ile ilişkiye "din" adını vererek varlıkbilimden ayırır. "Söylemin özü duadır." diyerek sözlerine devam eder. Ancak dini doğmalar felsefi sorgusunu yönlendiriyor gibi görünmesi endişesiyle Levinas şu açıklamayı yapar: "Başka ile karşılaşma konusunda yaptığımız analizin ardında gizli hiçbir dinsel ve mistik öge yer almaz." Levinas'ın ısrarla yinelediği "Ben felsefe üretiyorum, tanrıbilim değil." ifadesine rağmen, kendi dini kelime dağarcığı böyle bir iddiayı belirsizliklerinden arınmış bir şekilde ortaya koymak adına zorluklar çıkarır. Levinas felsefesinin bu görünüşteki dinsel işaret dili, Dominique Janicaud'un Levinas'ı (Heidegger'daki bazı işaret dilleriyle birlikte) "Fransız fenomenolojisiindeki tanrıbilimsel dönüş" temel kaynak olarak göstermesine yol açmıştır. Janicaud'a göre Levinas'ın yazarlığı fenomenolijiden uzaklaşıp kararlı, günah çıkarıcı dini bir inanışa doğru yönelmiş bir dönüştür. Janicaud'un görüşüne kesinlikle katılmasam da, en azından Levinas düşüncesinde böyle bir yoruma neden olabilmis anlam belirsizliğini veya gerilimi fark etmenin önemli olduğunu düşünüyorum.

V.Ç.: Levinas, etik “ilk felsefe”dir der. Bu açıklamadaki etik kendini tarih ve felsefede geleneksel olarak düşünülmüş “etik”ten asıl ayırır (veya nasıl karşı çıkar buna)?

JAS: Levinas literatüründe bu sorunun birden fazla cevabı vardır. Bu konu üzerine getirilmiş belki de en iyi anlayış Diane Perpich’in *Emmanuel Levinas’ın Etiği* kitabında yer alır. Bu bağlamdaki teorilerinin hepsine değinmek çok fazla zaman alacağından, benim Levinas etiği ile Kant, Miller ve Aristoteles gibi düşünürlerin etiği arasındaki temel ayrım olarak gördüğüm noktayı belirtmekle yetineceğim. Levinas düşüncesi eylemin kesin bir açıklaması gibi görünen hiçbir şey sağlamaz. Şimdi tam da bu tür açıklamalar konusuna gelindiğinde, klasik ahlak felsefesinin kayda değer bir şekilde çeşitlilik gösterdiğini anlamak önemlidir. Örneğin Kantçı görevbilimciler için pratik akılcılık, belirli durumların yargılanması ve tikel seçeneklerin değerlendirilmesine yönelik genel çözüm yolları (Kategorisel Zorunluluk) önerme yetisine sahiptir. Alternatif olarak, Mill’in faydacı kavramı konusunda eylem için genel kurallar da bulunur (Fayda İlkesi ve Özgürlük İlkesi gibi). Ancak bu klavuz hatlar sosyal insanlık tarihinin içinde yükselir ve temelde eylemin olası sonucuna dair oluşturulan kanı ile ilişkilendirilir. Aristotle’nin erdem fikri, aksine, hem görevbilimin hem de faydacı etiğin dahilinde yükelebilecek sertliğe karşı çıkmak olarak görülebilir. Aristotle ve Alistair MacIntyre gibi erdem etiğinin çağdaş savunucuları için, iyilik tikel eylemlere dayanarak değil, kişilerin eylemlerle meşguliyeti esasına dayanarak en iyi şekilde öğretilir. Benzer şekilde, erdem teorileri genellikle kültürel konuma ve insanların nasıl ahlaki bireyler olarak ortaya çıkmaları ve etik kararlar almaları konusu üzerindeki sosyal tesirlere daha büyük bir duyarlılık sağlar.

Bu temel seçeneklerin üçünün de çağdaş felsefi tartışmalarda güçlü bir şekilde savunulduğunu ve dikkatli bir şekilde düşünüldüğünü anlamak gerekir. Bu söyledikten sonra eklemek gerekir ki Levinas etiği bu görüşlerden herhangi birinin çürütülmesi olarak anlaşılmamalıdır. Bu klasik görüşlere zıt olarak Levinas etiği var olan özneler için ne tür tikel yaşam ve eylem biçimlerinin mevcut olduğu konusundan daha çok, bu öznelliği neyin oluşturduğu konusuyla ilgilenir. Levinas’a göre etik, öznenin öznelliğini oluşturan Başka’yla (*autrui*) ilişkiyi adlandırır. Levinas’ın dediği gibi olmak, var oluşumu tanımlayan sonsuz bir sorumluluğun yükü altında olmaktır. “İsmin –e/i halini almış ‘bana’ (moi) evrensel bir tikel durum değildir” der Levinas. “Bana (moi), Ben (Moi) kavramındaki tikel bir durum değildir. Daha çok birinci tekil şahıstır, yani, yerini ilk terk edip gidendir.” diye devam eder. Bu durumda Levinas’ı Batı felsefesinde oldukça baskın bir kavram olarak nitelendirdiği bireysellik kavramını reddeden biri olarak görebiliriz. Yani etik ilişkilerde “kendi”nin yer değişimi varlık bilimin öncelikleriyle rekabet ettiği sürece etik “ilk felsefe”dir. Öyleyse Levinas etiği esasında “kendi kendine yetmenin” kesintisi ve rekabeti hakkındadır. Bu, herhangi birinin etiğin nasıl ele alınması gerektiği konusunda sorduğu “Ne yapmam gerekir?” veya “İyi bir yaşam nedir?” gibi sorulardan oldukça uzaklaşmış görünebilir. Ancak Levinas’a göre eğer “ben”in ne olduğunu temelde tanımlayan şeyin sorumluluk değil de özgürlük olduğunu varsayarak başlarsak bu sorular oldukça geç kalmış sorulardır. Sadece sorumluluğun özgürlükten önce geldiği durumlarda ahlak bizi aldanıştan alıkoyan birşeydir.

Bu yüzden Levinas etiğini diğer klasik etik kuramlarından ayıran ilk nokta, Levinas’ın övgüye değer ve/veya suçlamayı hak eden eylemlerin belirlenmesi için kriterler önerme ile değil, “etik öznelilik” için bir modelin taslağını ortaya çıkarma ile ilgilenmesidir. Bu nedenledir ki Edith Wyschogrod, Levinas projesini “etikle ilgili metafizik sorun”la

mücadeleye bir teşebbüs olarak tanımlar. Bu önerme bazılarını Levinas felsefesinin etik yaşam için hiçbir gerçek faydasının olmadığı sonucuna götürmüştür. Örneğin Richard Rorty, eğer etik başka insanlar için bugünü değil de yarını daha iyi hale getirmeye ilgili ise o zaman Levinas'ın mutlak başkalık ile kurduğu varlıkbilimsel olmayan ilişkinin karmaşık durumu böyle bir projeye yardımı olmayan birşeydir, görüşünü öne sürer. Tikel durumlarda ne yapmak gerektiği sorusuna gelindiğinde Levinas felsefesi gerçek yaşam sorunlarından oldukça soyutlanmış olarak görünür. Böyle bir karşı çıkışa yanıt vermek aslında Levinas projesinin ahlak felsefesi tarihi ile ilişkisini daha iyi anlamak konusunda kişiye yardımcı olur. Gördüğüm kadarıyla, geleneksel olarak "etik" adı altında var olmuş her şey Levinas tarafından doğrudan "politika"ya ait birşey olarak yeniden yorumlanır. Etik (ahlak) ve politika (adalet) arasındaki bu ayrım, belirli etik sorulara yönelik Levinasçı yaklaşımın neler içerdığını anlamak adına çok önemlidir. Oldukça basit bir şekilde belirtirsek, *etik* Başka'sıyla kökten bir tekil ilişkiyi adlandırır ki bu da Başka'sına ve Başka'sı için sonsuz bir sorumluluğun açılışını yapar. *Politika* Başka'nın Başkalar'ıyla (yani çok çeşitli) ilişkisini adlandırır. (Levinas'ın çok çeşitlilik için kullandığı terim "üçüncü" dır (*le tiers*), bu da hüküm verme, hesaplama ve karar vermeyi gerektirir.) Etik konusunda benim sorumluluğum aslında anlaşılması oldukça kolay birşeydir: *Her şeyi Başka'sı için yap*. Politika konusuna gelindiğinde benim sorumluluğum herkes için her şeyi yapmaya güçsüz oluşumun gerekliliğinin ışığı altında nasıl devam edeceğime karar vermeyi gerektirir. Bu sebeptendir ki Levinas politikayı bir tür şiddet gerektiren şey olarak anlayacaktır. (Ne yaparsam yapayım, asla yeterli bir şekilde yapamam.)

Eylemlerimi nasıl daha az şiddetli ve daha adil yapabilirim konusunda bir tür klavuz bulmak için arayışına bu politik alan içinde başlarım. Bunu söyledikten sonra, Levinas'ın doğru eylemin detaylarıyla hiçbir şekilde ilgilenmediğini sanmak oldukça yanlış olur. Anlaşılması gereken nokta, Levinas'ın bu bağlamdaki kaygısının sadece ilerisi adına hangi yolların diğerlerinden daha iyi olduğu konusunda verilecek politik kararlara yer açan etik ilişkilerin önkoşullarından kaynaklanan birşey olmasıdır. Bu iddia ile ilgili bazı sorunlar olsa da, diyebiliriz ki Levinas'ın etik karşılaşım kavramı ahlak felsefesi tarihinde meydana gelen bu tür tartışmalar için bir koşul olarak durur. Levinas felsefesinin dünya adaleti için bir tür el kitabı şeklinde okunmasını önlemek için etik ve politikanın her zaman gerilimli bir şekilde ele alındığının vurgusunu yapmak gerekir. Bir başka deyişle, talebin sonsuzluğu ile karar vermenin gerekliliği arasında sürekli bir mücadele vardır. Etik, politikanın verili görev için hiçbir zaman yeterli olmayışını, politika ise etiğin hiçbir zaman dinginciliğe ve teslimiyete sürüklenmemesini gerekli kılar. Başka bir yerde önerdiğim şekliyle, etiğin sınırsızlığı ve politikanın sınırlılığı arasındaki bu gerilim, adaletin asla yeterli olmadığının gösterildiği, tekrarlanan bir yorumbilim projesini gerektirir. (Levinas ve Derrida bu projeye işaret etmeye oldukça düşkündürler.) Bu nedenle adalet kaygısı (ister dinsel, politik, kültürel veya ekonomik olsun) her türlü moral bozucu zafer kutlamalarına karşı bir eleştiriyi harekete geçirecektir. Bu yüzden Levinas'ın, kendi deyimiyle, "liberal durum"un böylesine güçlü bir savunucusu olduğunu düşünüyorum. Bu tikel politik çerçevede, kendi tamamlanmamışlığının kurucuları temyiz mahkemesi gibi bir kavramda sergilenmiştir.

V.Ç.: Levinas'ı Richard Rorty ile bir diyalogun içine taşımak adına oldukça çaba harcadınız. Neden bu bağlantıyı bu kadar üretici buluyorsunuz?

JAS: Çünkü Richard Rorty'nin Levinas eleştirisi Levinas'ın ilgi alanındaki Başka adı altında sunulmuştur. Richard J. Bernstein, Rorty felsefesinin derin bir ahlakçılık tarafından

yönlendirildiğini öne sürer ve Rorty'nin neden bu kadar Levinas'la ilgilendiği konusuna gelindiğinde bence bu açıklama oldukça akla yatkındır. Rorty Levinas'ı etik biçimci olmakla suçlar (Hegel'in Kant etiğini suçlamasına benzer bir yolla). Daha önce belirttiğim gibi Rorty'e göre Levinas etik üzerine oldukça fazla konuşur ancak gerçekte hiçbir zaman insan yaşamını daha iyi hale getirecek bir destek önerisinde bulunmaz. Levinasçılar bu ithamı hemen reddetmekle yanlış yapmış olurlar çünkü böyle yaparak Başka'nın yardım çağrısına sağır kulaklarını uzatmış olurlar. Diane Perpich ve ben bu konu üzerine yazdık ve ben *Tanrı ve Başka* kitabımda buna geniş bir yer verdim. Kıta etiği tarihsel (hem insan hem de insan olmayan) varlıkların yaşayan varoluşlarından oldukça ayrılmıştır ve bu olmaya başladığında (yeni) faydacılığın açtığı çizgi pratik yararın belli bir seviyeye kadar duyarlı bir etik teorisinin kriterlerinin en azından bir parçası olması gerektiğini hatırlatma konusunda yardımcı bir unsurdur. Levinas'ın ahlaki kararlar vermede bize belirleyici bir çözüm yolu sağlaması gerektiğini öne sürmüyorum (bu durumu onun etiğe yaklaşımındaki belirgin bir farklılık olarak daha önce açıkça belirtmiştim). Ancak eğer Levinasçı olmak kişinin başkalarıyla dünyayı nasıl paylaşması gerektiği konusunda hiçbir pratik sonuç içermiyorsa o zaman bunun kendi kendini bozguna uğratmak olduğunu düşünüyorum. Rebecca Comay ve Richard J. Bernstein de gösterdiği gibi Rorty'nin "postmodern burjuva liberalizmi" sorunlu bir kayıtsızlığa ve statükonun yeniden kaydının yapılmasına yol açabilir. Bir taraftan Rorty'nin Levinas'a uygulamaya yönelik yardımı olacağını düşürken, diğer taraftan Levinas'ın da Rorty'e etik ilişkiler konusundaki düşüncelerinde bu kadar indirgeyici olmamasını sağlamada yardımcı olabileceğine inanıyorum.

V.Ç.: “Levinasçı politikanın” yüzleştiği sorunlar nelerdir? Ve “Levinasçı liberal demokrasi görüşü” nasıl mümkün olabilir?

JAS: Bunlar zor sorular, ancak inanıyorum ki eğer Levinasçılar Rorty tarafından getirilen itirazlara yenilgiyle teslim olmazlarsa bunlar cevaplanması gereken de sorulardır. Gördüğüm kadarıyla, tam da Levinas'ın Başka-için-varoluşu, esas savaşın Hobbesçu varlıkbilimsel anlatısını sekteye uğratan birşey olarak anlaması sebebiyledir ki bir kişinin Levinasçı oluşu sosyal varoluş alanında bir önem taşımak zorundadır. “Barış” sadece kıta jargonundaki bir teknik terim olamaz ve dünya üzerinde “başka türlü” yaşayanlar için kaynaklar sunmak zorundadır. Bu aslında benim Levinasçı politikanın sorunlarından biri olarak gördüğüm konuya ışık tutar: Heidegger-sonrası fenomenolijinin karmaşık söyleminin, dönüştürülmüş yaşamları değil sadece dar görüşlü akademik bir söylemi harekete geçirmek gibi tamamiyle tüketici bir noktaya taşınmasınasına izin vermenin cezbediciliği. Bunun sadece kıta felsefesi için değil, bütün felsefe geleneği için de bir sorun olduğunu belirtmek isterim. Bununla birlikte daha yaygın olan politik felsefe (bununla ifade etmek istediğim şey basitçe, Thomas Nagel'in de belirttiği gibi, John Rawls'ı “konuyu değiştirdi” şeklinde gören gelenektir.) kamu politikalarına hitap eden uygulanabilir konularla dini spekülasyonlar arasında daha sıkı bağlar oluşturabilmeye yatkın bir eğilim gösterir. Levinas'ın politik geçerliliğini göstermek yolunda atılacak önemli bir adım olarak, konunun uzmanları Levinas felsefesinin bu daha yaygın alanlarda süregiden tartışmalara nasıl geçerli bir katkı sağladığını gösterme konusuyla daha yakından ilgilenmelidir. Stephen Minister, Jill Stauffer, William Paul Simmons ve Simon Critchley gibi isimler bu yönde çoktan önemli adımlar atmışlardır.

Bu alandaki çalışmalar yürütülürken, Levinas politikasının egoizm (keşke bu sonsuz sorumluluğu üstlenebilseydim, sonra toplum rolüne ne olur?), dingincilik (eğer bu görev sınırsızsa, o halde imkansız değil mi?), ütopyacılık (eğer şiddet bir sorunsu ve politika her

zaman belli bir dereceye kadar şiddet içeriyorsa, adalet istemi budalanın yaptığı bir ayak işi değil midir o zaman?) ve nihilizm (eğer her biri bir diğeri için aşırı derecede anlamlıysa, sosyal dünyada herşey aslında oldukça anlamsız değil midir?) hakkındaki endişeler gibi sorunların üstesinden nasıl gelebileceği de ayrıca gösterilmelidir. Levinasçı liberal demokrasi kavramının olasılığına/olanağına ilişkin şunu belirtmekte fayda var: Nasıl ki Levinas oldukça sıradışı bir fenomenoloji önerisinde bulunur, aynı şekilde onun liberalizm önerisi de sıradışıdır. Levinas liberal demokrasinin uygulanabilir usuli boyutlarını savunan biri olarak anlaşılabilir ancak genellikle liberalizme eşlik eden bireyselliğin teorilerine ve metafiziğine kesinlikle karşı çıkar. Çağdaş politik liberalizmin de bireyselliğin metafizik durumlarına karşı çıktığı iddia edilse bile, inanıyorum ki Levinas kişisel çıkarım “politik kavrama”ya uygun bir şekilde oynadığı oldukça ısrarlı rolü konusunda şüpheli davranırdı. Fred Alford Levinas felsefesini “baş aşağı edilmiş liberalizm” olarak tanımlar. Bu ve benzeri sebeplerden ötürü, Levinas’ı tamamiyle liberal olarak değil de daha çok toplulukçu bir gelenekte çalışan (bu görüş Michael Sandel, Alastair MacIntyre ve Charles Taylor’un eserlerinde ortaya konulmuştur.) ve dahası kavgacı veya radikal bir yörüngede (bu Chantal Taylor tarafından ileri sürülmüştür.) hareket eden demokratik bir kuramcı olarak düşünmek akla daha yatkın bir durumdur.

V.Ç.: “Zaferi Olmayan İnanç: Emmanuel Levinas ve Peygamberci Faydacılık” adlı makalenizde, Levinasçı “imkansız politika” kavramında sorun teşkil ettiği görülen durumu anlamlandırmanın bir yolu olarak “üretici peygamber sel söylem” ifadesini kullanıyorsunuz. Bu kavramın gündelik yaşamda, sosyal varoluşta ve etik eylemlerdeki geçerliliği konusunda ne düşünüyorsunuz?

JAS: O makale Levinas’ın “imkansız politika” kavramından yükselen olası dingincilik suçlamalarının önüne geçmek için kişinin aslında nasıl faydacı gelenekten yararlanabileceği konusunda düşünmeye adanmış bir makaledir. Benim önerim Levinas gibi Cornel West ve Reinhold Niebuhr gibi diğer düşünürlerin depolitikanın belirli bir imkansızlıkla tanımlanmış olduğunu anlamaları gerektiğidir. Bununla birlikte özellikle West bu imkansızlığı daha çok sosyal yaşamın egemen güç yapılarıyla kurduğu eleştirel bağlantısı adına sonu olmayan bir ihtiyaç olarak düşünür. Tevrat’ın peygamberci geleneğinden yararlanan West, ne zamanki güç şiddete, marjinalliğe ve dışlamaya yönelik kendi eğilimlerini unutsa o zaman peygamberci faydacılığın derin iç görüşünü onun güce hakikati söyleme bağlılığı olarak anlar. Benim düşüncem, faydacılığın bu peygamberci boyutunun Levinas’ın adaletin imkansızlığı konusundaki abartısını anlamaya yardımcı bir çerçeve olarak durduğudur. İster Levinas tarafından isterse West ve Niebuhr tarafından tanımlansın, imkansız politikanın uygulanabilir geçerliliği Rorty’de desteklenen kayıtsızlığa (ve ayrıca etik talep ve politik kararlar arasındaki gerilimi açık tutmayan her türlü politik kurama) sürekli bir şekilde karşı çıkar.

Peygamberlik dili yardımcı bir unsurdur çünkü kendi içinde hem alternatif gelecekler planlamanın (Bunu Levinas’ın etiğin bir çeşit kıyametbilimsel optik olması gerektiğini söylediğinde yaptığı vurgu olarak görüyorum.) hem de gücü dilsizliğin çözümü için görev çağırmanın (bu kıyametbilimin etik boyutunun doğasında vardır.) ikili anlamlarını taşır. Levinas’ı West’in peygamberci politika tartışmalarına taşımak konusunda bazı tereddütlerim olmasına rağmen (denememin sonuç bölümünde belirttiğim gibi), muhtemel yararların muhtemel risklerden daha ağır bastığını düşünüyorum. Örneğin, en azından Amerika Birleşik Devletleri’nde, Martin Luther King, Jr. gibi bir figür genellikle “peygamber” olarak

tanımlanır ve böyle bir tanımlama, onun etik eylemleri harekete geçirme yeteğinde bir engel olmaktan çok, çağdaş toplumda sosyal bir çekiş gücüdür. Her açıdan Levinas felsefesi zordur. Fakat bu zorluğun ortasında bile onun genel vurgusunun yalınlığı görmezden gelinmemelidir. Benim anladığım kadarıyla, onun temel iddiası kişinin dünyayı daha iyi hale getirme görevini asla bitiremeyeceğidir. Levinas'ın karmaşık kelime dağarcığı ve teknik tanımlamalarının mutlaka belli sebepleri vardır ancak eğer felsefe üretirken dulları, öksüzleri ve yabancıları veya West'in deyimiyle (Frantz Fanon'u alıntılar burada) "evrenin biçarelerini" görmezden gelirsek, Levinas'ın ne söylediğini baştan anlamamışız demektir. Peygamberci faydacılıkla kurulan ilişki bunu görmemize yardımcı olabilir.

V.Ç.: Gerçeklik, dil ve şüphecilik konularıyla ilgili yapılan tartışmalar için Levinas ne tür kaynaklar önerebilir?

JAS: Bu soruyu sorduğunuza çok memnun oldum çünkü yapıbozumculuk ve bilgi felsefesini irdeleyen son dönemdeki yapıtlarımda ele aldığım bazı konularla oldukça örtüşüyor. Öncelikle şüphecilik üzerine birşeyler söylememe izin verin -ki bu konu Scott F. Aikin'le üzerine çalıştığım bir konudur. Levinas'ın *Olmaktan Başka Türü'de* kullandığı şüpheciligi, "söyleme"nin (*le dire*) "söylenen" (*le dit*)'i içinde bütünüyle ifade edilemeyeceği düşüncesine yardımcı olan bir analogi olarak ele alır. Levinas'ın belirttiği gibi, söylemenin aşırılığının dilbilimsel söylem ve kavramsal süreçlerdeki önemini açık tutmak için her söylenen "söylene-meye-n" (*dedire/unsaid*) [tersi-söylenen] olmak zorundadır. Levinas bu kapatıp yeniden açmanın bitimsiz gerekliliğinin şüphecilikle akraba olduğunu öne sürer: Şüphecilik "çürütülebilir... ancak tekrar döner." Levinas "Sanki şüphecilik Başka'nın rezervi olmadan ifşa edilişim -ki bu söyleme'dir- ile kendi dengesi ve adaleti içinde söylenen'in ifşası veya ifadesi arasındaki farka duyarlıymış gibi." diyerek şüpheciliğin bu çürütme-yeniden oluşma süreci ile her söylenen'e göre söyleme'nin daha baskın gelmesini birleştirir. Benim ve Scott Aikin'in vurguladığı nokta, Levinasçı analogiyi ele alanların birçoğunun bu analoginin temel aldığı kendi kendini çürütme görevinin altında şüphenin yararına bir kesit sunduğu gerçeğini görmedikleridir. Buna paralel olarak, Levinas şüphecilik çürütüldü diyerek yanlış birşey söylemiş olur ve bu yüzden kendi analogisi şüpheciliğin felsefe tarihi ile ilişkisindeki durumu konusundaki kesin düşünceleri bağlamında çöküntüye uğrar. Yine de bu, Levinas'ın kullandığı analoginin onun kendi anlambilimsel kuramını açıklamak adına oldukça yardımcı bir öge olduğu gerçeğini değiştirmez. Bizim önerimiz, kendi kendini çürütme, Sextus Empiricus gibi birinin şüpheciliği için değil de, Levinas için bir sorun olmadığı takdirde bu analoginin başarısızlığını ciddiye almak gerektiğidir. Böylece, mesela, söylemin limitleri ve Başka'nın başkalığı konusunda görüşler sunarken Levinas'ın bilgi yerine daha başka epistemik işleticileri temel aldığını görme imkanımız olur. Daha detaylı anlatırsak, kendi kendini çürütme gibi görünen bir iddiaya kişinin kendini nasıl ilişkilendirdiği konusundaki Levinasçı düşüncenin altında yatan olgunun güven gibi bir olgu olduğunu düşünüyoruz. (Örneğin, "Başka, mutlak Başka'dır.", "Başka yeterli şekilde temalaştırılmaz.", vs.)

Scott Aikin'le yazdığımız denemede, güvenin Levinas için nasıl bir işletici olarak çalışabileceğinin olası durumunun sadece taslağını çıkardıktan sonra, yakın zamanda yayınlanacak kitabım *Tanrı ve Başka'da* bu sorgulamayı daha ileri bir seviyede ele aldım. Orada, Levinas felsefesinde ya da Derrida, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry ve Jean-Luc Marion gibi Yeni Fenomenci felsefelerde gerekçelendirmenin nasıl işlev gördüğünün Robert Audi, William Alston, Nicholas Wolterstorff ve Alvin Plantinga gibi bilginler

tarafından geliştirilmiş “gösterişsiz”, veya “zayıf” veya “minimal” temelcilik esas alınarak üretken bir şekilde anlaşılabilirliğini tartıştığım bir bölüm var. Bilgibilime karşı direnişi postmodernizmin çok belirgin bir doğması olarak kabul ediyorum. Bazı bakış açıları düşünüldüğünde gayet anlaşılır olmasına rağmen bu yeniden düşünülmesi gereken bir konudur. İnaniyorum ki özellikle Levinas’ın bu projeye çok yardımı olacaktır.

V.Ç.: Makalelerinizden birinde “Levinasçı topoloji” gibi bir ifadeye yer veriyorsunuz. Bununla ne demek istediğinizi açıklayabilir misiniz?

JAS: Bu “Görüntüsüz Görüş’: Levinasçı Topoloji” başlıklı makalemden geçer. Bu makalede Levinasçı felsefenin, fenomenolojinin oldukça tuhaf bir biçimi olduğu gerçeği üzerinde detaylı bir çalışma yapmaya uğraşmıştım. Şöyle ki, Levinas projesinin doğru bir tasviri “ortaya çıkmayanın fenomenolojisi” olarak yapılabilir (en azından doğrudan ortaya çıkmaz.) Fakat, fenomenoloji tam da bu ortaya çıkma eylemi sırasında ortaya çıkan bir sorgulama olarak en iyi şekilde tanımlanabilir diye düşünüldüğünde o zaman Levinasçı model doğrudan bir fenomenoloji-olmayan olarak görülebilir. Yukarıda da belirttiğim gibi, bu Dominique Janicaud gibi eleştirmenlerin iddia ettiği durumdur. Kendi makalemden Levinas’ın yazarlığında bakış ve görüş dilinin ortaya çıkış yolları üzerine yoğunlaşmış bir düşünce sistemiyle Levinas’ın Başka’nın başkalığı ile ilgili ifade sorunlarıyla uğraşan tikel stratejisinin daha iyi anlaşılabilirliğini öne sürdüm. Bunun hem felsefede (Platon’un İyilik’in biçimini tanımlama çabasını düşünün) hem de dinbilimdeki (“olumsuzlayıcı” dinbilim geleneğinin gösterdiği gibi) çok eski bir mesele olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden “görmenin topolojisi” olarak tanımladığım ve Levinas’ın görsel metaforlarına alternatif bir harita olarak anlaşılabilir bir düzenleme yaptım. Bu tür metaforların olduğu dört düzey olduğunu öne sürdüm: Felsefi Yeterlilik, Özü Bulmaya Yönelik Görme, Etik Görüş ve Dinsel Vahiy/Kehanet.

V.Ç.: Kısa bir süre önce Kierkegaard ve Levinas’ı bir araya getiren bir kitabın David Wood ile birlikte editörlüğünü yaptınız. En azından ilk bakışta birbirine oldukça zıt olduğu görülebilecek bu iki düşünürün eserleri arasında üretici noktaları olan ne tür bir ilişki buldunuz?

JAS: Bazen eğer yüksek öğrenimimin ilk yıllarında David Kangas ve Martin Kavka’nın ortak etkisi altında olmasaydım Levinas ve Kierkegaard’ın düşünceleri arasındaki olanaklı karşılıklı anlayışa ayak uydurabilir miydim diye düşünürüm. Benim bu tikel entelektüel soy ağacım bir tarafa, son on yılda bu iki düşünür arasındaki sürekli bağlantı üzerine yazılmış (özellikle Merold Westphal’in yazmış olduğu) mükemmel eserler ortaya çıktı. David Wood ile bir araya getirdiğimiz kitap bu gelişen akımı fark etmek amacındaydı ve bu yüzden hem bu yönde çoktan çalışmalara başlamış düşünürlerden hem de ya Kierkegaard ya da Levinas üzerine önemli araştırmalar yapmış ancak bu ikisinin ilişkisine değinmemiş diğer düşünürleri bu konuya yönlendirebilmek için onlardan da makaleler istedik. Ortaya çıkan sonuçtan oldukça memnunum. Kitaptaki “Kierkegaard Üzerine Levinas”, “Aşk ve Aşkınlık”, “Zaman, Başkalık ve Kıyametbilim” ve “Etik-Politik Olasılıklar” bölümleri bu sürece katkısı olanlar tarafından irdelenmiş konular hakkında gayet iyi fikirler veriyor. Bu tematik alanlar iki düşünür arasındaki bu olası karşılıklı anlayışın çok iyi konumunu temsil ediyor.

Örneğin, “Komşunu kendin gibi sev!” buyruğu üzerine hem Levinas hem de Kierkegaard düşünceler sunarlar ancak yine de düşüncelerinde birbirinden oldukça farklı vurgular geliştirirler. Levinas’a göre kişinin komşunu sevmesi onun Tanrı’ya yaklaşma yoludur;

Kierkegaard için Tanrı kişinin başka insanları komşusu gibi sevmesini mümkün kılacak “aracı bir terim”dir. Levinas “kendin gibi” görüşünde ortaya çıkabilecek olası karşılıklı durum ve kişisel çıkar konularında oldukça endişelidir; Kierkegaard gerçek bir kendi-sevgisini başkalarıyla kurulan gerçek ilişkilerde gerekli bir şey olarak görür. M. Jamie Ferreira’nın belirttiği gibi, Levinas ve Kierkegaard’ı birlikte okuyarak bu iki düşünürün içine düşebilecekleri olası aşırıklarda birbirlerine yardımcı olacak kontrol mekanizmaları sağladıklarını görebiliriz. Bu olası kesişmenin bir diğer tarafı da postmodern öznellik sorusudur. Hem Kierkegaard hem de Levinas etik-dinsel bir durumda meydana gelen çağrı ile kendi’nin açılımının yapıldığı ve benim “yapıcı sorumluluğun varlıkbilimi” olarak adlandırdığım şeye modeller sunarlar. Levinas için bu çağrı başka kişiden gelir ve böylece “Tanrı’nın akla gelmesi”ne izin verir. Ancak Kierkegaard için bu çağrı Tanrı’dan gelir ve böylece kişiye “komşunu sev” emrini verir. Benim görebildiğim kadar, bu farklılık öznellik kuramlarındaki bir farklılık değil, başkalığı ele alış şekilleriyle ilgili bir farklılıktır. Levinas’a göre başka kişinin Başkalık’ı her zaman iltir; Kierkegaard’a göre bu Tanrı’nın Başkalık’ıdır. Bu iki seçeneği sıfır sıfır biten bir üstünlük oyunundaki rakipler olarak görmektense, kişiliği tanımlayan başkalıkla ilişkinin iki farklı boyutu olarak anlamamız gerektiğini savunuyorum. Buna benzer olarak, Tanrı-ilişkisi ve Başka-ilişkisi birbirini karşılıklı olarak destekleyen bir gerilime ait herşeyde zaten her zaman bulunan birşey olarak ele alınmalıdır. Bu konuda Merold Westphal’ın düşüncelerinden oldukça yararlandım. Westphal şöyle diyor: “Başka benim Tanrı’yı görme yolumda bir engel çıkarmazsa, Tanrı da benim Başka’yı duyma yolumda engel çıkarmaktan vazgeçer.” Kierkegaard ve Levinas’ı birlikte okuduğumuzda, inanıyorum ki yukarıda tanımladığım gibi etik ve politik her tür durum için yer açan yapıcı-sorumluluk olarak postmodern kişilik kavramının yöntemlerini daha fazla takdir edebiliriz.

Yine de belirtmek isterim ki Levinas ve Kierkegaard’ı bir araya getirmek konusunda aşırıya kaçmak olasıdır. Onların olası fikir yakınlığını, eleştirel farklılıklarının oldukça belirgin noktalarının ışığı altında ele almak gerekir. John J. Davenport neden Levinas ve Derrida’yı Kierkegaard’a dönerek okuma eğiliminde (Kierkegaard’ın kıta okumalarında zaman zaman görüldüğü gibi) çok dikkatli olmak gerektiğinin bazı nedenlerini sunar. Böyle sorunların ortaya çıktığı belirgin bazı durumlar konusunda Davenport’a katılmıyor olsam bile, onun, başka bir yerde “Levinas etkisi” olarak geçen ve Levinas’ı herkes için herşey yapma eğilimi olarak tanımlanabilecek olması mümkün durum hakkında endişelenmesini oldukça haklı buluyorum. Eğer Kierkegaard’ın Levinas için açıklayıcı olabileceği ve Levinas’ın da Kierkegaard için açıklayıcı olabileceği yerlere yeteri kadar dikkat gösterilmezse, Kierkegaard ve Levinas’ı biraraya getirmenin önemi tamamen dışlanmış olur.

Levinas Üzerine Sorular: François-David Sebbah ile Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren: Emre Şan

Soru 1. Levinas'ın felsefi eserinde fenomenolojinin rolü nedir (özellikle Husserl ve Heidegger ile ilişkisi bağlamında)? Ona göre felsefi fenomenolojinin sınırları nelerdir? Bu sınırları aşmayı nasıl denemiştir? Bu bakış açısından Levinas, Michel Henry, Derrida ve Marion arasında ne tür bağlar kurabiliriz?

F.D.S.: Levinas, Henry, Derrida ve Marion arasında göreceli olarak “nesnel” bağlar tasarlayabiliriz. Şunu belirtebiliriz ki, burada söz konusu olan kararlı bir biçimde fenomenolojik kaynaktan faydalanan yirminci yüzyıl Fransız düşünürlerin hepsi Husserl ve Heidegger’i (çeşitli seviyelerde) okumuş, tartışmış ve bu okumalarından kendilerine özgü eserlerinin üretiminde yararlanmışlardır. Burada bir yirminci yüzyıl “Fransız fenomenolojisi” ailesinden söz edebiliriz. Daha keskin bir görüş açısı birtakım açıklamaları gerektirir. Öncelikle, bu isimleri anmak “Fransız fenomenolojisine” aynı ölçüde ait diğer düşünürlerden ayrılan bir grup kurmak anlamına gelir: Sartre veya Merleau Ponty hatta Garelli, Barbaras veya Richir örnek verilebilir. Böyle bir ailenin kurulumunu ne haklı çıkarabilir? Bir takım “nesnel olguları” dikkatle inceleyerek devam edelim. Bu düşünürler bazen birbirlerini okuyup aralarında tartışmışlardır: Derrida Levinas’ı çok okumuş ve tartışmıştır- tersi Levinas’ın Derrida üstüne en azından bir yazısı olmasına rağmen daha az geçerlidir. Bu konuya ileride değineceğim. Fakat Henry üstüne Derrida’da çok az şey bulunur (birkaç satır). Ve Henry genellikle çağdaşlarını pek az alıntılar ve yorumlar: Levinas hakkında birkaç övgü dolu satır- Levinas ise kendi safında, *L’Essence de la Manifestation*’u överek alıntılar ve içkinlik alanını radikal olarak kendi kendine duygulanım (*auto-affection*) olarak tasvir ettiği için Henry’i yüceltir fakat Henry ile gerçekten bir tartışmaya girmez. Açıkça farklı bir nesile ait ve daha genç olan J.-L. Marion ise besbelli “mirasçı” olarak konumlanır: bu üç düşünceyi alıntılar ve kendi eserine eklemler, bahsi geçen tavırlar hem bir yol gösteren hem de aşılması gereken olarak ortaya çıkar.

Bu yapılan “nesnel” özet betimleme, gördüğümüz gibi, az çok inandırıcı “nesnel” belirtilerin ötesinde kuramsal bir hipotezi gerektirir. Bu hipotez başka tavırlardan farklı olarak böyle bir ailenin varlığının altını çizmemizi ve olgusal bir durumdan çok fenomenolojik gerekliliğe içkin bir şekilde anlam vermemizi haklı çıkartmaya çalışır. Şu okuma hipotezini önerdiğim olmuştur: bahsi geçen düşünürlerde bir “aşırılık fenomenolojisi” (*phénoménologie de l’excès*) görmeyi önerdim. Burada söz konusu olan sınırdaki fenomenlere yönelmiş (Başkası veya Sonsuz, Yaşam, “taşmış fenomen”,...) ve karşıt bir buyurucu tarafından ikamet edilen bir fenomenoloji isteyen temel bir gerilimi yüklenmiş bir fenomenolojidir: bir yanda Husserl’in istediği gibi radikal kökensellik gerekliliği ile –belki de kökensel olana tırmanma ile- verili ve tabii ki betimlenebilir olan alanın berisine veya ötesine akın etmek, deneyimin sınırının olmadığı gibi yapmak diğer yanda ise, aynı hareketten görünür olanın ve betimlenebilir olanın normunu durmadan anmış olmak. Her iki taşıyıcı gereklilik de kendilerine özgü

tehlikeye sahiptir: Birincisi için, verili olanın ötesini betimlemek yerine yüceltmek, ikincisi için, tersine bu defa, olumlulukta kaybolmak. Bu aslında D. Janicaud'nun ortaya koyduğu fenomenolojinin teolojik dönüşümü adlı polemik ihbarının yeni bir tercümesini ortaya koyma tarzıdır. Yapmaya çalıştığım bu ihbara fenomenoloji tarafından taşınan felsefi gerekliliğe sıkı sıkıya içkin bir görüş açısından itibaren bir anlam yüklemek ve kendine özgü buyruğunun belirli bir karşı geliş ile aşılmasının hiç şüphesiz fenomenolojiyi tasvir etmesi ve fenomenolojiden basitçe bir çıkış olarak görülemeyeceğini göstermektir. Ayrıca bu bakımdan, bahsi geçen bu düşünür ailesi için fenomenolojinin sınırlarını aşmaktan çok *deneyimlemek* söz konusudur.

Bunun yanında bana öyle geliyor ki, başka bir karakteristik bu “Fransız fenomenolojisi” (ve böyle bir adlandırmanın getireceği zorluklara burada girmeyeceğim) ailesini tanımlamamıza olanak sağlar. Aşırılığın deneyimlenmesi fenomenolojik metot için bir deneyimleme değildir çünkü bu fenomenoloji bir öznenin fenomenallığe/görüngüselliğe olan ilişkisinde işleyen bir aşırılığı betimler-öyleyse, öznellik yeni bir statü kazanmış olur: burada öznellik kuruculuk ve yetkinliğin aksiyomatigi olmaktan çok bu deneyimin tanıklığı veya şahitliği olarak anlaşılır. Kendisini doğuran ve açıkça aşan karşısında indirgenemez bir gecikmede kalmasına rağmen, tanıklık kendinde *başlar*. Çağrıya olan cevabımda her zaman çok geç kalırım ve öznelliğin paradoksal “kökenselliğine” göre öznellik hep ortaya çıkartılır fakat sadece kendinde ve kendisiyle başlayabilir. Bu “öznellik fenomenolojileri” ailesini Merleau Ponty figürünün egemen olduğu “dünya fenomenolojileri” ailesine karşıt konumlandırıyorum.

Öte yandan bu bakış açısından, “dünya fenomenolojileri” ile “öznellik fenomenolojileri” arasındaki karşıtlığı başka bir karşıtlık ile yer değiştirerek görecelendirmeye yöneldim. Böylece özel deneyimin indirgenemezliğini savunan fenomenolojileri, özneyi Dünyanın kendi kendine görünmesinin (*auto-apparaître*) bir momenti yapanlardan ziyade, örnek olarak Blanchot'nun ortaya koyduğu gibi radikal bir anonimlik gereği savunanlara (özellikle M. Zaradère'nin son çalışmaları) karşıt olarak konumlandırıyorum. Öznelliğin deneyimlenmesi üstüne böyle bir akıl yürütme, özellikle üstünde kurulmak zorunda olduğu veya olmadığı tanıklık itibarıyla (Levinas ve Blanchot arasındaki açıklama), felsefi söylemin kendi kendini sorgulamasını içerir.

Derrida'yı bu aileye yerleştirme önerim üstüne de bir şeyler söylemem gerekiyor. Derrida'nın düşüncesini “yerleştirmek”ten söz edilemez çünkü onun düşüncesi böyle bir tavrı ortadan kaldırmayı istemiş olacaktır! Aslında Derridacı düşünce böyle basit bir yerleştirmeye açıkça direnir. Bununla birlikte, böyle bir bağın içtenliğinden yana olacak güçlü bir neden var (Derridacı düşünce her zaman “aile toplantıları”na mesafeli durmuştur!). Bu durumu açıklamak temelde Derrida düşüncesini Levinas'ınki ile birleştiren güçlü bağları aydınlatmak olacaktır. Aslında zaman geçtikçe, Derrida yapısökümü gelene bir “evet demek” ihtiyatsız bir “evet demek” gibi düşünecektir; zaman geçtikçe, belirli bir görüş açısından daha çok “etik” (hiçbir geleneksel kabul ile örtüşmeyecek bir anlamda) bir deneyimleme gibi düşünecektir – ki bu elbette Levinas'a göre başkılığın deneyimlenmesinden bağıntısız değildir. Levinas'ta böyle bir tavır fenomenolojinin kesintiye uğramasını (fenomenolojinin açıkça fenomenlere adanması itibarıyla) fakat aynı zamanda kopan bağı yeniden bağlamayı (olmaktan başka türlü'nün *izi* sadece fenomenliği gösterir) içerir. Farklı olmasına rağmen derin bir yakınlığı olan bir tavır Derrida'da okunabilir: tabi ki Husserlci fenomenolojinin tanıklığını yaptığı mevcudiyet egemenliği yapısöküme uğratılmalıdır – fenomenoloji

indirgeme de böyle bir yapışöküm ile yargılanabilir; Bununla birlikte zaman geçtikçe Derrida yapışökümü mevcudiyetin egemenliğini açığa çıkarma olarak (Birkaç önleme ve açık görürlülüğün buyuruculuğuna rağmen biraz ihbarcı nitelikte) uygulamayı ve düşünmeyi bırakır, daha çok hesaplanamaz olana açılım olarak uygular ve fenomenolojik indirgemenin “her şeye rağmen” daha önce böyle bir açılım üstüne söylediklerine daha çok duyarlı olacaktır. Böylece, ihtiyatsız bir açılımın, bu açılımı deneyimleyen “mevcut kılma” (*faire présence*) işleminin elde tutulmasını öngörmesine duyarlı olur (Alain David’e göre Levinas’ın söylemiş olacağı şu enteresan önerme de böylece aydınlığa kavuşur: “Derrida’nın ne istediğini size söyleyeyim, o indirgemeyi istiyor”). Aynı hareketten, “öznenin” Derridacı yapışökümü Başkasının –ve Başkası itibarıyla- travmatizminin deneyimlenmesindeki “özellikte” sürüp gidene gitgide daha da duyarlı olacaktır – çoktan hayaletleştirilmiş, kendine güvenilir mevcudiyeti olmayan fakat anonim bir aygıttan da ileri gelmeyen bir özellik.

Soru 2. Levinas Derrida’nın “Şiddet ve metafizik” başlıklı makalesine nasıl cevap vermiştir?

F.D.S.: Hiç şüphesiz Derrida Levinas’a olan ilişkisinde hep entrikalı bir sorgulamayı ele alır. Ona göre, bir filozof olarak, sonsuzca başkayı Aynının ve varlığın olduğu bir söyleme bağlayarak sadece onun (Levinas’ın) eğilimine ihanet eden kendine benzeyen bir tavır takınır. Naiflik ontolojinin terimleriyle varlığın ötesinde bir başkalıktan söz etmeye dayanır. Filozof olarak kendi tutarsızlığının veya kavramsal imkansızlığın üstünden atlayanın naifliği veya belki de sahiplenilmiş yürekliliği, saf bir farkı veya başkının saf deneyimini vaaz eder: Derrida Levinas’ta sonuna kadar itilmiş ve böylece metafizik seviyesinde ortaya çıkmış bir *ampirizm* gibi bir şey okur. Derrida’nın Levinas üstüne ilk yazısı “Şiddet ve metafizik” bu tür soruları formüle eder. Levinas narkoz altındaki suikastın (yapışökümün tavrının ne kadar radikal ve bir anlamda şiddetli olduğunu hissederek-ne kadar da dokunulmamış hiçbir şey bırakmayarak!) hakkında konuşmuş olacağı bu düzeyi (Alain David’e göre) görmezden gelmezdi. Bazı yorumcular Bütünlük ve Sonsuz ve Olmaktan Başka Türlü arasındaki kopuşa ilişkin bu makaleye önemli bir rol biçerler. Ne olursa olsun, en azından benim için aynı şekilde önemli olan, ne ölçüde Derrida’nın gitgide yapışökümü her türlü elde etmekten indirgenemez bir biçimde kaçarak gelene “evet demek” olarak anlamasıdır. Bunun yanında tersine, Levinas’ın mevcut olmayacak olanın izini ve, bir başka deyişle varlığın bu izi taşıması ve ona tanıklık etmesi zorunluluğunu düşünmeyi hiç bırakmaması yukarıda bahsi geçen naifliklerin şüphelisi sayılabilir mi? Bu bakış açısından da Derrida Levinas’a “çok yakındır”.

Soru 3. Levinas için etik temel felsefedir. Neden onun etiği (temel/ilk felsefe gibi) felsefe tarihindeki diğer etik kavramlarından mutlak olarak farklıdır?

Levinas’ta etik kelimesi ne bir yaşam sanatı (kendi için ve/veya başkalarıyla beraber) arayışı ne de gerçekten normların veya daha belirgin şekilde yasakların ve zorunlulukların açık formülasyonudur; örnek olarak doğrunun ve iyinin ölçütlerini kanıtlayan ve kuramsallaştıran bir “meta-etik” de değildir. Bununla birlikte, Levinas’ta İnsan ilişkilerinin verili bir alanında eylemi organize etmek için oluşturulan bir uygulama bulan teorik olarak inşa edilmiş ilkeler ve genel yasalar anlamında da bir uygulamalı etik bulamayız. Kısacası Levinasçı etik ne kadar çeşitli olursa olsun, genellikle kullandığımız hiçbir etik fikri tarafından sarmalanamaz. Belirli bir görüş açısından beklentileri karşılamayan olarak bile görülebilir: Levinas’ta kanıtlayıcı bir “meta-teori” parçası bile bulamayız, az veya çok diğer

taraftan, belirli sorunların ele alınması etik “ikilemlere” “yanıtlar” da yer almaz. Levinas’ta etik öncelikle bir deneyimdir, veya onun yerine bir sınamadır çünkü saf olarak travmatik olan söz konusu deneyim, bir özne tarafından kendi deneyimi olarak yüklenilmeye imkan tanımaz; bu deneyim özneye “soi”nin katılacağı ve iç huzurunda rahatsız olup kaçamayacağı eşsiz bir sorumluluk yükleyerek özneyi “özneleştirir”. Etik benin başkası tarafından sorgulanmasıdır. Bu belirli bir açıdan “Levinas’ın felsefesinin” ve “etiğinin” görüşünü inşa eden “durumun” kesin ve aceleci olmayan tasviridir. Öyleyse “etik” tabii ki “ilk felsefedir”; çünkü, açıkça Levinas şunu göstermek ister ki “felsefenin” geleneksel anlamda bütün diğer “parçaları” anlamlarını etik deneyimden, yani bu deneyimi betimlemeyi üstüne alandan itibaren anlamlarını bulurlar: ontoloji ve tabi ki teori, metafizik vb., etikten *itibaren* anlaşılırlar. “Geleneksel felsefede” olduğu gibi “metafizik” “ilk felsefedir” fakat etik olarak belirli bir betimleme derecesinde tanındığında, Aynının/veya varlığın ötesine açılımdan ileri gelir. “İlk felsefedeki” “ilk” terimin sözcük anlamıyla “temel” olarak anlaşılmalıdır: özellikle bir kökten ileri gelmez (felsefe ağacının) bir temel değildir, etik anarşik veya en azından an-arché [köken-öncesi] olanın deneyimidir.

Soru 4. Modern bilimler ve başarıları karşısında Levinas’ın konumu nedir?

F.D.S: Husserl’in “son döneminden” beri bazı Fransız fenomenologlarında anlamın kaynağı olarak *ante-prédicatif* olanın yüceltilmesi ve unutulmasından sorumlu olan “nesnel bilimin” ihbarı söz konusudur. Aynı şekilde Heidegger’den esinlenerek modern tekniğin suçlanması da yaygındır- ki bu suçlama her şeyin gösterilmesindeki yegane moment, ontolojik farkı iptal ederek şeylerin örtüsünü kaldırma kipi, ve/veya her tür başkaldırı ve hesaplanamaz olanı yadsıyan yalın bir irade gücünün toplanması olarak ortaya koyulur. Eğer böyle bir düşünce ortamı (burada biraz karikatüre edildi) belirli bir çağdaş Fransız düşüncesinde egemen ise, Levinas bir istisnadır. Tabii ki, betimleyici yönünü geliştirdiği Husserlci *anteprédicatif* konusuna çok duyarlıdır fakat “bilim-karşıtlığı” konusunda hiçbir ortak noktası yoktur. Tabi ki, “modern tekniğin” suistimallerini, “insandışı soğukluğunu” suçladığı olmuştur fakat Aydınlanmacılara (Lumieres) ait olan eğilimden ayrılmaz ve tekniğin aç olana yiyecek vermeye yardımcı olacağını düşünür (önüne geçilemez bir ilerleyiş naifliğine inanmamasına ve teknik ilerlemede bütün kötülüklerin ortadan kalkacağı fikrine sahip olmamasına rağmen). Aynı zamanda Levinas’ta “technoscience” (o böyle adlandırmaz) karşısında bir takım tereddütler buluruz ama bir etik doğruluğa tanıklık etmeleri itibarıyla bilimsel teorik uygulamaları yüceltmeyi bırakmaz.

Fakat en eşsiz olan hiç şüphesiz Levinas’ın modern teknik yorumudur; ki bu yorumda tam olarak Heidegger’e karşı çıkar. “Heidegger, Gagarin ve biz” yazısında, Levinas tekniğin Heidegger tarafından suçlanmasına karşı çıkar. Bu anlatımdaki tutarlılığı reddetmesinden değil anlamı tersine çevirmesindendir: çünkü açıkça teknik, modern teknik, güç ve aygıt olarak, – her şeyi kullanan- olduğu şey olduğu için yüceltilmiştir; *Bestand* sınıfına sokularak gözden düşen doğanın kutsallığını kaldırma ve doğayı erişilebilir kılma gücü olarak yeniden ifade edilmiştir; yerden bütün kökleşmeyi ve dünyadaki ve bir yerdeki bütün yerleşmeyi ortadan kaldıran olarak betimlenmiştir (Olumsuz olarak, bu tersine çevirme tavrında “Heideggerciler” pagan tapıcılar ve Yer putperestleri olarak ortaya çıkar). Öyleyse, modern teknik Dünyanın ötesinde Sonsuzun deneyimlenmesine yardımcı veya hazırlayıcıdır. Levinas için teknik yahudilik *gibi* evreni gizeminden arındırır (tabii bu “gibi”nin anlamı ve kapsamı üstüne düşünülmelidir).

Howard Caygill ile Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

İngilizceden Çeviren: Erdal İşbir

1- Levinas'ın yaşadığı ve onu politik olana karşı sorumluluk duymaya yönelten önemli olaylar nelerdir?

Howard Caygill: Levinas 20. yüzyılın çarpıcı birçok politik olayın bir tanığıydı. Rusya Devrimi ve İç Savaş süresince Litvanya'da ergen bir çocuk; birkaç yıl sonra I. Dünya Savaşının son bulmasıyla Fransızlara geçen Strasbourg'da ve 1930'larda gelişen Halk Cephesinin belirsizlikleri süresince Paris'te öğrenciydi. Alman Ulusal Sosyalizminin bütün cazibesini takdir eden ilk kişilerdendi ve Fransız Ordusuna ait bir subay ve savaş tutsağı olarak, II. Dünya Savaşının büyük bir bölümü süresince bir esir kampında tutuldu. Son zamanlarda yayımlanan, tutsaklığını ve söz konusu bu zamana ilişkin sonraki eleştirilerini yazdığı defterleri, bir Yahudi mahkûm olarak saldırıya maruz kalışının, sadece Cenevre Sözleşmesiyle engellendiğinin tümüyle farkında olduğunu göstermektedir. Bu defterler aynı zamanda, onu birçok politik umuda iştirak ettiğini ve savaş sonrası dönemde mevcut olan direnişe eğilimini de göstermektedir. İsrail devletinin kuruluşu ve savaşı, hem Dreyfus olayının haksızlığıyla başlayan, Avrupalı Antisemitizmin yoğunluğuna yönelik direnişin her iki yönü bakımından hem de İsrail için yerine getirilmesi beklenen ilahi görevin gerçekleşmesi bakımından Levinas için en ciddi olaydı. Yine de Levinas'ın çalışmaları en yakın, Soğuk Savaş'tan, 1950'lerde yoğunlaşan nükleer silahlanmanın kontrolüne yönelik görüşmelerden, sömürgecilik karşıtı hareketlerden, Çin Devriminden ve 1968 hareketinden etkilendi. 1989 devrimlerinin canlılığında Levinas, Avrupa'nın Ulusal Sosyalizmden liberalizme geçişindeki rolünün önleğinde, SSCB'nin olumlu başarılarına dikkati çekmek konusunda neredeyse yalnız kaldı.

Fakat bu olaylara yakınlığına rağmen, bunların özellikle onun '*politik olana* karşı sorumluluk' duymuş olmasına etki eden şeyler olup olmadığını tespit etmek yine de zor. Bir bakıma bunun nedeni, onun yazışmalarından, arkadaşlarının ve meslektaşlarının hatıralarından devşirilerek esaslı bir şekilde hazırlanmış politik bir biyografinin olmamasıdır. Levinas'ın bu olaylara yönelik açık tepkisi muğlaktır ve onun yazılarında çıkarılmalıdır.

2- Levinas'ın politik yazılarında ve ontoloji eleştirisinde "*kâhince/peygamberce (prophetic) olanın*" işlevi nedir? Levinas'ın politikasında, neden *şimdiki an* yok da her zaman "*geçmiş ve gelecek*" var? *Bellegin ve vaadin* önemi nedir?

H.C.: Genel olarak *kahince olan*, Levinas'ın düşüncesinde, şimdiki anın geleceği açık tutması anlamıyla, şimdiki anın kendisini kuşatmasını önleyen travma ve bir esin kaynağı olarak iş görmektedir. Levinas kehaneti (*prophecy*), bir adalet yakarışının Kitabı Mukaddesvari anlamıyla etik olanın bir kaynağı gibi anladı. Ontoloji eleştirisinde kâhince/peygamberce olanın rolü, Ulusal Sosyalizme yönelik tepkisiyle çokça belirginleşen politik duruşundan ayrılmaz. Levinas bir keresinde kendi hayatını, en kötüsünün kâhince imasını ve kurtulanlarına bırakılan korkunç bir geçmişin sorumluluğunu kastederek, 'önsezi ve Nazi korkusunun hatırasıyla baskılanmış' olarak tarif etmişti. Kâhince olan adalet çağrısı, sadece

şimdiki ana değil aynı zamanda geçmiş adaletsizliğe, adaletsizliğin belleğine yöneliktir. Bunlardan sonuncusu bir yas ritüelinden daha mühimdir; Benjamin'deki gibi, adalet çağrısı bile, kesinlikle, ölümün adı içerisinde yükseltilmektedir.

3- Levinasçı düşüncenin, savaş, barış, özgürlük ve eşitlik gibi konulardaki liberal gelenekten temel farklılıkları nelerdir? Levinasçı düzlemde kardeşliğin işlevi nedir?

H.C.: Levinas'ın liberal gelenekten farkı ve ona yakınlığı sorunu çok geniştir ama bazı ayrımlardan hareketle bu soruna yaklaşılabılır. Levinas, hakları mülk olarak elinde tutan liberal geleneğin temel öncüllerini kabul etmedi. Ona göre kendi mülkiyetimize, şahsiyetimize ve düşüncelerimize iye olmayışımızda ve bu hakların niteliği ve değişimi konusunda başka her bir kimseyle ilişkide olmamamızda bir anlam vardır. Aslında o, iyelikten değil (*dispossession*), güçten değil istekten, savunmasızlık ve ihtiyaçtan çıkarılan bir etik ve politikayı tasarlamayı denemektedir. Bir anlamda onun politik düşüncesi, devrimci 'Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik' üçlemesinin terimlerinin içsel bir belirlenimi olarak anlaşılabilir. Liberal gelenek özgürlüğe ve sosyalist gelenek eşitliğe yönelik vurguda konumlanırken, Levinas kardeşliği, savunmasızlık ve diğerlerinin etik çağrısı olarak yeniden düşünmeyi denemektedir. Onun son politik yazılarında bu, hak tartışmasının yeniden çerçevelenmesine yönelik tutkulu bir yaklaşımın parçası oldu. Çünkü o, iktidar garantisi ve iye olmaksızın sadece başkallığa saygı açısından farklı olarak insanın 'devredilmez haklarını' ele aldı.

4- Levinas'a göre, neden her zaman barış için savaşa, etik için şiddete ihtiyaç duyuyoruz? İsrail devletinin durumunu, mesihsel eskatoloji, kahince/peygamberce politika, bütünlük, sonsuzluk gibi kavramlarla nasıl açıklayabilirsiniz?

5- Sağduyu ve ihtiyat, savaş ve barışın yükünden kurtulup "Totality and Infinity" (Bütünlük ve Sonsuzluk) içinde nasıl yükselir?

6- Yakınlık, o-luk (*illeity*), yerine geçme gibi kavramların referansıyları, "özgürlükten başka olan", "Varlıktan Başka" dahilinde nasıl olanaklıdır?

7- Levinas'ın İsrail ve Filistin arasındaki derin soruna yönelik yorumlarını duyunca –çünkü büyük oranda o bir etik düşünür– gerçek bir sarsıntı yaşayan kimseler vardır? Daha doğrusu Levinas için, politik alanda kimler başka olarak nitelendirilir? Filistinliler, başka-ları olmaz mı, neden?

H.C.: Bütün bu soruları birlikte yanıtlamak istiyorum, çünkü 'İsrail devletinin durumu', 'İsrail ile Filistin arasındaki derin problem' biçiminde tanımladığınız şeyden ve *Totality and Infinity* ve *Otherwise than Being* (Varlıktan Başka Türülü) gibi çalışmaların temalarından ayıramaz. Levinas'ın İsrail devleti ve Filistinlilere yönelik bazı yorumlarıyla sarsılan kimselerden biri de bendim ve hala öyleyim. Hepsinden öte benim durumum, 1982'de Lübnan'ın İsrail saldırısı boyunca Beyrut'un Sabra ve Shatila mülteci kamplarındaki cinayetlerin akabinde yaptığı radyo yayınlarından dolayısıdır. Bu olayın, belirsizliğin/ muğlaklığın güvenilir etik bir görüş olduğu durum olmadığına inanırken, Levinas'ın bu olaya tepkisini çevreleyen belirsizliğe karşı giderek hassaslaşıyordum. Cinayetler, Filistinli savaşçıların toplu bir şekilde Lübnan'dan çıkarılmaları sonrasında meydana geldi ve failer

kampta sadece kadın, çocuk ve yaşlıları sağ bıraktı. Cinayetler aşırı ve tam anlamıyla terör, Filistinli insanlara karşı açılmış topyekûn bir savaş eylemiydi. Cinayetler genelde Falanjist militanlar tarafından işlenmişti ancak İsrail Savunma ordusunun geri çekilmesinin yarattığı ortam bu cinayetlere zemin hazırladı, çünkü en iyi ihtimalle, cinayetlerin engellenmesi ve suçu yapılabilir hale getiren teknik yardımın (ışıklandırma ve aydınlatma, kampa giriş çıkışların kontrolü) önlenmesi için gerekli tedbirlerin alınmadığı söylenebilir. Aşıkâr bir olayın çevresinde belirsizlik yaratmaya çalışan bazı fikirleri, gizli failerin/eyleyicilerin hikâyesini gösteren ancak bu suça ortaklığı konusunda kendi sorumluluğunu kabul edecek kadar cesur olmayan ama buna yakın olan *Dance with Bashan* filminden çıkarabilirsiniz.

İsrail'deki birçok Yahudi'nin hemen dillendirdiği nefret ve diasporanın bu olaya dikkat kesilmesi de aşıkâr olan şeylerdendi. Levinas'ın radyo yayını, 'başkalığı, biz bir düşmanda buluruz' iddiasıyla karmaşılaştırılan suça yönelik nitelikli bir şaşkınlığı ifade eder. Yine de Levinas'ın aşırı yorumları, İsrail devletinin değil, İsrail'in ilahi etik görevi konusundaki düşüncelerinin tekrarıyla son bulur. Aslında bu ilahi etik görev, herhangi bir toprak parçasının ve kesinlikle bir tarihsel devlet iddiasının ötesine geçti. Söyleşinin sonunda Levinas, İsrail'in ilahi etik görevinin, adının iddia ettiği devlet talebini ihtimamlı kıldığını vurgular. Ve İsrail'in kâhince olan görevinin, 'sürgünlerine' karşılık ödetilen 'adaletsizlik' içinde, 'hoşgörüsüz' mutlak bir 'sorumluluğu' gerektirdiği düşüncesine varan Talmudik yorumculara gönderide bulunur.

Bu ya adaletsizliğin sürgünler tarafından ödetileceği şeklinde oldukça örtülü bir uyarıdır ya da İsrail devletinin sonudur? Ama İsrail devleti tarihindeki bu kritik noktada ya da en azından kendi etik yargılarına uyguladığı belirsizlikte bir hoşgörü de vardır. Levinas'ın etik düşüncesi, Mülteci kamplarında kendi kaderlerine terk edilen korunmasız kadın, çocuk ve yaşlılar adına açıkça konuşmayı gerektirecek fakat bu meydan okuma düzeyine ulaşamamış gibi görünecektir ve neredeyse 'korkuya yönelik rıza'yı bir yana bırakarak.

İsrail devletine gelince, Levinas'ın tutumunun temel gündeminde, bu konu açıkça çok inceliklidir ve bu konunun tam olarak anlaşılması, henüz çok erken olduğunu sandığım eksiksiz politik bir biyografiyi bekleyecektir. *Totality and Infinity* adlı çalışması, Levinas'ın İsrail'i yargıladığı konunun anlaşılmasında önemli bir dokümandır, çünkü devlet –ontoloji şiddet, mülk, savaş – 'İsrail' fikriyle birlikte– etik, mesihsel barış ve sonsuzluk fikirlerinin doğrudan önünü kesmektedir.

Bu, 'İsrail Devleti'nin herhangi bir nosyonunu çok problematik kılan, İsrail'in kâhince olan politikaları namına, Devletin esaslı, anti-Hegelci bir eleştirisidir. Ne ahlak ne de devlet tarafından sunulan açık güvenlik önemleriyle kandırılmaya değil; uyanık olmaya bir çağrıdır bu. Bu durum, devlet düşüncesi ve onun iktidar ve iyeliğinin öncüllerinin sürekli eleştirildiği *Otherwise than Being*'de yoğunlaştırılmaktadır. Orada Levinas, Hegelci özne ve tözün rasyonel devletteki birliğini şekillendiren öznelliğin yapısına göndermede bulunur ve korunmasızlıktan, yeni ve çokta uyumsuz rehine, yakınlık, yerine geçme gibi detaylandırılan birçok kavramla ortaya çıkan etik bir öznelliği ayrıntılandırmaya başlar. O-luk bu çabalar konusunda, aşırılığın şifresiyle Hegelci meditasyonu yenileyen kilit bir kavramdır; açık ya da rahatsız edici öznelliğe, onun yerleşik olmaya ve güvenli bir öznellik ya da devlet illüzyonunu beslemesine izin vermemeye hizmet eder. Bu kendisini kendi kurumları içerisinde bulan özgür öznelliğin bir ifadesi kesinlikle değildir ama güvenin, 'varlığın değişiminin kökeninin' işaretidir.

8- Sorumluluk, unutmayı, affetmeyi, yas-tutmamayı başkası için de beraberinde getirmeli midir? Yanıtlarından birinde Levinas, kendisinin Heidegger'in politik sorumluluğunu affedemeyeceğini söylüyor. Levinas, başkası, "başkasının" düşmanı olarak Heidegger'in sorumluluğunu almaya çekinmekte midir?

H.C.: Levinas ve Heidegger'i dikkate aldığından bu konu, oldukça karmaşık ve ayrıntılıdır. 1930'ların başları boyunca Heidegger'e olan tutku, bizzat Heidegger'in Nazi rejimiyle olan suç ortaklığı ve onun korku için gösterdiği rıza tarafından engellendi. Levinas, Heidegger'de politik şer olma olasılığını taşıyan şeyin vahim bir şekilde önemsenmediğini ve Ulusal Sosyalist hükümetin sorumluluğu altında meydana gelen şeylere yönelik sorumluluğunun kabulünün sonradan bir reddini gördü. Paul Celan'dan farklı olarak o, Todtnauberg'den dünyanın kurtuluşunu beklemeye hazır değildi, ama onun *Being and Time* (Varlık ve Zaman)'ın başarısına olan saygısı değişmeden kaldı. Özdeşlik içindeki değişimin gizini anlaması, onu Heidegger'in, eğer onun düşmanıysa, yine de onun felsefi öznelliğinin oluşturucusu olduğunun farkına vardırmaktadır. Ontolojik ifadesiyle, *Dasein*, Levinas için aşkınlığın yeri değildir ama bir değişim travmasının türevidir, *Being and Time*'daki *Mitsein* üzerine birkaç söz geliştirmekten ziyade daha derin bir analizi gerektirmektedir. Heidegger hakkında yorumda bulunduğu mektubunda Levinas, *Being and Time* ile Hitler'in *Mein Kampf* (Kavgam) adlı yapıtının suç ortaklığını –bu konuda daha fazlasını duymak ilginç olacaktır– ima eder gibidir.

9- Yabancı ateş metaforunu ve onun Levinasçı politik düşüncedeki işlevini, lütfen bize açıkla mısınız?

H.C.: *Levinas and the Political* (Levinas ve Politik Olan) adlı çalışmamı, gizemli 'yabancı ateş' temasıyla bitirmeyi ben seçmedim, her nasılsa temanın kendisi üzerimde ısrarcı oldu. Levinas'ın politik ihtiyatının, onun politik dikkatinin Heideggerci *Kayı* kavramından çok farklı oluşunun ifadesi haline gelmişti. *Yabancı ateş* fikri Kitabı Mukaddes'in Levililer adlı bölümünden alınmadır ve başrahibin çocukları¹ tarafında yapılan dinsel/politik yenilik girişimine göndermede bulunmaktadır. Onlar 'yabancı ateşi' –Tanrı iradesine meydan okuyarak– sunağa sokarlar ve o kutsal ateş tarafından yutulurak yok edilir. Bu *Critique of Violence* (Şiddetin Eleştirisi) adlı yapıtında Benjamin'in bu olayı kullanmasıyla beliren 'kutsal şiddet'dir. Levinas için ateş hem uysal hem de kötüdür, sürgünün bin yıllarında Yahudi kimliğini ama aynı zamanda Yahudilerin vücudunda yanan stigmatalardan arda kalan yıkımın gücünü ayakta tutan çalışmanın ebedi alevidir.

Ateş yurdu ısıtabilir ya da evi yok edebilir, fakat hepsinden önemlisi insani niyetlere karşı ilgisiz değildir. Askeri bir sembol olarak ateş, İsrail'in 'koruyucu duvarı' olabilir ama aynı zamanda onu koruyan şeyin aleyhinde de olabilir. Bu nedenle dikkatle kullanılmalıdır ve politik olan düşünüldüğünde Levinas'ın açıklık ve uyanıklığa yönelik talebinin bir ifadesine dönüşmektedir.

10- Bugünün kapitalist, teknoloji egemenli dünyasında, onun sosyo-politik problemlerinde Levinas'ın politik olana yönelik anlayışını, yararlı bir kavrayışa sahip olmak için hangi talimatlar doğrultusunda nasıl kullanıp geliştirebiliriz? Levinas, hangi tür eleştirel araçları Marksist gelenekten farklı biçimde sunar?

¹ Harun'un çocukları Nadab ve Abihu (Levililer, BAP 10) (ç.n).

Levinas'ın politik düşüncesi ve yargısının belirli bir dizi sınırı ve yanlışı vardır: Avrupa merkeziliği, Asya ve Çin korkusu ve İsrail Devletini çevreleyen kararsızlığı. Gene de birçok bakımdan örnek niteliğinde kalmak ve hala sosyalist geleneğe Marksist olmayan bir destek olarak yararlı olmaktadır. Bir örnek niteliğindedir, çünkü sosyalist geleneğe yönelik aceleciliğin sıkça korkunç sonuçlarına, bürokratik şiddetteki devrimci dönüşümlere duyarlıdır. Önemlidir, çünkü Marksist geleneği harekete geçirmiş ve hala hareket geçiren adalet ve güvenliği dağıtmak amacını taşıyan devlet formu ve onun kurumlarındaki Hegelci sorumluluğu reddederek, devlet sınırlarının ötesini düşünmeye ilkeli yaklaşmaktadır. Levinas'ın devlete yönelik temel güvensizliği, onun devlete karşı uyanık ve vaatlerine karşı kuşkucu olduğu anlamına gelir. Bu kapitalizm eleştirilerinin uğrağına alternatif olarak devlete uygun ve yararlıdır. Daha ziyade bu, bütünüyle gelişemeyen, devletten bağımsız politik eylem biçimlerinin olanağıdır –onun diasporacı politikalara yönelik düşünceleri, bir küresel politik eylem modeli içinde boyutlandığından bir muhtemelliği taşımaktadır. Onun politika felsefesi önemlidir de, çünkü tortumsu ve dar anlamlarını taşıyan mutlak politik kavramların yeniden düşünülmesi ve iyileştirilmesine yönelik bir girişimdir. Haklar fikri anahtar buna bir örnektir –sonraki çalışmalarında Levinas, liberal gerekliliklerinden bağımsız olarak haklar geleneğini yeniden canlandırmayı denemektedir. Hak tartışmasının politik baskısını yeniden ifade edişi, üzerinden, bugünkü küresel politika ve ekonomilerin birçok varsayımına meydan okunduğu bir platform geliştirdi. Nihayetinde Levinas, Hristiyan ve İslami politik teolojinin gittikçe etkili olan düzeyine yönelik sert bir tartışma vazifesini görebilen, etkili ve temel biçimde tartışılan bir politik teoloji modeli de geliştirmiştir. Bu söylenenlerin çoğunluğu, Levinas'ın şimdiye kadar olay olan metinleriyle –kendi güç ve riskini dikkate alanlarıyla– tutarlı ve eleştirel bir birlikteliğe dayanacaktır.

Fred Poche ile Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren: Ali Türek

Volkan Çelebi – Levinas'ın felsefi, edebi ve teolojik düşüncesinin kaynakları nelerdir?

Fred Poche – Düşüncesinde, *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un bütün yazımında yaşayan Franz Rosenzweig'ı bir kenara bırakırsak, hiç kuşku yok ki, fenomenolojik geleneğin altını çizmek gerekir. Bu yöntemde onu özellikle ilgilendiren, örneğin Descartes'da bulduğumuz gibi, bir öznenen nesneye kurulu klasik ilişkiden çıkıştır. Husserl'in büyük yeniliği özneyi bir ilişki, dünyaya açılma varlığı olarak düşünmeye dayanmaktadır. Levinas, Orta Çağ felsefecilerinden alıntılanan, Husserl'in bilincin yönelimselliği kavramıyla ilgilidir. Bu fikir, her bilincin, bir şeyin bilinci olduğu ve ancak hedeflediği nesneyle ilişkisi içinde kavranabileceğini ileri sürmekten ibarettir. Yönelimsellik, böylelikle, bilincin bizatihi özüdür. Öylesi bir tanımlama, başka bir şeye doğru bu yönelimin (*tension*), bilincin tüm doğasını oluşturduğunu söylemeye olanak tanır. Öte yandan Levinas, idealist gelenekte olduğu gibi, olma (*être*) ve görünme (*paraître*) arasındaki farkın sorgulanmasına ve şeylerin kendilerine dönüş kavramına duyarlıdır. *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un yazarı, öte yandan, Martin Heidegger'in felsefesine yönelik canlı bir ilgi gösterir. Üstelik, Alman felsefecinin meşhur kitabı, *Varlık ve Zaman*'ın (*Être et temps*) (1927), felsefe tarihinin en güzel kitaplarından biri olduğunu söyleyecektir. 1932'de Levinas, 'Martin Heidegger ve ontoloji' adında bir makale yayımlar. Bu metin, Fransa'da Heidegger üzerine yapılmış ilk önemli çalışmayı temsil eder. Levinas, ilkin, başlama noktası olarak, geleneksel bilinç kavramını terk etme fikrinden etkilenmiştir. İkinci planda, Batılı aklın eleştirisi söz konusudur; modernitenin doğuşundan bu yana, batının gerçeğe sahip çıkmayı, onu denetlemeyi ve Descartes'ın bir sözünü tekrar edersek, "doğanın efendisi ve sahibi gibi" olmayı araştırdığının altını çizmeyi hedefler. Ve nihayetinde, bir üçüncü noktanın belirtilmesi mühim görünüyor bana: "varlık/olmak" (*être*) kelimesini salt bir söz (olmak, bir varlık) olarak değil, aynı zamanda bir olay olarak ve dolayısıyla sözselliğinden (*verbalité*) hareketle anlamaya dayanan fikir. Heidegger'in büyük tezinin, Platon'dan bu yana, metafiziğin, salt olanlarla ilgilenerek olmayı, temel sorunu eksik bıraktığını iddia ettiğini hatırlayalım. Levinas'ı ilgilendiren, Heideggerci olmayı unutma (*l'oubli de l'être*) sorunsalı değil, ama daha çok, bu *ontico-ontolojik* ayırım ya da, ayrıca altüst ettiği ve farklı düşündüğü, olma ile olan (*étant*) arasındaki ayırımdır. Aslında, Fransız felsefecide, olma, anonimliğe (*anonymat*) ya da gecenin ortasında kendini açığa vuran biri gibi belirsizleşmeye (*indistinction*) gönderir. Başkasından gelen her şey bana varlıktan gelir, anlayışına ve sahip olmama sunar kendini. Bunu onun öyküsünden, çevresinden ve alışkanlıklarından anlıyorum. Anlayışa el vermeyen *olandır* (*étant*), ya da, kişi, eşsiz (*unique*), tekil (*singulier*), kökten biçimde başka olarak başka, kapsanamayan (*inenglobable*), kavramlaştırılmazdır, ya da dahası, yüzün anlamlılığı (*la signifiante du visage*) odur. Levinas'ın ilk çalışmaları, özellikle de *Varoluştan Varolana* (*De l'Existence à l'existant*) (1947), *Varlık Ve Zaman*'ın

yazarının izlerini taşıyacaktı. Ve alman felsefecinin düşüncesi, eserinde sürekli geri gelir. Ancak, Martin Heidegger'in bulanık geçmişi, - somut olarak nazizm esnasındaki tutumu-, Fransız felsefecinin bu yazarla sürdürdüğü ilişkide izler bırakacaktır. Ve o derece ki, "Çağımızın en büyük felsefecisi kimdir?" sorusuna Levinas şöyle cevap verir: "Martin Heidegger, maalesef". Alman felsefecinin aksine, nazi totalitarizmine dair tarihsel bağlam üzerine özellikle ileri görüşlü davrandığını göz önünde tutalım. Özellikle, *Hitlerizm felsefesi üzerine birkaç düşünce* (1934) ya da *Kaçış üzerine* (1935) geliyor aklıma.

Edebi planda, eserinde kötülük, ahlak sorununu, dahası, dini ve siyasi temaları işleyen Rus yazar Fyodor Dostoyevski, yazarımızı derinden etkiler; aynı şekilde, Baudelaire ve Rimbaud gibi lanetli şairler de, aynı şekilde arkadaş Maurice Blanchot'un romanları da.

Teolojik etkiler konusunda, sorunun daha karmaşık olduğunu söyleyebilirim. Aslında, felsefecinin inanç alanında konumlanması, "Tanrı" kelimesinin sıklıkla kaleminin ucuna gelmesinden dolayı değil. Aksine, kendi disiplin alanında kalma tasasını sürekli hatırlar. Ancak, doğal olarak, Yunan logoslarına "tercüme" ettiği Yahudi dinini kuvvetlice benimsenmesinin ve Catherine Chalié'nin, felsefecinin İbrani kaynağı üzerine kitabında yaptığı dikkat çekici vurgunun altını çizmemiz gerekir: *Sonsuzun İz* (*La Trace de l'Infini*). Yoksa, Levinas, metne olan bağlılığı, bir "entelektüel kesinlik ufkı" olarak yaşıyordu. Bu noktada, bilgin bir berduş olan Chouchani, olağanüstü derin bir bilgiyle, felsefeciyi Talmud okumalarında derinden etkiledi. Üstelik önemlilik derecesinde onu, Husserl ve Heidegger'in yanına yerleştirecektir.

Volkan Çelebi - Levinas için, etik, "ilk felsefe" olarak anlaşılır. Bu anlayış, felsefe tarihinin diğer etik kuramlarından hangi noktalarda kesinlikle ayrışmaktadır?

Fred Poche – Spinoza'ya başvurarak anlatmama izin verin. Hollandalı felsefecinin ardından, Levinas, "*conatus*" ifadesini ya da "varlıkta diretme" (*persévérance dans l'être*), varlığını muhafaza etme ve büyötmeye dönük bir çabadan bahsetmek için kullanır; yaşayan her şeyin izini oluşturan çaba. Spinoza için, olma görevi en yüksek yazgıysa eğer, Levinas için, tam aksine, "varlıktan çıkmak" uygun düşer. Oysa bu basit ifade, etik ve ontoloji arasındaki eklemlemeyi (*articulation*) düşünmenin başka bir yolunu ortaya koyar. Levinas, Spinoza'dan, geri kalanın kayıtsızlığında, salt, varlığını ileri sürmek ve onu büyötmek için çaba fikrini alır. *Conatus*, onu küçöltme, üzme, ya da gücünü artırmayı yasaklama riski taşıyanları yolundan uzaklaştırmak hakkına sahiptir. O, salt faydalı olanı aramak, kendisine sınırsız bir sevinç (*joie*) sağlayanı sevmek zorundadır. Levinas için, varlıkta diretme, insanlara, aşağılanmış, onuru kırılmış olanın talihinde takılıp kalma izni vermez. "Varlıktan çıkış", Platoncu anlamda, varlığın ötesinde bir İyi'ye gönderme yapar. Aynı zamanda İbrani metinlerinin okumasından da yararlanır. Ontolojinin sorgulanmasının ve etiğe verilen önceliğin ardında, ilginç bulduğum bir Batı felsefesi eleştirisi vardır. Bir şekilde Aristoteles'tir burada hedef alınan. Aslında, entelektüel ve hatta manevi yaşam, bilgiye verdiği öncelikte, Aristoteles'in ilk felsefesine bağlılığını kanıtlar: varlığın varlık olarak bilimi. Böylece Yunan felsefecinin çalışmalarında mevcut bir bilgi-varlık (*connaissance-être*) bağıntısından bahsedebiliriz. Stagirite için, felsefe, şaşkınlıkla başlar. Bu ilk alt-üst oluş karşısında, bilgi kendi kendine, insan doğasına uygun bir amaç oluşturur. Aristoteles'in Metafizikinin başından bu yana, insanın doğal olarak bilme tutkusuna sahip olduğunu okuyabiliriz. Oysa Levinas için, algı (*perception*), kavram (*concept*), anlayış (*comprehension*) gibi bilgiler, bir "kavrama"ya (*saisir*) gönderme yapar.

Aslında, bilginin her türlü teknik uygulamasından önce, o, bütün uygarlığın en azından tohumunu taşıdığı, gelecek teknolojik ve endüstriyel düzenin sonucundan ziyade ilkesini tarif eder. Levinas, bilgi olarak anlaşılan düşüncenin, ilk felsefenin ontolojisinden bu yana, düşüncenin olası anlamlılığını tüketip tüketmediğini ve bilginin ve onun varlık üstündeki nüfuzunun ardında, daha acil bir *bilgeliğin* belirip belirmediğini sorar kendine. Felsefecimiz, “ilk felsefe” (*philosophie première*) olarak addettiği etiği, ontolojiye karşı ileri sürer. Bu yeni düşünme biçiminde, günaydın, cogito’dan önce gelir. Birincil olan, bilinçli bir özne değil, fakat, başkasına karşı iyi dilekli bir ilişkidir. Felsefe için başlıca soru, *varlık* sorusu değil, fakat, *başka* sorunudur. İşte, “sevgi bilgeliğinin” meydan okuması.

Kendi adıma, bu felsefenin cömertliğine karşı duyarlıyım. Ancak, ona kısmen katılıyorum. Aslında Levinas, “başkanın kaygısı”nı ortaya koymak için, herkesi, “varlıktan çıkmaya” davet eder; insanların dünyasında yerini alabilmek için her şeyi ezip geçmeye hazır bireyin konumu olarak algıladığı *conatus* eleştirisi, bundan ileri gelmektedir. Öte yandan, trajik baskı, hakimiyet, sömürü durumlarının kalbinde bulduğumuz gibi bazı siyasi ya da toplumsal bağlamlarda, varlıkta direktme gerçekten de, uygun düşmez mi? Tabii ki, başkalarını ezmek anlamında değil; fakat, asla ahlak dışı olmayan Spinozacı ifadeyle. Spinoza, gerçekten, doğa, akıl ve devlet arasında bir çatışkı (*antinomie*) olmadığını düşünür. Ona göre akıl, doğaya karşı hiçbir şey istemez, ama yalnızca herkesin kendini sevmesini, ona ait yararlı yani ona gerçekten yararlı olanı, arzu ettiğini aramasını ister. Dolayısıyla, bizi daha büyük bir kusursuzluğa götüreni aramamız yerinde olur. Herkes, kendi varlık gücü oranında, kendi varlığını muhafaza etmeye kendini zorlayarak. Kanımca, *conatus*, “birlikte olma”ya (*être ensemble*) direktme davranışına da gönderme yapabilir. Dolayısıyla, egoizme zorunlu olarak bağlı değildir. Aslında Levinas, varlık üzerine bazı tezlerle, başkalarını tamamen karanlıkta bırakmak için öncelik tanır. *Bir kırılmalı siyaseti*’nde (*Une politique de la fragilité*¹), Fransız felsefecinin düşüncesinin tatminkar olmayan pek çok yönü olduğu gibi, bu soru üzerine de fikrimi anlattım. Levinas’a olan entelektüel borcuma karşı ben bir Levinasçı değilim.

Volkan Çelebi – Levinas’ın felsefi yapısını anlamak için anahtar kelimeler nelerdir? Başkalık, Başkası, Yüz gibi terimlerin, felsefesindeki önemi nedir?

Fred Poche - Az önce, Levinas’ta ontolojinin durumunu dile getiriyordum. Başkalık ve yüz sorununu ele almak için oraya geri dönmek uygun olur. Felsefeci, ontolojiyi eleştirdiğinde ve onu etiğe karşı konumlandığında, bunu, varlığın Parmenidesçi anlayışına atıfta bulunarak yapar. Parmenides, varlığı, felsefi bir söylemde ilk dile getirendir. Olmak fiili, şeyi olduğu haliyle, ama aynı zamanda kendisiyle özdeş haliyle anlatır. Felsefi gelenek, daha sonraları, bir şeyin doğasını ama daha özel olarak onu derin ve değişmez biçimde oluşturanı nitelemek için özden (*essence*) bahsedecektir. Levinas varlıktan bahsettiğinde, akılda tutulması gereken anlam budur. Bundan başka, bazen, varlığın bireyselliği ifadesini kullanır. Böylesi bir formül, kendi üzerine odaklanan ve kapanan birey davranışının altını çizer. Varlığın temel çizgisi/özelliği (*trait*), her özel varlığın kendi varlığı üzerinden sahip olduğu uğraştır. Böylece, bitkiler, hayvanlar, canlılar bütünü varoluşlarına tutunur. Bu, her biri için, bir yaşam mücadelesidir. Oysa insan, tam aksine, ontolojik bir saçmalık (*absurdité ontologique*) olasılığını su yüzüne çıkarır: başkasından duyulan kaygının ortaya konması için, varlıktan, kendine-tutmadan (*quant-à-soi*) çıkma olgusu. Öte yandan başkasıyla karşılaşmak, onu tanımlamak, sınıflandırmak (ontoloji yöntemi) değil, bir açlığı (etiğin üstünlüğünü) kabul etmektir. Başkasıyla karşılaşmak,

¹ F. Poche, *Une politique de la fragilité. Ethique, dimnité et luttes sociales*, Paris, 2004.

vermeştir. Öylesi bir yöntem, onu yüksek bir mesafeden, bir Efendi (*Seigneur*) gibi ele almayı içerir. Felsefeci için, başka her zaman birincildir. Etik gereklik, benden, benim içsellikimden değil, başkadan, dışsallıktan fışkırır. Bu, ilk gelen olarak beni sorguya çeker, beni çağırır, beni zorlar. O halde Yabancıyı veya yoksulu aşkınlık olarak konumlandırmak söz konusudur. Adalet isteyen başkasının sefaletini duymak, kendine bir imge sunmaktan ibaret değildir, kendini sorumlu kılmaya dayanır. Bana bakan başkası, aynı zamanda, ona karşı borçlu olduğum yabancı, dul, yetimdir. Karşımda olanın yüzü, betimleme, çözümleme, ya da anlayışa bağlı değildir. Kendini, başkalık olarak meydana çıkarır. Benim tasvirlerime indirgenemez. Bir yüz kavramsallaştırılmaz, ancak, kabul edilir, onunla, özneye varlığını bildirmek üzere seslenen bir tekillik (*singularité*) olarak karşılaşılır. Başka insanın yüzündeki uyanmış düşünce bir [şeyin] düşüncesi veya bir betimleme değil, [bir şey için] bir düşüncedir, başkaya kayıtsız kalmayıştır.

Bu felsefede, ben varlığın çobanı değilim (Heidegger), *kardeşimin muhafızıyım*; ve kardeşim, onun hakkında sahip olduğum bilgiyle değil, onun için sarf ettiğim sorumlulukla benim yakınımdır. İçten gelen bir okumanın aktarabileceğinin aksine, Levinas bilgiyi (*connaissance*) reddetmiyor, ancak, bilgininkinden farklı bir düşünürlük (*intelligibilité*) hakkı sağlamak için zorluyor kendini. Bütünlüğü, adına tek bir kelimeyle, başkalığı, başkanın tekilliğini reddeden Aynının felsefecilerinin, gerçeğin somut çoğulculuğunu bir kavramın düğümlerinde hapsedtiklerini iddia ettikleri bir birlik ilkesine eş tutuyor. Burada, epey fazla sayıda toplumun ırkçılık ve kimlik kapanmalarıyla oyulmuş olduğu bu zamanlarda, bu başkalık düşüncesinin bütün doğurganlığının altını çizmeme müsaade edin; aynı şekilde, zengin ülkelerde, kimliksiz (*sans papiers*) insanların nasıl muamele gördüklerini düşünüyorum; Levinas, aynen Derrida gibi, bugün özel olarak ihtiyacımız olan bir başkalık ve konukseverlik düşüncesi geliştiriyor.

Volkan Çelebi - Levinas'ın felsefi eserinde, özellikle Heidegger ile bağında, fenomenolojinin rolü nedir?

Fred Poche - Söyleşimizin başında biraz ele aldım. Paul Ricoeur'ün bir sözünü kullanırsak, Levinas, Heidegger ile arasında bir sürekli polemik yer tuttu. 1986'da, ona Alman felsefecinin bir öğrencisi olup olmadığı sorulduğunda, *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ün yazarı olumsuz yanıt verir. Ancak, aynı zamanda, ne yaşamının bir bölümünü, ne de felsefecinin bir metnini, özellikle de *Varlık ve Zaman*'ı okurken onu ele geçiren şaşkınlığı inkar edebileceğinin altını çizer. Hep utançla itiraf eder Levinas, Heidegger'e olan hayranlığını. *Foret-Noire* düşünürünün düşünümü, yirmili yılların sonu ve otuzlu yılların başındaki çoğu çağdaşı gibi felsefecimiz için de bir şok oluşturdu. Aslında, *Varlık ve Zaman*'ın yazarı, Avrupa felsefesinin karakterini ve seyrini derinden değiştirdi. Levinas, şu ya da bu biçimde, bu Alman yazarla karşılaşmadan ciddi anlamda felsefe yapılamayacağını düşünüyordu. Fenomenolojik yöntemin gücü, varoluşumuzun temel şekli olarak kaygı çözümlemesinde, Heidegger tarafından öne çıkarıldı. Öte yandan, suçluluk, korku, kaygı, sevinç, ürküntü gibi insani eğilimler onun sayesinde, vasıtalarıyla kendimizi duyumsadığımız ve dünyadaki varlığımızı keşfettiğimiz ontolojik biçimler olarak tanındı. Levinas, Edmund Husserl'in yönteminin daha soyut olduğunu düşünüyordu. *Méditations cartésiennes*'in yazarı, esasen, fenomenolojiyi bir yöntem olarak kurmaya ve kusursuzlaştırmaya çabalıyordu. Bu sırada, Martin Heidegger fenomenolojik yöntemle yaşam nefesi ve çağdaş bir biçim, gerçek bir yerindelik veriyordu. Heidegger, fenomenolojiye gündelik var oluşumuzda ilk olumlu ve somut temeli verendir. Sartre

da, asla ona sadık kalmayı hedeflemeden, fikrine sahip çıkmayı bilecektir. Levinas'ın çok güzel bir biyografisinde, Salomon Malka, *Bütünlük ile Sonsuzluk*'un yazarını Heidegger'in düşüncesine ilişkili tutan muğlak bağı kuvvetle aydınlatacak bir öykü aktarır. William J. Richardson, şimdilerde Boston'da felsefe profesörü, Emmanuel Levinas ile ilk kez 1963 yılında karşılaşır. Genç felsefeci, tezinden yola çıkarak, *Heidegger, fenomenolojiden düşünceye* isimli bir kitabı yeni yayımlamıştır. Tezini savunduğu üniversite tarafından doçentlik sıfatı için adaylığını sunmak üzere davetlidir. Çalışmasını uluslararası bir jüri önünde savunması gerekmektedir. Emmanuel Levinas'ın ismi jüri üyeliği için bildirilir. İlk karşılaşma iyi geçer. Aynı şekilde ikincisi de. *Bütünlük ve Sonsuzluk*'un yazarı, özgürce konuşma hakkını saklı tuttuğunu belirterek öneriyi kabul eder. Tezin savunması sırasında, birçokları kaba bir saldırı bekler, ancak Levinas, inançlı bir Hristiyanın hangi sebeple bunca zamanı Heidegger çalışmasına harcayabildiğini sormasına rağmen, fazlasıyla nazik kalır. Oturum sonrası, davet esnasında, ton değişir ve Levinas, Richardson'a açıklar: Tam da eski dostlarla kitabınızdan, onları güldürerek, bahsediyordum. Neden güldüğümüzü bilmekle ilgilenebileceğinizi düşündüm. Kitabınızda şunu söylediğiniz yeri hatırlıyor musunuz: 1943, verimli bir yıl oldu! - Evet, hatırlıyorum! diye, cevap verir Richardson. - Ah, evet, 1943'te anne-babam bir toplama kampındalardı, bense bir diğerinde. Gerçekten de verimli bir yıl oldu! Sonra, Levinas, sırtını döner ve görünürden kaybolur. S. Malka'nın altını çizdiği gibi, Heidegger'in düşüncesinin evrimi üzerine yedi yüz sayfalık bir kitabı siyasi taraflılığını zerre kadar anımsamadan ama verimli bir etkinliği matrak bir biçimde okumanın Levinas için bir ıstırap olabileceğini hayal etmek kolaydır. Şurası belli ki, felsefecimiz, Heidegger üzerine bir kitap yazmayı tasarlasaydı, 1933'ten sonra, bu artık mümkün olmayacaktı. Ancak yine belli ki Levinas, *Varlık ve Zaman*'ın yazarının yaptığı betimlemelerle baştan çıkacaktır, özellikle de, kaygı, sıkıntı, korku ve genel olarak duygulanım karşısında.

Volkan Çelebi - Levinas, dili nasıl göz önünde tutuyordu ve söyleme -dire- ile söylenen - dit- arasındaki ayrımın etik anlamı nedir? Siz, kitaplarınızın birinde, kırılğanlığın siyaseti ifadesini kullanıyorsunuz. Levinas bu terimin kullanımına nasıl katılacaktır?

Fred Poche – 1949'da, *Sözcüklerin aşkınlığı* adlı küçük bir makalede, Levinas dil sorununu ele alır. Bu tema öte yandan, felsefecinin tüm eserini kat eder ve kendini tematizasyon/iletişim, bir şeyden konuşmak/birine konuşmak (*parler de/parler à*), çağrı/cevap, Söylenen/Söyleme gibi zıt ikililer biçiminde ortaya koyar. Bu konuda Levinas, bilginin kaydı, sicili olarak algılanan Söyleneni, yüze cevap verme olgusunu anlatan Söylemeden net biçimde ayırır. Felsefeci için burada önemi olan, bilginin kaydı değil, konuşmadır (*interlocution*), sözün her daim bir başka, bir çoğulluk gerektirdiğidir. Sözün ilk işlevi, başkasıyla iletişim kurma amacıyla bir nesne tayin etmek değil, birisi için bir sorumluluk yüklenmekten ibarettir. Söyleme, birinden başkasına yakınlıktır. Farklı olarak, Söylenen bir şeyden bahseder ve bahsettiği gerçekliğe konuşan birinin ilişkisini, ne olduğunu açıklayarak anlatır. Bir şey söylemek için konuştuğumuz herhangi bir nesne hedeflemek gibi. Buber'in bir formülüyle, diyalogun kendisi bir Ben-Bu (*Je-Cela*) biçimi olarak belirir. Nesnelliğin, bilginin alanına yönlendirir. Oysa Levinas, dili, bir Söyleme olarak anlamayı önerir. Kuşkusuz, dil şunu ya da bunu söyler, bir gerçeklik ortaya koyar, ancak, aynı zamanda başkasına yönelir. Söyleme, öznenin kendi olmayı, varlığında direnmeyi bıraktığı hareket gibi, birinin başkasına karşı sorumluluğu olarak anlaşılacak zorundadır. Özne kendini oyuna sokarak, kendini başkasına açarak, kendinden, kendi

varlığından kurtulur. Elbette buradan, Söylemenin başkasının kırılğanlığı karşısında sorumluluk olarak durduğu fikri çıkarılır; Yüzünün çıplaklığında meydana çıkan kırılğanlık. Levinas'ın düşüncesinde, öncelikle toplumsal gerçeklikler bende yaşasa bile, belki benim düşünümümü harekete geçiren yaralanabilme boyutuna dair bir dikkattir. Zaten eserlerimde geliştirdiğim bir kırılğanlık siyaseti fikri, Levinas'ın düşüncesinin, söyleşimizin sınırları içinde geliştiremeyeceğim pek çok noktada eleştirisi ardından ortaya çıkar. Bunun üzerine, felsefeciye olan borcumu inkâr etmiyorum. İnancım o ki, birlikte yaşamayı, kolektif ve kişisel insan varoluşunu oluşturan bir özü yani kırılğanlığı dayanak alarak düşünmek uygun düşer: aşk/sevgi, güzellik, demokrasi, doğa, barış, yaşam. Neoliberal performans, rekabet, birinci ya da en güçlü olma mücadelesi kavramlarından hareketle toplumsal varoluşu düşünmek yerine, tam aksine, kırılğanlığı yücelten ve ona saygı gösterenden hareket ederek, bütün yaşam ve bütün demokrasi gelişimini yargılamak uygun düşecektir; en kırılğan bireylerden başlayarak, çocuklar, engelliler, göçmenler, yaşlılar, fakirler, vs. Bu kırılğanlık politikası, insani durumun temel elemanlarından birinden hareketle varoluşun sosyalliğini düşünmeyi önermektedir: kırılğanlık. Kendimize, yaralanabilirliği kabul ettikçe ve ona siyasi bir boyut verdikçe, başkasıyla olan bağımız/ilişkimiz değişir. Birbirimizi karşılıklı olarak insanileştiririz.

Volkan Çelebi - Levinas teolojiyle nasıl bir ilişki kurmaktadır? Bilgi ve inanç karşısında tutumunu netleştirebilir misiniz? Levinas için Tanrı - Dieu ne demektir?

Fred Poche - Öncelikle, Fransa'da bazı felsefecilerin Levinas'ı bir teolog olarak göz önünde tuttuklarının altını çizmek isterim ki bu onların ağzında bir iltifat değildir. *La rime et le rite*'te Ami Bouganım. *Essai sur le preche philosophique*, örneğin, Levinas'ın doktrininin fenomenolojik süslerinin kendiliğinden döküleceği bir günün geleceğinin altını çizer. O zaman, eseri, Yahudi-Hristiyan teolojisinin raflarına kaldırılacaktır. Ve felsefeci *Bütünlük ve Sonsuz'un Yaratılış*'in ve de *Mesellerin Meseli*'nin bir yorumu olarak, hatta Rosenzweig'in meşhur kitabı *Etoile de la rédemption'un* tezleri üzerine pey sürme olarak çalışılacağıın altını çizer ki bu bir çırpıda yanlışlanamaz. Farklı ama daha az eleştirel olmayan bir biçimde, Alain Badiou, bir Levinas felsefesinin olmadığını belirtir. Ona göre bu, teolojiye hizmet eden bir felsefe dahi değildir, ancak teolojinin çürüttüğü bir felsefedir. Teoloji de aslında bir etiğe indirgenerek. Bu çözümlemeler, bana karikatürel gelmektedir, zira Levinas'ın duruşu bellidir. Başlangıç noktası, teoloji dışıdır. Buna çok inanıyorum, diyordu 1962'de, Jean Wahl ile bir konuşma sırasında, "ben teoloji yapmıyorum, felsefe yapıyorum." Aynı şekilde, aşkınlık felsefesinin arka planında Yahudi teolojisinin yattığı fikrini hemen reddeder. Levinas ne Tanrı'yı tanımayı ne de onun varoluşunu ispatı amaçlar. Ve tanrı kelimesi felsefi yazınında belirlediğinde, inanca dair sözcük dağarcığı ona yabancıdır. Öte yandan, başkılığa verdiği anlamın, onu varlığa indirgeyen bir tanım önermek yönünden önemli olduğu ortaya çıkar. Kendisini, bir dini bilgin sayıp saymadığı sorulduğunda, Levinas cevap verecektir: Sanırım hayır. Buna karşılık, felsefesine temel oluşturmaya dahi, zira özellikle doğurgan bir deneyim ve geleneğe tanıklık eder, Kitab-ı Mukaddes'in düşüncesi için başlıca olduğunu somutlaştırmakta sabırsızlık gösterir. Levinas için, Kitab-ı Mukaddes'e ait ayetlerin, Hölderlin ya da Trakl kadar alıntılanmaya hakları vardır. Kitab-ı Mukaddes'in, yabancının durumunun hatırası, yabancıya saygı gösterilmesini isteyen emrin yaderkliğine (*hétéronomie*) bağlıdır. Kendinde sınanmış olan, somut olarak istenen ve yabancının koşuluna özgü ıstırapı, neredeyse teninde, onu yakınının kırılğanlığı için kaygıya gönderen insan üzerine bir gerçeklik taşımaktadır. Az önce bana, Levinas'ın bilgi

ve inanç konusunda düşüncesini soruyordunuz. Şu iki terimi kullanarak, şüphesiz Tanrının bir bilgi değil, inanç nesnesi olduğuna inanan Kant'a gönderme yapıyorsunuz. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yazarı için, kurgusal (*spéculatif*) aklın, o zaman pratik akla ilişkin olan Tanrı, özgürlük ve ruh üzerine bir kesinlik belirtmeyeceğini hatırlarız. İkinci basımın önsözünü hatırlayalım: Yerine inancı koymak için bilgiyi silmek zorunda kaldım. Fransız felsefeci için, sorun farklı konumlanır. Levinas'ı inanç alanında tutanın Tanrı kelimesinin kalemine sık gelmesi olmadığını hatırlayalım. Felsefecinin torunu David, bir gün, büyükbabasının ona aktardığı ilk eğitimin, dini/dini olmayan, inanan/inanmayan dikotomisinin varolmadığı fikri olduğunu söyledi. Bunlar, yahudiliğin içinde yaşadığı kriterler değildir. Bu, Tanrı fikrinin yabancı bir şey olduğu anlamına gelmez. Ancak, inanç birincil bir kavram değildir. Öte yandan, Levinas'ta açıkça görülen ilk kavram, başka için sorumluluk, ödev, zorunluluk ve buyruttur. Zaten, fikre gelen bir Tanrıdan bahsetmek, kitaplarının birinde yer bulan bir ifadeyle, teolojiyi düşünmek değildir, özne kavramının dengesini bozan bir altüst olma önermektir. Çünkü, bilgi olarak düşünce, kavramanın alanında kalır, ve kendini Tanrıya elverişsiz kılar. Oysa Tanrı kelimesinin felsefi anlamlılığına başka türlüye -*olmaktan başka türlü-* ilerlemek söz konusudur. Çünkü, Tanrıyı düşünmek, onu tematize etmek, varlık içine hapsetmek olacaktır. İster tanrıtanımaz olunsun, ister inançlı, ister agnostik, bu felsefede, hepimizin ilgisini çekmeye elverişli gözüken, Aşkınlığın, *kapsanamazın*, Sonsuzun, tematize olamazın ve başkalığın anlamıdır. Çünkü, bu kavramlar bizi, başkasıyla karşılaşma ve birlikte yaşama sorunlarını köklü biçimde tekrar incelemeye davet eder.

Volkan Çelebi – Levinas etiğinde, yakınlık fikri gibi, Özerklik - Otonomi ve heteronomi kavramları hangi rolü oynamaktadır?

Fred Poche – Levinas, kendi yasasını koyan ve kendisini ortaya koyan özerk akıl kültürüne karşı konumlanır. Özgür öznenin zihnine insan onurunu koyan klasik hümanizmle arasına mesafe koyar. Özerkliği pratik özelliğin özü kılan Kant'ın aksine, Levinas, öznenin, özerkliği yönünden değil, seçimi sebebiyle, ahlaklı ve özgür oluşuna inanır. Özne, başkanın yüzü tarafından seçilmiştir. Bununla beraber, seçimi yapan, yanıtır. Yüzün heteronomisi özneyi sunu söylemek için çağırır: İşte buradayım! Bu sebeple, özgürlüğü, özerklikle bağlantılı değil, bir çağırının dışsallığına yanıt verme fırsatı olarak düşünmek uygun düşer. Hatta *Kutsalın Azizinde* (*Du sacré au saint*), felsefeci, insani olanın özgürlük değil, etimolojik olarak dinlemek anlamına gelen İtaat olduğunu belirtir. İtaat olarak anlaşılan ve yaderklik/heteronomi üzerinden düşünülen öznelklik, kaynağını Yahudi geleneğinden alır. Çünkü, Yahudi ruhaniliğinin temel olayı, İsrail'in tanımadan önce kabul ettiği Torah'ın indirilmesidir. Bu köken-öncesi öncelik, anlama yeteneğinden (*entendement*) önce gelen bir itaatin bu radikal edilgenliği, Levinas'ın ifadesine göre, mutlağa tutunan öznelkleğin yapısını tarif eder. Felsefeci, bunu, Kitab-ı Mukaddes'in metninin (*Exodus* 24,7) bir formülünü yorumlayan talmudik bir parçadan yola çıkarak betimler: Ebedinin (*Eternel*) her söylediğini yaparız ve onu dinleriz. Talmud'da, itaatin dinlemeye olan önceliği -yapmanın dinlemeye önceliği- İsrail'in yüksek bilgeliği yerine geçer. Kitab-ı Mukaddes'te, yabancıların durumunun hatırası, yabancıya saygı gösterilmesini isteyen buyruğun yaderkliğine/heteronomisine bağlıdır. Sonunda, bebek taşıyan bir anne gibi, etik özne sürekli başkanın yakınlığında durmaktadır. Bu yakınlık, uzaya ilişkin bir boyuta gönderme yapmaz, sürekli olarak başka için kendimizi aşmaya çağırıldığımızın altını çizerek. Dolayısıyla yakınlık, bir hal (état), bir dinlenme değil, aksine, başka için duyulan sürekli bir tasa, endişedir. Levinas, bu konuda, annelik deneyimini ele alır. Bir kadın karında bir bebek taşıırken, anaç bedeni, zarar görebilecek ve pusuda bekleyen bir beden gibidir;

barındırdığının iyiliğine göz kulak olan bir beden, zayıfı koruyan ve onun rehinesi olan bir beden. Çünkü, bütün gebelik süresince, kadın çocuğundan ayrılamaz. Bu benzerlik bize öznenin her daim başkanın yakınında olduğunu kavramamızı sağlar. Bu yakınlık, başkasını kendi kaderine terk etmeme gerekliliği olarak anlaşılmalıdır. Özne, başkası için kendini aşmaya çağılır.

Volkan Çelebi – Arendt, Levinas ve Derrida’nın fikirleri arasında hangi bağları kurabiliriz?

Fred Poche – Felsefi yönden, bu üç büyük yazar, farklı derecelerde, tabii ki özellikle, Husserl’de ama aynı zamanda Martin Heidegger’de ortaya çıktığı gibi, fenomenolojik gelenekten etkilenmişlerdir. Tarihsel planda, korkunç Shoah olayı, farklı yollardan hepsinin düşüncesinden geçmektedir. *Totalitarizmin Kaynağı*’nda Hannah Arendt, kuşkusuz, savaş sonrası, siyasi kötülük sorunu üzerine oldukça derin bir düşünüm geliştiren ilklerden biridir. Devamında, Eichmann’ın yargısından hareketle, kötülüğün sıradanlığı kavramı üzerine çözümlemesi entelektüel alanda muazzam bir yankı uyandıracaktır. Levinas ise, arka planda sürekli Shoah ile düşünmeyi bırakmaz. 1974’te yayımlanmış, başlıca eserlerinden birini, *Olmaktan başka türlü veya özün ötesinde*’yi, aynı anti-semitizmin, aynı başka insan nefretinin kurbanların, her inanç ve her milletten milyonlarca ve milyonlarca insanın yanında, nasyonel-sosyalistlerce katledilmiş altı milyon insanın en yakınlarının hatırasına atfettiğini hatırlayalım. Ve bir yıl sonra, Özel isimler’de, çeyrek yüzyıl önce, yaşamımız ve kuşkusuz tarihin kendisi kesintiye uğradı. Hiçbir önlem, hafızadaki bu tümörü dolduramaz, yirmi yıl hiçbir şeyi değiştiremez. Şüphesiz, ölüm, kısa süre sonra altı milyon insan arasından sıyrılarak yaşamda kalmış olmanın haksız ayrıcalığını ortadan kaldıracak. Ancak, bu af süresi sırasında, eğer, meşgaleler, oyalanmalar yaşamı yeniden doldurursa, eğer azalmış ya da çağ dışı bütün değerler yine değer kazanırlarsa, ölü dillerin inandığımız tüm kelimeleri yeniden gazetelerde ve kitaplarda ortaya çıkarsa, süresi dolmuş haklar tekrar kendisini koruyacak kurumlar ve kamu gücü bulurlarsa, hiçbir şey çok açık uçurumu ne örtebilecek ne de kapatabilecektir

Siyasi kötülük, birlikte yaşama ya da şiddet sorunları, Levinas’ın olduğu gibi Arendt’in de düşüncesini katetmektedir. Derrida, kendi açısından, Husserl’de üslup sorunuyla ilgilenerek başladı. Belirli bir yönden, kendisini fenomenolojik geleneğe kaydettiğini ve bununla birlikte, bir Heideggerci olarak kendisini hep savunarak, Martin Heidegger ile tartıştığını söyleyebiliriz. Bir Cezayir Yahudisi olarak, Yahudilikle bağı şüphesiz Arendt ve de Levinas’inkinden daha karmaşıktır, ancak ne söylenirse böylesin, düşüncesine yabancı değildir. Derrida, kendisini, Fransız Katolik kültürünün bir tür *marrane*² olarak tanımlıyordu. Burada, felsefecinin kimlik kavramıyla kurduğu karmaşık ilişki açığa çıkar. Derrida, Hannah Arendt’in düşüncesiyle söyleşmemiştir ancak, onun pek çok teması çalışmalarında yer alır. Tabii ki siyaset sorunu geliyor aklıma, aynı zamanda, affı, birlikte yaşama sorununun aklıma geldiği gibi. 1964’te, *Şiddet ve metafizik*. Emmanuel Levinas düşüncesi üzerine deneme adlı uzun bir makale yayımlar. Öte yandan, “Bütünlük ve Sonsuz’un yazarı üzerine en güzel metinlerden biri, kuşkusuz, felsefecinin ölümü vesilesiyle, 27 Aralık 1995’te, Pantin (Paris) mezarlığında okuduğudur. Bu metin, Emmanuel Levinas’a Elveda başlığıyla, Fransa’da yayımlanacak. Bu yazarlarda, başkasını kabul, konukseverlik üzerine fazlasıyla harekete geçirici bir düşünüm ortaya çıkan aynı cömertlik, ya da Arendt için, “devletsizler” sorunu görüldü.

² İspanyollar tarafından devşirilmiş Arap ve Yahudilere verilen isim. Zamanla hain anlamına gelen bir küfür anlamını kazandı. (ç.n.)

Volkan Çelebi – Levinas'ta çıkarsızlaşma/çıkarsızlık -des-inter-esement- ne demektir?

Fred Poche - Burada, çevirmesi mutlaka zor bir Fransızca kelime oyununa işimiz düşüyor. Öncelikle, Levinas'ın, insanı, varlıkta direten gibi düşünmekten ibaret düşüncüyü reddettiğini hatırlayın. Çünkü, insandan insana ilişki, aynı gerçek *dés-intér-esement*/ çıkarsızlaşma gibi varlık dışında bir köksüzleşme olarak düşünölmek zorundadır. Bu ifade iki büyük felsefeci karşılaştırılarak anlaşılır: Kant ve Platon (hatta Plotinos). Levinas çıkarsızlığın, kayıtsızlığın tam aksine, başkasına karşı hafiflemeyi temsil ettiğini söyler. Böylesi bir formöl sadakat, zorunluluk ya da itaat fikrine gönderme yapar. Heteronomi/ yaderklik etiğinin asla bir kölelik değıl, yakın olan için sorumluluk üzerinden Tanrı hizmeti olduğunu hatırlayın. Özneyi eşı bulunamaz kılan bir sorumluluk. Çıkarsızlaşma'da, esse'den - özün askıya alınması -, ya da olandan farklılaştığı ölçüde olmaktan çıkış kavramı vardır. Oysa, bu varlığın ötesindelik, Platon tarafından Devlet'in altıncı kitabında vurgulanmıştır. Aslında, yunanlı felsefeci için, İyi öz değıldir; aksine, onurda ve güçte özün kuvvetle üstündedir. Bu satırda Levinas, neoplatoncu, varlığın ötesinde ve üstünde Bir kavramını ele alır. Aynı şekilde, varlıktan çıkışın, kendi olgusundan adamakıllı bahsetmek olmadığını, bunun hali hazırda bu Yunan geleneğinde bulunduğunu belirtir. Öte yandan, çıkarsızlaşma kavramı, Immanuel Kant'a açık bir gönderme olarak anlaşılır. Aslında, *Geleneklerin metafiziğinin temelleri*'nde, Alman felsefeci, kategorik buyruk'u (*impératif catégorique*), başka bir amaçla bir bağı olmayan, ve nesnel olarak gerekli, kendi için gerekli bir hareket olarak tanımlar. Dolayısıyla, gerçekten çıkarsızlaşmış, salt ödev tarafından yapılmış bir ahlaki harekete geçmedir söz konusu olan. Ve ödevle harekete geçme, kişisel bir çıkar beklemeden, saf bir bedelsizlikle, bir karşılık, bir ödöl beklemeden ya da ummadan harekete geçmektir.

Volkan Çelebi – Levinas, devlet, adalet ve yargılama işleyişı üzerine ne tür akıl yürütmeler geliştirir? (Üçüncünün (*Tiers*) Siyaset sorunu, Levinas'ta nasıl işlenmiştir?

Fred Poche – Levinas'ta siyasal sistem yoktur. Buna karşılık, yazarımızın siyaset felsefesi üzerine akıl yürütmesi genişse de, bu ancak, bir çeşit doğurganlık kaynaklıdır. Etiğe ilk felsefe olma niteliğıyle tutunmaya dayalı inanca uzanır. Öte yandan, üçüncü (*tiers*) sorununu ele almakta haklısınız. Çünkü, Levinas'ın felsefesini, öznenin başkanın yüzü karşısında hazır bulunmasıyla özetlemek doğru olmayacaktır. Siyaset sorununa gelmeden, sorunuzu biraz daha uzaktan ele almama izin verin. Temel olarak başkanın etkilediğı ben, sorumluluklarından sıyrılmanın imkansızlığında bulur kendini. Levinas için, yakınıni sevmek, üzüntüsü veya çağrısı karşısında, "işte buradayım!" demektir, kendi olmak budur. Öznenin kendiliğı (*ipseité*), işte burada, tamamıyla etikdir. Her eylemden önce, razı olunan ya da reddedilen her taraflılık başkasına karşı sorumluluk, bir rehine sorumluluğudur. Kendi olmak, -rehine koşulu-, her zaman bir derece daha fazla sorumluluğa sahip olmaktır. Kendi, tepeden tırnağı rehindir. Ve biraz da bu rehine koşulu aracılığıyla dünyada, tutku, af ve de yakınlık olabilir. Rehine koşulu ya da daha ziyade koşulsuzluğu, tüm dayanışmanın koşuludur. Bu konumu hatırlatıyorsam, bu, burada, örneğin, Hobbea meydana çıkan liberal felsefeyle oluşan kırılmayı daha iyi göstermek içindir. *Leviathan*'ın yazarı için, doğal haliyle insan, insanın kurdudur. İngiliz felsefeci insan doğasındaki çekişmenin üç temel sebebinin altını çizer: rekabet, kuşku ve gurur. Aynı şekilde, başlangıçtaki duyguların, insanın kendi iyiliğı açısından üç davranışının temelinde olduğunu belirtir: kâr, güvenlik ve onur. Bu

davranışlar, herkesin herkese karşı mücadelesinin temelindedir. Hobbes'un kavradığı yönde Devlet, savaştan ve bir çıkar hesabından doğar. Burada, Fransa'da iyi bilinen ve insanın doğası gereği iyi olduğu ancak onu toplumun yozlaştırdığı, Rousseau'cu eleştiriye geri dönmek söz konusu değil. Levinas, daha çok, öznellik yapısının terimleriyle düşünür. Hobbesçu savaş teorisiyle kesin bir kopuş belirleyerek Husserl ve Heidegger ile varoluşu keşfederken kitabının sonunda, başlangıçta, savaşın olduğu kesin değil. Savaştan önce, sunaklar vardı, der. Fransız felsefeci için, Avrupalının gerçekleştirdiği, eşitlikçi ve adil devletin herkesin herkese karşı savaşından mı yoksa birinin bir başkasına olan indirgenemez sorumluluğundan mı önce geldiğini, başka ifadeyle, aşkın/sevginin ve yüzün birliğini bilmemenin mümkün olup olmadığını mı yoksa daha çok başkasının kaderini kendi üzerine almanın mı olduğunu bilmek önemsiz değildir. Şurası kesin ki, Levinas'ın konumu, sorumluluğa öncelik vermeye dayanır. Ancak, bu, salt kişilerarası ilişkiler boyutuna konumlanmaz. Üçüncüyü içerir, ve vatandaşlık sorununa, varoluşun siyasal boyutuna açılır. Üçüncü, adaletin yerleşmesi için gereklidir. Yüzle karşılaşmada, yargılayacak bir şey yoktur, bir mevcutluk, bir konukseverlik ortaya koyma vardır. Bununla beraber, üçüncünün ortaya çıkmasıyla, yargı ve adalet gereklidir. Daha açık olmak gerekirse, bu noktada, felsefecinin düşüncesinde meydana gelen evrimleri not etmek ilginç olur. Aslında, 1961'de, *Bütünlük ve Sonsuz*'da, özellikle -bendeki başkası fikrini aşan olarak anlaşılan- yüz sorununa duyarlı Levinas adalet, söylemde yüzün yaşanması der. Ancak, *Olmaktan başka türlü ve özün ötesinde*'de (1974) adalet, toplumsal ilişki, ya da üçüncüyle bağ olarak anlaşılır. Adalet, üçüncünün akınıyla başlar. Daha somut olarak, siyaset korkuyla damgalanmış ve güven içinde yaşamayı arayan bireyin kaygısına cevap vermez. Başkası için sorumlulukla tamamıyla uyanmış öznellik halkın varlığının bilincine varınca başlar. Böylelikle, karşılaştığım kişinin ıstırapına karşılık vermek yetmez. Çünkü, başka ıstırapları bilmek uygun düşer. Kelimenin asil anlamıyla, siyasal boyut, kendimizi yüz yüze sınırlamadığımızda, ancak, kendimizi bir vatandaşlar dünyasında yaşamaya zorladığımızda ortaya çıkar.

Volkan Çelebi – Levinas'ın dünyasında, demokrasi ve liberalizm nasıl işler? Levinas'ta, ne tip çağdaş kapitalizm eleştiri araçları bulabiliriz?

Fred Poché - Az önce bahsettiğimiz, üçüncünün var oluşunu ciddiye almak için, kurumlar ve siyaset, tek kelimeyle, bütün bir devlet aygıtı gerekir. Levinas, başkasının yüzünün zorlaması üzerine gecikme için sürekli kaygılı liberal Devletten, kurumlarının ötesinde, insan hakları savunusu ve arayışının meşruluğunu kabul eden bir devleti belirtir. Liberalin ne demek olduğunu belirtmek uygun olur. İfade, tabii ki, totaliter Devlet kavramının zıddıdır. Ancak, aynı şekilde, liberal Devlet ya da İngiliz felsefeci Thomas Hobbes'un anladığı liberalizm fikrinden de ayrılır. Barışı kurmak ve sağlamak için hesapçı bir akla dayanmak aldatıcıdır. Öte yandan Hobbes, toplumun doğuşunu, toplumsal düzeni kuran bir sözleşmeden hareketle düşünür ve savaş durumuyla bağı koparıırken, Levinas başka bir mantığa inanır. Devletlerin tarihsel gerçekliğinden hareket eder ve bireyleşme ilkesi olarak sorumluluğa vurgu yapar: benden başka kimse yerime karşılık veremez. Yakınını sev, bu senin kendi senindir! Özne, başkası tarafından çağrıldığını hissetme olgusuyla bireyleşir. Öte yandan, Levinas'ın İbrani miras ışığında okunduğunu not etmek gerekir. Çünkü, Mesihçiliği (*messianisme*) icat ederek, İbraniler, siyasetin etikten geçtiği fikrini dünyaya bırakmışlardır. Öte yandan, paranın toptan kötücül olmadığını belirtmesine rağmen, Levinas, kapitalizmin korku veren yönlerinden ve paraya aşırı biçimde bir bağlanmadan bahseder. Levinas'ın düşüncesinin çizgilerini birazcık zorlasaydım, felsefesinin kökten biçimde anti-kapitalist olduğunu söyledim. Aslında, kapitalizm, yarışmaya, sürekli

açılıma, karlılığa, hesap ve yönetime değer verir. Oysa varlığa yönelik Levinasçı eleştiri, bitkiler olduğu kadar hayvanlarda da bulunan yaşam için mücadeleyi sorgulamaya dayanır. Çünkü insanda, başkasından duyulan kaygıyla somut olarak ifade edilen ontolojik saçmalık ihtimali ortaya çıkar. Başkasına verilen öncelik, dayanışma ve bedelsizliğin anlamı, çıplaklık ve kırılganlığında, saygıyı, tek kelimeyle başka insan hümanizmini çağıran yüzün kaygısı, bütün bu kavramlar, küreselleşen kapitalizmin değerlerine kökten biçimde karşıdır. Bu sebeple, Latin Amerika'da, fakirlerin özgürlüğe kavuşmalarını düşünme kaygısı taşıyan felsefecilerin, Enrique Dussel geliyor aklıma mesela, Levinas'ın eserlerini kullanmaları şaşırtıcı değil. Dünyanın her yerinde en savunmasızları vuran bu küresel ekonomik çalkantılar döneminde, Levinas'ın düşüncesi devrimci bir boyut taşır. Ona göre sadece insanı özgür kılan, onu ekonomik belirlenimcilikten çekip çıkaran her yerde devrim olduğu için değil, öznellik felsefesinin insanın anlamını tamamen unutan güncel finansal mantıklara karşı durduğu için. Levinas'ın felsefesine her zamankinden daha çok ihtiyacımız var, onu köle gibi tekrarlamak için değil, fakat, başkasıyla olan ilişkimizi, dolayısıyla varoluşumuzu düşünmek için.

Nisan 2010

Marinos Diamantidis ile Levinas Üzerine Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

İngilizceden Çeviren: Hande Koçak

1. Levinas'ın “an-arşık sorumluluk” düşüncesi, çağımızın politik, sosyal ve gündelik meselelerine (dini, milliyetçi, ırkçı...) doğru nasıl genişletilebilir?

Hem hukukta hem de politikada, her türlü sorumluluk tartışması görünürlük, temsil, görülen ve “bilgi”den yani benim başkama benim hakkımda, ya da “onlar” ve “biz” hakkında bir ya da başka bir bakış açısından söylenenlerden ileri gelir. Bu kaçınılmazdır ve ideal olarak, böyle bilgilerin üretildiği ve yerel/geçici bir şekilde yerinde ve otoriter olarak addedildiği çeşitli anlamları sonsuzca çarpıştırabilmeliyiz. Söylemin asıl anlaşılabilirliği, bir karşı-yanıt ve onun getirdiği şüphe olmaksızın söylenen hiçbir şeyin son söz olarak alınmamasını gerektirdiğinden, bu son derece önemlidir. Şimdiye dek, modern demokratik egemen devletlerde ve bu devletler arasında, hukuk ve politika, bu türden bir anlaşılabilirliği, solipsist kararcılık, konuşabilmek için bir çizgi çizmek ve sonrasında “nesnel” otoriteye göndermede bulunarak onu retorik açıdan haklı çıkarmak için düzenli olarak kurban eder. Şüphe uyandırmaya yetecek kadar grotesk bir şekilde yapıyor olmasına, hesap verebilirliği ve “alınacak dersler”i gerektiriyor olmasına rağmen, kapanma bütün otoriter bilgilerin işlevidir, yalancı/sahte bir güvenlik hissi ve her zaman için geçici ve ara ara şiddetli bir kendi-kendisiyle-karşılaşma uğruna, başkılığı bastırmak veya görmezden gelmek ve imayla, doğru eleştiriyi reddetmek tüm “otoriter” bilgilerin işlevidir. Modernitede, sosyal yaşam “otoriter bir şekilde” tasavvur edilir, kalıcı savaş ve geçici barış ideolojileri arasında değişen kendi kendini olumlama için sürekli bir mücadele şeklinde düzenlenir. Lacancı psikanalizde, böyle sözde yetkeli bilgi için kullanılan bir deyiş vardır: var olmayan “Büyük Başka”ya inanç. Bu şartlarda bizim “sorumluluk” hakkında her söylediğimiz, toplum, akrabalık, dostluk ve bunların karşıtlarının varolan örüntülerini mutsuz etme korkusu yüzünden, çoğunlukla sözde “Büyük Başka”nın otoritesinin temeli çökertilmekten alıkonulmuştur. Bazen açıkça ama uç vakaları, mesela ulusal sağkalım adı altındaki tek yanlı şiddet eylemlerine yönelik uluslararası araştırmaların söz konusu ulus-devlet tarafından reddedilmesini kabul ederiz; gerçekte, nasılsa, tüm modern demokratik devletlerde, yasaların egemenliği ve insan hakları genellikle bireysel keyfiyetten üstün kabul edilir, fakat olumlu anlamda bir “otorite” ya da olumsuz anlamda, örneğin riskten tahmin edilebilir bir kaçınma olarak tanımlanan kolektif çıkarın retoriğiyle yüzleştğinde yerini sık sık ona bırakır. Her yerde, çeşitli alanların “uzmanları” bazı arzuları, genelde sermaye ve devlet olan hükmedenin arzusuna itaati haklı gösteren nesnel gerekçeler olarak sunmadan önce yalıtırlar, sonra da genelleştirirler, sanki kolektif *desideratum* oluşturuyorlardır.

Levinas'ın *arche*-siz sonsuz sorumluluğu, tam tersine, sonsuzdur ve kesinkes hesaplanabilir değildir çünkü o Ben'i, Büyük Başka'yla değil ampirik başkası-olarak-başkayla,

gösterdiğinden daha fazlası olduğu umulan ve o şekilde muamele gören, tanıdık olmayanla ilişkisinde bireyleştirir. Böyle düşünülen sorumluluk -birbirlerini arkadaş ya da düşman, masum ya da suçlu, faydalı ya da faydasız olarak, tam anlamıyla somutlaştıramayacaklarının farkında olan yabancılar arasında- “otorite”ye, kitlesel eklemelenmiş çıkara başkaldırır ve görünürde zafere ulaşmış çok sayıdaki -otonomi, faydacılık, rasyonel seçim teorisi vb- ideolojiyi sıfırladıkları şey için açığa vurur. Bu anlamda, birbirinin yüzü, özellikle ve yersizce sorumluluğumu talep eden bir “kışkırtıcı”dır, anarşik olarak bu, Matthew’ün aktardığı şu sözlerdeki İsa’ya büsbütün yabancı değildir:

“Ben, barışı değil bir kılıcı getirmek için geldim. Ben erkek evladı babasına, kız evladı annesine, gelini kayınvalidesine karşı koymaya geldim; bir adamın düşmanları evinin sakinleri olacaktır.” (Matthew 10:34-39 NASB)

Bana, anarşik sorumluluğu politik ve çağdaş meselelere doğru “genişletme”yi soruyorsunuz; bu, öncelikle ve bilhassa, bilgi temelli güvenlik için kendi kendini olumlama serüvenini (kendisini üreten cogito’ya yönlendirilmiş bilgi anlamındaki temel bir kendi başınlığı) ayrıcalıklı kılan açık uçlu, ilgisiz ama bir o kadar da yoğun bir teşhirin ve başkalarının duygulanımının üzerinde yaygın bir zihniyet değişikliğinden daha azını gerektirmez. Levinas’ı yüz yüze, “saplantılı” diye nitelendirilir, çünkü açıkçası duygulanımın, yönelimselliği aşan (aracılığıyla başkalarının yöneliminin nesneleri olarak alınan) fazlalığı tarafından imlenmiştir/anlamlanmış; onun etkisi, gerçekten de “başkanın önce geldiğini” farkedenden usun “kıbrını kırmak”tır; bu ahlaki hakikat politik ya da felsefi söylemde kısmen ifade edilebilir; örneğin geçenlerde teolojiyle politik olanın ilişkisi üzerine Başpiskopos Rowan Williams okuyordum, Williams politikayı iradenin başarılı ifadesi değil de daha öncelikli bir şeyin *temsiline* takdimi, öncelikli olanın sunumu şeklinde, ve gerçeği yanıt ile soru aracılığıyla keşfeden sürekli bir anlatı olarak şekillendiren olarak tanımıyor.

Ne zaman ki ihtiyatlılık, anne babalarımızın çocukları olarak bize, tanıdık olmayanlarla ilişki kurmakla ilgili olarak ettiği nasihat, dünyanın dışsallığı ve başkallığında, inanç pahasına giriştiğimiz bilgi arayışımızın asal karakterine dönüşür; ne zaman ki tahammül, kendini sevme ve Kantçı anlamda “bilmek cesareti” dışında sabır, cesaret ve merhamet gibi diğer ilkelere atıfta bulunmadan bilmeyi ararız, o zaman bilme ve tanıma arayışımız çoğu kez sosyallığın bir koşuluyla karıştırılır, oysa gerçekte bu sosyalleşmenin bir sonucudur. Aksi takdirde ebeveynlerimizle bile tanışamazdık! Bence Levinas’ın şunları söylerken bize hassasiyetle anımsatmak istediği de budur:

“...bilgi yalnızlık üzerinde yükselmez. Kendi başlarına akıl ve ışık, bir varlık olarak varlığın yalnızlığını mükemmelleştirir ve her şeye tekil ve eşsiz referans noktası olma kaderini gerçekleştirir.” (Levinas, 1987, s. 65).

Eğer bu hakikati onaylarsak sosyal yaşam anlaşılabilir, kabul edilebilir ve psikanalizdekine benzer şekilde organize edilebilir, örneğin yalnızca insan iradesi ya da her yerde hazır nazır kişilerüstü yapılar açısından değil, ama çoğunlukla başkallığın indirgenemez bir biçimde travmatik öznel tecrübelerinden; Levinas’ta, bu başkallığın etkileri -zülüm hissi ve etik sorumlulukla saplantı- can alıcı bir farklılaşmayla, paradoksal bir şekilde (Lacancı psikanalizdeki gibi) öncelikle dilseldir ve dile indirgenemezdir (etik). Bu paradoks mümkündür çünkü Levinas için dil, tüm sıradan insanlık tecrübesinin kurucusu, aynı zamanda birbirinin sembolize edilemez *yüzüne* travmatik bir açığa vurmanın saplantılı ve

kökten edilgen boyutunun kendisi dil için bir *koşuldur*: “Yüz yüze”, dili kurar. Elbette, “yüz yüze” şiddeti de kurar. Levinas bunu kabul eder. Ama savaşmak yerine birbirlerine, Başka’ya hizmet eder gibi hizmet eden (hizmet etmek, “anlamak” ya da “tahammül etmek” değildir) bireysel varlıkların sabırlı tasarrufları olmadan, dil diye bir şey, karmaşık insani ilişki diye bir şey olmazdı.

2. Etik anarşinin ve köktenci edilgenliğin politikası ve hukuku ne anlama geliirdi?

Etik sorumluluğun alanı, anarşik olmak herhangi bir kişilerüstü kurallar bütünü ya da zaman içerisinde sabitlenmiş halde ortaya çıkan sembolik düzenin yasalarıyla, sınıflar, müttefikler arasında -geçici olarak, savaşları arasında- ve Weberci anlamdaki ‘resmi görevliler’in “yetkili” kabul edildikleri için basitçe yürüttüklerinde tanımlanamaz; etik, savaş ve politika ya da iradenin savına eşlik eden telaş ve ilkeli bir yargının ihtiyatlılığı arasında diyalektiğin yerini de alamaz; tüm yapabileceği, bunların kendi kendilerine yeten ideolojilere dönüşmelerine engel olmaktır. Etik, başka, bilgiye yabancı olalı beri, bir başka hakkındaki her yargının -hatta evrensel kurallara yasalara göre- “in absentia” bir yargı ve potansiyel açıdan zalimane olduğunu göstermek üzere hareket eder -doğrudan şiddete yeğleniyor olsa da. Ne var ki modern liberal, seküler ulus devletlerde, hukuki ve politik ahlakın seküler sistemlerindeki akılcı ölçülü sorumluluğun başarılı ilkelerini, özellikli ve kendimize ait olarak onaylamaktaki telaşımızda, alenen kendi kendinin eseri olmaya yanıt veriliğin üzerinde bir fiyat biçmiş görürüz -“sorumluluk” kolektif kendi kendini olumlamanın bu aygıtı, her hareketin kasıtsız sonuçları taşıdığı, yanıtları, aşırı eleştiriye, tashihi ve hatta özürü çağırıldığı zor, bilinmez bir yolculuğun sürmesi için gerekli bir kelimeden çok daha uzak bir aygıttır adeta. Sanki dünyanın dışsallığına sırtımıza döndük, yol boyunca, Başka’nın yüzünün dışsallığı arzularımızca, esaslar ve ilkelerce gizlendi, birbirimize sanki karşılıklı eş-anlı mevcudiyetimizin bir konumundan hitap ediyoruz, oysaki karşılaştığımız, birbirimizin anlamlılığını, onun ne dediğinde ya da ne demediğinde, onun yaptığında ya da yapmadığında tüketilmemiş olanı içimizde hâlâ hissediyoruz ama gerçekte, bana hitap ederken o, en basit haliyle benim kayıtsızlığını inkâr eder ve bize kendimizi tanımlamamızı ve dostane ya da düşmani bir tutum takınmamızı emreder.

Etğin tüm etkisi bilginin kibrini kırmak, Büyük Başka’yı sonsuz talepte bulunan başkalarıyla değiştirmek ve ideolojilerin istikrarını bozmaktır. Mesela sekülerizm, birçok ülkede bugün hiç kimse çıkıp da inandırıcı şekilde, mutlakiyetçi rejimlerde olduğu gibi, Tanrı’nın özel temsilcisi olarak hareket etmek hakkını talep edemez. Gerçekte gelin görün ki, biz yaratıcı bir Tanrı işlevinden gerçekten vazgeçmiş değiliz -onu sadece kendi talihimizin “yapıcısı” diye kendi üzerimize aldık ve böylece tanrılara dönüştük; ama radikal heteronomi fikrinden, Levinas’ın “yüz” ve “başka” düşüncesini geliştirerek karşı denge kurmaya çalıştığı şeyden *vazgeçtik*. Ya da mesela hukukun egemenliği ilkesi, elbette tercih edilir olan, insanın kendisini savunabileceği, sosyal yasakların rasyonel bir şekilde kanıtlanabilir ihlallerinde yargılanabilir olmaktır. Ama tüm vicdanı ve sorumluluğu yükümlülüğün ve suçun izin verilmiş nitelikleriyle çökerterek, -başkayı korumak değil ama belirli bir hal içerisindeki kendiliği savunmak üzere hesaplanmış- sorumluluğun yüksek anlaşılabilirliği yıkıma uğramıştır: Sorumluluk şimdi başka bir özerklik ifadesi, başarılı eylemin parçası, başkanın, dışsal olanın yerine, onun kaynağı ve ilahi değeri olarak irade tatbiki gibi değerlendiriliyor.

Sonuçta riske atılan, “kökeni” otarşik/egemen olan kendi kendine/organize bir grubun

ve daha genişletirsek, *arche-ik* [archic] bakış açısından çıkma demokratik bir toplumun ya da alternatif olarak, geleneksel ya da sosyal bir bakış açısından çıkma herhangi bir *arche*'nin inşasının modern düşüncesine meydan okumaktan daha azı değildir. Ama eğer Levinas, Başka-olarak-başkasının her zaman ille de aynı olanın içinde bulunduğu konusunda haklıysa, ördüğümüz duvarlar, çizdiğimiz sınırlar ve sembolik sınırlamalar bilinmeyenin ürettiği terör karşıtı tasarımlardan daha az etkilidir ve bu yapılara yatırımlarımızı eritmenin yollarını araştırmamız hatalıdır. Hiç kimse başkalarıyla yalnız başına bilgi ya da bilgi eksikliği düzleminde kusursuz özdeşleşme ya da kayıtsızlık halinde hareketsiz kalamaz. Kusursuz öz kimliği her zaman halihazırda engellenen kişi, kendini -i halinden başka bir durumla ilişkilendiremez: Ben başkalarıyla yüzleşmiş olan benim; *ben* olmak demek, tekil bir konumu daha önce işgal etmiş olmak demektir ve bunun yerine, her-Başka-olarak-başkasının, keyiflenmek üzere sahip olabilecekleri iyi bir yeri işgal etmesidir; sonuçta meydana sorumluluk, hiçbir girişimin dört dörtlük kılamayacağı, bir saplantı ve zülüm noktasına dek hiçbir eylemsizliğin kaçınamayacağı bir sorumluluktur. Hangi politika, başka-saplantı *beni* bilinçli olarak aşım ve belki “Ben/Biz”in ideolojik politikasına meydan okumakla uğraştırabilir? Ben bilemem ve bir peygamber değilim. Ama bunun, birinin çevresiyle kendi-karşılaşmasının ya da insanın kendiyile modern özerk “birey” olarak karşılaşma başarısı ya da başarısızlığının öncelikli kılınmasıyla ilgili olamayacağını çok iyi biliyorum. Bu, cennetimsi “Âdem ve Havva” fantazisiyle ilişkili de olamaz; Levinas, etiğinin, insanlığın toplulukçu ve ortaklıkçı biçimlerinin sınırları içinde politik ve yasal sorumluluk pahasına gerçekleşen zaman-mekânsal yakınlığın takdir edilmiş ilişkileri olarak okunmasını (en şiddetli olarak *Otherwise than Being* ve *Beyond Essence* isimli eserlerinde) reddetmiştir. Bana etik ve politik olan hakkında düşünürken en çok rehberlik eden, Levinas’ın sorumluluğun “anarşisi” yaklaşımıdır. Her bir komşuya ve tanıdık olmayana tek Başka oymuşçasına yaklaşmak, sayısız başkaya karşı sonsuz sorumluluğun kurucusudur, bunların ne derece mesafeli ve belirsiz olduğundan bağımsız bir şekilde bu, her sorumluluk eylemini, üçüncü kişilere karşı sorumsuzluk eylemi haline getirir. Levinas bunu, komşunun yüzü diğer her başka insanın taleplerini ve suçlamalarını taşıır demekle farklı şekilde ifade etmiştir:

“Beni başkada meşgul eden başkaları, komşumla, benzerlik ya da ortak doğa aracılığıyla bir araya gelmiş aynı türün temsilcileri, insan ırkının bireyleşmeleri ya da anne babasına benzemeleri vb olarak etkilemezler. Başkaları beni en baştan bu yana ilgilendirmektedir. Burada, kardeşlik, bir türün sıradanlığından önce gelir. Komşu olarak Başka’yla ilişkim, başkalarıyla ilişkilerime anlam verir.” (Levinas, 1981, s. 159).

“Komşu ... kendini tüm hakikatten, türden, tüm benzeşmelerden kurtarır” ve beni her zaman “(ister eski bir dost, ister eski bir sevgili, ister sosyal yaşamımın kumaşına kendini uzun zamandır kaptırmış olsun) öncel olanı dışarıda bırakan bir olumsuzluk içinde ta başından bu yana meşgul eder.”

Bu olumsuzluk, “...başka insan... yabancı, konuk, hiçbir şeyin beni bağlamadığı”nın sorumluluğunu almaya yol açar. “Şeylerin, bir şeyin, rakamın ya da nedenselliğin düzeninde hiçbir şey yoktur.” (Hand, 84)

En azından bu, onları yasadışı kılmak pahasına da olsa, sosyalliğin olumsuzluğunu açığa vurmanın ve mevcut bağların gizemini/doğallığını kırmanın peşindeki ve bazı tikel politik eylemler ya da yargısal kararların, bürokratik otoritenin ve savunmanın içerik ve biçimleriyle çöktiremeyen Başka-olarak-başkasına olan anarşik sorumluluğun, “yetkisiz”

ve aşırı derecede incinebilir duruma geldiği hallerde, her “anarşik sorumluluk politikası”nın, devlet ya da herhangi bir başka politik kurumun ontolojisiyle çekişme halinde olacağı anlamına gelir. Bu şartlar altında, otoriteden giderek daha çok şüphe edilen bir dünyada, her yaptığını gerekçelendirmek zorunda olan; hukukun egemenliğinin koruyucusu olarak görevlendirilmiş -Weberci anlamda- modern devletlerin “yetkilileri”ne, yalnızca eylemin anlamlı olduğu bir dünyada hiçbir gerekçelendirmeyi gerektirmeyen “ulus iradesi”ni temsil eden yargıçlara merhamet etmeli. Toplularımızda bu olasılık, kaçınılmazlığın her gerekçelendirmeye ilıştirdiği bir hezeyan ya da çelişki -söylenmiş olanı örten söyleme- diye sonuçlanır. Bunu söylemek için kişi, Başka-olarak-başkasından sonsuz ölçüde sorumlu olmalıdır, bu nedenle de evrensellik, karşılığında bir tikelliği diğerine kıyasla ayrıcalıklı kılmak değildir; daha doğrusu, ileti sorumluluk anarşıktır şeklinde ortaya çıkar. Öyleyse etik “yetkilendirmek”, herhangi bir kararı ya da eylemi (ya da eylemsizliği) gerekçelendirmek için de üzere kullanılamaz, sadece gerekçelendirmeyen ve otorite olmayan şey, bir kararın ya da eylemin etkili nedeni ya da gerekçesi olabilir. Bu konuda, S. Critchley’in Levinasçı etik ve yapısökümcülük arasındaki ilişki üzerine çalışması ufuk açııcıdır (Critchley, 2000).

3. Bu bağlamda Levinas için kusurlu içkinlik ne anlama gelmektedir? Madde-sellik ve sözselliğin Levinasçı politika ve politik olan anlayışını nasıl şekillendirdiğini ayrıntılandırabilir misiniz?

İzninizle, size ilk bakışta ilgisiz gelebilecek bir şeyle Avrupalı politik teolojinin tarihi nezdinde politika ve politik olan arasındaki kayda değer ayrıma değinmekle başlayayım. Batı Avrupalı Hristiyan teoloji tarihinde, bir yaratıcıya inancın köklü tektanrılılık prensibinin logosu konusunda açık bir bölünme yaşandı. Bir yandan, Augustine, Thomas, Meister Eckhart ve diğerleri, sahibi olduğu her töz için Tanrı’ya bel bağlayarak (teolojik açıdan) bütün diğer yaratılmış olan şeyler, ne derece gerçek olurlarsa olsunlar, tamamıyla tesadüfidir diyen gerçekçi bir konum aldılar. Diğer yandan, Duns Scotus’un (1266-1308) hem Tanrı fikrinden (şu an sonsuz varlık olarak görülen) hem de O’nun yarattıklarından (ölümlü varlıklar) üst bir konuma yükselterek öne sürdüğü üçüncü bir ilkesinden -“varlık”- bu yana, teolojinin kendi putperest hale geldi ve “varlığa” Tanrı misali tapınıldı. Avrupalı politik felsefe, içinde zihnin kendisinin ilahlaştırdığı ve kendisini özünde kurucu olarak algıladığı bu gelişmeye, ontoloji hesabına bağımsız olan her zihnin seçilmesine çok şey borçludur; bu, ironik olarak sözde “seküler” modernitenin kendi karakteristik içkinliğini kazanmasına yardım eden teolojik bir nitelik. Buna bağlı olarak, seküler olduğumuz sürece a-teist olmak durumunda değiliz, “varlığa” taparız. Bu doğrultuda, modern demokrasilerde en yüksek değer, sosyal sözleşme ya da komünist parti, yakınma ve eleştirinin ötesine taşınan eylemler tarafından ifade edilen içkin iradenin başarılı tatbikidir. Bu, politikayla politik olan arasındaki ayrımının arka planıdır. Sözde ateist şöyle düşünür, öznellik için mümkün tek seçenek, ya arzuyu dışa vurmak ve doğaya, başkalarına (politik olanın alanı, Karl Schmitt’te olduğu gibi katıksız politika olarak anlaşılır) hükmetme üzerinden kendi kendini onaylamak; kendi bilinçliliğini kişilerüstü yapıların bir sonucu diye belirleyerek kendi kendini görmezden gelmek; insan yapımı bazı yapılar (örneğin Anayasal sürecin kuralları; ya da Habermas’ın iletişimsel etiği) için, başkaları için biyo-politik teorilerde olduğu gibi gayri insanidir; insanın istismarı “atanmış yaşam” ve endüstrileşme tarafından “açığa çıkarılmış” yaşamın istismarında yatar deneli beri, insan özgürlüğünden ve bir insanın bir başkasına sorumluluğundan konuşmanın anlamı artık kalmadı; yalnızca bir bakıma sömürünün örüntülerini tekrarlayan verili bir topluluğa tesis edilmiş mevcut ahlaki ve yasal kurallarla uyumumuzu sürekli tekrarlamak suretiyle itaat edebiliriz.

Levinas'ın maddesellik ve sözsellik ilişkisi hakkındaki özgün görüşleri, yukarıda betimlenen durumun klostrofobik tabiatına boyun eğmemeye yardımcı öngörüler üretmeye katkıda bulunur. İlkın Levinas, varlığın tözü öncelediğini ve aynı zamanda tekil insanların kendileriyle dil öncesi ve düşünüm öncesi bir ilişki içinde dolayı, dilin “yalnızca” öznesi olmadıklarını onaylamak anlamında elbette ki bir “varoluşçu”ydu; bu, öznelliği belli bir sembolik yasa ve dilin öznesiyle birlikte tanımlayan diğer antihümanistlerden ayıran temel bir farktır. Ama Levinas varoluşçuluğun ötesine gitmiştir. Varoluşçuluk, özerk özneyi, kendi bağımsız varoluşuyla ilişkilendirdiği ve başkalarına dair bilinçliliğine öncel kıldığı, özerk var olana ikame ederek başkası “sorunu”nu çökertir. Bu nedenle, J. P. Sartre için, başkası tehdit edici bir gerçek değil kendi varoluşunu açığa çıkarmaya/sınırlandırmaya yarayan faydalı bir varlık kurgusudur. 1936 yılı gibi erken bir dönemde, *On Escape*'te, E. Levinas böylesi bir varoluşsal özerkliğe bile şüpheyile yaklaştı, bunun yanında, ileriki zamanlarda “olmaktan başka türlü olmak ya da olmamak ya da tözün ve varlığın ötesinde” diye kavramlaştırdıklarını izah etmeyi amaçladı. Varolanın mutlak içkinliği “kusurlu” diye tanımlanır çünkü “yaşayan şey” [le vivant] tarafından ıştırıp şekilde *tecrübe edilir*. Başka bir deyişle “var olan”, yalnızca mutlak olarak değil ama aynı zamanda “olmak” ya da “olmamak” a üçüncü bir seçenek yokken sahipliğin bulantı meydana getiren klostrofobisinin yol açtığı ıştıraba katlanmak diye betimlenir.

Levinas daha sonra, *Humanism and Anarchy*'de, ne anonim ne de henüz adı konmuş olan, ne hiçbir şey ne de olmak üzere olan varlığa ait bir “içsellik” ortaya koymuştur. Diğer denemelerinde, örneğin *Reflections on the Philosophy of Hitlerism*'de bunu, ruhun acıya itirazını, umutsuz bir “başkaldırı, onun içinde kalmanın bir reddi ve sonuçta da bir tür *ötesine geçme girişimi*” diye tanımlandığı bir acı tecrübesine dayanarak analiz etmiştir. *Entre Nous*'da bu başkaldırı, öznesi bir psikolojik birlik arz etmeyen ancak pür incinirliği, sonuçta işlenmeyen cinayet ve yardıma koşanlar için bir çağrını ifade eden hareketsizliğin değış tokuş edilebildiğı alan olarak, duyumun mağlubiyetine karşın, eşsizce katlanan bir duyarlığa daha fazla yaslanmaktadır. Levinas varlığı, yaratıcı tanrı olarak değil de her türlü hareketin öncesinde izleyicisiz tek kişilik bir piyeste oynar gibi düşünmemizi istemiş gibidir. Levinas'ın getirdiğı ikinci yenilik, tekil varlığın bu sembolize edilemez bulantısının tersinin, kalıcı bir olmaktan, eğer mümkün değilse başka türlü bir olmak ya da olmamaya yönelen “kaçmak arzusu”su olduğunu iddia etmesidir. Bu türden bir kaçış, zorlukları “haklı” çıkaran bir ideolojideki herhangi bir inançtan çok daha sonsuzca özgürleştiricidir, fakat gelin görün ki, ideolojik doktrinleşme gibi ulaşılabilir durumda değildir: O, bir özlemi ve bir inanç meselesini sürdürür. Çalışmamda bu öngörüler, Levinas'ın kendi bakışında mutlak kaçışı arzulanışının ampirik etkisi ve dayanılmaz solipsizmin gerektirdiklerinin, bir ideolojiye yenik düşmemek ama her başka insanın, yaşayanın, hareket edenin taleplerine tutsak hale gelmek halinde bir son noktaya eriştiğı, Levinas'ın etik ve sorumluluk üzerine olan gelişkin çalışmalarıyla ilişkilendiriyorum. “...sanki kendimi, kendime adamadan önce bir başka insana adamışım” (Hand, s. 84, vurgu eklendi); bu yüzden “Ben olmak sorumluluktan kaçmak anlamına gelmez”, “Ben olmak herşeyden önce sorumlu olmaktır” (Levinas, 1996, s. 17-94). Ne var ki, bu bağımlılıktaki özgürlük, sorumluluk sonsuz olduğı, daimi girişimimi ve hareketimi gerektirdiğı için asla tam olarak anlaşılamaz; dolayısıyla da özne, başkalık tarafından “saplantılı” ve “eziyete uğramış” hale gelir. S. Critchley, Freudcu kategorileri kullanarak, Levinasçı etik öznesine “travmatik nevrotik”, kendisi ile karşılayamayacağı ve bir “hetero-duygulanım” tecrübesiyle işaretlenmiş bir talep arasında “bölünmüş” teşhisini haklılıkla koyar (Critchley, 2007, s. 61). Bunun “içselleştirilmesi”, “vicdanın tecrübesinden başka bir şey değildir”, ve “yüceltme tecrübesi olmadan vicdan, özneyi kendi denegine dönüştürür,” (Critchley, 2007, s. 87) diye uyarıyor Critchley.

Düşünülmesi asıl ilginç olan, bu türden bir vicdanın ve doymak bilmez bu dışsallık saplantısının izini sürerek kıymetini takdir edip edemeyeceğimiz ve bunu yapmamız halinde nasıl yapacağımızdır; çağdaş rejimler söz konusuysen kamusal yönden yüceltilen tek değer, özerk iradenin tatbikiindeki eşitliktir ve sonuçta, politik olanı, bulantı noktasına dek, mutlak şekilde sermayenin altındaki günlük “yönetmel” politikayla eş anlamlı tecrübe ederiz. Bu şartlar altında “eleştiri”, en iyi şüphecilikle eş anlamlı hale gelir. Hem liberal rejimlerin hem de bir zamanların sözde komünist düşmanlarının, hakkında doğurdıkları felaketlerden önce, şüphecilik, iyi bir seçenek olarak yeniden belirir. Ancak bu, eninde sonunda şimdi ile sahip olduğu tüm imkânlarını seferber etmek suretiyle yüzleşmek için çok güçsüz olarak dışa serilir, çünkü o, Merleau-Ponty’nin algısal inanç (*la foi perceptive*) diye adlandırdığı şeyin, dış dünyada eksikliği çeker, tıpkı İngiliz Ortaçağ teologlarının Tanrı ve ölümlü varlıklarından meydana gelen mutlak varlık prensibinin bilinirliği içinde, bilinemez ve inanca yeğlenmiş bir Tanrı’ya inancın eksikliği çekmiş oldukları gibi. Yapısökümcüler bu türden bir inancı telafi etmeye yakınlar, ama sonunda yine başarısız oluyolar. Derrida için, tamamlanmamış olarak kalan ne varsa, yapısöküme uğratılabilir, dolayısıyla “yinelenebilirliğe” konudur, bu doğrultuda politik sorumluluk sürer: yinelenebilirliği onaylamak, tarihi tekrardan ibaret değil bir kumaştaki daimi yırtılma ve tadilat olarak görmek, endişeyle farklı “olabilecek” ve farklı olması *arzu edilen* tarihin olumsuzluğunun farkına varmak. Bunun alakalı *güçsüzlüğü*, *politik sorumluluğun kaygısı* ve *kendi olduğu şeyi* onaylamak isteğine bel bağlamış olmasından kaynaklanır, insan denen özne için, farkında ve sonluluğu dert edinmiş merkezi bir rolü gerektirir; oysaki günümüzde modern hukuku, olumlu, kendine başvuran bir sistem ve içinde tüm hareketlerin iktidara bağımlı kılındığı biyo-politik “istisna”nın kalıcı bir süreci biçiminde kavrayan otopoietik anlayışlar, sonu olmayan süreçlerdir, geleceksizdir, zamansız, dolayısıyla da öznesizdirler. Bu nedenle mevcut açmaz şudur: şüpheciliği gayri insani durdurulamaz süreçlerle karşı karşıya getirecek dönüştürücü potansiyel ne olabilir? Levinas’ın kusurlu bir şekilde özgönderimsel, başkayı arzulayan etik öznelliğin bu açmazın üstesinden gelmeye faydası dokunabilir.

4. Levinasçı bakış açıları hukuka ve adalete uygulamak için Eumenides’in farklı bir okumasından nasıl faydalanabiliriz?

Bence, geleneksel olmayan şekillerde okumak özgürlüğü bulunduğu sürece eski mitlerin süregelen albenileri üzerinde uzun uzun düşünmek zahmetine değer. *Eumenides* -Antik Yunan’daki “gelmiş geçmiş ilk ceza duruşması” hakkında bir hikâye- en “yetkin” okumalara uğramış modern zamanlardaki hukukun “kökleri” hakkındaki bir hikâye olarak, “yetkin” okumalara uğramış oyunlardan bir tanesidir - *Antigone* gibi. Hukukun böyle köklerinin bulunması, sorumluluğun yasa tarafından kurulup yine yasa tarafından sınırlandırıldığı fikrini doğal kılarak ideolojik açıdan mevcut rejime hizmet eder. Örneğin, *Eumenides*’in, “doğal” bencil davranışın yabani ve kötü tanımlandığı ilkel toplumlardaki “verimsiz” ve düzensizce hesaplaşmadan, resmi yasanın garantilediği barışa bir geçişin tasviri olduğunu düşünen Posner için *Eumenides* son derece önemli bir eserdir. Resmi devlet yasası, tamamıyla bencil “doğal” davranışın, sosyal uyumu tehlikeye atamayacağı koşulların yaratıcısı diye anlaşılır.

Ama Levinas’ın düşünceleri ışığında *Eumenides*’in başka bir okumasını yapmak mümkün. Antik Yunan’da ana katilleri müebbet sürgüne gönderilirdi; Orestes, suçun işlendiği şehrin normlarında değil ama aynı zamanda pan-Helenistik ilahi konukseverlik yasasında da (filoksenia ya da yabancı sevgisi) istisna teşkil etmiştir. Ancak Orestes fazlasıyla “kirlenmişti”,

ona her türlü yakınlık tehlikeliydi ve Atina halk, onun daha oyunun başında yargılanmasını değil derhal defedilmesini istedi. O denli iğrençti ki, kimse onunla karşı karşıya gelemezdi ve onu bu kirlenmeden töresel fedakârlık aracılığıyla onu “arındırmak” daha da dayanılmazdı. (Onu tanrılar bile arındıramazdı: Delphi’de böyle arınmayı gerçekleştirmek için *Erinyes*’in karşındaki tanrı Apollo’nun “vuruşu” gerekiyordu, hatta dahasonra mahkemede *Erinyes*’in arındırılması geçersiz diye tartışmaya bile açıldı.) Orestes’in bu kaygıya yanıtı, sürgündeyken “başka” birçok insan tarafından kabul edildiğine ve vahşi bir hayvan olarak değil, “insanlığın gezindiği yollarda” seyahat ettiğine vurgu yapmaktı. Bunlar, Apollo ve Athena’nın Atinalıları, birincisi Orestes’in mahkeme önüne çıkarılması, ikincisi annesinin suçu onun suçundan daha kötü olduğu için beraat etmesi gerektiğine ikna etme oyununa başlamadan önce gerçekleşti. Su götürmez şekilde, kirlenmiş Orestes’in Atina halkı tarafından kabul edilebilirliği sorusu, Athena’nın savlarınca yanıtlanmamıştır, Athena ana katlinin diğer bir aile ferdinin katlinden daha az kirletici olduğu yönünde kadın düşmanlığı içeren iddiasıyla Orestes’in masumiyetinin ya da suçluluğunun ikincil bir durumuna işaret eder. Önemli hukukçular Athena’nın, adaletin mümkün olmadığı ve şiddetin örtülü olduğu durumlar için bir hukuk kuran Athena’nın bu kadın düşmanlığı içeren savını elbette ki analiz ettiler. “Gelmiş geçmiş ilk ceza duruşması” mümkün hale gelir çünkü Orestes sürgünde olduğu sürede, isimsiz başkaları tarafından -belki de aptallıkla- karşılanmıştır.

5. Levinas, Marksizm ve onun politik uzantılarına nasıl yaklaşıyor?

Levinas’ın çalışmaları aynı zamanda, varoluşun dramatik karakterini, insan özgürlüğünün -modern liberalizmin, aklın bağımsızlığı olarak yeniden anlandığı ve Marksizmin aldattıcı ilan ettiği- idealist kavranışından kurtarmak girişimidir. Levinas bu bakışı reddetmekte Marksizmden yanadır. Ancak tektanrılı Levinas, Marksist düşüncenin trajik boyutlarından etkilenmiş değildir. İnsanın zaman karşısında, yalnızca bir lanet olarak, başkaldırma olmaksızın tecrübe ettiği doğal güçsüzlüğün o yakıcı hissini Yunan trajedyası yakalar. Marksizim bir dereceye kadar, Levinas’ın başkaldıran etik öznelik ya da *ben* diye adlandırdığı şeyi, bedenini örtmesine izin vermiştir, insanı merhamet durumunda sergileyen Yunan trajedyasıdır. Ancak bir dereceye kadar da başkaldırandır, trajik karakteri yitirir ve Levinas’ın düşüncesinde bir beden sahibi olmak anlamına gelen şeye yaklaşır: Bu, “dış dünyada ona bir nesne olarak tahammül etmek”, aynı zamanda onunla tanımlanmak ve acıya umutsuzca başkaldırmak demektir.

6. Levinas’ın Filistin meselesi konusunda açık ve etik açıdan tutarlı olduğunu düşünüyor musunuz?

İkisine de hayır. Levinas bir Yahudi’ydi ve Yahudi inancından esin alan bir filozoftu. Bence onun kendi kavminin ıstırapıyla tanımlanan kimliği, siyonist ideologların, kehanetin kendisi olan İsrail’in bir adalet ve barış devleti olacağı şeklindeki vaatlerine bel bağlamasına yol açmıştır. Bunun neden sorun olmadığına dair daha çok konuşabilirdi. Ne var ki inançlı Yahudi filozof, bu konuda bir klan üyesinden daha fazla konuştuğu sırada övdüğü şey, evrensel tarihe başka bir “zorunlu” katil ulus-devlet olarak katılan modern İsrail değildi. Levinas siyonizmin “karalama”ından söz etti, bir noktaya kadar *Kutsal Topraklar*’ın kendisi, uğruna insanların feda edildiği ve acı çektiği bir ideale dönüştü.

Levinas Üzerine Sorular - Alain David ile Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren: Serdar Kenç

1. Levinas düşüncesinin felsefi, edebi ve teolojik kaynakları nelerdir?

A.D.: “Kaynaklar”dan ne anlamamız gerekiyor? Söz konusu kaynaklar onun yaşamı boyunca karşılaştığı ve felsefe yapmasına vesile olan kaynaklar olabilir. Fakat aynı zamanda, Levinas felsefesinin felsefi köklerini oluşturan şey de olabilir: bunların ikincisi kuşkusuz ilkiyle ilişkisiz olmayacaktır.

Kronolojik öğelere bakacak olursak, öncelikle Eski Ahit öğrenimi ile Puşkin, Gogol, Dostoyevski, Tolstoy gibi 19. yüzyılın büyük Rus yazarlarının önemli edebiyat metinlerini okumuş olması var. Ayrıca, ona Goethe’yi keşfettiren Almanca hocası Doktor Schwabe ve ardından, Strasbourg’ta Henri Carteron (Levinas’ın Husserl üzerine ilk kitabını adadığı, bir Aristotelesçi), Maurice Pradines (Ahlak ve politika dersleri veren ve Dreyfus Davası’nı anarken onun üzerinde unutulmaz bir etki bırakan hocası), Charles Blondel, Maurice Halbwachs gibi önemli kişilerin yanında aldığı eğitim de var. Levinas, Bergson’dan, özellikle de onun *Bilincin Dolaysız Verileri* adlı kitabından çok etkilenir. Maurice Blanchot’yla tanışır. Teoloji profesörü olan Jean Hering’in yanında fenomenolojiden haberdar olur; Husserl ve Heidegger’in derslerini takip etmek için Freiburg’a gider. 1933’ten itibaren Nazizm tehdidini idrak eder. Jean Wahl’le tanışır. Rosenzweig’i okur. En nihayet, savaştan sonra onu Talmud’la tanıştıracak olan sıra dışı figür M. Chouchani’yle tanışır... Ama tüm bunlar gayet iyi bilinen ve hakkında yazılan biyografilerde, ya da kendi yazılarındaki otobiyografik öğelerde kolaylıkla bulunabilen şeylerdir.

Düşüncesinin kökenleriyle ilgili olan kısma gelince, edebiyatın oldukça belirleyici bir öğe olduğunu söyleyeceğim. Levinas, edebiyatı “felsefe-öncesi” (*préphilosophique*) olarak adlandırmaktaydı; edebiyat, ona göre felsefesinin her anına ve tüm aşamalarına sinmiştir: bu onun yazılarında da görülebilir -okuyanlar bilirler, Levinas’ın yazılarının duru ve etkileyici bir güzelliği vardır- örneğin Levinas için *felsefibirimcik*¹ bir araya topladığı şeylerin ötesine geçen, “düşünebileceğinden fazlasını düşünmeye” muktedir bir sözcüktür, kısacası “azın içinde çok”, “aynının içinde başka” olandır: yani en yetkince hakim olunan, en iyi geliştirilmiş kavramda bile, kavramdan ayrılarak felsefeyi edebiyata doğru genişletendir. Bu aynı zamanda, Levinas’ın azizlik olarak adlandırdığı ve onu “ulusal edebiyatlar Kutsal Kitapları”dır” demeye sevk eden şeydir.

¹ Felsefibirimcik: *Philosophème*. Melih Başaran’ın önerdiği karşılık (ç.n.)

2- Levinas için, etik asli felsefedir. Onun etiği (ilk / asli felsefe olarak) felsefe tarihindeki diğer etik anlayışlarından ne bakımdan farklıdır?

A.D.: 1982’de bir konferansın başlığı olarak kullanılan “ilk felsefe” ifadesi hem Aristotelesçi hem de Husserlci bir ifadedir. Bu iki referans Levinas’ın niyeti hakkında bir fikir vermektedir: bir yandan, büyük felsefi geleneklerle karşılaştırıldığında bu, her şeyin temelinde olanı varlığın anlaşılabilirliği olarak nitelendirmektir. Diğer yandan ise, bu anlaşılabilirliğin temelinde bulunan ve anlaşılabilirliğin hakkında hiçbir şey söylemediği; tam anlamıyla her türlü temelin *berisinde* olana, yani sözcüğün kökensel anlamıyla “anarşik”² olana, içkinlikteki aşkınlığa, etiğe hakkını vermek anlamına gelmektedir. Ayrıca bu son sözcük, konferans metnini yazdığı devirde bile ona fazla Yunanca gözükmektedir –yani bizi, Aynı düşüncesinin akılcılığına geri götürdüğünü düşünmektedir- Levinas daha sonra bu sözcüğü Figaro’daki bir makalesinde azizlik sözcüğüyle değiştirecektir (1989’da Balzan ödülünü aldığı tarihlerde) orada şöyle söylüyor: “etiği *azizliğin olanağı olarak adlandırıyorum*”.

Bu bakımdan Levinas’ta “etik”, Yunanca anlamıyla felsefeden uzaklaşmak isteyen ve onu reddeden düşüncesinde bir aşamadır. Bununla birlikte, Aynı’nın kendi düşüncesinde ikamet etmesine ve Aynı düşüncesine her şeye rağmen yeterince mesafe alamamakla suçlayacaktır kendisini. Bu arada, etik sözcüğünün Levinas’ın sıkça kesiştiği fakat asla tam olarak yerleşmediği Spinoza’daki anlamı üzerine koyduğu şerh ise baki kalmaktadır.

3. Onun ilk felsefesinde “başkalık”, “başka”, “yüz” gibi terimlerin önemi nedir?

A.D.: “Başkalık”, “başka” gibi terimler felsefenin geleneksel söz dağarcığına aittir. Fakat Levinas bu terimleri “Yunanlılarınkinden” farklı bir biçimde vurgulamaktadır (krş. Bu can alıcı soru *L’humanisme de l’autre homme*’da da ortaya koyulmuştur: “*Kutsal metinlerin Batı’da okunması ve yorumlanması, filozofların yunanca felsefe dağarcığını kendine mi uydurdu, ya da onunla ancak ucube biçimler üretecek bir biçimde mi birleşti? Felsefe yapmak nihayetinde palimpsest³ üzerindeki silinmiş bir yazıyı ortaya çıkarmak anlamına mı geliyor?*”) Levinas bu terimleri bu biçimde vurgulayarak, aksi iddia edilemeyecek bir biçimde, onları Tinin Fenomenolojisi’nin programının dışına çıkarmaktadır. Oysa bu terimler Tinin Fenomenolojisi’nin merkezini oluşturmaktadırlar. Yüz (Face/visage), 1951’den itibaren (“Ontoloji Temel midir” adlı yazısından itibaren) Yunanlı olmayan, tümünden başka bir sözcük olmak niyetindedir -ama nihayetinde gene de fazlasıyla Yunanlı olarak kaldığı daha sonraları kabul edilecektir (o da eidos’un olası bir çevirisidir) ve sonuçta Olmaktan Başka Türlü kitabında anlamı ikinci planda kalmaktadır.

4. Levinas’ın düşüncesinde Alman felsefesinin etkisi nedir ?

A.D.: “Alman felsefesi” ne demektir ? Basit anlamıyla bu, Almanların yaptığı felsefedir: Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger... Bu açıdan bakıldığında Alman felsefesinin, -sözü geçen filozoflar tarafından Almanca yapılan felsefenin yanında, örneğin Moses Mendelssohn, Salomon Maïmon, Hermann Cohen, Ernst Cassirer, Franz Rosenzweig... gibi diğerlerinin de- hatırı sayılır bir yere sahip olduğuna ikna edilmek için Levinas’a kulak vermek yeterli görünüyor. Şayet, daha zorlayıcı bir anlamda “Alman Felsefesi” ifadesi kavramlaştırılmaya çalışılırsa, örneğin Heidegger’in yaptığı gibi

² Anarşik; yani bir *arkhe*’si, başlangıcı ya da kökeni olmayan (ç.n.)

³ Üzerindeki yazı silinip yeniden yazılabilen parşömen kağıt (ç.n.)

bu, felsefenin imtiyazlı bir türevi olarak kabul edilecekse (Spiegel söyleşisinde özetle Heidegger'in söylemiş olduğu gibi: felsefe yapılacaksa, Almandaca yapılır); bu ifadeye bir de başkalık vurgusunu da eklemek gerekecektir. Felsefenin tam anlamıyla felsefe olması için, yalnızca Alman olması değil ama aynı zamanda hem Alman hem Yahudi olması gerekir: yalnızca Rosenzweig, Hermann Cohen, Cassirer veya Husserl'i değil aynı zamanda Kant'ı da düşündürmeye sevk eden şey, Hölderlin veya Hegel tarafından da doğrulandığı gibi, düşüncenin "Yahudiliğidir". Dahası, "Fransız Felsefesi"nde izlekleri sürdürülen Alman Fenomenolojisi'nin edebiyatın sınırlarına doğru kaydığını tanıtlayan her şey, felsefedeki "Yahudiliği" ifade etmektedir.

5. Levinas'ın teolojiyle ne tür bir ilişkisi var? Onun bilgi ve imana karşı konumunu açıklayabilir misiniz? Levinas için "Tanrı" ne demektir?

A.D.: Her şeyden önce Levinas bir ilahiyatçı değildir. Yalnızca filozof olmak istediğinden değil ama özellikle, *teo-loji* Tanrı hakkında bir *logos*'a işaret ettiği ölçüde, her türlü teolojik söyleme karşı tereddüt gösterdiği için bir teolog olamaz. "Tanrı" ("Tanrım, bana ifadeyi bahset!" demektir Levinas, derin mizahıyla) bir kavram değildir, fakat kavrama kazınmış aşkınlık ayrıntısıdır. Tanrı hakkında ona denk olacak hiçbir logos yoktur, çünkü Tanrı tam da logos'un zayıfladığı, gücünün kalmadığı, ya da Derrida'nın diyeceği gibi, yapı-söküme uğradığı noktadır. O yalnızca söz-merkezli [logos-merkezli] söylemin yapı-sökümü olarak anlam ifade eder.

Bilgi ve iman, felsefenin kantçı momentidir ve Levinas bu momentü tümüyle üstlenmektedir. "İmana yer açmak için bilgiyi yürürlükten kaldırmak istedim". Şayet, benden bu konuyu açıklığa kavuşturmamı isterseniz, Levinas üzerinde derin etkisi olan bir başka düşünürden, Pascal'dan söz etmeme izin verin. Pascal şöyle diyor: "yeterince açık seçik olmadığımızdan dolayı bize sitem etmeyiniz, bizim mesleğimiz bu" Açıklık Levinas'ın kaygısı değildir, aksine onun asıl yakalamak ve ortaya koymak istediği, *Tanrı düşünceye geldiği* anda, başkanın Aynı'ya bulaştığı anda ortaya çıkan belirsizlik ya da muammadır.

Tanrı ne demektir? Bu soruyu anlayanın iki biçimi var: "Tanrı" sözcüğü ne demektir ya da Tanrı benim için ne anlam ifade etmektedir. Birincisini yanıtladıktan sonra ikincisine geçebiliriz. Levinas bir fenomenolog'dur. Tanrı'dan, onun kendini gösterme kipliklerinden (*modalité*) başka bir biçimde bahsetmez, bu da "ışığa çıkma" (*epiphanie*) ya da "harikuladeliği"⁴ tir. Gelin görün ki, bu son iki sözcük *Başka*'yla ilişkiyi nitelendirmektedir. Bu ilişkiden bağımsız olarak Tanrı'nın bir anlamı yoktur. Bunu bağışlama hakkındaki Talmud dersinde de görebiliriz; burada Tanrı'nın kendisine karşı yapılan hataları bağışladığı, ama başkasına karşı yapılan hataları bağışlayamayacağı söylenmektedir. Başkası, Tanrıyla ilişkiden çıkan tek anlamdır. Buradan da ikinci yanıtı geçilir: Tanrı'nın bana söylediği öncelikle ve yalnızca başka(sı)nın sözü üzerinden gelir. Bu söz ise, tüm bilgiyi önceleyecek surette, başkası nezdindeki kökensel adaletsizliği, onun nezdindeki konumumdan ileri gelen ve ona karşı sorumluluğumun ölçüsüzlüğünü ölçen adaletsizliği keşfetmeye sevk eder beni.. Bu suretle "Tanrı"nın söylediği: "Öldürmeyeceksin" dir.

⁴ Merveille: Fransızcada *harika*, şaşılabilecek şey ya da dinsel bağlamda *miracle* anlamlarında kullanılmaktadır. Biz bu sözcüğü metinde yerine göre "harikuladeliği" ve "miracle" sözcükleriyle karşıladık. Dinsel bağlamda geçtiği yerde, dinsel vurguyu hafifletmek için "harikuladeliği", din-dışı bağlamlarda ise *aşkın-olanla* ilişkiyi anımsatabilmek kaygısıyla "miracle" kullandık (ç.n.)

6. Derrida ve Michel Henry'nin düşünceleri arasındaki benzerlikler nelerdir?

A.D.: Levinas aşkınlığın, Michel Henry ise içkinliğin düşünürüdür. Ama bu, üzerinde çokça düşünülmesi gereken bir zıtlıktır. Ben bunu şu şekilde açıklıyorum: aşkınlığın aşkınlığı içkinliğin içkinliğidir. Başka bir deyişle, aşkınlığın aşkınlığından geriye yalnızca öznenin içkinliği kalır. Aynı şekilde, *Bütünlük ve Sonsuz*'daki ev ve "...den faydalanma" (*jouir de...*) hakkındaki bölüm bence (aceleci Heideggercilerin düşündüğü gibi) varlık düşüncesiyle bir uzlaşmadan ziyade dünyada mevcut olmayı [ya da dünyaya *hâzır* olmayı –*présence au monde*] önceleyen bir anlam-lama katmanının (*couche de signification*) öne çıkarılmasına işaret etmektedir. Bu katman, *L'essence de la manifestation*'daki anlama yakın, içkin bir "kendisi-için"lik nüansı olarak anlaşılabilir. Michel Henry daha sonra bu içkinliği "yaşam" olarak adlandıracaktır. Burada söz konusu olan, onu eleştirenlerin vehmettikleri gibi bir vitalizm değildir, indirgemenin asıl yönünü teşkil eden (başkasından etkilenir olmayı ifade ettiği ölçüde -Levinasçı anlamda- *anarşik* olan), Levinas için kökensel fenomenolojik bir katmanın kabul edilmesidir. Ama her iki durumda da (ikisinin temel ortak noktası budur) fenomenolojiden (belki de Bergson'dan) alınan *yaşam* terimi, çok daha önemli bir anlamın/duyusun⁵ (*sens*) dünyada-olmayı önlediğini vurgulamaktadır ve buna göre Heidegger'de *dünyada-olma*'nın bağlaşığı olan ölüm, burada asıl mesele değildir (Levinas'ın tekrarlamaktan hoşlandığı gibi "olmak ya da olmamak, *mesele* bu değil").

7. Levinas ve Heidegger arasında ne türden bir bağlantı kurulabilir?

A.D.: Derrida'nın kendi felsefesi üzerine yazdığı "Şiddet ve Metafizik" adlı makalesine yazdığı "Tout autrement" [*Tümünden Başka Türülü*] başlıklı cevabında Levinas "farklı yolların keşişmesinde temastan duyulan hazzın, felsefedeki karşılaşmaların tarzı" olduğundan söz etmektedir: Derrida ise buna "keşişmenin fazlasıyla uzayıp gittiği", başka bir deyişle karşılaşmanın kesintisiz bir temas halini aldığı cevabını vermiştir. Böylelikle ben de, Derrida'yla Levinas arasındaki ilişkiyi her ikisinin düşüncelerinin geliştirilmesi için kurulan belirleyici ve kesintisiz bir temas olarak gördüğümü söyleyebilirim: Derrida Levinas'ın çok hızlı giderek logosla ilişkisini çok çabuk bitirmesini kuşkuyla karşılıyordu, fakat kendisi de etiğin hakkını vermek için yapı-sökümü sonsuza uzatıyor ve *Yasanın Gücü*'nde "yapı-söküm adalettir" diye yazıyordu. Levinas, bir yandan Derrida'nın dehasına hayran olurken diğer yandan onun eleştirilerinden de kaygılanıyordu; kuşkusuz bu eleştiriler ayrıca *Bütünlük ve Sonsuz* ile *Olmaktan Başka Türülü*'den sonra onu karşılık vermeye de kıskırtıyordu. Son olarak (ya da değil) bir anekdot aktarıyorum: bir gün Levinas'la Lyotard'ın ona ithaf ettiği bir derleme hakkında konuşuyordum. Bu derlemede Derrida'nın da bir makalesi bulunuyordu *En ce moment mème dans cet ouvrage me voici* [Tam da bu anda bu eserde buradayım]. Bu metin hakkında hislerinin ne olduğunu sorduğumda, o bana metni okumadığını ve ardından da, her ne olursa olsun onu anlamadığını söyledi ve bu söylediklerini bağlamak için: "Ama Derrida ne istiyor? Siz Derrida'nın ne istediğini biliyor musunuz?" Bir cevap mırıldanmama izin vermeden "Derrida'nın ne istediğini söyleyeceğim size" dedi: "O, indirgeme istiyor".

Uzun süre bu anekdot üzerine düşündüm ve sonunda şu sonuca vardım: Levinas, düşüncesinin en derininde bulduğu şeyi Derrida'ya isnat ediyordu.

⁵ *Sens* sözcüğü (Latince: *Sensus*) Batı dillerinde hem "anlam, mânâ" hem de "duyu" ya da "duyuş" anlamlarına gelmektedir. Bkz. ing.: *sens* ve aynı kökten alın.: *sinn*. Bu bakımdan buradaki *sens*, hem Husserl'in *sinngebung*'una (bir nevi kökensel anlam-verme), hem de canlılığa [*vie*], yani *duyarlılığa* gönderme yapabilmektedir (ç.n.)

8. Dostoyevski “Hepimiz suçluyuz ama ben diğerlerinden daha suçluyum” diyor. Levinas için bu ne anlam ifade etmektedir?

A.D.: Bu formül Levinas’ta gerçekten de çok sık geçer: bu formül Ben’i seçimiyle nitelendirmektedir. İsrail’in seçilmesi bir üstünlüğün, bir halkın üstünlüğünün göstergesi değildir. O biricikliği içinde Ben’i nitelendirmektedir (bu biriciklik, Levinas’ın da belirttiği gibi, Eyfel Kulesi’ninkinden çok farklıdır. Bu, Tanrının biricikliğine benzer bir biricikliktir. Çoğulluğun [pluriel] karşıtı değil, tekilliği (*singularité*) niteleyen bir biricikliktir: benim yerim doldurulamaz). Heidegger için Dasein’in ontolojik yapısından çıkarsanan birlik *Benimkiliktir* [Gemeinigkeit] ve şu anlama gelir: Ölecek olarak yaşamakta olduğum durumunun yerine başkasını koyamam. Levinas için sorumluluğumu azaltmadığına göre ölümüm mesele değildir (olmak ya da olmamak vs.). Yükümlülüklerime saygı gösterememe olgusu, çünkü (mesela!) ölüyorumdur; suçluluğumu asıl teşkil eden şeydir. Sigortacıların tabiriyle “ölüm halinde..” kaydı geçerli değildir. Sorumluluğum sınırsızdır ve suçluluğum tam da bundan ötürüdür. Dolayısıyla gene, tam da bu nedenle, bu sınırsız sorumluluk derecesinde, kökensel suçluluk şöyle ifade edilmektedir: “hepimiz suçluyuz, ama ben diğerlerinden daha suçluyum”.

9. Levinasçı felsefede otonomi ve heteronominin önemi nedir ? Levinas’ta cogito ile kendilik, uzamın ile başkası arasındaki ilişki nedir?

A.D.: Otonomi ve heteronomi Kant’a gönderimde bulunan terimlerdir. Kant’ta ben kendi yasasını kendisi verir ve bu anlamda otonomdur⁶. Levinas bu küçük sekansı yeniden ele alırken, onu başkasının radikal dışsallığının etkisi olarak heteronomiyle karşıtlık içine koyar. Bununla birlikte, bence, bu duruş ayrıntılandırılabilir [nuancé]: Kant’ın aslında, konumu az önce ifade ettiğin fazlasıyla okulcu [scolaire] bakışın anlamaya imkân verdiğinden daha karmaşıktır. Yasanın otonomisi eserin muammalı kalan bir noktasıdır, yasanın evrenselliği ne mantıksal bir evrenselliştir (analitik bir yargıdan kaynaklanan) ne de doğa yasasının evrenselliğidir (Kategorik buyruğun meşhur “als ob”u [o surette ki ...], aşkınlık sorununda ölçüye ve ölçüsüzlüğe gönderme yapar). Böylece, eğer yasa bizatihi aşkınlığın değerine sahip ise, işaret ettiği dışsallık, ancak bir içkinlik zeminindeki dışsallıktır, içkinlikteki aşkınlıktır, aslında heteronomi’den başka bir şey olmayan otonomidir.

Levinas’ta kendilik yönelme durumundadır⁷ (-i halidir), bu Hegel’deki özbilinç değildir; cogito’yla başlayan başlangıcı da etkileyen, radikal bir edilginliktir (“bütün edilginliklerden daha edilgin olan”). Benlik (*moi*), ben (*je*): demek ki, bu iki sözcük eşanlamlı değildir, her ikisi de yalnızca “ben”in [je] kendi özdeşliğini elde ettiğine dair yanlış bilinci [mauvaise conscience] ifade ederler.

Res cogitans ve *res extensa*⁸, Levinas’ta uzam hangi anlamda kullanılmaktadır ? Uzam, zamanı açıklığa kavuşturan fenomenoloji için ikinci [seconde] sorudur (ama kuşkusuz, ikincil (*secondaire*) değil). Buna rağmen “dışsallıktan” söz eden biri, onu yapının satır

⁶ Nomos, Yunanca’da yasa anlamına gelir. Autonomos (otonom): kendi yasasını kendisi veren; Heteronomos: Yasası dışarıdan gelen ya da katışık olan, anlamlarına gelmektedir. (ç.n.)

⁷ Latince dilbilgisinde *accusativum*, isim çekimlerine ait bir kalıptır. Genellikle Türkçe’deki *-i hali*’ne, ya da belirtili nesne durumuna karşılık gelmektedir. Bunun yanı sıra, *accus-* kökünden türeyen sözcükler, Latince kökenli dillerde *suçlamak* anlamı da taşımaktadır. Levinas “radikaledilginlik” dediği şeyi kökensel suçlulukla ilişkilendirdiği noktalarda, bu ikili anlamla oynamaktadır. (ç.n.)

⁸ *Düşünen şey ve yer kaplayan şey*. Descartes’in dualist ontolojisinin kavramları. (ç.n..)

aralarında araması gerekse bile, kuşku yok ki bir uzam düşüncesi edinmektedir. Zaman'ın Başka [Autre] olduğu üzerinde anlaşıldıktan sonra, Başka'nın ifade ettiği kendi-dışında-varlığın (*l'être-en-dehors-de-soi*) da uzam hakkında bir önerme içerdiğini kabul etmek gerekir. Bir şeyin vurgulanması gerektiğini düşünüyorum: Uzam, Levinas için, dünyanın bir kipliği olamaz aksine dünya bütünlük [totalité] olarak, dışsallığa açılan bir çıkmazdır. Uzam, bir anlamda, dünyadan "daha büyüktür." "Dünya"ya ait olmamasıyla (*n'étant pas "du monde"*), uzam dünyaya nazaran bir ütopya⁹ meselesidir: sanki öznenin "bura"sı [le ici du sujet], bütün dışsallıktan daha dışsal (tıpkı Başka'nın içerdiği geçmişin her türlü geçmişten daha geçmiş olması gibi) bir "ora"ya açılmaktadır. Ama bu "ora" (*là-bas*) da, bir başka "bura" [un ici] değil, "bura"nın içine kazınmış olan "ora"dır ve tıpkı Başka'nın ben'in kurucusu olması gibi, "ora" da "bura"nın kurucusudur. Burada ve şimdi, *hic et nunc*¹⁰, başkalık olarak, bitişik ve ayrıklardır (*conjoints et disjoints*). Sorumluluk, burada bulunmayanın hesabını/ hakkını verme zorunluluğunun aciliyetidir, bunu uzam terimleriyle söyleyecek olursak bu durum yakınlıktır (*proximité*) (son derece Levinasçı bir terim, ama sıkça zaman boyutuna geri götürülmektedir). Politik terimlerle söylersek, yakınlık siyonizmi tanımlamaktadır, bu da aslında en mahrem olanı kuran dışsal bir yerle ilişkiyi ifade eder. Levinas bu konuyla ilgili olarak bir yerde Amos'u alıntılanmaktadır: "Barış, barış en yakınında ve en uzağında". Öte yandan bu yer, başkalarını dışlayacak surette yalnızca "Yahudiler'e mahsus" bir yer de değildir. Bu yer, herkeste kendi Yahudiliği'nin açık boyutudur. (bkz. *Sığınak Kentler* üzerine sıra dışı Talmud dersi).

10. Levinas'ta Yahudiliğin anlamı nedir? Siz, Yahudiliğin Batı felsefesinde ve onun tüm bilme biçimlerindeki radikal başka olduğunu iddia ediyorsunuz. Bu yorumdan Yahudiliğin dilin dışında olduğu anlamı çıkar mı ?

A.D.: "Yahudilik ahlakın kıyısındaki, kurumsuz (*sans institution*) insanlıktır": Daha fazla yorumlamayacağım bu ifade en azından bir şeyi, Levinas'ın Yahudiliğe atfettiği felsefi ve evrensel karakteri ifade etmektedir. Bunu başka bir bakış açısından söyleyeceğim: (özellikle Heidegger'e karşı) "kutsal" ve "aziz" (Almanca sadece *heilig* sözcüğü her iki anlamı birbirine karıştırıyor) arasındaki zıtlık Levinas'ın yapıtını baştan başa keteden bir polemik konusudur. Bu zıtlık, ilk metinlerinden itibaren, Levinas'ı ateizm üzerinde ısrar etmeye, teolojii reddetmeye ve edebiyata ayrıcalık tanımaya sevk eder: bu da Yahudiliğin aşkınlık olduğu anlamına gelir. Fakat bu, aşkınlığın aslında bir-biri-için'liğin mucizesi (*merveille*) olduğu; bu mucizenin belirişinin ise dilin mucizesi olduğu anlamına da gelmektedir; bu mucize haddizatında hiçbir temaya indirgenemeyen, temalaştırmaya gelmeyen bir temas olarak dilde ifade etmenin mucizesidir.

11. Günümüzdeki felsefi ve etik tartışmalarda Levinas'ın etkisi nedir ?

A.D.: Bir anekdot aktarmak istiyorum. 1986'da Liberation gazetesi "etik kuşağından" söz etmişti: Etik sözcüğü moda oluyordu. Kuşkusuz, bu modanın kökeninde Levinas vardı. Artık, Platon, Descartes, Kant ve birçoklarının yanında Levinas'ın da bakaloryada alıntılanması olası yazarlardan biri haline gelmiş olduğunu da söylemek gerekir. Moda olan şeylerin ötesine geçmeyi denerken, Levinas'ın içinde düşündüğü ve düşünmeye sevk ettiği çağ, küreselleşme çağıdır. Bu, Heidegger'in teknik çağı olarak adlandırdığı çağdır. Ama Levinas'ın düşüncesi, Heidegger'in göz önüne almadığı ırkçılık, Yahudi düşmanlığı, başka'nın sınır tanımaksızın tahrip ve yok edilmesi (terörizmin bir türevi) olaylarını da dikkate almaktadır. Bu mutlak nihilizm çağında, belki de Levinas bir kimlik inşa etmenin imkânını fark etmemizi sağlayanlardan en önemlisidir.

⁹ U-topia: Yunanca *olmayan-yer*, ya da *yeri-olmayan*, bir yerde olmayan anlamına gelmektedir (ç.n.)

¹⁰ *Hic et Nunc*: Latince *Burada ve Şimdi*. (ç.n.)

Richard A. Cohen ile söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

Çeviren: Ali Bolcakan

1. Levinas'ın düşüncesinin başlıca felsefi, edebi ve teolojik kaynakları nelerdir?

Baş kaynak özellikle Edmund Husserl'de, ama ayrıca onun varoluşsal uzantısı olarak Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında bulunan, fenomenolojidir. Levinas ve Merleau-Ponty'nin yaklaşık eş zamanlarda benzer bir cisimleşme fenomenolojisi üzerinde çalıştıklarına inanıyorum, fakat Levinas'ın aksine Merleau-Ponty etik bir dönemece girmemiştir. *Husserl'in Fenomenolojisinde Sezginin Teorisi* ile başlayarak Levinas, Paul Ricoeur ile beraber, sadece Fransa'ya fenomenolojiyi tanıtmakla kalmamış (bu kendi başına bile kayda değer bir felsefi katkıdır) fakat kendisi de 20. Yüzyılın önemli fenomenologlarından biri olmuştur. Levinas'ın fenomenolojik araştırmalar yapmaya ve tanıtmaya katkıları kendi özgün etik felsefesi karşısında sıklıkla unutulur, ama bu özgün felsefe olmadan da, Levinas devam eden fenomenoloji bilimine çok önemli katkılar yapmıştır. Mesela, Levinas Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki fenomenolojik analizlerini (ontolojik çerçeve ve amacını bir kenara bırakarak) derinleştirmiş ve geliştirmiştir: Heidegger'in mükemmel bir biçimde betimlediği, "el-altında-olan"ın yardımcı ve "mevcut-olan"ın teorik dünyasının altında, Levinas'ın "zevk" olarak adlandırdığı, anlamlamanın daha ilkel, yapılandırıcı katmanını bulur; yani özneliliğin anonim varlıktan özgün bir biçimde ortaya çıkarken kendini-duyumsaması. Bu çok önemli bir eklemedir, ya da Heidegger'in yarım kalan Dasein analizinin çok önemli bir düzeltmesidir. *Varlık ve Zaman*'da bedenın tek görüldüğü yer, el-altında-olan ve mevcut-olan dışında (ve ikincisi aslında teorik bir bilinçtir ve zaten bir el' değildir) ölüm karşısında "kaygılı" bedendir. Bunun dışında Heidegger bedeni görmezlikten gelmiş gibi gözüktür, fakat Levinas için bunu söyleyemeyiz. İkinci bir örnek olarak, Levinas insanların ölümle ilişkisinin, "ölüme-doğru-varlık"ın Heidegger'in düşündüğünün aksine yalnız ve kararlı bir "biyelleşme" olmadığını, onun yerine ontolojik bir kategori olarak sosyalliğini, Levinas'ın deyimiyle "doktora başvuru" (şüphesiz buna arkadaşların ve ailenin refakati de dahildir), koruduğunu ifade eder. Ayrıca Levinas, ölümü bir ontolojik kendini-anlama, bir ifşa etme olayı olarak gören Heidegger'in aksine, ölümden bir gizem, bir donukluk, kendini-anlamanın, kavramanın, açığa çıkmanın dışında olanı görür. Bunlar – ve elbette başkaları da vardır – denetlenmesi, onaylanması, tekranlanması ve iyi ihtimalle derinleştirilmesi ve keskinleştirilmesi gereken büyük fenomenolojik iddialardır. Bir başka önemli etki ise Henri Bergson olmuştur: süre olarak zaman, debi, devinim, geçmiş ve şimdinin birbirine sızması, radikal yenilik olarak gelecek. Elbette, Bergson'un süre teorisi Husserl tarafından "içsel-zaman bilinci" teorisi olarak ele alınmış ve daha kesin hale getirilmiştir, tıpkı Husserl'in teorisinin Heidegger tarafından onun varoluşçu "ekstatik zamansallık" teorisinde ele

¹ Richard Cohen, Heidegger'in Almanca "Vorhandenheit" ve "Zuhandenheit" ve onların İngilizce çevirileri olan "present-at-hand" ve "ready-at-hand" sözcüklerinin içindeki her iki dilde de el anlamına gelen "hand" sözcüğüne göndermede bulunuyor (ç.n.)

alındığı gibi. Fakat ne Husserl ne de Heidegger, ölüm tanımlarına rağmen, Bergson gibi geleceğin radikal geleceksiliğini takdir etmemişlerdir. Emin olmak için, Levinas'ın kendi zaman teorisi, başka-zamanlılık, radikal gelecek ve "ezel", sosyallik ve etik ile yakın bağlarıyla, Husserlci, Heideggerci veya Bergsoncu değildir, fakat özgün bir teoridir – kesinlikle çok özgün bir teori. Edebi kaynaklar için, Levinas'ın kendisi gençliğinde okuduğu büyük Rus romancıların ismini verir; benim aklıma hepsinden önce Dostoyevski geliyor, Levinas da sıklıkla onu alıntılar. Son olarak, teolojik kaynaklar hakkında, açıkça Yahudi geleneği, yani özellikle Talmud, ya da denebilir ki Talmud'un gözünden okunan İncil, Levinas'ın eserlerinde belirgindir. Fakat unutmamalıyız ki, Eski Ahit-Talmud geleneği her zaman kendisini, tüm insanlık için bir öğreti olarak, evrensel olarak görmüştür, dolayısıyla, ahlak ve adalete dayanıyor olsa bile, Yunan geleneklerinden, bilim ve estetik, bilgi, sanat ve spor, daha az evrensel değildir. Ayrıca, Yahudiliğin "İncil-Talmud" geleneğinin ismini andığım zaman, bu çok geniş bir tahsis olur, ve Levinas'ın düşüncesine ilişkin bize neredeyse hiçbir şey söylemez, hele ki Yahudilik gibi eski ve çeşitli bir geleneğin içinde tüm bir medeniyet kadar çeşitlilik ve bütünlük barındırırken. Bu medeniyetten tek bir akım söyleyecek olursak, Levinas'ın düşüncesi yahudilerin "Litvak", Holokost'tan yaklaşık 300 yıl öncesinin şiddetli bir entelektüel ciddiyetle tanımlanan Litvanyalı Talmud bilginleri, olarak adlandıracakları şey olacaktır. En tanınmış muhtemelen ünlü Rabbi Elijah, "Vilna'nın Gaon'u", hayatı Immanuel Kant'inkiyle örtüşür, birbirlerinden sadece bir kaç yüz kilometre arayla yaşamış iki entelektüel dev, fakat muhtemelen birbirlerinden haberleri hiç olmamıştı. Tabii ki, herkesin bildiği gibi, Levinas doğum yeri modern Litvanya'da, Kaunas'taydı, ki çocukluğunda burada çok ünlü bir yeşiva vardı (burada öğrenim görmemişti fakat çocukken antik İbranice öğrenmiştir).

2. Levinas etiği ilk/kökensel [primordial] felsefe olarak tanımlar. Onun ilk felsefe olarak etik tanımı felsefe tarihindenki diğer etik düşünceler tam anlamıyla nasıl farklıdır?

Felsefe, bildiğiniz gibi, hep bilgiyi ilk felsefe olarak tercih etmiştir; onun "bilgelik sevgisi" her zaman bilginin, ussal muhakemenin, mantığın ve benzerlerinin sevgisi olmuştur. Doğa bilimlerinden değerler sorgusuna döndüğünde bile, Sokrates tarafından yaklaşık iki buçuk binyıl önce yapılan bir dönüş, değerlere bilmek merceğinden yaklaşmıştır. Sokrates'in çok bilinen bir demecinde kişinin iyilik yapması için önce iyiyi bilmesi gerektiğini söyler. Aristoteles için en büyük erdem pratik teknik bilgi ya da doğa bilimleri değil, aksine tamamen derin, entelektüel bir kendini anlamadır. Tabii ki felsefenin neredeyse takıntılı bir biçimde bilgiye odaklanmasının çok önemli ve olumlu bir sonucu son beş yüz yılda modern doğa bilimlerinin gelişmesi olmuştur, astronomiyle başlayarak: fizik, kimya, biyoloji, ve onların türlü kombinasyonları ve teknolojik boyutları ve uzantıları. Doğa bilimleri felsefenin muazzam bir başarısıdır: tarafsızlık, genel geçer doğru bilgi, en güçlü en şiddetli haliyle bilgi, kendini düzelten bilgi. Tüm dünya artık bilim "yaptığına" ve bilimsel bilgiye saygı gösterdiğine göre diyebiliriz ki dünya felsefi olmuştur. Başarı öyle muazzamdı ki, adeta diğer tüm insan uğraşlarını ve anlam alanlarını gölgede bırakmıştır. Gene de, Hobbes, Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi bazı erken dönem filozoflarında ---- Levinas daha dengeli bir görüşte önemli bir adımı temsil eder. Bilim tüm denemelere rağmen, özellikle Kant'tan sonraki Alman İdealizminde bulunan başarısız denemeler, asla tam anlamıyla kendini haklı çıkaramamıştır. Romantizm bu başarısızlıktan doğmuştur, bilime, gerçeğe, bilgiye bir isyan ve karşıt hareket olarak; duyguya, duyarlılığa ve hatta mitolojinin dirilmesine kök salmıştır. Gene de kimse Nietzsche'nin sorusuna düzgün bir cevap bulamamıştır: Yalan yerine

neden gerçek? Neden bilim? Neden bilgi? Ya da, soruyu uygun bir biçimde genişletmek için ekleyecek olursak: Gerçek yerine neden yalanlar? Neden mitoloji? Levinas başka bir yolu tercih eder. Romantiklerin gerçekten kaçışçılığına, duygusallağına ve mitolojisine, ve bilimin toplayıcı okumasına, “bilimcilğe”, karşı Levinas, bilimin gerekçesi ve insanın doğru algısının etik sorumluluktan, birisinin bir başkasına yönelik zorunluluğundan, geldiğini söyler. Herkesin buna yeterince aşına olduğuna inandığımdan dolayı burada Levinas’ın yüzün yüze etiğini yeniden incelemeyeceğim . Fakat sorunuzu cevaplamak için: felsefenin kendisini - Levinas’ın öğrettiği gibi - en sonunda, anlam ve doğruluğun kaynağı olarak, etik sorumlulukta kökenleşmiş olarak görmesi çok önemlidir. Bu etik sorumluluk ise “denilen”i şartlayan bir “deyiş”ten kaynaklanır, “denilen” bilim ya da estetik olabilir. Kant’ın etiği Levinas’ın başarımına en çok yaklaşımdır; fakat Kant, etiğinde bile, bilginin önceliğine boyun eğmiştir. Levinas’ın gördüğü şekilde, ilk sorumluluğun tekilliğinde, acı çekmesinde, ölümlüğünde başkası olarak başka bir kimseye göndermez. Kant etiği bir görev, evrensel hukuğa bir zorunluluk olarak görmüştür. Hukuğa gösterilen saygıya göre etiğe duyulan zorunluluk daha dolaysız, baskın ve acildir. Yani etik ahlakta, birinci tekil şahısta, tekil ve tekil kılan bir sorumlulukta, başkasına yardımcı olacak bir “seçimde” başlar; ve bu ahlaki sorumluluğa yaslandıktan sonra bir adalet arayışına, başkalarına, herkese yönelik bir özene, ve böylelikle adil hukuka, kurumlara, toplumsal ve dünyasal barışa ve bilimsel bilgiye ihtiyaç duyan benzerlerine yönelik bir ilgiye dönüşür. Bu yüzden bilim, bilgi ve doğru için gerekçelendirme adaleti mümkün, gerçek ve somut kılımları ve böylelikle tekil insan varlıklarının birbirlerine ahlaki olacakları bir dünya yaratmak içindir. Felsefe tarihinde Levinas’tan başka ahlak ve adaletin önceliği tüm radikalizminde ve bu kadar detaylıca düşünen bir başka filozof bilmiyorum. Benliğin başkaya olan ahlaki sorumluluğun başkanın yararlı, zevk veren ve mutluluk yaratıcı olmaksızın da sürdüğünü eklememe gerek var mı?

3. Levinas’ın felsefi mimarisini anlamak için anahtar kavramlar nelerdir?

Levinas’ın düşüncesinde mimariye ilişkin anlaşılması gereken muhtemelen iki akım olduğunu düşünüyorum. Öncelikle “içkin” öznenin fenomenolojik tanımları (“içkin” sözcüğünü tırnak içinde kullanıyorum çünkü aynı özne toplumsal ilişkileri tarafından “yeniden şartlandırılır”, bu yüzden bu terim analitik olarak ele alınmalıdır), ve burada üç anlamlama katmanını ayırt etmeliyim. (1) Levinas’ın “zevk” olarak adlandırdığı kendini-duyumsama, özneliliğin en ilkel katmanı, denebilir ki, öznenin anonim varlıktan bağımsızlığının ilk anı veya hareketi; (2) Uygulama, emek, iş, aracı olma, bağımsız özneyi korumak için bir dünyanın kurulumu (ki böyle bir dünya olmadan bu özne bağımsızlığını sürdürmek için çok kırılgan ve incinebilirdir), ve “dayanıklı”ya – ev, sığınak, giyim, vb. – direnmek ve gelişmek için ihtiyaç duyar; (3) teori, temsil, entelektüalizasyon, temalama, düşünceleştirme, ve benzerleri, bunlar insanların sembollerin dilinde alıp, vermelerini ve dünyalarını paylaşmalarını mümkün kılar. Bunlar üç farklı akım veya anlamlama bölgeleridir, birey ve toplumun ortaya çıkmasıyla aynı anda belirirler ve belli ki birbirleriyle ilişkilidirler, gene de birinden öbürünü türetemeyiz. Gene de bütün bunlar, belirttiğim gibi, insanın sadece “içkin” veya “ayrı” varlığıyla ilişkilidirler. Fakat insan bütün “insanlığına”, insalığının asaletine, görkemine, şanına, Levinas’ın deyimiyle “insanın insanlığına” anlamın etik boyutu dışında varmaz. Levinas insanı ortak özellikleriyle değil, Plotinos gibi, en yüksek, en değerli noktalarıyla “tanımlar”. Levinas için, etik zaten bütün olan bir insana, lüks, sıklık ya da eğlence için, sürülen bir cila değildir. İnsan her zaman zaten bir etik olaydır, yalnızca hayvan veya doğal olanın dışında ve üstünde, ikincisi etikten, bilimin spekülasyonlarından, belki de ya da büyük ihtimalle mitolojik fantezilerden (örn. Hobbes’un “teke tek ve herkesin

herkese savaşı” ya da Nietzsche’nin “yalnız sarışın hayvanı”) bağımsız ele alındığında entelektüel yapılarıdır. Fakat mimariden bahsediyoruz. O zaman, etik olanın “mimar”ı vardır, yani iki birbirinden analitik olarak ayırt edilebilen, fakat beraber çalışan – içkin varlığın üç katmanı gibi- iki anlamalama katmanı. Bunlar ise, yukarıda belirttiğim gibi: 1. Ahlak: yüz yüzenin asimetrisi, kendisi önünde başkası-için benlik, acı çeken başkası için acı çeken benlik, başkası için sonsuz sorumluluk; 2. Adalet: eşitsizliğin eşitlenmesi, sadece yüzleşilen için değil diğer herkes için ilgi, başkasını ona başkası olanlardan korumak, yani yasa, polis, ordular, mahkemeler, otoyollar, trenler vb. ve diğerleri için önlem, eğitim, iletişim, sağlık sistemleri, ekonomik gelişim ve benzerleri. Bunlar Levinas’ın düşüncesinin anahtar boyutlarıdır. Ahlaklı olmak için kişi aynı zamanda adil olmalıdır, ve adil bir toplum için yemek, giyim, sığınma, eğitim, sağlık vs. ereklidir. Tüm şeylerin içindeki itici kuvvet başkasının esenliği, yani ahlaktır.

4. Levinas’ın ilk felsefesinde “başkalık”, “başka” ve “yüz”ün önemi nedir?

Levinas’ın düşüncesi, “benlik”in girişim, özerlik ve özgürlüğüyle başlayan selefleri yerine, başka kişiden gelen ahlaki bir mecburiyet taşıyan bir emirden başlar. Başka kişi doğal “benlik”i canlandırır, uyandırır, kıskırtır, rahatsız eder, öyle ki, bunu, onun düzgün insanlığı olan, ahlaki sorumluluklarına yükselmesi için yapar. Burada Başka’nın farklılığının, başkalığının önemi, Levinas’ın başkasının “yüz”ü olarak adlandırdığı, yatar: ahlaki yükseklik, ahlaki buyruk. Levinas için ahlak iki denk olmayan varlığın, iki tekilliğin karşılaşmasındaki “travma”dan ortaya çıkar. Yukarıda gördüğümüz üzere Levinas için kendiliğin kaynağı “kendi-duyuy”dur. Bu demektir ki başka kişi de bir “kendini-duyumsamanın içsellğine” sahip bir varlıktır. Bu “kendini-duyumsama”, benimkinin aksine, benim için erişilebilir değildir, benim yeteneklerimi aşar, özünde bilinemez, benim değil ama başkası tarafından tecrübe edilebilir. Başkası bir “gizem”dir, der Levinas erken dönem yazılarında. Fakat bu, başkasının “kendini-duyumsayan” bir varlık olarak kendi “içsellığı”nin olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Ama ayrıca, daha da önemlisi, bu başkasının acı çeken, ölümlü, incinebilir; dolayısıyla korunulması, ilgilenilmesi ve yardım edilmesi gereken bir varlık olduğunu söylemenin bir yoludur. Levinas için gerçek bireysellik başkasını bu şekillerde yanıtlarken ortaya çıkar: ahlaki yanıt, kendini bir başkasın yerine koyma, öyle ki adeta başkasının gereksinimleri için onun yerine geçmektir. Bu şekilde ahlaki birey başkasının “rehine”sidir. Başkasından gelen böyle bir buyruk Levinas’ın “yüz” olarak adlandırdığı şeydir, yani tam anlamıyla dışsallıktır. İlk buyruğu, diğer tüm buyruklarla birlikte iletişimi de mümkün kılan buyruk, “beni öldürme”dir. “Öldürmeyeceksin” Levinas için taş değil fakat başkasının yüzünün incinebilirliğine yazılmıştır. Başkası için bu kadar: peki ya başkasıyla ilintili olarak ben kimim? Kişinin kendi doğal varlığını, kendi becerilerini, güçlerini, canlılığını potansiyel olarak öldürücü, acı ve zarar verici yanları tanımasıyla ve bu tanımanın utancın da kişi, kendisi önünde, başkası için sorumluluk sahibi olur. Fakat tanıma burada bilgi yada kendinin-bilgisi anlamında değildir; tanıma başkasıyla kendinden önce ilgilenmekten, bilginin ortaklığına bile sahip olmayan iki terimin, iki tekilliği bağlayan bir yakınlığın baskın aciliyetinde çıkar. Bu nedenle Levinas ondan “temas”tan önce bahseder, ve bu yüzden de “ahit” terimi bunun için daha uygundur. Başından itibaren yüz bir buyruktur: “Bana yardım et!” Ya da başka bir deyişle, “Dinle beni!” Bu dillendirilmeyen “deyiş” söylenen ya da yapılanı öncüler ve mümkün kılar. Elbette kişi başkayı reddedebilir, başkasının yüzünden yüzünü çevirebilir, kişi kötücül olabilir. Etik ontoloji değildir; fakat Levinas için yüz öncelikle – bizi birbirimize bağlayan uyruk, cemaat, aile ve benzer ortaklıklardan önce- insanın insanlığı olarak gelir. Hepimiz kardeşiz, hepimiz; aile, cemaat, ülke, ırk, din, ten rengi, cinsiyet gözetmeksizin.

Bu anlamda yüz yüze geldiğimiz başkanın gözleri, mavi ya da kahverengi, ya da ela ya da yeşil – renksizdir, ya da tüm renklerdir. Şüphesiz cemaat katmanlarına sahibiz, ailelerimiz, arkadaşlarımız, yurttaşlarımız, dindaşlarımız ve benzerleri. Ama tüm bu ilgi çemberleri delinmiş ve, Levinas'ın deyimiyle, yüzün “çıplaklığı” ile başlarlar; bağlamsız, resmiyetsiz bir yüz ile, başkanın yüzüyle, bir “yükseklik ve mahrumiyet” ile.

5. Levinas'ın felsefi projesinde fenomenolojinin yeri nedir (özellikle Husser ve Heidegger ile ilişkisinde)? Levinas özgürlüğü Husserlci fenomenolojiye uzanan anlamla nasıl bağlar?

Levinas'ın 20. Yüzyılın en önemli fenomenologlarından biri olduğunu söylemiştim. Bunu tüm eserlerinde görmek mümkündür, fakat herhalde en çok *Bütünlük ve Sonsuz*'un ikinci kısmında “İşsellik ve Ekonomi”de belirgindir. Burada Levinas yeni fenomenolojik analizler geliştirir ve *Varoluştan Varolana* ve 1947 tarihli *Zaman ve Başka*'da bulunan daha şematik haldeki fenomenolojik analizlerini ise arıtır ve genişletir. Burada – “ayrılmış varlık”- öznelğin, anonim varoluş, konutun sığınağından, emeğin işinden, ve temsilin anlamlandırmasından, cismani ve duyumsal ortaya çıkışını bulabiliriz. Bunlar kayda değer analizler ve fenomenolojik bilime katkılardır, bu yüzden tekrarlanması, doğrulanması ya da yanlışlanması, denetlenmesi, ve en sonunda derinleştirilmesi, keskinleştirilmesi ve belki de terkedilmesi gereken analizlerdir. Fakat Levinas için fenomenoloji, “yönelim” ve “yönelimsel analiz”e bağlı olduğundan, -ahlakın kesilmesi - “yönelimsel-olmayan”ı açıklayamaz: başkanın başkılığı, benliğin sorumluluğu, başkanın buyruğu, benliğin incinebilirliği ve benzerleri. Etiğin buyrukları bilimi geçer, bunun için etik fenomenolojiyi geçer. Fakat Levinas'ın fenomenoloji ile başlıyor oluşu çok önemlidir. Bunun üzerinde üzerinden ne kadar durulursa dursun fazla durmuş olmayız. Etiğin aşkınsallığı içerdiğini, bilimi geçtiğini ilan etmek eğer kişi bilimin, bilginin, gerçeğin sınırlarına gitmemişse bu ilanın tartışmacı gücünü azaltır. Bunun konu ile ilgisi yok gibi gözükebilir, çünkü ahlaki sorumluluğun kendisi entelektüel parlaklığa ve ya mükemmelliğe dayanmaz. En basit insan bile iyi bir insan olabilir (her ne kadar bu Spinoza'yı rahatsız ettiyse bile!). Gene de, felsefi bir açıklama, etik için, aşkınsalın aşkınsallığı tam da buna dayanır. Fenomenoloji bilimin, yani evrensel gerçek için arayış, şu ana kadar büründüğü en derin, en geniş, en inançlı biçimdir.

Sorunuz ayrıca özgürlük hakkında, ki bu çok önemli bir soru, ve Bergson'un ismini duyurduğu 1889 tarihli süre üzerine kitabının İngilizce çevirisinin *Zaman ve Özgür İrade* [*Time and Free Will*] olması tesadüf eseri değildi. Biliyoruz ki Sartre için bilincin yönelimsel oluşu, “-in bilinci,” “düşüncenin özgürlüğü,” mutlak saflığıyla ele alınırsa tam da insan öznelliğidir: değilleme, olmama eylemi, bir fiil olarak hiçlik, “bu değil” ve “şu değil” olarak benlik. Filozoflar için bilinci, özellikle temsili olanı, öznellikle karıştırmak çok albenili bir hatadır. Öznellik ise, Sartre'in özgürlük felsefesine ters biçimde; cismani, bedensel, bir orada-olandır. Burada “lived-body”ı bir cesetten, madde olarak bedenden, doğanın bütünleyici bir parçasından ayırmalıyız. Gene de Heidegger'in alternatif özgürlük tasarısı da (bilincin özgürlüğünü varlığa taşıyan ve böylelikle öznelardan ziyade varlığın anlam verdiği, yani demek oluyor ki varlığın “öz”ünün kendisini özgürlük olduğu) filozoflar için bir baştan çıkarmadan başka bir şey değildir: düşüncenin özgürlüğünü büyümlü bir biçimde, ve sözde bir saygıyla, varlığa dayandırmak, bir vantrolok gibi sanki hareket ve jest varlığa aitmiş gibi göstererek. Uzun zaman önce Santayana Kant sonrası Alman idealizminin çoğunu tanımlayan bu hareketin bencilliğini layıkıyla eleştirmiştir. Bildiğiniz gibi Levinas

için özgürlük sadece bilincin özgürlüğü - yakınlık, ifşa etme, açıklık olarak bilmek, yani Heidegger'in tersine ya egonun ya da ego-olarak-varlığın - ile sınırlı değildir. Hayır, bahsedilen ahlaki sorumluluğun "zor özgürlüğüdür". Bu değişik bir yapıdır, tüm bilmeye ve ifşalara yabancı, ve her zaman tüm şeylerin kaynağında olmak zorunda olan. Anlamı Eski Ahit'te Yahudi halkının Sina Dağı eteklerinde Tevrat'ı almayı beklerken söyledikleri "dinleyecek ve yapacağız" sözlerinde yakalanan bir yapıdır. Bu ne demek? Bunun anlamı, öznenin yönelim olarak bilincin kendisini anlamlamalarının, anlamlandırmalarının kaynağında anladığı biçimde öznenin sorumluluğunda *olmadığıdır*. Aksine, sorumluluk aynı zamanda hem etken hem de edilgendir, en edilgen olduğu ana dayanan bir etkenlik, her zaman başka kişiye zaten bağlı olan, bilinçli anlaşmalar ve sözleşmelerin öncesinde bir heveslilik, yani Sartre'in "kendi-için" ve Heidegger'in "Var" [Es Gibt] kavramlarında bulunan mutlak özgürlük için "çok geç" olur. Levinas için insanın insanlığı zaten her zaman başkaya ve başkadan sorumlu olan bir sorumluluktan çıkar. Yani, öyle ki, ahlaki bireyin sorumluluk olmadığı, ve başkayı geri çevirebildiği, sırtını döndüğü, sorumluluklarından kaçtığı bir zaman olmamıştır - ve biliyoruz ki "gerçek hayat"ta bu fazlasıyla oluyor. (Levinas bu anlamda bir iyimser değildir. *Olmaktan Başka Türü*'nün son sayfasında varolan ahlaki ve adaleti iki defa "dünyayı süsleyen küçük insanlık" olarak adlandırır - bunun güzel ama aynı zamanda üzücü bir ifade olduğunu düşünüyorum.) Ahlaki özgürlük ne tamamen özgür ne de tamamen gereklidir, ne özgür ne de akılcı düşünce ya da teolojik anlamda kararlaştırılmış/önceden belirlenmiştir. Bunlar soyutlamalardır. Akıl/bedenin ötesindeki bir dünyada, fenomenoloji k bir dünyada, bir somutlaşma dünyasın da, çağdaş düşünce dünyasında, bunlar geçerli alternatifler değildir. Tersine, ahlaki özgürlük baştan ve her zaman zordur.

6. Levinas'ta ki din [Tanrı] ve felsefe [etik-olan] fikirlerini nasıl bağlayabiliriz? Levinas'ın düşüncesindeki Talmud okumalarının önemi nedir?

Levinas'ın aynı anda derinden dinsel ve felsefi olan düşüncesi, birçok Hristiyan düşünürü şaşırtacak bir biçimde, tüm "köktenci" dinlere, onları mitolojik ve sorumsuz gördüğü için, radikal bir biçimde karşıdır. Bu anlamda Levinas Tanrı'nın onto-teolojik ölümünü - varlıklar arasında yücelik-öncesi olarak Tanrı - hakiki din için bir şart olarak kabul eder. Fakat din orada, olumsuzlama ile, eleştiri ile, başlamaz. Aksine, Levinas dinden (ve o zaman aynı zamanda yeni bir anlamda felsefe) - aslında geleneksel Yahudi kendini-anlamasıyla gayet tutarlı, yani Levinas'ın yorumladığı karakteristik dinsel bir düşünce değildir - kastettiği o *artan* anlaşıldığı zaman eksiklikler görülür, gerçekten köktenci dinsel anlayışın dinsel ve ruhsal hayata tehditleri (ki bu yüzden dinin ismi kötüye çıkar diyebilirim). Levinas, boyun eğme ve itaati kutsala vermeye yakışır bir tepki sanan, sanki Tanrı ufak, boş bir despotmuş gibi, dinsel çocuksuluğun aksine, ustaca "yetişkinlerin dini" olarak adlandırdığı bir şeyi savunur. Burada önemli olan boyun eğmenin kendisi değildir, fakat bunu kişinin neyin ya da kimin önünde yaptığıdır, burada Diotima'nın Aristofanes'e yerinde cevabını hatırlayalım: aradığımız salt tamlık değil, İyinin tamlığıdır. Açıkça Levinas için ilk ve en önemli itaat kişinin başkaya onun ihtiyaçlarına, acısına ve ölümülüğüdür. Tanrı'nın yardımseverliği buradadır. Öyle ki, Tanrı'ya giden yol, öbür kişiden geçer - tabii ki bu asla öbür kişinin Tanrı olduğu anlamına gelmez! Levinas değişik biçimlerde defalarca bunu söylemiştir. Ben *Bütünlük ve Sonsuz*'un başlarına yakın bir yerde bulunan bir tanesinden hoşlanıyorum: "Tanrı insana uygulanan adalete bağıntılı biçimde en yüce ve en nihai mevcudiyetine yükselir" (TI 78). Bu düşüncenin Spinoza'nın *Teolojik Politik İnceleme*'deki benzer ifadelerden nasıl tamamiyle farklı olduğunu gösteren bir makale yayınladım. *Bütünlük*

ve Sonsuz'da sonraki sayfada Levinas: "İnsan-arası ilişkiye geri getirilemeyen herşey en yüce biçimi değil, dinin sürekli ilkel biçimini temsil eder" (TI 79). O zaman demek ki "Tanrı" Levinas'ın düşüncesine inanmayanları ya da bir *deus ex machina*'ya kaç çatmak için getirilmemiştir. Gerçekten de, hiç bir örgütlü inancın üyesi olmayan kimseler bile Levinas'ın "yetişkinler için din" fikrinde "dindar" sayılabilir. Gene de örgütlü inanç ahlaki eğitimde, Levinas'ın deyimiyle, önemli bir "pedagoji"dir. Kendi adıma, maalesef sıklıkla görüldüğü üzere, halinden pis bir biçimde memnun bir kurumun yerleşik adaletsizliklerini savunmak yerine dinlerin neden ilerici siyasetin ön saflarında olmadığını hiç anlamadım. Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık gibi örgütlü inançların kutsal metinlerinde, toplu dualarında, kâhince okumalarında, yüzyıllar boyunca az çok başarıyla geliştirilen bir etik-olanın üstünlüğü fikri vardır. Şüphesiz, onların da tarihte tersini yaptıkları, boyun eğmeyi, inancı, itaati iyilik ve adaletin (düzgün dini yükseklığe erişildiğinde insan hevesliliğin yöneltildiği ve yükseltildiği) önüne ve üstüne koydukları olmuştur. (Örgütlü dinin yaptıkları ve tarihleri ile kendilerini resmettikleri güzel ideallerini karıştırmamalıyız. Fakat gene de gerçekleşmesi gereken bu idealleri de bir kenara atmamalıyız.) Levinas üzerine yazdığım ilk kitap olan İrtifalar [*Elevations*] (Chicago, 1994) bir bölüm var, "G-d in Levinas" [Levinas'ta Tanrı] üzerine, bu konuştuğumuz konuları daha detaylıca işliyor. Ahlaki sorumluluk tarafından istenen kendinde ve önemli gereklilikler ve fedakarlıklarla birleşen kanunları ve adil bir toplumun kurumlarını yaratmak ve desteklemek için ihtiyaç duyulan külfetli ve çoğu zaman tehlikeli çabalar ancak cennet, cehennem ve kişisel kurtuluş (Levinas "kurtuluşun egoizmini" suçlayacaktır CCP 97), teodise vb. fantazileri (insan yapıları, her ne kadar geçici iç rahatlatıcı olsalar da) ile çelinip çevrilebilir. Levinas için Tanrı, sevginin, merhametin ve adaletin tanrısıdır, yani insanlardan merhamet ve adalet talep eden ve sadece ve sadece insanlar merhamet ve adaletin peşinde gittiklerinde "akla gelen" bir Tanrı. Demek oluyor ki Tanrı kaçışın huzurunu ve sakinliğini, kişisel saadeti değil fakat Kant'ın deyimiyle "amaçlar krallığı" için mücadelenin barışını talep eder. Yani farklılıklara gösterilecek saygıya dayanan bir insan ahengi, öğrendiği kadar da öğretene iletişim, aşkınsallığın insan arası yakınlıklarda meydana geldiği daha iyi bir dünya yaratma çabası.

Talmudik düşüncenin önemi nedir? İnsanın yoldaş insan varlığına hizmet etme şefkatiyle itilen bu yakınlıkların, tartışmaların, konuşmaların, arayüzlerin, etkileşimlerin, tam ve tamamlayıcı karışık ve zor durumlarda şefkati bulmanın yolu ve en yüce adalet ve kutsallığın en saf onay ve bildirimleri için yüce bir andır. Levinas'a göre (alışıldık alçak gönüllü ağzı sıklığıyla) Platon'un dünyasından daha ufak ya da büyük olmayan bir dünyadır bu. Elbette İncil ve Talmud'un sözleri Levinas'a "kanıt metinleri" olarak hizmet etmezler; Levinas bir filozoftur, "sav"ları kendi kanıtları üzerinde dururlar. Fakat bu kutsal metinler onun için yüceltilmiş kaynaklar ve ahlakın ve adaletin bilgelğine, "aşkın bilgeligi", tanıklardır. Böyle demek, elbette ki, kutsal metinlerden ve diğer din ve insanların ulusal metinlerinden hiçbir şey götürmez. Başka kişi, Hegel'in aksine, kendi içinde kavranamaz, ya da, Heidegger'in aksine, varlık tarafından çevrilenemez. Aksine, kişi herkesi dinlemeli ve öğrenmelidir. Herkesin bir fikri vardır, fakat bildiğimiz gibi herkes duyulmaz. Ve söylenen asla nihai, son, söylemin kesin olarak sonu değildir, fakat aksine tekrar söylenmeli, yadsınmalı, geliştirilmeli, açıklanmalı, netleştirilmeli vb, çünkü aşkınlık ve yenilik, tamamlanmamış ödevler, yerine getirilmemiş sorumluluklar, azaltılmamış ve ortadan kaldırılmamış adaletsizlikler kutsal serüvenin aşılamayacak parçalarıdır – bu en iyi halindeki insan yaşamıdır. Din hayattan ayrı, ya da onun üstünde bir parça, kendisi dışındaki herşeye duyarsız haksız bir mutluluk değildir: o başkalarıyla olan hayattır, ahlaki yaşam, sorumluluklar, zorunluluklar, başkanın ve herkesin acısına bakmaktır. "Mesih çağına layık olmak için kişi etigin bir anlamını, Mesih'in

sözleri olmadan, olduğunu kabul etmelidir” der Levinas (EI 114). Açıkça tüm bunlar bu ayrıca Mahatma Gandhi ve Dr. Martin Luther King’in de öğretileri ve hayatlarıydı.

7. Yakınlığın etik ilişkideki rolü nedir? Babalık, annelik ve evlat kavramlarının Levinas’ın düşüncesindeki önemi nedir [maternal beden, maternal psyche]?

Sorunuzun sonundaki köşeli parantezden anladığım kadarıyla ikinci kitabımdaki, *Ethic, Exegesis and Philosophy* (Cambridge, 2001), “Maternal body/maternal psyche” isimli bölümü kastediyorsunuz, fakat sorunuzun ilk kısmı daha geniş kavramlarla ilintili. Size kendi kitaplarımı çok fazla kaynak gösterdiğim için özür dileyerek, bu konuyla ilgili sizi gene *Elevations’a*, bu sefer Levinas’ın düşüncesindeki erkeksi ve kadınsı terminolojinin kullanımı anlamaya çalıştığım dokuzuncu bölüme yönlendireceğim. Bildiğiniz gibi, Levinas “yakınlık” terimini yüz-yüzeden, iki kişinin ahlaki karşılaşmasından, birinden başkasına, zorunlulukta açılan bir ilişkiden (sana ve senden sorumlu olmak, seni dinlemek, seninle ilgilenmek, acını hafifletmek, sana eşlik etmek, seni beslemek ve benzerleri) bahsederken kullanır. Ahlaki ilişki insanlar bedensiz sonsuz tinler, saf ruhlar olmadıkları için mümkündür, tam tersine etten kemikten, ölümlü, incinebilir ve muhtaç olmaları nedeniyle. Bu iki tema *Bütünlük ve Sonsuz’un* dördüncü kısmında bir araya gelir. Bu bölümde Levinas Genesis’in kayda değer fenomenolojik ve etik analizlerini sunar; ahlaki ilişkiye giren et ve kemiğin yaradılışı: bir bebek olarak doğan, evlenen, ve çocuk sahibi olan benlik. Felsefe çok uzun zaman tinler ve bedensiz öznelere uğraşmıştır. Fakat bunlar soyutlamalardır, antik doğunun dualist teolojisinin mirası, Gnostik yapılarıdır. Levinas insani varlığı, kendi kendini varsayan bir bilinç ya da saf bir tin ya da bedende hapsolmuş bir tin olarak değil, bir *yaratık* olarak ele alır. İnsanların anne babaları, kardeşleri vardır. İnsanlar annenin rahminde oluşur ve hayata bebek olarak başlarlar. Burada aklıma Spinoza’nın bir mektuptaki nükteli gözlemi geliyor, eğer neredeyse tüm insanlar yetişkin ve çok az bir kısmı ise bebek olarak hayata gelseydiler, bebeklerin engellerinden hem tiksindir hem de onlara acıdık. (Ve elbette ki Spinoza hepimizin yetişkin olarak doğmasını tercih ederdi!) İnsan filozofların bunca süre bütün bunları nasıl engellediğine şaşırıyor? Belki de bunun sebebi, Diotima’nın Platon’un *Sempozium’unda* söylediği gibi, filozofların düşünsel “çocukları,” düşüncelerin ve kitapların üretimini, etten ve kemikten çocuklara tercih etmeleridir. Nedeni ne olursa olsun, Levinas babalık, annelik ve evlat analizlerinde gözlerimizi insan anlamlandırmasının özsel boyutlarına ve insan varlığına açar. Emin olmak gerekirse, Eski Ahit çok önce, görünen o ki felsefeden keskin bir ayrımla, “anne ve babana saygı göster.” Filozof olarak Levinas insan varlığının bu temel boyutlarını önemini göstermeye çalışır; tam ya da olgun insanlığına erişmesi için etik ilişkilere girebilen – ve girmesi gereken – bir varlığın yaratımı. Yetişkin bireyler olarak dünyaya gelmeyiz, ve her ne kadar yetişkin sayılacak yaşlara gelseler bile yetişkin olmayanlar vardır.

8. Kendi yazılarınızda, “etik tefsir” [ethical exegesis] ve “psikanalitik felsefeye karşı” terimlerini kullanıyorsunuz. Bu terimlerin Levinas bağlamında ne anlama geldiğini açıklayabilir misiniz?

Levinas kendisinin Freudcu olmadığını söylemiş ve sıklıkla psikolojik ve psikanalitik açıklamaların yeterliliğini – aynı zamanda soyluluğunu – eleştirmiştir. Levinas insanlık durumunun psikanalizini yapmanın sadece sonsuz, gerçekten dipsiz bir uğraş olmakla kalmayıp aynı zamanda bencil olduğuna ve de sarfedilecek büyük çabalar ve kişisel kaynaklara değmeyecek darlıkta ve küçüklükte bir ufka sahip bir görev olduğuna inanır.

Şüphesiz terapistler belli durumlarda insan ıstırabını, özellikle psikolojik ya da sosyo-psikolojik ıstırabı, hafifletebilirler; bunu sorgulamıyorum. Fakat Levinas psikolojik ya da psikanalitik, ya da diğer bir deyişle çocuklukla ilgili ailevi ve otoriter ilişkilere indirgemeci, açıklamaların, insanın gerçek gururunu kaydedecek, entelektüel kaynaklar bir yana, perspektiften yoksun olduğunu savunur. Birleşik Devletler de Levinas okumuş bir grup psikolog “akıl sağlığı”nın sağlıklı bir *ahlaki* duyarlığa (özen göstermenin sadece kendine doğru olamayacağı, fakat başkalarına da özen göstermenin benliğin sağlığının bir parçası olduğuna) yakından bağlı olduğunu anlamaya başladı. Etik bir başka şeye indirgenemez, kendi tam olarak insanın olanın diyarıdır.

“Etik tefsir” terimine dönelim, ki bu terim *Etik, Tefir ve Felsefe* [*Ethics, Exegesis and Philosophy*] isimli kitabımın, özellikle de yedinci bölümünde, “Hümanizm ve tefsirin hakları” [*Humanism and the rights of exegesis*], sıklıkla görünür. Bu terimle beraber Levinas’ın “deyiş” ve “denilen” ayrımını (ve ayrıca denilenin tekrar tekrar yeniden denilmesini, böylelikle onun adeta sahteliğe ya da çarpıtılmış bir gerçeğe pıhtılaşmasının önlenmesini) düşünüyorum. Bu bağlamda Platon’un *Phaidros*’unda bulunan yazılı söze ilişkin bir uyarıyı hatırlayalım: Yazar’ın kastından koparılabileceği için yanlış anlaşılmaya yol açar (tam da bu koparılmanın birçok edebi çevrelerde hoş karşılandığının bütünüyle farkında söylüyorum bunu); ve bu bizim hafızalarımızı zayıflatır çünkü kendimiz için düşüneneğimize, kendi düşüncelerimizi yaratacağımıza, onlara kitaplardan ya da Google’dan ya da Wikipedia’dan bakabiliriz. İfade, “deyiş”, adeta sözlerinin “arkasındaki” başkanın o gizemli yüzü, bir temada yakalanabilecek ya da bir fikir ya da kavramda temsil edilebilecek bir şey değildir. Bir sözcükten ziyade bir başvuru, bir buyruk olan ilk sözcüktür: ifadenin “beni dinle”si sözcüklerden önce olan bir deyiştir ama denilen anlamlamalara kendi anlamlılığını verir. Gerçeğin çapası samimiyettir. Anlamlamanın naif bir biçimde gerçekçi bir modelinde kişi sözcüklerin şeyleri kastettiğini ve bu sözcüklerin, “tutarlı” bir biçimde şeylere “karşılık geldiğinde”, cümlelere dönüştürüldüğünde doğru olduklarını, içlerinde doğruluk-değeri taşıdıklarını, düşünür. Husserl, karşılık gelme ve tutarlılık olarak doğruluk teorisine yönelimsel bilincin (şeylere tutarlı bir biçimde önermelerin ayrıca ilk olarak bilinç tarafından *yönelindiği* kavramı) karşılık gelen boyutunu eklemiştir. Yani, örnek olarak, bir imgeye yönelik bir iddiayı anlamak için kişi sadece imgeyi orijinali ile karşılaştırıp farklılıkların üzerinde duramaz; kişi aynı zamanda geriye gidip hayal-edileni mümkün kılan hayal gücünün dış hatlarını anlamalıdır, ki burada imge kendisinin ayırıcı niteliğini de bulur. Tüm bunlara Levinas’ın eklediği anlamlamanın *belirtme durumunun* [*accusative-i hali*] boyutudur: denilen (gerçek önermeler dahil olmak ve ama tabii ki sadece onlarla sınırlı olmamak üzere) birisine denilendir, ve bu birisine deyiş kazara ya da anlamlamanın olumsal unsuru değil fakat anlamın kendisine esastır. Tüm bunlar demektir ki tüm konuşma ve anlama, tüm iletişim, tefsir, tefsirin tefsiri, sonsuz tefsirdir. Denilenin deyişi [söylemesi], ve yeniden-deyiş, yadsımak, düzeltmek, arıtmak, geliştirmek, nükteli yapmak, eklemek, sözü geri almak vb. Bu tip “tefsir” olmadan sözcük ölür; bir şey, bir nesne, ve en sonunda anlaşılmaz ya da tamamen bambaşka bir şey, bir düş, bir simulakrum, Baudrillard’ın deyimiyle “hiper-gerçeklik” olur. Bu yüzden klasikleşen kitaplar, çevirilmeleri gerekiyorsa eğer sürekli bir yeniden-çeviri halindedirler: deyimleri sürekli değişen bir şimdide tekrar tekrar canlandırılmaları gereklidir. Bu yüzden de kişi kendisini açıklamalıdır. Ve bu nedenle geçmişin esrarlı epigramları, mesela Sokrates öncesi filozofların, her anlama gelebilir! Asıl nokta Levinas’ın için ilk sırada gelen *iletişimdir*. “Etik tefsir” terimini denilenin deyişinin özgün anlamlılığı (anlamı mümkün kılan “dinle” ya da “duy beni”) etik bir anlamlama, başka kişiye gösterilen bir saygı, olduğu için kullanıyorum. Şüphesiz Levinas’ın *Olmaktan*

başka Türü isimli kitabının son kısmının isminin “Başka bir Deyişle” olması da bundan dolayıdır. Denilen her şey “başka bir deyişle” yeniden-denilebilir ve hatta denilmelidir. Bu yüzdendir ki ilk büyük eserini, *Bütünlük ve Sonsuz*, bitirdikten sonra Levinas, önsözünde kitabın yeniden-denilmesini ister: “Bu söz, cümlesini her an önsözle ya da yorumla bozmaya, denileni [söyleneni] yadsımaya, denilenin kendi kendisinden hoşnut olduğu o kaçınılmaz törende yanlış anlaşılmış olanı törensizce tekrar söylemeye girişen dilin özüne aittir yalnızca.” Kesin ya da “kelimesi kelimesine” bir anlam yoktur; ama bu demek değildir ki, bazı çağdaş filozofların iddia ettiği gibi, anlam hiç yoktur ya da tüm anlamlar birbirine denktir. Anlam insan çoğulluğu kadar çoktur: herkes söz sahibidir, kiminin söyleyecek daha çok şeyi kiminin de daha az şeyi vardır, ve kimileri söyleyeceklerini daha iyi kimileri daha kötü söyler. Başkalarını, söyleyecek başka şeyi olanları, dinlemeden “hikayenin tamamını” kavrayamayız, ve o zaman bile, ve hatta tam da o zaman, hikayenin tamamını kavramış olmayız: tefsir gereklidir ve sonu yoktur, tıpkı yaşam ağacı gibi. Bir kaç yüzyıl önce başka bir bağlamda denildiği gibi: bin çiçek tomurcuklansın! Denilenin [söylenenin], törenselin, kutsalın kemikleşmesi kaçınılmazdır, ama umalım buna isyan da kutsal olsun.

9. Spinoza ve Levinas arasındaki ilişki, özellikle Yahudiliğin tanımlansının ve Spinoza’ya karşı başka felsefesi/siyasi meselelerinin eleştirileri bağlamında, nedir?

Levinas Spinoza’yla ilişkili konumunu *Bütünlük ve Sonsuz*’un kapanış cümlesinde şöyle ifade eder: “Düşünce ve özgürlük bize ayrılmadan ve Başka’yı göz önünde tutmaktan gelir – bu kuram Spinozacılığa taban tabana zıttır”. Bu cümleyi anlamak için bunu bir başka cümleyle yan yana koymak gerek, Levinas’ın ilk özgün felsefi kitabının, *Zaman ve Başka*, ilk cümlesinde bulunan bir amaç bildirimine: “Bir taraftan yalnızlık kavramı derinleştirilmeli ve, öbür taraftan, zamanın yalnızlığa sunduğu fırsatları göz önünde tutmak gereklidir”. Spinoza’nın aklın bilimselliğine ve, insanın “krallık içinde krallık” olmak yerine doğanın bir parçası olarak tamamiyle bütünleşeceği, dünyanın maddeciliğine karşı, Levinas yalnız veya “ayrık” öznenin ve başkasının radikal ve bilinemez aşkınsallığının duyuşal bağımsızlığını onaylar. Levinas’ın tüm felsefesi Spinoza’ya taban tabana zıttır çünkü Spinoza insan öznelliğini, herşeyi birbirine bağlı, nedensel olarak birleşmiş doğa sistemine indirgediği gibi, doğanın bir parçası olmaya indirger, daha doğrusu doğadaki tüm diğer bireylere yaptığı gibi diğer bir devinim ve devinimsizlik oranına indirger; ve böylelikle bir hamleyle tüm radikal aşkınsallık olasılığını kaldırır. Bu nedenle Spinoza’nın felsefesi hep panteizm olarak anlaşılmıştır: mutlak olarak doğa ya da, Spinoza’nın ifadesiyle, “Tanrı ya da doğa,” kavramlar birbiri yerine kullanılabileceği için, Tanrı doğadan başka bir şey değildir. Spinoza, Tanrı doğaya kayboduğu, doğayı mutlak kıldığı anlamda “tanrı esriği” bir filozoftur, aynı zamanda doğa esriği bir filozoftur, ve gene Spinoza’nın ifadesini kullanacak olursak “doğayı doğuran”ın kaçınılmaz bütünlüğünü ileri sürer. Levinas, buna karşıt olarak, tektanrııcıdır, doğanın ötesinde, dışında aşkınsallığı ileri sürer, ve ayrıca bu fazlalığın tüm anlamsızlığın, anlamlamanın, ve zamanın kendisinin (geleceğin geleceksizliği, geçmişin geçmişliği, şimdinin şimdiliği) kaynağı olduğunu söyler. *Bütünlük ve Sonsuz*’da “zamanın yalnızlığa sunduğu imkanlardan” bahsederken Başka’ya yakınlığın, benliğin içki ve esrik zamansızlığının, kendini-duyumsama sentezinden onu nasıl kopardığına göndermede bulunur. Böylelikle adaletin geleceği ve ahlaki gerekliliğin geçmişi açılmış olur, ki bunlar da tercihen kendinde kalan ve doğada ya da dünyasalılıkta gömülü bireyselliğin kendini beğenmişliğini paramparça eder. Spinoza insanı, diğer herşeyi indirgediği gibi, doğaya indirger: doğa herşeydir, doğa “tanrı”dır (tabii ki pagan), ve gerçek tanrı doğanın bilimsel anlaşılmasıdır. “Entelektüel

Tanrı aşkı” olarak isimlendirdiği ise filozofun bilimi herşeyin gerçeği ve gerçeğin tümü olarak mutlaklaştırdığı, doğanın gerçek bilimsel anlaşılmasından daha fazlası ya da azı değildir. Diğer herşey sadece batıl inanç, cehalet, duygusallık, hassaslık, çocuksuluk, güç oyunları ya da bir başka herhangi bir saf boyun eğmedir. Bizler ya köle ya da özgürüz – ve sadece biliminsanları ve filozoflar özgürdür. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*’un daha da ünlü ilk cümlesinde “Herkes kabul edecektir ki ahlak tarafından kandırılıp kandırılmadığımız çok önemlidir” (TI 21) diye sorarken biliriz ki – tüm felsefesinde dillendirilen cevabı – cevabı ahlak tarafından *kandırılmadığımızdır*. Spinoza’nın cevabı ise tam tersidir. Bu anlamda, Marx, Nietzsche ve Freud Spinozacı olurlar, özerk insan etkinliğini bir başka şeyin - ekonomi, fizyoloji, ailevi etmenler - işlevine indirgerler. Kendi yazılarıma son iki referans: En yeni Levinas kitabımda, *Levinasian Meditations* (Pittsburgh, 2010), *Bütünlük ve Sonsuz*’un ilk cümlesine tam bir bölüm ayırdım; ve, sorunuza daha doğrudan cevap verecek Levinas-Spinoza ilişkisi üzerine yakın zamanda basılmasını öngördüğüm bir kitap projem var, ki bazı bölümleri derleme kitaplarda ve bağımsız makaleler olarak basıldı.

10. Rosenzweig ve Levinas’ın düşünceleri arasında ne gibi izler bulabiliriz?

Görünüyor ki gene kendi yazılarımı kaynak göstereceğim. Şüphesiz bu soruyu bana ilk kitabımdan dolayı soruyorsunuz: İrtifalar [*Elevations*]. Ama son kitabımda da tam da bu konu üzerine de bir bölüm var, *Levinasian Mediations*, bölüm 14: “Levinas ve Rosenzweig: Yakınlıklar ve Mesafe” [Levinas and Rosenzweig: Proximities and Distance] (273-287), ki doğrudan sizin sorunuza cevaplıyor. Ayrıca son zamanlarda bu konuyla dolaylı olarak ilişkili bir makale yayınladım, Rosenzweig’in Kant ile ilişkisi üzerine (biliyoruz ki Levinas’ın düşüncesi Kant’inkine fazlasıyla yakın). Şüphesiz ki Rosenzweig Levinas için önemliydi ve belli önemli biçimlerde onu etkilemişti (örnek olarak Levinas’ın *Bütünlük ve Sonsuz*’un başında onayladığı “bütünlüğüne karşıtlık”). Ama ayrıca diyebilirim ki bu iki düşünürü ayıran, onları bambaşka dünyalar olarak gösteren birçok etmen vardır. Birbirinden çok farklı entelektüel dünyalarda yaşadılar: Rosenzweig 20. Yüzyılın en başarılarındaki Alman İdealizminin akademik dünyasıyla beraber İkinci Dünya Savaşı’nın korkunç deneyimlerini; Levinas ise bütün 20. Yüzyılın kıta felsefesine egemen olacak yeni fenomenolojik felsefesinin şafağını ve de dehşetlerin dehşetini, Shoah’ı yaşamıştır. Bunlar Levinas’ı Rosenzweig ve ya Alman İdealizmi yerine Husserl’e ve fenomenolojiye çok daha fazla borçlu bırakan büyük farklardır ve Levinas’ı Rosenzweig’e kıyasla daha büyük oranda çağdaşımız kılar. Ek olarak, Levinas, Rosenzweig’in bütün cesur çabalarına ve niyetlerine rağmen, Rosenzweig’a göre Yahudiliğe çok daha derin bir biçimde kök salmıştır. Ayrıca maalesef Rosenzweig nispeten genç bir adam olarak ölmüştür, erken bitmiş bir yaşam ve düşüncedir; Levinas için ise, tanrıya şükür, durum böyle değildir.

Marie-Anne Lescouret ile Söyleşi

Söyleşen : Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren : Burcu Tekait Çal

1. Levinas'ın felsefi, edebi ve teolojik düşüncesinin kaynakları nelerdir?

Levinas'ın düşüncesi için teolojik kaynaklardan söz edemeyiz. Elbette Eski Ahit'i çocukluğunda bir öğretmenle okumuş, Talmud'u ise daha sonra yetişkinlik çağında Chouchani adındaki o müstesna hoca sayesinde keşfetmiştir, ancak Levinas bir "teolog" değildir. Levinas'ın da sıklıkla tekrar ettiği gibi düşüncesinin kaynakları Rus, Alman, Fransız ve Yahudi kültürleridir, felsefeye gelince elbette Husserl fenomenolojisi, ki bu düşünceyi Fransa'ya tanıtan kişi kendisidir, fakat Bergson, Descartes, Heidegger ve Hegel'de düşüncesinin kaynakları arasında sayılabilir.

2. Levinas için ilk felsefe [la philosophie primordiale/première] etikdir. Böyle düşünülen bir etik (ilk felsefe olması bakımından) felsefe tarihindeki etik kavrayışlarından mutlak olarak ne bakımdan farklıdır?

Çok basit: çünkü Levinas bilgi ve estetik teorisinden ayrı bir başlık olarak pratik felsefe kurmakla ilgilenmiyordu, bu Kant ve Hegel gibi "sistematik" Alman filozoflarının yaptıkları şeydi. İyiye aramayı, pratik olanı ve kuramsal olanı (hakikat [le vrai]) birbirinden ayırmıyordu.

3. Levinas felsefesinin mimarisini anlamak için anahtar kelimeler nelerdir?

Kaçış [évasion], varolan [existant], ayrılık [séparation], bütünlük [totalité], sonsuz [infini].

4. Levinas'a göre, din (Tanrı) ve felsefe (etik) arasındaki ilişkiyi nasıl kurabiliriz?

Fransız dilinde eser veren Yahudi entelektüellerin bir kolokyumundaki tartışma esnasında zikredilen şu formüle göre : "Yahudilik varlık kavranışıdır/anlayışıdır" ancak soru birkaç satırda yanıtlanamayacak kadar geniştir. Yahudiliğe özgü o karşı karşıya gelişi ele almak; aşkınlıkla, mutlakla, telaffuz edilemeyenle karşı karşıya gelme olarak anlaşılan Yahudi düşüncesini anımsamak yerinde olur.

5. Blanchot'yla Levinas ve Levinas'la Jean-Luc Marion arasında ne tür bağlantılar kurabiliriz?

Blanchot ile Levinas arkadaşlıklar. Özgün felsefi yapıtlarında yükseğe yönelen bakış, asimetrik konum ve metafizik arzu düşüncesini geliştiren Levinas'la, kendisini daha ziyade edebiyata adanmış olan Blanchot, Levinas'ın tabiriyle "yüksek meseleler [choses hautes]"de buluşuyorlardı. Fakat bu üç düşünürü aynı düzleme yerleştirmeyiz. **6. Estetik konusunda Levinas nasıl bir konum benimsemiştir, ona göre güzelin, yücenin ve tekniğin anlamı nedir?**

Levinas bir “etik” kurmadığı gibi, estetik alanına ait bazı kavramları sistematik olarak tekrar düşünen, tekrar ele alan bir “estetik” kurmamıştır. Tam tersine, felsefenin sanat uygun biçimde düşünebileceğine karşı çıkar.

7. Müzik ve sinema gibi modern sanatlar üzerine Levinas’ın düşünceleri nelerdir?

Levinas’ın bu alanlar üzerine yaptığı belirlemeler kesin bir ilerlemeden bahsetmek için son derece dağınıktır. İlk söyleşimiz sırasında Levinas bana şakayla karışık, sanattan hiç anlamadığını söylemişti. Demek istediği: bu alanda, üzerinde uzun zaman çalışılmış felsefi düşünceleriyle aynı seviyede tutulacak, kullanılacak fikirler beyan etmeye yetecek kadar bilgi sahibi olmadığıydı.

Asla unutulmamalıdır ki Levinas kişisel beğenilerinin not alınmasından herhangi bir tatmin duymayacak kadar felsefi çalışmaya saygı duyan son derece mütevazı, özenli bir adamdı. “Bütünlük ve Sonsuz”u yayınlamamış, üniversiteye ise 50 yaşını geçtikten sonra bu baş yapıtını bilen Jean Wahl ısrarı üzerine girmiştir.

8. Levinasçı bağlamda “başka’nın estetiği/ başkaya dayanan estetik”i[duyarlık, görünürlük, sorumluluk, mahremiyet/yüz, beden, görünüş, haz, aşk] düşünmek mümkün müdür? Mümkünse nasıl?

Evet, bir sanat eserine yaklaşırken “dinleme”, “edilginlik”, “yüzyüzelik”, “arzu”, “sonsuz[luk]”, “imgenin yasağı”, “zevk”... gibi bazı Levinas kavramları kullanılabilir ancak “nasıl” sorusunu yanıtlamak ancak bu estetik deneyimin bilfiil gerçekleşmesiyle mümkündür. Ayrıca bulanık olmaktan ziyade, fazlasıyla iddialı bulduğum “başka’nın estetiği” gibi global formülleri de beğenmiyorum.

9. Edilginlik, arzu ve sebatın Levinas’ın felsefesindeki rolleri nedir?

Düşüncesinin anahtar kavramları olarak aslı bir rolleri vardır. Bu soru burada birkaç satırda yanıtlamak için fazlasıyla geniştir. Sizi, 2007 yılında Hangzhou kolokyumu çalışmaları sırasında üzerine bir makale kaleme aldığım “Bütünlük ve Sonsuz”un ilk sayfalarına, arzudan bahsedilen kısma yönlendiririm.

10. Levinas’ın yaşamında felsefesi üzerinde doğrudan etkisi olan en önemli olaylar hangileridir?

Zor Özgürlük [difficile Liberté] kitabındaki “İmza [Signature]” başlıklı metninde Levinas şu olayları sayar; Rus Devrimi, Strasbourg ve oradaki hocaları, Fribourg’da fenomenolojiyi keşfetmesi, II. Dünya Savaşı ve Almanya’daki esirlik dönemi, Chouchani gözetimindeki Talmud çalışmaları, uzun süre öğretmen okulunu yönettiği Uluslararası İsrail İttifakı [Alliance Israélite Universelle]¹ bünyesindeki çalışmaları; baştan başa “nazi dehşetinin hatıraları ve hislerinin hüküm sürdüğü” yaşamını dolduran tüm bu olaylar...

¹ Alliance Israélite Universelle Türkçe’ye farklı dönemlerde “Alyans İsrailit Cemiyeti”, “Musevi Alyans Cemiyeti”, “Evrensel Yahudi Birliği”, “Uluslar arası Yahudi birliği” gibi farklı çevirileri yapılmıştır.

Danielle Cohen-Levinas ile Bir Söyleşi

Söyleşen: Volkan Çelebi

Fransızcadan Çeviren: Atakan Karakış

1- Onun hayatında olmak, onunlayüzyüze olmak, Levinas ile olmaksizin içinde anlam geliyor? Levinas'ın yapıtları ile yaşamı arasında nasıl bir bütünlük vardı? Eğer mümkünse birkaç örnek vererek anılarınız üzerinden anlatabilir misiniz?

“Anlam” sorusu belki tam da uygun olanı değil. Emmanuel Levinas'ın gelini olmak, on yıl boyunca onu neredeyse her gün ve hatta günde birçok defa görerek yaşamak, onunla birlikte bulunmak, yanında, karşısında, çok farklı durumlar içinde olmak, bütün bu hem ailevi, hem kişisel hem de entelektüel yakınlıksadece tek bir *anlama* indirgenemez. Bu sorunuzun sadece tek bir yönü olurdu. Şeyler yaşanırken, onları yaşadığımız ve paylaştığımız anda, onları bir anlam nesneleştirme sürecinde değilizdir. Hatta tam tersi. Onlar tarafından kavranırız, bu başımıza gelen ve gelirken bir hedef veya bir anlam yerleşmesini engelleyen şeyler tarafından. Levinas “beklentisiz beklenti”den bahseder. Sanırım, hesaptan çıkaran bu anlam dolu cümleden yola çıkabilirim, sorunuza cevap vermek için. Eğer bu gerçek, somut yakınlıktan bir anlam çıkarmam gerekiyorsa, adına “şans”, “borç”, “sorumluluk”, “sevgi”, “güven” derim. Görüyorsunuz, bunlar halihazırda etik bir manayla doldurulmuş basit sözcükler; yani, insanları, olayları ve zamanın kendisini ebediyen aşan bir “çıkarsızlaşma”. Emmanuel Levinas'ın eseri ve hayatıyla arasındaki bütünlük de bir formüle indirgenemez. Bu bir şeyi başka bir şeyle birleştirmeyi isteme yöntemi o kadar yaygın ki... Emmanuel Levinas'ın yaşadıklarını yaşayınca -Stanilizm, iki dünya savaşı, esaret, Litvanya'da ve Auschwitz'de ailesinin katliamı, koloni savaşları- davranışsal bir ahlakın içine yerleşmiyoruz. Levinas'ın düşüncesi bu ahlakın üstünde yer alıyor, onun da *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ün ilk baskısının hemen önsözünde dediği gibi, kendimizi kandırmamak gerekiyor. Burada ahlaklar-üstü bir ahlak, yasaları yazılmış bir artı ahlak da söz konusu değil, daha çok bir ahlaktan başka, tam olarak ahlak olarak adlandırılmayacak olana bir geçiş söz konusudur ve bunun sonucunda bu geçiş birleştirici bir mantığa uymaz. İşte yapıt ve hayat arasındaki yakınlık çözülmez şekilde burada yatar. Öznelerarası, öngörülemeyen ve şekillendirilemeyene dayanan, kesinlikle sentezlenemeyen bir ilkeden yola çıkar. Sorduğunuz “anlam” a geri geliyoruz. Levinas kendisini her zaman bir sürgün ve bir sağ kalan olarak hissetti.

Böylece varlığının eserine göre anlamı sorusu da; başka sorusuyla olduğu kadar, Avrupa felsefesinin de yıkımıyla ve özellikle Avrupalı Yahudilerin yok edilişine engel olamayan metafiziğin yıkımıyla oyulmuş oluyor. Oysa Levinas'ın eserinde seslendikleri çoğunlukla metafizikçi ve fenomenologlardır. Platon, Kant, Descartes, Hegel, Husserl ve Heidegger, Bergson... Emmanuel Levinas'ın hayatı ve eseri arasında aranması gereken bunların örtüşmeleri değil, daha çok ayrılımları, aralıkları (*hiatus*), çıkmazları, bir yandan da metafiziğin onun gözünde ve düşüncesi için olan önemini de savsaklamadan metafiziğin anlamsızlığını belirtme gereksinimidir. Size hangi anıyı anlatabilirim, Levinas tarafından aktarılmış hangi deneyimden bahsedebilirim! Neredeyse tam Levinasçı bir cevap vermek

istiyorum: “Hayatımızın büyük deneyimleri, yaşamadık onları”. Bu sadece felsefi olarak açıklayabileceğimiz çelişkiyi çok derin bir şekilde hissediyorum. Ama bu, sorunuzusaptırmak ve sorunuzdan kaçmak olurdu. Oysa, “deneyim” sözcüğü en uygun olanı: Husserlci protoduyumsamanın bir yarı-ters yüz edilişi dediğim şeyi söylemem için başka bir sözcük yok. Sanki Levinas bilincin deneyimini tutmuyormuş da, onu farklı-zamanlılığın (*diachronie*) sınavına sokuyormuş gibi. Bu deneyim, tam olarak söylersek, tematize edilemeyendir, çünkü zamanın kendisinin edilgenliğinde yaşanıyor. Öte yandan size anılar anlatabilirim, göz kamaşma, şaşkınlık, kendinden geçme ve olayın belirsizliği karşısındaki kavrayış anları. Ancak bunu sadece anımsatma halinde yapabilirim. An, kavranılamaz an; özünde onu gerçekten kavrayabilir miyiz ya da bir anlatı şeklinde anlatabilir miyiz, bilmiyorum. O halde evet, Levinas’ın mesela öznellikten bahsetme şeklinden ince bir anı taşıyorum, travma, trajik özgürlük, bulanıklık, kesinti ve buyruk terimleriyle. 1985’te, onunla tanıştığımda daha gençtim, Sorbonnes’da müzikoloji ve felsefe okuyan benim için çok belirleyici olmuştu. Bu soru sıkça geçiyordu edebiyat üzerine konuşmalarımızda, bazı metinlerin veya pasajların yorumlamalarında, hatta bazen birkaç satırın veya bir cümlemin üzerine olan konuşmalarımızda. Proust ve Dostoyevski’nin ve hatta Gogol, Kafka, Puşkin isimleri sürekli geri geliyordu ve elbette Kitab-ı Mukaddes anlatıları ki Rachi’nin yorumundan beri her cumartesi sabahı bir yorumun nesnesi oluyordu.

Edebiyatta, tekrar tekrar okumayı sevdiği, hep geri gelen metinler, yalnızca onlar değil ama sıkça Levinas’ın suçlu olmaktan suçluyuz dediği ya da başkasının gizeminin, kıyaslanamazlığın söz konusu olduğu metinlerdi. Başka-sı, Proust’ta bize her zaman yok ve ulaşılamaz olarak görünür. Levinas’ın bu yazardan anladığı tam olarak buydu. Etiğin sonu mu yoksa başlangıcının başı mı? İşte ona sormayı istediğim sorulardan biri. Roman yazını Levinas’a göre bu duygudan geliyor, daima başkasından gelen bir duygu. Bu bir nevi bir rehine durumu, Albertine’in yalanlarında olduğu gibi. Proust Albertine’in hikayesinden, mahkum Albertine’den, başkasıyla ilişkinin bir hikayesini yapar. Bu insanlıkta ironik hiçbir şey yoktur, psikoloji de değil söz konusu olan. Bir insanın kaderi, kendisinden hiçbir şikayeti olmadığı homojen bir iklimde yaşaması değil, çözemediği çelişkilerle karşı karşıya kalmasıdır. İnsan, yarılana kadar çelişkili durumlarda suçlu olmaktan suçlu hisseder kendisini veya acı çeker, hisseder, erotik olarak sevilen varlığın gizemine erişemediğinden. Bu onun insan olma koşulsuzluğudur. Burada söylemek istediğim, bahsettiğimiz hikayelerin sergilenmiş, çıplak hikayeler olduğu. Bu anlatımsal sergi zaten kendi içinde üşümüş, acıkmış, utanan insanlıkla bir yüzleşme. Bu, iyi ahlak tarafından istenen ve reddedilen sürekli tavra zıt giden Varlığın bir melezlenmesidir. Denklem hiçbir yerde söz konusu değildir.

Proust’tan bahsettim, hızlıca, çok hızlıca, Dostoyevski, Gogol, Kafka, Puşkin’i saydım. Aynı şekilde Shakespeare üzerine, özellikle de, Levinas’ın metninden okuduğu ve kusursuzca bildiği Macbeth üzerine de söyleyecek o kadar çok şey olabilir ki! Macbeth de yine bir gizem davası, manaların üstünde duran Söyleme’nin gizeminin. I. perdenin 3. sahnesinde, şu meşhur “toprak havası baloncukları” içlerinde cadıların bayıldığı. Goethe, Moliere, Racine, Corneille’den de bahsetmek gerekir, şairlerden de, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Celan. Bu birkaç isim hemen aklıma geliyor çünkü tam da az önce bahsettiğim o göz kamaşma anlarıyla içten içe ilintili. Ancak elbette ki başkaları da var, Rabelais gibi mesela. Levinas’ın iki büyük kitabı, *Bütünlük ve Sonsuzluk* ve *Olmaktan Başka Türlü* edebiyattan gelen bu ilhamdan taşar, Levinas bunu açıkça dile getirmese de, şiirde veya edebiyatın içindeki gizemlerin Söyleme’nin gizemiyle karıştırılmaması çok önemliydi. Levinas’ın Fansızcayı Corneille piyeslerini yazarak öğrendiğini de bilmeli. Sürgünde olan

bir Litvanyalı'nın Corneille temize çekerek Fransızca öğrenmesini hayal edebilirsiniz. İlk olarak XVII yüzyıl diliyle ilk temasını, ilk şokunu, ilk bulanıklığını yaşamıştır, aynı zamanda inanılmaz derecede bildiği ve neredeyse kolayca konuşabildiği Latince bilgisiyle Levinas, çabucak kendi dilini bulmuştur.

Geceleri sık sık Levinasların evinde kalırdım. O zaman küçük bir odada uyurdum, Emmanuel Levinas ve eşinin “yataklı vagon” adını koyduğumuz odasına komşu bir odada. O da sabah 4 gibi uyanır, kalkar, odasına gider ve orada enine boyuna yürüyüp yüksek sesle, ezberden Puşkin ve bazı Rus şairlerden Rusça şiirler okurdu. Çok etkileyiciydi. Levinas esaretinden bu yana uykusuzluktan muzdaripti. Yankılanan sesini hala duyarım, tonlamalarını, salonda veya çalışma odasında hiç durmadan yürümelerini. Gece hala tamamlanmamıştı ki bu metinleri ağzına alması, çocukluğundan gelen hatırlanamayacak kadar eski bir hafızanın dibinden söylemesi gerekirdi. Bu mutlak bir gereksinimdi. *Tutsaklık Güncesi*'nde, edebiyatın varlığı, zamanında aynen söylediği gibi, üç bölümlük bir eser oluşturma arzusu adına çok etkileyicidir: felsefe, roman ve eleştiri. Kuşkusuz dönemin bir özelliği bu, çünkü Merleau-Ponty veya Sartre da aynı arzuyu dile getirmişlerdir, Sartre ise bunu başaran birisi olarak... Levinas'ın bu güncesi olağanüstüdür çünkü her an gelebilecek ölüme karşı duruşta, bu yaşamda kalma sürecini ortaya koyar. Her gün, diğer mahkumların yanında odun kesmek için ormana geri döndüğünde, kendini yazmaya zorlar, mecbur bırakır. Ancak aldanmış da değildir. Yazmak kaçmak değildir veya en azından “sadece” kaçmak değildir. Esaret boyunca roman eskizleri yazmak da kaçmak demek değildir. Direnmektir, koşulsuz rehineliliğine katlanmaktır. Her zaman haksız yere rehinizdir. Levinas bunu birkaç yerde söyler: “rehine” kelimesini, nazi zulmündeki deneyiminden beri bilir. Çelişki öyledir ki Levinas için sizi rehin alan tam da sizi cezalandıranla aynıdır çünkü sizi başka biri yerine cezalandırır. İşte rehine koşulsuzluğu budur. O halde evet, Levinas bu rehine sefaletinden bir haysiyet çıkarır, hatta bir zafer, çünkü rehin düşmüş ve haksız yere rehin düşmüş biri her an öleceğini, öldürülebileceğini bilir.

Size Levinas ile birlikte yaşadığım ve beni derinden etkileyen birçok olay anlatabilirdim. Aynı şekilde bu sorular da onu hiç terk etmezdi. Ölümünden hemen önce, Aralık 1995'te gerçekleşen bir tanesi aklımdadır. Oğlu Michael, Beethoven Sonatları kapsamında, Paris'te Gaveau salonunda bir resital veriyordu. Programda 32. sonat Opus 111 vardı. Solda kalan küçük bir locada Emmanuel Levinas'ın yanında oturuyordum, ona göre biraz daha, tam da yüzünü görebilecek şekilde biraz geride kalıyordum, profilden diyelim. Evet, yüzünü! Aslında bunu yapmaya hiç niyetim yoktu ve bu fikir bu muhteşem salona gelmeden önce hiç aklıma gelmemişti. Ama Michael çalmaya devam ettikçe, Levinas'ın dinlemesi daha yoğun ve şiddetli bir hale geliyordu, dikkatini çelen her notaya asılmış gibi, özellikle de bu sonatın Ariette'sinde, en duru ve en entropik bölümünde, zamanın bütünüyle sese ve çınlamasına sığıldığı anında. Levinas'ı hiç böyle müzik ve gözlerini hiç ayırmadığı sanatçının hareketleri tarafından emilmiş görmemiştim. İtiraf edeyim, Levinas'ın bütün bedenini bir anda hareketsiz bırakan bu dinlemenin etkisi altına girmiştim. Beethoven ritimlerini sadece yüzü yaşıyordu. Levinas'ın bana doğru döndüğü ve şöyle dediği küçük bir an hatırlıyorum: “İşte bu, gerçek fenomenolojidir”. Fazlaca kaçak bu felsefi parantez bana Beethoven'ın müziğini ağırlayan birinin yüzünü, “yüz yüze” görmemi ve o müziği ihtiyatsız ve kısıntısız ağırlayarak bu müzikten bir şey anlamamı sağlıyordu. Tam bu anda, o dinleme, o ağırlamaktan (*accueillement*) ziyade dalıp gitme (*recueillement*) anında, Levinas'ın yüzü

kendisinin buyruk, aşkınlık ve yükseklik arasında kurduğu bağın sanat ve özellikle müzik sorununa nasıl değebileceğini anlamamı sağladı. Bana yüzün varlığının hiç de çıkışsız bir şey olmadığını algılatı.

Sahnedən çok da uzak değildik ve Michael'in sırtı bize dönüktü. Öyle istemişti. Salonda babasının yüzünü görmek istemiyordu, bu onu yanıltabilirdi ve böylece bizim de onun bizi göremeyeceği, hatta seçemeyeceği şekilde oturmamız gerekiyordu. Ve ben ki Emmanuel Levinas'ın yüzüne bakmaya hiçbir zaman gerçekten cesaret edememişimdir, bu yüze bakıyordum, dolu dolu. "Kırıksıklı deri"nin ardında, bana istisnai bir ifade gönderiyordu. Yüz ile olan bu bağda, her anlam verişe yabancı bir anlamın açığa çıkma deneyimi yaşıyordum. Bu açığa çıkma beni etkiliyordu, terimin tam anlamıyla, gösterici (*indicatif*) bir şekilde değil ama Levinas'ın da söyleyebileceği gibi emredici (*impératif*) bir şekilde.

Konser çıkışında, Gaveau salonunun lobisinde Michael'i dinlemeye gelmiş birçok arkadaşla karşılaştık. Her biri bana aynı düşünceyi söyledi: Michael tarafından yorumlanan Beethoven sonatını Levinas'ın yüzüne bakarak dinlemişlerdi.

İşte, size Levinas'la yaşanmış olayın bir ucunu aktarıyorum. Daha fazla açmadığım için affedersiniz. Bir gün kuşkusuz onu da yapacağım, ama biyografi noktasına indirgenemez empatiden kaçınarak.

2- Levinas'ın teknoloji, tüketim kültürü ve genel olarak kapitalizmle ilişkisini yapıtlarından sezebiliyoruz. Onun gündelik tavırlarına da tanıklık ettiğinizi düşünürsek onun yaşadığımız dünyaya karşı eleştirileri konusunda bize daha başka neler söyleyebilirsiniz?

Sorduğunuz soru uzun açıklamalar gerektiriyor ve sanırım soru Levinas için tam da bu terimlerle sorulmuyordu. Hemen diyebilirim ki Levinas teknolojiden bahsettiğinde, bu her zaman Heidegger ile örtük bir diyalog içindedir. Elbette bekliyordunuz, sizi hemen, *Zor Özgürlük*'te bulunan "Heidegger, Gagarine ve biz" metnine yolluyorum. İnsanı teknolojinin miadı dolmaya yüz tutmuş enflasyonuna karşı korumamız mı gerekir, yoksa tam tersine, Heidegger'in de tersine, tekniğin (teknolojinin değil) bizi daima tehdit eden yerleşik varoluştan azat edeceğini mi göz önünde tutmak gerekir? Tek kelimeyle, bu bizi Heidegger'den azat eder. Bu bahsettiğim ve herkesin bildiği metinde, Levinas, alternatifi bu terimlerle ortaya koyar ve Gagarin figürü onun gözünde, sadece tekniğin gerçekleştirebileceği radikal bir çıkışı, kendinin dışında olanı resmeder. Levinas "bilim"den bir insana varoluşunu radikal biçimde başka bir uzayda yaşamasını sağlayan olarak bahseder. Görüyorsunuz, Levinas klasik bir felsefeci gibi çalışır burada. Önce, tekniği eleştirmeye özen gösterir ve peşinden beklenmedik bir şekilde teknik lehinde, Heidegger'de "yer" (*lieu*) sorusu üzerine bir eleştiri olarak yorumlanabilecek bir nevi savunma ortaya koyar. Levinas bunu çok iyi söyler: "İnsan yeryüzünde sadece besleyici özden yararlanan bitkiden daha radikal biçimde yaşar". Bu yüzden, cevabımın en başında Levinas için teknik ve teknoloji (tam olarak aynı şey değildir) üzerine düşünce sizin sunduğunuz terimlerle ortaya koyulmaz. Onda, sosyolojik kökenli veya tüketim olgusuna bağlı bir düşünce yoktur. Örneğin Max Weber'e hayran olan Levinas'ın düşüncesi, bu akımların dışında kalır. Teknik sorusu ona, başkasında, Yahudi geleneğinin Yer mühendisliği kavramını reddederek aşmaya çalıştığı paganizmi ve puta tapınma sorularını yeniden düşünmesini sağlar. Altmışların sonunda Gagarin'in başarısı unutmayalım bilim sayesinde, bilimin her şeyi terk edebilmesi

sayesinde. Yani fedakarlık/kurban (*sacrifice*) sorusu da Levinas'ın dikkatini gerektirir. Bu yüzden bu metinde teknolojinin büyüsüzleştirme değeri vardır. Burada büyüsüzleştirme ve barbarlık arasındaki ikili bağı (teknîge, Savaş'a, Yahudi soykırımının "teknik" makinesine, Hiroşima'ya bağlı) açmak gerekiyor. Levinas için bu kuşkusuz kötünün indirgenemezliğini çağırıştırır. Burada yine, Levinas aldanmaz. Teknik adına, teknokrasi adına dikilmiş belli bir ahlak tarafından kandırılmış değildir. Kuşkusuz moda etkisi. Teknik karşıtı olmak usulünce olabilir, halbuki toplumumuz öte yandan sadece onunla ve onun aracılığıyla yaşar. Levinas tekniğin kınanmasının "rahat bir retorik" olduğunu söyler. Levinas yine insan ve toplum arasındaki denklemin peşinde değildir. Eğer öyle olsaydı ve eğer teknoloji teknik ama sadece teknik olmayan bir ilerleme olarak düşünülebilseydi, insan bu acımasız anonimliğin ve acılı bir yalnızlığın ortasında yaşamazdı. Size bu konuda *Au-delà du verset*'de yazdığını hatırlatayım:

"Herkesi herkesle iletişim haline koyan Tekniğin ilerlemelerinin bile insanları anonimlikte bırakan gereksinimler içerdiğini fark ediyoruz. İlişkinin kişiliği olmayan şekilleri doğrudan şekillerle yer değiştiriyor."

Bu çok önemli bir pasaj, çünkü Levinas burada teknik sorusunu komün/ortaklık (*communauté*) sorusuyla birleştiriyor, bir Devlet'e, bir ülkeye, bir aileye, bir dile bağlı oluşunu. Daha da şaşırtıcı olanı, Levinas'ın teknolojinin yavaş yavaş insanlar arasında doğrudan bağların yerine geçeceğini 70'lerin sonlarına doğru tahmin etmiş olmasıdır. Bugün gerçekleşmekte olan internet, Google, Facebook ve diğer "dolaylı" değiş tokuş, iletişim ve tüketim sistemlerini önceden tahmin etmiştir. Kaç tane aile, bilgisayar dikkatlerini o denli ele geçiriyor ve her üyesinin birbiriyle neredeyse konuşmadığı ve bunu yüz yüze daha da az yaptığı internetin bu yaygın kullanımını beğenmiyor! Sosyal bağ yer değiştirdi, bu açık. Demek ki, ya yeni bir Yer'in ya da bir dışarının hatlarını yeniden giydirecek, başkasına açılan bir Yer'in yer değiştirmesini (*déplacement*) düşünmemiz gerekiyor.

Böylesine bir fenomene tutulmuş bir toplum ne hale gelir, çoğu zaman kontrol edilemeyen batıl inançlarıyla? Herkesin sorumluluğu söz konusu, her birimizin sorumluluğu. Levinas'ı cevap denecek lakin teknolojinin zorbalığı karşısında, sadece zorbalığı da değil ama uyguladığı çekiciliğin karşısında, toplumlarımızdaki ağırlığı ve kendisine çektiği vaatler karşısında, ona ve bizi mecbur bıraktığı şeylere dair her zaman bir sorumluluğumuzun olduğu aşikardır. Ve eğer böyle düşünemiyorsak, o zaman bitmiş ve yanmışızdır! Neredeyse siyasi bir konu bu. Bir taraftan teknik, idolleri büyüsüzleştiriyor, özellikle Doğayı, bir taraftan da yenilerini uzatıyor. Dolayısıyla teknikle hareket etmiş olurduk, Levinas'ın da hassas olduğu eski Marksist tema. Unutmayalım ki Marksizm ve Yapısalcılık, Komünizmin sonuna doğru yol alan 70'li yıllarda baskın düşünce akımlarıydı.

3- Levinas teoloji ile ne gibi bir ilişki içindedir? İnanç ve bilgiye dair konumunu açabilir misiniz? Levinas için "Tanrı" ne demektir?

Sorularınız dağ gibi sorular. Sanırım bunun farkındasınız. O yüzden bu dağları, korku ve titreme ile tek tek geçmeye çalışacağım, çünkü burada düşüncesinin, yaşamının ve eserinin nevrallık bir noktasına dokunuyorsunuz. Ancak cevap vermeden önce, 80'li yıllarından sonuna, 1986-87 dolaylarındaki bir anıyı anlatmakla başlayacağım. Enio'daki şabat ofisinde her cumartesi verdiği Rachi derslerinin birinde, Torah'ta, Musa ile Harun'un Buluşma çadırında (*tente d'Assig nation*) "yalnız", yüz yüze kaldığı ve Tanrı'nın iki kardeşin aralarına

girdiği bir pasajı hızlıca yorumladığını hatırlıyorum. Musa ile Harun yüzleşmesi Levinas için zaten başkasına olan saygı aynı zamanda Tanrı'ya olan saygıdır anlamında bir yüz ağırlama figürüydü. Size bahsettiğim pasajda, Tanrı Musa ve Harun'un "arasında" konuşur. İki kardeşin "arasında" olması, üstlerinde ve yanlarında değil, Levinas için üçüncü sorununa bir giriş yoluydu. Musa ve Harun "arasında" Tanrı, bir üçüncü, ille de yukarıda veya orada olan değil, ama aynı zamanda burada, Buluşma çadırında olan. Levinas bu üçüncünün aynı zamanda başkasıyla karşılaştığımızda dile getirdiğimiz resmi "siz" olduğunu söylemeye kadar giderdi.

Size bu anıyı anlatıyorum, çünkü bu benim için teoloji sorusuna bir nevi giriş yolu. Hukukun ve eşitliğin hüküm sürdüğü bir toplumu, yani Tanrı'nın insanların "arasında" olduğu bir toplum olduğunu sanırım Levinas düşünürdü. Ama kendisi bu soruları canlı canlı kesip atmak için fazlaca ustaydı ve Kitab-ı Mukaddes ve Talmud yorumlamalarıyla fazlaca beslenmişti. Düşüncesinin bu temel ve karmaşık düşüncesi için şöyle bir cümleye başvururdu: "İkiyken aslında üçüzdür". Diğer insanla olan bağ zaten kendi içinde bir üçüncüyle olan bağıdır.

Bu çok narin bir nokta. Aynı şekilde, hamle ve ayırma veya üçüncüye karşı olan sorumluluk Levinas için bütün insanlığın hakiki açlığıydı, sadece açlık değil, aynı zamanda hakiki bilinci de. İşte bu yüzden Levinas için Tanrı Tanrı'dır, tanrısal tanrısalıdır. Mitolojik izi olmayan bir tanrısal söz konusu, aşkınlığın tasvirine mani olan bir tanrısal. Zaten, aşkınlığın tasvirsizliği demek daha ihtiyatlı ve doğru olurdu. Tanrı tasvir edilemeyendir, kavranılamaz, isimlendirelemez olandır. İşte, o halde ondan nasıl söz etmeli?

Sorularınıza daha ayrıntılı cevap vermek için, Levinas'a özgü farklı deyim ve motifler üzerinde durmak gerekir. Öncelikle, Litvanya'da aldığı eğitim. Levinas Litvanya Museviliğine hürmet ederdi, Kovno, doğduğu şehirde ve Vilnius'ta aktarılan, "Kuzeyin Şam'ı" olarak adlandırılan yani. Ustalarından biri olarak gördüğü Volozin'li Haham Hayim'e, *Yaşamın ruhu* kitabına ön söz yazarak hürmet etmiştir. Tanrı'yla olan bağ bu kitapta detaylı şekilde ele alınmıştır. Levinas'ın Volozin'li Hayim'in kitabı aracılığıyla kendisini bulduğu haham kültürü, Tanrı'yı insanlara bağımlı olarak tasarlayan bir kültür ve böylece insanlara başka bir insan karşısında sorumlu olma ve insanlık haline katlanma anlayışını verir. Levinas din adamının "inanılmaz" entrikasından bahseder. Ve sebpsiz değil. Sonlu ve sonsuzun bağlarını tersine çevirmekten başka bir şey değil bu. İnsanlardır hareketleriyle bu entrikaya dolu bir mana veren, bu temas ve Tanrı'nın dünyayla bulaşmasının yokluğunu yücelten. Bu perspektifte aslında, Tanrı açığa çıkıyordur, Tanrı fikre geliyordur, Levinas'ın da Yasa'nın mektubunda, Kitab-ı Mukaddes ayetleri hakkında ve yorumunda dediği gibi. Harfin/ mektubun kendisi yaşamaya ve din adamının bu entrikasından titremeye başlar, bunun teolojik bir entrika olduğunu algılayabiliriz. Ancak Levinas'a uygulandığında, teoloji sözcüğünü çok sevmiyorum. 70'li yılların sonunda, birçok Fransız filozof Levinas'ın felsefesine sırt çevirdi, teolojiden ibaret olduğunu düşünerek. Philippe Lacoue-Labarthe'in durumu buydu, daha az ölçüde Jean-François Lyotard'ın ve Dominique Janicaud'nun, sadece bu üçünü anmak yeterli olacak. Janicaud hatta 1991'de *Le tournant théologique de la phénoménologie française* adında bir kitap yayımlamıştı. Tam tezimi yazdığım zamanlardı. Kanıtlamasının Levinas etrafında döndüğü aşikar. Kitabın yericisi, harika bir fenomenolog, Bütünlük ve Sonsuzluk'un 1961'de Merleau-Ponty'nin öldüğü yıl basılmış olduğunu muzipçe tespit eder. Bundan da, Bütünlük ve Sonsuzluk'un Fransız fenomenolojisi için bir dönüm noktası olduğu sonucunu çıkarır, ne dönüm noktası! Janicaud, Levinas'ı

çağdaşlarıyla karşılaştırır, Merleau-Ponty ile hatta Sartre ile. Belli ki onun için, ne Sartre ne Merleau-Ponty dünya-içinde-varlığı düşünmek için aşkınlığa veya metafiziğe ihtiyaç duymuştur. Böylece başkalık sorusu Janicaud tarafından, Başka'nın ortaya çıkma kipinde, kökensel teolojik ortaya çıkma olarak algılandı. Kitap çıktığından beri, onunla uzun uzun konuştuğum için çok iyi hatırlıyorum, kitap Levinas'ı aşırı kızdırmıştı, Levinas'ı okumak veya ondan bu dönüm noktasının metodolojik varsayımlarından yola çıkarak bahsetmek ve fenomenolojiye teoloji denemesinden uzaklaşan başka türlü alternatifler düşünmeye uğraşmak doğrusunu yapmak olur. Birçok filozof gibi ve özellikle fenomenologlar gibi, çıktığında bizim çevremizde gerçek bir yankı getiren bu kitabı okudum. Janicaud'u çok beğeniyorum, ancak bana, Janicaud fenomenolojinin "dönüm noktası" dediği şeyi isabetlikle gösterse de, yine de bu çok büyük kitabı, Bütünlük ve Sonsuzluk'u ıskalamış gibi geldi. Descartes'ın felsefe yapmadığı ama teoloji yaptığını söyleyebilir miyiz?

Aynı zamanda ve sert eleştirisine benzer şekilde, Janicaud yadsınamaz bir olgunun altını çiziyordu: Fransız fenomenolojisini bir kenara bırakıp başlayarak, fenomenolojide dönüm noktasını yaratmak için sadece bir büyük filozof vardı. Bu felsefi bir hareket mi yoksa teolojik mi? O halde ihtiyatlı olalım: eğer bir teolojiden bahsediyorsak, bu teoloji insancıl ama tanrısal değildir, metinlerin irdelenmesi ve kesinliği tarafından yönlendirilmiştir. Ya da *a contrario* ele alalım: bu teolojisiz bir Tanrı'dır. Bu soruları 2006'da Yüz yıllık Levinas (*Centenaire Levinas*) zamanında ortaklaşa organize ettiğim ve tam da adını *Levinas ve teolojiler* koyduğum uluslararası bir kolokyumda ele almıştık. Teolojinin çoğul hali elbette ki bilerek. Hatta bu kolokyumun metinleri mevcuttur ve Levinas'ın teolojiyle olan bağının karmaşıklığına ve genişliğine yaraşırlar. Benim için bu soruyu, Levinas'ın düşüncesinin kalbindeki bu çelişkili düğümü anlamada en uzağa gitmiş filozof, Didier Franck'tır. *L'un-pour-l'autre, Levinas et la signification* kitabında *Olmaktan Başka Türlü*'yü titizce ve sistemli olarak inceler. Girişin ilk cümlesi sorunun genişliğinden bahseder: "O'ndan yoksun olduğumuzda ve inanmayı zaten bıraktığımızda Tanrı ne anlama gelir?"

Levinas için, Tanrı sadece ontolojik şemanın içine dahilse Tanrı'dır, yani aşkınlığın bir temsili gibi. Bu Tanrı ile yalnız kalmak da değildir çünkü Tanrı Levinas'ta içte olanın/ mahremin "sen"i değildir. Sonuç olarak, dünyanın dengesi Tanrı üzerinde değil ancak başka insanla ilişkide bulunan özelliğin etik yapısında duruyordu ve başkayla olan ilişkidir Tanrı ilişkisine anlam, anlamlandırma ve anlamlılık veren.

Litvanya Museviliğinin bu nesebinde, bir de Gaon de Vilna (1720-1797) geleneğini söylemek gerekir. Duyarlığı daha çok mistik/gizemli olan bu gelenek için de birkaç kelime. Burada (mistik akımlara uygun mesafede duran) Levinas'ın dikkatini çeken şey, Tanrı'nın bütün olarak isminde olduğu, tüm büyü ve ayinlerden, tüm sevinç veya kendi dışına çıkma veya kutsalın sergilenmelerinden, imgeyle ya da mucizeyle olan tüm bağlardan arınmış olduğudur. Oysa Tanrı neredeyse hiçbir şeydir, sadece birkaç harf; ancak bu neredeyse hiçbir şey, tam anlamıyla *logos*'un hükmünü sarsan tek şeydir, çünkü yankılanır. Neredeyse hiçbir şey nasıl olur da söylemin hükmüne karışır? Yankılanarak tabii ki! Tanrı'nın ismi veya tetragramme (dört harfin birleşimi): Levinas buna "saf aşkınlık" der. Saf aşkınlık veya Tanrı'nın ismi, *logos*'un ve dolayısıyla dünyanın bütünlüğünü, yankılanarak bozar.

Demek ki vahiy (işte temel bir motif) bir isim ve harf işidir. Burada söz konusu olan mutlağın vahyedilişidir, kutsal yazılara kaçmış veya saklanmış bir Tanrı'nın. Bu vahiy deneyimi başkalık deneyimiyle ilişkilendirilmelidir. Tanrı'nın isminin, saf aşkınlığın yasası

kitabına uygun bir Yahudilik içinde değil, uyanma motifinin içindedir: duyulurun içindeki başkalaşıma uyanma. Bu aslında “içerebileceğinden fazlasını düşünen” bir düşüncedir. Bu taşmanın yeri, başkasının yüzüdür. Yeniden oraya geldik. Buyruklara itaat etme yeri olarak yüz. Başkasının yüzü başka insana ve dolayısıyla buyruklara ve böylece Tanrı’ya da, ikinci şahısta değil, üçüncü şahısta çekilen incognito (*tanınmayan*) bir Tanrı’nın izine adanmamızı sağlar. Tözşüzleşmiş bir Tanrı’dır bu, silinmiş bir Tanrı, insanı ateizmin sınırına iten bir Tanrı. Levinas ateizmi kınamaz. Ateizmi icat eden bir Tanrı hayal edin ki geri-çekilişi insanı sadece kendisine güvenmeye ve dolayısıyla bu olmayan Tanrı’ya karşı değil, başkasına, geleceğine karşı sorumluluğunu ve çevresini güçlendirmeye vakfetsin, mecbur bıraksın. Tanrı insana diğer insana katlanması için bir koşul olarak ortaya çıkabilir, ciğerler yırtılana kadar, der Levinas, başkasının psikozuna kadar, yerine geçmeye kadar. Levinas’ın hayran olduğu Paul Celan’ın şiirsel sözcüklerinden çok da uzak değiliz. Dünya artık yok, onu taşımam lazım.

Ancak Tanrı’nın aşırı silinmesi, onun geri çekilmesi, töz olmayışı tam anlamıyla Tanrı’nın tinselliğinin koşuludur (eh evet, Tanrı’nın bir tinselliği vardır!) ve artık bir öz olarak ve bir özne olarak düşünülmeyen insanın tinselliğinin de. Kimliğin/Özdeşliğin çatlağındaki anarşik devrimde düşünülür insan. Yasa Masaları’nın ilk çatlağını hatırlayın. Tam içindeyiz. Vahiyden bahsettim, Azizlikten bahsetmek gerek: Levinas’ın kullandığı kelime buydu. Çünkü bir aşkınlığa, böylesine yüksek, böylesine erişilmez bir isme yapılan bu açılma, bizi hatırlanamayacak kadar eskinin gücüyle geçen bu açıklığa Levinas “Azizlik” adını verir. Zira, aziz, kutsaldan farklı olarak, daima silinmiştir ve yoktur. Bu sefer de aziz kendi yokluğundan yankılanır. Tanrı’nın aşırı büyüklüğü Levinas için sadece insan deneyiminin değişimindeki devrimde iştirilebilir. Yani bu kendini zamansallaştıran bir devrimdir. Beni heteronomi motifine getiren de bu. Bu motif zaten kendi içinde dünyadan ayrılmış bir Tanrı’nın ifadesidir, onun radikal dışsallığıdır, ancak eylemi, yankısı, aşkınlığa açılımı aziz metinlerde, varlığın Söyleme’sinin karşısı bir şekilde işleyen kehanet-imsi Söyleme’sinde aranmalıdır, dünyanın adalet içinde Selametinin/Kurtulmasının en tamamlanmış şekillerinden biri gibi. İşte, Söyleme’yi Söylenen’e çevirmedeki titiz gereksemede bulunan, etik ve hermönetik arasındaki indirgenemez bağın motifi budur, Söylenen’de Söyleme’nin bir dağılmasını veya bir yok oluşunu aramama şartıyla, hiç durmadan Söylenen’in devrimiyle yeniden oynamak, yani Söylenen’in, sonsuza değil, tersini söylemek.

Görüyorsunuz, Levinas’ın bağlı olduğu Tanrı pek de rahatlatıcı değil, çünkü bu bahtsız Söylenen ne olursa olsun, Söyleme’ye göre her zaman geç kalacaktır. Levinas değil mi ki başkasıyla olan buluşmada her zaman geç kaldığımızı da söyleyen!

Sorunuza cevap vermek için, Tanrı, en azından ismi, Levinas için heteronomi, diyakroni, an-arşı, entrika, sonsuz, iz, izlerin izi, aşırı dışarı, yüz anlamlarına gelebilir... Her şeyden önce şu anlamlara da gelebilir: Sevgi ve Adalet.

Çok sevdiğim Hannah Arendt’in anlattığı şu küçük hikaye geldi aklıma, kendisi bir hahama şöyle demiş: “Biliyor musunuz, ben Tanrı’ya inanmıyorum.” Ve haham cevap vermiş: “Peki kim sordu ki bunu size?”

4- Levinas’ın ailesinden Holokaust’tan çok ciddi şekilde zarar görenler, kıyıma maruz kalanlar olduğunu biliyoruz. Levinas o zamanları nasıl hatırlar ve anlatırdı? Ve onun dostlukları hakkında bize neler söylebilirsiniz, örneğin Blanchot ile ve diğerleriyle?

Burada da yine sorulanız dağlar gibi ve öyle önemli dağlar ki her biri için uzun uzun açıklamak/açmak gerekiyor. Cevaplarım mecburen sentetik ve eksik olacaktır.

İkinci sorudan başlamak istiyorum, Levinas'ın Blanchot ile dostluğundan?

La règle du jeu dergisinin Ekim 2009 sayısında, Michael Levinas ve Imec başkanı Olivier Corpet'nin girişimleriyle ve Levinas'ın basılmamış metinlerinin, *Tutsaklık Güncesi* ve diğer yazılar'ın çıkışı vesilesiyle, Emmanuel Levinas'ın Maurice Blanchot'ya yazdığı, Levinas'ın arşivinde bulunmuş bir mektubun karalama halini yayımlamıştık. Benim de mektubun temize çekilmesi sürecine katıldığım, -çünkü deşifre etmek gücü ve Levinas'ın el yazısına biraz aşina olduğumdan- bu karalama neredeyse mektubun tam hali olduğunu düşündürüyor. Levinas her zaman bu şekilde yapardı, özellikle de mektuplaşma için. Yazının tamamlanmış haline geçmeden önce bir, bazen birden de fazla eskiz, karalama yazardı. 21 Mayıs 1948'te yazılmış bu mektup Blanchot'nun Levinas'a "derinden dokunan" bir notuna (elimizde olmayan) cevaptır. Bu iki adamın dostluğunun ne olduğuna dair göz kamaştıran bir tanıklıktır. Mayıs 1948 tarihi önemsiz değildir. Bu, İsrail devletinin kuruluş yılıdır ve Blanchot bu olayın, "Yahudi sorunu"nun, Yahudi Soykırımını ve tutsaklığı yaşamının neyi temsil ettiğine dair Levinas'a uzun bir düşünüm bahşetmiştir. Levinas bu mektupta Devrim'in anlamı üzerinde de durmuştur: "Sonra Devrim olgusu vardı, 13 yaşında içselleştirdiğim ve -tüm unuttuklarım ve öğrendiklerime rağmen- hiçbir şeyin hiçbir zaman sökemediği his, Rusya'nın Tarih'in yatağına karışması. Evrensellik ve Hristiyanlığın zaferi benim için hiçbir zaman kuşku veya bir eksiklik sebebi olmadı". Aynı zamanda ve bu çok dokunaklı sürgünün ve insan haklarının toprağı Fransa'nın, onun için ne anlama geldiğine de değinir: "Ama sanırım Fransa, Fransızca dilidir ve -siz Fransa Fransızları ne dersiniz deyin- hiçbir şeyin dokunamadığı bu neredeyse ebedi düzendir. Laik ebediyet. Şeylerin ve kişilerin bu tek yüzüdür, her formun tarihi, her hareketin kalıtsal olduğu, artık şaşırtıcı hiçbir şeyin olamayacağı tamamlanmış Tarih (...)"

Bu mektup inanılmaz bir güçtedir ve Levinas tarafından Fransa için, dili için, güya değişmez değerleri için, "Laik ebediyet" diye anlandığı şey için duyulan bu hayranlık kesinlikle şaşırtıcıdır. Maurice Blanchot ile dostluğunun nasıl kurulduğunu anlamak için de çok önemlidir bu mektup. *Tutsaklık Güncesi*'nde Levinas, mesela Léon Bloy'a çok güzel pasajlar adamıştır. Söylediğimi elbette desteklemek gerekir, ancak Léon Bloy keşfinin Blanchot yoluyla olduğuna ikna olmuş durumdayım. Levinas'ın dikkatini çeken şey neydi? Léon Bloy'un dili, "Tanrı'nın yüzüne" zamansallaşan insani öznelerarasılık, şu başkalarından gelmeyen ama başkalarında olan acının boyutu. Bunu daha da açabilirim. Bir tarafta Proust ve ölçüştürülemez/kıyaslanamaz öznelerarasılık ve sevilen varlığı erotik olarak kavrasak bile gizem olarak kalan başkasının gizemi var ve bir tarafta da Bloy var. Bu mektup, hiçbir yorumun yapamayacağından daha iyi, Strasbourg yıllarına, tam olarak Üniversite öğrencisi oldukları 1926 yılına kadar çıkan bir dostluğun koşulsuzluğunu anlatır. O zaman edebiyat tutkusunu, Kitab-ı Mukaddes'in okunmasını, Buber ve Neher metinlerinin okunmasını, Husserl ve Heidegger fenomenolojisinin keşfini birlikte paylaşmışlar. Blanchot 11 Şubat 1980 tarihli bir mektubunda şöyle yazar: "Mübalağasız söylemek istiyorum ki Emmanuel Levinas ile karşılaşmam, o zamanlar Strasbourg Üniversite'sinde öğrenciyken, en karanlık olan yaşamı aydınlatan o talihli karşılaşma olmuştur". Levinas da yedi yıl sonra şöyle diyecektir: "Tanımlayamıyorum bunu. Anında kendisini o dönemlerde bana çok uzak olan bir aristokrasi gibi gösteren büyük bir zekanın, düşüncenin intibası oluşmuştu, ancak birbirimize erişmemiz çok çabuk oldu."

O halde evet, bu koşulsuzluk Levinas ve ailesinin karşı karşıya kaldığı en korkunç sınavı yani Shoah sınavını da katetmiştir. Ve sözü alacak olan yine Blanchot'dur, bu sınavın, Levinas'ın "başka(sı)-için-biri" olarak adlandırdığı şeyi nereye kadar damgaladığını söylemek için: "Bir savaşın talihsizliği gerekiyormuş, gevşeyebilecek dostluğumuzun sıkışması için, daha da önemlisi, ilkin Fransa'da mahkumken, bir nevi gizli bir taleple bana, tiksiniyecek bir siyasetin tehlikelerinin tehdidi altındaki sevdiği varlıklara göz kulak olma işini emanet ediyordu."

Bu dostluğun "seçim" özelliği üzerinde de durmak gerekiyor gerçekten, çünkü bu dostluk somut ve yaşanmış şekilde, terimin felsefi anlamıyla bir varlığın başka bir varlığın karşısında daha benzersiz hale gelme olasılığını, iki dostun aynı şekilde düşünecek ve yaşayacak kadar benzeşmelerini temsil eder. Tıpkı dostun yakınlığının sevilenin yakınlığı olması gibi. Levinas ve Blanchot'yu duyarlık ve siyasi eğilimler düzleminde her şey ayırıyordu. Ve yine de! Ayrıca Jean Wahl ile olan bağlarından ve "uzun bir tutsaklıktan sonra bulunan cömert dostluğu"ndan da bahsetmek gerekir. Jean Wahl savaşın sonra Felsefe Kolejinin kurmuştu ve Levinas konferanslar vermek için 1947'den itibaren düzenli olarak davet edilirdi. Savaşın yığıllarından sonra düşüncenin yeniden doğuşuna katılmış çok önemli bir yerd, burası onun için; aynı şekilde başında olduğu Ecole Normale Israelite Oriental de Yahudiliğin ve incelenmesinin yeniden aktarımına katıldığı için böyleydi (Mösyö Chouchani, Talmut dehası, Levinas'ın birçok yıl yanında yaşamış bir başka ustası). Kesinlikle unutmak istemediğim, Levinas'ın da çok değer verdiği bir isim daha var: Levinas'ın "gündelik birlik" içinde olduğunu söylediği Doktor Henri Nerson. Doktor Henri Nerson Alzasyalı çok dindar bir yahudiydi. Levinas'la 30'lu yıllarda Paris'te tanışmıştı. Birlikte Mösyö Chouchani'nin Talmut toplantılarına giderlerdi.

İlk sorunuza gelince, evet, Levinas, Kovno, Litvanya'da naziler tarafından katledilen ailesinden -doğrudur az ama bazen- bahsederdi. Bilhassa da iki kardeşinden bahsederdi, hatırlıyorum: Amos (Aminadav) ve en küçük olanı Boris. Kendisi en büyük kardeşti. Babası, Jezechiel'den de bahsederdi, kendisi kitapçıydı ve annesinden de, Debhora (Dvora), ondaki gerçek entelektüel yeteneği sezen ve onu Litvanya'yı terk etmesi ve Fransa'da eğitim görmesi için telkin eden annesinden. Levinas ailesinin katledilişi üzerine savaşın sonunun hemen akabinde birkaç bilgi aldı, sonra 1970'te teyzesinin mucizevi bir şekilde ölümünden kurtulduğunu öğrendi. Savaşın sonra Rusya'da kalmıştı, ama 1970'te Levinas Edgar Faure aracılığıyla Rusya'dan çıkıp İsrail'e göç etsin, diye araya girdi. Teyzesi de öyle yaptı. İşte o zamanlar daha da çok ayrıntı edindi. Aynı zamanda naziler tarafından ailesine yapılan katliamların mahkemeleri de var.

Levinas tüm bunlardan az bahsederdi. Bu, yazdığı gibi, beyinde gerçek bir "tümör"dü. Ama savaşın konuşurdu, biyografik ve felsefi düzlemde savaşın konuşurdu. Bu anlamda, Bütünlük ve Sonsuzluk'un ithaf edildiği *L'Etoile de la Rédemption*'un Rosenzweig'i ile doğrudan ilişkilidir. Stalinizmin ve Hitlerizmin yığıllarından bahsederdi, tarihin felsefelerinden, kötünün ve doğanın insan tarafından gediğinden, insanın zaferinin barbarlık tarafından teminatından. Vassli Grossman'ın, *Vie et destin (Yaşam ve kader)* kitabından da sıkça konuşurduk. Beni bu kitabı okumaya iten de Levinas'ın kendisidir. Kitaba çok hayrandı. Onun için Grossman Hitlerizm ve Stalinizm tarafından kuşatılan bir dünyada Tanrı'ya ve kendisini düzenleyici ve ideolojik isteyen İyi'ye inanmamanın ne anlama geldiğini en iyi anlamış ve betimlemiş birkaç kişiden biriydi. Grossman'ın, insanı ölüme adatan bu acımasız mantığın anlatı halindeki yapıbozma yönteminden ve kötüyü

yenemeyen ve hiçbir zaman yenemeyecek bir sistemin içinde, insandaki “küçük iyiliğin” nasıl tek çare, tek vaat olduğundan büyülenmişti. Grossman’ın bahsettiği “küçük iyiliğin” motifi Levinas için temeldi. “Küçük iyilik” merhamettir, özel insandan başka bir özel insana, aracısız, tüm kurumun, yargı alanının ya da siyasi, dini veya kurtarıcı doktrinin ayırımında yönelen merhamet.

O zaman evet, savaş, meselelerinin her zaman merkezindeydi, çünkü savaş insanda hep her yerdeydi, etrafındaydı. Ve öte yandan, tıpkı Rosenzweig gibi, Levinas savaş, Aklın ve gerçeğin özünün şeytani biçimde ortaya çıktığı noktada, metafizik bir olay olarak yorumlamak için her zaman Hegel’e danıştı. Ama bir de bu “küçük iyilik” vardı... İşte etik bilinç budur, yani Başkayı Aynıya indirgeyen ve onu Bütünlüğe çarpan bir kavrama veya bir dogmaya karşı gelen şey. Levinas bir hayatta kalan olduğunu unutmuyacaktı: “Niye onlar, niye ben değil?” Bu soruyu hatırlıyorum, ölmeden bir süre önce kendisine açıkça sorduğunu anımsıyorum.

5- Levinas yaşamının son dönemlerini nasıl geçirdi, neler üzerine çalışıyordu, yarım kalmış çalışmaları var mıydı?

Levinas’ın en son yaptığı çalışma, *Liberté et commandement* (Özgürlük ve buyruk) kitabının basımıyla uğraşmasıdır ve bu eser çok değer verdiği iki metni kapsıyordu: 1953’te ilk defa *Revue de métaphysique et morale* dergisinde yayımlanan “Liberté et commandement” ve aslında 27 Ocak 1927’de Fransız Felsefe Derneği’nde dile getirdiği bir konferansın metni olan “Transcendance et hauteur”. Bu konferans, düşünebileceğiniz gibi *Bütünlük ve Sonsuzluk*’un devamında kaleme alınmıştır ve bir yıl önce yayımlanmıştır, oysa *Bütünlük ve Sonsuzluk*’tan önce olan *Liberté et Commandement*, daha çok, büyük bir kitaba bir hazırlık çalışması olarak okunur. Burada da aynı zamanda hem etik hem siyasi an olarak yüz sorusu yine çok merkezidir. Düşüncesinin doğumuna/oluşumuna (*genèse*) kadar çıkan, yönlendirici bir hattır. *Tutsaklık Güncesi*’nde bu apaçıktır: varlığın ekonomisi, bir “olay” olarak farz edebileceğimiz insan yüzü tarafından yarıda kesilmiştir. Yaşamının sonunda doğrusunu söylemek gerekirse Levinas radikal bir şekilde yeni projeler üzerinde çalışmamıştır. Başka aynıya indirgendiğinde anlamsızlaştırmaya (*insignification*) ve iptal etmeye (*oblitération*) karşı bir reddin (*refus*) yolu üzerine düşünüyordu, daha çok. Bu reddin hiçbir zaman kazanılmadığını biliyordu. Ancak tüm ontolojiyi aşan ve mutlak başkalık olarak beliren bu yüz sorusu, o dönemlerde çok güçlü yaşanmış boyutlar almıştı. Sevilen varlıkların, ailesinin Litvanya’da Almanlar tarafından katledilmesinin yüzü görünüşe göre buradaydı. Bu şiddet onu hiç terk etmedi, ancak yaşamının sonuna doğru bunu hem nadir hem de sık bir şekilde ifade ediyordu. Kardeşleri, ebeveynleri, ailesi, dostları, onların yüzlerini görüyordu, düşüncenin gözleriyle.

Benim bilgim dahilinde Levinas, sizin deyiminizi kullanmak için, ölmeden önce başladığı tamamlanmamış bir eser bırakmadı. Lakin, basılmamış metinler, bazen parçalar (*fragments*), eskizler, çalışma notları ve hatta şu anda basılmakta olan önceden kaleme alınmış konferanslar bıraktı. Levinas’ın “parça” olarak adlandırdığı şeye kişisel olarak büyük bir önem veriyorum. Levinas’ta “parça”nın önemini daha fazla anlatabilirdim ama bu bizi çok uzağa götürür. İkinci cildin 2011 Ocak ayında çıkması gerek. Bunlar çok değerli yazılar. *Tutsaklık Güncesi*’ne bakın. Herkes bir sistem anlamında felsefi eser oluşturmayacak, sadece bölük pörçük parçalar olduğunu düşünüyor. Doğrudur, ancak Levinas o zamanlar Stalag’da mahkumdu. Felsefenin gündelik icraatında, gelecek felsefesinin mesela Heidegger’inkinden

ayrılacağına gücünü, kesinliğini ve hatta sıkça ifade edilen bilincini mahkum durumundan koparması ufak bir ikilem değildir. Aynı şekilde tamamıyla yeni bir düşünce özgürlüğünü kurtulabildiği ölümün yan odasında kazanması da. Buna karşın, bu güncenin titiz bir okuması Levinas'ın nasıl gelecek eserinin zaten içinde olduğunu gösterir. *Bütünlük ve Sonsuzluk*'ta Eros fenomenolojisini kateden başkasının başkalığına ve *Olmaktan Başka Tür*lü'de yerine geçmeye maruz bırakılan öznel sorunu, Levinas tarafından sezilmiş, kendisini hissettiriyor. Tutsaklık Güncesi'nin dipnotları aynı şekilde *De l'évasion* eserini de haber veriyor ve daha genel anlamda gençlik yazılarını. Ve hiç beklenmedik bir şekilde ama yine de "dişil", "okşayış", "erotik" ve "doğurganlık" arasındaki bağların nasıl düğümlendiğini anlamak için bize temel bir safha oluşturuyor. Tutsaklık Güncesi'ndeki cinsellik (*sexualité*) motifi, sırtını toplum motifine dayar.

Bunu size söylüyorum, çünkü Levinas'ın yeni bir projeyi inşaata aldığı düşünülmesini istemem. O tüm güzergahı boyunca, *Bütünlük ve Sonsuzluk* ve özellikle *Olmaktan Başka Tür*lü'de olgunluğa erişen her zaman onun olmuş meseleler üzerine yazmayı bırakmamıştır. Bu güzergahın bir ismi var: bir eser. Her ne kadar Levinas her zaman uzaklaştıklarına veya yakınlaştıklarına seslense de, başından sonuna "yeni bir eser."

Levinas'ın, baskın akımların uzağında oluşan bir düşüncenin çalışmasını seyretnmek için kendi eseri üzerine geri döndüğünü de söyleyemem. Bunu bilemiyorum. Levinas'ın çalışmasının üzerine kendi kendisine düşünen veya kendi kendisini tütsüleyen ve övünen filozoflardan olmadığını söylemeye meyilliyim. Hiçbir akademik konumda oturmuyordu ve kavramsal kahramanlık (*heroisme*) onu kızdıyordu. Bize felsefe tarihinin kaçamayacağı bir miras bıraktığını biliyor muydu? Buradadır işte önemli bir eserin, ses getiren bir eserin hikayesi, kodları ve kullanımlarını altüst eden, tıpkı Schelling'in *Les âges du monde* veya Rosenzweig'in *L'étoile de la Rédemption* kitabıyla yaşadığımız bir nevi baş dönmesine yol açan eserler gibi. Biliyor muydu?

En içimde düşünüyorum ki Levinas, Batı felsefesi tarihine safha atlattığının oldukça bilincindeydi.

F -Dışa Davetsiz
Misafir

Benim de Büyük Bir Ailem Vardı

Janset Karavin

“Bunu niçin yapıyorum?” diye düşündü bir an için, uçağın penceresinden, bulutların üzerinden, bir belirip bir kaybolan terk ettiği şehre; terk ettiği insanların şehrine; onların gitgide ufalan küçük dünyalarına uzaklardan bakarken. “Niçin yapıyorum, neden gidiyorum?” Ve kendisini, o pencerenin önünde buluverdi böylece. O Noel gecesi, ailesinin evinin penceresinin dışında; içeride, kendisini çoktan terk ettiklerini o an anladığı insanların hayatlarını gözetlerken hissettiklerini buldu içinde. Üşüdü. Küçücük elini kolunun üzerinde gezdirdi süratle ve daha da küçüldü koltuğunda.

“Size verebilirim bunu?” diye sordu yanındaki koltukta oturan yaşlı kadın, kucağında katlı duran şalı göstererek. Öyle canlı kanlıydı ki yüzü, burnunun ucundaki kızartıya tezat çiğ yeşil baktı. Müzik dinlediği küçücük cihazın kulaklıklarını çıkartarak kadına boş boş baktı.

“Şalı, diyorum, isterseniz...”

“Hayır hayır! Teşekkür ederim,” dedi, “üşümedim... sadece...”

Sen bilirsin derce başını hafif yana yatırdı gülümserken yaşlı kadın. Kucağındaki şalın üzerinde birleştirirken ellerini, kulaklıkları tekrar kulağına götürmesine fırsat vermeden aceleyle: “Vana ben, sen?” deyiverdi.

“Vana mı?” diye sordu düşüncesinden sıyrılabilmek için zaman kazanmayı umarak. “Evet, Vana. Gerçi annem hep Eva derdi ama ondan başka herkese Vana’yım. Annemi kaybettikten bu yana bana hiç kimse Eva diye seslenmedi; şimdi kendim söyleyince bile içim bir tuhaf oluyor.”

“Evangelia yani adınız?”

“Evet, Evangelia Skoufaki,” diyerek gözlerinin çiğ yeşertisinin ne müthiş bir silah olduğunun farkındaymışçasına üzerine doğrulttu bakışlarını. Cevap gelmeyince de sormaktan geri durmadı: “Siz?”

“Ah özür dilerim. Ben Eli...” Yaşlı kadına baktı cesaretini toplayıp, ancak merakı dinmiş benzemiyordu kadının; soran gözleri hâlâ ısrarla tam, bütünlenmiş bir yanıt bekliyordu: “Eli?” diye yöneltti merakını.

“Eli, Eli Katirziouglu.”

Kaşlarını havaya dikip başını öne arkaya sallayarak ağzını şapurdattı yaşlı kadın. Koltuğunda hoplayıp haffifçe Eli’ye dönerek: “Eleni mi yoksa...” işaret parmağıyla dudaklarına birkaç fiske vurarak, “Elisabet! Yok dur, bileceğim,” dedi. Bakışlarını uçağın tavanına dikmesi Eli’yi sevindirmemiş değildi doğrusu ancak bu saçmalığın hemen şimdi, burada bitmesini

istiyordu. “Elpida! Benim torunumun adıdır ama seninki belki de Elena ya da Helene bile olabilir. Ah evet duydum bunu; bir kez şahit oldum Eli diye çağırdıklarını bu isimde bir küçük kıızı!” Hostesi çağırarak yerini değiştirmelerinin mümkün olup olmayacağını sormayı bile düşündü bu esnada Eli, ama yaşlı kadını susturmanın tek yolu merakını dindirmektir, bunu anlamıştı: “Hayır, Elephtheria,” dedi, Elephtheria...” Kadın onun sözünü keserek: “Katirziouglu,” diyerek tamamladı. Ve durmadı...

“Smyrneli misiniz? Bizim komşulardan biri de oralıdır. Mitsa Hanım, Mitsa Pala...” yaşlı kadının sözünü kesti ve: “ouglu,” diyerek tamamladı bu kez Elephtheria onu. “Anlıyorum niçin sorduğunuzu İzmirli olup olmadığımı ama İzmirli değilim, hayır.”

“O halde Kons...”

“Oh hayır! İstanbullu da değilim.”

“Zaten Konstantinopolililer, İstanbul demezler Konstantinopolis’e.”

“Eh olabilir. Ben derim!”

“Öyle mi?” diye sorarken hayretle büyüdü gözlerinin yeşili ve daha da çiğleştirdi: “Evet öyle!” Tam, sükütu hayale uğradı ve artık ağzını açıp tek kelime etmez bu kadın benimle, diye düşünüyorken Eli, yaşlı kadın dev poposunu iyiden iyiye ona doğru devirerek: “Ama anlamıyorum ki sizi!” diye ünledi, “Madem ne Smyrneli ne Konstantinopolili’siniz... Nerelesiniz kuzum siz? Besbelli ki Türksünüz işte!” Sinirden yüzü kıpkırmızı kesilen Eli’nin boynundaki damarlar şişmişti ve soluk alış verişinin şiddeti şu anda, karşısındaki herhangi bir vahşi hayvanı bile pıstırabilirdi ama ya yaşlı Vana’yı? Hayır, elbette o, bunlara pabuç bırakacak kadar toy değildi: “Bakın,” dedi Eli, “adımı ve soyadımı öğrendiniz. Nereli olduğumu, hangi millettten olduğumu bilmeniz size ne kazandırabilir? Üstelik o kadar saçma ki beni itham ettiğiniz durum: Türk olmak ne zamandan beri suç oldu!”

“Ah işte! Biliyordum!” dedi yaşlı Vana, “Türk olduğunuzu biliyordum!”

Sinirinden köpüren Eli, geniş gölgelikli, siyah şapkasını başından hışımla alarak kucağına koydu ve pencereden yana kaykılıp dışarıya çevirdi bakışlarını. Henüz birkaç saniye geçmişti ve huzur, içine çökmeye henüz hazırlanıyordu ki yaşlı Vana çatallanan sesiyle kovaladı onu: “Üzülmeğin çocuğum,” dedi, “bunda üzülecek ne var?” Eli, gözünün ucuyla yaşlı kadını süzdü ancak dönüp bakmadı konuşmasını sürdürmesi için ona cesaret vermek istemediğinden. “Bizim komşular arasında da çok Türk vardır; alışkınım ben. Hem epey de hoşsohbet, sıcakkanlı insanlardır Türkler. Sonra benim gelinim de Türk. Evet, Hanife. Biz Hanula diyoruz artık! İki torunum var. Birine Elpida adını verdik; kıza, oğlana da Yakup. Annesinin oğlu, babasının kızı olsunlar diye...”

Yaşlı Vana’yı susturabilene aşk olsun! Eli anladı ki, direnişi yersiz ve fazla cesaretlendirmeden de olsa dinliyormuş gibi yapmaktan, arada bir cevap niyetine başını sallamaktan, gülümsemekten başka çaresi yok.

“Elpidimu’nun doğum günü olduğu için ona gidiyorum. Herkes orada olacak. Karşılayacaklar beni havaalanında. Amcası, dayısı, halaları, teyzeleri... Bir de o kaknem anneanesi işte!”

Kimler vardı o Noel gecesi içeride, camın öte yanında? Lilis Teyze'yle kocası Kostas Enişte ve küçük kızları Calla, Manolis, Kula, Dora Hala, Evdhokia Yenge, Yerasimos Dayı, Fanis, Kaki, Nikoleta, Dmitri Amca ve Barbara ile kızları Sophia ile Stella, annem ve babam. Babam. Son görüşümmüş onu; bilmiyordum o akşam, bilemezdim. Üç gün sonra öldü, haberi vermek için bile aramamıştı o gece evin içinde, camın soğuk yüzeyinin ardından izlediği insanlardan herhangi biri onu. Gecenin bir yarısı telefonu çılgık çılgıca yırttığında içinde yüzdükleri rehaveti öyle yorgundu ki, Leyla'nın, üzerinden ahizeye uzanmasına bile sesini çıkartmamıştı.

"What? Who is calling? She was slept... I, I will... Sorry sir, could you wait a second? Okay! Eli? Eli uyan!"

"Ne?" Bir sıcak fakat aceleci öpücük, titreyen ellerin ahizeyi kulağına tutuşu...

"Elephteria Katirziouglu siz misiniz?"

"Evet?"

"Ben Polis Merkezinden arıyorum, komiser..."

"Ne? Neler oluyor?"

"Kolya Katirziouglu babanız, değil mi?"

"Evet?"

"Çok üzgünüm efendim... Babanız..."

"Bayan Katirziouglu? Orda mısınız? İyi misiniz bayan?"

"..."

"Bu, saçlarının kendi rengi aslında değil mi?"

"Pardon?"

Saçlarının ucundaki parlak mavi tutamları yakalayıp çekştirerek yaşlı Vana sorusunu tekrarladı: "Saçlarını diyorum boyuyorsun ama sadece uçlarını değil mi? Yani geri kalan aslında kendi rengi saçının? Ben gençken hiç boyayamazdım. Ah ah! Annem, öyle kızardı ki bu saç boyama işine, bir bilsen! Biz üç kardeşlik..."

"Ah Tanrı>m!" diye başladı yakarışına Eli içisıra ancak bunun bir faydası olmayacağı şüphesinin içinde uzun seneler önce yer ettiğini anımsamasının yarattığı tedirginlikle, belindeki küçük çantayı karıştırmaya başladı. Ne aradığını bilmiyordu, sadece başka bir şeyler düşünmeye başlaması, duyma yetisini düşünme yetisiyle bastırması şarttı. Çantanın iç gözündeki bir tomar kâğıt eline gelince: 'Mektuplar,' diye geçirdi aklından. Hafifçe sırt çevirerek yaşlı kadına mektuplardan birisini açtı ve rastgele bir yerinden okumaya başladı: "Öyle müşkül durumdayım ki, anlatamam sevgilim, fakat ne iş ne de parasebep değil bu müşkülata;

seni öyle özleyorum ki Kolya...” Sonra mektup destesinden bir diğer zarfı seçti, mektubu aldı içinden özenle: *“Janin, Anuşka’m... Atina’ya varalı üç hafta oluyor. Her gün yazıyorum sana, her sabah postaneye uğruyorum... Anuşka, burada bir iş bulmamda yardımcı olacak Filip Dayı ve ben, kısa bir müddet içinde vaziyeti düzeltereğim, eminim. Kokun burnumda tütüyor, inan. Kısa müddet sonra gene birlikte olacağız, sabır. Muvaffak olacağım, inan...”* Mektuplar böylece sürüp gidiyordu ama bir zaman sonra Janin’den, Kolya Katirziouglu’nun Anuşka’sından gelmiş mektuplara cevaben yazılanlar seyreliyor, nihayet Eli’nin doğumundan iki sene evvel bıçakla kesilmişçesine son buluyordu: ‘Annemle babamın evlendiği sene bu,’ diye düşündü Eli, ilk hesapladığı günkü gibi. Anuşka da bu tarihten sonra birkaç mektup daha yazmış ancak, anlaşılan o ki, hiç cevap alamayınca umudunu kesmişti. Fakat kimi mektuplar vardı ki... Anuşka’ya, İstanbul’a postalanmamış hatta tamamlanmamış, tamamlanamamış mektupları babasının. Ve bunlar, öncekilerden farklı olarak Yunanca’ydı. *‘Baba bana neden Türkçe öğrettin?’*

Bir kez daha uçağın penceresinden dışarıya, aşağılara uzandı bakışları Eli’nin; yaklaşmış olmalıydılar artık, artık her an bulutlar aralanabilir ve İstanbul, bölünmüşlüğüyle insanın hatırına terk edişleri, edilişleri ve kavuşmaları getiren nazenin çehresini serebilirdi arsızca gözler önüne. “Leyla,” diye iç geçirdi, yüreği pırpır etti, gözleri yumuldu elinde olmaksızın. Elinin samyeli hafifliğindeki dokunuşunu hisseder gibi oldu omuzunda... Hayır bu Vana! Omuzuna koyduğu eli öyle ağır, öyle kaba ki, Leyla’nın eliyle, dokunuşuyla mukayese edilebilir mi? “Ah Leyla!”

“Ah evet!” diyerek haykırdı yaşlı Vana, “Evet, sevgili kızım, evet; Leyla olacak o kocakarı yok mu o kocakarı! Suratsız!” Bir eliyle dizini döverek: “Mıymıntı!” Gözleri inanılmayacak şekilde irileşti; âdeta gözbebekleri, gözünün akı içerisinde önemsizleşti: “Fakat ne yapayım, katlanıyorum. Oğlumun mutluluğu söz konusu, susuyorum. Öyle sivri dilli bilsen! Kızı gene, nasıl olmuşa pek uysal, hayret! Geçen ziyaretimde, Fannis bir kutu lokum almış eve gelirken bana, anneciğine. Bir kutu lokumcuk olsun alacak elbet, değil mi..?”

Kutu, kutucuk... O küçük kutucuk. Kutucuğun paslanmış arka yüzünde, zar zor seçilse de Kız Kulesi olduğunu hatırladı. Aradı, bulup çıkarttı kutucuğu. Dora Hala’nın, babasının cenazesinden sonra, mezarlıkta titreyen ellerinde ona uzattığı küçük metal kutucuk bu. Üzerindeki boyalar çokça dökülmüş ancak gene de ön yüzün ortasındaki Mustafa Kemal resmi rahatlıkla seçilebiliyor, resmin hemen altındaki ve üstündeki yazıları okuyabilmesi imkansız: Osmanlıca bunlar fakat, en alttaki yazıya bakılırsa, bu bir tütün kutusu olmalı sigaralık olarak kullanılmak için fazla büyük çünkü: “Monopole des Tabacs de Turquie” Dudak kenarlarındaki çizgileri kazayaklarına dolayarak belirginleştiren gülümseyişiyle Dora Hala’nın, onu, kutuyu açması için sabırsızlıkla yüreklendirdişi: “Sana vermemi istediğini yazdığı şu notu bırakmış kutunun üzerine,” titreyen, kırmızı ojeli, manikürlü eller bir kez daha uzanıyor ona...

‘Hiç doğmamış olabilirdim,’ diye düşündü Eli, ‘ya da bambaşka bir insan olabilirdim belki? Yok hayır, memnunum olduğum insandan; hem de çok! Hayatımdan da ama... Bir zamanlar benim de büyük bir ailem vardı... Keşke hâlâ... Daha mutlu olabilir miydim? Belki.’

Eli, on sekizine bastığı gün eve Petra’yı getirmişti. Kapıda karşılaşmışlardı bütün aile onları. Tıpkı, pencerenin önünde soğukta gözetlediği o Noel gecesi olduğu gibi bir kalabalık; herkes orada. “Bu Petra,” demişti Eli, gururla gülümseyerek. Her kafadan bir ses çıkmaya başlayınca kalabalığı yatıştırmak için ellerini havaya kaldırarak bağırıyordu: “Petra benim kız

arkadaşım!” Şaşkınlıkla kırıştırtılan gözler bir Eli, bir Petra üzerinde dolaşmış, ev, tarihinde görülmemiş kısa süreli bir sessizliğe gömülmüştü. “Bunu görebiliyoruz Eli,” demişti Kostas enişte ve briyantınli bıyıklarını burduğunu fark eden Lilis Teyze onu, bıyığından yakaladığı gibi salona sürüklemeye başlayınca çıkan kargaşada bile duyuldu Eli’nin mırıldandığını sandığı sözleri: “Petra’yı seviyorum.” O an, kalabalık durdu, kendi çevresinde yarım tur döndü, baktı. Petra: “Ben de Eli’yi seviyorum,” dediğinde bakışları üzerine toplayarak Eli’yi ferahlattı ama uzanıp elini tuttuğunda kalabalık, onlarca ağızyla homurdanmaya başlamıştı bile. Nihayet Dora Hala’nın tüm çabasına rağmen, Theresa, bir kol gibi uzanarak kalabalığın arasından, sert bir tokat aşk etti Eli’nin suratına: “Defol! Defol, seni doğurduğum güne lanet olsun, defol!” Sonra kalabalık bu kolu süratle içine çektiyse ve geri çekilip onları büyük holde bıraktıysa da yalnız değillerdi; Kolya hâlâ onların karşısında dikiliyordu, bakışları yerde. Ona: “Baba,” diye sesleniş kulaklarında Eli’nin; kendi sesi: “baba... bir şey söyle, lütfen?” Böylelemişti Kolya, bakmamıştı bile ona, onlara. Ağır ağır sırt çevirmiş ve gürtlü kalabalığın kollarına bırakmıştı kendisini.

‘Bir zamanlar benim de büyük bir ailem vardı; ben o büyük ailenin bir parçasıydım, küçücük bir parçacık ama önemli olduğunu hisseden, bütünü bir parçası olmaktan mutlu. Şimdi mutlu olabildiğimi hissedebilmek için Leyla’nın varlığına, ona dokunabilmeye ihtiyacım olduğunu biliyorum; ben ancak onunla bir bütünüm. Beni, kızını tek kelime etmeden terk eden babam, meğer bu konuda tecrübeliymiş; daha evvel de terk etmiş!’

“Ya işte böyle! Bu adamı da tanırız. Tabii şimdi artık biz onu arasak, bulsak da o bizi tanımazdan gelecektir. Böyledir,” diyerek kaşlarını çattı Vana; bundan daha ürkütücü olabilir miydi yaşlı bir kadının suratı? Şakaklarında mor, ince damarcıklar fırlayıvermiş, kırışıkları derinleşmiş, dudakları yok olup gitmiş, sivri burnu bir gaga gibi vakurla dikilmiş: “Para, bozar insanı! Sütünü bozar sütünü! İnsan dediğin şeytanın bacağına kırmayagörsün ohoo!”

‘Janin, babacığımın Anuşka’sı bu kadar çirkin olamaz, hayır! Annemin beyaz teninin büyüleyici şeffaflıkta olduğunu düşünürdü o: “Eli,” derdi, “annen kadar büyüleyici bir tenin olacak; âdeta saydam, geçirgen. Sağlığının simgesi beyazlığı!’ Sonra kucağına alır, “Anuşkam, benim güzel Anuşkam,” diyerek saçlarını okşardı. Muhakkak beyazdır teni, bembeyaz. Kaşları kavisli ve inceciktir. Bakışları derindir ve çivit mavi, Boğaz’ın soğuk suları gibi ama sıcaktır o aksine; güzelliğini yüzüne karşı dillendirdiğinizde, sıcacık kızaracaktır yanakları, al al; Leyla gibi. Leyla gibi kıızıdır saçları. Portakal çiçeği kokuyordur, etrafa portakal çiçeği kokusu yayılıyordur ondan da... Ah Leyla!’

“Leyla sagapo, agapi mou!”

“Eli? Kardia mou, ti kaneis?”

“Kala, özledim sok, gelezeyim kararimi verdim. Beni buraya bağlayan hisbir seyyok artık Leyla. Yalnızım ve sadeze sen...”

“Eli, Eli koukla mou dinle, dur. Emin misin? Bir süreliğine ben de gelebilirim istersen biliyorsun.”

“Oh! Psixi vatxia... Ben buraya ait deyilim, İstanbul’da olmalıyım, anlıyorsun? Sana anlatmam gerekenler var, dinle beni ne’olur!”

“Söyle canım, dinliyorum?”

“Seni seviyorum...”

“Ben de Eli... Ne zaman geliyorsun? Madem kararın kesin, hemen gel, lütfen!”

“Sakin ol sagapumi, senden bir şey isteyezeyim...”

“Emret!”

“Deli! Su adresi yazmanı istiyorum. Bu adreste birisini aramanı. Janin adında bir kadındır; Janin Karafyan. Belki de kendisi ölmüş olabilir, sozukları, akrabaları, bilmiyorum; onu taniyan birilerine ulaşabilsen yeter. Yazıyorsun?”

“Evet, Janin Karafyan. Adresi de söyle aşkım.”

G -SÖZLÜK
KATILIMCILAR
MONOKL

Absence	yokluk, mevcut olmama
Absorption	soğurma, kapanım
Accusatif	suçlayıcı, itham edici, -i hali
À l'accusatif	-i halindedir
Adieu	elveda, Tanrı'ya emanet
À-être	olmaya
Ajournement	erteleme
À-la-mort	ölüme
Altération	başkalaşma, bozulma
Altérite	başkalık
Amphibologie	ikiz anlamlılık
Anamnèse	bellege geliş, anımsama
Anamnesis	bilginin anımsamadan kaynaklandığı
An-archie	An-arşi, köken-öncesi
Ancillaire	meleklerle ilişkin, aracı
Angelique	meleklerle ilişkin, meleksi
Anéantissement	hiç oluş, hiçleştirme
Angoissant	kaygılandırıcı
Angoisse	bunaltı, içsıkıntısı, endişe
Antinomie	çatışkı, antinomi
Aperception	tamalgı
Apophantique	ifşa edilmiş, ifşa edici, ışığa çıkmış
Apophansis	ifşa, ışığa çıkma
Apparoir	belirirlik, belirmesellik

<u>Appréhension</u>	<u>kavrama</u>
<u>Apprésentation</u>	<u>eş-sunum</u>
<u>Après-coup</u>	<u>sonradan, -den sonra</u>
<u>Appropriate</u>	<u>mal etmek</u>
<u>Argument</u>	<u>sav, argüman</u>
<u>Arrachement</u>	<u>kopuş</u>
<u>Arrière-fond</u>	<u>geri-plan</u>
<u>Arrière-monde</u>	<u>geri-dünya, art-dünya</u>
<u>Arrière-pensée</u>	<u>geri-düşünce, art-düşünce</u>
<u>Assertorique</u>	<u>asertorik, savlı</u>
<u>Asservissement</u>	<u>köleleştirme</u>
<u>Assignment</u>	<u>atama, vakfetme, atfetme</u>
<u>Assomption</u>	<u>üstlenme, altına-alma</u>
<u>Assujettissement</u>	<u>kullaşmış, kullaşma, tabi kılma, kılınma</u>
<u>Attester</u>	<u>doğrulama, teyit</u>
<u>Au-dedans</u>	<u>içeride</u>
<u>Au-dehors</u>	<u>dışarıda</u>
<u>Au-delà</u>	<u>ötede</u>
<u>Au-devant</u>	<u>önde</u>
<u>Au-devant-de-soi</u>	<u>kendinin önünde</u>
<u>Au-monde</u>	<u>dünyada, dünyaya</u>
<u>Authenticité</u>	<u>asıllık, sahibilik</u>
<u>Authentique</u>	<u>asıl, sahibi</u>
<u>Autre</u>	<u>başka</u>
<u>Autre de l'être</u>	<u>varlığın başka olması, olmanın başkası</u>
<u>Autre-dans-le-même</u>	<u>aynıda-başka, aynının-içinde-başka</u>

<u>Autrement</u>	<u>başka türlü</u>
<u>Autrement dit</u>	<u>başka türlü söylenen</u>
<u>Autrement Qu'être</u>	<u>olmaktan başka türlü</u>
<u>Autrui</u>	<u>başkası</u>
<u>Avant</u>	<u>önce</u>
<u>Avenir</u>	<u>gelecek</u>
<u>Avènement</u>	<u>meydana geliş, vuku bulma</u>
<u>Avoir-à-être</u>	<u>olma-durumunda-olmak, olacak olmak</u>
<u>Axiologique</u>	<u>aksiyolojik, değer bilimsel</u>
<u>Brèche</u>	<u>yarık</u>
<u>Caducité</u>	<u>yürürsüzlük, yıpranma</u>
<u>Captivite</u>	<u>tutsaklık</u>
<u>Caresse</u>	<u>okşayış</u>
<u>Catastrophe</u>	<u>felaket</u>
<u>Ceci-en-tant-que-cela</u>	<u>bu-olarak-şu, şu-olarak-bu</u>
<u>Celui-qui-sauta-par-dessus</u>	<u>üstünden-atlamış-kışı</u>
<u>Certitude</u>	<u>kesinlik</u>
<u>Chair-à-chair</u>	<u>ten-tene</u>
<u>Charité</u>	<u>merhamet</u>
<u>Charnel</u>	<u>tensel</u>
<u>Chez-soi</u>	<u>kendi-evinde, kendinde (en soi)</u>
<u>Choses-rien-que-choses</u>	<u>şeyden ibaret şeyler</u>
<u>Clandestin</u>	<u>saklı, kaçak, gizli, gizliden gizliye</u>
<u>Clandestinité</u>	<u>saklılık</u>
<u>Clignotant</u>	<u>yanıp sönen</u>
<u>Coexistence</u>	<u>eş-varoluş, bir arada varoluş</u>

Coextensif	eş-uzamsal, eşuzamlı, eşuzanımlı
Cogitation	düşünme
Collectivité	birliktelik
Commandement	emir verme, buyruk
Communauté	birliktelik, toplu ortaklık
Compatissant	merhamet duyan, duygudaş
Complicité	gizli ortaklık, suç ortaklığı
Com-prendre	kavranılmak
Conaturalité	eş-doğallık, eş-doğasallık, eş-doğalı
Confluence	birlikte-etkilenim
Congédiement	kovulma, yol verme, işten atma
Connexion	bağlantı, irtibat
Conscience-de	bir şeyin-bilinci
Consumation	yanıp tutuşma, tükenme
Contemporanéité	hemzamanlılık, çağdaşlık
Contiguïté	mekansal komşuluk, bitişiklik
Contorsion	bükülme, burkulma
Co-présence	eş-mevcudiyet, eş-bulunuş
Corporéité	bedensellik, cisimsellik, cismanilik
Corrélatif	bağıl ilişkiler
Co-substantiel	eş-tözsel, aynı tözden, eş-tözlü
Culpabilité	suçluluk
Déchéance	ahlaki düşüş, düşmüşlük
Déchirement	acıyla kopma, yırtılma
Déchoir	ahlaki düşme, düşkünleşme
Dégrissement	ayılma

<u>Déjudaisation</u>	<u>Yahudilikten kopuş, kopuş</u>
<u>Délivrance</u>	<u>kurtuluş, kurtarma</u>
<u>Depossession</u>	<u>sahipsizleşme, sahip-sizleşme</u>
<u>Déréliction</u>	<u>fırlatılmışlık</u>
<u>Dérobade</u>	<u>zorluktan kaçış (soyulma)</u>
<u>Désintéressement</u>	<u>ilgisizleşme, çıkarsızlaşma</u>
<u>De-soi</u>	<u>kendinden</u>
<u>Destitution</u>	<u>görevden alınma, mevkisinden olma</u>
<u>Détresse</u>	<u>asırtı mutsuzluk, çaresizlik</u>
<u>Etat de détresse</u>	<u>medetsizlik</u>
<u>Dévoilement</u>	<u>açma, açılma, örtüsünü açma/kaldırma</u>
<u>Diachronie</u>	<u>farklı-zamanlılık, diyakroni</u>
<u>Diaconie</u>	<u>diyakoni</u>
<u>Difference</u>	<u>fark, ayırım</u>
<u>Dignité</u>	<u>onur, haysiyet</u>
<u>Dire: Saying</u>	<u>söyleme</u>
<u>Dit: Said</u>	<u>söylenen, söylenmiş olan</u>
<u>Dé-dire</u>	<u>söylenenden dönmek, tersini-söylemek</u>
<u>Dédit</u>	<u>söylenenden kopmak</u>
<u>- Se-dédire</u>	<u>kendi söylediğinden kopmak, caymak</u>
<u>- Redite</u>	<u>yineleme, tekrar söylenen</u>
<u>- Redire</u>	<u>tekrar söyleme</u>
<u>Discernement</u>	<u>yargı, ayırt etme</u>
<u>Discordance</u>	<u>uymazlık, uyumsuzluk</u>
<u>Disparition</u>	<u>kaybolma, yitiş/kayboluş</u>
<u>Doxique</u>	<u>sanısal, kanısal</u>

<u>Droiture</u>	<u>dosdoğruluk</u>
<u>Éclaircissement</u>	<u>aydınlatma, açıklık getirme</u>
<u>Effectivité</u>	<u>etkin-oluş, etkililik</u>
<u>Effectuation</u>	<u>etkinleştirme</u>
<u>Effondrement</u>	<u>çöküş, çökertmeye yarama</u>
<u>Égarement</u>	<u>yolu kaybetme, yoldan şaşma</u>
<u>Égologique</u>	<u>egolojik</u>
<u>Eidétique</u>	<u>eidetik</u>
<u>Election</u>	<u>seçim, secme</u>
<u>Emphase</u>	<u>şişme</u>
<u>En-deçà</u>	<u>geride, beride</u>
<u>En-dehors</u>	<u>dışta</u>
<u>En-face-d'autrui</u>	<u>başkasının-karşısında</u>
<u>Enigme</u>	<u>enigma, muamma, gizem</u>
<u>Entre-nous</u>	<u>aramızda</u>
<u>En-vue-de-l'ouvre</u>	<u>eser/yapıt gözetilerek</u>
<u>Épreuve</u>	<u>sınav, sınama, badire</u>
<u>Essance</u>	<u>öz-oluş, olum</u>
<u>Essence</u>	<u>öz</u>
<u>Esseulement</u>	<u>yalnızlaşma</u>
<u>Étant</u>	<u>olan</u>
<u>Être</u>	<u>olma, varlık</u>
<u>Être-à-la-mort</u>	<u>ölüme-oluş</u>
<u>Être-au-monde</u>	<u>dünyada-oluş</u>
<u>Être-en-question</u>	<u>soru-konusu-oluş</u>
<u>Être-en-vue-de-cet-être-même</u>	<u>şu-varlığı-hedefleyerek-oluş</u>

<u>Être-là</u>	<u>orada olma</u>
<u>Être-pour</u>	<u>için-olma</u>
<u>Être-pour-la-mort</u>	<u>ölüme-doğru-olma</u>
<u>Être-pour-l'autre</u>	<u>başkası-için-olma</u>
<u>Évasion</u>	<u>kaçış</u>
<u>Existant</u>	<u>varolan</u>
<u>Existence</u>	<u>varoluş</u>
<u>Exposition</u>	<u>dışa-serilme, sergileniş, açık olma</u>
<u>Expressif</u>	<u>anlatımlı</u>
<u>Expression</u>	<u>ifade, anlatım</u>
<u>Evocation</u>	<u>anımsatma/çağırışım</u>
<u>L'évocation de l'être</u>	<u>varlığın hatırlatılması</u>
<u>Face</u>	<u>yüz</u>
<u>Faire face</u>	<u>yüzleşmek, bir zorlukla karşılaşmak</u>
<u>Face-à-face</u>	<u>yüz-yüze</u>
<u>Facticité</u>	<u>olgusalılık</u>
<u>Fécondité</u>	<u>doğurganlık, verimlilik, verimlilik</u>
<u>Filialité</u>	<u>nesep bağı</u>
<u>Finalité</u>	<u>ereklilik, ereksellik, amacılık</u>
<u>Fondamental</u>	<u>temel (sıfat)</u>
<u>Fondation</u>	<u>temellendirme, kurma, oluşturma</u>
<u>Fondement</u>	<u>temel</u>
<u>Fragilité</u>	<u>kırılganlık</u>
<u>Futurition</u>	<u>gelecek tasarımı, gelecekleme</u>
<u>Genèse</u>	<u>oluşum (Tevrat'ta tekvin)</u>
<u>Générosité</u>	<u>lütufkarlık, cömertlik, yüce gönüllülük</u>

Gnoséologique	<u>bilgisel</u>
Gnosis	<u>bilgi, bilme</u>
Grâce	<u>lütuf, inayet</u>
Grouillement	<u>fokurdama</u>
Guisse	<u>tarz</u>
Habitant	<u>oturan, sakin, muhkim</u>
Habitation	<u>ikamet etme, oturma</u>
Haut	<u>yüce</u>
Hauteur	<u>yükseklik, yücelik</u>
Horizon	<u>ufuk</u>
Horreur	<u>dehşet, ürkü</u>
Hors-de-soi	<u>kendinin-dışında</u>
Hospitalité	<u>konukseverlik</u>
Humilité	<u>tevazu, alçakgönüllülük</u>
Hylétique	<u>hületik, Husserlci anlamda içsel, duyuşal</u>
Hypostase	<u>hipostaz</u>
Hypothétique	<u>hipotetik, varsayımsal</u>
Idée	<u>fikir, idea</u>
Identification	<u>özdeşleşme, özdeşleştirme, kimliklendirme</u>
Idenité	<u>özdeşlik, kimlik</u>
Idolâtrie	<u>putperestlik</u>
Il y a	<u>[il y a] Var'dır, [il y a]var</u>
Illéite	<u>o'luk</u>
Immémorial	<u>bellek-dışı, anımsanamayan</u>
Imminence	<u>olmak-üzerelik</u>
Inaliénable	<u>devredilemez, yabancılaşamaz</u>

Inaltérable	<u>bozulmaz, başkalaşmaz</u>
Inauthentique	<u>asıl-olmayan, sahib-olmayan</u>
Indifférence	<u>kayıtsızlık, kayıtsız olma</u>
Non-indifférence	<u>kayıtsız olmama, kayıtsız kalmayıp</u>
Indiscernable	<u>ayırt-edilemez</u>
Individuation	<u>bireyleşme</u>
Inéluctable	<u>kaçınılmaz, olması-kaçınılmaz</u>
Infini	<u>sonsuz</u>
Infinition	<u>sonsuzlama, sonsuzlaştırma, sonsuz kılma</u>
Inquiétude	<u>rahatsızlık, tedirginlik</u>
Insomnie	<u>uykusuzluk</u>
Inspiration	<u>ilham, esin</u>
Instance	<u>yetke, merci</u>
Instant	<u>an</u>
Intéressement	<u>ilgililik, varlıklar arasında olmak</u>
Inter-esse	<u>varlıkta olmak, varlıkla ilgili olmak</u>
Intériorisation	<u>içselleştirme</u>
Interlocuteur	<u>muhatap, söylenen kişi</u>
Interpellation	<u>seslenmek, sorguya çağrı, celp</u>
Intime	<u>mahrem, içsel</u>
Intimité	<u>mahremiyet, içsellik, içli dışlılık</u>
Intrigue	<u>entrika</u>
Intrinsèque	<u>içeride-olan, içrek</u>
Intuition	<u>sezgi</u>
Invoquer	<u>çağırarak, içinden çağırarak, başvurmak</u>
Convocation	<u>celp</u>

Ipséité	kendilik
Irremplaçable	yeri doldurulamaz, yerine geçilmez
Isolement	yalnız kalma, yalnızlaşma, yalıtılma
Itération	tekrar
Jugement	yargı
Justice	adalet
Kérgyme	bir haberi bildirme, kökensel çağrı, kerigma
Kinesthèse	kinestez, hareket duyumu
Langage	dil (genel anlamda)
Langue	dil, konuşulan dil
Légalité	yasallık
Lieu	yer
Lointain	uzak
Manifestation	belirme, tezahür
Manquer	eksik olmak
Manque	eksiklik
Manque-à-etre	varlığa-eksik, varlığa eksiklik
Marge	kıyı
Marque	iz, damga
Même (le)	aynı
Messianique	mesihsel, Mesih'e dair
Modalité	kiplik
Monstration	gösterme
Moralité	ahlaklılık
Murmure	uğultu, mırıltı
Néant	hiçlik

<u>Néantisation</u>	<u>hiçleme</u>
<u>Ne-pas-être</u>	<u>olmayış</u>
<u>Neutralite</u>	<u>nötrlük</u>
<u>Neutre</u>	<u>nötr</u>
<u>Noématique</u>	<u>noematik</u>
<u>Noème</u>	<u>noem</u>
<u>Noèse</u>	<u>noez</u>
<u>Noeud</u>	<u>düğüm</u>
<u>Nominatif</u>	<u>ad hali, isim hali</u>
<u>Non-coïncidence</u>	<u>rastlaşmama, rastlaşmayış, çakışmazlık</u>
<u>Non-indifférence</u>	<u>kayıtsız-kalmayış, kayıtsız-olmayan</u>
<u>Non-juif</u>	<u>Yahudi-olmayan</u>
<u>Non-moi</u>	<u>ben-olmayan</u>
<u>Non-sens</u>	<u>anlamsızlık</u>
<u>Non-vérité</u>	<u>hakikatsizlik</u>
<u>Nous-mêmes</u>	<u>biz-kendimiz</u>
<u>Obligation</u>	<u>yükümlülük</u>
<u>Obsession</u>	<u>takıntı, saplantı, tasallut</u>
<u>Obvie</u>	<u>ters gibi</u>
<u>Ostension</u>	<u>gösterme, gösteriş, görünüş</u>
<u>Otage</u>	<u>rehine, tutsak</u>
<u>Par-delà</u>	<u>ötede</u>
<u>Paroxysme</u>	<u>uç-nokta, uç-oturum</u>
<u>Partiel</u>	<u>kısmi</u>
<u>Passivité</u>	<u>edilginlik</u>
<u>Paternité</u>	<u>babalık</u>

Passion	<u>azap, çile</u>
Patir	<u>acı çekme, maruz kalma</u>
Penchant	<u>temayül, eğilim</u>
Penser-à-l'autre	<u>başkasını-düşünmek</u>
Pénultièmes	<u>sondan önceler</u>
Péripétie	<u>serüvenin anları, durumları</u>
Perpétuité	<u>sonsuzla kadar, müebbet</u>
Persécution	<u>eziyet</u>
Persévérance	<u>varlıkta diretme, ayak direme</u>
Phénoménal	<u>fenomenal</u>
Phénoménalité	<u>fenomenallik</u>
Pis-aller	<u>en az kötü yol, son çare</u>
Pitié	<u>merhamet, acıma</u>
Plus-haut	<u>daha-yüksek</u>
Pôle	<u>kutup</u>
Ponctuel	<u>kesin, dakik</u>
Possibilité	<u>olanak, olanaklılık</u>
Potentailité	<u>gücüllük</u>
Pour-autrui	<u>başkası-için</u>
Pour-l'autre	<u>başka(sı)-için</u>
Pouvoir-être	<u>olabilme</u>
Précarité	<u>dayanaksızlık, kırılganlık</u>
Préxistant	<u>önceden-var olan</u>
Préhension	<u>yakalama, kavrama, tutma</u>
Préoccupation	<u>uğraş</u>
Pré-philosophique	<u>felsefe-öncesi</u>

<u>Pré-réflexif</u>	<u>düşünme-öncesi, yansıma-öncesi</u>
<u>Prescription</u>	<u>yükleme, salık verme, talimat</u>
<u>Présence</u>	<u>bulunus, mevcudiyet</u>
<u>Présupposition</u>	<u>önvarsayım</u>
<u>Primauté</u>	<u>öncelik</u>
<u>Primordial</u>	<u>önemli, kökensel</u>
<u>Privation</u>	<u>eksik-lik, eksiltme</u>
<u>Prochain</u>	<u>yakın, komşu, hısım</u>
<u>Proche</u>	<u>yakın</u>
<u>Prolifération</u>	<u>çoklaşma</u>
<u>Promesse</u>	<u>vaat</u>
<u>Pronom</u>	<u>ön-isim</u>
<u>Prophète</u>	<u>peygamber</u>
<u>Prophétie</u>	<u>kehanet, peygamberlik</u>
<u>Prophétisme</u>	<u>kahinlik, yalvaçlık</u>
<u>Propre</u>	<u>özgü</u>
<u>Pro-tention</u>	<u>ileri-yönelim (Husserl kavramı)</u>
<u>Proximité</u>	<u>yakınlık</u>
<u>Puissance</u>	<u>güç</u>
<u>Pulsion</u>	<u>itki</u>
<u>Quasiment</u>	<u>neredeyse, aşağı yukarı</u>
<u>Quiddité</u>	<u>ne'lik, bir şeyin özü, onu neyse o yapan</u>
<u>Quiétude</u>	<u>sükunet, dinginlik</u>
<u>Rapprochement</u>	<u>yakınlaşma</u>
<u>Rassemblement</u>	<u>toplaşma</u>
<u>Réalité</u>	<u>gerçeklik</u>

<u>Réceptivité</u>	<u>alırlık</u>
<u>Recouvrement</u>	<u>üstünü-örtme</u>
<u>Rectitude</u>	<u>doğruluk, sarsılmazlık, doğrudanlık</u>
<u>Recueillement</u>	<u>içine kapanıp-düşünme</u>
<u>Récurrence</u>	<u>tekrar-geliş, tekrerrür</u>
<u>Rédemption</u>	<u>selamet, kefareet</u>
<u>Redite</u>	<u>yineleme, tekrar söylenen</u>
<u>Redire</u>	<u>tekrar söyleme</u>
<u>Réduire</u>	<u>indirmek</u>
<u>Remous</u>	<u>kıvrıtı</u>
<u>Remplissement</u>	<u>doluş</u>
<u>Remue-ménage</u>	<u>darmadağın etmek</u>
<u>Renversement</u>	<u>devirme</u>
<u>Repentir</u>	<u>günah çıkarma</u>
<u>Responsabilité</u>	<u>sorumluluk</u>
<u>Responsabilité-pour-autrui</u>	<u>başkası-için-sorumluluk</u>
<u>Responsable-pour-autrui</u>	<u>başkası-için-sorumlu</u>
<u>Ressentiment</u>	<u>hınc</u>
<u>Retentissement</u>	<u>yankı, yankılanma</u>
<u>Retournement</u>	<u>tersine çevirme, geri dönme</u>
<u>Retrait</u>	<u>geri çekilme</u>
<u>Réveil</u>	<u>uyanış</u>
<u>Révélation</u>	<u>tezahür, açığa çıkış, vahiy</u>
<u>Ruine</u>	<u>yıkıntı</u>
<u>Rupture</u>	<u>kopuş</u>
<u>Sacré</u>	<u>kutsal</u>

<u>Sagesse</u>	<u>bilgelik, hikmet</u>
<u>Sainteté</u>	<u>azizlik</u>
<u>Sans-patrie</u>	<u>yurtsuz</u>
<u>Scission</u>	<u>kopuş, kesiliş</u>
<u>Sens</u>	<u>anlam</u>
<u>Sensation</u>	<u>duyum</u>
<u>Sensibilité</u>	<u>duyarlık</u>
<u>Sensible</u>	<u>duyulur, duyarlı</u>
<u>Séparation</u>	<u>ayırılma, ayırma, ayrılık</u>
<u>Signifiance</u>	<u>anlamlılık, imlerlik</u>
<u>Signifiant</u>	<u>anlamlı, imleyen, anlamlayan</u>
<u>Significatif</u>	<u>anlamlı</u>
<u>Signification</u>	<u>anamlanma, anlam</u>
<u>Signifier</u>	<u>anamlanmak, anlama gelmek</u>
<u>Signifié</u>	<u>anamlayan, imleyen</u>
<u>Simultanéité</u>	<u>eşzamanlılık</u>
<u>Sobriété</u>	<u>ayıklık</u>
<u>Soi</u>	<u>kendi</u>
<u>Soi-disant</u>	<u>sözde (söyleyen-kendi)</u>
<u>Soi-même</u>	<u>kendisi, bizzat-kendisi</u>
<u>Solitude</u>	<u>yalnızlık</u>
<u>Subir</u>	<u>maruz kalma</u>
<u>Substantialité</u>	<u>tözlülük, tözsellik</u>
<u>Substantif</u>	<u>ad, isim</u>
<u>Substitution</u>	<u>yerine-geçme, ikame</u>
<u>Subversion</u>	<u>bozma, yıkma</u>

Superlative	sıfatların aşırılığı
Surenchère	yükselmiş bahis
Surgissement	ortaya çıkış
Susceptibilité	alınanlık, aşırı alınanlık, hassasiyet
Synchronie	senkroni, eş-zamanlılık
Talmudique	Talmudik
Témoignage	tanıklık
Temporalisation	zamansallaşma
Temps	zaman
Tertialité	üçüncülük (thirdness)
Théophanie	Tanrı-görünüşü
Tiers	üçüncü-şahıs, üçüncü
Trace	iz
Trame	örgü
Transcendance	aşkınlık
Transcendant	aşkın
Transcendental	aşkınsal, transandantal, aşkınsıl
Transcender	aşmak
Transivité	geçişlilik
Très-haut	yüce
Unicité	biriciklik, essizlik
Un-pour-l'autre	başka(sı)-için-biri
Utterance	söz söyleme
Vécu	yaşanan, yaşantı
Veille	uyanıklık
Vérité	hakikat, doğru-luk

<u>Vigilance</u>	<u>dikkatlilik, uyanıklık</u>
<u>Virtuel</u>	<u>virtüel, gücöl</u>
<u>Visage</u>	<u>yüz</u>
<u>Vis-à-vis</u>	<u>muhatap, yüz yüze</u>
<u>Visée</u>	<u>hedeflenen, kastedilen</u>
<u>Visibilité</u>	<u>görünürlük</u>
<u>Visible</u>	<u>görünür</u>
<u>Vocatif</u>	<u>çağrısıl</u>
<u>Vœu</u>	<u>dilek</u>
<u>Voilement</u>	<u>örtölme, örtme</u>
<u>Vouer</u>	<u>adamak</u>
<u>Vrai</u>	<u>hakiki, doğru</u>

Katılımcılar Hakkında

Nami Başer

Türkiye, Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde doçent. Felsefe, edebiyat, sinema ve müzik ile ilgili çalışmaları bulunmaktadır.

Gerard Bensussan

Strasbourg Ünivesite'sinde Felsefe Profesörü. Yirmi senedir Paris Husserl Arşivleri'nde araştırmacı, orada birçok seminer düzenlemiştir, örneğin 2006-2007'de "Levinas, idealizmin ve eleştirilerinin mirası". Schelling, Rozensweig, Feuerbach, Moses Hess çevirileri yapmıştır. Almanca, İtalyanca, Portekizce ve İspanyolcaya çevrilmiş başlıca yapıtları : *Dictionnaire critique du marxisme* (PUF, Quadrige, 1999, 3ème éd.), *Moses Hess, la philosophie, le socialisme* (PUF, 1985; 2ème éd. en 2004 chez Olms Verlag, Hildesheim-Zürich, New-York), *Questions Juives* (Osiris, 1988), *La philosophie allemande dans la pensée juive* (PUF, 1998), *Franz Rosenzweig. Existence et philosophie* (PUF, 2000), *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu* (Vrin, 2001), *Qu'est-ce que la philosophie juive?* (Desclée de Brouwer, 2004), *Heidegger, le danger et la promesse* (Kimé, 2006), *Marx le sortant* (Hermann, 2007), *Ethique et expérience. Levinas politique* (La Phocide, 2008), *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig* (Hermann, 2009).

Robert L. Bernasconi

Amerika, Pensilvanya Devlet Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü. Kant, Hegel, Arendt, Derrida'nın yanı sıra, özellikle Heidegger, Levinas ve ırk kavramı üzerine kapsamlı çalışmaları bulunmaktadır. 1990ların başından itibaren ırk, ırkçılık, kölelik, Afrika felsefesi ve benzeri konuların felsefe tarihiyle olan ilişkisi üzerine yoğunlaşmış, pek çok çalışma yayınlamıştır.

Rudolf Bernet

Belçika, Leuven Katolik Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü, Husserl Arşivleri'nin başkanı. Louvain/Leuven ve Heidelberg'de çalışmış, Alman Fenomenoloji Araştırmaları Topluluğu'nun (*Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung*) başkanlığını yapmıştır. Husserl'in zaman kavramı üzerine yazdığı metinlerin (Meiner, 1985; Kluwer, 2001) editörlüğünü yapmış; fenomenoloji, psikanaliz ve kıta felsefesi alanlarında 200'den fazla Fransızca, Almanca, İngilizce ve Danca makaleler yayınlamıştır. D. Welton ve G. Zavota ile birlikte 5 ciltlik *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers* (Routledge: 2005) kitabını hazırlamıştır. Yayınladığı kitaplar arasında *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (I. Kern ve E. Marbach ile birlikte) (Northwestern UP, 1993), *La vie du sujet* (Presses Universitaires de France, 1994), *Conscience et existence* (Presses Universitaires de France, 2004) bulunmaktadır.

Rodolphe Calin

Paris Panthéon-Sorbonne Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü. Levinas üzerine birçok makale yazmıştır. Ayrıca F-D. Sebbah ile, *Vocabulaire de Lévinas* adlı bir kitap yazmıştır. Ayrıca *Levinas et l'exception du soi* isimli kitabın yazarıdır. Çalışmaları genel olarak öznellik konusu üzerinedir.

Howard Caygill

İngiltere, Londra Üniversitesi'nde Kültürel Tarih Profesörü. Yayınladığı kitaplar arasında *Art of Judgement* (Basil Blackwell Publishers, 1989), *Walter Benjamin: The Colour of Experience* (Routledge, 1998) and *Levinas and the Political* (Routledge, 2002) bulunmaktadır.

Tina Chanter

Amerika, DePaul Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü, Kadın ve Cinsiyet Çalışmaları Programı'nın eş-yöneticisi. Yayınladığı kitaplar arasında *Ethics of Eros: Irigaray's Re-writing of the Philosophers* (Routledge, 1995), *Time, Death and the Feminine: Levinas with Heidegger* (Stanford UP, 2001), *Gender* (Continuum Press, 2006) ve *The Picture of Abjection: Film Fetish and the Nature of Difference* (Indiana UP 2008) bulunmaktadır. *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas* (Penn State UP 2001) kitabının editörlüğünü, *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis* (State University of New York Press, 2005) ve *Sarah Kofman's Corpus* (SUNY Press, 2008) kitaplarının eş-editörlüğünü yapmıştır. Ayrıca SUNY Press'in Cinsiyet Teorisi serisinin editörüdür.

Fabio Ciaramelli

İtalya, Catania Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Hukuk Felsefesi üzerine ders vermektedir. Belçika Louvain Üniversitesi'nde tamamladığı doktorasının ardından, uzun yıllar Naples Üniversitesi'nde yorumbilim (hermeneutics) üzerine dersler vermiştir. Etik, arzu, simgesel düzen ve demokrasi üzerine pek çok makale ve kitap yayınlamıştır. Kitapları arasında *Transcendence et ethique: Essai sur Levinas* (Ousia, 1989) bulunmaktadır.

Richard A. Cohen

Amerika, Buffalo Üniversitesi'nde Felsefe Profesörü ve Musevi Düşünce ve Mirası Enstitüsü'nün başkanı. *Levinasian Meditations* (Duquesne, 2010), *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation After Levinas* (Cambridge, 2001), *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas* (Chicago, 1994) kitaplarının yazarı; *Face to Face with Levinas* (1986), *Ninety-Two Poems and Hymns of Yehuda Halevi* (2000), *In Proximity: Emmanuel Levinas and the 18th Century* (2002), *Ricoeur as Another* (2002) kitaplarının editörüdür. Emmanuel Levinas'ın dört kitabını *Time and the Other*, *Ethics and Infinity*, *Discovering Existence with Husserl* ve *New Talmudic Readings* isimleriyle İngilizceye çevirmiş; modern ve çağdaş Avrupa düşüncesi üzerine pek çok makale yayınlamıştır.

Volkan Çelebi

Türkiye, MonoKL (Mono Kurgusuz Labirent) Oluşumun kurucusu ve Genel Yayın Yö-

netmeni. Maltepe Askeri Lisesi ve Yeditepe Üniversitesi Ekonomi Bölümü mezunudur ve halen aynı üniversitede “Hegel ve Levinas’ta Fark (Difference) Kavramı” konulu Yüksek Lisans tezini hazırlamaktadır. *Uluslararası Hegel Özel Sayısı* (MonoKL, 2008) kitabının editörü ve uluslararası Hegel ve Lacan kongrelerinin düzenleme kurulu başkanıdır. Halen meontoloji, mekansal başkalık ve siyaset felsefesi üzerine çalışmaktadır.

Erdem Çiftçi

Türkiye, Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde Çağdaş Etik ve *Modern Fransız Felsefesi* dersleri vermektedir. Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü’nden mezundur ve doktora tezi “Levinas’ta Etik bir Aşkımsal Felsefe Olasılığı” üzerinedir.

Alain David

Dijon Üniversitesi’nde Felsefe Profesörü ve *Uluslararası Felsefe Topluluğu’nun* (LICRA) başkanı.

Jacques Derrida

Marinos Diamantidis

İngiltere, Londra Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nde ders vermektedir. Sosyal ve politik teoriler, hukuk ve felsefe kavşağında çalışmalar yapmaktadır. Levinas felsefesinin tüzel ve politik sorunlar üzerindeki etkisi hakkında iki kitap yayınlamıştır. Halen tektanrılı kültürlerde “karşılaştırmalı hukuk” konusunda çalışmaktadır.

Francis Guibal

Strasbourg Marc Bloch Üniversitesi’nde Felsefe Profesörü. Yarısı İspanyolca (özellikle Gramsci, Mariategui, E. Weil, Levinas üzerine) olmak üzere yüzlerce makalenin ve 15 kitabın yazarıdır (Heidegger, Hegel, Levinas, E. Weil, Derrida, Nancy, Lyotard, G. Morel). Son eserleri: *Emmanuel Levinas – Le sens de la transcendance, autrement* (2009), *Le courage de la raison – La philosophie pratique d’Eric Weil* (2010)

Gilles Hanus

Levinas Çalışmaları Topluluğu (www.levinas.fr)’nun başkanı. *L’Un et l’universel. Lire Lévinas avec Benny Lévy* (Verdier, 2007) isimli bir kitabı ve Levinas, Sartre ve Benny Lévy üzerine pek çok makalesi bulunmaktadır.

Benda Hoffmeyr

Hollanda Nijmegen Radboud Üniversitesi’nde Michel Foucault ve Emmanuel Levinas üzerine doktorasını tamamladıktan sonra, Benda Hofmeyr, Maastricht Jan van Eyck Akademisi’nde, sanatın ve kültürel üretimin siyaset üzerine etkileri üzerine araştırmalar yapmıştır. Şu anda Radboud Üniversitesi Felsefi Antropoloji bölümünde ve Güvey Afrika Pretoria Üniversitesi Felsefe bölümünde öğretim görevi olarak görev yapmaktadır. 2008’de *The Wal-mart Phenomenon: Resisting Neo-liberalism Through Art, Design and Theory* ve

2009'da da *Radical Passivity: Rethinking Ethical Agency in Levinas* adlı eserleri yayımlamıştır.

Sibel Kibar

1979, Ankara doğumlu. Halen lisans ve yüksek lisans derecelerini de aldığı Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktorasına devam etmektedir.

Jeffrey Kosky

Amerika, Washington & Lee Üniversitesi'nde Felsefe Doçenti. Lisansını Williams Koleji ve doktorasını Chicago Üniversitesi Teoloji Okulu'nda tamamlamıştır. *Levinas and the Philosophy of Religion* (Indiana University Press, 2001) kitabının yazarı ve Jean-Luc Marion'un *Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (Stanford University Press), *On Descartes' Metaphysical Prism* (University of Chicago Press), and *Au Lieu de soi. L'approche de saint Augustin* (in progress for Stanford University Press) kitaplarının çevirmenidir. *Levinas Çalışmaları* Yayın Kurulu üyesidir.

Marie-Anne Lescourret

Felsefe eğitimi almış Marie-Anne Lescourret, ilk felsefe tezini Münih, Cornell ve Oxford üniversitelerinde Wittgenstein'in dil felsefesi üzerine yazmıştır. Almanca ve İngilizceden analitik felsefe çevirileri yaptıktan sonra gazeteciliğe yönelmiş(L'Express, Le Matin de Paris), France Culture kanalında müzik üzerine programlar hazırlamıştır. Strasbourg Üniversitesi'nde 17 senedir plastik sanatlarda ve müzikte estetik dersleri vermektedir. Ayrıca 5 biyografi eserin (örneğin *Emmanuel Levinas* (1995), *Pierre Bourdieu* (2008)) ve sayısız bilimsel makalenin yazarıdır. Çalışmaları 15 dile çevrilmiş ve Amerika Birleşik Devletleri, Brezilya ve Çin'de de dersler vermiştir.

Danielle-Cohen Levinas

Danielle Cohen-Levinas filozof, müzikolog ve şairdir. Sorbonne Université'sinde 1998'den beri Alman müzikal idealizmi, opera ve müzik felsefesi uzmanı olarak profesörlük yapmaktadır. Müzik, çağdaş felsefe ve yahudi felsefesi üzerine sayısız denemesi ve eseri vardır -özellikle de Rozensweig, Benjamin, Adorno, Levinas, Derrida, Blanchot, Jean-Lec Nancy üzerine. Sorbonne Üniversitesi'nde, beraberinde birçok konferans, seminer ve çalışma günleri düzenlediği Estetik, Müzik ve Felsefe Merkezini kurmuştur.

Alphonso Lingis

Amerika, Pensilvanya Devlet Üniversitesi'nde Felsefe Fahri Profesörü. *Excesses: Eros and Culture* (1984), *Libido: The French Existential Theories* (1985), *Phenomenological Explanations* (1986), *Deathbound Subjectivity* (1989), *The Community of Those Who Have Nothing in Common* (1994), *Abuses* (1994), *Foreign Bodies* (1994), *Sensation: Intelligibility in Sensibility* (1995), *The Imperative* (1998), *Dangerous Emotions* (1999), *Trust* (2003), *Body Modifications: Evolutions and Atavisms in Culture* (2005), *The First Person Singular* (2007) ve *Violence and Splendor* (2009) kitaplarının yazarıdır.

Jean-Luc Marion

Aïcha Liviana Messina

Şili, Diego Portales Üniversitesi'nde Felsefe Doçenti. *Poser me va si bien* (P.O.L, 2005) kitabının ve Nietzsche ile Levinas üzerine pek çok makalenin yazarıdır. Levinas çalışmaları Şili, FONDECYT tarafından desteklenmektedir.

Stephane Moses

Alman edebiyatı ve felsefe uzmanı, Franz Rosenzweig'in düşüncelerini Fransa'ya tanıtmıştır. Aynı zamanda Walter Benjamin ve Gershom Scholem, Franz Kafka ve Paul Celan üzerine araştırmaları vardır. 2007 yılında 76 yaşında hayat gözlerini yummuştur. Önemli eserleri: *Spuren der Schrift, von Goethe bis Celan*, recueil d'études (1973-1987), Francfort-sur-le-Main, 1987; *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », 1992; rééd. revue et augmentée, Gallimard, « Folio », 2006.; *L'Éros et la Loi, lectures bibliques*, Le Seuil, coll. « La couleur des idées », 1999; *Au-delà de la guerre, trois études sur Lévinas*, L'Éclat, 2004.; *Exégèse d'une légende, lectures de Kafka*, L'Éclat, 2006; *Un retour au judaïsme*, entretiens avec Victor Malka, Le Seuil, 2008; *Franz Rosenzweig. Sous l'étoile*, collection "Le Bel Aujourd'hui" Editions Hermann, 2009

Eric. S. Nelson

Amerika, Massachusetts-Lowell Üniversitesi Felsefe Doçenti. Memphis ve Toledo Üniversitelerinde dersler vermektedir. Emory Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamıştır ve etik, çevresel etik ve sosyal-politik felsefe üzerine çalışmaktadır. Kant, Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche, Heidegger, Adorno ve Levinas üzerine pek çok makale yayınlamıştır. *Addressing Levinas* (Northwestern University Press, 2005) ve *Rethinking Facticity* (SUNY Press, 2008) isimli iki antolojinin eş-editörlüğünü yapmıştır.

Fred Poche

Fransa, Batı Katolik Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermektedir. Aralarında *Penser avec Jacques Derrida. Comprendre la déconstruction* (Chronique sociale, 2007), *Penser avec Arendt et Lévinas* (Chronique Sociale, 2009), *Blessures intimes, blessures sociales* (Cerf, 2008) kitaplarının da olduğu pek çok çalışması mevcuttur.

Augusto Ponzio

İtalya, Bari Üniversitesi'nde Dil ve Genel Dilbilim Felsefesi Profesörü. Yayınladığı kitapların başlıcaları *Man as Sign* (Mouton De Gruyter, 1992), *Introduzione a Michail Bachtin* (Bompiani, 2003), *Signs, Dialogue, and Ideology*, (John Benjamins, 1995), *Sujet et altérité. Sur Emmanuel Lévinas. Suivi de deux dialogues avec Emmanuel Lévinas* (L'Harmattan, 1995), *La revolución bajtiniana. El pensamiento de Bajtín y la ideología contemporánea* (Catedra, 1998), *The Dialogic Nature of Sign* (Legas, 2006), *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico* (Meltemi, 2007), *Fundamentos da Filosofia da linguagem* (Vozes, 2007), *Semiotics Today. From Global Semiotics to Semioethics* (Legas, 2007), *Scrittura, dialogo e alterità. Tra Bachtin e Lévinas* (Palomar, 2008) ve *Emmanuel Levinas, Globalisation, and Preventive Peace* (Legas, 2009)'dir.

Michael Purcell

İngiltere, Edinburgh Üniversitesi Teoloji Okulu'nda öğretim üyesi. Belçika ve İngiltere'de felsefe ve teoloji eğitimi almıştır. Teoloji ve fenomenoloji arasındaki ilişki üzerine çalışmaktadır. Yayınlanan son kitabı *Levinas and Theology* (Cambridge University Press, 2006)'dir.

Mert Bahadır Reisoğlu

Robert Kolej'den mezun olduktan sonra Yale Üniversitesi Felsefe ve Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümlerinde lisans eğitimini tamamlamıştır. Halen New York Üniversitesi'nde doktora çalışmalarına devam etmektedir. Fransız ve Alınan Felsefesi ve Modern ve Çağdaş Avrupa Edebiyatı üzerine çalışmaktadır.

Paul Ricoeur**J. –M. Salanskis**

J-M. Salanskis Paris Nanterre Üniversitesi'nde Bilim Felsefesi, Mantık ve Epistemoloji profesörüdür. Matematik felsefesi, fenomenoloji, çağraş genel felsefe ve Yahudi geleneği üzerine çalışmaları vardır. Eserleri: “Sens et philosophie du sens” (Desclée de Brouwer, 2001), “Levinas vivant” (Les Belles Lettres, 2006), “Territoires du sens” (Vrin, 2007), “Philosophie des mathématiques” (Vrin 2008), “La gauche et l'égalité” (PUF, 2009), “Heidegger le mal et la science” (Klincksieck, 2009), “Vivre avec les mathématiques” (Le Seuil, 2009), “Derrida” (Les Belles Lettres, 2010).

François-David Sebbah

François-David Sebbah Compiègne Teknik Üniversitesi'nde doçentlik yapmaktadır. Eserleri: *L'Epreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie* (2001), *Le Vocabulaire de Levinas* (2002) avec R. Calin et Levinas et le contemporain (2009)

J. Aaron Simmons

Hendrix Koleji'nde Doçent. Kıta Felsefesi ve Siyaset Felsefesi kavşağında çalışmalar yapmaktadır. *Philosophical Forum*, *Journal of Religious Ethics*, *Heythrop Journal* ve *Philosophy and Theology* başlıcaları olmak üzere pek çok dergide yayınladığı makalelerine ek olarak *God and the Other: Ethics and Politics After the “Theological Turn”* (Indiana University Press, baskıda) kitabının yazarı ve *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion* (Indiana University Press, 2008) ve *Religion with Religion* (hazırlanıyor) kitaplarının eş-editörüdür. Halen Jay B. McDaniel ile birlikte eş-editörlüğünü yürüttüğü *Whitehead and New Phenomenology: Alterity, Ecology, Dialogue, and Globalization* isimli kitap üzerinde çalışmaktadır.

Michael B. Smith

Felsefe doktorasını Kaliforniya Üniversitesi'nde tamamlamıştır. *Toward the Outside: Concepts and Themes in Emmanuel Levinas* (2005) adlı kitabın yazarı ve Levinas'ın pek çok çalışmasını *Outside the Subject, In the Time of the Nations, Alterity and Transcendence, Discovering Existence with Husserl* (Richard Cohen ile birlikte) *Entre nous: on thinking of the other* (Barbara Harshav ile birlikte) isimleriyle İngilizceye çevirmiştir.

Rico Sneller

Hollanda, Leiden Üniversitesi'nde Etik ve Felsefe Doçenti. Tezini Jacques Derrida ve negatif teoloji üzerine yazdı. İlgilendiği temalar arasında etik, din ve mistisizm, Musevi felsefesi ve mutlak iyi ideası bulunmaktadır.

Ahmet Soysal

İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünden mezun oldu. Artaud'dan, Bonnefoy'dan, André du Bouchet'den, Merleau-Ponty'den çeviriler yayımladı. Dağlarca'yı Fransızcaya çevirdi. Fransa'da fenomenolojiyle ilgili konferanslar verdi, makaleler yayımladı. Kitapları: Birlikte ve Başka (1999), Arzu ve Varlık: Dağlarca'ya Bakışlar (1999), Madde ve Karanlık: Sanatın Durumları ve Felsefe (2003), "A'dan Z"ye Ece Ayhan (Kitaplık dergisi eki, 2003), Ölüm Yazı Vücut (2004), Hüsnuhat (2004).

R. Clifton Spargo

Roman yazarı ve eleştirmen. Yale Üniversitesi İngiliz ve Amerikan Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde doktora yapmıştır. Aynı zamanda Yale Üniversitesi, Yale Teoloji Okulu ve Edinburgh Üniversitesi'nden yüksek lisans dereceleri bulunmaktadır. *The Ethics of Mourning* (Johns Hopkins UP, 2004) ve *Vigilant Memory: Emmanuel Levinas, the Holocaust, and the Unjust Death* (Johns Hopkins UP, 2006) isimli iki monografisi bulunmaktadır. Robert M. Ehrenreich ile birlikte *Representation?: The Holocaust, Literature, and Culture* (Rutgers UP and United States Holocaust Museum Press 2009) isimli kitabın edisyonunu yapmıştır.

Jill Stauffer

Amerika, Haverford Koleji'nde Felsefe Doçenti ve Barış, Adalet ve İnsan Hakları Programı başkanı. *Nietzsche and Levinas: After the Death of a Certain God* (Columbia University Press, 2009) kitabının editörlüğünü yapmıştır. 2008-2009 yılları arasında CUNNY Lisansüstü Merkezi'nde pek çok seminer ve halka açık etkinlik düzenlemiştir. İlgilendiği alanlar arasında hukuk felsefesi, siyaset felsefesi, kıta felsefesi ve etik bulunmaktadır. Özellikle kişisel ve politik sorumluluk, politik uzlaşma, hak söylemi ve yasanın kutalları üzerine pek çok makalesi bulunmaktadır.

Cathryn Vasseleu

Avustralya, Teknoloji Üniversitesi'nde ders vermektedir. Yayınları arasında *Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas, and Merleau-Ponty* (Routledge 1998) ve animasyon, görsel, dokunsal ve biyomedikal teknolojiler üzerine makaleler bulunmaktadır. New

South Wales Üniversitesi (UNSW)'nde felsefe dersleri vermiş, çalışmaları Cornell Üniversitesi, Avusturalya Araştırma Komitesi ve UNSW tarafından ödüllendirilmiş, aralarında *De Anima* (1991) ve *BubbleGum Girl* (2004)'ün de bulunduğu pek çok animasyon filmi yönetmiştir. Animasyon sanatı, bilim ve felsefe ile ilgilenmektedir.

Rudi Visker

Belçika, Leuven Katolik Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nde çağdaş kıta felsefesi profesörü. *Michel Foucault: Genealogy as Critique* (Verso, 1995), *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology* (Springer, 2000), *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger* (Duquesne U.P., 2004), ve Danca kaleme aldığı *The Philosophy of Multiculturalism* (SUN, 2006) and *In Praise of Visibility* (SUN, 2007) kitaplarının yazarı; *Tijdschrift voor Filosofie* adlı felsefe dergisinin editörü.

Sayı Üzerine Yorumlar

Gerard Bensussan

Monokl çevresinde toplanmış felsefe « Jön Türkler » iyle, uluslararası bir ağ örmeyi hedefliyor. Kendi felsefi kültürlerinin, başka yerden, başka türlü gelenlerle sonsuz dil ve ilham yankılanmalarına gireceği bir ağ. Gerçekleştirmiş oldukları devasa Levinas-Companion, bu dünya çapında ve çok biçimli değiş-tokuştan hakiki bir editoryal yığıtlık yaratmayı başarıyor. Gerçekten de Levinas -Lacan veya Hegel ve daha başkaları- etrafında hakiki ve inanılmaz bir düşünce manzarası sunuyor; girintili çıkıntılı, çeşit çeşit, zengin ve her ufka açık.

Robert Bernasconi

MonoKL must be congratulated for having assembled such a remarkable group of scholars to contribute to their Levinas issue. This promises to be a major collection. I am honored to be included.

Richard A. Cohen

It is not only of enormous scholarly and scientific significance that the study of the profound and original ethical philosophy of Emmanuel Levinas is the focus of this groundbreaking collection of articles. It is also an *important* event in our consciousness and our conscientiousness. It is important because ethics is important and points to the elevations - morality and justice - which make life worth living. We no longer have to be told that science brings the world together in peace, that there is now a world scientific community, a community serving universal truths. But perhaps we do need to be reminded that there is also and even more deeply a world ethical community, a local and a global humanity, "the humanity of the human" alive in the quiet acts of kindness, the compassion which transpires between friends, neighbors and strangers alike. There is not simply the alleged conflict of civilizations, cultures or worldviews. The very civility of civilization is built upon these unpublicized proximities of which Levinas's philosophy enlightens us, and to which the studies in the present collection are devoted.

Alain David

Ama sayısız ve eşdeğer kültürlerin sarabande/dansını, herbiri kendine has bağlamında kendini doğrulayan, kuşkuşuz batısızlaştırılmış bir dünya yaratıyor, ama ayrıca doğusuzlaştırılmış/ yönü değişmiş bir dünya da. « Anlamlandırmaya kültürden önce gelen bir durum fark ettirmek, dili Başka'nın açığa çıkmasıyla fark etmek

(...) bu uygarlıkları etik yoluyla yargılamayı sağlar. » (Levinas, Başka insanın Hümanizması) Monokl'da, özellikle de Levinas'a ayrılmış bu sayı – ki her ufuktan gelmiş seçkin okurların katılımıyla dikkate değer biçimde zenginleştirilmiş – başka insanın Hümanizma'sında üsflenilmiş kültürlerin doğasında olan ve aşkın anlamını Türkiye'de var etmek için cesur bir çaba; Levinas'ın düşünümünü, hic et nunc, somut ve elle dokunulur kılma isteği; Levinas'ın üzerinde epey ısrar ettiği düşünülebilir ve etiğin o birliğini gerçekleştirmek – ve zaten Monokl Söyleme'sinin tam da yapmaya çalıştığı bu değil midir: kendime adımı, buna katılmış olmaktan onur duyduğum.

Gilles Hanus

Monokl ekibinin dinamizmini selamlamak gerekir, çok kısa bir sürede bu eseri oluşturan bütün yazı ve konuşmaları toparlamayı başardıkları için. İçinde Levinas'a her ufuktan dikkat vermiş okurlar yakınlaşıyor; içinde Türk, İngiliz ve Fransız dilleri Levinas'ın sesini biraz olsun yankılandırmak için birbirine karışıyor.

Jeffrey Kosky

MonoKL Team have assembled a major collection of essays by an international group of scholars. The collection is remarkable both for its international character and for the inclusion of several generations of scholars, ranging from those who first helped establish Levinas' reputation in Europe and America to a new generation of young scholars who bring the new questions of their unique time and place to bear on Levinas' corpus. The result is a volume that should be indispensable to the ongoing discussion of Levinas by students and scholars of philosophy and religion, art and politics. We all will gain from the internationalization of this discussion and from its trans-generational opening thanks to the MonoKL Companion to Levinas.

Alphonso Lingis

MonoKL is an extraordinary project by Turkish thinkers, bringing their most rigorous and demanding work together. They soon enlisted and received work from a growing number of thinkers in many countries. This Levinas project is the most comprehensive assemblage of all aspects of Levinas's work, by thinkers from whatever land, that has yet been achieved. Congratulations and gratitude to Monokl.

François-David Sebbah

Monokl'un Levinas "Companion Book"u şüphesiz en eksiksiz olanlarından biri ve Levinas'ın eserinin labirentine girişmiş okurlar için değerli bir yardım oluşturacak: okurlar içinde birçok ülkeden

gelmiş, eserin tanınan uzmanları tarafından sunulmuş referans noktalarını bulabilirler ve Levinas'ın çalışmasına giriş noktalarının büyük çeşitliliğine tanık olabilirler. Monokl ekibi yalnızca gerçek bir bilimsel nitelikte bir eseri mümkün kılmakla kalmamış, aynı zamanda ona kültürler arasında bağlar kuran entelektüel gençlerden oluşan bir kolektifin hevesini üflemişler, belli bir Levinas algısına tanıklık ederek böylece. Bu algılamaya ciddi ve titiz olsa bile, eseri akademik ağırlıkların berisinde canlandırmak istiyor.

Jean-Michel Salanskis

Bir fransız filozof olarak mevcut dosyanın coşkun sempatisi karşısında nasıl etkilenmemeli? Levinas bu dosyada pek çeşitli uzmanlar tarafından her açıdan irdelenmiş, Levinas'çı araştırmaların bugün Uluslar arası karakterinin temsili olarak. Monokl'un bu sayısı hiç kuşkusuz üstün nitelikli bir çalışma aracı olacak. Sayının sonunda sunulan on dört söyleşi okura belki de XXI. yüzyılın başında Levinas'çı bir duyarlığın ne olabileceği hakkında bir fikir edinmesini sağlayacaktır. Kıta felsefesinin türk ekolüne uzun ömürler ve böylesi bir başarı için tebrikler!

Michael B. Smith

It has often been remarked, and first of all by the author himself, that there is a dichotomy--Athens/Jerusalem--at the heart of the work of Emmanuel Levinas. The Greek/Jew polarity could also be posited in even more general terms, as universality versus particularity. This volume, both by its contributors and their chosen themes, carries on that spirit, ably nourished and disseminated by Istanbul's brave new group, MonoKL, led by Volkan Çelebi. Interweaving names known and unknown, it contains a panoply of fresh material that will be of interest to both Levinas specialists and readers seeking an orientation in approaching the most modest, serious, and daring moral philosopher of the 20th century.

Ahmet Soysal

C'est aujourd'hui en Turquie, par le numéro spécial de *Monokl*, que l'on assiste à une floraison prodigieuse de Dits prolongeant celui, inouï, de Levinas, pur événement dans l'histoire de la philosophie: jamais le Dire n'y fut autant approché. Approche qui a toujours à se renouveler car jamais ne s'efface le visage de l'autre et ne se tait son appel.

Gelecek Sayılarda

- Uluslararası *Jean-Luc Nancy* Sayısı - 2010 Sonbahar

- Uluslararası *Gilles Deleuze* Sayısı - 2011 Sonbahar¹

MonoKL Takvim

- Jean-Luc Nancy'nin katılımıyla Demokrasi Fikri - 28 Ekim 2010

MonoKL Yayınları ve Fransız Kültür Merkezi ile İşbirliği

Yer: Fransız Kültür Merkezi

Etkinlik Saati: 10.00

MonoKL Abonelik

- Abone olmak için oneri@monokl.net adresi ile temas kurunuz
ya da www.monokl.net adresindeki abonelik bölümünü ziyaret
ediniz.

¹ Gilles Deleuze Özel Sayısı için 2012'nin Nisan ayı sonuna kadar makaleler kabul ediliyor olacak.

MonoKL Dergisi Sayılar

- MonoKL 1 Manifesto

- MonoKL 2 - Patafizik Koleji- Görsel Şiir- Unutuş

- MonoKL 3 - Maurice Blanchot - Işık

- MonoKL 4-5 - Uluslararası Hegel Özel Sayısı

- MonoKL 6-7 - Uluslararası Lacan Özel Sayısı

- MonoKL 8-9 - Uluslararası Levinas Özel Sayısı

- MonoKL 10 - Uluslararası Nancy Özel Sayısı (hazırlanıyor)

İlk Kitaplar

Jean- Luc Nancy
Demokrasinin Doğruluğu

Ahmet Soysal
Bir İlke Olarak Yaşam Üzerine Notlar ya da Mini-Etika

MonoKL Yayınları
www.monokl.net



"Felsefe yolda olmaktır" ve yol Pandora'dan geçiyor.
Zihnin 2600 yıllık macerasının 6679* uğrağı, içinden sokak geçen kitabevinde.

*Pandora'nın okurlara
10 Ekim 2010 tarihine
kadar sunmuş olduğı
felsefe yayınlarının
toplam sayısıdır.

pandora KİTABEVİ

İSTİKLAL CADDESİ, BÜYÜKPARMAKKAPI SOKAK, NO:3 (Kitabevi) / NO:8 (Bookstore) BEYOĞLU 34433 İSTANBUL

T +90 (212) 243 35 03-04 (Kitabevi) T +90 (212) 245 16 67 (Bookstore) F +90 (212) 249 47 57

beyoglu.pandora.com.tr

www.pandora.com.tr

Nami Başer
G rard Bensussan
Robert L. Bernasconi
Rudolf Bernet
Maurice Blanchot
Rodolphe Calin
Howard Caygill
Tina Chanter
Fabio Ciaramelli
Richard A. Cohen
Volkan Çelebi
Erdem  ift i
Alain David
Jacques Derrida
Marinos Diamantidis
Francis Guibal
Gilles Hanus
Benda Hoffmeyer
Janet Karavin
Sibel Kibar
Jeffrey Kosky
Marie-Anne Lescourret
Danielle Cohen-Levinas

Alphonso Lingis
Jean-Luc Marion
A cha Liviana Messina
Stephane Mos s
Eric. S. Nelson
Fred Poch 
Augusto Ponzio
Michael Purcell
Paul Ricoeur
J. -M. Salanskis
François-David Sebbah
J. Aaron Simmons
Michael B. Smith
Rico Sneller
Ahmet Soysal
R. Clifton Spargo
 onay S zer
Jill Stauffer
Bernhard Waldenfels
Ufuk  sterman
Cathryn Vasseleu
Rudi Visker

Ahmet Soysal

MonoKL'un özel sayısıyla bugün Türkiye'de izliyoruz müthiş bir söylenen  i eklenmesini, ki Levinas'ın kendisinden hiç önce duyulmamış Söylenen'ini, o felsefe tarihindeki salt olayı sürdürmekte: onda Söyleme'ye hiçbir zaman bu kadar yaklaşılmamıştı Hep yenilenmesi gereken yaklaşma çünkü başkasının yüzü hiç silinmemekte ve susmamakta onun  ağrısı.

Monokl Uluslararası Levinas  zel Sayısı'na
10  lkeden 38 Yazar Doğrudan Katılım Göstermiştir.
Bu yazılar ve söyleşilerin 52 tanesi dünyada
ilk kez MonoKL'da yayımlanmaktadır.