

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>

tezki re

sayı 38-39, mayıs / ağustos '04

LEVİNAS

ÖTEKİ, ETİK ve SİYASET



Ahmet Demirhan

Ahmet İnam

Özkan Gözel

Erol Göka

Jacques Derrida

Robert Bernasconi

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas

Rudolf Bernet

Başlangıç' ve 'Hayret': Levinas'ta 'Savaş' ve 'Barış'

Ötekinden Ötedekine: Levinas'tan Levnünnass'a

'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki

Benim Levinas'ım

Emmanuel Levinas'a Adieu

Levinas ve Ötekilik Politikası

Öteki İnsanın Hakları

Kimliklenme Yolları

Yahudilik

Siyaset, Sonra!

Etik ve Siyaset

İsrail ve Evrenselcilik

İsrail Devleti ve İsrail Dini

Özgürlük ve Buyruk

Hakikat ve Adalet

Aşkınlık ve Kötülük

Öteki, Ütopya ve Adalet

Levinas'ın Husserl Eleştirisi

düşünce, siyaset, sosyal bilim

t e z k i r e

düşünce, siyaset, sosyal bilim

s a y ı 38 - 39 , m a y ı s / a ğ u s t o s ' 0 4

t e z k i r e

düşünce, siyaset, sosyal bilim
iki ayda bir yayınlanır

Vadi Yayın ve Dağıtım Sanayi Tic. Ltd. Şti.adına
Sahibi
Ercan Şen

Editör
Yasin Aktay

Yazı İşleri Müdürü
Şerif Esendimir

Yayın Kurulu
Şinasi Gündüz, Necdet Subaşı, Ercan Şen,
Nuh Yılmaz, Nuray Mert, Yasin Aktay,
Hatem Ete, Cemalettin Haşimi,
Şerif Esendimir

38-39. Sayı Dosya Editörü
Özkan Gözel ve Hamdi Özyel

Redaksiyon
Nurullah Cücük
Hasan Hacıoğlu

Kapak Uygulama
Vadi

Web Tasarım
Enes Koytak

Sayfa Tasarım
Vadi

Baskı: Nisan 2005
Fiyatı: 10.000.000.TL (KDV dahil)
38-39. Sayı 1000 Adet Basılmıştır.
Yönetim Yeri
Bayındır Sok. No: 36/B Kızılay/ANKARA
Tel&Fax:312.435 98 65-418 65 70
e-posta: tezkiire@yahoo.com

web adresi: www.tezkiredergisi.com

grub e-mail: tezkiire@yahoo.com

Yeni yayın döneminde (29. sayıdan itibaren yıllık 6 sayı) **t e z k i r e' ye abone** olmak isteyenlerin 30 milyon liralık tutarı Ercan Şen'in **4218 2564 448** numaralı **İş Bankamatik** hesabına veya **104260** numaralı **Posta Çeki** Hesabına yatırarak posta çeki veya banka dekontunu yazışma adresimize göndermeleri gerekmektedir. Yurt dışı abonelik ücreti 100 \$'ya da 100 Euro'dur. Dekontla birlikte lütfen, adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu belirtiniz.

Tezkire, Vadi Yayın ve Dağıtım Ltd. Şirketi tarafından **Düşünce, Siyaset ve Sosyal Bilim** alanında yayınlanan iki aylık hakemli bir dergidir. Sosyal bilimler, beşeri bilimler ve siyaset bilimi alanında derginin gündemine aldığı konuların yanı sıra, bu alanlardaki genel konulardaki araştırma, inceleme ve eleştirel yazılara yer verilir. Yazıların içeriğinden yazarları sorumludur. Gönderilen yazılar iade edilmez. Yayın Kurulu gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmaması konusunda serbesttir. Gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış olması veya aynı anda başka bir yerde yayınlamak üzere değerlendirme aşamasında bulunmaması gereklidir. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar Yayın ve Hakem Kurulu tarafından incelenir ve gönderildikten sonra en geç bir ay içerisinde yayınlanıp yayınlanmayacağı bildirilir. Bu işlemin hızlandırılması için yazıların iki nüsha olarak gönderilmesi, mümkünse Microsoft Word dosyası olarak kaydedilmiş diskette veya tezkiire@yahoo.com adresine elektronik posta aracılığıyla gönderilmesi uygun olur. Yazılarda sosyal bilimlerde kullanılan APA referans sistemine uyulmasına özen gösterilmesi gerekmektedir. Makalelerin 200-250 kelimelik Türkçe ve İngilizce Özetlerinin yanı sıra, yazıların etrafında döndüğü üç anahtar kelimenin tespit edilerek ilave edilmesi gerekmektedir.

Temsilcilerimiz

Almanya-Köln / Seyyid Ahmet Yalçın / 01773296502

Adana / Mehmet Yücel / (322) 429 61 01

İstanbul / Muharrem Baykul / (212) 524 10 28

İzmir / Serkan Yorgancılar / (535) 369 13 52

Konya / Murat Güzel / (542) 430 69 04

Trabzon / Eyüp Köktaş / (462) 326 35 58-59

ISSN 1302-7875

i  i n d e k i l e r

Bu sayıda / Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset / 5-22

makaleler

Ahmed Demirhan

'Başlangıç' ve 'Hayret': Levinas'ta 'Savaş' ve 'Barış' / 23-47

Ahmet İnam

Ötekinden Ötedekine: Levinas'tan Levnünnass'a / 48-55

Özkan Gözel

'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki / 56-70

Erol Göka

Benim Levinas'ım / 71-94

Jacques Derrida

Çev: Ahmet Demirhan

Emmanuel Levinas'a Adieu / 95-109

Robert Bernasconi

Çev: Zeynep Direk

Levinas ve Ötekilik Politikası / 110-125

Emmanuel Levinas'tan seçme metinler

Öteki İnsanın Hakları / 126-129

Çev: Özkan Gözel

Kimliklenme Yolları / 130-134

Çev: Fatih Taştan

Yahudilik / 135-138

Çev: Fatih Taştan

Siyaset, Sonra! / 139-146

Çev: Özkan Gözel

Etik ve Siyaset / 147-157

Çev: Cemaleddin Haşimi & Özkan Gözel

İsrail ve Evrenselcilik / 158-163

Çev: Özkan Gözel

İsrail Devleti ve İsrail Dini / 164-169

Çev: Hamdi Özyel

Özgürlük ve Buyruk / 170-181

Çev: Hamdi Özyel

Hakikat ve Adalet / 182-204

Çev: Özkan Gözel

Aşkınlık ve Kötülük / 205-220

Çev: Özkan Gözel

Öteki, Ütopya ve Adalet / 221-231

Çev: Ayşe Arıöz Ete

Rudolf Bernet

Çev: Çağlar Koç & Gülin Ekinci

Levinas'ın Husserl Eleştirisi / 232-248

İngilizce Özet / 249

bu sayıda / Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset

Neden Etik? Neden Levinas?

Öteki'nin ve etğin filozofu Levinas şu reklama ne derdi acaba? Bir işçi binanın dışından camları silmektedir. Birden ayağı kayar ve düşecek gibi olur. Güçlkle pencerenin denizliğine tutunurken bir yandan da "imdat!" diye bağırarak yardım ister. Durumun farkına varan bir kadın alelacele toparlanarak "bekle geliyorum!" diye seslenir. Doğal olarak adamı kurtarmaya geldiğini düşünürsünüz. Ne var ki durum hiç de öyle değildir. Kadın koşarak sokağa iner ve güçlkle tutunan adamın tam altında park etmiş vaziyette duran arabasını çalıştırarak, hızla olay yerinden uzaklaştırır. Anlarsınız ki maksat arabaya bir zarar gelmemesidir yoksa "öteki" kimin umurundadır! Meta fetişizmiyle (putperestlikle!) ötekine karşı umursamazlığın aynı kapıya çıktığını görmekteyiz burada. Reklamımız, bu tutumu doğallaştıran bir sözle biter: "Yaris'i olan anlar!"

Tüketim çılgınlığının doğurduğu ahlaksızlıkla "vahşi" kapitalizm arasındaki ilişki bizi bir kez daha düşündürmeli. 19. yüzyıldaki kaba biçimiyle olmasa da daha rafine bir biçim altında kapitalizm "vahşi" sıfatını taşımayı sürdürüyor. Kapitalist vahşetin yani bir başınalığın, bireyciliğin ve bencilliğin karşı kutbunda bizim bizzat insanlığımız, birbiri-mizle "ünsiyet"imiz ve sosyallığımız yer alıyor. Sosyallik içre varlıklar olarak biz ötekiyle hemhal olur, yaklaşan yabancıyı buyur eder, benzerlerimizle ünsiyet halinde bulunuruz. Tüm bunlar insanlığımızın gereğidir. Şimdi "insanın ölümü"nden bahseden 'postmodern' bir çağda insanın insanlığından söz açmak garip kaçabilir. O halde insanın insanlığını vaki bir şey olarak değil de olası bir şey, etik bir özlem olarak alın.

İki kutupluluğun çözüldüğü, ideolojilerin tarihe karıştığı, küreselleşmenin hükümferma olduğu bir çağda etik ne anlama gelir? “Filozoflar şimdiye kadar”, diyordu Marx devrimler çağında, “dünyayı farklı biçimlerde yorumladılar. Oysa önemli olan onu değiştirmektir”. Levinas’ın özünde “peygamberce bir çılgılık” ve etik bir özlem bulduğu Marxizm reel sosyalizmin çöküşüyle birlikte gerilemiş bulunuyor. Ve bu gün biz, küreselleşme formunda kapitalizmin saldırılarıyla baş başayız. Ideolojiler çöktü de değişim talepleri sona mı erdi? Hayır. Ne yoksulluk, adaletsizlik ve ayrımcılığın sona erdiği ne de muhalefete ihtiyacın kalmadığı bir çağda yaşıyoruz. Olan şu: muhalefet güçlü bir dilden, yordam ve üsluptan yoksun hale geldi ve giderek ismine layık bir muhalefetten söz edilemez oldu. Peki bu noktada etik, şu kadim etik, bir çıkış yolu gösterebilir mi bize? Etik, Erol Göka’nın umduğu gibi, devrimci olabilir mi? Keza bu bağlamda Levinas’ın, etiğin büyük filozofunun, bizim için önemi ne olabilir? Burada Levinas’ın felsefesinin bizim için önemine dair birkaç hususu çok muhtasar bir biçimde öne çıkarmak istiyoruz.

İlk olarak Levinas etiği ‘ilk felsefe’ olarak koyutlar. Felsefenin şah sorusu olan “neden bir şey var da yok değil?” sorusunu yani varlığın neliği sorusunu tahtından ederek “varolmaya hakkım var mı?” sorusunu, bu etik soruyu öne çıkarır. Levinas’ta etik sosyalliktir, ötekiyle ilişkidir. Öteki “duldur, yoksuldur, yabancıdır, zayıf kimsedir”. Ötekinin yüzü zayıflığı ve kırılganlığı içersinde bana yalvarır, beni ona yardıma zorlar. Yüz zayıflığı içersinde güçlüdür: bana buyurur, beni icbar eder bakışlarıyla. Öteki benim kendimden eminliğimi, özgürlüğümü ve özerkliğimi tartışmalı hale sokar. Böylece özneliğim ötekine tabi hale gelir. Levinas felsefesinin en büyük kazanımlarından biri burada yatar. O, bilinç merkezli özgürlük kavramı yerine vicdan merkezli “ötekine-karşı-sorumluluk” temasını öne çıkararak özneliğin tanımında denebilirse bir devrim yapmış böylece de etiği ilk felsefe olarak vaz edebilmiştir.

İkincisi, Levinas bilincin ve bilginin kendinden eminliğini tartışma konusu etmek ve dolayısıyla da felsefenin tekebbürünü kırmak ister. Bunu da logos-merkezli, Yunan kaynaklı felsefeye Kitabı (biblical) ya da peygamberi bilgeliği aşılamayı deneyerek yapmaya çalışır. Bir “eklemleme çabası” olarak da görülebilecek bu çabayı Batı dışı bir kültürün mensubu olarak biz de doğrusu çok önemsiyoruz. Levinas dışsallığa/başkalığa saygı göstermeyen ve onu bilincin ve bilginin kategorilerine indirgeyip massetmek ve aynılaştırmak isteyen bir felsefeyi ‘felsefe olmayan bir felsefeyle’ tedip etmek ister gibidir. Felsefeyi kendi tarzı-

mızca temellük etme yani kendimizin kılma çabasında Levinas'ın bu tutumu bize yardımcı olabilir.

Son olarak Levinas'ın felsefesi, aşkınlığı ya da sonsuzluğu deruni temaşa ya da felsefi spekülasyonda değil ama ampirik ve gündelik olanda, ötekinin yüzünde, sosyal ilişkide arar. Bu, ampirik olanla aşkın olanın hayranlık verici buluşmasıdır. Bu noktada bizim "Tanrı misafiri" tabirimizi düşünebiliriz. Demek ki aşkınlık imkanı yanı başımızda, gündelik hayatımızda, öteki için kaygı duymamızda yatar. Yaris'i olanlar esas bunu anlamalıdır!

İhtiyaç duyduğumuz şey, evrensel etik kuralları türetmekten ziyade etik duyarlılığı tazelemek ve berkitmektir; yazarak, eyleyerek ve yaşayarak. Yoksa kullanışlı ya da kullanışsız nice etik kuramı geldi geçti. Etik yanı başımızdaki yoksulun derdiyle dertlenmek olduğu kadar "refahtan azıp şımardıkça şımaranlara", "biz ıslah edicileriz" deyip "yeryüzünde bozgunculuk yaparak büyüklenenlere" ve onların hempalarına karşı da tavır alabilmektir ki bu anlamda zorunlu olarak politik bir damar taşır bünyesinde. Ve hepsinden öte etik, kendi yaşam biçimimizi ve varoluş gerekçelerimizi radikal bir biçimde sorgulayabilmektir. Bu manada etik, bilişsel ya da kuramsal bir çaba olmaktan öte ve önce varoluşsal bir tavır alış ve bir duyarlılık meselesidir.

İşte olası açmazlarına, sözgelimi ütöpik olmakla suçlanışına ve dahası birazdan değineceğimiz üzere, bizzat vazedenin, pratikte özgül bir olay özelinde, verdiği başarısız sınava karşın, yine de Levinas'ın etik temelli felsefesi bu ve buna benzer alanlarda sağlayabileceği donanım dolayısıyla yakın bir ilgiyi hak ediyor. O halde kimdir Levinas? Va(a)zettigi nedir? Şimdi daha yakından bakabiliriz.

İlk Felsefe Olarak Etik

Emmanuel Levinas Yahudi bir ana babadan, 1906'da, Litvanya'da (Kaunas) dünyaya gelir. 1923'te felsefe öğrenimi görmek üzere Fransa'ya (Strasbourg) gider. 1928-29'da Almanya'da (Fribourg) kalır ve orada Husserl ile tilmizi Heidegger'in derslerine katılır. Levinas ilk kitabı *Husserl Fenomenolojisinde Görü Kuramı*'nı 1930'da yayımlar ki fenomenolojiye iyi bir giriş olma özelliğini bugün dahi korumaktadır bu kitap. Levinas Almanya'ya Husserl'in derslerine katılmak üzere gitse de orada esas Heidegger'i keşfedecektir. Yine o yıllarda Fransa'da pek az tanınan Heidegger'i Fransız entelektüel kamusuna tanıtan ilk yazıları yazar Le-

vinas. Hatta başlarda onun üzerine bağımsız bir kitap tasarlarken Heidegger'in Nazizmle olan bağı nedeniyle bu tasarısından vazgeçer. İkinci dünya savaşının ve Nazi dehşetinin yarattığı travmanın akabinde Heidegger'in düşüncesinin entelektüel ikliminden kurtulma yönünde çaba sarf ederek, 50'lerin sonu ve 60'ların başı itibariyle kendi yolunu çizmeye başlar. Gerçekte Heidegger'i ve topyekun Batı felsefesini ontolojide (varlıkta!) kalmakla itham eden Levinas (varlıktan) öteye bir yol olarak gördüğü etiği (insanlar arası ilişki olarak, sosyallik olarak veya bir başka deyişle ötekiyle ilişki olarak etiği) ön plana çıkararak onu tüm felsefenin, dolayısıyla tüm anlamlarının kendinde temelleneceği "ilk felsefe" olarak vaz ve, evet, belki de vaaz eder.

Levinas'ın felsefesi İkinci Dünya Savaşının acı tecrübeleriyle doğrudan doğruya ilintilidir. Nitekim, otobiyografik yazısı "İmza"da, yaşamöyküsünün "Nazi dehşetinin önsezisi ve anısı tarafından belirlendiği"ni ifade edecektir. Ailesinin neredeyse tüm fertlerini bu dehşette kaybeden Levinas'ın kendisi de, bir Fransız vatandaşı ve askeri olarak, Almanlara tutsak düşer. Bu deneyim Heidegger'in Nazi yanlısı tutumuyla bir araya geldiğinde Levinas'ın Heidegger'e ve onun temel ontolojisine karşı duyduğu hayranlıkta köklü bir dönüşümün nasıl baş gösterdiği anlaşılabilir. "Çoğu Almanı affedebiliriz", diye yazar Levinas, "ama bazı Almanlar var ki onları affetmek güçtür. Heidegger'i affetmek güçtür". Özgünlüğü ve içkin değeri bir yana, Levinas'ın felsefesi bir tepki felsefesidir bir bakıma. Heidegger varlıkla (ontolojiyle) ilgileniyordu, Levinas "varlıktan başka türlü" ile "varlıktan çıkış" ile "varlığın ötesindeki iyi" ile ve bu yüzden de bunlara geçit olan etikle ilgilenecek ve etiği ontolojiye öncel olarak konumlandıracaktır; yine Heidegger varlığın cömertliğinden, vericiliğinden ya da lütufkarlığından (es gibt) bahsederken Levinas Var'ın (II y a) "uğultusu"ndan ve "dehşeti"nden bahsedecektir. Ancak çıkış noktası veya saiki bir tepki de olsa gelişim tarzı ve varış noktaları itibariyle özgün bir karaktere sahiptir Levinas'ın felsefesi.

Levinas'ın kendi felsefesi esas ifadesini onun *Bütünlük ve Sonsuz. Dışsallık Üzerine Bir Deneme* (1961) isimli kitabında bulur. Bu çalışma, tüm bir Batı felsefesinin eleştirisi oluşunun yanı sıra, bilhassa Husserl ve Heidegger eleştirisi üzerinden etiği ilk felsefe olarak vazetme amacını gütmektedir. Levinas'a göre Batı felsefesi aşkınlığı, dışsallığı, başkalığı ya da Sonsuzu hep gözardı ederek onları aynılığa, bütünlüğe, içkinliğe ve bu anlamda da varlığa ya da ontolojiye indirgemıştır. Kapsanamaz (ya da

bütünlenemez) olanı kapsama (ya da bütünleme) yönünde imkansız bir çabadır ontoloji; düşünülenle düşüncenin çakıştırılması ve bunun için de ayrı, ayrıksı, başka ya da dışsal olanın içkinliğin ve aynılığın ekonomisinde eritilmesi yönünde sürekli kabaran bilişsel bir iştahdır. Levinas etiği ontolojiden ayırıştırmaya, onu felsefenin bir branşı olmaktan çıkartıp, tüm felsefenin kendinde temellendiği bir ilk felsefe (prima philosophia) haline getirmeye çalışır. Etiğin kendini de başka/sı ile “karşılaşma” ya da başka/sı’nı “buyur ediş” olarak tanımlar. Bakışsız bir ilişki olan ötekiyle karşılaşmayı özneliğin bizzat tanımına yerleştirir. Böylece Levinas özneliği, modern felsefede olduğu gibi özerkliğe ve özgürlüğe referansla değil ama etik terimler bakımından tanımlar. Etik başkasıyla ilişkidir, öznelirse “biri-öteki-için” olarak yapılır. Öznel olan etikte düğümlenmiştir, etiğin anlamıysa başkasına karşı sorumluluktur. Öznelik ‘kendisi için’ değil ama esasen ‘başkası için’dir.

Levinas’ın başlıca terimlerinden biri olan ‘yüz’; başkasını, başkasındaki sonsuzu ifade eder. “Yüz bana emreder, bana buyurur”. Bu anlamda bir “yükseklik” boyutu içerir; benim “eşitim” değildir. Ben başkasından sorumluyum, peki başkası da benden sorumlu mudur? Levinas bunun ona kalmış olduğunu söyler ve özneler arası etik ilişkide esas olanın bakışsızlık olduğunu ekler: Karşılık beklemeksizin ben başkasından sorumluyumdur. Dolayısıyla etik ilişki özünde eşitsizliği, başkası lehine eşitsizliği varsayar. Levinas bu noktada kalmaz ve özneliği başkasına tabiyet olarak (dolayısıyla yaderklik, yani erkin başkasına devri olarak) tanımlamaya kadar vardırır işi. Böylece o, başkasını öznenin bizzat tanımına yerleştirir –hem de öznenin başkasına tabiyeti olarak. Özne (*sujet*: tabi) başkası için olduğu ölçüde öznedir. Levinas’ta öznellik, sorumluluk bakımından “başkasının yerini almaya”, onun “rehinesi” olmaya dek vardırılır. Sorumluluk münhasıran benim üzerime düşen, bana kalan bir şeydir ve ben onu reddedemem. Bu yük had safhada bir liyakattir. Ben onu devredemem, kimse de bu bakımdan benim yerime geçemez.

Başkasıyla ilişkiyi özneliğin tanımına yerleştirmek Levinas felsefesinin temel karakteristiklerinden biridir; nitekim bu, onun Heideggerci “benimkilik” kavramını eleştirisinde açıkça görülür. Kendinde varoluş, öznenin mahkum olduğu bir yalnızlık, bir yalıtılmışlıktır. Bu anlamda özne kendi varoluşunun yükü altındadır. Fakat sözcüğün derin anlamında sosyal ilişki onu bu yükten kurtarır. Başkasıyla ilişki özneyi varoluşun dayanılmaz ağırlığında çekip çıkarır. Sosyal ilişki, sayesinde öznenin, anonim varlığın (*II y a’nın: Var’ın*) anlamsız uğultusundan kur-

tulduğu “mucize”dir. Etik sosyal ilişkinin öbür adıdır. Batı felsefesini ontoloji olarak karakterize eden Levinas, başkalığı kendine benzeten bir aynılık ekonomisi olarak ontolojiyi bir tür “egoloji” olarak niteleyecek ve özgürlük/özerklik temelindeki egolojik öznelik tanımına “başkası için sorumluluğu” merkeze alan bir özne/tabii tanımıyla karşı çıkacaktır.

Başkalık etik bir anlama sahiptir, çünkü başkasıyla yüz-yüze ilişkide vuku bulur. Bu ilişki bir anlamda İyi ile ilişkidir. Bu noktada Levinas Platon’un ünlü “Varlığın ötesinde İyi” mefhumuna baş vurur: İyi’ye etik yoluyla ulaşırız ki bu *Varlığın ötesinde* bir anlamı, Varlık olmayan’ın temel bir kipini ifade eder. Keza Levinas’ın hakikat tasavvurunun ucu açıktır; kapalı bir sistem teşkil etmez; kapsanamayan ve massedilemeyen başkalık ve sonsuzluk mefhumlarına dayanır. Bir anlamda Levinas felsefeye kapsanamaz olanı yani Sonsuzu ve Aşkın olanı hatırlatır ve onu “başkalığa ve dışsallığa saygı duymaya” davet eder. Levinas’ın ilk felsefe olarak etiği, onun metafiziğini oluşturur. Bu anlamda onun etiği geleneksel ya da bilinen anlamda etikten temelde farklılaşır. Bu etik evrensel akli ilkelerden türeme ahlaki kurallara dayanmaz. Gündelik yaşamda bazı davranış kuralları öneren bir ahlak da değildir. Fakat bunlardan fazla, bunlardan daha asli bir şeydir o; bunlara temel teşkil edebilecek yegane şeydir. Gerçekte Levinas etikte, başkasının yüzünde, aşkını arar. Aşkınlık imkanı başkasının yüzünde, başkasıyla etik ilişkide yatar –Varlığın “anlamsızlığı”nı dağıtacak, bizi öte’ye kılavuzlayacak olan ancak öte-ki’yle ilişkidir.

Din, Yahudilik, Siyaset

Başkasına karşı sorumluluk ve ihtimam anlamında etiği varlıkta çakılı kalma olarak yorumladığı ontolojiye karşı konumlandırmasında Levinas’a esin kaynağı olan ve ona esas bakımından donanım sağlayan İbrahimi tektanrıcılık, özeldeyse Kitab-ı Mukaddes ve Talmud okumaları olmuştur. *Zor Özgürlük*’te, “Tektanrıcılık ve Dil” başlıklı yazıda, şöyle diyecektir Levinas:

“Tektanrıcılık İlahi olanın bir aritmetiği değildir. Belki de o doğaüstü armağandır, bir insanın, her durumda canlı kalan tarihsel geleneklerin çeşitliliğinin ötesinde, mutlak bir biçimde diğer bir insan gibi olduğunu görmenin armağanı. Elseverliğin, ırkçılık karşıtlığının mektebidir o. [...]. Tektanrıcılar dünyayı tek ve yegane Tanrı sözcüğünü duymaya

yetenekli kıldıklarından dolayıdır ki Yunan evrenselciliği insanlığı ayırabilir ve yavaş yavaş da birleştirebilir. Gözlerimizin önünde tedricen oluşan, korku ve keder içinde yaşamakla birlikte ekonomik olarak işbirliği yapmak suretiyle çoktan dayanışmayı başarmış olan bu türdeş insanlık, tektanrıcılar olan bizimkiler tarafından yaratılmıştır! Gerçekte dünya üzerindeki ırkları ve devletleri birleştiren şu dayanışmayı yaratan ekonomik güçlerin oyunu değildir. Durum tersidir: insana diğer bir insanı hoş gördüren ve mukabele ettiren tektanrıcılığın gücü tüm dayanışma ekonomisini mümkün kılmıştır”.

Ve münhasıran İslam hakkındaysa şunu diyecektir:

“İslam her şeyin üstünde insanlığın bu kuruluşunda katkısı olan başlıca etmenlerden biridir. Çetin ve muhteşem olmuştur onun çabası. Kendisini doğuran aşiretleri uzun süre önce aşmıştı o. Üç kıtaya akınlar yapmıştı. Sayısız halk ve ırkı birleştirmişti. Evrensel bir hakikatin yerel bir tekilcilikten daha değerli olduğunu herkesten daha iyi anlamıştı. Bir Talmud kıssasının İslam’ın simgesi İsmail’i, isimleri doğumlarından önce belirlenen ve duyurulan Kutsal Tarih’in nadir oğulları arasında anışı tesadüfi değildir. Yaratılışın ekonomisinde ezeli ve ebedi olarak çoktan öngörülmüştür adeta onların görevleri”.

“Fakat bizler”, diye bağlar yazıyı Levinas, “Yahudiler, Müslümanlar ve Hristiyanlar, biz tektanrıcılar afsunu dağıtıyoruz, çarpıtıcı bağlamlarından silkinip özgürleşen sözleri konuşuyoruz, onları telaffuz eden kişide başlayan sözleri konuşuyoruz, nüfuz eden sözü, çözen sözü, peygamberi sözü yeniden keşfediyoruz”.

Bir din, kültür ve bilgelik geleneği olarak Yahudilik Levinas’ın fikri ve felsefi gelişiminde merkezi bir öneme sahiptir. Levinas Kitabı Mukaddes’i Litvanya’da henüz çocukken öğrenmeye başlar. Ne var ki rabbinik yorumları esas keşfedişi İkinci Dünya Savaşı sonralarına rastlar. Bu, yetkin bir Talmud yorumcusu olan Mösyö Chouchani sayesinde olur ki Levinas onu hep saygıyla anacaktır. Chouchani metinlerin üstüne sinen “külü üfleyerek”, “anlamanın korunun” ışımasını sağlamayı öğretmiştir ona. Sonraları Talmud üzerine okumalarından oluşan çeşitli kitaplar yayınlayacak, böylece filozof vasfı yanı sıra müfessir vasfıyla da ön plana çıkacaktır Levinas.

Kitabi hikmet gerçekte Levinas düşüncesinin vazgeçilmez esin kaynağını oluşturur. Bir bakıma denebilir ki filozof Kitabı hikmetin mirasını felsefi dile tercüme etmeyi denemiştir. Nitekim kendisiyle yapılan bir söyleşide, felsefenin kökensel olarak ve esası itibarıyla Yunan’a özgü

olduğu yollu Heideggerci meşhur görüşü reddedecektir. Bu görüşe karşı olarak o Kitabı hikmetin felsefe için bir başka esin kaynağını teşkil ettiğini öne sürer. Levinas'ın düşüncesinde Yahudilikle (Kitabı Mukaddes mirasıyla) felsefe (Yunan mirası) arasında sürekli bir gerilim bulunduğu söylenebilir ki Levinas düşüncesinin vaatkar verimliliği buradan kaynaklanmaktadır belki de.

Levinas'ın, gerçi felsefi pekinliği elden bırakmamaya çalışsa da, sahip olduğu dini kanaatleri bu yazılarda izlemek mümkündür. Dinibütün bir Yahudi olan Levinas, Yahudilikteki “seçilmişlik” gibi ikircikli kavramları en felsefi yazılarına dahi dercetmekten geri durmamıştır. Bu sayıda çevirisi yer alan “İsrail ve Evrenselcilik”te Yahudi halkının seçilmişliğine içten içe inandığını izhar ve ifade eden Levinas, bu seçilmişliği sorumluluk ve ahlak temelinde haklı kılmaya çalışır. Belki bu noktada bu dinibütün filozofa yöneltilebilecek soru ahlaksız ve zalim bir Yahudinin hala seçilmiş olup olmadığıdır. Sorgulanacak bir diğer noktaysa seçilmişlik söylemiyle Holokost'tan sonra Siyonistlerin sürekli gündemde tuttıkları şu ‘masumiyet ekonomisi’ arasındaki içsel bağdır. Bu öyle bir masumiyet ekonomisidir ki işgalci İsrail'in Filistinlilere karşı işlediği her türden cürme karşı gösterilecek etkili bir muhalefet ve eleştirinin önünü ya da hızını kesmekte, ‘Tarihin masum kurbanları’ olarak Yahudileri dokunulmazlık halesiyle çevrelemekte (onları ‘seçilmiş’leştirmekte!) ve sonuç itibarıyla de haksız ve zalim fiillerinde İsrail'i eleştiriden muaf kılmaktadır. Elinizdeki özel sayıda pek çok yazının çevresinde döndüğü “Etik ve Siyaset” başlıklı ‘skandal-söyleşi’de de görüleceği üzere Levinas'ın kendi de bu ‘masumiyet ekonomisine’ kapılmakta ve, –belki de– kendi etik söylemiyle çelişkiye düşecek bir tarzda, Filistinlileri “öteki” olarak saymayabilmektedir. Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'inden alınma “Hepimiz her şey ve herkesten ötürü herkes önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum” cümlesini etik bir düstur olarak sık sık anan ve özgürlüğün (ya da ben'in) etik bir haklılık temelini ancak kendinden utanabilmede, suçluluk duyabilmede yani rahatsız vicdanda bulabileceğini söyleyen, dahası bu noktayı ısrarla vurgulayan Levinas söz konusu olan *kendi* halkı olduğunda ‘masumiyetin ayartıcılığına’ yenik düşebilmektedir ilginç bir biçimde. Masumluğuna inanan, kendi için ve başkası karşısında, nasıl suçluluk duyabilecektir? Rahat vicdanın yatağı değil midir masumiyet duygusu? “Masumiyetimiz arttıkça sorumluluğumuz da artar” diyecektir Levinas, Dostoyevski'nin yukarıdaki cümlesini unutarak.

Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset

Ve geldik bu Levinas Özel Sayısının sebeb-i telifine. Haziran-Temmuz 2004'te, birkaç hafta süreyle, Radikal Gazetesinin Radikal İki adlı Pazar ekinde Emmanuel Levinas'ın etik ve siyaset anlayışını konu alan bir dizi tartışma yer almıştı. Yukarıda adı geçen "Etik ve Siyaset" başlıklı söyleşiden yola çıkan Erol Göka filozofu etiği siyasetten ayırmakla ve dahası kavim-merkezci bir etik anlayışına saplanıp kalmakla suçluyordu. Göka'nın başlattığı tartışma Mahmut Mutman, Ahmet Demirhan ve Özkan Gözel'in katkılarıyla sürdü ve böylece, Levinas'ın etiği üzerinden, etiğin siyasetle ilişkisi, kimlik ve ahlak gibi konular birkaç hafta süreyle tartışıldı. Bu yazılardan birinde Mutman daha derinlikli ve şümüllü olarak ele alınması gereken böylesi konuların gazete köşelerine sıkıştırılmasından ötürü hayıflanıyor ve bunu Türkiye'deki entelektüel seviyenin bir göstergesi olarak yorumluyordu. İşte bu Levinas Özel Sayısı bu konuyu daha etraflıca işleme ve tartışma amacına matuf olarak hazırlandı. Biz (belki teorisine de içkin olan, ama en azından) pratikteki başarısız sınavına karşın, Levinas'ın etik temelli felsefesinin, ne olursa olsun, ilgiyi ve tartışılmayı hak ettiğini düşünüyoruz.

Gerek Radikal İki'deki tartışmalar için gerekse bu Özel Sayı için merkezi önemde olan bu söyleşinin bağlamı Sean Hand'dan aktarmayla şöyle özetlenebilir:

14 Eylül 1982'de, Doğu Beyrut'taki bir partinin merkez bürosu, Lübnan devlet başkanı Beşir Gemayel'in konuşma yaptığı sırada bombalanır. Gemayel ve 26 kişi ölür. İsraililer olayın hemen ertesi günü 'olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak' amacıyla Batı Beyrut'u işgal ederek karşılık verirler. Bu ifade, Begin hükümetini yaşanacakların sorumluluğunu kabul etmeye mecbur bırakır. İşgal, Müslümanları Falanjistlerin intikamından koruma varsayımıyla yapılmasına rağmen, İsrail Savunma Güçleri (IDF) İsrail'e vur-kaç taktiğiyle saldırılar düzenleyen *fedailer* veya içeri sızmış Araplar olduklarından şüphelendikleri kişileri temizlemek amacıyla Falanjistleri Filistinlilerin kamplarına sokar. Hristiyan askerler, İsrail Savunma Güçlerinin herhangi bir müdahalesi ile karşılaşmadan Sabra ve Şatila kamplarında iki gün boyunca yüzlerce kişiyi katlederler. 26 Eylül'de *New York Times*'a "goyim (Yahudi-olmayan) goyim'i öldürüyor ve hemen ardından Yahudileri asmaya kalkıyorlar," şeklinde açıklama yapan Begin, ilk başta yasal soruşturma açmayı reddeder.

Alain Finkielkraut ve Emmanuel Levinas, katliamın şoku devam ederken 28 Eylül 1982'de Shlomo Molko tarafından "İsrail ve Yahudi Etiği" temasını tartışmak üzere Radyo Communauté'ye davet edilirler. Söz konusu söyleşi burada gerçekleştirilir. Söyleşinin tamamı bu sayı içinde yer alıyor, ancak biz burada kısa bir alıntı yapmakla yetineceğiz:

"S. Molko: Emmanuel Levinas siz 'başka/sı'nın filozofusunuz. Başkasıyla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir, ve her şeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler 'başkası' değil midir?

E. Levinas: Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek olan 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."

Burada, "ötekiyle karşılaşmanın en iyi yolu onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir" diyen "ötekinin filozofu" Levinas şaşırtıcı bir biçimde Filistinliyi öteki olarak saymaktan sarf-ı nazar ediyor. Levinas nasıl "bizim ötekiler" / "öteki ötekiler" ayrımı yapar diye sormaktan kendini alamıyor insan? "Öteki" diye okuduğumuz yakın olan, akraba olan, halkım, ulusum muydu? Şüphesiz akraba olanı, halkım, ulusum olanı öne alan bir tutum etik dışı sayılmazdı. Ama ötekinin filozofu Levinas bizzat kendiyse, va(a)z ettiği öğretinin temelleriyle açıkça tezada düşmüyor muydu? "Öteki" derken filozofumuz yoksa kendini, Yahudi halkını mı kastediyordu eni konu?

Levinas'ın yazılarını okurken onun kimliğini ve yaşamını göz önünde bulundurmak "indirgeyici" bir tutum takınmak değildir; aksine bu verimli bir çaba bile olabilir. Düşünün olsa olsa bir Yahudi ötekiliğin felsefesini yapabiliirdi. Bir Yahudi: yüz yıllarca diasporada bir öteki olarak yaşamış, kimliğini korumakla asimilasyon arasında sıkışıp kalmış bir halkın mensubu. Buraya kadar tamam, ama yine de insan bu tecrübeleri yaşamış bir kavmin mensubundan Filistinlilere karşı hakkaniyetli bir tutum takınmasını bekliyor. Ama heyhat! Aynı açmaz Levinas'ın yayılcı İsrail'in politikalarını ve Siyonizmi savunusunda da bulunuyor. Bu tutum Levinas'ın var kuvvetiyle eleştirdiği şu "varlıkta direktme"

tutumu (conatus essendi) değilse nedir? Bir devlet, ne için? “Ötekilik”ten terfi etmek, ne pahasına? Levinas yalnız değildir; Kral ya da iktidar ya da devlet, bilinci ve aynı zamanda buluncu temsil etmesi gereken entelektüel için her zaman ayartıcı olabilmıştır: Platon ve Denys, Voltaire ve II. Frédéric, Carl Schmidt ve Adolf Hitler, Heidegger ve Adolf Hitler, Jean Guilton ve Philippe Pétain, Alexandre Kojève ve Antonio de Oliviera Salazar, Jean-Toussaint Desanti ve Joseph Staline vs. Osmanlıdan Cumhuriyete bizde de örnekleri hiç eksik değil bunun.

Ancak mezkur katliamı ve kimi Siyonist politikaları açıkça kınamayan Levinas’ın durumunda hayal kırıklığı ve infial uyandıran nokta esasen şu: “Ötekinin ve etğin filozofu” olmakla maruf Levinas görüldüğü kadarıyla Filistinliyi “öteki” saymamakta ve onun dramına kayıtsız kalabilmekte ve böylece de, gerçi aksini iddia etse dahi, ‘varlıkta direktmekte’, boylu boyunca ontolojiye batmaktadır. Levinas’ı öteki’yi Yahudi’ye özgülemekle, dolayısıyla kavim-merkezci bir etik ortaya koymakla suçlayan Göka’nın tepki gösterdiği nokta, sanıyoruz, burasıdır.

Bunları elbette tartışacağız. Ama hiçbir şey Levinas’ın yazdıklarının önemini ortadan kaldırmıyor. Levinas’ı –icabında Levinas’a rağmen– okuyacağız ve onun düşüncesini temellük edeceğiz. Nasıl ki Heidegger’i, Schmitt’i, Kojève’i vs. okuyorsak, okuyacaksak. Hem böylece “vaz eden Filozof” ile “vaaz eden Peygamber”in farkını ve vaaza liyakatin nerede yattığını öğrenmiş oluyoruz. Yani her halükarda Levinas’tan öğrenecek bir şeyler olduğunu düşünüyoruz ki elinizdeki özel sayının telif sebebi de bu esasında.

* * *

“Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset” üst başlıklı bu Özel Sayının ilk yazısı Ahmet Demirhan’a ait. Hollanda’da doktorasını sürdüren arkadaşımız “‘Başlangıç’ ve ‘Hayret’: Levinas’ta ‘Savaş’ ve ‘Barış’” başlıklı makalesinde Levinas’a bir başlangıç, ama aynı zamanda da ‘Levinas’ta başlangıç’ meselesine odaklanıyor. ‘Başlangıç’ın Levinas’taki anlamları üzerinde durarak, bunun felsefi ve etik boyutlarını değerlendirmeyi hedefliyor. Bu yazı, Levinas’ın politikasını araştırarak bu politikada ‘başlangıç’ın Yahudi tikelliğiyle ne türden bir ilişkiye sahip olduğu sorusunu irdeliyor. Ayrıca, İsrail’e ve Siyonizme dair çözümlemeleri yoluyla Levinas’ın İsrail’den etik beklentilerine değinirken, onun Filistinli’yi değerlendiriş tarzını da cevap bekleyen bir soru olarak ortaya koymaya çalışıyor.

Ahmet İnam ise “Ötekiden Ötedekine: Levinas’tan Levnünnass’a” isimli yazısında, belki de en ihtiyaç duyduğumuz şeyi, Levinas düşüncesini ‘buradalaştırmayı’ yani kendi kültürümüzün kodlarına tercüme etmeyi deniyor. Levinas’ın kendi kültürümüz bakımından eleştirel bir yorumunun denendiği bu çalışmada, Levinas’a politik açıdan yapılan itirazlara bir yorum getirilerek, “öteki” kavramına Türkçe’den ışık tutulmaya uğraşılıyor. Bu amaçla da, “gönlün konusu” olan ötekinin bu yorumu için, Yunus’dan Karacaoğlu’dan esinlenen bir kavramlar örgüsü öneriliyor. Yazının ilgiyle okunacağını umuyoruz.

“Öteki Metafiziktir: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki” adlı yazısında Özkan Gözel, düşüncesinin köklerine ve gelişimine de işaret ederek Levinas’ın, Heidegger’in ontolojik anlayışını tartışma konusu edip buradan kendi ‘ilk felsefe olarak etik’ düşüncesine nasıl ulaştığını serimliyor. Bu bağlamda varlık mefhumu ile bağlantısı içerisinde anonim varoluş anlamında *Var (II y a)* tasavvuru irdeleniyor. Levinas’ın bir ‘dehşet olarak Var’dan çıkışın yolunu sosyallikte veya eş deyişle etik ilişkide arayışı ortaya konurken ‘Varlığın ötesinde İyi’yi arayan Levinas’ın, bunun imkânını nasıl ötekiyle girilen çıkar-gözetmez ilişki olarak etikte bulabildiği açıklığa kavuşturuluyor. Levinas’ta, öznenin ‘öteki-için’ olarak yapılandığı ve bu anlamda da ötekine tabi olduğu gösterilirken, ötekiyle girilen yaderk ilişkinin ben’in kıymeti kendinden menkul özgürlüğünü ve özerkliğini tartışma konusu edip onu varlığının gerekçesini etikte aramaya icbar ettiğine işaret ediliyor. Makaleye göre, Levinas, bu surette, ontolojiyi de temellendiren etiği ilk felsefe olarak vazetmeye yol bulabilmekte ve ‘öte’yle ilişkinin imkanı ve yolu olarak koyduğu ‘öte-ki’yle ilişkiyi metafizik olarak adlandırabilmektedir.

Öte yandan, “Benim Levinas’ım” yazısında Erol Göka, Levinas’ın düşüncesiyle girdiği entelektüel ilişkiyi betimliyor. Başlıca iki noktada özetlenebilir bu ilişki: aşk/erotizm ve siyasetle ilişkisi içerisinde din ve özgürlük. Levinas aşkı kaynaşma (fusion) veya birleşme (union) olarak konumlandıran görüşlere karşı çıkarak, onu aradaki ikiliğin korunduğu aynıdan öteki’ye doğru bir ilişkinin özel bir kipliği olarak değerlendiriyor. Yazar bu noktada Levinas’ın görüşlerine esas itibarıyla katılmakla birlikte öte yandan onun ötekilik bağlamında siyaset anlayışını tartışma konusu ediyor. Özellikle de onun ötekiyi komşuya yani Yahudi olana indirger görüldüğü yaklaşımını kavim-merkezci bularak eleştiriyor. Bununla bağlantılı olarak yazarın karşı çıktığı bir diğer önemli nokta Levinas’ın ahlaki siyasetten ayırma yönündeki eğilimidir. Son

olarak, günümüzde etiğe değin yeni ve taze bir ilginin oluşmasındaki büyük katkısı dolayısıyla Levinas düşüncesine borcunu teslim eden Göka, 'ahlakın devrimciliği'ni temel tezi olarak savunuyor.

Bir diğer yazı, önde gelen Levinas yorumcularından biri olan ve Levinas üzerine pek çok çalışma ve incelemesi bulunan Robert Bernasconi'ye ait. "Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası"da, Levinas'ın "Etik ve Siyaset" söyleşisi çerçevesindeki tartışmalardan yola çıkan Bernasconi, Levinas'ın düşüncesinde etiğin alanından politikanın alanına geçişin yarattığı sorunları irdeliyor. Bu bakımdan Levinas'ın mutlak ve soyut başkalığı somutta nasıl kavradığı sorusu, bu önemli soru, ön plana çıkarılıyor. Yine, Levinas'ın 'Öteki' kavramına yeni bir ışık düşürmeye çalışan bu yazı, bu kavramla bağlantılılıkları içersinde ecnebi, komşu, yoksul, köle, konukseverlik ve evindelik gibi kavramları açmılıyor. Levinas'ta "öteki" kavramının yol açtığı kimi yanlış anlamaları ele alarak, bu kavramı yine Levinas'tan yola çıkarak yeniden açmayı deneyen Bernasconi, etik ve siyaset ilişkisine de değiniyor. Bernasconi'nin Tezkire'nin elinizdeki Levinas Özel Sayısı için merkezi önemdeki bu yazısını Zeynep Direk Türkçeleştirdi. Esasında gerek Zeynep Direk ve gerekse Mahmut Mutman bu özel sayı için birer yazı yazacaklardı; ancak her ikisi de yoğunluklarından ötürü yazılarını yetiştiremediler. Bu yetişmeyen yazıları ilerde Tezkire okuyucularına sunabileceğimizi umuyoruz.

Levinas düşüncesinin Türkçe'ye kazandırılmasında en fazla emeği geçmiş isim ve ülkemizdeki önde gelen Levinas yorumcusu olan Zeynep Direk, aynı zamanda, E. Gökyaran ile birlikte, Türkçe'deki ilk Levinas derlemesini hazırlamıştır: *Emmanuel Levinas. Sonsuza Tanıklık* (Metis, 2003). Bernasconi'nin de *Virgüle* yazdığı tanıtım yazısında önemine işaret ederek beğeniyle söz ettiği bu derleme, hazırlanmakta olan iki yeni Levinas derlemelerinin de yolunu açmıştır. Bu sayının editörlerinden Ö. Gözel'in hazırlamakta olduğu bu derlemelerden ilki, Levinas'ın kendisinden seçme yazıları içerecek. Yine Ö. Gözel ve H. Özyel'in, bu sayının editörlerinin, hazırlamakta olduğu ikinci derleme ise, daha ziyade Levinas düşüncesinde etik ve siyaset konusu üzerine yazılmış yazılardan bir seçme olacak. Ve Levinas okurlarına son bir duyuru: Filozofun ilk yapıtı, *Zaman ve Başka*, yakında Metis yayınlarından yayınlanacak. Böylece, Türkçe'de hatırı sayılır bir Levinas literatürü oluşacak ki bunun Türk düşünce hayatına canlılık getireceğini umuyoruz.

Derrida, Levinas üzerine ilk önemli makaleyi, "Metafizik ve Şiddet"i,

yazmış bir düşünür ve filozof. Biz, sözü geçen makale olmasa da, Derri-da'nın Levinas üzerine bir yazısı bulunsun istedik bu özel sayıda. Hem böylece müteveffa filozofu yad etmiş olacaktık. Bunun için, geçtiğimiz ekim ayında ölen bu filozofun, Levinas'ın ölümü (yani "bir başkasının ölümü") üzerine yaptığı konuşmayı seçtik. Bu yazının aslını, Derri-da'nın 27 Aralık 1995'te, Levinas'ın mezarı başında yaptığı bir konuşma teşkil ediyor. Yazı, yer yer kişisel anekdotlarla bezenmiş bir biçimde, Derrida'nın gözünde, Levinas düşüncesinin özsel önemini serimliyor. Ölüm kimseyi ıskalamıyor. Derrida bu yazıda "Emmanuel Levinas'a Adieu" derken, biz de 'Jacques Derrida'ya Adieu' diyoruz.

Dergide yer alan bundan sonraki yazıların, sonuncusu hariç, tamamı Levinas'a ait. "Öteki İnsanın Hakları"nda Levinas, insan hakları nos-yonunun Batı düşüncesinde, ve bu arada Kant'ta, nasıl anlaşıldığını ve ne şekilde temellendirildiğini ele alıyor. Sonuç itibariyle Levinas, kendi ötekilik felsefesiyle uyum içersinde, insan haklarının aslında öteki insa-nın haklarında temellendiğini ya da temellenmesi gerektiğini savunuyor.

"Kimliklenme Yolları"nda ise kimliğin oluşumunun koşullarından yola çıkarak Yahudi olmanın ne demek olduğunu sorgulayan Levinas, Yahudi kimliğinin son tahlilde "sakin bir öz-mevcudiyet" olarak değil, "sorumluluğun sabrı" olarak anlaşılması gerektiğini vurguluyor. Önem-li bir diğer nokta olarak, Yahudi kimliğinin teşekkülünde Yahudiliğin kitaplarının oynadığı ve hala oynaması gereken merkezi role dikkat çe-kiyor. Öte yandan "Yahudilik"te, Yahudiliğin anlamını sorguluyor ve onun bir dayanışma duygusuyla birlikte müştereken paylaşılan hatıra, adet, duygu ve düşünceye dayalı muğlak bir duyarlık olmanın ötesinde ne anlam ifade ettiğini araştırıyor. Bu bakımdan Yahudiliğin kutsal ki-taplarının ve monoteist mesajının önemi vurgulanırken, kutsal kitap-lardaki ruhu görmezden gelen ve bu kitapları nesneleştiren modern eleştirel filolojinin sakıncalı yaklaşımına değiniyor. Ayrıca bu yazıda Le-vinas Yahudilerin biriciklik ve "seçilmişlik" duygusunu etik temelde haklılaştırmaya çalışıyor.

"Siyaset, Sonra!"da, İsrail-Filistin sorunu münasebetiyle Antisemi-tizmi ve Siyonizmi ele aldığı bu yazısında Levinas, öncelikle meselelere yaklaşımda siyasetbilim ve sosyolojinin kavramsallaştırmalarının ötesi-ne geçmenin gereğine değiniyor. Kadim bir halk olarak Yahudiliğin iç-sellik boyutunu anılara ve kitaba sadakatle bulduğunu söyleyen Levi-nas, Antisemitizmi 'sıradan bir ırkçılığın veya yabancı düşmanlığının

ötesinde' bir yerde konumlandırırken, Siyonizmi de, Yahudi halkının "Çilesi" ile bağlantılılığı içersinde, özlü bir Yahudilik olarak, Tinin büyük bir tutkusu olarak niteliyor. Siyonizmin siyasetten fazla bir anlam ifade ettiğine, "siyonist talebin ardındaki peygamberi vaatlere" dikkat çeken Levinas, İsrail'in "silahsız Filistin halkın karşısında mütehakkim ve silahlı bir devlet" olarak değil, "gücü içersinde varlığı en fazla kırılan ve dağılmaya en müsait şey" olarak görülmesi gerektiğini savunuyor ve "İsrail'e değin kuşku dolu eleştiride, iş, son kalelerin savunucularından silahlarını çekip almaya dek götürülecek mi?" diye soruyor. Yazının, Levinas'ta etik ve siyaset ilişkileri meselesini anlamada önemli ipuçları sunacağını düşünüyoruz.

"Skandal-söyleşi" olarak nitelendirilen "Etik ve Siyaset" söyleşisine yukarıda etraflıca işaret etmiştik. 1982'de İsrail'in sebebiyet verdiği katliam üzerine 'söyledikleri ve söylemedikleri' ile Levinas, kendi felsefesi üzerinde kuşkuların oluşmasına yol açmıştı. Bu sayıdaki kimi yazıların da göndermede bulunduğu bu merkezi önemdeki metin, Levinas etiğinin sınırlarını ve etik-siyaset ilişkisine dair imalarını yeni baştan düşünmek için bir fırsat sunuyor.

"İsrail ve Evrenselcilik"te ise Levinas bir yandan üç tektanrıci dinin ortak bir medeniyet etrafında buluşmasının imkanları üzerinde durulurken, diğer yandan Yahudi tekilliğinin evrenselciliğe açılımının koşullarını irdeliyor. Ayrıca bu yazıda Levinas, "pek çoklarının sinirlerini ayağa kaldıran" bir inaniş, Yahudilerin 'seçilmiş bir halk' olduklarına dair inanışlarına kendisinin de katıldığını izhar ediyor; ancak Levinas bu inaniş, buradaki seçilmişliğin ahlaka, sorumluluğa ve ödeve dayalı bir seçilmişlik olduğunu öne sürerek temellendirmeye ve haklılaştırma-ya çalışıyor.

"İsrail Devleti ve İsrail Dini"nde ise Yahudilerin bir devlete sahip olmalarının anlamı üzerinde duran filozof, İsrail'in ayrıcalığının onun "dinsel deha" sında yattığını savunuyor. Buna göre Yahudi halkı "itibarı dinden gelen bir devlet" ihdas etmiştir: İsrail devleti. Yahudi dini, dogmalardan ziyade ahlak, dolayısıyla, toplumsal düzendeki yansıyışı bakımından adalet üzerine dayanır. Bu bakımdan İsrail devleti Yahudiliğin toplumsal yasasını (Şeriatını) yürürlüğe koymak için bir fırsat sunar. Yahudi Şeriatının modern koşullara uyarlanması bahsindeyse Levinas, eleştirel filolojinin dinsel metinlerin ruhunu görmezden gelen ve onları nesneleştiren tutumunu eleştirerek, rabbinik (hahamlara özgü) tefsir geleneğinden yararlanmanın önemine işaret ediyor. Son olarak, İsrail'in

her hangi bir devlet olmadığını dolayısıyla politik düzen anlamında bir devletten fazla bir şey yani belli bir ayrıcalığın hamili olduğunu düşünen Levinas'a göre "İsrail ya dinsel olacaktır ya da hiç olmayacaktır". Öyle sanıyoruz ki, İsrail devletinin dini karakterine vurgu yapan ve bu devlete 'politik-aşırı' işlevler yükleyen bu yazı, içerdiği ilginç imalarla yakın bir ilgiyi hak ediyor.

"Özgürlük ve Buyruk" isimli makaledeyse Levinas, ötekiyle ilişkiyi şiddet, istibdat ve yasa bağlamında ele alarak, Platon ile diyalog içersinde, kendi 'siyaset felsefesini' geliştiriyor bir anlamda. Bu makalede filozof, özgürlüğün ancak istibdattan arındırılmış bir dünyada mümkün olduğundan hareketle, adil devlet kavramı üzerinde duruyor. Özgürlüğün, istibdattan duyduğu korkuyla, Devlete ve Yasaya giden yolu açtığını söyleyen Levinas, dışsal bir buyruğa itaatin anlamını özgürlük bağlamında araştırıyor. Müstebitin buyruğuyla ötekinin yüzünün hakiki buyruğu arasındaki farkı vurgulayarak, yüzün, tüm kategorilerin ötesinde, gayri şedit bir tarzda, savunmasızlığıyla karşı koyduğunu ve asıl şiddetin bu karşı koyuşa kayıtsız kalışta yattığını savunuyor. Levinas'ın etiği ile 'siyaset felsefesi' arasındaki içsel bağlantıyı bu makale üzerinden anlamaya çalışmak verimli bir çaba olabilir diye düşünüyoruz.

"Hakikat ve Adalet", filozofun baş yapıtı olan *Bütünlük ve Sonsuz*'dan alınma salt felsefi bir yazısı. Başlıkta geçen bu iki temel kavramın filozofun düşüncesindeki felsefi kökenlerini anlamak ve bunların etik-siyaset ilişkisindeki ima ve yansımaları üzerine düşünmek açısından bu yazının Levinas özel sayısında yer almasının uygun ve faydalı olacağını düşündük. Felsefi yazılarında oldukça güç ve çapraşık bir dil kullanan Levinas'ın okuyucuyu yıldırmayacağını umuyoruz. Yazıya özgürlüğün kendiliğindenliğini yani değeri kendinden menkullüğünü tartışma konusu ederek başlayan Levinas, özgürlüğün ancak kendi kendini tartışma konusu ederek kendine bir haklılık alanı açabileceğini ileri sürüyor. Hakikati temellendiren de işte bu kendi kendini tartışma konusu eden özgürlüktür, yoksa hakikat hakikatten yani bilişsel bir temelden çıkarsanamaz. Bilmenin ya da özgürlüğün eleştirel özü, bir varlığın kendi koşulunun berisine gidebilmesinde yatar ki 'kendi kökeninin berisine gitmek' tam da "yaratılmış" olduğunu keşfetmektir. Kendilik eleştirisi beni, kendinden eminliğimi tartışma konusu ederek ötekiye götürür. Ötekiyle karşılaşma bana 'var olmaya hakkım var mı' sorusunu sordurur ve bana adaletsizliğimi keşfettirerek utancı yaşatır, böylece ben özgürlüğümün berisine giderim. Bu surette varoluşum, özgür-

lükte ya da özerklikte değil ama, başkayla karşılaşmada ya da yaderklikte temellenir. Adalet, Başka/sı ile bu ilişkinin kendisidir; hakikatse oradan doğar ve beslenir.

“Aşkınlık ve Kötülük”te ise Levinas, Philippe Nemo’nun *Eyyub ve Kötülüğün Aşırılığı* adlı kitabındaki tezlerden hareketle, ‘kötülük’ mefhumu üzerinde yoğunlaşır ve ‘teodise olmayan bir teodise’ geliştirir bir bakıma. Tanrıya giden düşünce, bilmenin kategorilerine indirgenemez olan psişik ve asli bir kiplik içerir. Husserl ve daha sonra Heidegger idrak edilebilirliğin psişik kipliklerle dayanışıklığını olumlamak suretiyle bir imkan açmışlardır. Levinas bu makalede, böylesi bir zeminden hareketle, aşkınlık ve kötülük ilişkisini incelemekte ve başa gelen kötülüğün aslında aşkınlığa ya da İyiye ulaşmak için bir imkan sunduğunu vurgulamaktadır; çünkü kötülük, bizim normal olandan, normatif olandan, düzenden ya da dünyadan (masiva) kopuşumuzu mümkün kılarak, bize öteyi (mavera), aşkın olanı hatırlatmakta ve bizi Tanrı’nın Sen’iyle yüzyüze getirmektedir. Böylece, dünyadan ya da varlıktan bir kopuş olarak kötülük, paradoksal bir biçimde, İyinin imkanını içermektedir. Sonuçta, kötülüğün aşırılığında ruhun aşkınlığa ya da Tanrıya uyanışı söz konusu olmaktadır. Kötülük deneyimi, aynı zamanda, bizim iyilik beklentimizdir. Levinas bu yazıda, fenomenolojinin çok temel bir çıkış noktasından hareket etmekte, aşkınlık gibi ‘soyut’ bir mefhumu *somutta* yani öznenin psişik bir kiplik olarak deneyimlediği kötülükte anlamaya çalışmaktadır.

Levinas ile yapılmış bir başka söyleşi daha yer alıyor bu sayıda. “Öteki, Ütopya ve Adalet” üst başlıklı bu söyleşinin, Levinas felsefesinin bazı temel noktalarına ve filozofun fikri gelişiminin seyrine ışık tutmasıyla okuyucu için faydalı olacağını düşünüyoruz.

Son yazı, İsviçreli önde gelen bir fenomenoloğa, Rudolf Bernet’e ait: “Levinas’ın Husserl Eleştirisi”. Fenomenolojinin babası Husserl, gerçekte, Levinas’ın en önemli düşünsel kaynaklarından birini oluşturuyor. Keza, bir söyleşide ifade ettiği üzere, “yöntemim bakımından, bugün de, hala bir fenomenologum ben” demektedir Levinas. Bu yazıda Bernet, içsel zaman-bilincini Husserl’in transandantal fenomenolojisinin temeli olarak tanımladıktan sonra, Husserl’in zaman-bilinci analizini anahatlarıyla betimlemektedir. Böylece yazar, Heidegger’in Husserl’in zamansallık anlayışına yönelttiği eleştirileri ve bunun yanı sıra da Levinas’ın, gerek Husserl’e gerekse Heidegger’e itirazlarını ele almaktadır. Yazının, Levinas’ta fenomenolojinin izlerini takip etmek bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz.

Bu sayı, başlığın da belirttiği üzere Levinas düşüncesinde etik-siyaset ilişkisini ele alıyor ağırlıklı olarak. Etik bağlamında özneler arası ilişki bakışsımsız olup “biricik’ten biriciğe” bir ilişkidir. Öteki lehine bir eşitsizlik söz konusudur bu sorumluluk merkezli etik ilişkide. Ancak dünyada yalnızca Öteki yok, diğerleri de var. Dolayısıyla bakışsımsız etik ilişkinin düzlemi yanı sıra adaletin, devletin, Yasanın alanına işaret eden ve bireyleri karşılaştırılabilir ve eşitlenebilir izonomik bir düzlemde ele almayı gerektiren ontolojik düzlem de söz konusu. Etik düzlem-den ontolojik düzleme geçiş çeşitli sorunlara yol açmaktadır Levinas’ta. Bu bağlamda Levinas düşüncesinde etik-siyaset ilişkileri, siyaset felsefesine kapı aralayan bir dizi sorunsal gündeme getirmektedir. Sözgelimi, devlet, belki de en ala siyasal-‘ontolojik’ bütünlüktür; oysa Levinas ‘herhangi bir devlet’ olarak görmediği İsrail’e politik-aşırı, etik misyonlar yükleyebilmektedir ki bu da Levinas felsefesine yönelik bildik yaklaşımları gözden geçirmeyi gerektirmektedir; etiğin saf ve salt bir yüceltilişinden ibaret değildir onun felsefesi. Öyle inanıyoruz ki bu sayıda yer alan yazılar Levinas’ta bu iki düzlem arasındaki gel-gitli ve gerilimsel ilişki üzerine düşünmek için bir fırsat sunacaktır.

* * *

Etiği siyasetini besleyen ve destekleyen, siyasetiyse etiğinin tabii bir gereği ve süreği olan ideal-tip Peygamberdir, Filozof değil; bu yüzden ki Peygamber ‘vaaza liyakati’ had safhada kesbedendir. Etik ve siyaset, bir ve aynı olarak, ayrılmaz peygamberi edimde. Ve, Levinas’ın dediği gibi, “yalnız gerçek peygamber, yaltaklanmadan krala ve halka yönelir ve onlara ahlakı hatırlatır”. Etiğin veya ahlakın, her nasılsa ‘icat’ meselesi oluverdiği ‘postmodern’ çağımızda, en önemli şey ‘hatırlayabilmek’ belki de!

Etik tavrın modeli Peygamberdir Levinas’ta. Bize Peygamberi hatırlatan Filozof – ne hoş çelişki ama! Bu çelişkiden bir şeyler umulabilir.

'BAŞLANGIÇ' VE 'HAYRET': LEVİNAS'TA 'SAVAŞ' VE 'BARİŞ'

Ahmet Demirhan

Bu makale, Levinas'a bir başlangıç, ama aynı zamanda da 'Levinas'ta başlangıç' üzerine odaklanıyor. 'Başlangıç'ın Levinas'taki anlamları üzerinde durarak, bunun felsefi ve etik imalarını değerlendirmeyi hedefliyor. Ama asıl olarak da, Levinas'ın politik anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde 'başlangıç'ın Yahudi tikelliğiyle ilişkisi üzerinde duruyor. Yazı, Levinas'ın İsrail'e ve Siyonizme dair çözümlemeleri yoluyla İsrail'den etik beklentilerine değinirken, Yahudi filozofun Filistinli'yi değerlendiriş tarzını da cevap bekleyen bir soru olarak ortaya koymaya çalışılıyor.

Anahtar Kelimeler: Levinas, savaş, barış, hayret, politika, Talmud, Yahudi tikelliği, İsrail, kavmden kovuluş.

Bu makale, Emmanuel Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'ünün Önsöz'ü' başlangıç noktası olarak, bu Önsöz'ün anlaşılmasının ve yorumlanmasının yolları üzerine; ama aynı zamanda 'başlangıç'ın, 'hayret'in, 'savaş'ın, 'barış'ın ve 'politika'nın koşulları üzerine; Levinas'ın okunma tarzları üzerine notlardan oluşuyor; dolayısıyla, belki bir 'bütünlük'ü yok (ama hem Levinas'taki 'bütünlük'ün ne olduğunun hatırlanması gerek burada ve hem de makalenin, belki de daha uzun boylu bir çalışma için hazırlık notları, bir okuma notları olduğunun).

'Savaş', 'barış' ve 'politika' sözkonusu Önsöz'de (başka bir çok yerde) bizzat adlarıyla anılan meseleler olduğu için böyle bir çabaya dahil edil-

- 1 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2002), s. 21-30. Türkçe çeviri için bkz. "Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz", *Sonsuz Tanıklık* içinde, haz. Z. Direk ve E. Gökayran, çev. C. Uslu ve Z. Direk (İstanbul: Metis, 2003), s. 91-100. Bundan sonra Önsöz'den alıntılar, metin içinde, İngilizce çeviri için P, Türkçe çeviri için Ö harflerini müteakip sayfa numaralarıyla verilecek.

mesi anlaşılabilir; ama niye ‘başlangıç’ın ve ‘hayret’in de ayrıca ilave edilmesine gerek duyuldu? Aşağıda aşık hale geleceği üzere, ‘başlangıç’ konusunda bir ‘savaş’ yürütüldüğü için, bu Önsöz’de; ama aynı zamanda da ‘hayret’, “saf varlığın saf tecrübesi”ne (P, 21: Ö, 91) indirgenerek zaten üzerinde bir ‘savaş’ın, “kara ışıktaki biçimlenen ontolojik olay” (P, 21: Ö, 91) olarak bir ‘savaş’ın ‘başlangıç’ında yer aldığı için. Her şeyden çok da, bu ‘başlangıç’a rağmen, Levinas için ‘başlangıç’ın bundan başka bir şey olduğu için.

I

Öyleyse nereden başlamalı? Ya da başlangıçta ‘ne’ vardı? Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*’unun Önsöz’üne, “Ahlak tarafından aldatıldık mı acaba” diye başlar; burada “ahlak”ın (morality) “etik”le yerdeğiştirmesi çabasının, dolayısıyla ‘yüz’ün ve ‘öteki’nin sahneye girmesinin beklentisi içinde olursak; ya da bu cümlelerin akabinde “ahlak” ile “savaş”ın birlikte anılmasına, bu birlikte anılmaya gerekçe olarak da Batı felsefesinin ‘bütünlük’ takıntısı içinde olmasının gösterilmesine bakarsak, bir kez daha aldatılırız. Çünkü Levinas’ta ‘başlangıç’, ya da onun ‘başlangıçta ne olduğu’ sorusuna cevabı, sanki bir bir şimşek gibi, aniden iniveren bir durumdur (her ne kadar Levinas “tam da şimşegin çaktığı an”a dair, “katı gerçeğe” dair başka şeyler söylese de). Öyle aniden beliriverir ki onda ‘başlangıç’, ‘yüz’den (Levinas için en onun kadar önemli kavram olan) ‘oğul’a, hatta ‘biricik oğul’a, ‘eros’tan (Türkçe çeviride ‘nesep bağı’ denilen, ‘filiality’ anlamındaki) ‘evlat oluş’a ve ‘kardeşliğe’ (ama, kan bağı anlamında bir kardeşliğe değil, ülkü birliği ya da aynı topluluğa veya cemaate ait oluş anlamında bir kardeşliğe; ‘fraternity’ye) vs. uzanan dolambaçlı yollarda bu ‘başlangıç’ı unutmamız; unutmasak, doğrudan ‘ne bu başlangıç?’ diye sorsak bile, bu sefer başka türlü dolambaçlara girmeden anlamamız pek mümkün görünmez. Hele hele bu ‘şimşek gibi iniverme’ ifadesine güvenerek, bu başka türlü dolambaçlı yolları katetmek için Kitab-ı Mukaddes’teki ‘yanan çalılık’ aklımıza gelirse, yine aldatılırız. Çünkü, ‘başlangıç’ ondan da öncel olan, daha evvelde yatan bir şey Levinas’ta. Dolayısıyla, dolambaçlı bir yolu katedeceğimiz bilinciyle, ‘başlangıç’ı, sona erteleyerek, *Bütünlük ve Sonsuz*’unun Önsöz’ünü en azından kendi başlangıcımız yapmamız, bir anlamda, başka türlü de alınabilecek bu yol için bir yol haritası sunma işlevi de görecektir bize burada. Bu sona erteleyişle birlikte de, Levinas’ın *Bütünlük ve Son-*

suz'unun Önsöz'ünde hiç ertelemeden, daha üçüncü paragrafın ilk cümlesinde 'savaş' açtığı bir 'savaş hali'nin ikinci saçayağıyla, 'hayret'le başlamamız da gerekecek. Kronolojik olarak ilk olması gereken saçayağını ise bizzat Levinas, biraz geciktirerek, daha sonraya, *Entre Nous: On Thinking of The Other (European Perspectives)*² adlı kitabında daha net bir biçimde izah etmesine kadar ertelemiştir zaten. Heidegger ile Levinas aynı şeye mi hayret eder? Önsöz'de Heidegger'in adı sadece bir kez, o da parantez içinde geçmesine rağmen, Levinas, aslında, adını zikretmeden, Heidegger'de 'savaş'a, daha doğru bir ifadeyle Heidegger'le 'savaş'a girer, 'ahlak' tarafından nasıl aldatıldığımızı ele alırken. Ancak bu 'savaş', bir yandan da 'hayret'e de dairdir. Levinas, der ki:

Varlığın, felsefi düşünceye kendisini savaş biçiminde ifşa ettiğini [ya da, Heidegger'e göndermeleri işitebileceğimiz bir çeviriyle: '... felsefi düşüncede kendisini savaş biçiminde açığa çıkardığını (reveal)...'], savaşın bu düşünceyi en aşikar olgu, hatta aşikarlığın –gerçeğin hakikatinin- ta kendisi gibi etkilediğini ispatlamak için Heraclitus'un anlaşılması güç fragmanlarına ihtiyacımız yok. (P, 21; Ö, 91).

Sanki burada Heraclitus, Batı düşüncesinde bir temanın bir soykütüksel bir çözümlemesinin ilk evresi gibi durmasına rağmen, aslında hiç de öyle değildir. Levinas, Heraclitus derken aslında Heidegger'den bahsetmektedir. Çünkü: buradaki Heraclitus'a atıf, aslında, Heidegger'in "Alethia" konusunda Heraclitus'un fragmanlarını ele alırken, ondan yaptığı bir alıntıya dayanmaktadır. "Alethia", yani Levinas'ın "aşikar" dediği, Heidegger'de Varlığın 'açıklığı' olan şey. Burada da 'savaş' kelimesi, aslında, tıpkı Önsöz'de Heidegger'in adının bir kez geçmesi gibi, bir kez geçmektedir -ki, kabul edilmelidir ki bu hiç bir şekilde Heraclitus'ta (ya da Heidegger'de) 'savaş'ın küçümsendiği anlamına gelmez-. Ancak tuhaf olan şudur ki, aslında Heidegger, Heraclitus'un içinde 'savaş' kelimesinin geçtiği cümlesini, 'hayret'le alakalı olarak alıntılamaktadır. Heidegger'de 'hayret'in kendi başına ne ifade ettiği, onda 'hayret'in mi yoksa 'hayrete hayret'in mi bulunduğu, sorgulanmaya açık

2 Emmanuel Levinas, *Entre Nous: On Thinking of The Other (European Perspectives)*, çev. M. B. Smith ve B. Harshav, (Columbia: Columbia University Press, 1998) içinde yer alan, ancak Fransızca olarak 1986 yılında yayınlanan, *Sonsuza Tanıklık* içinde "Biriciklik Üzerine" (s. 190-198) adıyla çevrilen makaleden, burada sözkonusu edilen 'savaş'tan söz ediyoruz.

bir mesele. Hatta denebilir ki, Heidegger açısından, ‘Heidegger neye hayret eder?’ ile ‘hayrete hayret etme’nin bir ve aynı şey olup olmadığı, sorgulanması gereken, Levinas’ın Heidegger’ı suçlamaya çalıştığı biyografisi bağlamında değerlendirilmesi gereken bir konudur. Ancak, yine tuhaf olan şudur ki aslında Heidegger, burada “Alethia”yı ele alırken, ‘hayret’i başlangıç noktası yapmaktadır. Şöyle ki: Heidegger, “hayret”i bir *suale*, haddi zatında başka *sual*lere karşı da *mes’ul* olan bir *suale* ilişkilendirir. Bunu yaparken de ‘hayret’e bir *başlangıç* atfeder: “Hayret, öncelikle şu sualle *başlar* ki ‘Bütün bunlar ne anlama gelir ve nasıl olabildiler?’”³. “Bütün bunlar”, yani her şey, ‘ol’up biten, geçip giden, farkedilen farkedilmeyen, açık saklı bütün her şey, her ‘var’layan. Ancak ‘hayret’i bir başlangıca oturtmak, onu bir *sualle* ilişkilendirmek, ‘hayret-si’ bir şey değildir; bu, ‘hayret’ten kaynaklanmaz, düşünceden kaynaklanır. Heidegger de bunun farkındadır: “Düşünce dolu hayret, *sual* sormada konuşur”.

Burada amacımız Heidegger’in Heraclitus’un fragmanını nasıl yorumladığını ele almak, ya da bu yorumun *Alethia*’yla ilişkisini kurmak, dahası belki de ‘hayret’le en alakalı meselelerden birisi olan ‘açıklık’ ya da Heidegger’in ifadelerine daha yakın bir şekilde, ‘açığa çıkma’, ya da ‘saklanmışlıktan kurtulma’ (ve elbette ki bunların tersi olan, ‘gizli’, ‘saklı’ ya da ‘saklanma’, ‘gizlenme’ vs.) konusunda bazı açıklamalarda bulunmak değil. Heidegger’de ‘hayret’i konumlandırmaya ya da *zaten* Heidegger’in ‘hayret’ karşısında konumlanmış olduğunu göstererek, bu konumun yerini tespit etmeye çalışmak, sonra da Levinas’ın Önsöz’de ve daha başka metinlerinde bunları nasıl çözümlediği üzerinde durmak.

Heidegger, Heraclitus’tan “En beklenmedik olanı ummazsan, ... bulamazsın” alıntısını da yapar. (Burada, üç nokta, amaçlı bir şekilde, bile isteye yerleştirilmiştir. Genelde, Heraclitus’ta ‘alethia’ olarak geçen, “doğruluk”, “hakikat” diye çevrilen “truth”un, meydana çıkarabileceği tehlikelerden kaçınmak için.) Heidegger’in hayli ‘teknik’ gelebilecek yorumları bir tarafa, Heraclitus’a –ve Heidegger’e de– göre, “en beklenmedik” olan, zaten huzura (presence) çıkmayı bekleyecek kadar yakındır. Bu yakınlıktadır ki Heraclitus’taki *hen penta* (“her şey, birdir”) “ge-

3 Bkz. Martin Heidegger, “‘Alatheia’ (Heraclitus, Fragment B 16)”, *Early Greek Thinking* içinde, çev. D. F. Krell ve F. A. Capuzzi, (New York: Harper & Row, 1975), s. 104.

nelde bir diğerinden ayrılan ve biri birisine karşıt kılınan, gündüz ile gece, kış ile yaz, barış ile savaş, uyanıklık ile uyku, Dionysus ile Hades gibi şeylerin önümüzde bir huzurda (presence) bulunmasını sağlar (let)".⁴

İyi de kimin "huzur"u? Öyle herkesin, ama herkesin toplandığı ve bir şeye olur ya da olmaz bir karar verdiği külli bir "huzur" var mıdır ki, ya da bu denli geniş kapsamlı olmayan, ama bir numunelik bir "huzur"un sanki külli bir "huzur"muş gibi değerlendirildiği bir "huzur" var mıdır ki? Göreceğimiz üzere, bu soru, boşuna sorulmuş bir soru değil; Levinas'ta 'başlangıç'la alakalı bir soru. Buna cevabı, yine daha sonraya erteliyoruz.

Bu 'huzur'un mekanizmalarını ya da Derrida'nın tam da buradaki anlamda dolaşıma yeniden soktuğu ifadeyle "tasarruf"unu (economy), mesela "dil"i ya da "huzur" zamanını, "huzur metafiziği"ni yine bir kenara bırakalım. Her şeyden önce, "barış ile savaş" nasıl bir 'ol'abilmektedir? Aynı "huzur"da 'ol'abilmektedirler? Heidegger, Levinas'ın ifadesiyle, "dehşeti onaylar gibi" değil midir burada?⁵ Bir kez daha. Bir kez daha; çünkü, Levinas'ın Heidegger'den verdiği başka bir örnek, başkaları tarafından da sıkça kullanılan bir örnek, "tarım"ın "mekanize" olması konusundaki ifadeleridir: "Şu anda tarım, mekanize bir gıda sanayiidir; özüne gelince, ölüm kamplarında ve gaz odalarında ceset imalatıyla aynı şeydir, ülkeleri ablukaya almak ve onları açlığa mahkum etmekle aynı şeydir, hidrojen bombası imalatıyla aynı şeydir".⁶ Yine, bir kez daha; çünkü Ren nehri üzerine kurulan hidroelektrik barajın bu nehri "çerçeveleme" tarzının onu artık bir "güç"e, elektrik üreten bir "güç"e dönüştürmesinden son söyleşi "Bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir"de soykırım konusunda bütün ısrarlara rağmen hala "sessiz" kalmayı sürdürmesine varıncaya kadar örneği bol bir alan burası.

II

Levinas, öyle görünmektedir ki, 'savaş'ı ya da Önsöz'de ve *Bütünlük ve Sonsuz*'un diğer bölümlerinde onunla münavebeli olarak kullandığı

4 Heidegger, "Alathea", s. 71.

5 Bkz. Emmanuel Levinas, "Dehşeti Onaylar Gibi", *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 87-90.

6 Bu Heidegger'in "The Question Concerning Technology" adlı dersinin daktilo edilmiş şeklinde bulunan bir cümledir. Basılmış metinde yer almamaktadır. Bu cümleleri ilk kez günyüzüne çıkaran, *Technik und Gelassenheit* adlı kitabı ile Wolfgang Schirmacher olmuştur ki Levinas da bu kitaptan alıntı yapmaktadır.

‘şiddet’i, Heidegger’deki çok hızlı bir biçimde geçtiğimiz Heraclitus’tan bu alıntı ve onunla alakalı diğer meselelerle birlikte, aynı safta düşünmektedir. “Varlığın felsefi düşüncede kendisini savaş biçiminde açığa çıkarması”, tam da buradaki belirli bir ‘yakınlık’ta her şeyin, bu arada “barış ile savaş”ın da, *hen penta* (“her şey, bir”) kılınması nedeniyledir. Başka tuhaf bir durum da şudur ki, Batı tarihi içinde değişik biçimlerde ortaya çıksa da, aslında böyle bir düşünce, Batı için ana-akım olan düşünceye uzak olan, hatta Levinas’ta da görüleceği üzere ‘pagan’ diye suçlanarak büyük bir indirgemeye tabi kılınan bir düşüncedir. Yine denebilir ki, Batı’nın ‘öteki’ kılarak, kendisini hem uzaklaştırmaya ve hem de kendi dışında tutarak kendisini tanımlamaya çalıştığı bir düşüncedir (şimdilik bu tezlerin açılımlarını, belki de bizi başka mecralarla ve maceralarla meşgul etmeye yönlendirecek açılımları, mesela Batı tarihi içinde kimlerin ‘pagan’lıkla suçlandığını ele almayı bir kenara bırakıyoruz).

Yine de ifade edilmelidir ki Levinas’ın metni, bundan sonra biraz bu izlekten, Varlığa dayalı olma yolundan sapar; çünkü sanki Varlık, Bütünlük imiş gibi sunulur. (Heidegger’de Varlığın ‘Bütünlük’ olarak kendisini açığa çıkardığı iddiası hayli kuşkulu olmasına rağmen, Levinas bunu ‘verili’ olarak kabul eder. Yine, ‘başlangıç’la alakalı olarak tabii ki.) Buna rağmen, belirli bir ‘bütünlük’ de vardır Levinas’ın savında; çünkü ‘savaş’ta hiç bir şey ‘aynı’ değildir:

... şiddet [ya da savaş], kişileri incitmekten ya da yoketmekten çok, onların devamlılıklarını bozmak; onlara, kendilerini tanıyamaz hale gelecekleri roller oynatmak; kişilerin yalnızca bağlılıklarına değil, kendi törelerine ihanet etmelerini sağlamak; onlara eylemin imkanını toptan ortadan kaldıran eylemler yaptırmaktır. Modern savaşta değil yalnızca, her savaşta silahlar onları ellerinde bulunduranlara karşı döner. Kimsenin mesafe alamayacağı ya da hiç bir şeyin dışsal kalamayacağı bir düzen kurulur. Savaş ... aynı olanın özdeşliğini yok eder. (P, 21; Ö, 92).

‘Savaş’a dair bu ifadeleri Varlık bağlamında değerlendirmek mümkün mü? Bir açıdan evet, ama diğer bir açıdan da hayır. Evet, ama eğer Levinas’ın savlarını koşulsuz ve içeriğine bakmadan kabul edersek, yani onun ‘başlangıç’ına ‘evet’ dersek. Hayır, çünkü Heideggerci bir açıdan, “savaş’ın ‘yazgılaması’, bir biçimiyle de işte bu” demek de, gayet de mümkün. Ve en önemlisi, bu satırların ‘niye savaş var?’ sorusuna, ‘Varlık var da ondan’ gibi bir cevabı mündemiç olduğunu ileri sürülebi-

lir ki bu, her şeyden önce, Levinas için de kabul edilmesi güç bir cevap olacaktır.

Ancak, 'hayret'in karşısına 'dehşet'i mi yerleştireceğiz? Ya da 'kor-ku'yu? Veya, Derrida'nın *The Gift of Death*'te, adını hiç anmadan andığı, *mysterium tremendum*'la andığı Rudolf Otto'yu takip ederek⁷

'hayret'in de 'dehşet'in de (ya da 'korku'nun da) öncesine bir *mysterium* mu yerleştireceğiz? O zaman bunlar farklı farklı 'huzur'a mı sahip olurlar? Biri biriyle ilintisiz, bakışsız?

Şu da var ki görüldüğü üzere bir 'savaş' içine girdik bile, 'huzur'umuzda cereyan ediyor bu 'savaş', şimdi ve şu anda. Dönem dönem 'diyalog' içinde olsa dahi, bu 'diyalog' kanalıyla da yürütülen bir 'savaş'ın. Bir çok boyutu var bu 'savaş'ın elbette. Ama burada sadece birisi üzerinde duralım: Belirli bir Hristiyanlığın (daha doğrusu, İsevilğin) bile değil, tam Türkçesiyle, belirli bir Mesihilğin: Christ=Mesih), belir-

7 Otto'da *mysterium*, boş, şekilsiz bir şaşkınlık ya da uyuşukluk olarak tecrübe edilen 'Bütünyle Öteki'dir; buna Kant'ın 'numena'sından mülhem 'numinous' der. Tıpkı Kant'taki bilginin nesnesi olan *phenomena*'nın sınırının ötesindeki *noumena* gibi, 'ol'ağan hayatımızda yaşadığımız her şeyden 'bütünyle başka' olan, onlardan tamamıyla farklı olan bir 'bütünyle öteki'dir bu. Ancak ya *mysterium tremendum* ya da *mysterium fascinans* biçimini alabilir. *Mysterium tremendum*sa, bu korku, dehşet, şiddet, mutlak yasaklanmışlık, Tanrı'nın 'gazabı' vs.; *mysterium fascinans*sa, cazibe, çekicilik vs. biçimindedir. Birisinin 'dehşet'le, diğersinin ise 'hayret'le alakalı olduğunu bile söyleyebiliriz, geniş bir yorumlamayla. Biraz uzun bir alıntı olması pahasına, Mircea Eliade'nin Otto'nun çabasını özetlemesi, bir çok yönden ufuk açıcı olabilir bu konuda:

Tanrı ve din *fikirlerini* çalışmak yerine, Otto, *dini tecrübenin* tarzlarını çözümlemeye girişir ... Dinin rasyonel ve spekülatif tarafını gözardı edip sadece irrasyonel yönü üzerinde odaklanır. Çünkü Otto, Luther'i okumuş ve "yaşayan Tanrı"nın bir mümin için ne anlama gelebileceğini anlamıştır. Felsefecilerin tanrısı değildi bu ... Bir fikir, soyut bir nosyon, salt bir ahlaki allegori değildi. *Das Heilige*'de Otto, bu korkutucu ve irrasyonel tecrübenin niteliklerini keşfetmeye girişir. Kutsal (sacred) olanın önünde, huşu telkin eden gizemin (*mysterium tremendum*) önünde *dehşet duygusunu*, gücün bunaltıcı üstünlüğü husul eden bir celal (majesty; *majestas*) bulur; büyüleyici gizemin (*mysterium fascinans*) önünde, varlığın mükemmel tamlığının neşet ettiği *dini korkuyu* bulur. Otto bütün bu tecrübeleri, numinous (Latince tanrı anlamındaki *numen*'den) diye nitelendirir; çünkü ilahi gücün bir unsurunun ilhamı (revelation) tarafından zerkedilmektedir bunların hepsi. Numinous kendisini 'bütünyle öteki' (*ganz andere*) bir şey olarak, temelde ve tamamen farklı bir şey olarak sunar. Beşeri ya da kozmik bir şey değildir; onunla karşılaşan insan deruni hiçliğini duyumsar, sadece bir yaratık olduğunu hisseder. (Mircea Eliade, *The Sacred and Profane*, çev. W. Trask (New York; Harvest Books, 1968), s. 9.)

li bir Mesihilğin, 'bütünüyle öteki' kavramını ifade etmek amacıyla kullandığı *mysterium* karşısında, hem bir *mes'uliyet* hem de bir *mysterium tremendum* tecrübesi doğuran; *homo religious*'u önce 'kutsal' olan ritüeller önünde diz çökmeye, ('hayret'le de alakalı olan) 'huşu'dan çok 'korku' duymaya sevkeden bir anlayışın aynı ya da benzer bir *mysterium* karşısında başka türlü tecrübeler yaşayanlarla 'savaş'ının. (Aynı zamanda bir 'çeviri savaşı'nın da: çünkü her ne kadar Almanca yazan Otto⁸ *heilige*'i kullansa da, İngilizceye Levinas'ın yanında 'savaş'tığı *holy* diye çevrilen, oysa karşısında 'savaş'tığı *sacred* diye çevrilmesi gereken bir kavram bu, ki Levinas'ın, eğer Heidegger'i suçlamasını takip ederse Otto'yu da 'pagan' diye suçlayabileceği 'kutsal' ile 'mukaddes' ayrımına aşağıda döneceğiz.) Buna bir 'savaş' demekle, Levinas'ı izlemekten başkaca bir şey de yapmıyoruz; çünkü, der ki Levinas, "[s]avaş ... söylemin mümkün olduğu yerde üretilebilir yalnızca".⁹

Daha burada, *Bütünlük ve Sonsuz*'un en başında, Önsöz'ünde 'savaş'tan bahseden Levinas, bizzat bu 'savaş'ı yürüten değil midir öyleyse, bütün o 'retorik'ile? Neyle 'savaş'? Neyin 'savaş'ı? Ve, kimin 'savaş'ı?

Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki ana izleğine dönersek, 'savaş'ın adı belli aslında: Sonsuz'un (Infinity; Ebediyet, ama daha çok da, "huddutsuz", "sayıya gelmez", "bitmek tükenmez", "nihayeti olmayan") "Batı felsefesine tahakküm eden" "Bütünlük"le (Totality) "savaş"ı. Ve, bir 'savaş' sadece tek cephede kazanılamayacağından, sadece belirli bir 'retorik'le, 'felsefi retorik'le sınırlı kalmayan, cephesini 'başlangıç'a dair kurgusuyla genişleten bir 'savaş'ın. Şimdilik 'felsefi retorik'le sınırlı kalsak, "Bütünlük"te, "bireyler kendilerini yöneten meçhul güçlerin taşıyıcılarına indirgenmişlerdir" (P, 21; Ö, 91). Meçhul güçlerin? *Mysterium*'un mu? Eliade, Otto'daki *mysterium*'un "ilahi gücün bir unsurunun ilhamı tarafından zerkedilmekte" oluşuna dikkat çeker. Levinas'ın 'epik' (ya da Türkçe çevirideki karşılığıyla, 'destan') derken kastettiği şey mi bu? "Destanın çoktan plastikleşmiş biçimlerinde, varlıklar, ne olacak gibi görünüyorsa odurlar" (P, 22; Ö, 92) der Levinas "Bütünlük" içindeki meçhul güçlerin taşıyıcısı olan bireyleri tanımlarken; birer "manzara" ya da "görüntü"dür varlıklar aslında sadece. Bu, "Bütün-

8 Bkz. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, çev. J. W. Harvey. (Oxford: Oxford University Press, 1950). 1917'de yayınlanan Otto'nun kitabının orjinal adı, *Das Heilige*'dir.

9 Bkz. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 225.

lük"ün, yani Batı felsefesinin, dolayısıyla (*mysterium tremendum*'un diyarı)¹⁰ Batı'nın 'pagan' olmakla suçlanması değil midir? Ya da "[B]eşer-arası (inter-human) bir ilişkiye indirgenemeyen her şey, dinin üstün biçimini değil, onun daimi olarak ilkel biçimini temsil eder" cümlelerini nasıl yorumlamalı?¹¹

III

Levinas, 'pagan'ı, çeşitli biçimlerde tanımlar, hatta 'pagan Devlet'ten bile bahseder. Ama, daha çok da "tabii varoluşun idolleştirilmesi" biçiminde.¹² Heidegger, işte tam bu anlamda: mekan ve manzarayla içiçe geçmiş olarak beşeri bir yazgı üzerine vurgu yapmasıyla, sanat ile şiirin ilham edici (vahyedici) gücüne imtiyaz tanınmasıyla, beşeri-olmayan şeyleri yüceltmesiyle, 'pagan' unsurlarla örülü bir düşünceye sahiptir. Ama sanki Levinas, Heidegger'in yanlış bir yerde 'otorite' arayışı içinde olduğu için 'pagan' olduğunu ya da düşüncesinde 'pagan' unsurlar bulunduğunu iddia ediyor gibidir. Heidegger'e karşı, 'mukaddes'¹³ yanında ve 'kutsal' karşısında 'savaş'masının sebebi budur. Nedir öyleyse 'mukaddes' ve 'kutsal', ve arasında nasıl bir fark var?

Öncelikle, aralarında 'otorite' açısından bir fark olduğu aşikar. Yine de 'fenomen' açısından bir ayırım yapmak gerekirse, 'kutsal'ın Heidegger'de olduğu gibi öncelikle 'Var'lık açısından, onun 'açıklığı'nda konumlandırılmaya çalışılması ve yine bu 'açıklık'ta 'var'layan *Dasein*'da

10 Burada Patocka'yı takip ediyoruz. Patocka, "din'i "mes'uliyet" olarak kabul ederek ve "kutsalın gizi"nin ancak bu "mes'uliyet"le bağlı olduğu zaman "demonik" olandan kurtulabileceğini öne sürerek, Avrupa'yı bu *mes'uliyete* geri çağırır. *Mysterium tremendum*'u tam olarak gerçekleştiren bir Avrupa, Yunan ve Romalı olandan kurtularak, Hristiyan bir Avrupa olarak yeniden doğacaktır, ona göre. Bu konuda Derrida'nın *The Gift of Death*'ine bakılabilir, çev. D. Wills (Chicago: Chicago University Press, 1995).

11 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 79.

12 Levinas'ın *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: J. Vrin, 1967), s. 170'den alıntılan Sonia Sikka, "Questioning The Sacred: Heidegger and Levinas on The Locos of Divinity", *Modern Theology* 14: 3 (Temmuz 1998), 313. Levinas, "... kendisini, güneşteki yeri, toprağı, yeri, bütün anlamı yönlendirdiği için, tabii olarak kabul eden varoluş ... Bu, *pagan* varoluştur" der.

13 Mukaddes kelimesini, 'kutsal'dan ayırmanın en iyi yolu, 'mukaddes'in verili bir 'mukaddesat' çerçevesinde işlediğini, Levinas bağlamında bunun 'Yahudi mukaddesat'ı olma olasılığını da akıldan tutarak, gözönüne almaktır. Sanki Levinas'ta bu 'mukaddesat' çerçevesi dışında kalan bütün diğer benzeri kategoriler 'kutsal'dır ve 'etik'ten yoksun olma anlamında 'otorite'sizdirler.

bir *mazhariyet* bulması, kısacası bir tür olgusal olarak vaki olanda kendisini izhar etmesi (ya da gizlemesi) olduğu söylenebilirken,¹⁴ ‘mukaddes’ etikle, dahası Derrida’nın adlandırmasıyla, ‘etiğin etiği’yle alakalı bir şey olarak kendisini gösterir. Her ne kadar bir ‘kutsal’cı olarak Heidegger’de ‘otorite’ye dair (bilebildiğimiz kadarıyla) bir şeyler bulmak güçse de, Levinas Heidegger’in ‘otorite’sini çıplak ‘var’ olandan aldığını, *es gibt*’in onda bir nevi ‘otorite’ gibi hareket ettiğini ileri sürer gibidir. Bu, Heidegger’de ‘hayret’in kaynağıdır aslında. Çünkü Heidegger, *es gibt*’i, bir bütün olarak ‘var’ olan önünde huşu ve hayret uyandıran şey olarak tanımlar.¹⁵

Levinas’a göre ise, *es gibt* ya da Fransızcasıyla *il y a*, “sessiz (mute) ve anonim bir hışırtı”dır.¹⁶ Çünkü Levinas şeylerin ‘yüz’ü olmadığını düşünür, birer ‘silüet’tir onlar sadece. “Bir silüet ya da profil olarak, bir nesne [ya da şey; a thing] tabiatını bir perspektife borçludur, bir bakış açısına göre”dirler. Bu halleriyle onların olsa olsa “bedel”i ya da “ücret”i vardır: “Parayı temsil eder onlar, çünkü elementsel tabiata aittirler, servettirler (wealth)”.¹⁷

Bunun dışında nesneler bize “duyusal haz” verebilir; estetik bir değerleri olabilir. Ama güzellik de nihayetle “özü kayıtsızlık” olan, “soğuk parlaklık [şaşaa, hatta nur] ve sessizlik”tir.

Dolayısıyla Levinas’ta ‘tabiat’ın olmadığı yargısı pek gerçeği yansıtmaz, her ne kadar bunu kendisi de onaylar görünse de: “Benim bakışım da dünyanın küçümsenişinin bulunduğu söylenip, bunu sıkça yüzüme vururlar. Heidegger’de bu çok önemlidir. *Feldwege*’de (Tarla Yolları [ya da daha iyi bir çeviriyle: Kıryolu]) bir ağaç vardır; orada insanlara rastlanmaz”.¹⁸ Oysa “dünyanın küçümsenişi”nden daha başka bir şey vardır burada. Bu, ancak, Levinas’taki ‘teolojik içerik’le birlikte anlamlandırılabilir bir şeydir ki Derrida “‘Teolojik içeriği’nden (ki Le-

14 Heidegger’de “kutsal”ın nasıl konumlandırıldığı ile ilgili olarak “Sofia’sını Arayan ‘Varlık’: Heidegger ve ‘Tanrı’” adlı makalemize bakılabilir, yakında Gelenek Yayınları tarafından yayınlanacak *Heidegger ve Din* adlı derleme içinde.

15 Bkz. Heidegger, “‘Postscript’ to ‘What is Metaphysics’”, *Existence and Being* içinde, çev. R. F. C. Hull ve A. Crick (Londra: Vision Press, 1968), s. 384.

16 Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, çev. A. Lingis, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2002) s. 3.

17 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 140.

18 “Felsefe, Adalet, Aşk”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, çev. M. Atıcı, s. 255. *Feldwege*’nin Kıryolu adıyla Nejat Aday tarafından yapılan çevirisi yakında yayınlanacak.

vinas'ın muhtemelen reddedeceği bir ifadedir bu) bağımsız olarak, bu bütün söylem çökmez mi?" diye sorar, tam da bu anlamda.¹⁹

Öyleyse 'mukaddes' ne anlama gelir Levinas'ta? 'Tabiat'ı (dünyayı, nesneleri; 'para', 'servet' ve 'soğuk' bir güzellik kaynağı olmaları dışında) 'kutsal'ın, 'pagan' olanın mekanı olarak değerlendiren ve buna karşı retoriksel bir 'savaş'a girişen Levinas için 'mukaddes'in mekanı neresidir? Heidegger'de *Dasein*'in kendisini *ek-sistent* ve *ek-stas* olarak fırlatılmış olduğu 'Var'lık'ta bulduğu 'açıklığı', Levinas, 'yüz'de bulur. İlahi olanı, Tanrı'yı, "sözde doğrudan bir kavrayış, imkansız"dır; çünkü kavrayışla ortaya çıkan "iştirak (participation), ilahi olanın reddidir". "Tanrı'nın ona yönelen bir bakış için doğrudan bir kavranışı imkansızdır, idrakımız sınırlı olduğu için değil, ama ... onu insanda selamlama (welcoming) imkanımız nesnesini temalaştıran ve kucaklayan kavrayıştan daha da ileri gittiği için. Daha ileri gider, çünkü tastamam bu haliyle Sonsuz'a gider o". Bu anlamda, "etik, manevi (spiritual) optiktir". "İnsanlarla ilişkiden ayrılmış bir Tanrı 'bilgi'si [marifeti] olamaz. Öteki, metafiziksel hakikatin mahallidir, ve Tanrı'yla ilişkimden ayrılamaz". "Öteki, Tanrı'nın enkarnasyonu değil, ama Tanrı'nın vahyettiği [açığa çıktığı; revealed] yüksekliği [height] tezahürüdür".²⁰

IV

Dolayısıyla bir kez daha 'başlangıç' meselesinin içindeyiz. "Sonsuz"a uzanan ve/ya ondan gelen veyahut her ikisini de birden içeren bir harekette bir 'başlangıç' tespit etmek güç olsa da. Bu nedenle olsa gerek,

19 Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics", *Writing and Difference* içinde, çev. A. Bass (Londra: Routledge, 1997), s. 103. Bu nokta, başka bir açıdan, yukarıda, Levinas'ın 'savaş'ının ikinci saçayağından bahsederken atlayarak geçtiğimiz ilk saçayağı açısından da önemli. Çünkü Levinas, 'tabiat'ı, hiç bir zaman 'insan tabiatı' biçiminde düşünmez, ama böyle bir 'tabiat' görüşünü temel alan 'herkesin herkese karşı savaş' düşüncesini, böyle bir gelenekten beslenerek gelmiş düşünceler toplamını benimser görünür. Yine de onu, post-Heideggerci bir tarzda da yorumlar ve neticeyi kabul etmesine rağmen, öncülün, ya da onun ifadesiyle "bireyin insanileşmesi"nin başka bir yerde, zannedilenden daha evvelde yattığını, dolayısıyla *başladığını* ileri sürer: "... bu insanileşmenin, bir başka hak vermeyi (*collation*) ve daha eski bir barışı hatırlaması gerekmez mi?". "Avrupa insanının vicdan rahatsızlığı" adını verdiği bu mesele, her ne kadar Husserlci *kriz* düşüncesine koşut bir "durum tesbiti" gibi görünse de, daha derinlerde işleyen, felsefesine de yön veren bir meseledir.

20 Burada, bütün tırnak içindeki alıntılar, cümlelerin akışında seyrü sibak gözetilmeden, Levinas, *Totality and Infinity*, s. 78-79'dan.

Derrida, Levinas'ta 'başlangıç'ın 'an-arşı' ('an-archy': Greklerde, '-sız' anlamındaki *an* ile 'yönetici', 'lider' ya da 'otorite' anlamındaki *arkhos*'tan mürekkep *anarkhos*'tan gelen *anarkhia*'dan) olduğunu söyler. Buna bir de 'anakroni'yi ekler: "Levinas'ta ... her şey, tastamam an-arşik ve anakronik bir tarzda 'başlar' görünür".²¹ Ama bundan önce, Kant'ın *Perpetual Peace*'teki çözümlemeleriyle Levinas'ı kıyaslayarak, Levinas'ta 'tabiat'ın olmamasının anlamlarını sorgular. Kant, insanların tabiatları (ya da 'tabiat hali' veya 'doğa durumu'; 'nature of state') gereği, "barış hali"nde yaşayamayacaklarını; "barış'ın ancak '*kurumsallaşma*'yla sağlanması gerektiğini söylerken²², "Levinas'ta hiç bir tabiat hali ya da bir tabiat haline atıf yoktur".²³

Öyleyse 'barış' nedir Levinas'ta? Ya da, bir taraftan Tanrı'yı "insanda selamlama imkanı" olan, ama diğer taraftan ve her şeyden önemlisi de, "Öteki'ni selamlama" olan, "konukseverlik" olarak ötekinin "yüz"ü, nasıl bir *selam* (ya da İbranicesiyle, *şalom*; 'esenlik, barış, selam' veya İngilizcesiyle *welcoming*) içerir? Bu 'yüz', 'otorite'sini nereden alır?

Derrida, daha ilk Levinas eleştirisi olan "Violence and Metaphysics"te "... öyle görünüyor ki hiç bir etik –Levinasçı anlamıyla– onsuz ['Var'lık'sız; *Being*; *Sein*; ya da *vücut* olmadan] başlayamaz. Düşünce –ya da en azından 'Var'lık'ın önkavrayışı-, *mevcut*'un [*existent*] (örneğin, öteki *olarak*, öteki benlik *olarak* vb. birisinin, *mevcut*'un) özünün *kavranılması* (kendi tarzında ...) *koşullar*" der.²⁴ Bu, denebilirse, Levinas'ın 'metafiziksel' olarak eleştirisidir ve her şeyden önce Levinas'ta 'başlangıç' meselesinin problematik karakterini işaret eder. Bu "'Var'lık olmadan, etik bir yana, hiç bir şey 'var' olamaz" eleştirisine karşılık, Levinas'ta 'tabiat'ın, 'tabiat hali'nin olmamasına yönelik eleştirisi ise, yine denebilirse, 'politik', daha doğrusu 'politik uzantıları' olan bir eleştiridir. 'Metafiziksel' eleştiriye şimdilik bir kenara bırakırsak, 'politik' eleş-

21 J. Derrida, "A Word of Welcome", *Audieu to Emmanuel Levinas*, çev. P. Brault ile M. Nass (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999) s. 90.

22 Kant'ın cümlesi, şöyle: "Bir barış hali ... *kurumsallaşmalıdır* [*es muss also gestiftet werden*], çünkü düşmanlığa karşı emin olmak için düşmanlıkların basitçe işlenmesi yetmez; ve, bu emniyetin her bir kimseye komşusu tarafından taahhüt edilmekle (bu yalnızca sivil bir halde (devlette; state) olabilecek bir şeydir [*in einem gesetzlichen Zustand*]), her bir kimse, bu emniyeti talep ettiği komşusunu bir düşman olarak değerlendirebilir." Derrida'nın "A Word of Welcome"ından alıntı, s. 89.

23 Derrida, "A Word of Welcome", s. 90.

24 Derrida, "Violence and Metaphysics", s. 137-138.

tiri, Levinas'ın 'politik monoteizm'ine de yöneliktir.²⁵ Bu haliyle, iki yönelimi olduğu söylenebilir. Bunlardan birisincisi, Levinas'ta bir 'başlangıç' için hayli önemli görüldüğü söylenebilen, 'ever' deme halidir. Yani, Levinas'ta 'başlangıç', bir 'ever'le başlar. Bu 'ever' deme hali, aslında bir tür "arşı"sizlikten, "an-arşı"den çıkışın (*exodus* mu?) da kökenidir. Levinas, Descartes'in *cogito*'sunu eleştirirken, der ki: "Ben (I) değildir, ötekidir *evet* diyebilen".²⁶ Aksi takdirde, "sessiz dünya" (Heideggerci 'Varlık' dünyası?) hüküm sürer. Böyle bir "sessiz dünya"da bilme ya da maarif gibi bir şey de olamaz. Arif olan, 'kendisini bilen' değildir; bunu "egoizm" olarak tanımlar Levinas: bir "kendilik" (ipseity), "aynı olanın temel kendine yeterliliği"dir bu hal. Bu anlamda, 'felsefe, egoloji'dir, bir 'ben bilgisi'dir aslında.²⁷ Hatta, Sokratik "kendini bil", "varlığa mutlak bir yaklaşım için sağlam bir zemin" oluşturacak hareketin başlangıcının bulunacağı bir yer olamaz. Olsa da, "keyfi ve meşru/adil olmayan" bir şey olur bu ve haddi zatında, "Ben'in [Ene'nin] ateizmi", kendisi için böyle bir meşruluk aramaktan vazgeçişle yürürlüğe girer²⁸. Arif olan, "kendisi için utanç"ı, "ötekinin mevcudiyeti"ni "ve ötekine arzu"yu eklemleyendir. Bu bir anlamda, "tematikleşmeyle özdeşleşen bilme"nin ["marifet'in] hakikatinin, "Öteki'yle ilişkiye geri yönlendirmesi"dir.²⁹ "Tematikleştirme" ya da "kavramsallaştırma" ise, sadece, buradaki bağlamla alakalı yönleriyle ele alırsak, zaten mevcut olan ya da Levinas'ın ifadesiyle "söylenen" (said) olandır. Mesela, felsefenin ya da bilimin aktardığı varlık halidir. Öteki, 'Ben'den kökten bir biçimde başkalık içinde olduğundan, hiç bir zaman tematikleştirilemez, tematikleştirmeden hep kaçır; bu nedenle, arif, bilen, 'kendini' değil, Öteki'nin tematikleştirilemeyeceğinin, onun 'söylenmiş'ten ayrı ve farklı olarak hep 'söz' (saying) içinde olduğunun farkında olarak, kendisini ona açar; ondan ne geleceğini bilmeden, ona hep 'evet' der. 'Söylenen'de konuşan önp-

25 "Politik monoteizm" ifadesi, bizzat Levinas'tan. Bkz. "The State of Caesar and the State of David" (1971), *Beyond the Verse* içinde, çev. G. D. Mole (Bloomington: Indiana University Press, 1994), s. 186. Bu kavramın, mesela Carl Schmitt'te mevcut olan "politik teoloji" kavramıyla kıyaslanması ilginç olabilir. Bkz. Carl Schmitt, *Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı üzerine Dört Bölüm*, çev. E. Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2002).

26 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 93.

27 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 44.

28 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 88.

29 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 88, 89.

landa iken, 'söz'de muhatabın kendisi önemlidir. Denebilirse, Heidegger'de *Dasein*'in 'Varlığın açıklığında oluş' olması gibi, Levinas'ta 'ben', 'Öteki'nin açıklığında oluş' içindedir, bu 'açıklık'ta 'evef' diyendir.

Ancak, bu durum bir 'arşi' oluştur mu? Tam aksine: bu ilişkide 'takıntı' (obsession), 'telafi' (substitution) ve 'rehin olma' (hostage) yollarıyla, 'ben' 'öteki'yle asimetrik bir ilişki içinde bulunur. 'Takıntı', yapmadığım bir şey nedeniyle beni suçlayan ötekinin yüzünün beni aşırı etkilemesiyle oluşur ve böylece ben öteki'ne karşı 'sorumlu' ya da 'mes'ul' olurum. Bu 'mes'uliyet', 'an-arşik'tir; çünkü herhangi bir suç olmadan suçlanmanın ya da herhangi bir borç olmadan ötekine karşı borçlu olmanın hasıl ettiği bir şeydir. Hiç kimse, benden öteki'ne karşı bu 'mes'uliyet'i alamaz; 'ben', öteki karşısındaki bu 'mes'uliyet' karşısında başka bir 'ben'le telafi dilemez. Dolayısıyla öteki, 'ben'i hep 'tutsak' almış durumdadır. Bu asimetrik ilişki nedeniyle ortada bir 'başlangıç', her 'başlangıç'tan önce gelen bir 'başlangıç' vardır; ama 'arşi' yoktur. Buyuran 'öteki'dir, kendisini kendi kaynaklarıyla kuran bir 'özne' ya da *Dasein* vesaire değil. Ancak, bu ilişkide öteki 'arşi' ya da nötr olduğu varsayılan bir şey değildir; onun buyurması da, kendinden değil, onu da aşan bir 'başlangıç'tan gelir. Bu ilişki bir taraftan 'sonsuz' bir düzlemde gerçekleşir, diğer taraftan da 'somut'tur. 'Sonsuz' olmasının nedeni, 'an-arşi' iken, 'somutluk', öteki'nin ihtiyaçlarına yönelik olmasından, ona gösterilen konukseverlikten kaynaklanır. Hatta Levinas, sık sık "Öteki'nin maddi ihtiyaçları, benim manevi ihtiyaçlarımdır" şeklindeki Musevi atasözünü alıntılar.³⁰

Ancak, birbiri için 'öteki' olan iki 'ben' arasındaki bu ters asimetri, 'şiddet'e açık değil mi? Kuşkusuz ki. Ortada bir 'arşi', bir denetleme mekanizması, bir hüküm makamı olmadığından, olamadığından. Ancak öteki'nin yüzü, 'ben'i sürekli suç altında tutarak sorumluluğu çağıran salt bir çehre değildir. O yüzde bir üçüncü yüz, bütün yüzleri hatırlatan bir yüz kendisini gösterir. Bu 'Üçüncü' kavramı, en 'yakın'daki komşudan en 'uzak'taki 'yakın'a kadar bütün öteki'ni (Öteki'ni) 'bana' hatırlattır. 'Ben' sadece o çehredeki yüzün değil, bu 'Üçüncü' vasıtasıyla bütün yüzlerin tutsağıdır aslında. İşte bu anlamda 'etik', 'barışçı' bir şeydir; *Bütünlük* ve *Sonsuz*'un hemen başında sorulan soruya, "Ahlak tarafından aldatıldık mı acaba" sorusuna 'hayır' demek istiyorsak, bu 'an-arşik'

30 E. Levinas ile R. Kearney, "Dialogue with Emmanuel Levinas", R. A. Cohen'in derlediği *Face to Face with Levinas* içinde (New York: SUNY Press, 1986), s. 26.

ve asimetrik 'öteki' kavrayışının sunduğu ilişkiler biçimine 'evet' dememiz gerekmektedir.

Ancak bu 'evet' deme hali nasıl bir 'politika' içerir? Aslında Levinas'ta 'politika'nın olmadığı konusundaki yorumlara kulak kesilirsek elbette ki aldatılırız. Elbette ki Levinas'ın günümüzdeki politik gelişmelere dair yorumları yanında kendi 'etik' anlayışından çıkardığı bir 'politika' anlayışı da var. Bu politikanın teorik düzlemde kuruluşu, etik ve adalet ilişkisi ile de 'söylenen' ve 'söz' arasındaki ilişkiyle de, başka düzeylerle de kurulabilir. Mesela, 'söylenen' ve 'söz' arasındaki ilişkide Levinas, tematikleştirilemeyen, 'arşı' olanın, 'söz'e dökülmeyle birlikte bir "ilke" halini aldığından bahseder. Ona göre, önce görüntü ('var'lıklar) değil ses vardır. "Görünen" (seen), "duyumsanabilen (sensible), kendi başlarına "anlamsız"dır.³¹ Bu halleriyle "gelmez olan bir kelimenin beklentisi" içindedir. Ancak "konuşma [söz?] bu anarşiye bir ilke dahil eder".³² Ancak "konuşma, bir öğretmedir (teaching)".

Yine de bizi burada ilgilendiren boyut, bu teorik düzey değildir.³³ 'An-arşı'nın içinde saklı olan "ilke"nin nasıl kurulduğu ve bunun anlamları, ve aslında burada saklı olan teolojik boyut ile bunun günümüzdeki yansımalarıdır ki mesela Levinas'ta 'hayret'le işte böyle bir zeminde karşılaşırız. Teolojik boyut derken elbette ki Levinas'ın Talmut okumalarından bahsediyoruz. Ancak bu konuya geçmeden önce, Derri-da'nın dikkat çektiği başka bir meseleyi de kısaca ele almakta fayda var. Bu meseleyi ele almak için, öncelikle, *Bütünlük ve Sonsuz'un Önsöz*'ünde sözü edilen 'barış'ın hem 'mesiyanik' ve hem de 'eskatalogik' olarak kurulduğunu, ancak bu haliyle ahlak tarafından kandırılmadığımız gibi politika tarafından da kandırılmayacağımıza dikkat çekildiğini hatırlatmak gerek. Hatta Levinas, "Barışın ancak eskatolojisi olur" der (P, 24; Ö, 94); her ne kadar bu cümlemin, 'barış'ın, "inanç"ın değil "bilgi"nin alanına ait olduğu anlamına geldiğini belirtse de, bunun başka bir tür 'öznellik', 'egoist' bir şekilde temellendirilemeyecek bir 'öznellik' içerdiğini de kabul eder. Öyleyse nedir bu başka türlü 'öznellik'? Elbette ki 'öznellik'in öteki temelli kurulmasını, yani teorik boyutu burada

31 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 94.

32 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 98.

33 Bu konuda ilgili okuyucu, örneğin, William Paul Simmons'ın (Philosophy & Social Criticism, c. 25 no. 6, s. 83–104) "Levinas' theoretical move from an-archival ethics to the realm of justice and politics" adlı yazısına bakabilir.

gözönüne almak gerek; ancak Levinas'ın kalkış noktasında 'somut' bir unsur da var: felsefeye Kitab-ı Mukaddes'in katkısı.

Levinas'ın Kitab-ı Mukaddes'le ilişkisi uzun boylu ele alınmayı gerektirecek kadar kapsamlı aslında. Madem Heidegger'e karşı yaptığı çıkışlarla başladık, bu konuda başka bir notunu da ekleyerek, Levinas'ta kısa bir felsefe-Kitab-ı Mukaddes ilişkisi kurmayı deneyebiliriz burada: "Kitab-ı Mukaddes'in ayetleri, burada, delil [ya da burhan] olarak işlev görmez; ancak bir geleneğe ve bir tecrübeye şahitlik ederler. Onların, en azından Hölderlin ya da Trakl'dan alıntılar kadar alıntılanma hakları yok mu?"³⁴ Levinas, bu hakkı korumaktan daha fazlasını yapar; felsefe tarihinde gelenekselleşmiş Kudüs-Atina ayrışmasını, bir biçimde verili kabul ederek çatışmacı bir yola girmek yerine, ikisini de kaynaştırmaya çalışır. Bu konuda en önemli makalelerinden birisi olan "The Bible and the Greeks"te,³⁵ felsefeyi, 'varlık' (ontoloji) sorusu etrafında gelişen ve tikele, münferit olana hep bir mesafe içinde olan 'evrensel' peşinde koşan Grekçe bir tarz olarak tanımlarken (mesela, Grek dilinin, yalnızca gramer ve söz-dağarcıklarından oluşan olağan bir dil gibi değil, "Batı evrenselliğinin ifade bulduğu ya da kendisini ifade etmeye çalıştığı –tuhaf, geleneksel, şiirsel ya da dinsel olanın yerel tikelliğinin üstüne çıkan- tarz" olduğunu belirtir ve bu anlamıyla, onun, gerçeklik üzerinde hiç bir iz bırakmadan, önyargısız olarak ondan bahseden bir dil olduğunu söyler), aslında bu haliyle Grekçenin, Kitab-ı Mukaddes tarafından hayli tavsiye edilen bir dil olduğuna da dikkat çeker. Ama bu önyargısızlığın, bu adalet duygusunun, nerede 'başlangıç' bulduğunu bilmeden, ve niye onun peşinde olduğunu da düşünmeden bizi peşinde sürüklemektedir. Bunun nedeni, Kitab-ı Mukaddes'in Grekçeye çevrilmesiyle, Yahudilikteki yerel ile evrensel arasındaki gerilimin kaybolması ve Yahudiliğin de 'evrensel'in diliyle açıklanmaya çalışılmasıdır. Grekler, 'evrensel'le uğraşırken, Yahudilikteki 'yüz yüze ilişki' boyutunun unutulmasına neden olmuşlardır. İşte Levinas, Kitab-ı Mukaddes'in, bir Hölderlin, bir Trakl gibi alıntılanma hakkının olduğunu söylerken, bu 'yüz yüze ilişki'nin, tikel olanın, münferit olanın hakkını yeniden hatırlatma gayreti içinde olduğunu öne sürer (bu arada, kısa bir not: Kitab-ı Mukaddes, Levinas için, Talmud vasıtasıyla okunan, okun-

34 Levinas, "No Identity", *Collected Philosophical Papers*, çev. A. Lingis (Dodrecht: Kluwer Academic Publishers, 1987) içinde.

35 Bkz. "The Bible and The Greeks", *In the Time of the Nations* içinde, çev. M. B. Smith (Bloomington: Indiana University Press, 1994), s. 133-135.

dukça da yenilenen bir kitap olarak, sadece Yahudi kaynaklarını içerir; Incil, bu Kitab-ı Mukaddes'te, doğal olarak, yer almaz). Demek ki, Levinas'ın 'başlangıç'ında ve 'barış'ında Grekçe'yle ('evrensel dil'le) açıklanmaya çalışılan Yahudice bir şeyler var.

V

Bir kez daha 'söz' ile 'söylenen' arasındaki ayrıma dönersek, aslında 'söz', "saat zamanından önce" bile 'var' olabilmektedir;³⁶ bu haliyle, 'an-ar-şi'nin bir anlamda kaynağıdır, ama 'pre-orijinal' anlamda, yani herhangi bir kökenden ya da kaynaktan önce gelmesi anlamında.³⁷ Burada, 'Söz', varlığın ve ontolojinin dayanağı olan dilden bile, 'pre-orijinal' olarak, bütün varlık alanını, bütün tezahürleri önceler. "Saat zamanından önce" gelen bu önceleme, o kadar 'pre-orijinal'dir ki "herhangi bir huzurdan [şimdi'den] çok daha kadim olan bir geçmiş"ten, "hiç bir zaman huzura ermemiş [şimdi olmamış] olan ve anarşik kadimliği [seslerin] farklı farklı olmalarının ve tezahürlerin oyununda hiç bir zaman verili olmamış olan bir geçmiş"ten, "başka [öteki] imlemlenmesi tarif edilmeye ihtiyaç duyan, varlığın tezahürü üzerine ve ötesine imleyen, böylece de bu imleyen imin [signifying signification (anlamlandıran anlamın)] bir an'ından başka bir şeyi taşımayacak olan bir geçmiş"ten gelir.³⁸ Böyle bir "geçmiş"in, dünyanın ontolojik yapısının dışında yattığı açıktır. Bu 'söz', şiddetin de (demek ki, savaşın da) dışındadır; onun tematikleştirilmesi, şiddet olacaktır. İşte "varlıktan öteki [başka] türlü" olan bu 'söz', aslında hem 'söylenen'dir, hem de 'söylenen' olmadan, 'söylenenleşme'den bırakılması gerektirir. Her 'söylenen'nin, her dilin, her konuşmanın bir "ilke" içermesi; bu anlamıyla mesela 'mes'uliyet' ya da 'özgürlüğü' baz alan her ahlak kuramının, etiğin, ona göre, aslında 'etik'

36 Bu ifadeyi, Claire Elise Katz'dan ödünç aldım; bkz, *Levinas, Judaism, and Feminine: The Silent Footsteps of Rebecca* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), s. 12. Burada Rebecca'nın Tekvin 24'de kuyunun başında İbrahim'in kölesine su veren genç kız olduğunu hatırlatalım. Bu arada, geçerken belirtelim ki "feminine" konusunda Levinas'a yöneltilen eleştirilerin, büyük oranda, haksız olduğunu düşünüyoruz. Bu eleştirilerde, genelde Sami dillerinde Batı dillerinde yansıtılamayan "müennes"lik meselesi hiç kaale alınmıyor; her ne kadar Levinas da bu meseleyi izah ederken Batı dilleri dışına çıkamıyorsa da.

37 Bkz. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 6. (Bu kitaptan "Öz ve Çıkarırsızlık" adlı bölüm, *Sonsuza Tanıklık* içinde bulunabilir, s. 147-162.

38 Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, s. 24.

değil, bir 'politika' olması, tam da bu nedenledir. Bu haliyle, Kantçı ahlak bile, ontolojik olana dayalı olması hasebiyle, bir 'etik' değil, bir 'politika'dır. Bu, elbette ki, Levinas'ın 'politika'yı küçümsediği ya da 'politika' konusunda da 'söz'den neşet eden bir takım "ilke"ler geliştirmedigi anlamına gelmez. Ama tam da 'söz'ün, "herhangi bir huzurdan [şimdi'den] çok daha kadim olan bir geçmiş'in "ilke"leştirdiği bir 'politika', onun tercihidir ve diğer 'politik' anlayışları da bu tercih temelli olarak ele alır.

Ancak, Grek dilinin 'evrensellliği' kadar soyut olan bu ifadeler neyi imler, dahası ne demektir? Levinas'ın Yahudi tikelliği ile Kitab-ı Mukaddes'in, Grekçe çevirisinde kendisini gösteren, 'evrensel' olana açıklığı arasında kurduğu ilişki, hem bu sorumuza ve hem de Levinas'ta 'politika'nın mahiyetine dair ipuçları sunar.

Yahudi tikelliği, ne Hristiyanlıktaki gibi asli günahattan dolayı insanın dünyaya 'fırlatılmışlığı' ne de Heidegger'deki gibi 'Var'lık'ın açıklığına 'fırlatılmışlık' içeren, Yahudi kozmolojisinden bir hayli öğeleri barındıran; dahası, Tevrat'ın (Yossel ben Yossel'in ifadeleriyle, "Tevrat'ı Tanrı'dan daha fazla sevmek, Tanrı'yı sevmektir" şeklinde kavranılan bir Tevrat'ın) Talmudik yorumlanma tarzını baz alan bir 'varlık' (Yahudi 'varlığı') koyutlar. Bu bağlamda Levinas'ın Talmudik yorumlar açısından yaptığı yenilik, onu, modern felsefe içinden yeniden ifade edebilme başarısında saklıdır; bu öyle bir yeniliktir ki, ne Yahudi tikelliği kendisinden bir şey kaybeder ve ne de modern felsefe, özellikle de onun fenomenolojik damarı, artık eskisi gibi kalır (Levinas'ın, her şeyden önce, önemsenmesi gereken yönü, bizce bu başarısının arkasında yatar). Bu demek değildir ki Levinas, felsefe yapmaz; aksine, onun felsefesi, Yahudi tikelliğini kullanarak, "Avrupa felsefesindeki belirli bir gelenekle kopuş" gerçekleştirmeyi, Avrupa felsefesinin başarısız olduğu alanları gözönüne sererek çözüm yolları önermeyi amaçlar.³⁹

Ancak, Levinas, Avrupa felsefesine Yahudi tikelliğinden getirdiği bu açılımın avantajlarını ve imkanlarını 'politik' alanda, bilhassa İsrail Devleti ve Siyonizm konusunda serdettiği görüşlerle birlikte, aynı tikelliği savunan çabalara girdiğinde, felsefesinin de 'yara' aldığı suçlamalarıyla karşı karşıya kalmıştır. İşte Levinas'ta 'başlangıç', tam da bu anlamıyla, felsefi açılımları yanında, aynı zamanda hem 'politik' ve hem de

39 Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Iwona Lorenc, "Philosophical Premises of Levinas' Conception of Judaism", çev. L. Petrowicz, *Dialectics and Humanism*, no. 1 (1989), s. 157-170.

'teolojik'tir. Çünkü Yahudi tikelliğinin bütün 'otorite'si, 'an-arşik'liğiyle birlikte, 'politik' mülâhazalarının da (pre-orijinal) kaynağı olarak göze çarpar.

Yine de şu iddia edilebilir: İsrail Devleti'nin 'modern' karakteri, Levinas'ın Yahudi tikelliğinden aldığı ilhamı bu devlet üzerinde kanıtlama çabalarıyla birleşince, felsefesinin açılımlarını sakatlayacak bir unsur olarak dikkatleri üzerine çekmektedir. Bu durumu anlamak için, Levinas'ın 'başlangıç'ını bir kez daha, ama bu kez 'politik' olanı gözönünde tutarak, ele almak gerek.

Levinas'ın 'etik' derken kastettiği şeyin, Yahudi 'mukaddesat'ının belirli bir yorumu olduğu, ama bu 'mukaddesat'ı modern felsefenin fenomenolojik damarı açısından yeniden açımладыğı tartışılmaz bir gerçek. Ancak başka bir gerçek de, Levinas'ın Yahudi tikelliğini ve mukaddesatını tecessüm ettiren bir devlet olarak İsrail'in ne derecede bu tikelliği ve mukaddesatı tevarüs ettiği konusundaki fikirleri ve dahası kaygıları. "İsrail, bu tikelliği ve mukaddesatı tevarüs etmediği oranda, 'etik' yerine ontolojik 'ahlak' ve 'politika' alanında kalır; oysa kalmaması gerekir" şeklinde özetlenebilecek bir açılımı da olan bu duruşu, malesef Levinas'ın dile getirememiş olması, yukarıda sözü edilen felsefesinin 'yara' alması konusunun başlıca nedenlerinden birisidir.

Öyleyse bir kez daha: nedir Levinas'ta 'başlangıç'? Aslında onun nasıl bir 'geçmiş'le, nasıl bir 'pre-orijinal' kaynakla, nasıl bir 'öteki' kavrayışıyla alakalı olduğuna; hatta Yahudi kozmolojisinden nasıl bir şeyler taşıdığına yukarıda değinildi; 'etik'inin böyle bir 'başlangıç'ı varsaydığı da, *Bütünlük ve Sonsuz*'un daha Önsöz'ünden beri aşikar. Ama bütün bunları, özellikle İsrail Devleti ve 'politik' olan açısından, nasıl bir araya getirebiliriz?

Levinas, 19 Kasım 1977'de, dönemin Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'ın, İsrail'le 'barış' görüşmeleri yapmak üzere Kudüs'e yaptığı ziyaretini yorumlarken, İsrail'in, "diğerleri arasında bir devlet" şeklinde değerlendirmesini, "çokça belagat"ten birisi olarak değerlendirir;⁴⁰ Sedat'ın Kudüs ziyaretini bir hayli önemseydiği gibi, bu ziyaretin "getirdiği şey", İsrail'in "etik bir yazgı"sının, ama aynı zamanda "zor özgürlüğü"nün kendisini gösterdiği 'politika'nın ötesindeki bir barışın, "salt [tamamıyla] politik düşüncüyü aşan bir kavram" olarak "barış"ın "imkansız im-

40 Levinas, "Politics, After!", *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures* içinde, çev. G. D. Mole (Londra: The Athlone Press, 1994). Bu metnin çevirisinde, Tez-kire'nin bu sayısında yer alan Ö. Gözel çevirisi "Siyaset, Sonra!"yı temel alıyorum.

kanıdır".⁴¹ Derrida'nın dikkat çektiği gibi⁴², bu makalede Levinas', "siyaset daha sonra, ikinci planda yer alsın" der gibidir; "-ister mantıksal netice isterse de kronolojik ardıllık açısından- politik düzeni aşan bir emre tabi olmak zorunda" der gibidir. Bizi, "tamamıyla politik düşünceyi aşan" bir 'politika'nın ne olduğu sorusuna bir cevaba yönlendiren çözümlerinde, Levinas şöyle der:

Peki ama *Realpolitikin* modelini sunduğu vicdanilikten uzak yöntemlere baş vurmak ile ütöpik düşlerde kaybolmuş, gerçeklikle temas ettiğinde tuz buz olan veya peygamberlerin dilini tekrar konuştuğu iddiasıyla tehlikeli, arsız ve ucuz bir sayıklamaya dönüşen *ihtiyatsız bir idealizmin* öfkelenirici retorigi dışında başka bir alternatif bulunmayacak mı? Vatanlı insanlar için bir sığınak sağlama kaygısının ve İsrail devletinin bazen şaşırtıcı, bazense belirsiz başarımlarının ötesinde, kendi toprağı üzerinde, *politik icadın* somut koşullarını yaratmak söz konusu değil miydi her şeyden önce?

Demek ki "tamamıyla politik düşünceyi aşan" İsrail politikası, "Siyaset, Sonra!" metninden alıntılarken altını çizdiğimiz iki şey, "*ihtiyatsız bir idealizm*" ve "*politik icad*" açısından yorumlanabilir. İsrail, Sedat'ın Kudüs'e yaptığı ziyarette 'başlangıç'ı görülebilen bir "imkansızın imkanı"nın gerçekleşmesini sunarak, "bolça belagat" üretenlerde görülebilen "ihtiyatsız bir idealizm" örneği olmak yerine "politik icad" sergileyebilecek bir "imkan"a sahiptir. Hiç bir 'modern devlet'in sahip olamayacağı bu "imkan" nereden kaynaklanmaktadır?

Bunlar aynı zamanda Levinas'ın Siyonizmler arasında yaptığı ayrım da dayanmaktadır. Bir yandan "bir siyaset" ve diğer yandan da bir "siyaset-olmayan" olarak Siyonizm, özellikle İsrail devleti kurulana kadar, "batılı görünen siyasal fikir" olarak belirginleşse de ve bu haliyle "toprak" temelli bir arayış içinde olsa da, bağrında her zaman "eskatolojik perspektifler" taşımaktadır:

... sözümona salt siyasal bir doktrin olan Siyonizm, varlığının en derininde belli bir evrenselliğin tersine çevrilmiş imgesini taşır ve aynı zamanda da onun tadilini temsil eder. Tendeki bu kıymık, bir acınma hak-

41 Çift tırnak içindeki ifadelerin hepsi, Levinas'ın "Siyaset, Sonra!"'sından. Sadece çevirideki "olanaksız olanaklı kılmayı", "imkansızın imkanı" şekline çevirdik. Bundan sonra kaynak belirtilmeden verilen çift tırnak içindeki alıntılar, aksi belirtilmedikçe, bu metinden olacak.

42 Bkz. Derrida, "A Word of Welcome", s. 82-83.

kı değildir. İçselliğin, yani dünyada bir dayanaktan yoksun oluşun, tüm “önceden hazırlanmış sığınılacak bir konum” ve çıkış imkanının yokluğunun, nihai bir siperden mahrum oluşun tuhaf sağlamlığı ve ölçüsüdür bu. Böyledir İsrail’in devlet olarak sahip olduğu toprak. Onu inşa ve savunma çabası, tüm komşuların daimi ve artan tehdit ve itirazları altında sürüyor. Onun özünü oluşturan her şeyde, varoluşu sorun olarak kalan bir devlettir bu; oysa siyasal uluslar için toprak, diğer her şey yitirildiğinde arta kalan şu ünlü “asla elden çıkmayacak temel unsur”dur daima. İsrail içinse toprak, tehlikede olan şey veya bir çıkmazdır.

Bu kaygılarla “toprağa” bağlı İsrail, Sedat’ın Kudüs’e gelişiyle, aslı imkanına, “politik icad” imkanına sahip olabilecek bir Siyonizm’i sergileme şansını elde etmiştir. (Bu da bir tür Siyonizm’dir; çünkü:

“Siyonizm”in ilk hecesi ‘ilk mesaj’ anlamına gelir. Yahudi litürjisi açısından pek bilinen bir ayet olan Mika 4: 2’ye göre “Yasa/Şeriat Sion’dan çıkar”... Siyonizm, ilk aşamadaki siyasal formülasyonlarından sonra, nihayet, kendini özlü bir Yahudilik olarak, Tinin büyük bir tutkusu olarak açığa vurur.

Bu durumda, Sedat’ın Kudüs’e ziyareti, “tamamıyla politik düşünceyi aşan bir kavram” olarak “barış”ın bir imkanını sunarak, ahlak ve politika tarafından aldatılmayacağımız bir ‘etik’sel halin, ama aynı zamanda ‘politik’ Siyonizm’den ‘politik icad’ın, “tamamıyla politik düşünceyi aşan” bir Siyonizm’in ‘başlangıç’ı mı demek? Muhtemelen evet; çünkü:

İki bin yıl boyunca Yahudi halkı, kurban rolü gereği siyaseten masum oluşuyla tarihin nesnesiydi yalnızca. Onun misyonunu karşılamaz bu rol. Bu halk, 1948’den beri, düşmanlarla çevrili olup daima tartışma konusu olagelmiş; ama aynı zamanda da, *peygamberi ahlaki ve onun barış fikrini tecessüm ettirmek* durumundaki bir devleti düşünmek –bu devleti inşa etmek ve yeniden inşa etmek– üzere olaylara angaje olmuştur. Olan bitenin akışında bu fikrin aktarılabilmiş ve kavranabilmiş olması, işte bu, harikaların harikasıdır. [Bu “harikaların harikası”nı, ‘en hayret edilecek şey’ diye de anlayabiliriz ve artık Heidegger ile Levinas’ın aynı şeye ‘hayret’ etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Metin içindeki italikler bize ait.

“İsrail Devleti ve İsrail Dini”, bu açıdan, daha başka veriler sunar bize.⁴³ Mesela:

43 Bu makale de Tezkire’nin bu sayısında yer alıyor ve alıntılar doğrudan H. Özyel’in çevirisiyle, bu makeden.

İsrail'in özgül geçmişi, hem ezeli-ebedi ve hem de bizim olan bir şeyden ibaret değil mi? İnkâr edilemez bir Yahudi deneyimince ifşa edilen bu kendimizi bir öğreti (ki bu öğreti herkese sunulmaktadır her şeye karşın) olarak adlandırma özel hakkı İsrail'in hakiki egemenliğine delalet eder. Onun rûstünü sağlayan temel, (tüm sundukları vaatlere rağmen) ne siyasal dehası, ne sanatsal dehası ve ne de bilimsel dehasıdır; fakat dinsel dehasıdır. Bu yüzden, Yahudi halkı itibarı, her şeye karşın modern siyasal yaşamın ayağını kaydırıldığı dinden gelen bir devlet ihdas etti.

Bir kaç paragraf sonra, bu kez “din” ile “etik”in (“Yahudiliğin toplumsal yasası”nın) özdeşleştirildiğine şahir oluruz:

İsrail devletine mahsus olan şey onun kadim bir vaadi yerine getirmesi ya da yeni bir maddi güvenlik çağını haber vermesi (ki bu maalesef problematiktir) değil; fakat nihayetinde Yahudiliğin toplumsal yasasını yürürlüğe koyma fırsatı sunmasıdır. Yahudi halkının kendi toprakları ve kendi devleti için can atması, arzu ettiği soyut bir bağımsızlık nedeniyle değil, fakat, böylelikle kendi hayatlarına nihayet başlayabilmek içindi. Şimdiye kadar emirlere itaat etmişler ve sonrasında kendileri için bir sanat ve edebiyat meydana getirmişlerdi. Fakat tüm bu kendini ifade çabaları sadece uzun sürmüş bir ergenliğin erken teşebbüsleridir. Başyapıt şimdi nihayet geldi.

Peki ama bütün bunların “öteki” temelli bir felsefe açısından anlamları ne? Her şeyden önemlisi de, baştan beri vurgulayageldiğimiz ‘başlangıç’la irtibat noktaları nasıl sağlanabilir?

VI

“Başlangıçta Allah gökleri ve yeri yarattı”. Tevrat’ın ve Tekvin babının bu ilk ayeti, Levinas’taki ‘başlangıç’la ne kadar alakalı? Aslında, bir alaka varsa, denebilirse, bu, bu ayetteki ‘başlangıç’ta değil, tuhaftır, yine ama ne gariptir ki ‘daha sonra’ gelen bir ‘başlangıç’ta. Çünkü, Tevrat’ın en önemli yorumcularından olan, Rashi adıyla da bilinen Haham Shelomo Yitzhaki’ye göre, bu ayetteki ‘başlangıçta’ ifadesi, bir yanlış çeviriye kurban olmuştur.⁴⁴ Rashi’ye göre, Tevrat’ın bu ilk ayeti, bir ‘başlangıç’ı değil, Tanrı’nın “yeri ve göğü” yaratma anını metaforik olarak an-

44 Rashi’nin yorumlarını Claire Elise Katz’ın *Levinas, Judaism, and Feminine*’inden özetliyorum; bkz. özellikle s. 25-30.

latan bir 'dil'i gösterir; ayet, doğru okunduğunda, "Allah gökleri ve yeri yarattığında (ya da yarattığı zaman)" demektir. Bu anlamda, "gökler ve yer"in yaratılmasından bahseden bu ayette, "su"yun yaratılmasının belirtilmemesi ve "su"dan sonra "ve ışık olsun" diye diğer yaratılanlara geçilmesi, kronolojik bir yaratılış silsilesini değil, onun bize bir şeyler "öğretme"ye çalışmasını gösterir. Bu da, ona göre, "ayrılma ve tikelleşme"nin (bireyselleşmenin) önemini haizdir. Aynı ayetin son cümlesi olan "bir gün" ise, yine bir zaman birimi olarak "gün"ü değil, "bir"liği, Tanrı'nın "tek başına"lığını işaret eder. Yine, ayette aktratılan "gün"ler ve yaratılan diğer şeyler, zamansal bir anlamdan ziyade, dur-durak bilmeden süregiden bir yaratılış an'ını aktarır. "Yedinci gün"de "dinlenme" meselesi de, aynı mantıkla yorumlandığında, bu "ayrılma ve tikelleşme"nin sarstığı temellerin üzerinde duracağı bir "dayanak" bulma anlamını taşır. Bu anlamda, İbranicede "ayrılma" anlamına gelen *havdalah*, aynı zamanda "dinlenme günü" olan Şabat'ın sona erdiğini gösteren ibadet demektir de.

Öyleyse "dayanak" ya da "durak" nerede bulunmuştur; yaratılış nereden sağlanmış? Bunun için uzun bir zamanın geçmesi, Sina Dağı'nda Tevrat'ın veriliş zamanına dek beklenmesi gerekmiştir. Sina'da İsrail oğulları, Musa'ya verilen Tevrat'ı kabul edene dek, dünya, gerçek yaratılışını beklemektedir. Eğer Sina'da Tevrat kabul edilmeseydi, dünya kaosa sürüklenirdi. Bu kabul edişle birlikte 'yaratılış', dayanağını ya da durağını bulmuş, dünya kurtuluşa ermiş ve tanrı'nın yarattığı şeyler de onaylanmıştır. Ahit, aynı zamanda bu onaylamadır, bu 'evet' demektir. Burada 'evet' denilen, Tanrı ile insan arasındaki 'ahit' olduğu kadar, orada, o Sina Dağı'nda (yeniden) yaratılıştır da; ama aynı zamanda 'Tevrat'tır da. İşte özellikle Talmudik gelenekte Tevrat'ın hiç bitmeyecek bir yorumlama çabası içinde olmasının anlamı, bir anlamda, burada yatar.

Sina'da Tevrat'la 'ahit'leşmeyi bir çok biçimde yorumlayan Levinas'ın etiği ontolojinin önüne yerleştirmesinin arkasında işte bu durum vardır. Bunu bir metninde şöyle açıklar:

Talihsiz evren de, etiksel düzene tabi oluşunu kabul etmek zorundaydı, ve Sina Dağı, onun için; 'olmak' ya da 'olmamak'a karar verildiği an'dı. İsrail oğullarının reddetmesi, bütün bir evrenin yok oluşu için işaret olacaktı. Varlık varlığını nasıl gerçekleştirir? Ontoloji sorusu, bu nedenle, cevabını, İsrail oğullarının Tevrat'ı alış tarzının betimlenişinde bulur.⁴⁵

45 Levinas'ın *Nine Talmudic Readings* içindeki "The Temptation of Temptation"undan alıntılanan Katz, s. 31.

“İsrail oğullarının Tevrat’ı alış tarzı” ise, her şeyden önce, etikseldir; ontolojik değil.⁴⁶ Tevrat, bu anlamıyla, aynı zamanda ‘söz’dür de (saying) ve onun ‘söylenen’den önce gelmesinin nedeni, metninin hiç bir zaman bitirilemeyecek olmasıdır (“hiç bir zaman” ifadesinin, bu makalede giremeyeceğimiz mesiyani boyutu reddetmediğini hatırlatmak gerek).

İşte Levinas’ın Grekçe konuşan ontolojik felsefeye, İbranice konuşan bir “etik”le karşılık vermesinin arkasında bütün bu ‘başlangıç’lar var; ama aynı zamanda da, İsrail’in “kendi toprağı üzerinde, *politik ica-dın* somut koşullarını” yaratması beklentisinin de.

VII

Bitirirken: Filistinli, İsrail oğullarının nesi olur? ‘Öteki’ ya da ‘komşu’? Ya da ‘kavimden kovulmuş’?

Robert Bernasconi, Filistinli sözkonusu olduğunda ve özellikle “Sabra ve Şatila katliamlarını mahkum ederken sesini daha fazla çıkarmadaki başarısızlığında” Levinas’ın nasıl yanlış anlaşıldığına, haklı olarak dikkat çeker.⁴⁷ Ama Bernasconi de fazla ileri gitmemiş midir, özellikle “Levinas’ın felsefesinin terimleriyle düşünüldüğünde insanı en çok şok eden şey Filistinlinin her şeyden önce bir Yahudinin Ötekisi olmaması değil, masum yaşamların katlidir. Bu kadar basit” darken? Gerçekten “bu kadar basit” midir? “Masum yaşamların katli”nin her iki taraf için de geçerli olduğunu kabul edelim; buna rağmen, “bu kadar basit” midir?

“Tanrı’nın İradesi ve İnsanların İktidarı” adlı makalesinde Levinas, ‘kavimden kovulmuş’ olma üzerine de yorumlarda bulunur bir Talmud metnini okurken.⁴⁸ Aslında burada sözkonusu edilenler, “kavimden kovulmuş” olma haline istisna tutulanlardır. Acaba Filistinli, bu istisna

46 Levinas’ın Tekvin’den bu bölümleri Talmudik metinlere dayalı başka bir okuması için *Sonsuza Tanıklık* içindeki “Ahit” makalesine bakınız, s.199-217. Levinas’ın burada, Tevrat’ın kabullenışı sırasında “hiç bir demir aletin el değmediği taşlar”a ibaresini ise ‘barış’ın göstergesi olarak yorumlar. Yine aynı metinde Levinas’ın Tevrat’ın aksine Talmudik metinlerinde Tevrat’ın alınışı sırasında yabancıların bulunmasını, sadece Yahudiler için değil, bütün bir insanlık tarafından kabul edilmesi olarak yorumladığı da belirtilmeli.

47 Tezkire’nin bu sayısı içindeki, Zeynep Direk çevirisiyle, “Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler:Levinas ve Ötekilik Politikası” adlı makale.

48 *Sonsuza Tanıklık* içinde, s. 218-240.

içinde yer almamakta mıdır? Her şeyden önce, acaba, şu “kavimden kovulma”, Levinas'ın 'başlangıç'ında ne kadar yer alır?

Sekizinci yüzyılda yaşamış ünlü Hristiyan müellif Yuhanna Ed-Dimaşki, “Sarakenos” kelimesini Hz. İbrahim'in eşi Sara ile ilintilendirmeyi yeğler. Ed-Dimaşki, “De Haeresibus” adlı yapıtında, “İsmaililer veya Haceriler” diye adlandırdığı bir dini cemaate de değinir. Kastettiği grup, Müslümanlardır. Ed-Dimaşki, bu grubu da sapıklıkla suçlar ve ekler: “Bunlar, Sarekenoslar diye de adlandırılırlar”. Müellif, inandığı kutsal kitaba atıfla, Hz. İsmail'in annesi Hacer'in, Sara tarafından kovulduğunu hatırlatır. Neticede de, “Sarekenos” kelimesinin, söz konusu dışlanmışlık ve kovulmuşluğu ifade eden bir anlam içerdiğini ileri sürer.⁴⁹

Bu tabi ihtimal içeren bir soru. Ama: “*Kökten bir biçimde düşünüldüğünde Yapıt, Aynı'nın Öteki'ne doğru hareketidir ve bu hareket asla Aynı'ya geri dönmez. İthaka'ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terkeden ve hizmetkarına oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim'in öyküsünü çıkarıyoruz. Sonuna dek düşünüldüğünde Yapıt, Yapıt'ta Öteki'ne doğru yol alan Aynı'dan tam bir cömertlik talep eder. Buna karşılık Öteki'nin nankör olması gerekir. Öteki'nin minnettarlığı, hareketin çıkış noktasına geri dönmesi olur*” her şeyden önce yanıtlanmayı bekliyor⁵⁰ diyen de Levinas, her ne kadar burada bir “eser”le (“yapıt”la) alakalı şeyler söyler görünse de. Dolayısıyla, bu soru, ihtimal olsa da, “bu kadar basit”in ötesinde, bir cevap, Levinas'ın kullandığı anlamda bir cevap, sorumlulukla (responsibility) etimolojik bağı olan bir cevap (response) bekliyor.

49 Lütfullah Gökaş'ın NTV kanalının haber sitesinde yer alan 26 Aralık 2004 tarihli “İtalya'da 'Gavur' Olmak” adlı yazısından.

50 *Sonsuza Tanıklık* içindeki E. Gökyaran çevirisiyle “Başka'nın İzi” adlı makale, s. 133-134. İkinci italik kısmı biz ekledik.

ÖTEKİDEN ÖTEDEKİNE: LEVİNAS'TAN LEVNÜNNASS'A

Ahmet İnam

Levinas'ın kendi kültürümüzden yorumunun denendiği bu çalışmada, Levinas'a politik açıdan yapılan eleştirilere bir yorum getirilerek, "öteki" kavramına Türkçeden ışık tutulmaya uğraşılıyor. İçimin konuğu olan ötekinin bu yorumu için, Yunus'dan Karacaoğlu'dan esinlenen bir kavramlar örgüsü öneriliyor.

Anahtar Kelimeler: Ahlak Düzlemi, Logos/Felsefe Düzlemi, Siyasal-Toplumsal-Kültürel Düzlem, Etik. Yarılma, Levi-nâs, Levin-nâs, Levnünnass, Öte, Öteki, Yunus Emre, Karacaoğlu

Levinas'dan ötekinin çarpıcı anlamlarından birini öğrendik. Yıldızlar kadar uzakta, dokunabileceğim kadar yakın, onu bilmekten ona şiddet uygulayabilirim kaygısıyla kaçındığım bir sonsuzluk: Yüzüyle bana Tanrıyı hatırlatan sorumluluk kaynağım. Üstüne titremem gereken bana verilmiş bir emanet.

Ahlakın, bilgidен, "varlıktan" önce geldiği, ilk felsefe olduğu imâsını aldık. Öteki, bana sorumluluğumu, câna, canlılığa, "dışından" çıkarak hizmet etmem gerektiğini, "ben" merkezli, "iç" kaynaklı çıkışın tehlikelerini hatırlatıyordu.

Ötekine karşı tavrımda yaklaşımında kökten bir değişiklik yapmam gerekiyordu. Batı düşüncesi "öteki" odaklı yaşam tutumunu edinmiyordu: Dünyadaki zulmün kaynağı ötekinin yüzünü görememektir.

Levinas, dini bütün bir Yahudi olarak, Batı ahlakına yönelttiği eleştirilerini kendi yaşamından, dinsel metin okumalarından, bu okumalarının ardından geliştirdiği yorumları yoğun biçimde düşüncelerine işleyişinden, yaşamasından devşiriyordu! Bize ötekini hatırlatıyordu, öteki odaklı bir dünyayı.

Nerede yaşardı öteki? Komşumuz muydu? Peki, hangi komşumuz? Bilgimizin, kavramlarımızın mensesine sıkışmayan bir öteki. Peki, ki-

min böyle bir “öteki”si vardı? Öteki bir travmaydı benim için, Levinas’ın “öteki”si de, bir ahlak “kuramı” olarak bir travma idi. Ötekinin böylesine yüceltiği, yaşamın odağına konduğu tavır, bir “şok” etkisi yaratmıştı bende.

Toplumbilimcilerin, siyasetbilimcilerin “öteki”si dünyada idi: Bizden olmayan, farklı olan, benimsenmiş, kabul görmüşün dışında, azınlıkta, çoğu kez “mazlum”un adıydı öteki. Asıl olan, merkezde duran, gücü elinde tutan “bu” değil de “öteki”ydi. Oysa Levinas’ın “öteki”si, öteki ötekiydi deyim yerindeyse, yaşama ve düşünme alışkanlıklarımızı kökten değiştirmemiz gerekliliğini hatırlatıyordu bize. Böyle bir ötekinin “görüldüğü”, bir biçimde yaşandığı dünya artık, o, eski dünya olmayacaktı. Felsefe artık o, “eski” felsefe olmayacaktı. (“Post-Levinasi-an” bir felsefenin nasıl bir şey olabileceğini derslerimde öğrencilerimle sorguladım yıllardır!). Dünya “menteshelerinden çıkacaktı”, ben hep, Levinas okurken, kimi tümcelerinde dolaşırken, Levinas’ın bile kendi söylediklerinin ne denli “kökten” ahlak ve düşünme tavırlarına gebe olduğunu göremediğini düşünmüştümdür. Belki bu sözlerim, belgelerle desteklenmesi gereken abartmalardır, ne var ki içten izlenimlerimi söyleyebiliyorum bu yazımda.

Levinas’ın bizi getirdiği nokta dili ve düşünmeyi zorluyor. Kavramların olmadığı ya da bildik, alışıldık biçimde işlemediği bir felsefe nasıl olanaklıdır? Levinas’ın ardından, susmak ve yalnızca ötekinin ağır travmatik emanetini alarak yaşayıp gitmek mi düşer bize?

Levinas’tan sonra nasıl yaşanır? Nasıl düşünülür? *Levinas vurgunu* nasıl atlatılır? Levinas’ın *imâsı* nasıl anlaşılır?

Yalnızca bir imâ mıdır, Levinas’tan gelen? Masumiyeti önünde, sonsuzluğu önünde tir tir titrediğim öteki, bu dünyadaki ilişkilerimde beni nasıl dize getirir?

Yahudi Maskesi mi Takmış Öteki?

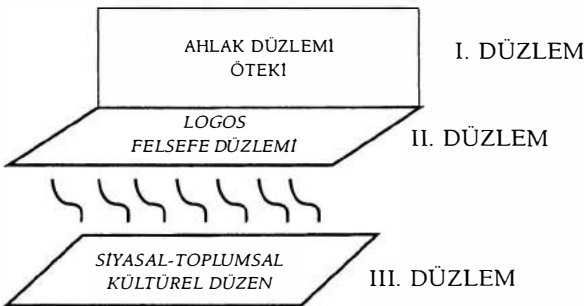
Derken, Levinas’la söyleşilerden, Levinas’ın politik yazılarından anlıyoruz ki bir “Siyonist”tir o! Yahudi olmayan komşusu yok mudur Levinas’ın? Kadın olan dostu yok mudur? “Öteki”si, erişkin Yahudi erkeklerinden mi oluşuyor?

Levinas’ın önerdiği “öteki”, bir “travma”, bir “sonsuzluk” bir “tanrısal iz” olan öteki, bir yahudi erkek midir? Bir başka travma olmaz mı böyle bir sonuç? Hani sonsuzdu öteki? Hani “öldürmeyeceksin!” yazıyordu; ötekinin alnında? Öteki bizim “ırk”tan, bizim “kabile”den olan

mıdır Levinas? Felsefeyle kendi “ben merkezci”, “ırk merkezci”, “kavim merkezci” görüşlerini saklamaya mı çalışıyorsun Levinas? Kimsin sen Levinas? Dokunabilir misin bana? Senin kültüründen, inancından, kavminden gelmeyen biri olarak bendeki sonsuzluğu görebilir misin Levinas? Yoksa, “öteki”ler arasında ayrımların var mı? “Benden olan, benden olmayan öteki” gibi? Elbette yazdıklarında, felsefeye değgin yazdıklarında böyle bir ayırım görülmüyor. Ama neden İsrail devleti için yazdıklarında “öteki” yitiyor?

Bu sorunun bu yazının çerçevesi içinde verebileceğim yanıtı şöyle bir benzetmeden kaynaklanıyor: *İşaret, işaret ettiği yere “gitmek” zorunda değildir.* Levinas felsefesi, bir açıdan *imâ* felsefesidir. “İşaret” felsefesidir. *Dire, dit* ayrımı ile yürür.

Felsefenin başından beri gözlemleyebileceğimiz bir görüntüyü anımsayalım, *ethik yarılma* görüntüsünü. Platon’da *ahlak düzlemi*, idealer düzlemindeydi. Ahlak, felsefe tarihi boyunca bu yarılmayı sık sık yaşamıştır: Kendisini *besleyen* toplumsal yaşamdan siyasal düzlemde ayrı düşünölmüştür. Ahlak olguların dışında, üstünde, ötesinde bir yerlere konulmaya çalışılmıştır. Levinas’da ahlak düzlemi, “logos” merkezli bir yapı taşımasa da, yine de bir anlamıyla “ideal” düzlemdir. İşaret ya da imâ ya da *dire* düzlemdir. “Öteki” bu düzlemde görölen ötekidir. Bu düzlem *felsefe düzlemi* ile kesişir bir noktada, ama ondan “ayrıdır.” Felsefe düzlemi ise “altta” siyasal-toplumsal-kültürel düzlem tarafından *beslenir*.



Levinas’ın sorunu bu üç düzlemde de bulunmasından kaynaklanıyor. Felsefe düzleminde olup, “öteki düzlemi”, ahlak düzeni üstüne konuşabiliyor. Siyasal düzleme indiğinde bu iki düzlemde de kopuyor.

Nereden konuşuyor Levinas? *Ehtik yarılma* içinde olduğu açık. Kant’ta da örneğini görüyoruz bu yarılmının. Üstelik, Kant’taki yarılmı ikiye ayrılma olmasına karşın Levinas’daki yarılmı üçlüdür. Felsefeye

karşı takındığı tavrıyla onun hem içinde hem dışındadır. Ahlak düzlemi, felsefe düzlemi “içinde” değildir. Bir Yahudi olarak Levinas kendini en azından üç bölmüş oluyor. “Öteki”nden yola çıktığında ahlak düzleminden imâlarda bulunuyor. Nereye? Kime? Felsefecilere, ahlak filozoflarına, ahlak düşünürlerine. Nasıl konuşuyor? Felsefe diliyle. Alışlagelen felsefe dilini aşmaya çalışan bir dille.

Peki, biz, Levinas'ı yargılayanlar onu dinlerken ne durumdayız? Nereden dinliyoruz? Kendi kültürümüzden. Nereye seslenmek için dinliyoruz? Kime? Kendi kültürümüze. Nasıl? Yarı felsefi, siyasi, kültürel bir dille. Onu suçluyoruz. Neden Filistinli “öteki” olmuyor diye. “Öteki” ahlak düzlemindedir ve orada din, ırk, cinsiyet... yoktur! Elbette, bu düzlem içinde ötekinin milliyeti olamaz. Levinas'ın İsrail için söyledikleri alttaki siyasal-toplumsal, kültürel düzlem içindedir.

Elbette bu düzlemler arasında etkileşimler vardır. Levinas'ın üçe ayrılması onun sorumluluğunu da üç böler mi? Ahlak düzlemi felsefe ile ilişkisi içinde bir etik düzlemdir, ona karşı sorumluluk, bu düzlemi “hakıyla” inşâ etmektir. Levinas bunu başarmış biridir: Çağımız felsefesine tuttuğu ışıkla. Bir Yahudi olarak sorumluluğu şeklindeki III. Düzlem içindedir. I. Düzlem, elbette III'ü yaşayışımızı etkilemek içindir. Tarihten gelen, etnik, toplumsal, siyasal, dinsel, kültürel nedenlerden dolayı I ile III'ün etkileşiminde sorunlar vardır: İnsan henüz ahlak düzlemini, yaşam düzlemine indiremiyor. I. Ve II. Düzlemdeki çabalar, dolaylı da olsa III'ü etkiler ama III kendi törel (moral) ahlakı ile yaşamını sürdürüyor. Ne denli “evrensel”, “yüksek” değerlerin ardında gibi görünse de *Thrasümakhos* bu düzlemde *Sokrates*'ten daha etkin görünüyor! Levinas üçe ayrılması içinde daha da güçsüz *Sokrates*'ten. *Sokrates* ikiye ayrılmıştı, Levinas ise üçe, *Sokrates* oluşturmaya çabaladığı felsefe düzleminde yaşıyordu ahlak düzlemini. Bedeni “agora”da dolaşırken (III. Düzlem) düşünceleri II. Düzlemde idi.

Bugün *post Levinasian* bir dönemde II ile III'ün ilişkisinin filozoflar tarafından nasıl oluşturulacağı ilginç bir soru olarak duruyor.

Nerededir Öteki?

Öteki bana *dışından* gelir. *Ötemdedir*. Ötekiyle ilişkim yukarıda söylenenlerin ışığında, Levinas'ın işaret ettiklerinden farklı bir biçimde görünüyor. *Dışındaki ötede* üç yaşam alanı görüyorum, üç ayrı düzlem. Yaşadığım, günlük yaşamda, karşımdaki insan *diğeri* olarak görünür bana. Diğeri ile bir toplumda yaşarım. Komşumdur ya da değildir. Dos-

tumdur ya da düşmanım, belki de hiç tanımadığım. Bu günlük yaşamdaki *diğeri*, *Levi-nâs* düzleminde. Benimle ilişkisi bu düzlem üzerindedir. Levi, *Eski Ahid*'teki ortaya çıkışıyla (*Yaratılış*, 29: 34) *bağlanış* anlamına gelmektedir. Yakup'un üçüncü oğludur, Levi kabilesinin atasıdır. Doğduğunda annesi "artık kocam bana bağlanacak" dedi. "Çünkü ona üç oğlan doğurdum." Eski Ahid'te anlatılanlara göre bu bağlanışı sağladığı için ona Levi adı verildi: Bağlanma. Nâs ise Arapça'da, "bir topluluk meydana getiren insanlar, halk, herkes, elâlem" gibi anlamlara geliyor. "Levinas" sözcüğündeki ilk iki heceyi İbranice, son heceyi Arapça okuyup yorumlarsak, Levi-nâs *halkın bağlanması* gibi bir anlama gelir ki, bu bir anlamıyla *töre* demektir. Yukarıdaki üç düzlemli açıklamamızda üçüncü düzleme karşı gelmektedir. *Levinâs* düzlemi, günlük yaşamın, ekonomik, siyasal ilişkilerin içindeki sıradanlıklarda karşıma çıkan insanlar *diğeri*'dir, *diğerleridir*. Töresel kurallarla, hukukla, toplumsal sözleşmelerle *bağlandığım* insanlardır. Levinâs düzleminde ya da *Levinâs dünyasında*, insanlar birbirlerinin *dışında*, birbirlerine *diğeri* durumundadırlar. Bu durum, sosyo-biyolojik açıdan bu gezegende yaşamın sürmesini sağlamıştır.

Töre üstüne düşündüğümüzde, bağlanmanın ötesinde bireyin ortaya çıkışını izleyebiliriz. Felsefenin Batıda ortaya çıkışıyla birlikte, "felsefi ahlak", insanın eylemlerini, değerlerini sorgulamaya başladı. "Ben"den diğerine yönelmiş bir ahlak anlayışı, "ben merkezli" bir bakış, insan yaşamında ağırlığını duyurdu. İşte ikinci düzlem, logos, felsefe düzlemi, kelâm düzlemi, karşımdaki insanı belirlemeye yol açtı. Bu düzleme *Levn-nâs* ya da *Levin-nâs* düzlemi ya da dünyası diyebiliriz. İki sözcüğü de Arapça'da ya da bize geçmiş biçimiyle Arapça'dan okursak, "halkın rengi" yorumuna ulaşabiliriz. "Levn" ya da "levin" renk, boya, beniz, çeşit, tür anlamlarına gelir. Örneğin Karacaoğlan Batıyı anlatırken:

"Levin tutmuş goncaları açılmış
Gülleri var bizim güle benzemez"

Diyor. Levin tutmak, renklenmek anlamına gelmektedir. "Levni dönmek", benzi sararmak, yüzünün rengi değişmek anlamlarındadır. Bu ikinci düzlemde nâs'ın rengi vardır, nâsı oluşturan insanların rengi benlikleri, kendilikleri, birbirlerinden farkları vardır. İşte buradaki benden farklı olan insan (ya da varlık!) *ayraktır*. Ayrık sözü, örneğin Yunus'un bir şiirinde şöyle geçer:

“Sen sana ne sanırsan ayruğa da onu san
Dört kitabın mânâsı budur eğer var ise”

Ayruk (ya da *ayrık*) ben gözüyle görülen, saygı gösterilen, kendisiyle eş tutulan biridir. Felsefî ahlakın bana söylediği, gösterdiği insandır. *Ayruk* sözcüğünün Türkçe'deki diğer anlamıyla, bu düzlemde karşıma çıkan insan, ilginç bir görünüş daha kazanır. Yunus'u dinleyelim:

Ol dost bana gelsün dimiş sundum kadeh alsun dimiş
Aldum kadeh içdüm şarab *ayruk* gönlüm ölmez benim.

“*Ayruk*” burada, bundan sonra, artık, gayri anlamındadır. Bu düzlemdeki *ayruk*, “*ayruk*”tur, bundan sonradır. Çağdaş insanın, ayruğu, “bundan sonra” olan, şimdiden öteye, şimdiden sonraya atılan, bir anlamıyla “ertelenen” biridir. Geçmişle bağını koparmış (Levinas'ın “ötekisiyle taban tabana zıt!) şimdiye geleceğe uzatan “bundan böyle” olan *ayruktur*. Aklın ya da pratik kaygıların zorlamasıyla “olması gereken”, “bundan böyle nasıl olması gereken” bir *ayruktur*. Geleceğe bandırılmış şimdide yaşar.

Peki nerededir öteki? Elbette ahlak düzleminde, birinci düzlemde-dir. Bu düzlem artık Levinas düzlemi değildir ne de diğer ya da *ayruk* düzlemi. Bu düzleme *Levnünmass* düzlemi diyorum. *Levn*, renktir. *Nass* ise (sad ile!) “açıklık, açık ve kesin yargı, doğma, tartışma kabul etmeyen delil hükmündeki söz” anlamlarına gelir. Dini tartışmalarda açık hüküm getiren ayete işaret eder. Burada “kesin”, “tartışmasız” olan *ötekidir*. Öteki *dışında*, öteki her tarafımdadır. *Levn*, eğer tutmuş olan *levn* ise, öteki ile *bağlantım* oluşabilir. *Levn*'in tutması ise ötekinin *içime buyur* edilebilmesi ile olanaklıdır. İçimden geçmemiş, içime konuk edilmemiş, içimde yer açmadığım, *içimde dışında tutamadığım*, içimde öteme, iç öteme alamadığım “*ayruk*” ya da “diğer” öteki olamaz, çünkü *levn* tutamaz, rengi olamaz. Renk tutabilmesi için içimden geçmesi gerekir. İçimce kabul görmesi, içim tarafından şiddete maruz kalmaması, deyim yerindeyse kurcalanıp, mincıklanmaması, tâciz edilmesi gerekir!

Üzerime bir belâ gibi çöken, kendini bana dayatmış, bir darbe ile içimi işgal etmiş, beni sarsıp, yaralamış, örselemiş öteki olamaz. Belki “diğeri”dir, belki de *ayruk*! Hiç kimse, hiçbir şey zorla öteki olamaz bana. Ötekiyle bağlantımda zor yoktur! (Zorluk elbette vardır!) Ötekine yardım etmezsem, ötekine içimi katmazsam, *levnim* ötekine yansımazsa,

öteki bende yaşamaz. Elbette öteki benden bağımsızdır. Levn tutsa da tutmasa da. Ama bende yaşaması, içime buyur edilmesiyle olanaklı. Yoksa o, dışsallığı içinde, dışımdadır, ben ondan bihaberimdir. Benim katkım olmadan öteki kapımı çalamaz. İçime almadan onu, o dışımdaki öteki olamaz benim için. Levn tutmamış öteki, öteki değildir. Ötekim değildir! Ötekiyi, ötekim diye yaşarım. Bu benim öznelliğimin şiddeti altında ezilmiş öteki anlamına gelmez. Öznelliğimde boğulmuş, “ben”im tarafından ele geçirilmiş, yönetilen bir öteki demek değildir. Benim buna, (Levinas haklı!), gücüm yetmez. İçim, benim değildir zaten. İçim bana emânettir. Öteki, emânetime emânettir. Büyük bir tedirginlikle açarım kapımı ona. Yerini açıp içimin evinde, cân evimde, buyur ederim. Konuğumdur. Konuğun konuğudur. Ben de evimde konuğumdur çünkü. Tedirginimdir, onu incitmekten sakınırım. Onun nâs içinde yığın içindeki yüzünü görürüm. Yüzü insan yüzüdür. Benim yüzüm değildir. “Bildik” bir yüz değildir! Bildik olsa “diğeri” düzleminde kalır. “Ayrık” olur. Öteki içime buyur edeceğim, beni işgal etmeyecek, benim de onu işgal etmeyeceğim, onu incitmemek için tedirginlik yaşadığım, *içimden geçecek* konuğumdur. İçimde konuğum olup, mahcubiyetle uğurladığım, dışıma içimden çıkmış biridir. Dışımdan gelip, cânnevimde, içimde oturup dışıma gidendir. Ötekinin yolculuğunda ben bir “han”ımdır. Karacaoğlan şöyle diyor:

“Karacaoğlan der ki söyle sözünü
Hakka teslim eyle kendi özünü
Nâs işine karalama yüzünü
Yolun doğrusunu buldun mu gönül”

İçim benim değildir. Canevim benim değildir. Hakka teslim edilmiştir. Emânet alınmıştır. Emânet olan içim, ötekini, “diğeri”, “ayruk” değil de, öteki olarak buyur edecekse, onun “levn”ini, rengini görmelidir. Ötekinin yüzü, “nâs işi”, yığınların, sürülerin, sosyo-biyolojik toplulukların çizdiği yüz olamaz. “Nâs” yüzü karalar. Ötekinin yüzü, fotoğraflardan, ekranlardan gösterilen, dayatılan bir yüz olamaz. Benim anlayışında o, Tanrının yüzü de değildir. Onun “levn”i, farklılığı, benim levn tutmuş, renklenmiş varlığımla ortaya çıkar. Benim çâresizliğimle ortaya çıkar. Çâresizliğimle diyorum, çünkü levn, içim benim olmadığı için, sağlam dayanaklar üstünde, sarsılmaz temeller üstünde durmuyor. İçi olan bir varlık olarak, içimin egemeni, hükümdarı değilim. İçim emaneten duruyor bende, geçici olarak duruyor. Bu iğreti durumumla

ötekini, içi olan bir insanı, belki içi olup olmadığını bilmediğim bir karcayı, bir otu, bir su damlacığını içime alıyorum. Ben çâresiz, o çâresiz. Hiç birimizin değil kendisi. Ötekini konuk edişim bir çâresizlik üleşimidir! Paylaşımıdır! Levnimi, karşımdaki levne katıyorum, o levnini bana katıyor, artık renklerimiz karşılaşma öncesi renkleri değildir! Bir emânet olan içimde bana konuk gelmiş, güvenip de konuk gelmiş, güvenip de konuk ettiğim, ama güvenimin mutlak güvencesinin olmadığı, deyim yerindeyse “kelle koltukta” güven yaşadığım birini içimde ağırlarken, yetersizliğimin verdiği mahcubiyetle *ona uygun bir duruşla* çırpındığım öteki de, varlığıyla beni kendine konuk etmektedir. Bu karşılıklı konuk olmada, konuklaşmada ev sahibi yoktur. Onun rengi bana, benim rengim ona yansımaktadır. Üstelik bu *içimde cereyan etmektedir*. Diğeri dünyasının Levinas dünyasının ya da düzleminin göremeyeceği bir dünya. İçimde ötekini öldürebilirim ve hiçbir yargıç beni kâtil olarak yargılayamaz. İçimde ötekine zulmedebilirim. Ötekini yok edebilirim. Ötekisiz kalabilirim. “Diğeri” ve “ayruk”la yaşayabilir, onlar üstüne etik konuşmalar yapabilirim. Öteki içimden geçerek öteki oluyor. Konuk edebilirsem öteki oluyor. Hürmette kusur etmezsem öteki oluyor. Nâs’a açık değil cân evim. Nâs işine bulaşmam yüzümün karalanması, levnimin solması, levnimin dönmesi demektir. Nâsa şirin görünmek, nâsın onayını almak için değil ötekiyle konukluğum, konuklaşmam!

Öteki, cânevime aldığım bir yabancı mıdır? Değildir. “El” değildir, yabancıım değildir. Akrabam, takım arkadaşım, komşum sevgilim de değildir. Onlar “Diğer” dünyasında yaşarlar. Hattâ ayruk katına da sızabilirler. Korkarım Levinas’ın ötekisi, ayruktur! Sonsuzlukla donanmış, bir yabancı olan ayruk! Öteki cânevime, beni “görmüş” de gelmiştir. Kapımda durmuş da gelmiştir. İçimin penceresinde durmuş, penceresinden görülmüş de gelmiştir. Ben ona gittiğim için gelmiştir. Birbirimize karşılıklı geldiğimiz, geliştığımız için gelmiştir. Diğerliği ve ayrukluğu aşmış da gelmiştir. Emânet olan içini bana emânet etmek için gelmiştir.

Ötekiyle ilişkim, öteki dogmasının, nass’ının renklenip, dönüşmesiyle, levniyle yaşanır. Şimdilik karşımıza çıkan bu *Levnünmass* düzlemini, âlemini, bu âlemdeki ötekiyi, bu kadar imâ ile bırakalım.

‘ÖTEKİ METAFİZİKTİR’: LEVİNAS’TA VAR/LIK VE ÖTE/Kİ

Özkan Gözel

Bu yazı, bir yandan Levinas’ın düşüncesinin köklerine ve gelişimine işaret ederken, diğer yandan onun Heidegger’in ontolojik anlayışını tartışma konusu edip buradan kendi ‘ilk felsefe olarak etik’ düşüncesine nasıl ulaştığını serimliyor. Bu bağlamda varlık mefhumu ile bağlantısı içersinde anonim varoluş anlamında *Var (II y a)* tasavvuru irdeleniyor. Levinas bir ‘dehşet’ olarak Var’dan çıkışın yolunu sosyallikte veya eş deyişle etik ilişkide arar. ‘Varlığın ötesinde İy’yi arayan Levinas, bunun imkanını ötekiyle girilen çıkar-gözetmez ilişki olarak etikte bulur. Beni öteye, yani varlığın ötesine, dolayısıyla Sonsuza kılavuzlayacak olan ötekiyle girdiğim böylesi bir ilişkidir. Esasında özne ‘öteki-için’ olarak yapılanmıştır ve bu anlamda ona tabidir. Ötekiyle girilen yaderk ilişki ben’in kıymeti kendinden menkul özgürlüğünü ve özerkliğini tartışma konusu eder ve onu varlığının gerekçesini etikte aramaya icbar eder. Levinas, bu surette, ontolojiyi de temellendiren etiği ilk felsefe olarak vazetmeye yol bulur ve öteyle ilişkinin imkanı ve yolu olarak koyduğu öte-ki ile ilişkiyi metafizik olarak adlandırır.

Anahtar Kelimeler: Var (II y a), Varlık, Öte, Öteki, Etik, Yüz, Ontoloji, Metafizik, Öznellik, Özgürlük, Özerklik, Yaderklik

*“bir bu anlaşılırdı son yüzyılda
bir bilinebilseydi
nedir veçhe”*
İsmet Özel

Kitabı Hikmet ve Yunani Felsefe

Bir din, kültür ve bilgelik geleneği olarak Yahudilik Levinas’ın fikri ve felsefi gelişiminde¹ merkezi bir öneme sahiptir. Levinas Kitabı Mukaddes’i Litvanya’da henüz çocukken öğrenmeye başlar. Ne var ki rabbinik

1 Levinas Yahudi bir anababadan, 1906’da, Litvanya’da (Kaunas) dünyaya gelir. 1923’ten 1930’a kadar Fransa’da (Strasbourg) felsefe öğrenimi görür. 1928-29’da Almanya’da (Fribourg) kalır ve orada Heidegger ve Husserl’in derslerine katılır. 1930’da Fransız vatandaşlığına geçer. Öte yandan 1982’de yayınlanan *Ethique et In-*

yorumları esas keşfedişi İkinci Dünya Savaşı sonralarına rastlar. Bu, yetkin bir Talmud yorumcusu olan Mösyö Chouchani sayesinde olur ki Levinas onu hep minnetle anacaktır. Kitabı (*biblique*) hikmet gerçekte Levinas düşüncesinin vazgeçilmez esin kaynağını oluşturur. Bir bakıma denebilir ki filozof Kitabı hikmetin mirasını felsefi dile tercüme etmeyi denemiştir. Nitekim kendisiyle yapılan bir söyleşide o, felsefenin kökensel olarak ve esası itibariyle Yunan'a özgü olduğu yollu Heideggerci meşhur görüşü reddedecektir. Bu görüşe karşı olarak o Kitabı hikmetin felsefe için bir başka esin kaynağını teşkil ettiğini öne sürer. Catherine Chaliel (1995: 3-5) Levinas'ın düşüncesinde Yahudilikle (Kitabı Mukaddes mirasıyla) felsefe (Yunan mirası) arasında sürekli bir gerilim bulunduğunu söyler ki Levinas düşüncesinin vaatkar verimliliği belki de buradan kaynaklanmaktadır. Ne var ki bir noktayı işaret etmek gerekir: Levinas'ın Kitabı bir ayeti veya Talmudik bir yorumu nakledişi esasen bir delil getirme amacına matuf olmayıp açıklamada, örneklemede bulunma kastıyladır. Bir başka söyleyişle o, Kitabı hikmete bir esin kaynağı olarak başvururken felsefi pekinliği elden bırakmamaktadır. Ancak teslim etmek gerekir ki yukarıda sözü geçen gerilim Levinas'ın tüm yapıtını (tüm yaşamını!) kat etmekte, felsefeyle felsefe olmayan arasındaki sınırları bulanıklaştırmaktadır. Kimbilir belki de yapıtının veludiyeti buradan kaynaklanmaktadır: "Felsefe yapmamak yine de felsefe yapmaktır". Bir anlamda felsefe olmayan bir felsefedir Levinas'ınki. Ama felsefi ve metodolojik pekinliği elden bırakmadığına göre yine de bir felsefedir bu. Felsefeyle her türden yazının (söz gelimi Derrida'nın yapıtında) iç içe geçtiği, bir birini, törpüleyip aşındırarak bir başka yere (bir yer-olmayana) doğru evrilttiği günümüzde bunu ne hayıflanmayla ne de garipseymeyle karşılıyoruz çoğumuz.

Gerçi Peperzak'ın tespit ettiği üzere Levinas'ın dini kanaatleri, geliştirdiği argümanlarda tanınabilse de (Peperzak, 1997: 19) yine de kendi tarzınca felsefe yapmaktadır o. Eşikte yapılan bir felsefedir bu. Ne eşğin beri tarafına ne de öte tarafına aittir bu felsefe olmayan felsefe. Bu, yeni bir alan (hatta bir *non-lieu*) mı açmaktadır? Bu kışkırtıcı tartışmayı bir başka yere erteliyoruz.

fini (Türkçesi için bkz. 2003a, içinde) filozofla yapılmış onun felsefi güzergahının ana noktalarını belirleyen bir dizi söyleşiden oluşur. Ayrıca yaşamöyküsel bazı detaylar için şuraya bakılabilir: "Emmanuel Levinas: A Disparate Inventory", Haz. Simon Critchley (1995).

Levinas Yahudiliğe nasıl bakmaktadır? Kendisi Yahudilikle ilgili yazılarını *Zor Özgürlük – Yahudilik Üzerine Denemeler* isimli kitabında bir araya getirmiştir.² Burada o, Yahudiliği Kitabı Mukaddes'e ve Talmud yorumlarına dayanan bir din, bir inançlar, ritüeller ve ahlaki kurallar sistemi olarak betimler. Ayrıca o, esasen Tanrıya inanmadıkları halde ilginç bir biçimde kendilerini Yahudi olarak tanımlayan insanların varlığına dikkat çeker. Öte yandan içinde yaşadıkları kültür ve medeniyete asimile olmuş milyonlarca Yahudi vardır; bu anlamda Yahudilik belli bir dayanışma duygusuyla birlikte çeşitli adet, anı ve fikirlerden oluşma "muğlak bir duyarlılık"tır (Krş. Levinas, 1990: 24-25). Levinas'a göre Kutsal Kitap Yahudi kimliğinin tarihsel oluşum serüveninde belirleyici bir role sahiptir. Nesnel bilim Kitabı Mukaddes'e yaklaşımında eleştirel bir yöntem benimsemekte, onu yalnızca bir döküman olarak ele alarak ruhunu ve tinselliğini ihmal etmektedir. Nitekim Levinas şu nu söylemektedir: "Vahyin mucizesini veya ulusal dehayı bir dizi etkileneleme indirgeyen Yahudilik biliminin berrak işlemi onun tinsel önemini ve anlamını yok etmektedir" (Levinas, 1990: 25). Tinsel ya da manevi boyutun (öz) yanı sıra Levinas ibadetlere ve ayinlere (biçim) büyük bir önem atfetmektedir; zira bunlar, içersinde Yahudi maneviyat ve tinseliğinin serpilip boy atacağı "zorunlu çerçeveler"dir.

"Yahudi varoluşunun *en karakteristik* veçhelerini belki de Yahudilerin gündelik yaşamlarındaki bütün hareketlerini düzenleyen bir ritüalizmde, sofu kişinin neşe dolu bir şey olarak deneyimlediği şu Yasanın [Şeriatın] meşhur boyunduruğunda buluruz" (Levinas, 1990: 26; italikler benim Ö.G.)

Nitekim, "bu ritüalizm Yahudi varoluşunu asırlarca muhafaza" işlevini görmüştür. Gerçekte Levinas'ın bir yönüyle yaptığı Yahudi bilgisini felsefi olarak okumak ve bir şekilde onu Yunan bilgeliği olarak felsefeye, onun diline ve kategorilerine tercüme etmektir. Ancak sınır ihlalleri kaçınılmaz olduğunda(n) bu çaba 'masum' değildir. Levinas'ın felsefesini çekici kılan unsurlardan biri belki de budur. Levinas bu çabalarında içkin tekilciliğine karşın Yahudiliği evrenselleştirmektedir kaçınılmaz olarak. Eşikte felsefe yapmaktadır o; insanda kah hayranlık kahsa –felsefesinin siyasetle karşılaşmasında görüldüğü üzere– infial uyandıran şey bizim filozofu bazen eşiğin berisinde bazense ötesinde

2 Bu kitaptan seçerek çevirdiğimiz kimi yazıları *Tezkire*'nin bu sayısında bulabilirsiniz.

görmemizdir. Bu eşik felsefeyle dini, Yunani olanla Kitabî olanı, felsefeyle siyaseti, aidiyetle/kimlikle, başkaya ve başkalığa açıklığı hem birleştiren hem ayıran –ya da kah birleştiren kah ayıran– bir yerdir, daha doğrusu bir yer-olmayandır.

Ne yardan ne serden vazgeçmek ister Levinas. Bir yandan, fenomenoloji terbiyesi görmüşlüğü'nün getirisiyle pekinlikten taviz vermezken, öte yandan aşkın olana felsefî söylem çerçevesinde handiyse imkansız erişimin yollarını araştırır.

“Başka türlü” felsefe yapmak

Söylediğimiz gibi Levinas Yahudiliği İkinci Dünya savaşı'ndan sonra yeniden keşfeder. Daha önceyse fenomenoloji tahsil etmiş, Husserl ve tilmizi Heidegger'in derslerine katılmıştır. Savaşla birlikte yaşanan Nazi dehşeti ve Heidegger'in Nazilerle işbirliği onu Heidegger'den, dolayısıyla ontolojiden “başka türlü” düşünmeye yöneltmiştir. Bu başka türlü düşünme ('transfenomenoloji' diyecektir Paperzak buna), etiği herşeyin, bu arada her felsefî açıklamanın kendinde temellendiği bir *ilk felsefe* olarak koyutluyordu. Denebilir ki bu çabasında Levinas olgusal anlamda İkinci Dünya savaşı'nın acı tecrübelerinden yola çıkıyordu; düşünsel plandaysa Kitabî hikmet ona gerekli donanımı sağlıyordu. Ancak o Yunan düşüncesine –dolayısıyla Batı felsefe geleneğine– atfettiği ontolojiyi tümüyle bir kenara atmıyor, ama onun temel olma özelliğini ve önceliğini sorguluyor ve nihai olarak da reddediyordu.

Fransa'da savaş sonrası dönemde Hegel, Husserl ve Heidegger eşzamanlı olarak keşfediliyordu. Bu dönemde Sartre ve Merleau-Ponty felsefe çevrelerinde önde gelen isimlerdir. Levinas; Husserl ve Heidegger'i Fransa'da ilk tanıtan aydınlardan biri olmuştur. Levinas'ın, hala bugün de fenomenolojiye önemli bir giriş kitabı olma özelliğini koruyan *Husserl Fenomenolojisinde Görü Kuramı* (1998b; ilk yayınlanışı: 1930) Husserl'i Fransa'da tanıtan kitaplık çapta belki ilk çalışmadır. Levinas burada Husserl'in görüşü (*intuition*) kuramını, onun natüralistik ontolojinin ötesine nasıl geçtiğini göstererek ortaya koymayı dener. Husserl böylece “yaşantı” (Fr. *vécu*, Alm. *Erlebnis*) kavramına sıkı sıkıya bağlı bir varlık mefhumuna ulaşmaktadır. Bu yaşantı mefhumu kendi varoluşunun teminatını kendinde taşımaktadır: o, “tüm varlığın kendinde kurulduğu yer olup özü itibariyle yönelimseldir. Görü kuramı demek ki “tüm varoluşumuzun yaşamımızın içsel anlamınca belirlendiğini” öne

süren, dolayısıyla bilincin önceliğini varsayan bir kuramdır. Levinas bu kitapta Husserl'in her şeyi *sub specie aeternitatis* ele alarak "yaşamın tarihsel karakteristiği"ni ihmal ettiğini öne sürecektir (Levinas, 1998b) ki bu eleştiriyi o, esasında, insan varoluşunun tarihselliğine ve zamansallığına dikkat çeken Heidegger'e boçludur. Husserl düşüncesine bir giriş olarak *Görü Kuramı* aynı zamanda Sartre'ı fenomenolojiyle tanıştıran kitaptır da. Onu okuduğunda "işte yazmak istediğim felsefe bu!" demiştir Sartre (Kearney, 2003: 264).

Bu yıllar Fransa'sında "kimim?" sorusuna şu kartezyen "düşünen varlığım" cevabı artık tatmin edici bulunmuyor, insan varlığı akıl ve bilişsel yetiden ziyade Varlığa, başkasıyla karşılaşmaya referansla anlaşıl-maya çalışılıyordu. İçdarılması (*angoisse*), bunaltı ve yalnızlık gibi varoluşsal durumlar tartışmaya açılıyordu. Keza, fenomenoloji "yaşamın sıradan şeylerinde kendini gösteren metafizik drama"yı inceliyordu. Böylelikle felsefenin klasik tutumu bakımından onca ihmal edilen gündelik gaileler felsefi araştırma düzeyine yükseltiliyordu (Finkielkraut, 1995). Levinas bu yıllarda, 1946-47'de, Jean Wahl tarafından kurulup bir kısım entelektüellerin bir araya gelerek düşüncelerini serbestçe ifade edebildikleri gayri resmi bir platform olan Felsefe Kolejinde dört konferans verir. "Zaman ve Başka" adını taşıyan konferanslar önce bir derlemede yer alacak, sonraysa 1979'da yeni bir önsözle birlikte müstakil bir kitap olarak bastırılacaklardı³. Bu çalışmada (keza ona gerek zamansal gerekse tematik olarak yakın olan *Varoluştan Varolana*'da [*De l'Existence a l'Existant*], 1998a) Levinas'ın olgun eserlerinin kimi temalarının ilk biçimlerine rastlanır. *Zaman ve Başka*'da filozof zamanı tecrit edilmiş öznenin olgusu olarak değil ama öznenin başkasıyla (*l'autrui*) bizzat ilişkisi olarak ele alır. Zaman ebediyetle karşıtlık içersinde ya da onun bir alt izdüşümü olarak ele alınmamalıdır; zira o, "bütünüyle başkası"yla veya Görünmezle bir ilişkiyi ifade eder. "[T]erimsiz bir ilişki, bekleneni olmayan bir bekleyiş, doyurulamaz bir özlem"dir o. Bu ilişki, bizi mevcudiyete (*présence*) götüren ve ona hapseden bir bilgi veya yönelimsellik olarak yapılanmaz. O, bir artsüremliliktir (*dia-chronie*), mesafeyi ama aynı zamanda yakınlığı ifade eden bir artsüremlilik. (Krs. Levinas, 1995: 32). Daha açık ifade etmek gerekirse, Levinas "zamanın hareketini, 'bütünüyle başka olanın' sonsuzluğuna doğru aşkınlık" olarak anlar (s. 33). Heidegger zamanı Varlığın ontolojik ufkuna ula-

3 Türkçeye çevrilen *Zaman ve Başka*, yakında Metis yayınlarınca yayınlanacaktır.

rak düşünürken Levinas onu Varlığın ötesinin bir kipi olarak tasavvur eder.

Dahası *Zaman ve Başka*'da Levinas dişillik ve babalığı beşeri başkalığın kipleri olarak ele alır ve fenomenolojik olarak betimler. Aşkı ikinin bir olduğu bir kaynaşım (*fusion*) olarak görmeyi reddeder; böylece o, "kösnüllüğün patosunda varlığın aşılamaz ikiliği"ni görür. Her daim elden kaçanla bir ilişkidir aşk. Dişil olan uçucudur; başkalığı *ipso facto* indirgemeyen ama onu koruyan bir ilişkidir onunla kurulan ilişki. Dişil olan "bütünüyle başka"dır (s. 86) Levinas daha sonra bu temaları *Bütünlük ve Sonsuz*'da (2001; özellikle bkz. bölüm IV); ilk yayınlanış: 1961) geliştirecektir. Ancak işaret etmek gerekir ki Levinas *Zaman ve Başka*'da dişil olanla ilişkiyi başkalığın Varlığın ötesine götüren "esas bir kipi" olarak görürken daha sonra bu temayı terk eder ve onun yerine başkalık ve Sonsuzla karşılaşmanın esas bir kipi olarak yüzü veya başkasının yüzünü geçirir. Böylece o *Bütünlük ve Sonsuz*'da dişil yüzün müphemlik ve profanlığından söz edebilecektir: Erotik ilişki bizi dünyada, varlıkta bırakmakta, bizi öteye (*l'au-dela*) kılavuzlayamamaktadır (Bkz. Levinas, 2001: 254-266; Levinas, 1998c). Yüzdür aşkın olana açılan kapı –başkasının yüzü.

Var/lık ve Öte/ki

Varoluştan Varolana'da (1998a, ilk yayınlanış: 1947) Levinas savaş sonrası dönemin ana konularından biri olan varoluştan söz açar. Bu fenomeni aydınlatmak üzere o, başka şeylerin yanı sıra Oblomov örneğine, bir roman kahramanının durumuna, atıfta bulunur. Bir bela vardır Oblomov'un başında: hayatta her şeye karşı tam bir isteksizliğe dek varan üşengeçlik ya da tembellik. Sonsuz bir sükuneti arzular Oblomov arzulamasına, gelgelelim buna bir türlü varamaz. Zengindir, geniş topraklara, büyük bir malikaneye sahiptir; ancak onların çekip çevrilmesi işini yardımcılara devretmiştir, tamamen kayıtsızdır onlara. Bir başka ifadeyle normal hayatın gerektirdiği gündelik işleri terk etmiştir, artık hiç bir şeyle meşgul olmamaktadır. Dış dünya ile alakasını kesmiş, tam bir uzlete çekilmiştir. Odasından hiç çıkmaz; tam bir yalıtılmışlık içindedir; öyle ki odasının perdeleri en ufak gün ışığını dahi içeriye sızdırmazlar diye sıkı sıkıya kapalıdır. Gelgelelim başarılı olamaz yine de. Olanca sessizliğe karşın yine de gürültü vardır, olanca hareketsizliğe karşın yine de bir hareket vardır, Oblomov'a göre. Kendini tam anla-

myla mutlak bir duyarsızlığa vermek üzere dış dünya ile tüm bağına kestiği halde, yine de bir fazlalıkla, bir yükü karşı karşıyadır. İşte bu varoluşun yüküdür! (Levinas, 1998a). Levinas, bir anlamda Heidegger'i izleyerek, üşengeçliği psikolojik bir durum olmanın ötesinde ontolojik bir deneyim olarak görür ve onun varoluşsal anlamını araştırır. (Bu fenomenolojik tutum *Zaman ve Başka'*daki çalışma, ıstırap vs. çözümlemelerinde de iş başındadır). Oblomov'un üşengeçliği onun var olması olgusundan kaynaklanmaktadır. Ondan kaçma yönündeki tüm çabasına karşı kaçınamayacağı bir biçimde varoluşla içli dışlıdır o. Bir türlü var olmamazlık edememektedir, varolmayı terk etmek mümkün olmamaktadır. Kaçınılmazdır varoluş, ne kesintiye uğratılabilir ne de durdurulabilir. O bizim kendiliğimize bağlıdır. Varoluşla doluyuz biz, Sartre'in *Bulanti'*da tanımladığı gibi: "Kendimi bırakmayı, unutmayı, uyuyup kalmayı ne kadar çok isterdim. Fakat hayır yapamıyorum: varoluş bana her yandan nüfuz ediyor, gözlerimden, burnumdan, ağzımdan..." (Sartre, 1938: 175). Oblomov'unkine çok benzer bir deneyimdir bu.

İnsan var olmayla, var olmuşluk olgusuyla tecrit edilmiştir. Görme, dokuma, duygudaşlık vs. yoluyla varlıklarla ilişki içersinde olduğumuzu söyleriz. Başkalarıyla ilişkimiz geçişlidir (*transitive*). Ama bizde geçişli olmayan bir öge vardır: varoluş. İletilemez ve en bizim olan olarak o varlığımızda kökleşmiştir. Özlü bir biçimde ifade edecek olursak yalnızca sahip olduğumuzu (*avoir*) paylaşabiliriz başkalarıyla, ama var/olmuşluğumuzun (*etre, exister*) kendisini paylaşamayız. Olmuşluğumuz devredilemez bir biçimde benimdir, benliğime *ipse facto* yapışkıdır. (Levinas, 1996a: 58). Varolma olgusu tüm ilişkiden, çokluktan ve paylaşımdan uzaktır. Yalnızlık var oluşum olgusunda yatar ve "varolanla varoluş[u] olgusunun ayrılmaz birliği"nde kendini gösterir. (Levinas, 1995: 42-43).

Levinas varolansız bir varoluşun mümkün olup olmadığını düşünür (1998a: 93-105). Her şeyin muhayyel bir yıkımından sonra hiçlikle mi karşılaşırız? Bu muhayyel yıkımdan sonra geriye hiçbir şeyin değil ama yalnızca *Var (Il y a)*⁴ olgusunun kalacağını söyler Levinas. Her şeyin yokluğu bir mevcudiyet olarak geri döner. Bu "atmosferik bir yoğunlu-

4 Levinas'ın *Il y a*'sı (*Var* diye türkçeleştiriyoruz) Heidegger'in *es gibt*'inden farklıdır. *Es gibt* deki *geben* fiili 'vermek, bahşetmek' anlamına gelir ve Heideggeryen terminolojide cömetslik, bolluk gibi olumlu anlamları ima eder. *Il y a* ise "dehşet ve panik" olarak tasvir edilir. Levinas bu farkın altını çizer (Levinas, 1996: 48-49).

ğa, boşluğun [oluşturduğu] doluluğa, sessizliğin uğultusuna” benzer. Dolayısıyla varolma olgusu hiç bir şey yokken kabul ettirir kendini. Anonimdir o ve öznesi belirsizdir (*impersonel*) (Levinas, 1995: 46-47). Levinas Var’ı örneklemek için bir çocukluk deneyimine başvurur. Bir çocuk yatak odasında yalnız başına uyumakta ve sessizliğin “uğultusu”nu hissetmektedir. Oda sessizdir sessiz olmasına ama orada bir yerde birşeyler olmaktadır: sessizlik bir uğuldamadır. Bir şey yoktur ama bir şey varmış gibi hissedersiniz. Bu yadsınamaz Var olgusudur. Gerçi görünürde hiç bir şey olmasa da, “varlığın bizzat sahnesi açıktır”. Var (*II y a*) ne hiçliktir ne de varlık. Bu yüzden Levinas onu “dehşet” olarak niteler, çünkü ondan bir kaçış yoktur – “müziğin sustuğu” ve varlık sahnesinin artık kapandığı ölüm hariç (Levinas, 1996a: 48-49).

Benzer bir biçimde Levinas *Varoluştan Varolana*’da Var’ı açıklamak üzere uykusuzluk deneyimine başvurur. Uykusuzluğu Var’ın bir “gölgesi” olarak alır. Uykusuzlukta uyanıklıktan kaçmak mümkün değildir. Tüm isteğinize rağmen bir türlü uykuya dalamazsınız, uyanıklık mütemadiyen geri döner; “mevcudiyetin çıplak olgusu insanı ezer” uykusuzlukta: bilinçlilik halinden kaçış yoktur. İnsan tüm şeylerle bağını koparır ama hala mevcudiyet oradadır. Bu mevcudiyet Varlık (*etre*) değildir, ama şeyleri ve bilinci kuşatan evrensel Var (*II y a*) olgusudur. (Levinas, 1998a: 109). Çocuğun yaşadığı Heideggerci anlamda hiçlikten kaynaklanan bir içsıkıntısı değil, ama varlık karşısında korkudur. Varlık karşısında korku, hiçlik karşısında korkudan daha belirleyicidir. Varlığa tutsak olan varolanın bir trajedisidir bu.

Var’dan –anonim Varlıktan– nasıl kaçılabilir? Levinas, Var’dan hipostaz (*hypostase*) yoluyla kaçılabileceğini söyler. Hipostaz, Varlıktan ‘bir şey oluş’a, fiil halinden şey haline, geçişi ifade eder. Hipostaz, bir ayrışma, bir *teferrüdtür*, yani anonimlikten ayrılarak *ferd* oluştur. Hipostaz yoluyla varolan, anonim Varlığın manasız uğultusundan sıyrılır. Var’ın bu meşum uğultusundan ve boğucu anonimliğinden kurtuluşun yolu başkasıyla (*autrui*) ilişki olarak etiktir. Etik ilişkide özne çıkar-gözetmezlik (*des-inter-essement*: hasbılık) yoluyla kendini kuşatan anlamsızlıktan kurtulur (Levinas, 2003a: 167). Levinas “des-inter-essement” sözcüğünü hem öz (*essence*) hem varlık (*etre*) anlamlarının ortak kaynağı olan Latince *esse*’in altını çizerek, “varlığı terketme” olarak yorumlayacaktır ki bu anlamda “des-inter-essement” temel etik edim olarak “çıkargözetmezlik” anlamı yanı sıra “varlığı (ontolojik olanı!) terketme” anlamına da gelecektir. Var’ın dehşeti etik atılımla aşılabacaktır.

Levinas özneliği, modern felsefede olduğu gibi özerklik ve özgürlüğe referansla değil ama etik terimler bakımından tanımlar. Etik başkasıyla ilişkidir, özneliklese “biri-öteki-için” (l’un-pour-l’autre) olarak yapılır. Öznel olan etikte düğümlenmiştir, etiğin anlamıysa başkasına karşı sorumluluktur. Öznelikle ‘kendisi için’ değil ama esasen ‘başkası için’dir (Levinas, 1993: 176). Böylece Levinas’ın ‘başkası’ anlayışı, onu özne için bir tehdit olarak algılayan Sartre’inkinden temelli olarak farklılaşmaktadır. Keza Sartre “başkası cehennemdir” diyerek özneliğin kuruluşunda ona negatif bir anlam yüklemektedir. Oysa Levinas’a göre başkası, bana uzamsal olarak yakın oluşu bir yana, ben ona karşı kendimi sorumlu hissettiğim ölçüde bana özsel olarak yaklaşır; ki bu anlamda yakınım/komşum (*mon prochain*) olandır o.

Yüz (*visage*) başkasını, başkasındaki sonsuzu ifade eder. “Yüz bana emreder, bana buyurur”. Bu anlamda bir yükseklik (*elevation, hauteur*) boyutu içerir; o, benim “eşitim” değildir. Ben başkasından sorumluyum, peki başkası da benden sorumlu mudur? Levinas bunun ona kalmış olduğunu söyler ve özneler arası etik ilişkide esas olanın bakımsızlık olduğunu ekler: karşılık beklemeksizin ben başkasından sorumluyumdur. Dolayısıyla etik ilişki özünde eşitsizliği, başkası lehine eşitsizliği varsayar. Levinas bu noktada kalmaz ve özneliği (*subjectivité*) başkasına tabiyet (*assujetissement*) olarak tanımlamaya kadar vardırıır işi. Böylece o, başkasını öznenin bizzat tanımına yerleştirir –hem de öznenin başkasına tabiyeti olarak. Özne (*sujet*: tabi) başkası için olduğu ölçüde öznedir. Levinas’ta öznelikle, sorumluluk bakımından başkasının yerini almaya (*substitution*), onun rehinesi (*otage*) olmaya dek vardırıılır. Sorumluluk münhasıran benim üzerime düşen, bana kalan bir şeydir ve ben onu reddedemem. Bu yük had safhada bir liyakattir. Ben onu devredemem, kimse de bu bakımdan benim yerime geçemez (Levinas, 1996a: 100-101). Buradaki had safhada tasvirleri, sıfatların aşırılığını görünce Levinas’ın peygambervari konuştuğunu ve eni konu diğergam bir ahlak vazettiğini düşünebiliriz. Gerçekte Levinas’ın formülleri biraz ütopyacıdır. O da bunun farkındadır, ama o bu formüllerin bağlamlarından koparılmaması için bizi uyarır.

Başkasıyla ilişkiyi özneliğin tanımına yerleştirmek Levinas felsefesinin temel karakteristiklerinden biridir. Kendinde varoluş, öznenin mahkum olduğu bir yalnızlık, bir yalıtılmışlıktır. Bu anlamda özne kendi varoluşunun yükü altındadır. Fakat sözcüğün derin anlamında sosyal ilişki onu bu yükten kurtarır. Başkasıyla ilişki özneyi varoluşun da-

yanılmaz ağırlığından çekip çıkarır. Sosyal ilişki, sayesinde öznenin anonim varlığın anlamsız uğultusundan kurtulduğu “mucize”dir. Etik sosyal ilişkinin öbür adıdır.

Levinas etik tasavvurunu temellendirirken Kitabı düşünceye baş vurur. Etik, varlığı değil de insanlar arası ilişkiyi esas veya temel olarak alan bir *me-ontoloj*idir. Bilindiği üzere Heidegger Yunanlıları felsefenin yegane kaynağı olarak görürken, Levinas, kendi etik temelli felsefesini geliştirirken geniş ölçüde yararlandığı Kitabı düşünceyi –bünyesinde “başka türlü” felsefe yapma imkanlarını içeren– temel bir esin kaynağı olarak görür. Başkasının indirgenemez başkalığına (*alterité*) vurgu yapan etik yaklaşım, son tahlilde aynılığa (*memeté*) ve özdeşliğe (*identité*) göndermede bulunan ontolojik yaklaşımdan temelde farklılaşır. Hegel’in yaklaşımında her yerde mevcut ve kendini bilen tümel bir hakikat mefhumu merkezde yer alır; oysa Levinas indirgenemez, dolayısıyla da kuşatılamaz ve massedilemez bir dışsallık (*exteriorité*)⁵ mefhumunu öne çıkarır. Bu yüzden Levinas etiğinde söz konusu olan bütünlüğü (*totalité*), aynılığı veya birliği kavramak ya da kapsamak değil ama onlardan özgürleşmektir. Bu bağlamda Hegel bütünlenden, tamamlanıştan söz ederken Levinas, ucu açık mefhumlar olarak başkalık ve sonsuzluğa vurgu yaparak, Hegel’deki gibi kapalı bir sistem önermekten ısrarla kaçınır. Levinas’ın felsefesi Bütünlük, Aynılık ya da Bir’in tiranlığına karşı koymanın, başkalığa ve dışsallığa riayet etmenin felsefedir bir bakıma. Levinas’ın felsefesi Parmenides’ten Spinoza ve Hegel’e kadar aynılığı ve birliği tebcil edip farkı ve başkalığı massederek dışsallığı ortadan kaldıran güçlü bir felsefe geleneğine bir cevaptır (Levinas, 2001: 102). Bu bağlamda Levinas kendi başkalık düşüncesinin gelişiminde ve Hegel eleştirisinde Franz Rosenzweig’a olan borcunu teslim eder (Levinas, 1998c: 118, ve başka yerlerde).

Başkalık etik bir anlama sahiptir, çünkü o başkasıyla yüz-yüze ilişkide vuku bulur. Bu ilişki bir anlamda İyi ile ilişkidir. Bu noktada Levinas Platon’un ünlü “Varlığın ötesinde İyi” mefhumuna baş vurur: İyi’ye etik yoluyla ulaşırız ki bu *Varlığın ötesinde* bir anlamı, Varlık olmayan’ın (*me-on*) temel bir kipini ifade eder. Keza Levinas’ın hakikat tasavvuru ucu açık olup kapalı bir sistem teşkil etmeyen, kapsanamayan ve massedilemeyen başkalık ve sonsuzluk mefhumlarına dayanır.

5 Filozofun baş yapıtı olan *Bütünlük ve Sonsuz* “Dışsallık Üzerine Deneme” alt başlığını taşımaktadır.

Levinas etik olanı ontolojik olanın karşısına koyar: ilki başkalığı, ikincisi ise aynılığı imler. Başkasıyla ilişki olarak etik ontolojiyi –yok saymasa da– önceler ve temellendirir. Böylece o, etiği *ilk felsefe* olarak vaz eder (Bkz. Levinas, 2001: I, A4; Levinas, 1989, 75-87). Bu Levinas-yen tutum Heidegger’in temel ontoloji anlayışının bir eleştirisi olarak okunabilir. Levinas bunu ilk olarak “Ontoloji temel midir?” (1996b; ilk yayınlanışı: 1951) de yapmıştır. Bu makalede Levinas Heidegger’in varlıkların *Dasein* için ifade ettikleri varoluşsal anlamı ihmal ederek onları yalnızca düşünsel (ve contemplative) veçheleriyle ele alan entelektüalizme yönelik eleştirilerini paylaşmakla birlikte onun temel ontoloji projesini etik anlamdan yoksun olmakla itham eder. Etik ontolojiyi tamamlayıp onun eksikliğini mi gidermelidir? Bu soruya cevap olarak Heidegger Varlığın hakikatini düşünmenin aynı zamanda kökensel bir biçimde, kelimenin etimolojik anlamında (*ethos*: ikamet, barınma) etiği düşüme olduğunu söyleyecektir. Bu mantık içersinde etik olan ontolojik olana tabidir: Varlık unutulmuştur; Varlığa yakınlık “yeryüzünde şairane mukim” insanoğlunun temel meselesi olmalıdır. Ve etik –eğer gelecekte– sonradan gelmelidir. Varlık meselesi esastır. (Krs. Heidegger, 1946).

Öte yandan Levinas ontolojiyi Varlıkta direktme olarak görür. Ona göre Heideggeryen ontoloji etik ilişkiyi betimlemeye yetenekli değildir, çünkü bu ontoloji tekil varlığı zaten daima Varlığın ufku içersinde anlamakta ve kavrama (*comprehension*) yoluyla onu aynılığa indirgemektedir. Bir varlıkla kavrama dışında hangi yola ilişki kurulabilir? Levinas’a göre başkasıyla ilişki ontolojinin düzenine ait olan kavramanın, kavramlaştırma ve temalaştırmanın ötesine gider. (“Başkasıyla karşılaşmanın en iyi yolu”, der Levinas, “onun gözlerinin rengini bile farketmemektir”) Gerçekte Levinas Batı felsefesinin tarihini başkayı aynıya indirgeme yönünde daimi bir çaba olarak yorumlar. Bu çaba, tekil varlığı yalnızca evrensel *eidōs*’a referansla kavramak istemektedir. Bu tümleştirme (*totalisation*) çabası başkalığın belli bir biçimde massedilmesi veya gölgede bırakılması ile sonlanmaktadır (Levinas, 1999: 40-41). Bu yüzden Levinas’ın tüm gayreti Platon’dan Hegel’e oradan Heidegger’e dek uzanan hakim eğilim olarak tümleyici anlayışa karşı başkalığın savunusuna odaklanır. (Krs. Levinas, 1996b: 2-10).

Gördüğümüz üzere Levinas’ın varlık anlayışı Heideggerinkinden kökten bir biçimde farklılaşır. Heidegger’in Varlığı cömertlikle kendini açarak ve gizleyerek tezahür yoluyla insanı kendiyile asli bir ilişkiye ça-

gırırken Levinas'ın Var'ı dehşeti ve korkuyu, bir tür olumsuzluğu temsil eder. Heidegger unutulmuş Varlığı hatırlamadan dem vururken Levinas Var/lıktan kaçış (*evasion*) peşindedir (Krş. *De l'Evasion* [1982; ilk yayınlanış: 1934], Levinas'ın Heidegger düşüncesinden kurtulma yönünde ilk teşebbüsüdür bu kitap). Levinas için Varlıkta kalış boğucudur, dolayısıyla onu terk etmek, onun ötesine geçmek elzemdir. Bu yüzden öte (*l'au-dela*) filozofun gözde sözcüklerinden biridir. Levinas'ın felsefesi İyiye ulaşmak üzere Varlığın ötesine geçmeyi amaçlar. Bu felsefe İyiye varlık çerçevesinde aramaz, çünkü ona göre Var/lık kendisinden kaçılacak bir şeydir. Burası hayli ilginç bir noktadır. Levinas varlığı adeta nefret edilesi görüp varlık-olmayanı arzular. Veya en azından o, Varlığı kusurlu, eksikli gedikli olarak görmektedir –bu eksikliği etik gidecektir. Etik öteden bir esintidir acımasız dünyamızda. Levinas dünyada –Varlıkta– kalan Heidegger'den ve onun temel ontolojisinden uzaklaşarak 'varlıktan başka türlü'yü temel alan, bunun için de etiği *ilk felsefe* olarak koyutlayan kendi felsefesini geliştirir. Nitekim *Varoluştan Varolana*'nın ilk sayfalarında Levinas "[Heidegger] felsefesinin iklimini terk etme yönündeki derin ihtiyaç"tan söz edecektir. Bu terk ihtiyacının esas nedeni belki de Heidegger'in 1933-34'te Nazilerle girdiği ilişki ve bu dönemdeki antisemitik tutumudur. Heidegger hakkında yazdığı kimi makaleleri Fransa'da bu konuda yazılmış ilk makaleler arasında yer alan Levinas, Heidegger felsefesi üzerine yazmayı planladığı müstakil yapıttan sonradan vaz geçecektir. (Peperzak, 1996: viii). Acaba Nazizm tarihsel olarak hiç yaşanmasaydı, Levinas düşüncesi ne yana yönserdi, o yine "etiğin/ötekinin filozofu" olur muydu, Heidegger'le aşk-nefret ilişkisi nasıl bir biçim alırdı?

Yüzde Sonsuzun Çağrısı

Etik, yüzün epifanisinde ifadesini bulan Sonsuz'un bir çağrısı olarak bizim dünya-da-varlığımızı kesintiye uğratar. Başkasına karşı sorumluluğumuz ve yükümlülüğümüz Varlığın ontolojik önceliğini tartışma konusu eder. 'Varlıktan başka türlü' olana –Sonsuz'a– kılavuzlar o bizi. Yüz başkasındaki sonsuzu ifade eder. Başkasındaki sonsuz olarak yüz karşımda değil üstümdedir. Bir yükseklik boyutu içerir o; beni öteye

6 Levinas'ın ikinci önemli kitabı *Varlıktan başka türlü veya Varlığın [Essence] ötesinde* başlığını taşır.

klavuzlar. Yüz çıplaktır, savunmasızdır. En çıplak olandır o, ama bu çıplaklık kösnül bir öge içermez; afif bir çıplaklıktır onunkisi. Aynı zamanda en yoksul olandır o: yüzde özsel bir yoksuluk saklıdır. Sanki bizi bir şiddet edimine davet eder gibi yüz maruz kalandır, tehdit görendir. Aynı zamanda yüz bize “öldürmeyeceksin!” diye buyurandır. Zayıflığı içersinde yüz güçlü olandır. Etik duyarlıktan alır o gücünü. Yüzle ilişki doğrudan doğruya etiktir. Yüzün belirişinde bir emir vardır; sanki bir efendi bana buyurmaktadır. Yüzün buyruğu etiğe davettir. Bu davet ontolojinin düzenini kesintiye uğratar; öteden bir esintidir o (Kırş. Levinas, 2001: 75). Bir anlamda denebilir ki yüz, etik bakımdan en güçlü, ontolojik bakımdan ise en zayıf olandır. Yüzün anlamını beden bir organı oluşuna indirgeyemeyiz; o bundan fazladır. Onun anlamı aynılığın ontolojisinde tüketilemez, çünkü yüz başkasındaki sonsuzu ifade eder ve beni varlığın yalnızlığından ve ıssızlığından çekip çıkaracak etik edime, çıkar-gözetmezliğe (*dés-inter-essement*: varlık-tan-çıkış) davet eder. Başkasıyla (yüzle) ilişki olarak etik beni “Varlıktan başka türlü” olana, ontolojik düzlemi aşmaya çağırır. Dolayısıyla başkasıyla ilişki, Var’ın anlamsız uğultusunun üstesinden gelmenin bizzat imkanı, yegane yoludur. Yüz yüze ilişki ontolojik olanın boğucu aynılığını kesintiye uğratar. Etik varlığın ıssızlığından bunalan için bir imkan sunar: insanlar arası ilişki.

Levinas’ın ilk feseife olarak etiği, onun metafiziğini oluşturur. Bu anlamda onun etiği geleneksel ya da bilinen anlamda etikten temelde farklılaşır. Bu etik evrensel akli ilkelere türeme ahlaki kurallara dayanmaz. Gündelik yaşamda bazı davranış kuralları öneren bir ahlak (*moralité*) değildir. Fakat bunlardan fazla, bunlardan daha temel bir şeydir o. Gerçekte Levinas etikte, başkasının yüzünde, aşkınlığı arar. Aşkınlık imkanı başkasının yüzünde, başkasıyla etik ilişkide yatar –Varlığın “anlamsızlığı”nı dağıtacak, bizi öteye klavuzlayacak olan ancak ötekiyle ilişkidir: Türkçede çok güzel ifadesini bulduğu üzere öte (sonsuzluk ve aşkınlık) öte-ki ile ilişkide ifadesini bulur. Yüz sonsuzu imler, ontolojik içkinliğe indirgenemez, aşkınlığın bizzat imkanıdır o. Aşkınlık öznenin ontolojik güvenliğinin başka olanın başkalığı tarafından kesintiye uğratıldığı uğrakta uç verir. Bu uğrakta öznenin özdeşliği ve aynılığı sarsıntıya uğrar. Özneliği özerkliğe ve özgürlüğe referansla tanımlayanların aksine Levinas öznenin özneliğinin tartışma konusu edildiği bu uğrağı özneliğin bizzat tanımına yerleştirir. Özerklik değil yaderklik (*heteronomie*) söz konusudur yani erk ‘yad’a, başkasına dev-

redilmiştir; bu bakımdan –etik anlamda– başkası eşitim olarak karşımda değil ama üstümdedir; keza etik özne başkasına tabiyeti anlamında öznedir. Zordaki başkası (“dul, yetim, yabancı”) zayıflığı içersinde bize buyurur, bizim kendinden eminliğimizi bozar, özgürlüğümüzü tartışma konusu eder, vicdanımızı sarsar. Böylece biz rahatsız vicdanla başkasının çağrısına uymaya mecbur hissederiz kendimizi. Bu kendisinden etigin neşet ettiği en temel, en insani uğraktır. Levinas bu temel uğrağı –ki etik bir uğraktır bu– esas alarak geliştirir metafiziğini. *Bütünlük ve Sonsuz*’dan (2001/1971: 87/86) alınma şu ibarede anlamını bulur bu tutum: “Öteki metafiziktir”. Ötekiyle (*autrui*) ilişki, öteyle (*l’au-dela*) yani Sonsuzla ilişkinin somut kipliği ya da imkanıdır ve bu anlamda etik ilişki Var’dan ve varlıktan çıkmanın, dolayısıyla aşkınlığa ulaşmanın bir –belki de biricik!– yolu olarak gözüktür. Öteki ile ilişki olarak etigin, varlıkbilimi önceler bir tarzda, ‘ilk felsefe’ belenışinin anlamı burada yatar. Bu yüzden metafiziği, soyut temaşada ya da spekülasyonda değil bir anlamda şu en ampirik olanda, karşıımızdaki ötekinin yüzünde aramaktadır Levinas.

KAYNAKÇA

- Chalier C. (1995), *The Philosophy of Emmanuel Levinas and the Hebraic Tradition*, in *Ethics as First Philosophy*, Ed. Adriaan T. Peperzak, New York & London: Routledge.
- Critchley S. (1995), “Emmanuel Levinas: A Disparate Inventory”, in *The Cambridge Companion to Levinas*, Ed.: Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press.
- Finkelkraut, A. (1995), *Sevginin Bilgeliği*, Trans.: Ayşen Ekmekçi, İstanbul: Ayrıntı.
- Heidegger, M. (1946), “Lettre Sur L’Humanisme”, Trans.: Roger Munier, in *Questions III-IV*, Paris: Gallimard.
- Kearney, R. (2003), “Fenomenolojiden Etige – Emmanuel Levinas ile Söyleşi”, Trans.: Özkan Gözel, in *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis.
- Levinas E. (2003a), “Tanrı ve Felsefe”, Trans.: Özkan Gözel & Zeynep Direk, in *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis.
- Levinas, E. (1989), “Ethics as First Philosophy” in *The Levinas Reader*, Edited by Sean Hand, Oxford UK/ Cambridge USA: Blackwell.
- Levinas, E. (1990), *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Trans.: Sean Hand, Baltimore: The John Hopkins University Press.

- Levinas, E. (1990), "Signature", in *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Trans.: Sean Hand, Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Levinas, E. (1993), *Dieu, La Mort et Le Temps*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- Levinas, E. (1995), *Time and the Other*, trans. by Richard A. Cohen, Pittsburg: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1996a), *Ethics and Infinity*, trans. by Richard A. Cohen, Pittsburg: Duquesne University Press (Türkçesi için bkz.: "Etik ve Sonsuz", çev.: Özkan Gözel, in *Emmanuel Levinas Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis, 2003).
- Levinas, E. (1996b), "Is Ontology Fundamental?" in *Emmanuel Levinas, Basic Philosophical Writings*, Edited by A. T. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Levinas, E. (1998a), *De l'Existence à l'Existant*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Levinas, E. (1998b), *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, Trans. André Orianne, Evanston/Illionis: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (1998c), "Philosophy, Justice and Love", in *On Thinking-Of-The-Other Entre Nous*, Trans.: Michael B. Smith & Barbara Harshav, New York: Colombia University Press.
- Levinas, E. (1999) *Alterity and Transcendence*, Trans.: Michael B. Smith, New York: Colombia University Press.
- Levinas, E. (2001), *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Trans.: Alphonso Lingis, Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press. (Levinas, E. (1971) *Totalité et Infini. Essai Sur l'Extériorité*, Paris: Kluwer Academic)
- Levinas, E. (1994), *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.
- Peperzak A. T. (1996), "Preface" to *Emmanuel Levinas, Basic Philosophical Writings*, Edited by A. T. Peperzak, S. Critchley and R. Bernasconi, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Peperzak, T. A. (1997), *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Sartre, J-P. (1938), *La Nausée*, Paris: Gallimard.

BENİM LEVINAS’IM

Erol Göka

Bu yazı Levinas’ın düşüncesiyle girilen entelektüel bir ilişkiyi betimliyor. Başlıca olarak iki noktada özetlenebilir bu ilişki: aşk/erotizm ve siyasetle ilişkisi içersinde din ve özgürlük. Levinas aşkı kaynaşma (fusion) veya birleşme (union) olarak konumlandıran görüşlere karşı çıkarak, aradaki ikiliğin korunduğu ayından öteki’ye doğru bir ilişkinin özel bir kipliği olarak değerlendiriyor. Yazar bu noktada Levinas’ın görüşlerine esas itibarıyla katılmakla birlikte öte yandan onun ötekilik bağlamında siyaset anlayışını tartışma konusu ediyor. Özellikle de onun ötekiyi komşuya yani Yahudi olana indirger görüldüğü yaklaşımını kavim-merkezci bularak eleştiriyor. Bununla bağlantılı olarak yazarın karşı çıktığı bir diğer önemli nokta Levinas’ın ahlaki siyasetten ayırma yönündeki eğilimidir. Son olarak, günümüzde etige değin yeni ve taze bir ilginin oluşmasındaki büyük katkısı dolayısıyla Levinas düşüncesine borcunu teslim eden yazar, ‘ahlakın devrimciliği’ni kendi temel tezi olarak savunuyor.

Anahtar Kelimeler: Aşk, Erotizm, Etik, Öteki, Ahlakın Devrimciliği, Din, Özgürlük

Bir düşünürle ilgili yazarken, birçok yol olabilir. Ben bu kez pek denemeyen bir yoldan gideceğim. Levinas için “O benim düşünce çizgimin belirleyicilerindendir” diyenlerden değilim. Hayatıma son zamanlarda girdi ve o geldiğinde, zaten düşünce çizgim genel hatlarıyla oluşmuştu. Tüm düşünce çizgimin çerçevesini değiştirecek, ne değiştirmesi sarsacak ölçüde bir etki yapmadı. Ama özellikle iki alanda (aşk ve din-özgürlük), onun söylediklerini kendi düşüncelerime eklemleme imkanım oldu.

Levinas’ın ahlak ve siyaset arasındaki ayrım yapan fikirlerini öğren-diğimde, hele hele bu fikirleri nedeniyle Filistinlileri ve onların nezdinde “Yahudi-olmayanlar”ı “öteki” kategorisi içinde görmediğini fark ettiğimde, o benim için karşı çıkılacak bir “kavmiyetçi” haline geldi.

Yazdıklarım oracıkta, öylesine duruyor. Bu yazıda izleyeceğim yol, Levinas'ın adı ve açık etkisi görülen yazılarımı, son olarak da ona karşı yazdıklarımı okuyucuyla paylaşmak ve "Benim Levinas'ım işte buydu!" demek...

Aşk üzerine yazdıklarımın başlıyalım. "Bilimlerin Vicdanı Psikiyatri" Kitabımda da yer alan "Aşk" adlı makalemden, Levinas'la ilgili kı-sımlar şöyleydi:

[[Ben kendimin kölesi

"Nereye gitsek kendimizi de götürüyoruz". Bu sözün Heidegger'in "Her insan kendi ölümünü ölür" sözü kadar saçma olduğunun farkındayım; saçma ama varoluşumuzun ağırlığını hissettiren... Bu ağırlığı hissedebil-mek için sözü kanırtmaktan başka çare kalmıyor. Hep kendimizle baş başayız; zamana ve mekana yayılmış bir halde, varolmaya mecbu-ruz. Varlık karşısında edilgen olmaya, ona boyun eğmeye mahkumuz. O yüzden Levinas, "varolmak lütuf değil, ağırlıktır"; Sartre, "varolmak susamadan içmek gibi bir şeydir" demiştir. O yüzden karanlıkta yalnız kalan çocuk, varolmaktan korkar; onun korkusu karanlıkta beliren korkunç yaratıklardan, fantastik imgelerden, ölmekten değil, bizzat va-rolmanın kendisindendir; uçsuz bucaksız ve biteviye akıp duran varlık karşısında hissettiği çaresizlik duygusundandır. Varoluşun ölümle niha-yet bulması bile insanı kapsayan durmak bilmeyen varoluştan daha az korkutucudur. Bizim trajedimiz, bir gün fanilik yazgımıza bağlı olarak hiç olup gideceğimizin değil, varlığın içinde tutsak olmanın; yabancı bir gücün benimiz üzerindeki iktidarının değil, benimizin kendisine bağlanmasının trajedisidir.

Varoluşumuz, terk edemeyeceğimiz, ebediyen bağlı olacağımız bir doluluktur; benimizin bir ayağı her zaman kendi varoluşumuzdadır. Kendi benimize çakılıyız; başkalarından önce kendimizin kölesiyiz; be-nimizin ilk sahibi, kendimiziz; bilincimizin kendi tutsaklığını keşfetti-ği ilk bağ, kimlik bağıdır; ne yaparsak yapalım kendimize döner geliriz; bu, bizim trajedimizdir. Bu trajediyi anlayabildiğimizde, hep kendimize geri dönme kaderimizi yenme hayalini gerçekleştirmenin aslında ken-dimiz olma, kendi kimliğimizi edinme mücadelesinden daha temelde yer aldığını görürüz.

“Ben sana mecburum bilemezsin”, sen bana mecbursun bilemezsin

Bu trajediden, varoluşun ağırlığından bir nebze olsun kurtulmak, ancak başkasının varlığı içinde erimekle olanaklıdır. “Dünya içinde varlık”ımız, bir çevrede yaşamının ve kendisi için varlık yanımızın yanı sıra “başkasıyla varlık” olmamızı da zorunlu kılar.

Başkasının varlığı ve onun bana bakışı sayesinde ki, nesne durumuna gelirim; bir başkasına ait olur ve kendimin olmaktan bir an için sıyrılabiliyorum. Toplumsal ilişki, insanın kendisinden sıyrılmaya mucizesidir (Levinas). Bu yüzden başkasının arzusunun arzulamak, benim arzumun, tüm insani arzunun en temel niteliğidir (Hegel).

Başkasının varoluşsal bunalıtıyı hafifletici mucizevi niteliğinin yanı sıra, kendisinin varlığı da apayrı bir sorunun kaynağıdır. Çünkü benim için gerçek olan onun için de gerçektir; ben de onun varoluşsal bunalıtısını hafifletebilmesinin bir aracıyım. İnsan, yağmurdan kaçarken doluya, kendi varoluşundan kaçarken “öteki”nin egemenliğine yakalanır. Başkası benim için, kah varlığımı benden çalan, kah bana ait bir varlık olduğunu ortaya çıkarandır (Sartre). Başkası bana baktığında, üzerimde tartışmasız bir üstünlük sağlar; başkası kaygısı, beni sanki bir sarsıntının etkisi altındaymışım gibi bana rağmen ele geçirir. Öteki, varlığıma engel olarak benim tam anlamıyla var olmamı imkansızlaştırır. Ben, ötekinin sorumluluğunu almaya zorlanmış, bu konuda bir istek duymamama rağmen ahlaki bir zorunluluk tarafından kuşatılmış birisiyim. Bu yüzden insan, hep anlatıldığı gibi kalbi sevgiye susamış, barışsever bir varlık değildir; insanın özünde hiç de o ne olduğu belirsiz sevgi yoktur; sevgi, insana kurtulamayacağı bir sorumluluk olarak dayatılmıştır. Bu yüzden benimle o arasındaki zorunluluğun diyalektiği, kişiler arası alan, hem sevginin hem şiddetin yuvalandığı yerdir. Bu yüzden Sartre, sadist şiddetten duygusal aşkın yumuşaklığına kadar tüm arzu biçimlerini, öznenin “öteki”nden kurtulmak için ortaya koymuş olduğu savaş hileleri olarak tanımlar. Benim kendimi göremeyeceğim biçimde beni görerek (Bakhtin) bana sahip olan “öteki”yle ilişki, “ben bilinci”min temelinde bulunur. İşte bu nedenle hayat, benle öteki arasındaki mücadeledir. İşte bu nedenle, “Ben”den kurtulmak ve “ben”i tekrar kazanmak için sürdürülen bu mücadelede gerçek bir “ben-sen ilişkisi”nin kurulabilmesinin tek yolunun Tanrı’yla ilişki olabileceğine işaret eder Buber. Bu mücadele, Heidegger’in, Hegel’in, Bakhtin’in ve Levinas’ın, Sartre’in ve Buber’in iliklerine kadar hissettikleri, felsefelerine ana tematik

yaptıkları şeydir. Onlar sayesinde artık dünya yüzünde “birey” diye bir tek başına bir varlığın olmadığını, soyut bireyin içinde özsel olarak sevgiyi ve şiddeti taşımadığını biliyoruz. Biz, sevgi ve şiddetin geçiş nesneleriyiz. Onlar sayesinde ayrıca şunları da biliyoruz:

İnsanın hayat mücadelesi, doğayla değil “öteki”yledir; yalnızca “öteki”yle değil fakat aynı zamanda “öteki” sayesinde. “Öteki”, anatomi-den duyarlık, biyolojiden edebiyat çıkartır; onunla “surat”-“yüz”e, “cilt”-“ten”e, “dokunma”- “okşama”ya dönüşür. Başkasının yüzü beni benliğimden başka tarafa yönelterek yükümü hafifletir. Okşama, arzulanan varlığın bakışı altında yaşamaktan kurtulmak için onu kendi teline hapsetme girişimidir (Finkielkraut).

Başkalarının bizim için önemini anlamak için aslında fazlasıyla kanıt da gerekmiyor. Ama tüm bu düşünürlere baktığımızda, onların başkalarının bizim için önemini oldukça iyi ele aldıklarını fakat “Nasıl oluyor da bazı başkaları bizim için ‘vazgeçilmez öteki’ haline gelebiliyor?” sorusuna doğru düzgün bir cevap veremediklerini görüyoruz. “Vazgeçilmez öteki”, tutkumuza yapışandır; yeri doldurulmaz dost, yeri doldurulmaz düşman ve aşık olduğumuz kimsedir; bırakamadığımız alışkanlıklarımız, fanatiği olduğumuz her şeydir.

İnsan varoluşunun (“Dasein”ının) kapsayıcı bir analiz projesini bize sunan Heidegger de “vazgeçilmez öteki” sorununu aydınlatmadan yaşamını yitirdi. Belki bu “nasıl oluyor da” diye başlayan sorunun cevabını “neden”lerle ilgilenen felsefeden beklemek, haksızlık.

Zaten bugün bu soruya cevap verebilmek, “vazgeçilmez öteki” sorununu ele alabilmek için elimizde “ben psikolojisi” ve “nesne ilişkileri teorisi” gibi değerli teoriler var; bu teorilerin “ben-nesnesi” (self-object), “birincil nesne” gibi kavramları sayesinde bazı ilişkilerin bizim için nasıl olup da olmazsa olmaz nitelik taşıdıklarını belli ölçülerde açıklama şansına sahibiz.

Ama biz bugün burada “vazgeçilmez öteki” sorununun bileşenlerinden birisi olan “aşk” konusunda konuşurken bu şansımızı kullanmayacağız ya da şansımızı sona saklayacağız. Çünkü psikopatoloji teorileri, haklı olarak bize ilişkilerin ve duyguların ontolojisi hakkında bir fikir vermiyorlar; “Dürtü, gerilimi azaltmaya değil nesne aramaya yöneliktir; insan, ilişki arar” (Fairbairn) gibi felsefi tezlere dayanıyorlar. Oysa biz işe tam da oradan; Heidegger’in yarım bıraktığı yerden başlamak, “ilişki”yi esas alan çağdaş psikopatoloji teorilerinin yaslandıkları felsefi temeli biraz daha sağlamlaştırmak ve bu temel üzerine çağdaş psikopato-

loji teorilerini yerleştirmek istiyoruz. Yani “aşk”ı nesne ilişkileri içinde aramadan önce varlığımızda, varolma mücadelemizde aramaktan yavaş; o yüzden baştan beri felsefi söylemin girdaplarında bir yol bulmaya gayret ediyoruz.

Aşkın fenomenolojisi

Birçok insanın yaşadığı aşkın fenomenolojisini, bize ancak Proust ve Stendhal gibi iyi edebiyatçılar anlatabilirler. Aşkın evrensel fenomenolojisinin en tipik özelliği, aşkla sanat yapıtı arasındaki sıkı bağa ve aşğın olanca yaratıcılığına rağmen, aşğın kendisini her zaman değersiz bir sanatçı, başarısı engellenmiş bir ressam, niteliksizliğe yenik düşmüş bir şair gibi görmesidir. Bir türlü sevilen kimsenin tam, doyurucu bir anlatımı sağlanamaz; bu yüzden aşk söze dökülemez, aşk anlatılmaz yaşanır denir. Bu durumu Proust, sevilen kişiye bakarken takınılan araştırıcı, kaygılı ve titiz tavra bağlamaktadır. Gözümüz, kulağımız, tüm duyularımız ondadır; onun ertesi güne randevu verip vermeyeceğini, umutlarımızı ortadan kaldırıp kaldırmayacağını merakla bekler dururuz. Aşık kişi için anlamak seyretmekten önce gelir; sevgilinin sözleri her zaman görüntüsünden daha önemlidir; yüzün görsel çekiciliği yargılardan sonra gelir. Tüm duyularımız ve hayal gücümüz aynı anda harekete geçtiğinden dikkatimiz ürkekleşmiştir. Ondan bize kalan, her zaman iyi çıkmamış fotoğraflardır. “Her nereye baksam biraz sana benziyor” ya da “ne kadınlar sevdim zaten yoktular” deriz demesine ama sevdiğimiz kimsenin yüzünü bir türlü tam olarak betimleyemeyiz. Sevilen yüz, bir yandan tüm yüzleri tekeline almıştır bir yandan da hiçbir zaman açık seçik hale gelemmez. Aşırı dikkat, aşğın bakışını bulanıklaştırdığından ondan kalan hatıra resme tekrar tekrar bakılır. O yüzden “yanımdayken bile hasretimdin” denilir. Aşk, betimlemenin yasak olduğu yüz dinidir (Finkielkraut).

Aşık, betimleyemeyen olduğu kadar niye sevdiğini de bir türlü bilmeyendir. Bir gün Pascal gibi sevgilisini kişiliğinden dolayı değil, hasletlerinden dolayı sevdiğini düşünür; bir başka gün Hegel gibi sevgisinin nedenini sevilen kişinin hasletlerinin çok ötesinde arar, onu “o” olduğu için seviyordur, yarın bir keder gelse tüm güzelliklerini, tüm özelliklerini alıp götürse onu yine sevecektir. Oysa ne kişilik, ne haslettir aşkta belirleyici olan; önemli olan tek şey onun bizden daha farklı olması, bize eşit olmamasıdır. Bir insanın özelliklerini, güzel, çirkin, kay-

gılı sakın, histerik, takıntılı olup olmamasını ancak aşık değilsek saptayabiliriz. Aşk, tüm bunları siler, herkesin sevgilide gördüğünü aşık görmez; herkes için sıradan biri olan sevgili onun için herkesten farklıdır; önemli olan gerçekten bir fark olup olmaması değil, bizatihi “fark”tır. Sevgililer beraberdirlere ama henüz değil (Blanchot). Aşkta yalnızca “fark” görüldüğü için aşkın gözü kördür. Göremeyen aşık öngörüsünü de yitirmiştir, saçmalamaktadır. Psikozdadır kısacası ama sıradan psikozdan farklı olarak gerçeği değerlendirme yetisini yitirme nedeni, ilişkisi kopukluğu değil, karşılaşmadır; “öteki”nin unutulmasına değil, benliği işgal etmiş olmasına bağlıdır (Finkielkraut).

Aragon’un “mutlu aşk yoktur” dizesi, aşk fenomenolojisinin bir başka yanına ayna tutar. Sevileni kendinden ve diğer insanlardan ötede görmek, doğal bir biçimde acıyı da beraberinde getirir. Arzunu ancak büyük acılar çekerken gerçekleştirsin; görünürdeki acının altında gizli bir tad vardır. Fakat aşk ıstırapı, sinsi bir mutlu olma yöntemi değildir. Aşk yaşantısı, basit bir tatmin modeline göre açıklanamaz. Aşğın arzusu, doyurulabilecek bir açlık değildir; aşık, ne tamamen hoşnut edilmiş, ne de tatminsiz kalmıştır. Onun ıstırapı, sevgiliyi okşarken bile, onun elinin altından civa gibi kayıp gitmesindendir; ulaşamadığı mükemmelin farklılığındandır. Aşk, özgürlük isteğiyle “öteki”ne tut-saklık arasında kalakalmaktır. “Öteki”nin egemenliği, aşğın hem umutsuzluğu hem de en değerli hazinesidir.

Aşk erotiktir ama erotizmle cinsellik bir ve aynı şey değildir. Bir ihtiyaç olarak cinsellik ve cinsel ilişki, insan yaşamında arızı bir yer tutar. Çoğu zaman yanlışlıkla diğer hazlardan birisi gibi ele alınsa da “şehvet, diğer hazlardan farklıdır, çünkü yemek içmek gibi tek başına yapıldığında zevk veren bir haz değildir” (Levinas). Eros, bizi “öteki”ne götüren bir yoldur. Eros, yine sanıldığı gibi bedenlerin buluşup kaynaşmasına, aradaki kopukluğun giderilmesine fırsat hazırlayan geçici bir oyun değildir; baş döndürücü bir uçurumun ortaya çıktığı ve keşfedildiği andır. Foucault, insanın sevişirken bile yalnız olduğunu söylerken haklıdır ama insanın mutlak yalnızlığı asıl sevişirken ortaya çıkar deseydi daha da haklı olurdu. Aşıkla sevişirken onun tüm bedeni yüzü haline gelir; ulaşılamayan, betimlenemeyen yüzü. Sevişmek, tenlerin temasını ve birbirine sarılmasını engelleyen tüm engeller ortadan kalktığında bile sanki “öteki” kendini tamamen vermiyormuş gibi en yakın olanı aramaktır. İki insan arasındaki erotik yaşantı, bizim kaynaşma, ikinin mükemmel uyum içinde bir olması arzumuza rağmen, aramızda-

ki mesafeyi kaldırmaz tam tersine doğrular. Aşk ve sevişme, insan olma kaderimizin bize en berrak yansımalarıdır; sevişen aşıklar da gerçek kader yoldaşları.]]

Aşk konusunda yazarken, öğretmenim olan Levinas, bir kaç yıl sonra bu kez önce **Tabula Rasa** dergisinin “Postmodernlik ve din” adlı soruşturmasına cevap verirken daha sonra **Yarın** dergisinde “Dindarların özgürlüğü mü özgürlerin dini mi?” başlıklı bir yazı yazarken zihnime dolan çağrışımlarla birlikte yeniden gündemime geldi. Bence Hıristiyanlık ve Yahudilik mücadelesi ve arada kalan İslam, İslam'ın laiklik açısından Yahudiliğe benzerliği ve gerek laiklik gerek bireysel özgürlük bakımından daha potent oluşu konularında çok önemli saptamalara yol açtı bu çağrışımlar. Önce **Tabula Rasa** soruşturmasına verdiğim cevabı sunuyorum:

[[Postmodern duruş, teolojik çalışmalarda, dinler için yeni bir alternatif olarak değerlendirilebilir mi?

“Postmodern duruş”, içinde yaşadığımız “postmodern durum”u, modernliğin sıkıntılarının aşılammamasının yarattığı bir kriz dönemi olarak değil de, modernlikten sonra gelen yepyeni bir toplumsal evre olarak görenlerin bir tanımı olsa gerek. Oysa ben böyle düşünenlerden değilim. “Postmodern durum”u, modernliğin yaşadığı bir kriz dönemi olarak görüyorum. Modernlik, Batı kaynaklı, yani o bilinen Helenistik akıl ve estetik, Roma hukuku ve Judeo-Hıristiyan saç ayağına oturan, yeni bir uygarlaşma projesiydi. Rönesans ve Reformasyon’la uç verdi; Aydınlanma ve izleyen “Ulus Devletler Çağı” ile doruğa çıktı. Sonuçta tüm insanlığı, diğer tüm uygarlık kalıntıları üzerinde yaşayan toplumları da cazibe halesi içine alarak ve etkileyerek, “dünya uygarlığı” haline getirmeyi başardı. Bu başarı, onu bizzatı bir “insanlık hali” konumuna yükseltti. Her toplum, geç kaldığı modernleşme vagonuna bir biçimde atlayabilmenin, kendine özgü modernleşmenin yollarını aramaya başladı ve yönünü modernleşme tarafına çevirdi.

Ancak bu başarılar, yalnızca madalyonun bir yüzüydü. Modernleşmenin diğer yüzü, skandallar ve sıkıntılarla doluydu. Bilimsel ve teknolojik devrimler iyiydi iyi olmasına ama, dünyayı derin bir ekolojik krizle ve dehşetengiz bir silahlanma yarışıyla yüz yüze getirdi; bir “bilim dini” yaratarak, modernliğin Batı kökenli olmasının zaten yol açacağı teolojik krize çanak tuttu. Bireye ve onun rasyonelitesine dayalı yeni bir

inanç sistemi oluşturulamıyor, irrasyonel, spritualistik akımlar modernlik gemisinin zeminini kemiriyor, su almasına yol açıyordu. Modernliğin büyük filozofu Kant, “Bilime yol açmak için inancı araladım” demişti ama kendi teolojisinin gereği olarak akılla inancı bir arada barındıramayan Batılı zihin, modern çağlar boyunca binbir zahmetle oluşturduğu ve gerçeği bunlar sayesinde temellik ettiğine inandığı “büyük anlatı”lardan birer birer vazgeçti. Önce dil ile gerçek arasında bir ilişki olmadığı gösterildi; dil, metaforik bir yapıydı; hakikat, Nietzsche’nin söylediği gibi “seyyar metaforlar ordusu”ndan başka bir şey değildi. Yorumlama, gerçekliği aramaktan vazgeçmiş, beşeri bilimlerin ve hatta tüm beşeri söylemlerin ortak yolu haline geldi. Dil, hakikati vermiyorsa, her hakikat iddiası, yapı-çözümüyle bozguna uğratılabilecek, kof bir damara sahipti. Dostoyevski, “Tanrı yoksa her şey mubahtır” demiş ve insanları ikna edebilmişti; şimdi “Tanrı varsa her şey mubahtır” diyenler de insanları ikna edebiliyor, hem de aynı insanları...

Ve sonuçta geldik bugüne: İnsanlar büyük anlatılara inanmıyorlar ama tuhaf bir biçimde inançlara saygı göstermenin gereğine inanıyorlar. İnançlara neden saygı gösterileceğinin ise, gerçekte hiçbir rasyoneli yok. “İnanç çoğulluğu”, “dinlerin kardeşliği” gibi fikirler, aslında kazananın inançsızlık olduğunun ya da en azından derin maneviyat krizinin üstünü örtmeye yarıyor. “Da Vinci’nin Şifresi” kitabı, pagan inançlarını ululayarak insanları büyülüyor; insanlarda, hepimizde tuhaf bir köken merakı ortaya çıkmış durumda.

Bunları düşünüyorum ama yine de sorunuzun cevabını bitirmedim. Çünkü “postmodern duruş”la ilgili olanca olumsuz düşünceye sahip olmama rağmen, sorunuza cevabım olumlu. Hatta diyebilirim ki, sorunuza olumlu cevabım, yani postmodern duruşun dinler için (doğallıkla benim için bu din İslam’dır) bir alternatif olma imkanı sağladığını düşünmem, beni düşünce maceramda ayakta tutan noktalardan bir tanesi. Şöyle ki:

Öncelikle İslam uygarlığının, modern zamanlarda “kalıntı uygarlık”lardan bir tanesi olduğunu, modernliğin krizinin İslam dünyası için, modernleşememenin sancılılarıyla birleşerek birkaç misli ıstıraba yol açtığını kabul etmeliyiz. Nostaljik böbürlenmelerin kimseye faydası yoktur. Büyük anlatıların sona ermesini, yeni bir büyük anlatı arayışı olarak okumak gerekir. İslam, taşıdığı inanılmaz muhteşemlikte manevi cevher ile, Kur’anı sanki bugün vahy edilmiş gibi anlamaya çalışan aydınlara, yeni büyük anlatı inşasında yol gösterici olabilir. İnsan hak-

larının, bilimin, aklın ve bireyin olduğu kadar insanlığın manevi mirasının, inanç özgürlüğünün ve hatta laikliğin de güvence altına alındığı, üstelik bunu hiçbir ruhbanlık makamına bel bağlamadan yapabilecek bir “özgürlükçü İslam teolojisi” mümkündür. (Hadi içimden geçeni olduğu gibi söyleyeyim: Bu özgürlükçü İslam teolojisi de büyük ihtimalle, tarihteki misyonları bugüne kadar, uygarlık oluşturmaktan ziyade, uygarlıklar arasındailetici, arabulucu ve sentezleyici olmak şeklinde tecelli etmiş olan Türklerin coğrafyasından zuhur edecektir.)

Bu o kadar mümkündür ki, ben yakında birçok başka “Devrimci İslam” kitabının yayınlandığını şimdiden görür gibi oluyorum. Elbette bu devrimcilik, Humeynicilik tipinde değildir, insanlığın manevi krizinin aşılmasına getirdiği imkan sayesinde hak edilecek bir sıfattır.

Bakin, dikkatle bakın, entelektüellerin dünyasında olan sözüm ona tartışmaların gerçek niteliklerini görmeye çalışın. Bu tartışmalarda asıl konu, hep Hristiyanlık-Yahudilik teolojilerinden hangisinin haklı olduğudur. Dünyayı sallayıp duran Emmanuel Levinas, Zygmunt Bauman, Jacques Derrida, Yahudi teolojisinin üstünlüğünü neredeyse kanıtlamış durumda. Levinas, Hristiyan dünyasında Teslis inancı nedeniyle gerçek bir Aydınlanma ve laiklik olamayacağını, yaşanan krizin nedeninin bu olduğunu söylüyor. Oysa ona göre Eski Ahid’te Tanrı ve insan apayrı varlık alanlarına sahipmiş. Gerçekten de öyle, o kadar ayrı varlık alanlarına sahipler ki, Yehova gelip kullarından biriyle güreş bile tutabiliyor!

Bunları bir gün Müslüman düşünürler, niye daha tutarlı bir biçimde söylemesinler ki!..]]

Şimdi de “Dindarların özgürlüğü mü, özgürlerin dini mi?” yazısından Levinas’ın etkisinin görüldüğü bazı pasajlar:

[[“Din ve özgürlük” başlığının ilk çağrışımı, özel, kamusal ve toplumsal alanlarda “dinsel” denilen faaliyet ve eylemlere ne kadar özgürlük verileceğiyle ilgili ve Türkiye’de maalesef “din ve özgürlük” denince çoğu zaman yalnızca bu ilk çağrışım akla geliyor. Oysa benim için biraz sonra ele alacağım diğer çağrışım çok daha önemli. Bu yüzden ve nasıl olsa bu konuda çok daha iyi söz edecek birileri çıkar diye, ilk çağrışım alanından, çok yaşamsal olduğuna inandığım birkaç cümle edip hemen uzaklaşacağım.

Örgütlü din mi? Hayır, teşekkürler!

Modern yaşamın bireylere ve gruplara tanıdığı tüm hakların, faaliyetlerini “dinsel”, kendilerini “dindar” diye tanımlayan kimselere de tanınması gerektiği konusunda yapılacak bir tartışmayı ayıp ve incitici bulurum. “Din kardeşliği”, “cemaat ruhu”, “dinsel dayanışma” gibi anlayışlara da bir diyeceğim yok; sivil gücü vurguladıkları ölçüde kulağa hoş geldikleri de kesin. İnsanın anlam arayışının en derinden kavranılması, ontolojik ve epistemolojik alanları baştanbaşa kuşatan bir yaşam felsefesine sahip olunması, ahlak ve hukuk’un sağlam meşrulaştırım imkanlarını barındırması nedeniyle dinde “büyük insan olmak”, “bilgelik”, “rehberlik” hem mümkün hem de desteklenmesi gereken durumlardır. Kişisel gelişimde büyük yol almayı başaranmış, engin bir hayat bilgisine ve içgörüyeye sahip olan din uluları, şu kapkara dünyada hepimizin yoluna aydınlatacak meşalelerdir. Ancak gerek tarikat, gerek dinsel amaçlı siyaset (ve ticaret), gerek bir kült etkinliği olarak, her hangi bir modern kurumsal yapı gibi, hiyerarşik bir örgütlenme gösteren ve en tepede de “ruhani lider” diyebileceğimiz manevi despotun bulunduğu örgütlenmelerin, kısacası “örgütlü din”in benim “din” dediğim olguyla temelde bir karşıtlık gösterdiğine inandığımı da söylemek isterim.

“Örgütlü din”in ne kadar “din” olduğuyla ilgili ciddi endişelerim var. “Din”, sürekli bir gerilim içeren insanın Varlık’(ın)a bir mana, Yaratıcısı olarak kabul ettiği “her şeyi kapsayan”la ve öteki varlıklarla ilişkisine bir içerik kazandıran bir zihinsel etkinlik ve ritüeller toplamıyken, “örgütlü din”de bu amaçlardan ziyade, örgüte ve kişiye bağlılığın esası teşkil ettiğini, dolayısıyla “örgütlü din”in uhrevi görüntü altında faaliyet gösteren dünyevi, toplumsal şeylerden, kazanç ve iyi hissetme kapılarından biri olduğunu düşünürüm. “Din”, her zaman bir varoluşsal kaygıyla tutunulan yer olma girişimindeki emeğin izlerini barındırırken ve her zaman “Doğrusunu Allah bilir”in teslimiyetinin kibirsiz hatta tam tersine ezalı ihtişamını taşıırken, “örgütlü din” tıpkı muadili oluşumlar olan, fal, büyü, yoga, sağlıklı yaşam egzersizleri, spiritüel züppelikler gibi huzur ve hakikat (!) vaad eder.

Elbette tüm herkese karşı bir eşitlik ve aynılık uygulaması gerektiği bir uyuşum zemininde inşa olan “kamusal alan”ın gerekliliklerine uymaları koşuluyla, dindar denilen insanların ve dinsel etkinliklerin özgürleşmesinden yanayım ama “hakikat ve huzur tellallığı” yaparak gerçeğin çarpıtılması ve içinde yer alan bireye zarar verilmesi ihtimali

taşıyan tüm toplumsal durumlar gibi “örgütlü din”in de bir yasal bir sınırı olması ve sınır ihlalleri durumunda hukuksal yaptırımların günde-
me gelmesi kanaatindeyim. Her kurumun ve uygulamanın sınırları ve
deontolojisi belirlendiği halde, “örgütlü din”e karşı, gerek kamu gücü-
le, gerek karşıt taraftaki örgütlü sivil güçlerce “saldırmak” dışında bir
şey yapılamaması, modern hukukun en önemli eksikliklerindendir.
Kendi rızanızla girdiğiniz bir şirketten, bir tedavi kurumundan uğradı-
ğınız zarar için yasalara başvurabiliyorsunuz ama yine rızanızla girdiği-
niz bir dinsel kùltten (daha çok onun manevi despotundan) gördüğü-
nüz zarar için başvuracağınız bir yer neredeyse hiç yok. Manevi despot,
ancak yürürlükteki yasalara göre açıkça tanımlanabilen bir suç işlemiş-
se ve sizin de ona ve bağlılarına karşı mücadele edebilecek gücünüz
varsa bir hukuk savaşına girebiliyorsunuz ama “Bu topluluk, benim ruh
sağlığıma, çocuklarımin eğitime, eşime karşı davranışlarıma, dinsel
duygularımin kullanarak, kendi yaşantılarını dinsel hakikat gibi suna-
rak, büyük zarar verdi!” diyemiyorsunuz. Birey, “örgütlü din” kuruluş-
larında, korunmasız ve yapayalnız aslında ve üstelik hakikat bu kuru-
luş tarafından gasp edildiği için Allah'ına bile sığınamıyor.

Dinsel özgürlükle ilgili söyleyeceklerim bu kadar.

Kısır ilahiyat ortamı

“Din ve özgürlük” başlığının beni daha çok ilgilendiren diğer çağrışımı
ise, dinin bireye sunduğu özgürlük anlayışı, sağladığı özgürleşme fırsatı
ve ortamıyla ilgili. Bir yıl önce, tek bir alanda uzun vadeli bir çalışma-
ya hazırlanırken, iki konuda çok zorlandım ve sonunda tercihim tarih-
le psikolojinin kesişim alanı olan “Türk grup davranışı” olarak belirle-
dim. Zorlandığım ve sonuçta çalışmaktan vazgeçtiğim iki konu ise “din
ve özgürlük” alanında olup şunlardı:

i- Yorum ve anlam konularıyla uzun zaman uğraştıktan sonra artık,
her kelimenin, işaret ve imgenin, düz-anlamlarının yanı sıra sembolik
bir yan-anlamının da olduğunu düşünmeye başlamıştım. Daha doğrusu
her kelime, işaret ve imge bir semboldü ve görünen, kültürel olarak ka-
bul edilen düz-anlamının yanı sıra, bizim o anki yorumumuza, ona
yüklediğimiz anlama, niyetselliğimize bağlı olan bir gizemi, bilineme-
yen bir yan-anlamı da taşıyordu. Kutsal metinler ve kutsalı imleyen me-
tinler de bundan muaf değillerdi. Kutsal ya da değil, gerçek (varlık)-im-
gesel (arzu)-simgesel (anlam) üçgeni, açık bilinçle varolduğumuz her

yerde ve her anda anlamamıza eşlik ediyor; anladığımızı bu üçgenin prizmasından yansıyarak anlıyorduk. Bilgi konusundaki nihai arzumuz, tüm sembollerin arkasındaki “her şeyi kapsayan Öteki”ni bilebilmeyi amaçlıyor; Tanrı, kendi Varlığı’nın ötesinde bizim bilme arzumuzun nihai nesnesi oluyordu.

Nasıl tek bir “gerçeklik” ve ona ulaşmaya çalışan insan sayısı kadar bireysel “doğru”lar varsa ve hiçbir bireysel “doğru” gerçekliğe tek başına temellük edemeyecekse, aynı ilişkinin kutsalla yüz yüze olan birey için de geçerli olduğunu düşünüyordum. İki tip kutsal vardı: Birisi ister Tanrı, ister Kutsal Kitap, ister Gelenek haline dönüşerek yinelenip duran dinsel ritüeller şeklinde olsun bizden ötede ve hep ulaşmaya çalıştığımız “Kutsal”, diğeri ise bu büyük harfle yazılı “Kutsal”a bizim yüklediğimiz anlamlardan oluşan kendi “kutsal” anlayışımız. Hiçbir bireysel “kutsal” anlayışı tek başına hakiki “Kutsal”a tümüyle ulaştığını, bunun tek yolu olduğunu öne süremezdi. Dolayısıyla kutsalı yani, Tanrı’yı, Kutsal Kitab’ı ve Gelenek’i reddetmeden özgürleşme mümkün; özgürlük, insanın insan olmakla doğuştan kazandığı, kaçınılmaz bir insan hakkıydı. Özgürlüğü en önemli ilke olarak görmeyip hakikate temellük ettiği gerekçesiyle dayatılan her ilahiyat anlayışı despotikti. Özgürlük, geleneği olumsuzluklarından kurtararak yaratıcı biçimde yenileyecek eleştirinin ve geleneği demokrasiye doğru açmanın da güvencesiydi.

Böyle düşünüyor; “Senin dinin sana, benim dinim bana” kutsal sözünde ifadesini bulan bir anlayışla, her türlü farklı din telakkisinin ve yaşantı biçiminin ortak kültürel ve hukuksal bir çatı altında mümkün olabileceği tezinin geçerliliğini araştırmak istiyordum. Bu topraklar, şimdi katıksız Avrupa Birlikçisi ve demokrat kesiliveren teslimiyetçilerin ahistorik “çok-hukukluluk” zıvalamalarını değil, gerçekten özgürlükçü ve demokrat bir teolojiyi hak ediyordu.

ii- Marksist bir geçmişten gelerek inanca yer açmaya çalışmam, inanç ve özgürlüğü bir araya getirecek bir çalışma yapmaya beni zorluyordu. “Özgürleşme İlahiyatı”, Katolik dünyasından zuhur eden ve geçen on yılda Güney Amerika’daki Katolikler arasında kitleselleşen bir kavramdır. Daha çok İlk Hıristiyanlık inançlarıyla, Marksist-Komünist idealleri bir araya getirmeye çalışır; ilk Hıristiyanların ilkel komünal bir topluluk oluşturdıkları fikrinden yola çıkar. Özgürleşme İlahiyatı yanlıları, Papa XXIII. John’un *Pacem in Terris* adlı genelgesindeki “tahakküm eleştirisi” ve “yoksullara kurtuluş seçeneği” temalarını esas alır. Onlara göre, Marx da bu ideallerin peşindeydi ancak kendisi bulmamış-

tı, radikal Reformasyon'dan, Reformasyon da İsa'dan almıştı. Sonuçta ortaya Marx'ı ve İsa'yı kaynaştırmaya çalışan mühim bir külliyat çıktı. Böyle bir tarihselliğe sahip olmasına rağmen Özgürleşme İlahiyatı'nın Papa XXIII. John dışında Vatikan'dan bir desteği yoktu; tam tersine modern zamanlarda Roma Katolik Kilisesi, dünya gericiliğinin en büyük destekçilerinden birisi olmuştu. Zaten ruhbanlıkla özgürlük, asla bir arada düşünülemeyecek, baştan aşağı çelişik kavramlardır. (Özgürleşme İlahiyatı'ndaki paradoksik durumun bir benzeri de İslam Dünyası'nda görülür. Gerek meşru bir Ruhban sınıfı olması, gerek havariler gibi On iki İmam'a dayalı bir ilksel silsile savunuculuğu ve ideallerini bu silsilenin temsilcisi olan, insani vasıflardan arındırılarak masum kılınmış bir ruhbanaya dayandırması gibi nedenlerle İmamiye Şiası Katolikliğe ciddi benzerlikler taşır. Epistemolojik olarak yapısı gereği tahakküme dayanan bu inançtan da, paradoksik biçimde, İran Devrimi'nde olduğu gibi bir muhalif hareket çıkabilmiştir. Bu paradoksinin nedeni, apayrı bir tartışma konusudur.)

Biz, Özgürleşme İlahiyatı hareketine, adaleti vurgulayan yanları nedeniyle bir sempati beslememize rağmen, dinde gerçekten özgürlükçü bir bakışın Hristiyanlık'tan kaynaklanabileceğini sanmıyoruz. Çünkü Hristiyanlık, ister monofizit ister diyofizit olsun, özgürleşmeye kapalı, Tanrı-insan kavramları arasındaki kargaşadan dolayı narsisizme eğilimli bir ilahiyata sahiptir; bu yüzden de Hristiyan dünyadaki özgürlükçü yaklaşımlar büyük ölçüde din-karşıtı olmuşlar; Hristiyanlık, modernliğin narsisistik bir kültüre dönüşmesine ve postmodern ahlaki krize zemin hazırlamıştır.

Hristiyanlığın bu niteliği, Musevi ve İsevi tanrısallık arasındaki farkı, uzunca bir süredir vurgulayıp durmuş Levinas ve izleyicisi Derrida, Finkelkraut ve Bauman gibi Musevi entelektüellerce iyice açığa vurulmuştur. Emmanuel Levinas'a göre Yahudi Tanrısı, insanın içinden konuşmak yerine doğrudan insana hitap eder. Tanrı, insanı muhatap düzeyine çıkarır, ona henüz bilmediği ve kendiliğinden elde edemeyeceği şeyleri iletme üzere seslenir. İncil'in Tanrısı güçsüzdür, insanın konuşan özne ve sorumluluk sahibi varlık olduğunu reddeder; kişiler arası ilişkilerin gerçekliğini kabul etmek ve insana sorumluluk vermek yerine, her şeyi kutsalla büyüleyen bir baş döndürücülüğü yeğler. Bu yüzden Hristiyanlık asla gerçek laikliği, gerçek Aydınlanma'yı sağlayamaz. Yahudilik, insanı Tanrı'dan kurtararak, gerçek anlamda dünyanın büyüsunü bozabilir; Yahudilikte Tanrı ayrı, insan ayrıdır; insan kendi di-

şında kalan hakikate açılma şansı veren bir özgürlüğe, dolayısıyla sorumluluğa sahiptir. Levinas'ın modernliğe yeniden kazandırmak istediği şey, bu nedenle inanç değil tanrı-tanımazlıktır; insan, kutsallık büyü-sünden sıyrıldıktan sonra, dünyayı putlaştırmaktan kurtulabilir; sorumlu bir varlık gibi hareket ederek öteki insanların ve Tanrı'nın değerini anlar. Bu yüzden Levinas, hocası Hristiyan Heidegger'i "etik olan ontolojik olana önceldir" diyerek bir anda kündeleyiverir. Bu yüzden Levinas'ın izleyicisi Yahudi entelektüeller, hep "öteki"ni, diyalogu vurgulayarak, postmodern dünyanın ahlaki krizine bir çözüm bulmaya çalışırlar; onlar için gerçek dünyaya ve gerçek ilişkiye dikkat çekmek, ne kadar tanrı-tanımaz nitelikler taşırsa taşısın, nihayetinde etik'i (On Emir'i) vurgulayan dinsel bir eylemdir.

Postmodern düşünce dünyasında belirgin bir Yahudi atağı vardır. Hristiyanlık bu atağa bir karşılık verememektedir. İslam ise, Levinas'tan kaynaklanan bu fikirlere tamamen katılacak düzeyde tanıdık bir söyleme sahiptir; insan, tüm Kitap boyunca, açıkça kendinden apayrı varlık olan Tanrı hitabını dinlemeye çağrılır. Ancak İslam bununla yetinmez; insanı Tanrı tarafından buyurulan ilke ve emirlere karşı bile özgür bırakır; bunu, Hristiyanlıkta olduğu gibi insanı tanrısallaştırmadan yapar. Tanrı'yı insana "şah damarından daha yakın bir yere" yerleştirir; ona Tanrı'nın ruhundan üfler. İslam, her ne kadar bugün egemen olduğu coğrafyalar, kadın haklarının ayaklar altına alındığı yerler olsa da, bunları kadın-erkek herkes için talep eder; feminist bir ilahiyat için kadını İlk Günah'ın ve dünyaya atılmamızın sorumlusu olarak gören Kitabı Mukaddes'ten çok daha sağlam bir zemin sunar. İslam da elbette bir savunma, meşru müdafaa hakkı olarak şiddete onay vardır ama insana ve aydınlanma ihtimaline verdiği değer yüzünden, özgürlükçü ilahiyat yanlıları, İslam'da idam cezalarının kalkması için bile birçok dayanıklı tutamak noktasını kolayca bulabileceklerdir. Bunları incelemek, ilkel bir fanatizmin kucağında çırpınan İslam'ın gerçek bir özgürlükçü ilahiyata sahip olduğunu göstermek isterdim.]]

Buraya kadar, daha doğrusu Neoconların saldırısına kadar her şey yolundaydı. Levinas'la aramızda bir sorun yoktu. Siyonizme eğilimini biliyordum ama bu, onun düşüncesinin büyüklüğünün yanında affedilir bir şey gibi görünüyordu. Ne zamanki Yahudi-Evangelist ittifakı, Irak'ı talana başladı ve buna aydınlardan tepki yerine bir ölüm sessizliği ortaya çıktı, yeniden ahlaki tepki veremeyişimiz üzerine düşünmeye

başladım. Acaba bu tepkisizliğin nedenleri arasında ahlak ve siyasetin ayrı şeyler olduğunu vaaz eden Yahudi düşünürler olabilir miydi. Bunun biraz şüpheli bir soru olduğunu elbette kabul ediyorum ama asıl amacım, kanın gövdeyi götürdüğü, ahlaksızlığın alıp yürüdüğü bir zamanda, pratiğin ve siyasetin belirleyiciliğinin altını çizebilmektir. **Radi-kal-2**'de kısa gazete yazıları halinde yazdıklarımı sonradan **Yarın** dergisinde, "Ahlak devrimcidir" yazısında, daha derli toplu bir biçimde bir araya getirdim. Bazı pasajları görelim:

[[Entelektüel kadastrocular

Sevgili Altay Ünaltay, dergimiz **Yarın**'da bir süredir "Dünya politikasına yön verenler" adlı hayranlık uyandıran bir dizi yayınlıyor. Eline, zihnine sağlık ancak ilk bakışta göze çarpmayan öyle yön vericiler var ki, en azından diğerleri kadar önemli. Bunlara "dünya entelektüel coğrafyasının kadastrocuları" diyebiliriz. Şimdi size dergimizin bu sayısının ana teması "etik" alanında kadastroları belirleyen iki isim söyleyeceğim.

Şüphesiz "pir" konumundaki, filozof ve Talmud tefsircisi olarak bilinen Emmanuel Levinas'ı (1906-1995) en başta saymalıyım. Litvanya doğumlu, Freiburg Üniversitesi'nde Husserl'in öğrencisi oldu, Heidegger'le orada karşılaştı ve ondan çok etkilendi. Daha sonra yaşamını ölene kadar Fransa'da sürdüren Levinas, etik'in ontolojiyi öncelediği teziyle Heidegger'e bir karşı koyuş geliştirdi. Martin Buber'in diyalojik felsefesinin eserinde büyük katkısı vardı. "Öteki" ile yüz yüze etkileşimi analizine kalkış noktası yaptı ve bunu da Musevi dinindeki insan-Tanrı ilişkisine dayandırdı. Başta biraz sonra ele alacağımız Zygmunt Bauman ve diğer Yahudi düşünürler, Jacques Derrida, Alain Finkelkraut olmak üzere yüzyılımızın son yarısında düşünce dünyasında büyük bir etki yaptı. "Etik" ve "öteki" kavramları, günümüzde bu kadar önem kazandıysa, bunda Levinas ana paya sahiptir.

1925 Polonya doğumlu Zygmunt Bauman ise, eğitimini sürdürdüğü Sovyetler Birliği'nden 2. Dünya Savaşı sonrası yeniden ülkesine döndü. 1968'de sınır dışı edildiğinde önce İsrail'de sonra İngiltere'de Sosyoloji hocalığı yaptı. Varşova Üniversitesi'nden emekli ve yaşamını halen Polonya'da sürdürüyor. Kitaplarının hemen tamamı dilimize de kazandırıldı. "Modernite ve Holocaust" ve "Postmodern Etik" kitapları başta olmak üzere onun eleştirel ve özgürleşimci diye anılan sosyolojisi asıl olarak, gündelik yaşamın etik temellerini ortaya koymaya yönelmiştir.

Kamusal alanın yeniden moralizasyonu çerçevesinde radikal siyasetin canlanabileceğini öne süren Bauman, günümüz dünyasının tartışılmaz düşünce öncülerinden.

Bu iki ismi anmamın nedeni, “Bu Yahudileri iyi tanıyın!” diye bir uyarıda bulunmak değil. Kimsenin, özellikle düşünce dünyasındaki kimsenin dinsel ya da etnik kökeni, benim doğrudan ilgi alanıma girmez. Bizzat düşüncenin kendisine bakar, değerlendirmemi ona göre yaparım. Bu iki büyük düşünürden de çok şey öğrendiğimi, kendilerine bu anlamda müteşekkir olduğumu rahatlıkla söyleyebilirim. Onlara işaret etmemin nedeni, “etik” ile ilgili bir tartışma yaparken, onların eksik bırakarak entelektüeller arasında, bugünün dünyasında olup bitenlere yeterince sağlam tavır alınamamasına neden olduklarına inandığım bir noktayı berraklaştırabilmek. Bu noktaya yeniden dönmek üzere, şimdi bugünün dünyasına bir göz atalım.

Yaşadığımız dünya

Düşünce ve maneviyat alanında modernliğin sıkıntılarının neden olduğu bir kriz zamanı olan “postmodern durum”un siyasal boyutunu ele aldığımızda, düşünce alanında olup bitenlere karşılık gelen tuhaflıklar (!) olduğunu görürüz. Tuhaflık, egemenliğin el değiştirmesi ve ABD’nin 2. Dünya Savaşı sonrası, bir imparatorluğa doğru evrilen önlenemez yükselişinin başlamasıdır. “Tek kutuplu dünya” ve “küreselleşme” kavramlarıyla akran olan postmodernlik dediğimiz şeyin, aslında, “Amerikan hegemonyasının sağlanması için üretilmiş, büyük anlatıların yıkımı ve ‘fark’ın yüceltilmesi üzerine oturtulmuş teoriler demeti” olduğu şeklinde bir aforizma ileri sürersek, zayıf bir iddiada bulunmuş olmayız. Postmodernlik nasıl hermenötik ile kardeşse “küreselleşme” ile de aynı rahimden çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, postmodern teoriler, ABD’nin modernliğin krizini fırsat bilerek ya da bu krizin suçunu Avrupa’ya yükleyerek, kendi egemenliğini dünyaya kabul ettirmenin öncü, akıncı gücü gibi işlev görmüştür.

ABD, zaten yapısı gereği, böyle bir meydan okumanın tohumlarını bünyesinde taşıyordu. Kurucu babalar, Amerikan tipi demokrasinin Avrupa’dakinden farklı olacağını, daha cemaatsel ve dinsel bir nitelik taşıyacağını biliyorlardı. Beyaz-Anglosakson-Protestan (WASP) çoğunluğun, kurucu öğeler içinde yer alan birçok diğer öbek üzerinde meşru bir egemenlik sağlayabilmesi için, cemaatsel özgürlüğü vurgulayan ve

insanları anlamı flu da olsa genel bir Tanrı'ya "inanç"la birbirlerine bağlandıkları bir sistem gerekliydi. Haklı olarak Amerikan demokrasisi de Amerikan felsefesi ve Amerikan psikolojisi gibi Avrupalı benzerlerinden farklı bir kulvarda gelişti ve hele de Birinci Savaş'ın sonrasında konjonktür ABD'yi öne çıkarmaya başlayınca kaçınılmaz biçimde kendisini Avrupa'ya meydan okurken buldu. 2. Dünya Savaşı'nın ve Holocaust'un kan ve günahları Avrupa uygarlığını iğrenç bir hale getirince, zaten farklı gelişen ve giderek yükselen ABD, kendisinin de dahil olduğu Batılı bilincin suçlarını Avrupa'ya yükleyerek yeni bir felsefi bakışı ve yeni bir demokrasi anlayışını dünyaya sundu.

İşte bu nedenle postmodern duruşun sahipleri, sırtlarını ABD'ye dayamışlardır; bir ellerinde postmodern teoriler, diğer ellerinde her türlü farkın ve ayrımcılığın tüm dünyada kışkırtıldığı yeni demokrasi tezleri, "küreselleşme"nin faydelerine dair nutuklar atar dururlar. Ağızlarından demokrasi, insan hakları ve "öteki" adına adeta bal damlar ama ABD'nin Yeni Muhafazakar (Neocon) siyasetçilerle İsrail'i ve İngiltere'yi, Evangelist inançları terkesine alarak çıktığı İmparatorluk hedefindeki bir adım olan Büyük Orta Doğu Projesi için koşarken zalimce ezip geçtiği mazlumların feryatlarını duymazdan gelirler.

Levinas'ın "öteki"si, siyasete uygulandığında

Bu dünya manzarasının yazının başında isimlerini andığımız büyük filozoflarla ne ilgisi var? Doğal olarak bu kadar sözden sonra hatırlara bu soru gelecek. Bizce aralarında şu üç nokta nedeniyle çok sıkı bir bağlantı bulunuyor. Bir kere, Levinas'ın etik teorisi ve "öteki" kavramı, en az Nietzsche'nin hakikat karşısındaki tutumu kadar, tüm postmodern düşüncenin temellerini sağlıyor. İkincisi, diğer birçok postmodern aydın üzerinde etkiye sahip olmasının yanı sıra Levinas'ın fikirleri, Bauman'ın tüm dünyada geniş bir yankı uyandıran "Postmodern Etik" çalışmasıyla ilerletildi, sistematik ve güncel bir hale getirilerek, günümüz aydınının etik konusundaki başucu kitabı haline yükseltildi. Üçüncüsü ise, Levinas'ın böylesine yaygınlık kazanan etik alanındaki fikirleriyle talim ve terbiye edilmiş zihinlerimizin tepki kapasiteleri dumura uğradığından, günümüz dünyasında olup bitenlerin siyasal veçhesiyle karşılaştığımızda ne yapacağımızı bilemez halde kalakaldık.

Levinas'ı ve Bauman'ı bilenler, bu söylediklerim karşısında da şaşıracıklar, "hadi canım, her iki düşünürün de itiraz edilemeyecek kadar güçlü ve geçerli ifadeleri var etik konusunda!" diyeceklerdir. Kesinlikle haklılar. Kendi adıma "Postmodern Etik" kitabında ifade edilen tezlerin çok büyük bir kısmını onayladığımı söyleyebilirim. Benim iddialarım, Levinas'ın ve Bauman'ın söylediklerinden ziyade söylemedikleri ve gözden kaçırdıkları ile ilgili.

Bir konuşmasında, Levinas (sevgi uzmanı tilmizi Finkelkraut ile birlikte) politik alanda neden sessiz kaldığını ve bu alanı etik çerçevesinin içine sokmadığını belli etti; sessizliğini bozdu ve asıl niyetini ortaya koyma gafletinde bulundu. Bu konuşma (Bakınız **Tezkire**, sayı 20, Nisan/Mayıs 2001) 28 Eylül 1982'de Sabra ve Şatilla katliamlarının ardından, "olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak amacıyla", Falanjistleri bir provakasyonla kamplara sokan, yüzlerce kişinin katledildiği bu katliam hakkında soruşturma açtırmayı reddeden Begin'in ve İsrail'in tutumunun etik boyutunu ele alan bir radyo programı sırasında yapılmıştı. Üç Yahudi (Emmanuel Levinas, Alain Finkelkraut ve program yapımcısı Sholomo Molko) katliamların ardından neler düşündüklerini konuşmaktadır. Program yapımcısı Molko, üzgün ve telaşlıdır; o güne kadar Holocaust'un gölgesinde var olmuşken birden bire katliam yapacak hale gelen şaşkın Yahudi bilinci temsil etmekte ve "Yahudiliğe en ince ve titiz anlatımını veren", "ötekinin filozofu" Levinas'ı ve tilmizini adeta sorguya çekmektedir. Ama nafile, bizim ince, narin, sevgi dolu düşünürlerimiz (!), son derece pişkindir. Katliamları açıkça savunmazlar ama ne yapıp edip dönüp dolaşıp İsrail devletini ve Siyonist emelleri savunmak gerektiğine getirirler sözü. Kendisi de bir Yahudi olan program yapımcısı Molko, sonunda dayanamaz: "*Emmanuel Levinas! Siz 'öteki'nin filozofusunuz. Öteki ile karşılaşmanın en asli mekanı tarih değil midir, siyaset değil midir, ve her şeyin ötesinde İsrailliler için Filistinliler öteki değil midir?*" Diye sorar ve ağzının payını (!) alır: "*Öteki tanımım tamamıyla farklıdır: Öteki akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek komşudur.*" Evet, Levinas'ın cevabı bu kadar basittir. Ve anlaşılmaktadır ki, postmodern teorisyenler, her farkı ve farklı olanı "öteki" olarak kabul ededursun, "öteki'nin mucidi Yahudi filozofun "öteki" düşüncesi, doğrudan doğruya Yahudi olmakla ilgilidir ve o, tartışmasız bir Yahudi kavmiyetçisidir. Filistinlileri "öteki" olarak görmediği gün gibi açıktır. Göklere çıkarılan etik anlayışı da kavmiyetçilik esasına göre düzenlenmiştir; nasıl Musevilik Yahudilere has bir din

olup asla evrensel olamayacaksa, “öteki” (ki onun Levinas için kim olduğunu yukarıda söylemiştik) ile ilişkileri belirleyen etik de asla evrensel bir ilke veya çağrı niteliğinde değildir. Etik ilişki, Yahudilerle Yahudi olma ihtimali olanlar arasında geçerlidir; diğerleriyle olan ilişkileri ise siyaset düzenleyecektir. Siyasal olarak katl ve katliam yapılmak zorunda kalınırsa, bu etiği değil siyaseti ilgilendirir.

Etik ve siyaset ayrımı, Levinas'ın felsefesinde mutlak bir ayrımdır. Gözümüzün içine baka baka şunları söylemekten çekinmez Levinas: *“Maalesef etik için, siyaset kendi meşrulaştırımına sahiptir. İnsanoğlunda siyaset için bir haklı çıkarma vardır. Şu an görebildiğim kadarıyla Siyonist düşünce, bütün mistisizmi ya da yanlış Mesihçiliği bir yana, siyasi bir düşünce olmakla beraber kendi etik meşrulaştırımına sahiptir... Bana göre Siyonizmin özü budur ve bu, silahları olan, caydırıcı ve gerekirse koruyucu olabilen bir orduya sahip, kelimenin bütün anlamlarıyla Devleti gösterir: Onun gerekliliği ahlakidir gerçekten de komşularımızı savunmak eski bir ahlaki düşüncedir. İnsanlarım ve akrabalarım benim komşularımdır. Yahudiyi savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz , ve özelde de her Yahudi savunduğunda komşusunu savunur.”*

İşte, her şey böylesine apaçık ve orta yerededir. Kavmiyetçi, kendi kavminin “seçilmiş” ve “müjdelenmiş” diğerlerinin yalnızca bu kavmin zaferinin sahnelendiği tiyatrodaki insansı figüranlar olduğunu düşünen bir düşünür, “etik”, “öteki” dediğinde bile yalnızca kendi kavmini esas almak ve tüm insanlığa hitap edecek bir çağrının, bir ütopyanın peşine düşmektense, kendi kavminden olmayanları tuzağa düşürmeye yarayan bir siyaseti meşru bulacaktır. Bu nedenle “etik” ve “öteki” hakkında ne kadar geçerli sözler söylerse söylesin, yalnızca kendi kavmi için geçerli olduğundan, bu sözlerin tüm insanlar ve ilişkileri için bir anlamı olmayacaktır.

Levinas'ın etik ve öteki teorisi, Bauman'ın “Postmodern Etik” kitabında sistematik ve güncel hale getirilerek ileriletilir. Bauman, müthiş bilgi birikimi ve anlatım yeteneğiyle hepimizi ikna edecek cümleler söyler ama bu entelektüel yükü oldukça ağır görünen eserin cilasını silindiğinde, Levinas'a olan müridçe bağlılığının onu, Levinas'ın günahlarına ortak ettiği gözlerden kaçmaz.

Tıpkı Levinas gibi Bauman da “etik” ile “siyaset”i keskin hatlarla birbirinden ayırır ve ahlaki olanı, ahlaki özneyi yalnızca “yüz”, “aşk” ve “okşama” metaforlarıyla açıklamaya çalıştığı, eylemlerimizi “onun için”

yaptığımız “yakın ilişki”ye hapseder. Ahlakın mekanı olan “ben-sen ilişkisi”ne üçüncü kişi yani “o” karıştığında artık ahlaki birlik bozulur ve “toplumsal olan” başlar; onunla ilişki de ahlaki olmaktan çıkarak siyasal bir niteliğe bürünür. Araya giren bu üçüncü de bir “öteki”dir aslında ama onun ötekiliği tamamen farklı bir ötekiliktir; onunla aramızdaki mesafe uzaktır ve ilişki mekanımız, herkesin maskelerini (persona) taktığı toplumsal alandır. *“Üçüncü olan ötekiyle ancak gerçek ahlak alanını terk ettiğimizde ve başka bir dünyaya, Adaletin –ahlakın değil- hüküm sürdüğü Toplumsal düzen alanına girdiğimizde karşılaşabiliriz. Yine Levinas’tan bir alıntı yaparsak ‘bu Devletin, adaletin, politikanın alanıdır. Adalet belli bir eşitlik ve ölçüm biçiminin, Devletin ve dolayısıyla aynı zamanda politikanın yargısına göre belirlenmiş bir dizi toplumsal kuralın müdahalesine izin vermesiyle hayırseverlikten ayrılır.’”* (s. 141)

Levinas’ın diline, bu dilin Yahudi dünyasındaki karşılığına yabancı olanlar için bu satırlar, titiz bir teorisyenin ahlaki olanla, toplumsal ve politik olanın arasındaki ayrımları göstermeye çalışma çabası olarak yorumlanabilir. “Hayırseverlik, ahlaki; adalet, politik ve toplumsal alana aittir” diyor Levinas, hepsi bu diyebiliriz. Ama Sabra ve Şatilla katliamlarının ardından yaptığı konuşmada söyledikleriyle artık Levinas’ın bu kabil sözlerinin anlamlarını daha iyi yorumlayabiliyoruz. Etik alan, ak-raba olma olasılığı olan komşularla ilişkimizde geçerlidir ve etik olarak yükümlü olduğumuz “öteki” bu yakın ilişkideki kimsedir. Üçüncülerle diğerleriyle ilişkimizde ise toplumsal kurallar ya da politik organizasyonlar söz konusudur. Adaletle hayırseverliği bile kılı kırk yaracasına birbirinden ayıran bu bakış, özenli bir teorik çaba görünümünde olmasına rağmen, kavmiyetçi bir niyetin gölgesi düştüğü için bizim görüş alanımızı da daraltmaktan başka bir işe yaramaz. Böyle bir bakış, “etik”in kapsamını, komşumuzla, kavimdaşımızla kurduğumuz “yakın ilişki” ile kısıtladığı, “etik” ve “politik” olan arasındaki bağı koparttığı için, insanlığın bizim kavmimiz dışında kalanları için ahlaki kaygı taşımamızı, kendimiz için istediğimizi tüm insanlık için istememizi, bizden olmayanlarla eşitlik, kardeşlik ve dayanışma arzusu taşımamızı zorla sokan bir bakıştır.

Şüphesiz Bauman, Levinas gibi sere serpe Siyonizmi haklı bulduğunu söylemez ve hatta tam tersine İsrail’i eleştirir ve Sol gelenekten gelmesinin süren etkisiyle olsa gerek dünya için ahlaki kaygılar taşıdığını ifade eden cümleler de kullanır. Ama pirine bağlılığının etkisiyle, bile-

rek ya da bilmeyerek, etiğin siyasetle olan ilişkisini gizleyerek, birçok siyasal sorunun etik boyutlarını ele almayı redderek ve evrensel bir ahlaki çağırının önüne geçerek Bauman da Yahudi kavmiyetçiliğinin tuzağına düşmektedir. Onun yazılarının arkasındaki görünmez Yahudi zihin yapısını anlayamadığımız için, biz de onunla birlikte aynı tuzağa yuvarlanıyoruz. Ahlaki tavır alma konusunda kafamız o kadar karışık hale geldi ki, Orta Doğu'da egemenlik ve Yahudi varlığını koruma ve güvenceye alma adı altında yürürlüğe konan zulme karşı çıkabilmek için mecalimiz yok. Ortada ters giden bir şeyler olduğunu biliyoruz, El-Kaide'yi, kitle imha silahlarını ve Yahudilere yapılanları göstererek, işgal ve zulmün meşrulaştırılamayacağını farkındayız ama anlatamıyoruz, kelimelerimiz tüketilmiş. Levinas ve Bauman'a dayanarak "Bugün dünyada olup bitenler karşısında ahlaklı ve vicdan sahibi bir insan olarak utanç duyuyorum ve sorumluluklarımın gereklerini yapmaya hazırım" diyemezsiniz. Deseniz bile dedikleriniz Levinasçı postmodern etik teoride yer bulmakta epey güçlük çeker.

Levinas'ın kavmiyetçi etiğine karşı çıkmak

Dünya ve özellikle öncü olması gereken entelektüeller, bugün, tüm bu olup bitenlere yeterince tepki verememektedirler. Tepkisizliğin belirgin nedenlerinden birisi de, etik anlayışındaki tıkanıklık ve belirsizliktir. Yahudiliğin temel açmazı olan, "kavim dini" olmanın getirdiği kavmiyetçilik, Yahudi filozofların düşüncelerine de yansımış, tüm insanlık için geçerli bir etik olamayacağı, ahlaki konuların her zaman bir müphemlik taşıyacağını, en önemlisi de ahlak ve siyasetin ve felsefelerinin farklı olduğunu savunmuşlardır. Onların bu fikirleri, entelektüel coğrafyada rakipsizdir. Türkiye dahil tüm dünyada entelektüellerin küreselleşme ve yeni dünya çabaları için ana gıdaları, çoğu Levinas'tan beslenen Yahudi filozoflardır. Ortadoğu'da İsrail yayılmacılığına karşı Arap halkı canfeda bir mücadele sergileyedsun, esin kaynakları Kuran-ı Kerim ve dinlerinin temel rükünleri nedeniyle bu fikirlere tümüyle karşı çıkmak durumunda olan Müslüman entelektüellerden ise çıt çıkmamaktadır. Dünyanın işgali, entelektüellerin, zihinlerin teslim alınmasıyla başlamış, şimdi son hareket yapılmaktadır da kimsenin gerçeklerden haberi yoktur, gibi bir manzara vardır ortada. Müslüman dünya, kendine özgü bir modernlik üretememiş, İslamcılık gibi temelsiz siyasal akımlar türetmekten başka bir verim sağlayamamış, düşünce dünyasında hiçbir varlık gösterememiştir.

Gerçekten de dünya Levinas ve Bauman'ın etik alanındaki fikirleri-ne karşı bir meydan okuyucu düşünce akımı geliştiremezse, Neoconcu ideallere doğru gidilen yoldan kısa sürede bir dönüş olamaz.

Biz, bu sessizliğin bozulması için, elimizden geldikince çaba gösteriyoruz. Siyaset ve ahlak felsefelerinin aynı kaynaktan köken aldıklarını ve yakınlaşmalarının gerektiğini, biri insan psikolojisinde diğeri politik faaliyette öne çıksa da adalet ve yardımseverliğin biri olmadan diğeri olamayacak iki temel erdem olduğunu, güç isteminden değil de gerçekten insanlığa hizmet arzusundan kaynaklanan bir siyasi faaliyetin ahlakilikten asla taviz vermemesi sayesinde “siyasi iyi” ile “ahlaki iyi” arasındaki ölümcül farkın giderilebileceğini savunuyoruz. Levinas ve Bauman gibi biz de insan benliğinin doğuştan ahlaki bir topoğrafiye sahip olduğunu görüyoruz ancak onlardan farklı olarak bu topoğrafyanın belirsiz olmadığını, teolojiden felsefeye hatta psikolojiye ve biyolojiye kadar tanımlarının yapılabileceğini söylüyor daha da ileri giderek insan benliğiyle ve siyasetle sıkı bağları içinde kavranmış bir ahlakın devrimci bir niteliğe sahip olduğunu öne sürüyoruz.

Levinas'ın kavmiyetçi etik anlayışında gizli olan gerçek, onun bütün insanların ontolojik bir aynılık ve vahye açıklık potansiyeli olarak eşit imkanlar barındırdığına inanmamasıdır. O zaman “etik” aynı kavimden olanlarla sınırlı bir kapsam içinde kalmakta; ahlaki temellerinden kopmuş siyaset ise, kavimsel varlığını korumak için her türlü yolu meşru gören berbat bir pragmatizme dönüşmektedir. Elbette her türlü siyaseti meşru gören kavmiyetçi bir etikten değil de ahlaklı bir siyasetten yana olursanız, diğer insanlarla olan her türlü diyalogumuzun bir siyasal tavrı olduğu kadar ahlaki bir bildirgeyi de içerdiğini, sadece yakın ilişkide olduğumuz komşularımız için değil, tüm insanlık için ahlaki bir yükümlülük taşıdığımızı fark edersiniz. İnsan olmağlığı dolayısıyla, dünya görüşünün ve siyasetin içerisine düşmüş ve buradaki tavır ve eylemlerinden dolayı, inancına göre, bir sorumluluk taşıdığını düşünen bir kimsenin siyasi faaliyetinin ayırt edici vasfı, siyasi faaliyetini, aynı zamanda ahlaki bir faaliyet olarak sürdürebilmesidir. Böyle bir sorumluluk etiğine sahip olan birisinin siyasi başarısının ölçütü, ne pahasına olursa olsun kazanmayı esas alan pragmatik bir tavır değil, ne pahasına olursa olsun, ahlaki olandan kopmamaktır.

Tüm insanlar ve gelenekler, beşer ve beşeri olma vasıfları nedeniyle dolaysız bir biçimde ahlaki “evrenseller”i barındırırlar. Böyle bir evrenselcilik, ayrımcılığın ve despotizmin panzehirdir. Her insan ve her kül-

tür, potansiyel olarak “hakikat”i içlerinde taşırlar; sırf bu nitelikleri nedeniyle saygıyı ve potansiyellerini geliştirme hakkını elde ederler; sırf bu yüzden “hak”, “ödev”i önceler. Kendi ilkelerimizi ve ideallerimizi, bizimle ontolojik eşitliğe sahip bir başkasına dayatamayız; olsa olsa birbirimizden öğrenmek, bir ufuk kaynaşması gerçekleştirebilmek için kendimizi ona açabiliriz. Mücadele, karşılaşmalar bazen çok çetin olsalar da, “kendini açma” ve diyalog’un daim olması içindir.

Ahlaki “evrenseller”, farklı biçimler almış ve hatta alabildiğine dejenerere bir forma dönüşmüş olsalar da, her geleneğin, herhangi bir tarihsel dönemde kendini ifade ettiği kültürel formlar içerisinde ve her kişide bulunurlar. İnançların ve değer sistemlerinin kültürel bir kazısına girecek olursak, derinliklere doğru inildikçe benzeşen ve giderek ortak hale gelen yanlar artacaktır.

Değerlerin modern nihilizmine karşı, nostaljik anti-modernizmin zaaflarını aşan bir tavır için ilk kavramamız gereken, ahlaki değerlerin nitelikleridir. Ahlaki değerler, geçmişte, insandan çok uzakta kalmış, kuru ve soğuk normlar ve komutlardan ibaret değillerdir. Ahlaki değerler, insanın diğer insanlarla, tabiatla ve Yaratıcısıyla ilişkilerini nesiller boyunca düzenleyen ve bu anlamda ahistorik olan; insana şah damarından daha yakın olacak kadar yakın bir kaynaktan gelen; değişen her tarihi ve toplumsal şart altında mutlaka yeniden çiçeklenecek canlılık ve dinamizme sahip bulunan özellikler taşırlar. Bu anlamda, dünyanın iyiye doğru değişmesinin motoru ve gerçek anlamda tek devrimci güç, ahlakıdır. Ahlak, her coğrafyada ve her iklimde değişik biçimlerde bitkileşen, bir ağacın filogenetik özü gibidir. Bugün dünyanın her yerinde, mesela adalet için yürütülen mücadelelerin bu yüzden ortak ahlaki bir paydası vardır.

Şu halde eğer dünyayı gerçekten yenilemek azim ve kararlılığındaysak, ilk yapmamız gereken, içimizde her zaman kıpırdayıp duran ahlaki yanlarımızın bütün ilişkilerimizde kendini gösterebileceği bir kendimizi değiştirme işlemidir. Sonra sıra bu ahlakın iktidara taşınmasının yollarını düşünmeye gelecektir; gelecektir çünkü bu ahlakın niteliğinin doğrudan bir sonucudur. Ahlak, kendini göstermeye başladığında, ahlaki olmayan hiçbir şeye tahammül edemeyecek, onu devirmeye girişecektir. Eğer içimizdeki ahlaki olana izin vermiyorsak, bizim devrimciliğimizin, yeni dünya taleplerimizin hiç ama hiç bir anlamı yoktur.

Hepimizin ihtiyaç duyduğu, insana taşıdığı potansiyeller nedeniyle özgür olmayı sonsuz bir hak olarak sunan, kendisini en somut biçimde

adaletsizlik olarak gösteren “kötü”ye karşı mücadeleyi şiar edinen ahlaklı bir siyaset ve devrimci bir teolojidir.]]

Bu yazının Radikal-2’de yayınlanmış biçimleri, özellikle ona “kavmiyetçi” diyerek Levinas’a haksızlık ettiğim konusunda eleştiriler aldı. Bazı aydınlar da bu eleştirilere karşı bana yakın bir tavır gösterdiler. Sonuç olarak teori ve pratik, aydınların dünya sorunları karşısındaki konumları konusunda önemli sorunlar konuşulmuş oldu. Yaşıyoruz, düşünüyor, okuyor, yazıyoruz; ABD-İsrail-İngiliz ittifakı da vahşet kalemiyle bugünlerin tarihini yazıyor. Bakalım benim Levinas’ımla ben bundan sonra nasıl etkileyip değiştireceğiz birbirimizi?

EMMANUEL LEVINAS'A ADIEU*

Jacques Derrida
Çeviren: Ahmet Demirhan

Esasını, 27 Aralık 1995'te, Levinas'ın ölümü münasebetiyle, Derrida'nın onun mezarı başında yaptığı bir konuşmanın teşkil ettiği bu yazı, yer yer kişisel anekdotlarla bezenmiş bir biçimde, Derrida'nın gözünde, Levinas düşüncesinin özel önemini serimliyor.

Anahtar Kelimeler: A-dieu, Adieu, Soru-Niyaz, Ayrılık, Öteki, Etik

Uzun bir zamandır, çok uzun bir zamandır, Emmanuel Levinas'a *Adieu* demek zorunda kalacağımdan korktum.

Biliyordum ki bunu söylerken, yüksek sesle söylerken, tam da burada, onun önünde, ona çok yakinken, bu *adieu* kelimesini; bir anlamda, ondan aldığım *a-Dieu* kelimesini, bana başka türlü düşünmeyi ya da telaffuz etmeyi öğretmiş olacağı bir kelimeyi telaffuz ederken, sesim titreyecek.¹

* Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Trans. P.-A. Brault & M. Naas (Stanford/California: Stanford University Press, 1999).

Aşağıdaki notlar, *Adieu*'nün Yunanca çevirisi için (Atina: AGRA, 1966) Vanghélis Bitsoris tarafından eklenmiş, daha sonra da Fransızca baskıya ilave edilmiştir. (Kaynaklarda, metin İngilizceden çevrildiği için varsa mevcut İngilizce baskılar kullanılmıştır. İngilizce çevirmen, burada belirttiği bir notta, mevcut İngilizce çevirilerin, Derrida'nın bağlamına uydurulması için, ufak değişikliklerle aktarıldığını belirtmektedir. İngilizceye çevirenin notları [], Türkçeye çevirenin notları ise {} işaretleri arasında yer almaktadır. (Türkçeye çevirenin notu))

1 Bkz. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, çev. David Wills (Chicago: Chicago University Press, 1955), s. 47: Bana öyle geliyor ki *adieu* en azından üç şey demek:

1. Verilen selam ya da takdis (bütün konstatif dilden önce, "adieu", "merhaba", "seni görebiliyorum", "orada olduğunu görebiliyorum" yanında, her şeyden önce sa-

Emmanuel Levinas'ın Fransızca *adieu* kelimesi konusunda yazdıkları üzerine –ki bunları birazdan hatırlatacağım- tefekkür ederek, burada konuşmak için bir tür cesaret bulmayı umuyorum. Ve bunu da, süssüz, çıplak kelimelerle, üzüntüm kadar çocuksu ve silahsız kelimelerle yapmak isterim.

Böyle bir anda kime hitap ediliyor? Ve, kimin adına kişinin kendine bunu yapma izni verilecektir? Çoğunlukla, konuşmak için, kamu önünde konuşmak için öne çıkan, böylece de kişiyi, en derinden, ölü bir dosta ya da ustaya hep bağlayan hayat dolu fısıldaşmaları, gizli ya da deruni mübadeleyi inkıtaya uğratan kimseler, kendileri bir mezarlıkta işitilen kimseler, *doğrudan*, *dosdoğru*, söyleyegeldiğimiz gibi, artık 'var' olmayana, artık hayatta olmayana, artık orada olmayana, artık cevap veremeyecek olana hitap ederek bitirirler. Ona dolambaçlı yola sapmadan ya da dolayım olmadan seslenerek, onu yüceleştirerek (apostrophizing; ilahlaştırarak), hatta onu selamlayarak ve ona iltimat telkin ederek, sessizlik içindeki öteki'ne, bazen aşına bir biçimde konuşurlar, seslerindeki gözyaşlarıyla. Bu, adet olduğu üzere, ister istemez saygıdan değildir, her zaman basitçe nutkun belâğatinin bir parçası da değildir. Aksine, kelimelerin bizi kifayetsiz kıldığı noktada konuşmayı tersine çevirmek içindir; çünkü benliğe (self), bize geri dönecek bütün dil, hayasızlık; tasalı cemaate, onun tesellisine ve yasına, karmaşık ve feci bir ifadeyle, “yas çalışması” adı verilen şeye geri dönerek sona erecek yansımalı (ref-

na konuşuyorum demektir –belirli durumlarda Fransızcada *adieu*'nun ayrılıştan ziyade karşılaşıl anında söylendiği de olur);

2. Bu dünyaya hiç bir geri dönüş olmaksızın, ölüm anında, bazen sürekli olarak (ki bu hiç bir zaman dışta tutulamaz), ayrılış, göçme anında yapılan uğurlama ya da takdis;

3. _*Dieu*, her başka *adieu*'da, Tanrı için ya da Tanrı önünde ve her şeyden ya da ötekiyle herhangi bir ilişkiden önce.

[“Bad Conscience and the Inexorable” (bkz. aşağıdaki n. II) çevirisinde, Richard Cohen, *adieu*'nun semantik zenginliğini, büyük oranda, İngilizce “Tanrı kutsasın”la yakalar. *Adieu*'ya dair mükemmel bir değerlendirme için, bkz. Hent de Vries, “Adieu, dieu, à-Dieu,” *Ethics as First Philosophy* içinde, der. Adriaan Peperzak (New York: Routledge, 1995), s. 211-19. Bu değerlendirme, Vries'in *Philosophy and the Turn to Religion* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999) ile *Horror Religiosus* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, yakında yayınlanacak (Bu kitap, bu adla değil de, *Religion and Violence* adıyla yayınlandı –Türkçeye çevirenin notu-) adlı eserlerinde geniş olarak ele alınır. Bu son kitap, Derrida'nın konukseverlik üzerine son metinleri bağlamında bu kitabı {Derrida'nın *Adieu to Emmanuel Levinas*'ı - Türkçeye çevirenin notu} üzerine aydınlatıcı bir bölüm içerir. İngilizceye çevirenin notu.]

lexive) bir söylem addedilebilecektir. Sadece kendisiyle alakalı olan böyle bir konuşma, buna mukabil, burada yaşamız olan şeyden –*doğruluk* ya da *dürüstlük* [*droiture*] olarak yasadan* yüz çevirme riskine girecektir {ki bu yasa da, şudur}: dürüst konuşmak, doğrudan öteki'ne, *ondan* bahsetmeden önce, kişinin sevdiği ve hayran olduğu öteki konuşmacıya, hitap etmek. Sadece bize belirli bir *Adieu* hakkında ilk kez öğrettiklerini hatırlamak değil, ona, Emmanuel'e, ona *adieu* demek.

Bu *droiture* – doğruluk ya da dürüstlük- kelimesi de, Emmanuel Levinas'tan bana geldiğinde başka türlü işitmeye ve öğrenmeye başladığım diğer bir kelime. Dürüstlükten bahis açtığı bütün yerlerden akla ilk geleni, *Four Talmudic Readings*'indeki yerdir ki burada dürüstlük, onun söylediği gibi, “ölümden daha güçlü” olan şeyin adıdır.² Ancak, “ölümden daha güçlü” olduğu söylenen her şeyde bir sığınak ya da bir mazeret, yine başka bir teselli bulmaya çalışmaktan da geri durmayalım. Dürüstlüğü tanımlamak için, Emmanuel Levinas Şabat Risalesi'nde³, der ki, bilinç, “Öteki'ne yönelen bir istikamet in aciliyeti”dir, “benliğin (self) ebedi bir geri dönüşü değil”⁴

{ki bilinç} çocuksu olmayan bir masumiyeti, aptallık olmayan bir dürüstlüğü, mutlak bir öz-eleştiri de olan mutlak bir dürüstlüğü, dürüstlüğümün amacı olan ve bakışı beni sorgulamaya davet eden kişinin gözlerinde kavrar. Öteki'ne doğru bir harekettir o, ki aşkınlığa sanki muktedir olmayarak, yoldan sapmanın geri geldiği gibi kökeninin noktasına geri gelmez –endişenin ötesinde ve ölümden daha güçlü bir harekettir. Bu dürüstlüğe, *Temimut*, Yakub'un özü, denilir.⁵

Bu aynı tefekkür, aynı zamanda, Emmanuel Levinas'ın düşüncesinin bizde uyandırdığı bütün büyük temaları, her şeyden önce sorumluluk temasını, ama özgürlüğümü aşan ve önceleyen “sınırsız”⁶ sorumluluk

* Burada “dürüstlük” ya da “doğruluk” kelimesini, “doğru yolda olma”; “yoldan sapmama”, “sağlam bir istikamet üzere olma” çağrışımları ile anlamak gerek. Derrida, biraz aşağıda bunun, “sabit bir ahde asli sadakat”le uyumlu olduğunu belirtir. Türkçeye çevirenin notu.

2 Emmanuel Levinas, “Four Talmudic Readings”, *Nine Talmudic Readings* içinde, çev. Annette Aronowicz (Bloomington: Indiana University Press, 1990), s. 48.

3 Bu, “Four Talmudic Readings” in ikincisindedir.

4 Ibid., s. 48.

5 Ibid.

6 Bkz. age., s. 50: “Kesinlikle, herkes için kendi sorumluluğum, kendisini sınırlandırarak kendisini tezahür de ettirebilir. Ego, kendisi konusunda kendisiyle alakadar olmak için bu sınırsız sorumluluk adına da denilebilir”.

temasını, “koşulsuz bir evet”⁷ temasını, bu metnin söylediği gibi, “çocuksu kendiliğindenlik temasından daha eski bir evet”⁸ temasını, “sabit bir ahde asli sadakat”⁹ olan bu dürüstlikle uyumlu bir *evet*’i faal kılar. Ve, bu Ders’in son kelimeleri, kuşkusuz ki, ölüme geri döner;¹⁰ ama bunu, tastamam, ölüm son sözü, ya da ilk sözü söylemesin diye yapar.* Bu son kelimeler, bize, ölüm üzerine uzun ve fasılasız bir tefekkür olarak sunularken sık sık tekrarlanan bir temayı, ama Plato’dan Heidegger’e uzanan felsefi geleneğin karşı yönüne doğru seyreden bir yolda ilerleyen bir temayı hatırlatırlar. Başka bir yerde, *a-Dieu*’nun ne olması gerektiğini söylemeden önce, başka bir metin, “savunmasız, ölüme bir maruz kalmanın dürüstlüğü” olarak “komşunun yüzünün aşırı dürüstlüğü”nden bahseder.¹¹

Emmanuel Levinas’ın külliyatını bir kaç kelimeyle değerlendiremem, değerlendirmeye de çalışmayacağım. O kadar geniştir ki bu külliyat, artık onun sınırları göze işemez. Ve, bir kez daha, ondan {Levinas’tan} ve örneğin, *Totality and Infinity*’den, bir “külliyat”ın ya da

7 “İlk kelimenin, olumsuzluğun *hayır*’ı ile ‘iğvanın iğvası’ olan ‘ikisi arasında’ da dahil, bütün diğer kelimeleri mümkün kılan kelimenin, koşulsuz bir *evet* olduğunu beyan etmede aceleci miydik?” (ibid., s. 49).

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid., s. 50.

* Burada ‘word’ü, “son kelime” ya da “ilk kelime”, Türkçede garip kaçacağından, “söz” diye çevirdik. Türkçeye çevirenin notu.

11 Emmanuel Levinas, “Bad Conscience and the Inexorable”, *Face to Face with Levinas* içinde, der. Richard A. Cohen (Albany: SUNY Press, 1986), s. 38. Bu makale, “La conscience non-intentionnelle”nin son bölümü olarak, *Entre nous: Essais sur le penser-a-l'autre*’ye dahil edilmiştir (Paris: Grasset, 1991).

12 Bkz. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, çev. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), s. 177-79. “The Trace of the Other”da (ilkini 1963’de yayımlandı), Levinas eseri şöyle tanımlar: “*Kökten bir biçimde düşünüldüğünde Yapıt, Aynı’nın Öteki’ne doğru hareketidir ve bu hareket asla Aynı’ya geri dönmez.* İthaka’ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terkeden ve hizmetkarına oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim’in öyküsünü çıkarıyoruz. Sonuna dek düşünüldüğünde Yapıt, Yapıt’ta Öteki’ne doğru yol alan Aynı’dan tam bir *cömertlik* talep eder. Buna karşılık Öteki’nin *nankör* olması gerekir. Öteki’nin minnettarlığı, hareketin çıkış noktasına geri dönmesi olurdu”. (“The Trace of the Other”, çev. Alphonso Lingis, *Deconstruction in Context* içinde, der. Mark C. Taylor [Chicago: University of Chicago Press, 1986], s. 348-49 [Burada, *Sonsuza Tanıklık* içindeki “Başka’nın İzi” adlı E. Gökyaran çevirisini kullandık; ancak metinle bütünlük sağlamak için ‘Başka’yı ‘Öteki’ kıldık - Türkçeye çevirenin notu]). Ayrıca bkz. Jacques Derrida, “At This Very Moment in This Work Here I Am”, çev. Ruben Berezdivin, *Re-Reading Levinas* içinde, der. Robert Bernasconi ve Simon Critchley (Bloomington: Indiana University Press, 1991), s. 11-48.

“eser”in¹² -bunun yanında da velüdiyetin- ne olabileceği konusunda nasıl düşünüleceği öğrenilerek başlanmak zorunda kalınacak.¹³ {Bu külli-yatın} yüzyıllar boyunca okunmaları, bunu, onun ödevi haline getirileceği, güvenle öngörülebilir. Daha şimdiden, Fransa’nın ve Avrupa’nın hayli ötesinde, bir çok çalışmada ve bir çok dilde, bütün çevirilerde, derslerde, seminerlerde, konferanslarda vb. sayısız işaretini görüyoruz ki bu düşüncenin yankıları, zamanımızdaki felsefi düşüncenin ve felsefe üzerine; etiğe göre, başka bir etik düşüncesine göre, sorumluluğa, adalete, Devlet’e vb. göre, öteki üzerine başka bir düşünceye, Öteki’nin yüzünün mukaddemliği açısından tanzim edildiğinden dolayı bir çok yenilikten daha yeni olan bir düşünceye göre felsefeyi tanzim eden şey üzerine, düşüncemizin akışını değiştirecektir.

Evet, ontolojiden, Devlet’ten ya da siyasetten önce ve bunların ötesinde etik, ama aynı zamanda etik ötesinde etik. Bir gün, rue Michel-Ange’de, belleğimde hayli aziz tuttuğum sohbetlerimizden birisinde, düşüncesinin parlaklığıyla, tebessümünün cömertliğiyle aydınlanan sohbetlerimizin birisinde, elipslerinin* canayakın nüktedanlığıyla, bana dedi ki: “Biliyor musun, yaptığım şeyi tarif etmek için çoğunlukla etikten bahsedilir, ama gerçekte nihayetle beni ilgilendiren şey etik değil, yalnızca etik değil, ama mukaddes, mukaddesin mukaddesi”. Ardından, tekil bir ayrımı, Tanrı tarafından verilen, emredilen ve mukadder kılınan [*donné, ordonné*] perdenin ya da örtünün, Musa tarafından bir nakışçıdan ziyade bir kaşif ya da zanaatkara emanet edilen örtünün, tapınakta {makdis} mukaddeslerin en mukaddesini {kudsülakdas} ayıracak örtünün biricik ayrımını düşündüm.¹⁴ Ayrıca, diğer *Talmudik Dersler*’in kutsallık ile mukaddeslik**, yani öteki’nin mukaddesliği, Levinas’ın başka bir yerde belirttiği gibi, “o toprak Mukaddes Toprak olduğu zaman dahi, bir topraktan daha mukaddes” olan kişinin mukaddesliği arasındaki zorunlu ayrımı nasıl keskinleştirdiğini düşündüm {ki

13 Bkz. *Totality and Infinity*, s. 267-69; burada Levinas, velüdiyeti eserle ilişkilendirir.

* Elips, gramerde bir cümlelin anlamı bozulmadan unsurlarından birisinin atılması. {Türkçeye çevirenin notu}.

14 Çıkış, 26:31-33. “Ve lacivert, ve erguvani, ve kırmızı ve bükülmüş ince ketenden bir perde yapacaksın ... ve sizin için perde makdisle kudsülakdas arasında bölme olacaktır”. Çadırın girişi, bir “perde”yle (Tevrat’ın Grekçe çevirisine göre, *epispastron*) korunurken, çadırın içinde de bir örtü (*katap_tasma*) “makdisle kudsülakdas”ı (*hagion kai to hagion ton hagion*) ayırıyordu. {Kitab-ı Mukaddes Şirketi çevirisi temel alındı - Türkçeye çevirenin notu}.

** Mukaddes, İngilizcesiyle “*holy*”, Fransızcasıyla “*le sainteté*”; kutsal da, İngilizcesiyle “*sacred*”, Fransızcasıyla “*le sacré*” karşılığı kullanılmıştır. - Türkçeye çevirenin notu.

Levinas bu cümleden sonra şöyle devam eder:} “Hakarete uğramış bir kişinin yanında,—mukaddes ve vadedilmiş- bu toprak, çıplaklık ve çölden, bir tahta ve taş yığınının başka bir şey değildir”.¹⁵

Etik üzerine; kutsal olan açısından, kökler paganizmi ve mekan put-perestliği açısından mukaddes olanın bu aşkınlığı üzerine düşünme, hiç kuşkusuz ki, İsrail’in yazgısı ve düşüncesi üzerine biteviye bir tefekkürden ayrılamazdı. Bu tefekkür, yalnızca Kitab-ı Mukaddes ve Talmud geleneginin değil, ama aynı zamanda zamanımızın dehşet verici anısının miraslarını yeniden sorgulama ve yeniden teyit etmeden mürekkepti. Bu anı, Levinas böyle bir anının ve Holokost’a atfın ortaya çıkarabileceği belirli bir kendini meşrulaştırıcı suistimale karşı bazen protestoda bulunacaksa bile, yakından olsun uzaktan olsun, bu cümlelerin her birisini dikte ettirir.

Ama yorumlardan ve sorulardan geri durarak, düşüncesi, dostluğu, güveni ve “cömertliği” (bu “cömertlik” kelimesine, *Totality and Infinity*’nin son sayfalarında verilen bütün anlamı atfediyorum)¹⁶, bir çokları için olduğu gibi, benim için de, canlı bir kaynak olacak olan birisine teşekkürlerimi sunmak isterim; bu kaynak, o kadar canlı, o kadar sabit ki bugün ona neler oluyor ya da bana neler oluyor diye, yani yaşadığım sürece benim için hiç bir zaman bir sona ulaşmayacak bir cevaptaki (response) bu inkıtayı ya da belirli bir na-cevabı (non-response) düşünemeyeceğim.

Na-cevap: hiç kuşkusuz hatırlayacaksınız ki Emmanuel Levinas’ın 1975-76’da (tastamam yirmi yıl önce) verdiği, ölümü zamanın sabrı olarak tanımladığı¹⁷ ve Plato yanında Hegel’le, ama özellikle de Heidegger’le muazzam ve soylu bir eleştirel yüzleşmeye giriştiği “La mort et le

15 Bkz. Levinas’ın Marline Zarader’in *Heidegger et les paroles de l’origine*’sine girişi (Paris: Vrin, 1986), s. 12-13. [Ayrıca bkz. Schlomo Malka’la *Les Nouveaux Cahiers*, 18 (1982-3): 71, s. 1-8’de yer alan söyleşi; çev. Jonathan Romney, *The Levinas Reader* içinde, der. Sean Hand (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1989), s. 297. İngilizceye çevirenin notu.

16 Bkz. *Totality and Infinity*, s. 304-6.

17 “Anlamlandırması, nihai anlam referansı, anlamlı olan ve düşünülen her şeyin nihai referansı olarak varlık-hiçlik çiftine belki de atıfta bulunmaması gereken zamanın akışında, ölüm, zamanın sabrını edindiği bir noktadır, bu bekleyiş, bekleyişin istemselliği için bizzat reddedilir –‘sabrı ve zamanın uzunluğu’ der atasözü, edilgenliğin vurgusu olarak sabır. Böyledir bu akışın yönü; zamanın sabrı olarak ölüm”. (*Dieu, la mort et le temps*, s. 16)

18 Bu, Levinas’ın, 1975-76’da Sorbonne (Paris IV)’da verdiği iki dersti. İlk kez 1991’de “La mort et le temps” adıyla, Emmanuel Levinas (*Cahiers de l’Herne*, no. 60, s. 21-75) içinde ve ardından da, 1993’te (“aynı yıl verilen “Dieu et l’onto-théo-logie”yle birlikte) *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993) içinde yayımlandı.

temps" ("Ölüm ve Zaman")¹⁸ adlı unutulmaz ders, ölümü –“Öteki'nin yüzünde” “karşılaştığımız”¹⁹ ölümü-, *na-cevap* olarak tanımlar;²⁰ “O, cevap-sızdır” der.²¹ Ve başka bir yerde de: “Burada, her zaman, geri dönüşü olmayan bir ayrılışın, bir göçüp gitmenin, ama yanı zamanda *na-cevabın* ve sorumluluğumun bir skandalının (‘onun ölü olduğu, gerçekten mümkün müdür?’) * muğlaklığına sahip olan bir son vardır”.²² Ölüm: her şeyden önce, bir yok olma, *na-‘var’lık*, ya da hiçlik değil, ama “*cevap-sız*”ın yaşaması için belirli bir tecrübe. Daha *Totality and Infinity*, ölümün ya “hiçliğe bir geçiş” veya “bazı başka varoluşa bir geçiş” olarak geleneksel “felsefi ve dinsel” yorumunu sorgulamaktadır.²³ Ölümü hiçlikle özdeşleştirmek isteyecek olan, katildir; örneğin, Kabil, der Emmanuel Levinas, “böyle bir ölüm bilgisine sahip olmalıydı”.²⁴ Ancak bu hiçlik bile, kendisini, bir “tür imkansızlık” ya da, daha kati olarak, bir men olarak sunar.²⁵ Öteki'nin yüzü, bana öldürmeyi yasaklar; bana der ki, “öldürmeyeceksin”²⁶, bu imkan, onu imkansız hale getiren men

19 Bkz. *ibid.*, s. 122: “Ölümle, Öteki'nin yüzünde karşılaşırsınız”.

20 Bkz. *ibid.*, s. 17: “Ölüm, varlıklarda, onları canlı kılan ifade edici (expressive) hareketlerin ortadan kalkışıdır –her zaman *cevaplar* olan hareketlerin. Ölüm, her şeyden önce, bir başkasının yüzünü kaplayacak kadar uzağa giden hareketlerin ifade ediciliğine dokunacaktır. Ölüm, *na-cevap*tır”.

21 Bkz. *ibid.*, s. 20: “Ölüm, giderilemez boşluktur: biyolojik hareketler anlam ya da ifadeye dayanmalarını tamamıyla yitirir. Ölüm, çözülmedir: *na-cevap*tır”.

* Burada, şimdiki zamanla birisinin ölü (“... he is dead”) olduğundan bahsedilmesinin tuhaflığına gönderme var. Bunun tuhaf olmasının nedeni, şimdiki zamanla ifadelerinin ‘var’ (‘is’) olmayı içermesidir. - Türkçeye çevirenin notu.

22 *Ibid.*, s. 47.

23 “Ölüm, bütün felsefi ve dini gelenekte, ya hiçliğe bir geçiş ya da başka bir ortamda devam etme olarak, başka bir varoluşa bir geçiş olarak yorumlanır” (*Totality and Infinity*, s. 232.)

24 Bkz. *ibid.*, s. 232: “Daha derinden ve sanki a priori olarak, ölüme öldürme tutkusunda hiçlik olarak yaklaşırız. Bu tutkunun kendiliğinden istemselliği, yok olmayı amaçlar. Habil’i öldürdüğünde Kabil, böylesi bir ölüm bilgisine sahip olmalıydı. Ölümü hiçlikle özdeşleştirmek, öldürmede ötekinin ölümüne denk düşer.”

25 Bkz. *ibid.*, s. 232-33: “Ölümü hiçlikle özdeşleştirmek, öldürmede ötekinin ölümüne denk düşer. Ama aynı zamanda bu hiçlik, orada kendisini bir tür imkansızlık olarak sunar. Çünkü Öteki, kendi bilincin dışında kendisini Öteki olarak sunamaz ve onun yüzü benim ahlaki yok etme imkansızlığımı ifade eder. Bu yasak, kuşkusuz ki saf ve basit imkansızlıkla eşit değildir ve hatta tastamam yasakladığı imkanı varsayar –ama gerçekte men, zaten, onu varsaymadan ziyade bu imkanda yatar; bu, ona hadiseden sonra ilave edilmiş değildir, ama yok etmek istediğim gözlerin derinliklerinden bana bakar, Kabil’e bakması gereken mezardaki göz olarak bana bakar”.

26 Bkz. *Dieu, la mort et le temps*, s. 123: “Ölümün komşunun yakınlığında ortaya çıkardığı meseleyi, yaklaşık olarak, onun ölümü için sorumluluğum olan meseleyi öne çıkarmak. Ölüm, Öteki'nin yüzüne açılır ki, bu “Öldürmeyeceksin!” emrinin ifadesidir.

tarafından varsayılmış olarak kalsa bile. Bu cevapsız soru, cevap-sız'ın bu sorusu, bu nedenle, öldürmenin menni gibi, müştak olamayacaktır, asli olacaktır, "olmak ya da olmamak"²⁷ alternatifinden, ne ilk ne de son soru olan alternatifinden çok daha kökene ait (originary) olacaktır. "Olmak ya da olmamak", diye biter başka bir makale, "muhtemelen *par excellence* soru değildir".²⁸

Bugün, bütün bunlardan şu sonucu çıkarıyorum ki sonsuz üzüntümüz, hiçliğe doğru, yani, potansiyel olarak bile, suçu öldürmeye bağlayacak şeye doğru dönecek yastaki her şeyden çekinmelidir. Gerçekten Levinas, hayatta kalanın suçundan bahseder, ama hatasız ve borçsuz bir suçtur bu; hakikatte, *emanet edilmiş bir sorumluluktur*, benzersiz bir duygu anında, ölümün mutlak bir dışta bırakma {istisna} olarak kaldığı anda emanet edilmiş.²⁹ Bu eşsiz duyguyu, burada hissettiğim ve sizinle paylaştığım duyguyu, edep anlayışımızın sergilememize izin vermediği bu duyguyu ifade etmek için, şahsi beyan ya da teşhir olmayan bu tekil duygunun bu emanet edilmiş sorumlulukla nasıl ilişkili olduğunu açığa çıkarmak amacıyla, Emmanuel Levinas'ı bir kez daha konuştur-mama izin verin; o Levinas ki, "ötekinin ölümü" "ilk ölüm"dür dediği ya da "ölümlü olduğu için öteki için sorumluyum" dediği zaman sesini bugün işitmek çok hoşuma gidecektir.³⁰ Ya da 1975-76 yılındaki aynı dersten şunu {dediği zamanki sesini}:

Birisinin ölümü, ilk bakışta görülebilecek olanın aksine, ampirik bir olgusalılık (yalnızca tümevarımın evrenselliğini ortaya koyan ampirik bir olgu olarak ölüm) değildir; böyle bir hadisede tüketilemez o.

27 Bkz. ibid., s. 23: "Ölüm, hem sağaltım hem de iktidarsızlıktır (impotence); alternatif varlık/yokluk'a göre ölümün düşünüldüğü muğlaklıktan başka bir anlam boyutunu işaret eden bir muğlaklık. Muğlaklık: muamma".

28 "Bad Conscience and the Inexorable", s. 40.

29 Levinas, "dışta tutma"yı ("ex-ception") şöyle tanımlar: "Öteki'nin ölümüyle ilişki, ne Öteki'nin ölümünün *bilgisidir* ve ne de (eğer, yaygın olarak düşünüldüğü gibi, bu ölüm hadisesi böyle bir yok oluşa indirgenebilirse) varlığın yok oluş tarzında bu ölümün tecrübesidir. Bu 'dışta tutucu {istisnai} ilişkinin hiç bir bilgisi yoktur ('dışta tutma {ex-ception}: dizileri (series) durdurmak ve onların dışında tutmak" (*Dieu, la mort et le temps*, s. 25.) {"Dışarıda tutulma" (ex-ception), aslında Türkçedeki "istisna". Ama Levinas, kelimenin Latince kökü olan *excipere*'nin "ex" ile "capare"den mürekkep olmasına dikkat çekerek, ayrı bir vurguda bulunuyor. - Türkçeye çevirenin notu.)

30 Bkz. ibid., s. 54: "Bu ölüme kendimi dahil edecek denli kendimi sorumlu hissettiğim, başkasının ölümüdür. Bu belki de daha kabul edilebilir önermeyle ortaya konulabilir: 'Ölümlü olduğu için ötekine karşı sorumluyum'. Ötekinin ölümü, ilk ölümdür".

Kendisini çıplaklığıyla –yüzle- ifade eden birisi, gerçekte, bana çağrı yaptığı oranda, kendisini benim sorumluluğum altına yerleştirdiği oranda birisidir: ona zaten cevap vermek zorundayım, onun için sorumlu olmak zorundayım. Öteki'nin her jesti, bana hitap eden bir işarettir. Yukarıda ele alınan sınıflandırmaya geri dönersek: kendisini göstermek, kendisini ifade etmek, kendisini ortak etmek, *bana emanet edilmek* için. Kendisini ifade eden Öteki, bana emanet edilir (Öteki açısından borç da yoktur –çünkü böyle bir borç, ödenemez; kişi hiç bir zaman müsavî olmayacaktır.) [Daha ileride, yalnızca yeri doldurulamaz olma imkansızlığı vasıtasıyla, münferit ve özdeşleştirilebilir/(kimlik'lendirilebilir), ne ise o olarak 'var' olan Ben'in bir sorusu ya da “bütün borçlar ötesinde” bir “görev” olacaktır; her ne kadar “Öteki için sorumluluk”un, “tutuklu olmanın sorumluluğu”nun, telafi³¹ ile kurbanın bir tecrübesi olması, tastamam burada olsa da.] Öteki, ona karşı sorumluluğumda beni bireyselleştirir. Öteki'nin ölümü, ... konuşulamaz sorumluluktan oluşan, sorumlu bir Ben olarak salt kimliğimde beni etkiler. Bu, Öteki'nin ölümünden nasıl etkilendiğimdir, onun ölümüyle ilişkimdir. İlişkimde, artık cevap veremeyecek olan birisine karşı, hayatta kalan olmanın bir suçuyla, hürmet göstermemdir.³²

Ve bir müddet sonra:

Ölüme derinliğini bahşederken, dışarıda-tutulmasında (ex-ception) ölümle ilişki –ve, varlıkla ve hiçlikle ilişkisindeki anlamına bakılmaksızın, o bir istisnadır-, ne bir görme (seeing) ne de {bir şeye} doğru amaçtır (aiming towards) (ne Plato'da olduğu gibi varlığın bir görünmesi, ne de Heidegger'deki gibi hiçliğe doğru amaçtır), hissimiz ve idrakimiz konusunda ön bir bilginin akislerinden oluşmayan bir hisle hareket eden, tamamıyla hissi bir ilişkidir. Bir ilişkidir o, bir hareket, *bilinmeyen* [/gayb olan] açısından bir huzursuzluktur.³³

Burada *bilinmeyen*'in altı çizilmiş. “Bilinmeyen”, bir bilginin menfi (negative; {olumsuz}) sınırı değildir. Bu na-bilgi (non-knowledge), ötekinin sonsuz mesafesi olarak, yabancıнын aşkınlığı için dostluğun ya da konukseverliğin unsurudur. “Bilinmeyen”, Maurice Blanchot tarafın-

31 Bkz. ibid., s. 31 ve 199: “Bu Öteki için sorumluluk, öteki-için-biri (“one-for-the-other”) olarak, gerçekte hatta çekinin *tutuklusu* birisi yapılır; kendine herhangi bir dönüşten önce, yeri doldurulamaz bir biçimde çağrılmış olarak kendi özdeşliğinde/kimliğinde tutuklu. Kendisi kılığında öteki için, tastamam Öteki için *telafi* için.”

32 Ibid., s. 21.

33 Ibid., s. 25-26.

dan “Knowledge of the Unknown” adlı makale için seçilmiş bir kelimedir;³⁴ bu makaleyi, Blanchot, 1923’te Strasbourg’taki karşılaşmalarından beri, bir dost, bir dostun dostluğu olmuş olana adamıştır.

Kuşkusuz ki, bir çoğumuz ve kesinlikle kendim için, Maurice Blanchot ile Emmanuel Levinas arasındaki mutlak vefa, örnek düşünce dostluğu, bir lütuf, bir hediye idi; zamanımızın bir ihsanı olarak da kalmıştır, ve bir çok nedenden dolayı, her birisinin dostu olma büyük imtiyazına sahip olmuş olanlar için bir nimet olma yanında eşsiz bir talihtir de. Bugün, tam burada, 1968’de bir gün eşliklerinde bulunduğum bir sırada şansın yüzüme güldüğü zaman olduğu gibi, Blanchot’nun Levinas için ve Levinas’la konuşmasını bir kez daha işitmek için, bir kaç satır zikredeceğim. Ötekinde bizi “esriten{/bize tecavüz eden}” şeyi adlandırdıktan sonra, belirli bir “kopuş”tan³⁵ (ki bu, Levinas’ın ölümden söz ederken sıklıkla kullandığı kelimedir³⁶ söz ettikten sonra, Blanchot şöyle der:

Ama felsefeden yeise kapılmamalıyız. Emmanuel Levinas’ın kitabında [*Bütünlük ve Sonsuz*], bütün yayılımında ve ona özgü sonsuz zaruretinde, Öteki fikrine, yani, *autru*’yle ilişkiye hoş geldin diyerek, felsefenin temelde olduğu şey için sorumlu olmaya çağırırız –ki burada, bana öyle geliyor ki, zamanımızdaki felsefe, yapmamız gerektiği şekliyle, düşünme tarzlarımızı ve hatta ontolojiye uysal saygımızı mesele haline getirerek, hayli ağır başlı bir şekilde konuşur-. Sanki, burada felsefede ye-

34 Bu, ilk kez *nouvelle revue française*, no. 108 (1961, s. 1081-95)’de, ardından da 1969’da *L’entretien infini*’de yayınlanan; [İngilizce’de] Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, çev. Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), s. 51-52’de yayınlanan metindir.

35 Bkz. *The Infinite Conversation*, s. 50-51:

– ... Ekleyeceğim ki bu bilinmezle ilişkiye sahipsek, bu, tastamam sizin felsefi olmayan olarak reddettiğiniz korkuda, endişede ya da vecdi hareketlerin birindedir bu; tam da buradadır ki Öteki’nin bazı önsezilerine sahip oluruz –bizi, kendimizden uzağa taşıyarak, tutar, sersemletir ve esritir/bize tecavüz eder (ravis).

– Ama tastamam bizi Öteki’nde değiştirmek için. Eğer bilgide –hatta diyalektik bilgide, ve kişinin isteyebileceği herhangi bir aracılık vasıtasıyla- bir nesnenin bir özne tarafından ve ötekinin aynı tarafından temellükü ve nihai olarak bilinmeyenin zaten bilinene bir indirgenmesi varsa, bu, dehşetin kopuşunda çok daha kötü bir şeydir; çünkü kaybedilen kendi ve dönüştürülen aynıdır, utanç dolu bir biçimde kendimden başka bir şeye dönüştürülmüştür.

36 Bkz. *Dieu, la mort et le temps*, s. 134: “Öteki için sorumluluğumun bağış oluşunu mümkün kılan, ölümlülüğüm, ölümü kınamam, ölümün kıyısındaki zamanım, imkansızlığın imkanı olarak değil saf kopuş olarak ölümumdür”.

ni bir yola çıkış ve onun ve kendimizin, başarmaya teşvik edildiği bir sıçrama varmış gibidir.³⁷

Eğer öteki ile ilişki sonsuz bir ayrılık (separation), yüzün görüldüğü sonsuz bir inkıta (interruption) varsayıyorsa, inkıta bizzat inkıtanın kalbinde kılarak, ölümdaki başka bir inkıta bu ilk ayrılığı daha da bir sonsuz derecede oymak için geldiğinde, ne oluyor, nerede ve kime oluyor? Örneğin, telefonda, aradığı ve her bir cümle arasında, hatta bazen cümlelerin yarısında “*alo, alo*”yla telefonda tuttuğu ötekinin, sürekli olarak, hattan çıkmasından, sessizliğinden ya da ortadan kaybolmasından, “cevap-sızlık”ından korkar görüldüğü zamanki Emmanuel Levinas’ta hissettiğim inkıta endişesini, kuşkusuz ki, aranızdaki bir çokları gibi, hatırlamadan inkıtadan konuşamam.

Yaşadığını bildiğimiz, okuduğumuz ve yeniden okuduğumuz, ayrıca işittiğimiz; hala kendisinden bir cevap, her şeyi ihtiyatta tutan bir cevap beklediğimiz - sanki böyle bir cevap, yalnızca başka türlü düşünmemize değil, ama aynı zamanda imzasıyla zaten okumuş olduğumuzu düşündüğümüzü okumamıza da yardım edebilecekmiş gibi-, büyük bir düşünür sessizliğe gömüldüğünde, zaten farketmiş olduğumuzu düşündüğümüzden çok daha fazla sessizliğe gömüldüğünde, ne olmaktadır?

Bu, öğrenmiş olduğum gibi, benim için, kaynaklar olan bütün düşüncelerle olduğu kadar, Emmanuel Levinas’la da bitmez tükenmez olarak kalacak bir tecrübedir; çünkü, bana verdikleri yeni başlangıcın temelinde onlarla düşünmeye başlamaya ya da yeniden başlamaya hiç son vermeyeceğim ve herhangi bir mesele üzerinde onları yeniden keşfetmek için yeniden ve yeniden başlayacağım. Emmanuel Levinas’ı okuduğum ya da yeniden okuduğum her defasında, minnettarlık ve hayranlığa gark oldum, bu zorunluluk tarafından gark edildim; ki bu, bir tahdit değil, mecbur bırakan hayli kibar bir güç, ve bizi, ötekine saygısında düşünce alanını başka türlü kavisli kılmaya ya da bükmeye değil, ötekine teslim etmeye mecbur bırakır, heteronim kavise³⁸ ki bizi, tamamıyla ötekinin

37 *The Infinite Conversation*, s. 51-52.

38 Bkz. *Totality and Infinity*, s. 86-88: “Öteki, onu keşfettiğim bakışla kıyaslanmayacak bir bakışla beni ölçer. Öteki’nin yerleştirildiği *yükseklik* boyutu, Öteki’nin imtiyazının ortaya çıktığı varlığın birincil kavisidir sanki, aşkınlığın irtifasıdır. Öteki, metafizikseldir ... Öteki ile ilişki, (bilis gibi) haz ve sahiplenmeye, özgürlüğe doğru hareket etmez; Öteki, kendisini, bu özgürlüğe hakim olan bir zorunluluk olarak, ve bu nedenle de bende meydana gelen her şeyden daha asli olarak empoze eder ... Öteki’nin huzuru, imtiyazlı bir yaderk özgürlükle çarpışmaz, ama onu sarfeder.”

başka sonsuz önceliğine teslim olmaya çağıran kanuna göre, tamamıyla ötekiyle ilişkili kılar (yani, Levinas'ın bir yerde güçlü ve heybetli bir elipsle belirttiği gibi, adaletle: ötekiyle ilişki, yani, adalet³⁹).

Bu çağrı gibi, Levinas'ın neredeyse altmış beş yıl önce Fransa'ya soktuğu Husserl ve Heidegger'inkilerle birlikte, bu binyılın sonunun en güçlü ve kurulu düşüncelerini, basiretli ama geri dönülmez bir biçimde, tahrip etmek için gelecektir o. Gerçekten, konukseverliğini çok sevdiği (*Bütünlük ve Sonsuz*, yalnızca “dilin özü iyiliktir” diye değil, ama aynı zamanda “dilin özü, dostluk ve konukseverliktir” diye belirtir⁴⁰) bu ülke, bu konuksever Fransa, başka bir çok şey yanında, başka bir çok önemli katkı yanında, en azından düşüncenin iki istilavi hadisesini; felsefi kültürümüzün, manzarasını dönüştürdükten sonra, tam da unsuruna dahil ettiği için bugün tespit etmesi güç olan iki başlatıcı edim borçludur.

Birincisi, çok hızlı bir biçimde ifade edilirse, çeviri ve yorumlayıcı okumalarla 1930'da başlayan, Husserlci fenomenolojinin ilk [Fransa'ya] girişi vardı, ki bir çok Fransız felsefi akımını besleyecek ve dölleyecektir. Ardından –aslında, eşanlı olarak– Heideggerci düşüncenin girişi vardı, ki bir çok Fransız filozofunun, profesörünün ve öğrencisinin soykütüğünde önemi azımsanmazdı. Husserl ve Heidegger aynı zamanda, 1930'da başlayarak.

Dün gece bu müthiş kitaptan⁴¹ bir kaç sayfayı yeniden okumak istedim; bu kitap, karşımdaki bir çokları gibi, benim için de, ilk ve en iyi rehberdi. Zamana damgasını vurmuş olan ve bize, Levinas'ın kapatmamıza yardım edeceği mesafeyi ölçmemize imkan tanıyan bir kaç cümle seçtim. 1930'da, yirmi üç yaşındaki genç, ona tebessüm ederek, evet tebessüm ederek yeniden okuduğum önsözde demiştir ki: “Fransa'da fenomenolojinin herkes tarafından bilinen bir öğreti olmaması olgusu, bu

39 Bkz., s. 89: “Öteki'ne hoşgeldin demek, ötekiyle ilişkiyi şeyler için geçerli olan ikilemlerin dışına yerleştiren hem bir etkenliğin ve hem de edilgenliğin eşanlılığıdır: a priori ve a posteriori'dir, etkenlik ve edilgenliktir. Ama tematikleşmeyle özdeşleşen marifetten (knowing) başlayarak, bu marifetin hakikatinin Öteki'yle ilişkiye, yani adaletle nasıl geri yönlendirdiğini gösterebiliriz”.

40 Ibid., s. 305: “Varlığı Arzu olarak ve iyilik olarak koyutlamak, daha sonra bir öteye doğru eğilim duyacak bir Ben'i öncelikle tecrit etmek değildir. Kişinin kendisini içerdiren algılamasının –kendisini Ben olarak üretmesinin-, kendisini harici (exterior) olandan dışa dönük (extra-vert) olmaya ve tazhür etmeye –algılanana cevap vermaye- ve ifade etmeye doğru yönlendiren aynı hareketle algılamak olduğunu onaylamaktır; bilinçli olmanın, zaten dil olduğunu, dilin özünün iyilik olduğunu ya da yine, dilin özünün, dostluk ve konukseverlik olduğunu onaylamaktır”.

41 Levinas'ın *doctorat de troisième cycle* için, 1930'da savunduğu ve yayınladığı tezi, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*ye atıf.

kitabın yazımı sırasında sürekli bir sorun oluşturdu".⁴² Ya da yine, "bu kitap üzerine etkisi sürekli hissedilecek Bay Martin Heidegger'in"⁴³ hayli "güçlü ve orjinal felsefesi"nden⁴⁴ bahsederken, aynı kitap ayrıca hatırlatır ki "transandantal fenomenoloji tarafından burada ortaya çıkarılan sorun, tastamam Heidegger'in bu terime verdiği anlamda ontolojik bir sorundur".⁴⁵

İkinci hadise, ikinci felsefi sarsıntı, diyebilirim ki, ona borçlu olduğumuz saadetli travmatizm ("travmatizm" kelimesinin Levinas'ın hatırlatmayı isteyeceği anlamda, Öteki'nden gelen "ötekinin travmatizmi"⁴⁶ şudur ki, -hepsi de yayınlarına, öğretisine, (Ecole Normale Israélite Orientale'deki, Collège Philosophique'deki, ve Poitiers, Nanterre ve Sorbonne üniversitelerindeki) derslerine yayılan- biraz önce zikrettiğim düşünürleri, ama aynı zamanda da Descartes, Kant ve Kierkegaard gibi filozofları da, Dostoevsky, Kafka, Proust gibi yazarları da, kılı kırk yararcasına okurken ve yeniden yorumlarken, Emmanuel Levinas, Fransa'ya 1930'da soktuğu fenomenolojinin ya da ontolojinin eksenini, yö-rüngesini ve hatta düzenini, esnek ve basit bir zarurete göre, yavaşça yerinden etmiş, yavaşça bükümüştür. Bir kez daha, düşüncenin manzarası olmaksızın manzarayı tamamıyla değiştirmiştir; bunu da, saygın bir biçimde, polemiksiz, hem sadık kalarak içerden ve hem de uzaktan, tamamıyla başka bir yerin tasdiğinden yapmıştır. İnaniyorum ki burada, bu ikinci yola çıkışta, bizi birincisinden daha da fazla geriye çağıran bu ikinci zamanda meydana gelen şey, basiretli ama geri döndürülemez bir başkalaşmadır (mutation); ki, iki bin yıl boyunca, Yahudi düşüncesi ile onun ötekisi, Grek kökenin felsefeleri ya da belirli bir "Buradayım"⁴⁷

42 Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phnéménologie de Husserl* (Paris: Vrin, 1970), s. 7; *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, çev. André Orianne (Evanston: Northwestern University Press, 2. baskı, 1995). [Çevirmenin belirttiği gibi (s. xlix), yukarıdaki alıntının alındığı Levinas'ın kısa önsözü ya da *avant-propos*, çeviride yer almamaktadır ve bunun yerine, çevirmenin, "daha özgül olaral bugünün İngilizce okuyucusuna yönelik" bir dizi "tarihsel notları" konulmuştur. İngilizceye çevirenin notu.]

43 *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, s. lvi.

44 *Ibid.*, s. lv.

45 *Ibid.*, s. lvi.

46 Bkz., *Dieu, la mort et le temps*, s. 133: "Ötekinin travmatizmi, Öteki'nden gelmez mi?"

47 Derrida'nın "At This Very Moment in This Work Here I Am" metninin büyük bir kısmının, hem Levinas'ın onu kullanması ve yorumlaması açısından ve hem de Derrida'nın kendi eleştirel perspektifi açısından, bu ifade üzerine uzun bir yorum olarak okunabileceğini söylemek çekicidir. Levinas açısından, *Otherwise than Being* or

geleneginde, öteki İbrahimi monoteizmler arasında, şöyle ya da böyle basit bir diyalog olan şeyin mekanı ile bedenine silinemez bir biçimde damgasını vurmuş olacak, herhalükarda ondan farklı bir şey olacaktır. Bu, *onun vasıtasıyla* oldu, bu başkalaşma, bir biçimde, inanıyorum ki, bir peygamberinki gibi, berrak, güvenli, sakın ve mutedil olan bu yoğun sorumluluğun bilincindeki Emmanuel Levinas vasıtasıyla oldu. Bu tarihsel şok dalgasının bir göstergesi, bu düşüncenin felsefenin ötesindeki, Yahudi düşüncesinin ötesindeki, örneğin Hristiyan teoloji üzerindeki tesiridir. Bir Yahudi Entelektüeller Kongresi'nde André Neher'in bir tebliğini dinlerken, Emmanuel Levinas'ın bana dönerek, bize aşına olan cömert bir ironiyle "Görüyorsun, o Yahudi Protestan, ben de Katolik" dediği günü hatırlamadan edemiyorum -ki bu, uzun ve ciddi tefekküre ihtiyaç duyacak bir nüktedir-.

Ona şükran duyduğumuz, onun vasıtasıyla burada meydana gelen her şeyde, yalnızca canlı tarafından canlıya emanet edilen bir sorumluluk olarak, daha canlıyken, ondan canlıyken, bu her şeyi alma bahtıyarlığına değil, ama aynı zamanda berrak ve masum bir borçla ona borçlu olma bahtıyarlığına da sahiptik. Bir gün, ölüm üzerine araştırmasından ve tam da bu araştırma Heidegger'den uzaklaşırken Heidegger'e borçlu olduğu şeyden söz ederken, Levinas şöyle yazdı: "Kendisini Heidegger'in düşüncesinden ayırıştırır o ve bunu her çağdaş düşünürün Heidegger'e duyduğu borca -çoğunlukla kederlenilen bir borca- rağmen

Beyond Essence'deki bir not [çev. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), s. 199'daki n. ix], aşık bir biçimde, İşaya 6:8'e atıfta bulunur: "Ve rabbin sesini işittim: Kimi göndereyim, ve bizim için kim gidecek? diyordu. Ve, işte ben, beni gönder, dedim". Tevrat'ın Grekçe çevirisinde İbranice *hineni'nin idou ego* (lafzi olarak, "işte ben" şeklinde çevrilmiştir) diye çevrildiği belirtilmelidir; bu çeviride, kişilik zamiri, yalın haldedir. Öteki için sorumlulukla alakalı -i halindeki 'Ben' zamininin anlamı, Levinas tarafından, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (s. 141-42)'da, şöyle açıklanır:

Sorumlulukta özne, kimliğinin derinliklerinde kimliğinin aynılığını boşaltmayan, ama onu onunla sınırlandıran bir yabancılaşmayla, hiç kimsenin yerini alamayacağı bir yerde, onu onunla sınırlandıran itham edilemez bir vazifeye, yabancılaşır. Kavramların biricik bir dışarı olan psişe, deliliğin bir tohumudur, bir psikozdur. Vazifelendirilen, bir ego değil, ben kendimim. Sorumluluğun cevabı için bir kimliğe vazifelendirme vardır burada ki, kişi kendisini hata yapmaksızın yerinden edemez. Sürekli olarak ortaya konulan bu emre, yalnızca "işte ben" (*me voici*) cevap verebilir ki burada, "Ben" zamiri, -i halindedir, öteki tarafından sahip olunmuş, hasta, özdeş herhangi başka bir isim halinden azadedir. İşte ben -süslü kelimeler ya da şatıklar için bir hediye olmayan, ilhamla söylenmiştir. Dolu ellerle vermenin bir sınırı ve bu nedenle de bedenselliğin bir sınırı vardır.

yapar".⁴⁸ Bizim Levinas'a borcumuzun bahtiyarlığı şudur ki, Levinas sağılsun, bu borcu kederlenmeden, hayranlığın şen bir masumluluğuyla, yüklenebiliriz ve onaylayabiliriz. Daha önceden sözünü ettiğim koşulsuz evet'in düzenine, "Evet" diye cevap verdiği düzene dairdir bu. Keder, kendi kederim, ona yeterince bunu söyleyememiş olmak, bu otuz yıl boyunca ona bunu yeterince gösterememiş olmaktır ki, bu yıllar boyunca, sessizliklerin alçak gönüllülüğüyle, kısa ya da basiretli konuşmalar, dolaylı ya da ihtiyatlı yazılar vasıtasıyla, birbirimize, ne sorular ne de cevaplar diyemeyeceğim, ama belki de, onun kelimelerinden birisini kullanırsam, bir tür "soru, niyaz", onun söylediği gibi, bütün diyaloga öncel olan bir tür "soru-niyaz" (question-prayer) diyebileceğim şeyle hitap ettik.⁴⁹

Beni ona doğru döndüren soru-niyaz, {konuşmama} başladığım à-Dieu tecrübesinde belki de zaten paylaşıldı. _-Dieu selamlaması, sonu işaret etmez. _-Dieu, nihayet değildir" der Levinas, bu yolla "nihai olmayan", "varlık ile hiçlik arasındaki alternatif"e meydan okuyarak. _-Dieu, ötekini varlığın ötesinde, "izzet" (glory) kelimesi tarafından, varlığın ötesine, işaret ed"en şeyde selamlar.⁵⁰ _-Dieu, varlığın bir süreci değildir: çağrıda, bu çağrının işaret ettiği öteki insan varlığına, korkmak durumunda olduğum komşuya geri çağırırım".⁵¹

Ama dedim ki bize à-Dieu'dan emanet ettiği şeyi hatırlamak değil, her şeyden önce, ona adieu demek, onu ismiyle çağırmak, onun ismini, ilk ismini, artık cevap veremese de, bizde, kalplerimizin en derininde, bizde ama önümüzde, bizde tam da önümüzde -bizi çağırmada, bize çağırmada- cevap verdiği anda çağrıldığı şeyle çağırmak istedim. Adieu, Emmanuel.

48 *Dieu, la mort et le temps*, s.16.

49 Bkz. ibid., s. 134: "Bu soru -ölüm sorusu- kendisine kendisinin cevabıdır: bu, ötekinin ölümüne kendi sorumluluğumdur. Etiksel düzeye geçiş, bu meseleye cevap oluşturur. Ne amaç [*visée*] ne de görüş (vision) olan, Aynı'nın Sonsuz'a doğru versiyonu, sorudur, bir cevap da olan bir sorudur, ama ruhun kendisiyle bir diyalogu anlamında değil. Soru, niyaz -bu, bütün diyalogtan önce gelmez mi?"

50 "Bad Conscience and the Inexorable", s. 39-40. "Sonsuz, sınıra giden bir düşünce için hiç bir anlama sahip olamayacaktır, ve à-Dieu bir nihayet değildir. Belki de à-Dieu'nun ya da Tanrı korkusunun eskatolojiye indirgenemezliğidir; beşeri bilinçte, ontolojik sebatında varlığa doğru ya da varlık ötesinde, 'izzet' kelimesiyle işaret edilen nihai düşünce olarak değerlendirilen ölüme doğru yolu üzerinde olmuş olan bir indirgenemezliktir. Varlık ile hiçlik arasındaki alternatif, nihai değildir".

51 Ibid., s. 40.

Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: LEVINAS VE ÖTEKİLİK POLİTİKASI*

Robert Bernasconi
Çeviren: Zeynep Direk

Levinas'ın 'Etik ve Siyaset' söyleşisi çerçevesindeki tartışmalardan yola çıkan bu yazısında Bernasconi, Levinas'ın düşüncesinde etiğin alanından politikanın alanına geçişin yarattığı sorunları irdeliyor. Bu bakımdan Levinas'ın mutlak ve soyut başkılığı somutta nasıl kavradığı sorusu ön plana çıkarıyor. Yine, Levinas'ın 'Öteki' kavramına yeni bir ışık düşürmeye çalışan bu yazı, bu kavramla bağlantılılıkları içersinde ecnebi, komşu, yoksul, köle, konukseverlik ve evindelik gibi kavramları açmılıyor.

Anahtar Kelimeler: Etik, Politika, Öteki, Komşu, Ecnebi, Köle, Konukseverlik, Evindelik

Levinas'ta Başkasının önde gelen bir biçimde ecnebi manasında yabancı olduğuna ilişkin yaygın bir görüş var. Ecnebi, başka bir yerden gelen, benden farklı olan, kendimi kendisine karşı tanımladığım kişi olarak düşünülüyor. Bu anlamda Filistinli, İsrailli Yahudinin Ötekisidir; ve Amerika'da Afrikalı-Amerikalı Avrupalı-Amerikalı'nın Ötekisidir, tıpkı Siyahın Beyazın Ötekisi olması gibi vs. Bağlama bağlı olarak örnekler çoğaltılabilir ve birbiriyle karılabilir, özellikle de toplumsal cinsiyet başka bir farklılık biçimi olarak işe katılıyorsa: Afrikalı-Amerikalı kadın

* Bernasconi'nin bu makalesi, "Stranieri e schiavi nella terra d'Egitto. Levinas e la politica dell'alterita" adıyla ve Beora Tonelli'nin çevirisiyle, İtalya'da, *Paradigmi*, 20, 60, 2002, s. 587-598'de yayınlandı ilk olarak. Makalenin yeniden basımı *Paradigmi*'nin izniyle gerçekleşti. Zeynep Direk bu makaleyi İngilizce aslından Türkçeleştirdi. *Tezkire* olarak, bu yazının çevrilip yayınlanmasına izin verdikleri için Robert Bernasconi'ye ve *Paradigmi*'ye teşekkür ediyoruz (Ed.n).

Beyaz-Amerikalı adama göre önde gelen bir biçimde ötekidir. Levinas'ı, sanki onun başkalık dilini kullanışı, bu dilin antropolojik kullanımına uygunmuş gibi okuma, Levinasçı başkalığa dolaysızca bir kültürel anlam verme eğilimi belki de kültürel ve politik farklılıkları etiko-politik bir duruş noktasından ele alan felsefi kaynakların kıtlığı yüzünden bu denli yaygındır.

Ancak bu Levinas yorumuna direnmek için iyi bir sebep vardır. Levinas'ın kendisi böyle anlaşılmaması gerektiği üstünde sıklıkla ısrar eder. *Bütünlük ve Sonsuz*'da "Öteki görelî bir başkalık dolayısıyla öteki değildir" diye yazar.¹ Böylece, Platon'un *Sofist* diyalogunun yazıldığı zamandan beri anlaşıldığı haliyle başkalık mantığından ayrılır ki Jacques Derrida, artık bir klasik sayılan makalesi "Şiddet ve Metafizik"te bu noktayı fark etmiştir.² Levinas, yüz soyuttur "ya da, daha kesin bir biçimde söylersek, mutlaktır"³ dediğinde, yüzün yalnızca ifşa olmanın ve anlamının ötesinde olmasını kastetmekle kalmaz, Öteki'nin yüzünün dünyanın ufukları içine yerleşmeksizin içkinliği rahatsız ettiğini de anlatmaya çalışır (HH 57; CP 102). Bu anlamda, Öteki'nin yüzünde kültürel bir oya yoktur (HH 48, CP 96). Levinas'ın açıklamasına göre, Ötekiyle karşılaşmak için o kişinin derisinin rengini ve hatta kültürel kimliğini unutmış olmalıdır insan, tıpkı onun gözlerinin renginin fark etmemesi gerektiği gibi.⁴

Levinas'ın başkalık mefhumuna kültürel ya da etnik bir sıfat olarak uygulanabilecek sosyolojik bir kategori muamelesi yapmayı reddetme-

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

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

3 Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier: Fata Morgana, 1972), s.47; çev. Alphonso Lingis, *Collected Philosophical Papers* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1987), s.95. Bundan böyle HH ve CP.

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

si, 1982 yılında Sabra ve Şatila'daki Filistinli sığınmacıların Falanjistler tarafından katledilmesinin hemen ardından yapılan bir radyo tartışması sırasında olanca katılığıyla ortaya çıkmıştı. İsrail Savunma Güçleri'nin katliamı durdurmak için müdahale etmekte başarısız olmaları, haklarında bugüne dek hâlâ yatıştırılamamış olan kuşkular uyandırmıştı.⁵

Radyo programını düzenleyen kişi, Shlomo Malka, Levinas'a öteki'nin filozofu olarak hitap ederken, İsraillinin 'öteki'sinin "herşeyden önce Filistinli"⁶ olup olmadığını sordu. Levinas bu soruya verdiği tepkide, bu olanağı yaygın bir tartışmayı davet edecek bir biçimde reddetti: "Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz komşunuz içinsinizdir" (IEP 5; LR 294). Öteki'nden komşuya bu dolaysız geçiş, Levinasgil Öteki'yi yabancı olarak anlayan ve yabancıyı da komşunun zıddı olarak düşünen okurları için bir skandaldı,⁷ ama açık ki, bu okurların kapıldığı Levinas'ın politik aciliyet yüzünden etiğinin temel görüşünden ayrıldığı hissi, onun başkalıktan ne anladığını fark edememiş olmalarından kaynaklanır.⁸ Bununla birlikte, Levi-

5 Katliamın detayları için bkz. Annon Kapeliouk, *Sabra and Shatila: Inquiry into a Massacre*, çev. Khalli Jahshan (Belmont, Mass: Association of Arab American Graduates, 1983) ve Pierre Vidal-Naquet'nin eleştirisi *Les Juifs, la mémoire et le présent*, (Paris: La Découverte, 1991), cilt.2, ss.298-301; çev. David Ames Curtis, *The Jews*, New York: Columbia University Press, 1996), ss.228-230.

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

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

8 Ben Levinas'ın katliamla ilgili olarak aldığı konumun bazı yanlış yorumlarının belli bir ölçüde onun korunaklılığından kaynaklandığı kuşkusundan bir türlü kurtulamadığım halde, Howard Caygill Levinas'ın tepkisinin zenginliğini göstermeyi ba-

nas'ın Malka'nın sorusuna verdiği yanıt, kafa karışıklığına daha da çok katkıda bulunacak bir biçimde devam eder: "Fakat komşunuz, bir başka komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz ki? Burada başkalık farklı bir karaktere bürünür. Başkalıkta bir düşmanlık bulabilir ya da en azından kim doğru, kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşiriz. Yanlış yapan insanlar vardır." (IEP 5; LR 294). Bu birkaç cümlede Levinas'ın Öteki'nin düşman olabileceği bir anlamı tespit etmesi, bir Levinasçı için şiddetin reddinin Öteki'nin yüzüne verilebilecek tek mümkün tepki olduğu yolundaki popüler kanıda daha da büyük bir çatlak meydana getirmekteydi. Bu kanı, yüzün muğlaklığını, Öteki "Öldürmeyeceksin" dediği halde, "Yalnızca Öteki'nin şiddeti kışkırtabileceğini" görmezden gelmektedir. Daha önemlisi, şimdiki bağlamda, bizim taraf olmamızı zorunlu kılacak bir biçimde bir komşunun diğerine uyguladığı şiddete yapılan bu gönderme politikaya geçişi işaretlemektedir. Bir anlamda bu geçiş çoktan yapılmıştır çünkü şiddetin boydan boya sızdığı bir dünyada ikâmet etmekte olduğumuz için yargılamaya, karar vermeye ve taraf tutmaya çağırılmış bulunuruz. Kapalı bir toplumda yaşamıyor oluşumuzdan ileri gelir bu.¹⁰ Dünyada birden fazla Öteki vardır.

Levinas'ın tepkisi eleştirilebilirdir—ve benim kanımca kesinlikle eleştirilmelidir—zira koşullar ona katliamı muğlak olmayan bir biçimde mahkum etme fırsatını vermiştir. Buna karşın, bazı eleştirmenlerin savunduğu gibi, onun bu fırsatı değerlendirmekte başarısız oluşu "Öteki" terimini kullanışındaki tutarsızlığın sonuçlarından biri değildi.¹¹ Filistinli olarak Filistinli Yahudi'nin Ötekisi değildir. Elbette, Levinas'ın olgunluk dönemi felsefesinin yolunu açan ama onu açıklıkla temsil et-

sarmıştır. Buna göre, Levinas İsrail için diğer devletlere uygun olan standartlardan daha yüksek standartlar koymuştur: *Levinas and the Political*, (Londra: Routledge, 2002), ss.190-194. Buna rağmen, Caygill Levinas'ın yabancı, komşu, ve öteki mefhumlarını kullanışına karşı duyarsızdır. Hatta o derece ki Caygill, Levinas'ın "Filistinlilerin öteki, komşu olmadıklarını" ima ettiğini bile hayal edebilmiştir (s.193). "Komşu" teriminin karmaşıklığına ilişkin bir görüş kazanmak için bkz. Adam Zachary Newton, *The Fence and the Neighbor* (Albany: State University of New York Press, 2001), ss.59-84.

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

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

11 Bu yanlış yorum Martin Jay ile başlamış olabilir: "Hostage Philosophy: Levinas'ın Etik Düşüncesi," *Tikkun*, cilt.5, no.6, Kasım, 1990, s.87.

meyen ilk dönem eserlerden biri olan *Zaman ve Başka*'da Levinas dışı-
yi bir başkalık içeriği¹² olarak kurmak fikriyle oynamıştır. Ben bu yazı-
da, Levinas'ın başkalığı ırk ve milliyetin önüne yerleştirmeye kararlı ol-
duğu için terk ettiği bu fikrin gizil gücünü keşfetmektense, Levinas'ın
düşüncesine kendisinin verdiği yöne odaklanacak ve onun mutlak ya
da soyut başkalığı somutta nasıl kavradığını inceleyeceğiz.¹³

Özellikle, Levinas'ın, Öteki'nin mutlak başkalığı üstünde ısrar ede-
rek etiğinin radikal bir politika başlatma olanağını kurban ettiği eleştiri-
sini tartışacağım.¹⁴ Bu çabayı sarf ederken, Levinas'ın etiğinin radikal
bir bireycilik biçimine bağlı olduğu görünümüne de itiraz edeceğiz.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas etiği aşkınlığın biçimsel yapısının
somutlaştığı yol olarak sunar. (Tel 14; TI 33) Bununla birlikte, sonsuz-
la karşılaşmanın etik bir karşılaşma olması olgusunun sonsuzun somut-
laşması bakımından doğurduğu ciddi sonuçlar vardır. Öteki'ne arzuda,
yani ihtiyaçlarımdan ayrı bir düzeyde yaklaşıldığı halde, Öteki'ne “boş
ellerle yaklaşılamaz.” “Hiçbir insani ya da insanlararası ilişki ekonomi-
nin dışında kurulamaz; hiçbir yüze boş eller ve kapalı bir evle yaklaşı-
lamaz” (Tel 147; TI 172). Şu anlama gelir bu: Levinas'ın ısrar ettiği gi-
bi, etik ontolojiyi kesintiye uğrattığı halde, ontolojik olanla ilişkisini
kesmez. Arzumu ihtiyaçlarımdan ayırıştırması ve arzuyu ihtiyaçtan baş-
ka bir düzeye koyması olgusu, ihtiyaçların böylelikle önemsiz kılındığı
anlamına gelmez. Ötekinin ihtiyaçları karşısında benim ihtiyaçlarımın
ve sorunların eriyip gitmesini anlatır yalın bir biçimde bu.

Ama nasıl hem mutlak öteki olarak Öteki bana yaklaşır hem de ken-
disini bana muhtaç olarak sunar? İhtiyaca yapılan gönderme, Öteki ola-
rak ötekinin dünyanın ufuklarına girmediğinin söylenebileceği bir an-
lamı da içeren tikel bazı belirlenimleri ortaya çıkarmaz mı? Levinas'ın
okurları olarak kapıldığımız beklenti, yani onun, yoksul insanların zen-

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

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

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

gin ve güçlü insanlardan taleplerde bulunması sorununu ele aldığı beklentisi sarsılır. Levinas, Öteki “örneğin, zayıf, yoksul, “dul ve yetim”dir, oysa ki ben zengin ve güçlüyüm” (TA 75; TO 83) diye yazdığında, zengin olduğum için etik yükümlülüklerim olduğunu söylemek istemez. Bununla birlikte, zenginliğim politik yükümlülüklerimi etkiler elbette. Bilhassa, Öteki beni aştığı ve böylelikle şeyler üstündeki denetimimi sorguya çektiği içindir ki vermeye mecburum. Daha kesinlikli bir biçimde, Ötekinin karşısında ben çoktan mülksüz kalmışımdır. Daha evvel kendim için ihtiyacım olan şey, belki de yalnızca bana kimliğimi verdiği için ihtiyaç duyduğum şey şimdi aşırı görünür. Gereksindiklerimden fazladır. Şu cümlelerin anlamı budur: “Ötekiyle ilişki beni sorguya çeker, beni kendimden boşaltır ve sonu gelmeyen bir biçimde boşaltır, bana hep yeni kaynaklar gösterir. Bu kadar zengin olduğumu bilmiyordum, fakat artık hiçbir şeyi kendime saklamaya hakkım yok” (HH 46; CP 94). Nasıl ki etik yükümlülüklerim başkalarına kıyasla zengin olmamdan kaynaklanmaz, bu yükümlülükler ötekinin özgül ihtiyaçları olmasına da bağlı değildir. Bununla birlikte, kime ve nasıl yardım edeceğimi bu ihtiyaçlara gönderme yaparak seçmem gerekir. Levinas’ın Haham Yochanan’ın başka bir insanı yiyeceksiz bırakmanın hiçbir koşulun hafifletmediği bir hata olduğu iddiasını alıntılamaı çok sevmesi bununla bağlantılıdır. (Tel 175; TI 201)

Levinas’ın Ötekine gönderme yapmak için kullandığı betimleyici terimler –dul, yetim, yabancı—bir şey yapma sorumluluğunun bana ait olduğu ilişkinin bakışsız karakterini belirlemekten de fazlasını yaparlar. Kültürel anlamlarının üstünde ve ötesinde, bu terimler fenomenolojik bir anlam taşırlar. Ya da, daha ziyade, fenomeni aşan enigmatik ve yörüngeden çıkarıcı bir anlama sahiptirler.¹⁵ Yabancı bir rahatsızlık yaratır, ama, Levinas için, yabancı adını bile ifşa etmeden kalmaya gelen biri değildir. Levinas’ın yabancıyı daha gelmeden çekip gitmiştir, “kendini tezahüründen çekip çıkarır (ab-solute).” (EDE 210-211; CP 68). Ionesco’nun *Kel Soprano*’suna (*La contatrice chauve*) gönderme yapar: kapı zili çalar ama kapıda biri olduğuna ilişkin bir kesinlik yoktur (EDE 203; CP 61).

Levinas’ın sık sık kullandığı dul, yetim, yabancı ve yoksul figürlerinin herhangi bir felsefi argümanın ötesinde, sempatimizi uyandırmaya yönelik retorik araçlar olduğu görüşünden şüphe etmek gerekir, zira

15 Emmanuel Levinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin, 1967), s.209. Bundan böyle EDE.

kendisini sıkı bir biçimde retoriğin karşısına koyan bir felsefede uygun-suz kaçırdı bu. (Tel 42-44; TI 70-72). Öyleyse Levinas'ın bu adları kullanmasını nasıl anlamak gerekir? Yabancı ya da ecnebi olarak Ötekine Levinas'ın yaptığı göndermeleri anlamının yollarından birisi, onları, Heidegger tarafından *Varlık ve Zaman*'da kullanılan biçimsel ontolojik bir dilin parçaları olarak anlamaktır. Başka bir deyişle, bu figürler, sıradan anlamlarından tamamen koparılmış bir biçimde, teknik bir manada kullanılmaktadırlar. Fakat bu yorum Levinas'ı şimdi düzenli bir biçimde Heidegger'e yöneltilen itirazın aynısı karşısında incinebilir kılar: Söz konusu itiraza göre, sıradan dilin felsefi kullanımı/açılımı, gündelik sözcük dağarcığımızda o sözcüğe bir yer veren orijinal bağlamlardan tümüyle ayrılamaz. Veyahut, aynı şeyi, Heidegger'in kendi terminolojisini kullanarak söyleyecek olursak, bir sözcüğün ontolojik anlamı ontik anlamından tümüyle ayrılamaz. Her halükârda, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da Heidegger'in *existenzial* ve *existenziell* arasında yaptığı ayrımı "kişisiz ve nötr olanın sinsi biçimlerine itaat" in (Tel 250; TI 272) bir örneği olarak açıkça eleştirmesi olgusu, bu paralellığe dayanan bir yoruma karşı durur.

Heidegger'in bu ayrımı açmamasına karşı bir itiraz getirirken Levinas'ın aklında, Heidegger'in, ilgi (*Sorge*) ve ihtimam (*Fürsorge*) terimlerinin ontolojik bir biçimde, yani sıradan anlamları gözardı edilmek suretiyle anlaşılması gerektiği iddiası¹⁶ vardır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, birbiri olmadan olmanın, birbirinin yanından geçip gitmenin, birbirini kaale almamanın da *Fürsorge*'nin eksikli kipleri (*deficient modes*) olduğunu söylemesini (SZ 121, BT 158) sağlayan şeydir bu. Levinas kendi yöntemini Heidegger'inkiyle şöyle karşılaştırır:

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

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

16 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1953), s.192; çev. John Macquarrie and Edward Robinson, *Being and Time* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), s.237. Bundan böyle SZ ve BT.

Burada işletilmekte olan yöntem ampirik durumların koşulunu aramaktan müteşekkildir gerçekten de, ancak içinde koşullayıcı imkânının gerçekleştiği ampirik denen gelişmelere—somutlaştırmaya temel imkânın anlamını belirten ontolojik bir rol, o koşulda görünmez olan bir anlam verir. (Tel 148; TI 173)

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

Levinas temel ontolojinin prosedürünü izleyerek somuttan biçimsel olana geçmez.¹⁸ Somutu aramaya angaje olmuştur. (Tel xvi; TI 28) Şöyle yazar:

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

Levinas'ın çıkarımı somutun biçimsel yapının anlamını belirlemesine izin verme biçimini alır. Bunun içindir ki, Philippe Nemo'nun *Eyüb ve Kötülüğün Aşırılığı* adlı kitabına adanmış bir yazı olan "Aşkınlık ve Kötülük"te Levinas Nemo'nun kitabını "herhangi bir 'biçimsel yapı' üstüne düşünömdense, bilincin 'maddi bir veri'sine, 'somut bir içeriğe' başvurudan doğmuş"¹⁹ olması dolayısıyla tekilleştirerek över. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas'ın aşkınlığa

17 Bugün yorumcular tarafından sık sık anılmakta olduğu halde, bu formüle Heidegger'in sık sık ama her zaman yalnızca taslak halinde bırakarak başvuruda bulunuyor olmasına ilişkin mükemmel bir çalışmaya rastlamadım. Böyle bir çalışmanın yokluğunda, bkz. Gerog Imdahl, "Formale Anzeige bei Heidegger," *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37, 1994, ss.306-332.

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

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

kendi yaklaşımı da budur. Aşkınlığı biçimsel bir yapı olarak tespit ederek başlar. Hemen ardından bu yapının mistik tecrübeye değil, etikte nasıl somutlaştığını gösterir. Daha özgül bir biçimde, sonsuz fikrinde temellenmiş olan öznellik cömertlik ve konukseverlikte somut bir biçimde üretilir.

Biçimsel bir yapının anlamını somuta yerleştirmek o yapının biçimini bozmaktır. Sonsuz fikrinin somutta biçiminin bozulması mükemmel çıkar-gözetmez arzu olan iyilikte meydana gelir. (Tel 21; TI 50) Bu da olumlu bir biçimde, örneğin verme olarak çıkar ortaya. Bir armağan mülkiyetin aktarılması değil, “aktarılamayan mülkiyetin iptali”dir (Tel 48; TI 75). Eğer beni vermeye yönelten yabancıнын ihtiyaçları idiyse, ihtiyacı arzusunun üstünde ayrıcalıklı bir konuma getirecektir bu, ve etiği durumun nesnel bir çözümlemesinden türetme girişimine yol açacaktır. Etik olmak dünyanın bir yanından diğer yanına Ötekiyle ilişki kurmaktır, ama bu ilişki dünyanın terimleriyle kurulmuş bir ilişki olmamalıdır: “Ötekiyle ilişki dünyanın dışında üretilmemiştir, fakat sahip olunan dünyayı sorgulanır kılar (Tel 148; TI 173). Beni cömertliğime götüren şey, Öteki’nin özgül ihtiyaçlarından ziyade dünyanın parçalanmasıdır: “Ötekine açık bir evde kendini yeniden toplama—konukseverlik—insanın kendini yeniden toparlamasının ve ayrılışının somut ve ilksel olgusudur: mutlak biçimde aşkın olan Öteki için duyulan Arzuya çıkarışır (Tel 147; TI 172).

Levinas’ın açıklamasına göre etik, Ötekiyle ilişki, Ötekini bana göreli kılmadığı içindir ki zengin ile yoksul arasındaki ayrım da, yabancı ile komşu arasındaki ayrım gibi görelî bir biçimde anlaşılamaz: yoksul, durumu benden daha kötü olan değildir; yabancıнын da öncelikle başka bir millete mensup birisi olması gerekmez. En başta, dulun, yetimin ve yabancıнын somutluğu değil soyutluğudur Levinas’ı felsefi söyleminde onların adını anmaya yönelten şey. Dul, yetim, yoksul ve yabancı adlarının zikredilmesinin sebebi bu terimlerin muhtaç olan kişileri tanımlıyor olmaları değildir; genel bir biçimde, verili bir toplum içinde makbul bir statüsü olmayanları belirtmek için kullanılıyor olmalarıdır. Statüsüzlükleri bir anlamda, onların toplumda “kimliksiz” oldukları anlamına gelir. Elbette ki, onların ihtiyaçları tam olarak hitap etmem gereken şeydir ve bu ihtiyaçlar, Ötekinin başka bir yerden, yalnız ya da yoksul olmasından kaynaklanıyor olabilir; ama bu Levinas’ın yabancıнын yeri değişmiş bir kişi ya da bir milliyeti olmayan bir mülteci olduğu için yabancı olduğu anlamına gelmez. Öteki sonsuzca yabancı, sonsuzca aş-

kındır (Tel 168; TI 194).

Bununla birlikte, *Olmaktan Başka Türölü*'deki cömertlik ve konukseverlik açıklamaları *Bütünlük ve Sonsuz*'da bulunanlardan bir şekilde farklıdır. Sonraki kitapta, Levinas bu terimlere, keyif almayı incinebilirliğin koşulu olarak sunduğu bir duyarlık (*sensibility*) tartışmasının akışında geri dönecektir: "Duyarlık yaralanabilirliktir...yalnızca, çünkü keyif almazdır."²⁰ Keyif bozulmalıdır ki hem armağan hem de *Bütünlük ve Sonsuz*'da "konukseverlik" adı verilen şey gerçekleşsin:

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

İki metin arasındaki görünür devamlılığa rağmen, Levinas bir dipnotta *Olmaktan Başka Türölü*'deki bu duyarlık çözümlemesiyle daha önceki çalışmasında sunmuş olduğu çözümleme arasında bir kopuş olduğunu açıklar. "*Bütünlük ve Sonsuz*'da duyuşal olan tüketim ve keyif alma anlamında yorumlanmıştı" (AE 94n8; OB 191n8). Buna karşın, *Olmaktan Başka Türölü*'de duyarlığın dolaysızlığı ötekinin yakınlığıdır. Buna rağmen, şimdi Öteki komşu olarak karakterize edildiği halde, arzu hâlâ "komşudaki yabancı"ya yönelmiştir (AE 157; OB 123). Eğer mutlak olarak başka, yabancı, başka bir yere sahip değilse, yerli değilse, kökünden sökülmiş ve ülkesizse, soğuğa ve mevsim sıcaklığına maruzsa, bunun sebebi benim. Ya da, daha ziyade, bana bağlıdır bu. Ötekinin bana dayanıyor olması komşunun evsizliğini ya da yabancılığını kurar (AE 116; OB 91).

Başlıca iki metni arasında, Levinas'ın yabancılıkla ilgili düşüncesinin dönüşümünü anlamak için hayati bir önem taşıyan metin, 1970 tarihli makalesi "Kimliksiz" (*Sans Identité*) dir (HH 83-101; CP 141-151).^{*} Orada Levinas konukseverliği su götürmez bir biçimde Heidegger'le ilişkilendirir ve bir polemğin zemini haline getirir. Heidegger üstüne yazdığı bölümde, onun, Varlık ile insan arasındaki ilişkiyi açıklayışını incelerken Levinas şöyle yazar: "Olmanın süreci ya da olmanın özü, ilk

20 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), s.74. Bundan böyle AE ve OB.

* Bu metnin İngilizce çevirisi "No Identity" ("Kimlik Yok") başlığını taşımaktadır (ç.n).

tezahüründen, yani bir yere, bir dünyaya genişlemesinden beri konukseverliktir (HH 89; CP 144). Bu yolla Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da kendi sözcük dağırcığı içinde biricik bir terim olarak kurmak için çok çalıştığı bir sözcüğü bedavaya gibi görünen bir biçimde Heidegger'e aktarmaktadır. Sanki sözcüğü kendi ağzından almakta ve ötekine vermektedir. Ama eğer Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da "benim Ötekini buyur etmem nihai olgudur" (Tel 49; TI 177) diye yazdığında Heidegger'in "şey"i açıklamasına itiraz etmekte olduğu hatırlanırsa, bu hareket daha da dikkate değer olacaktır. Cümle şöyle devam eder: "bu olguda şeyler inşa edilen şeyler olarak değil, verilen şeyler olarak belirirler" (Tel 49; TI 77).

Bütünlük ve Sonsuz'da konukseverlik fikri Heidegger'e karşı iyi desteklenmiş bir polemğin bir parçası olarak, özellikle de Heidegger'in köklülük (*enrootedness*) mefhumuna karşı kullanılmıştır. Bu kitabın en başında Levinas her tabiata yabancı olan, atalarımızın yurdu olmayan, hiçbir zaman taşınmayacağımız bir ülkeye duyulan bir arzu olarak metafizik arzuyu dönüş özlemiyle tezatlığı içinde ele alır (Tel 3; TI 33).²¹ Geri dönüş özlemi Heidegger ile ilişkilendirilmiştir: Hölderlin'in şiirini okuduğu bağlamda, belîğ bir biçimde eve dönüşten sözeden Heidegger'i Levinas " yerleşik halkların, yeryüzünün sahiplerinin ve inşa edicilerinin kaderi" ne bağlamıştır (Tel 17; TI 46). Konukseverlik yalnızca benim evimde olmam (*chez moi*) koşulunda olanaklıysa, Heidegger'in konukseverliği açıklamak için Levinas'tan daha donanımlı olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, Levinas Heidegger'in kullandığı anlamda ikâmet etmeye karşı ikâmet etmenin başka bir anlamını sürmektedir öne. Levinas için, ikâmet etme bir sürgün toprağında olur (Tel 129; TI 156). Dahası, Levinas'ın konukseverliğin Öteki için duyulan arzuyla çakıştığı iddiasını hemen şu cümleler takip eder:

Seçilen ev bir kökün tam zıddıdır. Onu mümkün kılmış olan bir bağlantısızlığı, bir dolaşıp durmayı belirtir ki bu yerleşme itibarıyla daha az değil, Öteki'yle ilişkinin fazlası, metafiziktir (Tel 147; TI 172).

21 Levinas'ın İsrail devletiyle ilgili tartışmalarının çok dikkatlice incelenmesi gerektiğini gösterir bu gibi pasajlar. Ancak burada bir yazıma gönderme yapmakla yetineceğim: "Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism," *Research in Phenomenology*, cilt. 28, 1998, ss.3-19. Bkz., aynı zamanda Derrida'nın *Adieu à Emmanuel Levinas*'ın sonunda yaptığı saptamalar (Paris: Galilée, 1997). Bundan böyle AEL ve A.

Yerleşik halklara karşın, sürgünde olanlar adına konukseverlik talep etmek için Levinas seçilmiş ev fikrini aydınlatır.²² Eğer “Kimliksiz” adlı yazısında Levinas “konukseverlik” sözcüğünü Heidegger’e karşı kullanmak yerine ona veriyorsa, bunun sebebi iki eser arasında çözümlemenin derinleşmiş olmasıdır. Nasıl *Bütünlük ve Sonsuz*’da Öteki, malıma ilişkin duygumu beni kendisi karşısında çoktan mülksüz bırakacak kertede sorgularsa, beni evimde olma duygumdan da çoktan mahrum eder. Ancak Öteki’nin kendime, sahip olduğum şeylere, bir eve ya da yurda ait olmama ilişkin duygumu nasıl sorguladığı sorusu yanıtlanmamıştır. Levinas bu soruyu ilk kez yalnızca “Kimliksiz”de, Heideggerci kök-salmışlık (*rootedness*) ve yeryüzündeki bir ata yurdu fikri ile Kitab-ı Mukaddes’in yeryüzündeki bir yabancı fikrini (Mezmurlar 119) yan yana koyduğunda ele alır. “Buradaki mesele, gelip geçici gölgeler arasına sürülmüş olan ebedi ruhun yabancılığı değildir. Bir ev yaparak ve bir toprağı mülk edinerek, inşa etme yoluyla, yeryüzünün sarmaladığı yerlerin konukseverliğini ortaya çıkartmak suretiyle aşılabacak bir yerinde olmama hali de değildir.” (HH 97; CP 148-49). Levinas “konukseverlik” sözcüğünü bu şekilde Heidegger’e verebilmiştir zira yaptığı açıklama şimdi Ötekinin beni sorgulamasına değil, etkin bir ego’nun (*Moi*) buyur edişinin alırlığından daha edilgin bir benliğin edilginliğine yönelmiştir (HH 68 ve 94; CP 128 ve 147). Levinas’ın açıklamasının derinleşmesi, onun yabancı ve komşu figürlerini manipülasyonunu zenginleştirmesini sağlamıştır. Bunun nasıl olduğunu anlamak için hayati önem taşıyan bir cümlede Levinas şöyle yazar: “Mısır diyarında yabancılar ve köleler olmak insanı komşusuna yaklaştırır” (HH 97; CP 149). Bu cümle, söz konusu koşulu ya da koşulsuzluğu paylaşmayı birleştirir. Yabancılığımızı paylaştığımız için—ki bu koşul bizim birbirimizle ilişkimizden değil, sürgünde olmamızdan kaynaklanır, öyle ki nihai olarak “kimse kendi evinde (*chez soi*) değildir”—“komşu” teriminin kullanımını meşrulaştıran yakınlığı keşfederiz. Altta yatan ve önceden varolan bu yakınlık, Levinas’ın “komşudaki yabancı” deyişini yetkilendiren şeydir. (AE 157; OB 123)

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

Eğer bu mantık takip edilirse, Levinas *Olmaktan Başka Türölü'de* “konukseverlik” sözcüğü üstünde yeniden hak iddia ettiğinde bir an için olsun şaşırmamak gerekir. Ben'i (*le moi*) bir biraraya gelişe değil, misafirim tarafından durmak bilmez bir biçimde yabancılaştırılmaya teslim eden biri-diğeri-için olarak özdeşleştirmektedir. Bu yabancılaştırma süreci onun, yerine geçmenin (*substitution*) kendisi (*le soi*) olarak adlandırdığı (AE 99; OB 79) şeyi ifşa eder. Konukseverlik ve biraraya gelme Heidegger'e karşı süregiden bir polemğin bir parçası olarak ayırt edilmiştir yine. Yabancıyı evine buyur etmek gerçekten de belli bir mülksüzleşmeyi tecrübe etmek, kendini kökünden sökülmüş olarak bulmaktır. Ancak önemli olan nokta, Levinas'ın burada konukseverliği neyin olanaklı kıldığını soruyor olmasıdır.²³ Bu da demektir ki Derri-da'nın *Elveda'daki* konukseverliğin “etikliğin kendisi: etğin bütünü ve ilkesi” (AEL 94; A 50) olduğu iddiası, *Olmaktan Başka Türölü'ye* genişletildiğinde en iyi ihtimalle yanıltıcıdır. Konukseverlik böyle özdeşleştirildiği sürece, kurulu düzen el değmemiş bir biçimde kalır. Kurulu düzen rahatsız edilmemiş olur.

Bu noktada, “dul”, “yetim” ve “yabancı” gibi yoğun bir retorik güç taşıyan ama Levinas'ın söz dağarcığında uzunca bir zamandır yeri olmasına rağmen onlar kadar dikkat çekmemiş olan başka bir terime ışık tutacağım. Bu terim “köle”dir. Levinas'ın Mısır Diyarındaki yabancılar ve köleler” (HH 97; CP 149) deyişini alıntıladığımızda, “köle”nin yabancı mefhumuyla birlikte kullanıldığını gördük zaten. Kanaatimce Levinas'ın “köle” terimini kullanışı onun etik ve politika arasındaki ilişkiyi kavrayışına ilişkin önemli bir şeyi açığa çıkarmaktadır.²⁴ Terimin *Zor Özgürlük'te* belirtilen, ayırt edici bir biçimde politik olan bir anlamı vardır.” Mısır'daki travmatik kölelik deneyimim benim insanlığımı kurar, beni hemen işçilerin, düşkünlerin ve dünyanın zulüm gören halklarının müttefiği haline getiren bir olgudur bu.”²⁵ Levinas'ın başkalık ve

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

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

25 Emmanuel Levinas, *Difficile Liberté*, ikinci basım, (Paris: Albin Michel, 1976), s.44; çev. Seân Hand, *Difficult Freedom* (Baltimore: Johns Hopkins, 1990), s.26. Bundan böyle DL ve DF.

yabancılık düşüncesinin, vicdanı rahatsız, yalıtılmış bir özneye değil, zulüm görenlerle dayanışmaya vardığı açıktır burada. *Zor Özgürlük*'te bulunan başka bir deneme, "Bir Köpeğin Adı, ya da Doğal Halklar" bu fikri, Çıkış'ın 11. bölümüne bir gönderme bağlamında geliştirir. Bu bölüm, İsrail'in tutsaklıktan kurtulmasını önceden haber veren Mısır'ın ilk doğanının ölümünü betimler.

Devletin kölelerine hizmet eden köleler bundan böyle en yüksek Ses'i, en özgür yolu izleyeceklerdir. Bir insanlık resmidir bu! İnsanın özgürlüğü, köleliğini anımsayan ve köleleştirilmiş tüm halklara karşı dayanışma hisleri duyan özgürleşmiş bir insanın özgürlüğüdür. (DL 201; DF 152) Öyleyse kimsenin evinde olmadığı bir insanlığı biraraya getiren şey yabancılığın hatırası değildir yalnızca, köleliğin hatırasıdır aynı zamanda. Zengin ile yoksul arasındaki ayrım Levinas tarafından kökten bir biçimde kaydırıldığı gibi, etik düzeyde de efendi ile köle, zulüm eden ile zulüm gören arasındaki ayrım silinmiştir. Buna karşın, politika *düzeyinde* açlıktan ölenlere karşı yükümlülüğüm, açlıktan ölme-yenlere karşı yükümlülüğümden ağır basar. Devletin köleleriyle devletin kölelerine hizmet eden köleler arasında bir fark vardır.

Zor Özgürlük'teki başka bir deneme, "Yer ve Ütopya" doğrular bu-nu. Levinas orada bir ütopya seçip onu etik eylemin üstüne koymanın tehlikelerini göz önüne serer: "Dağları yerinden oynatan ve kölelerin bulunmadığı bir dünya tahayyül eden iman, Tanrı'nın hükümlerliğini Sezar'inkinden ayırarak kendisini hemen ütopyaya dönüştürür (DL 136; DF 101)." Levinas bunun Sezar'ın durumunu sağlamlaştıracağından yakını. Buna karşın, Kitab-ı Mukaddes'in, kendisini, aşmak için yüklenmek zorunda olduğu durumların içine soktuğunu iddia eder. Sonra aynı hamle içinde köleliğe döner. Kitab-ı Mukaddes bu durumla-rı "diyalektik dönüşlerinin ta içine dek takip eder ki bu dönüş, köleliğin ortadan kaldırılmasından sonra insanın insan tarafından köleleştirilmesidir" (DL 136; DF 101). Kesintiye uğratma görevini üstlendiği politik bağlamın tanınmasıyla aynı zamanda ayrılmaz bir biçimde bağ-lı olmayan etik bir söylemin yersiz olduğu anlamına gelir bu. Eğer bu gerçek, Levinas'ın felsefi metinlerini okuyanlara, konfesyonel yazılarını okuyanlara olduğu kadar açık görünmüyorsa, bunun tek sebebi, Levi-nas'ın felsefenin doğasını anlayışındaki sınırlılıkların onu politik olanı felsefeden uzak tutmaya götürüyor olması değildir. Başka bir sebep de, *Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz*'ün ve *Olmaktan Başka Türlü*'deki iki itha-fın, sundukları metinleri bir duruma yerleştirmeye hizmet ediyor ol-

duklarının görmezden gelinmesi eğilimidir. Elbette, köle mefhumu, yabancı mefhumu gibi, etik düzeyde soyut bir terim gibi işler ve somutlaşmasını ihtiyaçların dünyasında, yani politik olanda bulur. Ancak köleliğin somut anlamı, onun, politik olanla etik olanın birbirini sorgulamasını destekleme kapasitesini artırır.

Kölelik bizi birleştiren tüm insanlığın evrensel bir hatırası değildir yalnızca. Aynı zamanda da insanlığı bölen somut bir koşuldur. Ezilenle dayanışma ile ezilenin dayanışması arasında bir fark vardır. Ve bu bölünme Levinas'ın düşüncesinin tam çekirdeğinde bulunur. İşte bu yüzden ki Levinas etikle politikayı serimlemesinde onları birbirinden ancak kolunu uzatıp erişebilecek kadar uzak tutar. İlke olarak, zulmün hatırası Levinas'ın belirleyici görüşünü oluşturur; yerine geçme fikri, kendindeki öteki olarak biri-diğeri-için zulümde herkesin erişilebildiği bir biçimde çıkar ortaya. Ama sorumluluğumun tam kapsamı zulüm görenin zulüm edenden etik sorumluluğunda ifşa olduğu²⁶ içindir ki, politik ve etik olarak belirleyici olan zulüm görenlerin dayanışmasıdır. İlkın, zulüm görenlerin yerine geçmenin somut anlamına erişimleri vardır, halbuki zulmedenler bu anlama onların eriştiği gibi erişmezler (AE 155-156; OB 121). Levinas kendi zulüm tecrübesinin içinden yazmakta ve insanlığa uzanmaktadır, ancak insanlığı, kesin olmayan biçimlerde olsa da, somut bir biçimde bölen bir tecrübeyi varsaymaktadır bu. Sabra ve Şatila katliamının ispatladığı gibi, bir bağlamda zulüm gören başka bir bağlamda zulmeden olmaktadır. Ama, ikinci olarak, zulüm görenin zulüm edenden sorumluluğunda somutlaşan yerine geçme, "Ben Başkasıdır", ezenle ezilen arasındaki fark yoluyla kırılacaktır (AE 151,162; OB 118, 126). Zulüm görenler onları kendilerine zulüm edenlerle birleştiren dayanışmaya somut bir biçimde, zulüm edenlerin erişemedikleri gibi erişirler.

Etik, yalnızca, bize haklı bir dünyada bile bürokratin görmediği göz yaşları olacağını anımsattığında (TH 102; BPW 23) sorgulamaz politik olanı; çoğunlukla cimri olduğu halde, bir Alman esire ekmek veren bir Rus kadınının ya da aşını bir düşmanla paylaşan bir askerin özel iyiliğinde de sorgular.²⁷ Kendimi Öteki için feda ettiğimde, verili şartlar

26 Bkz. Robert Bernasconi, "Only the Persecuted...": The Language of the Oppressor and the Language of the Oppressed," yay., Adriaan Peperzak, *Ethics as First Philosophy* (Londra: Routledge, 1993), s.77-86.

27 Bu örnekler Levinas'ın çok övdüğü bir kitap olan, Vassily Grossman'ın romanı *Hayat ve Kader*'den gelir. Bkz. François Poiré, *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*,

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

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

28 Bkz. Robert Bernasconi, "The Ethics of Suspicion," *Research in Phenomenology*, cilt. 20, 1990, ss.3-18.

ÖTEKİ İNSANIN HAKLARI*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Özkan Gözel

Bu yazısında Levinas, insan hakları nosyonunun Batı düşüncesinde, ve bu arada Kant'ta, nasıl anlaşıldığını ve ne şekilde temellendirildiğini ele alıyor. Sonuç itibarıyla Levinas, kendi ötekilik felsefesiyle uyum içersinde, insan haklarının aslında öteki insanın haklarında temellendiğini ya da temellenmesi gerektiğini savunuyor.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Öteki İnsanın Hakları, Yasa, Özgürlük, İtaat, İstenç, Etik, Kant.

Rönesans'tan bu yana tasavvur edildikleri haliyle İnsan Haklarının biçimsel karakteristiği, onların, her hangi bir otorite veya geleneğin her hangi bir öncel güvencesinden ayrı olarak ve dahası bu hakları her hangi bir üstlenme veya onlara layık olma ediminden bağımsız olarak her insana ait oluşlarında yatar. Doğal olarak da adlandırılan bu haklar, aynı zamanda, insanları birbirinden ayıran fiziksel veya zihinsel, kişisel veya sosyal farklılıklara bakılmaksızın eşit ölçüde insanlara ait olacaktır. Bunlar, yasa üzerindeki her mutabakata öncel olarak *a priori*dirler. Başkalarına karşı suçlu insanlar gerçekte ampirik anlamda bir itibar yitimiyle bu hakların bir tahdidine tabidirler; onlar, gerçekte bütünüyle kendi insan doğalarından kaynaklanan bu hakları maddi veya psikolojik yetersizlikle icra edemeyecek durumda olup haklarını çiğnedikleri başkalarına karşı suçludurlar. Ama bu tahdit, tabiri caizse, meşrudur, veya söz konusu tahdidin ifade edildiği (zımni veya aleni) 'yargı'da anlaşılan bu hakların tamlığıyla yine uyum içersindedir.

* Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, Trans. Michael B. Smith, (New York: Colombia University Pres, 1999).

İnsan Haklarının etkililiği, hukuki determinizm içersine alınışları ve bu düzen içersindeki ağırlıkları, keşfedilişleri ve somut formülasyonları olgusu, bir toplumun kültürel, teknik ve ekonomik durumuna, yakın veya uzak yabancı medeniyetlerin etkilerine ve yurttaşların sağduyusuyla entelektüel incelmeliğine çok şey borçlu olan zorunlu toplumsal ve psikolojik koşulları beraberinde getirir. Bu koşullar, hakların haklar olarak temeli değildir. Onlar *a priori* insana bağlı olan bu 'ayrıcalığın' ne ilkesi ne de haklılaştırılmasıdır. Gelgelelim bu hakkın içeriği [*teneur*] keyfi olarak icat edilmemiştir. Peki ama bu içerik, içersinde onun 'normatif enerjisi'nin *özgür istenç* hakkı tarzında –dolayısıyla bir mutlaklıktan bağımsızlık tarzında, liyakat tarzında– ortaya çıktığı şu *a priori*'nin kendisinden *vi formae*¹ türemez mi?

Ama özgür istenç hakkını ifade eden insan hakları, insanın –orada- olmasıyla insanlar arasında insanın– orada-olma veya yaşama hakkı olarak, dolayısıyla da yaşamın gerektirdiği ihtiyaçları karşılama hakkı olarak, bir 'geçimlik kazanma'mıza izin veren çalışma hakkı olarak, yaşamı çekilir kılan iyilik ve güzellik hakkı olarak ampirik düzenin somutluğu içersinde icra edilir. Hatta neden 'hafta sonuna' ve 'ücretli tatile', ve Sosyal Güvenliğin tüm getirilerine ilişkin bir hak da söz konusu olmasın? Ama o zaman, gerçi aciliyet düzeyleri kabul edilse de, insan hakkının gereği dünya-da-yaşamın tüm alanına genişletilmiş olmaya-cak mıdır?

O halde İnsan Hakları sözleşmesi, beşeri ilişkilerin –doğrudan ilişkilerin ve şeyler çevresinde kurulu ilişkilerin– tüm dağılım ve hiyerarşisine genişletilecektir; ve bu sözleşmenin geçerliliği –yalnızca nedensel yasaları dikkate alan, belki de bilhassa, İnsan Hakları savunucularına düşen reformlara değin salt teknik bir görevin tüm boyutunu belirten pozitif bilimlerin tanıdığı haliyle– toplumsal gerçekliğin mekanik zorunlulukları olarak adlandırabileceğimiz şeyle daimi olarak çatışacaktır. Bu muazzam görev, az gelişmiş olan veya istibdadın hakim olduğu ülkelerdeki bilincin İnsan Haklarına uyanışına indirgenemez. Bu görev, özgürlüğün icaplarını ve bu özgürlüğün fiziksel ve toplumsal mekanizmaların önbelirlediği modern uygarlığın fiili gerçekliğindeki somut koşullarını saptamak ve formüle etmekten ibarettir. Ne var ki bu görevin ortaya çıkardığı politik bilgelik, geleneksel politikanın kurallarına ve onun güçler ve tutkular oyununa yeni bir ereklilik getirmek zorunda-

1 Lat. biçim itibariyle, biçim kuvvetiyle (ç.n).

dır –on sekizinci yüzyıldan bu yana devrimci mücadelenin yolunu öğrenmiş olan İnsan Haklarına değin yeni bir ereklilik.

Ama birbirlerinin haklarını ve özgürlüklerini sınırlamak suretiyle bu hak ve özgürlükleri ihlal eden hepsi ‘biricik ve özgür’ ‘hak sahipleri’nin şu birlikte-varoluşu ve bizzat çoklukları [olgusu], özgür istenç hakkı olarak insan hakkı tasavvurunu –ki bu, bu hakkın biçiminin, onun *a priori*’sinin düşündüğü bir içeriktir– derhal tartışmalı hale sokmayacak mıdır? İnsan Hakları üzerine kurulu herkesin herkese karşı savaşı! Meğer ki biz özgür istencin özüne, rasyonel olana bir eğilim ve dolayısıyla da evrensel olana bir saygı atfetmiş olalım; böylece düşünülür olanın [the intelligible] normatifliği ve buyuruculuğu herkesin özgür istencine kendini kabul ettirecek, herkes başkalarını sınırlamayacak tarzda kendini sınırlamaya rıza gösterecektir. Kendi özgürlüğünü sınırlandırmak. Ama aynı zamanda kendi özgürlüğünün özgür bir sınırlandırılması! Evrensel olanın rasyonelliğine rıza gösteriş içersinde özgür bir sınırlandırma. Makul olana rıza asla kölelik olmayacak ve istenç, ona boyun eğmemekle birlikte, rasyonel olana bağlı olacak –tıpkı Hakikatin kendinden apaçıklığı karşısında eğilmekle birlikte doğru/dimdik düşünce olarak kalan akıl gibi. Düşünülür olanın saygılı istenci içersinde ötekine saygı, veya Kant’ın formülasyonu uyarınca, kararlarında istencin ötekine hiçbir zaman yalnızca bir araç olarak davranma veya daima bir amaç olarak davranma imkanı. Kant’ta özgür istençlerin çokluğu ‘Amaçlar Krallığı’nda uzlaşır. Özgürlükler arasında barış bu yolla mümkündür, ‘iyi isteme’ mefhumu, yani pratik akıl sayesinde; akli dinler ve یشitir bu istenç.

Ama özgür istencin Kantçı *pratik akıl* mefhumuna bütünüyle denk düştüğü kesin mi? Her hangi bir güçlük ortaya çıkarmaksızın onda bütünüyle içerilmeye izin veriyor mu? Formalizmin evrensel olanla ilişkisi, –anlağın rasyonalizmi ile makul diye nitelenen bir istenci haber veren bir rasyonalizm arasında hala ayrıma giden– kendiliğindenliğin cebri olmayan kısmını bastırır mı?

Pratik aklın istence atfedilen insan hakkını veya komşu özgürlüğünü sağlama yönelimi, özgür istencin kendi özgürlük hakkına mal olmaz mı? Özgür istencin, davranış düsturuna sadakatin rasyonelliği gereğince onda özgür hale geldiği şu ödev, bir itaati barındırmaz mı bünyesinde –yani *dura lex*² olarak yaşanan ve benimsenen yasanın kendisince doğrulanan bir itaati? Meğer ki ötekine, *iyilikten kaynaklanma* faik bir

2 Lat. katı yasa (ç.n).

üstünlük temin edilmiş olsun: meğer ki bir davranış düsturunun evrensellliği karşısındaki saygıdan kaynaklanma değil de iyilik duygusundan kaynaklanma şu *iyi isteme [good will] istenç [will] olsun*. Çocuklara bahsettiğimiz basit bir duygu; ne var ki, acıma veya iyilik veya aşk gibi daha az masum isimlere sahip olabilir bu duygu. Başkalığı içersinde ötekine bağlılık: ona kendi üzerinde bir üstünlük tanıyacak kertede. Kuşkusuz bu, ‘patolojik’ duyarlılıkla alakalı olarak Kant’ın kendilerine karşı ihtiyatlı olmayı bize öğrettiği şu saf edilginlik ve ‘yaderklik’ anlamına gelir –temel bir kopuş. Söz konusu olan insanın, varlıkta direten şu insana-öncel [*pre-human*] tüm varlık ontolojilerinden bir kopuşudur; ‘onun, kendi varlığı içersinde, tam da bu varlığın bir sorunu olmaktan ibaret kaldığı’ bir varlıktan kopuştur. İnsan Haklarının kökenel anlamda öteki insanın hakları oluşu ve bu hakların –kimliklerin özgürce ayakta kalmak için gösterdikleri içgüdüde ve kendi özdeşliklerinde uç verişleri bir yana– sosyallikteki *öteki-için*’liği ve ‘yabancı-için’liği ifade edişi olgusu, onlardaki yeniliğin anlamı olarak görünüyor bana.

KİMLİKLENME YOLLARI*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Fatih Taştan

Bir kimliğin oluşumunun koşullarından yola çıkarak Yahudi olmanın ne demek olduğunu sorguladığı bu yazısında Levinas, Yahudi kimliğinin son tahlilde sakın bir öz-mevcudiyet olarak değil, sorumluluğun sabrı olarak anlaşılması gerektiğini vurguluyor. Önemli bir diğer nokta olarak o, Yahudi kimliğinin teşekkülünde Yahudiliğin kitaplarının oynadığı ve hala oynaması gereken merkezi role dikkat çekiyor.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Yahudilik, Kimliklenme, Yahudi Kutsal Kitapları

Bir kimsenin Yahudi kimliğini sorgulaması olgusu onun zaten kaybolmuş olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde, bu kimliğe bağlı kalınmasını sağlayan şey de tam olarak bu çapraz-sorgulama türüdür. Batı Yahudiliği *zaten* ile *hala* arasında gerilmiş bir ip üzerinde yürümektedir.

Peki onun bağlı olduğu kimlik hangisidir? Sadece kendisine gönderme yapan ve tüm yüklemeleri görmezden gelen bir kimlik: bir kimse şu veya bu olmakla Yahudi değildir. Düşünceler, nitelikler ve şeyler öteki düşüncelerden, niteliklerden ve şeylerden ayrıldıkları ölçüde teşhis edilebilir. Fakat insanlar kendi kendilerini teşhis etmek üzere kanıt üretmezler. Bir kişi şurada değil de burada, şu gün değil de bu gün doğmuş olması veya saçlarının sarı, dilinin keskin veya kalbinin büyük olması dolayısıyla o kişi değildir. O, kendisini başka herhangi biriyle kıyaslamaya başlamadan önce kim ise odur. Aynı şekilde, bir kimse sadece Yahudidir. Bu bir kimsenin katıldığı bir şey bile değildir, zira böyle bir du-

* Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Trans. Sean Hand (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990)

rum zaten yabancılaşma ihtimalini akla getirmektedir. Bu, bir kimsenin kendisi aracılığıyla elde tutulduğu bir şey d  değildir, zira bir doktrine bağılı olmak bir süre sonra fatalizme dönüşür. Kendisini uğrattığı fena-lık yoluyla Yahudiyi Yahudiliğe bağlayan bu had safhada mahremiyet, mutluluğun veya seçilmiş olma duygusunun gündelik bir ifadesi gibidir. ‘Yahudi doğarsınız, [yoksa sonradan] Yahudi olmazsınız’. Bu yarım-hakikat, mahremiyetle ilgili nihai duyguyu teyit etmektedir. Allah’tan, bu ırkçı bir mütalaa değildir. Çünkü elbette Yahudi haline gelinir, ama bu sanki bir ihtida söz konusu değilm şcesine olur. Bir kimse insani olan her şeyi onayabilir mi? Bazı Yahudiler, Yahudiliği  zne insanlığı ise yüklem olarak kullanırcasına, ‘insan’ kelimesinin yerine ‘Yahudi’ kelimesini kullanan bir söyleme sahiptirler.

Fakat sadakatin herhangi bir formundan önce var olan bir bağılılık üzerine kurulu bu mutlak ve sarsılmaz kimlik duygusu, akıl ermez duygularla karıştırılan bir konu olarak denetlenemez terimler içersinde ifade edilmi ş değildir. Tam aksine, her türden i ebaki  veya kendinden ho nutluk duygularına yabancıdır. Dış dünyaya sadece dikkat etmek yerine, kendine has ve monoteist aralıksız bir dikkat sergiler. Tıpkı nöbeti devretme beklentisinde olmayan bir muhafız gibi dinler ve itaat eder. Bu, Vilna’lı *Gaon*’un gözde müridi Rabbi Hayyim Volozhiner tarafından fark edilmiştir: 1824 yılında *Nefesh ha’Hayyim*’de (ki Batıda pek bilinmemekle birlikte Yahudiliğin canlı ögelerini bir araya getiren bir eserdir bu) bir Yahudinin bütün mahlukattan sorumlu olduğunu yazar o. İnsanları kendi ruhlarının kurtulu undan daha fazla bağlayan ve saran bir şey vardır. Bir Yahudinin eylemi, sözü ve düşüncesi, bütün dünyaları yok etmek veya yeniden inşa etmek gibi dehşetli bir ayrıcalı a sahiptir. Bu nedenle, Yahudi kimliği sakın bir öz-mevcudiyet [*self-presence*] değil, daha ziyade bir sorumluluğun sabrı, yorgunluğu ve hissizli idir; tutulmuş bir boyundur o, evreni yüklenmiş.

Bu ilksel deneyim daha hoş görülebilir bir tarzda –süreç içersinde siyasete ve milliyet ili e d n  m   olsa bile– Siyonizm tarafından ifade edilir. Çoğu İsraili açısından, kimlik belgeleri, muhtemelen, hala Diasporada olan potensiyel İsraililer için de olduğu gibi, Yahudi aidiyetlerinin en geniş boyutudur. Fakat bu noktada Yahudi kimliği milliyetçilikle karıştırılma riskini taşımaktadır; bu açıdan bakıldığında, Yahudi kimliğinin kaybı onun canlandırılması için ödenmesi gereken bedel olabilir.

Yahudinin kendisine, Yahudilikle olsa olsa yüzeysel bir şekilde temas kuracak kertede, asimile olduğu Batılı zihniyet, bir bağlılık edimi gerçekleştirmedikçe herhangi bir şeye bağlanma fikrini reddetmesiyle tanımlanabilir. Onun teşvik ettiği milliyetçi hareketlerde, bu zihniyet yabancı bir şeyi açığa çıkarmaktadır. Özel herhangi bir bağlılık, bunun herkes tarafından paylaşıldığı duygusuyla işaretlenmiştir. Bu nedenle, bir kişinin kendine has doğası sadece kendiliğinden bir şekilde kabul edilmemelidir; bunun yerine, geriye çekilerek, kendisine dışarıdan bakarak, kendisi hakkında düşünerek işe başlanır. Bir kimsenin kendisini başkalarıyla kıyaslaması bir yandan kendisini analiz etmeyi ve tartmayı diğer yandan ise *olduğu* kişisel kimliği bir dizi işarete, sığara, içeriğe, niteliğe ve değere indirgemeyi içermektedir. Böyle bir zihniyeti cisimleştiren kuruma üniversite adı verilmiştir.

Dolaysız bir Yahudi kimliğinin kaybının böylesi duygu veya taleplerden kaynaklanması ölçüsünde, bu, Yahudiliğin evriminde sadece üzücü bir ânı temsil etmekle kalmaz. Batılı bir Yahudi, Descartes'ın ifade ettiği üzere, hala Yahudiliğe girmek [yeni baştan ihtida etmek] zorundaymış gibi davranmalıdır. Yahudiliği kendi yargısı için hazırlanmış olan kavram ve değerlerin bir sistemi olarak ele almaya bağlı bir sorumluluk duyar o; evreni omzuna alan kişi olma müstesna yazgısı bile onun Atlas heykelinde taşlaşmış olduğunu düşündüğü bir yazgıdır. Şu halde, her şeyi üniversitenin dili çerçevesinde yeniden formüle etmek onun görevidir. Felsefe ve filoloji bu evrensel dilin iki kız çocuğudur (ki burada, ablasını yiyip bitiren küçük kız kardeşe karşı önlem almalıyız). Bir gün bu dili üniversiteyi besleyen (ve ondan beslenen) medeniyete geri döndürmek önemli olsaydı bile onu desteklemek Yahudiliğe kalmış bir iştir.

Fakat bir sisteme veya doktrine _kısacası, bir vicdana_ yönelik bu meşru talebin, sanki Yahudilikte orijinal bir şey bulma çabasıyla bir değerler envanterini sayıp döküyormuş gibi ilerlerken tamamen naif olduğu ortaya konulur. Büyük bir medeniyet kendisinin bir envanterini sayıp dökmez, fakat gramer, sözlük ve bilimsel faaliyet yoluyla tetkike açar kendini. O, kendini, temelsizliği kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak olan kimi kolay antitezlere dayanarak önceden hazırlanmış bir şekilde tanımlamaz. O evrenseldir yani, öteki medeniyetlerde bulunabilecek olan ve insani açıdan meşru olan her şeye muktedirdir. Dolayısıyla temel noktalarda orijinallikten ve yerel renklerden yoksundur. Sadece egzotik diye yaftalanan medeniyetler (ya da medeniyetlerin egzotik ve ge-

çici öğeleri) diğerlerinden kolayca ayırt edilebilir. Bu medeniyetler 'antika' değerlerini kaybettikleri oranda kendilerini tanımlamakta zorlanırlar, zira her şey söz konusu değerlere dayanarak tanımlanmıştır. Medeniyetler mükemmelliklerini orijinallığe değil, evrensellik derecelerinin yüksekliğine, tutarlılıklarına yani, cömertliklerindeki riyakarsızlığa borçludurlar. Büyük medeniyetlerin çoğulculuğuna tolerans gösterebilir, hatta kaynaşmalarının niçin mümkün olmadığını anlayabiliriz. Hakikatin bizzat doğası bunun nasıl imkansız olduğunu açıklar: hakikat, çok sayıdaki insani ihtimale ve, onlar aracılığıyla da, bütün tarih, gelenek ve yaklaşım alanlarına hitap edecek tarzda tezahür eder. Fakat bu çokluk kabul edilse bile bireyi rasyonel bir tercihte bulunma yükümlülüğünden kurtarmaz. Böyle bir tercih öznel beğeni kaprislerine veya bazı ani heveslere dayandırılmaz. Bu tip anlarda amatör ve kaba [*brute*] tekrar bir araya gelmektedir. Gerekli olan rasyonel incelemenin dayandırılabilceği yegane ölçüt evrensellüğün maksimum derecesi, riyakarlığın ise minimum derecesidir.

Bu inceleme tanıklık düzeyine indirgenemez: Bizlerin 'geride kalan Yahudiler olarak' ne olduğu veya bu günlerde neler hissettiğimizizin bir dökümünü çıkarmak yeterli değildir. Ödün vermiş, yabancılaşmış, unutulmuş, uygunsuz hatta ölü Yahudiliği Yahudiliğin özü olarak kabul etme riskini göze almalıyız. Bir şey hakkında tamamen keyfi bir farkındalık edinemeyiz! Diğer yol bir hayli sarp olmakla birlikte takip edebileceğimiz tek yoldur: bu yol bizi kaynağa, yani unutulmuş, kadim, zor kitaplara geri götürür ve titiz ve zahmetli bir tetkike sevk eder.

Yahudi kimliği bu eski belgelere nakşedilmiştir. Bu kimlik, modern dünyanın söyleminin içine girilmeksizin kendisine ait en basit ifade şekline indirgenemeyeceği gibi sadece bu kimliklenme araçlarını bilmezden gelerek de ortadan kaldırılamaz. Nasıl okunması gerektiği bilinmeden Kutsal Kitaplar cerh edilemez; veya aynısını felsefeye yapmaksızın filoloji susturulamaz; veya, felsefe yapmaya devam etmeksizin felsefi söyleme, eğer zorunluysa, bir son verilemez.

Yahudilerin Yahudiliğine tercih edilecek olan bu modası-geçmiş Yahudilik midir? Pekâlâ, neden olmasın? Bu ikisinden hangisinin daha canlı olduğunu henüz bilmiyoruz. Gerçek kitaplar sadece birer kitap mıdır? Veya onlar aynı zamanda, haham Eliezer'in Peygamberlerin sözü adını verdiği, küllerin altında hala kıpkırmızı duran közler değil midir? Bu şekilde, alev, içinde yanmaksızın tarihi kateder. Ancak hakikat aleve üfleyerek onu hayata döndüreni, kim olursa olsun, aydınlatır. Az

veya çok. Bu tamamen bir nefes etme meseledir. Literatürün insan üzerindeki etkisini kabul etmek Kitab-ı Mukaddes ehlinin onda kendilerini tanıyabilecekleri Batı'nın nihai bilgeliğidir belki de. Kral Josiah sonraları kendisine bağlı din adamları tarafından tekrar bulunacak olan kaybolmuş eski bir kitap etrafında (Tevrat, M.Ö. 622 yılında) bir krallık oluşturulması talimatı verdi. Kendisini metinlere teslim eden bir hayatın en mükemmel imgesidir bu. Benzer bir esinlenmeden doğan Avrupamızın miti Rönesans olarak adlandırılmıştı.

YAHUDİLİK*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Fatih Taştan

Yahudiliğin anlamının sorgulandığı bu yazıda, onun bir dayanışma duygusuyla birlikte müştereken paylaşılan hatıra, adet, duygu ve düşünceye dayalı muğlak bir duyarlık olmanın ötesinde ne anlam ifade ettiği araştırılıyor. Bu bakımdan Yahudiliğin kutsal kitaplarının ve monoteist mesajının önemi vurgulanırken, onlardaki ruhu görmezden gelen modern eleştirel filolojinin sakıncalı yaklaşımına değiniliyor. Ayrıca Yahudilerin biriciklik ve seçilmişlik duygusu etiğe göre temellendiriliyor.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Biriciklik, Seçilmişlik, Yahudi Kutsal Kitapları, Monoteist Mesaj

Günümüzde ‘Yahudilik’ kelimesi birbirinden oldukça farklı çeşitli kavramları içermektedir. Her şeyden önce, bu kelime, kaynağını Kitab-ı Mukaddes’te ve bunun yanı sıra Talmud ve rabbinik literatürde bulan bir dine, bir inançlar sistemine, belirli ritüellere ve ahlâkî buyruklara işaret etmekte ve sık sık Kabbala mistisizmi veya teozofisiyle bir tutulmaktadır. Bu dinin başlıca formları, yeni gelişmelere açık olmakla birlikte, yaklaşık iki bin yıldır hemen hiç bir değişikliğe uğramamış olup kendi bilincinin tamamıyla farkında olan ve dinî ve ahlakî literatürde ifadesini bulan bir ruha tanıklık etmektedir. Böylece ‘Yahudilik’ dinin ya sonucu ya da kaynağı olan bir kültüre gönderme yapmakta, fakat tüm olaylarda kendisine ait bir gelişim anlayışını barındırmaktadır.

* Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Trans. Sean Hand (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990)

Tüm dünyada, hatta İsrail devletinde bile, kendisini Yahudilikle özdeşleştirmekle birlikte ne Tanrı'ya inanan ne de Yahudiliğin ritüellerini yerine getiren insanlar vardır. Kendilerini çevreleyen medeniyete asimile olmuş milyonlarca İsrailli için Yahudilik bir kültür olarak bile isimlendirilemez: Yahudi olmaktan dolayı zulme uğramış Yahudilere yönelik bir dayanışma duygusu ile birlikte çeşitli düşüncelerden, hatıralardan, âdetlerden, ve hislerden oluşma muğlak bir duyarlılıktır o.

Her şeye rağmen bu duyarlılık, bu kültür ve bu din, dışarıdan, kolayca sınıflandırılması mümkün olmayan güçlü bir şekilde karakterize edilmiş bir kendiliğin veçheleri olarak görünmektedir. Bu bir ulusallık mı, bir din mi, her nasılsa yaşamaya devam eden fosilleşmiş bir medeniyet mi yoksa daha iyi bir dünyaya duyulan tutkulu bir arzu mudur? İsrail'in gizemi! Bu zorluk, tarihe, kendi türünde biricik bir mevcudiyet anlamı kazandırmaktadır. Gerçekte Yahudilik tektanrılı büyük dinlerin kaynağıdır. Modern dünya tıpkı bir zamanlar antik dinlere, antik Yunana ve Roma'ya dayandığı gibi Yahudiliğe dayanmaktadır. Yahudilik sadece sağladığı kavramlar veya kitaplar aracılığıyla değil, aynı zamanda, çeşitli büyük girişimlerin öncüleri veya büyük tarihî çalkantıların kurbanları oluşlarıyla, kutsal Tarihin insanlarından gelme dolaysız ve kesintisiz neslin bir parçasını teşkil eden gerçek erkek ve kadınlar aracılığıyla da yaşayan bugüne aittir. Filistin'de bir devlet yaratma çabasıyla beyanları evrensel bir öneme sahip eskilerin şu yaratıcı ilhamını tekrar elde etme çabası Kitab-ı Mukaddes olmaksızın anlaşılamaz.

Yahudiliğin özel bir özü vardır: o köşeli harflerde emredilen¹ ve canlı yüzleri ışılatan bir şeydir; o hem kadim bir öğreti hem de çağdaş bir tarihtir. Fakat bu durum, her şeye rağmen hala analiz edilebilen mitsel bir vizyonu veya bir maneviyatı öne çıkarma riskini beraberinde taşımaktadır. Sosyoloji, tarih veya filoloji gibi nesnel bilimler istisnaları bir kurala bağlamaya çalışır. Batılı Yahudiler bu tür araştırmaları desteklemiştir. Onyedinci yüzyılın sonlarında Spinoza'nın *Tractatus Theologico-Politicus*'u Kitab-ı Mukaddes'e dair eleştirel bir okumayı başlatır. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında, Almanya'da, meşhur 'Yahudilik Bilimi'nin (*Wissenschaft des Judentums*) kurucuları Kitab-ı Mukaddes'i salt dokümanlar haline dönüştürdü. Emsalsiz bir kaderin ve mutlak bir

1 Köşeli harflerle İbranice, dolayısıyla Yahudiliğin Kutsal metinleri kastediliyor (Ed.n)

öğretinin paradoksları her manevi gerçeklik ve diğer özgül durumlar için oluşturulmuş olan bilimsel kategorilere kolayca uyar. Her şey kendi nedeniyle açıklanabilir; ve bütün etkileri usulüne uygun bir şekilde izini sürerek kesip biçmek pek çok orijinal özelliğin yitip gitmesine neden olur. [Böylece] Yahudilik, belki de, yaşadıkları hakkında daha bir bilinç sahibi olur, gelgelelim kendi hakikatinden duyduğu eminlik giderek zayıflar.

Yine de manevi harekete dair bilimsel kategorileştirmenin onun gerçek katkı ve önemini ortaya koyup koyamayacağını sorabiliriz. Acaba, bize kendisini bir mesaj olarak dayatan veya bir çağrı olarak bizi cezbeden bir güç sergilemeksizin hikmet, ruhunu açabilir ve sırrını ifşa edebilir mi? Farklı formlarına ve düzeylerine rağmen Yahudi vicdanı büyük kriz dönemlerinde birlik ve bütünlüğünü yeniden kazanır; bu zamanlarda metinlerle genelde bu metinlerin dilini konuşamayan insanların oluşturduğu ilginç kombinasyonlar, kurban edilme ve zulüm anlarında, yeniden canlanır. Bu krizlerin anısı sessiz aradönemleri besler.

Bu olağanüstü dönemler esnasında Yahudilik biliminin Vahyin mucizelerini veya ulusal dehayı bir etkilenmeler dizisine indirgeyen vazıh çalışmaları onların manevi önemini kaybettirmektedir. Tek kaynak mucizesi yerine çoklu etkilenmelerin harikuladeliği parlamaktadır. Bu sonuncusu bir noktada buluşan, onu karşılamak üzere zaten orada olan bir düşünce biçiminde ve bir duyarlılıkta yankılanan metinlerin derinliklerinden gelen ses olarak anlaşılmaktadır. İsrail'in sesi ne söylemektedir ve bu söyledikleri birkaç önermeye nasıl çevrilebilir? Belki de o Yahudi Kutsal Kitabının insanlığa getirdiği tektanrıcılıktan fazlasını söylememektedir. İlk başta bu eski mi eski hakikatten ya da biraz şüpheli iddiadan ürkebiliriz. Ne var ki söz, Barbarlık çöllerindeki tüm dogmatizm ve teolojilerin ötesinde, İlahi olanın gölgesinin üzerine düştüğü bir dizi anlama işaret eder. Yüce Tanrı'ya itaatkar olunmalı ve sadece O'na inanılmalıdır. Bir oldu bittiye, âdetlerin veya mahallin baskılarına, Makyavelyen Devlete ve onun Devlete dair gerekçelerine götüren şu mit karşısında dikkatli olunmalıdır. Yüce Tanrı'ya itaat etmek, her şeyden önce, arkadaşına yakınlaşmak, 'dula, yetime, yabancıya ve dilenciye' alaka göstermek suretiyle olur; bu yaklaşmanın 'boş ellerle' yapılmamış olması gerekir. Tinin serüveni dünya üzerinde ve insanlar arasında kendini bu surette açığa vurur.

Mısır'daki kölelik dönemimin travmatik tecrübesi benim insanlığımın özünü oluşturur -beni emekçilerle, dünyanın çaresiz ve zulme uğ-

ramış insanlarıyla derhal birleştiren bir olgudur o. Benim biricikliğim Başkası için sergilediğim sorumlulukta yatmaktadır. Bir başkasının benim yerime ölmesini beklemem ne denli tartışma dışı ise, bir insana karşı sorumluluğumu ihmal etmem de o denli tartışma dışıdır. Bu, inayet egoizmine düşmeksizin kurtarılabilecek bir mahluk, bir yaratılmış tasavvuruna götürür. İnsan, bu nedenle, Tanrı'nın planları açısından vazgeçilmezdir; daha kesin bir dille ifade etmek gerekirse, insan varlık-taki ilahi planlardan başka bir şey değildir. Bu, seçilmiş olma fikrine götürmektedir; her ne kadar seçilmiş olma fikri bozulup kibre dönüşme ihtimalini barındırsa da, esas itibarıyla tartışılmaz buluşmaya dair bir farkındalığı ifade etmektedir. Söz konusu farkındalıktan bir etik vücuda gelir ve bu farkındalık içersinde, peşine düşülen amacın evrenselliği sorumlu bireyin yalnızlığını ve tecridini içerir. Yasa'nın katılıkları bir acıma duygusunca askıya alınmaksızın yumuşatılırken, insan bu sorumluluğu tanıyan bir yargı ve adalet biçimine çağırılır. İnsan yapması gereken şeyi yapabilir; peygamberlerin önceden haber verdiği, adaletin bir hükümlerliliği olan şu mesyanik hükümlerliliğin tesisine yardımcı olmak suretiyle tarihin düşman güçlerine galip gelebilir. Mesih'in beklenişi zamanın bizzat sürekliliğine işaret etmektedir.

Bu, insandan çok şey isteyen bir Tanrı'nın had safhadaki hümanizmidir. 'O çok fazla şey istiyor! diyecektir bazıları. Yahudi varoluşunun en karakteristik veçhelerini, belki de Yahudilerin gündelik yaşamlarındaki bütün hareketlerini düzenleyen bir ritüalizmde, sofu kişinin neşe dolu bir şey olarak deneyimlediği şu Yasanın [Şeriatın] meşhur boyunduruğunda buluruz. Bu ritüalizm Yahudi varoluşunu asırlarca muhafaza etmiştir. Kendisi tamamen doğal olarak kalırken, bu varoluşu doğaya karşı mesafeli durmak suretiyle canlı tutmaktadır. Fakat belki de, tam da bu nedenle, Yüce Tanrı'nın var olduğunu savunmaktadır.

SIYASET SONRA!*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Özkan Gözel

İsrail-Filistin sorunu münasebetiyle Antisemitizmi ve Siyonizmi ele aldığı bu yazısında Levinas, öncelikle meselelere yaklaşımda siyasetbilim ve sosyolojinin kavramsallaştırmalarının ötesine geçmenin gereğine değiniyor. Kadim bir halk olarak Yahudiliğin içsellik boyutunu anılara ve kitaba sadakatte bulduğunu söyleyen Levinas, Antisemitizmi sıradan bir ırkçılığın veya yabancı düşmanlığının ötesinde bir yerde konumlandırırken, Siyonizmi de, Yahudi halkının Çilesiyle bağlantılılığı içerisinde, öz-lü bir Yahudilik olarak, Tinin büyük bir tutkusu olarak niteliyor. Siyonizmin siyasetten fazla bir anlam ifade ettiğine, “siyonist talebin ardındaki peygamberi vaatlere” dikkat çeken Levinas, İsrail’in silahsız Filistin halkı karşısında mütehakkim ve silahlı bir devlet olarak değil, gücü içerisinde varlığı en fazla kırılgan ve dağılmaya en müsait şey olarak görülmesi gerektiğini savunuyor ve “İsrail’e değin kuşku dolu eleştiride, iş, son kalelerin savunucularından silahlarını çekip almaya dek götürülecek mi?” diye soruyor.

Anahtar Kelimeler: Filistin-İsrail Sorunu, Antisemitizm, Siyonizm, Çile, Tin, Siyaset

1. Yahudi-Arap çatışmasının kökleri Siyonizme dek gider. Bu çatışma, İsrail devletinin otuz asırdan fazla bir süredir İsrail’in çocuklarına ait olan küçücük bir kurak toprak parçası üzerinde kuruluşundan bu yana keskindir; bu yeri MS. 70’de Yahudiye’nin yıkılışına rağmen Yahudi toplulukları asla boş bırakmamış, Diasporada orayı talep etmekten hiç geri durmamış ve orayı yüzyılın başından itibaren çalışmalarıyla bayın-

* Emmanuel Levinas, *L’Au-dela du Verset: Lectures et Discours Talmudiques* (Paris: Les Editions de Minuit, 1982).

dır kılmışlardır; ama aynı zamanda bu topraklarda, yüzyıllardan bu yana, geniş bir sath üzerinde, her yandan, mensubu bulundukları büyük Arap halkı tarafından çevrelenmiş olan Filistinliler olarak adlandırılan kimseler mukim bulunmaktaydılar. Şu an için tüm diğer Yahudi-Arap sorunlarına hakim olan bu çatışma, devlet adamları, kamuoyu ve hatta entelektüeller tarafından daima siyasal terimlerle ele alınmıştır: herkes için, ulus adlandırmasını hak eden veya gasp eden topluluklar, topraklar üzerinde icra edilen iktidarların sathı, savaşta karşı karşıya gelişleri, dünya ölçeğindeki büyük güçlerin konjonktüründeki durumları söz konusuydu. Bu yaklaşım sarahat sağlamıyor, bu siyasal problemlerin mekansal-zamansal, psikolojik ve ahlaki öncüllerinden türeyen, belki de sosyoloji ile siyasetbilimin yapıntı kategorilerine sığmayıp onları aşan boyutlara yeterince dikkat sarf etmiyor; sonuç itibariyle de, bu öncüllerin olağandışı doğasını ve onlarda cereyan eden eşsiz beşeri serüveni dikkate almıyor. Burada, doğanın asla düzenin dışına çıkmadığı, olağandışı olanın mistifikasyon kaynağı ve ideolojilerin sığınağı olarak dinsel bir mefhum olduğu, insani olanın asla eşsiz bir karaktere sahip olmadığı, insani olana başvurunun icabında kamp kurbanlarına karşı sergilenen merhamete bir çağrıdan başka bir şey olmadığı yollu sarsılmaz kanaat söz konusudur. Ne var ki, makul eylem tarzı –ki böyledir postula– öncelikle siyasal olacaktır, bu eylem tarzının bağlantılı olduğu olgular çeşitli ve uzlaşmaz çözümlemelerle uyum arz etse de.

Biz şöyle düşünmekteyiz: Bir dinden ve inançlardan kaynaklanan tüm dinsel mülahazalardan bağımsız olarak, “salt insan oluşlarıyla insanlar için”, kişiler arasında olduğu gibi halklar arasında da, insani olanın anlamı, ne onu bağlayan siyasal zorunluluklarda, ne de bu bağı gevşeten duygularda tüketilemez; eşyanın düzeninden kaynaklanan şey, doğaüstü veya mucizemsi hiçbir etmene başvurmaksızın, kendini genel resme kabul ettirebilir, ve makbul evveliyata indirgenemez bir davranışı talep ederek, her zihnin yani aklın erişimindeki uygun tasarı ve modellere izin verebilir.

2. Bir Yahudinin, Yahudi-Arap uzlaşmasını temenni ve ümit etmesi için, barışçıl bir komşuluğun ötesinde kardeş bir topluluk olarak bunu sezinlemesi için, “ne peygamber ne de peygamber oğlu” olmasına ihtiyacı vardır. İsrail ile Mısır arasında barış akdedildi, 19 Kasım 1977’de başkan Sedat’ın Kudüs seyahatinin yolunu açtığı bu barışın tuhaf koşulları, daha çok akıldışı olmamakla birlikte, küçük ekranda gördüğümüz ay üzerindeki insanın ilk adımlarına benzer görünebilmiştir. Şeylerin

gerçekliğinde, anlaşılmayı neredeyse akamete uğratan birden bire beliren olaylara karşın, belki de onu bekleyen ve onu bir hiçe indirgeme riski taşıyan tüm engellere karşın, bu barış, bizim nazarımızda, uzlaşmanın gerçekleşme şansına sahip oluş imkanın kendini temsil ediyor. Bu, çözümlün ve “küçük adımlarla ilerleme”deki sözümona mükemmelliğin kısmi karakteri yüzünden değildir; ama, barışın –bu barışa götüren güzergahtaki payları ne olursa olsun– politik yollara nazaran daha yukarıya götüren ve daha uzaktan gelen bir yol sayesinde gerçekleşmiş oluşu nedeniyledir.

Hem zaten uluslar arasında Yahudi halkının yeri –ya da Diasporası ya da göçleri–, onun Tarihin değişik ve çelişik devirleri boyunca *tek bir halk* olarak kadimliği, politik kavramlaştırmanın dışlayıcı karakterini tartışma konusu etmelidir. İçsellik budur belki de. Artık “güzel ruhların” muhayyel boyutu olmayacak bir içsellik, kuşkusuz böylesi bir kadimlik yoluyla ölçülür ki bu da anılara veya bir kitaba sadakattir. Peygamberi bir kitaptır burada söz konusu olan, yani gizli kapaklı bir şekilde yeraltına kaçmaksızın krallara ve ekabire meydan okuyan yıkıcı bir söylemden oluşma bir kitap. Derinliğiyle jeolojik katmanlardan daha derinlemesine bu tartışmalı toprağı bağrında taşıyan bir kitap. Dünyanın, onun savaşlarının, görkem ve hegemonyaların gürültü ve patlayışları karşısında bir duyarlılığı, kuşkusuz teşvik eden, ama daha kesin olarak, onun göstergesi olan bir sadakat. Bu, olayların ve insanların hercümercinde, varsayımsal buyrukların, koşullanmışlıklarını gizlememelerini ve kendilerini kategorik olarak dayatmamalarını temin eder. Etik bir yazgıdır bu. İnizivasız bir tecrit: yargıdaki zorunlu uzaklık. Etnografik tecessüs olarak değil, ama insani olanın had safhada imkanı olarak ele alınması gereken İsrail’in zor özgürlüğüdür bu. Bu, uluslar arasında yerini pekala almış, topraklarına sıkıca yerleşmiş ve kendilerini olumlayışları topraklarının bu sağlamlığı, bu kesinlik, sarsılamaz olana dair bu kökensel deneyim tarafından desteklenmiş olan ulusların kendilerine dair edinmiş oldukları egemenlik bilincini rahatsız eden ve öfkeliendiren bir imkandır.

Öfkeliendirme ve rahatsız ediş – niceliksel ve niteliksel basit farklılığa dayalı tüm başkalığa nazaran, sosyologlar ne derse desin, daha az bağışlanabilir bir alerjidir bu. Antisemitizm, ne bir çoğunluğun bir azınlık karşısında hissettiği basit bir düşmanlık, ne yalnızca bir yabancı düşmanlığı ve ne de, gerçi bu fenomenlerin nihai gerekçesi ondan kay-

naklansa da, her hangi bir ırkçılıktır¹. Zira o, ötekinin psişizmindeki bilinmez olana, onun içselliklerinin gizemine veya, bir bütün halinde tüm birikimin ve organizma halinde tüm organizasyonun ötesinde, öteki insanın salt yakınlığına yani bizzat sosyallığe karşı hissedilen tiksintidir.

Yahudi varoluşunun iyi kötü dayandığı –ve dayanak bulduğu– liberal dünyayı alt üst eden nasyonal sosyalizm ve bu xx. yüzyılın dramatik olayları, antisemitizmden apokaliptik gizini çekip alarak onu açığa çıkarmış ve antisemitizmin karşıtlama yoluyla gösterdiği insani olanın aşırı, talepkar ve tehlikeli yazgısını görmemize imkan sağlamıştır. Bugünün sağ ve sol antisemitizmi, farklı isimler altında da olsa, kendini Hitlerizmin zihinlerde bıraktığı izler üzerinden düşünüyor. Ayrıcalıklı Yahudiler yok artık; Doğu Avrupa'nın yok edilen Yahudi kitleleri Batı Avrupa Yahudilerini öyle görürlerdi; düne kadar ulusal azınlıklar olan bu kitleler, çoğu kez bilinçdışı bir biçimde, bu müstesna yazgıyı arzu ve ümit ediyorlardı.

Ama sosyalist denen ülkelerde olduğu gibi yeniden damgalanmamış –veya damgalanmamış– Yahudiler yok artık. Alexandre Zinoviev *Aydınlık Gelecek*'te (s. 115, Rusça basım), “enternasyonalizm, Rus, Gürcü, Ukraynalı, Çuvaş, Özbek ve diğerleri Yahudiye vurmak için bir araya geldiklerinde söz konusudur”, diye yazar. Nihai sınamadır bu. Stalinizm ve Stalin sonrası antisemitizm –veya, isterseniz, altmış yıldır uygulanan Marxizmin Slav ruhundan söküp atmadığı ve üçüncü dünyada etkisini BM'deki ilerici ulusların İsrail karşıtı oylarıyla gösteren antisemitizm– kuşkusuz modern Yahudi bilincini vuran en büyük travmalardan birini teşkil eder. Onlar, Yahudi modern bilincinin “Kudüs'ün unutulmuşu”nda tasavvur edebilmiş olduğu şu yeni ve özgürleşmiş bir insanlığın tüm umudunu mahkum ediyorlar. Yüzyılın bu son çeyreğine ait Siyonizm, Mezmurlar 137'nin² bir hatırlanışı olarak yaşıyor.

Bu, ikinci kendilik bilinci olarak yaşanan, evrensel bir reddedişteki tersine dönmüş zımni bir evrensellik deneyimidir. Ne var ki bu, en

1 Eliane Lévy-Amado tüm yapıtında antisemitizmin bu neredeyse ontolojik yapısını savunur.

2 “Babil ırmakları kenarında, /orada oturduk/ ve Sionu andıkça ağladık / İçindeki söğütler üzerine / çenkerimizi astık. / Çünkü orada bizi sürgün edenler / bizden teraneler / ve bize azap edenler bizden şenlik istediler: / Sion teranelerinden birini bize okuyun, dediler. / Yabancınnın toprağında / Rabbin teranesini nasıl okuyalım? / Eğer seni unutursam, ey Yaruşalim, / sağ elim hünerini unutsun. / Eğer seni anmazsam, / Eğer Yeruşalemi baş sevincimden üstün tutmazsam, / dilim damağıma yapışsın ...” (ç.n.)

azından proleteryanın koşulunun ulaştığı ciddiyet derecesinde insani olanın özüne temas eden bir deneyimdir. Bu deneyim, bir yaşamı seçiş, bir varolma istemine, hatta politik bir inisiyatife inkılap eder. Ne var ki duvara ya da denize sırt çevrilmiştir ve İsrail'in tüm etik mirasının yükü zaten üstlenilmiştir; zira *bunun içindir* yaşam sevgisi, *bunun içindir* yeniden diriliş. "Siyonizm" in ilk hecesi 'ilk mesaj' anlamına gelir. Yahudi litürjisi açısından pek bilinen bir ayet olan Mika 4: 2'ye göre "Yasa/Şeriat Sion'dan çıkar". Adalet öğretisi olarak Kitabı Mukaddes'e müracaat, hükmü baki haklar dökümantasyonu kadar ve ondan da fazla önem arz eder. Kendiliğin olumlanması, başlangıçtan itibaren, herkeşe karşı sorumluluktur. Siyonizm, bir siyaset ve zaten bir siyaset-olmayandır: bir epope ve bir Çile³; vahşi enerji ve had safhada incinirliktir. Siyonizm, ilk aşamadaki siyasal formülasyonlarından sonra, nihayet, kendini özlü bir Yahudilik olarak, Tinin büyük bir tutkusu olarak açığa vurur.

3. Haddizatında Siyonizm, kuşkusuz, ilk mesajından itibaren, XIX. yüzyılın liberal toplumuna henüz girmemiş ve baskılara ve pogromlara⁴ maruz kalmış Doğu Avrupa'daki Yahudi nüfusun geniş katmanları tarafından anlaşıldı. Zira Herzl'in öylesine batılı görünen siyasal fikrinin arkasında, her şeyden önce *Judenstaat*⁵ ile Vaat Edilmiş Topraklar arasında kurduğu özdeşlik ve Kutsal Tarihe değin daima gezegen ölçeğindeki eskatolojik perspektifler yer alıyordu.

Paradoksal bir biçimde, Hitler öncesi Avrupa'da Siyonist çağrıyla Yahudilerin karşı çıkışlarında da yine Yahudinin bu evrenselci ereği rol oynamıştır. Yüzbaşı Dreyfus'a itibarının iade edilişi, Batı'da 1789 ve 1848 fikirlerinin vazettiği adaletin zaferinin simgesi haline geldi. Öyle görünüyordu ki Siyonizm, peygamberi ideale upuygun düşmemekteydi; nitekim Batılı Yahudiler bu idealin başarımlarını büyük demokratik uluslarda ve onların bilimleriyle sanatlarının parlaklığında gördüklerine inanmaktaydılar.

Kısa süre sonra, bizzat Doğu Avrupa'da, desteğini, nihai mücadelelerini haber veriyor gördükleri şu devrimlerin devamından alan Mar-

3 *Passion*: çile, tutku. Büyük harfle yazılıp özgülleştirildiği zaman Hz. İsa'nın Çilesini ifade eden *Passion*'u Levinas, yer yer Holokostu ve dolayısıyla Yahudilerin 'çilesi'ni anıştırmak üzere kullanır (ç.n.).

4 *Pogrom*: On dokuzuncu yüzyılda ve erken yirminci yüzyılda, Rusya'da, bilhassa Yahudilerin devlet planları gereği katliama uğratılması (ç.n.).

5 Theodor Herzl (1860-1904) siyasal Siyonizmin kurucusu ve *Der Judenstaat*'ın (*Yahudi Devleti*, 1894) yazarı (ç.n.).

xist fikirlerin yayılışı, Yahudilerin kaderini yeryüzünün tüm mülksüzleştirilmişlerinin kaderine tabi kıldı. Bu mülksüzleşmişlikle bu umut ve onlardan kaynaklanan görev vizyonu, Kitabı Mukaddes ölçeğinde anlaşılan beşeri istidada cevap veriyor görünüyordu, her ne kadar bu vizyon dini, Kitabı ve coğrafi hatıralardan yoksun olsa da. Filistin’de koloniler kuran, Yahudi bir devlet arayışındaki Siyonizm, *kibbutz*larda ortaya çıkan kolektif yaşama değin yeni biçimlere karşın, uzun süre milliyetçiliğin terimleriyle, yerine göre yoksullar için bir milliyetçilik olarak yorumladı kendini. Bazılarınca handiyse insansever bir insancıl çaba olarak; diğerlerince ise, küçük burjuva ideolojisi tarzınca bir folklor sergileyen, modası geçmiş dinsel bir özgülüğün laik bir bakiyesi olarak görüldü.

Ancak, elit bir kesim, Hitlerizmi ve Sovyet antisemitizmini beklemekle birlikte, hareketin özünü hissetmiştir. Bu bağlamda saygın ve büyük İsrailli bilgin Guershom Sholem’in özyaşamöyküsel anlatısını anlamak isterim. Weimar Almanyasından Kudüs’e kendi Batılı güzergahını anlatır Sholem: Birinci Dünya Savaşının bitiminden itibaren kendi anladığı biçimde Siyonizmin –salt dinsel olmayan– tinsel boyutunu çarpıcı bir biçimde analiz eder.

4. Dolayısıyla, sözümona salt siyasal bir doktrin olan Siyonizm, varlığının en derininde belli bir evrenselliğin tersine çevrilmiş imgesini taşır ve aynı zamanda da onun tadilini temsil eder. Tendeki bu kıymık, bir acınma hakkı değildir. İçselliğin, yani dünyada bir dayanaktan yoksun oluşun, tüm “önceden hazırlanmış sığınılacak bir konum” ve çıkış imkanının yokluğunun, nihai bir siperden mahrum oluşun tuhaf sağlamlığı ve ölçüsüdür bu. Böyledir İsrail’in devlet olarak sahip olduğu toprak. Onu inşa ve savunma çabası, tüm komşuların daimi ve artan tehdit ve itirazları altında sürüyor. Onun özünü oluşturan her şeyde, varoluşu sorun olarak kalan bir devlettir bu; oysa siyasal uluslar için toprak, diğer her şey yitirildiğinde arta kalan şu ünlü “asla elden çıkmayacak temel unsur”dur daima. İsrail içinse toprak, tehlikede olan şey veya bir çıkmazdır. “*En brera!*” (‘seçim yok!’) sözü çıkmazdaki bu konuma gönderme yapıyor. Varlığını İsrail’in tanımadığı silahsız Filistin halkının karşısında Akdeniz havzasının büyük askeri güçlerinden biri olan mütehakim ve silahlı bir devlet! İşin aslı böyle mi gerçekten? Doğal müttefikler bakımından zengin, tartışma konusu edilmeyen uluslar olan komşularının ortasında, onların topraklarınca çevrelenmiş olan İsrail,

gerçek gücü içersinde, dünyadaki en fazla kırılğan ve en fazla dağılıp gitmeye müsait şeylerden biri değil midir aynı zamanda? Topraklar, topraklar, topraklar, göz alabildiğine.

Sedat'ın büyüklüğü ve önemi buradan geliyor. Ziyareti⁶ bir ömür boyunca yalnızca bir kez şahit olunabilecek ölçüde müstesna, tarih aşırı bir olaydı muhtemelen. Bir anlığına herkes, siyasal standart ve klişeleri ve belli bir bilgeliliğin kendini aşan, temkinli tutumunun ve çekincelerinin üzerine yükselen bir adamın hareketine atfettiği tüm hainane saikleri unuttu. Bu temkinlilik ve çekinceler unutulabilir, ama ne kadar zaman? Birkaç gün mü, bir kaç saat mi? Bir anlığına mı? Belki de. Ama hakiki olayların veya hakiki olanın gelişinin zamanını kim söyleyebilir? Geçici boyutun Tarihin ilerleyişi içersindeki gizli çalışmasını ölçebilecek konumda olan kimdir? Sedat, Yahudilik biçimi altında, insani olanı kurtarmak üzere eyleme dönüşüncüye dek daima yeniden başlayan sabır ve Çile biçimi altında, tarihsel olgularda kendini açan şu bütünüyle insani olan insanlığı anlayabilecek mi? Bir siyaset ve aşılması gereken umutsuzluğu daima barındıran bir iğretilik, bir kararsızlık söz konusu burada. Sedat, derinliklerinde hala ıstırap ve terkedilmişliği barındırdığı halde emperyalist bir girişim olarak görülen ve, kendi hakikati dışında, başka yerlerdeki devletlerin yöneticilerinin destek aldıkları mahsus ve devredilemez bir miras anlamında herhangi bir mirasa sahip olmayan Siyonizmde hissetmişti bunu. Bir yönüyle bu mücadele, daima, geri çekilecek bir toprağı olmaksızın ve her geri adım atışın her şey olarak önem ve maliyet arz ettiği isyan halindeki Varşova gettosunun mücadelesi gibi olacaktır. Ah, ne kötü müzakereciler şu İsrailliler! Oysa ki onlar Massada'nın anısının hiç eksik olmadığı ve batılı ideolojilerden türeme denerek mahkum edilmeye cüret edilen bir mücadele yürütmekteler. İsrail'e değin kuşku dolu eleştiride, iş, son kalelerin savunucularından silahlarını çekip almaya dek götürülecek mi? Öte yandan Sedat, İsrail ile dostluğun –veya onu salt tanımanın, onunla salt konuşmuş olmanın– açtığı imkanları ve tarihsel haklara değin Siyonist talebin ardında hangi peygamberi vaatlerin gizlendiğini ve Siyonizmin politikanın boyunduruğu altında yaşadığı burkulmayı anlamamış mıydı? Tüm adaletsizlikler tamir olunabilir; her olanaksız olanaklı hale gelir burada. Yakın Doğu'daki Sedat'ın düşmanları veya onun bizim kibirli

6 Dönemin Mısır devlet başkanı Sedat'ın 19 Kasım 1977'de iki ulus arasında barış imkanını görüşmek için İsrail'i ziyareti (ç.n.)

Batı'daki dostları arasında bulunan şu yeterince işlek olmayan zihinlerin, politik muhasebeciliğe gömülmüş olduklarından, asla tahmin edemedikleri şeydir bu. "Diğerleri arasında bir devlet" ve çokça belagat. Sahiden öyle mi? Peki ama *Realpolitik*in modelini sunduğu vicdanilikten uzak yöntemlere baş vurmak ile ütöpik düşlerde kaybolmuş, gerçeklikle temas ettiğinde tuz buz olan veya peygamberlerin dilini tekrar konuşturduğu iddiasıyla tehlikeli, arsız ve ucuz bir sayıklamaya dönüşen ihtiyatsız bir idealizmin öfkeliendirici retorığı dışında başka bir alternatif bulunmayacak mı? Vatansız insanlar için bir sığınak sağlama kaygısının ve İsrail devletinin bazen şaşırtıcı, bazense belirsiz başarımlarının ötesinde, kendi toprağı üzerinde, politik icadın somut koşullarını yaratmak söz konusu değil miydi her şeyden önce? Siyonizmin nihai ereğı ve muhtemelen de insanlık tarihinin en büyük olaylarından biridir bu. İki bin yıl boyunca Yahudi halkı, kurban rolü gereğı siyaseten masum oluşuyla tarihin nesnesiydi yalnızca. Onun misyonunu karşılamaz bu rol. Bu halk, 1948'den beri, düşmanlarla çevrili olup daima tartışma konusu olagelmış; ama aynı zamanda da, peygamberi ahlakı ve onun barış fikrini tecessüm ettirmek durumundaki bir devleti düşünmek –bu devleti inşa etmek ve yeniden inşa etmek– üzere olaylara angaje olmuştur. Olan bitenin akışında bu fikrin aktarılabilmiş ve kavranabilmiş olması, işte bu, harikaların harikasıdır. Söylediğimiz üzere, Sedat'ın ziyareti Yakın Doğı'da barışın yegane yolunu açmıştır, eğer bu barış mümkün olmalıysa: onda "siyaseten" zayıf olan şey, muhtemel ki, onun cüretkarlığının ve nihai olarak da gücünün ifadesidir. Keza belki de onun, her yerde ve herkes için, bizatihi barış fikrine getirdiğı şey, barışın salt politik düşüncüyü aşan bir kavram olduğu düşüncesidir.

Emmanuel Levinas ile Söyleşi*

ETİK VE SİYASET

Çeviren: Cemalettin Haşimi & Özkan Gözel

Esasını, 27 Aralık 1995'te, Levinas'ın ölümü münasebetiyle, Derrida'nın onun mezarı başında yaptığı bir konuşmanın teşkil ettiği bu yazı, yer yer kişisel anekdotlarla bezenmiş bir biçimde, Derrida'nın gözünde, Levinas düşüncesinin özsel önemini serimliyor.

Anahtar Kelimeler: A-dieu, Adieu, Soru-Niyaz, Ayrılık, Öteki, Etik

14 Eylül 1982'de, Doğu Beyrut'taki bir partinin merkez bürosu, Lübnan devlet başkanı Beşir Gemayel'in konuşma yaptığı sırada bombalandı. Gemayel ve 26 kişi öldürüldü. İsrailliler olayın hemen ertesi günü 'olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak' amacıyla Batı Beyrut'u işgal ederek karşılık verdi. Bu ifade, Begin hükümetini yaşanacakların sorumluluğunu kabul etmeye mecbur bıraktı. İşgal, Müslümanları Falanjistlerin intikamından koruma varsayımıyla yapılmasına rağmen, İsrail Savunma Güçleri (IDF) İsrail'e vur-kaç taktiğiyle saldırılar düzenleyen *fedailer* veya içeri sızmış Araplar olduklarından şüphelendikleri kişileri temizlemek amacıyla Falanjistleri Filistinlilerin kamplarına soktu. Hristiyan askerler, İsrail Savunma Güçlerinin herhangi bir müdaha-

* *The Levinas Reader* (ed), 1996, Sean Hand, Oxford & Cambridge, Blackwell içinde. Bu söyleşi daha önce *Tezkire*, n: 20, nisan/mayıs 2001'de yayınlanmış, sonradan da *Emmanuel Levinas. Sonsuza Tanıklık*, Haz. Z. Direk & E. Gökyaran (İstanbul: Metis, 2002) içersinde yer almıştı. Bu sayıdaki pek çok yazının göndermede bulunduğu ve kimi Levinas yorumcularına göre Levinasçı etikte bir 'çatlak' oluşturan bu "skandal-söyleşi", Bernasconi'nin "Levinas ve Ötekilik Politikası"nda tam da yapmaya çalıştığı gibi, filozofun 'öteki' tanımına yeni bir dikkatle yaklaşılmasını gerektirmektedir. Bu söyleşiyi önemine binaen çevirisi gözden geçirilmiş olarak tekrar yayınlıyoruz (Ed.n).

lesi ile karşılaşmadan Sabra ve Şatila kamplarında iki gün boyunca yüzlerce kişiyi katlettiler. 26 Eylül'de *New York Times*'a "goyim (Yahudi-olmayan) goyim'i öldürüyor ve hemen ardından Yahudileri asmaya kalkışıyorlar," şeklinde açıklama yapan Begin, ilk başta yasal soruşturma açmayı reddetti.

Alain Finkelkraut ve Emmanuel Levinas, katliamın şoku devam ederken 28 Eylül 1982'de Shlomo Molko tarafından "İsrail ve Yahudi Etiği" temasını tartışmak üzere Radyo Communauté'ye davet edildi. Bu metin, sözkonusu görüşmenin daha önce *les Nouveaux Cahiers*'de, 18 (1982-3), 71, 1-8, yayınlanan transkriptidir. Pekinliği ve berraklığı açısından kendi türünün bir örneğidir¹.

* * *

Shlomo Molko: Sabra ve Şatila'da yaşananlar başta İsrail'dekiler olmak üzere dünyadaki tüm Yahudileri sarstı. Sanki Yahudiliğin bizzat özü sarsılmış, ahlaki saflığı tehlikeye girmiş gibiydi. Tepkilerin aşırılığı, her ne kadar söz konusu durum burada ve orada sömürülse bile, farklı grupların karanlık motivasyonlarının ötesinde, Yahudiliğin bazı ihtiraslarının göstergesi olabilir. Şüphesiz ki Emmanuel Levinas, Yahudiliğe en ince ve titiz anlatımı veren filozoftur. Bence, Yahudiliğin içinde bulunduğu çağla yüzleşmesi, meselenin özünden hiçbir şey feda etmeksizin nadiren bu derecede incelikle ele alınmıştır. Bu yüzden, Levinas'ın bu olaylar etrafında yaşanan ve bizi, özelde de kendisini, çepecevre saran sessizliği, hayati sorular sorarak kırabileceği umuduyla Radyo Communauté'deyiz.

Alain Finkelkraut'un bu konuyu Emmanuel Levinas'la konuşabilecek en uygun kişi olduğunu düşündüm. Kendisini, kısa bir süre önce, bu geceki tartışmanın kavramlarını 'masumiyetin ayartıcılığı' dediği şeye başvurarak tanımladığı Memorial'daki son derece etkili konuşmasından dolayı seçtik. Bu konuşmanın son bölümünü alıntılar yapmak istiyorum: 'Bizler her ikisi de hem zorlu tecrübelerimizde hem de geleneklerimizde demirlemiş halde bulunan masumiyet duygusu ve sorumluluk duygusu arasında bölündük. Henüz Yahudiler olarak masumiyet ve sorumluluktan hangisini seçeceğimizi bilmiyorum. Fakat, kararımızın

1 Sean Hand'ın sunumu.

zorlu soykırım tecrübesine verdiğimiz anlamı belirleyeceğine inanıyorum’.

Emmanuel Levinas, ilk önce size İsrail, Sabra ve Şatila’da yaşananlardan dolayı sorumlu mu yoksa masum mu sorusunu yöneltmek istiyorum.

Emmanuel Levinas: Felaketi duyduğumuz andaki tepkimizle başlama-
ma izin verin. Bizi burada –ve muhtemelen orada, İsrail’de– anında çe-
peçevre kuşatan şey bir suçluluk duygusu olmamasına rağmen sorum-
luluğun onuruydu. Tabii ki bunun Kitab-ı Mukaddes’in öğrettiği so-
rumluluk olduğunu düşünüyorum, ama bu sorumluluk, insanın yaptığı
herhangi bir eylemle hiçbir ilişkisi olmayan, her insan tekinin başka-
larına karşı sorumluluğunu belirleyen bir sorumluluktur. Ben, bütün
eylemlerden önce Başkası’yla ilgiliyim ve asla bu sorumluluktan feragat
edemem. İçimden gelen bir ifadeyle söylersem, ‘O beni gözardı etse bi-
le Başkası beni ilgilendirir’. Dolayısıyla, ‘hiçbir şey yapmayanların’ so-
rumluluğundan, insanın başka biri için ilksel sorumluluğundan bahse-
diyorum. Bu sorumluluk birbirlerini gözeten iki insan arasındaki mesa-
fede daha kuvvetli ve doğrudandır. Masum diye tanımladıklarımızın so-
rumluluğudur bu! Fakat bu, ne daha kolay uyumayı sağlayan ne de da-
ha fazla rahatlık ve aydınlık getiren bir sorumluluktur. Doğrudan doğ-
ruya suçluluktan bahsetmesem bile, böyle bir sorumlulukta ısrar edi-
yorum.

Yahudi bilincini, vahşet çağları yüzünden hep teyakkuz halinde bu-
lunan, zaman zaman insanın içindeki insanlığın ne olduğuna özel bir
ilgi gösteren bir dikkatlilik hali olarak düşünüyorum: Bir yerlerde
–özellikle de size yakın bir yerde–, insanlık suçluysen şahsen sizi hep
içine çeken bir duygudur bu. Size yakındır o, sanki öngörülebilirmişce-
sine!

Alain Finkielkraut: İki noktaya değinmek istiyorum. Sabra ve Şatila kat-
liamlarından sonra İsrail hükümeti adeta ‘hiç kimse ahlak hakkında bi-
ze bir şey öğretemez’ diyerek ilk başta araştırma komisyonu kurmayı
reddetti. Kudüs belediyesi eski başkan yardımcısı Meron Benvenisti
buna şöyle cevap verdi: “Bu Almanlar’ın bize yaşattığı belki de en son
ahlaki acıydı: ‘Hiç kimse bize bir şey öğretemez, bize bir şey söyleye-
mez.’” Masumiyetin ayartıcılığı olarak tarif ettiğim şey budur. İsrail’in
en sıradan eylemleri bile kötü niyetli, haksız eleştirilerin şiddetli öfke-

siyle karşılaştığı andan itibaren rahat vicdanımız ve kötü niyet arasında kurnaz ve tehlikeli bir diyalektik başlıyor. İsrail'e yönelik eleştirilerin tahammül edilemezliği yüzünden, yapılan eylemleri düşünmeksizin bütün zamanımızı bu eleştirilere adıyoruz.

Düşünmeye yönelik eğilimimiz yine de daha ağır basıyor: Anti-semi-tizm bizi 'başkası' diye ayırdığına göre, bizim Başkası'na, bizden olmayanlara karşı sorumluluğumuz somut olarak ne olabilir? Eğer bizler, Hitler ile Ben Bella arasında sıkışmış, karmaşaya sürükleyen bir sıkıntı ve rahatsız eden çeşitli tehditler arasında tuzağa düşmüş, tarihin yaralanmış, incinmiş mutlak kurbanları isek, Yahudi olmayanlara karşı muhtemelen hiçbir sorumluluğumuz olmayacaktır. Bizim için, kendimizi savunmak dışında hiçbir zorunluluğa yer kalmayacaktır. Bazı Yahudiler, burada sorumluluktan kaçmak amacıyla, insanlık tarihinin Yahudi olmaya verdiği özel statüye, zulmün karmaşıklığına başvuruyorlar. Emmanuel Levinas olarak bu ayartmaya karşı tepkiniz nedir?

E.Levinas: Her şeyden önce olgulara dönerek, size pek çok İsrail Yahudisinin, çoğunluğun tepkisini hatırlatmak isterim. Sorumluluk duygusuna sahip olanlar sadece burada bizler değiliz, orada da, İsrail'de de sorumluluk duygusu en yüksek derecede hissediliyor. Gerçek masumiyet ancak bu tür bir sorumluluk duygusundan yükselir. Bu yüzden, hastalıklı olmayan, ahlaki olan bu tepkiyi mutlaka yüceltmeliyiz. Böylesi bir tepkinin, bunu derhal hisseden ve soruşturma komisyonu açılmasını ilk talep eden Başkan Navon başta olmak üzere İsrail Yahudilerinin çoğunluğunun etik tepkisi olduğunu düşünüyorum. Fakat 'masumiyetin ayartıcılığı' hatırlatmakta oldukça haklısınız. Masumiyet vicdanın sıfır derecesi değil, sorumluluğun yüceltilmiş halidir. Ve bu hal, *tzitzitle-rimizdeki*² bağlarla sembolize edilen Yahudi vicdanının son düğüm noktasıdır. Masumiyetimiz arttıkça sorumluluğumuz da artar.

Fakat bu Holokostu unutmak değildir. Hiç kimse Holokostu unutmaz. Her birimizin en kişisel ve en dolaysız belleğinde yer eden, hayatta kaldığımız için bazen kendimizi suçlu hissetmemize yol açan en yakınımız olanlarla ilgili şeyleri unutmak imkansızdır. Bu, içinde bazen Tanrı'nın sesinin çınladığı insanın sesine kulaklarımızı kapamamızı hiçbir şekilde haklı çıkarmaz. Holokostu hatırlayarak Tanrı'nın bütün

2 Tevrat'ta Yahudilerin elbiselerinin dört tarafına bağlamaları emredilen püskül ya da 'saç buklesi'. Püsküller Yahudiliğin emirlerini hatırlatma işlevi görürler. (ç.n.)

durumlarda bizimle birlikte olduğunu söylemek, cellatların kemerinde yazan 'Gott mit uns'³ sözleri kadar iğrençtir. Sorumluluğun sınırları olduğuna, 'kendimdeki' sorumluluğun sınırları olduğuna hiçbir şekilde inanmıyorum. Tekrarlıyorum, ben *kendim* asla ve asla Başkası'na karşı sorumluluktan feragat edemem. Fakat bize böylesi bir düşmanlıkla saldırınlara, böyle bir şeyi yapmaya hakları olmadığını ve dolayısıyla da sınırsız sorumluluk duygusuyla beraber her zaman kuşkusuz bir savunmaya da yer olduğunu, çünkü bunun her zaman yalnızca 'benim' bir meselem değil, aynı zamanda komşularım olan yakınımdakilerin bir meselesi olduğunu söylemeliyiz diye düşünüyorum. Böyle bir savunmayı siyaset, ama etik açıdan gerekli bir siyaset olarak adlandırıyorum. *Etiğin* yanında *siyaset* için bir yer vardır – bu soruya daha sonra geri dönebilirim.

A.Finkelkraut. İsrail'in Sabra ve Şatila katliamlarındaki tavrını ya da soruşturma komisyonu açmayı reddetmesini haklı çıkarmak için başvuru masumiyet iddiasının ötesinde bir de 'hikmet-i hükümet' söz konusu. Başka türlü söylersek, siyasi zorunluluklar haklılaştırma [ögesi] olarak sunulmakta. Bunlar İsrail'deki herkesin farkında olduğu zorunluluklar. Fakat bana öyle geliyor ki Tel Aviv'de toplanan üç yüz bin gösterici, kesinlikle, etik ve siyaset arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek istediler. Sanki bazı ahlaki taleplerin, etik buyrukların politik zorunluluklar adına unutulduğu, bir kaymanın gerçekleştiği bir durum söz konusuydu. Güvenlik kaygısı saplantısına kapılan bu insanlar aynı zamanda bir başka saplantıyı, etik bir kaygıyı açığa vurdular. Bu gösterinin dile getirir görüldüğü şey ikisinin uyuşmaz oldukları mı yoksa hiçbir durumda açık bir çelişkiye varmamaları gerektiği midir? Bu konuda siz ne düşünüyorsunuz?

E.Levinas : Eğer etiğin ve siyasetin talepleri kendi uçlarına çekilirse, ikisi arasında doğrudan bir çelişki olduğunu düşünüyorum. Bu çelişki genellikle soyut bir problemdir. Maalesef etik için, siyaset kendi haklılaştırımına sahiptir. İnsanoglunda siyaset için bir haklı çıkarma vardır. Şu an görebildiğim kadarıyla Siyonist düşünce, bütün mistisizmi ya da yanlış, dolaysız mesihçiliği (mesyanizmi) bir yana, kendi etik haklılaştırımına sahip siyasi bir fikirdir. Siyonizm kendisini, yüzyıllardan bu

yana dünyanın farklı yerlerinde cezadan muaf bir şekilde Yahudi kanı dökülmesini, Yahudilik durumunu belirleyen keyfiliği sona erdirecek bir yol ve politik çözüm olarak ifade ettiği müddetçe etik bir haklılaştırma sahiptir. Bu çözüm, tamamen soyut olmayan koşullarda, yani herhangi bir yerde değil, çoğunluğu Yahudilerin oluşturduğu bir politik bütünlüğün varlığı olarak özetlenebilir. Bana göre Siyonizmin özü budur ve bu, silahları olan, caydırıcı ve gerekirse koruyucu olabilen bir orduya sahip, kısacası kavramın bütün anlamlarıyla Devleti gösterir. Onun gerekliliği ahlakidir – gerçekten de komşularımızı savunmak eski bir etik düşüncedir. Halkım ve akrabalarım benim komşularımdır. Yahudiyi savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz, ve özelde de her Yahudi savunduğunda komşusunu savunur.

Fakat etik olarak gerekli olan bu siyasi varoluşun yine etik bir sınırı vardır. Bu sınır nedir? Belki de bugün İsrail’de yaşananlar etik ve siyasetin karşı karşıya geleceği yeri işaretlemekte, sınırlarının nerede arabileceğini göstermektedir. Maalesef ahlak ve siyaset arasında sözkonusu olan çelişkiler sadece filozoların düşünümüleriyle çözülmüyor. Bu, pratiği yani yaşanmış beşeri tecrübeyi gerektirir. Belki de, insanların evrensel sorunu olan etik ve siyaset arasındaki ilişkiye çözüm bulabileceğimiz yer burasıdır⁴. Bu çelişkiyle ilgilenenler, savaşa rağmen çelişkiyi günlük düşüncelerinin bir parçası yapanlar, uzun bir etik geleneğe sahip insanlardır. Orada yaşanmamasını tercih ettiğimiz olaylar, bu yüzden, zihnin genel tarihi içinde özel bir anlama bürünecektir. Acı çekenlerin ve mücadele edenlerin somut bilinçlerinde meseleyi aydınlığa kavuşturacak ışığın düştüğü yer burasıdır belki de.

Ne İsrail diğer herhangi bir devlet gibidir diyorum, ne de halkı diğer insanlardan farklıdır diyorum. Etik ve siyaset arasındaki ilişkiye karar verilmesinin, felsefi jargonla söylersek, ilişkinin ‘kendinde ve kendisi için’ tanımlanmasının bu savaşın tutkusu, siyasi ve ahlaki olarak zorlu tecrübesi içinden gerçekleştirildiğini söylüyorum. Ne yazık ki bu, her geçen gün gelişen tehlikeli bir oyundur.

A.Finkelkraut: ‘Yahudi kanının dökülmesi cezadan muaf kalamaz’ diyen Begin’di. Galilee için Barış Operasyonu, az önce gösterdiniz gibi, Siyonizmin pratik olarak üzerine kurulduğu bu kurala referansla gerçek-

4 İsrail kastediliyor (Ed.n)

leştirildi. O halde bazıları, tamam, Sabra ve Şatila da çok ciddi şeyler yaşandı, normal olmayan şeyler başladı, saygıyı hak etmiyormuşuz gibi görüldük, fakat bu her şeyin şüphe altında olduğu anlamına gelmez; bu olaya isyan etmek soylu bir ruhun tepkisinden ibarettir, tarihin çamurlu çukurlarına düşmekten kurtulmuş saf bir vicdanın lüksüdür, diyebilirler.

E. Levinas: Bana, Begin'in ifadesiyle, devletin hangi sınırlar içinde haklılaştırılabilir görüldüğünü söylemedim; ama unutmamamız gereken şey, onun bu ifadesi hayli paha biçilmez bir ifadedir. Bu ifade, politik eylemin hatta askeri tedbirlerin haklılaştırıldığı limitler koymaz. Bunu unutmamalıyız. Çatışmanın ilk iki aşamasında, Galilee için barış operasyonunu ve Beyrut kuşatması aşamalarında tartışılan şey budur. Fakat Sabra ve Şatila'daki olaylar, her şeyin koptuğu, dağıldığı, herkesin ahlaki sorumluluğunun –ki masumiyeti kaçınılmaz bir şekilde ilgilen-diren ve onu angaje eden bir sorumluluktur bu– devreye girdiği yerde ortaya çıkmıştır. Herkesin sorumluluğudur burada söz konusu olan. Oradaki hiç kimse bize 'siz Avrupa barış içinde yaşıyorsunuz, İsrail'de değilsiniz, ama buna rağmen kendinizi yargılama konumunda görüyorsunuz' diyemez. Böyle bir durumda berikiler ve ötekiler arasındaki farkın en azından bir kereliğine ortadan kalktığını düşünüyorum. Sizin az önce dediğiniz gibi insanlar bize 'siz soylu ruhlarsınız' diyecekler. Hegel soylu ruhlar olmaktan ziyade herhangi bir şey olmamız gerektiğini öğretmiştir bize. Ama soylu ruhlar olmaktan korkumuz bizi alçak ruh-lara dönüştürür.

S. Molko: Emmanuel Levinas siz 'başka/sı'nın filozofusunuz. Başkasıyla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir, ve her şeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler 'başkası' değil midir?

E. Levinas: Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek olan 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.

S. Molko: Tartışmanın bu noktasında her ikinize bir soru sormak istiyorum. *Débat*'nın bir sayısında Monsignor Lustiger Yahudiliğin misyonuna [vocation] dair çok güzel bir yazı yazdı. Yahudiliğin mesajını kendi bakış açısıyla açıkladıktan sonra 'mistisizmin siyasetin içinde yozlaştırılması olasılığına karşı dikkat etmeliyiz' diyor. İsrail için böyle bir risk olduğunu düşünüyor musunuz?

A. Finkelkraut: Bunun tersinin doğru olduğunu düşünüyorum. İsrail'deki risk siyasetin oldukça aceleci ve kaba bir şekilde mistisizme dönüşmesidir. Levinas'ın göstermiş olduğu gibi, şimdi biz, etik ve siyaset arasındaki çelişkilerin ve kolektif eylemi temel etik ilkelere uyumlu hale getirme yönündeki şu hem hayati hem de neredeyse imkansız zorunluluğun harareti bir sınavına şahit olmaktayız. Tehlikelerden biri siyasetin özerkliği tehlikesi, hikmet-i hükümete boyun eğme tehlikesidir. İsrail'de yüzleşilen öteki tehlike ise siyasetin gündelik pratikliğini gözardı ederek, insan hayatında bir alan olduğunu unutmak ve siyaseti mistik bir biçimde Tanrı'nın mevcudiyeti ve İnayetin işaretleri olarak okuma tercihidir.

1967 zaferinin İsraillilerin psikoloji üzerindeki etkilerini yeterince düşünemiyoruz. Zaferin kapsamı ve hızı o kadar umulmadık ve mucizeviydi ki bazıları zaferi mesihî (mesyanik) bir an olarak görmeye direnemedi. Bu yüzden mi İsrail hükümeti Batı Yaka'sının işgalini gündemine almadı? Daha sonra bu, Tanrının vaat edilen toprakları Yahudilere geri verdiğinin, 'kurtuluşun ilk safhasının' içinden geçildiğinin kanıtı oldu.

Eğer bir tehlike varsa bu, mistisizmin siyasetin içinde yozlaşması değil siyasetin hastalıklı bir biçimde mistisizm seviyesine çıkarılması, iki alanın karıştırılmasıdır.

E. Levinas: İsrail için söz konusu riskin başka herhangi bir yerden daha az olduğunu düşünüyorum. Pek çok mistik düşünce ve hareketin, barış ve sevgiye değin pek çok öğreti ve düşüncenin yer aldığı dünya tarihini, savaşlar, şiddet ve fetihlerden, insanların yoldaşları tarafından ezilmesinden meydana gelen dünya tarihinin gerçek siyasi gidişatıyla karşılaştırırsanız, İsrail'in ruhu ve politik tarihi için endişeye sevk edecek daha az sebep olduğunu görebilirsiniz. Etik, asla uzun bir süre çürümüş ve bozulmuş bir siyasetin rahat vicdanı olamaz. Son birkaç

günde şahit olduğumuz doğrudan tepkiler bunu kanıtlamış ve etiğin 'etik adına' ihlali, anında sahtekarlık ve kişisel bir hata olarak algılanmıştır.

Az önce Siyonizmin mesihçilikle karıştırılmasını eleştirdiğimde, daha doğrusu, Siyonizmde mesihin doğumundaki ilk sancıyı gören mistisizmi, Siyonizmden ayırmak istediğimde Siyonist mücadelenin değerini azaltmak istemedim. Yapmaya çalıştığım şey basitçe, Siyonizmi politik bir prensip olarak tehlikeli olan mesihçiliğin basitleştirici imgesinden ayırmaktı. Tam tersine, Siyonizmin, İsrail'in gerçek mesihçi unsuru olan İsrail'deki gündelik yaşamı içerdiğini düşünüyorum. Bu mesihçi unsur, çoğunlukla bolluk ve zenginlik içindeki güvenli konumlarını, Batılı konforumuzun değerlerince altüst olmayan, ahlaki bir hayatı sürmek için terk eden insanların her günkü fedakarlıklarında ve zorlu çalışmalarında bulunur. Tıpkı bir Talmud incelemesi olan *Makkoth*'un son sayfasında bahsedildiği üzere, uzak mesafelerden bile duyulan 'Roma'nın gürültüsü'nün rahatsız etmediği, Haham Akiva gibi insanlardır bunlar. Bu anlamıyla İsrail'de olan birisinin Mesihe yakınlığının burada⁵ olan birisinden daha fazla olduğunu söyleyebilirim.

A. Finkelkraut: Bir noktayı aydınlatmak istiyorum. Tel Aviv'deki gösteride yaşananlar son derece önemli. İsrail elitlerinin kendi ülkeleriyle uzlaşmasını izlediğimizi düşünüyorum. Elit kelimesiyle ne kastettiğimi açıklamama izin verin. Diğer Batı ülkelerinde olduğu gibi basitçe entelijansiya'yı ya da teknokratik yapıyı kastetmiyorum. İsrail elitleri Kibutz işçilerinden, entelektüel dünyadan ve askeri aristokrasiden oluşur. Bu elitler 1977'den 25 Eylüldeki bu gösteriye kadar basit bir siyasi hayal kırıklığından daha derin ve üzücü sıkıntılar yaşadılar: Neredeyse öz vatanında yaşanan bir sürgündü bu. İsrail'i inşa ettiklerini düşünenler artık İsraili tanımıyorlardı. Bugün onları duymak, Tel Aviv'deki 300 bin kişinin gösterdiği gibi, Ben Gurion ve Levi Eshkol Siyonizminin hala canlı olduğu anlamına gelir. Bu bir mutluluk hissi değildir; ama artık bir *yabancılaşma* da yok. Yalnızca bu düşünce kalplerimizi sakinleştirebilir: Biz diaspora Yahudileri İsrail'den uzaklığın gerektirdiği alçakgönüllülikle ve imkanlarımız ölçütünde bu değerleri, Siyonizmin bu imajını, İsrail'in bu gerçeğini desteklemeliyiz.

A Levinas: İsrail'in gerçeği! Çünkü İsrail'e –ve oradaki yeni yaşam tarzına– derin bir bağlılık ancak ve kesinlikle kutsal metinlerimizin mirasıyla uyum içersinde bulunabilir. Bu konuda yeterli şeyler söylenmedi, –ardında kim olursa olsun– Sabra ve Şatila'daki olaylarda gerçekleşen beşeri imkanın yarattığı şokun Yahudiler ve insanoğlu olarak sahip olduğumuz bütün tarihimiz bakımından ifade ettiği anlam yeterince konuşulmadı. Korumamız ve savunmamız gereken şey sadece düşüncelerimiz değil, ruhumuz ve ruhumuzu yükselten şeylerdir: kitaplarımızdır. Evet, kitaplarımızın tehlikede olması, bu, Yahudiler için muazzam bir sorun ve had safhada bir tehdittir! Kitaplarımız, tarih boyunca bizi taşıyan, hatta yeryüzünden daha çok desteğimiz olan kitaplarımız.

A. Finkielkraut: Bu düşünceyi biraz daha açabilir misiniz? Söz konusu olan niçin bizim kitaplarımızdır? Niçin bütün tarihin yarasıdır o?

E. Levinas : Kitaplarımızın bir özetini vermeyeceğim. Burada Talmud da üç defa geçen bir metin var. İzin verirseniz bütününü ve yalın bir biçimde alıntılanmak istiyorum: 'Üstatlarımız şöyle demişlerdir: Kusuru olmadan saldırıya uğrayanlar, iftira etmeden iftira edilenler, sevgiyle itaat edenler ve ıstırap çekerken hoşnut olanlar, ihtişamıyla yükselen güneşe benzerler'. Talmud alimlerince, Deborah askeri zaferinin muhteşem şarkısıyla biten Hakimler, 5. bölümden alınan ihtişam içersinde yükselen güneş metaforu, zafer güneşinin gerçek ışığı yalnızca 'iftira etmeden iftiraya tahammül edenler' üzerinde parlar demektedir adeta. Ya da sanki Deborah'taki askeri mücadele açıkça ahlaki bir zaferi simgelemektedir adeta.

Siyonizmi –ya da dünyayla veya insanla onun mesajının gerektirdiği ilişkiyi– yeryüzünü asli mekan olarak anlayan bir tür alelade mistisizmle karıştıranların yararlanacakları başka bir Talmud metnine değinmek istiyorum. Metin iftiranın mahkum edilmesiyle ilgilidir. Fakat Talmud her zaman bir şeyden bahsederken başka bir şeyi de söylemeyi amaçlar. İftira mahkum edilmelidir. Bunu nasıl biliyoruz? Tabii ki Kitap'tan, Musa'nın Yahudilerin girmesi gereken toprak hakkında bilgi edinmek üzere gönderdiği keşifçileri anlatan ve Sayılar'da geçen bir pasajdan biliyoruz. Fakat keşifçiler bu toprağa alenen iftira etmişlerdir. Metne göre keşifçiler ölümle cezalandırılmıştır. Ve burada Talmud sorar: 'Toprağa iftira eden keşifçilerin bu mahkumiyetinden ve bu cezalandırılmasından

neyi öğrendik?’ Bu bize, her şeyden önce insanlar hakkındaki iftiranın vahametini öğretmelidir. Yalnızca ‘taş ve ağaç’ olan şeylere iftira çoktan ölümü hak ediyorsa, insanlara yönelik bir iftira *a fortiori* [haydi haydi] daha ağır bir şey olmalıdır. Argüman –argümanın *a fortiori*’si– dikkate değer. İnsan, topraktan hatta ve hatta kutsal topraktan daha kutsaldır, çünkü bir insana yapılan hakaretle karşılaştırıldığında bu kutsal toprak bütün çıplaklığıyla sadece taş ve odundan ibarettir.

İSRAİL VE EVRENSELÇİLİK*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Özkan Gözel

Bu yazıda Levinas bir yandan üç tektanrıci dinin ortak bir medeniyet etrafında buluşmasının imkanları üzerinde durulurken, diğer yandan Yahudi tekilliğinin evrenselcilğe açılımının koşullarını irdeliyor. Ayrıca bu yazıda Levinas, Yahudilerin 'seçilmiş halk' olduklarına dair inançlarını, bu seçilmişliğin ahlaka, sorumluluğa ve ödeve dayalı bir seçilmişlik olduğunu öne sürerek temellendirmeye çalışıyor.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, Yahudi Tekillliği, Evrenselcilik, Seçilmişlik

Peder Daniélou'nun parlak sunuşu tartışılmaz ve her halükarda bir Yahudi onun temel tezine karşı çıkamaz. Hristiyanlardan, Müslümanlardan ve Yahudilerden oluşan bir Akdeniz toplumu, üç tektanrıci dinin temel değerlerine dayanan bir medeniyet, Yahudi bilinci ve düşüncesi-ne hem sevimli hem de aşına gelir. Yapabileceğim burada buna tanıklık etmek yalnızca. Tam da şimdi Peder Daniélou'yu dinlerken aldığım notlara dayanan bir konuşma olması dolayısıyla mülahazalarımın ağır aksak oluşunu mazur göreceğinizi umuyorum.

Tioumliline Abbey'de bulunuşum esnasında almış olduğum iyi haberler[in özü] bana şundan ibaretmiş gibi görünüyor: Katoliklik dinin [confession] sınırlarını aşan bir topluluk fikrini önermektedir. O ana dek hayırseverliğin [charity], bir Katoliğin, kendisi gibi inanmayanlarla buluşmak üzere fevkalade bir tarzda girişimde bulunduğu tek alan olduğunu düşünürdüm. Ortak bir medeniyet üzerinde odaklanmak,

* Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Trans. Sean Hand (Baltimore: The Johns Hopkins University Pres, 1990). Bu yazının münasebeti, Peder Daniélou'nun Akdeniz medeniyetinin ortak temelleri üzerine yaptığı bir konuşmadır (ç.n)

kurumları ve, tek tek şahısların cömertliğinin ötesinde, birlikte varoluş ve işbirliğine değin nesnel bir alanı salık vermektir. Bu, hayli yeni ve insana teselli veren bir şey. Böyle bir teselli için Peder Daniélou'ya teşekkür ederim.

Sunuşunda onunla hemfikir olmadığım bazı noktalar var. Üç tektanrıcılığın teşekkülünü ve doğumunu ve karşılıklı işbirliğini betimlerken Peder Daniélou, Yahudi olan bizler için özel önemini koruyan şu öğeyi, Talmud'un teşkilini, tamamen göz ardı etti. İkinci Tapınak'ın yıkılışını önceleyen ve izleyen yüzyıllarda Rabbinik Yahudilik, İbrani maneviyatındaki asli olaydır. Eğer Talmud olmasaydı, bugün Yahudiler olmayacaktı. (Bu da kuşkusuz dünyayı pek çok sorundan kurtarırdı!). Veyahut da başka türlü, biz bitmiş bir dünyadan arta kalanlar olurduk. Katolik düşüncesinde, her şeye karşın, dirençle varlığını sürdüren imadır bu. Bildiğiniz gibi biz, bir bakiye olma şerefini reddediyoruz. Peder Daniélou'nun söylemi bu imadan bütünüyle azade miydi? Bu söylem, Yahudiliğin insanlık mirasına katkısını göstermek üzere, kendini Yahudiliksiz Yahudilerle sınırlandırıyor. Daniélou yalnızca Yahudilerin neslinden olanları zikrediyor. Biz Yahudi mesajının özünün kanda korunduğunu ve atavizmin karanlık yolu aracılığıyla aktarıldığını kabul edemeyiz.

Peder Daniélou, diğerleri ile karşılaştığında hayırla [*charity*] hakikat arasında bölünen her dinin dramatik yazgısından söz ediyor dokunaklı bir biçimde. Bu ikilemden bir çıkış yolu bulmak amacıyla o, tektanrıcı dinlerde ortak olan değer ve inançlara dayalı bulunan medeniyeti salık verdi. Onun gibi ben de, bir birimizi anlamak için, bu ortak medeniyetin bilincine varmamız gerektiğine ve ortak olanın bilincinde olmamız gerektiğine inanıyorum. Ama bu noktadan yola çıkarak şuna kaniyim ki biz, her hakikatin içersinde yansıdığı tam anlamının ve kavramanın şu ortamına/aracına baş vurmaliyiz, yani Yunan medeniyetine ve onun doğurduğu şeye: *logos'a*, aklın tutarlı söylemine, makul bir devletteki yaşama. Tüm anlamının hakiki alanıdır bu. Böylesi bir yaşam tarafından yaratılan medeniyet, hakikatte kurulu bir mutabakata izin verir; bu hakikat ne onların [tektanrıcı dinlerin -ç.n] 'manevi minimum'una indirgenebilir ne de, biz Yahudilerin sizler gibi dehşetle baktığımız, bir bağdaştırmacılığı [*syncretism*] varsayar.

Son olarak, Peder Daniélou'nun sözünü ettiği dramın bizim daha az keskin bir biçimde hissettiğimiz bir dram olduğunu itiraf etmeliyim. Bunun nedeni Yahudilerin kayıtsız veya bencil olmaları değildir ya da

onların bir hakikatten, yalnızca Yahudilere ait olması gereken kendi hakikatlerinden memnun olmaları değildir. Bunun nedeni, hakikatin –Tanrı bilgisinin– onlar için bir dogma meselesi olmayıp Yeremya 22’de olduğu gibi bir eylem meselesi olması¹ ve bir Yahudinin, ahlaki gözetken bir Yahudi olmayanla –bir başka deyişle bir Noaşid ile–² bir başka Yahudiyle olduğu denli candan bir iletişim kurabilmesidir. Her ulustan doğru olanların gelecek dünyada bir yerinin olduğu yollu rabbilik ilke, eskatolojik bir görüşün ifadesi değildir yalnızca. Bu ilke, biri ya da diğeri tarafından olumlanan dogmanın ötesinde, bu nihai candan ilişkinin [intimacy] imkanını, kaydın olmadığı bir candan ilişkiyi olumlar.

Bu, bizim evrenselciliğimizdir. Talmud, cetleri[imizi]n ve annelerimizin istirahatgahını temsil eden mağaraya Adem ve Havva’yı da koyar: Yahudilik insanlığın tümü için gelmiştir dünyaya.

Kendimizi seçilmiş bir halk olarak görmekle ünlüyüz ve bu ün, bu evrenselciliğe büyük ölçüde zarar vermektedir. Seçilmiş bir halk fikri, bir övünç işareti olarak alınmamalıdır. O, istisnai hakların değil ama istisnai ödevlerin bilincinde olmayı içerir. O, ahlaki bir bilincin kendine değin ayrıcalıktır [prerogative]. Dünyanın merkezinde bilir o kendini ve onun için dünya türdeş değildir: çünkü çağrıya cevap vermeye kabil oluşumda ben daima yalnızımdır, sorumluluğu üstlenişimde yerim doludurulamazdır benim. Seçilmiş olmak, ahlaki bilincin ‘Ben’inde dile gelen bir yükümlülükler fazlalığını içerir.

Yahudideki İsrail kavramının ve İsrail’in seçilmiş bir halk olduğu duygusunun temsil ettiği şey budur. Bu şey, Yahudi, Yunanlı ve barbar arasındaki farklılıkların ilga edildiği türdeş bir toplumun evrenselciliğine ‘hala öncel’ değildir. O, bu ilgayı zaten içerir ama, bir Yahudinin nazarında, böylesi bir ilga için her hangi bir anda hala zorunlu olan bir koşul kalır geriye, her hangi bir anda hala başlamak üzere olan bir koşul.

Yahudiler tarihsel olarak bu İsrail nosyonuna sadık olduklarını da düşünürler, ama bu başka bir hikaye/tarih³.

1 Yeremya 22, 16: “Rab diyor, düşkünün ve yoksulun davasını gördü; o zaman iyi oldu. Beni tanımak bu değil mi?” (ç.n).

2 Bu kavram için ek’e bkz (ç.n).

3 “İsrail ve Evrenselcilik” burada sona eriyor. Ancak biz yazıda değinilmekle yetinilen bazı önemli noktaları aydınlığa kavuşturacağını düşünerek yazının sonuna bu eki koyduk. Ek’in kaynağı: Emmanuel Levinas, *Les Imprévus de l’Histoire*, (Fata Morgana, 1994) (ç.n).

EK: Yabancı, “noaşid” ve “yabancılar arasında hakbilir” mefhumları

Dini bizzat din adına ayrıca alan bir toplum fikri, yabancı –*guer*– fikrinde somutluk kazanır. Tevrat kırk kereden fazla yabancıya saygıyı hatırlatır. Yasa yabancıda ve yerlide ortak olacaktır –bu, hem beşeri kardeşlikle hem de beşeri sefalet cemaatiyle (“zira Mısır ülkesinde yabancıydın”) doğrulanmaktadır. Bir kişinin hukuku, bu kişinin devletin dine bağlılığı dışında temellenir. Yahudi tektanrıcılığı doğal hukuku haber verir.

Tüm dinsel bağlılığın dışında topluma katılan yabancı fikri, bir Talmud kavramı olarak *noaşid* –Nuh ahfadı, insanlık mensubu– kavramında derinliğe kavuşur. Toplumda yabancı *noaşid* olarak kabul görür. Ne var ki laik toplum ne haklılığını insan doğasının doğalcı bir tasavvurunda bulur ne de bir kavram [çevresindeki] basit cemaate dayanır. O, müspet bir koşula sahiptir. *Noaşid*, dinsel inançlarından bağımsız olarak ahlaki varlıktır. Talmud, tamamen dinsel cemaatte temellenen ve atalarını sahiplenebilecek kertede artık hiçbir şeyde diğer Yahudilerden ayrı tutulmayan (ırkçılığın Yahudiliğe yabancı oluşu ne kadar doğrudur) Yahudiliği benimsemiş yabancıyla (*guer tsedek*)⁴ Yahudi kültüne katılmaksızın *noaşid* için [öngörölmüş] ahlaki yasaları gözeten yabancı (*guer tohav*) arasında ayrıma gitmektedir. Bu, tüm medeni hakların ona verilmesi ve yardım yasalarının ona da teşmil edilmesi için yeterlidir⁵.

Noaşid şu yedi yasaya itaat eden kimsedir; bunlardan altısı menfidir: 1) putperestlikten 2) küfürden 3) cinayetten 4) fuhuştan 5) henüz canlı olan bir hayvandan alınan eti yemekten 6) zorla ve haksız olarak mal edinmekten uzak durmak; ve müspet yasa: bir mahkemenin otoritesini tanımak. Demek ki *noaşid* ahlak üzerinden tanımlanmaktadır. Talmud’a göre putperestlik daima bir ahlaksızlık anlamı içerir⁶. İnsanın insanlığı ahlakla başlar. *Noaşid*ten Yahudilerin Tanrısına inanması talep edilmez: bir köle dahi buna zorlanamaz. Dinini değiştiren bir adam çocuklarının dinini değiştirmez; onlar reşit oluncaya kadar *noaşid* olarak

4 Maymonides, Cevaplar, 369; *Leckh-Leckha* bölümünde *Midrach Tanchouma*.

5 *Baba Metzia Risalesi*, s. 111, ücretlinin alacağının ertelenmemesi yükümlülüğünde ifadesini bulan “sosyal yasalar”ın ilkesinin *guer tohav*’a uygun düştüğünü öne sürer.

6 İnsanlar, der *Sanhedyin Risalesi*, 63 b, putperestliğin saçmalığını pekala biliyorlardı, ama kamusal sefihliği haklı gösterdiğinden kendilerini ona teslim ediyorlardı.

kalırlar.⁷ Talmud, *dinsiz beşer* için dinsel olarak nötr bir statü düşünür; ne ki o manen malul olmayıp toplumdan sürgün edilmiş de değildir. Bir ahlaka yatkınlığı gereğince o, kendi hakkı uyarınca topluma girer. Hıristiyanlıkta olduğu gibi hayrı inanmayanlara yaymak değil ama yasal olarak, tam bir adalet içersinde *entegre etmek* söz konusudur. “Kendini Tevrat’a veren –yani noaşide ilişkin yedi emre uyan– bir gayri-Yahudi adeta din adamı gibidir”⁸.

Noaşid kavramı doğal hukuku temellendirir. İnsan haklarının ve vicdan özgürlüğünün öncüsüdür. Bu kavram, “yabancılar (*gentils*) arasında hakbilir veya dindar” kavramına dek genişler. “Gelecek dünyaya katılan putperestler arasında hakbilir olanlar vardır”⁹. Dinin dışındaki toplumsal ilişkiler, dinsel komünyonun erimine ve derinliğine sahip olur böylece. Söz konusu olan basit bir minimum değildir. Yahudi tektanrıcılığı evrensel bir toplum özlemini bizzat Tanrıya yerleştirir. Bu belki de onun bizzat tinselliğidir ki bununla o, ulusal tanrısallıklardan ayrılmaktadır. [Onun Tanrısı] Tesniye’nin “yabancıyı seven Tanrısı”dır.¹⁰

Ama bir beşer toplumu fikri nihayetinde tüm insanlığı kucaklar. Talmud¹¹ ve karar ehli tarafından “barışın yolları” adı altında öne sürülen kavram, bizzat putpereste karşı yükümlükleri beraberinde getirir. Maymonides Talmud’un biraz kuru formülünü yeniden ele alır, kendi düşüncesinin üslubu içersinde, belagsizce: “putperestlerin yoksullarını beslemek, hastalarını ziyaret etmek gerek –barışın yolları yüzündendir tüm bunlar.”¹² “Barışın yolları”nı o, Davut’un ayetlerine bağlar¹³: “Yüce Tanrı herkes için iyidir ve onun rahmeti yayılmıştır tüm yapıp ettiklerine”. “Onun tüm yolları yumuşaklıktır ve tüm patikaları barış”. *Guittin risalesi*¹⁴ bu ayetlerin anlamını daha bir güçlü olarak özetler: “Tüm Tevrat barışın yollarını amaçlar” ve *Aboth Risalesi*¹⁵ şöyle der: “Dünya üç ilke üzerine dayanır: adalet, hakikat ve barış.” Modern toplumun öncüleri olan doğal hukukun Yahudi olmayan kuramcıları da yabancı fik-

7 Ketoubot Risalesi, 11 a.

8 Sanhedrin Risalesi, 59; Avoda Zarah 3 a.

9 Sanhedrin Toseftası, 18; ayrıca krş. Sanhedrin Risalesi, 105.

10 Tensiy 10, 18, 19 [Kitabı Mukaddes].

11 Krş. Guittin Risalesi, 59 a.

12 Guittin Risalesi, 61 a.

13 Hilkhoth Melakhim 10, 12.

14 Guittin Risalesi 59 b.

15 Aboth Risalesi 1, 18.

rinin noaşıd ve “yabancılar arasında hakbilir” fikirleri içersinde nasıl serpilip geliştiğini ve bu düşünce hareketinin doğal hukuk fikrinin oluşumu açısından arz ettiği önemi bilirler. On yedinci yüzyıl İngilteresi- nin büyük bilgini ve doğal hukukun kuramcılarında biri olan John Selden (1584-1654) bilhassa *De jure naturali et gentium juxta discipli- nam Ebraeorum*’unda doğal hukuku İbrani yasası üzerine bina eder. Devletler hukuku kuramının kurucusu Hugo Grotius noaşıd müessesesi- sini bilhassa över.

İSRAİL DEVLETİ VE İSRAİL DİNİ*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Hamdi Özyel

Yahudilerin bir devlete sahip olmalarının anlamı üzerinde duran Levinas, İsrail'in ayrıcalığının onun dinsel dehasında yattığını savunuyor. Buna göre Yahudi halkı itibarı dinden gelen bir devlet ihdas etmiştir: İsrail devleti. Yahudi dini, dogmalardan ziyade ahlak dolayısıyla toplumsal düzendeki yansıyışı bakımından adalet üzerine dayanır. Bu bakımdan İsrail devleti Yahudiliğin toplumsal yasasını yürürlüğe koymak için bir fırsat sunar. Yahudi Şeriatının modern koşullara uyarlanması bahsinde Levinas, eleştirel filolojinin dinsel metinlerin ruhunu görmezden gelen ve onları nesneleştiren tutumunu eleştirerek, rabbinik tefsir geleneğinden yararlanmanın önemine işaret eder. Son olarak, İsrail'in her hangi bir devlet olmadığını dolayısıyla politik düzen anlamında bir devletten fazla bir şey yani belli bir ayrıcalığın hamili olduğunu düşünen Levinas'a göre 'İsrail ya dinsel olacaktır ya da hiç olmayacaktır'.

Anahtar Kelimeler: İsrail Devleti, İsrail Dini, Yahudi Şeriatı, Rabbinik Tefsir, Eleştirel Filoloji

İsrail'in dini bir ayrıcalığı olduğu fikri, netice itibarıyla herkesin sınırlarını ayağa kaldırır. Bu, bazılarının yüce bir kader adına bizi dünya zevklerinden mahrum eden hoş görülemez bir mistifikasyon olarak görünürken, bazıları da bunu haklı gösterilemez bir övünme olarak görür. Dünyadaki diğer bütün insanlar gibi kolluk kuvvetleri, sinemalar, kafeler ve gazetelerle yaşamak – ne muhteşem bir kaderdir bu! Vatanımıza henüz yerleşmiş olmamıza rağmen, tüm “modern ulusları” taklit et-

* Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Trans. Sean Hand, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990)

mekten mutluyuz ve devletle kilise arasındaki ilişkiler gibi çözülecek kimi ufak meselelerimiz var.

Bir Yahudi üniforması veya bir Yahudi damgası görebildiğimizde bunu bir turist gibi deneyimleyebiliriz; bu, kesinlikle daha az zevk vermez bize. Fakat direnmek zordur. Bu kendini karşıtlık yoluyla dayatır. Hem geleneksel Yahudi idealinin takıntılarını hem de onun şimdiye kadarki edebi mükemmelliği hakkında sahte olan her şeyi ifşa eder. Ayrıca, Yahudi olsun ya da olmasın, insanların bugün devletin mührünü taşıyan her hangi bir şeye attettikleri saygınlığı da ifşa eder.

Mesele, insanların böylesi bir putperestliği mahkum etmekte özgür olmaları değildir. Modern devletin doğası üzerine düşünmemiz gerekir. Devlet bir idol değildir zira açıkça tam özbilinçliliğe izin verir. İnsan istenci alaycıdır. Değer sahibi olmak ister ama reddettiği evreni değerlendiremez. Devletin egemenliği evreni kendine dahil eder. Hakim devlette yurttaş nihayet bir istenç icra edebilir. Mutlak olarak eyler o. Boş vakit, güvenlik, demokrasi: bunlar bir koşulun dönüşünü, özgür bir varlığın başlangıcını gösterir.

Bu yüzden insan, tinsel doğasını yurttaş olarak ulaştığı liyakatte veya dahası devlete hizmet ederken tanır. Batılı insanların yaşamlarında devlet, insanın en yüksek başarısını temsil eder. Siyasal olanla tinsel olanın çakışması insanın olgunluğuna dalalet eder; çünkü siyasal yaşam gibi tinsel yaşam da kendini dinlerin hala beslenmekte olduğu bütün özel [*private*], bireysel ve duygusal farklılaşmadan arındırır. Tinsel olana yükseliş Kutsal olana sahip oluş değildir artık. Kutsal boyutu olmayan bir tinsel yaşam! Ancak yüzeysel bir çözümleme, insanlar Tanrı'yı unuttuğunda onların tanrıları değiştirmekle kaldıklarını iddia edebilir. Kilise yapımı dinlerin düşüşü inkar edilemez bir tarihsel fenomendir. Bu, insanın yalancılığından değil devletlerin ortaya çıkışından ileri gelir. Siyasal düzenin evrenselliği karşısına konduğunda dinsel düzen kaçınılmaz olarak düzensiz veya klerikal' bir havaya bürünür. Modern hümanist insan, bir devlet içinde bir insandır. Böyle bir insan sadece kaba [*vulgar*] olmakla kalmaz bizzat İsrail devletinde dinin gerçek hasmıdır.

Fakat, siyasal bir yaşama sahip olmak üzere İsrail devletini ihya etmek yeterli midir? Ve o tinin bir yaşamı olsa bile Yahudiliği içerebilir mi? Küçük bir devlet – ne çelişki ama! Onun uyduların ışığı misali sa-

dece ödünç alınmış egemenliği; ruhu, şu kendine tam hakim devlet katına yükseltebilir miydi? İsrail'in kendini başka bir tarzda öne sürdüğü aşikardır.

Üzerinde güneşin asla batmadığı bir imparatorluk gibi dinsel bir tarih, mütevazı topraklarını nefes kesen bir geçmişi massettiği noktaya kadar yayar. Fakat ulusal tarihlerin aksine bu geçmiş, eski bir medeniyet gibi kendini, ulusların üzerinde konumlandırır – sabit bir yıldız misali. Fakat bizler gökyüzüne uzanan yaşayan merdivenleriz. İsrail'in özgül geçmişi, hem ezeli-ebedi ve hem de bizim olan bir şeyden ibaret değil mi? İnkâr edilemez bir Yahudi deneyimince ifşa edilen bu kendimizi bir öğreti (ki bu öğreti herkese sunulmaktadır her şeye karşın) olarak adlandırma özel hakkı İsrail'in hakiki egemenliğine delalet eder. Onun rûştünü sağlayan temel, (tüm sundukları vaatlere rağmen) ne siyasal dehası, ne sanatsal dehası ve ne de bilimsel dehasıdır; fakat dinsel dehasıdır. Bu yüzden, Yahudi halkı itibarı, her şeye karşın modern siyasal yaşamın ayağını kaydırdığı dinden gelen bir devlet ihdas etti.

Eğer bu dinsel deha bütünyle güç ve bilgece bir adalet uğruna coşkunun bireysel biçimlerinin felç edilmesine karşı mücadeleye dayanmasaydı paradoks çözümsüz olacaktı. Tanrı'nın kutsal olandan kurtulduğu bu din, bu modern din zaten Ferisilerce onların İkinci Mabet'in sonunda Kitabı Mukaddes üzerine düşünümüleriyle kurulmuştur. Bu din devletin üzerinde yer alır; fakat o, modern devletin haber verdiği tin mefhumunun kendisine ulaşmıştır zaten.

New York'ta yayınlamış İbranice bir denemeler antolojisinde, Yahudi mümessilliği kültür işleri başkanı Chaim Grinberg bazı İsrailli yazarların din ve devlet ilişkisi üzerine makalelerini bir araya topladı. Bir göz atışın ötesinde bu metinleri okuyunca dinden kolayca etişe kayış karşısında şaşırır kalırsınız. Burada dogmaya eklenmiş bir ahlaklılık izlenimi değil ahlaklılığın kendisi olan bir 'dogma' izlenimi ediniriz. 'Sevgi' veya 'Tanrı'nın varlığı'- bu ihtişamlı terimler gıda, iş ve barınma türünden bayağı meselelerde somut ifadesini bulduğunda hakiki bir ihtişam kazanır. Hristiyanlık içerisinde yaşayan Diasporanın ortodoks veya liberal eğilimlerini aşırı derecede kışkırtan tüm ateşli mistisizmin aksine bir İsrailli, toplumsal ilişkilerinde Tanrının meşhur dokunuşunu bizzat yaşar. Birini adaletle *teşvik eden* Tanrı inancı değildir, adalet müessesesidir. Dahası, bu adalet sadece soyut bir ilke midir? Dinsel esinlenmenin nihai amacı tam da Toplumun bizzat imkanını, bir insan için bir Başkasının yüzünü görme imkanını oluşturmak değil midir?

İsrail devletine mahsus olan şey onun kadim bir vaadi yerine getirmesi ya da yeni bir maddi güvenlik çağını haber vermesi (ki bu maalesef problematiktir) değil; fakat nihayetinde Yahudiliğin toplumsal yasasını yürürlüğe koyma fırsatı sunmasıdır. Yahudi halkının kendi toprakları ve kendi devleti için can atması, arzu ettiği soyut bir bağımsızlık nedeniyle değil, fakat, böylelikle kendi hayatına nihayet başlayabilmek içindi. Şimdiye kadar emirlere itaat etmişler ve sonrasında kendileri için bir sanat ve edebiyat meydana getirmişlerdi. Fakat tüm bu kendini ifade çabaları sadece uzun sürmüş bir ergenliğin erken teşebbüsleridir. Başyapıt şimdi nihayet geldi. Yine de, hem kendini bir adalet öğretisiyle tanımlayan tek halk hem de onu uygulamaya muktedir olmayan niyet olmak korkunçtu. Kalp kırıklığı ve Diasporanın anlamı. Devletin kendi toplumsal vaatlerine tabi kılınması, İsrail'in yeniden dirilişinin anlamını açık kılar; zira kadim zamanlarda adaletin icrası o ülkedeki mevcudiyetinizi haklılaştırırdı.

Bu yolla siyasal olayın üstesinden gelinmiştir zaten. Ve nihayette bu yolla dindar Yahudileri dindar olmayanlardan ayırt edebiliriz. Zıtlık, adalete sahip olmak için bir devlet arayışına girenlerle devletin bekasını sağlamak için adalet arayanlar arasındadır.

Fakat, dindar Yahudiler inançlarını yaşayanlar, dindar olmayan Yahudilerse yaşamayanlar mıdır kesin olarak? Dayandıkları esaslardan soyutlanmış dinsel ayinlerin [rites] mucizevi bir biçimde Yahudiliği koruduğu Diaspora esnasında böyle bir ayırım geçerliydi geçerli olmasına ama yeni bir çağın şafağında bu hala geçerli midir? Ritüalizme karşı bir isyan, onun belki hala sahip olduğu sihirli bir tortunun reddinden kaynaklanmıyor mu ve dolayısıyla onun gerçek özüne giden yolu açmıyor mu? Yahudi ritüalizminin tam manasıyla gelişmiş medeniyetiyle adalet arasında varolan mutlak bağdan şüphe edemeyiz; bu bağ böylesi bir adaletin had safhadaki vicdanını temsil etmektedir. Ritüel için duyulan nostalji bir kez daha *kibbutzun*³ adaletinde hissedilecektir. Bu yüzden ki, herhangi bir bilinçdışı iştiaqla ilgili kuşkularımızdan ötürü biz, bu türden bir adaleti düşünmek istiyoruz. Dinsel liberalizm, Tarihe geri dönmek umuduyla, ritüelden müphem bir dindarlık duygusuna geri döndü. Ailelerin en iyisinde vuku bulandır bu. Fakat, eğer ritüel kıymet ifade ediyorsa sadece ve sadece eylemin ve düşüncenin mertliğinde ye-

3 Özel servetin söz konusu olmadığı gönüllü kolektif çiftlik, tarımsal topluluk (Ed.n).

niden doğacaktır.

Din ve dinsel gruplar zorunlu olarak çakışmazlar. Devletin varlık sebebi olarak adalet: budur din. Yüksek adalet bilimini önceden varsayar o. İsrail devleti, unutmaya lüksüne sahip olmadığı büyük kitaplarının taşıdığı anlayış dolayısıyla dinsel olacaktır. Tam da onu bir devlet olarak inşa eden eylem yoluyla dinsel olacaktır o. Ya dinsel olacaktır ya da hiç var olmayacaktır.

Fakat bu kitapları nasıl okumalıyız? Chaim Grinberg'in derlediği adı geçen eser göstermektedir ki Tevrat'ın tını, demokrasinin ve sosyalizmin özel değerlerini ilan eder ve avangard bir devleti esinleyebilir. Ufak tefek endişelerimiz olmuştur olmasına. Fakat yine de niçin Tevrat'ı yüklenerek hantallaşalım? Hem onu siyasal, toplumsal ve ekonomik bakımdan Şeriatın öngördüğü düzenden tamamen farklı olan çağdaş bir duruma nasıl uygulayabiliriz? Esere katkıda bulunanlardan birinin, Dr.Leibovitz'in 'Din ve Devlet' başlıklı makalesinde ortaya attığı bir sorudur bu. Şeriatı tatbik etmek, modası geçmiş kurumların yeniden diriltilmesi önkoşulunu gerektirmediği gibi Yahudiliğin dışında var olan modern yaşam biçimlerini görmezlikten gelmenize de izin vermez. Kitabı Mukaddes'in ve Talmud'un betimlediği toplumsal ve siyasal durum, Şeriat tarafından saflaştırılmış insanın verili bir durumunun örneğidir. Ondan her bir durum için ihtiyaç duyulan adaleti çıkarsayabiliriz.

Bu, asli [*fundamental*] diyeceğimiz bir fikirdir. Gerçekte Yahudiliğin büyük kitapları kendilerini şiirsel bir hayal gücünün gelip geçiciliğine açık meseller olarak veya daima şematik olan kavramlar olarak değil; toplumsal varlığın dokusunu oluşturan sonsuz ilişkilerin hiçbirine ihanet etmeyen örnekler olarak ifade ederler. Mesellerin muğlaklığı nispetinde pekin, kavramlarına yoksulluğu nispetinde zengin bir yorum olarak sunarlar kendilerini. Talmud'u okuyan hele ki gerçek bir ustayla birlikte okuyan kim olursa olsun bunu derhal fark eder. Başkaları kırlı kırk yarmak derler buna! Kadim örnekleri bir kenara ayırmalı ve onları kapsadıkları yeni durumlara, ilkelere ve kategorilere teşmil etmeliyiz. Bunun anlamı şudur: Yahudi devleti ve onu esinleyecek konumdaki öğretisi arasında güçlü bir bilim inşa etmeliyiz. Yahudi devleti ile –Kilise demeye cüret etmeyeceğimiz– Yahudi dini arasındaki ilişki incelemenin konusudur.

19. yüzyıl esnasında Batı'da Talmud ve İbranice çalışmaların giderek artan bir biçimde kökünün kesilmesi, Yahudilik ve Yahudiliğin üzerinde özel [*exclusive*] bir hak iddia ettiği şu peygamberi ahlak arasındaki

asırlık teması kopardı. Devamlılığının mucizesi yoluyla bu teması zaten teminat altına almış olan rabbinik gelenekten ayrılmış ve sonrasında itibarlı Batı üniversitelerinin sözde bilimsel mekanizması içerisinde günün felsefe ve filolojileri aracılığıyla massedilmiş olan bu ahlaklılık, tıpkı başka bir dile çevrilmiş bir şiir gibi en tipik ve belki de en güçlü özelliklerini kuşkusuz kaybetmiş oldu. Onu herkesin bildiği bir şeye indirgeyerek, onun bize öğreteceği şeyi kaybettik.

Dahası, rabbinik tefsirdeki [*exegesis*] en güçlü şeye dönmek zorundayız. Eleştirel filoloji bu metinler *üzerine* konuşurken, bu tefsir metni konuşurmuştur.

Beriki metni bir öğretim kaynağı olarak ele alırken, öteki ona bir nesne muamelesi yapmaktadır. Yöntemine ve görünürdeki tevazuuna rağmen eleştirel tarih zaten, mezardan çıkarılmış arkeolojik tecessüslerin ötesine geçmek iddiasındadır; ve o bizi, ağacı bir Taş Devri baltasıyla kesmemizi isteyen bu kadim hakikatlerle artık iş görmemeye çağırmaktadır. Öte yandan, beriki yöntemin gözle görülür becerisi ve ustalığı metni salt bir kitaba –yani sadece bir nesneye– dönüşmekten kurtarmasında ve onun bir kez daha öğrenimin gür ve yaşayan sesiyle yankılanmasına izin vermesinde yatar.

ÖZGÜRLÜK VE BUYRUK*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Hamdi Özyel

Bu makalede Levinas, Ötekiyle ilişkiyi istibdat, şiddet ve yasa bağlamında ele alıyor. Özgürlüğün ancak istibdattan arındırılmış bir dünyada mümkün olduğundan hareket eden filozof, bunun imkanını adil devlette buluyor. Özgürlüğün, istibdattan duyduğu korkuyla, Devlete ve Yasaya giden yolu açtığını söyleyen Levinas, dışsal bir buyruğa itaatin anlamını özgürlük bağlamında araştırıyor. Müstebitin buyruğuyla ötekinin yüzünün hakiki buyruğu arasındaki farka işaretlerle, yüzün tüm kategorilerin ötesinde şiddet içermeyen bir biçimde savunmasızlığıyla karşı koyduğunu ve asıl şiddetin bu karşı koyuşa kayıtsız kalışta yattığını savunuyor.

Anahtar Kelimeler: Buyruk, İstibdat, Şiddet, Mukavemet, Karşı koyuş, Özgürlük, İfade, Öteki, Dışsalılık.

Buyurmak, bir irade üzerinde etkide bulunmaktır. Tüm yapıp-etmeler arasında bir irade üzerinde etkide bulunmak hakiki anlamda eylemektir. Bu, yalnızca büyük direnişi değil dahası mutlak direnişi yani büyük direnişten farklı bir düzenin direnişini sunan bağımsız bir gerçeklik üzerinde etkide bulunmaktır. Eylem adamı dediğimiz, emek harcayan yani maddeyi hareket ettiren kişi değil, savaşıyor kişi de değil, ama diğerlerine savaşmayı ve emek harcamayı buyuran kişidir.

Eylem yalnızca failin özgürlüğünü veya kişinin dışsal şeylerin etkisinde olmayışını ima etmekle kalmaz; etkin bir geçişliliği de ima eder

* “Özgürlük ve Buyruk” Fransızca olarak, *Reveu de Métaphysique et de Morale* 58 (1953): s. 236-41’de yayınlanmıştır. Türkçe çeviri şu kaynaktan yapılmıştır: Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, Trans. Alphonso Lingis (Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987).

ve, dışsal ve bağımsız şeyleri de belirler. Ne var ki, yalnızca dışsal ve bağımsız bir gerçeklik özgür olabilir. Kaldı ki özgürlük, tam da, bir eyleme maruz kalmayı reddetmektedir.

Bu durumda, eylem nasıl mümkün olabilir? Tanımı gereği esnemez olan özgürlüğün eğilip bükülmesi nasıl mümkün olabilir? Edilgin bir içeriğe sahip olmayan bir şey nasıl tesir altına alınabilir? Hareketsiz bir hareket ettirici nasıl hareket ettirilebilir?

Antik zamanlardan bu yana, eylemenin ve buyurmanın bu imkansızlığı, buyurmanın buyuranın iradesiyle peşinen uyum içinde olduğu öne sürülerek çözülelmıştır.

Devlet adlı yapıtında Platon, lider vasfıyla her liderin, kendisi için faydalı olanı değil de buyurduğu kimse için faydalı olanı önerdiğini veya emrettiğini söyler.¹ Demek ki buyurmak, itaat eden kişinin iradesini gerçekleştirmektir.

Bir buyruğun görünürdeki yaderkliği, aslında özerkliktir; çünkü buyurma özgürlüğü kör bir cebir değil, akılcı bir düşünce edimidir. Bir irade, başka bir iradenin düzenini kabul ediyorsa, bu, sözkonusu düzeni kendinde bulduğundandır. Buyruğun dışsallığı, içselliktir olsa olsa. Eğer emir akılla çelişiyorsa, aklın mutlak direnciyle karşı karşıya gelecektir.

Rasyonel bir varlık, ölümü göze alarak saçma bir buyruğu reddedebilir kuşkusuz. Ama bu kişinin özgür kalabilmesi için ölümü kabul etmesi yeterlidir denir. Bu kişi, düşünce özgürlüğünün içinde sınırsız bir reddetme gücüne sahiptir.

Ne var ki, her şey bu kadar da basit değildir. Kendine indirgenmiş bir düşünce özgürlüğü, düşünce özgürlüğünden başka bir şey olmayan bir düşünce özgürlüğü, bizzat bu yüzden, bir istibdat [*tyranny*] bilincidir. Filozof-kralın rasyonel emirleri yanı sıra müstebitin emirleri de sözkonusudur; düşünce özgürlüğü, ihlal edileceğini bile bile bunlara direnir. Bu koşullarda istibdat gerçek eylem, müstebitse tek özgür varlık olmayacak mıdır?

Bu olabilirlik ve onun uyandırdığı huzursuzluk, biliyoruz ki, Antik felsefenin, özellikle de Platoncu felsefenin ana temasını oluşturur. Platon felsefesi insandan insana bir ilişki olarak eylemi olumlasa da, eylem insandaki akla göndermede bulunduğundan, istibdat tehdidi adeta bu felsefeye musallat olmuştur.

1 Platon, *Republic*, 412-421c, Trans. B. Jowett (New York: Random House, 1937).

Bu böyledir, çünkü özgür düşünce hayvansı yönümüz üzerinde icra olunan istibdada ilişkin bir bilinç değildir yalnızca; o korku ve sevginin ajite ettiği çıplak hayvansılığın basit bir seyircisi değildir; akıl bizdeki hayvansılığı bilmekle kalmaz, ondan olumsuz tesirler de alır. İstibdat tehlikesi akıl tarafından bilinmekle kalmaz, akli sıkıntıya sokar aynı zamanda, ki bu, “hareket ettirilen bir akıl” ifadesi denli paradoksal görünebilir. Duyuların despotizmi istibdadın kaynağını oluşturur. Akılla hayvansılığın anlaşılmaz birliği –ki bunların farklılıklarını belirginleştiren bir birliktir bu– özerklikle alay eder.

Ne var ki, Platon’un bildiği şu istibdadın akıl üzerindeki iktidarı, kendisinin zaman zaman ifade ettiğinin daha da ötesine gider. Sokrates infaz edilirken özgürdür. Güzel bir ölümü vardır onun. Bedeni, aşağıdan yukarı, yavaşça uyuşur.² Haksız, fakat güzel bir ölümdür bu. Son ana dek bir reddi içerir düşüncesi. Kendisini yadsımayan arkadaşlarını tutmaya devam eder. Ama biliyoruz ki, istibdadın imkanları çok daha geniştir. Elinin altında sınırsız kaynaklar vardır: Aşk ve zenginlik gibi, işkence ve açlık gibi, sessizlik ve retorik gibi... İstibdada uğramış ruh-taki etkilenme yeteneğinin kendisini, yani bir emre itaat kabiliyetini dahi yok edebilir o.

Gerçek yaderklik, itaat, muti bir bilinç olmayı bıraktığında ve bir eğilim haline geldiğinde başlar. Had safhada şiddet bu had safhada nezaketin içindedir. Köle bir ruha sahip olmak, sarsılmaya kabil olmayış, emir almaya kabil olmayıştır. Efendinin sevgisi ruhu öylesine doldurur ki, ruh artık aradaki mesafeyi koruyamaz. Korku ruhu öylesine doldurur ki, artık kişi korkuyu göremez, ama onun bakış açısından dünyayı görür.

Kişinin köle bir ruhu yaratılabilmesi, modern insanın en acılı deneyimi olmakla kalmaz, dahası insanın özgürlüğünün bizzat cerhini oluşturur belki de.

İnsani özgürlük, esas itibariyle kahramanlığın dışındadır. Tehditle, işkenceyle özgürlüğün mutlak direncinin kırılabilmesi, hatta düşünce özgürlüğünde bile bunun söz konusu olabilmesi, yabancı/uyumsuz bir emrin artık bize uymaz olması, onu sanki o bizim içimizden geliyor-muşçasına kabul edebilmemiz, özgürlüğümüzün ne denli arzu edilir bir şey olduğunu gösterir.

Müstebitin gücü o kadar büyüktür, etkililiği o kadar bütüncüldür ki, son tahlilde, bir hiç olduğu ortaya çıkar; çünkü üzerinde bu istibdadın icra olunduğu mutlak, şiddete maruz maddeden başka bir şey değildir. Müstebitin cebren ele geçirdiği bir töz, hiç bir şekilde töz değildir; onun önünde hiç kimse yoktur. Müstebit hiç bir zaman buyruk vermemiştir, asla eylemde bulunmamıştır; her zaman yalnız olagelmıştır o

Ne var ki özgür olarak kalan şey, kişinin kendi değerden düşüşünü sezmesi ve buna karşı kendini donatmasıdır. Özgürlük kişinin kendi dışında bir akıl düzeni tesis etmesinden, rasyonel olanı yazılı bir metne emanet etmesinden, kurumlara başvurmasından ibarettir. İstibdattan duyduğu korkuyla özgürlük, kurumlara, özgürlük adına yapılan bir özgürlük taahhüdüne, bir Devlete giden yolu açar.

Yasaya itaat olarak özgürlük, düsturların evrenselliğine bağlıdır hiç kuşkusuz, ama aynı zamanda yasanın dışsal varoluşunun bozulmazlığına da bağlıdır ki, bu bozulmazlık sayesinde, öznel gözden düşürmelerden ve duygudan salim kalır o. Özgürlüğün nihai eseri, bu özgürlüğün teminat altına alınmasından ibarettir. Özgürlük, istibdadın yol açtığı musibetlerden salim olacağı bir dünyanın tesisiyle teminat altına alınabilir ancak.

Devlet'in başlarındaki Cephalus'u hatırlayalım, adaletsiz davranmanın imkanını refahta arayan Cephalus'u: Özgür olmanın imkanını, kendi dışında bulur o.³ İnsani bir düzeni tasarlayıp bu düzeni ortaya koymak, adil Devlet kurmak demektir, ki bu da özgürlüğü tehdit eden engellerin üstesinden gelmenin imkanını ifade eder. Özgürlüğü istibdattan korumanın tek yolu budur. İsteyen, bizim ayrıcalıklı anılarımızı kalıcı kılışıyla bu uğraşı karşısında alaycı bir tutum takınabilir, bunların maliki gibi davranabilir, ama feragat etmemek için sahip olduğumuz tek imkandır bu.

O halde, bu noktada şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Özgür olabilmek için kendimize emirler dikte etmeliyiz. Bu, istibdada karşı savunmasız olan basitçe rasyonel bir yasa olmamalı, kategorik bir buyruk olmamalı, ama dışsal bir buyruk olmalıdır; istibdada karşı güçle donanmış dışsal bir yasa, yazılı bir yasa olmalıdır. Özgürlük için politik koşul olarak buyruk, böyle bir şeydir.

Ama yazılı yasanın buyrukları, kurumların gayri şahsi akli, her ne kadar kökenleri özgür iradede bulunsa da, her an yenilenen iradeye belli bir şekilde yabancı/uyumsuz hale gelir. Kurumlar, özgürlüğün artık

içersinde kendini tanıyamadığı bir akılcı düzene itaat eder. Şimdinin özgürlüğü, değerden düşüşüne karşı sağladığı teminatlarda kendini tanıyamamaktadır. Açık bir zihinle tertip edilmiş son irade ve vasiyetname, baki kalan vasiyetname sahibine bağlı değildir artık. İrade, kendi değerden düşüşüne karşı sağladığı teminatları, bir başka istibdat olarak tecrübe eder.

İradenin önceden aldığı kararlara ve bu kararların büründüğü gayri şahsi biçimlere karşı gösterdiği direncin makul olmadığı beyan edilebilir hiç kuşkusuz. İradenin kendi kendisiyle, veya daha doğrusu, önceki iradenin şimdiki iradeyle, yazılı yasanın özgürlüğümle tezada düşme imkanı, akıl dışılığın kabulüdür açıkça; ne var ki irade gayri şahsi aklın düzeniyle salt ve basit olarak özdeşleştirilemez.

Gayri şahsi akıl için kararlaştırılmış özgürlüğe ilişkin bireysel edim, gayri şahsi akıldan kaynaklanmaz. Çünkü, istibdat olmadığı sürece kimse bir başkasını yazılı metinlerin gayri şahsi aklını kabul etmeye zorlamak istemez. Eğer ikna yoluyla bu yapılacak olsa bile, bu durumda zaten gayri şahsi akıl en başından kabul edilmiş demektir.

Devle'tin başlarında, daha en başlarda, ikna henüz başlamamışken şöyle sorulur: Duymak istemeyen insanları ikna edebilir misin?*

Yine de, tutarlı bir söylem için iknaya öyle ya da böyle ihtiyaç duyulur. Tutarlı söylemi ve gayri şahsi aklı insani kılan, bu ikna, akla öncel bu akıl olsa gerek. Kendilerini gayri şahsi aklın içinde konumlandırmadan önce, farklı özgürlüklerin birbirlerini özgürce anlamaya kabil olmaları gerekmez mi – bu anlamının mezkur aklın sinesinde zaten mevcut oluşu söz konusu olmaksızın tabi? Kendisi aracılığıyla –tutarlı konuşma dediğimiz şeye yönelik olarak– bir iradenin özgürlükten özgürlüğe, bireyden bireye aktarıldığı bir konuşma yok mudur? Gayri şahsi söylem, bu yüzyüzelik anlamında bir söylemi önceden varsaymaz mı? Başka bir deyişle, bir iradeyle bir diğeri arasında istibdat içermeyen bir buyurma ilişkisi yok mudur zaten, henüz gayri şahsi bir yasaya itaat değil de böylesi bir yasanın tesisi için zorunlu bir koşul olan? Keza, özgürlük için bir koşul olarak rasyonel bir yasanın tesisi, mezkur yasanın tesisine yönelik olarak bireyler arasında doğrudan bir anlama imkânını önceden varsaymaz mı zaten?

Bu söylemden önce bir söylem, rasyonel yasanın tesisine öncel fertler arası bir ilişki, şiddete başvurmaksızın birini söylemimize taşıma te-

şebbüsü, Platon'un da ima ettiği bir şeydir; şöyle ki Thrasymacus bir konuşma yapmayı reddeder, tamamen reddeder konuşmayı, evet-hayır anlamında başını sallamaya razı olur, ama nihayetinde Sokrates tarafından tartışmanın içine çekilir. Ve Sokrates, Thracymacus'un söylenenleri artık evet-hayır anlamında işaretlerle belirtmeyişinden mutlu olur.⁵

Devletin buyrukları için dahi koşul olan ve nihayetinde özgürlüğün koşulu olan bu durum, şimdi betimlemek istediğimiz şeydir.

Bunu gerçekleştirmek üzere müstebitçe yahut şedit eylemin analizi-ne dönelim.

Şedit eylem, ötekiyle bir ilişki içerisinde olmaktan ibaret değildir; bu eylem aslında öyledir ki kişi onda tek başınadır adeta. Doğrudan eylem olarak, dolaysız eylem olarak beliren şedit eylem, eyleme maruz kalan kişinin bireyselliğine veya tözüne dokunmayan bir eylem olarak düşünülmemelidir esasen. Şeyler üzerinde gerçekleştirilen bir eylem olarak çalışma, tatbik noktasını bulmaktan ibarettir; öyle ki bireyselliğinin bütünüyle indirgendiği genel yasalar uyarınca nesne, çalışmayı gerçekleştirenin iradesine boyun eğecektir bu tatbik noktasında.

Özgür bir varlığa uygulanan şiddet, en genel anlamıyla ele alındığında, savaştır. Kuşkusuz savaş, emekten, üstesinden gelmesi gereken daha büyük kuvvetler karmaşası veya bu kuvvetlerle onların bileşiminin öngörülemez karakteri dolayısıyla ayrılmakla kalmaz, dahası failin hasmına karşı takındığı yeni bir tutum bakımından da emekten ayrılır o. Bir özgürlük olarak tanınan tam da hasım değil midir? Ama bu özgürlük, hayvani, vahşi ve yüzü olmayan bir özgürlüktür. Özgürlük, bir kuvvet olmayıp tam bir mukavemet olan hasmın yüzünde değil de onun üstesinden gelen korkumda ve cesaretimde verilir bana. Başkasıyla yüz yüze karşılaşmada ortaya çıkan bir tutum değildir cesaret, ama kişinin kendiyile ilgili bir tutumdur. Kendisiyle savaştığım özgürlükle yüz yüze gelmem; ama kendimi ona karşı fırlatırım körcesine. Savaş, iki tözün veya iki kastın/yönelimin çarpışması değil de bir tarafın, baskınla veya pusuyla, diğer tarafı hakimiyet altına alma girişimidir. Savaş pusudur. Başkasının varlığını [*substance*], onda güçlü ve mutlak olan şeyi, onda zayıf olan şey aracılığıyla ele geçirmektir. Achilles'in topuklarını [en zayıf noktasını -ç.n] gözlemektir, tıpkı düşman güruhuna zarar vermek üzere gereken çabanın hesabını kitabını yapan mühendis gi-

5 Krş. *Republic*, 350c ve 351c.

bi, başkasını, hasmı, lojistik hesaplarla kafada evirip çevirmektir. Bir grup haline gelen öteki, savaş ilişkisini betimleyen şeydir, ve bunda emeğin şiddetine yaklaşıp o.

Başka bir deyişle, şedit eylemi, yani istibdadı karakterize eden şey, kişinin eylemin tatbik edildiği şeyle yüz yüze kalmayıdır. Daha açık söylemek gerekirse, kişinin başkasındaki yüzü görmeyişi, başka özgürlüğü bir kuvvet, bir vahşet olarak görüşüdür; kişi başkasının mutlak karakterini onun gücüyle özdeşleştirir.

Yüz, sima [*countenance*], bir gerçekliğin bana karşı koymasındır, bana tezahürlerinde değil de sanki bu onun oluş tarzıymışcasına, ontolojik olarak karşı koymasındır. Karşı koyuşuyla bana direnen şeydir o, direnişiyle bana karşı koyan değil. Bu demektir ki, bu karşı koyuş, benim özgürlüğüme karşı çıkışıyla kendini göstermez; benim özgürlüğüme öncel bir karşı koymadır bu, özgürlüğümü harekete geçiren bir karşı çıkıştır. Benim kendisine karşı çıktığım değil bana karşı çıkandır. Benim önümde hazır bulunuşuna yazılmış bir karşı koymadır. Hiçbir surette müdahalemi izlemez; bana yöneldiği ölçüde bana karşı koyar.

Bir kuvvetin karşı koyması olmayan yüzün karşı koyması, bir husus değil. Barışçıl bir karşı koymadır bu; ne ki onda barış askıya alınmış bir savaş veya salt olarak içerilen bir şiddet değildir. Bilakis şiddet, bu karşı koymayı görmezden gelmekten, bir varlığın yüzünü görmezden gelmekten, bakıştan sakınmaktan ibarettir; keza şiddet, bir bakış açısı yakalamaktan ibarettir: tam da bir yüz oluşu itibarıyla bir yüze yazılmış *hayır*'ın, hasım veya boynu eğik bir kuvvet haline geldiği bir bakış açısı.

Şiddet, her bir varlık ve her bir özgürlük üzerinde ona dolaylı bir açıdan yaklaşarak etkide bulunma tarzıdır. Bir varlığı, onu tam olarak ifade etmeyen şeyde, baskın yoluyla ele geçirmenin bir tarzı, onu yokluğunda ele geçirmenin bir tarzıdır şiddet. Şeylerle ilişki, şeylere hakiyet, onlar üzerinde olmanın bu tarzı, hiçbir surette onlara bireysellikleri içersinde yaklaşmamaktan ibarettir aslında. Gerçekte, bir şeyin bireyselliğine, τóδε τι, adlandırılan ve tek başına var görünen şeye, genellikten, evrensel olandan, idelerden ve yasalardan yola çıkarak erişilebilir ancak. Kavramından hareketle kavrarız bir şeyi.

Gücün bir varlığa doğrudan tatbiki olarak görünen şiddet, onu kendi hesap kitabının bir ögesi olarak ve bir kavramın tekil bir vakası olarak almak suretiyle bu varlığın tüm bireyselliğini yadsır aslında.

Duyulur gerçekliğin, ait olduğu genellik dolayımıyla bu sunulmuş tarzı, -kendinden hareketle değil de, zaten dünyada vuku bulan bir tem-

sil içersinde, temsilin tüm diğer öğeleriyle kurduğu ilişkilerden hareketle bir anlama sahip olma–, bu gerçekliğin formu diyebileceğimiz şeydir. Istibdada tabi gerçeklik, formu bozulmuş bir gerçekliktir; failin onunla olan ilişkisinde zaten nâmevcuttur. Onu temsil eden şey tarafından gizlenen üçüncü kişidedir o. İfşa veya örtüsünü-açma⁶, (zamanımızın terminolojisine göre) bize fenomenal bir gerçeklik verir, yani zaten bir kategoriye yerleştirilmiş bir şey olarak onu bize –i halinde verir, bize tabi kılar. Onun tekilliği zaten bir genellik elbisesine büründürülmüştür. Hegel ile birlikte şöyle demek doğru olacaktır: Bilgi ve eylem dünyasında hiç bir şey tam anlamıyla bireysel değildir. τὸδε τι, bir ilişkiler sistemi içerisindedir zaten.

Ne var ki, bir varlıkla doğrudan ilişki τὸδε τι ile ilişki değildir; onu adlandırdığımız ve konumlandığımız için bizi deneyimde karşılar o. Bizi bir varlıkla, yalnızca örtüsü-açılmış olmayıp dahası formundan, kategorilerinden de sıyrılmış, çıplak hale gelmiş bir varlıkla, formunu yarıp geçen ve bir yüz sunan niteliksizleşmiş bir tözle temasa sokan şeydir bu.

Bir varlığın onun belirışı olan bu formunu yarıp geçme tarzı, somut olarak onun bakışıdır [look], amacıdır. Önce bir yarıp geçme, sonra da bakış yoktur; formunu yarıp geçmek tam da bakmaktır; gözler, kesinlikle çıplaktır. Yüz içinde bulunduğu ilişkilerden ötürü değil ama kendinden hareketle bir anlama sahiptir. İfadenin mahiyeti budur. Yüz, bir zatiyetin [entity] zatiyet olarak sunumudur, onun kişisel sunumudur. Bir yüz, bir zatiyeti ne açığa-vurur ne de örter.⁷ Formları karakterize eden açığa-vuruşun ve gizleyişin⁸ üstünde ve ötesinde yüz bir ifadedir, bir tözün varoluşudur, bir kendinde şeydir, χαῖβ' αὐτό'dur.⁹

6 Dévoilment (disclosure: örtüsü/perdesi-açılmak) kelimesi, Fransız fenomenologları tarafından (meselâ Sartre tarafından, *L'être et le néant* isimli yapıtında) Heidegger'in *entdecken* (bkz. *Sein und Zeit*, s. 35-36, 87-88, 218-223) kavramını karşılamak üzere kullanılır.

7 Découvrir (keşfetmek, örtüsünü açmak) – recouvrir (örtmek) karşılığı, Heidegger'in *entdecken-verdecken* karşılığını yansıtmaktadır (bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 35-36, 219, 222-226).

8 Dissimulation (gizleyiş), Heidegger'in *verdecken* ile bağlantılı olan *verstellen*'ini karşılıyor.

9 Platon'un en hakiki varlık olarak kendinde ve kendi için olan ideayı belirtmek üzere kullandığı bir ifade (Krş. *Phaedo* 100b: Güzel, İyi, Büyük χαῖβ' αὐτό; *Republic* 475, 516b5, "kendinde ve kendi için Güneş"); Aristoteles de bu ifadeyi, ilineksel sözcüğüyle karşılık içerisinde, bağımsız olarak var olan anlamında kullanır. (Krş. *Metaphysics* 1017a8-30, 1022a13-35). Krş. Levinas, *Totality and Infinity*, s. 64-68.

Zira ifade, temaşa eden bir bilince, bilincin gösterilen şeye geri dönmek suretiyle yorumladığı bir gösterge sunmaktan ibaret değildir. İfade edilen şey, başkasına hayatıyet veren bir düşünce değildir yalnızca; dahası, bu düşüncede sunulan başkasıdır o. İfade, iletişime konu olan şeyi ve iletişim halinde olan kimseyi hazır/mevcut kılar; bunların her ikisi de ifade içerisindedir. Ama bununla kastedilen, ifadenin bize başkası hakkında bilgi sağlaması değildir. İfade, biri hakkında konuşmaz, bir birlikte-varoluş hakkında malumat teşkil etmez, bilgiye ilave bir tutumu davet etmez. İfade, kişiyi biriyle konuşmaya davet eder. Bir varlık, $\chi\alpha\beta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$, karşısındaki en dolaysız tutum, onunla sosyal alışveriştir, yoksa bu varlık hakkında sahip olunabilecek bilgi değildir.

Kendisini ifadede sunan varlık, bizi topluma bağlar zaten, bizi, kendisiyle birlikte toplumun içine girmeye zorlar. *Birinden diğerine* tarzında mevcudiyetin formel yapısı, basit bir çokluk olarak ortaya konulamaz; tabi oluştur o; birinden diğerine bir ricadır/müracaattır. Mevcut/hazır olan varlık hakimiyet kurar veya kendi belirişini yarıp geçer; bir muhataptır o. Kendilerini birbirlerine sunan varlıklar, birbirlerine tâbi olurlar. Bu tâbiyet, özgürlükler arasındaki geçişli bir ilişkinin, ve bizzat bu formel anlamda, buyruğun ilk vukuunu oluşturur. Bir varlık, diğerine buyurur; ama bunun nedeni ne basitçe onun bir bütünü, bir sistemi kapsayışında ne de zaten istibdadın bir icrası oluşunda yatar.

İfadenin, anlatılarda, açığa çıkmalarıyla gizemli ve saklı olanı akla getiren göstergelerden veya sembollerden ayrıldığı yer burasıdır. İfade, görüden daha fazla doğrudandır, yoksa daha az değil; doğrudan ilişkinin arketipidir. Numenin¹⁰ hakiki “fenomenolojisi”, ifade içinde gerçekleşir. Bir yüzle karşılaşmak, antropolojiye ait bir olgu değildir yalnızca. Kesin olarak var olanla bir ilişkidir o. Sadece insan bir tözdür belki de, ve bu nedenle de bir yüzdür o.

Yüzle karşılaşmanın asliliğini ve bu karşılaşmanın dile getirdiği buyruğun, şu kurumlara öncel buyruğun yapısını bir başka yolla da ortaya koyabiliriz.

Yüzün mutlak çıplaklığı, örtüsüz, elbisesiz veya maskesiz olan mutlak surette savunmasız yüz, benim onun üzerindeki iktidarına, şiddettime karşı koyan şeydir; mutlak bir biçimde karşı koyar o, kendinde karşı koyuş olan bir karşı koyuşla. Kendini ifade eden, yüz yüze geldi-

10 Bu yüzden, $\chi\alpha\beta'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ 'nun “kendi için”liği Alman idealizmindeki *an sich* kelimesinin anlamıyla bağlantılıdır.

ğim varlık, bizzat ifadesiyle *hayır* der bana. Salt formel değildir bu *hayır*, ne de hasım bir kuvvetin veya bir tehdidin *hayır*ıdır; bu hayır, yüzü sunan kişiyi öldürmenin imkânsızlığıdır; bir yasak yoluyla bir varlıkla karşılaşmanın imkânıdır. Yüz, bir varlığın bizi haber kipinde değil de emir kipinde etkilemesidir; bu yüzdendir ki tüm kategorilerin dışındadır o.

Metafizik ilişki, dışsal olanla ilişki, etik bir ilişki olarak mümkündür ancak. Öldürmenin imkânsızlığı gerçek bir imkânsızlık olsaydı, öteki-nin başkalığı bir kuvvetin mukavemetinden ibaret olsaydı, bu başkalık enerjilerime mukavemet etmekle birlikte benim akıl yoluyla bir açıklamasını bulabildiğim şu doğanın dışsallığından daha dışsal olmazdı; son tahlilde benim kurduğum algı dünyasından daha dışsal olmazdı bu başkalık. Öldürmenin etik imkânsızlığı bana karşı bir mukavemettir; ama şedit olmayan bir mukavemettir, idrak edilebilir bir mukavemet.

Konuşma aracılığıyla benimle ilişkiye giren ifadeye has ışık, cinayetin imkansızlığını ifşa eden bir kendinde şeyin bu mutlaklığı, ne formların açığa-vuruluş düzenine ne de irrasyonel temasın düzenine aittir. Rasyoneldir o, ama onun rasyonelliği tüm kurmalara [*constitution*] öncel bir rasyonelliktir. Tam da bu serbest kalışın, bu bize doğru gelişin yoludur ifade, ama anlamını bizden türetmeksizin, bizim özgürlüğümüzün bir eseri olmaksızın. Eğer yüz *bilinmiyorsa*, bunun nedeni onun bir anlama sahip olmayışı değildir; bilinmez o, çünkü bizimle ilişkisi kuruluşuna gönderme yapmaz, ve o, Husserl'in ifadesiyle, tüm *Sinngebung*'a [anlam-verme'ye] önceldir.¹¹ Bu anlam, herhangi bir *Sinngebung*'a öncel bu anlam doluluğu, gerçi anlamanın harekete geçirdiği bir ilişki, gayri şedit bir ilişki olsa da, yaratılmış bir varlığın bizzat yapısını betimler.

Şiddet söz konusu olmaksızın kurumların ve tutarlı söylemin düzenine sevk olunabilirim; çünkü, benim onlarla birlikte bu rasyonel dünyayı kurmamdan önce, varlıklar bir anlama sahiptirler. Yaratılış, idrak edilebilirliğin beni öncelemesi olgusudur. Bu tam da *Geworfenheit*¹² mefhumunun tersidir. Bu, teolojik bir sav değildir; biz yaratılış fikrine yüzün deneyiminden hareketle ulaşmaktayız.

11 Krş. E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, First Book, Trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), s. 203ff, 294-5.

12 Krş. Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York and Evanston: Harper&Row, 1962), §38.

Yüzle, ifadeyle ilişki içinde olmak, bir kendinde varlıkla ilişki içerisinde olmak, böylece kendini şiddet içermeyen bir geçişlilik planına, yaratma planına yerleştirmektir. Yaratılış düzeni, istibdadın tart edildiği düzendir. Gelgelelim ona erişildiğinde –keza ona bir yüzün keşfinde erişildiğinde– her dışsallığın en başta içkin olması gerektiği, her geçmişin şimdi olması gerektiği, her buyruğun bir özerklik olduğu ve her öğretim bir hatırlama olduğu zaten yadsınmış olur. Eğer bir anlamlanım [*signification*] benden önce varsa veya bana dışsalsa (ki yüzdeki öldürmeye karşı sonsuz mukavemet, *Sinngebung*'dan bağımsız olan bu anlamlanımdır), ve eğer ben ondan gelen, yani ifade edilen bir anlamla ilişki içersinde olabiliyorsam, bu durumda istibdatla ilişkinin asli olgusunu buyruk oluşturuyor demektir.

Özgürlükler, birbirini yadsıyarak olumlayan kuvvetler misali yan yana getirildiğinde, sonuç her bir kuvvetin diğerlerini sınırlandırdığı savaşı olur. Kaçınılmaz olarak birbirlerine karşı çıkar ve birbirlerini görmezden gelirler, yani şiddetten ve istibdattan başka bir şey icra etmez olurlar. Müstebitin ne özgür ne de mutlu olmadığını göstermiştir Platon.

Bu istibdat ve dışsallık düzeni, ayrı ayrı iradeler arasındaki ilişkilerin iradelerin akla müşterek katılımına indirgendiği rasyonel bir düzenle değiştirilebilir ki böylesi bir düzen iradelere dışsal değildir. Devlettir bu. Dışsal ilişkilerin içselleştirilmesidir. “Herkes kendinde bulunan tanrısal bilgelik tarafından daha iyi yönetilir; veyahut da, şayet bu imkânsızsa, dışsal bir erk tarafından yönetilmek gerekir ki, böylece hepimiz, mümkün mertebe, aynı hükümet çatısı altında eşitler ve arkadaşlar olarak yer alabiliriz.”¹³

Pamphylia’lı Er mitosunda¹⁴ geçtiği üzere, iyi yönetilen bir Devlette yaşıyor olmak, kişiyi kötü bir tercihte bulunmaktan alıkoymaya yetmez. Bizi istibdada karşı bağışık kılan, felsefedir, yani bizde mukim tanrısal bilgeliktir.

Burada, özgürlüğü sağlama almak için istibdat içermeyen bir düzenin zorunlu oluşuna ilişkin bir ifadeyle karşılaşıyoruz. Görünür eylemine ve özgürlüğüne karşı istibdadın ne özgürlük ne de eylem olmadığı görülmektedir. *Devlet*’in II. ve III. Kitaplarında müstebit bir dinin mitlerine karşı mücadele, X. Kitapta¹⁵, insan eylemini tanrılardan ve yaz-

13 *Republic* 590d.

14 Krş. *Republic* 614b ve devamı.

15 *Republic* 595a ve devamı.

gıdan özgürleştirmeye, zorunluluğu, tercihten kaynaklanan sorumlulukla sınırlandırmaya ve tercihlerin şansa meydan verdiği düzenin ter-
kine götürür ki bu da tercih özgürlüğüne en ufak bir engel oluşturmaz.
VIII. Kitaptaki büyü sanatının itibarına karşı mücadele ve şiirin mah-
kum edilişi, onlarda içerilen istibdadı ve şiddeti hedef alır. Tüm bu Pla-
toncu öğretiler, eylem ve özgürlük sorununun politik çözümlerinin
mutlak surette geçerli bir kısmını teşkil eder.

Ne var ki, iradenin gayri şahsi akla, kendinde söyleme, yazılı yasala-
ra tabi oluşu, insanın insanla karşılaşması olarak söylemi gerektirir. Yü-
zün ışığında, müstebit-olmayan ve fakat geçişli olan ilişkiyi sergileme-
ye çalıştık. Dışsallığı, ötekini, hiç bir şekilde müstebit olmayan, özgür-
lüğü mümkün kılan, yönünü bize döndüğünden dolayı bize karşı ko-
yan şey olarak ortaya koymaya çalıştık. Bu dışsallık, gaddarlığın şidde-
tinin, ama aynı zamanda büyüünün, esrimenin ve aşkın şiddetinin de
ötesindedir. Bu durum din olarak adlandırılabilir: onda, kişi, tüm dog-
maların ve ilahi olan hakkındaki veyahut da –Tanrı esirgesin– kutsal ve
kutsalın şiddeti hakkındaki tüm spekülasyonların dışında, ötekiyle ko-
nuşur. Buyurmanın konuşma olduğu veya hakiki konuşmanın, özü iti-
barıyla konuşmanın, buyurma olduğu bir konumu benimsedik.

HAKİKAT VE ADALET*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Özkan Gözel

Yazıya özgürlüğün kendiliğindenliğini yani değeri kendinden menkul-lüğünü tartışma konusu ederek başlayan Levinas, özgürlüğün ancak kendi kendini tartışma konusu ederek kendine bir haklılık alanı açabi-leceğini ileri sürüyor. Hakikati temellendiren de işte bu kendi kendini tartışma konusu eden özgürlüktür, yoksa hakikat hakikatten yani biliş-sel bir temelden çıkarsanamaz. Bilmenin ya da özgürlüğün eleştirel özü, bir varlığın kendi koşulunun berisine gidebilmesinde yatar ki 'kendi kö-keninin berisine gitmek' tam da yaratılmış olduğunu keşfetmektir. Kendilik eleştirisi beni, kendinden eminliğimi tartışma konusu eden öteki-ne götürür. Ötekiyle karşılaşma bana 'var olmaya hakkım var mı' soru-sunu sordurur ve bana adaletsizliğimi keşfettirerek utancı yaşatır, böy-lece ben özgürlüğümün berisine giderim. Bu surette varoluşum, özgür-lükte ya da özerklikte değil ama, başkayla karşılaşmada ya da yaderklik-te temellenir. Adalet, Başka/sı ile bu ilişkinin kendisidir; hakikatse ora-dan doğar ve beslenir.

Anahtar Kelimeler: Öteki, Özgürlük, Yaderklik, Yaratılmışlık, Adalet, Hakikat, Anlamlanım, Dil, Cogito, Habis Deha

1. Tartışma konusu edilen özgürlük

Metafizik veya aşkınlık dışsallığa özlem duyan idrakin eserinde tanınır ki bu Arzudur. Ama dışsallık Arzusu, bize, nesnel bilmede değil de Söylemde devinir görünmüştür: kendini, yüzü karşılayışın doğruluğun-

* *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité* (La Haye: Martinus Nijhoff, 1971), s. 80-104. [Redaksiyon aşamasında çok değerli yardımlarını gördüğüm hocam Zeynep Direk'e teşekkür borçluyum –ç.n].

da' adalet olarak sunan Söylemde. Bu çözümleme, geleneksel olarak idrakin yanıt verdiği hakikat temayülünü yadsımıyor mu peki? Nedir hakikat ve adalet arasındaki ilişki?

Aslında hakikat idrak edilebilirlikten ayrılmaz. Bilmek saptamaktan ibaret değildir, dahası daima kavramaktır. Ahlaki düzenle bir analogi yoluyla adalet [*justice*] mefhumunu işin içersine katmak suretiyle, bilmenin haklılaştırma [*justifier*] olduğunu da söyleriz. Bir olgunun haklılaştırılması, ondan; olmuşluk, vuku bulmuşluk, geçip gitmişlik ve dolayısıyla da geri döndürülemezlik niteliğinin kaldırılmasından ibarettir ki bu nitelik, bu haliyle, bizim kendiliğindenliğimizin önünde bir engel oluşturmaktadır. Ama kendiliğindenliğimize engel olan olgunun haksız [*injuste*: adaletsiz] olduğunu söylemek, kendiliğindenliğin tartışma konusu edilmediğini, serbest işlemin normlara tabi olmayıp bir norm olduğunu varsaymaktır. Bununla birlikte idrak edilebilirlik kaygısı, engeli kaale almadan eylemi meydana getiren bir tutumdan temelde ayrılır. Bilakis o, nesneye belli bir saygı duymayı ifade eder. Engelin kuramsal bir haklılaştırma veya bir gerekçe talep eden bir olgu haline gelmesi için onu aşan eylemin kendiliğindenliğinin dizginlenmesi² yani bu kendiliğindenliğin bizzat tartışma konusu edilmesi gerekmiştir. O zaman olguyu hiçbir biçimde *mûlahaza* etmeden bir etkinlikten vazgeçeriz. Kuramı mümkün kılan eylemin şu ünlü askıya alınışı, kendini hamlelerine, gelgeç hareketlerine bırakmayan, mesafesini koruyan özgürlüğün sakınımina bağlıdır. Hakikatin ortaya çıktığı kuram, kendine karşı itimatsız bir varlığın tavrıdır. Bilgi, bir olgunun bilgisi haline ancak aynı zamanda eleştirel, kendini tartışma konusu ediyorsa, kökeninin ötesine geçiyorsa gelir (bu hareket doğaya karşı bir harekettir, zira kökeninden daha yükseği araştırır, yaratılmış bir özgürlüğe tanıklık eder veya onu betimler).

Bu özeleştiri kah kendi zayıflığının bir keşfi olarak kahsa kendi liyakatsizliğinin bir keşfi olarak kavrar kendini: yani kah başarısızlığın bir bilinci kahsa suçluluğun bir bilinci olarak. Son durumda özgürlüğü haklılaştırmak, onu kanıtlamak değil haklı kılmaktır.

Avrupa düşüncesinde liyakatsizliği başarısızlığa, ahlaki cömertliğin kendisini nesnel düşüncenin zorunluluklarına tabi kılan bir geleneğin hakimiyeti ayırt edilebilir. Özgürlüğün kendiliğindenliği tartışma ko-

1 *droiture* (ç.n)

2 *soit inhibée* (ç.n)

nusu edilmez. Yalnız onun sınırlandırılması trajik olacak ve skandal yaratacaktır. Özgürlük yalnızca, şu veya bu şekilde, kendine dayatılmış bulunduğu ölçüde tartışma konusu olur: varoluşumu özgürce seçebilseydim her şey haklılaştırılmış olacaktı. Henüz gerekçeden mahrum olan kendiliğindenliğimin başarısızlığı akli ve kuramı uyandırır; bilgeliliğin anası olan bir ıstırap olacaktır. Şiddeti gemleme, beşeri ilişkilere düzen verme zorunluluğu başarısızlıktan doğar ancak. Siyaset kuramı, adaleti, kendiliğindenliğin tartışılmamış değerinden türetir; onun meselesi, dünyanın bilgisi aracılığıyla, özgürlüğümü başkalarının özgürlüğüyle uyumlu hale getirmek suretiyle kendiliğindenliğin tastamam icrasını sağlamaktır.

Bu konum kendiliğindenliğin tartışılmamış değerini kabul etmekle kalmaz, makul bir varlığın kendini bütünlüğe yerleştirme imkanını da kabul eder. Dünyada ben'in işgal ettiği merkezi yeri tartışma konusu eden şu başarısızlığın doğurduğu kendiliğindenlik eleştirisi, öyleyse, kendi başarısızlığı üzerine ve bütünlük üzerine bir düşünüm gücünü, kendinden kopmuş ve evrensel olanda yaşayan ben'in köksüzleşmesini varsayar. Kendiliğindenlik eleştirisi ne kuramı, ne de hakikati temellendirir; onları önceden varsayar: dünyanın bilgisinden yola çıkar, hem zaten bir bilgidен, başarısızlığın bilgisinden doğmuştur. Başarısızlığın bilinci kuramsaldır zaten.

Buna karşın, ahlaki liyakatsizliğin bilincinin doğurduğu kendiliğindenlik eleştirisi, hakikati önceler, bütüne ilişkin mülahazayı önceler ve ben'in evrenselde yüceltilmesini varsaymaz. Öte yandan liyakatsizliğin bilinci bir hakikat değildir, olguya ilişkin bir mülahaza değildir. Ahlak-sızlığımıza dair ilk bilinç olguya değil, Başkasına, Sonsuza tabi oluşumdur. Bütünlük fikriyle sonsuz fikri, tam da ilkinin saf bir biçimde kuramsal, ikincininse ahlaki oluşu bakımından farklılaşırlar. Kendinden utanabilen özgürlük hakikati temellendirir (ve dolayısıyla hakikat hakikatten çıkarsanmaz). Başkası ilksel olarak *olgu* değildir, *engel* değildir, ölümle tehdit etmez beni. Utancımda arzulanır. Gücün ve özgürlüğün haklılaştırılmamış olgusallığını keşfetmek için ne bu olgusalılığı nesne olarak telakki etmek ne de Başkasını nesne olarak telakki etmek gerekir; kendini sonsuza göre ölçmek yani onu arzu etmek gerekir. Kendi kusurluluğunu tanımak için, Descartes'ın diyeceği gibi, sonsuz fikrine, mükemmellik fikrine sahip olmak gerekir. Mükemmellik fikri bir fikir değil, bir arzudur. Özgürlüğümü tartışma konusu eden, ahlaki bilincin başlangıcı olan Başkasının kabulüdür [*accueil*]. Sonsuzun mü-

kemmelliğiyle bu kendini ölçme tarzı kuramsal bir mülahaza değildir öyleyse. Utanç olarak gerçekleşir o; bu utançta, özgürlük, tam da işleyişinde, katil olduğunu keşfeder kendisinin. Utançta gerçekleşir o; özgürlük, utancın bilincinde *açığa çıktığı* anda bizzat utançta *gizlenir*. Utanç bilincin ve vuzuhun yapısına sahip değildir, bilakis yönlenimi buna terstir. Öznesi benim dışımdadır onun. Başkasının muhatap olarak, üzerinde *muktedir olamadığım*, kendisini öldüremediğim kimse olarak sunulduğu söylem ve Arzu benim ben olarak, masum kendiliğindenlik olmadığım, gasıp ve katil olduğum bu utancı koşullandırır. Buna karşın, sonsuz, Başka olarak Başka, bir başka ben'e değin kuramsal bir fikre upuygun değildir. Bunun basit bir nedeni vardır zaten: utancıma yol açar o, kendini bana hakim olarak sunar. Onun haklılaşmış varoluşu ilk olgudur, bizzat mükemmelliğinin eşanlamlısıdır. Eğer başka beni kuşatabilirse, keyfiliği kendinden menkul özgürlüğümü kuşatabilirse, bu son tahlilde, ben kendim kendimi Başka'nın Başka'sı olarak hissedebildiğim içindir. Ama bu hayli girift yapılar yoluyla elde edilir ancak.

Vicdan başkasını kabul eder³. Güçlerime direnişin açığa-vurulmasıdır bu. Bu direnç güçlerimi onlardan daha büyük bir güç olduğu için başarısızlığa uğratmaz; onların naif hakkını, canlı bir varlık olarak muhteşem kendiliğimdenliğimi tartışma konusu eder. Ne zaman ki özgürlük kendini haklı çıkarmak yerine kendini keyfi ve şedit hisseder, ahlak o zaman başlar. İdrak edilebilir olanın araştırılması ve hatta bilmenin *eleştirel* özünün tezahürü, bir varlığın koşulunu önceleyen şeye geri gidişiyle aynı anda başlar.

2. Özgürlük beratı⁴ veya eleştiri

Gerçekte varoluş özgürlüğe mahkum değildir; özgürlük olarak *yatırılmıştır*⁵. Özgürlük çıplak değildir. Felsefe yapmak, özgürlüğün berisine geri gitmek, özgürlüğü keyfi olandan özgürleştiren beratı keşfetmektir.

3 La conscience morale accueille autrui. Fransızca *accueille* fiili bir kimseyi, [iyi, hoş] karşılamak, kabul etmek, benimsemek, buyur etmek anlamlarına geliyor. Burada söz konusu Fransızca fiile karşılık olarak verdiğimiz "kabul etmeyi", onaylamak anlamından ziyade ev sahibinin misafiri, başkasını, yabancıyı 'hoşça karşılaması', 'kabul etmesi', 'buyur etmesi' anlamlarında almak gerekiyor (ç.n).

4 L'investiture (ç.n)

5 İfadenin özgün şekli: '...mais est *investie* comme liberté'. (ç.n)

Eleştiri olarak, özgürlüğün berisine geri gidiş olarak bilme, ancak kökeninin berisinde bir kökene sahip –[yani] yaratılmış– bir varlıkta ortaya çıkabilir.

Eleştiri veya felsefe bilmenin özüdür. Ama bilmenin esası bir nesne-ye doğru gitme imkanında –bilme ediminin diğer edimlerle benzerlik kurduğu harekette– bulunmaz. Onun ayrıcalığı kendisini tartışma konusu edebilmesinde, kendi koşulunun berisine nüfuz edebilmesinde bulunur. Bilme, nesne olarak dünyaya sahip olduğundan, dünyadan bir geri çekilme değildir. Tema olarak dünyaya sahip olabilir, onu nesne haline getirebilir; çünkü bilmenin işleyişi onu destekleyen –elde tutma edimine dek destekleyen– koşulun kendisini şöyle ya da böyle elde tutmaktan ibarettir.

Bir edim olarak bilgiyi nesnesine götüren şu naif hareketin ilkin gizlediği bu elde tutuş, bu kendi koşulunun berisine nüfuz ediş ne anlama gelir? Ne anlama gelir bu tartışma konusu ediş? Tekrara, bütünlüğü içinde bilginin konusuna, bilginin naif edimince hedeflenen şeylerin kavranılışıyla ilişkili olarak ortaya çıkan sorulara indirgenemez. Aksi halde bilgiyi bilmek, nesnelere dayanan diğer bilimler arasında yerini alacak bir psikoloji geliştirmeye aynı kapıya çıkardı. Psikolojide veya bilgi kuramında ortaya çıkan kritik soru, örneğin, bilginin hangi kesin ilkelerden kaynaklandığı veya onun nedeninin ne olduğunu sormaya varırdı. Kuşkusuz burada sonsuza gerileyiş kaçınılmaz olacaktır ve kendi koşulunun berisine gidiş, temel sorununu ortaya koyma gücü, bu kısır gidişata indirgeneyecektir. Bilgiye değin nesnel bir bilgiyle (bilginin nesnel bilgisi) temel sorununu teşhis etmek, özgürlüğün olsa olsa kendine dayalı olabileceğini telakki etmektir peşinen. Özgürlük, –Başka'nın Aynı tarafından belirlenmesi–, temsilin ve onun apaçıklığının hareketinin ta kendisidir. Bilgiye değin bilgiyle temel sorununu teşhis etmek, tam da temellendirilmesi gereken özgürlüğün keyfilliğini unutmaktır. Özü eleştirel olan bilme nesnel bilgiye⁶ indirgenemez; Başkasına götürür o. Başkasını kabul etmek⁷ özgürlüğümü tartışma konusu etmektir.

Gelgelelim bilmenin eleştirel özü, bizi aynı zamanda, nesnel bilgi-den ayırmak isteyebileceğimiz *cogitonun* bilgisinin ötesine götürür. *Cogitonun* apaçıklığı –ki bu apaçıklıkta bilgi, oyun oynamak zorunda

6 Çoğunlukla *sovoir*'i 'bilme', *connaissance*'i 'bilgi' olarak karşılıyoruz (ç.n).

7 *accueil*; dipnot 3'e bakınız (ç.n).

olmaksızın bilinenle zaten çakışır ve dolayısıyla bilgi mevcut bağlanımına öncel hiçbir bağlanım içermez; bilgi her an başlangıçtadır; *durumda* değildir (tüm *apaçıklığın*, koşulsuz veya geçmişsiz şimdinin saf deneyiminin esası budur zaten)– eleştirel talebi tatmin edemez, zira *cogitonun* başlangıcı ona önceldir. Kuşkusuz *cogito* başlangıcı işaretler, çünkü kendi öz koşulunu kavrayan bir varoluşun uyanışıdır. Ama bu uyanış Başkasından gelir. *Cogitodan* önce varoluş, kendine yabancı kalmışcasına kendini düşler. Kendini düşlediğinden kuşkulandığı içindir ki uyanır. Kuşku ona kesinliği arattırır. Ne var ki bu kuşku, bu kuşku bilinci Mükemmellik fikrini varsayar. Bu surette *cogitonun* bilgisi Efendi ile bir ilişkiye –Sonsuz veya Mükemmellik fikrine– gönderir. Sonsuz fikri ne *düşünüyorum*’un içkinliği ne de nesnenin aşkınlığıdır. Descartes’ta *cogito* Tanrı olan Başkaya dayanır – ruha sonsuz fikrini koymuş olan, Platoncu usta tarzında önceki görüşlerin hatırlanmasını sağlamakla kalmayan, sonsuz fikrini öğretmiş olan bir Tanrıdır bu.

Kendi koşulunu sarsan edim olarak bilme, böylece tüm edimlerin üstünde işlerlik gösterir. Ve eğer bir koşuldan yola çıkarak bu koşulun berisine gitme, özgürlüğün kesin olmayışı ile haklılaştırmaya başvuruşunun birbirine bağlandığı yaratılmış olanın statüsünü betimliyorsa, eğer bilme yaratılmış olanın bir etkinliğiye koşulun bu sarsılması ve bu haklılaştırma Başkasından gelir. Yalnızca Başkası temalaştırmadan kaçır. Temalaştırma temalaştırmayı temellendirme işlevi göremez, zira onun zaten temellendirilmiş olduğunu varsayar; naif kendiliğindenliği içersinde kendinden emin bir özgürlüğün icrasıdır o. Öte yandan Başkasının mevcudiyeti, temalaştırılmasıyla eşdeğer değildir; sonuç itibarıyla de bu naif ve kendinden emin kendiliğindenliği gerektirmez. Başkasının kabulü, *ipso facto*⁸ kendi adaletsizliğimin bilincidir, özgürlüğün kendisinden duyduğu utançtır. Eğer felsefe eleştirel bir tarzda bilmekten, yani özgürlüğüne onu haklılaştıracak bir temel aramaktan ibaretse, o Başka’nın Başkası olarak sunulduğu ve temalaştırma hareketinin tersine döndüğü ahlaki bilinçle başlar. Ama bu tersine dönme, başkasının teması olarak “kendini bilme” anlamına gelmez; bir icaba, bir ahlaka boyun eğme anlamına gelir. Başkası beni, benim onu keşfederkenki bakışla kıyaslanamayacak bir bakışla ölçer. Başkasının yerleştiği *yükseklik* boyutu, başkasının ayrıcalığının oradan kaynaklandığı şu aşkınlığın yükselti farklılığı, varlığın ilk eğriliği gibidir. Başkası metafiziktir.

8 Lat. sırf bu nedenle (ç.n).

Başkası ben gibi özgür olduğundan aşkın değildir. Bilakis onun özgürlüğü bizzat aşkınlığından gelen bir üstünlüktür. Eleştirinin bu tersine dönüşü neden ibarettir? Özne “kendisi için”dir – var oldukça kendini temsil eder ve kendini bilir. Ama kendini temsil etmek veya kendini bilmek suretiyle kendine sahip olur, kendine hakim olur, özdeşliğini bu özdeşliği cerh etmeye gelen şeye dek yayar. Aynının bu emperyalizmi, özgürlüğün tüm özüdür. Varoluşun kipi olarak “kendi için”, naif bir yaşama istenci denli radikal kendiliğe [soi] bir bağlılığı belirtir. Ama eğer özgürlük, beni ben-olmayan önünde arsızca bene ve benin dışına yerleştiriyorsa, eğer ben-olmayı yadsımdan veya bu ben-olmayana sahip olmaktan ibaretse, Başkası karşısında geri çekilir. Başkasıyla ilişki (bilgideki gibi) keyif alış ve sahip oluşa, özgürlüğe doğru hareketlenmez; Başkası bu özgürlüğe hakim olan bir gereklik olarak, dolayısıyla da bende olup biten her şeyden daha kökensel [bir şey] olarak dayatır kendini. İstisnai mevcudiyeti benim onu öldürmemin etik imkansızlığına yazılmış olan Başkası, muktedirliklerin⁹ sonunu belirtir. Eğer artık onun üzerinde muktedir olamıyorsam bu, onun benim ona dair sahip olabileceğim her *fikri* aşması yüzündendir.

Kuşkusuz kendini haklılaştırmak için ben, başka bir yola girebilir; kendini bir bütünlük içersinde kavramaya çalışabilir. Spinoza’dan Hegel’e iradeyle akli özdeşleştiren, Descartes’ın hilafına, hakikatten –onu ben ve ben-olmayan karşıtlığının gayri şahsi bir akıl bünyesinde silinip kaybolduğu yere yerleştirmek üzere– özgür edim¹⁰ karakterini alıp atan felsefenin iştihak duyduğu özgürlüğün haklılaştırılması bize böyle görünüyor. Özgürlük muhafaza edilmez, ama evrensel bir düzenin yansımalarına indirgenir; bu düzen, ontolojik argümanın Tanrı’sı misali, kendi başına kaim olur ve haklılaşımını bulur. Onu Descartesçi iradenin hala öznel ediminin ötesine yerleştiren bu evrensel düzenin kaim ve haklılaşımına sahip olma ayrıcalığı, bu düzenin ilahi liyakatini oluşturur. Bilgi, kendisiyle özgürlüğün kendi olumsuzluğunu iptal edeceği ve bütünlükte yitip gideceği yol olacaktır. Bu yol, Aynının Başka üzerindeki kadim zaferini saklar aslında. Eğer özgürlük bu surette apaçıklığın ıssız kesinliğinin keyfilğinde kaim olmayı bırakırsa, eğer ıssız olan ilahi olanın gayri şahsi gerçekliğiyle birleşirse, ben bu yücelişte kaybolur. Batının felsefe geleneğine göre, artık Aynının üstünlüğünün olumlanması

9 pouvoirs (ç.n)

10 oeuvre libre (ç.n)

olmadığı durumda, Aynı ile Başka arasındaki tüm ilişki evrensel bir düzendeki gayri şahsi bir ilişkiye varır. Felsefenin kendisi, fikirlerin şahısları, temanın muhatabı, mantıksal ilişkinin içselliğinin seslenişin¹¹ dışsallığını ikame edişiyile özdeşleşir. Varolanlar fikrin, varlığın, kavramın Nötrlüğüne indirgenir. Özgürlüğün keyfiliklerinden, onun Nötr olanda yitip gitmesinden kaçınmak içindir ki biz, beni, Başkasının “temalaştırmasına” veya “kavramsallaştırmasına” teslim olmayan Başkası karşısında tanrısız ve yaratılmış –özgür, ama kendi koşulunun berisine geri gitmeye yetenekli– [bir varlık] olarak ele aldık. Nötr olanda eriyip gitmekten kaçınmayı istemek, Bilmeyi Başkasını kabul olarak vazetmek, şahsi bir Tanrı spiritüalizmi ileri sürme yönünde sofuca bir girişim değil, onsuz felsefi söylemin kendinin başarısız bir edimden, bir söylemin görünümünün Tümdede yitip gittiği kesintisiz bir psikanalize veya filolojiye veya sosyolojiye bahane [*prétexte*: önmetin] oluşturmaktan başka bir şey olmadığı dilin koşuludur. Konuşmak bir kopuş ve başlama imkanı varsayar.

Bilmeyi yaratılmış olanın bizzat *varolması* olarak, koşulun ötesine, temellendiren Başkaya doğru geri gidiş olarak vazetmek, kendinin temelini yaderk kanaatlerin dışında, kendinde arayan tüm bir felsefe geleneginden ayrılmaktır. Biz, *kendi için* varoluşun bilmenin son anlamı olmadığını, ama kendiliğin tekrar tartışma konusu edilişi olduğunu, Başkasının huzurunda¹² kendilikten önceye dönüş olduğunu düşünüyoruz. Başkasının mevcudiyeti –ayrıcalıklı kılınmış yaderklik– özgürlükle zıtlaşmaz ama onu kuşatır. Kendi için utanma, Başka’nın mevcudiyeti ve bu Başkayı arzulayış, bilmenin yadsınması değildir: bilme onların bizzat dile gelişidir¹³. Aklın özü, insana bir temel ve muktedirlikler sağlamada değil, ama onu tartışma konusu etmede ve adaletle davette yatar.

Dolayısıyla metafizik, varlığa değin mutlak bir yaklaşım için orada sağlam zemin aramak üzere ben’in “kendi için”i üzerine eğilmekten ibaret değildir. Onun nihai hareketi “kendini bil”de ortaya çıkmaz. “Kendi için”, sınırlı veya kötü niyetli olduğu için değil ama, kendiliğinden, yalnızca özgürlük olduğu yani keyfi ve haklılaşmamış olduğu, bu anlamda da nefret edilesi olduğu –o bendir, egoizmdir– için bu böyle-

11 interpellation (ç.n)

12 en présence d’Autrui (ç.n)

13 articulation (ç.n)

dir. Kuşkusuz *benin* ateizmi, katılımdan kopuşa, sonuç itibariyle de kendine bir haklılaşım yani dışsallığa bağımlılık arama imkanına işaret eder ki görünmez ağlara tutunmuş bağımlı varlığı massetmeyecektir bu bağımlılık. Öyle ki bu bağımlılık, sonuç itibariyle, bağımsızlığı muhafaza eder *aynı zamanda*; yüz yüze ilişki böyledir. Descartes'ın görmüş olduğu üzere daima bireyin özgürlüğüne gönderen, yüksek düzeyde bireysel bir edim¹⁴ olan hakikatin araştırılmasında tanrıtanımazlık, tanrıtanımazlık olarak ileri sürer kendini. Ne var ki eleştirel gücü onu, özgürlüğünün berisine götürür. Özgürlüğün kendisini tartışma konusu etmeye, dolayısıyla da kendi kendinin önüne geçmeye kabil olduğu eleştiri ile onun tam önünde işleyen kendiliğinden özgürlüğün birliği, yaratılmış[lık] olarak adlandırır. Yaratılışın harikuladeliği yalnızca *ex nihilo*¹⁵ bir yaratılış oluşunda yatmaz yalnızca, dahası bir vahyi almaya, yaratıldığını öğrenmeye ve kendini tartışma konusu etmeye kabil bir varlığa yol açmasında yatar. Yaratılışın mucizesi, ahlaki bir varlık yaratmasında yatar. Bu, tanrıtanımazlığı varsayar tam olarak, ama aynı zamanda tanrıtanımazlığın ötesinde, onu oluşturan özgürlüğün keyfililiğinden ötürü utancı varsayar.

O halde kökten bir biçimde Heidegger'e de karşıyız; o, adalette ve adaletsizlikte tüm ontolojinin ötesinde Başkasına kökensel bir erişimi görmek yerine, Başkasıyla ilişkiyi ontolojiye tabi kılar (sanki muhatapla ve Efendiyle ilişki ontolojiye indirgenebilirmiş gibi onu sabitler). Başkasının varlığı toplulukta bizi ilgilendirir –bizim hepimizin zaten aşına olduğu varlığa katılımı dolayısıyla değil, kendimiz için boyun eğdirmek ve kullanmak zorunda olduğumuz özgürlüğü ve gücü dolayısıyla değil, bilgi sürecince veya onun varlığı bir sıkıntıymışçasına bizi onunla mezceden bir sempati atılımında aşmak zorunda olacağımız sıfatlarının farklılığı dolayısıyla değil. Başkası bize aşılması, kuşatılması, hakim olunması gereken bir kimse olarak tesir etmez, ama bizden bağımsız başka olarak tesir eder: onunla kurabileceğimiz tüm ilişkinin gerisinde, bir mutlak peyda olur. Adalette ve adaletsizlikte keşfettiğimiz, özü itibariyle talim olan söylemin gerçekleştirdiği mutlak bir varolanı bu kabul tarzıdır. Başkayla ilişkiyi şeyler için geçerli *a priori-a posteriori*, etkinlik-edilginlik ikiliklerinin dışına yerleştiren başkasını kabul terimi etkinlik ve edilginliğin eşanlılığına ifade eder.

14 oeuvre (ç.n)

15 Lat. hiçten, hiç yoktan (ç.n).

Ama biz dahası temalaştırmayla özdeşleşen bilmeden yola çıkarak bu bilmenin hakikatının nasıl başkasıyla ilişkiye –yani adalete– vardığını göstermek istiyoruz. Zira bütün çabamızın anlamı, tüm felsefenin kökünden sökülüp atılamaz bir kanaatini tartışma konusu etmekte yatmaktadır: bu kanaat nesnel bilginin, aşkınlığın nihai ilişkisi olduğu, (şeylerden farklı olsa da) Başkasının –gerçi onun özgürlüğü bu bilgi nostaljisini hayal kırıklığına uğratacaktır uğratmasına ama– nesnel olarak bilinmesi gerektiği kanaatidir. Tüm çabamızın anlamı, başkasının sonsuza dek bilme’den kaçtığını değil ama burada bilgidен veya bilgisizlikten bahsetmenin hiçbir anlamı olmadığını, zira adaletin, en üst aşkınlığın ve bilmenin koşulunun, asla, arzulanaacağı gibi, bir *noemanın* bağlaşığı bir *noesis*¹⁶ olmadığını ileri sürmekten ibarettir.

3. Hakikat Adaleti Varsayar

Kendi haklılaşımı için kaygı duymayan benin kendiliğinden özgürlüğü, ayrılmış varlığın özüne yazılmış bir ihtimaldir; burada söz konusu olan varlık, *artık katılmayan* ve dolayısıyla da varoluşunu kendinden elde eden bir varlık, içsellığın bir boyutundan gelen bir varlık, onu görmeksizin ona bakanları gören ve görülmediğini bilen Gyges’in yazgısına¹⁷ uygun bir varlıktır.

Ama Gyges’in konumu, dünyada tek bir varlığın yani kendisi için dünyanın bir gösteri olduğu bir varlığın cezasız bırakılmışlığını içermemi? Ve bu, yalnız, ve tam da bu nedenle, tartışma konusu edilmemiş ve cezasız kalmış bir özgürlüğün, ve kesinliğin bizzat koşulu değil midir?

16 Levinas burada başkasıyla ilişkinin *noema* ile *noesis*’in çakışmasından ışıyan yönlemsel bir ilişki, bir bilgi ilişkisi olmadığını ama başkasıyla ilişkinin daima bir çakışmamazlık, bir *dia-chronie* ilişkisi olduğunu, bilgi ve bilinç tarafından massedilemeyecek, her zaman gizemsel bir fazlalık arzedecek yapıda olduğunu ima ediyor. Her zaman kat edilemeyen bir *mesafe*, zaptedilemeyen bir *fazlalık* ya da kapatılamayan bir *yarık* vardır ki Levinas’ın metafiziği esasen buradan ‘soluklanır’ belki de (ç.n.).

17 Yunan mitolojisinde, bu arada Platon’un *Devlet*’inde de, anılan mitolojik kahraman. Gyges bir çobandır, bir gün kırdı bir mağarada parmağında altın bir yüzükten başka başka bir şey olmayan çıplak, ölü bir adam bulur. Yüzüğü alır ve kurcalarken farkeder ki yüzük onu görünmez kılmaktadır. Sınırsız güç hülyalarına kapılan Gyges bu görünmezlik tılsımı sayesinde kral olmayı planlar; artık işler çıkırından çıkmıştır, nihayet kralı öldürerek kraliçeye sahip olur vs. Platon bu hikayeyi anlatarak, başka şeyler yanı sıra, beşeri varlıklar olarak bizi zıvanadan çıkmaktan alı koyacak tek şeyin başkalarının gözetiminde yaşamak olduğunu anlatmak ister (ç.n.).

Bu sessiz dünya –yani bu saf gösteri– gerçek bilgi için erişilebilir değil midir? Bilmenin özgürlüğünün icrasını kim cezalandırabilir? Veya daha doğrusu kesinlikte tezahür eden özgürlüğün kendiliğindenliği nasıl tartışma konusu edilebilir? Hakikat, yalnız bir varlığın özgürlüğü olduğundan, adaletin berisindeki bir özgürlüğün bağlaşığı değil midir?

a) *Gösterinin Anarşisi: Habis Deha*

Ne var ki bize sözden kalkarak gelmeyecek olan, yalancı, mutlak surette sessiz bir dünya, an-arşik, ilke-siz, başlangıcsız olacaktır. Düşünce, tözsel olan hiçbir şeye çarpmayacaktır. İlk temasta *fenomen*, *görünüşe* gerileyecek, ve bu anlamda da, çift anlamlılıkta, habis bir dehanın kuşusunda tutunacaktır. Habis deha yalanını *söylemek* için kendini açığa vurmaz; iyi için tezahür eder görünen şeylerin gerisinde kalır o, mümkün mertebe. Onların imgeler veya perdeler mertebesine düşme olanağı, saf gösteri olarak belirişleri eş-belirler [*codéterminer*] ve habis dehanın yuvalandığı kıvrıntıyı ifşa eder; Descartes'ın başına gelen, kişisel bir serüven olmayan evrensel şüphe imkanı buradan doğar. Bu imkan, haddi zatında *belirişin* kurucu [*ögesi*]dir, ister duyulur deneyimde isterse matematiksel apaçıklıkta ortaya çıksın. Şeylerin her şeye rağmen kendi kendilerini sunma imkanını kabul edecek olan Husserl, bu kendi kendini sunmanın *özel* tamamlanmamışlığında, “veçhe”lerinin akışını özetleyen “sentezin” daima mümkün parçalanışında bu ikianlamlılığı yeniden bulacaktır.

Burada ikianlamlılık, iki mefhumun, iki tözün veya iki özelliğin karışımına bağlı değildir. Zaten belirmiş bir dünyada ortaya çıkan karışıklardan biri değildir. Dahası, varlıkla hiçliğin karışımı da değildir. Belirmiş olan asla hiçliğe tenzil-i rütbe etmez. Ama bir hiçlik olmayan görünüş/beliriş, bir varlık da değildir; o içsel bir varlık da değildir, çünkü gerçekte hiçbir surette *kendinde* değildir. Adeta alaycı bir niyetten kaynaklanır o. Kendisine, görünüşü varlığın tam da *derisi* gibi parlayan gerçek olanın sunulduğu kimseye burada bir oyun oynanmaktadır. Zira *ilksel olan* veya *sonul olan*, –görünüşün, onu haber veren, gizleyen, taklit eden veya onun biçimini bozan bir zarf misali, çıplaklığı içersinde parladığı– derinin kendini çoktan terk etmiştir. Daima yenilenen ve fenomenin bizzat görünüşünü oluşturan bu ikianlamlılıktan gelen şüphe, tümüyle tekanamlı bir dünyaya yerleştirilmiş olan, birbirinden hayli farklı varlıkları haksız yere karıştıran şu bakışın keskinliğini tar-

tışma konusu etmez; dahası şüphe, gerçekte aralıksız bir oluş tarafındandır taşınabilen bu dünyanın formlarının direşkenliğini de tartışma konusu etmez; belirenin içtenliğiyle ilgilidir o. Bu sessiz ve kararsız belirişte bir yalan yalanlaşıyordur adeta, yanlışın tehlikesi bir aldatmadan kaynaklanıyordur adeta, sessizlik bir sözün kipliğinden başka bir şey değildir adeta.

Sessiz dünya bize başkasından, habis dehadan gelen bir dünyadır. Onun ikianlamlılığı bir alaya siner. Bu yüzden sessizlik basit bir söz yokluğu değildir; söz, sinsice tutulan bir gülüş misali, sessizliğin derinliklerinde yatar. Dilin tersidir o: muhatap bir işaret [*signe*: gösterge] vermiş, ama her yorumdan kaçınmıştır; korkutan sessizliktir bu. Başkası bakımından söz, neşredilen göstergenin yardımına gelmekten, onun göstergelerle tezahüründe hazır bulunmaktan, bu hazır bulunuş yoluyla ikianlamlılığı düzeltmekten ibarettir.

Habis dehanın yalanı, hakiki söze karşıt bir söz değildir. Şüphelenen bir öznenin soluk alıp verdiği şu ciddi olanla yanılsatıcı olan arasındaki ara-yerdedir o. Habis dehanın yalanı tüm yalanların ötesindedir. Sıradan yalanda konuşan kendini gizler kuşkusuz, ne var ki o, gizleyici sözde, sözden kaçmaz, ve bizzat bundan dolayı, cerh edilebilir. Dilin öbür yüzü dili yıkmaya çalışan bir gülme gibidir; mistifikasyonun, gerçek bir söz üzerine asla dayanmaksızın, asla başlamaksızın, [yine] bir mistifikasyona bağlandığı sonsuzca yankılanan bir gülüştür bu. Olguların sessiz dünyasının gösterisi afsunlanmıştır: orada tüm fenomenler maskeler, sonsuzca mistikleştirir, edimselliği imkansız kılar. Bu, Shakespeare ve Goethe'de karşıt-dil'in konuşulduğu ve yanıt verişin alayla örtüldüğü büyücü sahnelerinde ortaya çıkan, alaylı alaylı gülüşen, bir kinayeler dolambacı içersinden konuşan varlıkların yarattığı bir durumdur.

b) İfade ilkedir

Belirişin çift-değerliliği İfade tarafından, anlamlanımın¹⁸ kökensel olayı olan başkasının bana sunuluşu tarafından aşılır. Bir anlamlanımı anlamak, ilişkinin bir teriminden diğerine gitmek, verili olandaki ilişkileri fark etmek değildir. Verili olanı almak, zaten onu öğretilmiş olarak

18 Signification: anlam, anlam/lanım, anlamlanım. Metin boyunca 'anlamlanım' olarak çevrilmiştir (ç.n).

–Başkasının ifadesi olarak– almaktır. Burada, dünyası aracılığıyla kendini gösteren¹⁹ bir tanrıyı mitsetel olarak varsaymak zorunluluğu söz konusu değildir; önümüze sürüldüğü haliyle dünya, tamamız, dolayısıyla da nesnemiz haline gelir; bilimsel çalışmanın kendinin yerleştiği ve talepte bulunduğu ilksel bir öğretimden gelir o. Dünya başkasının dilinde arz edilir; önermeler tarafından taşınır. Fenomenlerin ilkesidir Başkası. Fenomen ondan çıkarsanmaz; görünüşten kendinde şeylere giden yürüyüşe benzer bir hareket içersinde, şey olabilecek işaretten [*signe*: gösterge] bu işareti veren muhataba geri giderek onu yeniden bulmayız. Zira çıkarsama/tümdengelim, zaten verili nesnelere uygulanan bir düşünme tarzıdır. Muhatap çıkarsanmış olmayacaktır, zira o ve ben arasındaki ilişki, tüm kanıt tarafından önceden varsayılır. Tüm sembolizm tarafından önceden varsayılır bu ilişki; bu yalnızca, bu sembolizm üzerinde anlaşma, ona ilişkin konvansiyonları saptama zorunluluğu yüzünden böyle değildir –*Cratylus*’ta Platon’a göre, keyfi olarak tesis edilemez bu konvansiyonlar. Bir verinin, gösterge olarak, –bu göstergenin gösterileni ne olursa olsun ve isterse sonsuza dek deşifre edilemez olsun, bir konuşanı işaret eden bir gösterge olarak– belirmesi için bu ilişki zorunludur zaten. Dahası verili olanın, yalnızca verili olması için gösterge olarak işlerlik göstermesi zorunludur. Bir gösterge aracılığıyla kendini bu göstergenin göstereni olarak gösteren kimse, göstergenin bir gösterileni değildir; ama göstergeyi azat eder o, ve onu verir²⁰. Verilmiş olan verene gönderme yapar, ama bu gönderme nedensellik değildir, nasıl ki bir göstergeyle anlamlanımı arasındaki ilişki gibi değilse. Şimdi ondan daha uzunca söz edeceğiz.

c) “*Cogito*” ve Başkası

Cogito, düşün bu tekrarına başlangıç sağlamaz. Descartesçi *cogitoda* (Descartes’a göre, zaten Tanrının varlığına dayanan) ilk kesinlik vardır, kendi haklılığını temellendirmeyen keyfi bir duraktır bu. Nesneler bahsindeki şüphe, şüphenin bizzat icrasının kanıtını içerir. Bu icrayı yadsımak, bu icrayı olumlamaktır hala. Gerçekte, *cogitoda*, kanıtlarını yad-

19 ‘un dieu qui se signale...’ ifadesine ‘kendini gösteren bir tanrı..’ yerine ‘kendini ayetleriyle (işaretleriyle) duyuran bir tanrı..’ da denebilirdi (ç.n).

20 Özgün cümle şöyle: Celui qui se signale par un signe comme signifiant ce signe, n’est pas un signifié du signe, mais délivre le signe et le donne. (ç.n)

şıyan düşünen özne bu yadsıma ediminin kanıtına/apaçıklığına varır –ama yadsıdığı düzlemde farklı bir düzlemde. Ne var ki o, asla son ve ya ilk olumlama olmayan (zira yeri geldiğinde o da şüpheyne konu olabilir) bir kanıtın olumlanmasıdır. İkinci yadsımanın hakikati, o zaman, daha da derin bir düzeyde olumlanır; ama bir kez daha yadsıma kaçınılmazdır. Bu salt ve basit olarak Sisypheos’vari bir durum değildir, her keresinde kat edilen mesafe aynı değildir çünkü. Başka bir yerde²¹ *Var [II y a]* olarak adlandırdığımız, olumlamanın ve yadsımanın ötesinde, gittikçe daha derin bir uçuruma iniş hareketidir bu. Descartesçi *cogito*, bu uçuruma doğru baş döndürücü bir biçimde iniş işlemi nedeniyle, bu düzey değişimi nedeniyle terimin yaygın anlamında ne bir akıl yürütmedir, ne de bir görüş. Descartes, kuşkusuz, katılımla bağını koparan ve (rıza/hoşluğa yatkın bir duyarlılık yoluyla da olsa) bir olumlama yeteneğinden yoksun kalan şu tanrısız öznenin edimi olan sonsuz bir yadsıma edimine girer, –durmaya kabil olmayan özneyi baş döndürücü bir biçimde uçuruma doğru sürükleyen bir harekete girer.

Şüpheyne kendini ifade eden olumsuzluktaki ben, katılımla bağ koparır koparmasına ama, *cogitonun* kendinde²² kendisi için bir durak bul[a]maz. *Eveti* ben değil, Başka diyebilir. Olumlama ondan gelir. Deneyimin başlangıcındadır o. Descartes bir kesinlik arar ve bu baş döndürücü inişte ilk düzey değişiminde durur; esasen sonsuz fikrine sahiptir o, yadsımanın ardından olumlamanın dönüşünü ölçebilir. Ama sonsuz fikrine sahip olmak, Başkasını kabul etmiş olmaktır zaten.

d) Nesnellik ve Dil

Şu halde sessiz dünya an-arşik²³ olacaktır. Bilme onda başlayamaz. Ama zaten anlamsızın sınırında an-arşik oluşuyla onun bilinçteki mevcudiyeti, gelmeyen sözün beklentisi içersindedir. Böylece o, Başkasıyla bir ilişki içersinde belirir, Başkasının sunduğu işaret [*signe*: gösterge] olarak; bu Başkası yüzünü gizlese de yani sunduğu, sonuç itibariyle ikian-

21 Bkz. *De l'existence a existant* (Paris, 1947), s. 93-105 (ç.n).

22 dans le *cogito* tout seul... Burada ‘*cogitonun* kendinde...’ yerine ‘yapayalnız *cogito*da...’ da diyebilirdik (ç.n).

23 *An-archique*, tiresiz okunduğunda bilinen anlamıyla anarşik, kaotik, düzensiz anlamlarına geliyor. Ancak Levinas araya tire koyarak Yunan kökenli kelimenin kök anlamını duyurmak istiyor; buna göre ‘an-arşik’ olumsuzlayıcı *an-* ön ekiyle birlikte *arkhe*-siz, ilk-siz, başlangıç-sız olanı, kökene öncel olanı imliyor (ç.n).

lamlılık içersinde sunduğu işaretlere bulunmak zorunda olduğu yarımdan kaçınsa da. Sükut eden söze kayıtsız olan, mutlak surette sessiz bir dünya: görünüşlerin ardında bu dünyayı imleyen ve bu dünyayı imlerken kendini imleyen, habis bir deha olarak görünüşler aracılığıyla yalan söyleyen kimseyi tahmin etmeye imkan vermeyen bir sessizlik içersinde sessiz bir dünya; kendini bir gösteri olarak dahi sunamayacak denli sessiz bir dünya.

Gösteri, gerçekte, ancak bir anlamı olduğu ölçüde temaşa edilir. Anlamalı olan, kendi başlarına anlam ifade etmeyen ve düşüncemizin belli bir tarzda *a priori* kategoriler uyarınca yoğuracağı veya tadil edeceği “görülür olan”a, “duyulur olan”a sonral değildir.

Görünüşü²⁴ anlamlanıma bağlayan çözülmez bağ bir kez anlaşıldı mı, görünüş anlamlanıma sonral kılınmaya çalışılmıştır; anlamlanımı pratik davranışımızın erekselliğine yerleştirmek suretiyle yapılmaya çalışılmıştır bu. Yalnızca beliren şey, “saf nesnellik”, “başka şey değil de sırf nesnellik”, bu pratik erekselliğin bir tortusundan başka bir şey olmayacak; böylesi bir nedensellik, anlamını ondan alacaktır. Temaşaya, –dünyanın “dünyalığı”na nüfuz eden ve ufku nesnenin belirişine açan şu bilginin bir kavrayışta kökleşmesine–, nazaran kaygının önceliği buradan gelir.

Nesnenin nesneliği bu surette değerinin altında işlem görür. Temsili tüm pratik davranışın temeline koyan –entelektüalizmle suçlanan– şu kadim tez fazla hızlı bir biçimde gözden düşer. En nüfuz edici bakış, şeyde, onun alet işlevini keşfedemeyecektir; aracı, şey olarak görmek için edimin basit bir askıya alınışı yeterli midir?

Dahası pratik anlamlanım, anlamın asli alanı mıdır? O, kendisine belirdiği ve nazarında bu anlamı kazandığı bir düşüncenin mevcudiyetini varsaymaz mı? Kendi öz süreci yoluyla, bu düşüncüyü ortaya çıkarmaya kabil midir?

Pratik vasfıyla anlamlanım, nihai anlamda, bizzat bu varoluş gereğince varolan bir varlığa gönderme yapar. Dolayısıyla, kendisi itibariyle bir son olan bir terimden türer; öylesine ki anlamlanımı kavrayan kimse, şeylerin bir anlam kazandığı dizi için, dizi sonu olarak zorunludur. Anlamlanımın içerdiği gönderme, göndermenin kendilikten kendiliğe²⁵ olduğu yerde –keyifte–²⁶ sonlanacaktır. Varlıkların anlamlarını

24 apparition: görünüş, beliriş; apparaitre: belirlemek, görünmek (ç.n).

25 de soi à soi (ç.n)

26 jouissance (ç.n)

devşirdikleri süreç, fiilen sonlanmış olmakla kalmayacak, dahası ereksellik/sonsallık olarak, *özü gereği*, bir bitişe/sona gitmekten, sonlanmaktan ibaret olacaktır. Ama son-uç²⁷, tüm anlamlanımın tam olarak kayb olduğu noktadır. Keyif, benin tatmini ve egoizmi, bir son-uçtur ki varlıklar, ona götüren yol üzerinde olmalarına veya bu yoldan ayrılma-larına göre araç olarak anlamlanımını bu son-uç uyarınca alırlar ve-ya kaybederler. Ne var ki araçların kendileri, son-uçta anlamlanımını kaybederler. Son/erek erişilir erişilmez bilinçdışıdır. Bilinçdışı tatminin masumiyeti, kendisi bir yatışma, bir teskin iken, hangi hakla şeyle-ri anlamlanım ile aydınlatacaktır?

Gerçekte anlamlanım daima ilişki düzeyinde kavranılmıştır. İlişki, görüsel olarak²⁸ sabitlemiş idrak edilebilir bir içerik olarak belirmiyordu. Bizzat girdiği ilişkiler sistemi aracılığıyla anlam ifade edici²⁹ olarak kalıyordu. Dolayısıyla tüm Batı felsefesinde, Platon'un son felsefesinden bu yana, idrak edilebilir olanın idrak edilmesi asla bir görü olarak değil de bir hareket olarak belirir. İlişkileri onları sabitleyen ve içerikler olarak alan bir bakışın bağlaşığına dönüştüren Husserl'dir. O, bir anlamlanım, neyse o olarak içeriğin içsel bir idrak edilebilirliği, (nesneyi kendinden başka şeyden kopardığından, şu görecelik olan seçiklikten ziyade vuzuhta) bir içeriğin aydınlığı fikrini getirir. Ama bu ışıktaki öz-sunumun³⁰ kendiliğinden bir anlama sahip olabilmesi kesin değildir. Ve idealizm, özne yoluyla *Sinngebung* [anlam-verme], anlama değin tüm bu realizmi sonuçlandırır.

Aslında anlamlanım, yalnızca, tatmin olmuş varlığın nihai birliğinin kesintiye uğrayışında tutunur. Şeyler, hala "yolda" olan varlığın kaygısında başlar bir anlamlanım kavuşmaya. Öylesine ki bu kesintiden bilincin kendisi elde edilir. İdrak edilebilir olan, tatminsizliğe, varlığın geçici yoksulluğuna, varlığın gerçekleşmesinin berisinde kalışına bağlı olacaktır. Hangi mucizeyle mümkündür bu –eğer son-uç, tamamlanmış varlıksa, eğer edim gücüllükten fazlaysa?

Tatminin bilincine varma demek olan tartışma konusu edişin, onun başarısızlığından değil de, ereksellik sürecinin prototip teşkil etmediği bir olaydan kaynaklandığını düşünmek gerekmez mi daha ziyade? Mutluluğu heba eden bilinç, mutluluğun ötesine geçer ve bizi, ona götüren

27 aboutissement (ç.n)

28 intuitivement (ç.n)

29 signifiante (ç.n)

30 autoprésentation: öz-sunum, kendi kendini sunma (ç.n)

yollara geri götürmez. Mutluluğu heba eden ve mutluluğa, erekselliğe ve aletlerin ve onların kullanıcılarının erekçi [*finaliste*] teselsülüne bir anlamlanım atfeden bilinç, ereksellikten kaynaklanmaz. Varlığın bilince önerildiği nesnellik, erekselliğin bir tortusu değildir. Nesneler, onlardan yararlanan ele, onlardan istifade eden ağza, burun deliklerine, gözlerle, kulaklara sunulduklarında nesne değildirler. Nesnelik, varlıklarının yer aldığı dünyadan ayrı olarak bir aletten veya bir besinden arta kalan şey değildir. Bir söylemde, dünyayı *öneren/öne-koyan* bir *söyleşi*-de kendini ortaya *koyar*³¹ o. Bu öneri/öne-koyuş, bir sistem, bir kosmos, bir bütünlük oluşturmayan iki nokta arasında yer alır.

Nesnenin nesneliği ve anlamlanımı, dilden gelir. Nesnenin bu kendini sunan bir tema olarak vazedilme tarzı anlamlama olgusunu –onu sabitleyen düşünürü gösterilen (ve aynı sisteme ait olan) şeye gönderme olgusunu değil de, göstergenin yayıcısı olan, onunla konuşan dolaşısıyla da bir dünyayı tematize eden yani öne-koyan mutlak bir başkalık olarak göstereni açığa vurma olgusunu– kapsar. Tam da öne-koyulmuş/önerilmiş olarak, ifade olarak dünya bir anlama sahiptir; ne var ki o, bizzat bu nedenle asla kökensel halde değildir. Bir anlamlanım için *leibhaft* verilmek, tüketici bir belirişte varlığını tüketmek, bir saçmalıktır. Ama bir anlamı olan şeyin kökensel-olmaması, [onun] daha az bir varlık [oluşunun işareti] değildir, taklit ettiği, yansıttığı veya sembolize ettiği bir gerçekliğe bir gönderme değildir. Anamlı olan, bir gösterene gönderme yapar. Gösterge, gösterileni imlediği gibi imlemez göstereni. Gösterilen asla tam mevcudiyet³² değildir; daima gösterge olarak, dosdoğru bir açıklırlık içersinde gelmez. Gösteren, göstergeyi yayan kimse, göstergenin aracılığına rağmen, kendini bir tema olarak önekoymaksızın *öndedir*³³. Kuşkusuz o kendinden konuşabilir; ama o zaman kendini, gösterilen olarak, sonuç itibarıyla de, gösterge olarak bildirecektir. Başkası, gösteren, kendinden değil de dünyadan söz ederek kendini sözde açığa vurur, dünyayı öne-koyarak/önererek, onu *temalaştırarak* kendini açığa vurur.

Temalaştırma Başkasını açığa vurur, çünkü dünyayı koyan ve sunan öneri/öne-koyma havada dalgalanmaz, bu öneriyi alan ve Başkasına yö-

31 Özgün cümle şöyle: Elle se *pose* dans un discours, dans un *entre-tien* qui *propose* le monde. *Propose*'yi bazen 'önermek' bazen 'öne-koymak' olarak ve bazense her iki seçenek bir arada olacak şekilde karşıladık (ç.n).

32 *présence complete*: tam mevcudiyet, tam bulunma (ç.n.)

33 İfadenin özgün şekli şöyle: ...est *de face* malgré l'entremise du signe sans se proposer comme theme. (ç.n)

nelen kimseye bir cevap vaat eder, çünkü öneri/öne-koyma içerisinde sorgulama imkanını alır o. Soru yalnızca hayretle değil ama yöneldiği kimsenin mevcudiyetiyle açıklamasını bulur. Önerme soruların ve cevapların gergin alanında yer alır. Önerme, zaten yorumlanan, kendi anahtarını getiren bir göstergedir. Yorumlanacak göstergede yorumlayıcı anahtarın bu mevcudiyeti önermedeki Başka'nın mevcudiyetidir tam olarak; her sözün öğretici karakteri olan bu mevcudiyet, söylemine yarıdında bulunabilecek olan kimsenin mevcudiyetidir. Sözel söylem, söylemin doluluğudur.

Anlamlanım veya idrak edilebilirlik, kendinde kalan Aynının özdeşliğinden değil de, Aynıya havale eden Başka'nın yüzünden kaynaklanır. Anlamlanım, Aynı ihtiyaçlara sahip olduğundan, onda bir şey eksik olduğundan ve bu eksikliği doldurabilecek her şey böylece anlam kazandığından ortaya çıkmaz. Anlamlanım, Aynıya nazaran Başka'nın mutlak fazlalığındadır –Başka'yı arzulayan, onda eksik olmayanı arzulayan, Başka'nın ona önerdiği veya ondan aldığı temalarda, bu şekilde verilmiş göstergelerden uzaklaşmaksızın, Başkayı kabul eden³⁴ Aynıya nazaran Başkanın mutlak fazlalığındadır. Anlamlanım, dünyayı söyleyen veya anlayan ve dili ya da anlaması kesin olarak temalaştıran Başkadan kaynaklanır. Anlamlanım, kendisinde dünyanın aynı zamanda hem temalaştığı hem de yorumlandığı, kendisinde gösterenin sunduğu göstergeden asla ayrılmadığı ama onu her sergilediğinde daima yeniden ele aldığı kelimadan [*verbe*] itibaren başlar. Şeyleri vazeden kelimeye daima sunulan bu yardım, dilin biricik özüdür zira.

Varlıkların anlamlanımı, erekselliğin değil ama dilin perspektifinde yatar. Bütünlemeye³⁵ direnen, ilişkiden teberri eden³⁶ ya da onu tavzih eden terimler arası bir ilişki, yalnızca dil olarak mümkündür. Bir terimin diğerine direnişi başkalığın hasım ve karanlık tortusundan kaynaklanmaz burada, bilakis, daima öğretici olan sözün bana getirdiği tüketilemez dikkat fazlalığından kaynaklanır. Gerçekte söz, onun tarafından atılan basit bir gösterge olan şeyin daima bir yeniden ele alınışıdır, sözde karanlık olan şeyin aydınlatılması yönünde daima yenilenen bir vattır.

Bir anlama sahip olmak, bir mutlağa göre konumlanmak yani algılanışında massedilmeyen bu başkalıktan gelmektir. Böyle bir başkalık,

34 accueille. bkz. Dipnot 3 (ç.n).

35 totalisation (ç.n)

36 s'absolvent de (ç.n).

mucizevi bir bolluk olarak [yani] kendi öz tezahürünü aydınlatma amacındaki dilin daima yeniden başlayan çabasında ortaya çıkan tüketilemez dikkat fazlalığı olarak mümkündür ancak. Bir anlama sahip olmak, öğretmek veya öğretilmek, konuşmak veya dile getirilebilmektir.

Erekselliğin ve keyfin perspektifi içersinde anlamlanım, engellenmiş keyfi içeren çalışmada belirir ancak. Ne var ki engellenmiş keyif kendiliğinden hiçbir anlamlanım doğurmaz; ama, bir nesneler dünyasında, yani sözün haylidir tınladığı bir dünyada vuku bulmaması durumunda, yalnızca ıstırapı doğurur.

Köken işlevi, bir gönderge dizgesinde (bilincin kendi için'i olarak) kendine göndermede bulunacak bir *sona* varmaz. Başlangıç ve son aynı anlamdaki/yöndeki nihai kavramlar değildir. "Kendi için" kendi üzerine kapanır ve tatmin bulmuş olarak tüm anlamlanımı kaybeder. Ona yaklaşıp o, tüm belirişler denli muammalı olarak belirir. Köken kendi muammasına anahtarı sağlayan şeydir, bu muammaya kelimeyi sağlayan şeydir. Dil, kendi tezahürüne tanıklık edişinde müstesnadır. Söz, kendini söz üzerinden açıklamaktan ibarettir; öğretiştir/öğrenimdir o. Beliriş, bir kimsenin kendini ondan zaten geri çekmiş olduğu donmuş bir formdur; buna karşın, dilde, tüm belirişler gibi plastik olan kendi öz belirişinin kaçınılmaz perdesini yırtan bir mevcudiyetin kesintisiz akımı vuku bulur. Beliriş ifşa eder ve gizler; söz, daima yenilenen tam bir açıksözlülük içersinde, tüm belirişteki kaçınılmaz gizlenişinin ötesine geçmekten ibarettir. Bir anlam –bir yönelim– bu yolla her fenomene verir kendini.

Bilmenin kendisinin başlangıcı, tüm belirişin mümkün gizleniş olduğu, başlangıcın eksik olduğu bir dünyanın büyülenme ve süregelen ikianlamlılığı kesintiye uğruyorsa mümkündür ancak. Söz, bu anarşiye bir ilke getirir. Söz büyüyü giderir, zira onda konuşan varlık kendi belirişini teminata bağlar ve kendine yardım eder, kendi öz tezahürüne tanıklık eder. Onun varlığı bu *tanıklıkta*³⁷ gerçekleşir. Bana bakan yüzde haylidir uç veren söz, ifşanın³⁸ ilk açıksözlülüğünü getirir. Dünya ona göre yönelir, yani bir anlamlanıma kavuşur. Söze göre başlar o; ancak bu, 'dünya onunla sonuçlanır' formülüne eşdeğer değildir. O *dile getirilir*, ve dolayısıyla tema olabilir, öne-koyulabilir³⁹. Varlıkların bir öner-

37 assistance: hazır bulunma, tanıklık; yardım (ç.n)

38 révélation: ifşa, açığa vurma; vahiy (ç.n)

39 peut etre proposé. Düz çevirisi: 'önerilebilir' (ç.n)

meye girişleri, onların *anlamlanım almalarının* kökensel olayını oluşturur; onların bizzat logoritmik ifadesinin imkanı bu temel üzerine kurulacaktır. Böylece söz, tüm anlamlanımın –aletlerin ve tüm beşeri eserlerin– kökenidir; zira, onun aracılığıyla, tüm anlamlanımın kendine döndüğü şu göndergesel dizge işleyişinin bizzat ilkesini, anahtarını alır. Sembolizmin kipliği dil değildir, her sembolizm zaten dile göndermede bulunur.

e) Dil ve Dikkat

Varlığın kendi mevcudiyetine tanıklığı olarak söz, öğretimdir. Öğretim, zaten bende ve Başkasında ortak olan soyut ve genel bir içeriği iletmez basitçe. Meyvesiyle zaten mahmul bir zihni doğurtma yönünde eni konu ikincil bir işlevi üstlenmez yalnızca. Söz, cemaati kurar yalnızca, *vererek*, fenomeni veri olarak sunarak; ve o temalaştırarak verir. Veri, bir cümlelerin olgusudur. Cümlede beliriş, tema olarak sabitlenerek, fenomenliğini kaybeder; sessiz dünyanın, sonsuzca çoğalmış müphemliğin, durgun suyun, gizem olarak geçinen bir mistifikasyonla uyuyan suyun hilafına, önerme, fenomeni varolanla, dışsallıkla, düşüncemin içermediği Başka'nın sonsuzluğuyla ilişkili kılar. Tanımlar o. Nesneyi cinsine yerleştiren tanım, ona Mutlaktan, kökeninden, itibaren yön vermek üzere, onu temalaştırmak üzere, amorf fenomeni karmaşasından kurtarmaktan ibaret olan tanıma varsayar. Her mantıksal tanım –*per genesim*⁴⁰ veya *per genus et differentiam specificam*⁴¹ bu temalaştırmayı, cümlelerin tınladığı bir dünyaya bu girişi varsayar zaten.

Hakikatin bizzat nesnelleştirilmesi, dile göndermede bulunur. Hiçbir tanımın uygun düşmediği Sonsuz, tanımlanmaz, kendini bakışa sunmaz, ama kendi işaretini verir, tema olarak değil. ama temalaştıran olarak, kendisinden itibaren her şeyin özdeşlik olarak sabitlenebileceği kimse olarak. Dahası Sonsuz, onu işaret eden edime tanıklık etmek suretiyle işaret verir; yalnızca kendi işaretini vermez, konuşur da –bir yüzdür o.

İkianlamlılığın veya karışıklığın sonu olarak öğretim, fenomene ilişkin bir temalaştırmadır. Fenomen, kendini arz eden kimse tarafından

40 Lat. “yaratılış yoluyla/itibariyle” (ç.n).

41 Lat. “cins ve özgül farklılık yoluyla/itibariyle”. Söz gelimi insan, ‘cins itibariyle’ bir mahluktur; ama ‘özgül farklılığı itibariyle’ ise ‘akıl sahibi’dir (ç.n).

–bu temalaştırmanın şu göstergeler olan edimlerini yeniden ele alarak, konuşarak– bana öğretildiği içindir ki bir mistifikasyonun oyuncağı değildir. Başkasının mevcudiyeti, olguların anarşik büyücülüğünü kesintiye uğratar: dünya nesne haline gelir. Nesne olmak, tema olmak, fenomenin perdesini delen ve beni kendine ortak eden bir kimseyle hakkında konuşabileceğim bir şey olmaktır. Bu ortaklığın yapısından daha sonra söz edeceğiz –bu yapı, ima etmiş olduğumuz üzere, olsa olsa ahlaki olabilir; nasıl ki hakikat, benim Başkayla ilişkim veya adalet üzerine kuruluysa. Sözü hakikatin kökenine koymak, görüşün [vision] yalnızlığını içeren ifşayı⁴² terk etmektir –hakikatin ilk eseridir bu.

Dilin eseri olarak, Efendinin⁴³ üzerimde icra ettiği bir *eylem* olarak temalaştırma; gizemli bir malumat değil ama benim dikkatime yöneltilmiş çağrıdır. Dikkat ve onun mümkün kıldığı belirtik düşünce, bilincin kendisidir, yoksa bilincin bir inceliği değildir. Ama bende üstün bir biçimde egemen olan dikkat, bir çağrıya *özel olarak* cevap veren şeydir. Dikkat bir şeye dikkattir, çünkü birine dikkattir. Kalkış noktasının dışsallığı ona özeldir: benin bizzat gerilimidir o. Onsuz hiçbir düşüncenin aleni olmayacağı okul, bilimi koşullandırır. Özgürlüğü, onu yaralamak şöyle dursun, gerçekleştiren dışsallık orada olumlanır: Efendinin/Hocanın dışsallığı. Bir düşüncenin açıklanması/alenileşmesi, ancak iki [kişi] arasında gerçekleşebilir; o zaten sahip olunan şeyi bulmakla sınırlı değildir. Ne var ki öğreticinin ilk öğretimi, kendisinin öğretici olarak bizzat mevcudiyetidir ki temsil bu noktadan itibaren gelir.

f) Dil ve Adalet

Peki ama dikkati çağıran öğreticinin bilinci aşması ne anlama gelir? Nasıl oluyor da öğretici öğrettiği bilincin dışında olabiliyor? Öğretici bilince, düşünülen içeriğin onu düşünen düşünceye dışsal olması gibi, dışsal değildir. Düşünülen içeriğin onu düşünen düşünceye göre dışsallığı, düşünce tarafından üstlenilir, ve o, bu anlamda, bilinci *aşmaz*. Düşünceye müteallik hiçbir şey onu aşamaz; her şey özgürce üstlenilir. *Hiçbir şey –düşüncenin bizzat özgürlüğünü yargılayan yargıç müstes-*

42 dévoilement: perdesi/örtüsü-açılış, açığa-çıkış, ifşa (ç.n)

43 'Maitre' hem Efendi hem de Hoca/Usta anlamına geliyor; 'Maitre', benim üstümde-dir ve o öğretir aynı zamanda (ç.n)

na. Sözü aracılığıyla fenomenlere bir anlam veren ve onları temalaştır-maya olanak sağlayan Efendinin mevcudiyeti, nesnel bir bilgiye açık değildir; bu mevcudiyet benimle toplum halindedir. Büyülenmiş dün-yanın büyüsünü bozan, benim kabil olmadığı eveti söyleyen, Başkasının en üst olumluluğunu getiren şu fenomendeki varlığın mevcudiyeti, *ip-so facto* birlikteliktir/sosyalliktir⁴⁴. Ama başlangıca gönderme, başlangı-cın bir bilgisi değildir. Bilakis tüm nesnelleşme, zaten bu referansa gön-derir. Varlığın en ala deneyimi olarak birliktelik, örtüsünü açmaz. İfşa edilen şeyin örtüsünü-açışı –bir yüzün deneyimi– böyle adlandırılabil-ir; ama bu surette bu örtüsünü-açışın özgünlüğü göz ardı ediliverir. Bu örtüsünü-açışta, –bir yüze değin edinilebilecek bilgi de dahil olmak üzere her bilginin iş başında olduğu– yalnız kesinliğin bilinci kaybolur büsbütün. Gerçekte, kesinlik özgürlüğüme dayanır ve bu anlamda yal-nızdır. İster veriyi varsaymama izin veren *a priori* kavramlar yoluyla ol-sun, ister (Descartes'ta olduğu gibi) iradenin tasvibi yoluyla olsun, ha-kiki olanın sorumluluğunu alan, nihai anlamda yalnız olan şu benim özgürlüğumdür. Birliktelik, efendinin kabulü [*l'accueil*], bunun tersi yönündedir: onda özgürlüğümün icrası tartışma konusu edilir. Eğer öz-gürlüğümün tartışma konusu edildiği bir durumu vicdan [ahlaki bi-linç]⁴⁵ olarak adlandırırıyorsa, birliktelik veya Başkasının kabulü vic-dandır. Bu durumun özgünlüğü, onun bilişsel bilince göre formel ola-rak antitez oluşunda yatmaz yalnızca. Kendiliğin tartışma konusu edi-lişi, kendiliğin kendini en sıkı bir biçimde zaten denetliyor oluşu nis-petinde ciddidir. Amacın bu yaklaştıkça uzaklaşması, vicdanın yaşamı-dır. Kendime karşı vecibelerimdeki artış, bana müteallik yargıyı ağırlaş-tırır, sorumluluğumu artırır. Bu çok somut anlamda bana müteallik yargı asla benim tarafımdan üstlenilmez. Bu üstlenmenin imkansızlığı, vicdanın bizzat yaşamıdır, özüdür. Özgürlüğüm son söze sahip değildir; ben yalnız değilimdir. Bu yüzden şunu diyeceğiz: ancak vicdan kendin-den çıkar. Dahası, başka türlü söyleyecek olursak, vicdanen ben hiçbir *a priori* çerçevenin ölçüsüne uymayan bir deneyim –kavramsız bir de-neyim– yaşarım. Tüm diğer deneyimler kavramsaldırlar, yani, benim

44 as-sociation (ç.n)

45 Fransızca *conscience* hem 'bilinç' hem de 'vicdan' anlamlarına geliyor. Levinas'ın *conscience morale* ile kastettiği vicdan (ya da 'ahlaki bilinç') iken, *conscience cog-nitive* ile kastettiği 'bilinç'tir (ya da Türkçede totolojiye yol açacak bir ifadeyle 'bi-lişsel bilinç'tir). Burada 'vicdan' ile 'ahlaki bilinç'in aynı anlama geldiği akılda tutul-malı (ç.n).

haline gelirler veya özgürlüğünden kaynaklanırlar. Vicdanın açlığın ya da doymuşluğun düzenine bağlı olmayan özü gereği tatmin bulmazlığını betimlemiştik. Daha önce arzuyu böyle tanımlamıştık. Vicdan [ahlaki bilinç] ve arzu, bilincin diğerleri arasında kiplikleri değildirler, ama onun koşulunu oluştururlar. Onlar, yargısı içersinde, Başkasının somut olarak kabulüdürler.

Hatırlamanın içselligi değil, öğretimin geçişliliği, varlığı açığa vurur. Toplum hakikatin yeridir. Beni yargılayan Efendiyle *ahlaki* ilişkim, hakiki olana bağlılığımın özgürlüğünü takviye eder. Böyle başlar dil. Benimle konuşan ve kelimeler yoluyla kendini bana sunan/kendini benim önüme koyan kimse, beni yargılayan başkasının temelden yabancılığını muhafaza eder; ilişkilerimiz asla tersine çevrilebilir değildir. Bu üstünlük onu, bilgimin dışında, kendinde koyutlar; ve bu mutlağa göre, *verili olan* bir anlam kazanır.

Fikirlerin “karşılıklı iletimi”, diyalogun karşılıklılığı, dilin derin özünü gizlemektedir zaten. Bu öz, Benle Başka arasındaki ilişkinin tersine çevrilemezliğinde, kendi Başkalık ve dışsallık konumuyla çakışan Efendinin Efendiliğinde/Hakimiyetinde yatar. Gerçekte dil, eğer muhatap söyleminin başlangıcı ise, muhatap sonuç itibariyle sistemin ötesinde kalıyorsa, muhatap benimle *aynı plan üzerinde* değilse konuşulabilir ancak. Muhatap bir Sen değildir, bir Sizdir; kendini efendiliğinde ifşa eder. Demek ki dışsallık, bir efendilikle çakışır. Böylece özgürlüğüm, onu kuşatabilecek bir Efendi tarafından tartışma konusu edilir. Hakikat, özgürlüğün egemen icrası, bu yolla mümkün olur.

AŞKINLIK VE KÖTÜLÜK*

Emmanuel Levinas
Çeviren: Özkan Gözel

Tanrıya giden düşünce, bilmenin kategorilerine indirgenemez olan psişik ve asli bir kiplik içerir. Husserl ve daha sonra Heidegger idrak edilebilirliğin psişik kipliklerle dayanışıklığını olumlamak suretiyle bir imkan açmışlardır. Levinas bu makalede, böylesi bir zeminden hareketle, aşkınlık ve kötülük ilişkisini incelemekte ve başa gelen kötülüğün aslında aşkınlığa ya da iyiye ulaşmak için bir imkan sunduğunu vurgulamaktadır; çünkü kötülük, bizim normal olandan, normatif olandan, düzenden ya da dünyadan kopuşumuzu mümkün kılarak, bize öteyi, aşkın olanı hatırlatmakta ve bizi Tanrı'nın Sen'yle yüzyüze getirmektedir. Dünyadan ya da varlıktan bir kopuş olarak kötülük, paradoksal bir biçimde, İyinin imkânını içermektedir. Böylece kötülüğün aşırılığında ruhun aşkınlığa ya da Tanrıya uyanışı söz konusu olmaktadır. Kötülük deneyimi, aynı zamanda, bizim iyilik beklentimizdir.

Anahtar Kelimeler: Eyyub, Aşkınlık, Kötülük, İyi, Aşırılık, İçsıkkıntısı, İstirap, Tanrı, Hikmet-i İlahi, İlahi Tecelli.

“... Barışı yerleştiren ve kötülüğü yaratan,
bütün bunları yapan Rab benim. (İşaya 45; 7)

1. Düşünce ve Aşkınlık

Aşkınlık ve *öte* gibi sözcüklerin bizzat anlamını kuşku konusu etme girişimi onların semantik sağlamlıklarına tanıklık eder; çünkü, en azın-

* Emmanuel Levinas, *De Dieu qui Vient a l'Idée* (Paris: J. Vrin, 1998).

dan onlarla ilgilenen bu eleştirel söylemde, tartışma konusu edilen şey kabul edilir. Bu terimlerin mutlak anlamının bilmem hangi itki sayesinde en uzağa ve en üst dereceye taşınmış görece bir aşkınlığa veya görece bir öteye indirgenmesi, *aşkınlığı* veya *öteyi* bu enüstünlük atfına dahil etmektir zaten veya sahip olduğumuz psikolojik güçlerden kimilerine aşkın bir kudret izafe etmektir zaten. Peki ama bu mefhumların idrak edilebilirliğinde, onları gerçekten düşünebilmemiz açısından, eksik bir şey söz konusu değil midir? Felsefe geleneğimizde hakiki düşünce, doğru [*vraie*] bir düşüncedir; o bir bilmedir¹; varlığa göndermede bulunan bir düşüncedir: varlığa, yani, bir varolanı belirten ama aynı zamanda –varolanı varolan olarak tanımamız mümkün olmaksızın varlığın ödevinin veya yazgısının bu varolanlar yoluyla gerçekleşmesini ifade eden– fiil olarak da anlaşılan varlığa/olmaya² göndermede bulunan bir düşüncedir.

İde ve kavramı, akıl ve anlama yetisini ayırt edişiyle Kant, düşünceyi bilme'den ayıran ve böylece de varlıkla birleşmeyen anlamları [*signification*], veya daha doğrusu, anlayışın kategorilerine, ve esasen de bu kategorilerin bağlaşığı olan gerçekliğe boyun eğmeyen anlamları keşfeden ilk kişidir kuşkusuz. Gerçi anlamsızlığa indirgenmese de bu varlıktan ayrı düşünce, Kant tarafından, bu düşüncenin hala hedeflediği kendinde şeylerden boş olarak tasavvur edilir. Bu düşünce, kendisinde eksik olan varlığa göre ölçünür hala. Dolayısıyla ideler, Kant'ın bu sığata verdiği pejoratif anlamda, diyalektik bir statüye sahiptirler; burada rol oynayan aşkın³ yanılsama, varlığa duyulan bir iştia-kın dramıdır. Her şey, sanki varlığın belirişi ve bilgisi rasyonelliğe ve “tin”e eşdeğermişcesine cereyan eder. Öyle ki sanki anlamın anlamlanımı –idrak edilebilirlik–, varlığın tezahürüne tabidir; sanki anlamın anlamlanımı, yönelimsellik tarzında, bir istem veya bir varlık nostaljisi tarzında ontolojidir. Kuşkusuz Kant, ontolojinin bu kendini gösterişleri içersinde, düşünce ve bilme⁴ arasında daha kökten bir ayrıma gitme

1 un connaitre (ç.n)

2 Fransızca *etre* sözcüğü, isim olarak ‘varlık’ anlamında gelirken, fiil olarak da ‘olmak’/‘var olmak’ anlamına geliyor; metinde bu ikili kullanıma ya da anlama işaret ediliyor (ç.n).

3 ‘Aşırı’ olarak da karşılanabilecek olan buradaki ‘aşkın’ (transcendantale) sözcüğü, anlama yetisinin sınırlarının veya salahiyetinin ‘aşılmasını’ ifade ediyor; Kant’a göre yanılsama, bu [haddini] aşmadan doğmaktadır (ç.n).

4 Bu metinde kural olarak ‘bilme’ sözcüğünü ‘sovoir’ı karşılamak üzere kullandık ve fakat istisnai durumları dipnotlarda belirttik (ç.n).

cüretini gösterir. Saf aklın pratik kullanımında o, varlığa bir göndermeye indirgenemeyen bir entrika keşfeder. Şu veya bu şekilde ütöpik, malumata sağır, varlıktan ona gelebilecek onaylamalara (teknik ve sayılısal buyruk bakımından önemli olmakla birlikte ne pratiğı ne de kesin buyruğı ilgilendirmeyen onaylamalara) kayıtsız bir iyi niyet, varlığın üstüne ve bilmeye cehaletin berisine yerleştirilen bir özgürlükten kaynaklanır. Gelgelelim bir ayrılma anını müteakiben “saf aklın postulatları” içersinde ontoloji ile bir ilişki yeniden kurulur; öyle ki sanki bu ilişki tüm bu cüretkarlıkların gereğı olarak beklenmektedir. Fikirler kendi tarzlarında, Tanrı’nın varlığında, varlıkla birleşirler; burada Tanrı, kah eleştirinin zahiri anlamı uyarınca erdemle mutluluğun uyuşumunu, kahsa, Hermann Cohen’in okumasına göre, özgürlükle doğanın ve bilgiye başvurmaksızın karar verilen bir pratiğın etkililiğinin uyuşumunu garanti eder. Saf aklın İdeal’inin mutlak varoluşu, En Yüce Varlığın varoluşu, temel taşıını bir başına özgürlük kavramının teşkil ettiğı bir mimari içersinde nihai anlamda önem arz eder.

İdenin verili olana bu denk düşme kabiliyeti veya onun boşluğunu haklılaştırma yükümlülüğü, görüsel⁵ tarzdan farklı bir yolla ama yine de varlığa, daima varlığa göndermede bulunmaya bu yatkınlık, düşünce için bu bilgiye ait olma zorunluluğı, tüm idrak edilebilirliğın ölçüsü olarak mı kalmaktadır? Çöküş halinde bir düşünce olarak, bilme’den bir yoksunluk olarak ortaya çıkmayacaksa, Tanrı’ya giden düşünce bu ölçüye boyun mu eğecektir? Tanrı’ya giden, O’na temalaştırılmış olana gidişin tarzından farklı bir biçimde giden düşüncenin, bilmenin normlarının saf reddiyle kendini sınırlamak şöyle dursun, karşılıklılık ve telafi ilişkileriyle ve farklılıklara değin özdeşleştirmeleriyle, oyunsuz bir yasalar dünyasının gerektirdiğı kipliklerin ötesinde, psişik ve kökensel kiplikler içerdığı gösterilemez mi? Bunlar, Aynının Başka tarafından rahatsız edildiğı “Tanrı-ya-doğru”nun has ve kökensel kiplikleridir; ruhun ontolojik serüveni kesintiye uğrar, İhtişam karşısında varlık fikri *gölgede kalır* (tam da Tanrı’daki basit bir sıfat düzeyine düşer belki de) ve çıkar-gözetmezlik’te/varlık-tan-çıkış’ta⁶ gerçek olanla yanılısamalı olan arasındaki almasıklık silinir gider bu kipliklerde.

5 intuitive (ç.n)

6 Levinas düz anlamı ‘çıkır-gözetmezlik’ olan ‘dés-inter-esse-ment’ ifadesini, bu ifadenin etimolojisinden yararlanarak, “varlıkta-olmak / varlıkla-ilgili-olmak / varlıkta-çıkır-olmak”tan (inter-esse) “ayrılma” (dés) olarak, özetle, ‘varlık-tan-çıkış’ olarak yorumluyor; Levinas’a göre ‘çıkır-gözetmezlik’ yani etik, ‘varlıktan çıkış demektir ve varlıktan çıkmanın yolu etikdir (ç.n).

2. Aşkınlık ve Fenomenoloji

Bir *başkayı* indirgenemez bir biçimde bir *başka* olarak doğrulamaya kabıl büyük kopuş, deneyimin psişizminde nasıl ve nerede ortaya çıkıyor? Oysa temalaştırılmış düşünülebilir olanın dokusundaki tüm yırtılma, Aynının örgüsünü muhafaza etmekte ya da onu yeniden örgüleştirme-tedir. Bir düşünce, öğelerinin heterojenliği ve onların varlık kiplerinin çeşitliliği ne olursa olsun, düşündüğü varlığın tam da bir araya gelme tarzı olan dünyanın *ötesine* nasıl gidebilir? Aşkın olan, “tümüyle başka”yı nasıl imleyebilir – şu söylemesi kuşkusuz dile kolay gelen, ama düşünülebilir olanla söylemin ortak zeminlerinin dünyaya geri verdiği ve orada oluşturduğu “tümüyle başka”yı? Düşünülebilir olanda bir farklılığın temayüz etmesi veya aşkınlık ölçüsünde bir aralığın ortaya çıkışına neden olacak bir çelişkinin açılması yeterli değildir; ne de hat-ta karşısında düşüncenin diyalektik ve mantıki kaynaklarının tükenip güçsüz düştüğü bir hiçliğin belirişi yeterlidir. Yadsıdığı varlığı “muha-faza eden” (aufhebt), yadsımanın yadsınmasından ibaret olmayacak bir *hiçlik* nasıl anlam kazanır? Ortak bir zemine dayanmayan bir başkalı-ğın farklılığı nasıl anlam kazanır?

Bu iki noktada Husserl fenomenolojisinin yeni imkanlar açtığını dü-şünüyorum. Bu fenomenoloji, tüm idrak edilebilirliğin psişik kiplikler-le dayanışmasını olumlar ki o, bu kiplikler *aracılığıyla* ve bu kiplikler-de düşünülür: söz konusu olan her hangi bir anlamın her hangi bir dü-şünceye erişimi değildir. Kuşkusuz bu psişik kiplikler yönelimsel ima-ları –bastırılmış veya unutulmuş yönelimleri– içerirler, ama (“genetik” denen fenomenolojinin indirgeyici tutkuları ne olursa olsun) indirge-nemez özlerdir, *kökenler*dir onlar. Son tahlilde Husserl fenomenolojisi *saf bilince değin bir özler-bilimidir*. O, bir yandan, psişizme değin in-dirgenemez, herhangi bir matematiksel veya mantıki düzene indirgene-mez olan ve tüm matematik ve tüm mantıktan daha kökensel bir indir-genemezlikle de yalnızca betimlenebilir olan bir yapı fikrine güvendir; fenomenoloji “tanımlanmış/belirli bir çokluk” (definite Mannigfaltig-keit) oluşturmayan psişizmin özlerine ilişkin fikirdir. Diğer yandansa o, bu indirgenemez düşünceleri canlandıran anlamın anlam verişe –Sinn-gebung’a– göndermesidir. Böylece fenomenoloji bize düşünülen bir an-lamı yalnızca veya başlıca olarak diğer nesnel anlamlarla ilişkisi teme-linde açıklamamayı öğretmiştir; çünkü böylesi bir açıklama tüm anla-mı göreceleştirir ve tüm anlamlanımı çıkışı olmayan bir *sisteme* hapse-

der. Fenomenoloji bize bir anlamı verili olduğu *indirgenemez psişizm* temelinde açıklamayı veya tasrih etmeyi, dolayısıyla anlamı kökende aramayı, kökensel anlamı araştırmayı öğretmiştir. Bir aritmetik felsefesinden ve mantık araştırmalarından neşet eden bu yöntem, formel-olmayan'ın önceliğini –asıllığını– öne sürer.

Bu perspektif içersinde, sözgelimi, hiçliğe yaşıntılanmış içsıkıntısından yola çıkarak varan Heideggerci yordamın yeniliği açıklığa kavuşur; burada içsıkıntısı, psişizmin yadsımadan daha ileriye giden bir kipliğidir. Ama aynı şekilde çağdaş düşünde, *başka* ve ortak-zemini-olmayan-farklılık mefhumları söz konusu olduğunda, Heidegger'in içsıkıntısından yola çıkılarak geliştirilmiş bir kavramına, *ontolojik fark* kavramına, borçlu görünüyor: varlık ve varolan arasındaki fark, gerçekte, onları belirten sözcüklerin yazılı olduğu kağıt veya içersinde onları telaffuza yarayan seslerin titreştiği hava dışında ortak bir şeyi varsaymaz. Varlık ve varolan arasındaki fark, farkın kendisidir. Dolayısıyla onun kimi filozoflar üzerinde bir büyü icra etmesi şaşırtıcı değildir. Bu filozoflar Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümü hakkındaki sözünden sonra –ve tüm onto-teolojinin dışında– aşkınlığın anlamıyla ilgilenmeye cüret ederler; anlamlı'nın alanının ne temalaştırılmış varlığa adanmış bilimlerin ve çalışmaların *ciddiye*tiyle, ne de varlığın anısını korumakla birlikte ondan kaçan, onun imgelerinde hoşluk bulan ve bahisler içeren hazların ve sanatların *oyunu*yla sınırlı olduğu kanaati onlara kılavuzluk eder hiç kuşkusuz.

Elbette, kendini tüm varolanlara adamakla birlikte varolanları aşan Heidegger'in kullandığı fiil anlamıyla varlığın/olmanın, mümkün kıldığı dünyanın ötesinde kalıp kalmadığını ve varlığın ötesinde aşkın bir Tanrı tasavvuruna izin verip vermediğini sorabiliriz kendimize. Keza *varolanları aşan varlık düşüncesine* bağlanan şu nötrlüğün ilahi aşkınlık söz konusu olduğunda münasip ve yeterli olup olmadığını sorabiliriz kendimize. Ontolojik fark, felsefecilere aşkınlığın bir modeli olarak hizmet eder daima ve dini düşünceyle hısımlık arz eden araştırmalarda, reddedilse de, sık sık anılır. Burada Jean-Luc Marion'un Tanrı'nın uluhiyeti hakkındaki derin ve incelikli denemesini anmak yeterli olacaktır⁷. Cesur bir yarıp geçme teşebbüsüdür bu; felsefeciler arasında hala münferit olarak kalmış, Tanrı'yı artık esas itibariyle varlık temelinde düşünmeme yönünde bir teşebbüs. Yazar, Heidegger'e borcunu teslim etmekle birlikte, Heideggerci yolları araştırırken kendi öz güzergahını belirler ve “ontolojik farka uzak” bir konum alır sonuç itibariyle⁸.

7 *L'idole et la Distance* (Paris: Grasset, 1977).

8 a.g.e., 214.

Bir başka genç düşünür, Philippe Nemo, aşkınlığa ilişkin aynı dikkati sergileyerek ve dünyayı kesintiye uğratan psişizmin (gerçi bilim yani temalaştırma olarak psikoloji, bu kesintiye uğrayıştan sonra kendini yeniden toparlayacak ve toparlanış için daima zamana sahip olacaktır ve bu kesintiye uğraticı fenomeni kurama ve sağaltıma yatkın diğerleri arasında psikolojik bir hal olarak sayacaktır⁹) belli bir kipliğinden, belli bir dikkate değer yaşantıdan, yola çıkarak Eyyub'un hastalığı¹⁰ üzerine bir kitap yazdı: bir Kitabı Mukaddes metninin yorumu¹¹. Burada da ontolojik fark, teşvik edici esas öge olarak görünüyor. Gerçi yorumlanan kitabın ayetleri bunu esinlese bile, fenomen yoluyla kendini haklaştıran yaşantının bir betimlenişidir burada söz konusu olan. Bu kitapta aynının kesintiye uğrayışı, istisnai bir anlamlanımla yüklü psişik bir içerik temelinde ele alınır; bu psişik içeriğin aşırı¹² olarak içerdiği şey, her hangi bir en-üstünlük atfı içersinde değil ama bir deneyimin basit verisi içersinde araştırılır. Bu fenomenolojiyi, ona kaynaklık eden yorumsal niyetleri –ki bu hermenötiğin sahip olduğu büyük maharete ve dakikliğe rağmen söz konusudur bunlar– unutarak serimlemeyi ve kendisi bakımından değerlendirmeyi çok isterdik. Ama burada biz, Nemo'nun, Eyyub'un kitabına atfettiği nihai anlamın hakikati hakkında kendimize bir konum seçmeyi amaçlamıyoruz. Öyle görünüyor ki, mukabele ettiğimiz, yazarın kullandığı felsefi dil, sofuca bir temrin olmayan bu eserin açtığı felsefi perspektif içersinde tam manasıyla haklaştırılmaktadır.

3. Kötülüğün Aşırılığı

Eyyub'un ıstırabında yaşandığı haliyle hastalığı/kötülüğü betimlemek üzere Philippe Nemo ilk olarak onun altında yatan olay olan içsıkıntısı üzerinde durur. İçsıkıntısı, Heidegger ile uyum içersinde, hiçliğin açığa-çıkışı olarak, ölüme-doğru-olma olarak, kaçıp giden ve insanı tecrit

9 Asla atlanamayacak bir yorumdur bu. Bu yorum yoluyla bilimin temalaştırması ve söylemi, her kopuş [anın]da çakışır ve aşkınlığı sorun haline getirirler. Gelgelelim yaşantının ve kesintiye uğraticı anlamın dönüşüne engel olamazlar. Aşkılık bir modern için olsa olsa müphem bir anlama sahip değil midir? Ama dünya için de bu geçerlidir. Krş. Sözü geçen denemenin son satırları.

10 Fransızca *le mal* sözcüğü düz olarak 'kötülük' anlamı yanı sıra başa gelen 'hastalık/bela/felaket' anlamlarına da geliyor; burada, 'Eyyub'un hastalığı' veya eş deyişle 'Eyyub'un duçar olduğu kötülük/bela/musibet/dert' söz konusu (ç.n).

11 *Job et l'Exces du Mal* (Paris: Grasset, 1978).

12 extreme (ç.n)

eden bir dünyanın ve kendini teselli sözlerine (ki bunlar hala bozguna uğrayan dünyanın kaynaklarına aittir) kapatan bir insanın olgusu olarak yorumlanır.

Böyle anlaşılan içsıkıntısı, basit bir “ruh hali”, “ahlaki bir duygulanım biçimi”, basit bir sonluluk bilinci veya gelişi güzel bir biçimde fiziksel olarak adlandırılacak bir acıyı önceleyen, ona eşlik eden veya onu takip eden ahlaki bir semptom sayılmayacaktır. İçsıkıntısı kötülüğün kalbindeki keskin uçtur/derin acıdır. Hastalık, yaşayan, yaşlanan, bozulup gitmeye yatkın tenin kötülüğü, bozulma ve eriyip gitme, bunlar, bizzat içsıkıntısının kiplikleridir; şu veya bu şekilde yaşamış olan ten, onlarda ve onlar aracılığıyla ölür ve bu ölümün hakikati unutulamaz, reddedilemez ve kaçınılmazdır. Onu kendimizden saklamanın imkansızlığında saklı-olmayışın kendisi, ve açığa-çıkış¹³ ile varlığın kökensel uykusuzluğu olarak şu kendi kendine açılmış en ala hakikat yatar belki de. Fani bedeni yüklenmiş, bozulamaz bir tin olmayan, ama kendinde başkalaşan bir özdeşliğin tüm vakarı içersinde bir *cisimleşmişlik* olan beşeri kimlik/özdeşlik için bir tükeniş söz konusudur. Böylece biz, insandaki düşünce ve uzama değin Descartesçi düalizmin berisinde veya zaten ötesinde bulunuyoruz. Burada çürümenin tat ve kokusu, trajik bir bilginin tinselliğine, gerçi umutsuz da olsa, ölüme ilişkin herhangi bir önseziye veya öngörüye katılmaz. Umutsuzluk, tenin kötülüğü olarak umutsuzluk verir; fiziki kötülük, içsıkıntısının bizzat derinliğidir. Dolayısıyla, Philippe Nemo’nun Eyyub’a dair ayetler aracılığıyla göstereceği üzere, içsıkıntısı, tensel keskinliği içersinde, tüm toplumsal sefaletlerin, tüm beşeri terkedilmişliklerin, yani alçalmanın, yalnızlığın ve zulmün kökenidir.

Gelgelelim kötülükle içsıkıntısının bu şekilde bitştirilmesi, bize sunulan çözümlemede, varoluş filozoflarının bizi alıstırdığı ve Heidegger’in de –hiç değilse *Varlık ve Zaman*’da– en net biçimde modelini çizdiği anlamla örtüşmüyor. Onlarda içsıkıntısının esası, yadsıdığı varlığı unutturmaya kabil olmayan, yadsımanın kine göre kökten bir biçimde daha yadsıyıcı olan hiçliğin ufkunu açmaktan ibaretti. İçsıkıntısının kavradığı ölüm, kendini saf hiçlik olarak duyuruyordu. Nemo’nun ki-

13 ‘Açığa-çıkış’ olarak karşıladığımız *dévoilement* ‘örtüsü-açılış’ olarak da çevrilebilir; burada, hakikatin, Heideggerci anlayışa göndermeyle, bir ‘açığa-çıkış’, bir ‘örtüsünü-açma’ (Yun. *a-letheia*) olarak yorumu veriliyor; ancak Levinas’ın kendi, böyle bir hakikat anlayışını kabul etmemektedir (ç.n).

tabında bize en güçlü ve en yeni olarak görünen şey, içsıkıntısıyla kötülüğün bitişikliğinde, başka bir anlam boyutunun keşfidir. Kötülük kuşkusuz dünyanın bir “son”unu imleyecektir; ama bu, çok manidar bir biçimde, öteye götüren bir sondur. Kuşkusuz varlıktan başka bir yerdir burası, ama hiçlikten de başka bir yerdir: ne yadsımanın ne de varoluş filozoflarının içsıkıntısının tasavvur etmediği bir *öte*. Kötülük yadsımanın ne bir kipi, ne bir türü, ne de herhangi bir tamamlanışıdır. Kötülüğün temelindeki içsıkıntısı üzerinde bu ısrar neden öyleyse? Bu soruna geri döneceğiz.

Kötülük olmaklığı bakımından kötücüllüğü içersinde kötülük, aşırılıktır¹⁴. Aşırılık mefhumu, ilk bakışta nicel anlamda yoğunluk, ölçüyü aşan derece fikrini akla getirir de, kötülük bizzat neliği içersinde aşırılıktır. Çok önemli bir kayıt: kötülüğün aşırılığı, ıstırapın çok ağır oluşu ve dolayısıyla da tahammül sınırlarının ötesine geçebilmesi yüzünden değildir. Normal ve normatif olanla, düzenle, sentezle, dünyayla kopuş, onun nitel özünü oluşturmaktadır zaten. İstırap olarak ıstırap, bütünlenemez olanın, haklılaştırılmaz olanın somut ve yarı-duyulur bir tezahüründen başka bir şey değildir. Kötülüğün “niteliği”, eğer böyle bir terim kullanılabilirse, bu *bütünlenemezliğin*¹⁵ kendisidir: bu somut nitelik, bu soyut mefhum aracılığıyla tanımlanır. Kötülük, yalnızca bütünlenemez olan değildir, bütünlenemez olanın bütünlenemezliğidir de. Verileri, ne denli heterojen olurlarsa olsunlar, birleştirmeye kabil olsa da, Kantçı “düşünüyorum”un salt formel [yapısını] arz etse de, sentezle (bizzat kendi kötücüllüğünde heterojenliği sergileyen formel olanın kuşatıcılığına tabi şu tüm heterojenlikten daha da heterojen) sentezlenemez olan, kötülük biçimi altında, karşıtlık içersinde yer almaktadır adeta. Bergson’un *Yaratıcı Tekamül*’deki bir başka düzen olarak düzensizlik üzerine öğretisi, indirgenemez fesat olan kötülük tarafından nakzedilmektedir adeta. Hayli dikkat çekicidir ki, aşırılık mefhumunda salt nicel olarak bulunan şey, fenomenin neliğinde, kötülüğün kötücüllüğünün karakteristiği olan nitel bir içerik biçiminde gösterir kendini. Kötülüğün belirişinde, onun kökensel fenomenliğinde, *niteliğinde*, bir kiplik, bir tarz kendini gösterir: yer-bulamama, ...ile tüm uyuşmayı ret, bir karşı-doğa, kendiliğinden rahatsız edici ve yabancı bir

14 *exces* (ç.n).

15 *Non-intégrabilité*: bütünlenemezlik, massedilemezlik (ç.n).

garabet. *Ve bu anlamda aşkınlık!* Kötülük olarak fenomenin saf niteliğinde, içkinlikten kopuşun *nasılını* görüvermek olan şu görüş¹⁶, bize entelektüel bakımdan, fenomenolojinin başlangıcında yönelimselliğin yeniden keşfi denli veya *Varlık ve Zaman*'ının *Zuhandenheit* ve *Stimmung* üzerine göz kamaştırıcı sayfaları denli zengin görünen bir görüştür. Ama bunlar, yalnızca fenomenolojinin cüzi ve anekdotik tarihine ait şahsi izlenimlerdir belki de!

Kötülükteki dışsallık veya aşkınlık, anlamını psikik "içsellik" ile olan karşıtlık içerisinde kazanmaz; her şeye karşın aynı uzamda birbiri üstüne yığılışlarıyla çoklu art-dünyalar yanılsamasını mümkün kılan dışsallıkla içsellik her hangi bir öncel bağlılışımından türetmez bu anlamı. Kötülüğün *aşırılığında* [exces] *ex-* öntakısı, kökensel anlamıyla taşkınlığın kendisine [excession], tüm dışsallığın [exteriorité] *ex'*ine işaret eder. Hiçbir kategorik *form*, onu kuşatamaz, onu kendi çerçevesinde tutamaz. "Tümüyle başka", ortak olanın ortaklığının ötesinde, basit bir kelime değildir artık! *Başkadır* o, Nemo'nun dediği gibi, "başka sahne"dir; zira o, dünya-da-oluş'un bilincine, psikanalizin dünyada katlarını nasıl açımlayacağını bildiği bilinçdışının sahnesinden, geçici başkalığın dürülmüşlüğü olarak basitçe ötekiden daha yabancıdır.

Kötünün kötücüllüğünün somut olayını oluşturduğu aşkınlığın haklılaştırılamazlığı, Eyyub dostlarının alaysı hikmet-i ilahisidir¹⁷ belki de. Onların adalet fikri, bir ceza ve mükafat ahlakından, dünyaya ilişkin zaten teknolojik belli bir düzenden kaynaklanır. Tüm ilahi hikmet [arama] girişimi, Tanrı'yı dünyanın gerçekliği olarak düşünmenin bir tarzı değil midir?

Nemo'nun içerisinde içsıkıntısını ayırt ettiği kötülük, anlamlanımına hikmet-i ilahiden bağımsız bir aşırılık ve aşkınlık olarak sahip değil midir? O, bu anlamlanımı, içsıkıntısında öngörülen¹⁸ şu ölüme-doğru-oluş'u yoluyla değil de, daha ziyade, kötünün kötücüllüğü demek olan haklılaştırılamazlık yoluyla, hikmet-i ilahinin karşısına koyduğu mukavemet yoluyla kazanmaz mı? Bunu zaten sorgulamıştık: Ama, her şeyden öte, içsıkıntısında gerçekleşen ölümün özünün, *Varlık ve Zaman*'ın betimlediği üzere hiçlik olarak düşünülmesi gerektiğinden emin miyiz? Ölüm hakkındaki gizem, fenomenolojik olarak ölüme içkin değil midir

16 intuition (ç.n.)

17 théodicée (ç.n.)

18 anticiper (ç.n.)

ve ölmenin içsıkıntısı, to be or not to be ikileminin bir çözümü değil de, ıstırap çekişin bir kipliği –öngörülen keskinlik– değil midir?¹⁹

4. Sen

Aşırılık mefhumu kötülüğün içeriğini tüketmez. İçsel bir anlama sahip olma iddiasına karşın tefsir çabasının yön verdiği Nemo'nun çözümlemesi, ikinci bir uğrakta, kötülükte bir “kasıt”²⁰ keşfeder: kötülük sanki beni arıyormuşcasına ulaşır bana, kötülük bana, sanki beni takip eden kötü bir yazgının ardında bir maksat yatıyormuşcasına isabet eder, “sanki biri üstüme çullanmaktadır”, sanki bir gazez söz konusudur, sanki [bana kasteden] biri vardır. Haddizatında kötülük, “beni hedeflemek”tedir. Bir yarada ulaşır o bana, anlamın peyda olduğu ve böylece açığa çıkan bu birini tanıyan bir söylemenin dile geldiği bir yarada. “Neden bana ebedi bir saadet bahsetmiyorsun da ıstırap çektiriyorsun?” İlk söyleme, ilk soru veya ilk yakınma veyahut da ilk duadır bu. Her halukarda bu, bir Sen’e sesleniştir, Kötülüğün ardındaki İyi’nin söyle bir görülüştür. Aşkınlığın ilk “yönelimselliği”dir²¹ burada söz konusu olan: biri beni aramaktadır. Kötülük yapan bir Tanrı, ama bir Sen olarak bir Tanrı söz konusudur. Keza bu, bendeki kötülük yoluyla benim bizzat kendime uyanışımdır. “Kötülüğün aşırılığında ruhun uyanışı” diyor Nemo. Ben, dünyadaki özneliği durumundan, dünya-da-oluşundan, Tanrı’ya seslenen ruhun koşuluna uyanır. Bu azap olarak ıstırap ve azapta seçilme, bu acıda ayırt ediliş ve seçilmişlik fikri, kötülükteki aşırılık fikri denli iletilebilir ve evrensel bir fenomenolojiden kaynaklanmaz kuşkusuz; bu fikrin, yalnızca, Eyyub’un kitabının özgüllüklerinden esinlenmediğini düşünmek için gerekçelerimiz var.

Varlıklar arasındaki ilişkinin kökensel “yönelimselliği”nin Tanrı’yla bir ilişki oluşu, yani Tanrı’dan gelişi, bu ilişkinin nötr ve formel bir biçimde betimlenmeyişi, ilk bakışta bir “bana kötülük etme” olarak, Tanrı’nın kötücüllüğünün karanlık paradoksunda bir gazez olarak nitelenirilişi, kökensel olanın, ilkenin ne genel ne de formel olmayıp (ampirik bir anlamda anlaşılmamak kaydıyla) somut ve belirli oluşu, burada

19 Krş. *leTemps et l’Autre*’da bu yöndeki fenomenolojik girişimimiz (Paris: Presses Universitaires de France, 1983; s. 55-61). [Türkçesi, *Zaman ve Başka*, yakında Metis yayınlarınca yayınlanacak, ç.n]

20 intention: kasıt, niyet, yönelim (ç.n)

21 yönelimselliği, yani [bir şeye] yönelmişliği, [bir şeyi] kast edişi (ç.n)

hayli çarpıcı olup aşkınlığı ve aşırılığı kötülüğün somutluğunda keşfetmesini bilmiş bu çözümlemenin ruhuna uygun düşmektedir. Gelgelelim, yine bu yüzden, “ilk felsefe”nin kendinde devindiği “öge”, söz konusu varlığın gayri şahsi, anonim, kayıtsız, nötr açılımı değildir artık; öyle ki, şeylerin ve yasaların dünyası olarak veya her müdahaleyi kaldıran kayaların dünyası olarak ve herhangi bir arzuyu teknik sayesinde karşılayabilmedeki *kifayet* olarak kapsadığı insanlık söz konusu olduğunda dahi geçerlidir bu. Teknik, şeylerdeki yasalılığı, onların arzularımıza denkliğini ve düşüncenin kurnazlığını varsayar yalnızca. İlk metafizik soru, Leibniz’in “Neden bir şey var da yok değil?” sorusu değil, ama “Neden iyilik değil de daha ziyade kötülük var?” sorusudur (s. 155). Bu, varlığın nötrlükten çıkarılması veya varlığın ötesidir. İyi ve kötü arasındaki fark, ontolojik farkı önceler. [Asıl] fark iyi ve kötü arasındaki farktır, anlamlılığın kökenidir o: “Bir ruhun/kişinin beklentisi açısından, iyi ile had safhada kötülük arasındaki almaşıklığa ilişkin şey, anlama sahiptir” (s.212). Demek ki anlam, ruhun Tanrı’yla ilişkisinde ve onun kötülük tarafından uyandırılışından itibaren başlar. Tanrı beni dünyadan, biricik ve müstesna olarak –bir can/ruh olarak– koparmak üzere kötülük eder bana. Anlam, bu aşkın ilişkiyi, artık negatif bir kavram olmayan şu “öbür sahnenin başkalığı”nı içerir. “Öbür sahnenin başkalığının anlamı”, diye yazar Nemo, “dünyayı aşmaları/dünyaya fazla gelmeleri ve onu yönlendirmeleri ölçüsünde iyilik ve kötülüktür. Bir sahne ve öbürü arasında var olan ‘fark’, iyilikle kötülük arasındaki farktır. Tüm diğer ‘fark’lar dünyaya içkindir” (s.212).

Etik olanın ontolojik olana önceliği vardır diyeceğiz, her ne kadar Philippe Nemo kendi yolunu nitelemek üzere bu formülü benimseyecek olsa da. Gerçekte onda, ontolojik olmayan bir fark mefhumuna rağmen, kötülükte seslenilen Sen’in keşfi varlığa göndermeyle yorumlanır: “Sen’de beliren Tanrı, var olmak için bir Sen olmak zorundadır”. Tanrı’daki Sen, “varlıktan başka türlü” değil, ama “başka türlü bir varlık”tır. Sen üzerine düşünüm, onda [Sen’de] varlığın bir ötesini düşünecek kertede riskli bir noktaya vardırılmaz. Bu düşünüm, varolanlarla varolanların varlığının, anlamlılığın nihai kaynakları olduğunu savunan, bize intikal etmiş felsefeye karşı had safhada sadakatsizlik [riski karşısında] geri adım atar ve bu suretiyle ontolojiye boyun eğer. Tanrı vasfıyla varlığı *gölgede bırakan* Sen’le ilişkiyi sürdürmek, pejoratif bir biçimde, yanılısamadan hoşnut olmanın bir tarzı olarak yorumlanacaktır. Tanrı’yla ilişkisinde insan psişizminin, varlıkla hiçliğin ötesine, ger-

çeklikle yanılısamanın ötesine ait anlamlarımlara varacak kertede, çıkar-gözetmezliğe/varlık-tan-çıkış'a varacak kertede maceraya atıldığını düşünmeye cüret²² edilmeyecektir²³.

5. İlahi tecelli²⁴

Aşırılık olarak kötülük, kasıt olarak kötülük; bu fenomenolojide üçüncü bir uğrak vardır: kötülükten nefret olarak kötülük. Çözümlemedeki son bir dönüştür bu: kötülük bana kötülükten dehşet duyuşumda isabet eder ve bu surette İyi ile birlikteligimi ifşa eder veya o benim İyi ile birlikteligimdir zaten. Kötülüğün, dünyaya göre fazlalığını ifade eden aşırılığı, bizim ona rıza gösterişimizin imkansızlığıdır da. Demek ki kötülük deneyimi, bizim iyilik beklentimiz –Tanrı aşkı– olacaktır aynı zamanda.

Oylesine güzel ve düşündürücü olan bu kitabın son sayfalarında serimlenen bu kötülüğün ve kötülükten duyulan dehşetinin, kötülüğün aşırılığı ölçüsünde veya ölçüsüzlüğünde, Tanrı'dan bir İyilik veyahut bir saadet beklentisine dönüşmesi, pek çok sorunu gündeme getirmektedir. İçersinde paradoksal bir biçimde İyi'nin verildiği bu kötülüğün dehşeti İyi midir? Zıtların çekimi yoluyla Kötü'den İyi'ye bir geçiş söz konusu olamaz burada; dahası böylesi bir şey, ilahi bir hikmet arayışı olurdu. Bu Kitabı Mukaddes tefsirine felsefi katkı, birbirini yadsıyan terimlerin karşılıklı çağrısının ötesine olduğu kadar, diyalektiğin ötesine de geçişi mümkün kılmaktan ibaret değil midir? Kötülük, yadsımanın herhangi bir türü değildir tam olarak. O, içersinde Tanrı'nın bütünüyle başkalığının görünürleşeceği herhangi bir sentezi reddeden aşırılığı

22 Bu cüret, Ben-Sen ilişkisinin keşfinin kendisine yeni bir varlık kipi olarak görün-verdiği Buber'de de eksiktir – onda Tanrı'nın Sen'i daha yoğun bir varlık tarzından başka bir şey olmadığından Tanrı'nın uluhiyeti, O'nun varoluş kipinde yiter gider; Tanrının bu varoluş kipi, bu durumda, Onun epifanisinin nihai anlamı olacaktır, nasıl ki örtüsü-açılmış dünyanın nihai anlamı ise.

23 Nemo'nun "etik ontolojiyi önceler" formülünü sevmeyişinin bir başka nedeni daha vardır. O, neredeyse günümüzün tüm felsefi yazını gibi, etiği (sonucu olan) Yasa'yla özdeşleştirir, oysa bizi Tanrı'nın Sen'ine uyandıran kötülük, tam da Yasa'nın ve, Nemo'ya göre, ona bağlı olan teknik ruhun tartışma konusu edilişidir; nitekim ona göre, Yasa'nın ahlaki, mükafatları celp ve cezalarıysa def etmek üzere bir teknikten başka bir şey değildir. Bizim düşüncemize göreyse aslen etik, Başkasına karşı yükümlülüğü ifade eder ve bizi Yasa'ya ve teknik bir ilke olmayan karşılıksız hizmete sevk eder.

24 théophanie (ç.n)

[ex-cēs] ifade eder. Nemo'da hınç ruhuna karşı Nietzschegil uyarı da mevcuttur. O, hermenötüğünün sonunda, kötülüğün bedelinin ödemişini veya bir öcü ifade edecek olan bir iyiye talip olmayacaktır, ki bu aynı zamanda, kötülüğün ıstırasında teknik ruhun bir dönüşüne tekabül ederdi. İyinin beklenişinin tasvirinde, bizim çok derin bulduğumuz düşündüğünden fazlasını düşünen bir düşüncenin formülasyonu bu noktada ortaya çıkar: "Ruh bundan böyle bilir ki", diye yazar Nemo, "kendisinin hedeflediği son [yani] Tanrı'yla saadet dolu buluşma, hedeflediği şeyi sonsuzca aşmaktadır" (s. 231). Kötülüğün uyandırdığı, dünyanın ötesiyle ilişki halinde bulunan ruh, bir dünya-da-oluş'un, nesnelerini eşitleyen, varlığa *upuygun* olan, doyurulmaları vaat edilmiş arzularında²⁵ dünyaya tekabül eden ampirik veya aşkın bir bilincin yapısına geri dönmez. Doyumun ve ödülün ötesinde ruh [*l'ame*], beklentiye sonsuzca aşan bir beklenileni bekler. Aşkınlığın "psşik kipliği" ve bilincin basit bir özgülleşmesi olmayan dinsel ruhun bizzat tanımı burada yatar hiç kuşkusuz. Tekniğe karşıtlığı içerisinde "oyun" mefhumu, yazarımıza göre, ruhun Tanrı'yla ilişkisini belirtir; ancak o, beklentiyle beklenen arasındaki bu nispetsizlikten çıkarsanmaz. "Ancak saadetin aşırılığı", diye yazar Nemo, "kötülüğün aşırılığına cevap verebilir". Ama aşırılığın, bu önermenin her iki kısmında da aynı anlama gelip gelmediği kesin değildir. Saadetin aşırılığı enüstünlük ifade eden bir mefhum olarak kaldığı halde, kötülüğün aşırılığı aşırı bir kötülüğü ifade etmez. Çünkü, haddizatında saadette, zaten bir aşırılık görmek gerekseydi, kötülük, Nemo'nun tüm kitabının çevresinde inşa olunduğu ayrıcalıklı bir anlamlanıma sahip olamazdı. Aşkınlık daha az dolambaçlı yollar takip edebilir.

"Kötülüğün dehşeti"nden İyi'nin keşfine giden hareket, aşkınlığın, kötülüğün somut içeriği yoluyla, dünyanın bütünlüğünde açtığı ilahi tecellide tamamlanır böylece. Peki ama bu hareket olsa olsa kötülüğün zıddına, ne denli büyük olursa olsun basit hazlara değin bir iyiliğe gö-

25 *Erfahrung und Urteil*'de yayınlanan Husserl'in derslerine göre bu boyutlar, dünyanın arka-planından koparılmış tikel bir dayanağın *konumundan* itibaren; açılmanın "pasif sentezler"ine, bu konumun olduğu inancın "modalizasyonu"na maruz kalan bir dayanağın *konumundan* itibaren başlar. Sonra bu sentezler tam söylenişiyile yargının *kategorik etkinliğinde* yeniden ele alınırlar. Bunlar, *varlığı* ve sentez ve sistem olarak bir araya gelmiş özellikleri içerisinde, bir hamlenin olumlanışına ilişkin boyutlardır: art-dünyaları olmayan tutarlı bir evren ve hiçbir "başka sahnesi" olmayan Aynının hükümranlığıdır burada söz konusu olan.

türmüyor mu? Bu “beklenenden sonsuzca daha fazlasını hedefleyen beklenti”de beklenen İyi, karşıtlıktan daha farklı bir farklılıkla ondan farklılaşsa da, onu akla getiren kötülükle daha yakın bir ilişki içersinde değil midir? Eyyub’un kitabına değin bu yorumu okurken insan, benin ıstırapıyla bir benin bir başkasının ıstırapı karşısında yaşayabileceği ıstırap arasındaki ilişki probleminin bu yorumda *ön planda* yer almayışına şaşırıyor. Oysa metinlere ve onların imalarına, söylenene ve söylenmiş-olmayana öylesine duyarlı, öylesine kulak verici ve anlayıcı bir yorumdur bu. Bu Kitabı Mukaddes metninin kendisinde, andığımız problemin hiçbir surette söz konusu edilmediğini varsaysak bile, bizzat bu sükutta gizli bir alamet yatıyor olamaz mı? Gerçekten de bu, hiç söz konusu edilmiyor mu? Tanrı’ya atfedilen hitabın başında, bap 38, ayet 4’te yer alan şu “Ben dünyanın temellerini koyarken sen neredeydin?” sözü, Eyyub’a yaratılış esnasında orada olmadığını hatırlatır. Ama burada söz konusu olan, Yaradan’ı yargılamaya kendini mezun sayan bir yaratılmışın saygısızlığından dolayı azarlanması mıdır yalnızca? Burada, ahenkli ve bilgece düzenlenmiş bir bütünün ekonomisinin, ancak bu bütünün bir kısmına sınırlı bir bakışla yaklaşıldığında, kötülük içerdiği yollu bir hikmet-i ilahi mi sergilenmektedir yalnızca? Bu “Neredeydin?” sözünden kifayetsizliğin bir tescili anlaşılamaz mı? İnsanın insanlığı yaratılışla kardeşçe bir dayanışma içersindeyse, yani insan, ne kendi beni olan ne de kendisinin eseri olan şey karşısında sorumluyse, ve –acısız olamayan– bu her şey ve herkesten sorumluluk ile bu her şey ve herkesle dayanışma tinin kendisiyse, ancak o zaman, bu söz bir anlama sahip olabilir.

Düşüncesi öylesine kişisel, öylesine yeni ve öylesine olgun olan Philippe Nemo’ya “düzeltmeler” önererek değiliz. Doğrusu şu ki, bize aşına ve sevimli gelen sıkça sözü edilmiş bir fikir, aydınlığa kavuşmaktadır Nemo’nun düşüncesi bağlamında; öyle ki biz, bu kitabın aşkınlığının yolları üzerine düşürdüğü ışık aracılığıyla yapmış olduğu katkıyı ve bunu yapış tarzını bu fikirle birleştirmek istiyoruz. Bu katkı, “formel bir yapı” üzerine bir düşünüm aracılığıyla yapılmaktan ziyade, bilincin “maddi bir verisi”ne, “somut bir içeriğe” baş vurulmak suretiyle yapılmıştır. İdrakin yargıda bulunucu işlemlerinin resmettiği ve mantığın formlarının yansıttığı kapalı boyutların bir “öte”sine bu yolla işaret edilir²⁵. Esasen bize öyle görünüyor ki aşkınlık, öteki insanın yüzünde aynı şekilde parlamaktadır: bütünlenemez olanın, bütünlükte bir araya getirilmeye izin vermeyen şeyin veya bir araya getirildiğinde –şiddete

ve güce maruz kalmadıkça– toplum olarak kalan ve oraya yüz olarak giren şeyin başkalığıdır bu. Bilgim tarafından artık massedilmeyen bir aşkınlıktır bu. Yüz, benim ben olarak özdeşliğimin/kimliğimin yeterliliğini sorgular, başkasına karşı sonsuz bir sorumluluğa mecbur kılar. Aslı aşkınlık, yüzün *ilkin etik olan* somutluğunda mana ifade eder. Sanki öteki insan benim *dayanağımı kendimden alışıma ve conatus essendi*’mi tartışma konusu ederek ilkin bana çağrıda bulunuyormuş gibi, sanki yeryüzünde maruz kaldığım kötülükten yakınmazdan evvel başkasından sorumlu olmak zorundaymışım gibi, öteki insanın mustarip olduğu kötülük beni kovalayan kötülükte bana isabet eder, bana dokunur – *İyinin, kötülükte, uğradığım belada öylesine bana özgü olarak beni hedefleyen “kasıt”ta, [icra ettiği] bir yarma hareketi değil midir bu?* İlahi tecellidir bu, vahiydir. Beni hedefleyen kötülüğün dehşeti, öteki insana isabet eden kötülüğün dehşetidir. Kötülüğün basit bir tersine dönüşü değil, bir yükseliş olan İyi’nin bir yarma hareketi söz konusudur burada. Hoşa gidici olmayıp emredici ve buyurucudur bu İyi. Buyruğa itaat –ve tabii, ilk itaat olan işitmenin ve anlamının getirdiği itaat– ruhi liyakatin bu yükselişinin kendisinden başkaca bir ödül içermez. İtaatsizliğe gelince, bunun için de İyi’den kopuşun kendisinden başkaca bir ceza yoktur. Mükafata, ücrete kayıtsız bir hizmettir burada söz konusu olan! Hiçbir başarısızlık, öteki insanın duçar olduğu kötülükten ötürü duyulan bu sorumluluktan kurtarmaz kişiyi; başarısızlığa rağmen anlamlı olarak kalır o. Bu sorumluluk teknik düşüncelerin tamamen zıddıdır; Nemo’ya göre [başına gelen] kötülük/bela, bizi bu teknik düşüncelerin dışına çıkarır ve bizi beşeri bir ruh olarak hayatımıza döndürür.

6. Müphemlik

Kuşkusuz dünyanın bilgisi –temalaştırma–, iddiasından vazgeçmez. Ayının Başka tarafından rahatsız edilmesini indirgemeyi dener ve bunu başarır da. Dahil olmayı kabul ettiği tarih boyunca Kötülük ve Başkası tarafından alt üst edilen düzeni yeniden tesis eder. Gelgelelim müesses düzende çatlaklar yeniden belirir. Modernliğimiz yalnızca Tarihin ve Doğanın kesinliklerine değil ama dahası bir münavebeye, Toparlanışla Kopuş, Bilmeye Sosyallik arasındaki şu münavebeye de bağlıdır. Bu öyle bir münavebedir ki onda Toparlanış anı kopuş anından daha gerçek [*vrai*] değildir, yasalar yakın olanla yüzyüzelikten daha çok anlama sahip değildir. Bu, basit bir sentez yokluğuna tanıklık etmez; bilakis bu,

zamanın kendini, şu muammalı artsüremliliği²⁶ içersindeki zamanı tanımlayacaktır: sonuçsuz temayüldür o, çakışmanın olmadığı bir hedefleyiştir; aralıksız bir erteleyişin müphemliğini veya zaptın ve sahip olmanın ilerleyişini, ama aynı zamanda da, sonsuz bir Tanrı'nın yaklaşmasını ifade eder: sonsuz bir Tanrı'nın yaklaşmasını, yani onun yakınlığını.

26 diachronie (ç.n)

Emmanuel Levinas ile Söyleşi: ÖTEKİ, ÜTOPIYA VE ADALET*

Çeviren: Ayşen Arıöz Ete

İlk felsefi çalışmalarınız fenomenoloji ile ilgileniyordu. Düşünceniz bu gelenekle temas halinde mi şekillendi?

Emmanuel Levinas: Fenomenoloji üzerine Fransa'da çıkan ilk kitaplardan birini yayımladım ve kısa bir süre sonra da Heidegger üzerine ilk makalelerden birini yazdım. Bunu, tamamen kronolojik bir olgu olsa da, tekrarlamaktan hoşlanırım. Strasbourg'da, Pradines, Carteron, Charles Blondel ve Direnişin bir üyesi olup sürgünü hiç bitmeyen Maurice Halbwachs isimli profesörlerle, kutsal bir mekan olan şu harikulate Felsefe Enstitüsü'nde eğitimim boyunca fenomenoloji ile karşılaşmamı başka yerde anlatmıştım. Öte yandan, –bu hocaların öğretimlerinin arkaplanında daima mevcut olup benim için temel özellikteki– Bergson ile ilişkinin önemini pek az vurguladım.

Şimdilerde Bergson'a pek az göndermede bulunuluyor. Onun Fransız üniversitesi için temel felsefi olay olduğunu, dünya felsefesine bıraktıklarını ve modernlik sorunsalının kuruluşunda oynadığı rolü unuttuk. Heidegger'in *varlık*'ı *varolan*lardan ayrı olarak ontolojik bir biçimde temalaştırması, varlığın fiil anlamıyla [yani 'varolmak' olarak –ç.n] soruşturması, Bergson'un, varlığın tözselliğine veya varolanların adillığına¹ indirgenmeyen şu *durée* [süre] mefhumunda zaten işbaşında değil midir? Bergson'u, oluş felsefesinin varlık felsefelerine karşıt oldu-

* Emmanuel Levinas, *On Thinking-of-the-Other. Entre Nous*, Trans. Michael B. Smith & Barbara Harshav, (New York: Colombia University Press, 1998).

1 Substantivity: ad olma hali, adillık (ç.n)

ğu yollu şu bayağı formülün akla getirdiği alternatife göre sunmaya devam edebilir miyiz? Dahası, Bergson'un son çalışmalarında Heidegger'in yapıtı bakımından öylesine önemli olan şu teknik rasyonalizmin bir eleştirisini bulmaz mıyız? *Yaratıcı Tekamül* kendisini mekanik hümanizmden özgürleştiren bir tinsellik için mazerettir. Keza *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*'nda, sezgi yani *hayatın* kendisi ya da "derin zaman"ın yaşantısı, bilinç ve, *durée*'nin bilgisi, ötekiyle ve Tanrıyla bir ilişki olarak yorumlanır.

Sevgi ve aşk bu ilişkilerde somuttur! Manevi/tinsel olanın artık saf bir "bilgi" olayına indirgenmediği, ama birisiyle, bir başkasıyla kurulan bir ilişkinin –aşk, dostluk, sempati gibi bir ilişkinin– aşkınlık olabildiği bazı Bergsoncu temalara, *durée*'ye kendimi yakın hissedirim. Uzamsal kategorilere ya da nesneleştirme ve temalaştırma kiplerine indirgenemeyen bir yakınlık. Benim görüşüme göre, katıların direngenliğinde gerçekliğin anlamını aramayı reddedişte ve Bergson'un şeylerin oluşunu tersine çevirişinde, *fiil anlamında varlığın/olmanın* [yani] *olay-varlığın* ifadesi bulunur. Bergson, birbiriyle ilişkili çağdaş felsefi fikirlerin tüm kompleksinin bir kaynağıdır. Şüphesiz ben, mütevazı spekülative teşebbüslerimi ona borçluyum. Yirmili yıllardaki öğretim ve okumalarda Bergsonculuğun bıraktığı etkiye çok şey borçluyuz.

Fenomenolojiye geri dönersek, Strasbourg'daki eğitiminiz boyunca fenomenolojiyle de tanıştınız. O dönemde henüz çevrilmemiş olan Mantıksal Araştırmalar'ı okuyan Pfeiffer'den, Husserl'in kim olduğunu öğrendiniz; sonra da Descartesçi Düşünceler'i çevirdiniz onunla birlikte. 1929 yılında Revue Philosophique'deki ilk makaleniz Edmund Husserl'in Ideen'iyle, onun 1913 tarihli çalışmasıyla ilgiliydi. Daha sonra, 1928'de, Freiburg'da Husserl'in son, Heidegger'in ilk öğretim sömestrine katıldınız. Fenomenolojik hareketin kurucusundan, daha özgün olduğu düşünülen tilmizine geçişi şimdi nasıl yorumluyorsunuz?

E.L.:Bu geçişle neyi kastediyorsunuz? Fenomenoloji üzerine birinin ya da bir başkasının konuşması olgusunu mu yoksa Husserl okuyucularının Heidegger okumaya hazırlanışı olgusunu mu? Husserlciler için *Varlık ve Zaman* okuması 1927'de ilk çıktığında, gerçekten de soru sormada hem bir buluş etkisi hem de onun ufuklarına ve Husserl'in fenomenolojik çalışması tarafından parlak biçimde hazırlanan tasarımlara ve çözümlemenin mükemmelliğine yaklaştığımıza dair bir kesinlik yarattı.

Husserl'in kendi eleştirileri hemence ortaya çıkmadı. Başlangıçtan itibaren, üstat, *Varlık ve Zaman*'da yer alan fenomenolojik analizlerin zenginliğine hayran kalmıştır; bu analizler, Heidegger'in bazı esinlenmeleri başka yerlerden kaynaklanma olabilse de başarılı bir biçimde açtıkları umulmadık perspektiflere karşın yine de Husserlci yönteme özgü jestler, gücüllükler ve usuller ile hala uzlaşabilir özellikteydi. Olsa olsa daha sonralarıdır ki, kitabı tekrar okuyuşunda Husserl, ayrılıkları anladı ve fark etti. Bu [sonraki] eleştirel okumayı gösteren, kenar notlarına kolayca erişilebilir. Husserl, Heidegger'in kendisinin en kabiliyetli tilmizi olduğuna daima kani olmuştur, ama uyumsuzluğun da daima bilincindeydi. Düşünüp taşınmalarının sonucu halefi olarak seçtiği kişi hakkında Profesör Max Müller'e "daima güçlü bir şekilde etkilendim Heidegger'den, ama asla onun etkisi altında kalmadım" demişti.

Victor Farias'ın kitabından sonra, Heidegger'in Naziliği üzerine bir tartışma Fransa'da medya ilgilerinin merkezine yerleşti. Bu polemğin üretkenliği hakkında kim ne düşünürse düşünsün, size şunu sormak kışkırtıcı geliyor: Heidegger'in yapıtının ilk keşfedilişinden beri bu tahmin edilebilir miydi?

E.L.: Farias'ın söylediği neredeyse her şey bilinmekteydi. Fransa'da Heidegger'in siyasi duruşu 1933'ten önce bile biliniyordu. Savaştan hemen sonra, Paris'te esrarengiz bir hal alan ve zayıflayan tartışmalar mevcuttu; Farias bunu yeniden alevlendirdi. 1930'da Nasyonal Sosyalizmin Heidegger için temsil ettiği cazibeyi kestirmek zordu. College International de Philosophie tarafından düzenlenen konferans serisindeki son mülahazalarımda –Farias'ın kitabından önce– *Varlık ve Zaman*'a duyduğum hayranlığa rağmen bu ahlaki probleme dikkat çektim. Farias'tan sonra birkaç ayrıntı ortaya çıktı, ancak Farias'ın kitabındaki hiç bir şey esas olarak yeni değildi.

Esas olan yapıtın kendisidir veya, en azından, onu reddeden ya da tartışma konusu edenler için dahi felsefe tarihinin en büyük kitaplarında biri olarak kalan *Varlık ve Zaman*'dır. Onun sayfaları arasında Nasyonal Sosyalizmin tezlerine özgül bir biçimde bağlanabilecek bir formülasyon mevcut değildir kuşkusuz. Ancak kitabın çatkısı, bu tezlerin intibak noktası bulabileceği muğlak pasajlar içeriyordu. Kendi payıma, bu sistem için asli olan bir mefhumu anabilirim: bu, şahsi olan her şeyin "benim" oluşu anlamında, ben'in benimkilige doğru asli bir büzü-

lüşü olan *Jemeinigkeit* anlamında (*Varlık ve Zaman* Bölüm 9), [bir başkasına] devredilemez kendi-kendine-ait-lik'leri içersinde bir *kendine aitlik* ve *kendi için'lik* anlamında *Eigentlichkeit* (otantiklik) mefhumudur. Beşeri somutluğa özgü tüm eklemlenmelerin, “akleden canlı”ya değin geleneksel nitelemelerin ötesinde, “existansiyal”ler olarak ontolojik düzeye indirgendiği *Varlık ve Zaman*’ın antropolojisinde bir ticari mübadele felsefesinin bulunmayışı gerçekten de şaşırtıcıdır – yani, insanların arzularıyla kaygılarının karşı karşıya geldiği ve bu karşı karşıya gelişte paranın (basit bir *Zuhandenheit* [el-altında-lık] mıdır o?), –köleleştirici kapitalizme ve Mammon’a düşüşünden (*Verfallen*) evvel ve bu düşüşe rağmen– barışı ve “adil bedel”i mümkün kılan bir ölçme aracı olarak iş gördüğü bir ticari mübadele felsefesinin bulunmayışıdır şaşırtıcı olan. “Benimkilik” mefhumuna dayalı olan otantiklik, yaşanan tüm etkilerden [sonra] saf olarak kalmalıdır: karışmışlıktan ve her hangi birine borçlu olmaktan uzak kalmalı, kimsenin bir diğerinin yerini alamama durumuna, “benimkiliğin”, şu *Ben*’inin biricikliğine halel getirebilecek her şeyin dışında kalmalıdır. Burada söz konusu olan, her şeyden önce *Ben*’i, kendisi için tenzil-i rütbe tehlikesinin söz konusu olduğu şu belirsiz “biri” zahirinin bayağı sıradanlığından korumaktır, her ne kadar “biri”nin vasat sıradanlığının esinlediği şiddetli horgörü, bu “biri”ne değin mahkum edici tavrı kolayca demokrasinin evrenselliğinde yatan şu avamın haklı olarak hissesine düşen paya kadar genişleyebilse de.

Hayli yakınlarda öğrendim ki filozof Adorno bu otantiklik jargonunu zaten mahkum etmiş. Ne ki bu jargon, bir “asaleti” kanın ve kılıcın asaletini ifade eder. Bu yüzden o, vülgerliğin olmadığı bir felsefede diğer tehlikeleri ortaya çıkarır. Hiçbir şeyin yabancılaştıramayacağı beşeri *Ben*’in biricikliği ölüm olarak düşünülür burada: herkesin kendisi için ölmesidir bu. Ölmedeki devredilemez özdeşlik! Bir başkası için kendini feda etmek [bu] başkasını ölümsüz kılmaz. *Ben*, dünyada başkalarıyla ile ilişki içinde varolur; ancak hiç kimse gerçekte başka herhangi biri için ölemez. Keza bu ölüme-doğru-varolma’da, *ölüme-doğru-olma*’da, içsıkıntısının vuzuğu, ondan korku içinde nafiye yere kaçış söz konusu olmaksızın, hiçlikle sonuçlanır. Asli bir otantikliktir bu, ama beraberinde daha fazla bir şey söz konusu değildir, onda, Heidegger’e göre, “başkalarıyla tüm ilişkiler” çözülmeye uğrar veya “iptal olur” ve onda *orada-varlık*’ın anlamlanışı kesintiye uğrar. Dehşet verici bir otantiklik! Neyi reddettiğimi görebiliyorsunuz.

Otantik-olmayan'ın bir dostu mu kılar bu beni? Peki ama *Ben*'in otantikliği, biricikliği, şu 'kendi için kendiliğin' saflığı bozulmamış ve sahiplik belirten "benimkiliği"ne mi bağlıdır, şu "yaşamdan daha değerli" ve aşktan veya başkası için kaygılanmadan daha otantik olan övünge mertliğe mi bağlıdır? Biriciklik, birinin veya öbürünün, aynı mantıksal cinsin uzanımına mensup bireylerden ayrı olarak, açığa vurduğu farklılık biçiminde ortaya çıkmaz, zira bu uzanımın üyeleri olarak onlar cinslerinde biricik değildirler tam olarak.

Bana öyle görünüyor ki biriciklik, başkası için sorumluluğun somutluğunda *Ben*'e gelen veya geri dönen yeri-doldurulamazlık terimi içerisinde bir anlam kazanıyor. Bu sorumluluk, başlangıçtan beri, başkasının bizzat algılanışında *Ben*'e intikal eder, ama sanki bu temsilde, bu mevcudiyette o, söz konusu algıyı zaten öncelemektedir, sanki o şimdi'den daha eski olarak zaten oradadır. Bu yüzden bu sorumluluk reddedilemez, bilgiye yabancı bir düzene aittir o: sanki *Ben*, tüm zamanlar için, bu sorumluluğa çağrılan ilk kişidir; aktarılamazdır, dolayısıyla biriciktir, dolayısıyla *Ben*'dir o, seçilmiş rehindir, seçilmiş kimse'dir o. Karşılaşma etiğidir bu, sosyalliktir. Tüm zamanlar için bir insan bir diğerinden sorumludur. Biricikten biriciğe [bir ilişkidir bu]. Öteki bana nazar etse de etmese de "bana bakar"; ona karşılık vermek zorundayımdır. Böylece bir başkasında *Ben*'i/beni ilgilendiren şeye yüz diyorum: yüz, portresindeki çehrenin ardında, terkedilmişliğini, savunmasızlığını ve ölümlülüğünü ve –sanki dünyada, nasıl sevgili biricikse, öyle biricikmiş gibi– kadim sorumluluğuma yaptığı çağrıyı hatırlatır bana. Bu, yakınımın yüz'ünden gelen bir çağrıdır: etik aciliyeti içerisinde "celbedilen *Ben*"in kendine karşı yükümlülüklerini erteleyen ya da iptal eden ve ötekinin ölümüyle ilgilenmenin *Ben* için, *Ben*'in kendisiyle ilgilenmesinden daha önemli olduğu bir çağrı. *Ben*'in otantikliği, kanatımca, ilk sesleneni dinlemekte, [onun] yerine geçiş söz konusu olmaksızın ötekine sarf edilen dikkatte ve dolayısıyla da kendi ölümlülüğüne karşın değerlere bağlı kalıstadır. Beşeri maceranın bir anlamı olarak fedakarlık imkanı! Yeniden diriliş söz konusu olmasa da ölüme rağmen anlamın imkanı! İçerisinde şehvetin olmadığı bir aşkın ve artık nefret edilesi olmayan bir *Ben*'in nihai anlamı.

Kullandığım terminoloji kulağa dini geliyor. *Ben*'i kurduğundan *Ben* için ondan kaçmanın güç olduğu bir *seçilmişlik* temelinde *Ben*'in biricikliğinden, *Ben*'deki, borçtan daha eski bir borçtan bahsediyorum. İçerisinde fikrin anlamı asli bir biçimde üstlendiği bir durumun somut-

luğunu öne sürerek bir fikri ele almanın bu tarzı, bana öyle görünüyor ki fenomenoloji için vazgeçilmez bir şeydir. Bu, az önce söylemiş olduğum her şeyde önceden varsayılır.

Tüm bu düşünümelerde ortaya çıkan şey, insanoglunun serüveni içersinde varlığın ve düşüncenin en derin hercümerci olarak kutsallığın kıymetlendirilmesidir. Varlığın çıkar-bağlantılı oluşuna, onun *conatus essendi* –yani her şey ve herkes karşısında bir diretme, orada-olma’da bir sebat gösterme– olan şu asli özüne karşıt olarak, insani olan (başkasının sevgisi, birinin yakını için duyduğu sorumluluk, nihai bir başkası-için-ölme, başkası için ölmenin beni kendi ölümümünden önce ve kendi ölümümünden daha fazla ilgilendirdiği şeklinde çılgın bir düşünceye varacak kertede fedakarlık), varlığın ötesinde yeni bir rasyonelliğin başlangıcına işaret eder. Tüm özden/varlıktan [*essence*] daha üstün olan İyinin rasyonelliğidir bu; müşfikliğin düşünselliğidir. Heidegger *Varlık ve Zaman*’da, Bölüm 50’de, ölümle birlikte başkalarıyla ilişkilerdeki çözümlüşünden söz eder ama, fedakarlık yoluyla başkasına ve –bensiz olmasa da beni hala hesaba katan ve sorumlu sayan– dünyaya anlam vermenin bu imkanı, kesinlikle hayatta kalışla ilgili değildir. Bu, *Ben*’i *hesaba katan* ve *Ben*’in sorumlu olduğu bir geleceğe doğru bir dışa-çıkıştır [*ecstasis*]: ne var ki (hem anlamlı hem de müstakbel) bu ben-siz gelecek, öne-uzanmış [*protended*] bir şimdinin geleceği değildir artık. Bu çözümlemeler, asli verilerine indirgendığında başkalığın fenomenolojisini tüketmez. Kırk yıl önce *Zaman ve Başka* adında küçük bir kitapta erotizm ve babalık üzerinden şöyle bir değindiğim sorunsalı zikredebilirim yalnızca. Orada cinselliğin müphemliği ve şehvetin söz konusu olmadığı “kutsiyet” aşkı üzerine düşünceler, keşfedilecek perspektifler açmaktadır.

Kutsiyetin bu tanımı bizi mutlağın içine yerleştirir. Sizin burada ifade etmiş olduğunuz şey, ödül değil de hasbilik mefhumu üzerine ısrarınızla dolayısıyla etik bir gereklikle ilgilidir. Ancak bu veçheyi vurgularken, imkansızlık veçhesini siz kendiniz seçerken, tasavvurunuzun ütopyacı olarak eleştirilebileceğinden korkmuyor musunuz ve bir filozof olarak siz kendiniz bu gerekliliğin siyasal icaplarını ihmal etmiş olmakla eleştirilmekten korkmuyor musunuz? Sanırım bu nokta “üçüncü” fikrinin devreye girdiği yer?

E. L. : *Ben*, benim öteki için sorumluluk ya da şehvetin söz konusu olmadığı sevgi olarak adlandırdığım şeyin gerekliliğini yalnızca kendinde

bulabilir; o, bir *Ben*'in "işte buradayım!" [deyiş]inde, seçilmişliğinin yeri doldurulamaz biricikliğindedir. O, aslen karşılıklılıktan uzaktır ki bu onun hasbiliğine veya lütufkarlığına veyahut da hayırseverliğine halel getirme tehlikesini taşır. Ancak, bireylerin birbirlerinden sorumlu oldukları adaletin düzeni, *Ben* ve ötekisi arasındaki karşılıklılığı yeniden kurmak üzere ortaya çıkmaz. Bu düzen, üçüncü olgusundan dolayı ortaya çıkar: benim için öteki/başkası olan birine yakın, benim için "bir diğer öteki" olan üçüncü olgusundan.

Kesin olarak ötekinden ve üçüncüden sorumlu olan *Ben*, onların etkileşimlerine kayıtsız kalamaz ve birisi için gösterilen hayırseverlikte sevgisini ötekinden geri çekemez. Nefis, *Ben*, her birinin yüzünde ifadesini bulan her birinin karşılaştırılmaz biricikliğiyle kendisini sınırlayamaz. Biricik tekilliklerin gerisinde, kişi bir *cinsin* bireylerini algılamalı, onları karşılaştırmalı, yargılamalı ve mahkum etmelidir. Birey ve biricik, kişisel ve mutlak, maske ve yüz arasında gizli bir muğlaklık mevcuttur. Bu, kaçınılmaz adalet anıdır – ne de olsa hayrın [*charity*] kendisi bunu gerektirir.

Adalet anı, beşeri cins ve türler tarafından gruplandırılan şu karşılaştırılmazlar arasındaki karşılaştırmayı ifade eder. Keza bu, yargıyı güçlendiren kurumların, içersinde kurumların tahkim edildiği devletlerin, daima *dura lex*² olan Evrensel Yasa'nın, ve yasa önünde eşit yurttaşların anıdır.

Avamın [*commonality*] üstündeki bu seçilmiş olanlar, tüm şeyler gibi kavramlar hiyerarşisinde kendilerine bir yer bulmak zorundadırlar. Haklar ve görevler söz konusu olduğunda bir karşılıklılık olmak zorundadır. Taklit edilemez tekilliğin, her bir nefsin biricikliğinin ilk öğreticisi olan Kitabı Mukaddes'e türler ve cinsler konusunda uzman olan Yunan yazıları ilave olunmalıdır. Batı Dünyasının anıdır bu! Hayrın, ne de olsa, gerektirdiği adalet anıdır bu. Söylediklerimi özetlersek, tüm adalet söylemi öteki için duyulan bu sorumluluk adına, öteki insanın yüzünün çağrıda bulunduğu bu merhamet, bu şefkat adına harekete geçirilir, ötekine karşı sonsuz hayırhahlığa *dura lex*'in getirebileceği sınırlama ve sertlikler ne olursa olsun. Unutulamaz sonsuzluk –sertlikler daima hafifletilmelidir. Adalet, insanın ötekisine yönelik şu asli şefkatinin anısından, adından her zaman daha fazla haberdar kılınmalıdır; varlık-

ta direten zalim varolanın ‘varlıkla-İlgili’/‘çıkarıcı’ çabası bu asli şefkatte, bu –Tanrı sözü!– etik çıkar-gözetmezlikte/‘varlıktan-çıkış’ta⁴ askıya alınır. Adalet, kendi haşinliğine karşı daima mükemmelleştirilmelidir.

Belki de bu, temel liberalizmi adaletin şu bitimsiz, derin nedameti-ne tekabül eden demokrasinin bizzat üstünlüğüdür: daima bitmemiş olup daima yeniden başlayan, daha iyiye açık bir yasama. Demokrasi etik bir mükemmelliğe ve onun iyilikteki kökenine tanıklık eder, her ne kadar bundan çoklu bir sosyalliğin dayattığı zorunlu hesaplamalar, şu mütemadiyen yeniden başlayan hesaplamalar sebebiyle –daima bir nebze, belki– uzaklaşmış olsa da. Bu surette, revizyonların sağladığı özgürlük içerisinde iynin ampirik hayatında aklın bir ilerlemesinden söz edilebilir. Adaletin rahatsız vicdanı! O, iyiliğin kendisini iyi olmaya teşvik ettiği kertede adil olmadığını bilir. Ne var ki bunu unuttuğunda, totaliter ve Stalinist rejimlere gömülme ve insanların bir arada yaşamasının yeni formlarını icat etme armağanını ideolojik çıkarımlarda yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.

Vassily Grossman, *Hayat ve Kader*’de –yüzyılımızın en temel krizlerinin hemen ardından gelen bu etkileyici kitapta– daha da ileri gider. Bir kişinin ahabasına yaptığı “küçük bir iyilik”, örgütlenme, evrensellik ve sistem arandığında, öğreti, siyasi ve teolojik tezler, bir parti, bir devlet ve hatta bir kilise lehine tercihte bulunulduğunda yitip gider ve bozulur. Yine de o, iynin varlıktaki tek sığınağı olarak kalır. Küçük bir iyilik olarak ne alt edilebilir ne de kovulabilir; yenilmemiş olarak kötülüğün şiddetine uğrar. Küçük bir iyilik sadece insandan insana gerçekleşir; olayların ve güçlerin geliştiği yerlere gitmek için mesafeler aşmaz! İynin kayda değer bir ütopyası veya kendi ötesindeki giz.

Ütopyadır bu, aşkınlıktır. İnsanın yakınına sevgisinden ilham alan makul adalet, yasal sınırlamalara bağlıdır; onu davet eden ve ilham eden iyiliğe eşit olamaz. Ancak tekil benliğin sonsuz kaynaklarından doğan, yüzün çağrısına konan gerekçeler veya kayıtlar olmaksızın cevap veren iyilik, [adaletin vazettiği –ç.n] hükümle çelişmeksizin bu ıstırap çeken ötekine yaklaşmanın yollarını sezebilir. Rosh Hashanah risalesindeki (17b), Kutsal Kitab’ın iki ayeti arasında yani Tesniye 10:17 ile Sayılar 6:25 arasında bulunan zahiri çelişkiyi giderme girişimi olarak sunulan Talmud kıssasına daima hayranlık duymuşumdur. İlk me-

3 inter-ested (ç.n)

4 dis-inter-estedness (ç.n)

tin Tanrı tarafından talep edilen adalete değin katı tarafsızlığı ve sertliği öğretir: *kişilerin tüm mülahazaları* bundan hariç tutulmuştur. İkinci metin, Sayılar 6: 25, ise başka türlü konuşur: Yargılanacak insana dönük, onu nuruyla aydınlatan, onu inayeti içinde karşılayan Tanrı'nın aydınlık Yüzünü önceden haber verir. Çelişki, Haham Akiba'nın bilgeliliğiyle bir çözüme kavuşur. Bu mümtaz haham alime göre, ilk metin hükümden önce gelişen adaletle ilgilenirken ikincisi, özellikle hüküm sonrası olanaklarla ilgilidir. Adalet ve hayır[severlik]. Merhamet imkanlarıyla bu hüküm sonrası durum, hala, tam bir meşruiyetle, adalet işine aittir. İmdi ölüm cezasının, benzer şekilde, adaletin kategorilerine ait olmadığını düşünebilir miyiz?

Kendileri için kaim olan, yani toprakları, yerleri, orada-oluşları (Da-sein) için yaşayan ve mücadele eden bireylerin formel bir toplamının ötesinde bir ulusun yaşamı, tüm borçlanmalardan önce, borçlu olan, yakınlarına borcu olan, –seçilmiş ve biricik olarak– sorumlu olan ve bu sorumluluk içersinde barışı, adaleti, akli isteyen insanları barındırır bünyesinde (onları gizler, açığa vurur yada en azından ara sıra şöyle bir gösterir). Ütopyadır bu! İnsani olanın anlamını –onun bizzat çıkar-gözetmezliğini/varlık'tan-çıkıcı-oluşunu– anlamanın bu yolu, insanların -mek-amacı-ile-olmak istedikleri yerlere değin duydukları kaygıyı düşünerek başlamaz. İnsanlardaki *öteki-için*'i düşünüyorum burada her şeyden önce; bu *öteki-için*'de, bu mümkün bir kutsiyetin serüveninde, insani olan varlığın ve onun savaşlarının saf inadını kesintiye uğratar. Pascal'ın düşüncesini unutamam: “Güneşteki yerim. Bu[nu demek], tüm dünyanın gaspının başlangıcı ve ilkörneğidir”.

“Etik, asla akdetmediğim o ünlü borcun hatırlatıcısı olmalıdır”. Öteki insanın yüzünde sorumluluğumun bana hatırlatıldığı fikrini geliştirdiniz. Ancak her insan bu “öteki” insan mıdır? Bazen anlamın bir terk edilişi, zalimlerin yüzü, söz konusu değil mi?

E. L.: Jean Toussaint Desanti, bir tez savunması sırasında benim çalışmalarım üzerine yorumda bulunan genç bir Japon'a bir SS subayının benim yüz ile kastettiğim şeye sahip olup olmadığını sordu. Benim görüşüme göre müspet bir cevabı gerektiren hayli rahatsız edici bir soru bu. Her seferinde acı veren müspet bir cevap! Barbie duruşması sırasında, Batı'ya Onur! diyebilmişim! “Zalimliği” yargı önüne hiç çıkmamış olanlar için bile, adalet işlemeye devam eder. Davalı, masum addedile-

rek, göz önüne alınacak bir savunma hakkına sahiptir. Kıyametsi atmosfere rağmen, adaletin bu şekilde işlemesi hayranlık vericidir (*les Dossiers du Globe*, s. 21).

Şu da belirtilmeli ki, kendimi ifade etme tarzımda, yüz kelimesi dar anlamıyla anlaşılmamalı. Bu imkan, yani bu, insani olan için, biricikliği içinde, çıplaklığının tevazuu ve ölümlülüğü içinde, onun bana ondan sorumlu olmayı –Tanrı kelamı– hatırlatışındaki ve benim bu sorumluluğa biricik olarak seçilmişliğimdeki Efendilik boyutunu ifade etme imkanı, Rodin’in yonttuğu çıplak bir koldan gelebilir.

Hayat ve Kader’de Grossman, Lubyanka’da, Moskova’da, “siyasi suçlar”dan dolayı tevkif edilmiş arkadaş ve akrabalara mektup yada paketler taşınan, yada onlardan haber alınan o meşum kapının önünde, insanların bir sıra oluşturuşlarını, her bir insanın bir önündeki insanın ensesinden onun duygu ve umutlarını okuyuşunu anlatır.

Yani ense bir yüzdür...

E. L.: Grossman ensenin bir yüz olduğunu söylemiyor, ancak tüm zayıflık, ölümlülük, ötekinin tümüyle çıplak ve silahsız ölümlülüğü oradan okunabilir. Yazar bunu bu şekilde ifade etmez, ama yüz, yüzün “karşıtı” olan şeyde anlamı üstlenebilir! Yüz bu nedenle, gözlerin rengi, burnun şekli, yanakların kırmızılığı vs. değildir.

Son bir soru: bugün çalışmalarınız bakımından temel uğraşınız nedir?

E. L.: Temel uğraşımın esas teması, zaman mefhumunu formellikten uzaklaştırmayla ilgili. Kant, zamanın tüm deneyimin formu olduğunu söyler. Gerçekte tüm beşeri deneyim zamansal bir form alır. Kant’tan türeyen transandantal felsefe bu formu, deneyimden gelen duyuşal bir içerikle doldurur yada Hegel’den beri bu form, diyalektik olarak bir içeriğe doğru götürülmüştür. Bu filozoflar, bizatihi zamansallığın bu formunun kuruluşu için, “madde”nin veya olayların belli bir *konjonktüründe*, şu veya bu şekilde forma öncel anlamlı bir içerikte bir *koşulu* gereksinmediler hiçbir zaman. Husserl’de zamanın kuruluşu aynı zamanda, kayboluşu ve “hatırda-tutuşu” [*retention*], içkinliği ve önceden-yaşantılanması [*anticipation*] itibarıyla şimdi’nin zaten efektif bir bilinci anlamında bir zaman kuruluşudur. Buradaki kayboluş ve içkinlik, bu geçmişte kayboluşun ve gelecekte olası durumun kendine bağlanabile-

ceği ayrıcalıklı ampirik durum hakkında her hangi bir belirtinin sunuluşu söz konusu olmaksızın, kurulu olan şeyi içerir zaten. Bu nedenle Heidegger'de kayda değer görünen tam da soruyu vazetme olgusudur: ekstazlar [*ecstases*: dışa-çıkışlar] denen şu geçmişin geçmişleşmesinin, şimdinin şimdileşmesinin ve geleceğin gelecekleşmesinin özsel ve asli olarak bağlı olduğu somut varoluşa özgü durumlar veya şartlar nelerdir? Böyle yapmayı seçmiş olmaksızın, bizzat olarak daima zaten başlamış olan şu mümkünlerle ilgili varlık olgusu – “daima zaten”in bir ekstazıdır bu; onlara temsilde veya bilgide yakın oluşuyla şeyler üzerinde bir denetim olgusu – şimdinin bir ekstazıdır bu; ölüme-doğru-varolma olgusu – geleceğin bir ekstazıdır bu. Heidegger'in açtığı perspektif takriben (zira bu felsefede bundan fazlası vardır) budur işte.

Franz Rosenzweig da kendi payına, aynı terminolojiye başvurmaksızın ya da aynı durumlara göndermede bulunmaksızın zamansallığın içersinde kurulduğu yaşanmış deneyimin bu “ayrıcalıklı şartları”nı araştırmıştır. O, geçmiş, idea ve yaratılışa değin dinsel bilinç anlamında, şimdiyi vahyi dinleme ve alma anlamında ve geleceği de kurtarıma/kefarete umudu anlamında düşündü ve böylece bu düşüncenin Kitabı [*biblical*] referanslarını, bizzat zamansallığın koşullarının düzeyine yükseltmiş oldu. Kitabı referanslar, çok büyük bir kısmı itibariyle insanlıkta ortak olan asli beşeri bilincin kipleri olarak ileri sürülür. Rosenzweig'in felsefi cüreti, tam olarak, yaratılışı geçmişe değil geçmişe yaradılışa, vahyi şimdiye değil, şimdiyi vahye ve kurtarılışı geleceğe değil, geleceği kurtarılışa göre konumlandırmasından ibarettir.

Tüm sözleşmelere öncel olan (asla mevcut/şimdi olmamış bir geçmişe referans!) ötekine karşı yükümlülük hakkında ve öteki için ölmek (asla benim şimdide olmayacak bir geleceğe referans!) hakkında söylediklerim, belki de, Heidegger ve Rosenzweig'a değin son hatırlatmalardan sonra, mümkün bir araştırmanın bir önsözü gibi görünecektir size.

LEVINAS'IN HUSSERL ELEŞTİRİSİ*

Rudolf Bernet

Çeviren: Çağlar Koç & Gülin Ekinci

İçsel zaman-bilincini Husserl'in transandantal fenomenolojisinin temeli olarak tanımladıktan sonra R. Bernet, Husserl'gil zaman-bilinci analizini anahatlarıyla betimlemektedir. Bu surette yazar, Heidegger'in Husserl'in zamansallık anlayışına yönelttiği eleştirileri ve bunun yanı sıra da Levinas'ın, gerek Husserl'e gerekse Heidegger'e itirazlarını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İçsel zaman-bilinci, Zamansallık, Kendini-zamansallaştırma, Öz-başkalık, Ötekinin Başkalığı, Başkadan-Etkilenme, Asli İzlenim, Artzamanlılık

'İçsel zaman-bilinci' analizinin, yalnızca Husserl'in transandantal fenomenolojisinden yükselen görkemli ve yekpare binanın dayandığı temel olmayıp, üstelik zaman sorusuyla ilgilenen her fenomenolog için mecburi bir referans noktası olmaya devam ettiği de çoğunlukla kabul edilmiş görünüyor. Mesele Merleau-Ponty ve Ricœur olduğunda kesinlikle doğrudur bu; ama aynı zamanda, Husserlci zamansallık ve zamansallaşma analizine büsbütün katılmakta isteksiz olsalar bile Heidegger, Levinas ve Derrida söz konusu olduğunda da bu böyledir¹ ...Zaman deneyi-

* Rudolf Bernet, "Levinas's Critique of Husserl", *The Cambridge Companion to Levinas*, Ed. Simon Critchley & Robert Bernasconi (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2002). Metinde geçen kısaltmaların açılımları: DEH, Discovering Existence with Husserl, trans. Richard A. Cohen, Bloomington. Indiana University Press, 1998 [1949]; OB, Otherwise than Being or Beyond Essence, trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981 [1974]; OS, Outside the Subject, trans. Michael B. Smith, Standford, Standford University Press, 1993 [1987]; PN, Proper Names, trans. Michael B. Smith, Standford, Standford University Press, 1996 [1975]; TO, Time and the Other, trans. Richard A. Cohen, Pittsburgh; Duquesne University Press, 1985 [1947].

1 bkz. R. Bernet, 'Einleitung' in E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893 – 1917) (Hamburg: Meiner ('Philosophische Bibliothek'), 1985), s. LVIII—LXVII; R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sue l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie* (Paris: Presses Universitaires de France ('Épiméthée'), 1994), s. 187-251, 281-92 ve 323-5

minin Husserlci betimlemeleri, kendilerinde, Husserl'in onları içine yerleştirmiş olduğu felsefî kafesi aşıp geride bırakmanın tohumlarını taşıyor gibidirler. Paradoksla yüz yüze geliştirmiş, o halde, nesnelerin epistemolojik geçerliliklerini doğrulayarak onları kuran egolojik transandantal bir bilincin fenomenolojisi için altyapı sağlamış olması yanısıra, geçerliliğinin büyük bir kısmını, *Dasein*'in *ontolojik* fenomenolojisinde yahut 'yüz' veya 'çağrı' biçiminde beliren öteki kişinin *etik* fenomenolojisinde saklı tutan bir zaman analizi sayesinde.

I

Öyleyse Husserl'in içsel zaman bilinci analizinin egolojik, yönelimsel bir transandantal bilinci kesin olarak doğrulamaktan uzak olduğunu, tersine onu en son sınırına dek zorladığını düşünmek bağışlanabilir. Yine de burada sınırlarına dek zorlanana, ne (her ne kadar Husserl'i hayli esinlemişse de) ondokuzuncu yüzyıl psikolojisinin bilinçten anladığıyla ne de Yeni-Kantçı anlamıyla bir Transandantal ile karıştırmamak gerektiğini aklımızdan çıkarmayalım. Husserl'in fenomenolojisinin 'transandantal ampirizm' diye nitelendirilmesi bu çifte farkın kusursuz bir onaylanmasıdır.

Husserl'in fenomenolojisi, esasen transandantal bilinci herhangi bir ampirik bilinçten ayırdederek, psikolojizmin aporia'larının üstesinden gelir; bunun da, başlıca iki sebebi vardır: (I) Bilincin nesneleri, onun kurucu uğrakları olarak bilince ait olmak yerine, bilakis aşkınlıkları ve idealliklerinde tanınan yönelimsel nesnelerdir; (2) Bu nesnelere çevrilmiş yönelimsel bilinç ampirik tamalgıdan arındırılmıştır. Psikofizik bir olgu olarak, bilinci tamalgısından arındırmakla fenomenolojik indirgeme, aynı zamanda yönelimsel nesnenin aşkınlığını korumaya alır. Bunun bir sonucu olarak, transandantal fenomenoloji; arı bir bilincin edimleri ile noematik nesneler, e.d. salt böylesi edimlerce amaçlandıkları kadarıyla nesneler arasındaki bağlaşımların tetkikine hasredilmiştir. Arı bir bilince ait edimlerin bağlaşımları olarak nesnelerin testişiyle, transandantal fenomenoloji, onları özerkliklerinden, bilince göre bağımsızlıklarından yoksun bırakır; ama aşkınlıklarından değil... Aşkınlıkları, yalnızca nesnenin noktasal yönelimsel ediminin kendi başına edimin kurucu kısmı olmayışından ötürü değil, fakat zamanda birbirini izleyen çeşitli edimlerin hâlâ tek ve aynı nesnenin birliğine bağlanabilirliğinden ötürü de korunmuştur.

Husserl'in transandantal fenomenolojisinin, kâh yönelimsel nesnenin aşkınlığını korumaya alması, kâh tetkik ettiği bilincin transandan-

tal arılığıyla, zamanının ampirik psikolojisinden ayırdediliyor oluşu, (kendisine en yakın duran Yeni-Kantçılığın bir biçimi olan) Marburg okuluna özgü transandantal felsefeyle karıştırılacağı anlamına gelmez. Husserl ile Natorp arasındaki ünlü yazışma bu farka bilhassa çarpıcı bir tanıktır. Transandantal fenomenoloji bilimsel nesnelerin sorgulanmamış geçerliliğine dayanmaz ve yolunu yeniden-yapılandırma biçiminde geriye, onların biçimsel olanaklılık koşulu olarak öznel tine dek sürer. Buna karşılık, (bilimsel ve doğal) nesnelerin transandantal özneye 'görüngüler' olarak 'verilmiş' olması ya da sunulması yoluyla, doğrudan doğruya ve yalnızca öznenin *etkin* [effective] *yaşam*'ıyla ilgilidir. Böylelikle, fenomenolojinin deneyime ait tikel içeriği, özellikle de onun duyumsanır içeriğini tetkik etmesi anlamında Transandantal, ampirik bir değer edinir. Yönelimsel nesneleri kuran deneyim, düşüncenin ya da yargının deneyimi olmadan önce, algısal ya da yüklem-öncesidir. Transandantal bilimin nesnesi oluşu, bu deneyim ya da bilincin hiçbir şekilde deneyim nesnesinin geçerliliği için basitçe biçimsel ya da mantıksal olanaklılık koşulu sayıldığı anlamına gelmez. Geçerliliğin kaynağı, bu nesneler için, anlama yetisinin "ilkeleri"nce (Grundsätze) değil, nesnelerin onda verildiği ve aşkın birlikler olarak kurulduğu arı yönelimsel bir bilincin etkin yaşamınca temin edilir. Transandantal fenomenoloji, bu yolla, ampirik yaşamın altında onun saklı temeli olarak yatan etkin bir transandantal yaşamı görünüşe getirir. Husserl'e göre Transandantal, Yeni-Kantçılığın tersine, içinde duyarlığın ayrıcalıklı bir rol oynadığı kendi belirme tarzıyla, yaşamın özgül bir veçhesidir.

Kuran bilincin transandantal fenomenolojisi tarafından zamansallık görüngüsüne tahsis edilen yerin neresi olduğunu ve bu görüngünün hangi biçimlerde verilmiş olacağını sormalıyız şimdi. Zamansallığın konumu hiç şüphesiz merkezîdir. Zira transandantal bilinç sürekli evrimde olan bir yaşamdır ve zamansal olaylar hâlinde cereyan eder. Husserl bilincin akışından (*Fluss*) sebepsiz yere bahsetmez. Bu akışın ritmi, öncekini izleyen ve böylece onu geçmişin içine iten yeni bir yönelimsel edimin zuhur edişi yoluyla eklenir. Çoğu kez bu yeni edim önceki edimden bağımsız değildir; etkin bir biçimde gerçekleşmezden evvel de, umulan bir gelecek biçiminde 'şimdi'de mevcuttur. Zamansal süresinde edime ilişkin doğru olan, bu sürenin içindeki her âna ilişkin olarak da aynı oranda doğrudur: Şimdinin bilinci daima geçmiş ile geleceğin bilinciyle sarmalanır ve bilincin, ayrık noktasal ânların bir silsilesi değil de bir akış oluşu tam da bu sebepten ötürüdür. Bu yüzden akılda tutmamız gerekir ki, zaman, Husserl için, nesnelerle ilişkiye sokulmasından dahi önce bizatihi transandantal bilinci, kendi etkin tamamlanı-

şıyla karakterize eder. Transandantal yaşamın varlığı bizatihi kendini-zamansallaştırmasının [self temporalization] ardı arkası kesilmeyen hareketidir. Keza şunu da akılda tutmamız gerekir ki, bu kendini-zamansallaştırma süreci yeni bir mevcudiyet ya da yeni bir şimdinin vâdesizce tazelenen zuhur edişince eklenir.

Yönelimsel kuran bilincin yaşamının, temelden zamansal karakterini bu şekilde saptamakla Husserl'in teftişi, bundan sonra zıtlaşan iki yönde sürer. Birincisi yönelimsel bilincin zamansallığının, nesnelerin zamansal belirlenimlerini, daha genel bir ifadeyle, ampirik nesnelerin kendilerini açığa vurduğu ufuk olarak dünyanın nesnel zamanını kurma yolunun bir sorgulanışıdır. Yönelimsel yaşamın ardı arkası kesilmeyen hareketinde her bir nesneye ve olaya, ilk ve son kez, tüm diğer zamandaşlarına, önceki ve sonraki nesne ve olaylara göre kendisinin olan bir yer tahsis eden zamansal bir düzenin değişmez özdeşliğinin nasıl kurulduğunu anlamaya dair bir sorudur bu. Bu süreçte bilhassa yeniden-anımsatıcı tekrar-şimdiye-getirişin (wiedererinnernde Vergewärtigung) canalcı bir rol oynadığını gösterir Husserl. İlkini aksine ikinci yön, yönelimsel edimlerin akış hâlindeki zamansallığının onda ve onun için belirlediği, nihai ve mutlak bilincin teftişine götürür. Bu nihai bilinç, yönelimsel edimlerin zamansal tamamlanışına, onun gölgesi olarak, daha kesin söylenirse, onun kendi özgül açığa çıkma kipi olarak ona eşlik eden bir içsel bilince dönüşür. Kuran bilincin yönelimsel edimlerinin akış hâlindeki zamansallığı, kurulu nesnelerin sabitlenmiş zamansal vasıflarından temelli farklı bir yolla belirir. Yönelimsel edimlerin akış hâlindeki zamansal bilincinin belirişi, bundan sonra, artık ne bir yeniden-anımsama meselesi, ne de tanımaya [recognition] ilişkin bir bireşimdir; duyarlığa, bilincin bizzat kendinden-etkilenmesi [auto-affection] olan dolayimsız bir “duygu”nun (*Empfindis*) yakınlığına ilişkin bir meseledir. İçinde yönelimsel edimlerin akış hâlindeki zamansallığının belirlediği mutlak bilinç akışı, aynı zamanda kendine geri-yönelimsel bir kendinden-etkilenme biçiminde belirir. Geri-yönelimin bu ‘dikey yönelimselliği’ şimdinin ‘yaşlanması’ denebilecek şeyi açıklar: ‘Tazeliği’ sönmeye yüz tutan ve bunu tâkiben ‘ölen’; mümkün ‘dirilişi’, onunla benzeşen bir yenilik ile çağrışımsal bir bağdan dolayı meydana gelen bir ‘uyanış’ın gelip çatmasına dayanan bir rezervdir o.

II

Anahatlarını biraz önce betimlediğimiz Husserlci zaman-bilinci analizince biçimlendirilen gösterişli yapı, değişik türden eleştirilerin odağı

olmuştur. Heidegger tarafından formüllendirilenler, bunlar içinde hiç şüphesiz en iyi bilinenleridir ve fenomenolojik harekete mensup düşüncüler arasında en büyük yankıyı onlar uyandırmıştır. Örneğe, Husserl'i, zaman bilincinin fenomenolojik izahı ile kendisini sınırlamakla; zamanı, aşkınlığın aslı tamamlanışı olması bakımından gözden kaçırarak itham eder Heidegger. Bu zaman bilincinin, aynı zamanda, daima yönelimsel bir bilinç biçiminde olduğuna inandığından Heidegger, Husserl'in zamansallık analizinin, zaman ile, salt teorik bilginin bir nesnesi olarak ilgilendiği sonucuna varır. Zamana bu salt teorik yaklaşım, şimdiki zamana ve *Vorhandenheit* kipinde (var)olanların mevcudiyetine tanınan fâhiş imtiyazdan da sorumludur. Heidegger'in Husserl'e yönelttiği bu çifte suçlama, *Sein und Zeit*'a ilişkin tasarının tamamını, rüşeym hâlinde içermektedir. 'Temel varlıkbilim'in niyeti, ilgi (care) tarafından sevk ve idare edilen bir yaşamın etkin tamamlanışında, Dasein'in kendi varoluşuna ait anlamı idrak ediş yolunu incelemek suretiyle varlığın zamansal anlamına dair yeni bir anlayışa varmak değil midir? Husserl'den Heidegger'e geçmekle, zamansallığın görüngübilimsel analizi, o halde, ilk etapta insan varoluşuna, daha belirgin olarak da onun, ölüm gibi, en manidar uğraklarına ilişkin ontolojik kaygılar doğrultusunda bir değişikliğe uğrar.²

Levinas'ın, Husserl'e özgü zamansallık kavrayışına hitap eden eleştirilerine bir sınır tayin etmek ise daha güç. Çünkü, kimi zaman Ondan esinlenmiş olsalar da, çoğunluk Heidegger'in aleyhine dönerek, Husserl'i, en azından kısmen rehabilite etmekle son bulurlar. Aldatıcı bir biçimde Husserl ile Heidegger arasında beliren bu salınım, öncelikle, ister Husserl'in bilgikuramsal, isterse de Heidegger'in varlıkbilimsel kaygıları olsun, bunlardan hiçbirinin özel olarak Levinas'ça paylaşılmadığı olgusuyla açıklanabilir. Etiği ilk felsefe rütbesine yükseltmesinden bile önce, daha zaman üstüne ilk yazılarında Levinas, başkalık sorunu, özel bir dikkat sergilemiş bulunuyordu. Zamana dair deneyimimdeki aynılığın kalbinde bulunan Ötekiye (*aliud*) ilişkin soru hakkında Husserl ve Heidegger'le tartışmasında, daha şimdiden Levinas'ın hedeflediği hep öteki kişidir (*alter*).

Varoluşumun, içinde tamamlandığı temel kip olan bu zamansallaşmanın kalbinde öteki kişinin belirişi analizini incelemeye geçmeden önce, ara verip Levinas'ın Husserl'ci zamansallık analizine karşı formüle ettiği itirazlarına daha yakından bakalım. Bütün ithamların, yönelim-

2 bkz. Bernet, *La vie du sujet*, s. 189-214

sel bilinç çerçevesindeki zamansallık analizine yöneltilmiş olduğu, süratle aydınlığa kavuşacak ve içinde duyarlığın tamamlandığı bir kip olarak Husserl'in zamansallığa dair söylediği her şey yedekte tutulacaktır.

İlk itiraz Husserl'in zamansallık analizinin münhasıran teorik karakteriyle ilişkilidir ve Levinas burada Heidegger'in eleştirilerini tekrar eder; ancak Heidegger'in pratik ilgi anlayışını paylaşmaksızın... İlginin aşkınlığı, Levinas'a bakılırsa, temsili bilincin yönelimselliğinden daha az egosantrik değildir. Nesneyi egemenliğine almak ve kendine mâl etmektense onun önünde kendine direnen yönelimsel bir bilinç; şeylerle meşguliyeti, onlardan kendi öz tasarıları için faydalanmak olan bir *Da-sein*, Levinas'a soracak olursak, ilişkide oldukları şeyin başkalığına adil davranmak konusunda aynı kifayetsizlikten muzdariptir. İkisi de şeyleri özerkliklerinden ve bu yüzden de gerçekliklerinden soyumakla son bulan aynı güç, asimilasyon ve keyif [enjoyment] mantığına kayıtlıdır. Husserl'in yönelimsel bilinci ile Heidegger'in ilgi'sinin zamansal anlamı, öyleyse, birinin kendi yaşamına ilişkin bir olanaklar ufkunu açıp önüne yaymasından ibaret olacaktır; belirme ve bir anlama gelme hakkından keyif almak istiyorlarsa şeylerin ona uyması icap eden bir yaşam... Yönelimsel bilinç ya da ilgi kipinde ele alındıkları sürece şeylere değin doğru olan, öteki kişilere değin de doğrudur: Ya benim tarafımdan kurulan bir öteki, ya da müşterek bir görevi göz önünde bulundurarak ortağım yaptığım bir öteki hâline gelirler.

Levinas'ın, Husserl'ci zamansallık analizine karşı formüle ettiği ikinci itiraz, aynı yönde seyretmekle kalmayıp, üstelik bir kez daha Heidegger'e hitâp eder. Levinas her iki düşünürü de yenilik, öngörülemezlik ve olanaksızlığı yeterince hesaba katmayan bir zamansallık anlayışı geliştirmekle itham eder. İçinde birdenbire yeni bir şimdinin zuhur ettiği olay, Husserl'de, önceden beklenen ve takip edilen bir yönelimin yerine getirilmesi olarak anlaşılır, ki bu da, yeninin büsbütün yeni olmadığı anlamına gelir. *Vorlaufen*'i itina ile beklentiden ayırdeden ve *Vorlaufen*'la bu ilintisi içinde, ölümün olanaksızın düzenine ait olduğunu belirten Heidegger'e aynı itiraz yapılamayabilirdi ilk bakışta. Levinas bunu ölümün, Heidegger için, tüm olanakların *olanaksızlığından* ziyâde, hâlâ bir olanaksızlığın *olanağı* olduğunu söyleyerek yanıtlar. Levinas için, şimdinin yeniliğinde ve olanaklılaştırma gücümüzü elimizden alan bir ölümde söz konusu olan, umulmadık bir biçimde bize darbeden, bizi aciz bir edilginlik konumuna yerleştiren bir olayın başkalığıdır. Yeninin, e.d. hayatımın sürekliliğini yırtarak, onu kesintiye uğratanın zamansallığı, bana dışarıdan gelen bir zamansallıktır. Aynısı, ister

müsebbip isterse de fail olarak olsun varlığını işe katmaksızın hayatının zamansallığını, onu zaptedercesine belirleyen ölüm olayı için de söylenebilir.

Levinas'ın Husserl'ci zamansallık kavrayışına yönelttiği üçüncü itiraz, yönelimsel bilincin kendini-zamansallaştırmasında başkalığın rolünü ıskalamanın diğer bir veçhesiyle ilintilidir. Şeyler ve kişilerle etkileşimlerinde yönelimsel bilinç ve ilginin, tahakküm eden, egoistik gücüne; şimdinin yeniliğini ve geleceğin olanaksızlığını tanımakta uğranan başarısızlığa dair az önce söylenenlerin aksine, bu üçüncü itiraz – ki ilhamını hâlâ Heidegger'den almaktadır– bundan böyle Heidegger'in aleyhine dönmez artık. Bu kez *geçmişin*, 'yeniden-anımsama'da (*Wiedererinnerung*) 'tekrar-şimdiye-getirilişi'dir (*Vergegenwärtigung*) Husserl'de sorgulanan. Hafızanın Husserl'ci analizi, öncelikle geçmiş ile şimdi arasındaki sürekliliği sağlama almakla meşguldür; geçmişin asli anlamı, geçip biten yönelimsel yaşanmış deneyimlerimle belirlenir ve bütün bu deneyimlerin şimdiki/mevcut [present] bilincimce özgün akışkanlıklarında 'saklı tutulması' yüzünden, onlar, her ân hatıra biçiminde tekrar şimdi kılınabilirler. Öyleyse Husserl'e bakılırsa geçmiş, yerinden edilmiş bir şimdi; yeni yaşanmış bir deneyimin zuhur edişiyle şimdiki/mevcut bilincin merkezinden çepere doğru geri itilmiş bir şimdidir. Bu geçmiş kavrayışı, Levinas'ın gözünde, geçmişin, zamansal mesafe, kesinti ve kayıpla ilintili olan başkalığına adil davranmaya kâdir değildir. Şimdiyle geçmiş arasındaki farkı gerçek anlamda inkar etmese bile, Husserl'in geri-yönelim ve yenidenanımsatıcı tekrar-şimdiye-getiriş kavrayışları, yine de yönelimsel bilinç akışının sürekliliğini yeniden sağlamak ya da korumaya almak yoluyla, geçmişi 'geri kazanmaya' yönelik bir çabadır. Levinas'ın, tüm hatırlayıştan daha özgün ve hafızayı kökünden söküp atacağına derinleştiren bir unutuş kavrayışını tekrar temellük etmekle kendini sınırladığı anlamına mı geliyor bu? Hiç de değil: Geçmişimin indirgenemez ve telafi edilemez başkalığı zorunlu olarak geçmişimin anlamını eşbelirleyen [co-determines] ötekinin bir kabulü için yolu hazırlar. Ve tahmin edileceği gibi, Levinas Ötekinin geçmişimdeki bu mevcudiyetini basitçe onaylamakla yetinmeyip aynı zamanda bizatihi geçmişin, en asli anlamında, benim değil ötekinin geçmişi olduğunu ispatlamaya girişir. Ünlü 'iz' ve 'hatırlanamayacak kadar eski' [immemorial] analizleri, diğer bir ünlü formülasyonu kullanmak gerekirse, 'asla şimdi olmamış' bir geçmiş fikrini ortaya koymaktan başka bir şey yapmazlar. Bu sayede, öz-mevcudiyet [self-presence] karşısında Ötekinin önceliğine tanıklık eder geçmiş.

III

Levinas'ça dile getirilen – şeylerin ve kişilerin mevcudiyetinin temellük edilişi, şimdi ile geleceğin öznel olanaklılaşması ve geçmişin geri kazanılması şeklindeki – üç itirazı özetlemeyi, *Varlıktan/Olmaktan Başka Tür'lü*'deki şu cümleyi alıntılıyarak deneyebiliriz: 'Bir özne, o zaman, sözcüğün hemen hemen faal [quasi-active] anlamı bakımından tekrar-şimdiye-getirme [re-presentation] için bir güç olacak, zamansal eşitsizliği bir şimdiye, bir eşzamanlılığa tahvil edecekti.'^(OBT 133)³. Bununla birlikte, Levinas için, Derrida'nın koyduğu adla Husserl'in mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi, şimdinin (Heidegger'de olduğu gibi), gelecek uğruna yahut da (iz fikrinin ima ettiği gibi) geçmiş nâmına bir eleştirisi değildir. Öngörülemeyen bir yenilik olayı, yaşamımın sonsuz yenilenişi olarak şimdi, Levinas'ta, tüm imtiyazlarını korur. Biliyoruz ki, bu yeni şimdi anlayışının bir taslağı, yaptığı 'asli izlenim' (Urimpression) analiziyle, daha önce bizzat Husserl'ce çıkarılmıştır ve Levinas'ın Husserl ile hesaplaşma yolu, Heidegger ile hesaplaşma yoluyla aynıdır: Husserl'i kendi aleyhine, demek ki, asli izlenimi yönelimsel temsilin aleyhine döndürmek...

Gelgelelim Levinas'ın geleceğe ve geçmişe değin bu yeni başkalık kavrayışı, artık Husserl'e ya da Heidegger'e herhangi bir şey borçlu olması bir yana, Hannah Arendt'ten belirli sayfaları anımsatır daha çok. Göreceğiz ki, ötekine derinden borçlanmış durumdayken dahi benim kendimin kalan bir geleceğin olanağı umut ile vadin ama bunların yanı sıra, erotizm ile doğurganlığın da fenomenolojik bir analizi ile serimlenecektir. Kendi geçmişime ilişkin anlamın öteki tarafından belirlenme olanağını göz önüne alan Levinas'ın en sık başvurduğu örnek bağışlamadır (Pardon). Etik içeriği aşıkârdır bu örneklerin ve kesinlikle kazara değildir bu. Başkadan-etkilenme [hetero-affection] zamanını, kendinden-etkilenme zamanı yerine, edilginliğin zamanını yönelimsel temsilin yerine geçirirken Levinas'ın amaçladığı, egoik transandantal öznenin etik bir özneye dönüşümünü sağlamaktır, ki kendiliğinden ve özgür gücüyle değilse bile, öteki için ve ötekinden *gelen* bir sorumlulukla karakterize edilen bir özne olacaktır bu. Deneyiminin en derin düzeyinde, onu ötekinin yakınlığına getiren duyarlılığınca ya da öteki karşısında yaralanabilirliğince mimlenmiş bir özneye düşer bu sorumluluk. Böylece daima çoktan öteki vesilesiyle yerini bulmuş ve ötekine teslim

edilmiş bir duygulanımsallıktır bu yaralanabilir duyarlık. Etik duyarlık, bunun bir neticesi olarak, bana tümüyle ötekinden gelen bir duygulanımsallıktır; Ötekinin koşulsuz, sarsıcı talebinin etkisi altında kalmamanın bir sonucudur bu. Yönelmişlik ya da ekstatik aşkınlık kipinde ötekine açık olacağıma, tam da duygulanımsallığının yakınlığı içinde ben, şimdiden ötekinin 'rehine'siyimdir.

Husserlci zamansallık ve zamansallaşma analizinde, böylesi bir "heterolojik", "an-arşik" duyarlığı anlamanın zeminini hazırlayan ne olabilir? Paradoksal bir biçimde, bu, yönelimsel bilince ait zamanın zamansallaşmasının 'asli kaynak noktası'(*Urquellpunkt*) –ve dolayısıyla *arché*– olarak şimdinin asli izlenimine dair Husserl'in söylemiş olduklarıdır kesinlikle.⁴ Hatırlamamız gerekir ki, yönelimsel edimlerin zamansallığı daha da temel bir bilinç, yani 'mutlak bilinç'çe, e.d. yaşanmış yönelimsel deneyimlerden geçerek yaşamakla kendini zamansallaştıran bir tür iç duyu tarafından kurulur. Duyumsanır ve nesneleştirme-öncesi olmasına rağmen, mutlak bilincin bu kendini-zamansallaştırması, an-arşik bir başkadan etkilenmeye dönük bir okuma yolunu nasıl hazırlar? Şöyle ki bu; Levinas için, kendini-zamansallaştırmanın bütün dayanağının, kendisinden önce ve sonra gelen ile süreksizliğini öngörülemez bir tarzda sergilemek yoluyla, kendini dışarıdan dayatan bir şimdinin etkisindeki bilinç olmasından ötürüdür tümüyle. Öyleyse bu görüş doğrultusunda, her şey asli izlenimin, yenilik olarak başkalığa, ayırım ve ertelemeye, mesafe ve kopuşa, Levinas'ın kullanmayı sevdiği terimlerle söylenirse, 'aralık' [interval] ve 'sapmaya' [lapse] açıklık getirmek yükümlülüğündeki *izlenimsel* karakterinin heterolojik bir yorumuna bakmaktadır. Gelgelelim, dikkat çekmeye neredeyse hiç lüzum yoktur ki asli izlenimi kuran bu başkalık biçimi onlara karşı kendimi sorumlu hissedeceğim bir erkek ya da kadının başkalığı değildir henüz. Bu asli izlenimde beni etkileyenin başka bir özne olduğu neticesine varmaya izin veren hiçbir şey bulunmaz Husserl'de. Husserl'in metinlerinden harfi harfine sonuçlar çıkarsaydık ve asli izlenimin bir kendinden-etkilenme yerine hakikaten bir başkadan-etkilenme deneyimi olduğunu kabul etseydik bile, zamansal başkadan-etkilenmenin bu ilk biçimi ile travmatik başkadan-etkilenme arasında, öteki kişinin çektiği ıstırap üzerinden esaslı bir bağın muhafaza edildiğini kanıtlamak gerekecekti hâlâ.

4 bkz. OBT 33: 'Daha doğrusu bilinci nesneleştirme, temsilin hegemonyası, paradoksal olarak, şimdinin bilincinde alt edilir.'

Levinas'ın, Husserl'deki asli izlenime olduğu kadar onu çevreleyen geri-yönelim ve ileri-yönelime de ilişkin en isabetli (ve en cazip) yorumu hiç kuşkusuz *Bütünlük ve Sonsuz* ile *Varlıktan/Olmaktan Başka Tür* arasında yazılmış “Yönelimsellik ve Duyumsama” başlıklı kısa metinde de bulunabilir.⁵ Bu metne göre, ‘tüm konjonktürlerin, tüm beklentilerin ötesinde’ hoşnut edilmenin ‘edilginliğiyle’, başlangıcın kendiliğinden tekevvünündeki ‘mutlak etkinliğin’ çakıştığı, (DEH 144) şimdiiyi oluşturan ‘olay’ın [‘event’ of the present] ‘kendi öngörülemez yeniliği içindeki’ (DEH 144) ‘keskin noktasallığı’ (DEH 142), ‘iğne ucu’dur asli izlenim. Levinas, kendisinden umulacağı üzere, bu etkinlik ile edilginliğin her ikisini de başkalığın tarafına yerleştirir: Kendiliğinden tekevvün etkinliği, bilince gelmesi sırasında asli izlenimin, kendini, hem öncülü, hem de ardıyla ilişkisini kesişiyse, diğer herhangi bir şimdiden farklı ve ayrılmış biçimde koyduğuna ve dayattığına işaret ederken; asli izlenimin edilginliği, yeniliğin bilince başka yarden yahut bilincin ötesinde bir yerden geldiğini belirtir. Şimdinin duyumsanır bir izlenimi ya da ‘duyum’u olması ölçüsünde, asli izlenim, bir nesnenin yönelimsel tamalgısını da önceler aynı zamanda. Ona öznel bir anlama yetisinin kategorilerini dayatmaksızın taşır şimdiiyi. Duyarlık, süreksizlik ve edilginlik – Asli izlenimi öz-başkalığın [self-alterity] paradigmatik bir numunesi yapan karakteristiklerdir bunlar...

Geri-yönelim ve ileri-yönelimle ilintili asli izlenimin bu başkalığı, ‘Yönelimsellik ve Duyumsama’yı mı yoksa *Varlıktan/Olmaktan Başka Tür*’ü mü takip ettiğimize bağlı bir şekilde kâh derinleşir kâh ortadan kaybolur. Geri-yönelim ve ileri-yönelim, mutlak bilincin Husser’ci kavranışına göre, asli izlenimden ayrılamazlar. Onlar sayesinde ki mutlak bilinç şimdinin en radikal noktasallığında bile, geçmişe ve geleceğe doğru uzatılmış ve ‘gerilmiş’ [extended] bir şimdinin bilincidir. ‘Yönelimsellik ve Duyumsama’ gözünden, kökensel izlenim ile geri-yönelim arasındaki feshedilemez birliktelik, şimdi ve geçmişin aynı ân içinde birliği şu anlama gelir; mutlak bilincin şimdisinin tam ‘iğne ucu’nda dahi, bu bilinç kendinden uzaklaşmakta ve kendine dolaysız bağlılığından boşanmaktadır. O’dur ve çoktan o değildir artık. Olması, artık olmayışındandır. Bununla alâkâlı olarak Levinas, ‘aşamalanmamış’ [‘dephasing’], ‘olgudan-sonra’ [after-the-fact] olmaktan (DEH 143) ve ‘kendisiyle ilişkisinde ertelenmiş bir bilinç’ten (DEH 144) bahseder. Bununla, salt zamansallaşma hareketinin asli ânına değil, ama

5 Özellikle bkz. s. 140ff. krş. keza OBT, 32 ff.

aynı zamanda tüm başkalık ve farklılığın köküne de ulaşmış olduğumu-
zu göstermeye çabalar. Geçip gitmiş asli izlenimlerle yeni bir asli izle-
nimin tek ve aynı şimdinin kalbindeki ayrılmaz birliğini, her ne kadar
bu birliğe bir sürekliliğin olumlanışından çok bir ihlal deneyimi gözüy-
le baksa da, Levinas, ‘geçiş’ [passage] ve ‘tebdili mevki’nin [transition]
asli deneyimi (DEH 142) olarak anlar. Buysa, zamansallığın özünü ku-
ranın, içkinlikten ziyade *aşkınlık* olduğunu ilan etmesine izin verir: ‘aş-
kınlığı... bir temsilden çok bir üzerinden geçme [passing over], bir öte-
sine ilerleyiş [overstepping], bir yürüyüş [gait] olarak anlamamız ge-
rekmez mi?’ (DEH 148). Bu aşkınlık Heidegger’in ekstatik aşkınlığından
daha ziyade açık bir biçimde sonsuzluğun, bir ‘temel tekrarlayışın’
(DEH 143), ‘yapısal eşzamanlılıktan daha kuvvetli bir artzamanlılığın’
(DEH 148) aşkınlığıdır.

Asli izlenim ve geri-yönelime hasredilmiş ‘Yönelimsellik ve Duyum-
sama’da yer alan bu son derece yoğun sayfaların, Levinas’taki sonsuzun
izi kavrayışının zamansal temelini daha şimdiden açığa vurduğunu gös-
termek mümkündür. Öyleyse, -*Olmaktan/Varlıktan Başka Türlü*’de- bu
kavrayışı gerçek anlamda sahiplendiğinde Levinas’ın, Husserlci asli iz-
lenim ile geri-yönelim analizi konusunda çok daha ketum gözükteğün-
nü belirtmek ilginç olacaktır:

Duyumsanır izlenim, farklılaşmaksızın kendinden farklılaştığı sürece
bilinç vardır; ayrılığı farklılaşmaksızındır; özdeşlik içinde başkadır... Bir
izlenimde bilinç, özdeşlik içinde farklılaşarak, değişmeksizin kipten ki-
pe geçerek, kendisiyle bağlarını kopardığı oranda, kendisini *hâlâ* bek-
lentide tutmaya ya da *şimdiden* kendini geri kazanmaya atılım gösterir
[glow to]. Hâlâ, şimdiden – zamandır; İçinde hiçbir şeyin kaybolma-
dığı zaman... Bilinçten bahsetmek, zamandan bahsetmektir; her halü-
kârda geri kazanılmış bir zamandan... [OB 32]

Ötekinin başkalığına ilişkin etik kavrayışa Husserlci zamansallık
kavrayışının nerede katkıda bulunabildiği ve nerede bulunamadığı
bundan daha açık biçimde söylenemezdi. Ve sınırlarının, zamansal baş-
kalığı bir bilinç fenomenolojisi çerçevesinde görünüşe getirmesiyle
esaslı bir ilgisi vardır. Nesneleştirme-olmayan ve duyumsanır olmasına
rağmen, kaynağında bölünmüş ve böylelikle kendinden ayrı düşmüş bu
bilinç, özdeşliğini korumak uğruna kendisiyle tekrar birleşmeye çaba-
lar. *Kendisi için* öteki olabilir ama Levinas’ın etik öznenen talep ettiği
gibi bütünüyle ve sonsuzca *öteki için* olamaz.

IV

Bilinç, ötekinin başkalığına yeterince adil davranan bir zamansallığı anlamamıza izin vermiyorsa eğer, varoluşun fenomenolojik bir analizi-ne dönmek cezbedicidir. Öyle ki Levinas'ın, *Zaman ve Başka* ile *Varoluştan Varolana* başlıklı iki erken dönem metninde yaptığı da budur tam olarak. Bir yandan ötekinin başkalığının zamansallığıyla, etiği hâlâ ontolojiye tâbi kılan bir perspektifte uğraşırken, öte yandan *Bütün-lük ve Sonsuz*'daki analizlerin geniş oranda habercisi oldukları için, bu metinler, konumuzla ilgisi bakımından özellikle aydınlatıcıdır. Umut ve bağışlamanın zamansal kipliği kadar ölüm, erotizm ve doğurganlığın da betimlemeleri şimdiden önemli bir yer işgal eder bu erken dönem metinlerinde. Her şeyden önce, varoluşu içinde hesaba katıldığı takdirde, bir öznenin, nasıl da, bir bilinç felsefesinde daima düşünülemez kalacak olanı yani bizzat kendine-aitliğinin içkinliği içinde öteki-nin özneyi tutsaklığından erkinleştirme yolunu düşünmemize izin ver-diğini göstermektedir Levinas'ın istediği.

Gelgelelim öznenin yaşamının bir varoluşu kendine mal etme hareketi üzerinden başladığını teslim eder Levinas. Doğum 'varoluştan varolana' geçişi yerine getiren bir 'hipostaz'⁶ olayıdır; Varlığın/olmanın Herakleitos'çu akışının, *il y a'nın* [Var] anonim uğultusunun kesintiye uğrayışı olarak özneye [giden] yoldur. Özne ((kendi'nin-)başla-ma(sı)dır [(self-)beginning]. Bilinç, Varlıktan/olmaktan bir ıraksayısta bulur kaynağını ve varlığın/olma'nın daimi uyanıklık olarak anlaşılma-sından hareketle, paradoksal bir biçimde uykuya dalmanın bilincin as-li edimi olduğu sonucuna varır Levinas. Bununla birlikte, yalnızca uyumaz özne; hayatta kalmak uğruna, beslenmek ve çalışmak zorundadır ki bunlar, dünyevi şeylere bağımlı yapmaktadır onu. İhtiyacını doyurmanın sağladığı keyifte ve çalışmanın gayretinde, Husserl'in daha önce yönelimsel bilinç içinde analiz etmiş olduğu bir bölünme meydana gelir. Oysa, ister varoluşundan keyif alsın, isterse de onun ağırlığı altında ıstırap çeksin, der Levinas, özne kendine-kapanmış kalır yine de. Öteki, her şeyi kendisiyle alâkalandırmaktan başka türlü yapamaz. O yüz-

6 Grekçe *hipostasis* (*hypo*: alt ve *istema*: durmak) varlığın ve bütün fenomenlerin altında yatan, fenomenlerin görünüşleri oldukları cevheri ifade eder; *substantia* Grekçe *hypostasis*'in Latince karşılığıdır. Levinas ise hipostazı anonim varlıktan, *Il y a*'dan ayrılmayı, *teferrüd*, dolayısıyla 'varoluştan varolana geçişi', anonimlikten kurtulup bir kimlik, bir *fert*, bir özne haline geliş ifade etmek üzere kullanır (Ed.n).

den, Varlıkbilimsel farkın, varlıktan/olmaktan ayrı düşme biçiminde tamamlanışı ve kendi'nin, dünyayla ilişkisi tarafından ifade edilen bölünüşü, öznenin boğucu ve münferit egoizmine son vermek için hiçbir şey yapmaz. Yalnızca başka bir erkek ya da kadının belirişi bu kendi içine kıvrılmış varoluşa dair bir şeyleri değiştirebilir. Ötekinin bu ani belirişi, tastamam düşünmeye ne Husserl'in ne de Heidegger'in muvaffak olduğu bir şeyi, yani kendinden, kendi başlangıcının şimdiki zamanında hapsedilmişliğinden bütünüyle erkinleşen bir özneyi üretir ilk kez. Yaşamıma giren öteki, beni kendi yalnızlığımın ağırlığından kurtarmakla kalmaz yalnızca, aynı zamanda, anlamları artık bende tayin edilmeyen ve tam da bu sebepten ötürü kendime mâl edemediğim bir şimdi, gelecek ve geçmiş boyutu açar yaşamımın içinde. Bu şimdi, bu geçmiş ve bu geleceğin başkalığı, böylece, öteki kişiden bana gelen bu öteki zamana göre su katılmamış edilginliğimce olumlanır.

Yaşamımın şimdisi, geçmişi ve geleceğinin başkasından bana nasıl geldiğini örneklemek maksadıyla, daha ilk metinlerinde Levinas'ın *yeniden-başlama*, *bağışlama* ve *umuda başvurma* neredeyse hiç şaşırtıcı değildir o halde. Ötekinin beklenmedik feyezanına [upsurge] bağlı bulunan 'ân', ancak o ân, beni baştan yeniden-başlamaya zorlama ya da buna izin verme noktasına dek değiştirebilir yaşamımı. Varoluşumun bir süreksiz anlar çokluğuna bu şekilde bölünüşü ötekine olan özel bağımlılığımıza şahitlik eder. (Bu şekilde akıl yürüterek Levinas, dile getirmese de, Kierkegaard ve Heidegger'den daha çok Descartes ve Jean Wahl'in güzergâhını takip etmektedir.⁷ Gelgelelim şimdiki/mevcut [pre-

7 Jean Wahl'in buna ilave savı için, bkz: Levinas'ın bilmesi muhtemel, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (1920) metni... Bir ân için, Descartes'tan bir alıntıyla süslenen şu sözler okunabilir; 'Les instants sont indépendants les uns des autres, et pour que je subsiste, il faut que je sois conservé, il faut qu'en ce moment quelque chose me produise et me crée pour ainsi dire derechef c'est-à-dire me conserve.' (*Du rôle de l'idée de l'instant* (Paris: Descartes & Cie, 1994), p. 62) ya da şu cümle: 'Il semble qu'œuvre [de Descartes] ait consisté ici à unir profondément à l'idée de la création continuée, telle qu'elle se présentait dans la scolastique, l'idée de temps discontinu, telle qu'elle se performait dans la mécanique et dans la physique de la Renaissance' (p. 70).⁷ Söyleyişin, içinde bir söylemeyeişi yer verdiği, sonluluk ile sonsuz arasındaki gerilimin ta en sonuna dek muhafaza edildiği, hareketin, 'deneyimin travmatizminden kategorilere, birkaç kategoriden diğerlerine ve kategorilerden yeni bir ekstaza/vecde[ecstasy]' uzandığı dostu Wahl'in 'sıradışı yapıt'ına Levinas kendini ne denli yakın hissettiğini söylemeye bayılırdı. ('Jean Wahl: Ne Sahip Olma ne de Olma', sırasıyla OS 79, 72, 78). Ve (retorik) bir soru kisvesinde Jean Wahl'e sitayiş: 'Işığın bir noktası – mutlak bir sahipoluşla ışıldayan veya kendine hakim olan bir varlık/olma mıdır yoksa bir yarıp-geçmenin [bre-

sent] yaşamımı kesintiye uğratan öteki, geçmiş ve gelecek varoluşumun anlamını kökten dönüştürür. Örnekse, bana öteki tarafından bahşedilen (ve salt ötekinin bahşedebileceği) bağışlama, bu hâliyle benim için asla mevcut/şimdi olmamış bir geçmişe dönüştürme noktasına dek değişime uğrattır geçmişimi. Hâlâ yaşamıma bağlı olduğunda dahi bana, gelecek yaşamıma ilişkin önceki yaşamımı esas alan öngörülerimden [anticipation] gelmek şöyle dursun ancak öteki'den gelen umut için de doğrudur aynısı. Kendime mihlanmış durumda ne yeniden-başlamaya, ne bağışlanmış hissetmeye, ne umutlanmaya izinliyimdir; ne de bundan ötürü, bir vaatte bulunmaya ya da yeni bir hayat oluşturmaya... Levinas'ın en güzel sayfalarından bazılarını ayırdığı bu analizleri kapsamlı biçimde incelemenin yeri burası değil. Ancak bir süreliğine, ölümün zamansallığı hakkında Levinas'ın ne söylediğine değinmek istiyorum; zira, bu zamansallığın nasıl olup da temelden, ötekiye dayandığını anlamak daha güç.

Ölümün bana kendimden gelmediği doğrudur. Kendi ölümümü değil temsil, tahmin bile etmeye muktedir olmayışımsa bundan daha az doğru değildir. Gerçekten de ölümün gelişi, son derece uç bir edilginlik ve güçsüzlük içinde maruz kaldığım [undergo], travmatik bir başkadan-etkilenme olayıdır. Keza kendi ölümümün sırf düşüncesinin bile kendi içine ve kendi yaşayan şimdisinin kesintisiz akışına doğru kıvrılmış bir yaşamın bünyesini tahrip ettiğini vurgulamakta haklıdır Levinas. Ve ölümün zamansallığının ertelenen bir tehdidin zamansallığı olduğu üzerine görüşleri tartışmaya yer bırakmaz; "Ölüm 'tedavülde kalarak zaman bırakır'[death 'pushs on and leaves time'] '(TI 235). Ölümüm isterse yakın olsun, beni ondan ayıran zamansal mesafeyi geçmek gücümün ötesindedir. Öyleyse kendi yaşamımın zamanı, doğruyu söylemek gerekirse, ölümün ertelenişinden doğan, askıda bir zamansallıktır. Yaşamımın zamansallığının ölümüm tehdidiyle vücuda geldiği söylendiğinde, ölümün bana başkasından mı geldiği ya da basitçe onun kendi gücümünden kaçtığı ve ona en eksiksiz yoksunlukta maruz kaldığım mı demektir bu? Ölümün, daha gelip çatmadan ve kendi öz-mevcudiyetinde hapis bir öznenin sürdüğü keyif ve gayret yaşamını kesintiye uğrattığı söylendiğinde, ölümün başkasından geldiği mi demektir

akthrough] etkisi midir, ne sahip olma ne de olma olmayışıyla varlığın ötesi midir' (OS 80); Levinas'çı ân mefhumunun bir şerhi diye de okunabilir bu aynı zamanda. Diğer taraftan, biliyoruz ki, Kierkegaard'çı karar ânı kavrayışını karakterize eden 'kendi üstüne gerilme [tension on oneself]' ve 'egotizmin selameti'ne Levinas büyük bir önem atfetmemiştir. ('Varoluş ve Etik', sırasıyla, PN71 ve 73).

bu? Ne *Zaman ve Başka*'da, ne de *Bütünlük ve Sonsuz*'da bu noktaya ilişkin en ufak bir şüphe duymamış görünür Levinas: Kendimden gelemez çünkü ölüm; başkasından gelmelidir. Ölüme salt bir tehdit olarak değil, ama aynı zamanda bir zorluk olarak katlandığım olgusunu bunun bir kanıtı kabul eder: *Bütünlük ve Sonsuz*'da söylediği gibi, '*bana rağmen olanla*', 'yabancı bir istemle yüz yüze getirilirim' ölüm sayesinde. (TI 234). Bu demektir ki ölüme rehin oluşumda, Levinas'ın *Varlıktan/Olmaktan Başka Tür*lü'de söyleyeceği üzere, şimdiden 'ötekinin bir rehinesi'yimdir. Ölümlülüğümün zamansal anlamını cinayet tehdidiyle alâkâlandırmanın nihai olarak kendisine düştüğü ötekidir şimdiden beni kendi ölümümün tehdidi kılığında tehdit eden. Yazılarının karakterini belirleyen amansız mantığın dahilinde Levinas, şu sonuçtan şaşmaz; 'Aşkınlık olayının ta kendisinden ayrılamayan öteki, ölümün, muhtemelen cinayetin kendisinden geldiği alana yerleşmiştir' (TI 233).

V

Levinas okumamızda faydalandığımız, ötekinin hangi yolla, yaşamımın zamansallığına müdahale ettiği ve daha belirli bir biçimde, kendine başkalık [alterity to oneself] ile ötekinin başkalığının bu zamansallık içindeki ilişkisi hakkındaki kilit soru sayesinde keşfettiğimiz nedir? Başlıca iki şey; Artzamanlılık olarak zaman deneyiminin bir analizi ve ötekinin başkalığına ilişkin deneyimin an-arşik edilginlik ile travmatik başkadan-etkilenme açısından bir analizi... Bu iki şey arasındaki bağ çok açık seçik bir biçimde belirmez; bir benzeşim mi yoksa bir tümdeğelim midir?⁸ Başka deyişle, yaşamımın artzamanlılığı ötekinin müdahalesinin bir neticesi midir yoksa yaşamımın artzamanlılığını deneyimleme yolum, etik sorumluluğuma çağrıda bulunan bir ötekinin buyruklarına tabi olma yoluma yalnızca *benzemekte* midir? Levinas ile Husserl arasındaki tartışma aynı türden bir muğlaklık sergiler; bir taraftan asli izlenimin öz-başkalığı [self-alterity] ötekinin başkalığının tanınmasına açık görünürken diğer yandan, geri-yönelimle işbirliği yapan asli izlenim farkın geri kazanılmasının bir yolu olmakla, böylece de ötekinin başkalığını tanımaya mani olmakla itham edilir.

8 *Zaman ve Başka*'nın 1979 tarihli 'önsöz'ü, 'artzamanlılığın imlediği aşkınlıkla ötekinin başkalığının mesafesi arasındaki benzeşim'den bahseder (TO 33). Bunun hilafına, aynı metnin 1948 baskısında şöyle geçer; 'gelecek münasebet, geleceğin şimdideki mevcudiyeti, her halükârda ötekiyle yüz yüzelikte tamamlanmış görünür. Yüz yüzelik durumu tam da zamanın tamamlanması olur' (TO 79). Ve keza: 'Gelecek ötekiye değil, ama geleceği ötekiyle tanımlıyorum.' (TO 82)

Hangi türden olursa olsun zamansallığın, Levinas'ın analizleri sayesinde, bir aralık bırakmayı [spacing], bir süreksizlik, bir fark, tahmin edilemez ya da olgudan sonra [after the fact] bir şeyi –başkalığın tüm muhtelif biçimlerini– ima ettiğini kabul etmeye muktedir olsak da, bu başkalığın doğası müphem kalmaktadır yine de. Zamansallaşmada, öz-başkalığa atfedilen şeyi, doğrudan ötekinin başkalığına bağlı olandan açıkça ayırmayı başaramadık daima. Zamansal öz-başkalık deneyimini arı ve basit bir biçimde ötekinin başkalığıyla karşı karşıya kalmaya indirgemek mümkün görünmedi her halükârda. Eğer bağışlama ya da umut tarafından yaşamımın zamansallaşması ötekinden gelen bir armağan olmaksızın düşünülemiyorsa, aynısı, bir şimdiden diğer bir şimdiye geçiş [transition] için ya da geçmiş yaşamımın şimdiki/mevcut hafızası için de söylenemez kesinlikle. Dahası zamansallık deneyimi ile başkalık deneyimini birbiriyle dayanışma hâlinde tutan bağın doğası sorusunu ortaya koymayı da becerebilmiş değiliz; başkalığın herhangi bir belirişine nezaret eden başlıca ufuk mudur *zaman*, yahut da aksine bir *başkalığın* ya da zamana belirme izni veren bir başkalaşmanın gelip çatması mıdır? Bu sorunun münasebetinin Levinas'ça reddedildiği açık; ona göre fazlasıyla fenomenolojik ve ontolojik, dolayısıyla da, bir ilk felsefe olarak etik projesine yakışsız ve sadakatsiz bir şeydir bu. Ama ontolojik bir yaklaşım ile ötekinin ve zamanın belirişine değin etik bir yaklaşım arasındaki tereddüdün birtakım işaretlerini bizzat Levinas'ın metinlerinde az evvel keşfetmedik mi? Ve aynı ile başka arasındaki zamansallaşma hareketini kuran ayrım üstüne fenomenolojik ve ontolojik bir meditasyonun ileri sürdüğü öz-başkalığın, bu aynı analizler etik bir perspektiften tekrar ele alındığında, nasıl birdenbire ötekinin başkalığına dönüştüğünü görmüş değiliz? Ötekinin başkalığını başından beri her türlü başkalığın kaynağı diye kabul ettirmekle, ilk felsefe olarak etik, öz-başkalığın ötekinin başkalığına doğru açıklığı üzerine ontolojik ve fenomenolojik bir teftiş olanağının önünü kapamış gibidir. Aynı hamleyle, zaman deneyimi içerisinde, ötekinin aşkınlığından türeyenle, öznenin bölünüşü ya da kurucu aşkınlığı sebebiyle olanla, bizzat zamanın özüne, kavranır hiçbir özneye atfedilemeyen bir aşkınlık tarzında ait olan arasında, itibar gören bir karara varmaya yönelik her çaba tüm uyarlılıktan sıyrılmıştır.

Gelgelelim aşkınlığın zamansal anlamının fenomenolojik ve ontolojik sorgulanışının ve öz-başkalık ile ötekinin başkalığı arasındaki farkın sorgulanışının, etik içeriğine güçbela karşı çıkılabilecek bir yapıt olan *Bütünlük ve Sonsuz*'da, her şeye rağmen hâlâ takip edildiğini gös-

termek zor olmazdı. Bu sorgulamanın, erotizm ve doğurganlığa hasredilen “Yüzün Ötesinde” başlıklı kesimde şahikasına ulaşması manidardır. Babalık, kendi'den öteki'ne bir 'töz-aşımı' [trans-substantiation] suretinde ve ölümden bir diriliş suretinde sunulmuş değil midir? Tevhit ettiğim 'oğul', denebilir ki, (ölümümün anlamını kuran) kendi öz-başkalığım ile yabancıyı kaldığım bir ötekinin başkalığı arasında bir ara/cıdır. Bu oğul ötekinin buyruklarına ram etmeksizin, beni, yaşamımın sonluluğuna hapisliğimden tahliye eder. Öyleyse doğurganlık sayesinde yaşamım, bütünüyle öteki tarafından bir başkadan-etkilenme travmasına uğratılmaksızın, sonsuzluk perspektifine kaydolmuştur. Kendi zamanımdan ötekinin zamanına geçiş böylece bir tehditten ziyade bir armağana, bir varsıllaşmaya dönüşür. Peki bu, Öz-başkalık ile ötekinin başkalığı arasındaki ayrımı gözden yitirmenin sorumlusunun, *Varlıktan/Olmaktan Başka Türölü*'de ciddiyetle ilan edilen, etiğin, ilk felsefe olarak vasıflandırılışı olduğu demeye mi gelmektedir? Ancak kitabın, ötekiyle kendim arasında yeni bir dolayım biçimi olarak adaletin bir analizine ayrılan sayfaları göz ardı edilecek olsaydı, doğru olurdu bu. Adaletin böylesi, öteki bir şahsı ötekinin ötekisi yapan üçüncü bir terimin müdahalesi olmadan kavranılamazdır. Bu, beni öteki için sonsuz bir sorumluluk taşıma mecburiyetimden esirgemez; ama şimdi bu sorumluluğu ötekilerle *paylaşırım*. Bu ötekiler, tıpkı benim gibi, ötekinden sorumludur. Sorumluluğun bu yeni veçhesi bana daima ötekinden gelirken, beni *doğrudan* öteki'ye göndermez. Yabancı olarak ötekinin başkalığı, o halde, bir haktanır cemaatinin öz-başkalığı ile uzlaştırılabilir. Ama, ne artık benim zamanım, ne de basitçe ötekinin zamanı olan bu adaletin zamanı da ne olacaktır peki? 'Zamanın düzenine göre bir-birlerine adalet getirdiklerini, hem ceza hem de mükafat dağıttıklarını' söylediğinde, Anaksimandros'un kastettiğı hangi 'zaman' ve hangi 'şeyler' di?

tezkire

Journal of Theory, Politics and Social Sciences

Tezkire (ISSN 1302-7875) is published bi-monthly by Vadi Press
Number 38-39

SPECIAL ISSUE ON LEVINAS: THE OTHER, ETHICS AND POLITICS

'BEGINNING' AND 'WONDER': 'WAR' AND 'PEACE' IN LEVINAS

Ahmet Demirhan

This essay focuses on the issue of the 'beginning' in Levinas, which is identified as 'an-archic'. In doing this, it tries to find its relevance for the philosophical and the ethical significations in his thought. Then it focuses on the issue of 'political' in Levinas, again using 'beginning' as its axis to juxtapose the 'ethical' and 'political' in order to pose the question of what is the relevance of 'beginning' for Levinas in his evaluation in and especially expectation for the state of Israel. The aim of posing this question is to try to analyze whether there can be a responsible response in Levinas to the Palestinian.

Keywords: War, peace, wonder, the political, Talmud, singularity of the Jew, Israel.

FROM THE OTHER TO THE BEYOND: A TURKISH INTERPRETATION OF LEVINAS

Ahmet İnam

Levinas is the most difficult philosopher of our time. In this study, a new interpretation of Levinas from a perspective of Turkish literature has been endeavored in order to understand his concept of the other as a guest in my interiority. Criticisms regarding his political attitude towards non-Jewish people are evaluated in the context of framework of newly developed concepts stemming from Turkish culture.

Keywords: Ethical Plane, Philosophical Plane, Political, Social and Cultural Plane, Ethical Fissure, Levi-nâs, Levin-nâs, Levnünnass, Beyond, Other, Yunus Emre, Karacaoğlan

'THE OTHER IS METAPHYSICAL: *Il y a*, BEING AND THE OTHER IN LEVINAS

Özkan Gözel

This article, referring to the roots and development of his thought in contrast with Heidegger's ontological philosophy, aims to show how Levinas arrived at the idea of 'ethics as first philosophy'. In this context the conception of 'the there is' (*Il y a*) in the sense of anonymous existence is examined in its relation to the concept of Being. Levinas seeks for the way out of 'the there is' as horror in sociality or synonymously in ethical relation. Looking for the Good beyond Being, Levinas finds the possibility of that in ethics as a disinterested relation. It is this relationship with the other that would guide me beyond Being, then to the infinity. Indeed, the subject has been constructed "for-the-other"! And in that sense it is subordinate to the other. The heteronomous relationship with the other puts the self-referential freedom and autonomy of the self into question and forces it to seek for the reason of its existence in ethics. Thus, Levinas finds the way to put forth the ethics, which grounds even the ontology, as first philosophy, and names the relationship with the other as the very possibility going to the Beyond.

Keywords: The There is (*Il y a*), Being, Beyond, The Other, Ethics, Ontology, Metaphysics, Subjectivity, Freedom, Autonomy, Heteronomy.

MY LEVINAS

Erol Göka

This article describes a personal intellectual dialogue with Levinas's thought. This dialogue spins around two points: 1-) love/eroticism and 2-) religion and freedom in relation to politics. Arguing against the accounts which position love as fusion or union, Levinas understands it as a special mode of a relation from the same to the other, keeping the two separate. Although the author basically agrees with Levinas's opinions, he questions Levinas's political thought in relation to the other. He criticizes Levinas's nation-centered approach which reduces the other to the neighbors, i.e. the Jews. He also criticizes Levinas trying to separate ethics from politics. He finally expresses his appreciation to Levinas who made important contributions for ethics to be alive at present and proposes "the revolutionarism of the ethics" as his main thesis.

Keywords: Love, Eroticism, Ethics, The Other, Morality's Revolutionism, Religion, Freedom.

STRANGERS AND SLAVES IN THE LAND OF EGYPT:
LEVINAS AND THE POLITICS OF OTHERNESS

Robert Bernasconi
Translated by Zeynep Direk

This article departs from the debates around the interview of Levinas on 'Ethics and Politics'. Bernasconi examines the problems arisen because of the transition from the ethical sphere to the political sphere. Thus, he promotes the question of how Levinas conceives of an absolute and abstract concept like the Other in concrete sphere. Furthermore, this article aims at shedding a new light on Levinas conception of the Other, and tries to analyze such concepts as foreigner, neighbour, poor, slave, hospitality in relation with this conception. **Keywords:** Ethics, Politics, The Other, Foreigner, Neighbour, Poor, Slave, Hospitality.

ADIEU TO EMMANUEL LEVINAS

Jacques Derrida
Translated by Ahmet Demirhan

The core of this article is composed of a speech by the author held in 27 December 1995 in the occasion of Levinas' death, on the head of his grave. It reflects the essential importance of Levinas in the eyes of Derrida in reference to some personal anecdotes.

Keywords: A-dieu, Adieu, question-prayer, Separation, Other, Ethics.

LEVINAS'S CRITIQUE OF HUSSERL

Rudolf Bernet
Translated by Çağlar Koç & Gülin Ekinçi

Having defined internal 'time-consciousness' as the foundation of Husserl's transcendental phenomenology, R. Bernet starts by describing the outlines of Husserlian analysis of time-consciousness. The author, then, examines the criticisms that Heidegger addresses to Husserl's comprehension of temporality and Levinas' objections to both Heidegger and Husserl.

Keywords: Internal time-consciousness, Temporality, Self-temporalization, Self-alterity, Alterity of the Other, Hetero-Affection, Originary Impression, Diachrony.

SOME TEXTS BY EMMANUEL LEVINAS

THE RIGHTS OF THE OTHER MAN

Translated by Özkan Gözel

MEANS OF IDENTIFICATION

Translated by Fatih Taştan

JUDAISM

Translated by Fatih Taştan

POLITICS, AFTER!

Translated by Özkan Gözel

ETHICS AND POLITICS – AN INTERVIEW WITH EMMANUEL LEVINAS

Translated by Cemalettin Haşimi and Özkan Gözel

ISRAEL AND UNIVERSALISM

Translated by Özkan Gözel

THE STATE OF ISRAEL AND THE RELIGION OF ISRAEL

Translated by Hamdi Özyel

FREEDOM AND COMMAND

Translated by Hamdi Özyel

TRUTH AND JUSTICE

Translated by Özkan Gözel

TRANSCENDENCE AND EVIL

Translated by Özkan Gözel

THE OTHER, UTOPIA AND JUSTICE

-AN INTERVIEW WITH EMMANUEL LEVINAS-

Translated by Ayşen Arıöz Ete

tezkire, sayı 33 temmuz / ağustos 2003

Fahrettin Altun / Küreselleşme: Söylem ve Gerçek / **Nuh Yılmaz** / Daha Fazla Dünya Daha Az Banka/ **Şerif Esendemir** / "Global Köyün" Muhtarı Kim? / **Hasan Kösebalaban** / Küresel Kapitalizm, Yozlaşma ve Asya Krizi / **Nur Savaşçı** / Empati ve Dünya Müziği: Küreselleşmenin Bitmeyen Nağmeleri / **Jose Bove** / "Dünya Bir Mağaza Değildir" Ben de Tezgahtar Değilim / **Murat Güzel** / Özeleştirici Temrinleri: Mağlupların Dili ve Ethosu / **Yasin Aktay** / Kalan Sağlar Kimindir? / **Robert Fisk** / Çapraz Ateş Altında Şüpheye Mahal Kalmaz / **Aytekin Yılmaz** / Küreselleşme / **Ahmet Küskün** / Küresel Oyunlar

tezkire, sayı 34 eylül / ekim 2003

Şaban H. Çalış / Terör: Politikanın Bir Başka Yüzü / **Halime Karakaş** / İslâm'ın Modernleştirilmesi ve Modern Bir Olgu Olarak Terör / **Nuray Mert** / Cumartesi Faciası / **Yasin Aktay** / Yarınlara İçin Osmanlı Tarihi / Osmanlı'da Hukuk ve Meşruyet Üzerine Bir Tarih Sosyolojisi / **Giorgio Agamben** / İstisnaf Durum, Hukuk Devleti ve Saf Şiddet: Siyasal Olanın Özünü / **Aytekin Yılmaz** / Küresel Dünya ve Terör Küreselleşme ve Güvenlik: 11 Eylül, Terör ve İslâm / **Ramazan Yazıcı** / Değişim Sürecinde "Millî Din" "Millî İktidar" Terör-Dinsel İrkcilik Bağlamında: Ümeyyecilik, Şu'ûbiyye ve Türk Müslümanlığı / **Elifhan Köse** / Feodal "Taşra" İmparatorluğa Dönüşebilir mi? / "Yeni" Ekonomi ve "Yeni" İnsan Sonrası Beklenen Son: "Yeni Üniversite Tartışması" / **Sıtkı Karadeniz** / Uygarlaşma Süreci ve Oryantalizm

tezkire, sayı 35 kasım / aralık 2003

Aytekin Yılmaz / Değişen Dünya ve Irak Şavaşı / **Biröl Akgün** / Yerel Seçimler, Avrupa Birliği ve Kıbrıs Sarmalında Ak Partinin İktidar Mücadelesi / **Nuray Mert** / Batı'nın Başörtüsüyle Sınırı / **Mustafa Aydın** / "Birlikte Yaşama" Bağlamında Çok Kültürlülük Sorunu / **Yasin Aktay** / Küreselleşme ve Çokkültürlülük / **Muammer Öztürk** / Çok Kültürlü Bir Coğrafya İçin Bir Yöntem Modeli Arayışı Olarak Avrupa Birliği Tecrübesine Bir Bakış / **Fahri Çakı** / Sosyolojinin Yerileştirilmesi: Dünya'dan ve Türkiye'den Alternatif Yaklaşımlar / **Ramazan Yazıcı** / Dinsel Çoğulculuk ya da A'mak-ı Hayal / **Necdet Subaşı** / Adalet Kaybı / **Alan D. Schrift** / Nietzsche'nin Fransız Mirası / **Jacques Rancière** / Günümüzde Siyasal Düşünce: Şeylerin Normal Düzeni ve Fikir Ayrılığının Mantığı

tezkire, sayı 36-37 ocak / nisan 2004

Yasin Aktay / Almanya'nın Türk Nüfusuyla Sorunları, Vatandaşlık ve Entegrasyon / **Biröl Akgün** / Erken Seçim Tartışmaları ve NATO'nun İstanbul Zirvesi / **Şennur Özdemir** / Karşılaştırmalı Bir Perspektiften Kimlik Tartışmaları: Kimlik, Sivil Toplum, Vatandaşlık ve Kamusal Alan / **Nigar Bulut-Tuğsuz** / Kamusal Alan Siyaset İlişkisi / **Cihan Aktaş** / İran Sinemasında Oryantalist Etkiler: Kandahar Seferi Üzerinden Bir Okuma Denemesi / **Ahmet Demirhan** / Neyi Kurban Etmeli Kant'tan Kierkegaard'a Felsefe, Sır ve İman / **Martin Heidegger** / Hakikatin Özünü Üzerine / **Cafer Sadık Yaran** / Savaş Barış ve Felsefe / **Rüşti Raşid** / Batılı Bilim Nosyonu: Batılı bir Görünüşü Olarak Bilim / **Lütfi el-Mi'veş** / Bogomiller, Hristiyanlar ve Bosna

www.tezkiredergisi.com

ISSN 1302-7675