

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>

Emmanuel Levinas Zaman ve Başka

Zeynep Direk'in Sunuşuyla



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Emmanuel Levinas

Zaman ve Başka

EMMANUEL LEVINAS (1906-95), Kaunas, Litvanya'da doğdu. Orta öğrenimini Litvanya ve Rusya'da tamamladı. 1923-30 arası Fransa, Strasbourg'ta felsefe eğitimi gördü. 1928-29'da Almanya, Fribourg'da Husserl ve Heidegger'in derslerine katıldı. 1930'da Fransız vatandaşlığına geçti. École Normale Israélite Orientale'de yöneticilik ve Poitiers (1964), Paris-Nanterre (1967), Sorbonne (1973) üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı. 2003 yılında Metis Seçkileri arasında filozofun tüm yapıtından seçilmiş metin ve söyleşilerden oluşan *Sonsuza Tanıklık* başlıklı kapsamlı bir seçkiye yer verdik.

ZEYNEP DİREK 1966, İstanbul doğumlu. Doktorasını 1998 yılında Memphis Üniversitesi'nden aldı. Halen Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Öğrencileriyle birlikte hazırladığı, Merleau-Ponty felsefesi üzerine incelemeleri bir araya getiren *Dünyanın Teni*, 2003'te Metis'ten yayımlandı. Makalelerini *Başkalık Deneyimi* başlığı altında bir araya getirdi (Yapı Kredi 2005). Bir Levinas seçkisi olan *Sonsuza Tanıklık*'ı hazırladı (Metis 2003). Ayrıca Robert Bernasconi, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* (Metis 2000), *Derrida Critical Assessments* (Routledge 2002) ve *Çağdaş Fransız Felsefesi* (Epos 2003) adlı eserlerin de editörlüğünü yapmıştır.



Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

Zaman ve Başka
Emmanuel Levinas

Fransızca Basımı:
İlk kez J. Wahl, *Le Choix, Le Monde, L'Existence*
içinde yayımlanmış (Grenoble-Paris: Arthaud, 1948);
1979'da *Les temp et l'autre* başlığıyla,
Önsöz eklenerek kitaplaşmıştır.
© Fata Morgana, 1979.
© Metis Yayınları, 1997
© Sunuş, Zeynep Direk, 2005

İlk Basım: Ekim 2005

Kapak Tasarımı: Semih Sökmen
Kapak Resmi: Maria Elena-Wieira da Silva,
Kompozisyon no. 4045, 1955.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.

ISBN 975-342-535-X

Emmanuel Levinas

Zaman ve Başka

Sunuş ve Yayına Hazırlayan:

Zeynep Direk

Fransızcadan Çeviren:

Özkan Gözel



metis

İçindekiler

SUNUŞ, Zeynep Direk 7

ÖNSÖZ 47

I

KONU VE PLAN 59

VAROLMANIN YALNIZLIĞI 62

VAROLANSIZ VAROLMA 64

HİPOSTAZ 70

YALNIZLIK VE HİPOSTAZ 74

YALNIZLIK VE MADDESELLİK 75

II

GÜNDELİK YAŞAM VE SELAMET 82

DÜNYA YOLUYLA SELAMET – NİMETLER 86

İŞİĞİN VE AKLIN AŞKINLIĞI 88

III

ÇALIŞMA 94

ISTIRAP VE ÖLÜM 95

ÖLÜM VE GELECEK 98

OLAY VE BAŞKA 100
BAŞKA VE BAŞKASI 103
ZAMAN VE BAŞKASI 105

IV

İKTİDAR VE BAŞKASIYLA İLİŞKİ 111
EROS 114
VELÛDİYET 120

SUNUŞ

Zeynep Direk

Zaman ve Başka kuşkusuz Levinas'ın düşüncesinin yolunda, tüm yeniliği ve şaşırtıcılığıyla önemli bir duraktır.

Levinas fenomenolojiyi tanıtmaya ve yorumlama amacıyla yazdığı, akademik tarzın mükemmel örnekleri sayılabilecek metinlerinde son derece açık, zaten bilinen bir felsefi dil kullanır; kendi felsefesini dile getirdiği metinler ise akademik tarzın sınırlarını zorlayan tekil bir nefesin ilhamı gibidir. Ne var ki bu ilham, her zaman sonuna dek düşünülmüş bir argümanın bağlantılı yapılarını serimler ve canlandırdığı kavramları harekete geçirmek suretiyle felsefeye soktuğu bir soruyu yanıtlar. *Zaman ve Başka*, bu kategorideki Levinas kitaplarının iyi bir örneğidir. Levinas 1979'da yazdığı Önsöz'de *Zaman ve Başka*'yı oluşturan 1948 tarihli konferanslar dizisi içinde "bağlamları açıkça dile getirilmemiş, açılımları sonuna dek keşfedilmemiş, ortaya saçtığı yenilikler dizgeleştirilmemiş" savların da yer almakta olduğunu belirtir. Gerçekten de fikirler pek az eserde böyle bir hız kazanır ve kavramsal akış görülebilecek tüm eksikliklere rağmen bu metindeki kadar tamamlanmış olabilir. Açıklamaya girişmeyen, çözümlemenin içinde yavaşlamayan, vurgusunun üstünde durmayan, sonuçlarını bir bir çıkarmayan, dediğinin altını çizmeyen, öğretmeyen bir söylemedir bu. Böyle bir metin felsefi

okumayı baştan kolaylaştırmaz, durmaksızın çağırır ve bekler. İlk okumada Levinas'ı birtakım yaşantıların edebi bir betimlemesini yapıyor gibi görmek ve bunların bize çağrıştırdıklarının karmaşası içinde felsefi soruları, uğraşları ve yanıtları bütünüyle elden kaçırmak mümkündür. Gerçekten de metnin felsefi dilinin yeniliğine, dile sunduğu tecrübeleri düşünme cüretine hayran olmamak zordur, ama bu hayranlık sezgisel olarak yakalanan bir iki fikrin ısıltısına rağmen yoğun bir sisle kuşatılmış olacaktır. Felsefi bir metin şiirsel olabilir veya kuru ve teknik bir dille yazılmış olabilir ama felsefi bir metni okuma çabası değişmez: Yapılacak iş o dilin içerdiği felsefi yapıları sökmek, öne çıkarmak, onları ait oldukları tartışmaya dahil etmek, kavramları birbirine bağlayarak metnin hareketini göstermek, kullanılan yöntemi belirginleştirmeye çalışmak ve metnin getirdiği radikal yenilikleri vurgulamak, açılan soruları işaretlemektir. Bu işin yapılmış olması eleştirinin ön koşuludur. İyi eleştiri yalnızca ince bir okumadan çıkar. Bunu yapmaya hevesli felsefe okuruna benim yazdığım bu Giriş'i okumayı tam bu noktada bırakıp metnin kendisine gitmeyi öneririm. İkinci kaynaklar asıl metninle ilişki kurmak için yoğun bir çaba sarfedildikten sonra, eğer bizde başkaları bu metni nasıl anlıyorlar gibi bir merak uyanmışsa bakılabilecek metinlerdir. Belki de Giriş'leri ve Önsöz'leri her zaman asıl metinden sonra okumak gerekir – çünkü onlar aslolan yazıldıktan sonra yazılmışlardır. Bu Giriş de, benim Levinas'ın metnini okuma çabamın bir ürünüdür ve benzer bir biçimde sonu gelmez bir okuma macerasına girişmiş olan okura ilk kez okuduğu bu eserde meydana gelen olayın felsefi anlamı ve önemi hakkında birkaç mütevazı fikir sunmakla yetinecektir.

Zaman ve Başka'yı felsefi olarak okumak için Levinas'ın düşüncesini harekete geçiren başlıca sorunun ne olduğunu saptamak gereklidir. Bunun için Levinas'ın 1930'lardan itibaren ne yazdığına dikkat sarfetmek de yetmez, eseri düşüncenin bütünü içinde bir

aşama olarak konumlandırabilmek lazımdır. 1979 tarihli Önsöz'ünde Levinas metni otuz yıl sonra tekrar okuduğunda birçok eksiklik ve kusurla karşılaştığını söylemiş, ama "başlangıçtaki projeye" bağlılığını teyit ederek olduğu gibi yeniden basılmasına izin vermiştir. Söz konusu proje Levinas'ın kendi felsefesinin projesidir. *Zaman ve Başka* projenin ilk dile gelişi olduğu için onu takip eden *Bütünlük ve Sonsuz* ve *Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde* gibi temel eserlerin projelerini anlamlandırmak ve belirlemek açısından da büyük bir önem taşır. Bugün Levinas'ın düşüncesinin felsefi gelişimini sökme çabası hâlâ yoğun bir biçimde sürüyor. İlk eserleri nasıl okuyacağımız sorununun göreceli olarak açıklığa kavuştuğunu, ancak *Olmaktan Başka Türülü*'nün yol haritasını sökmenin daha uzun zaman alacağını düşündüğümüzü belirtelim. *Zaman ve Başka*'daki proje Levinas'ı yola çıkaran soruya verilen yanıtın ilk formülasyonudur. Bu yanıt Levinas'a bazı bakımlardan tatmin edici görünmemiştir. Eğer yanıtın bu formülasyonu bütünüyle tatmin edici olsaydı, *Bütünlük ve Sonsuz* ve *Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde* gibi iki temel eser hiç yazılmayabilirdi. Bu Giriş'in sonunda, *Zaman ve Başka*'da verilen yanıtta sonradan tatmin edici olmadığı düşünülen şeyin ne olabileceği sorusuna bir karşılık vermeyi deneyeceğim.

Ne var ki, projenin ilk dile getirilişi soruyu açıklıkla ortaya koymaz. Soruya verilen bir ilk yanıt olsa olsa. Öncelikle belirlenmesi gereken şey hangi soruya verilmiş bir yanıt olduğudur. Eğer bunu belirleyemezsek bu eseri fenomenolojik gelenek içinde yapılan, Husserl'in *İçsel Zaman Bilinci* ile Heidegger'in de *Varlık ve Zaman* ile başlıca karşıt konumları oluşturdukları zaman tartışmasına bir katkı olarak okumakla sınırlı kalırız. Bunu seçen yorumcular da var elbette. Levinas'ın eseri fenomenolojideki zaman tartışmasına bir katkıdır pek tabii, ama eğer yalnızca bu tartışmaya bir katkıda bulunma amacını gütmüş olsaydı yukarıda zikrettiğimiz iki konumla daha doğrudan bir biçimde karşılaşılıyor olması

gerekirdi. Oysa *Zaman ve Başka*'da Husserl'in *İçsel Zaman Bilinci*'nin kısa bir okuması bile yapılmaz; metnin tümü *Varlık ve Zaman*'la her noktasında bir ilişki olduğu halde, Heidegger'in zaman anlayışı da tartışılmamıştır. Belli ki metnin fenomenolojik zaman tartışmasına akademik bir katkı yapmaktan çok daha başka bir derdi vardır. Ele alınan tez –"Zaman yalıtılmış bir öznenin olgusu değil, başkasıyla ilişkidir"– fenomenolojik zaman tartışmasına kayda değer bir müdahaledir, ama Levinas'ın derdi fenomenolojik, kaynakasal anlamıyla zamanın doğasını ifşa etmek değil, aşkınlığın imkânının başkasıyla ilişki olarak zamanda bulunduğunu göstermektir.

Zaman ve Başka Levinas'ın felsefi sorunsalının ilk kez ortaya koyulduğu metin değildir. Hatta bu özgül düşüncenin felsefi sorusunu açıkça ortaya koyarak yol alan bir metin bile değildir. Felsefi okumayı zorlaştıran şey öncelikle budur. Soru ilk kez 1935 tarihli *De l'Evasion* da (*Kaçış Üstüne*) "Aşkınlık mümkün müdür?" biçiminde ortaya çıkmıştır. Kanımca felsefi kariyeri boyunca Levinas'ın düşüncesinin birliğini kurmamıza olanak tanıyan soru bundan başkası da değildir. Heidegger tüm büyük düşünürlerin düşünce hayatları boyunca düşündükleri tek bir soru olduğunu, bunun da varlık sorusu olduğunu söylemiştir. Ona göre bu büyük düşünürlerin birbirlerini anlamamalarının sebebi aynı soruyu farklı terimlerle düşünüyor olmalarıdır. *Zaman ve Başka*'yı *Varlık ve Zaman*'la yakın bir ilişki kurmaya zorlanmadan felsefi olarak okumak neredeyse olanaksız olduğu halde, Levinas ile Heidegger'in aynı şeyi farklı terimlerle düşündüklerini söylemek güçtür. Heidegger'in temel sorusu varlığın anlamı sorusudur, halbuki Levinas'ın temel sorusu aşkınlığın imkânı sorusu, "varlıktan çıkmanın imkânı"yla ilgilidir. Buna karşın, *De l'evasion*'a bakılırsa Levinas varlıktan çıkma izleğiyle, kendisinin de Heidegger gibi, ilk kez Eski Yunan'da sorulduğunu düşündüğü varlık sorusunu yeniden gündeme getirdiğini düşünmektedir.

Levinas'ın 1935'lerde "varlıktan çıkma" söylemini, Heidegger'in olmak (*Sein*) ile olanlar (*Seiende*) arasında yaptığı ayrıma dayanarak anlamak gerekir.¹ "Varlık" hem olmak hem de olan için kullanılabilir bir terimdir. Varlıktan çıkmaktan kasıt, olan'dan çıkmak değil, varlığın fiilinden, olmak'tan çıkmaktır. Levinas fiil anlamıyla varlığı düşünmeye, olma olgusunun kendisini düşünmeye girer. Varlıkbilimsel farkı düşünmek, olmanın olanlarla ilişkisini sorgulamak, olmanın anlamı sorusunu açmanın tek yoludur Heidegger'e göre. Buna karşın Levinas olmak olgusunda "temel bir

1. Öncelikle Levinas'ın kullandığı varlık veya olmak terimini açıklayalım. Levinas'ın düşüncesi bütünüyle Heidegger sonrası bir düşüncedir. Heidegger'in varlık sorusunun anlamını öne çıkaran *Varlık ve Zaman*'ın ortaya koyduğu varlıkbilimsel farka dayanır, onu yeniden ele alır ve radikalleştirir. Heidegger "olmak" ile "olanlar" arasında ayrım yapar. Varlıkbilim tarihi içinde olanların olması başka bir olan zemininde açıklanmış, böylece olmanın kendisinin anlamı sorusunun üstü örtülmüştür. Olanların olmasının yine bir olan olan Tanrı'nın yaratıcılığına bağlanarak açıklanması onto-teolojidir. Heidegger'in amacı olmanın anlamı sorusunu varlıkbilim tarihini belirlemiş olan onto-teolojik yaklaşımı bir kenara bırakarak yeniden sormaktır. Buna karşın Heidegger'e göre olmak olandan ayrılmaz, olmak her zaman bir olanın olmasıdır. *Dasein*'in varlığı ya da olması da olmanın kendisiyle bir ilişkiden itibaren tartışılacaktır ki Heidegger'e göre *Dasein* olmanın yeri ya da açıklığıdır.

Zaman ve Başka'yı okurken "varlık" terimini her zaman ontolojik farka gönderme yaparak yorumlamak zorundayız. *Être* sözcüğünün fiil olarak mı, yoksa ad olarak mı kullanıldığı kritik bir önem taşır. Fiil olarak kullanıldığı yerde "olmak" demeyi tercih ettik. Ama örneğin bu Giriş'i yazarken Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinin başlığında bulunan ve "varlık sorusu", "varlıktan çıkma", "varlığı anlama" gibi ifadelerde işittiğimiz "varlık" sözcüğünün yerine, sırf bir kural uygulamak adına "olmak" sözcüğünü koymayı tercih etmedik. Bunun sebebi Heidegger ve Levinas ile Türkçeye girmiş ve kullanmakta olduğumuz bu ifadeleri şerh yoluyla farklı bir işitmeye zaten açmış olduğumuzu düşünmemizdir. Mesele varlığın hem "varolan" hem de "olmak" anlamında kullanılabiliyor olması ise "varlık" terimini ontolojik farkın işitilişine açmak suretiyle korumak ve ondaki muğlaklığın silinmemesine çalışmak gerekir sanıyorum.

saçmalık", dayanılmaz bir ağırlık, kaçınılmazlık ve hatta incitici bir yan bulacaktır. Bunun nedeni olmanın sonluluğu, ölüme-doğru olmak, ölecek olmak değildir. Olmak incitir, çünkü sınırları yoktur. *De l'Evasion*'da imkânı aranan şey, sonlu olmaktan sonsuzluğa doğru bir kaçış ya da ölümlülükten çıkış değildir; olmanın kendisi sonlu veya sonsuz, mükemmel veya gayri mükemmel değildir. Bunlar varolanın sıfatları olabilirler ancak. Olmanın mutlaklığı onun sonsuzluğundan kaynaklanmaz, hiçbir yerde, hiçbir zaman derece farkı içermeyen doluluğuna gönderme yapar.

Kaçış Üstüne'de Levinas –Sartre'in *La Nausée*'yi yayınlamasından üç yıl önce– olmanın ya da saf varoluşun bunaltı (*la nausée*) yaşantısında ifşa olduğunu öne sürer. Levinas'ın bunaltı çözümlemesi psikolojik bir çözümleme değildir; Heidegger'in öne sürmüş olduğu gibi bunaltı, sıkıntı, endişe vb. duygulanımların ontolojik bir anlamı vardır. Sözü edilen bunaltı, ontik (varolanla ilgili) bir belirlenime dayanmaz, dışarda bir sebebi olan, dünyada bir engelle karşılaşmış olmanın doğurduğu bir hal değildir. Bunaltıda beni kuşatan, hapseden şey, varoluşun kaçınılmazlığıdır ve bu kuşatılmışlık yaşantısı, bir kaçma ihtiyacını da içinde barındırır. Kaçmalıyım ama kaçamıyorum. Bunaltı kaçma ihtiyacının ve kaçmanın imkânsızlığının birlikteliğinin yeridir. Olmanın ifşa olduğu ontolojik bir tecrübe değildir yalnızca, kendiliğin (*ipséité*) temel ontolojik yapısını görmemize de olanak tanır: Ben kendisine çakılmış, zincirlenmiştir. Bu çakılı olmada ben ile kendi arasında temel bir ikilik ve bir gerilim ortaya çıkar. Kendiliğin yapısı ben'in kendisiyle çakışmamasıdır. Eğer bu çakışmama ve gerilim olmasaydı, kaçış ihtiyacı da doğmazdı. Levinas için olmaktan çıkmak, ben'in, özdeşleşme hareketini mümkün kılan kendine geri dönüşün gerçekleşmediği bir biçimde kendisinden çıkması demektir. Öyleyse olmaktan/varlıktan çıkma söylemi bir hiçlik söylemi değildir. *Kaçış Üstüne* kaçışın yolunu hazda arayacak ve kendine düşüşün utancında başarısızlığa uğrayacaktır.

1935'lerde varlık sorusunun bir tekrarı olduğu belirtilerek Heideggerci bir biçimde ortaya koyulan çıkış izleği, ikinci dünya savaşından sonra Heidegger'den kopuşun bir işareti haline gelecektir. *Zaman ve Başka* ile aynı dönemde yazılmış olan ve onu birçok bakımdan tamamlayan *Varoluştan Varolana*'ya bakılırsa çıkış varlıktan hiçliğe değil, iyiye (*le bien*) doğrudur. Platon'un terimleriyle iyi (*to agathon*) varlığın ötesi'dir (*epekeina tes ousias*). Bu sefer aşkınlık sorunu, ifadesini varlıktan iyiye doğru çıkmak biçiminde bulmuştur. Platon'da iyi ideası diğer ideaların hem bilinebilirliğini hem de çoğul varlığın birliğini temin eder. Levinas için ise varlığın bu öte kaynağı, görelili olmayan Başka'nın felsefedeki tezahürlerinden biridir. İster çokluğu birlikten ister birliği çokluktan yola çıkararak düşünelim, Başka'yı unutmaktayız der gibidir bu kendine özgü Platon yorumuyla. *Varoluştan Varolana* Levinas'ın İkinci Dünya Savaşı yıllarında askeri hapishanede (*stalag*) yazdığı bir kitaptır. *Zaman ve Başka* savaştan sonra kaleme alındığı halde birçok izlek takip edilebilmekte, iki eser birbirini tamamlamaktadır. *Zaman ve Başka*'da yeterince açılmayan meselelere ya da sorulara *Varoluştan Varolana*'da yanıt aranabilir. Örneğin *il y a* tartışması iki eserde benzer bir biçimde, benzer örnekler kullanılarak yapılmıştır; hipostazın ne olduğu ve nasıl gerçekleştiği soruları *Varoluştan Varolana*'da daha iyi yanıtlanır. Buna karşın bezginlik, yorgunluk ve çaba zmlmeleri ve daha önemlisi bir başka figürü olarak Platon'un iyi ideası *Zaman ve Başka*'da yer almaz. Bunları not etmekle yetineceğiz. Aşkınlık sorusu ve varlıktan çıkış izleğiyle okumayı önerdiğimiz *Zaman ve Başka*'ya dönebiliriz şimdi.'

Yalnızlıktan Yalnızlığın Koşuluna Çıkış

Zaman ve Başka'nın öne sürdüğü tez, zamanın başkasıyla ilişki olduğudur. Başkasıyla ilişki zamanı açan, başlatan şeydir. Burada "başkasıyla ilişki" adı verilen şeyi "birliktelik"ten ayırt etmeliyiz. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu, hatta bu toplumsallığın onun varlığına ait olduğu, insanın hep başkaları ile birlikte olduğu neredeyse genel bir kabuldür. İnsanın dünyada başkalarıyla birlikte olması, Levinas'ın sözünü ettiği manada yalnızlığı ortadan kaldırmaz, çünkü yalnızlık başkasının yokluğu ya da kimsesizlik değildir. Yalnızlığı başkasının veya başkalarının yokluğu olarak tanımladığımızda ya da onu böyle bir eksikliğin doğurduğu acı ve yoksunluk hissine bağladığımızda sosyolojik veya psikolojik bir çözümleme yapmış oluruz. Oysa Levinas yalnızlığı ontolojik bir biçimde, varlığın bir kategorisi olarak ele almaya girişir. Amacı, yalnızlığın koşuluna inerek, onun imkânını hipostaz olayında, yani öznenin ortaya çıkışında temellendirmektedir. Burada öznenin veya ben'in ortaya çıkışı dünyevi, ampirik, tarihsel bir oluşum anlatısına dayanmaz; söz konusu olan aşkınsal (*transcendantal*) bir oluşumdur ve bu olay, olmanın diyalektik hareketinin bir uğrağı gibi ortaya koyulmuştur. Levinas için "yalnızlık" da, "birliktelik" de olmanın diyalektiği içindeki uğraklardır. *Zaman ve Başka*'da Levinas birkaç kez kullandığı "diyalektik" sözcüğünü açıklamaz. Bu terim bizi kaçınılmaz bir biçimde Hegel'e gönderecektir ama Levinas'ın diyalektik terimiyle kastettiği şeyin Hegel'in sözünü ettiği manada diyalektik (*Aufhebung* hareketi) olduğunu varsaymak acelecilik olacaktır. Tam da bu karışıklığa fırsat vermemek için Levinas soruyu başka bir terimle sorar: "Olmanın genel ekonomisi içinde yalnızlığın yeri nedir?" "Olmanın diyalektiği" ile "olmanın ekonomisi"nin aynı harekete gönderme yapıyor olması muhtemeldir. Hegel'in diyalektiği başka'yı olmakta toparlayan ve birleştiren "kısıtlı" bir ekonomi olarak düşünülebilirse, Levinas'ın diyalektiği, başka ile ilişkinin olmanın genel ekonomisinde

indirgenemez bir çoğulluğu meydana getirmesi hareketiyle ilgilidir. *Zaman ve Başka*'da "aşkınlık" yalnızlığın aşılmasıdır elbette, ama bir varlık kategorisi olarak yalnızlıktan çıkış, kendi olmanın terki, bir ortaklık, bir biz birlikteliği içinde erimek de değildir.

Yalnızlık, ontolojik bir biçimde ele alındığında varolanın varolması olgusunda temellenir. Varolma mutlak bir biçimde "geçişsiz" bir fiildir; bir nesnesi yoktur. Varolma "yönelimsel" değildir. Bir şeyi içeriz, bir şeyi düşünürüz, ama bir şeyi varolmayız. Her ne kadar varolan dünyada çeşitli ilişkiler içinde bulunsa da onun varolmasının kendisi "ilişkisiz"dir. Varolma iletilebilir değildir; olmak, olarak yalıtılmaktır. Böylelikle Levinas Heidegger'in "dünyada olma" mefhumunun ontolojik ilkselliğini reddederek, bir "ben" olan varolanın varolmasını monadoloji zemininde kavrar: Varolan varolmasında Leibniz'in bir monad'ı kadar dışsal ilişkilerden muaftır. Yalnızlık Levinas'ın daha sonra "ayrılık" diyeceği mefhumla ilişkilendirilebilir. Ontolojik oluşumu bakımından ben dünyadan ayıdır: Yalnızdır. Ancak bu yalnızlık, Levinas'a göre, varolanla onun varolma eseri arasındaki birliktir. Başka bir deyişle, yalnızlığın koşulu bu birliğin ortaya çıkmış olmasıdır. Bu birlik, bir varolanın, bir failin ortaya çıkmasını; fiil ile failin, varolmayı bir varolanın fiili haline getirecek bir biçimde birbirine bağlanmasını gerektirir. Yalnızlığımın ontolojik koşulu varolmamı üstlenmem, onun hâkimi olmamdır. Varolan ile onun varolma eseri arasındaki birliğin çözülmemişliği yalnızlığın temelidir. Birliğin çözülmesi yalnızlığın koşulunun ortadan kalkması, bir varolanın da ortadan kaybolması anlamına gelir. Ancak, varolma fiili ile varolan arasındaki birliğin çözülmez olduğunu söylemek, Levinas'a göre Parmenidesçi birliğe teslim olmaktır. "Varolmayı varolanda ele almak, onu birliğe hapsedmektir. Ve Parmenides'in, takipçilerinin girişmeye cüret edecekleri baba katlinin her türünden kaçmasına izin vermektir." Levinas'a göre Parmenidesçi birliği kırmak ancak varolanın varolmasıyla birliğini

kırmakla mümkün olur. Bu birliğin çözülmesiyle *il y a* (var) olgusuna geri gönmüş oluruz.

Il y a ne varoluşun koşulu olan birlik, ne ayrılığı varsayan çokluk, ne de yalnızlığı aşan çoğul varolmadır. Yalnızlığın aşılması değildir, öznenin kaybı yoluyla yalnızlığın koşulunun ortadan kalkmasıdır sadece. Yalnızlığın aşılmasını tahayyül etmek için, ben'in korunduğu ama varoluşun çoğullaştığı bir durumu düşünmek gerekir. Ne var ki bunu düşünebilmek için bile varolan ile varolması arasındaki bağın ilkesini anlamak, "tecrübe etmek" şarttır. Parmenidesçi birlik anonim olmanın içinde iptal olur ancak; ama varoluşun çoğulluğa açılmasıyla aşılır.

Il y a varolan ile varolması arasındaki bağın çözülmesidir ve onu ancak bir kesintinin fenomenolojisiyle, sınır tecrübelerine başvurarak betimlemek mümkündür. Levinas'ın betimlemeyi denediği şey, öznesi olmayan bir "tecrübe", bir ben'in tecrübesi olmayan, düşünüyorum'un birliğine tabi olmayan bir tecrübedir. Düşünür onu anlatmak için önce bizi her şeyin hiçliğe dönüşünü hayal etmeye çağırır.² Olumsuzlama ile çalışan bir hayal kurma yoluyla tüm nesneler, varolan her şey hiçliğe döner, nesnelerin ve sınırların kaybıyla birlikte elde kalan hiçlemenin ta kendisidir: *il y a*. Heidegger hiçlemenin olmanın ta kendisi olduğunu söylemişti. Olmanın kendisi hiçtir çünkü hiçbir varolan değildir, ama fiil halindedir – ve diyecektir ki Levinas, olmak tam da hiçbir varolanı ortaya çıkarmadığı, sunmadığı, şimdi ve burada kılmadığı, sahnelemediği zaman vericiliği anonimliğe ve dehşete dönüşür. Levinas'ın fenomenolojik betimlemesini yaptığı sınır tecrübeye

2. Bkz. Emmanuel Levinas, "Varolansız Varoluş", *Sonsuza Tanıklık*, Metis 2003, s. 50-57. *Varoluştan Varolana*'dan alınmış bu bölüm ile *Zaman ve Başka*'daki *il y a* betimlemesinde kullanılan fenomenolojik yöntem arasında bir koşutluk vardır.

hiçleme, olmanın kendisi olarak geri dönecek ve kendisinden hiçbir çıkış yolu, kurtuluş imkânı bırakmayacaktır. Heidegger asla olmanın hiçbir varolanın olması olmadığı bir sınır deneyimi tahayyül etmemiştir – o bir ayırmadan söz eder, bir ayrılıktan değil; varolansız varolma Heidegger için anlaşılmasa bir şeydir.

Heidegger'e göre *Dasein* hep bir bendir, hep benimdir (*Jemeinigkeit*). Ancak diyor Levinas, Heidegger aynı zamanda *Geworfenheit*'dan (atılmışlık) söz eder. *Dasein* dünyaya birtakım imkânların içine atılmış ve hatta bu atılış içinde dağılmış, saçılmıştır. Dünyada olma içinde hiçbir zaman *Dasein* tüm imkânlarını kendisi yaratmaz; kendisini bazı imkânların içinde bulur. *Geworfenheit* böyle okunur, ama öte yandan insanın içine düştüğü imkânların zaten çoktan hâkimi olmadığını da ifade eder bu. Levinas'ın okumasına göre atılmışlıkta hâkimiyet ve üstlenme öncesi, hatta bir ben olma öncesi bir hal ima edilir sanki... Levinas'ın *il y a* düşüncesi Heidegger'in *Geworfenheit* teriminin içine katladığı bir anlamın, bir olanağın radikalleştirilmesi gibi görülebilir. Bunu Levinas şöyle ifade ediyor: "*Geworfenheit*'i varoluşa atılmışlık olgusu (*fait-d'être jeté-dans*) olarak tercüme etmek gerekir. Adeta varolan, ... onu önceleyen varoluşa belirlemektedir, sanki varoluş varolandan bağımsızdır ve kendini varoluşa atılmış olarak bulan varolan asla varoluşunun efendisi olamayacaktır." Kısacası Levinas demektedir ki, *Jemeinigkeit* yalnızlığın temeli olan birliği ifade eder ama öznenin oluşumu itibarıyla bakarsak ilksel durum bu değildir. Şu da söylenebilirdi: *Dasein* doğduğunda öncelikle bir ben değildir. Beden ve bilinç benim bedenim ve bilincim haline gelmeden önce bütünüyle anonim varoluştur. Ne var ki bunu söylemenin bir sakıncası vardır: Levinas'ın anlatısını tarihsel bir oluşum anlatısı gibi kurgulamış oluruz. Belki de bedenimin ve bilincimin benim olmasından sonra dahi bu anonimlik hipostazın berisinde bekleyen yapısal bir olanağı andırır ve özneyi oluşturan birliğinin çözüldüğü her yerde ortaya

çıkıverir. İçinde ben ile başka, nesne ve özne ayrımı yapılamayan radikal bir içkinlik "tecrübesi"nde verilir *il y a*. "Tecrübe" sözünü tırnak içinde kullanıyoruz çünkü aslında bu terimi burada kullanmaya hakkımız yok: Terimin klasik tanımında tecrübe hep bir öznenindir ve o özneye şu veya bu anlamla beliren bir nesnesi vardır. *Il y a* tecrübesi ise ne bir öznenindir ne de onda yönelimsellik, anlam verme, nesneleştirme mümkündür. Dolayısıyla "tecrübe" adı altında tecrübenin tanımını tamamen ihlal eden bir halden bahsediyoruz. Söz konusu tecrübeye olumsuzlama ile varolanlar hiçliğe döndükten sonra hiçliğin de hiçbir şeyin mevcudiyeti olmayan mevcudiyet olarak geri döndüğü bulgulanır. *Il y a* mevcudiyet ve yokluk karşıtlığını bozan ve önceleyen bir harekettir. Birliği olmayan, anonim ve kişisiz bir güçler alanıdır. Tam bu noktada, Nietzsche'nin bilinci, Freud'un ise bilinçaltını tam da böyle nitelediklerini hatırlatabiliriz.³ Levinas için *il y a* tecrübesinde bilinç bir ben bilinci değil, ben'in anonim bir güçler oyunu tarafından yutulduğu bitmek bilmez bir teyakkuzdur. Bilincim, uyanıklığından vazgeçip uykuya sığınabiliyorsa benimdir. Terk edilemez bir teyakkuza bir ben bilinci, hatta bilinç tanımına uyan bir bilinç denemez.

İşte hipostaz tam da burada bir varolanın ortaya çıkışını ve anonim varolmayı üstlenmesini, ona hâkim olması *olayını* anlatır. Ne yazık ki *Zaman ve Başka*'da hipostaz olayı üstüne yeterli bir açıklama yapıldığı söylenemez. Anonim varoluştan varoluşunu yüklenen bir ben nasıl ortaya çıkıyor? Bu sorunun yanıtı *Varoluştan Varolana*'nın hipostazı daha uzun ve detaylı bir biçimde açıklayan sayfalarında

3. Bkz. Nietzsche, *Güç İstenci*, bölüm 365; *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, bölüm 16 ve 17. G. Deleuze *Nietzsche ve Felsefe* adlı eserinde bilincin bilinçdışı güçlerin bir oyunu olarak ele alınmasına önem verir. Freud'un "Bilinçaltı" başlıklı makalesine bakmak bilinçdışını anonimliği içindeki güçlerin alanı olarak gördüğünü tespit etmemize yetecektir.

aranmalıdır.⁴ Çok kısaca birkaç noktaya işaret etmekle yetineceğiz. Öncelikle Levinas'ın terimi nasıl kullandığına bakalım. Latince *substantia* (töz), Eski Yunanca *hypostasis* (altta durmak) teriminin bir çevirisidir. Terimin felsefi anlamı Plotinus tarafından yenilenir. Ortaçağda Hristiyan ilahiyatçılar bu terimi sık sık İsa'nın gerçek doğasının ne olduğunu tartışırken kullandılar. Levinas terimi tam olarak nasıl kullandığını *Varoluştan Varolana*'da şöyle anlatır: "Biz adın (*substantif*) belirmesini arıyoruz. Bu belirmeyi belirtmek için hipostaz terimini kullandık. Felsefe tarihinde bu terim, bir fiil ile ifade edilen edimin bir ad ile belirtilen bir varlık haline gelmesi olayını ifade eder. Hipostaz, yani adın belirmesi, yalnızca yeni bir gramer kategorisinin belirmesi değildir, anonim *il y a'*nın askıya alınması, özel bir alanın, bir ismin belirmesidir." (EE, 140, 141) İkinci olarak Levinas şunu vurguluyor: Varolan bir bilinçtir zira bilinç bir lokalleşmedir, konumlanmadır, bir zemine yaslanma, bir temelde bulunmadır. Bilincin uyuması da, "benim düşüncem" diye düşünmesi de bu koşula dayanır. Levinas "bir yerde olma" bilincinden söz etmiyor; bilincin bir yerdeliğinden, ne kadar evrenselleşmiş olursa olsun hiçbir zaman bir "burada"dan aslında ayrılmamış olmasından, maddeselliğinden, olmaksaki bir çıkıntıda, kafada olmasından dem vuruyor. Düşünce ile beden ayrı değildir. Öyleyse anonim varoluştan bir varolanın çıkması tartışmasına şu soru da eklenebilir: Öncelikle anonim bir olay olan beden nasıl benim bedenim haline gelir? Yer (*le lieu*) kavramı, geometrik nesnel mekâna veya bizi çevreleyen somut dünyaya değil, varoluşun bir konumla sınırlanmasına, zeminle kurulan bir ilişkiye gönderme yapar. Asıl mesele bilincin alacağı konuma kendisinin karar vermesinden çok, o konumdan kaynaklanmasıdır. Bir adı olabilecek bir varolanın sabitliğinin kaynağı onun duruşu,

4. Bkz. Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1993, s. 115-44. Bundan böyle EE.

konumlanması olayıdır. "... beden bilincin bizzat geleceğidir. Hiçbir şekilde bir şey değildir. Bir ruh bedende ikamet ettiği için değil, varlığı adın değil, olayın düzeneğinden olduğu için." (EE, 122)

Bir yerde veya bir konumda olmak, önceden verili bir mekâna yerleşmek manasını taşımaz. Yerleşme olgusunun olmanın anonimliğini kesintiye uğratmasıdır. Hipostaz teriminin başka bir metinde açtığı, oysa *Zaman ve Başka*'da gizlediği felsefi soruları burada daha fazla takip etmemiz mümkün değil. Son olarak şunu ekleyelim: Hipostaz olayıyla birlikte ilksel bir özgürlük ve kendine karşı sorumluluk doğar. Varolan varoluşunun hâkimi olduğu için özgürdür, fakat bedenli ve maddesel bir varlık olduğu için kendi kendiyile ilgilenmeye mahkûmdur ve kendisine çakılıdır. Dünya nimetleriyle kurulan keyif alma ilişkisi, ancak bir nebze aşkınlık veya varlığın ağırlığından kurtulma imkânı tanır, çünkü varolan yine başlangıç noktasına dönecektir. Bilmenin ışığı da, aklın solipsizmi dolayısıyla yalnızlığı aşmaya muktedir değildir. Bildiğimiz başka, her ne kadar bize kendisinden gelir gibi görünürse görünsün, aslında bizden sirayet eden bir ışık altında belirlemektedir. Bilgi nesnesi olarak başka ile aramızdaki mesafeyi –ki mekânsal bir dışsallıktır bu– açan da kapatan da bu ışıktır. Dünya nimetlerinden keyif alma, bilme ve çalışma, yalnızlığı kıramadıkları gibi ona dayanır ve onu doğrularlar. *Zaman ve Başka*'daki ölüm tartışması bu açıdan varlığın diyalektiğindeki veya genel ekonomisindeki dönüm noktasıdır.

Ölüm

Ölüm izleğinin *Varlık ve Zaman*'da nasıl belirleyici bir rol oynadığını uzun uzun anlatmaya gerek yok ama yine de önemli bir iki noktayı tekrarlamamız konuya yabancı okur için faydalı olabilir. *Dasein*'in dünyaya birtakım imkânların içine atılmış ve gündelikliği

içinde dağılmış olduğunu daha önce söylemiştik. Ölüm konusuna girerken Heidegger için asıl soru *Dasein*'in bir bütün olması imkânı sorusudur.⁵ *Dasein* yaşadığı sürece hep henüz olmayan imkânlar yatar önünde. Ne kadar yaşlanmış olursak olalım, artık gelecek imkânlarımız ne kadar sınırlı olursa olsun, yine de geleceğe açılmış olarak, gündelik hayatımızı projelendirerek yaşamaya devam ederiz. Yine de yarın ne yiyeceğimiz, bir yerden bir yere nasıl gideceğimiz, yarın bize ne olacağı şu an kafamızı meşgul etmektedir. Öyleyse *Dasein* yaşayacak ömrü kaldığı sürece hiçbir zaman tamamlanmayacak, bir bütün olmayacaktır diyeceğiz. Ancak Heidegger bütün olma imkânını, imkânların tamamlanması olarak düşünmüyor. Bütün olmak sonda olmakla mümkünse eğer, *Dasein*'in sonda olması ömrünü tamamlaması değil, ölüme doğru olmasıdır, diyor. *Dasein* varlığı itibarıyla sonludur ve hep kendisinin önünde olduğu içindir ki ölüm imkânıyla karşı karşıya, ölüme doğru bir varlıktır. Ancak ölüme doğru olmanın bütün olmaya yol açan ve açmayan iki kipi vardır: Ölüme doğru olmak otantik veya inotantik olabilir. Gündelikliğinde hiçbir zaman kendisi olmayan *Dasein* ölüme doğru olmasında ölüm imkânıyla karşı karşıya gelmiş ve ondan kaçmıştır. Öleceğini bilir ama bunu unutarak yaşar. Birileri ölmektedir ve o başkalarının ölümünü ani, beklenmedik, inanılmaz, şaşırtıcı ve hatta gündelikliği sekteye uğratan münasebetsiz bir olay olarak karşılar. Kendi ölümü henüz burada değildir, bir gün gelecektir ve en iyisi o kaçınılmaz olay olana kadar hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamaktır.

Dasein'i ölüm imkânıyla karşı karşıya getiren haleti ruhiye endişedir (*angst*). Korkunun tersine endişenin dünyada olan bir nesnesi veya sebebi yoktur. *Dasein* bu haldeyken dünyaya

5. Bkz. Martin Heidegger, "Dasein's Possibility of Being-A-Whole, and Being-Towards-Death", *Being and Time*, çev. John Macquarrie & Edward Robinson, Harper Collins, 1962, s. 279-311.

gösterdiği ilgi sona erer, dünya içre şeyler ilişkiselliklerinden kopup, anlamsızlaşır. Endişede dünya içre olan geri çekilir çünkü *Dasein* kendi varlığı için endişelenir. Endişe *Dasein*'i ölüm imkânıyla, sonluluğu gerçeğiyle yüz yüze getirir. Ara sıra musallat olan bu endişeden keyif almaya saldırarak veya dünyevi uğraşlara kaçarak kurtulmak çoğunlukla takınılan tavidir. Eğer bu tavır takınılmazsa şu mümkün olur: *Dasein*'in kendini dünyadaki şu veya bu ilişki, şey, ilgi ya da çıkar nesnesi aracılığıyla anlamayı bırakması ve kendine en has olma potansiyelini (ölüm) üstlenmesi. En has imkânın üstlenilmesi, tüm diğer imkânlar içinde gerçekten benim olanların olmayanlardan ayırt edilmesini sağlar. Endişe dünyayı gündeliklikten boşalttığı içindir ki, *Dasein*'i özgürlüğü için serbest kılar. Tarihsellik (*Geschichlichkeit*), inotantik olmayan anlamda başkasıyla ilişki, etik, politika vs. ancak bundan sonra mümkün olacaktır *Dasein* için. Görüldüğü gibi Heidegger ölümden söz ederken ne vefat etmek (bir cemaatin üyesinin ölümü) ne hayatını kaybetmek (hukuk dilinde ölüm), ne ex olmak (tıbbın dilinde ölüm) ne de telef olmak (bir canlının ölümü) anlamında ölümden söz ediyor. Onun için önemli olan varoluşsal (*existential*) manada ölümdür. Bunun varoluşsal çözümleme içindeki işlevi, ölüme doğru olmanın başlattığı bireyleşmeyi *Dasein*'in (varlıkla ilişkisinde bulduğu) kendi varlığına has imkânları üstlenmesinin koşulu olarak ortaya koymaktır ve bütünlük de (dağılımşıktan kurtulup, kendini toplama) bu sürecin içinde kazanılır.

Şimdi Levinas'a dönelim ve Heidegger'in yaptığı bu tartışmaya *Zaman ve Başka*'da nasıl bir yanıt verdiğine bakalım. Öncelikle ölüm imkânını endişe gibi bir ruh hali içinde değil, bedenın çektiğı acı ve ıstırabın içinde yakalıyor Levinas. Ancak bu yeni bağlam, bedenim sağlıklı iken, herhangi bir fiziksel acının yokluğunda dünya içre olan bitenle uğraşmaktayken ve hiçbir dünyevi sebep yokken ortada, aniden endişenin bana musallat olarak uğraşımı kesintiye uğratması ve hatta bana dünyada olmanın boş ve anlamsız

gelmesi suretiyle ölümle karşı karşıya kalmam değildir. İhtiyacın, örneğin çektiğim açlığın verdiği acıda, o ihtiyacı karşılamak için zorla çalışmanın verdiği ıstırapta, döşeğimde hasta, acı içinde kıvrılırken, yalnızlığın trajedisini yaşarken yakınlığını hissettiğim ölümdür bu. Fiziksel acı çekerken bir varolan olarak varoluşa angajmanımın hiçbir muğlak tarafı yoktur. Maddeselliğimin ağırlığını üstlenme çabamda o varoluş anından kendimi ayırmam imkânsızdır. Heidegger'in sözünü ettiği endişede dünya içre şeyler geri çekilmekte, bağlantılarından kopmakta, dünya hafiflemekte ve anlamsızlaşmaktaydı; oysa Levinas varlığın kaçınılmaz ağırlığından dem vurmaktadır. Acı çekenin acıdan kendisini ayırmasının, kopmasının, kaçmasının imkânsızlığıdır acının özü. Varlığa, sığınacak hiçbir yer olmaksızın maruz kalmış; yaşama kendini ondan çekip çıkaramayacak kadar yapışmış bulunmaktır acı. İşte bu sebeble, Levinas hiçliğin veya ölümün imkânsızlığını öne çıkarır. Ölüm acının doruğunda meydana gelecek olan, gizemli, bilinmez, açıklığa kavuşturulamaz bir olay gibi yaklaşır. Fakat acı çekme anında hiçlik de imkânsızdır hâlâ. Levinas için ölüm "imkânın imkânsızlığı"dır. Bu tüm imkânların imkânsızlığı tecrübesi, intiharın da bir imkân olduğunu (hiçlik imkânı) düşünürsek onun da imkânsız olduğu bir durumu anlatır. Ölüm hiçliğin imkânsızlığıdır ve ölümün bilinmezliğinin anlamı insana varlığın değil, hiçliğin imkânsızlığı tecrübesinde verilir. Levinas hiçliğin veya ölümün imkânsızlığından söz ederken, ruhun ölümsüz olduğu tezini öne sürmüyor, ölümden sonrası hakkında hiçbir iddia da bulunmuyor. Ölümün gizem olduğunu söylemesi bu türden her konuşmanın önünü çoktan kesmiştir zaten. Günişığı altında veya aklın ışığı yoluyla tecrübe eden özne ölümün bilinmezliğiyle ilişki kuramaz. Zira tecrübe etmek demek anlam vermek demektir. Fenomenolojinin bakış açısına göre, tecrübe edilenin anlamı yönelimsellik yapısı içinde bilincin anlam verme edimiyle açılır. Yani özne tecrübede kendisinden gelen bir şeyle ilişkidedir, tecrübe edilen şeyin başkalığı öznenin kendisinden gelenin sınırları içinde

belirmeye mahkûm olduğu içindir ki radikal bir başkalık yoktur ortada. Özne tecrübeye başkaya doğru gider ama yalnızca kendisiyle karşılaşır, kendisine döner. Levinas'ın anlattığı ölümün imkânsızlığı olarak ölüm tecrübesi buna aykırıdır. Ölümde özne kendisiyle karşılaşmaz, sınırlarını kendisinin çizemediğı, anlamlandıramadığı, ışık tutamadığı bir gizemle ilişkidedir artık. Bu gizem radikal bir başkalıktır; Ben'e veya Aynı'ya indirgenemeyen başkadır. Görüldüğü gibi, Levinas'ın fenomenolojisi başka ile ilişkiyi fenomenolojinin sınırına yerleştirmiştir.

Başkaya ışık tutamayan öznenin ölüm tecrübesi bir edilginlik tecrübesidir. Burada yine fenomenolojinin tecrübe kavramının sınırlarının zorlandığını söylemeliyiz. Geleneksel söylemde tecrübe eden özne etkindir, tecrübe ettiğine anlam verir, bu anlamlandırma edimi içinde onu tanır, vs. Bu yüzden "edilginlik tecrübesi" klasik anlamda bir tecrübe değildir. Daha sonra Levinas'ın radikal bir tecrübe kavramı geliştireceğine, ve bu tecrübeyi fenomenolojik tecrübenin yapısı olan yönelimselliğin kesintiye uğraması olarak düşüneceğine işaret etmekle yetinelim burada. Ölümün bilinemezliği ve açığa vurulamaz gizemi, benim anlam veren olarak hâkim olmadığım, tecrübenin klasik modeline uymayan bir tecrübeye delalet eder. Özne klasik tecrübe tanımına göre etkin ve hâkim olduğu içindir ki bu olayın bir "özne"si olduğundan bile söz edemeyiz. Lucretius "ölüm varsa ben yokum, ben varsam ölüm yok" öyleyse ölüm –ben'in kaybı yüzünden– korkulacak bir yaşantı ya da bir tecrübe olamaz demişti. Levinas için de ölüm varolanın yitimidir kuşkusuz, ama onun sözünü ettiği tecrübe bizzat ölüm olayının tecrübesi değil, acıda varlıktan çıkışı olmayan özneye, ölümün bilinmezliği içinde yaklaşmasıdır. İntihar, varlığa yapışmışlık ve onda sıkışmışlığa karşı öznenin kendi gücünü ve özgürlüğünü kendi kendisini yoketme pahasına öne sürmesidir. Olgusallığa rağmen son bir hâkimiyet gösterisidir. Levinas'ın

betimlediği durumdaki öznenin edilginliği bu imkânın da yokluğunu ima eder. İnsanın intihar edemeyecek kadar edilgin olduğu bir haldir bu; tüm erkin, iktidarın, yiğitliğin (*virilité*) sonudur bu tecrübe. Acıda ölümle yüz yüze gelen öznenin bu edilginliği, Heidegger'in "ölüme doğru olmak" dediği egzistansiyel yapının dağarcığında getirdiğiyle tam bir tezat teşkil etmektedir. Ölüme doğru olmak, eğer *Dasein* ölümüyle yüz yüze gelir gelmez gündelikliğe kaçırılmazsa, onu bir çözülme veya kararlılık (*resolution*) anına getirecektir. Heidegger için bu bir görme anıdır, bir göz kırpışı, göz açıp kapama (*Augenblick*) süresi kadar bir sürede *Dasein* kendine ait olan olma potansiyelinin ne olduğunu görür. Levinas kararlılık anındaki bu görmeyi "en üst aydınlık" (*une lucidité suprême*) ve "en üst yiğitlik" diye niteler. Gerçekten de *Augenblick* ışığa gönderme yapar, bu ışık bir şimşegin ışığı gibi *Dasein*'in kendine has olanaklarını aydınlatır. Levinas'ın vurguladığı gibi, Heidegger *Dasein* için tüm diğer imkânları mümkün kılan şeyin, onun varoluşun son imkânını üstlenmesi olduğunu ileri sürmektedir. *Dasein* için özgürlük ancak bu son olanağın üstlenilmesiyle gerçekleşecektir, zira inotantiklikte kendisi olmayan *Dasein* özgür de değildir. Olanaklar içinde seçim yapıyor olsa bile, aslında, önceden başkaları tarafından belirlenmiş seçenekler arasında bir seçim yapmaktadır; anonim varoluş –ki bu Heidegger'in *Das Man* dediği şeydir– bir olanağı gerçekten yakalama imkânını ortadan kaldırır. Son çözümlemede tezat ölüme doğru olmanın Heidegger'de özgürlüğü ve imkânı doğurması ile, Levinas'ta özgürlüğün ve imkânın sonu olması arasında bulunabilir.⁶

6. Heidegger'in ölüm tartışmasına Levinas'ın daha sonraki tarihlerde de müdahale ettiğini belirtelim. 1975-76 yıllarında verilen bir ders olan *La Mort et Le Temps* (Ölüm ve Zaman) zamanı ölümden yola çıkarak değil, ölümü zamandan yola çıkarak düşünmeyi önerecek ve ölümü "sabrın zamanı" (*le temps de la patience*) olarak okuyacaktır. 1987 tarihli "Mourir Pour..."

Levinas'ın fenomenolojik çözümlemesinin Heidegger'inki ile kesiştiği nokta ölümün gelecekle ilişki olmasıdır. Ancak Levinas'ın gözünde ölüm üstlenilemez olan gelecektir. Hamlet ölümün üstlenilemezliğine tanıklık eder. Hiçlik imkânsızdır. Eğer hiçlik mümkün olsaydı insan kendini varoluştan söküp çıkararak büyük bir hâkimiyet sergileyebilirdi. Ancak eğer Hamlet'te olduğu gibi, babanın hiçliği bile varlıkla bir ilişkiyse, varlığa dönüyorsa, hiçlik varlıktan kurtuluş olabilir mi? Levinas'a göre "Olmak ya da Olmamak" Shakespeare'in kendini yoketmenin imkânsızlığı üstüne uzun bir düşünümü olarak okunabilir. Bu radikal gelecekle, benim bir imkânım olmayan gelecekle ilişki, gücümü aşan bir şeyle ilişki değildir, çünkü gücümü aşan bir şeye karşı bile yine de bir şeyler yapabilirim. Levinas üstlenilemez olan bu olayın, yapabilirliğimin, muktedir olmamın sonu olduğunu söylüyor.

Güce sahip olma vasfının kaybı, ölümün başkalığıyla ilişkinin projesizliğini de ima eder. Yaklaşan ölümle ilişki radikal bir başkalıkla ilişkidir, yaklaşanın başkalığı, asimile edebileceğim geçici bir şey değildir, onun varoluşu başkalıktan ibarettir. Edilginliğim ve asilimilasyonun imkânsızlığı varoluşta başkaya yer açar ve böylece yalnızlığım parçalanır. Ölümle ilişki varoluşu çoğullatırarak yalnızlığı kırar.

Ölüm mutlak "başka"dır (*autre*), ölümle ilişki mutlak başkayla ilişkidir. İlerde Levinas'ın başkasıyla (*autrui*) ilişki olarak anlatacağı şeyin tüm yapısı bu çözümlemede ortaya çıkmıştır. Örneğin başkası da bir bilgi nesnesi olamaz ve bu ilişki de iktidarımın sonudur. En önemli nokta ise kanımca şudur: Başka ya da başkası bir başka

(... İçin Ölmek) adlı makale, yine Heidegger'in ölüm düşüncesinin sınırlarını zorlar ve genişletir. *Dieu, la mort et le temps* (Tanrı, Ölüm ve Zaman) adlı eserde ise Levinas Heidegger'in kendi ölümünü, ben'in ölümünü ayrıcalıklı kıldığını, halbuki sorumluluğun öznesi için başkasının ölümünün kendi ölümünden daha önemli olduğunu vurgular.

ben değildir. Husserl'in *Descartes'çı Meditasyonlar*'ında başkası problemini tartıştığı Beşinci Meditasyon'un temel varsayımlarından birine tamamen zıt bir sonuçtur bu; çünkü Husserl'e göre, başkası başka bir ben olarak belirir. Başka veya başkasıyla ontolojik yalnızlığın kırıldığı çoğul varoluş hiçbir ortaklık temelinde kurulmamıştır.

Ölümle yüz yüzeden, başkası ile yüz yüze dönen bu düşünce gerçekten yenidir. Ölümle ilişki bize başkasıyla ilişkinin bir ilk resmini sunmakla kalmaz, sadece "yalnızlığı ıstırapta büzülmüş ve ölümle ilişkiye varmış bir varlık başkasıyla ilişkinin mümkün hale geldiği bir zemine yerleşebilir," diyor Levinas. Başka ile ilişki olmadan başkasıyla ilişki de olamaz. Ölümle ilişkinin yapılarını başkasıyla ilişkiye taşıırken tek bir sorun ortaya çıkar: Ölüm bana erişince varoluşumu gizemli bir biçimde ele geçirmekte ve bana yabancılaştırmaktadır. Ölüm yalnızlığı kırmakta ama hemen ardından ben'i de ortadan kaldırmakta ve öznenin koşulu olan hipostazı çözmektedir. Ölüm *il y a*'ya geri dönüş olur bu durumda. *Il y a*'da özne yoktur ve sorumluluk da yoktur. Burada demek ki analojinin sonuna geliyoruz. Başkasıyla ilişkinin koşulu aşkınlığın korunmasıdır: Yani ben'in yalnızlığının kırılması, ben'in kendi varlığından çıkması, varoluşun çoğullaşması, ben'i ortadan kaldırmamalı, varolan varoluş üstündeki hâkimiyetini, öznelliğini koruyabilmelidir. Ölüm üstlenilen bir imkân değildir, başkası da benim üstlendiğim bir imkân değildir – ama yüz yüze karşılaşma gelecektir başımıza ve bu karşılaşma başkasını bir imkân gibi üstlenmeksizin üstlenmek olacaktır. İşte Levinas bunu zamanın açılması bağlamında düşünmeyi deneyecektir.

Husserl *İçsel Zaman Bilinci*'yle, Heidegger de *Varlık ve Zaman*'la zaman konusunu doğrudan izlekletirmiş oldukları halde, Levinas'ın hiçbir eserinde sistematik bir biçimde ele alınmış ve bağımsız bir biçimde tartışılmış bir zamansallık kuramı bulunmaz. Buna karşın Levinas pek çok eserinde zamandan bahseder ve onun zamansallık kuramının değişik evrelerini takip etmek mümkündür. *Zaman ve Başka* bu kuramın başlangıç noktasını ve temelini oluşturacak, *Bütünlük ve Sonsuz* ve *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'de tamamlanacak, yenilenecektir. Dikkat edilirse geçmiş *Zaman ve Başka*'da önemli bir rol oynamaz. Oysa *Olmaktan Başka Türlü*'de önemli bir rol oynayacaktır. Levinas etik öznenin travmatik zamansallığını düşünmeye giriştiğinde hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmişten söz etmeye başlayacaktır. *Zaman ve Başka*'da Levinas başkasıyla yüz yüze ilişki izleğini daha yeni keşfetmiştir. Dolayısıyla bu eser Levinas'ın zamansallığı düşünüşünün tam resmini vermez bize. Fakat düşünürün zamanı düşünme girişiminin kurucu mantığına ilişkin bir ilk resim belirir yine de. Bu zamansallık kuramını ortaya çıkarmak, Levinas'ı okuma anlama çabasının kaçınılmaz bir gereği gibi görünüyor.

Levinas'ın zaman tartışmasını Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da zamanı ele alış biçimiyle kıyaslayarak okumak, *Zaman ve Başka*'ya bir polemik görünümü kazandıracaktır. Bu metinde Heidegger'in zaman hakkında söyledikleriyle açık bir polemik yürütülmüyor olabilir. Ama Levinas'ın Heidegger'in felsefesine yoğun angajmanı düşünsel stratejiyi tümüyle, ve tek tek her kavramsal jesti belirlemektedir. Ortaya çıkan sonuç Heidegger'in zamansallık anlayışının çarpıcı bir eleştirisidir. Buna karşın, Levinas'ın zaman anlayışı, Heidegger'inkine ters düştüğü her noktada bu anlayışın ancak Heidegger'in açtığı ufukta mümkün olabildiğini görebilmeliyiz. Bu düşünce Heidegger'i unutan veya onu kaale

almayan bir düşünce olmak şöyle dursun, bütünüyle post-Heideggerci'dir.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da varlık ve zaman ilişkisinin felsefenin temel problemi olduğunu, ancak bu ilişkinin Batı'nın geleneksel ontolojisinde ya da metafiziğinde hiçbir zaman doğru düşünülemediğini öne sürer. Bunun sebebi hem geleneğe hâkim olan zaman anlayışı (anların birbirini takip ettiği çizgisel zaman) hem de hâkim varlık anlayışıdır (şimdi ve burada mevcut olmak anlamında varlık). Aristoteles'ten bu yana varlık şimdi ve burada mevcudiyet olarak düşünülmüş, varlığı anlamakta "şimdi" belirleyici bir rol oynamıştır. Şimdinin önde gelirliği ise varlığın seyreden bakışın karşısında bulunan şey (*Vorhanden*) olarak görülmesine dayanmaktadır. Aslında metafizik, zamanı varlığı düşünmek için, varlığı da zamanı düşünmek için kullanmakta, ancak kullanılan varlık ve zaman mefhumlarının birbirini nasıl beslediğini düşünememektedir. Bu zaafın meydana getirdiği sıkışma ve katılma, Heidegger'e göre, varlığın anlamı sorusunu yeniden sorarak ve bu anlamın zamandan bağımsız olarak düşünülemeyeceğini göstererek aşılabacaktır.

Heidegger zamanı (*zeitlichkeit*) şeyden yola çıkarak düşünmek yerine, *Dasein*'in dünyada olmasından itibaren düşünüyor. *Varlık ve Zaman*, zaman nedir diye sormak yerine, zaman kimdir sorusunu sorar. Bizim kendisi olduğumuz varolandır *Dasein*, varlığın/olmanın bir ön kavrayışına sahiptir ve her daim bir bendir veya benimdir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın birinci kısmında *Dasein*'in varlığının temel halini "dünyada olmak" olarak saptar ve bu hali egzistansiyal yapıları itibarıyla açıklar. *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmı bu yapıları zaman bakımından yorumlayacaktır. Heidegger *Dasein*'in zamansallığını ekstatik bir birlik olarak düşünür. "Bir" ile "birlik" aynı şey değildir. Heidegger geçmiş, şimdi ve gelecek bir ve aynıdır demek istemiyor. Üç ekstazın ilişkisini dünyada

olmaktan yola çıkarak düşündüğümüzde, *Dasein*'in şimdisinin hiçbir zaman *Dasein*'in olmuşluğu (*gewesen*) ve olacaklığı (*zukünftig*) ile bir ilişkiden muaf olarak ele alınamayacağını saptırız. *Dasein* kendi kaynağına sahip bir varlık değildir, kendisini olmuşluğunda dağılmış bir halde bulur. Fakat aslında geçmişi hiçbir zaman onun arkasında kalmamıştır, önünde uzanır, çünkü geçmişle ilişki her zaman gelecekle ilişkidir. Geçmiş eskinin ziyaret edildiği bir müzeden çok, olanakların barınağıdır. Bu olanakların bir kısmı kullanılmışsa, bir kısmı da bize aktarılanın içinde gizlenmiş veya hiçbir zaman bir olanak olarak görülmemiş, gerçekleşmemiştir. *Dasein* zamansal olduğu için tarihseldir, ama bu tarihsellikten ya Heidegger'in *Historie* dediği inotantik anlatı çıkar veya *Geschichlichkeit* dediği, *Dasein*'in kendine en has (veya en kendine ait) olma potansiyelini üstlenmesini sağlayan otantik tarih. Aslında bu iki tarih de tekrara dayanır ama *Historie* anlamındaki tarihte tekrar (*Repetition*) katılaştıran, içini boşaltan ve unutturan bir tekrardır. Otantik tarihte ise tekrar (*Wiederholung*), yapıları söken (*Destruktion*), aktarılandaki katılığı gevşeten ve böylece üstü örtülü olanakları açığa çıkaran bir tekrardır ve hatırlamayı olanaklı kılar. Hatırlama kendine ait olanın olmayandan ayırt edilmesi sürecidir. Geçmişle ilişki gelecekle dolayımlanır, çünkü geçmişe dönmenin anlamı yeni bir gelecek aramaktır. Gelecekle ilişki ise geçmişle dolayımlanır, çünkü gelecek imkânlar zaten elde olan imkânlarla dayanmak suretiyle olabilirliklerinde öngörülebilirler. Anlamak, belirişin ufkunu önceden çizen bir projeksiyona dayandığı içindir ki onda zamansal olarak belirleyici olan ekstaz, gelecek'tir. Haletiruhiyede (*Stimmung*) ise *Dasein* atılmışlıkta ne halde olduğunu duyduğu veya anladığı içindir ki belirleyici rol oynayan ekstaz, geçmiş'tir.

Heidegger bu yaklaşımla çizgisel zaman anlayışını sarsmıştır. *Dasein*'in zamanı anların birbirini takip ettiği zaman değildir – çizgisel zaman ilksel zamanı gizleyen bir türevidir. Zamanın ekstatik

birliğini kurarken gelecek ekstazına ayrıcalıklı bir rol verilmesinin sebebi *Dasein*'in sonlu bir varlık olmasıdır. *Dasein* kendisinin önünde olduğu için her zaman gelecek projeksiyonudur, bir projedir ve ölümü öngörebilir. Ölüm öngörüsü hayatı yeniden yapılandırabilecek olanakların zeminidir. Levinas'ın itiraz ettiği şey, Heidegger'in, ölüm tecrübesini, *Dasein*'in en has olma potansiyelini geleceğe fırlatmak suretiyle kendi olmuşluğunu üstlenmesine bağlamasıdır. Levinas'a göre bu başlangıcı itibariyle mevcudiyet metafiziğine karşı Heideggerci düşünme biçimi, ölümü bu şekilde yorumlayarak şimdiyi ayrıcalıklı kılan geleneğe rücu etmiştir. Eğer Heidegger'in ölüm tartışmasının meselesi varolanın varoluşunu üstlenmesi sorunsalına indirgenebilirse, Levinas'a göre bu üstlenmenin zamanı temel olarak "şimdi" olduğu içindir ki Heidegger aşmaya çalıştığı sıradan zaman anlayışından çıkamamış olur.

Levinas'ın ölüm tartışmasını onda işlemekte olan zamansallık bakımından ele alırsak şunları söyleyebiliriz: "Mutlak başka" (ölüm) ile ilişki radikal bir gelecek açar. Olayın zamansallığı radikal gelecektir. Fakat bu olay benim kendime has olma potansiyelimi üstlenmeme indirgenemez; mutlak başkadan başıma gelir. Ölümün, acıda yaklaşırken, şimdi ile arasında mutlak, aşılmaz bir uçurumun bulunması, varlığın diyalektiğinde başka ile ilişkiden başkasıyla ilişkiye geçilmesinin gereğini oluşturur. Radikal geleceğin açılması tam manasıyla zamanın açılması değildir. Zamanın açılması için radikal geleceğin şimdi ile ilişki kurabilmiş olması gerekir. Ölümün başkalığı öznenin şimdisiyle ilişki kurmaz, halbuki başkasıyla ilişki şimdide radikal bir gelecekle ilişkidir. Zaman bu ilişkide açılır. Levinas "Başkası üstlenilen başkadır," derken, ben'in kendisinin tasarlamadığı, başka insandan gelen geleceği üstlenmesini kastediyor. Levinas'ın veludiyet ya da doğurganlık (*fécondité*) izleği içinde anlattığı ilişki bu yapıyı somutlaştırması bakımından önemlidir. *Zaman ve Başka*'da benim

geleceğim olmayan bir gelecekle, benim imkânlarım olmayan imkânlarla ilişkim oğul ile ilişkide somutlaşıyor.

Heidegger'de ölüm bireyleştirir, toplumsal varoluşun gündelik anonimliğinden ayırır. Levinas'ın varlığın anonimliğini *il y a* terimiyle kavradığını, yalnızlığı da hipostazda temellendirdiğini biliyoruz. Dolayısıyla bireyleşmenin veya yalnızlığın terk ettiği anonimlik, gündelikliğimiz içindeki birliktelik değildir. Ölüm yalnızlığı tesis etmek için değil, yalnızlığın kırılması, varoluşun çoğullaşması imkânını dile getirmek için kullanılmıştır. *Tanrı, Ölüm ve Zaman*'da ölüm –bu kez başkasının ölümü– çoğul varoluşun etik boyutunda ele alınmıştır. Etik ilişki her zaman ölümlü bir varlıkla kurulan bir ilişkidir; ve yalnızca başkasını yaşatmayı, başkasını ölümünde yalnız bırakmamayı değil, başkası için ölmeyi, kendini başkası için feda etmeyi, ölümde başkasının yerine geçmeyi de içerir. Derrida *Ölüm(ün) Armağanı (Donner la Mort)* adlı eserinde Levinas'ın bu çıkışı üzerinde düşünürken şunları söyler: Heidegger ölümde yerime kimsenin geçemeyeceğini ve bu yüzden ölümümle bireyleştikimi, tekilleştikimi vurgular. Hayatta birbirimizin yerine geçebildiğimiz pek çok durum sayılabilir. Örneğin vekâlet verip yerimize bir iş yaptırabilir, birisini seçerek mecliste temsil ederiz. Oysa ölümde kimse kimsenin yerine geçemez. Ölüm biricik bir biçimde benim ölümümdür ve herkesin ölümü kendisindir. Bu tekillik Derrida'ya göre sorumluluğun tekilligidir. Başka bir deyişle, böyle bir tekillik olmadan sorumluluğun öznesi de yoktur, çünkü sorumlu özne, yerine kimsenin geçemeyeceği, sorumluluğunu başkasına devredemeyecek olan öznedir. Heidegger'in sorumluluğun gerektirdiği tekilleşmeyi vurgulamasının karşısına, Levinas'ın sorumlu öznenin başkasının yerine ölecek kadar kendi varlığıyla ilgilenmeyi aşmış bir özne olduğunu vurgulayarak çıkması Heidegger'in söylemini gerçekten etkiler mi? Derrida, sorumlu öznenin ölümde baş'asının yerine geçecek kadar sorumlu, sonsuzca sorumlu olduğunu reddetmiyor. Ancak ölümde başkasının

yerine geçtiğinde bile insan kendi ölümünü ölür, başkasının ölümü de yalnızca ertelenmiş olur. İnsan kendisini başkası için feda edebilir ama ölümden başkasının yerine geçmek diye bir şey mümkün olamaz. Böylelikle Derrida Levinas'ın sorumlu öznesini Heidegger'inkine bağlayarak, Levinas'ın söyleminin Heidegger'inkine dayandığını, dayanmak zorunda olduğunu göstermektedir.

*Zaman ve Başka'*da zamanla ilgili nelerin söylendiğine yeniden dönelim şimdi: Öznenin ortaya çıkışı öncesi anonim varoluştan zamana değil, ebediyete gönderme yapılmıştır. *Il y a* tecrübesinde bir başlangıç ve bitiş noktası yoktur. Şimdi, bütünüyle geçmişe ilişmiştir ve hiçbir yenilik getirmez. Şimdi bir başlangıç noktası olduğu için, bu ebediyette gerçek bir şimdinin varlığından bahsedilemez. Geleneksel anlayışa göre ebediyet şimdinin süreğenliğidir ama hep süren bir şimdi, Levinas için gerçek bir şimdi değildir. Levinas'ın sözünü ettiği ebediyet, durağanlıktan çok, hiçbir sabitliğin veya birliğin oluşmadığı bir akışı andırır. Heraklitus'un içinde iki kez yıkanılamayacak olan nehri değil, Cratylus'un içinde bir kez bile yıkanılamayacak olan nehrine benzer.

İçinde ne nesnenin ne de bilincin birliğinin kurulamadığı bu anonim varoluştan, hipostaz olayı sayesinde ben'in ortaya çıktığını biliyoruz. Gerçek şimdi hipostaz ile birlikte mümkün olur – başka bir deyişle söylersek, hipostazın zamanı şimdidir. Öyleyse şimdinin anlamı hipostaz olayında yatar. "Hipostazın zamanı şimdi"dir ifadesini, bundan böyle özne şimdide yaşar, onun için gelecek ve geçmiş yoktur anlamını çıkartarak okumayalım. Heidegger'in dilini kullanarak hipostatik öznenin şimdisinin geçmiş ve gelecekle ilişkisini şöyle açıklayabiliriz: Artık zaman şimdi ekstazından itibaren zamansallaşacak ve diğer ekstazlar şimdi tarafından dönüştürülecektir. Geçmişin geçmiş şimdilerden, geleceğin gelecek

şimdilerden oluştuğu bir zamandan söz edilebilir hipostazla birlikte. Ancak bu zaman şimdi tarafından üretildiğinden, Levinas'ın ancak başka ile ilişki sayesinde açıldığını söylediği zaman boyutu henüz ortada yoktur. Hipostatik zamanda, benim değil, başkasının imkânlarıyla kurduğum ilişkideki aşkınlık bulunmaz.

Hipostazın zamanı varolanın varoluşunu üstlenmesi anıdır. Zaman tartışması açısından Levinas'ın başka bir ilginç girişimi de "an" kavramını yenileme çabasıdır. Descartes Tanrının varlığın varlığını korumasının onu her an yeniden yaratmasına eşdeğer olduğunu söylerken zamanı kesikli bir biçimde anlardan oluşan bir zaman olarak tasavvur ediyor, âni yeniden yaratımın yeri olarak düşünmenin de önünü açıyordu. Levinas'ın "an" kavramına önem verişinin, düşüncesinin Descartes'çı görünümlerinden biri olduğu öne sürülebilir. Levinas "an"ı yeniden yaratımın yeri olarak değil, hipostazın, yani varolanın varoluşunu üstlenmesinin yeri olarak düşünüyor. Varolanın varoluşu kendisinin kılması, onun hâkimi haline gelmesi demektir bu. Hipostazla birlikte ortaya "özgür" bir varolan çıkmıştır ama maddeselliğiyle birlikte çıkmıştır. Benin maddeselliği ile kastedilen, onun ihtiyaçları olan bir beden oluşudur. Dolayısıyla özgürlük bu ihtiyaçları karşılama zorunluluğuyla kısıtlanacak, kendine karşı sorumluluğa dönecektir. Varoluş zor, ağır ve inciticidir. Varoluşunu üstlenmek demek kendi varlığıyla ilgilenmek, açlığını doyumak, yemek, içmek, barınmak, kendini korumak için çaba sarfetmek, çalışmak zorunda olmak demektir. Kendini bırakmak, varoluşun ağırlığını omuzlarımızdan atmak imkânsızdır, zira bilinen bir varoluşu bilinmeyene tercih ederiz. Levinas, bu an fenomenolojisi ile anın zamana indirgenemez olduğunu vurgularken, Heidegger'in "an"ın özgül dinamizminin farkına varmadığını belirtmiş oluyor. Tina Chanter'ın *Zaman, Ölüm ve Dişi* adlı eserinin girişinde belirttiği gibi, "Heidegger'in zaman açıklaması ekstazların (geçmiş, şimdi, gelecek) birliğini vurgular, çeşitli ekstazların bu birlikten sapmalarını veya ayrılımlarını

(*divergence*) değil; şimdinin önceliğini gelecek lehine yerinden etmeye temayül eder. Levinas bunu bütünselleştirici bir jest olarak görür, onun bozmak, kesintiye uğratmak istediği bir bütünselliktir bu."⁷ Biz buna şunu ekleyeceğiz: Levinas ânu veya şimdii bir ekstaz (kendi dışında durma) olarak düşünmeyi de sorunsallaştırıyor. Ekstaz terimiyle Heidegger zamanın "içsel", *Dasein*'in bilinci içre bir şey olduğuna karşı çıkıyordu. Onun tartışmasının tüm yeniliği ilksel zamanı dünyada olmaktan yola çıkarak düşünmesiydi. Heidegger *Dasein*'in şimdisini dünya içre şeylerin peşi sıra olmaktan yola çıkarak düşünür. Levinas'ın an tartışması ise şimdi ekstazından hafifliğini alıyor, ona açlığı ve ihtiyacı katıyor. Levinas'ın egzistansiyal analitiğe yönelttiği eleştirilerden birisinin de "*Dasein*'in hiçbir zaman aç olmaması" olduğunu da hatırlayalım.

Yine de Levinas'ın *Zaman ve Başka*'da Heidegger'e şimdii gelecek karşısında ayrıcalıklı kılmak suretiyle karşı çıktığını öne sürmek meseleyi neredeyse tamamen ıskalamak olacaktır, çünkü Levinas için zaman demek aslında gelecek demektir. *Zaman ve Başka* gelecek için iki terim kullanır: *l'avenir* et *le futur*. *L'avenir* öngörülme, ben'in kendisine ait imkânların üstlenilmesinin tasarlamasına tabi olmayan gelecektir (*le futur*). Gerçek anlamıyla zaman Levinas'a göre hipostazın zamanına indirgenemeyen, şimdi olmayan gelecek, *olayın* geleceğidir. *Zaman ve Başka*'da "diyakronik" sözcüğü kullanılmasa bile diyakronik zamandır bu – hem *Historie*, hem de *Geschichlichkeit* anlamında tarihin ötesinde olan ve otantik olsun olmasın senkronik zamanı kesintiye uğratan zaman. 1979 tarihli Önsöz'ünde belirttiği gibi daha sonra Levinas onu sonsuzla ilişki olarak düşünecektir. Gelecek, yakalanamayan,

7. Tina Chanter, *Time, Death and the Feminine: Levinas with Heidegger*, Stanford University Press, Stanford, California, 2001, s. xv.

başa gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecek başkasıdır. Gelecekle ilişki başkasıyla ilişkidir.

Ölüm ile ilişki, yani başka ile ilişki, öngörülemez ve üstlenilemez geleceği açar, ama onu zaman haline getirebilmek için şimdi ile ilişkilendirebilmek gerekecektir. Bu radikal geleceğin şimdi ile ilişkisini kuran somut tecrübe başkasıyla yüz yüzedir. Aşkınlık –hipostazın şimdısından radikal geleceğe açılım– başkasıyla ilişkiyle koşullanmış olur böylece. Zaman yüz yüze gerçekleşir, çünkü ancak bu ilişkide, şimdiden, öznenin belirlemediği bir geleceğe adım atarım. Öyleyse zaman öznel bir fenomen olarak düşünülemeyecektir. Zamanın koşulu başkasıyla ilişkidir.

Erotik Tecrübe ve Cinsiyet Farklılığı

Levinas için 1947'de erotik tecrübenin felsefi önemi onun cinsiyet farklılığını ortaya çıkarmasıdır. Bu dönemde başkalığın ve aşkınlığın fenomenolojisi açısından cinsiyet farklılığı merkezi ve birincil bir rol oynar. Platon *Sofist* diyalogunda başka'yı (*heteron*) temel bir cins (*genos*) olarak ele almış ve onun "...den başka" ve "kendisiyle aynı" olduğunu söylemiştir. Ondan beri Batı felsefesi geleneğinde başkalık salt formel ve mantıksal başkalık gibi ele alınmıştır. Buna göre, iki terimden birinin diğerinden başka olması demek, ötekinin de ondan başka olması demektir. Levinas'ın cinsiyet farklılığına çok önem vermesinin nedeni dişi başkalıkta, onu biçimsel ve mantıksal zeminde ele almayı olanaksız kılan bir içerik bulduğunu düşünmesidir. Cinsiyet bir *genos*, dişi ve erkek cinsiyetleri de onun birbirinden farklı olan türleri değildir. Dişi başkalığı böyle görmek, onu biçimsel bir biçimde ele almak olurdu. Dişi başkalığın zamanı açan aşkınlığı erotik tecrübeye ortaya çıkar, Buradaki farklılık öyle bir farklılıktır ki Levinas onun

farklılığın anlamını işaretlediğini düşünür. Hatta *Varoluştan Varolana*'da Platon'u *eros* tartışmasında dışı başkalığı gözden kaçırmış olduğu için; Heidegger'i de cinsiyeti ikiye bölünen bir *genos* olarak anladığı ve cinsiyet farklılığını egzistansiyal çözümleme bakımından nötrleştirilebilecek, ampirik bir fark olarak gördüğü için eleştirir. Eğer Levinas'ın öne sürdüğü gibi, cinsiyet farklılığı tüm diğer farklılıkları, hatta farklılığın kendisini düşünmemizi belirliyorsa, cinsiyet farklılığı Heidegger'in önceliğini tesis ettiği varlıkbilimsel farktan da öncedir. Bu tez daha sonra Irigaray'ın Heidegger okumasının temel tezi haline gelecektir.⁸ "Dişilik bize, yalnızca tüm diğerlerinden farklı bir nitelik olarak değil, bizzat farklılığın niteliği olarak farklılıklarla tezat oluşturan bir farklılık olarak göründü," diye yazan Levinas cinsiyet farklılığını tüm diğer farklılıkların üstüne koymaktaydı.

Levinas'ın dışı başkalığı ele alışı feminizmin tarihi içinde çeşitli tepkiler görmüştür.⁹ Simone de Beauvoir 1949'da yayınlanan *İkinci Cinsiyet* adlı eserine koyduğu bir dipnotta kadın erkek ilişkisini betimlerken erkeğin kendisini hep mutlak ve özne olarak, kadını da hep öteki olarak ortaya koyduğunu söyler ve bunu örneklendirmek için Levinas'ın o sıralar yeni bir eser olan *Zaman ve Başka*'sının *eros* tartışmasına gönderme yapar.¹⁰ Beauvoir'a dayanan ve eşitlik talep eden ilk dalga feminizmden gelen eleştiri, Levinas'ın dışıyı ötekileştirdiğinin ve böylece zaten her zaman bunu yapmış olan

8. Bkz. Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1984; *An Ethics of Sexual Difference*, çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill, New York: Cornell University Press, 1993, s. 5. (Bundan böyle CFE (*Cinsiyet Farklılığı Etiği*), sayfa numaraları İngilizce baskıya.)

9. Bkz. *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, yayıma hazırlayan Tina Chanter, The Pennsylvania State University Press, 2001.

10. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949), s. 15.

Batı düşünce geleneğini sürdürdüğünün altını çizer. Elbette bu eleştiri hakkında karar verirken Beauvoir'ın kullandığı Sartre'tan gelen "öteki" kavramı ile Levinas'ın kullandığı "öteki" kavramı arasındaki fark belirleyici olacaktır. Simone de Beauvoir ve ona dayanan eleştiriler Levinas'ın Batı felsefesini başkalığı indirgemekle suçladığını ve dolayısıyla kadının yerinin yeniden düşünülmesine yol açabileceğini göz ardı etmektedirler.

Irigaray için cinsiyet farklılığının Batı düşüncesinin nötr ekonomisi içinde indirgenmesi, dişi başkalığın Aynı olanda katledilmesidir. Irigaray ve onu takip eden farklılık feminizmi Levinas'ın cinsiyet farklılığı düşüncesini olumlu bir biçimde okur ve kullanır, ama *eros* tartışmasında ataerkil bir damarı da hayal kırıklığı içinde göz önüne serer. Irigaray'ın *Cinsiyet Farklılığı Etiği* içinde bulunan "Okşamanın Doğurganlığı" ("*La fécondité de la caresse*") başlıklı metne göre Levinas doğurganlık tartışmasında sevişmenin şimdi ve burada olan doğurganlığını unutmaktadır: Doğurulan çocuk aşkın bir meyvasıdır ama ondan önce sevgililer birbirine cinsiyetli varlıklar olarak hayat verir, birbirlerini yeniden doğururlar (CFE, 202). Levinas'ın yaptığı gibi, doğurganlık yalnızca oğulda ele alındığında, farklılıkları içinde aşkların doğumu anlamında doğurganlık gizlenmiş olur. Dişi ve erkek sevgililerin birleşmesinin meyvası olan oğul, Levinas'ın metninde erkek sevgilinin süsü, onun kendisiyle aynı olanı sergilemesi, babalık yoluyla kimliğini ortaya koymasıdır. Böyle kavrandığında oğul aşkın gerçekleşmesi/ tamamlanışı olarak belirmiş olmaz (CFE, 202). Başka bir deyişle doğurganlık oğulun doğurulması olarak yorumlandığında cinsiyet farklılığının sırrı unutulmuştur. Oğul erkek sevgilinin kendisine dönüşünün bir aracıdır ve dolayısıyla daireyi kapatır (CFE, 203). Aşk ve duyusal hazzın oğula bağlanması, Levinas'ın metninde erkek sevgilinin farklılığın eşiğindeki kırılganlığının itirafıdır. Bu eşikte kapıldığı korkuyla kendi soykütüğüne, bir erkek olarak geleceğine, ufkuna, toplumuna ve güvenliğine geri çekilmiştir.

Kendisine ait kalan bir dünyada dönüp duracaktır (CFE, 203). *Zaman ve Başka'nın* erkek öznesi dışı başkalığın eşğine gelmiş, ama onu yine kendi terimleriyle, kendisine bağlı bir biçimde betimlemiş ve böylelikle eleştiriye tabi tutmaktan aciz olduğu ataerkil varsayımları yüzünden dışı başkalıkla karşılaşmayı başaramamıştır. Dışı başkalığı, sevilen kadını, baba ile oğul arasında görünmez bir köprüye dönüştürmüştür. Eros, henüz olmayandan gelecekte olana doğru bir geçişten ibaret hale gelmiştir. Ne *Varoluştan Varolana* ve *Zaman Başka'daki* eros tartışması ne de *Bütünlük ve Sonsuz'daki* eros fenomenolojisi kadın sevgiliyi seven konumuna koymaz. Levinas'ın imgelemindeki çift içinde seven erkek, sevilen kadındır. Öznenin özdeşliğini başkalıktan kendine dönme etkinliği üstüne kuran bu söylem, kadına kendine geri dönüşün ışığını hiçbir zaman vermeyecektir. Irigaray, Levinas'ın kadına onu kendi keyfinin gecesine, çocuksu ve hayvani gerilemesine gömmeden evvel baktığını ima eder (CFE, 206). Levinas *Bütünlük ve Sonsuz'daki* "Eros'un Fenomenolojisi"nde dışıyı içsellüğün ekonomisinde amaca yönelik olarak kullanılan bir araca indirgemiş, kendisinin değil bir başkasının imkânlarının koşulu haline getirmiş ve nihai olarak da ona bir nesne ya da en azından çocuk ve/ya hayvan statüsü vermiştir.¹¹ Onu Tanrı ile oğul arasındaki bir alanda ele almış ve öteki olarak iptal etmiştir; erkek ben'in kendi aşkınlığı ve ilahi olanla kurduğu ilişki içinde onu profanlaştırmıştır. Son çözümlemeye, Irigaray'a göre Levinas aynının eril ekonomisine ait bir söylem üretir. "Emmanuel Levinas'a Sorular"da da Irigaray Levinas'ın gerçek anlamda öteki olan dışı cinsiyete bu söylem yüzünden erişemediğini savunacaktır.¹² Dışı, eril öznenin başka olarak tanımlanmamış olsa

11. Bkz. Emmanuel Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, Metis 2003, s. 103-14.

12. Luce Irigaray, "Questions to Emmanuel Levinas, *The Irigaray Reader*, yayıma hazırlayan Margaret Whitford (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

da, Levinas'ın söylemi onu erkekten başka olarak tanımlayan aynının eril ekonomisine geri döner. Gerçekten de *Zaman ve Başka*'da doğurganlık (velûdiyet) söz konusu olduğunda ana-kız ya da da baba-kız ilişkisinden hiç söz edilmez, tamamıyla baba-oğul soykütüğü belirler Levinas'ın söylemini. Başkalığının aşkınlığına rağmen dışının doğurganlığı silinmiş, babanın aşkınlığının oğulla ilişkisinde somutlaşmasının görünmez aracı durumuna gelmiştir.

Günümüz feminizmi açısından baktığımızda ise Levinas'ın cinsiyet farklılığını birincil bir fark gibi ortaya koyması sorun olacaktır. Cinsiyet Foucault'nun dediği gibi temeli doğal bir kategori değildir ve bir birliği yoktur; içinde pek çok ögenin bulunduğu yapay bir kurgudan ibarettir. Judith Butler cinsiyetin toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarının temel varsayımı olduğunu öne sürer. Levinas dışı başkalığı doğal olarak nitelendirmez, ama onu kültürel olarak inşa edilmiş bir şeyden ibaret olarak da ele almaz. Levinas'ta bir cinsiyet (*sex*) ve toplumsal cinsiyet (*gender*) sorunsalı açık bir biçimde bulunmaz. Ancak elbette, onun felsefesinin özne, beden, maddesellik, içkinlik, aşkınlık gibi kavramları konunun ele alınmasında vazgeçilmez bir rol oynayacaklardır. Levinas'tan yola çıkarak onun sormadığı pek çok soru sorabiliriz: Örneğin, "Erotik tecrübeye ortaya çıkan aşkınlık toplumsal cinsiyeti kesintiye uğratmaz mı?" Onun söyleminde erotik tecrübe kadın erkek ikiliyle sınırlandırılmış gibi görüldüğü ölçüde heteroseksüel matriks içinde kalır. Dolayısıyla bu tecrübenin ortaya çıkaracağı dışı başkalık da her ne kadar kendisi itibarıyla bir başkalık olarak sunuluyor olsa da başlangıçta yapılan heteroseksüel varsayımın sınırları içine hapsolme riskini taşır. Dahası, Levinas dışı başkalıktan yola çıkarak çifti sayısal olmayan bir ikilik gibi düşünmeye kalkıştığında heteroseksüel bir zihniyetle düşünmektedir. "Dışı farklılıkla ilgili bu fikir, salt sayısal olan tüm ikiliklerden ayrı bir biçimde çift (*le couple*) mefhumunu mümkün

kılıyor olsa gerektir. İki kişilik sosyallik mefhumu cinsiyet farklılığından çıkar." Son olarak, Butlerci bir açıdan bakarsak cinsiyet farklılığının birincil veya aşkın bir fark gibi ele alınması, farklılıkların içinde eridiği bir kadın kategorisinin oluşumuna yol açmaktadır. Bütün kadınları bir araya getirip onlar hakkında bütünsel bir söylem oluşturarak konuşmak ırksal, sınıfsal, kültürel farklılıkların kadın olma tecrübelerini boydan boya katettiklerini unutmaktır. Örneğin toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmaları ile ırklaştırma mekanizmaları kesişirler. Cinsiyetçilik kendini ifade etmek için ırkçılığa, ırkçılık da cinsiyetçiliğe başvurur. ırklaştırma ve toplumsal cinsiyetlendirme paralel ya da analogik süreçler değildir, iç içe işlerler. Levinas'ın veya Irigaray'ın cinsiyet farklılığına birincil bir statü tanıyan söylemleri iktidarın karmaşık işleyişine karşı bir körlük meydana getirebilirler.

Baba ve Oğul

Levinas'ın baba-oğul ilişkisi, oğulun üstleneceği veya üstlenmeyeceği imkânları babanın denetlemesi, babanın muktedir olma konumundan oğulu kendi yasasına tabi kılması değildir. Oğul babaya saygı göstermesi gereken bir varlık olarak da konumlandırılmamıştır. Bunun için Levinas'ın betimlemesi ataerkil söylemi bir miktar rahatsız edecektir. Levinas'a göre babalık "muktedir olmanın sınırı"dır. Oğul bir başkası figürüdür ve eğer önerdiğimiz gibi başkasıyla ilişkinin ekonomisinin serimlendiği ilk uğrak Başka ile, yani ölümle ilişkiyse, ölüm hakkında söylediğimiz her şeyi oğul hakkında da söyleyebiliyor olmamız gerekir. Oğul bir hiç değil, kavrayamayacağım bir gizemdir; onunla ilişkiden sonra saf ve yalın bir biçimde kendime geri dönmem artık olanaksızdır, zira onunla ilişkimle birlikte varoluşumda bir ikilik meydana gelmiştir. Varoluşum çoğullaşmıştır. Oğul ölüm kadar başkadır ama

şu farkla ki, o aynı zamanda "ben olan bir başkası"dır. "Babanın üstlenebileceğinin ötesinde yer alan, oğula sunulan imkân, belli bir anlamda hâlâ onun kalır." Oğula ait imkânlar babanın üstlenebileceğinin ötesinde olduğu halde, bir manada bu imkânlar babanıdır. Aristoteles *Nichomachos'a Etik*'te mutluluktan bahsederken, ölmüş bir adamın mutlu yaşayıp yaşamadığına nasıl karar verebileceğimizi sorar. Ona göre mutluluk ruhun düşünsel yetilerinin mükemmel etkinliği olduğu halde pek çok yardımcı koşulu da vardır. Örneğin insanın hayatı maddi açıdan sıkıntılı geçmemiş, ciddi sağlık sorunları yaşamamış, başına büyük felaketler gelmemiş olması, iyi dostlara sahip olmuş olması gerekir. Mutluluk oldukça sürekli olmalı, tüm ömür mutlu geçmiş olmalıdır. Bu noktada Aristoteles, bize bugün garip gelebilecek bir biçimde, soruyu o adamın ömrünün sınırlarını aşmadan yanıtlamayacağımızı belirtir. Bir adamın mutlu yaşamış olup olmadığına karar vermek için o öldükten sonra çocuklarının hayatlarının nasıl geçtiğine de bakmak gerekmektedir. Eğer bir adamın çocuklarının yaşamı kendisi öldükten sonra felaketlerle yıkılmışsa, geriye baktığımızda babanın mutlu bir yaşam gibi görünen ömrünün mutlu geçtiğini söyleyemeyiz. Aristoteles'in bu iddiası da Levinas'ın oğulun imkânlarının hâlâ bir manada babanın imkânları olduğu fikrini doğrulamaktadır. Babanın ölmüş olması bir şeyi değiştirmez; oğul sayesinde baba için "mümkünün ötesinde bir imkân vuku bulmuştur". Baba oğulun imkânlarına karşı kayıtsız değildir. Babanın kayıtsız olmayışı, Levinas'a göre, babalığın kültürel olarak inşa edilmiş olmasından, tarihsel ve geleneksel olandan kaynaklanmaz. Hatta Levinas bu kayıtsız olmayışın babalık kültürünün ve geleneğinin temelinde yatıyor olabileceğini ima eder. Ataerkil gelenekte babalığı belirleyen kuralları, başkası karşısında erkin, iktidarın sonu anlamına gelecek bir kayıtsız olmama olarak okumak, babalık kültürünün eleştirisini yapmaktan kaçınmanın bir yoludur elbette. Bu okumanın neyi göz ardı ettiği ve haklılaştırdığını tartışmak kuşkusuz gerekli. Levinas'ın sözünü ettiği

kayıtsız olmama, başkasının imkânlarıyla bunlar sanki kendi imkânlarıymış gibi ilgilenmektir. Bu formülasyon babalığı biyolojik bir kurum olmaktan çıkartıyor. Baba oğul ilişkisi bir kan bağına dayanmaz. Bir başka çocuğun, öğrencimin, çırağımın imkânlarıyla da o imkânlar sanki benimmiş gibi ilgilenebilirim – Levinas'ın anlayışına göre bu da babalıktır. Önemli olan üstlenemeyeceğim, benim için mümkünün ötesinde olan ile kişisel çıkarımı gözetmez bir biçimde ilgilenmemdir. Burada kendi varlığımla ilgilenmekten çıktığım ve kendime çakılı olmaktan kurtulduğum bir durum ortaya çıkıyor. Ben'imi kaybetmeksizin kendimden çıkıp geri dönmemesine başkasına gitmem, varoluşumda ona da bir yer vermem mümkün müdür? Aşkınlık mümkün müdür? Babalık bu soruya somut bir yanıt veriyor. Aşkınlığın aşkınsal (*transcendental*) yapısı *Zaman ve Başka*'da babalıkta somutlaşıyor. Buradaki tehlike nedir? Babalık biyolojik olsaydı Levinas'ın başkasıyla ilişki dediği şey, kanbağım olanlarla aramdaki bir ilişki olurdu. Yani başkası benim hısmım olurdu. Levinas'ın düşüncesi buradan olsa olsa ırkçı, kavimci bir yere gidebilirdi. Babalık için kan bağının zorunlu sayılmaması başkasıyla ilişkiyi kavmin ve ırkın dışına çıkarmaya yetebilir belki ama o zaman da başkasıyla fazla özdeşleşme tehlikesi kalacaktır elimizde. İmkânlarını üstlenmesi için sanki kendim için bir şey yapıyormuş gibi uğraştığım öğrencimi, benim bir filizim, devamım, benden sonraki gelecekte benim yerime geçecek birisi gibi görme riski vardır. Onunla fazlaca özdeşleşiyor olabilirim, ki bu da onun başkalığını kabullenmekte bir sorun yaşadığımı gösterir. Aşkınlığın, ille de benden bir iz taşıyacak olan bir özde ya da manevi oğulda somutlaşması da aşkınlığın aşkınsal anlamını tehlikeye sokuyor gibi görünüyor.

Belki de bu yüzden Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da oğulu başkası figürü olarak kullanmaz, en mükemmelleşmiş haliyle başkası figürü artık yabancı olmuştur. Çünkü onunla özdeşleşme tehlikesi daha azdır. Aşkınlığın belirsizliklerle dolu bir ilk resmini *Zaman*

ve *Başka*'da ölümle ilişki çizer ve bu diyalektik somuta indiğinde yeni birtakım dönüşümler geçirerek babalıkta somutlaşır. *Bütünlük ve Sonsuz*'da ise aşkınlığı sonlu ben'in sonsuzla ilişkisi modelleyecek ve bu model etik ilişkide somutlaşacaktır. *Zaman ve Başka*'da sonsuz fikrinden bir iz yoktur henüz. *Zaman ve Başka* Levinas'ın düşüncesinin yolunda aşkınlık sorusunun ilk kez yanıtladığı bir uğraktır yalnızca. Bu soru *Bütünlük ve Sonsuz*'da ve *Olmaktan Başka Türölü ya da Özünl Ötesinde*'de başka terimlerle yeniden sorulacak ve başka türölü yanıtlanacaktır.

ZAMAN VE BAŞKA

ÖNSÖZ

Otuz yıl önce yayımlanmış bir metnin yeni baskısına önsöz yazmak, bir başkasının kitabına önsöz yazmaktır neredeyse.¹ Şu farkla ki insan eksiklikleri daha hızlı fark ediyor, daha acı bir şekilde hissediyor.

Okuyacağınız metin Jean Wahl tarafından Quartier Latin'de kurulan Felsefe Koleji'nde, faaliyete geçişinin ilk yılında, 1946-47'de, "Zaman ve Başka" başlığı altında verilmiş dört konferansın stenografik kaydından hazırlanmıştır. 1948'de Felsefe Koleji Defterleri'nin ilki olan "Seçim, Dünya, Varoluş" başlıklı kolektif derleme içinde yayımlandı. Bu derlemede Jeanne Hirsch, Alphonse de Waelhens ve bizzat Jean Wahl** ile birlikte olmak beni mutlu etmişti. Kuşkusuz bazı ifadelerde bu yazının konuşma üslubunu (veya üslupsuzluğunu) ani ve beceriksizce bulan çok kişi çıkacak. Bağlamları açıkça dile getirilmemiş, açılımları sonuna dek keşfedilmemiş, ortaya saçtığı yenilikler

* Bu kitabın ana metni 1948'e ait, okuduğunuz önsöz ise 1979'da kaleme alınmıştır. —ç.n.

** Jeanne Hirsch: 1910'da doğdu. Avrupa ve ABD'de çeşitli üniversitelerde ders verdi. Karl Jaspers'i Fransızcaya çevirdi. *Felsefi Sanrı* (*L'illusion philosophique*, 1936), *Varlık ve Biçim* (*L'être et la forme*, 1946) ve *20. Yüzyılın Sınadığı İman* (*La foi à l'épreuve du XX^e siècle*, 1983) en önemli eserleridir.

Alphonse de Waelhens: 1911'de doğdu. Brüksel'deki Saint-Louis Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalıştı. Çağdaş felsefe üstüne

dizgeleştirilmemiş savlar da yer alıyor bu denemelerde. Bu sözlerimi, 1948'den beri, metnin yaşlanmasının muhtemelen daha da belirgin kıldığı bu kusurlara işaret eden bir başlangıç notu olarak kabul edin.

Metnin böyle ayrı bir kitap olarak basılması fikrini kabul etmeme rağmen gençleştirmeyi reddettiysem bunun sebebi hâlâ başlangıçtaki projeye bağlı olmamdır. Bu metin o projenin –çeşitli düşünce hareketlerinin ortasında– doğuşu ve ilk formülasyonudur. Bu fazla aceleci sayfalar da ilerlendikçe sunumun dokusunun sıkılaştığı fark edilecek. Zaman sonlu varlığın bizzat sınırlandırılması mıdır, yoksa sonlu varlığın Tanrıyla ilişkisi midir? Varlığa sonluluğa karşıt bir sonsuzluk, ihtiyaca karşıt bir kendine yeterlilik temin etmeyen bir ilişkidir o. Fakat tatminin ve tatminsizliğin ötesinde sosyalliğin fazlalığını (*surplus*) imleyecektir. Zamanı bu şekilde sorgulamak bana bugün dahi yaşamsal bir sorun gibi görünüyor.

Zaman ve Başka, zamanı, *varolanın varlığının* ontolojik ufku olarak değil, *varlığın ötesinin* kipi olarak, "düşünce"nin Başkayla ilişkisi olarak ve –başka insanın yüzü karşısında sosyalliğin çeşitli figürlerinde, erotizmde, babalıkta, komşuya karşı sorumlulukta– Bambaşkayla, Aşkın

pek çok eser verdi. Bunlardan en önemlileri Martin Heidegger üstüne yazdığı *Martin Heidegger'in Felsefesi* (*La philosophie de Martin Heidegger*, 1942) ve Maurice Merleau-Ponty üstüne yazdığı *Bir Muğlaklık Felsefesi*'dir (*Une philosophie de l'ambiguité*, 1951).

Jean Wahl (1888-1974): şair, varoluşçu filozof ve felsefe tarihçisidir. 1936 yılından ölümüne dek Sorbonne'da felsefe profesörü olarak görev yaptı. En önemli eserleri: *Varoluş Felsefeleri* (*Les Philosophies de l'Existence*, 1954) ve *Hegel'in Felsefesinde Bilincin Mutsuzluğu* (*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929). Levinas kendisinden sık sık hayranlıkla bahseder. *Bütünlük ve Sonsuz* Marcelle ve Jean Wahl'e ithaf edilmiştir. —*ed.n.*

olanla, Sonsuzla ilişki olarak sunuyor. Bilme olarak, yani yönelimsellik olarak yapılanmamış bir ilişki veya bir dindir bu. Yönelimsellik, tekrar-şimdiye-getirmeyi (*re-présentation*) içerir ve başkayı mevcudiyete (*présence*) ve eş-mevcudiyete (*co-présence*) gönderir. Bunun tersine artzamanlılığında zaman, başka olanın başkalığını örselemeyen bir ilişkiyi imler. Hem de bu ilişkinin "düşünce"ye kayıtsız kalmamasını temin eder.

Sonlu varlığın kipliği olarak zaman, varolanın varlığının birbirini dışlayan anlarda dağılımını ifade ediyor olsa gerek aslında. Dahası bunlar değişken ve kendine sadık olmayan anlardır ve her biri tek tek kendi mevcudiyetlerinin dışına, geçmişe itilirler. Bununla birlikte bu mevcudiyetin birdenbire ortaya çıkan fikrini sağlamış olurlar ve böylece mevcudiyetin anlamsızlığını, anlamını, ölümünü ve yaşamını düşündürürler. İdrak, yaşanmış süreden hiçbir şeyi ödünç almaksızın, ebediyetin *a priori* fikrine sahip olduğunu iddia edecektir. Çok'un tek haline geldiği bir *varlık kipinin* fikridir bu ve şimdi'ye tüm anlamını bahşedecek olan da odur. Peki ebediyetin, anın fışkırışını –yarı-hakikatini– gizlemekten başka bir işe yaramadığından kuşku lanılamaz mı? Anın fışkırışı, zamansız olanın içinde oynamaya ve bir araya getirilemez olanın toparlanabileceği yanılgısına kapılmaya yatkın bir hayalgücünde tutulmuş olamaz mı? Zamansal dağılımın bu soyut ve değişken yarı-anlarından oluşan bu ebediyet ve bu akli Tanrı son tahlilde soyut bir ebediyet ve ölü bir Tanrı olmayacak mıdır?

Zaman ve Başka'da ele alınan temel sav bunun tersine, zamanı ebediyetin yozlaşmış bir hali olarak değil, *şu* asimile edilemez olduğu için mutlak başka olanla ilişki olarak düşünmekten ibarettir. Deneyim tarafından asimile

edilemez olanla ya da *şu* sonsuzun ta kendisi olduğundan kavranılmaya (*com-prendre*) izin vermeyenle ilişki. Yine de *şu* Sonsuz veya *şu* Başka, kendisine *şu* belirtme sıfatını kullanarak basit bir nesneymişcesine parmakla işaret edilmesine veya vücut kazanması için belirli veya belirsiz bir tanımlık iliştilirtilmesine tahammül etmek zorundadır adeta. Görünmezle bir ilişkidir bu; görünmezlik, beşeri bilginin yetersizliğinden kaynaklanmaz; bilginin kendisinin mutlak başkanın Sonsuzuna elverişsizliğinden, upuygun olmayışından, çakışma gibi bir olayın burada saçmalık olmasından ileri gelir. Çakışmanın imkânsızlığı, upuygun olmama, basitçe olumsuz mefhumlar değildir. Zamanın artzamanlılığında *verili* çakışmazlık *fenomeni* içinde bir anlamı vardır bunların. Zaman çakışmazlığın *şu daima'* sınını ve dahası *ilişkinin* –iştıyakın ve bekleyişin– *şu daima'* sınını imler: ideal bir çizgiden daha ince bir ipliktir bu; artzamanlılık onu kesmez, bir ilişkinin paradoksunda korur. Bu ilişki mantığımızın ve psikolojimizin diğer ilişkilerinden farklı bir ilişkidir, çünkü mantığımız ve psikolojimiz en azından kendi terimlerine eşzamanlılığı nihai bir ortaklık suretinde bahşederler. Burada söz konusu olan terimsiz bir ilişki, beklenileni olmayan bir bekleyiş, doyurulamaz bir iştıyaktır. Aynı zamanda yakınlık olan bir mesafedir o, bir çakışma veya yitik bir birleşme değildir. Daha önce söylediğim gibi, kökensel bir sosyalliğin tüm fazlalığını veya tüm *iyiliğini* imler o. Artzamanlılığın eşzamanlılıktan *fazla* olması, yakınlığın *verili* olma olgusundan *daha değerli* olması, eşitlenemez olana bağlılığın kendilik bilincinden *daha iyi* olması –dinin zorluğu ve yüksekliği burada değil midir? Ayrıca bu "mesafe-yakınlığın" tüm betimlemeleri ancak yaklaşıklık ve metaforik olabilirler, çünkü za-

manın artzamanlılığı onun mecazi olmayan anlamı, esas anlamı ve modelidir.¹

"Bambaşka"nın Sonsuzuna aşkınlık olarak anlaşılan zamanın "hareketi" çizgisel olarak zamansallaşmaz, yönelimin ışınının doğruluğuna benzemez. Bu hareketin ölümün *gizemi* tarafından işaretlenen imleme tarzı, başka insanla ilişkinin etik serüvenine katılmak suretiyle dolambaça başvurur.²

1948'deki denememde zamansal aşkınlık, yalnızca hazırlık niteliği taşıyan saptamalarla betimlenmişti. Bu saptamalara, artzamanlılığı imleyen aşkınlık ile başkasının başkılığının mesafesi arasındaki analogi kılavuzluk eder. Bu aşkınlığın aralığını boylu boyunca kat eden bağ üzerine yapılan vurgu da öyle (fakat bunu her ilişkinin terimlerini birbirine bağlayan bağla karıştırmamak gerekir).

Bu kitapta bu fikirlerin ifadesini izleyen güzergâhta değişiklik yapmak istemedim. Bu güzergâh, Kurtuluş'un* ertesinde la Montagne Sainte-Geneviève'in** getirdiği açı-

* Fransa'nın Alman işgalinden kurtuluşu kastediliyor. —*ed.n.*

** Paris'in bir mahallesi. —*ç.n.*

1. "Sonsuzla ilişki"nin betimlenmesine giren tüm olumsuzlamalar, olumsuzlamanın formel ve mantıksal anlamıyla sınırlı değildir, negatif bir teoloji oluşturmazlar! Bunlar mantıksal bir dilin –bizim dilimizin– artzamanlılık hakkında söyleme (*le dire*) ve tersini-söyleme (*le dédire*) yoluyla ifade edebileceği her şeyi dile getirirler. Bu artzamanlılık beklemenin sabrında kendini gösterir, zamanın bizzat uzunluğunu oluşturur, ("şimdi haline getirme"nin zaten bir tarzı olan) öngörüye (*anticipation*) indirgenmez, beklenilenin veya arzulananın bir *temsili*ni (ki bu temsil saf bir "şimdileştirme" (*présentification*) olacaktır) barındırmaz.

2. *Autrement qu'être ou au delà de l'essence (Olmaktan Başka Tür-lü veya Özün Ötesinde)* (1974) isimli kitabımızla ve bilhassa da Nouveau Commerce no: 30/31 (1975)'te yayımlanan "Tanrı ve Felsefe" isimli incelememizle karşılaştırınız. (Bu metnin Türkçesi, Levinas, *Sonsuza Tanıklık*, İstanbul: Metis, 2003, s. 163'te yer almaktadır. —*ed.n.*)

lım iklimine tanıklık ediyor gibi görünmüştür bana. Jean Wahl'in Felsefe Koleji bu açılımın yansıması ve odaklarından biriydi. Vladimir Jankélévitch* o esinli ve yüksek perdeli taklit edilemez sesiyle Bergson'un verdiği mesajda *işitilmemiş olanı* dile getirir, anlatılamazı formüle eder, Felsefe Koleji'ni ağzına dek doldururdu. Jean Wahl felsefeyle sanatın değişik formları arasındaki ayrıcalıklı akrabalığa vurgu yapar, "yaşayan felsefe"deki eğilimlerin çokluğunu selamlardı. Wahl bunlardan birinden diğerine geçmekten hoşlanırdı. Her tavrıyla gözüpek "*entelektüel deneylere*" ve riskli arayışlara davet ederdi sanki. Husserl fenomenolojisi, Sartre ve Merleau-Ponty sayesinde varoluş felsefesi ve hatta Heidegger'in temel ontolojisinin ilk dile getirilişleri o zamanlar yeni felsefi imkânlar vaat ediyordu. İnsanları her zaman ilgilendirmiş olan, ama onların hiç spekülatif bir söylem içinde düşünmeye kalkışmadıkları şeyleri adlandıran sözcükler, kategoriler katına çıkmaktaydı böylece. Kem küm etmeden –çoğu kez de ihtiyatı elden bırakarak– akademik kurallardan belli bir yere kadar özgürleşerek ve geçerli düzenin sözcüklerinin tiranlığına maruz kalmadan, Gabriel Marcel'in** *Journal Métaphysique*'inde dediği gibi "deşilmek", "derinleştirilmek" veya "açımlanmak" üzere fikirler üretilebiliyor ve bunlar başkalarına sunulabiliyordu.

* Vladimir Jankélévitch (1903-1986): Müzisyen ve filozof. *Henri Bergson* (1931) adlı ilk eserine Bergson'un kendisi eseri öven bir önsöz yazmıştır. Zaman ve sıkıntı gibi konularda psikoloji ve ahlak açısından değerli çalışmaları vardır. En önemli eserinin *Erdemlerin İncelenmesi* (*Traité des vertues*, 1949) olduğu kabul edilir. —*ed.n.*

** Fransız varoluşçuluğunun dindar kanadının önde gelen düşünürü. En önemli eseri *Olmak ve Sahip Olmak* (*Être et Avoir*). —*ed.n.*

Zaman ve Başka'da temel savımızın dolambaçlı bir biçimde yol alırken katettiği çeşitli izlekleri o açılım yıllarının havası içersinde okumak gerek. *Zaman ve Başka*'da öznellik hakkında söylenen şunlardır: Ben'in varlığın anonim var'ı (*Il y a*) üzerindeki hâkimiyeti, Kendi'nin (*le Soi*) derhal Ben'e dönmesi, Ben'in bizzat Kendi'yle dolup kapanması ve böylece maddeci maddesellik ve içkinliğin yalnızlığı, varlığın çalışmada, zahmette ve ıstırapta hissedilen kaçınılmaz ağırlığı. Ardından dünya hakkında söylenen ise şudur: Nimetlerin ve bilgilerin aşkınlığı, keyif almanın (*jouissance*) yüreğindeki deneyim, bilme ve kendine dönüş, her *başka*'yı hazmeden bilmenin ışığında yalnızlık, özsel olarak *bir* olan aklın yalnızlığı. Ve ölüm hakkında söylenen şudur: Ölüm, saf hiçlik değil üstlenilemez gizemdir ve bu anlamda da olayın olurluğudur. İçkinliğin Ayni'sına zorla girme ve yalıtılmış anların tik taklarını ve yeknesaklığını kesintiye uğratma noktasındadır bu olurluk. *Bambaşka*'nın, geleceğin, zamanın zamansallığının olurluğudur ki, onda artzamanlılık tam da mutlak olarak dışarıda kalanla ilişkiyi betimler. Son olarak başkasıyla, dişiyle, evlatla ilişki hakkında, Ben'in velûdiyeti (*fécondité*), artzamanlılığın somut kipliği, zamanın aşkınlığının eklemlenmeleri veya kaçınılmaz sapmaları hakkında söylenen de şudur: ne Aynının Başkada eridiği bir vecd ne de Başkanın Aynıya ait olduğu bir bilme. İlişkisiz ilişki, doyurulamaz arzu veya Sonsuzun yakınlığı. Daha sonra bu savların hepsini ilk biçimleriyle yeniden ele almadım. O zamandan bugüne bazılarının daha çapraşık ve eski meselelerden ayrı olarak ele alınamaz oldukları, ve daha az doğaçlama bir ifadeye ve bilhassa da farklı bir düşünceye ihtiyaç duydukları ortaya çıkmıştır.

Bu eski konferansların son sayfalarında bulunan ve bana önemli görünen iki hususun altını çizmek istiyorum. Bu iki husus söz konusu konferanslarda başkalığın ve onun aşkınlığının fenomenolojisini yapmaya hangi tarzda teşebbüs edildiğine ilişkindir.

Beşeri başkalık salt formel ve mantıksal başkalık temelinde düşünülmemiştir. Her çokluğun terimleri salt formel ve mantıksal başkalık sayesinde birbirinden ayrılır (çoklukta her bir terim farklı niteliklerin taşıyıcısı olarak zaten başkadır ve eşit terimlerin çokluğunda her bir terim, bireyleşmesi itibariyle ötekinin ötekisidir). Zamanı açan aşkın bir başkalık mefhumu ilkin bir *başkalık-içeriği* temelinde, dişilik temelinde araştırılmıştır. Dişilik bana, yalnızca tüm diğerlerinden farklı bir nitelik olarak değil, bizzat farklılığın niteliği olarak farklılıklarla tezat oluşturan bir farklılık olarak göründü. Bunun hangi anlamda erillik veya erkeklik hakkında, yani genel olarak cinsiyet farklılığı hakkında söylenebileceğini görmek gerekir. Dişi farklılıkla ilgili bu fikir, salt sayısal olan tüm ikiliklerden ayrı bir biçimde, çift (*le couple*) mefhumunu mümkün kılıyor olsa gerek. İki (kişi)lik sosyallik mefhumu cinsiyet farklılığından çıkar. Bu mefhum yüzün istisnai epifanisi –soyut ve afif çıplaklığı– için muhtemelen zorunludur, fakat erotizmin esasını oluşturur. Ve başkalık erotizme –yine basitçe mantıksal bir ayırım olarak değil, bir nitelik olarak– bizzat yüzün sessizliğince söylenen "öldürmeyeceksin" ile taşınır. Erotizm ve libidodaki etik ışımanın anlamlılığı. İnsanlık erotizm ve libido yoluyla iki kişilik topluma girer ve bu toplumu belki de çağdaş panerotizmin basitliğini hiç olmazsa tartışma konusu etmeyi yetkilendirerek ayakta tutar.

Son olarak *Zaman ve Başka*'da aşkınlığın babalıktan yola çıkılarak göz önünde tutulmuş olan yapısal bir özelliğine işaret etmek istiyorum: Babanın üstlenebileceğinin ötesinde yer alan, oğula sunulan imkân, belli bir anlamda hâlâ onun kalır. Tam olarak ebeveynlik anlamında. Babanın imkânı –veya onun kayıtsız olmadığı (*non-indifférente*) imkân– bir başkasının üstlendiği bir imkândır: Oğul sayesinde mümkünün ötesindeki bir imkânın vuku bulması! Burada ebeveynliği yöneten toplumsal kurallardan kaynaklanmayan, muhtemelen bu kuralları temellendiren bir kayıtsız-olmama söz konusudur. Bu kayıtsız-olmama yoluyla Ben'e mümkünün ötesi mümkün olur. Yönelimsel edimlerin kaynağı ve merkezi olan aşkın öznellikte cisimleşmiş haliyle *muktedir olma* fikrinin tam da kendisini, Ben'in –biyolojik olmayan– velûdiyeti mefhumundan yola çıkarak tartışma konusu haline getiren şey budur.

*Emmanuel Levinas, 1979**

* Levinas'ın *Zaman ve Başka*'ya dair daha yakın tarihli yorumları için 1981'de Philippe Nemo ile yaptığı radyo konuşmasına bakılabilir: "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık* içinde, İstanbul: Metis, 2003, s. 295. —ed.n.

I

KONU VE PLAN

Bu konferansların amacı zamanın yalnız ve yalıtılmış bir öznenin olgusu olmadığını, bizzat öznenin başkasıyla (*autrui*)* ilişkisi olduğunu göstermekten ibarettir.

Bu tezde sosyolojik bir şey yoktur. Mesele, toplumdan aldığımız mefhumlar sayesinde zamanın nasıl bölümlendiğini ve düzenlendiğini, toplumun zamanın bir temsilini oluşturmamızı nasıl olanaklı kıldığını anlatmak değildir. Sözümlü edeceğimiz şey bizim zaman hakkındaki düşüncelerimiz değil, zamanın kendisidir.

Bu savı desteklemek için bir yandan yalnızlık mefhumunu, diğer yandan, zamanın yalnızlığa sunduğu şansları derinlemesine ele alıp düşünmek gerekecektir.

Yapmaya girişeceğimiz çözümlerler antropolojik değil, ontolojik olacak. Ontolojik problem ve yapıların varolduğuna inanıyoruz. Ama burada ontoloji, verili varlığı

* "*Autrui*"yi "başkası", "*autre*"u ise çoğunlukla "başka" ile, istisnai olarak da "başka olan" diye karşılıyoruz. Bu ayrımı açıklamak için şu söylenebilir: "*autrui*" başka insanı, başka kimseyi, yani başkasını belirtirken, "*autre*" başka olana, başkalığa işaret ediyor. Bununla birlikte Levinas'ın iki terimi kullanımı bu kurala her zaman uymaz. Fransızca "*autre*" hem başka hem de başkası anlamında kullanılabilir. Dolayısıyla bağlamı ve anlamın bütününe hesaba katmadan bir kural uygulamak da doğru bir çeviriyi garanti etmeyecektir. —*ed.n.*

saf ve yalın bir biçimde betimleyen realistlerin anladıkları anlamda ontoloji değildir. Şunları ileri sürmekteyim: *Varlık* boş bir mefhum değildir, kendine özgü bir diyalektiğe sahiptir ve yalnızlık veya birliktelik (*collectivité*) gibi mefhumlar bu diyalektiğin belli bir uğrağında belirir. Yalnızlık veya birliktelik sadece psikolojinin mefhumları değildir. Tıpkı başkasına duyulabilen ihtiyaç veya bu ihtiyacın içerdği, başkasına ilişkin bir önbilme, önsezi veyahut da öngörü mefhumları gibi. Yalnızlığı varlığın bir kategorisi olarak sunmak istiyorum, onun bir varlık diyalektiği içindeki yerini veya –diyalektik sözcüğü ziyadesiyle belirlenmiş bir anlama sahip olduğu için– daha doğrusu, yalnızlığın varlığın genel ekonomisindeki yerini göstermek istiyorum.

Şu halde yalnızlığı başkasıyla öncel bir ilişkinin bağrında düşünen Heideggerci tasavvuru daha işin başında reddediyoruz demektir. Antropolojik olarak tartışma götürmez olan bu kavrayış bana ontolojik olarak karanlık görünüyor. Kuşkusuz başkasıyla ilişki Heidegger tarafından *Dasein*'in ontolojik yapısı olarak ortaya koyulmuştur: Pratik olarak ne varlığın dramında ne de varoluşsal çözümlemede (*analytique existentielle*) herhangi bir rol oynar. *Varlık ve Zaman*'ın (*Sein und Zeit*) tüm çözümlemeleri kâh gündelik yaşamın gayri şahsiliği, kâh yalnızlaşmış *Dasein* göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Peki yalnızlık trajik karakterini hiçlikten mi yoksa ölümün belirginleştirdiği başkasından yoksun oluştan mı ödünç alır? Hiç değilse burada bir muğlaklık vardır. Bu muğlaklıkta yalnızlığın sosyallik, sosyallığın de yalnızlık tarafından tanımlanmasını aşma yönünde bir davet bulunduğunu düşünüyorum. Nihai olarak Heidegger'de öteki, *Miteinandersein* –karşı-

lıkları olarak biri diğeriyle birlikte olmak– özsel durumunda ortaya çıkar. *Mit* (ile) edatı ilişkiyi betimler burada. Demek ki bu, bir şeyin çevresinde, ortak bir terim çevresinde, Heidegger'e göre hakikatin çevresinde, yan yana bir beraberliktir. Yüz yüzelik ilişkisi değildir bu. Her biri, varoluşunun özel olgusu hariç, her şeyi taşıyacaktır ilişkiye. Halbuki ben başkayla kökensel ilişkiyi betimlemesi gerekenin *mit* edatı olmadığını göstermek istiyorum.

İlerleme tarzımız belki de bizi hayli çetin serimlemelere götürecektir. Bunlar antropolojik serimlemelerin parlaklığının yaşattığı heyecanı yaşatmayacak. Fakat buna karşılık, yalnızlık hakkında, onun bahtsızlığından ve birlikteliğe karşıt olduğundan başka bir şey söyleyebilmemiz mümkün olacak. Alışlagelmiş bir biçimde, birlikteliğin yalnızlığa kıyasla bir talih olduğu söylendiğinde, birliktelik yalnızlığa karşıt bir biçimde ele alınmış olur.

Böylece yalnızlığın ontolojik köküne inerek bu yalnızlığın hangi deneyimde aşılabileceğini sezinlemeyi umuyoruz. Böyle bir aşmanın ne olmayacağını hemen baştan ifade edelim. Bir bilgi olmayacaktır bu; çünkü bilgi yoluyla nesne ister istemez özne tarafından soğurulur ve ikilik ortadan kalkar. Bir ekstaz da olmayacaktır; çünkü ekstazda özne nesnede erir ve onun birliğinde kendini yeniden bulur. Tüm bu ilişkiler başka olanın kaybıyla sonuçlanırlar.

Öyleyse ıstırap ve ölüm meselesine gelip dayanıyoruz. Bunun sebebi ıstırap ve ölümün parlak ve moda olan serimlemelere izin veren çok güzel izlekler olmaları değildir; ölüm fenomeninde yalnızlığın bir gizemin kıyısında bulunuyor olmasıdır. Bu gizemi, olumsuz anlamda, bilinmeyen olarak anlamak uygun düşmez. Onun olumlu anlamını ortaya koymaya çalışacağım. Bu mefhum öznedeki

bir ilişkiyi fark etmemize izin verecektir ki, bu ilişki öznenin yalnızlığının saf ve yalın biçimde dönüp geri gelişine indirgenemez. İlle de hiçlik değil, fakat gizem olan ölümün önünde, bir terimin diğerinde eriyişi değildir meydana gelen. Son olarak, ölümden kendini ilan eden ikiliğin nasıl olup da başka ve zamanla ilişki haline geldiğini göstereceğim.

Bu serimlemelerin diyalektik adına içerebileceği şey hiçbir durumda Hegelci değildir. Söz konusu olan ne bir dizi çelişkiyi katetmek ne de Tarihi durdurarak onları uzlaştırmaktır. Aksine yürümek istediğimiz yol, birlik içinde erimeyen bir çoğulculuğa gider; ve amacımız Parmenides ile bağı –buna cüret edilebilirse eğer– koparmaktır.

VAROLMANIN YALNIZLIĞI

Neden ibarettir yalnızlığın keskinliği? Asla bir başımıza varolmadığımızı söylemek harcıâlem bir şeydir. İlişkide olduğumuz varlıklar ve şeylerle kuşatılmış haldeyiz. Görerek, dokunarak, duygudaşlık ve birlikte çalışma yoluyla başka olanlarla beraberiz. Tüm bu ilişkiler geçişlidir (*transitive*): Bir nesneye dokunurum, Başka olanı (*Autre*) görürüm. Ama ben Başka değilimdir. Ben yapayalnızımdır. Demek ki kesinlikle geçişli olmayan ögeyi oluşturan, yönelimsellikten uzak, ilişkisiz olan şey bendeki varlıktır, varolduğum olgusu, *varolmam*dır. Varolma dışında her şey mübadele edilebilir varlıklar arasında. Bu anlamda ol-

mak (*être*), varolma yoluyla tecrit olmaktır. Ben, ben olmaklığımla bir monad'ım. Varolmam dolayısıyladır ki kapısız ve penceresizim, yoksa bendeki iletişim kurulamaz herhangi bir içerik dolayısıyla değil. Eğer varolma iletilemez bir şeyse, bunun nedeni onun bendeki en özel şey olan şu varlığında köklenmiş olmasıdır. Öyle ki bilgimdeki, kendimi ifade araçlarımdaki tüm genişleme, şu en âlâ içsel ilişki olan varolmayla ilişkim üzerinde hiçbir etki yapmaz.

İlkel zihniyet –ya da en azından Lévy-Bruhl'ün yorumuyla ilkel zihniyet– kavramlarımızın temellerini sarsıyor gibi görünmüştü, çünkü geçişli bir varoluş fikrini getiriyor gibiydi. Öznenin, katılım yoluyla, başkasını görmekle kalmadığı, ama öznenin başkası da *olduğu* yollu bir izlenim vardı. İlkel zihniyete ilişkin bu mefhum, mantık öncesine veya mistik olana ilişkin mefhumlardan daha önemlidir. Bununla birlikte bizi yalnızlıktan kurtarmaz. En azından modern zihniyet gizinden ve yalnızlığından kolay kolay feragat edemez. Ve katılım deneyimi, fiili olabildiği ölçüde ekstatik kaynaşımla çakışır. Terimlerin ikiliğini yeterince muhafaza etmez. Monadolojiyi terk edersek monizme varırız.

Varolma her ilişkiye, her çoğulluğa direnecektir. Varolandan başka hiç kimseyle ilgili değildir. Öyleyse yalnızlık bir Robinson'un tecrit edilme olgusu veya bir bilinç içeriğinin iletilemez olması olarak çıkmaz ortaya. Varolan ile onun varolma eseri arasındaki ayrılmaz birlik olarak belirir. Varolmayı varolanda ele almak, onu birliğe hapsedmektir. Ve Parmenides'in, takipçilerinin girişmeye cüret edecekleri baba katlinin her türünden kaçmasına izin vermektedir. Yalnızlık, varolanların mevcut olmaları olgusundadır

bizzat. Yalnızlığın aşıldığı bir durum tasavvur etmek, varolan ile varolması arasındaki bağın ta kendisinin ilkesini sınamaktır. Bu, varolanın varoluşu üstlendiği (*contracter*) ontolojik bir olaya doğru gitmektir.* Varolanın varolmasını üstlendiği olaya hipostaz (*hypostase*)** diyorum. Algı ve bilim daima, zaten özel varoluşlarıyla donanmış olan varolanlardan yola çıkar. Varolan ile varoluşu arasındaki bu bağ çözülemez mi? Hipostaza ulaşılabilir mi?

VAROLANSIZ VAROLMA

Yine Heidegger'e dönelim. Onun –daha önce başvurmuş olduğum– *Sein* ve *Seiendes*, olmak (*être*) ve olan (*étant*), arasında yaptığı ayrımı biliyorsunuz; ama ben ses uygunluğu gerekçesiyle bu terimleri, onlara belli bir varoluşçu anlam yüklemeksizin, *varolma* (*exister*) ve *varolan* (*existant*) olarak çevirmeyi tercih ediyorum. Heidegger öznele-ri ve nesneleri –olan varlıkları, varolanları– onların bizzat

* Varolanın varoluşuyla yaptığı kontrat onun varoluşunu üstlenmesidir. —*ed.n.*

** Grekçe *hypostasis* (*hypo*: alt ve *istema*: durmak) İskenderiye metafiziğinin önemli bir terimidir. Varlığın ve bütün fenomenlerin altında yatan, fenomenlerin görünüşleri oldukları cevheri ifade eder; *substantia* Grekçe *hypostasis*'in Latinceye çevirisidir. İskenderiye üçlemesi Tanrıyı birbirinden ayrı üç hipostazın (zekâ, ruh ve akıl) birliği olarak vaz eder; bunlar bir ve aynı cevherdendir fakat farklı mod ve görünüşlere sahiptirler. Terim Hristiyan teolojisinde Mesihin gerçek doğasına değin tartışmalarda geçer. Levinas ise terimi farklı bir anlamda kullanır: Bir öznesi olmayan varoluştan bir varolanın ayrışması ve varolmasını üstlenmesi olayıdır bu. —*ç.n.*

olmaları (*être*) ediminden ayırır. Öncekiler isim veya isim-fiil olarak çevrilirken sonraki bir fiil olarak çevrilir. *Varlık ve Zaman*'ın başından itibaren ortaya koyulan bu ayırım, varolmaya bütünüyle sahip olan varolana –Tanrı'ya– varmak üzere varoluştan yola çıkan, felsefenin kendi tarihinin akışı içinde ortaya çıkmış bazı müphemliklerini ortadan kaldırma olanağını sağlar.

Bana göre bu Heideggerci ayırım *Varlık ve Zaman*'daki en derin şeydir. Ama Heidegger'deki ayrımdır, ayrılık* (*séparation*) değil. Varolma daima varolanda kavranmıştır ve Heidegger'in, varolan insan olduğunda kullandığı *Jemeinigkeit* terimi varolmaya her zaman birisinin sahip olduğu olgusunu ifade eder tam olarak. Sanmam ki Heidegger varolansız bir varolmayı kabul edebilsin, bu saçma görünüldü ona. Bununla birlikte onda, Jankélévitch'in "belli bir Heidegger'e ait bir ifade," dediği *Geworfenheit* mefhumu vardır. Çoğunlukla terk edilmişlik veya bırakılmışlık olarak tercüme edilir bu. Böylelikle *Geworfenheit*'in bir sonucu üzerinde ısrar edilir. *Geworfenheit*'i varoluşa "atılmışlık olgusu" (*fait-d'être-jeté-dans*) olarak tercüme etmek gerekir. Adeta varolan yalnızca onu önceleyen varoluşa belir-

* Şüphesiz "ayrılık" mefhumu Levinas'ın felsefesinde çok önemli bir yere sahiptir. Levinas'ı çok etkilediği bilinen Franz Rosenzweig'in 1921 tarihli *Das Stern der Erlösung* (*Kurtulma Yıldızı*) adlı eserinin kavramın *Zaman ve Başka*'daki kullanılışının kaynağı olması muhtemeldir. Rosenzweig eserinde insanlığı, dünyayı ve Tanrı'yı birbirlerinden radikal ayrılıkları ve ilişkileri bakımından düşünmektedir. *Zaman ve Başka*'da da Levinas varoluşu varolandan, dünyadan, başka olanlardan ve başkasından ayrı bir biçimde düşünmeye başlamakta ve hipostaz olayıyla "ayrı" bir varolanın ortaya çıkışını ontolojik bir biçimde betimlemektedir. Daha sonraki eserlerde "ayrılık" üstüne yapılan vurgu, mutlak başkadan/başkasından radikal ayrılığı etik ilişkinin koşulu olarak ortaya koyma amacını taşır. —*ed.n.*

mektedir, sanki varoluş varolandan bağımsızdır ve kendini varoluşa atılmış olarak bulan varolan asla varoluşunun efendisi olamayacaktır. Tam da bu yüzden terk edilmişlik ve bırakılmışlık vardır. Böylece bizsiz, öznesiz olan bir varoluş fikri, varolansız bir varoluş fikri ortaya çıkıyor. Kuşkusuz M. Wahl, varolansız varoluş bir sözcükten ibarettir, diyecektir. Sözcük terimi elbette can sıkıcı, çünkü küçümseyici. Ama sonuçta M. Wahl ile hemfikirim. Yalnız, sözcüğün varlığın genel ekonomisi içindeki yerini belirlemek gerekecek. Pekâlâ varolma varolmaz da diyebilirim. Varolan varolur. Keza varolanı anlamak için varolmayana başvurma olgusu asla bir devrim değildir felsefede. İdealist felsefe, bütünüyle, varlığı varlıktan olmayan bir şey üzerine kurmanın bir tarzı olmuştur.

Bu varolansız varolmaya nasıl yaklaşacağız peki? Her şeyin, varlıkların ve kişilerin hiçliğe dönüşünü tahayyül edelim. Saf hiçlikle mi karşılaşacağız? Her şeyin bu muhayyel yıkımından sonra herhangi bir şey değil, *var* (*Il y a*) olgusu kalır geriye. Her şeyin yokluğu, bir mevcudiyet olarak –her şeyin yok olup gittiği bir yer olarak, bir atmosfer yoğunluğu olarak, boşluğun doluluğu olarak veya sessizliğin uğultusu olarak– geri gelir. Şeylerin ve varlıkların bu yıkımından sonra öznesi olmayan (*impersonnel*) varolmanın "güçler alanı" vardır. Ne özne ne de ad olan bir şeydir o. Artık hiçbir şey olmadığında kendini dayatan varolma olgusudur. Anonimdir: Bu varoluşu üstlenen ne bir şey vardır ne de bir kimse. "Il pleut" ("[Yağmur] yağıyor") veya "Il fait chaud" ("[Hava] sıcak") da olduğu gibi öznesi belirsizdir. Varolma geri döner, kendisini bertaraf eden olumsuzlama ne olursa olsun. Saf varolmanın kaçınılmazlığı olarak vardır o.

Bu varolmanın anonimliğini hatırlatırken, felsefe kitaplarında sözü edilen, algının şeyleri oyup çıkardığı şu belirlenmemiş zemini düşünmüyorum hiç. Bu belirlenmemiş zemin zaten bir varlık –bir olan– bir şeydir. İsim (*le substantif*) kategorisine girer zaten. Her varolana niteliğini veren ilksel kişiselliğe zaten sahiptir. Yaklaşmayı denediğimiz varolma, isimle ifade edilemeyen, olmak (*être*) fiilinin eseridir bizzat. Bu varolma saf ve yalın bir biçimde olumlanamaz, zira olumlanan daima bir *olandır* (*étant*). Fakat o kendini dayatır, çünkü yadsınamaz. Her yadsımının ardında bu varlık ortamı –"güçler alanı" olarak bu varlık– yeniden belirir; her olumlamanın ve her yadsımının alanı olarak tekrar çıkar ortaya. *Varolan bir nesneye* ilişik değildir asla; bu yüzden ben onu anonim diye adlandırıyorum.

Bu duruma başka bir yönden yaklaşalım. Uykusuzluğu ele alalım. Bu kez hayal edilmiş bir deneyim söz konusu değildir. Uykusuzluk, uykusuzluğun asla son bulmayacağı bilincinden oluşmuştur, yani içinde bulunulan teyakkuz halinden kendini çekip çıkarmanın hiçbir yolu yoktur artık. Hiçbir amacı olmayan bir teyakkuz. İnsan ona çakılıp kaldığı anda, onun nerede başladığı ve nereye varacağı hakkında her türlü mefhumu yitirir. Geçmişe tegellenen şimdi bütünüyle bu geçmişin mirasıdır; hiçbir şeyi yenilemez. Daima aynı şimdidir veya süregiden aynı geçmiştir. Bir tek hatıra bile bu geçmişten bir özgürleşme olurdu çoktan. Burada zaman hiçbir yerden çıkmaz, hiçbir şey uzaklaşmaz, kaçıp gitmez. Yalnızca uykusuzluğu işaretleyebilecek olan dışsal gürültüler, başlangıçları ve sonu olmayan bu duruma başlangıçları sokabilir. Kaçılamaz olan bu ölümsüzlük, *var'a*, öznesi olmayan varoluşa tamamıyla benzer.

Var'ı ve varolmanın kendi hiçleşmesinde olumlanma tarzını, uykuya dalmanın mümkün olmadığı bir teyakkuz aracılığıyla nitelendireceğiz. Bilinçdışına sığınma ve özel bir alana geri çekilir gibi uykuya doğru geri çekilme imkânından yoksun bir teyakkuzdur bu. Bu varolma, zaten sükunet halinde olan bir *kendinde (en-soi)* değildir; her türlü kendiliğin kesin olarak yokluğudur o – bir *kendisizliktir (sans-soi)*. Varolansız varolma başlangıç noktasından yoksun olduğuna göre, varolma ebediyet mefhumuyla da nitelendirilebilir. Ebedi bir özne, bir *contradictio adjecto*'dur,* çünkü bir özne bir başlangıçtır zaten. Ebedi özne kendisinin dışında hiçbir şeye başlayamaz. Dahası, kendinde imkânsızdır, çünkü özne olarak o, başlangıç olmak ve ebediyeti dışlamak zorundadır. Ebediyet teskin olmaz, zira kendisini üstlenecek bir özneye sahip değildir.

Hiçliğin bu varolmaya geri dönüşüne Heidegger'de de rastlanır. Heidegger'in hiçliğinin hâlâ bir tür etkinliği ve varlığı vardır: Hiç hiçler.** Sakin kalmaz. Hiçlik bu üretiminde kendini olumlar.

Ama *var* mefhumunu klasik felsefenin büyük bir mefhumuna yakınlaştırmak gerekseydi, Herakleitos'u düşünürdüm. İçinde iki defa yıkanılabilen nehir mitini değil, bunun Kratylos'a ait versiyonunu, içinde bir kez bile yıkanılabilen nehri düşünürdüm; bu versiyonda, her varolanın biçimi olan birliğin sabitliği bile kurulamaz; oluşun

* Sıfatta çelişki. —*ed.n.*

** "Hiç hiçler" ifadesi Heidegger'in 1929 tarihli "Metafizik Nedir?" adlı yazısında kullanılmıştır. Varoluşun hiçlikle ilişkisini düşünmek için *Varlık ve Zaman*'ın 58. bölümüne ("Anlama ve Çağrı ve Suçluluk") bakmak faydalı olabilir. —*ed.n.*

ona göre kavranacağı son sabitlik ögesinin kaybolduğu bir nehirdir bu.

Var olarak adlandırdığım varolansız varolma, hipostazın üretileceği* yerdir.

Ama önce bu *var* tasavvurunun sonuçları üzerinde uzunca durmak istiyorum. Bu tasavvur, açılımlara izin vermeyen, kaçış imkânı bırakmayan hiçliksiz bir varlık mefhumunu desteklemekten müteşekkildir. Ve hiçliğin bu imkânsızlığı, varlık üzerinde sahip olunabilecek son ege-menlik olan intiharı hâkimiyet işlevinden mahrum bırakır. Artık hiçbir şeye hâkim olunamaz, yani saçmalık içinde olunur. İntihar saçmalığa karşı son çare olarak belirlemektedir. Terimin geniş anlamında intihar, mücadelenin faydasızlığını anladığında dahi mücadele eden bir Macbeth'in umutsuz, ama zihni açık bir biçimde savaşmasını da içerir. Bu hâkimiyet, intihar imkânı yoluyla varoluşa bir anlam bulma imkânı trajedinin daimi olgularından biridir. *Romeo ve Julliette*'in üçüncü perdesinde Juliette'in "Ölme gücünü elimde tutuyorum," çığlığı yazgı üzerinde yine de bir zaferdir. Genel olarak trajedinin yazgının özgürlük üzerinde kazandığı zaferden ibaret olmadığı söylenebilir, çünkü yazgının sözde zafer kazandığı anda üstlenilen ölüm yoluyla birey yazgıdan kaçır. Ama bu nedenledir ki Hamlet trajedinin veya trajedinin trajedisinin ötesindedir. "Olma-ma"nın belki de imkânsız olduğunu anlar ve intihar yoluyla bile olsa saçmalığa hâkim olamaz. Kaçılmaz ve kendi-

* "*Production*" teriminde hem bir şeyin, bir olayın üretilmesi anlamında meydana getirilmesini hem de onun varlığı itibarıyla ifşa edilmesini, ışıık altına sürülmesini göz önüne almak gerekir. Levinas *Bütün-lük ve Sonsuz*'da terimin çiftanlamlılığını vurgulamıştır. —*ed.n.*

sinden çıkış yolu olmayan varlık mefhumu, varlığın temel saçmalığını oluşturur. Sonlu olmasından dolayı değil, sınırları olmadığından dolayı kötülüktür varlık. Heidegger'e göre endişe (*angoisse*) hiçlik deneyimidir. Ama tersine endişe –eğer ölümden hiçliği anlarsak– ölmenin imkânsızlığı olgusunda yatmaz mı?

Sanki varolmanın saf olayını bir bilinçle donatırmışçasına *Var*'ı teyakkuzla nitelendirmek paradoksal bir şeymiş gibi görünebilir. Ama acaba teyakkuz bilinci tanımlar mı? Yoksa bilinç teyakkuz halinden çıkma imkânı mıdır? Bilincin esas anlamı bir uyku imkânına dayanan bir teyakkuz olmaktan ibaret olabilir mi? Ben olgusu, öznesi belirsiz teyakkuz durumundan çıkma gücü değil midir? Bu soruları kendimize sormamız gerekir. Aslında bilinç teyakkuza katılmaktadır zaten. Ama onu özgül bir biçimde niteleyen şey, uyumak üzere "geriye" çekilme imkânını daima muhafaza etmesidir. Bilinç uyumaya muktedir olmaktır. Doluluğa bu kaçış, bilincin paradoksunun ta kendisidir adeta.

HİPOSTAZ

Bilinç, *var*'ın anonim teyakkuz halinden bir kopuştur; zaten bir hipostazdır; bir varolanın kendi varolmasıyla ilişkiye girdiği bir duruma gönderme yapar. Bunun *niçin* ortaya çıktığını apaçık bir biçimde açıklayamayacağız: Metafizikte fizik bulunmaz. Hipostazın ne anlama geldiğini gösterebiliriz yalnızca.

"Olan herhangi bir şey"ın belirişı, anonim varlığın bünyesinde hakiki bir tersinme oluşturur. Bu şey varolmayı bir yüklem olarak taşıır, nasıl özne yükleme hâkimse o da bu varolmaya hâkimdir. Varolma ona aittir ve tam da varolma üzerindeki (birazdan sınırlarını göreceğimiz) bu hâkimiyet dolayısıyla, bu kıskanç ve paylaşım kabul etmez hâkimiyet dolayısıyladır ki, varolan yalnızdır. Daha doğrusu kendi kendine bırakılsa esasen anonim olarak kalacak olan bir varolmada bir varolanın belirişı bir özgürlüğün, bir hâkimiyetin kuruluşudur. Bu anonim varolmada bir varolanın bulunabilmesi için orada bir kendinden çıkışın ve bir kendine dönüşün, yani özdeşliğin eserinin ta kendisinin mümkün hale gelmesi gerekir. Varolan, özdeşleşmesi dolayısıyla çoktan kendi üzerine kapanmıştır; monad'dır, yalnızlıktır o.

Hipostaz olayı şimdidir. Şimdi kendini terk eder; daha uygun bir ifadeyle, şimdi kendinden çıkıştır. O, varolmanın başlangıçsız, bitimsiz, sonsuz oyununda bir yırtılmadır. Şimdi, yırtar ve ilmek atar. Başlar, başlangıcın kendisidir. Şimdinin bir geçmişı vardır, ama ona anı biçiminde sahiptir. Şimdinin bir tarihi vardır, ama şimdinin kendisi tarih değildir.

Hipostazı şimdi olarak ortaya koymak, zamanı varlığa sokmak değildir yine de. Şimdi bize verili olduğunda, bize verili olan, sürenin çizgisel bir dizisinde yer alan zamanın bir uzamı ya da bu dizinin bir noktası değildir. Çoktan oluşmuş bir zamandan koparılmış bir şimdi veya zamanın bir ögesi değildir söz konusu olan, şimdinin işlevidir; onun, varolmanın öznesi belirsiz sonsuzluğunda icra ettiğı yırtılmadır. O, adeta ontolojik bir şemadır. Bir yandan bir olaydır bu ve henüz herhangi bir şey değildir; bir varolan

değildir; fakat sayesinde bir şeyin kendisinden çıkarak meydana geldiği bir varolma olayıdır. Bir yandan bir fiil yoluyla ifade edilmesi gereken saf bir olaydır hâlâ; bununla birlikte, bu varolmada adeta bir değişim vardır; bir şey, bir varolandır bu çoktan. Şimdiyi varolmanın ve varolanın sınırında kavramak temel önemdedir – varolmanın işlevi olan şimdi, bu sınırdaki, varolana dönüşür çoktan.

Şimdi, tam da "kendinden itibaren" in (*à partir de soi*)* gerçekleşmesinin bir tarzı olduğu içindir ki, daima uçup gitmez, uçuculuktur. Eğer şimdi sürseydi, varoluşunu kendisinden önce gelen bir şeyden alır, ve bir mirastan yararlanırdı. Oysa o, kendinden kaynaklanan bir şeydir. Kendinden kaynaklanmak, geçmişten hiçbir şey almayarak mümkündür ancak. Demek ki uçuculuk, başlangıcın asli biçimidir.

Peki ama bu uçuculuk bir şeyde nasıl sonuçlanabilmektedir? Diyalektik bir durum söz konusudur burada. Kendini "ben" ("je") olarak dayatan bir fenomeni dışlamaktan çok betimlemektedir bu durum.

Filozoflar "Ben" e amfibik** bir karakter atfetmişlerdir: bir töz değildir; bununla birlikte bir varolandır pekâlâ. Ben'i tinsellik ile tanımlamak, eğer tinsellik özelliklerden ibaretse, hiçbir şey ifade etmez. Bu tanımlama, ben'in varoluş biçimi hakkında, bende toptan bir yenilenme erkini dışlamayan mutlak hakkında hiçbir şey söylemez. Bu erkin mutlak bir varoluşa sahip olduğunu söylemek, bu erki, en azından, töze dönüştürmektir. Bunun aksine, va-

* Kendinden kaynaklanmak, kendinden gelmek. —*ed.n.*

** *Amphibie*: Hem suda hem havada yaşayabilme, iki-yaşayışlı olma. —*ç.n.*

rolmanın ve varolanın sınırında hipostaz işlevi olarak kavranan ben, daha işin en başından, değişken olanın ve daimi olanın karşıtlıklarının dışında, keza varlık ve hiçlik kategorilerinin dışında yer alır. "Ben" in başlangıçta bir varolan değil, varolmanın kipinin ta kendisi olduğu, ve doğru sözcükler kullanılarak ifade edilirse, varolmadığı anlaşıldığında paradoks sona erer.* Kuşkusuz şimdi ve "ben" varolanlara dönüşürler; keza onlardan bir zaman oluşturabilir ve böylece de zamana bir varolan olarak sahip olabiliriz. Ve bu hipostazlaşmış zamanı Kantçı ve Bergsoncu bir biçimde deneyimleyebiliriz. Ne var ki bu durumda bu deneyim, hipostazlaşmış bir zamana, varolan bir zamana (*un temps qui est*) ilişkin bir deneyimdir. O, varolma ile varolan arasındaki şematik işlevi itibariyle zaman, hipostazın saf olayı olarak zaman değildir artık. Şimdiyi varolanın varolma üzerindeki hâkimiyeti olarak ortaya koyduğumuz ve varolmadan varolana geçişi araştırdığımız için artık deneyim diye nitelendiremeyeceğimiz bir araştırma düzleminde bulunuyoruz. Şu durumda, eğer fenomenoloji radikal bir deneyim yönteminden başka bir şey değilse, fenomenolojinin ötesinde bulunuyoruz demektir. Şimdinin hipostazı, hipostazın bir uğrağıdır yalnızca; zaman varolma ile varolan arasındaki başka bir ilişkiyi belirtebilir. Zaman sonradan bize başkasıyla ilişkimiz olayının ta kendisi olarak görünecektir ve bu surette, şimdinin tekçi hipostazını aşan çoğulcu bir varoluşa ulaşmamıza olanak tanıyacaktır.

* "Ben" bir varolan olarak hipostazla ortaya çıkıyorsa, ondan önce varolmanın kipinden ibarettir ve yalnızca bir varolan varolabileceğinden başlangıçta "ben" in varolduğundan söz edilemez. —*ed.n.*

** Şimdi'nin veya ben'in ortaya çıkmasından evvel özgürlükten söz edilemez. —*ed.n.*

Şimdi, "Ben": Hipostaz özgürlüktür.** Varolan varolmanın hâkimidir. Varoluşu üzerinde öznenin yiğit erkini (*le viril pouvoir*) icra eder. Varolan, erki altındaki bir şeye sahiptir.

İlk özgürlük. Henüz özgür iradenin özgürlüğü değil, başlangıcın özgürlüğüdür o. Varoluş şu an varolan bir şeyden itibaren vardır. Her özne içerilen özgürlük, bir öznenin, olanın olması olgusunun ta kendisine dahildir. Varolanın varolmaya tam da el koymasının özgürlüğüdür.

YALNIZLIK VE HİPOSTAZ

Bu incelemenin başında yalnızlık varolanla varolması arasındaki ayrılmaz birlik olarak nitelendirildiğine göre, yalnızlık başkaya ilişkin herhangi bir varsayıma bağlı değildir. Başkasıyla önceden verili bir ilişkiden yoksunluk olarak belirmez yalnızlık. Hipostazın eserine dayanır. Yalnızlık varolanın birliğinin kendisidir; varoluşun kendisinden itibaren meydana geldiği varolmada bir şeyin olması olgusudur. Özne yalnızdır, çünkü tektir. Varolanın varolmaya hâkimiyeti olan başlangıcın özgürlüğünün mevcut olması için, yani kısacası varolanın mevcut olması için bir yalnızlığa gereksinim vardır. Öyleyse yalnızlık yalnızca bir umutsuzluk ve bir bırakılma değil, bir yiğitlik, bir gurur ve bir egemenliktir de. Bunlar, münhasıran umutsuzluk terimleriyle yapılan varoluşçu yalnızlık çözümlemesinin, Romantik ve Byroncu edebiyatın ve psikolojinin gururlu,

aristokratik ve dahiyane yalnızlığının tüm izleklerini unutturarak silmeyi başardığı özelliklerdir.

YALNIZLIK VE MADDESELLİK

Fakat öznenin varolma üzerindeki bu hâkimiyeti, varolanın bu egemenliği diyalektik bir tersine dönüş içerir.

Varolma, kendisine özdeş olan, yani yalnız olan varolan tarafından hâkimiyet altına alınır. Fakat özdeşlik bir kendinden çıkış değildir yalnızca; aynı zamanda bir kendine dönüştür. Şimdi, kendisine kaçınılmaz bir dönüşten ibarettir. Varolanın ortaya koyulmasının bedeli, onun kendinden kopamaması olgusunda bulunur tam olarak. Varolan kendiyle meşguldür. Bu kendiyle meşgul olma tarzı öznenin maddeselliğidir. Özdeşlik kendiyle zararsız bir ilişki değil, bir kendine zincirlenmişliktir; kendiyle meşgul olmanın zorunluluğudur bu. Başlangıç kendisi tarafından ağırlaştırılmıştır; rüyanın değil, olmanın bir şimdisi o. Özgürlüğü sorumluluğuyla dolaysızca sınırlandırılmıştır. Onun büyük paradoksu budur: özgür bir varlık zaten artık özgür değildir, çünkü kendisinden sorumludur.

Şimdi, geçmiş ve gelecek karşısında özgürlük olduğu halde, bir kendine zincirlenmişliktir. Şimdinin maddi karakteri, geçmişin şimdinin sırtına yük olması veya şimdinin kendi geleceğinden endişelenmesi olgusunda değil, şimdi olarak şimdide bulunur. Şimdi, sonsuz varolmanın dokumasını yırtmıştır. Tarihi göz ardı eder; şu andan baş-

lar. Ve buna rağmen veya bu sebeple kendine angaje olur ve bu yolla bir sorumluluğu tanır, maddeselliğe dönuşür.

Psikolojik ve antropolojik betimlemelerde, *Ben*'in zaten kendisine çakılı olması, *Ben*'in özgürlüğünün lütuf (*grace*) gibi hafif olmayıp çoktan bir ağırlık olması, ben'in kaçınılamaz bir biçimde kendisi olması olgusuyla ifade edilir bu. Bir totolojiden dram çıkarmaya çalışmıyorum. Ben'in kendisi üstüne dönüşü hiç de dingin bir düşünüm değildir; salt felsefi bir düşünümün sonucu da değildir. Blanchot'nun *Aminabad* romanında olduğu gibi, kendi ile ilişki, bana zincirlenmiş bir ikizle (*double*) yapışkan, ağır ve alık bir ikizle ilişkidir; gelgelelim ben, tam da ben olduğu için onunla birliktedir. *İle birlikte* kendiyle meşgul olma zorunluluğunda tezahür eder. Her girişim bir gürültüpatırtıdır (*remue-ménage*). Ben bir tin gibi, bir gülümseyiş gibi veya esen bir rüzgâr gibi var değilim, ben sorumluluktan muaf değilim. Varlığım bir sahip olma ile ikizleşir: Ben kendimle tıkabasa doluyumdur. Maddi varoluş budur işte. Sonuç olarak maddesellik, tinin olumsal bir biçimde bir beden mezarına veya hapisanesine düşmesini ifade etmez. Varolanın özgürlüğüne sahip öznenin ortaya çıkışına –zorunlu olarak– eşlik eder. Bedeni böylece maddesellikten –Ben ile Kendi arasındaki ilişkinin somut olayından– hareketle anlamak, onu ontolojik bir olay haline getirmektir. Ontolojik ilişkiler cismanilikten uzak ilişkiler değildir. Ben ve Kendi arasındaki ilişki tinin kendisi üzerine zararsız bir düşünümü değil, insanın tüm maddeselliğidir.

Demek ki Ben'in özgürlüğü ile maddeselliği birlikte bulunur: Anonim varolmada bir varolanın ortaya çıkışı olgusundan kaynaklanan ilk özgürlüğün bedeli kendisine çakılmış bir ben'in kesinliğidir (*le définitif*) tam olarak. Yal-

nızlığın trajikliğini oluşturan şey varolanın bu kesinliği, maddeselliktir. Yalnızlık, başkasından yoksun olma dola-
yısıyla trajik değildir, özdeşliğinin tutsaklığında kapatıl-
mış olduğu, madde olduğu için trajiktir. Maddenin zincir-
lemesini kırmak, hipostazın kesinliğini kırmaktır. Zaman-
da olmaktır bu. Yalnızlık bir zaman yokluğudur. Kendisi
hipostazlaşmış, deneylenmiş *verili* zaman, öznenin özdeş-
liğini muhafaza ederek katettiği şu zaman, hipostazın ba-
ğını çözmeye muktedir bir zaman değildir.

II

Madde, hipostazın bahtsızlığıdır. Yalnızlık ve maddesellik birbirine refakat eder. Yalnızlık, tüm ihtiyaçlar giderildiğinde bir varlığa ifşa olan üst bir endişe değildir. O, *ölüm için olmanın* ayrıcalıklı bir deneyimi değil, maddenin rahat bırakmadığı gündelik varoluşun, denebilirse, refakatçisidir. Ve maddi kaygılar hipostazın kendisinden kaynaklandıkları ve varolan olarak özgürlüğümüzün olayının ta kendisini ifade ettikleri ölçüde gündelik yaşam, bir düşünüş olmak ve metafizik yazgımıza bir ihanet olarak ortaya çıkmak şöyle dursun, bizim yalnızlığımızdan sudur eder ve yalnızlığımızın bizzat gerçekleşmesini ve onun derin mutsuzluğuna bir yanıt vermenin sonsuzca vahim teşebbüsünü oluşturur. Gündelik yaşam selametle bir uğraşmadır.

GÜNDELİK YAŞAM VE SELAMET

Tüm çağdaş felsefeyi oyuna sokan bir çelişki bu şekilde çözülemez mi? Her ikisi de apaçıklık iddiasındaki deneyimlere dayanan daha iyi bir toplum umudu ile yalnızlığın umutsuzluğu aşılamaz bir antagonizm içinde ortaya çıkarlar. Yalnızlık deneyimiyle toplumsal deneyim arasında yalnızca karşıtlık değil, çatışkı da (*antinomie*) vardır. Bunlardan her biri evrensel bir deneyim mertebesinde olduğunu ve diğerini açıklayabileceğini, onun özgün bir deneyimin yozlaşmış bir hali olduğunu gösterebileceğini iddia eder.

Yalnızlık duygusu sosyolojinin ve sosyalizmin iyimser inşacılığının tam da bağrında tutunmakta ve tehdit etmektedir. Bu duygu iletişimin getirdiği sevinçleri, kolektif eserleri ve dünyayı barınılır kılan ne varsa her şeyi, Pascal'ın sözünü ettiği oyalanma, yalnızlığın basitçe unutulması olarak geçersiz kılmaya imkân tanır. Dünyada yerleşmiş bulunma, şeylerle meşgul olma, onlara bağlanma olgusu ve hatta şeylere hâkim olma özlemi yalnızlık deneyiminde değersizleştirilmekle kalmaz, dahası bir yalnızlık felsefesi tarafından açıklanır da. Bu açıklama uyarınca, şeylere ve ihtiyaçlara ilişkin kaygı bir düşüş, bu ihtiyaçların kendilerinin ima ettikleri nihai sondan bir kaçış olmaktadır. Bu kaygı sonuçsuzdur; elbette kaçınılmazdır, ama

aynı zamanda da aşağı düzeyde ve kınanası olanın damgasını taşıyan bir hakikat olmamadır.

Fakat tersi de eşit derecede doğrudur. Pascalvari, Ki-erkegaardvari, Nietzschevari, Heideggervari endişelerin ortasında korkunç burjuvalar gibi davranıyoruz. Veyahut da deliyiz. Kimse bir selamet yolu olarak deliliği önermeyecektir. Shakespeare'in trajedisindeki soytarı, deli, dünyanın tutarsızlığını ve ahvalin saçmalığını açıkça hisseden ve dile getiren kimsedir. Trajedinin baş kişisi değildir, onun aşacağı hiçbir şey yoktur. O, kralların, prenslerin ve kahramanların dünyasında bir açıklıktır ki, bu açıklık sayesinde deliliğin esintisi o dünyayı boydan boya kat eder – ışıkları söndüren ve perdeleri yırtıp atan fırtına değildir. Uzun günlerimizi dolduran ve bizi benzerlerimizle ilişkilere atmak üzere yalnızlığımızdan söküp alan uğraşlar bütünü boş yere düşüş, gündelik yaşam, hayvanilik, alçalma ve müptel maddecilik olarak nitelendirilmektedir. Hiç de önemsiz değildir bu uğraşlar. İlksel zamanın kökeni itibariyle bir ekstaz* olduğu düşünülebilir, sonra tutar kendimize bir saat satın alırsınız; varoluş çıplaktır çıplak olmasına ya, yine de mümkün mertebe usulünce giyinmek icap eder. Ve endişe hakkında bir kitap yazınca bu kitap birileri için yazılmıştır, kaleme alınışından yayımlanışına dek tüm aşamalar katedilir ve bu arada bazen de bir endişe tüccarı gibi davranılır.

* Ekstaz: Lafzi manası "dışarda durmak"tır. Bu terim Husserl ve Heidegger'in zaman anlayışlarında merkezi bir rol oynar. *Varlık ve Zaman*'da dünyada olmanın zamansal karakterini ifade eder. Klasik zaman kurgusunda, birbirini takip eden şimdiler, anlar ve onlarda yaşayan bir özne vardır. Halbuki ilksel ekstatik zamanda yalıtılmış şimdiler değil, zaten çoktan geçmişe ve geleceğe doğru açılmışlık söz konusudur, şimdi, hep şimdinin dışında durarak yaşanır. —*ed.n.*

İdam mahkûmu son yolculuğu esnasında kılığına kıyafetine çeki düzen verir, son bir sigarayı kabul eder ve kurşunlanmadan önce anlamlı bir iki laf eder.

Bunlar, bazı realistlerin idealistlere yönelttikleri itirazları hatırlatan kolay itirazlardır. Onlar yalan bir dünyada yiyip içtikleri, nefes alıp verdikleri için idealistleri kınarlar. Görünüşte, daha az göz ardı edilebilecek itirazlardır bunlar; bir davranışı bir metafiziğin karşısına koymazlar, bir ahlakın karşısına dikerler. Birbiriyle çatışan bu deneyimlerden her biri bir ahlaktır. Onlar birbirlerini hatayla değil, sahici olmamakla itham ederler. Endişeden çok ekmek bulma uğraşında oluşlarıyla seçkinlerin karşısında yer alan kitlelerin bu reddiyelerinde safdillikten başka bir şey vardır. Ekonomik problemden yola çıkan bir hümanizmi harekete geçiren büyüklük vurgusu, işçi sınıfının hak arayışlarını hümanizm payesine yükselten gücün kendisi işte buradan kaynaklanır. Basitçe, sahici olmayana bir düşüş, hatta bir oyalanış veya hatta hayvaniliğimizin meşru bir gereği olan bir davranışla izah edilemeyecek olan budur.

İyimser ve inşacı bir sosyalizm için yalnızlık ve endişeleri, dayanışmayı ve zihin açıklığını çağıran bir dünyada devede kuşu misali başını kuma gömmektir, toplumsal bir dönüşüm döneminin gölge-fenomenidir, lüks ya da atık bir fenomendir; yörüngesini yitirmiş bir bireyin tuhaf rüyası, kolektif bünyedeki bir çıktır. Ve humanist sosyalizm, yalnızlık felsefesinin kullandığı hakkı eşitçe kullanarak ölüm ve yalnızlık endişesini, yalan dolan ve gevezelik ve hatta mistifikasyon ve aldatici belagat, esas meseleden kaçış ve yozlaşma olarak niteleyebilir.

Kurtulma ihtiyacıyla tatmin olma ihtiyacını –Yakup ve Hoşea– karşı karşıya getiren çatışkıdır bu. Fakat selamet

ve tatmin arasındaki gerçek bağıntı, klasik idealizmin fark ettiği ve modern varoluşçuluğun her şeye rağmen savunduğu bağıntı değildir. Selamet adeta zemininin sağlamlığı konusunda kendini temin etmek isteyen üst bir biçim gibi, ihtiyacın tatminini talep etmez. Gündelik yaşantımızın hayhuyu tinin etkinliğince mütemadiyen aşılan hayvaniliğimizin yol açtığı kötü sonuçlardan ibaret değildir hiç kuşkusuz. Ama selamet kaygısının ortaya çıktığı yer ihtiyacın verdiği acı da değildir. İhtiyacın kederi selamet kaygısının vesilesi olurdu o zaman, sanki yoksulluk veya proleterin içinde bulunduğu koşul Göklerin Krallığının kapısını aralamanın vesilesi olabilirmişçesine... İşçi sınıfını ezen zulmün, bu sınıfa, onda ekonomik kurtuluşun ötesinde metafizik bir kurtuluş nostaljisi uyandırabilecek biricik bir saf zulüm tecrübesi yaşattığını düşünmüyoruz. Devrimci mücadele tinsel yaşama zemin oluşturma hizmeti gördüğünde veya bunalımlarıyla eğilimler yaratmak zorunda kaldığında hakiki anlamından ve gerçek yöneliminden yüz çevirmiş olur. Ekonomik mücadele doğrudan doğruya selamet için mücadeledir zaten, çünkü o ilk özgürlüğün oluşmasını sağlayan hipostazın bizzat diyaktiğinde temellenir.

Sartre'ın felsefesinde meleklerle yaşacak türden bir şimdi vardır. Varoluşun tüm ağırlığı geçmişin üzerine atıldığından, şimdinin özgürlüğü maddenin üstünde yer alır zaten. Bense, maddenin tüm ağırlığını şimdinin kendisinde ve onun ortaya çıkma özgürlüğünde tanıyarak, hem maddi yaşamı ve onun varolmanın anonimliği üzerindeki zaferini hem de onun bizzat özgürlüğü yoluyla bağlandığı trajik kesinliğini tanımak istiyorum.

Yalnızlığı –öznenin kendine zincirlenişi olan– maddeselliğe bağlamak suretiyle, dünyanın ve dünyadaki varolu-

şumuzun, öznenin kendisine verdiği ağırlığın üstesinden gelmesinde, maddeselliğinin üstesinden gelmesinde –yani kendi ile ben arasındaki bağı çözmesinde– hangi anlamda temel bir yola çıkış noktası oluşturduğunu anlayabiliriz.

DÜNYA YOLUYLA SELAMET – NİMETLER

Gündelik varoluşta, dünyada, öznenin maddi yapısı belli bir ölçüde aşılmıştır: Ben ve kendi arasında bir aralık belirir. Özdeş özne dolaysızca kendine dönmez.

Heidegger'den bu yana dünyayı bir aletler toplamı olarak görmeye alışmışız.* Dünyada varolmak eylemdir, ama eylemin nesnesi son tahlilde kendi varoluşumuz olacak şekilde eylemdir. Aletler, sonuçta bizim varolma kaygımıza gönderme yapmak üzere birbirlerine gönderme yaparlar. Banyodaki bir düğmeye basarak ontolojik problemi bütünüyle açarız. Heidegger'in gözünden kaçmış gibi görünen şey –tabii bu konularda herhangi bir şeyin Heidegger'in gözünden kaçması vaki olabilirse eğer– bir aletler sistemi olmazdan önce dünyanın bir nimetler toplamı olduğudur. İnsanın dünyadaki yaşamı dünyayı dolduran nesnelerin ötesine gitmez. Yemek için yaşadığımızı söylemek belki doğru değildir, ama yaşamak için yediğimizi söylemek de doğru değildir. Yemenin nihai erekselliği be-sinde içerilir. Bir çiçeği kokladığımızda edimin erekselliği

* M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, bkz. 15-18. bölümler. —ed.n.

kokuyla sınırlıdır. Gezip dolaşmamız sağlık için değil, hava almak içindir. Dünyadaki varoluşumuzu niteleyen nimetlerdir bunlar. Nesne tarafından sınırlandırılmış olmakla birlikte ekstatik bir varoluştur –bir kendinin dışında olmadır – burada söz konusu olan.

Nesneyle kurulan bu ilişki keyif alma olarak nitelendirilebilir. Her keyif alma bir olma tarzıdır, ama aynı zamanda bir duyum, yani ışık ve bilgidir de. Nesnenin soğurulmasıdır, ama aynı zamanda ona karşı mesafeliliktir. Keyif almanın özünde bir bilme, bir aydınlık vardır. Bu sayede, kendilerini sunan nimetler karşısında özne mekândadır, ama varoluşu için zorunlu olan tüm nesnelere mesafelidir. Oysa ki hipostazın saf ve yalın özdeşliğinde özne kendine dönmek yerine kendine, dünyaya batmıştır batmasına ama "varolmak için zorunlu olan her şeyle bir ilişki" söz konusudur yine de. Özne kendinden ayrılır. Işık böylesi bir imkânın koşuludur. Bu anlamda gündelik yaşamımız başlangıçtaki maddesellikten –ki özne onun aracılığıyla gerçekleşir– kurtuluşun bir tarzıdır zaten. Gündelik yaşam bir kendini unutuşu zaten içermektedir. "Yeryüzü nimetleri"nin ahlakı ilk ahlaktır. İlk feragattır bu, son değil; ne var ki onu geçmek gerekir.³

3. Keyif almayı kendinden bir çıkış olarak ele alan bu anlayış Platonculuğa karşıttır. Platon karışık zevkleri mahkûm ettiğinde bir hesap yapar. Bunlar karışık zevklerdir, çünkü varsaydıkları şey hiçbir gerçek kazanç kaydedilmeksizin bir eksikliğin dolmasıdır. Keyif almayı kayıp ve kazanç terimleriyle yargılamak uygun değildir; onu oluşumu, olayı içinde, varlığa kaydolmuş, bir diyalektiğe atılmış ben'in dramına göre düşünmek gerekir. Yeryüzü nimetlerinin tüm cazibesi, gençliğin tüm deneyimi Platoncu hesaba karşı gelmektedir.

IŞIĞIN VE AKLIN AŞKINLIĞI

Öznenin maddeselliğinin ontolojik olayından –ki öznenin yeri burasıdır– bu ışığı ayırıp ona akıl adı altında mutlaklık payesi kazandırabiliriz. Ancak, kendini unutmada olduğu halde, keyif almanın ışıksallığı ben'in kendisine kaçınılmaz bir biçimde bağlı olmasını kesintiye uğratmaz. Işığın sunduğu mekân aralığı ışık tarafından derhal soğurulur. Işık sayesinde bir şey hem benden başkadır, hem de sanki benden çıkmaktadır. Aydınlatılmış bir nesne karşılaşılan bir şeydir, ama onunla karşılaşma tam da aydınlatılmışlığından dolayı, sanki o bizden kaynaklanıyormuşçasına gerçekleşir.⁴ Asli bir tuhaflığa sahip değildir. Aşkınlığı içkinlikle kaplanmıştır. Bilgide ve keyif almada ben kendimi yeniden bulurum. Işığın dışsallığı kendinin tutsağı olan ben'in özgürleşmesine yetmez.

4. Tam da burada M. de Waelhens tarafından verilen güzel konferansta ele alınan bir hususa tekrar dönme fırsatını yakalıyoruz. Söz konusu olan Husserl'dir. M. de Waelhens Husserl'i betimleyici görüden (*intuition*) transzendenal analize geçmeye iten nedenin kavranırlık (*intelligibilité*) ile kurma (*construction*) arasındaki özdeşleşme olduğunu; saf görmenin (*vision*) kavranırlık olmadığını düşünür. Buna karşılık ben Husserl'in görme mefhumunun kavranırlığı zaten içerdiğini düşünüyorum. Görmek kendinin kılmadır zaten ve görmek adeta karşılaşılan nesneyi kendi derinliklerinden çıkarmaktır. Bu anlamda "transzendenal konstitution" tam bir açıklıkla görme tarzından başka bir şey değildir. Görünün bir tamamlanmasıdır.

Işık ve bilgi hipostazda ve onun meydana çıkardığı di-yalektikte kendi yerleri itibariyle belirirler: Varolmanın anonimliğini aşmış olduğu halde, varolan olarak özdeşliği (yani maddeselleşmişliği) dolayısıyla kendine çakılmış olan öznenin maddeselliğine mesafe almasının bir tarzıdır bu. Ama bilgi bu ontolojik olaydan ayrıldığında, özgürleşmenin diğer boyutlarının vaat edildiği maddesellikten ayrıldığında yalnızlığı aşmaz. Akıl ve ışık, olanın olan olarak yalnızlığını tüketirler, onun her şeyin yapayalnız ve biricik referans noktası olarak olma yazgısını gerçekleştirirler.

Akıl evrenselliğiyle bütünü kapsarken kendisini yalnızlıkta buluverir. Tekbencilik (*solipsisme*) ne bir sapkınlık ne de bir sofizmdir: aklın yapısıdır bizzat. Bunun sebebi aklın düzenlediği duyumların "öznel" karakterde olması değildir, bilginin evrenselliği, yani ışığın sınırsızlığı ve herhangi bir şeyin dışarda kalmasının imkânsızlığıdır. Bundan dolayı akıl konuşacak başka bir akıl bulamaz hiçbir zaman. Bilincin yönelimselliği ben'i şeylerden ayırmaya izin verir, ama tekbencilliği ortadan kaldırmaz, çünkü onun ögesi olan ışık bizi dış dünyanın efendisi kılar, fakat dış dünyada bize bir eş (*pair*) bulmaya muktedir değildir. Rasyonel bilmenin nesnelliği aklın yalnızlığından hiçbir şey eksiltmez. Nesnelliğin öznelliğe döndürülmesinin mümkün olması bir akıl felsefesi olan idealizmin bizzat temasını oluşturur. Işığın nesnelliği öznelliğin ta kendisidir. Her nesne bilinç terimleriyle ifade edilebilir, yani aydınlatılabilir.

Mekânın aşkınlığının reel olduğunun güvencesi, ancak bu aşkınlık başlangıç noktasına dönmeyen bir aşkınlık üzerine kurulu ise verilebilir. Hayat, maddeyle savaşımında, gündelik aşkınlığının hep aynı noktaya düşmesini en-

gelleyen bir olayla karşılaştığında bir kurtulma (*rédempti-on*) yolu haline gelir ancak. Işığın dış dünyaya reel bir dış-sallık sağlayan aşkınlığını ayakta tutan bu aşkınlığın farkına varmak için ışığın keyif almada verili olduğu somut duruma, yani maddesel varoluşa dönmek gerekir.

III

Yalnız olan, bir varolan olmasından dolayı yalnız olan özneyle uğraştık. Öznenin yalnızlığı, hâkim olduğu varolmayla ilişkisine dayanır. Varolma üzerindeki bu hâkimiyet, başlama, kendinden yola çıkma (*partir de soi*) gücüdür. Eylemek veya düşünmek için değil, olmak için kendinden yola çıkmak.

Daha sonra, varolandaki anonim varolmadan özgürleşmenin, bir kendine zincirlenme haline, bizzat özdeşleşmenin zincirleyişi haline geldiğini gösterdik. Somut olarak, özdeşleşme ilişkisi, ben'in kendisiyle doluluğudur, ben'in kendisiyle ilgilenmesi veya maddeselliktir. Bir geçmiş veya bir gelecekle her ilişkiden soyutlandığında özne kendisine dayatılmıştır ve hatta şimdisinin özgürlüğü içinde dayatılmıştır. Onun yalnızlığı en başta çaresiz olması olgusu değildir, kendisine bir yem olarak atılmış olması, kendisine garkolmasıdır. İşte maddesellik budur. Maddesellik, tam da özneyi nimetlerin karşısına, nimet olarak dünyanın karşısına yerleştirdiği ihtiyacın aşkınlığı anında, özneye kendisinden özgürleşmenin bir imkânını sunar. Dünya özneye, keyif alma suretinde, varolmaya katılmayı sunar ve dolayısıyla da onun kendine mesafeli olarak varolmasına olanak tanır. Özne soğurduğu nesnede soğuru-

lur, ama bu nesne karşısında bir mesafeyi de muhafaza eder. Her keyif alma aynı zamanda bir duyumdur, yani bilgi ve ışıktır. Kendi'nin kaybolması değildir asla, ama bir ilk feragat olarak kendini unutmazdır.

ÇALIŞMA

Ne var ki bu anlık mekân yoluyla aşkınlık yalnızlıktan çıkarmaz. Kendinden başka şeyle karşılaşma olanağını sağlayan ışık, bu başka şeyle karşılaşmayı sanki o şey zaten benden çıkmaktaymışcasına sağlar. Işık açıklığın, kavranırlılığın kendisidir. Her şeyi benden getirir, tüm deneyimi bir hatırlama ögesine geri götürür. Akıl yalnızdır. Ve bu anlamda bilgi, dünyada hakikaten başka olan bir şeyle asla karşılaşmaz. İdealizmin derin hakikati burada yatar. Mekânsal dışsallık ile anların birbirine dışsallığı arasındaki kökten bir farklılık da burada ilan olur.

İhtiyacın somutluğunda bizi kendimizden uzaklaştıran mekân keşfe daima açıktır. Onu aşmak, nesneyi almak, yani ellerimizle çalışmak gerekir. Bu anlamda "çalışmayan ekmek yiyemez" analitik bir önermedir. Aletler ve aletlerin imali, mesafelerin kaldırılması gibi tuhaf bir ideali izler. Modern aletten –makina– yola çıktığımızda açılan bakış açısından görüldüğü kadarıyla, aletin, Heidegger'in münhasıran göz önünde tuttuğu araç işlevinden çok çalışmayı ortadan kaldırma işlevinden etkileniriz.

Oysa özne çalışmada –yani çabada, çalışmanın verdiği zahmette, acıda– varolmanın ağırlığını yeniden bulur;

ki hatta onun varolan olarak özgürlüğü bile bu ağırlığı ima eder. İşte zahmet ve acı, varolanın yalnızlığı son tahlilde bu fenomenlere indirgenir. Şimdi onları inceleyeceğiz.

İSTIRAP VE ÖLÜM

Zahmette, acıda, ıstırapta yalnızlığın trajedisini oluşturan kesinliği saf halde buluruz. Keyif almanın ekstazının aşmayı başaramadığı bir kesinliktir bu. İki noktaya işaret etmek gerek: Yalnızlık çözümlemesini hiçliğin endişesinde değil, ihtiyacın ve çalışmanın ıstırasında izleyeceğiz; ve hafife alınarak fiziksel diye nitelendirilen ıstırap üzerinde ısrar edeceğiz; varoluştaki bağlanmanın hiçbir müphemliği yoktur çünkü onda. Ahlaki ıstırapta insan bir haysiyet ve vakar tutumunu muhafaza edebilir ve böylelikle de zaten özgürleşebilir; halbuki fiziksel ıstırap her derecesinde varoluş anından kopmanın bir imkânsızlığıdır. O varlığın kaçınılmazlığının ta kendisidir. İstırapın içeriği ıstıraptan kopmanın imkânsızlığıyla birbirine karışır. İstırapı ıstırapla tanımlamak değildir bu, onun *sui generis* içine katladığı, özünü oluşturan şey üstünde ısrar etmektir. İstırapta her türlü sığınmanın yokluğu söz konusudur. Varlığa doğrudan doğruya maruz kalma olgusudur ıstırap. Kaçmanın ve geri çekilmenin imkânsızlığından oluşur. İstırapın tüm keskinliği bu geri çekilişin imkânsızlığında yatar. Yaşama ve varlığa kısıtılmışlık olgusudur o. Bu anlamda ıstırap hiçliğin imkânsızlığıdır.

Şu var ki ıstırapta imkânsız bir hiçliğe çağrıyla birlikte ölümün yakınlığı bulunur. İstırapın ölümde sonlanabileceği duygusu ve bilgisi yoktur yalnızca. Acı ölümü sanki bir doruk noktasıymışçasına içinde taşır: Sanki ıstıraptan daha paralayıcı bir şey peydah olacakmışçasına; sanki ıstırapı oluşturan, geri çekilme boyutunun bütünüyle yokluğuna rağmen bir olayın olacağı serbest bir alan hâlâ varmışçasına; sanki bir şeyden endişelenmeye hâlâ lüzum varmışçasına, sanki ıstırapta örtüsü sonuna dek kaldırılmış olan olayın ötesinde bir olayın arifesindeymişizcesine... Acının, acının ta kendisine bağlılığından müteşekkil yapısı yayıldıkça yayılır; fakat ifadesi ışıık terimleriyle imkânsız olan bir bilinmeze, yani tüm deneyimimizin rücu ettiği ben ile kendinin yakınlığını kıran bir bilinmeze kadar yayılabilir ancak. Ölümün bilinmezi kendini ilkin hiçlik olarak vermez; hiçliğin imkânsızlığına ilişkin bir deneyimin bağlaşığıdır. Ölümün giden kimsenin dönmediğı ve dolaşısıyla da bilinmeden kalan bir bölge olduğu anlamına gelmez bu. Ölümün bilinmezi, ölümle ilişkinin kendisinin ışııkta meydana gelemeyeceğine, öznenin ondan kaynaklanmayan bir şeyle ilişkide olduğuna delalet eder. Diyebiliriz ki özne gizemle ilişkidedir.

Ölümün kendini ıstırapta, tüm ışığın dışında bu duyurma biçimi, o ana dek etkin olan, kendi doğası tarafından aşıldığında dahi etkin olarak kalan, fiili durumunu üstlenme imkânını koruyan öznenin bir edilginlik deneyimidir. Sözüünü ettiğim bir edilginlik deneyimidir. Ama "edilginlik deneyimi" deyişim sözün gelişidir; çünkü deneyim daima zaten bilgiye, ışığa ve girişime delalet eder; çünkü deneyim nesnenin özneye dönüşüne de delalet eder. Gizem olarak ölüm bu şekilde anlaşılan deneyimle uyuşmaz. Bilgi-

deki tüm edilginlik ışığın dolayımıyla bir etkinliktir. Karşılaştığım nesne benim tarafımdan anlaşılır ve son tahlilde benim tarafımdan inşa edilir. Oysa ölüm, öznesinin hâkim olmadığı bir olayı, öznenin onunla ilişkide artık bir özne olmadığı bir olayı haber verir.

Bu ıstırap içindeki ölüm çözümlemesinin Heidegger'in ünlü ölüm-için-olmak çözümlemesine nazaran nasıl bir özellik arzettiğini hemen belirtelim. Heidegger'in otantik varoluşundaki ölüm-için-olmak had safhada bir sarahat ve bu yüzden de had safhada bir yiğitliktir. *Dasein*'in varoluşun son imkânını üstlenmesidir ki, tüm diğer imkânları mümkün kılan da tam olarak işte budur,⁵ dolayısıyla bir imkânı kavrama olgusunun ta kendisini, yani etkinliği ve özgürlüğü mümkün kılar. Heidegger'de ölüm özgürlük olayıdır. Oysa ıstırap içindeki özne, bize göre, mümkünün sınırına varır gibidir. Zincirlenmiş, aşılmış ve şu ya da bu biçimde edilgin haldedir. Ölüm, idealizmin sınırındır bu anlamda.

Ölümle ilişkimizin en temel özelliğinin nasıl olup da filozofların dikkatinden kaçabildiğini soruyorum kendime. Çözümlemenin yola çıkış noktası, hakkında tam olarak hiçbir şey bilmediğimiz ölümün hiçliği değil, mutlak olarak bilinemez olan bir şeyin belirdiği bir durumdur. Mutlak olarak bilinemez: her ışığa yabancı, herhangi bir imkânı üstlenmeyi imkânsız kılan, bizzat yakalanmış olduğumuz yer.

5. Heidegger'de ölüm M. Wahl'in dediği gibi "imkânın imkânsızlığı değil, "imkânsızlığın imkânı"dır. Boş bir ayrıntı gibi görünen bu ayırım temel bir öneme sahiptir.

ÖLÜM VE GELECEK

Bu yüzden ölüm asla bir şimdi değildir. Harcıalem bir şey bu. Ölüm korkusunu dağıtmaya yönelik kadim bir söz vardır: Sen varken ölüm yoktur, ölüm olduğunda ise sen yoksun. Kuşkusuz bu söz, ölümün tüm paradoksunu yanlış anlar, çünkü gelecekle (*l'avenir*) biricik bir ilişki olan ölümle ilişkimizi ortadan kaldırmaktadır. Ama bu söz en azından ölümün ebedi geleceği üzerine vurgu yapmaktadır. Ölümün her şimdiyi ıssız bırakıp gitmesi olgusu, bizim ondan kaçmamıza ve en son saatin gelişi karşısında affedilemez bir oyalanmaya bağlı değildir; ölümün *yakalanamaz* olmasına, öznenin yiğitliğinin ve kahramanlığının sonunu işaretliyor olmasına bağlıdır. Şu an, benim hâkim olduğum olgusudur; mümkün olanın hâkimi, mümkünü yakalamamanın hâkimi olduğum olgusudur. Ölüm asla şu an değildir. Ölüm burada olduğunda ben artık burada değilim; hiçlik olduğum için değil asla, yakalamaya kadir olmadığım için. Özne olarak hâkimiyetim, yiğitliğim, kahramanlığım ölüme nazaran ne yiğitlik ne kahramanlık olur. Bağrında ölümün komşuluğunu kavradığımız ıstırapta öznenin etkinliğinin edilginliğe dönüşü vardır ki, hâlâ fenomen düzlemindedir bu. Bu uçtaki üstlenişin nihai sorumluluğu nihai sorumsuzluğa, çocukluğa dönüşür: varlığa kısıtılmış olduğum halde onu hâlâ yakaladığım, ıstırapın hâlâ öznesi olduğum anda değil, ıstırapın dönüştüğü ağlama ve hıçkırıklarda, benimle arasına artık hiçbir şeyin girmediği, saflığına ulaştığı yerde. Hıçkırık budur ve bu yüz-

den ölümü haber verir. Ölmek bu sorumsuzluk haline geri dönmektir, hıçkırığın çocuksu titreyişi olmaktır.

Bu konferanslar dizisi boyunca bol bol istismar ettiğim Shakespeare'e bir kez daha dönmeme izin verin. Bazen bana öyle geliyor ki tüm felsefe Shakespeare üzerine derin bir düşünmeden ibarettir adeta. Trajedinin kahramanını ölümü üstlenmiyor mu? Macbeth'in son kısmını kısaca çözümleyeceğim. Macbeth Birnam ormanının Dunsinane şatosu üzerine yürüdüğünü haber alır, bozgun işaretidir bu: ölüm yaklaşmaktadır. Bu işaret gerçekleştiğinde Macbeth şöyle der: "Es rüzgâr! Gelsin yıkım!" Ama hemen sonra şöyle der: "Tehlike çanını çalın! ... Hiç değilse sırtımızda zırhla ölürüz." Ölümünden önce mücadele olacak. Bozgunun ikinci işareti henüz ortaya çıkmış değil. Büyücüler kadından doğma bir adamın Macbeth'e karşı hiçbir şey yapamayacağını haber vermemişler miydi? Ama işte bir kadından doğmamış olan Macduff. Ölüm şimdi gelir. "Bana bunu söyleyen dile lanet olsun," diye bağırır Macbeth, onun üzerindeki gücünü kendisine bildiren Macduff'a, "çünkü erkekliğimin en iyi tarafını sindirdi o!... Seninle vuruşmayacağım."*

Artık umut olmadığında edilginlik vardır. Yiğitliğin sonu olarak adlandırdığım şey işte budur. Ama birdenbire umut yeniden doğar ve Macbeth'in son sözleri şunlar olur: "İster Birnam ormanı Dursinane'e gelmiş olsun, ister kadından doğmayan sen karşıma çık, son bir defa daha denerim."

Ölümünden önce daima bir son şans bulunur. Kahraman bu şansını yakalar, ölümü değil. Kahraman son bir şansını da-

* *Macbeth*'ten tüm alıntılar için krş. W. Shakespeare, *Macbeth*, çev. Orhan Burian, MEB yay. 1996. —ç.n.

ima fark eden kimsedir. Şans bulmada ısrar eden kimsedir o. Demek ki ölüm asla üstlenilmez, gelir. İntihar çelişkili bir kavramdır. Ölümün şu ezeli eli kulağındalığı onun özündendir. Öznenin hâkimiyetinin olumlandığı şimdide umut vardır. Umut bir tür *salto-mortale* ile, bir ölüm perendesiyle, bir tür önemsemezlikle katılıyor değildir ölüme; o, ölecek olan özneye ölüm anında bahşedilmiş olan genişliğin ta kendisindedir. *Spiro-spero* – Nefes alıyorsam, umut edebilirim. *Hamlet* tam da bu ölümü üstlenmenin imkânsızlığına uzun uzun tanıklık eder. Hiçlik imkânsızdır. İnsana ölümü üstlenme, varoluşun boyunduruğundan nihai bir hâkimiyeti çekip kazanma imkânını bırakacak olan odur. *To be or not to be* –olmak ya da olmamak– hiçleşmenin, kendini yok etmenin imkânsızlığının bilincine varmaktır.

OLAY VE BAŞKA

Ne çıkarabiliriz bu ölüm çözümlemesinden? Ölüm öznenin yiğitliğinin, anonim varlığın yüreğinde hipostaz yoluyla mümkün kılınmış ve şimdi fenomeninde ışıktaki tezahür etmiş olan yiğitliğin, sınırı haline gelir. Mesele hiç de bazı teşebbüslerin özne için imkânsız olması, öznenin güçlerinin şu veya bu şekilde sonlu olması değildir; ölüm, kendisine karşı hiçbir şey yapmaya muktedir olmadığı, kendisine karşı kudretimizin yetersiz olduğu bir gerçekliği haber vermez; güçlerimizi aşan gerçeklikler zaten ışığın

dünyasında ortaya çıkarlar. Ölüm yaklaşırken önemli olan şey, belli bir anda *artık muktedir olamamamızdır – nous ne pouvons plus pouvoir*; özne tam da bunda özne hâkimiyetini kaybeder.*

Bu hâkimiyetin sonu şunu belirtir: Varolmayı öyle bir tarzda üstlenmişizdir ki, artık üstlenmediğimiz bir olay başımıza gelebilir. Ampirik dünyaya daima gömülmüş haldeyken onu görmeyle üstlenme tarzımıza da benzemez bu. Hiçbir *a priori*'ye sahip olmaksızın ve bugün dendiği gibi, en küçük bir tasarısı dahi olmaksızın bir olay başımıza gelir. Bir tasarıya sahip olmanın imkânsızlığıdır ölüm. Ölümün bu yaklaşması mutlak olarak başka olan bir şeyle ilişkide olduğumuzu gösterir. Başkalığı keyif alma yoluyla özümseyebileceğimiz geçici bir belirlenim olarak taşımayan, varoluşunun kendisi başkalıktan oluşma bir şeydir o. Böylece yalnızlığım ölüm tarafından teyit edilmemekte, onun tarafından kırılmaktadır.

Bu vesileyle hemen söyleyelim ki varoluş çoğulcudur. Burada çoğul, varolanların çokluğu değildir, varolmanın kendisinde belirir. Yalnız özne tarafından kıskançlıkla üstlenilmiş olan ve ıstırap tarafından açığa vurulan varolanın varolmasına bir çoğulluk siner. Varolanın varolması ölümdede yabancılaşır. Kuşkusuz kendini duyuran Başka bu varolmaya öznenin sahip olduğu gibi sahip değildir; onun varolmam üzerindeki nüfuzu gizemlidir; bilinmeyen değil, bilinemeyendir ve her ışığa direnir. Fakat bu tam olarak şunu belirtir: Başka, hiçbir surette, benimle ortak bir varoluşa katılan başka bir ben değildir. Başka ile ilişki pastoral

* Ölüm yaklaşırken özne güçlerini kaybetmez yalnızca, güce sahip olabilme vasfını da kaybeder. —*ed.n.*

ve ahenkli bir hemhal olma (*communion*) ilişkisi değildir. Kendimizi onun yerine koyarak onu bize dışsal, fakat benzer olarak tanıdığımız bir sempati ilişkisi de değildir. Başka ile ilişki Gizem ile bir ilişkidir. Onun varlığını tümüyle kuran şey, dışsallığı veya daha doğrusu –dışsallık mekânın bir özelliği olduğundan, ve özneyi ışık yoluyla kendine gönderdiğinden– başkalığıdır.*

Sonuç olarak yalnızlığının ıstırap tarafından büzülmesine ve ölümle ilişkiye varmış bir varlık yerleşebilir ancak, başka ile ilişkinin mümkün hale geldiği bir zemine. Başka ile ilişki asla bir imkânı yakalama olgusu olmayacaktır. Onu, ışığı betimleyen ilişkilere ters düşen terimlerle nitelendirmek gerekecektir. Erotik ilişkinin bunun prototipini sağladığını düşünüyorum. Ölüm gibi güçlü olan eros** gizemle bu ilişkinin çözümlenmesinin zeminini sağlayacaktır, ancak bir koşulla: onu bir ışık dünyası olan Platonculuğun terimlerinden bütünüyle farklı terimlerle serimlemeliyiz.

Ne var ki öznenin yakalayacak hiçbir imkâna artık sahip olmadığı bu ölüm durumundan, başka ile varoluşun başka bir niteliğini çıkarsamak mümkündür. Hiçbir şekilde yakalanamayan şey gelecektir; geleceğin dışsallığı mekânsal dışsallıktan –geleceğin mutlak olarak beklenmedik olması bakımından, tam da bu olgu yüzünden– bütünüyle

* Bu eserde Levinas dışsallığı mekânsal dışsallık olarak düşündüğünden, terimi tam olarak sahiplenmiyor. Bu yüzden Başka'nın varlığının onun başkalığından müteşekkil olduğunu vurguluyor. Buna karşın *Bütünlük ve Sonsuz*'da Levinas dışsallığı başka türlü, sonsuz fikrinden itibaren düşünmeye başlayacak ve sahiplenecektir. —*ed.n.*

** "*L'eros, fort comme la mort...*" Bu ifade Neşideler Neşidesi, 8:6'da bulunur. Franz Rosenzweig *Kurtulma Yıldızı*'nın ikinci kısım, ikinci bölümüne onunla başlar. —*ed.n.*

farklıdır. Geleceğin öngörülmesi, geleceğin tasarlanması, Bergson'dan Sartre'a dek tüm kuramlar tarafından zamanın esası olarak onaylanmıştır. Ancak öngörülen ve tasarlanan gelecek, hakiki, otantik gelecek değil, olsa olsa geleceğin şimdisi. Gelecek yakalanmayandır, başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecek, başkadır. Gelecekle ilişki başka ile ilişkinin ta kendisidir. Yalnız bir öznedeki zamandan söz etmek, salt kişisel olan bir süreden (*durée*) söz etmek bana imkânsız görünüyor.

BAŞKA VE BAŞKASI

Ölümde olayın imkânını gösterdik. Ve öznenin artık hâkimi olmadığı bu olayın imkânını, nesnenin imkânının karşısına koyduk. Özne nesneye daima hâkimdir ve son tahlilde de onunla daima yalnızdır. Tam da öngörülemediğinden, yani yakalanamadığından, bir şimdiye giremediğinden veya girmeyen şey olarak girdiğinden dolayı bu olayı gizem olarak nitelendirdik. Peki ama böylece başka olduğu, varoluşumun yabancılaşması olduğu ilan edilen bir ölüm *benim* ölümüm müdür hâlâ? Ölüm yalnızlıktan bir çıkış yolu açıyorsa, bu yol yalnızlığı, özelliğin kendisini ezmeye varmayacak mıdır? Gerçekten de ölümde olay ile bu olayın başına geldiği özne arasında bir uçurum vardır. Yakalanamayan olay nasıl olur da benim başıma gelebilir hâlâ? Başka'nın, olan (*étant*) ile, varolan (*existant*) ile ilişkisi ne olabilir? Varolan nasıl hem ölümlü olarak varolabi-

lir hem de "kişiliği"nde direktir, anonim "var" üzerindeki fethini, özne hâkimiyetini, özneliği fethini koruyabilir? Varolan kendiliğinin başka tarafından ezilmesine izin vermeksizin başka ile ilişkiye girebilir mi?

Bu soru en başta sorulmalıdır; çünkü ben'in aşkınlıkta korunması sorununun ta kendisidir. Eğer yalnızlıktan çıkış, ben'in kendisini fırlattığı her neyse onun içinde erimesinden başka bir şey olmak zorundaysa ve eğer öte yandan özne nesneyi üstlenir gibi üstlenemiyorsa ölümü, ben ve ölüm arasındaki uzlaşma hangi biçim altında meydana gelebilir? Ben, ölümü bir imkân olarak üstlenmeksizin nasıl olur da üstlenebilir onu? Eğer ölüm karşısında artık muktedir olunamıyorsa, onun haber verdiği olay karşısında insan nasıl hâlâ kendi olarak kalabilir?

Aynı mesele bizzat ölüm fenomeninin sadık bir betimlenişinde de içermektedir. Açının hissiyatı, yalnızca varolmadan kaçışın imkânsızlığından, varolmaya kısırılmışlıktan müteşekkil değildir, aşkınlığını ölümün ilan ettiği şu ışıık ilişkisinden çıkmanın dehşetinden oluşur aynı zamanda. Biz de Hamlet gibi bu bilinen varoluşu bilinmeyen varoluşa tercih ediyoruz. Varolanın hipostaz yoluyla atıldığı serüven, onun bu serüvende tahammül edilemez olana karşı tek çaresi ve tek sığınağıdır sanki. Lucretius'taki hiçliğin ayartması da, Pascal'daki ebediyet arzusu da bulunmaktadır ölümde. İki ayrı tavır değildir bunlar: Aynı anda hem ölmeyi hem varolmayı isteriz.

Sorun ölümden bir ebediyet çıkartmak değildir. Ebediyeti kabule fırsat vermek, hipostazla elde edilen özgürlüğün bende –ben'in başına bir olayın geldiği bir varoluşun ortasında– korunmasına fırsat vermektir. Ölümü yenme teşebbüsü olarak adlandırılabilir bir durumdur bu. Olay

hem meydana gelir hem de özne onu bir şeyi veya bir nesneyi kabul eder gibi kabul etmeksizin onunla yüzleşir.

Diyalektik bir durumu betimledik. Şimdi bu diyalektikğin gerçekleştiği somut bir durumu göstereceğiz. Sürekli kullandığımız bu yöntemi burada uzun uzun açıklamamız imkânsız. Her halükârda bu yöntemin sonuna kadar fenomenolojik olmadığı görülmektedir.

Olay onu üstlenmeyen öznenin başına gelir; özne şu veya bu şekilde olayın karşısında bulunduğu halde ona karşı hiçbir şey yapmaya muktedir değildir. İşte bu durum başkasıyla ilişki, başkasıyla yüz yüze olmak ve başkasını hem sunan ve hem de kaçıran yüz ile (*visage*) karşılaşmadır. "Üstlenilen" başka başkası'dır – *L'autre "assumé" - c'est autrui*.

Son konferansımda bu karşılaşmanın ne anlama geldiğini anlatacağım.

ZAMAN VE BAŞKASI

Bu ilişkiyi gerek Marksist cenah gerekse Varoluşçu cenah tarafından önerilenden bütünüyle farklı olarak gösterebilmeyi umuyorum. Zamanın kendisinin bu başkasıyla yüz yüze durumuna göndermede bulunduğunu belirtmek istiyorum bugün en azından.

Ölümün sunduğu gelecek, olayın geleceği, zaman değildir henüz. Çünkü hiç kimseye ait olmayan bu gelecek, insanın üstlenemediği bu gelecek, zamanın bir ögesi hali-

ne gelmek için şimdi ile ilişkiye girmek zorundadır yine de. Aralarında şimdi ile ölümü ayıran tam bir uçurum, tam bir aralık bulunan iki an arasında nasıl bir bağ vardır? O iki an ki, aralarında anlam ifade etmediği halde sonsuz olan bir boşluk (*marge*) bulunur ve orada hep bir yer vardır umuda. Zamanı mekâna dönüştüren saf bir bitişiklik ilişkisi değildir kuşkusuz bu bağ; dinamizmin ve sürenin hamlesi de değildir, çünkü bize öyle geliyor ki, ölümün gizemi şimdinin kendisinin ötesinde olma ve geleceğe adım atma gücünü tam olarak dışlar.

Gelecekle ilişki, geleceğin şimdideki mevcudiyeti de başkasıyla ilişkide gerçekleşir gibi görünüyor. Yüz yüze durumu, zamanın bizzat gerçekleşmesi olsa gerek; şimdinin geleceğe adım atması yalnız bir öznenin olgusu değil, öznelerarası ilişkidir. Zamanın koşulu insanlararası ilişkide veya tarihte bulunur.

IV

Bundan önce verdiğim son konferansta bir olay olarak ıstıraptan yola çıkmıştım. Varolan, tüm yalnızlığını, yani kendisiyle bağının tüm yoğunluğunu ve özdeşliğinin tüm kesinliğini bu olayda gerçekleştirir. Varolan, ıstırap içinde, mutlak olarak başka olan bir olayla ilişkide bulunur. Onun üstlenmediği, saf edilginlik olduğu, karşısında artık muktedir olamadığı bir olaydır bu. Ölümün bu geleceği –gelecek şimdi olmadığı sürece– geleceği belirler bizim için. O, gelecekte olup da her öngörüyle, her kestirimle, her atılımla ters düşeni belirler. Zamanı anlamak için böylesi bir gelecek mefhumundan yola çıkmak, "hareketsiz ebediyetin hareketli bir imgesi" olarak zamanla artık hiçbir surette karşılaşmamaktır.

Şimdi her türlü öngörüden arındırıldığında, gelecek, şimdi ile eşdoğasını (*conaturalité*) tamamıyla kaybetmiş olur. Zaman, önceden mevcut bir ebediyete gömülü değildir; zamanı ebediyetten söküp almayız. O mutlak olarak başka ve yenidir. Zamanın gerçekliğinin kendisi, geleceğin eşdeğerini şimdide bulmanın mutlak imkânsızlığı, geleceği ele geçirmekten yoksunluk böyle anlaşılabilir.

Bergsoncu süre yoluyla özgürlük tasavvuru kuşkusuz aynı amaca meyleder. Ne var ki bu tasavvur şimdinin ge-

lecek üzerindeki iktidarını korur: Süre yaratımdır. Ölümü söz konusu etmeyen bu felsefeyi eleştirmek için, onu, yaratımı yaratılmışın temel yüklemi yapan modern felsefe akımları içine yerleştirmek yeterli olmayacaktır. Yaratımın kendisinin bir gizeme bir açılımı varsaydığını göstermek gerekir. Öznenin özdeşliği bu açılımı sağlamaya muktedir değildir. Bu savı desteklemek için tam bir evren oluşturan anonim ve kaçınılmaz varolmayı, ayrıca bir varolanın varolma üzerindeki hâkimiyetiyle sonuçlanan hipostazı vurgulamıştık. Fakat bu hâkimiyet, mekânsal aşkınlığının bozamadığı özdeşliğin kesinliğine kapanır. Bergsoncu süre betimlemelerinin bizi alıştırdığı öngörü olgusuna itiraz etmek değil, onun ontolojik koşullarını göstermek söz konusudur. Bu koşullar gizemle ilişki içindeki öznenin eseri değil, olgusudur ve gizem de, tabiri caizse, kendine kapanmış bir özneye açılan boyutun kendisidir. Tam da bu yüzden zamanın eseri derindir. Basitçe yaratım yoluyla yenilenme değildir: Yaratım şimdiye iliştirilmiş olarak kalır, yaratıcıya Pygmalion'un hüznünden başka bir şey vermez. Ruh hallerimizin, niteliklerimizin yenilenmesinden çok, özsel anlamda yeni bir doğuştur zaman.

İKTİDAR VE BAŞKASIYLA İLİŞKİ

Bunun betimlemesini tekrar ele alacağım. Ölümün geleceği, yabancılığı, özneye hiçbir inisiyatif bırakmaz. Şimdi ile ölüm arasında, ben ile gizemin başkalığı arasında bir uçurum vardır. Vurguladığımız şey ölümün varoluşu durdurması, son ve hiçlik olması değil, ben'in ölüm karşısında mutlak olarak inisiyatifsiz oluşudur. Ölümü yenmek bir ebedi yaşam sorunu değildir. Ölümü yenmek olayın başkalığıyla yine de kişisel olmak zorunda olan bir ilişkiyi sürdürmektir.

Öznenin, dünya üzerindeki iktidarından başka bir şey olmakla birlikte kişiselliği yine de koruyan bu kişisel ilişki nedir o halde? Öznenin, kaynağı öyle veya böyle edilebilirlikte bulunan bir tanımı nasıl yapılabilir? İnsanda mümkünü yakalama yiğitliğinden, mümkünü yakalama *iktidarına muktedir (pouvoir de pouvoir)* olmaktan başka bir hâkimiyet var mıdır? Onu bulduğumuzda, zamanın kendisinin yeri ondan, bu ilişkiden ibarettir. Bu ilişkinin başkasıyla ilişki olduğunu son konferansımda söylemişim.

Gelgelelim çözüm sorunun terimlerini yinelemekten ibaret değildir. Başkasıyla bu ilişkinin ne olabileceğini açıklığa kavuşturmak gerekir. Bana şu itirazlar yapılmıştı: Başkasıyla ilişkimde karşılaştığım yalnızca onun geleceği değildir. Başka, varolan olarak zaten benim için bir geçmişe sahiptir. Sonuç itibariyle de onun gelecek üzerinde bir ayrıcalığı yoktur. Bunlar bana bugünkü serimlemenin ana kısmını ele alma olanağı sağlayacak. Başkayı gelecekle

değil, geleceği başka ile tanımladım, ölümün ta kendisinin geleceği onun bütünsel başkalığına bağlıydı çünkü. Ama benim esas yanıtım, uygarlığımız düzeyinde ele alındığında başka ile ilişkinin bizim kökensel ilişkimizin zorlaştırılmış hali olduğunu söylemekten ibarettir. Bu zorlaştırma başkasıyla ilişkinin iç diyalektiğinde temellenmiştir ve hiç de olumsuz değildir. Bunu bugün geliştiremeyeceğim. Yalnızca şunu söyleyeceğim: Buraya kadar hayli şematik bir biçimde ele alınan hipostazın tüm içerimleri daha ötelere götürüldüğünde belirir bu diyalektik. Ve özellikle de dünyaya doğru aşkınlığın yanı sıra uygarlığın hemzamanlılığını (*contemporanéité*) ve her ilişkinin karşılıklılığını temellendiren ifadenin aşkınlığı gösterildiği zaman belirir. Ama ifadenin bu aşkınlığı başkalığın geleceğini bizzat varsayar ki, kendimi şimdilik bununla sınırlayacağım.

Başka ile ilişki gizemle ilişkilerden fazlasını içeriyorsa bunun sebebi, başkayı, kendi yalnızlığının ve kökten başkalığının münasiple zaten gizlenmiş olduğu gündelik yaşam içinde ele almış olmamızdır. Biri diğeri için neyse diğeri de onun için odur – *L'un est pour l'autre ce que l'autre pour lui*; istisnai bir yer yoktur özne için. Başka, sempati aracılığıyla tanınır: başka bir ben olarak, *alter ego* olarak. Blanchot'nun *Aminadab* adlı romanında bu durum saçmaya kadar götürülür. Tuhaf bir evde dolaşan kişiler arasındaki sosyal ilişki bütünüyle karşılıklılık ilişkisi haline gelmektedir. Eylem bu evde geçer, yapılacak bir iş (*oeuvre*) yoktur, kişiler orada kalmaktadırlar yalnızca, yani varolmaktadırlar. Varlıklar birbirinin yerine geçemezler, fakat karşılıklıdır veya daha doğrusu, birbirinin yerine geçerler, çünkü karşılıklıdır. Ve artık başka ile ilişki imkânsız hale gelir.

Ama sosyal yaşamımızı niteleyen başka ile ilişkisinin tam da yüreğinde, başkalık, karşılıklı olmayan ilişki olarak, yani hemzamanlılığa ters düşen olarak belirir. Başkası olarak başkası, bir *alter ego* değildir yalnızca; o benim olmadığım şeydir* – *Il est ce que moi, je ne suis pas*. Bunun sebebi onun karakteri veya fizyonomisi veyahut da psikolojisi değildir, başkalığının ta kendisidir. Sözgelimi o zayıftır, yoksuldur, "dul ve yetim"dir,** oysa ben zengin ve güçlüyümdür. Öznelerarası mekânın bakışumlu olmadığı söylenebilir. Başka'nın dışsallığı basitçe ne kavram itibarıyla özdeş kalanı ayıran mekâna bağlıdır ne de mekânsal dışsallık yoluyla tezahür eden kavram uyarınca herhangi bir farklılığa bağlıdır. Başkalık ilişkisi ne mekânsal ne de kavramsaldır. Durkheim, nerede ben kendim değil de baş-

* Buradaki polemik hem Husserl'in *Descartesçi Düşünümler'i* (*Méditations cartésiennes*, Vrin 5^e Méd., s. 74-127) ile hem de Hegel'in *Mantık Bilimi* (*Science de la logique*, 1812) ve *Tinin Görüngübilimi* (*Phénoménologie de l'esprit*) ile. Husserl başkasının bana ancak başka bir ego (*alter ego*) olarak belirebileceğini vurgular. Hegel ise başkalığı olumsuzluk olarak kavrar. Her sonlu belirlenim, olumsuzlama olduğundan başkalıktır. Başkalığa özgü olan şey de diyalektik bir hareketle karşıtına geçmektir. Levinas hem başkasının başka bir ego olarak düşünülmesine, hem de başkalığın olumsuzluk olarak kavranacak diyalektik hareket içinde yitirilmesine –mutlaklığını kaybetmesine– karşı çıkıyor. —*ed.n.*

** Tevrat'a atıf: Bkz. Çıkış 22:21; Tesniye 10:18, 24:17, 24:19, 24:20, 24:21, 26:12, 27:19; İşaya 1:17, 9:16, 10:2; Yeremya 7:6, 22:3; Ezekial 22:7; Zekerya 7:10; Malaki 3:5; Mezmurlar 68:6, 109:9, 146:9; Mersiyeler 5:3. —*ed.n.*

*** Durkheim'a göre ahlak yüz yüze ilişkiden kaynaklanmaz, kolektifin bir ürünüdür. Bkz. E. Durkheim, *Sosyoloji ve Felsefe* (*Sociologie et philosophie*), PUF, s. 49-90, 100-16. Ahlak verili bir topluma özgü kuralların, normların ve değerlerin toplamı olduğundan evrensellik niteliği taşımaz, toplumsal uyum ve düzeni yerli yerinde tutma işlevini görür. —*ed.n.*

kası erdemli eylemin nesnesidir,*** diye sorarken başka'nın özgüllüğünü yanlış anlamıştır. Adalet açısından hiçbir tercih artık mümkün değilken, hayırseverlik ile adalet arasındaki özsel fark, hayırseverliğin başkayı tercih etmesinden kaynaklanmaz mı?*

EROS

Kökensel formunda araştırılması gereken, başka ile bu ilişkinin uygar yaşamdaki izleridir. Başkanın başkalığının saflığında belirttiği bir durum var mıdır? Başkanın başkalığa, özdeşliğinin öbür yüzü olarak sahip olmadığı ve her terimin aynıy ve bu aynılıkla da başkayı içerdiği Platoncu katılım yasasına uymakla kalmadığı bir durum var mıdır? Başkalığın bir varlık tarafından –pozitif anlamda– öz gibi taşındığı bir durum olmayacak mıdır? Hangi başkalık aynı cinsin iki türünün zıtlığına saf bir biçimde ve basitçe girmez? Mutlak olarak karşıt olan karşıtın, bağlaşığıyla arasında kurulabilecek ilişkiden hiçbir biçimde etkilenmeyen karşıtlığın, terimin mutlak bir biçimde başka olarak kalmasına izin veren karşıtlığın *dişi* olduğunu düşünüyorum.

Cinsiyet herhangi bir özgül farklılık değildir. Cins ve tür olarak mantıksal bölünmenin yanında yer alır. Kuşkusuz bu bölünme ampirik bir içerikle birleşmeyi asla başa-

* Buradaki tezat Yahudi adaleti (*gevurah*) ile Hıristiyan hayırseverliği (*caritas*) arasında gibi görünüyor. Hayırseverlik Tanrı ve komşu sevgisidir. —*ed.n.*

ramaz. Cinsiyetler arasındaki farklılığı açıklamaya olanak tanımaz, fakat bu anlamda değil. Cinsiyetlerin farklılığı biçimsel bir yapıdır; fakat gerçekliği başka bir anlamda böler ve gerçekliğin imkânının ta kendisini –Parmenides'in ilan ettiği varlığın birliğine karşı– çokluk olarak koşullandırır.

Cinsiyetlerin farklılığı bir çelişki de değildir. Varlıkla hiçliğin çelişkisi bunları birbirine gönderir ve mesafeye yer bırakmaz. Hiçlik varlığa dönüşür ki, bu bizi "var" (*Il y a*) mefhumuna götürmüştü. Varlığın olumsuzlanması genel olarak varlığın anonim varolması düzleminde meydana gelir.

Cinsiyet farklılığı birbirini tamamlayan iki terimin ikiliği de değildir, çünkü birbirini tamamlayan iki terim önceden mevcut olan bir bütünü varsayar. Oysa cinsel ikiliğin bir bütünü varsaydığını söylemek aşkı önceden kaynaşım (*fusion*) olarak ortaya koymaktır. Aşkın hissiyatı varlıkların aşılabilir bir ikiliğinden kurulur. Bu, hiç ele geçmeyenle bir ilişkidir. İlişki başkalığı *ipso facto* nötrleştirmez, korur. Şehvetin hissiyatı iki olma olgusundadır. Burada başka olarak başka, bizimki haline gelen veya biz haline gelen bir nesne değildir. Tam tersine gizemine geri çekilir. Burada dışı olanın –özü itibarıyla başka olan dışının– gizemiyle, bilinmeyen veya yanlış anlaşılan romantik bir gizemli kadın mefhumuna atıfta bulunuyor değilim. Elbette varlığın ekonomisinde dışının istisnai bir konumu olduğu savını desteklemek için Goethe veya Dante'nin büyük temalarına, Beatrice ve Ewig Weibliches'e, şövalyelikteki ve modern toplumdaki (kuşkusuz yalnızca zayıf cinse el verme zorunluluğuyla açıklanamayacak) *Kadın* kültürüne bile isteye göndermede bulunuyorsam ve daha ke-

sin bir tarzda Leon Bloy'un *Nişanlısına Mektupları*'ndaki hayranlık uyandıracak kadar yürekli sayfaları düşünüyorsam, uygarlığın tüm kazanımını varsayan feminizmin meşru iddialarını görmezlikten gelmek istemem. Söylemek istediğim yalnızca şu: Bu gizem belli bir edebiyatın semaviliği (*éthéré*) anlamında anlaşılmamalıdır; dışının belirişinin en kaba, en utanmazca veya en bayağı madde-selliğinde onun ne gizemi ne hayası (*pudeur*) ortadan kalkar. Profanlaşma gizemin bir yadsınması değil, gizemle mümkün ilişkilerden biridir.

Bana göre bu dışı mefhumunda önemli olan şey yalnızca bilinemez olan değil, ışıktan kaçmaktan ibaret olan bir varlık kipidir. Varoluşta dışı, ışığa doğru giden mekânsal aşkınlığın veya ifadenin olayından farklı bir olaydır. Işık önünden kaçıştır o. Dışının varolma tarzı gizlenmedir; bu gizlenme olgusu da tam olarak hayadır. Bu yüzden dışının başkalığı nesnenin basit dışsallığından ibaret değildir. Dışının başkalığı bir iradeler zıtlığından da oluşmaz. Başka, bizi tehdit eden veya kuşatmak isteyen karşılaştığımız bir varlık değildir. İktidarımıza kafa tutması olgusu, bizimkinden daha büyük bir gücü de belirtmez. Onun tüm gücünü oluşturan başkalıktır. Gizemi onun başkalığını meydana getirir. Şu temel bir saptamadır: Başkasını ortaya ilkin özgürlük olarak koymuyorum. Özgürlük iletişimin başarısızlığının peşinen kayıtlı olduğu bir özelliktir. Çünkü özgürlükle birlikte itaat ve kölelik ilişkisinden başka bir ilişki olamaz. Her iki durumda iki özgürlükten biri ortadan kalkar. Efendi ve köle arasındaki ilişki mücadele düzeyinde kavranabilir ki, bu durumda da ilişki karşılıklı hale gelir. Efendinin nasıl kölenin kölesi, kölenin de efendinin efendisi haline geldiğini Hegel tam olarak göstermiştir.

Başkasının başkalığını haya ile tanımlanan gizem olarak ortaya koymak, benim özgürlüğümle özdeş, benim özgürlüğümün eline geçmiş olarak ortaya koymak değildir. Karşıma bir başka varolan değil, başkalığı koyuyorum. Tıpkı ölümdе olduğu gibi işimiz bir varolanla değil, başkalığın olayıyla, yabancılaşmayladır. Özgürlük başkayı ilksel olarak karakterize etmez ve başkalık sonradan özgürlükten çıkarsanmaz; başka başkalığı öz olarak taşır. Bu yüzden biz başkalığı, erosun mutlak olarak kökensel ilişkisinde aradık. Bu ilişkiyi iktidarlara tercüme etmek imkânsızdır ve eğer durumun anlamı çarpıtılmak istenmiyorsa, bu şekilde tercüme edilmemelidir de.

Demek ki ne varlık-hiçlik karşıtlığına ne de varolan mefhumuna sığan bir kategoriye betimliyoruz. Bu kategori, varolmada, bir varolanın ortaya çıktığı hipostazdan farklı bir olaydır. Varolan "öznel olan"da ve "bilinç"te gerçekleşirken başkalık dışıde gerçekleşir. Bu terim bilinçle aynı düzeydedir, ama anlam olarak ona karşıttır. Dışı, bir *olan (étant)* olarak ışığa doğru bir aşkınlıkta değil, hayada gerçekleşir.

Öyleyse hareket burada tersinedir. Dışının aşkınlığı başka bir yere doğru geri çekilmekten ibarettir, bu hareket de bilincin hareketine karşıttır. Fakat bu yüzden bilinçdışına veya bilinçaltına ait değildir; ben onu gizem olarak adlandırmaktan başka yol bulamıyorum.

Başkasını özgürlük olarak ortaya koyup ışık terimleriyle düşünürken iletişimin başarısızlığını itiraf etmeye mecbur kalmamıza rağmen, aslında bir özgürlüğü yakalama veya ona sahip olma eğiliminde olan hareketin başarısızlığını itiraf ettik yalnızca. Erosta bir iletişimi kabul edebilmemizin tek yolu, erosun sahip olma ve iktidardan na-

sıl farklılaştığını göstermektedir. Eros ne bir mücadele, ne bir kaynaşım ne de bir bilgidir. Onun ilişkiler arasındaki istisnai yerini teslim etmek gerekir. O başkalıkla, gizemle, yani gelecekle ilişkidir; o, her şeyin orada olduğu bir dünyada hiçbir zaman orada olmayan şeyle, her şey oradayken orada olmayabilen şeyle ilişkidir. Orada olmayan bir varlıkla değil, başkalık boyutunun kendisiyle ilişkidir. İmkân dahilindeki her şeyin imkânsız olduğu yerde, artık muktedir olunamayan yerde, özne yine de eros itibarıyla öznedir hâlâ. Aşk bir imkân değildir, bizim inisiyatifimize bağlı değildir, nedensizdir, bizi istilâ eder ve yaralar; ve yine de *ben (je)* onda hayatta kalır.

Burada değinmekle yetineceğim şehvet fenomenolojisi, dışının istisnai yeri ile rolüne ve erotik olanda hiçbir kaynaşımın olmadığına ilişkin görüşlerimizi destekler gibidir. Şehvet bir başka haz gibi değildir; çünkü yemek ve içmek gibi tek başına gerçekleşen bir haz değildir.

Okşama öznenin varlığının bir kipidir ki, bu kipte özne, bir başkasıyla temasta bu temasın ötesine gider. Duyum olarak temas, ışığın dünyasının bir parçasıdır. Ama aslında okşanana dokunulmamıştır. Temasta, verilen elin kadifemsiliği ve ılıkılığı değildir okşamanın aradığı. Okşamanın bu arayışı ve ne aradığını bilmiyor oluşu, onun özünü oluşturur. Bu "bilmeme", bu temel düzensizlik onun özündendir. Bu arayış ele geçmeyen bir şeyle bir oyundur adeta. Bu oyun mutlak olarak tasarısız ve plansızdır; biz ya da bizimki haline gelebilen bir şeyle değil, daima baş-

* Levinas *Zaman ve Başka'da*, bizim bu çeviride "gelecek" olarak karşılamak zorunda kaldığımız iki terim kullanmaktadır. *L'avenir* ile *le futur*. *L'avenir* Latince *advenire*'den gelir ve "gelmek", "varmak" demektir. Sıradan kullanımda *l'avenir* ile *le futur* Fransızcada aynı anlama

ka, daima erişilmez, daima gelecek olan başka bir şeyledir.* Okşama bu saf, içeriksiz geleceği bekleyiştir. Yakalanamaz olana yeni perspektifler açan her zaman daha zengin vaatlerin, açlığın çoğalışından ibarettir. Haddi hesabı olmayan açlıklarla beslenir o. Şehvetin bu yönelimselliği, –gelecekteki bir olgunun beklenmesi demek olmayan, geleceğin kendisinin bu biricik yönelimselliği– felsefi çözümleme tarafından daima yanlış anlaşılmıştır. Bizzat Freud libido hakkında onun hazzı aradığından fazla bir şey söylemez. Hazzı basit bir içerik olarak ele alır, çözümlemeye ondan başlar, ama hazzın kendisini çözümlemeyi. Freud varlığın genel ekonomisi içinde bu hazzın anlamını araştırmaz. Şehvetin, geleceğin ta kendisinin olayı, her içeriğin saf geleceği, geleceğin gizeminin ta kendisi olduğunu olumlayan savımız şehvetin istisnai yerini açıklamaya çalışıyor.

Başka ile Eros yoluyla bu ilişki başarısızlık olarak nitelenebilir mi? Bir kez daha evet – eğer genel geçer betimlemelerin terminolojisi benimsenirse, erotik olan "yakalama", "sahip olma", "bilme" ile nitelenmek istenirse tabii. Oysa erosta bunların hiçbirisi veya bunlar itibariyle başarısızlık yoktur. Eğer başkaya sahip olunabilseydi, başka yakalanabilseydi, bilinebilseydi, başka olmazdı. Sahip olmak, bilmek, yakalamak iktidarla eş anlamlıdır.

gelirler. Hatta *l'avenir* "istikbâl" anlamında, geleceğe edilgin bir biçimde maruz kalmayan, onu tasarlayan ve gerçekleştiren insanın geleceğine ilişkin olarak kullanılır. Levinas *le futur* teriminden çok *l'avenir*'i tercih ediyor bu eserde. Fakat geleceğin (*le futur*) gelecek (*l'avenir*) olduğu vurgusuyla tam da geleceği istikbâl manasında, tasarlanan ve öngörülen gelecek olarak düşünmeye itiraz etmektedir. "Gelecek (*le future*) başkadır" cümlesini de *l'avenir* manasındaki geleceği öngörülemez ve tasarlanamaz olarak düşündüğü için kurabilmektedir. —*ed.n.*

Ayrıca başka ile ilişki genellikle bir kaynaşım olarak araştırılır. Ben ise tam da başka ile ilişkinin kaynaşım olmasını tartışma konusu haline getirmek istedim. Başka ile ilişki, başkanın yokluğudur; saf ve basit bir yokluk değil, saf hiçliğin yokluğu değil, bir gelecek ufkundaki yokluk, zaman olan bir yokluktur. Aşkın (*transcendant*) olayın yüreğinde kişisel bir yaşamın kurulabileceği bir ufuktur ki, bunu daha önce ölüm karşısında zafer kazanmak olarak adlandırmıştık. Bitirirken bundan birkaç kelimeyle bahsetmemiz gerek.

VELÛDİYET

Bizi ölümün başkallığından dışının başkallığına götüren uğraşıya dönelim. Saf bir olayın, saf bir geleceğin, yani ölümün karşısında ben'in hiçbir şeye muktedir olamadığı, yani artık ben olamadığı noktada, yine de ben olarak kalmasının mümkün olduğu bir durumu araştırmış ve bu durumu ölüm karşısında zafer kazanmak diye adlandırmıştık. Yine tekrarlayalım, bu durum iktidar olarak nitelendirilemez. Bir sen'in başkallığında, bu sende erimeksizin ve kendimi kaybetmeksizin nasıl ben kalabilirim? Kendi şimdimde olduğum ben olmaksızın, yani kaçınılmaz olarak kendisine dönen bir ben olmaksızın, ben nasıl bir sende ben olarak kalabilir? Ben nasıl kendisinden başka olur? Bu yalnızca tek bir yolla olabilir: Babalık.

Babalık, tümüyle başkası olduğu halde ben olan bir yabancıyla ilişkidir. Ben'in bizzat bir benle ilişkisidir bu, yi-

ne de bu bizzat ben bana yabancıdır. Aslında oğul, bir şiir gibi veya imal edilen bir nesne gibi basitçe benim eserim değildir; o benim mülkiyetim de değildir. Ne muktedir olma ne de sahip olma kategorileri evlatla ilişkiyi belirtebilir. Ne sebep ne de mülkiyet mefhumu velûdiyet (*fécondité*) olgusunu kavramaya olanak sağlar. Evladına *sahip* (*avoir*) değilim, şu veya bu şekilde evladımımındır (*être*). Yalnız buradaki "...ımdır"ın ("*je suis*") Eleacı veya Platoncu anlamdan farklı bir anlamı vardır. Bu varolmak (*exister*) fiilinde bir çokluk, bir aşkınlık, en gözüpek varoluşçu çözümlmelerin dahi ıskaladığı bir aşkınlık vardır. Öte yandan oğul, sözgelimi üzüntüm, sınanmam veya ıstırabım gibi başıma gelen herhangi bir olay değildir. Bir bendir, bir kişidir. Sonuç olarak oğulun başkalığı bir *alter ego* nun başkalığı değildir. Babalık kendimi oğulun yerine koymamı sağlayan sempati değildir. Ben sempatiyle değil, varlığımla (*par mon être*) oğlumum. Şu halde ben'in hipostazla başlayan kendine dönüşü, erosun açtığı gelecek perspektifi sayesinde, bağışlanmadan yoksun (*sans rémission*) değildir. Bu bağışlanma hipostazın imkânsız çözülüşü yoluyla elde edilmez; oğul yoluyla gerçekleştirilir. Demek ki neden kategorisine göre değil, özgürlüğün meydana geldiği ve zamanın gerçekleştiği baba kategorisine göre olur.

Sanatsal yaratım ile üremeyi –velûdiyet diye adlandırıyorum bunu– aynı hareket içinde birbirine karıştırıp birleştiren Bergson'un yaşam hamlesi mefhumu ölümü hesaba katmaz ve her şeyin üstünde, diyalektiğimizizin kaçınılmaz ânı olan özneliliğin büzülmesi ve yalıtılmasına yeterince işaret etmemesiyle, öznesi olmayan bir panteizme eğilim gösterir. Babalık basitçe babanın oğulda yenilenmesi veya onunla karışması değildir; babanın oğula göre

dışsallığıdır aynı zamanda, çoğul bir varolmadır. Ben'in velûdiyeti onun doğru ontolojik değerine göre değerlendirilmelidir ki, bu şimdiye dek henüz yapılmamıştır. Velûdiyetin biyolojik –ve hatta psikolojik– bir kategori olması, onun anlamının paradoksunu hiçbir surette nötrleştirmez.

Ölüm mefhumuyla, dışı mefhumuyla başladık ve oğul mefhumuna vardık. Fenomenolojik bir yol izlemedik. Serimlemenin sürekliliği, hipostazın özdeşliğinden, ben'in kendine zincirlenişinden yola çıkan ve ben'in kendinden özgürleşmesi içinde bu özdeşliğin korunmasına, varolanın korunmasına doğru ilerleyen diyalektiğin sürekliliğidir. Çözümlediğimiz somut durumlar bu diyalektiğin gerçekleşmesini temsil ederler. Pek çok ara adım atlandı. Bu durumların –ölüm, cinsellik, babalık– birliği şimdiye dek yalnızca dışladıkları iktidar mefhumuna göre belirlemiştir.

Bu temel amacımdı. Başkalığın saf ve basit bir biçimde benim özgürlüğümün yanında başka bir özgürlüğün varoluşu olmadığını vurgulamaya özen gösterdim. Böyle bir özgürlük üzerinde onun bana mutlak olarak yabancı, benimle ilişkisiz olduğu bir iktidara sahibimdir. Pek çok özgürlüğün birlikte varoluşu, her birinin birliğini el değmemiş halde bırakan bir çokluktur; veyahut da bu çokluk genel bir iradede birleşir. Cinsellik, babalık ve ölüm, varoluşa, her bir öznenin varolmasının ta kendisini ilgilendiren bir ikilik sokar. Varolmanın kendisi çift hale gelir. Eleacı varlık kavramı aşılmıştır. Zaman hiç de varlığın düşmüş biçimini değil, tam da onun olayını oluşturur. Çokluğun bir'e tabi olduğu ve dışının rolünün edilginlik ve etkinlik kategorisi içinde düşünülüp maddeye indirgendiği Platon felsefesine Eleacı varlık mefhumu hâkimdir. Platon dışıyı, kendisine özgü erotik mefhumu içinde kavramamıştır.

Onun aşk felsefesinde aşkın tek nesnesi İdea olabilir ve di-
şiye İdea'nın bir örneğini sağlama rolünden başka bir rol
bırakılmaz. Birinin diğeriyle ilişkisinin tikelliği bütünüyle
fark edilmeden kalır. Platon İdeaların dünyasına öykün-
mesi gereken bir Devlet inşa eder; bir ışık dünyasının, za-
manın olmadığı (*sans temps*) bir dünyanın felsefesini ya-
par. Platon'dan itibaren sosyal'in ideali bir kaynaşım ide-
alinde aranacaktır. Başka ile ilişkisinde öznenin, kolektif
bir temsil, ortak bir ideal tarafından yutularak, kendini
başkayla özdeşleştirme eğilimi gösterdiği düşünülecektir.
Bu birliktelik (*collectivité*), "biz" diyen, akledilebilir gü-
neşe, hakikate doğru dönerek başkayı karşısında değil, ya-
nında hisseden birlikteliktir. Bu, zorunlu olarak, aracı işle-
vi gören üçüncü bir terim etrafında kurulan bir birliktelik-
tir. *Miteinandersein*'da ile'nin birlikteliği olarak kalır ve
otantik formunda hakikatin etrafında açığa çıkar. Ortak bir
şey etrafındaki birlikteliktir bu. Bu yüzden tüm hemhalkik
felsefelerinde olduğu gibi Heidegger'de de sosyallik yal-
nızca öznde bulunur ve otantik formundaki *Dasein* çö-
zümlemesi yalnızlık terimleriyle yürütülür.

Bu yan yanalık birlikteliğinin karşısına "ben-sen" bir-
likteliğini çıkarmayı denedik. "Ben-sen" birlikteliğini, iki
ayrı özgürlük arasında karşılıklılığın bağ olarak kaldığı ve
yalıtlmış öznelliğin kaçınılmaz karakterinin gereğince
takdir edilmediği Buberi* anlamda ele almadım. Şimdi'
nin geleceğin gizemine doğru zamansal bir aşkınlığını ara-
dım. Zamansal aşkınlık üçüncü bir terime katılış değildir;

* Martin Buber, başkasıyla ilişkiyi bir ben-sen ilişkisi olarak, kar-
şılıklılığa vurgu yaparak düşünmüştür. Levinas Martin Buber'den sık
sık söz eder. Bkz. Levinas, *Nems Propres* (Montpellier: Fata Morgana,
1976), s. 51-5. —*ed.n.*

o terim ister bir kişi, ister bir hakikat, ister bir eser, isterse de bir meslek olsun. Hemhalk, olmayan bir birlikteliktir. Bize erosta sağlanan aracısız yüz yüzeliktir. Erosta, başkasının yakınlığında mesafe bütünüyle korunur. Hem bu yakınlıktan hem de bu ikilikten oluşur erosun hissiyatı.

Aşkta iletişimin başarısızlığı olarak sunulan şey tam da ilişkinin olumluluğunu oluşturur; başkanın bu yokluğu tam da onun başka olarak mevcudiyetidir.

Platon'un dünyası olan kozmosun karşısında tinin dünyası bulunur ki, orada erosun içirimleri cinsin mantığına indirgenmez; orada ben aynıy ve *başkası* başkayı ikame eder.

—

METİS SEÇKİLERİ

Emmanuel Levinas

SONSUZA TANIKLIK

*Haz. Zeynep Direk,
Erdem Gökyaran*

Fransız felsefesinin öndegelen düşünürü Levinas'ın 1930'lardan 1990'lara kadar süren felsefe yolculuğunun başlıca anlarını bir araya getirdik bu seçkide...

Ben ve başkası, yüz yüze ilişki, öznelik, varlık, felsefe, aşk ve eros, etik ve adalet, Tanrı ve Sonsuz üzerine bilgece metinler ve yanı sıra kendisiyle yapılmış söyleşiler okuyacaksınız bu kitapta. Başkası'yla ilişkinin filozofu olarak tanınan Levinas'ın, bütün yapıtı boyunca, nasıl, "insanın insan için olduğu bir dünya"nın peşine düştüğüne tanık olacaksınız.



METİS FELSEFE

Hazırlayan: Zeynep Direk

DÜNYANIN TENİ

Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler

Dünyanın Teni, Merleau-Ponty felsefesi üzerine altı çalışmayı bir araya getiriyor: Beden ve Ten, Başkası, Aşkınlık, Cogito, Zaman ve Algı kavramları çevresinde örülmüş yorumlayıcı incelemeler okuyacaksınız bu kitapta.

Merleau-Ponty, fenomenolojinin önde gelen isimlerinden biri. Eğer bir felsefeyi tek bir çekirdek cümleye indirgemek mümkün olsaydı, onun felsefesini bir "beden felsefesi" olarak nitelemek doğru olurdu. Gerçekten de filozofun Descartes'dan günümüze kadar gelen felsefeler için yaptığı tüm eleştirilerin ana teması bedenin unutuluşudur. Merleau-Ponty bu unutuşa karşı bedeni ve dokunmayı geri almak, varlığa, hem canlı hem cansız varlığa, varolmanın kıvancını iade etmek için yazmıştır sanki.

Bu incelemeler, bir yandan filozofun bu temel ilgisinin belirginleşmesine katkıda bulunurken, diğer yandan aktarmakla yetinmeyerek temalarını yorumlayıcı, kişisel bir düzeye yükseltebildikleri için, felsefe okuru açısından heyecan verici bir bütün oluşturuyorlar.



