

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

EMMANUEL LEVİNAS FELSEFESİNDE BAŞKA’NIN GÖRÜNÜMÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Cemzade KADER

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

Ankara, 2012

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

E. LEVİNAS FELSEFESİNDE BAŞKA’NIN GÖRÜNÜMÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Cemzade KADER

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

Ankara, 2012

ONAY

Cemzade Kader tarafından hazırlanan “Levinas Felsefesinde Başka’nın Görünümü” başlıklı bu çalışma, 13.12.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

.....

Yrd. Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş (Başkan)

İmza

.....

Prof.Dr.Nurten Gökalp

İmza

.....

Yrd. Doç. Dr. Beyhan Zabun

ÖNSÖZ

Tezin oluşturulmasında öncelikle değerli katkılarını esirgemeyen ve bana her konuda destek veren tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş hocama teşekkürü bir borç bilirim. Aynı zamanda hocalarım Prof. Dr. Nurten Gökalp ve Yrd. Doç. Dr. Beyhan Zabun'a yardımlarından dolayı çok teşekkür ederim. Ayrıca bu süreç içerisinde benden destek, sevgi ile anlayışlarını esirgemedi bana sabırla katlanan anneme, babama, tüm stresine rağmen destek olan kardeşim Ebru Kader'e, bu stresli dönemimde bana karşı anlayışı ve sabrından dolayı Okan Bilge Özdemir'e sonsuz teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1
1.1 BAŞKASI KAVRAMI ÜZERİNE.....	5
1.2 LEVİNAS FELSEFESİNİN DÜŞÜNSEL KÖKLERİ.....	18
BİRİNCİ BÖLÜM.....	42
LEVİNAS FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI	42
1.3 AYNİ OLANDAKİ BAŞKASI	42
1.4 AYNİ VE BAŞKA ARASINDAKİ TEMEL FARKLILIK: DİL	52
1.5 ZAMAN	62
1.6 VAR (İL YA)	66
1.7 ÖLÜM.....	79
1.8 ÖZGÜRLÜK	83
1.9 SORUMLULUK	88
1.10 BEN.....	93

1.11 İLK FELSEFE OLARAK ETİK	107
İKİNCİ BÖLÜM	117
2.1 BEN VE BAŞKASI ARASINDAKİ İLİŞKİ VE İLİŞKİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER	117
2.1.1 Ben'e İlişkin Problemler.....	117
2.1.2 Başkası'na İlişkin Problemler	132
SONUÇ	142
KAYNAKÇA.....	148
ÖZET	158
ABSTRACT	160

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı Geçen Eser

a.g.m. : Adı Geçen Makale

bkz.: Bakınız

cev. : Çeviren

s. : Sayfa

GİRİŞ

Tezde özellikle Levinas'ın temel kavramlarını ortaya koymak ve bu kavramlar ışığında etiksel sorunlara çözümler getirebilme amaçlanmıştır. Bu çözümler sırasında Levinas'ın Batı felsefesinden hangi yönlerle ayrıldığı ve *başkası*'na yüklediği anlamlar açıklanmaya çalışıldı. Bundan dolayı çalışma Levinas'ın temel kavramları ışığında bu sorunlara verilmiş çözümlerle sınırlıdır. Çözümler de tezin içeriğinde *ben* ve *başkası*'na dair oluşan problemler çerçevesinde ele alındı.

Tezde *ben*'e ait problem, *ben*'in *başkası*'na karşı, karşılık beklemeksizin sorumlu olması üzerinden ele alındı. Çünkü *ben* karşılık beklemeksizin *başkası*'ndan sorumludur, ama bu sorumluluğun temelinde ne yatmaktadır? Gerçekten günümüzde karşılık beklemeksizin insanların birbirinden sorumlu olması mümkün müdür? İnsanlar kendi çıkarları üzerine odaklanmışlardır ki, *başkalarından* sorumlu olmak bir yana, *başkası*'na zarar vereceğini düşünmeden hareket etmektedir. *Ben* kendi bencil dünyasında sıkışıp kalmıştır ve *başkası*'nın hiçbir önemi artık kalmamıştır. Bu sebepten dolayı *ben*'in *başkası*'nı tanıması hiçbir şekilde beklenemez. İşte tezde *başkası*'nın bu bilinemezliği eleştirildi. *Ben* *başkası* karşısında hiçbir şey bilmediği halde ondan sorumlu olması ve ona saygı duyulmasının beklenmesi mümkün değildir. Ama Levinas bu açıklığı doldurmak için Derrida'nın yapı bozumundan hareket ederek, *başkası* fikrini doğru temeller üzerine yerleştirmiştir. Çünkü Levinas'ın iddia ettiği gibi, *ben* ve *başka* arasındaki etik ilişkiden hareketle, *ben*'in bir *başkası*'na saygı duyması beklenemez.

Diğer bir açıdan tezin devamında, *başkası*'na ait problemlere yer verilmiştir. *Ben*, *başkası* karşısında sorumludur ve bu sorumluluğunu *başkası*'na devretmesi mümkün değildir. Fakat bu durum yani *başkası* için olmaklık *ben*'i alçaltıcı bir duruma sokmaz mı? Levinas'a göre, *ben*'in *başkası* için olmaklık yapısına sahip olması, *ben*'in kendiliğine ulaşabilmesindeki ön

koşuldur. Ama *başkası ben*'e o kadar yabancıdır ki, *ben* ve *başka* arasında ortak bir yan bulmak mümkün değildir. Özellikle Levinas'ın vurgulamaya çalıştığı şey, *başkası*'nın ne olduğunu değil, *başkası*'nın ne olmadığını açıklamaya çalışmaktır. Çünkü Levinas'a göre *başkası*'nın ne olduğunu açıklamaya çalışırsak, *dilin* sınırları arasında sıkışıp kalırız ve *başkası*'nı açığa çıkartamayız.

Başkası ile kurulan ilişki bir karşılaşmadır ve bu karşılaşma aracılığıyla *ben* kendinden *başka* olana yönelir. Böylelikle *ben başkası* aracılığıyla kendi dışına çıkar. Bu da *ben*'in kendi içerisindeki özdeşliğini ortadan kaldırır ve kendi *benliğini* *başka* olanla karşılaştırarak sorgulamaya başlamasını sağlar. Ama Levinas *başkası* karşısındaki kavram karşıtlıkları içerisinde kaybolup giden *başka*'yı ele almaz. Aksine kişinin, düşünce ve dil alternatiflerinin ötesine geçerek özgürleşmesini temele almaktadır. Dilin özgürleşmesi ise onun *başkası*'na evet veya hayır demesinde yatmaz. Dilin özgürleşmesi ancak *başkası*'na karşı duyulan saygıyla birlikte mümkündür. Eğer dil ve *başka* arasındaki ilişkiyi kuramsal bir ilişki olarak kabul edersek, ontolojiyi temele almamız gerekir. Bu ise Levinas'ın felsefi düşüncesinin temellerinin *başka* bir yöne kaymasına neden olur.

Tez, giriş bölümü dâhil olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır:

Giriş bölümünde, *ben*'in, kendi bilincine ulaşmış olan bir özne olduğu üzerine odaklanıldı. O, kendi öz-bilinç varlığının farkındadır. Zaten öz-bilinç varlığı olmadan önce ise bir *ben*'den söz etmemiz mümkün değildir. Kendi öz-bilincinin farkına varan *ben*, artık kendini bir *ben* olarak duyumsar. Çünkü *ben* kendi öz bilincine ulaştığında kendisi olmayanın, yani *başkası*'nın farkına varır. Bu ayırım ince bir sınır çizebilme yeteneğini içerisinde barındırır. Aynı

şekilde Max Scheler'in kişi kavramında kullanmış olduğu gibi, kendisine ve başkasına ait olan isteme, hissetme, düşünme arasındaki ayrılığı yaşayabilmek için bunlar arasında açık bir görüşe sahip olmamız gerekir. Böylelikle *ben*, *başkası*'nın varlığını tasdik etmeyle kendi varlığını da tasdik etme durumuna erişir. Çünkü *ben başkası*'nı bilinir kılarak, kendi *ben*'in neye sahip olup olmadığını kavrar ve *başkası* olmadığını bilincine erişir. Bu *başkası*'nın bilinmesini ise şart koşar. Buradan hareketle bu bölümde *başka* ve *başkası* kavramlarına odaklanarak, oluşabilecek sorunlar üzerine odaklanıldı.

İkinci bölümde, Levinas felsefesinin genel yapısı ele alındı. Bu bölüm Levinas felsefesine giriş amacı taşıdığından, Levinas felsefesinin en temel kavramları olan *ben*, *başkası*, *var(il ya)*, etik, *sonsuz*, sorumluluk gibi kavramlar ele alındı. Özellikle bu bölümde vurgulanan, kendi bencil dünyasında kaybolup giden *ben*'in, *başkası*'yla karşılaşması ile nasıl etik bir varlığa dönüştüğüdür. Çünkü varlığın üç türlü geçişli hali vardır. Bunlar; var, hipostaz ve etik özne. Bu süreç içerisinde varlığın dönüşümü bu bölümde incelendi.

Ben'in, *başkası*'nı bir nesne veya bir eşya olarak görmesi, *ben*'in varlığının dışına çıkamamasına ve ayrıca *ben*'in ilişki kuracağı varlığı da ortadan kaldırmasına neden olur. Oysa *ben* ancak kendi gibi bir varlık olan diğer bir *ben* olan *başkası* ile diyalog kurabilir. Zaten *ben*'in *başkası*'nı nesne veya eşya olarak görmesi kendisini de bu konuma düşürmesine neden olur. Bundan dolayı *ben* ve *başkası* kendi varlıklarını koruyabildikleri müddetçe *ben*, *ben* olarak kendi varlığını, aynı şekilde *başkası* da *başkası* olarak kendi varlığını sürdürebilir. Her ikisi de birbirlerinin varlığını devam ettirmek için gereklidir ve aralarındaki ilişki zorunludur. Aralarındaki bu ilişki diyalektik bir ilişkidir. Bu diyalektik ilişki onların varoluşlarını toplumsal bir boyuta taşır. Bu

toplumsal varoluşta onların “birlikte varoluş” esasına dayalı bir ilişkinin zeminini oluşturmaktadır. Bu zeminde aslında varılan nokta, Levinas felsefesinde etiğin ilk felsefe olduğudur.

İkinci bölümde, *ben* ve *başkası* arasındaki etik ilişkinin doğurduğu sonuçlar ele alındı. *Ben* ve *başkası* arasındaki sorunlara örnekler verildi ve bu sorunlar tartışılarak detaylandırıldı. Burada özellikle amaçlanan bu sorunları ayrıntılı bir şekilde ele almaktır. Örneğin, *başkası* için olmaklık aslında bir anlamda alçaltıcı gibi gözükse de, Levinas’a göre *başkası ben’e* o kadar yabancıdır ki onlar arasında ortak bir yan bulmak mümkün değildir. Çünkü Levinas *başkası’nın* ne olduğunu değil, *başkası’nın* ne olmadığı üzerine odaklanır. Eğer Levinas’a göre *başkası’nın* ne olduğunu açıklamaya çalışırsak, dilin sınırları arasında sıkışıp kalırız ve *başkası’nı* açığa çıkartamayız. Bundan dolayı *başkası’nın* sonsuzluğu ile *ben’in* oluşturmuş olduğu sonsuz fikri arasındaki ayrım sonsuzluğun en temel özelliklerinden biridir. Fakat burada gözden kaçırılan *başkası’na* uygulanan şiddettir. Çünkü Levinas, *başkası’nı ben’e* boyun eğen ve boyun eğmek zorunda olan bir yapıda konumlandırır. *Başkası* tüm yabancılığıyla *ben* içerisinde eritmeye çalışılır.

Derrida’ya göre söylem ve şiddet arasındaki uçurumu aşmak mümkün olmadığından şiddet olmayan söylemin amacı, sessizlik anıdır. Bu sonlu sessizlikte şiddetin ögesi olduğundan, dil kendisinde savaşı tanıyarak ve kendisiyle savaşıarak adalete sonu belirsiz bir şekilde yönelir. Bu şiddete karşı şiddetin yaşandığı en açık örnektir. Böylelikle ayrım ortadan kaldırılamayacağından beraberinde kendiliğinden bir *başkayı* sınırlandırmaya çalışır. Bu sınırlandırmaların yayılış göstermesi ilk şiddete karşı, kendi için *başkası’na* karşı ikincil bir şiddeti doğurur. Buradan hareketle tezin bu bölümünde bu sorunlar ele alınarak, sorunlara çözüm önerileri sunuldu.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, *ben* ve *başkalık* arasındaki temel şeyi etik ilişki oluşturur. Çünkü Levinas'a göre, Batı felsefesinden farklı olarak varlığın temelini ontoloji değil, etik oluşturmaktadır. Ona göre, ontoloji üzerinden hareket ettiğimizde *ben* ve *başkası* aynılaştırılmış olur. Bundan dolayı gelenekten kopuş ancak dil düzleminde gerçekleşebilir. Levinas, felsefesinin en temel noktası da *başkasıyla* etik ilişkide gerçekleşen etiksel dildir. Etikte beraberinde sorumluluk kavramını getirdiğinden dolayı sorumluluk kavramına odaklanıldı. *Ben* ve *başkası* arasındaki sorumluluk ilişkisi koşulsuz, sınırsız ve tek yönlüdür. Bu ilişkinin kaynağını bulmak ise mümkün değildir. Bu ilişki sonsuzluğu kendi içerisinde barındırır. *Ben*'in kendisiyle olan özdeşliğini kıran art zamanlılık sorumluluğun sonsuzlaşması anlamına gelir.

1.1 BAŞKASI KAVRAMI ÜZERİNE

Ben ve *başkası* arasındaki ilişkinin belirlenmesi sorunu yani değerler sorunu, başta ahlak felsefesinin konusu olmak üzere, aynı zamanda siyaset felsefesinin de temel problemi olarak ortaya çıkmaktadır. Değer sorunu ilk çağlardan itibaren sürekli olarak tartışılmasına rağmen, özellikle 17.-18. yüzyıllardan beri bu konu üzerinde durulmuş ve günümüz felsefesinin tartıştığı temel bir sorun haline gelmiştir. Özellikle Hobbes'un 'İnsan insanın kurdudur.' sözünde, Kant'ın insanı bir araç olarak değil de amaç olarak gören ahlak anlayışında, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde, Schopenhauer'ın *başkası*'na karşı duyulan merhametin içerisinde *Ben* ve *Başkası* arasındaki ilişki söz konusudur. Günümüzde ise özellikle Levinas'ın gündeme getirmiş olduğu bir problemdir. Varoluşçu felsefe içerisinde ise Heidegger ve Sartre bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Heidegger'de bu sorun

varolmanın birlikte varolmak olarak temellendirilmesiyle, Sartre'da ise *başkalarının* cehennem olarak düşünülmesiyle sonuçlanmıştır.¹

Ben ve *başkası* arasındaki varlığın parçalanması anlayışı veya varlığın metafizik bütünlüğünün göz ardı edilmesi, *ben* ile diğer bir *ben* arasında uçuruma neden olur. *Ben* ve diğer *ben*lerin birbirinden farklı düşünülmesi onların birbirinden ayrılığına işaret etmektedir. Çünkü bütün *ben*lerin bir bütün ve birlik içerisinde düşünülmesi varlıklar arasındaki özsel farklılığı ortadan kaldırmaktadır. Aynı zamanda farkın sadece görünüşten ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Görünüş temele alınarak bir farklılık yaratılmaya çalışılması akla ırkçılığı getirmektedir. ırkçılığın temelinde görünüş olarak insanların birbirinden farklılıkları yer almaktadır. Özellikle Robert Bernasconi **ırk Kavramını Kim İcat Etti?** kitabıyla birlikte, Kant'ın *ırk* ve *çeşitlilik* arasındaki ayrımı ele alması ırkçılığın temellerinin daha da sağlamlaşmasına neden olmuştur.² Çünkü *ben*lerin görünüş olarak birbirinden farklı görülmesi tarihsel, toplumsal ve kültürel bakımdan her türlü ayrımcılığı kaynağında barındırmaktadır. Bu durumda her *ben* kendi içerisinde *başkası*'nı yaratır. Temel problem *ben* ve *başkası* arasındaki ayrım da değil, *ben*'in kendi içerisinde *başkası*'nı oluşturmaktadır. *Ben*'in kendi içerisinde oluşturmuş olduğu *başkası*, *ben*'in yansıttıklarının bir ürünü olarak düşünülmektedir. Bu ayrılık, öznenin herhangi bir nesneden farklılığı olarak değil; en az iki özne arasındaki ayrılığa vurgu yapmaktadır. Çünkü *ben* nasıl ki bir egoya sahipse aynı şekilde *başkası* da bir egoya sahiptir. Felsefe ise temelde yer alan bu problemlerin bütününe ele alarak karşıtlığı ortadan

¹ Doğan Özlem, **Etik-Ahlak Felsefesi**-, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2004, s. 95-113.

² Robert Bernasconi, **ırk Kavramını Kim İcat Etti?**, Haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yay., 2000, s. 45.

kaldırmaya çalışır. Bundan dolayı felsefe tek prensipte birleşmeyi amaçlamaktadır.³

Çokluğun, ayrılığın, farklılığın ve karşıtlıkların olduğu bir toplumda şiddeti ortadan kaldırmak mümkün değildir. Şiddetin temel kaynağını bu farklılık, ayrılık, çokluk ve karşıtlıklar oluşturmaktadır. Yani varlığın *aynı* ve *başka* olarak bölünmeye çalışılması şiddeti doğurmaktadır. Çünkü *ben* ve *başka*'nın bölünmesi, insani dünyaya ait olan diğer şeylerin de bölünmesine neden olur. Fakat bu bölünmeden insan doğası gereği kaçış mümkün değildir. Hobbes'un dediği gibi, insan doğası gereği bencil bir varlık olduğu için kendini diğer *ben*lerden ayırt etmeye çalışır. Bu doğrudan doğruya *ben*ler arasında üstün olma durumunu ortaya çıkartacağından, *ben*ler arasında bir çekişme yaşanacaktır. İşte bu andan itibaren şiddet kendini gösterir. Zaten yaşanan savaşlar *ben* ve *başka* arasındaki bu çekişmeyi açık bir biçimde gösterir.⁴

Ben, kendi bilincine ulaşmış olan bir öznedir. O, kendi öz-bilinç varlığının farkındadır. Zaten öz-bilinç varlığı olmadan önce bir *ben*'den söz etmemiz mümkün değildir. Kendi öz-bilincinin farkına varan *ben*, artık kendini bir *ben* olarak duyumsuyordur ve kendisiyle kendisi olmayan arasında bir sınır çizmiştir. Bu durumda *ben* kendisi olmayanın, yani *başkası*'nın da farkındadır demektir. Aslında bu farkındalık ince bir sınır çizibilme yeteneğini içerisinde barındırır. Çünkü bu farkındalık ayrılığı da beraberinde getirir. Aynı şekilde Max Scheler'in kişi kavramında kullanmış olduğu gibi, kendisine ve

³ Rom Harré, **Felsefenin Bin Yılı**, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yay., 2003, s. 364-368.

⁴ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş**, İstanbul, İthaki Yay., 2011, s. 133-135.

başkası'na ait olan isteme, hissetme, düşünme arasındaki ayrılığı yaşayabilmek için bunlar arasında açık bir görüşe sahip olmamız gerekir. Böylelikle *ben*, *başkası*'nın varlığını tasdik etmeyle kendi varlığını da tasdik etme durumuna erişmiş olur.⁵ Çünkü *ben*, *başkası*'nı bilinir kılmayla birlikte, kendi *ben*'inin neye sahip olup olmadığını kavrar ve *başkası* olmadığının bilincine erişir. Bu *başkası*'nın bilinmesini şart koşar.

Ancak *ben*'in kendisi olmayan ile karşılaşmasında *ben* kendi bilincine varır. Bu durumda *başkası*'nın da kendi bilincine varmış bir özne olarak düşünülmesi gerekir. *Ben*'i bir özne olarak değil de nesne veya eşya gibi düşünecek olursak, *ben*'in şeylerden bir farkı kalmaz. Aslında bu durumda *ben*'in sonunu kendi ellerimizle hazırlamış oluruz. Bunun nedeni, *ben*'in içine dönük yapısını aşamaması ve bu yapı içerisinde de ilişki kuracağı varlığa herhangi bir imkân tanımamasıdır. Çünkü *ben*, ancak kendisi gibi bir varlık olan *başkası* ile diyalog kurabilir. *Başkası* ile ilişki kurduğu müddetçe de *ben* olarak kendi varlığını sürdürebilir.

Başka'yı bir başka açıdan ele alacak olursak, *başka*'nın *ben* olarak konumlandırılmaya çalışılması ise, *ben* nasıl ki kendi *ben*liğini oluşturmak için *başkası*'nı nesne durumuna düşürüyorsa, aynı şekilde *ben*'in nesne haline dönüşmesine de neden olabilir. Ancak hem *ben* hem de *başkası* kendiyle aynı kaldığı müddetçe varlıklarını *ben* ve *başkası* olarak devam ettirebilirler.⁶ *Ben*'in varlığı, kendisiyle aynı kalan ama *ben* ile ilişkiye giren bir *başkası*'nı, *başkası* da kendiyle aynı olan bir *ben*'i gerektirir. Bu anlamda

⁵ Cevriye Demir Güneş, “J.P.Sartre ve E.Levinas'ta Başkası Sorunsalı”, **Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genç Bilim Adamları Sempozyumu**, 2009, s. 362-363.

⁶ Emmanuel Levinas, **Ölüm ve Zaman**, Çev. Nami Başer, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000, s. 26.

düşünüldüğünde, Levinas'ın tersine, *başkası*'nın mutlak bir varlığından söz etmek mümkün değildir. Çünkü *başkası*'nı ortadan tamamen kaldırdığımızda aslında farkında olmadan *ben*'in varlığını da ortadan kaldırmış oluruz. Yani *Ben*'in *ben* olmasını sağlayan ve *ben*'in ilişkiye girdiği varlığı yok etmiş oluruz.⁷

Nasıl ki *başkası ben*'in diyalog kaynağı ve merkeziyse, *ben* için de *başkası* aynı işlevi görür. Aralarındaki diyalog birbirini gerektirdiğinden diyalektik bir ilişkidir. Her iki tarafın varlığını devam ettiren de aralarındaki bu ilişkidir. Bu ilişki onların aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğunu gösterir. Bu toplumsallık hali de onların varoluşunu 'birlikte varoluş' haline dönüştürür. Heidegger'in ifade ettiği gibi, insanın dünyası *başkalarıyla* kurduğu ilişki sonucunda oluşan ve *başkalarıyla* paylaştığı bir dünyadır.⁸ Zaten insanın varlığının özü *başkalarıyla* yaşamayı temellendirmektedir. *Başka* ve *ben*'in birlikte varoluşu sadece yan yanalık ilişkisini veya aynı zaman ve mekan içerisinde yer alma koşulunu içermez. Birlikte varolmak bu iki varlığın iç içe geçme durumuna işaret eder.

"Hayvan ve *ben* varız, çünkü birbirimiz için karşılıklı olarak varız, çünkü hayvan, kendisine yönelik eylemim karşısında bana yanıt verecektir. Bu yüzden bu ilişki "karşılıklı ya da birbirine dönük oluş" diye adlandırmamız gereken bir gerçekliktir. Taştan ve bitkiden ayrı biçimde, hayvan bana karşılık veren bir şey olarak görünür gözüme ve bu anlamda, yalnızca benim için varolmadığından, ben de onun için varolduğumdan, benimle birlikte varolan

⁷ Robert Bernasconi, **Levinas Okumaları**, Ed. Zeynep Direk, İstanbul, Pinhan Yay., 2011, s. 176-177.

⁸ Jeff Collins, **Heidegger ve Naziler**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Everest Yay., 2001, s. 60-70.

bir şeydir. Taş vardır, ama benimle birlikte varolduğu söylenemez. Birlikte varolmak varlıkların girift olmasıdır, iki varlığın iç içe ya da kaynaşık varoluşlarıdır, salt birbiriyle ‘orada bulunmaları’ değil.”⁹

Ben ve *başka*’nın varoluşlarının iç içe olması onların kendi özellikleri olduğu görüşünü ortadan kaldırmaz. Bu şekilde düşündüğümüzde, Ortega’nın dediği gibi, aslında *ben* ve *başka* kökten yalnızlık içerisinde bulunmaktadır. *Ben başkası*’na karşı açık bir varlık olma özelliğinden dolayı, *ben* açıldığı varlığı özümsemek isteyeceği gibi *başkası* tarafından da özümsemeye çalışılır.¹⁰ Böylelikle *ben* hem kendi hayatını ona mal etmiş olur hem de onun hayatını kendine mal etmiş olur. *Ben*’in bu çabası yalnızlıktan kurtulma çabasını gösterir. Bu açılma yine içe doğru bir açılımdır. Öyleyse,

“Her birlikte varoluş, iki mahremiyetin varoluşudur; bunlar ne oranda karşılıklı kendilerini belli ederlerse, o da o oranda vardır. Eğer hayvanın bedeni bize bir mahremiyet belli ediyor, sezdiriyor, düşündürüyorsa, bunu gövdesi, hareketleri, vb. ile açığa vurduğundandır. O halde bir beden, içinde kapatılmış, hapsedilmiş gibi duran bir mahremiyetin belirtisi ise, bu bedenin ten olmasındandır, mahremiyeti belirtme işlevine de “anlatım” denir.”¹¹

İnsanın sahip olduğu doğa ve yapı bakımından da konuyu ele alacak olursak, *ben* ve *başkası* arasındaki ilişki zorunlu olarak *ben*’i *başkası*’na

⁹ Ortega Y Gasset, **İnsan ve “Herkes”**, Çev. Neyire Gül Işık, İstanbul, Metis Yay., 1995, s. 96-97.

¹⁰ Ortega Y Gasset, **İnsan ve “Herkes”**, s. 35.

¹¹ Gasset, **a.g.e.**, s. 100.

bağlayan bir ilişki olarak görülmektedir. Çünkü insanın ihtiyaçları dünyanın ne tarafına gidersek gidelim aynıdır. Sadece bunları giderme biçimleri mekana göre birbirinden farklılık göstermektedir. Bu da insanın doğasının ve yapısının evrensel olduğuna işaret etmektedir. Bundan dolayı diyebiliriz ki insanlar arasındaki fark bir mahiyet farkı değil, bir derece farkıdır. Görünüş olarak ortaya çıkan bu farklılık insan varlığının dayandığı kaynağın zenginliğinin tek tek fertlere göre oluşturmuş olduğu farklılıktır. Çünkü hiçbir özne kendi başına kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek kapasitede değildir. İnsanların ihtiyaçlarını giderebilmesi için Camus'un da vurgulamış olduğu gibi, kaderi aynı olan insanların birlikte hareket etmesi kadar daha doğal bir şey yoktur.¹² Çünkü yaratılışımızın doğası gereği insan hem cinsine muhtaçtır. Hem doğa hem de insanın temel yapısı diğer insanlarla dayanışma içerisinde olmasını zorunlu kılar. Zaten ancak *başkaları* sayesinde hayatımızı devam ettirebiliriz. Tek bir insanın olduğu dünya hiçbir şekilde düşünülemez. Bundan dolayı *ben* ve *başkası* birbirlerinin varlığını zorunlu kılar. *Ben* ve *başkası* arasındaki bu karşılıklı ilişkide yönelimsellik söz konusudur.

Bu yönelimsellik *ben*'in *başkası*'nı anlamaya yönelik bir çabasıdır. Burada anlamadan kastedilen fenomen bir anlama biçimidir. Ama bu fenomen *başka*'nın nesnel olmasına değil, Levinas'ta da olduğu gibi anlamamanın ötesinde *yüz yüze* konuşmayla kurulacak olan bir yönelimselliktir. Çünkü insan "komşu olarak, *yüz* olarak erişilebilirdir."¹³ Bu yöneliş iki

¹² Ali Osman Gündoğan, **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, Erzurum, Birey Yay., 1995, s. 168-169.

¹³ Emmanuel Levinas, "Varlık Bilim Temel Midir?", **Sonsuza Tanıklık**, s. 84.

bakımdan olumludur. Birincisi şudur: “*Ben*’i oluşturan birçok düşünce ve tutumun kaynağının *başkaları* olduğu(nu) ortaya çıkı(karı)yor.”¹⁴

Burada söz konusu olan şey, birlik düşüncesi etrafında oluşturulmuş olan kültürdür. Çünkü *ben*’in düşünme ve yarattığı tasarımların çoğunda kültür etkilidir. İkincisi ise, *ben*’in kendi düşünme ve tasarımlarıyla hiçbir alakası olmayan ve toplumsal olma amacıyla kendisini *başkalardan* ayıran farklı düşünme ve tasarım kaynakları ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu durumda *ben* kendisini başka kültürlerden ayırt etmiş olur. Çünkü birinci durumda *ben* hep aynı düşünce ve tasarımlar içerisinde oluşturmuş olduğu kültür içerisinde kaybolup gidecektir. Bu durumda *ben*’in diğer *ben*lerden bir farkı kalmayacaktır. Bu farkında olmadan *aynılaşmaya* neden olacaktır. Oysaki farklı kültürlerin oluşumu, *ben*’in *başkası* sayesinde tanımlanmasına kaynaklık eder.¹⁵ Bu nokta da Levinas’ın dediği gibi, “İnsanlığın kaynağı belki de *başka*’dır.”¹⁶

Buraya kadar sürekli olarak *ben* ve *başkası*’nın ayrılamaz ikiliğinden bahsettik. Peki, bunlar arasındaki ayrımlaşma nasıl meydana gelmektedir? Aralarındaki farklılık özsel midir? Eğer aralarındaki farklılık özsel değilse, her *ben*’in *başkası*’na indirgeneceğinden, *ben*’in bir bütün içerisinde kaybolmasına neden olur. Bu durumda *ben* kendisini *başkası*’na dayatacaktır. Zaten bu anlayış doğrudan doğruya totalitarizmin kaynağında

¹⁴ Brian Fay, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2001, s. 64.

¹⁵ Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, **Sonsuza Tanıklık**, Haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yay., 2010, s. 117-118.

¹⁶ Levinas, **a.g.e.**, s. 117.

bulunmaktadır. Fakat farklılık özsel ise, *ben* kendini kendisi olarak *başkası*’ndan ayırmaya çalışacaktır. Ayrıca *ben*, *başkası* ile kurduğu ilişkide kendisinin etkin bir rol oynamasını isteyecektir. Her iki durumda da *başkası* ancak *ben*’e benzediği müddetçe kabul görme erimine erişebilir. Bu kabul görme durumu, *başkası*’nın kendine yabancılaşmaya başladığı durumda ortaya çıkar. Ayrıca Thietmar Wernsdörfer, “Varoluşun kendisi bir yabancılaşmadır.”¹⁷ sözüyle varoluşumuzun gereği *başkası*’nın kendisine yabancı olduğunu özellikle vurgulamıştır.

Başkası’nın kendisine yabancılaşma durumu, *ben* ile *başkası* arasında her zaman bir gerilim olduğunu gösterir. Çünkü *ben* olumlu bir özelliğe sahipken, *başkası* ise olumsuz bir özellik sergilemektedir. Bundan dolayı yabancılaşma *başka*’nın kendisinden uzaklaşmasına ve kendi doğasına geri dönememesine neden olur ve bu her zaman bir sorun yaratır. *Ben* eğer böyle bir inanca sahip olmazsa herhangi bir sorundan bahsetmemiz mümkün değildir. *Ben*’in *ben* olmasını sağlayan bu inançtır. Bu inanç sayesinde *ben* ileriye rahatça görebilir ve *başkası*’na karşı ölçülü davranabilir. Buna şu şekilde örnek verebiliriz: Büyük İskender ile esir aldığı bir korsan arasındaki diyalogta; “İskender korsana ‘Hangi cesaretle denizlerde saldırganlık yapabildin?’” diye sorar. Korsan “Sen hangi cesaretle tüm dünyaya saldırabildin?” diye cevaplar ve konuşmasını şöyle sürdürür: “Ben sadece çok küçük gemiye sahip olduğum için korsan diye adlandırılıyorum, sense aynı şeyi çok büyük bir donanmayla yaptığın için imparator olarak adlandırılıyorsun.”¹⁸ Burada aslında çok zekice verilmiş bir cevap vardır.

¹⁷ Nilüfer İlhan, “Yabancılaşma Olgusu ve Kürk Mantolu Madonna Romanı”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar** Dergisi, sayı 20, 2012, s. 41.

¹⁸ Noam Chomsky, **İmparatorlar ve Korsanlar**, Çev. Fatma Ünsal, İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2004, s. 7.

Ortada ne korsan ne de imparator olmasına rağmen, güçlü olan kendini haklı ve imparator olarak, güçsüz olan da haksız ve korsan olarak nitelendirmiştir. Önemli olan insanın neye veya hangi değerlere sahip olduğu değil, bu değerlerin bütünüyle iyi olanı temsil edip etmediğidir. Bu da tamamen değerler sorunuyla ilgilidir.

Peki, bu durumda değer nedir ve değerleri nesnel olarak inceleyebilmek mümkün müdür? Değerlerin mutlaklığından söz edilebilir mi? Temel sorun ise, değerlerin kaynağı nedir? Tüm bu sorunları ele alacak olursak, felsefe tarihindeki tartışmalar ışığında iki türlü değer anlayışından bahsedebiliriz: Nesnelci ve öznelci değer anlayışları. Nesnelci değer anlayışına göre, değerlerin öznenen bağımsız bir gerçeklikleri vardır. Aynı zamanda değerler kendi başına bir varlığı temsil eder. Nesnelci anlayıştaki değerlerin bu gerçekliği mutlak, ideal veya ilahi bir gerçeklik olabilir. Öznelci değer anlayışlarına göre, değerlerin varlığı özneyi zorunlu kılar. Çünkü değerlerin yaratıcısı ve onları kuran öznenin kendisidir. Bu özne birey olabileceği gibi aynı zamanda bir toplumda olabilir. Varlık-değer ilişkisi ise her iki değer anlayışında farklılık gösterir. Bundan dolayı tek bir değer tanımı yapmak mümkün olmadığından birçok değer tanımları ortaya çıkar.

Bazı değer ahlakı teorisyenlerine göre ise değer varlığa karşıttır. Bu anlayışta değer varlığın arzu ettiği ve isteyebildiği bir şey olarak tanımlanır. Buna göre değeri ideal dünyada veya olması gereken dünyada oluşturmak gerekir. Bunun tersi de varlık ve değer aynı gerçeklik hakkında iki görüş ortaya sundukları görüştür. Bu görüşe göre değer varlığı, varlıkta değeri içermektedir. Klasik ontolojide değeri veya iyiliği oluşturan temel etken varlığın kendisidir. Varlık, kavram gereği kendini gerçekleştirdiği müddetçe

iyidir. Bu anlayış Yeniçağa gelene kadar kabul edilmiş ve Yeniçağa kadar varlık ile değer arasında herhangi bir sınır çizilmemiştir.¹⁹

“Yeniçağa kadar varlık ile değer, olan ile olması gereken arasında ciddi bir ayrım söz konusu değildir. Zira varlık, aynı zamanda değer içermektedir. İnsan bir mikro-kozmos ve makro-kozmosun bir parçasıdır ve varlık değerle doludur.”²⁰

Bu anlayış, evreni düzenleyen yasa ile varlığı düzenleyen yasanın aynı olduğu görüşü üzerine temellenmiştir. Evrenin her yerinde geçerli olan bu yasa aynı zamanda ahlak alanında da geçerlidir. Çünkü nasıl ki bir varlık hiyerarşisinden bahsedebiliyorsak, bu hiyerarşiye uygun değer hiyerarşisinden de bahsedebilmemiz gerekir. Bu düşüncenin en önemli temsilcisi de Platon’dur. İlkçağın kozmolojik temelli metafizik anlayışı nesnelci bir görüşe sahip olarak felsefe tarihinde varlığını devam ettirmiştir. Ortaçağın teolojisi de değeri ilahi bir gerçekliğe dayandırmış ve değerlerin evrensel olduğunu ileri sürmüşlerdir.²¹ Yeniçağda ise değerler epistemoloji temelli olmaya başlamıştır. Çünkü bu çağ ile birlikte felsefenin asıl problemi, bilgi problemi haline dönüşmüştür. Böylelikle bilginin ahlakın temeli olmasıyla, iyi ve kötünün kendisi değil, iyi ve kötünün bilgisi önemli hale dönüşmüştür. “Ayrıca Platon’nun varlığın ötesi fikri üzerine odaklanarak, etiği *İyî*’ye doğru hareket olarak nitelendiren Levinas, “bir varolanı *İyî*’ye doğru götüren

¹⁹ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yay., 2008, s. 15-23.

²⁰ Hakan Poyraz, **Ahlâk ve Dil**, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, s. 15.

²¹ Betül Çotuksöken, Saffet Babür, **Ortaçağda Felsefe**, İstanbul, BilgeSu Yay., 1993. s. 101-102.

hareketin, varolanın, sayesinde üst bir varoluşa yükseldiği bir aşkınlık olmadığını ama (doğrudan doğruya) bir varlıktan çıkış,... bir dışa-çıkma (*ex-cendence*) olduğu”nu belirtmektedir.”²²

Varoluşun üst safhasına erişmek hakiki aşkınlığa işaret etmemektedir. Aksine varlıkta kalmayı öteye geçememeyi ifade etmektedir. Oysaki hakiki aşkınlık olarak *İyî*’ye doğru yapılan hareket bizi varlığın ötesine taşımaktadır. Varlığın ötesine geçişle *İyî*’ye yönelen özne varolandan kendini ayırır. Bu da varolanın üstünde varolmaktır. Buradaki varolmak üst bir varoluşa değil, varoluşun kendi üstünde olmasına vurgu yapmaktadır.

Varlık ve değer arasında ilişki olmadığını savunanlara göre ise, özellikle varoluşçu ve analitik felsefelerde, “olgular değerlerden bağımsızdır ve olgudan değer çıkartılamaz.”²³ Bu felsefelere göre, nesnel unsurlara indirgenemeyen bazı öznel unsurlar vardır. Bu görüş daha önceki çağlarda Sofistler tarafından savunulmuştur. Sofistlere göre, değerler insanın bir ürünüdür. Bundan dolayı mutlak ve genel-geçer bir değer anlayışından söz etmemiz mümkün değildir.²⁴ Tarihselci filozoflar ise, değerlerin tarihsel süreç içerisinde toplumsal ve kültürel şartlara bağlı olduğunu, bu etkiden dolayı değişmeyen ve sürekli olarak sabit kalan bir değer anlayışından söz etmemiz mümkün değildir. Çünkü tarihsel süreçler içerisinde değerler bireyden topluma, toplumdan kültürlere göre birçok farklılık gösterir. Bu durumda şartların değişikliği değerlerin değişikliğine de doğrudan yansımaktadır.

²² Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, s. 36.

²³ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, s. 17.

²⁴ Platon, **Sofist**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yay., 2000, s. 38-39.

Her varlık alanının kendine ait bir değerler alanı vardır. Ancak değerler hakikate kök saldığı müddetçe bir gerçeklik kazanır. Varlık değeri önceler, ama değer ancak varlıkta tamamlanır.²⁵ Biyolojik alanda hastalık-sağlık, estetikte güzel-çirkin, bilgi de doğru-yanlış, ahlakta iyi-kötü gibi birçok değer vardır. Bu değer öznenin beklentilerini karşılıyorsa olumlu, öznenin ihtiyaçlarına uygun değilse de olumsuz değerlerdir. Öznenin beklentilerini veya ihtiyaçlarını belirleyen şey ise kültürdür. Bu da ancak kültürün idealleştirilmesiyle mümkündür. Çünkü değerlerin *bir*'in etrafında toplanması gerekmektedir. Fakat farklı özne grubu içerisinde idealleştirilenlerin arasında farklılık ortaya çıkmaktadır. Farklılığın ortaya çıkmasındaki diğer bir neden ise, değerlerin *aşkın* olarak görülmesi, görünüşlerinin tezahürlerinin mümkün olmasıdır. Burada tüm insanlarda ortak olan, her insan düşüncesinin tatmin olmak için ulaşmak istediğı ideal anlayışın ortaklığıdır. Önemli olan değerlerin gerçekleşme biçimlerinin mümkün olmasıdır. Sorun ise, *ben*'in kendi dünyasında gerçekleştirmiş olduğı değerlerin mutlak olarak düşünülmesidir. İdeal olanın bu dünyadaki gerçekliğine inanılır.²⁶

İdeal olanın bu dünyada gerçekleşme biçiminin mümkün olması, onun olduğundan başka türlü de olabileceğine vurgu yapmaktadır. olduğundan başka türlü olabilmek olanın zorunlu olmadığına ve ideal olanın şu veya bu biçimde bir imkânı olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda ideal olan kendini türlü biçimlerde gösterebilir. Bu biçimlerden hiçbirisi *iyi*'yi mutlak olarak temsil edemez. Bu gerçek dünyada *iyi*'nin bir sürü tezahürleri olduğunu

²⁵ Paul Tillich, **Ahlak ve Ötesi**, Çev. Ruhattin Yazozğlu – Tuncay İmamoğlu, İstanbul, İz Yay., 2006, s. 39.

²⁶ Aliye Çınar, “Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi”, **Değerler Eğitimi Dergisi** sayı 11, 2006, s. 58-59.

göstermektedir. Bu durumda bu *iyileri* temsil eden Ben'in de kendi tarzına göre en *iyi* olan *iyiyi* temsil etmesi gerekmektedir. Bu ayrım doğal olarak *ben* ve *başkası* arasındaki ayrılmayı da doğal olarak ön plana çıkarır.

1.2 LEVINAS FELSEFESİNİN DÜŞÜNSEL KÖKLERİ

Edmund Husserl, 20.yüzyılda etkili olan fenomenoloji akımının kurucusudur. Husserl fenomenolojisi, metafiziği sona erdirerek somut hayata geri dönme ve yeni bir başlangıç yapma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. “Felsefe, felsefelerden değil, şeylerden, fenomenlerden hareket etmeli, şeylere, fenomenlere dönmelidir.” sözüyle ünlenen Edmund Husserl’in geliştirmiş olduğu bu yöntem, öze ilişkin bilginin olanağını kabul etmeyen 19.yüzyıl felsefesine tepki olarak doğmuştur.²⁷ Bu etki Varoluşçu Felsefe’nin ve Yeni Ontoloji’nin ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Yani bütünüyle ele aldığımızda dünya fenomenini konu alan Husserl kendinden önceki Platon, Kant, Descartes, Hegel gibi düşünürlerden etkilenmiş, diğer yandan da kendinden sonra gelen Heidegger, Hartman, Scheler, Sartre gibi düşünürleri ise önemli ölçüde etkilemiştir. Aynı zamanda Husserl fenomenolojinin önemini şu sözleriyle de vurgulamıştır:

“Fenomenolojinin bir temel bilim, bir ilk felsefe (philosophia prima) olması, yapılması mümkün olan her felsefi kritik için temel hazırlaması, araştırmalarına hiçbir teori veya hipoteze dayanmadan başlamasını gerektirir.

²⁷ Ülker Öktem, “Fenomenoloji ve Edmund Husserl’de Apaçıklık (Evidenz) Problemi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 45,1, 2005, s. 27-55.

Bu nedenle o, kendi meşruluğunu kendi malzemesi ile sağlamak zorundadır.”²⁸

Husserl'e göre fenomenoloji, bir şeyin sadece belli bir parçasını değil bütünü ele almaktadır. Örneğin; algıları algı, duyuları duyu olarak. Yani burada ifade etmeye çalıştığı şey matematiğin sadece sayılarla, geometrinin ise şekillerden ibaret olması vurgulanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı Husserl'e göre fenomenolojinin konusunu, bilincin bilme fonksiyonları oluşturmaktadır. Bu bilme fonksiyonlarının her birinin kendine özgü bir nelik içeriğinin olduğunu göstermektedir. Nelik içeriğinin ortaya çıkmasındaki olanaklılığı sağlayan şey ise fenomenolojik yöntemdir. Sofistlerin iddia ettiği gibi dilsel çözümlemelerden yola çıkarak nelik içeriğe ulaşmamız mümkün değildir. Çünkü dilin sınırları içerisinde kalarak fenomenolojik bir açıklama yapmak mümkün değildir. Bundan dolayı bilincin yönelimselliğinden hareket ederek saf *ben*'in sınırlarına erişmemiz gerekmektedir. Böylelikle bilincin yönelimselliğini araştırırken bilinç çözümlemeleri aracılığıyla nelik bilgilere ulaşmış oluruz. Bu Husserl'de fenomenolojinin konusunun saf *ben*'in yapısı ve mahiyeti olduğunu göstermektedir. Fakat fenomenolojide bilince herhangi bir doğa atfedilemez. Doğallaştırılmadan kaçınılacağı için bilinçteki yönelimselliğin incelenmesinde olanaklı bir hal almaktadır. Yönelimsellik, kendi tekilliği ve ayrıklığı içerisinde ortaya çıkar. Böylelikle bilinç fenomenolojisi açık ve kesin olan bilginin bilimi olduğundan başka herhangi bir açıklamaya gereksinim duymaz.

Fenomenoloji, bir sezgi felsefesidir. Husserl'in amacı; bu sezgi felsefesinden hareketle bir kavramlar sistemi kurmaya çalışmak değil, *ben*'e

²⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983, s. 56.

sunulan fenomenleri olduğu gibi tasvir etmektir. Husserl fenomenolojisinde bilinç, fenomenleri yönelimsel bir nesne olarak görmektedir. Husserl'in yönelimsellikten kastettiği empirik nitelikli bir tam algı değildir. Yönelimselliğin sahip olduğu *transandantal*²⁹ nitelik aynı zamanda saf bilincin transandantal niteliğini de koruma altına alır. Çünkü yönelimsellik, içsel zaman bilinci içerisinde *transandantal* bir deneyime imkân tanımaktadır. Bu deneyimin tamamına bakıldığında yaşamın kurulmasında etken olduğu görülmektedir. Yaşamın kurulması geçmiş ile geleceğin şimdide sağladığı bilinç ile mümkün olmaktadır. Bunun ise ancak içsel zaman bilinci içerisinde kavranması mümkündür. İçsel zaman bilinci sayesinde saf bilincin *empirik ben* üzerinde etkin olması sağlanmaktadır ve aynı zamanda onu empirik etkilerden de korumaktadır. Diğer yandan, saf bilincin *transandantal* niteliği nesnel zaman bilincini de temellendirmiş olur. Bu aslında Husserl'de *ben* ile *başka ben* arasındaki ilişkinin koşulunu ortaya çıkarmış olur. *Ben* ise bu ilişkiyi, *kendi*'ye geri yönelme ve *kendi*'den etkilenmesiyle kavrar.³⁰

Levinas'a göre, Husserl'in ortaya koyduğu bilinç çözümlemesindeki bilinç ve anlam ilişkisi, *kendi*'siyle özdeş bir *ben*'in evrensel öznelliğini açığa

²⁹ Husserl'in "*transandantal felsefe*" deyimi, Kant'ın "*Kritik der Reinen Vernunft*" unda (*Salt Aklın Kritiği'nde*) kullanmış olduğu "*transandantal felsefe*" deyimiyle aynı anlama gelmez. Ama her iki *transandantal felsefe* arasındaki ortak yön, bilgiyi kurmada en son kaynaklara geri gitmeleridir. Kant'a göre, *transandantal*, usu eleştirme yöntemi, daha doğrusu, nesnelerle değil de, genel olarak nesneleri önsel bilişimizle uğraşan bir bilgi çeşidinin sıfatı iken, Husserl'e göre, *transandantal* gerçek ve olanaklı bilinç aktarının tümü olarak düşünülen bilincimin, ayrıca alınan dünyanın *transandant* (aşkın) varlığının yerine, başlıca bir bilgi kaynağı olarak geçmesi ve dünyanın *transandansının* immanent bilinç varlığı ile aşılması demektir.(Nermi Uygur, **E. Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu**, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2007, s.107).

³⁰ Uygur, **a.g.e.**, s.99-106.

çıkarmaktadır. Bu da Levinas'ta *ben*'in despotizmiyle sonuçlanmaktadır. Çünkü Husserl fenomenolojisi anlamı, *kendi*'nin kurmuş olduğu bir yapıya hapseder. Bu da içsel zaman bilinci içerisinde evrensel bir şimdinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu durumda *başkası* ya da *ben*'in hükmedemediği başka hiçbir şey yoktur. İşte tam olarak bu nokta *ben*'in despotizmine işaret etmektedir. Bundan dolayı Levinas için Husserl fenomenolojisi kişinin *kendi*'sine olan mahkûmiyetini ve içsel zaman bilinci içerisindeki *kendi* dünyasallığında çakılıp kalmışlığı ifade etmektedir. Kişi için ise zamanın asıl başlangıç noktası, *başka*'yla karşılaşma anıdır. Bu karşılaşmayla birlikte *aynı* ve *aynı*'nın tahakkümü kırılır. Böylelikle *aynılıktan* kurtulan kişi varlığın ötesine geçmiş olur. *Ben* olarak da kendi hakikatine burada ulaşır. *Ben*'in kendi hakikatine ulaşmasıyla birlikte, saf *ben*'in yönelimselliği *başkası*'yla karşılaşmasıyla aşılar. Bu *ben*'in radikal başkalığı temellendirmesini sağlamaktadır. Levinas, Husserl fenomenolojisinin kurmuş olduğu bu güvenin ötesine geçerek, özneliği bu güvensizlik üzerinden ele almaya çalışır.³¹

Husserl'in tüm bu düşünceleri Heidegger tarafından eleştiri yağmuruna tutulmuştur. Çünkü Heidegger, Husserl'in zaman bilincini fenomenolojik sınırlar içerisinde aldığından zamanı sınırladığını iddia etmektedir. Heidegger, zaman bilincinin yönelimsel bir bilinç içerisinde gerçekleştiğine inandığı için Husserl'in zamansallık teorisinin, zamanı teorik bilginin bir nesnesi olarak ele aldığı sonucuna varır:

“Temel varlıkbilim'in niyeti, ilgi(care) tarafından sevk ve idare edilen bir yaşamın etkin tamamlanışında, *dasein*'in kendi varoluşuna ait anlamı idrak

³¹ Edmund Husserl, **Kesin Bilim Olarak Felsefe**, Çev. Abdullah Kaygı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi-5, 2007, s.22-27.

ediş yolunu incelemek suretiyle varlığın zamansal anlamına dair yeni bir anlayışa varmak değil midir? Husserl'den Heidegger'e geçmekle, zamansallığın görüngübilimsel analizi, o halde, ilk etapta insan varoluşuna, daha belirgin olarak da onun, ölüm gibi, en manidar uğraklarına ilişkin ontolojik kaygılar doğrultusunda bir değişikliğe uğrar.”³²

Bu alıntı aslında Husserl felsefesinin Heidegger felsefesinden hangi yönlerden farklılaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü Husserl felsefesinin modern felsefeye en önemli katkısı anlamın dünyayla olan yönelimsel ilişkimizin bilincine varışımızı yöntemsel olarak açıklamasıdır. Fenomenolojik yöntemi ön plana çıkarması, aslında bilincimizin *kendinin* dışındaki nesnelerle daima temas halinde bir yönelimselliğe sahip olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı beşeri deneyim, saf bir *cogito* değil, aksine dışarıdaki nesnelere doğru kendini yönelterek sürekli bir meşguliyet hali içerisinde. Fenomenolojik yöntemde doğrudan bu meşguliyetin açığa çıkarılmasını sağlar. Yani bilincin kendi yönelimselliğini anlayarak, üstü örtülmüş ve gizli kalmış yerlerinin açığa çıkarılmasında etkilidir. Bu da nesnenin gizli kalmış yönelimsel anlamının açığa çıkarılmasını olanaklaştırır.³³

Özetlemek gerekirse, Levinas öncelikle hem Husserl'in bilgikuramsal hem de daha sonra Heidegger'in varlıkbilimsel kaygılarına odaklanmış olsa da, Levinas özsel olarak onlardan farklılaşmaktadır. Sadece etiği ilk felsefe olarak kabul etmesiyle değil, zaman üstüne yazılarında da *başkalık* sorununa

³² Rudolf Bernet, “Levinas’ın Husserl Eleştirisi”, Çev. Çağlar Koç- Gülin Ekinci, **Tezkire** sayı 38-39, s. 236.

³³ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, **Sonsuza Tanıklık**, s.261-262.

özellikle dikkat çekmiştir. Zamanın deneyimlenmesinde aynılığın odak noktası olan *başka*'ya ilişkin tüm sorunlarda Levinas, Heidegger ve Husserl'den farklı olarak, daha şimdiden itibaren hedeflediği *başka*'nın kendisidir.

“Denebilir ki filozofun metinlerinde varlık kavramının içeriği pek de belirlenmez, bu kavram yeterli bir açıklıkla tarif edilmez, bir ölçüde müphem olarak bırakılır, adeta etkileri dolayısıyla söz konusu edilir. Bununla birlikte bu kavram, filozofun düşüncesinde merkezi bir yer işgal eder. Onun Heidegger düşüncesine karşı/t felsefi konumu esasen bu kavram çevresinde belirlenir. Demek ki, Levinas düşüncesinin ne anlam ifade ettiğinin araştırılmasında ve buna bağlı olarak da bu düşünce çerçevesinde anlamın(signification: anlam/lama) *kendisinin* araştırılmasında bu varlık mefhumunun ve onun özne ile ilişkisinin aydınlatılması merkezi bir önem arz etmektedir.”³⁴

Emmanuel Levinas'ın felsefesi, varlığın varlaşma hareketi karşısındaki öznenin tekilliğini ortaya koyar. Özne varlıktan ayrılıp farklılaştığı sürece özne adına layık bir konuma ulaşmış olur. Hatta Levinas özneyi varolan karakterinden izole ederek, onu varlıktan soyarak varlığın dışına çıkarmayı amaçlamaktadır. Bundan dolayı Levinas'ta, *etikte varlık* olarak nitelendirilen şeyden tamamen bağımsız ve kendi özgürlüğüne erişmiş, aynı zamanda artık varolan denemeyecek bir özne ideale ulaşmış olur.

Zaten Levinas'ın hemen hemen bütün eserlerinde bu varlık mefhumunun araştırıldığını ve özne ile olan ilişkisinin açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Özellikle Levinas'ın bu düşüncesinin oluşmasındaki temel

³⁴ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 33.

etmen, Heidegger'in Nasyonel Sosyalist Parti'ye geçmesidir. Heidegger'in Nasyonel Sosyalist Parti'ye geçmesiyle birlikte Levinas, Heidegger ve onun varlık felsefesine karşı olan tutumunu daha da ön plana çıkarmıştır. Oysa Heidegger'in düşünce biçimi varlık kavramı çevresinde şekillenmiştir. Özellikle Heidegger'in **Varlık ve Zaman** (Sein und Zeit- 1927) adlı eserinde bu düşünce biçimini açıkça görmekteyiz. Bu eserde Heidegger, Dasein'in analitiğine ulaşmak için varlığın anlamını ortaya koyar. Çünkü ancak varlığın ve varlığın anlamının ne olduğu sorularına cevap verebildiğimiz takdirde Dasein'in analitik yapısına erişebiliriz. Böylelikle de Heidegger'in temel ontoloji anlayışı kurulmuş olur. Büyük bir hayranlığı olmasına rağmen Levinas, Heidegger'e karşı olan tutumunu değiştirmiştir.³⁵ Hatta Heidegger'in temel düşüncelerini ele alan bir kitap yazmaya karar vermesine rağmen bu kararından vazgeçmiştir. **Varoluştan Varolana**'nın ilk sayfalarında da bu tutumunu açıkça dile getirmiştir:

“Düşünüşümüzün başlangıcında –ontolojide ve insanın varlıkla kurduğu ilişkide- Martin Heidegger'in felsefesinden geniş ölçüde esinlendiysek de, bu felsefenin terk edilmesine dair derin ihtiyaç ve oradan Heidegger –öncesi olarak adlandırılabilcek bir felsefeye doğru çıkılamayacağı kanaati düşünüşümüzü yönetir.”³⁶

³⁵ Levinas otobiyografik yazısı “İmza” da yaşamöyküsünün “Nazi dehşetinin önsezisi ve anısı tarafından belirlendiği”ni ifade eder. Ailesinin pek çok ferdi bu dehşette kaybeden Levinas'ın kendisi de bir Fransız vatandaşı ve askeri olarak Almanlar'a tutsak düşer. Bu deneyim Heidegger'in Nazi yanlısı tutumuyla bir araya geldiğinde Levinas'ın Heidegger'e ve onun temel ontolojisine karşı duyduğu hayranlıkta köklü bir dönüşümün nasıl baş gösterdiği ve Heidegger'in düşünce ikliminden kaçma ihtiyacının nasıl keskin bir hal aldığı tasavvur edilebilir. “Çoğu Alman'ı affedebiliriz.”, diye yazar Levinas, “Ama bazı Almanlar var ki onları affetmek güçtür. Heidegger'i affetmek güçtür.” (Gözel, **a.g.e.**, s. 34).

³⁶ Gözel, **a.g.e.**, s. 35.

Levinas'ın, Heidegger'in bu düşüncesine karşıt aldığı tutum tüm felsefesini etkilemiş ve varlık fikrine karşıt bir tutum sergilemesine neden olmuştur. Bundan dolayı Levinas ilk felsefe olarak etiği kabul etmiştir. Çünkü ilk felsefe olan etik Levinas'ta, varlıktan soyunma olarak nitelendirilmiştir. Böylelikle Heidegger'in varlık kavramıyla kısıtlanmış olan özne, artık Levinas'ın felsefesiyle özgürleşmiştir. Bir anlamda Levinas ontolojinin sınırlarını aşarak, varolanın ötesindeki varolana göre şekillenen etik bir öznelğe varmak istemiştir.

“Eğer etik, varlığın ötesini ifade ediyorsa bu durumda varlık, etik olarak adlandırılan her ne ise ona varmak için içinden çıkılması, geride bırakılması, aşılması gereken şeyi ifade etmektedir. Başka türlü söylersek, etik, varlığın ötesine geçildiği için ya da varlığın ötesine geçildiği ölçüde mümkündür; bir başka ifadeyle, varlıktan geçilerek etiğe varılır. Oysa Heidegger bize insanlar arası ilişki olarak etiğin ancak ontoloji temelinde mümkün olabileceğini söyleyecektir ki bu, onun, varlığın anlamını merkeze yerleştiren ve ontolojiyi “temel” olarak vazeden yaklaşımıyla tam manasıyla uyum halindedir.”³⁷

Zaten Levinas'ı özgün kılan şey Heidegger ve Heidegger ontolojisine karşıt takınmış olduğu tutumdur. Aslında bu karşıt tutumun Levinas felsefesinde oluşturmuş olduğu yansımayı görmekteyiz. Bu yansımanın sonucunda da varlığın aksine etik ilk felsefe olarak Levinas düşüncesinde kabul görmüştür. Levinas'ın varlığı terk edip varlıktan soyunması onun varlığın ötesine yani varlıktan başka olana yönelmesine neden olmuştur. Buradan da anlaşıldığı gibi Levinas düşüncesinin temellerini ele almak ve açıklayabilmek için öncelikle Heidegger'in düşüncesini incelememiz

³⁷ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 35.

gerekmektedir. Ayrıca bu konuda Levinas'ta Heidegger felsefesinden geçmeden bir felsefe yapılamayacağını açıkça şu sözleriyle ifade etmektedir:

“... Günümüzde Heidegger'in yolundan şu veya bu biçimde geçmeden ciddi bir biçimde felsefe yapılamayacağını düşünüyorum. Heidegger'in sonraki eserlerinden çok daha derin ve manidar bir eser olan **Varlık ve Zaman** Husserlci fenomenolojinin gelişip çiçek açmasını ve ürün vermesini temsil eder. Fenomenolojik yöntemin olağanüstü potansiyeli Heidegger tarafından, bu erken dönem çalışmasında ve özellikle de varoluşumuzun temel bir ruh hali olarak ele aldığı “iç sıkıntısı”nın fenomenolojik olarak çözümlenmesinde kullanılmaktaydı. Heidegger, bu varoluşsal ruh halinin – veya Stimmung'un- Varlığa (göre) akord edilmiş olduğumuzu ifşa ettiğini oldukça başarılı bir biçimde betimlemiştir. Suçluluk, korku, içsıkıntısı, sevinç veya ürkü gibi beşeri ruh halleri artık basit fizyolojik duygulanımlar veya basit psikolojik heyecanlar olarak düşünülüyordu; öyle ki şimdi bunların, bizim Befindlichkeit olarak dünyada olmamızı, orada olmamızı hissetmemizin ve bulmamızın ontolojik yolları oldukları kabul görüyordu.”³⁸

Levinas'ın da vurgulamış olduğu gibi **Varlık ve Zaman** Heidegger'in en önemli eserlerinden biridir. Ayrıca **Varlık ve Zaman** yirminci yüzyıl felsefesini de önemli ölçüde etkileyen yapıttır. Heidegger'in Husserl'e atıfta bulunarak yazmış olduğu bu eserde, Platon'dan Husserl'e kadar olan ontolojiler ele alınmıştır. Ayrıca bu ontolojileri tarihsel göreceliği içerisinde de sorgulamıştır. Bunun izlerini **Varlık ve Zaman**'ın giriş bölümü olan ve Heidegger'in, Platon'un **Sofist** diyalogundan alıntı yapmış olduğu cümle ile

³⁸ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 262.

bu etkiyi görmemiz mümkündür. Aynı zamanda Heidegger Platon'dan almış olduğu bu alıntıyla birlikte varlık sorusuna doğrudan bir geçiş yapmış olur.

“ Böylece ne zaman ‘varlık’ kavramını kullanıyorsanız, onun ne anlama geldiğinin uzun zamandan beri açıkça farkındasınız. Buna karşılık, onu anladığımızı veya kavradığımızı düşünmeye alışan bizler için şimdi o bir bilmece oldu.”³⁹

Aslında bu alıntıyla birlikte daha en başından Heidegger **Varlık ve Zaman** da amacını açıkça belirtmektedir. Heidegger'in amacı, Platon'dan Husserl'e kadar sorgulanmış olan varlık sorusunu tekrar ele alarak, ona verilebilecek en doğru yorumu yapmaktır. Çünkü Platon'dan Husserl'e kadar olan tarihsel süreç içerisinde varlık sorusu ele alınmış olsa da, gerçek anlamda varlık sorusunun cevabına çağımızda kesin bir şekilde ulaşılamamıştır. Bundan dolayı da Heidegger'e göre yapılması gereken tek şey “Varlık'ın anlamı nedir?” sorusunun tekrar ele alınmasıdır. Platon'dan beri bu problem ele alınmış olmasına rağmen, Heidegger'e göre onların eksik kaldığı nokta, varlık sorununu hep zaman dışında sorgulamalarıdır. Heidegger'e göre varlığın doğru bir şekilde kavranabilmesi zamansallığı içerisindeki yorumuyla birlikte mümkündür. Zaten onu diğerlerinden farklı kılan şey, varlık sorusunu zaman içerisinde incelemesidir.⁴⁰

Heidegger'in, **Varlık ve Zaman**'ın giriş bölümünde bu alıntıyı almasının ve ilk sayfaya koymasının üç önemli nedeni vardır: İlkin, her şeyden önce Heidegger, Platon'un **Sofist** diyalogundaki varlık yorumunu

³⁹ Platon, **Sofist**, s. 244a.

⁴⁰ Georg Steiner, **Heidegger**, Çev. Süleyman Kalkan, İstanbul, Vadi Yay., 1996, s. 23-35.

yeniden ele alacağını ve yorumlayacağını öne sürmez. Bu alıntıyla göstermek istediği ilk şey, Platon'un varlık kavramı için kullandığı *ov(on)* teriminin Almanca karşılığı olarak *Seiend* teriminin kullanılmasıdır. Aslında Heidegger bu çalışmanın ve sorgulamanın amacının *seiend*⁴¹ değil, *sein* olduğunu bu alıntı ile anlatmak istemektedir. Heidegger sorgulanan *varlık*'ın, Yunan düşünürlerinin sorguladığı varlıktan farklı olduğunu bu eserinin hemen başında ortaya koyduğu gibi, daha sonraki çalışmalarında da ısrarla vurgulamıştır. Özellikle Platon'dan hareket etmesinin nedeni, Platon'un diğer düşünürlerden farklı olarak, bireysel insan varlığının problemlerinden kalkarak değişmez ve gerçek metafizik varlıklara ulaşması Heidegger'in amacı için iyi bir örnek teşkil etmektedir. İkincisi, Platon'a atıfta bulunmak suretiyle Heidegger aslında Batı felsefesi çerçevesinde bu probleme yaklaşacağını anlatmak ister. Çünkü ona göre, varlık tarihseldir; bu nedenle, geçmişle hesaplaşmak gerekliydi. Son olarak da, Platon'dan yapmış olduğu bu alıntı **Varlık ve Zaman**'ın gerçek amacını ortaya koymaktadır: Heidegger'in amacı, varlık sorusunu yeniden sormak ve sorgulamaktır. Platon'un **Sofist** diyalogunda olduğu gibi, *varlık* sorunsalı zor bir konudur; çünkü çok az düşünür bunun bir problem olduğunu fark eder.⁴²

⁴¹ Platon'a göre *varlık* "to on" ya da "ov", Almanca'da "*seiend*" İngilizce'de "*things*" ya da "*beings*", kısaca kendi bilincinde olmayan nesnelerdir. Heidegger, Platon'un "*on*" ya da "*ov*" olarak karşıladığı varlığı, klasik felsefeden tamamıyla ayırır. Heidegger'in ilgilendiği varlık "*Sein*"dir. Heidegger'in aracısız varlığı "*Dasein*" (orada-burada varlık), 'Varlık felsefesine' yeni bir bakış kazandırmıştır. Yani gidiş aracısız varlıktan, dolaylı varlığa doğrudur. (Pınar Demirtaş, "Heidegger ve Varlık Yorumu", **Kaygı** sayı 2, 2003, s. 52).

⁴² Abdülkadir Çüçen, **Heidegger'de Varlık ve Zaman**, s. 36-37.

Aslında *varlık* sorusu doğrudan doğruya Heidegger'in belirtmeye çalıştığı gibi, "Varlığın anlamı nedir?" sorusudur. Fakat Platon'dan Aristoteles'e kadar olan düşünürler *varlık* sorusunu daha da belirsiz hale dönüştürmüşlerdir. Günümüzde bile hala *varlık* sorusuna verilen cevaplar tam anlamıyla bir açıklığa kavuşturulamamış ve hep metafiziksel yaklaşımlardan hareketle bir açıklama yapılmaya çalışılmaktadır. Özellikle Yunanlıların *varlık* sorusuna yaptıkları ilk yorumun bu durum karşısında önemli bir etkisi vardır: "*Varlık* en evrensel ve en boş kavramdır."⁴³ Buradan hareketle *varlık* sorusunu tekrar ele alan Heidegger yeniden formüle etmeye çalışır. Çünkü *varlık* tanımları eksik ve yetersizdir. Bu da *varlık*'ın metafiziksel kavramlarla üstünün örtülmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Heidegger'e göre *varlık* sorusunun geleneksel felsefedeki yanlış varlık tanımlarından hareketle tekrardan ele alınması gerekmektedir.⁴⁴

Heidegger'in asıl olarak yapmaya çalıştığı şey de, temeldeki bu önyargılardan kurtularak *varlık*'ın tekrardan sorgulanması gerektiğidir. Heidegger'in sorgulaması da her zaman bir şeyin ne olduğuna dair yapılan bir sorgulamadır. Fakat burada dikkat edilecek olan düşünce sorgulanacak olanın ve sorgulama yapan *varlık*'ın kendisinden başka bir şey olmadığıdır. Zaten bu özelliği sayesinde *varlık*'ın anlamını kaba bir şekilde anlamaktayız.

⁴³ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s. 22.

⁴⁴ Heidegger'e göre, *varlık*'ın anlamı sorusunu yeniden formüle etme zorunluluğu için *geleneksel varlık* tarihindeki üç tane yanlış *varlık* tanımına bakmamız yeterlidir:

- a) En genel evrensel kavram olarak varlık;
- b) tanımlanamaz şey olarak varlık;
- c) kanıtını kendi içinde taşıyan şey olarak varlık. (Çüçen, **a.g.e.**, s. 38).

Varlık'ın anlamının önsel olarak bize verilmiş olması, onunla eylemlerimiz içerisinde sürekli olarak ilişki içerisinde olduğumuzu göstermektedir. Çünkü *varlık* kavramı tamamen bizden bağımsız ve yabancı bir şey olsaydı onu kavrayabilmemiz mümkün olmazdı. Bu da öncelikli problemimizin “*Varlık*’ın anlamı nedir?” sorusu olduğunu göstermektedir.

Peki ama tüm bunlardan hareket edecek olursak “*Varlık* nedir?” sorusunu Heidegger düşüncesinde bu kadar önemli yapan şey nedir? Antikçağdan beri metafiziğin önemli bir problemi olan “*Varlık* nedir?” sorusu Heidegger’e göre, felsefenin özüne ait bir soru niteliğindedir. Heidegger’in felsefenin özü olarak nitelendirdiği şey, felsefenin imkânıdır. Bu durumda *varlık* sorusu hem kendi içinde bir sorun teşkil etmekte hem de kavramsal olmayan *varlık*⁴⁵ anlayışını açıklama çabası içerisine girmiş olur. *Varlık*’ın kavramsallığının sağladığı anlama imkânı, *varlık*’ın özüne işaret etmektedir.

“İnsan olmanın anlamı *varlık*’ı anlamaktır; insan, hem kendini hem de kendinden başka olanları sadece “ne” oldukları bakımından değil, *varlık*’ı bakımında da anlayarak varolan varlıktır. Bu şekilde nitelenen insanın özünü bildiren “varlık anlayışı” kendinden apaçıktır ve herhangi bir şekilde temellendirilemez. Çünkü kendisi her tür metafiziksel *varlık* anlayışına zemin hazırlayan kaynaktır. Heidegger, insan varlığının aşkınlığı olarak nitelendirdiği varlığı anlama imkânı ile varolanlar arasında, oldum olası onlara yönelmiş oluşumuzda onların ve kendimizin varlığının zaten açılmış açılmaşının anlaşılabilirliğine işaret etmektedir. Bu çerçevede Heidegger, insana özgü varlık tarzını varoluş olarak ifade edecek ve insan varoluşunun

⁴⁵ “‘Varlık’ gibisinden bir şey, varlık anlayışı içinde açılır. Anlama olarak varlık anlayışı, varolmakta olan *Dasein*’a aittir. Varlığın öncesel ve fakat kavramsallaşmamış açılması...” (Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 462).

da ancak varlığı anlama zemininde mümkün olabileceğini vurgulayarak, varoluşun kendisinin sonluluk anlamına geldiğini iddia edecektir.”⁴⁶

Fakat Heidegger’e göre insan varlığının sonluluğunu, insanın varlığından hareket ederek açıklayabilmemiz mümkün değildir. Bundan dolayı Heidegger, insandan daha kökensel olan ve insanın hep “burada” oluşuna dikkat çekmektedir. Varlığın burada oluşunun sonluluğu da doğrudan doğruya *dasein*’e işaret etmektedir.

“Varlığın anlamını soruşturma, öznenin ya da nesnenin varolmasına yönelik, yani varolanlara[*das Seiende*] yönelik ontik bir tecrübe değildir, “fenomenolojik bir tecrübe”dir. “Varlık hep bir varolanın varlığıdır. [*sein ist jeweils das Sein eines Seienden.*]” “Peki hangi varolana bakarak varlığın anlamını okuyacağız... Varlık sorusunu çalışmak şu demektir: Bir varolanın(soruyu soranın) kendi varlığı içinde şeffaf kılınması... Başka varlık imkanlarının yanı sıra soruyu sorma imkanına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak *dasein* diyoruz.”⁴⁷

Heidegger’e göre, ontik bilincin süreci sonucunda ontolojik bilince dönüşebiliriz bu da *dasein*le kendini açığa çıkartmaktadır. Hegel’de de Heidegger’in anlayışına benzer bir durum söz konusudur. “*Ben, Bizdir ve Biz, Bendir.*” burada *ben*’in biz ile özdeşliği görüngübilimin başlangıç aşamasında

⁴⁶ Elif Çırakman, “İmgelemin Işığında: Heidegger’de Özgürlük ve Zaman”, **Cogito** sayı 64, 2010, s. 215.

⁴⁷ H. Bülent Gözkan, “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, **Cogito** sayı 64, 2010, s. 136.

gerçekleşmesi mümkün değildir. *Ben* ancak bu süreç sonucunda *biz* olabilecektir.⁴⁸

Aynı zamanda Heidegger varlığın anlamının *dasein*'da okunması gereğinin temel ontoloji olduğuna özellikle vurgular. Heidegger, **Kant und Das Problem der Metaphysik**'nin başında temel ontolojiyi şu şekilde ifade ediyor:

“Temel ontoloji, ‘insan doğasına ait olan’ metafizik için temeli hazırlayan sonlu insan varlığının [*des endlichen Menschenwesens*] ontolojik analitiğidir. Temel ontoloji, metafiziğin olanaklı olması için gerekli olan insan varolmasının [*des menschlichen Daseins*] metafiziğidir. Antropolojinin tamamından ve felsefi olandan zemini itibariyle tümüyle farklıdır.”⁴⁹

Bundan dolayı Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'da da belirttiği gibi, “Bütün ontolojilerin ondan neşet edeceği fundamental ontoloji, *dasein*'in eksistensiye analitiğinde aranmalıdır.”⁵⁰

Heidegger'de metafizik ve ontoloji, varlığa ve evrenin ilk *arkhesine* dayanan bir bilme anlayışı olarak kabul edilmez. Çünkü bilme Heidegger'e göre akıl yoluyla görülenlere karşılık gelmez. Bundan dolayı da varlık anlayışı

⁴⁸ Oya Esra Tanrıkulu, “Hegel’in Tinin Görüngübilimi’nin ‘Önsöz’ ve ‘Giriş’ Bölümlerinde ‘Biz’in Ele Alınışı”, **Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı** sayı 9, 2007, s. 64-65.

⁴⁹ H. Bülent Gözkan, “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, s. 137.

⁵⁰ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s.19.

apriori koşullarla sınırlı tutulamaz. Varlık anlayışı ontik bilimlerin öncesinde yer alan, onların imkânının koşullarını bulmayı amaçlar.

“İstediği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar.”⁵¹

Nasıl ki Kant *transandantal* felsefe anlayışıyla, zamanının metafizik ve ontoloji anlayışını değiştirmeye çalışmışsa Heidegger’de felsefenin bu temel disiplinlerine farklı anlamlar yükler. Buradan itibaren özellikle Heidegger’in neden Kant’ın “İnsan denen varlık nedir?” problemini ele aldığını ve sonra da Kant’tan daha öteye geçerek *dasein*’e nasıl ulaştığını ele alacağım.

Eski Yunan felsefesinden Kant’a kadar olan dönemde metafizik ve ontolojiyi genel olarak ifade edecek olursak şunları söyleyebiliriz: Metafizik, gördüğümüz ve hissettiğimiz dünyayı ele almaz. Algılar ve duyulara bağlı bir bilgi de değildir. Bundan dolayı da zamana tabii değildir. Bu özelliği metafiziğin zamana tabii olmayanı, yani değişmeyen ve edebi olan dünyanın nesnesine yönelmesine neden olur. Eski Yunan’da değişime tabii olanların temel ilkelerine erişebilmek amacıyla da *arkhe*’ye başvurulmuştur. Algıların aşılıp zamana tabii olmayanların kavranabilmesi de ancak aracısız görmeyle mümkündür. Bu aracısız görme de eğitim ve düşünce terbiyesiyle mümkündür. Platon’da bu eğitim ve düşünce faaliyeti diyalektik olarak adlandırılmaktadır. Diyalektik, duyuları aşarak nesnelerin görünebilir

⁵¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.11.

olanlardan ayırt edilmesini sağlamaktadır. Bu durumda metafiziğin zamana tabii olamayan ve akıl dışında bir yapıya sahip olduğunu görmekteyiz.

Kant ise **Saf Aklın Eleştirisi**'ni yayınlamasıyla birlikte, tüm bu geleneksel felsefe anlayışlarına karşı çıkmıştır. “Kant’a göre, her sahici metafizik, düşünme yetisinin kendi özünden kaynaklanır ve dolayısıyla hiç de icat edilmiş değildir.”⁵² Bundan dolayı Kant’a göre metafiziğin yapması gereken tek şey metafiziği kendine temel almasıdır. Çünkü aklın sadece kendisinden hareketle insanın yetilerine yönelebilir ve araştırabiliriz. Kant’ın bu girişimi, metafiziğin sağlam bir bilim olma imkânını ortadan kaldırmıştır.⁵³ Yani Kant’ın metafiziğin sağlam bir bilim olma⁵⁴ anlayışı onun *transandantal felsefe* anlayışıyla birlikte insan aklının doğasına yönelik bir araştırma haline dönüşmüştür. *Transandantal felsefe* anlayışıyla birlikte Kant, hem kendinden önceki felsefeleri derinden ele almış ve eleştirmiş hem de kendinden sonraki felsefelere de kaynaklık etmiştir. Çünkü Kant’ın *transandantal felsefesinde* kendiliğinden varolan hiçbir şey yoktur. *Ben*, nesne veya da özne olsun

⁵² H. Bülent Gözkan, “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, s. 138.

⁵³ Immanuel Kant, **Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 23-24.

⁵⁴ Us bulanıklık ve çelişkiler içine düşer, ve tam bu nedenle herhangi bir yerde gizlenmiş yanlışların temelde yatıyor olmaları gerektiği yargısını çıkarabilse de, bunları ortaya seremez; çünkü yararlandığı temel ilkeler, tüm deneyim sınırlarının ötesine geçtikleri için, bundan böyle deneyimden gelecek hiçbir denektaşını tanımazlar. Bu sonu gelmez çekişmelerin kavga alanına *Metafizik* denir. Zaman oldu metafizik tüm bilimlerin kraliçesi olarak adlandırıldı, ve eğer istenç edim diye alınacak olursa, nesnelerinin olağanüstü önemi nedeniyle hiç kuşkusuz bu onur sanını hak etmiştir. (Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 2008, s. 13).

hepsinin kurulan bir mekan içerisinde bir anlamları vardır. Bu anlam tözsel bir *kendilik* olarak değil de mekan içerisinde kazandığı anlamdır.⁵⁵

Görüldüğü gibi Kant, bilme yöntemini ontolojiden hareketle, sağlam bir bilim olma niteliği taşıyan özellikler üzerinden ele almıştır. Ayrıca *transandantal çıkarsama* ile bunu temellendirmiştir. Peki Heidegger bu noktadan sonra daha öncede değindiğim gibi, Kant'ın felsefesinden etkilenip *dasein*'in analitiğinin fenomenolojik çıkarsama yöntemiyle nasıl ilişkilendirecektir? Bu sorunun yanıtı özellikle **Varlık ve Zaman**'da şu şekilde dile getirilmiştir:

“Varlığa ilişkin soruda *dasein*'in analitiği esas gerekliliktir. Varlık ve fiili gerçekliğe dair hiçbir fikir *dasein*'e kurgulamacı-dogmatik biçimde yakıştırılmamalı; böylesi bir fikirden doğan hiçbir “kategori”, ontolojik açıdan tetkik edilmeden *dasein*'e dayatılmamalıdır. Aksine söz konusu varolana erişim ve onu yorumlama minvali öyle seçilmelidir ki, böylelikle bahse konu olan varolan hem kendinde, hem de kendiliğinden olarak kendini gösterebilsin. Seçilecek olan bu tarz, bu varolanın kendini çoğunlukla ve en yakından gösterdiği haliyle, yani ortalama hergünlüğü içinde gösterilsin.”⁵⁶

“Söz konusu hergünlük yardımıyla herhangi tesadüfi bir yapı değil, olgusal *dasein*'in bütün varlık tarzlarında varlığı belirleyen yapılar olarak değişmeden kalan özsel yapılar ortaya çıkarılmalıdır. Bakışımızı *dasein*'in

⁵⁵ H. Bülent Gözkan, “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, s. 139.

⁵⁶ Heidegger, **Varlık ve Zaman**, esas olarak varlığın anlamının yorum ufğunun meydana çıkartılması bakımından *dasein*'in ontolojik analitiği, 5.bölüm.

temel konstitüsyonu olan hergünlüğe yönelttikten sonra ancak *dasein*'in varlığı hazırlık niteliğinde gün yüzüne çıkartılabilecektir.”⁵⁷

Nasıl ki Kant'ın *transandantal çıkarsaması* felsefe tarihinin en önemli konularından biriye, aynı şekilde Heidegger'in hergünlüğünün fenomenolojik yöntemle açıklamaya çalışması onu önemli bir filozof haline getirmiştir. Çünkü “İnsan nedir?” sorusuna bir cevap arıyorsak *apriori* olandan hareket etmemiz gerekmektedir. Bundan dolayı *dasein*'in analitiği her türlü psikoloji, antropoloji ve biyolojiden önce gelmektedir. Heidegger, *dasein*'in analitiğinin herhangi bir bilimsel faaliyetten farklı olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir:

“*Dasein* analizinden yararlanılarak açığa çıkarılan her şey, *dasein*'in varoluş yapısı perspektifinden hareketle elde edilmiş olur. Onlar eksistensiyaliteden hareketle belirlendikleri için *dasein*'in söz konusu varlık karakterine eksistensiyaller diyoruz. Bunlar, *dasein* olarak varolmayan varolanlara özgü varlık belirlenimlerinden (onlara kategoriler diyoruz) kesin, biçimde ayırt edilmelidir.”⁵⁸

Dasein'in analitiğinden fenomenolojik logosa ulaşan Heidegger, Kant'ın varlığının “ben”de açılmasının Kant'ta sadece bilme üzerinde kalmasından dolayı eksik olduğunu söyler. Heidegger, Kant'ın gelmiş olduğu noktadan hareket ederek varlığa farklı bir anlam kazandırmıştır. Çünkü Heidegger'deki *dasein*'in zamansallığı sadece bilme üzerinden hareket eden bir zamansallık değildir. Aynı zamanda varoluşun temel ruh hallerine de

⁵⁷ H. Bülent Gözkan, “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, s. 144.

⁵⁸ Gözkan, **a.g.m.**, s. 145.

dayalı olan bir zamansallıktır. Kant'ta bu fenomenolojik logos olmasına rağmen, Heidegger'e göre Kant zamansallık meselesini bilmeden öteye taşıyamamıştır. Ayrıca Kant ile birlikte ortaya çıkan fenomen kavramı 20.yüzyılda zirvesine ulaşmıştır. Heidegger'in felsefesinde de önemli bir konuma yerleşmiştir. Böylelikle varlık ile ilgili yapılacak olan araştırmalar fenomen kavramından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Özellikle de fenomen kavramının Heidegger ile beliren fenomenolojik logos ile olan bağlantısını da göz ardı etmemek gerekir. Buradan da anlaşıldığı gibi Heidegger temel felsefe anlayışını anlayabilmek için, özellikle dil-düşünme-varlık bağı arasındaki bağlantıyı çok iyi anlamlandırabilmek gerekmektedir. Çünkü fenomenin logos ile olan ilişkisi düşünme-dil-varlık bağlantısı içerisinde ortaya çıkmaktadır.

Heidegger **Varlık ve Zaman**'ın giriş bölümünde, “varolmanın ontolojik çözümlemesi” için yapacağı araştırmanın ön hazırlığı olarak fenomenolojik yöntemi ve bunun temeli olarak da “fenomen” ve “*logos*” kavramlarının anlamlarını ele alır. Heidegger bu çözümlemeyi yapabilmek için çok anlamlı bir kavram olmasına rağmen başka bir dile çevrilmemiş olan “*logos*” kavramının ana anlamı olan “söz” anlamından hareket eder. “Söz” anlamında “*logos*” söyleyenin söylediği şeyi açığa çıkarması yani ortaya koyması demek olduğunu özellikle vurgular.⁵⁹ Çünkü Aristoteles ve Platon'da “*logos*” kavramı farklı anlamlarda ele alındığından dolayı, Heidegger özellikle bu anlamı üzerine vurgu yapar. Aristoteles ve Platon'da “söz” daha çok bildiren veya ilan eden anlamlarında kullanılmıştır. Bundan dolayı daha kısıtlı bir anlama sahiptir ve “*logos*” yani “söz” bu anlamıyla söylediği şeyin görünür olmasını sağlar. Heidegger ise burada “söz”ün söylediği şeyin kendinden kaynaklı

⁵⁹ Sevgi İyi, “Heidegger’de “Logos”un Yeri”, **Cogito** sayı 64, 2010, s. 125.

olduğuna vurgu yapmaktadır. Yani “söz” bize bir şeyin görünür hale gelmesini sağlar. “Söz”le birlikte söylenen de böylelikle açığa çıkmış olur.

Heidegger’in “söz”e dair eğilimli olmasının nedeni, kendine varlığın anlamını, varlığın hakikatini kendine araştırma konusu yapmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Heidegger düşünürler ve şairler arasında yakınlık olduğuna vurgu yapar. Bu ise aslında Heidegger’de “söz”ün anlamının ne olduğunu açıkça göstermektedir: “Düşünür varlığı söyler, şair kutsal olanı adlandırır. Söylenenin, söyleyenin, söyletenin birliği vardır burada. Çünkü “düşünürün söylemesinde” ve “şairin kutsal olanı adlandırmasında” söyleyen de söylenen de “varlıktır”. Böylece “söz”, “düşünmenin, varlık’ın hakikatinin dile geleceği, varlık’a uyacak sözü aramasıyla” ve “Varlık’ın sesine itaat” etmesiyle söylenebilmektedir ancak. İşte bu nokta insan ile sanatın buluştuduğu ya da “varlığın hakikatinin” açığa çıktığı; örtük olanın açıldığı yerdir.”⁶⁰

Heidegger ve Levinas’ın farklı olan yaklaşımlarına ortak bir sorun teşkil edeceksek, *logos* olarak ya da değil(ama her şekilde dil olarak), anlamlama olarak anlam arayışıdır.⁶¹ Heidegger’de söz konusu olan Yunan’dan farklı olarak, ‘estre’nin, yani olmanın anlamına göre başka başlangıçlar arayışıdır. Levinas’ta söz konusu olan ise, *söylenen*’in anlamının yani semiyotik⁶² anlamın, tüm ontolojiyi önceleyen etik anlamlama olan *söyleme*’nin derinliklerine inerek, ‘varlığın soyundurulması’ olarak adlandıracağı şeye

⁶⁰ Sevgi İyi, “Heidegger’de “Logos”un Yeri”, s. 130.

⁶¹ Önay Sözer, “Varlık ve Başka Arasında Yapısökümün Sebepleri – Mantiğı: Heidegger, Levinas, Blanchot”, Fransızcadan Çev. Hilmi İlksen Mavituna, **MonoKL** sayı 8-9, 2010, s. 222.

⁶² Göstergeleri ve gösterge sistemlerini konu alan, bu sistemlerin anlamın kuruluşundaki rollerini inceleyen, gösterge sistemlerinin yapısı ve işleyişini araştıran; kısacası, canlı varlıkların bildirişme amacıyla kullandıkları her türlü işaret sistemini ele alan bilim dalı. (Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay., 2005, s. 777).

ulaşabilmektedir. Heidegger ise varlığın anlamı sorununda olmakla olanları birbirinden ayırarak aralarında ontolojik fark olduğunu varsayar.⁶³

Levinas'ın düşüncelerini Heidegger'den hareketle ele alacak olursak şunları belirtmemiz gerekmektedir: Levinas özneyi varolanın izole olacağı noktaya taşıyarak, öznenin varlığın dışında konumlandırılmasını sağlar. Etikte varlık olarak nitelendirdiği özneyi özgürleşmiş bir varlık alanına yerleştirmektedir. Bundan dolayı varolan denemeyecek olan öznenin artık idealini arama çabası içerisinde. Levinas'ın metinleri içerisinde varlık kavramı üzerine tam bir açıklama yapılmamıştır. Aksine etkileri üzerine daha çok odaklanılmıştır. Bu da Levinas'ın düşüncesinde varlık kavramının merkezi düşünce olması etkili olmuştur. Çünkü varlık kavramının ne anlama geldiğinin araştırılması ve etkileri üzerine odaklanması onun özne ile ilişkisinin önemini ön plana çıkarmıştır. Bu etkisinden dolayı varlık anlam bakımından muğlaklık arz etse de Levinas'ın eserlerinin çoğunda sıkça yer verilmiştir. Ayrıca Levinas düşüncesi, Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Parti'ye⁶⁴ girmesiyle birlikte varlık kavramına ve varlık felsefesine karşıt bir etki uyandırmasına neden olmuştur.

⁶³Önay Sözer, “Varlık ve Başka Arasında Yapısökümün Sebepleri – Mantığı: Heidegger, Levinas, Blanchot”, s. 222.

⁶⁴ Heidegger'in Nazi anlayışını desteklemesi sadece Levinas'ı değil, aynı zamanda eski öğrencisi Hans Jonas'ı da büyük bir hayal kırıklığına uğratmıştır. Jonas, yaşamış olduğu şoku ve hayal kırıklığını şu şekilde dile getirmiştir: “Heidegger, düşünce orijinalitesi konusunda düşünce tarihinin devasa bir figürüydü, yeni alanı işlenecek hale getirmiş çığır açan birisiydi. Dönemin en derin düşünürünün, kahverengi taburların uygun adımla rap rap edişine uyması, bana felsefenin feci hezimet, dünya-tarihsel rezaleti, felsefi düşüncenin iflası olarak görünüyordu. O zamanlar felsefenin böyle bir şeye karşı aklı emin kılması gerektiği düşüncesini besliyordum. Evet, ben, en yüksek, en önemli şeylerle insanın aklını asilleştireceğine ve ruhunu daha iyi yapacağına da kanaat getirmiştım. Ve şimdi felsefenin bunu besbelli yapmadığını, bu tını [Heidegger'i] Hitler'e kendi katkısını yapma konusunda yanlış yoldan korumadığını gördüm...” (Doğan Göçmen, “Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe”, **Felsefe Yazın** sayı 15, 2009, s. 41-42). Ayrıntılı bilgi için bkz. (Göçmen, **a.g.m.**, s. 40-51).

Heidegger'in temel düşüncesi varlık kavramı üzerinden varlığı açıklamak olduğundan, açıklamaları varlık kavramı çerçevesinde dönmektedir. Heidegger'in **Varlık ve Zaman**'da ortaya koymaya çalıştığı şey, *dasein*'in analitiğinden hareket ederek varlığın anlamını açıklamaya çalışmak ve bu çerçevede temel ontoloji geliştirmektir. Bu bağlamda Heidegger'de varlık kaçınılmaz olarak mahkum olduğumuz ve olanların temelinde yatan bir şey iken, Levinas'ta ise öznenin özne olarak varlığını ortaya koyabilmesi için ondan kaçınılması ve özgürleşmemiz de engel teşkil eden bir şeydir. Çünkü ancak varlıktan kurtulduğumuz ve onu aştığımız müddetçe özgürleşebiliriz. Bundan dolayı da bu gerekli olandır.

Ama bu Levinas düşüncesinde tamamen varlık düşüncesinin hiç olmayışı demek değildir. Varlığı bir kenara atarak etiğe ulaşmamız mümkün değildir. Yine varlık bu ilerleyişte bir önem arz etmektedir. Öznenin varlığa karşı olan farkındalığı onun, varlıktan uzaklaşarak kopmasına ve böylelikle etiğe ulaşmasına neden olacaktır. Çünkü Levinas'ta, nasıl ki etik varlıktan soyunmayı ifadeyi ediyorsa, öncelikle kişinin kendisinden soyunması gereken bir varlığının olmasını zorunlu kılmaktadır. Bundan dolayı etik '-e rağmen gerçekleştiği' varlığa ihtiyaç duymaktadır. Etik, ötesine geçmek zorunda olduğu için varlığa ihtiyaç duyar. Daha sonra etiğe ulaştığı anda varlığa ihtiyacı olmadığı bir konuma yerleşmiş olur. Bu durumda etik, hem varlığın ötesine geçmiş olur hem de varlıktan tam anlamıyla soyunmuş olur.⁶⁵ Ayrıca şu sözleriyle de etiğe vurgu yapar:

⁶⁵ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 33-36.

“Etik olan, görmenin ve kesinliğin ötesinde, dışsallığın ta kendisinin yapısını betimler.”⁶⁶

Zaten bu vurgusuyla birlikte Levinas *başkası*’na yönelir. Çünkü etik ilişkiyi özellikle vurgulamasının nedeni, *başkası*’dır.

⁶⁶ Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 178.

BİRİNCİ BÖLÜM

LEVİNAS FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

1.3 AYNI OLANDAKİ BAŞKASI

Levinas'ın *başkası* kavramını açıklayabilmek için öncelikle onun fenomenolojisinden⁶⁷ hareket etmemiz gerekir. Onun fenomenolojisinde Husserl ve Heidegger'in katkıları hiçbir zaman göz ardı edilemez. Zaten kendisi de bir fenomenolog olmasındaki en önemli katkının Heidegger ve Husserl'e ait olduğunu açıkça belirtir. Ayrıca Husserl fenomenolojisi dünyayla yönelimsel ilişkimizin bilincine varışında anlamın nasıl ortaya çıktığını yöntemsel olarak açıklamaktadır. Yani anlamın dünyayla olan ilişkimizde bilincine varışındaki yönelimsellik Husserl fenomenolojisinin temelinde yer almaktadır. Bundan dolayı fenomenoloji her bilimi derinine inerek inceler ve özlerini arar.⁶⁸

“Fenomenolojik yöntem yaşanmış deneyimimizdeki anlamı keşfetmemize olanak sağlar; bilincin, kendinden başka, kendinin dışındaki

⁶⁷ Edmund Husserl, yirminci yüzyılın ünlü felsefi akımlarından "Fenomenoloji" nin kurucusudur. Fenomenoloji, bilindiği üzere, özü görüleme yöntemidir. "Felsefe, felsefelerden değil, şeylerden, fenomenlerden hareket etmeli; şeylere, fenomenlere dönmelidir." sözüyle ünlenen Edmund Husserl'in geliştirmiş olduğu bu yöntem, *öze* ilişkin bilginin olanağını kabul etmeyen ondokuzuncu yüzyıl felsefesine tepki olarak doğmuştur. Aynı zamanda, *Varoluşçu Felsefe'nin (Existentialism)* ve *Yeni Ontoloji'nin* de ortaya çıkmasını sağlamıştır. (Ülker Öktem, “Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* sayı 1, 2005, s.28).

⁶⁸ Ahmet İnam, *Edmund Husserl'de Mantık*, Ankara, Vadi Yay., 1995, s. 46-47.

nesnelerle daima *temas* halinde bir yönelimsellik olduğunu ifşa eder. Beşeri deneyim, kendi kendisine şeffaf olan bir töz veya saf bir *cogito* değildir; o daima kendisini meşgul eden dünyadaki bir şeye doğru yönelir veya meyleder. Fenomenolojik yöntem bilincin kendi meşgalelerini anlamasına, kendi kendisi üzerinde düşünmesine, böylece de, yönelimselliğinin gizli kalmış veya ihmal edilmiş ufuklarını keşfetmesine olanak sağlar.⁶⁹

Yani fenomenoloji olmadan kavramlar anlamdan yoksundurlar. Özne sadece bunları soyut olarak düşünebilir. Oysa kavramlar düşünce nesnesi olarak, hem bilincimizin deneyimine bağlıdır hem de özne kendi bilincine geri dönmek için bu nesneden kendini koparmalıdır. Bu ise fenomenolojinin bizim dünyada nerede olduğumuzu sağlayan ön koşullarındandır.⁷⁰

Aslında Husserl felsefesinin, Levinas felsefesinin temellerini oluşturduğu yadsınamaz bir gerçektir. Ama özellikle felsefi anlayışının oluşmasındaki temel etki Heidegger felsefesidir. Levinas’a göre günümüzde Heidegger’in yolundan şu veya bu biçimde geçmeden ciddi bir biçimde felsefe yapılamaz.

“Heidegger’in sonraki eserlerinden çok daha derin ve manidar bir eser olan **Varlık ve Zaman** Husserlci fenomenolojinin gelişip çiçek açmasını ve ürün vermesini temsil eder. Fenomenolojik yöntemin olağanüstü potansiyeli Heidegger tarafından, bu erken dönem çalışmasında ve özellikle de varoluşumuzun temel bir ruh hali olarak ele aldığı “iç sıkıntısı”nın fenomenolojik olarak çözümlenmesinde kullanılmaktaydı. Heidegger, bu

⁶⁹ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 261.

⁷⁰ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 700-701.

varoluşsal ruh halinin –veya Stimmung’un- varlığa(göre) akord edilmiş olduğumuzu ifşa ettiğini oldukça başarılı bir biçimde betimlemiştir.”⁷¹

Her ne kadar Husserl’in etkisi göz ardı edilemese de, özellikle Levinas fenomenolojisinde Heidegger’in etkisi çok fazladır. Kendisi de bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Husserl, bana bilginin fenomenolojik bir tarzda çözümlenmesinin radikal imkânlarını sunmuştur; bu imkanlara gündelik varoluşumuz içinde ilk kez olumlu ve somut bir temel veren ise Heidegger olmuştur. Ezeli hakikatlere ve özlere yönelen fenomenolojik araştırmanın kaynağını nihai olarak *zaman*’dan, bizim zamansal ve tarihsel varoluşumuzdan aldığını göstermiştir Heidegger.”⁷²

Heidegger, *dasein*’in zamansal ve tarihsel bir varlık olduğunu özellikle vurgular. Nasıl ki Husserl’e göre, fenomenoloji olmadan kavramların tek başlarına bir anlamı yoksa, aynı şekilde Heidegger’de *dasein*’in *zaman*’dan bağımsız bir anlam kazanması mümkün değildir. *Ben* yani *dasein* ancak hakikatle bütünleştğinde gerçekliğe kavuşur. Ondan bağımsız soyut bir anlama sahip olması mümkün değildir. Bundan dolayı Levinas zaman ve tarihsel süreç içerisinde değişen *başkası* kavramını ele alır. Aksi takdirde *başkası aynı* içerisinde kaybolup gider. Bu da Levinas felsefesinde *aynı* olandaki *başkası* olarak vurgulanır.⁷³

⁷¹ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 262.

⁷² Levinas, **a.g.m.**, s. 263.

⁷³ Alphonso Lingis, “Duyarlık Ve Etik Duyarlık Levinas’ın Argümanlarının Eleştirel Bir Analizi”, Çev. Bahadır Turan, **Tezkire** sayı 38-39, 2004, s. 308.

Ayrıca Levinas'ın *aynı* olandaki *başkası* ifadesi, hem Levinas'ın ana düşüncesini özetlemekte hem de Levinas'ın Husserl'in fenomenolojisiyle olan ilişkisine bizi götürmektedir. Levinas'a göre Husserl özellikle *aynı-olan* kavramı üzerine odaklanmış ve onu vurgulamaya çalışmıştır.⁷⁴ *Aynı-olan* kendi kendisiyle özdeş olandır ve onu Platon'un realizmi ile kavramamız mümkün değildir. Oysaki *aynı olan* fenomenolojik bilincin etkileriyle ortaya çıkan gerçeklik duygusuyla açıklığa kavuşturulmaya çalışılır. Husserl'e göre dünyanın gerçekliği doğal bir gerçeklik değildir. Dünyanın gerçekliği bilinç tarafından sağlandığı için pozitif bir gerçekliktir. Ona göre, Descartes'in "Düşünüyorum o halde varım." deyişindeki koşulsuz olarak kabul etmiş olduğu varoluş nesnel bir varoluş değildir. Çünkü "varım" dan hareket ederek nesnel gerçekliğe erişebilmemiz mümkün değildir.

Descartes ise, varlığın mutlak gerçekliğine ulaşmak için evrendeki her şeyden kuşku duyma yöntemini kullanmıştır. Bundan dolayı yöntemsel şüpheciliği geliştirmiştir. Descartes'e göre açık seçik olanın bilgisine ancak şüphe duyulan her şeyi bir kenara bırakıp hiçbir şey bilmiyormuş gibi davrandığımız sürece erişebiliriz.⁷⁵ Husserl'e göre Descartes'in tam tersine "Dünya var mı veya yok mu?" sorularını sormak evrendeki mutlak gerçekliğe ulaşmamızı sağlamaz. Zaten içinde bulunduğumuz dünyadan şüphe etmemiz gereksizdir. İnsan dünyanın varlığına sarsılmaz bir güvenle inandığı için

⁷⁴ Jeffrey L. Kosky, "Dünya Yitimi Ve İnsanın Kurtuluşu: Levinas'ın Büyü Bozumu Ve Kutsal-Sızlaştırma Övgüsü", Çev. Caner turan, **Tezkire** sayı 38-39, 2004, s. 239.

⁷⁵ Rene Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, Çev. M. Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1967, s. 123.

günlük yaşantısına devam eder ve bundan hiçbir kuşku duymaz.⁷⁶ Bundan dolayı Husserl'e göre bilim, hiçbir zaman doğal tavır içinde geçerli olan bilgidен yola çıkılmaması gerektiğini şu şekilde dile getirir:

“Doğal tavır içinde dile gelen, gerçekliği tecrübe edilen, tamamen teoriden uzak olarak, gerçekte tecrübe edildiği ve kökü görünüşlerden gelen tecrübelerin bağıntısında açıkça belirginleşen genel dünya, şimdi geçersiz kılınacaksa, sinanmadan ve tartışmasız ayraç içine alınmalıdır.”⁷⁷

Felsefeyi kesin bir bilim⁷⁸ olarak biçimlendirmeyi amaçlayan Husserl'e göre dünyanın varlığına dair doğal bir inanışla nesnel bilim kurma çabaları boşa kürek çekmekten ileriye gidemez. Öncelikle yapılması gereken, kesin bilim olarak kabul gören doğa bilimlerinin nesnellikleri tartışılmalıdır. Çünkü doğa bilimlerinin bu nesnelliği kendilerine göre oluşturulmuş bir genel sav üzerine kurulmuştur. Bundan dolayı da önyargıları temelinde bulundurduğundan tartışmaya açık değildir. Doğa bilimlerinin nesnelliklerinin sadece kendilerinden kaynaklanmadığını, aynı zamanda kesin bir bilim inşa etmek istiyorsak yaşadığımız dünya gerçekliğiyle bilimsel gerçeklik dünyasını birbirinden ayırt etmek gerektiğini söyler.

⁷⁶ Hülya Yaman, **Husserl'de Yabancıyı/ Başkasını Algılama Sorunu**, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sevgi İyi, İstanbul, 2009, s. 7.

⁷⁷ Yaman, **a.g.e.**, s. 8.

⁷⁸ Felsefe ilk başlardan beri kesin bilim, hem de en yüksek teorik gereksinimleri karşılayacak ve etik-dinsel bakımdan saf akıl normları tarafından düzenlenmiş bir yaşamı olanaklı kılacak bir bilim olma iddiasındadır. Bu iddia bazen daha büyük bazen daha küçük bir güçle öne sürüldü, ama hiçbir zaman terk edilmedi; saf teoriye olan ilginin ve yeteneklerin körelme tehlikesi geçirdiği veya dinsel güçlerin teorik araştırma özgürlüğünü engelledikleri zamanlarda bile. (Edmund Husserl, **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, s. 7).

“Bu ise, her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye, bilince geri gidilmesini gerektirmektedir. [...] ‘Saf’ olana, ‘özler’e ulaşabilmek için öncelikle ‘doğal tavır alma’nın, ‘doğal tavır almanın genel savı’nın ‘ayraç içine alınması’, bir yana bırakılması gerekmektedir.”⁷⁹

Doğal tavrın ayraç içine alınmasıyla birlikte dünyanın genel savından kurtulan ben, artık ayraç içine alınan dünyanın bir parçası değildir. Husserl bunu şu şekilde dile getirir:

“İçerikçe dünya-bütünü kadar zengin olan *salt ben*, somut çeşitliliği ile konstitue ettiği dünyanın, gerçek olarak değil, bir fenomen olarak tıpatıp içinde bulunmaktadır. Artık, dünyaya, gerçek ve geçen, yürürlükte olan bir varlık gözüyle bakmamak zorundayım. Çünkü dünya, *salt ben*’de, bir ‘geçerlik-fenomen’i’ (Geltungsphanomen) olmuştur.”⁸⁰

Buradan sonra dünya varoluşunu yitirmiş gibi gözükse de tamamen dünyanın yok olduğuna dair bir iddiada bulunamayız. Husserl’e göre bu durumdan sonra dünya artık bir fenomen olarak varoluşunu sürdürür. Fenomen olarak dünya, doğrudan doğruya apaçık olan ve somut bir yaşantıyı dile getirmektedir. Çünkü artık her türlü bilginin kaynağı olan ve bilen özneye ulaşmamızı sağlayan bilince erişmek mümkündür.

Bilincin dünya üzerindeki bu etkisi Husserl’in “ilk bulunuş” dediği şeydir. Dünyanın gerçekliği bize şimdi ve buradalık içerisinde verilir. Bundan

⁷⁹ Edmund Husserl, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004, Bölüm: “Giriş”.

⁸⁰ Nermi Uygur, **Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu**, s. 45.

dolayı Husserl'e göre, ilk bulunuşun içeriğini oluşturan şey ancak bir akılda tutma yoluyla olup bittikten sonra artık kendisine ait olmayan bir şimdi de yakalanabilir. Çünkü ona göre, şimdiki zaman gerçekliğini ancak akılda tutmayla gerçekleştirebilir. Bu durum bizim şimdiyi bütün saltlığı içerisinde hiçbir zaman yakalayamayacağımızı göstermektedir.⁸¹

Levinas ise, Husserl'de açık veya kapalı olarak ortaya konmuş olan ilk izlenimin düşünce değil, yaşam olduğunu söyler. Çünkü ona göre, ilk izlenim kavranamayan bir şey ise, o bir düşünme içeriği değil, tam anlamıyla yaşamın kendisidir. Hatta Levinas yaşamı şu şekilde tanımlamaktadır:

“Yaşam, bir varolan ile varoluş arasındaki ilişkinin bir prototipi olarak ortaya çıkar. Bir varoluş mücadelesi olarak yaşam mücadelesi gelecek için verilen bir mücadeledir; “Bir varlığın bekasıyla kendi varlığını korumayla ilgilenmesidir.”⁸²

Levinas burada düşünce kavramından yaşam kavramına geçmiş olur. Fakat bu noktada Levinas Husserl'den çok da farklı bir şey söylemiş değildir. Ama Levinas'ın bu yaşama *başka* veya *başkası* nitelemesi yaptığı anda aralarındaki farklılık ortaya çıkmaktadır. Bu farklılaşmada bize yapısızlandırmanın temellerini kurmuş olur. Levinas 1975 yılında yayınlanmış olan **Pozitivite ve Aşkılık Üzerine Üç Not** adlı eserinde yapısızlandırmayı şu şekilde dile getirir:

⁸¹ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 137-140.

⁸² Robert Bernasconi, **Levinas Okumaları**, s. 123.

”Yapısızlandırma, özdeşlik ve bulunuşun bir kırılıp kopmasıdır. Böylece yapısızlandırma bulunuşun bağrında oynanan, *aynı-olanla başkasının* diyalektiğine indirgenemez, çünkü bu diyalektikte ya *aynı-olan başkasına* yabancılaşmakta ya da *başkası aynı-olanla* barışmak için kendini ona benzetmektedir. İşte ayrı-zamanlılıkla parçalanan bulunuş, böylece diyaloga dönüşmüş olur, dolaylı sisteme indirgenemeyecek bir diyaloga. Anlaksız olmayan bir sağırlar diyalogu, sağduyudan yoksun değil, burada varlığın özdeşlik ve bulunuşundan başka bir anlaşılabilirlik söz konusu: *Aynı olandaki başkasının* garip anlaşılabilirliği.”⁸³

Levinas *aynı olan* ve *başkası* arasında hem bir özdeşlik hem de yapısızlandırma görür. İşte aynı olandaki *başkasından* kast ettiği de budur. Peki, bu *başkalık*’ın anlaşılması nasıl mümkün olabilir? *Başkası*’nı açıklamak için, *aynı-olan* ve *başkası* arasındaki entrikadan söz eder. Bu entrika, varlığın kendisini ortaya koymasını sağlayacak özne için *aynı-olandaki başkasının* bundan çok önce orada bulunduğunu gösterir. Fakat böyle bir varoluş şimdiki zamanın varlığını ortadan kaldırmaz. İşte Levinas’a göre entrika tam da bu noktada ortaya çıkar. *Aynı* ve *başka* arasında yaşanan bu entrikayla birlikte, aslında *başka aynı* karşısında zafer kazanmış olur. Çünkü *aynı* ve *başka* arasında katlanılamaz bir çekişme ve karşıtlık yaşanacaktır. Bu da zaten beraberinde üstünlük mücadelesini getirir.

Fakat *aynı* ve *başka* arasındaki karşıtlık nasıl oluyor da, *başka*’nın değil de, *aynı*’nın zaferiyle sonuçlanır? *Başka*’yla ilişki, yönelimselliğin yapısından farklı bir yapıya sahiptir. *Başka*, varlığa sadece yönelme eğilimi

⁸³ Önay Sözer, “Emmanuel Levinas: Aynı-olan’daki Başkası”, **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, Derleyen: Zeynep Direk, Ankara, Epos Yay., 2004, s.118.

içerisinde değildir. Başlangıçta mutlak olarak *başka*, yönelimselliğin teklifsizliğine karşı direnir. Bu direniş karşısında *başkası* bilinç içeriğine bile dönüşemez ve *başka*'nın yönelimselliğin teklifsizliğine karşı direnişi *aynı*'nın egemenliğini yok eder. Bu durumda yönelinen ona yönelmekte olan yönelimselliği mat etmiş olur.⁸⁴

Burada Levinas'ın göstermeye çalıştığı şey bilincin doğrudan doğruya sorgulanması gerektiğidir. Ayrıca Aristoteles'e atıfla "ilk felsefe" olarak gördüğü metafiziği ontolojiye indirgemeyip etikle özdeşleştirir ve etiğin ontolojiyi öncelediğini öne sürer.⁸⁵ Varlıkların anlaşılması anlamındaki teoriye genel olarak ontoloji denir. Ontoloji *başka*'yı *aynı*'ya götürür ve *aynı*'nın *başka* tarafından yabancılaştırılmasına izin vermez. Bu da *aynı*'nın özdeşleşmesi olan özgürlüğü yükseltir. Burada teori, *metafizik arzu*'yu ve onu besleyen dışsallığı inkâr eder. Ama *metafizik arzu*'yu besleyen kaynağın çıkışı ontolojik bir yol almasıdır. Sadece bir teori olarak kalsaydı hiçbir ilerleme kat edilemezdi.⁸⁶ Bundan dolayı eleştirel yönelimle birlikte teorinin ve ontolojinin ötesine götürülmelidir. Çünkü eleştiri ontoloji gibi *başka*'yı *aynı*'ya indirgemez. Tam tersine *aynı*'nın işleyişini sorgular.

"*Aynı*'nin sorgulanması, -*aynı*'nin egoist kendiliğindenliği içinde ve onun tarafından yapılamayacağına göre- *başka* tarafından yapılacaktır. Benim kendiliğindenliğimin *başkası*'nın mevcudiyeti tarafından sorgulanmasına etik denir. *Başkasının* yabancılığı- bana, benim düşüncelerime ve sahip olduklarıma indirgenemezliği- tam da benim

⁸⁴ Emmanuel Levinas, "Aşkılık ve Yükseklik", *Sonsuza Tanıklık*, s. 120.

⁸⁵ Zeynep Direk, "Filozofların Irk Düşüncesi Peşinde", s. 193.

⁸⁶ Direk, *a.g.m.*, s. 193.

kendiliğindenliğimin sorgulanması, etik olarak gerçekleşir. Metafizik, aşkınlık, *başka'nın aynı* tarafından, *başkası'nın* benim tarafımdan buyur edilmesi, somut bir biçimde *başka'nın aynı'yı* sorgulaması olarak, yani bilmenin eleştirel özünü meydana getiren etik olarak üretir kendini. Ve nasıl eleştiri dogmatizmden önce gelirse, metafizik de ontolojiden önce gelir.”⁸⁷

Levinas, Heidegger ve Husserl'e karşı yöneltmiş olduğu tüm bu *başka'nın aynı'ya* tahakkümünü veya metafiziğin ontolojiyi önceleme eleştirilerini daha da genişletir. Aynı zamanda bu eleştiriler içerisinde Batı felsefe geleneğine de gönderme yapar. Çünkü Levinas Batı metafiziğinin temelinde yer alan *aynı'nın* tahakkümünü reddeder. *Aynı'nın* tahakkümünün karşısına farklı olanın farklılığını koyar. Böylelikle de amaçladığı şey, farklılığın farklılığına şiddet uygulamadan sorumluluğu temele alan bir felsefe geleneği başlatabilmektir. Levinas göre farklılıkların oluşturduğu bir toplumda en önemli problem sorumluluğun göz ardı edilmesidir. Aslında hepimiz birbirimizden sorumluyuzdur ve hiç kimseyi *aynı'nın* tahakkümü altına almamamız gerekir. Levinas'ın bu düşüncesinin temelinde özellikle Yahudi olması ve aynı zamanda Yahudi olduğundan dolayı Nazi toplama kampında ailesinin öldürülmesi yatmaktadır. Çünkü Nazizm, *aynı'nın* tahakkümünün ve farklılığa hiçbir tahammülü olmayan bir anlayıştır.⁸⁸

⁸⁷ Direk, **a.g.m.**, s. 194.

⁸⁸ Roger Burggraeve, “Violence and vulnerable face of the other: the vision of Emmanuel Levinas on moral evil and our responsibility”, **Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers**, Ed. C. Katz ve L. Trout, New York ve Oxon: Routledge. Vol. 4, 2005, s. 60-61.

1.4 AYNI VE BAŞKA ARASINDAKİ TEMEL FARKLILIK: DİL

Levinas bu savını daha da ileriye götürerek Batı felsefesinin, *aynı*'nın bilme ve kavrama ilişkisi ile farklılıklara yaklaşması, Batı'nın etiğin birincil rolünü görmezden geldiğini özellikle vurgulamaktadır. Aynı zamanda Levinas *başkası*'nın yabancı manasında kullanıldığını ileri sürer. Yabancı, diğer *benden* farklı olarak, kişinin kendisine karşı tanımlandığı bir kişi olarak düşünülür. Bu anlamda Filistinli, İsrailli Yahudi'nin *başkası* olarak kabul edilmektedir. Aynı yıllardan beri süregelen bir anlayış olan siyahın beyazın *başkası* olması gibidir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür, hatta bu örneklerin toplumsal cinsiyete göre farklılaşmış biçimleri de çok fazladır. Örneğin; Afrikalı-Amerikalı kadının beyaz-Amerikalı adama göre *başkası* olması kaçınılmaz bir gerçektir. Her durumda *başkası*na karşı alınmış bir yabancı, bir üstünlük mücadelesi, bir aşağılama söz konusudur.⁸⁹

Bu tarz örnekleri arttırmak mümkündür. Günümüzde bile bu tarz problemler oldukça fazladır. Bu aslında bizim Batının bilme ve kavrama yetileriyle kendi dünyamızı anlamlandırmamızdan kaynaklanır. Çünkü dünyanın her yerinde yabancı ve birbirinden farklı olan kültürler *aynı*'ya mahkûm edilir. *Aynı*'ya mahkûm edilen kültürler *aynı*'nın tahakkümü altında ezilirler. Bu durumda ise tüm kavramlar birbiriyle aynı, tüm kültürler de birbiriyle özdeş kabul edilir.⁹⁰ Bundan dolayı farklı olanın farklılığı ortadan kalkar. Aynı zamanda farklı olanın varlığına bile tahammül edilemeyeceğinden varlığı ortadan kaldırılır. Tabii düşünüldüğünde

⁸⁹ Robert Bernasconi, *Levinas Okumaları*, s. 97-98.

⁹⁰ Veli Urhan, "Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm", *Doğu Batı* sayı 8, 1999, s. 143-144.

aynılaştırmanın politik ve hukuki etkilerini de göz ardı etmemek gerekir. Farklılıklar hangi toplum içerisinde olursa olsun eritmeye çalışılır ve başka her zaman *aynı*'ya tabii kılınır. Zaten bu şekilde işleyen bir toplumda da farklılıkları umursamayan ve tüm bireyleri aynı kabul eden bir yapı teşkil edecektir. Çünkü farklılıkları içeren bir toplumda ilerleme olması mümkün değildir. Ancak aynı ide ve kavramlara sahip olduğumuz ve inandığımız müddetçe toplumsal yapımız devam edebilir. İşte asıl sorunda tam olarak burada kaynaklanmaktadır. *Başka*'nın *aynı olan* içinde eritilmesi, yani Levinas'ın deyimiyle; *aynı olandaki başkası*...

Levinas'ın en temel amacı, kalıplaşmış olan bu aynılaştırma mekanizmasını ortadan kaldırmaktır. Çünkü aynılaştırma mekanizması içerisinde *başka* görmezlikten gelinmektedir. Oysa toplumsal ilerlemenin yaşanması için özellikle *başka* ve *başka olanlara* yönelmemiz gerekmektedir. Diğer türlü Levinas'a göre *aynı*'nın tahakkümü altında tüm farklılıklar ortadan kalkar. Levinas *başka*'yı ön plana çıkartarak, *aynı*'yı temele alan gelenekten de kendini koparır. Gelenekten kopuşta ancak ve ancak dil düzleminde gerçekleşebilir. Levinas'a göre *başka*'yı Batı metafiziği ve ontolojinin dilinden kurtarmak gerekir. Çünkü dil, hem *aynılaştırmanın* yaşandığı hem de şiddetin en yoğun hissedildiği alandır.

“İnsanın varoluşu içsellik olarak kaldığı sürece fenomenal olmayı sürdürür. Bir varlığın bir *başkası* için var olduğu dil, o varlığın kendi içsel varoluşundan daha fazlası olan bir varoluşla var olmasının biricik imkânıdır.”⁹¹

⁹¹ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 195.

Özellikle Levinas bu ifadesiyle birlikte *başkası*'nın varoluşundaki dile vurgu yapar. Dolayısıyla dil yoluyla *ben başkasına* açılır ve onda kendini açığa çıkarır. Çünkü *ben* zaten kendi kendine yetebilen bir varlıktır. Ama kendine yeten varoluşunu fazla olana yani *başkasına* açarak asıl olan *benliğine* erişir. *Başkası*, *ben'i* fenomenal dünyadaki varoluşuyla karşı karşıya getirerek kendisini sorgulamasına neden olur. Böylelikle kendinde varlık kendini sözünde açığa çıkarır ve fenomenal durum sona erer. Fenomenal durumdaki kargaşanın sona ermesiyle birlikte de kendinde varoluş ondan konuşulan bir dünyada mümkün hale gelir.⁹²

Levinas, *başkasıyla* karşılaşmadan önce *ben'in* fenomenal alanda bulunduğunu söyler. Bu durumda *ben* henüz kendinde varlık değildir. Fenomenal alandan kendinde varlık alanına geçmesi için *ben'in başkası* ile karşılaşması ve *ben'in başkasına* kendini açması gerekir. Ancak *ben'in başkasına* kendini açması durumunda *başkalık'ını* tanır. Bu da *ben'in egolojik sfer*⁹³den çıkması anlamına gelir. *Ben*, fenomenal alandan varlık alanına ancak *başkasıyla* karşılaşma yoluyla geçer. Böylelikle *ben*, *başkası'nda* gördüğü kendine tanıklık eder ve asıl olan gerçekliğe erişir. Çünkü *başkası'nın yüzü* bizi asıl olan gerçeklikle yüzleştirir. *Başkası'nın yüzünün* buyur edilişi *ben'in* dışsal bir bakış açısı kazanmasına neden olur ve böylelikle *ben'in içselliği başkası'nın yüzünde* dışsallığa açılarak bir anlam

⁹² Gözel, **a.g.e.**, s. 195-196.

⁹³ *Egolojik sfer*'de varolan, varlığa hâkim olur ve bu hâkimiyetle birlikte özne ortaya çıkar. Ne var ki özne yalnızdır, henüz *başkası* peyda olmamıştır. Dolayısıyla özne, anonim varlığa hâkim olmakla birlikte kendine mahkûmdur; nesnelerle ilişki olarak dünya, üçüncü terim etrafında birliktelik ve yüz-yüze ilişkinin yokluğu söz konusudur bu *sferde*. *Egolojik sferde* nesnelerle ilişki kişiye kendini unutturur. Ne var ki kişi kendine mahkûmiyetten nihai bir biçimde kurtulmanın imkânına sahip değildir henüz; zira yalnızdır, *başkası*ndan bihaberdir. (Gözel, **a.g.e.**, s. 42).

kazanır. Kendi *benliğini* ön plana çıkararak *ben* merkezli anlayışta *başkasına* doğru kayar.⁹⁴

“İşte *başkasıyla* birlikte tam da bu nokta da fenomenal dünyanın belirsiz varlığı artık ortadan kaldırılır. “ *Başkası*, fenomenin ilkesidir”. O, kendini açığa-çıkarmaz, yani şu veya bu olarak bir ufuktan veya bir bağlamdan itibaren belirmez, ama kendini kendinden ifade eder. Sonuçta, ilkeden, olumlama ve sübuttan yoksun fenomenal varoluş, *başkasının* kendini bana dolaysızca takdimi olan ifade yoluyla aşılır.”⁹⁵

Görüldüğü gibi Levinas, ifadeyi anlamın asli olayı olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ifadeyle birlikte *başkası ben’e* karşı kendini açmış ve ona kendini ifade etmiş olur. İşte bu ifade sırasında da *başkası* kendini *ben’e* karşı yaptığı beyanda arar. Hatta Levinas bu duruma şu şekilde vurgu yapar:

“İster rasyonalist, isterse ampirist olsun, ister idealist, isterse realist olsun, entellektüalizm bu tasavvura bağlıdır. Platon’da, Hume’da, hatta çağdaş mantıksal pozitivistlerde, anlam, bilince verilmiş içeriklere indirgenir. Verileri – bunlar ister fikirler olsun, ister ilişkiler, isterse de duyulur nitelikler – kabul eden bir bilincin doğruluğunda [droiture] görü [intuition] tüm anlamın kaynağı olarak kalır. Dil tarafından taşınan anlamlar onları hedefleyen bilinç üzerine bir düşünümde haklılaşmalıdırlar.”⁹⁶

⁹⁴ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, s. 192.

⁹⁵ Gözel, **a.g.e.**, s. 195.

⁹⁶ Gözel, **a.g.e.**, s. 196.

Levinas'a göre anlam hep bir fazlalığı ifade eder. Çünkü anlam verinin ötesinde olanı vurgular. Bu da anlamların verilerden daha gerçek olduğunu gösterir ve veriler anlamla birlikte açıklığa kavuşur. Levinas verinin özellikle açığa çıkan varlık olduğunu ve bunun anlam olamayacağına ısrar eder. Veri herhangi bir şekilde belirir, ama bir anlam çerçevesine bürünemez. Bu da hep bizim dışımızda varoluşuna neden olur. Anlam ise bize zaten dışarıdan gelmesine rağmen kendini kendisi olarak ifade edebilir.⁹⁷ Zaten bu özelliğinden dolayı hep bir fazlalığı nitelendirir. Böylelikle verilerle bize verilen nesneler dil aracılığıyla anlamlı hale gelir. Ancak veriden dil aracılığıyla anlama ulaşmanın, sadece dilin mantıksal söz dizimi sayesinde verileri gruplandırmağına dikkat çekmek gerekir. Aynı zamanda dil ve anlamın ötesinde varolan ama dolaysız olarak etkide bulunan *başkası*'nın varlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Çünkü anlam bize *yüz*'ün ötesinde verilir. Bu da doğrudan doğruya *başkası*'nın etkisini zorunlu kılar.

“Anlamın nihai kaynağı olarak *yüz*, tematize edilemeyendir. Ona anlam veren ben değilim, ama beni temalaştırmak ve temellendirmek suretiyle beni anlamlandıran *yüz*ün kendisidir. Anlam *yüzde* ve *yüzden* itibaren doğar; tüm diğer anlamlar anlamın ve anlamlandırmanın bu kaynağını daha baştan varsayar. Fenomen olmayan yani açığa- çıkmayan, görünüm ya da görüngü olarak belirmeyen *yüz* – duyulur niteliklerinin, plastik şeklinin, fiziki özelliklerinin, verili yapısının ötesinde- kendini beyan eder. *Yüz* haddi zatında ifade'dir.”⁹⁸

⁹⁷ Emmanuel Levinas, “Hakikat ve Adalet”, Çev. Özkan Gözel, **Tezkire** sayı 38-39, 2004, s. 195-196.

⁹⁸ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 197.

Yüz bizimle konuşan ve bize ne yapmamız gerektiğini buyurandır. Verdiği buyruklar emir niteliğindedir ve verdiği ilk emir de, “Öldürmeyeceksin!” dir. Bu emirden hareketle Levinas’ta etiğin neden ilk felsefe olarak ele alındığını görmek mümkündür. Böylece Levinas dil ve anlamın konuşmanın özü olduğuna bir vurgu yapmış olur ve *yüz*’ün konuşmanın bir tasavvuru olduğunu dile getirir:

“Konuşma düşünceyi koşullandırır; zira ilk anlaşılır olan [intelligible] bir kavram değil, *yüz*’ün ‘Öldürmeyeceksin’i telaffuz etmek suretiyle ihlal edilemez dışsallığını dile getirdiği bir anlama’dır [intelligence]. Konuşmanın özü etiktir. Bu tezi dile getirmekle, idealizmi reddetmiş oluruz. İdealist manada anlaşılır olan, tutarlı, ideal ilişkilerin bir sistemini oluşturur; bu sistemin özneye takdimi, öznenin bu düzene dâhil oluşu ve ideal ilişkiler içerisinde eriyip gitmesi ile eşdeğerdir. Özne, kendisinde, anlaşılabilirliğin ışığı altında kuruyup tükenmeyecek hiçbir kaynağa sahip değildir.”⁹⁹

Söylemenin yönelimsellikte açığa çıkmasıyla *aşkınlık* dilde ifade kazanır. Bu da varlığın içine yerleşmiş olan şimdinin eş-zamanlılığını sarsar ve söyleme de art zamanlılığı mümkün kılar. *Yüz yüze* kalmayla *ben*’in biricikliği ve art zamanlılıkta *yüz*lerin bakışsız, ortak zamana ait olmayan söz ve adaleti edimsel olacaktır.¹⁰⁰ *Ben başkası*’nın *yüzünde* aslında kendiyi yüzleşir ve bu durum karşısında derin bir ıstırap çeker. Bu ıstırap karşısında *ben*, *başkası*’ndan sorumlu olduğunun farkındadır ve kendi *benliğinin* çok derinliklerinde kalmıştır. *Ben*, *başkası*’nın sorumluluğu altında ezildiğinden,

⁹⁹ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, s. 198.

¹⁰⁰ Volkan Çelebi, “Hakikatli İhanet: Nereyesiz Söyleme”, **MonoKL** sayı 8-9, 2010, s. 128.

başka'nın derinliklerinde *ben*'siz kalmış gibi görünür. *Ben*'in yaşadığı bu travma, *yüzleşme*yle birlikte dil ve söylemeyi meydana çıkarır.¹⁰¹

Söyleme, *söylenen*'i dile getirmeden önce *başkası*'na karşı sorumluluğun bilincindedir. Zaten *söyleme başkası* karşısındaki sorumluluk deneyiminin öncesinde bir anlam ifade eder.¹⁰² *Yüz*, kendini görünen bir nesne gibi ortaya çıkarmasa da kendisini *başkası*'nın *yüzünde* açığa çıkarır. Ama *yüzün* kendini açığa çıkarması görüngüsel değildir. *Yüz* kendini *başkası*'nın karşısında eriştiği sorumlulukla birlikte eriştiği ifade de açığa çıkarır. Zaten *yüz* kendini ifade ettiği anda artık çoktan kendi sınırlarını aşmıştır. Çünkü görünmez olan *yüz* kendi sınırlarını aşarak kendisini ifadeyle *ben*'e duyurmuştur. *Yüz* kendini konuşmayla ifade eder. *Yüzün* konuşmasıyla da varoluşun anlamsız uğultusu ortadan kalkmış olur.

Varlığa yüklenen anlamla birlikte *söylenen* de belirlenmiş olur. Çünkü anlamla birlikte aslında tüm varolanlar da adlandırılmış olur. Peperzak'ın da dediği gibi adlandırma, geçmiş olanın şimdi de yeniden adlandırılmasıdır:

“İsimlendirme ile birisi, bir *varolan-şey*'i, “var”ın karmaşık ve kaotik anlamlandırmasından çıkartır. İsimlendirme, bunu önceleyen bir epos ya da fable'ı gerektirir: Konuşmacı, hâlihazırda bir önceki-söz'ü [fore-word] işitmiş olmalıdır; kişi, karşı karşıya kaldığı şeyi adlandırmaya çalışırken, münecimce bir kanaate [pro-phetic doxa] itaat eder.”¹⁰³

¹⁰¹ Çelebi, a.g.e., s. 128.

¹⁰² Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 186.

¹⁰³ Ebru Apaydın, **Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi**, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof.Dr. Sabri Büyükdüvenci, Ankara, 2006, s. 112.

Çünkü adlandırmalar hep bir zamansallık içerisinde belirlenir. Varolanları adlandırmamızla birlikte aslında onların varlıklarını da sabitlemiş oluruz. Bu durumda *söylenen* sabit olandan hareket ederken, *söyleme* ise *söylenenin* bu sabit ve hareketsiz haline direnir. *Söyleme*, kendine yeni anlamlar aramaktadır ve kendini diyaloga dönüştürme çabası içerisinde. *Söylenen*'in başı ise daha en başından anlamla bağlanmıştır. Zaten bu ayırmadan dolayı *söyleme*'nin analizini bir fenomen gibi yapmaya çalıştığımız anda onu *söylenen*'e indirgememize neden olur. Oysa *söylemenin* amacı; *söylenen* gibi bir anlam ifade etmek değil, karşısındakiyle iletişime girebilmektir. Bu iletişimdeki konuşma da her zaman *başkasıyla* konuşmadır. Bu konuşma sırasında da konuşan ve dinleyen olmak üzere iki taraf vardır. Konuşan ve dinleyen arasında kapanamayacak olan bir uzaklık vardır ve *aynılaştırma* mantığı içerisinde düşünülemez. Yani konuşan ve dinleyeni biz olarak kabul etmemiz mümkün değildir. Bundan dolayı Levinas, Heidegger'in birlikte olma kavramı içerisinde dili ortak bir araç olarak görmesini eleştirir.¹⁰⁴

Heidegger dil hakkındaki düşüncelerini şu şekilde belirtir: Düşünme, gelecek, geçmiş ve şimdiyle ilişkilidir. Bundan dolayı zaman içerisinde düşünme bir şeyi önümüze getirir ve onu tasarlamamızı sağlar. Bu tasarımılamada her zaman bizden başlar. Çünkü tasarımılama keyfi bir edim değildir, ama özgür bir edimdir. Biz tasarlarırken tasarlanani düşünerek, onu parçalara ayırıp tekrar birleştirme yetisine sahibizdir. Ama tasarımılama edimini sadece bu düşünme tarzıyla düşünecek olursak onu sınırlandırmış oluruz. Fakat bu düşünürken bir şeyi sadece önümüze koymamızı ya da parçalara ayırıp birleştirmemizi sağlamaz. Aynı zamanda tasarlanan şeyin

¹⁰⁴ Martin Heidegger, **Heidegger**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yay., 2008, s. 113-115.

tekrarlanarak takip edilmesini sağlar. Yani burada kastedilen, tasarlanan şeyin sadece başımıza geldiği gibi değil, onun arkasındaki gerçekliğe erişmeye çalışmaktır.¹⁰⁵

Heidegger'de dil aracılığıyla evrensele ulaşılmaya çalışılır. Bundan dolayı Heidegger'de dil öznesizdir. Levinas ise Heidegger'in bu düşüncesinin tam karşısında yer alır. Çünkü ona göre, dil farklılıkları ortaya çıkarmamızı sağlayan ve *aynı*laştırmayı ortadan kaldıran bir yapıdır. Bundan dolayı dil Heidegger'deki gibi öznesiz değil, aksine her zaman dil ile hep *başkası*'na doğru konuşulandır. Zaten Levinas'ın yapmaya çalıştığı şey, söyleme ve söylenenden hareketle geleneksel felsefeyle hesaplaşmaktır. Ayrıca Levinas söylenen ve söyleme hakkındaki düşüncelerini de şu şekilde belirtir:

“Doğrusu bana göre söylenen, *söyleme*'nin kendisi kadar önemli değil, *söylenen*'in malumat olarak içeriği bakımından önemi, bu *söylenen*'in bir muhataba yönelmesi olgusundan daha az önemli.”¹⁰⁶

Levinas'ın düşüncesi söylemeye ilişkin bu fikirlerinden dolayı geleneksel anlayışla farklılaşır. Çünkü Batı metafiziği, asıl olarak söylenen üzerinde durmaktadır. Bu da *başka*'yla dil aracılığıyla kurulan ilişkinin göz ardı edilmesine neden olur. Çünkü bütün *ben*'ler *aynı* olarak kabul edildiği için asıl olan *söylenen*'dir. Levinas ise diyalogun dilini farklı bir boyuta taşımaktadır. Levinas'a göre, *söylenen*'e erişmek için *söyleme*'ye mutlak bir kalıcılık sağlamak gerekmektedir. Bu da *başka*'yla karşılaşmadaki etiksel dünyada mümkündür. Bundan dolayı şimdiye eriştiğimiz anda şimdi nasıl ki

¹⁰⁵ Georg Steiner, **Heidegger**, s. 243-244.

¹⁰⁶ Ebru Apaydın, **Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi**, s. 113.

geçmiş oluyorsa, söylemeye erişildiği anda da söylenen halini alır. Levinas **Tanrı ve Felsefe** adlı yazısında da *söyleme*'ye şu şekilde değinir:

“*Başkası*’na adanmanın bir ruh hali kılığına bürünerek kendi üzerine kapanmadığı, onun da en başından beri *başka*’ya ithaf edildiği ölçülülükteki (veya ölçüsüzlükteki) edilginliğin aşırılığıdır bu. Bu aşırılık *söyleme*’dir. İçtenlik, *söylenenin* alması muhtemel bir nitelik değildir; içtenlik, - çekincesizce sergileniş- yalnızca *söyleme*yle mümkündür. *Söyleme* *başkası*’na işaret eder, ama bu işaretle, işaretin bizzat verilisini imler. Bir *söylenen*i *söylemeden* önce, bu içtenliğin *söylenen*i benimle *başkası* arasında bir perde oluşturmada önce, *ben*’i *başkası*’na açan *söylemedir*. Sözsüz ama elleri boş olmayan bir *söylemedir* o. Sessizlik konuşursa eğer, bu konuşma, bilmem hangi içsel gizemle veya yönelimselliğin bilmem hangi vecdiyle değil, tüm istemeye ve tüm temalaştırmaya öncel olan, vermenin o had safhadaki edilginliğiyle olur. *Söyleme*, *ben*’i *söyleme* içinde uyandırarak yırtan *sonsuz*’daki *başka*’ya tanıklık eder.”¹⁰⁷

Dilin bu şekilde anlaşılması düşünce ve varlık arasındaki ikililiği ortadan kaldırır. Bu *söyleme*’nin *söylenen*’i öncelediğini göstermektedir. Zaten *söyleme*, *söylenen*’i dile getirmeden önce *başkası*’na karşı olan sorumluluğunun farkındadır. Yani söyleme tüm deneyimlerimizden önce bir anlam ifade etme şeklidir.¹⁰⁸ Aynı zamanda Levinas açısından *söyleme* etiğin temelinde yer alan anarşik (köken öncesi) yapıdaki hakikattir. Bu hakikat dilin biçimsel kurallarıyla birlikte *söyleme*’nin *söylenen*’de anlam kazanmasını sağlar. Böylelikle *söylenen* varlık bakımından bir anlam kazanmış olur ve bir

¹⁰⁷ Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 185-186.

¹⁰⁸ Levinas, **a.g.e.**, s. 186.

anlamda *aynılık*'ın dilini yayar. Fakat Levinas buradan hareket ederek Parmenides'ten beri tartışılan *aynı* problematiğinden beslenerek, yeni bir kavramsal zemin ortaya çıkarır. Bu yeni kavramsal zemin de *söyleme* de yani dil de anlam kazanır. Söyleme art zamanlılık aracılığıyla varlığın ötesindeki dili olmaya çalışır. Bundan dolayı söyleme art zamanlı doğası gereği bizi zaman fikrine götürür.

1.5 ZAMAN

Levinas "*diachronie*" yani art zamanlılık sözcüğüyle benim yaşadığım şimdiki zamanla *başkası*'nın zamanı arasında bir ayrım yapar. Ona göre, bütün tarih, bellek, akılda tutma eş zamanlılığı amaçlar ve bu bütünleşme içerisinde *başka*'ya ve onun sorumluluklarına yer yoktur. Oysa *başkası*'nın zamanı aşkınlığın art zamanlılığıdır.¹⁰⁹ *Başkası*'nın zamanı hiçbir zaman şimdi olmamıştır ve hiçbir zamanda şimdi olarak yaşanmamış bir geçmiş dile getirmektedir. Art zamanlılıkla asıl olarak Levinas'ın ortaya koymaya çalıştığı şey, sorumluluğun çok eski olduğudur. Hiçbir zaman şimdi olmamış ve şimdiye göndermeye yapmayan bu geçmişin zamanı *başkası*'nın zamanıdır.

"Levinas'ın *başkası*'nın sesini duymak ve o aşkınlığın deneyiminde, farklı zamanlığın yüreğinde aklın indirgeyici kavramlarından, şimdileştirilmiş geçmiş deneyimlerinden/temsillerinden ve özümseyici kapatmasından kurtulmak adına yaptığı etik çağrının ancak *ben*'in *başkası*'na sorumlu olan ve *başkası*'ndan sorumlu olan özsel/özdeş çekirdeği, eş-zamanlılığın ve tam-algının yüreğinde farklana farklana atarken mümkün olabilir mi diye yüksek sesle soruyorum. Bu soruda *ben*'in eş-zamanlılığına ya da özdeşliğine bir

¹⁰⁹ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 33-44.

kuruculuk atfediliyor ya da etik etiğinin bir zemini seslendiriliyor değil. Bu soru *ben*'in bu *başkalık* ve *aşkınlık* deneyimindeki temel önemini ve varoluşunu imliyor.”¹¹⁰

Felsefi olay temelde şiddeti ortadan kaldırıyor gibi gözükse de, şiddet aslında varlığın *aynı* ve *başka* olarak bölünmesine neden olur. Bundan dolayı felsefe André Lalande'in dediği gibi, her *başka*'yı *aynı*'ya benzetmektedir. Bu da farklılıkların ortadan kalkmasına neden olur. Ama felsefenin temeli hakikati araştırmak olduğundan temsil ile dış gerçeklik arasında bir bağlantı kurulması gerekmektedir. Temsil ile dış gerçeklik arasında bir bağ kurulması onların özdeş kabul edilmesi anlamına gelmez, tersine aralarında kendiliğinden bir uygunluk söz konusudur. Böylelikle bilginin *ben*'inin aslında hem *aynı*'nın hem de *aynılaştırma* olayının kendisi olduğu ve her *başka*'nın da *aynı*'ya dönüştüğü alan olduğu ortadadır.¹¹¹

Aslında bu *aynılaştırma* içerisinde *ben*'in özgürlüğü de kurulmaya çalışılır. Çünkü bu *aynılaştırma* içerisinde *ben* *başka*'ya rağmen ona kulak asmadan tekrar kendine döner ve bu *ben* hiçbir *başka* *ben*'in varlığını sınırlandıramaz. Zaten *ben*'in böyle bir özgürlüğe sahip oluşu onun *aynılık*'tan kopuşuna işaret etmektedir. Burada aynı Bergson'un beyin kanaması atağının kişiyi bir çılgın haline getirmedikçe kişinin *aynılığından* kopuşunun mümkün olmamasına benzer bir durum söz konusudur. Bundan

¹¹⁰ Volkan Çelebi, “Hakikatli İhanet: Nereyesiz Söyleme”, s. 129.

¹¹¹ Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 115-116.

dolayı ne sadece *başkası*'nın *aynı*'ya tabii oluşundan ne de *ben* ve *başkası* arasında bir uyum yakalayarak ayrılığı ortadan kaldırmak mümkün değildir.¹¹²

“*Başka*'nın *aynı*'ya direnmesi, felsefenin başarısızlığa uğramasıdır. Felsefe-olmayan, kanının tiranlığıdır. Burada *aynı başka*'ya tabii olur ama, *başka*'nın yasasını kendinde bulamaz. Hayal gücünün karanlığıdır felsefe-olmayan. Bu karanlıkta, bilen özne, kendisi-için-olan, *aynı* ya da *ben* yolunu şaşırır ve kaybolur. [felsefe-olmayan], eğilimin yaderkliğidir; burada kişi, kendi kendine vermemiş olduğu bir yasayı izler. Yabancılaşmadır bu, çünkü kişi farkına varmaksızın kaybolur. Kendi olmayıştır, çünkü varlık *aynılık*'ından anonimliğe kaçır. Buna karşılık, felsefi bilgi *apriori*'dir: nesnesine upuygun fikri arar ve özerkliğini güvencede tutar. Ortaya konan her yeni katkıda, tanıdık yapıları yeniden bulgular ve eski bilgileri selamlar. O, bütün maceraları evine dönerken başına gelen kazalar olarak yaşayan bir Odysseus'tur.”¹¹³

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas, kendisine göre oldukça Platonik bir tavırla, Aristoteles'e atıfla, metafiziği ontolojiyle değil de etikle özdeş kılar. Aynı zamanda temeli metafizik olan bu etiği de *başkası*'na yönelen metafizik arzuya dayandırır. Böylelikle bu metafizik arzu, radikal bir *başkalık* olan *başkası*'yla düşünmeye çalışılır.¹¹⁴ Bu da etik sorumluluğun zamanına işaret etmektedir. Levinas Batı felsefesinden farklı olarak felsefesinin temellerini etik kavramı üzerine oturtturmuştur. Çünkü ona göre *ben*, *başkası*'na yönelirken, dünyadan tamamen soyutlandırılmış ve dünyadan arındırılmış bir

¹¹² Emmanul Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 118-120.

¹¹³ Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 116-117.

¹¹⁴ Zeynep Direk, “Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde”, s. 193.

özne değildir.¹¹⁵ Aynı zamanda ilk felsefe olarak etiği kabul etmesinin sebebi, Kant gibi evrensel buyruklardan hareket etmesi de değildir. Levinas her şekilde *başka* ve *ben* ilişkisine öncelik tanımaktadır. Kant'ın ahlak felsefesini oluşturan kategorik buyruk ise *başkalarını* asla araç olarak değil, kendisinde amaç olarak görmemiz gerektiğine vurgu yapar:

“İnsan ve genel olarak da, her rasyonel varlık, sadece şu ya da bu iradenin keyfi kullanımı için bir araç olarak değil, kendinde bir amaç olarak varolur: o, ister kendisine, isterse *başka* rasyonel varlıklara yönelmiş olsun, tüm eylemlerinde aynı zamanda hep bir amaç olarak görülmelidir.”¹¹⁶

Kant'ta görüldüğü gibi hiçbir şekilde *başkalarını* kendi kişisel amaçlarımızın araçları olarak kullanmamalıyız. Çünkü Kant'a göre ahlaki bir eylemde bulunmak, *başkalarına* rasyonel varlıklar olarak ve ahlaki amaçlar doğrultusunda davranmamızı gerektirmektedir. Bu da özgür istenci beraberinde getirmektedir. Kant'ta *başkası*'na karşı olan bu özgür istençlerin çokluğu Amaçlar Krallığında uzlaşır. Zaten özgürlükler arasındaki barış da ancak bu yolla mümkün olabilir. Yani pratik aklın iyi istenci sayesinde asıl olan hakikate ulaşılmış olunur.¹¹⁷

Ayrıca Kant, akıl sahibi insanın varoluşunu ahlaki eylemle bağlantısı içerisinde ele alır. Bu ahlaki eylemlerde ahlaki yasalara uygun bir biçimde eylemde bulunan iradenin özgürlüğüyle açıklanır. Bu özgürlüğün temeldeki

¹¹⁵ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 120-121.

¹¹⁶ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 54.

¹¹⁷ Emmanuel Levinas, “Öteki İnsanın Hakları”, Çev. Özkan Gözel, *Tezkire* sayı 38-39, 2004, s. 128.

dayanağı da ahlaki ilkenin yani aklın evrenselliğe dayanmasıdır. Böylelikle özgürlük içerisindeki ahlaki eylem her türlü *başka* karşısında bağımsızlığını sağlar. Çünkü Kant’a göre ödevin ahlaki yükümlülüğüne içten bağlanmışızdır ve *başka* yani Tanrı’yı ahlaki eylemden yola çıkarak betimleyebiliriz.¹¹⁸ Kant’ta varlığın ötesindeki bir anlamı düşünme tarzı etik ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Oysa Levinas ise daha en baştan varlığın ele alınması konusunda Kant’tan ayrılır. Levinas’a göre varlığı hiçbir şekilde sınırlandırmamız mümkün değildir. *Var*¹¹⁹, sınırsızdır.

1.6 VAR (İL YA)

Lawton, Levinas’ta üç farklı var olma hali olduğunu söylemektedir. Bunlar; var, hipostaz ve ötekiyle karşılaşmadır.¹²⁰ Bu üç kavramdan da en önemlisi var olmanın ta kendisidir. Hatta Levinas’ın felsefesinde varolan kendini ancak etiksel olan ile haklı kılabilir. Etiğe bu kadar öncelik kazandırılmasının nedeni, *var*’ın gerekçelendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Yani Levinas felsefesinde varolanı açıklayabilmek için etikten hareket etmemiz gerekmektedir. Hatta Levinas’ta etik felsefenin başkası olarak sunulmaktadır. Bundan dolayı Levinas’ın *başkası* felsefesine ancak varlığın

¹¹⁸ Emmanuel Levinas, **Ölüm ve Zaman**, s. 79.

¹¹⁹ Var kavramı, Heidegger’in ve varlık ile hiçliğin ortak-aidiyetinin tersine, hiçliksiz bir olma/varlık kavramına can vermeye çalışır. Var, olanların mevcudiyete geri dönen namevcudiyetleridir, ya da yine, der Levinas, “bizzat boşluğun varoluşsal yoğunlu”dur. (Rodolphe Calin François-David Sebbah, **Levinas Sözlüğü**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Say Yay., 2011, s. 129).

¹²⁰ Philip Lawton, “Levinas’ Notion of The “There Is””, **Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers**, 2005, s. 249.

ötesindeki araştırılarak erişilebilir.¹²¹ Levinas var olmayı ‘// ya’ kelimesiyle eşleştirmektedir. Ona göre *var*, yalnızca bütünlüğü açıklamaz, aynı zamanda maddiliğin bütün olumsuz yanlarını da açığa vurur. Çünkü *var* hali henüz hiçbir şeyin anlamlandırılmadığı haldir. Bizim anlamlandırdığımız her şey bizim onlara yüklediğimiz değerler sınırında bir anlama sahiptir. Örneğin; ateş bizi ısıttığı için bir anlama sahiptir. Yani tüm anlam, *ben*’in varlığa bir varoluşsal anlam yüklemesiyle birlikte ortaya çıkar. Ayrıca Levinas var olma halini şu şekilde niteler: ‘Varolansız varoluş.’ Var tam anlamıyla yokluktaki mevcudiyetin ta kendisidir. Yani boşluğun doluluğudur. Var hali *ben*’in ve *başkası*’nın varlığından öncedir. Bundan dolayı *ben*’in bildiği her şeyi önceler.

“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* değildir. *Ben* yapayalnızımdır. Demek ki kesinlikle geçişli olmayan ögeyi oluşturan, yönelimsellikten uzak, ilişkisiz olan şey *ben*’deki varlıktır, varolduğum olgusu, varolmamdır. Varolma dışında her şey mübadele edilebilir varlıklar arasında. Bu anlamda olmak(*être*), varolma yoluyla tecrit olmaktır.”¹²²

Ben, *ben* olmaklığıyla Leibniz’in *monad*ıyla benzerdir. *Ben*, bir *monad*’tır. Nasıl ki Leibniz’in *monad*ları kapısız ve penceresizse, Levinas’da da *ben* varolmasından dolayı kapısız ve penceresizdir. Çünkü *ben* ile iletişim kurulabilmesi için bu koşulun sağlanması gerekmektedir. Zaten varolmanın iletilemeyen ve *ben*’deki en özel şey olmasını sağlayan varlığımızda bu kadar

¹²¹ Elif Çırakman, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, **Doğu Batı** sayı 13, 2001, s. 182.

¹²² Emmanuel Levinas, **Zaman ve Başka**, Haz. Zeynep Direk, Fransızcadan Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Metis Yay., 2005, s. 62-63.

köklü bir niteliğe sahip olmasıdır. Oysa Lévy-Bruhl'ün yorumuyla varoluş fikrini ele alırsak tamamen basit bir açıklamayla yetinmek zorunda kalırız. Çünkü Lévy-Bruhl'e göre *ben* hem *başkası*'nı görür hem de *ben*'in *başkası* olduğu izlenimini uyandırır. Bu ise *ben*'in *başkası* olduğu izlenimini ön plana çıkarmaktadır. Bu durumda ise *ben*'in yalnızlıktan kurtulması mümkün değildir. Böylelikle Leibniz'in *monadolojisi*nden kurtulmaya çalışırken diğer yandan monizmin kucağına düşmüş oluruz.¹²³ *Ben*'in yalnızlığa mahkûm olmasının nedenini Levinas bir roman kahramanına gönderme yaparak şu şekilde örneklemektedir:

“Bir bela vardır Oblomov’un başında; hayatta her şeye karşı tam bir isteksizliğe dek varan üşengeçlik ya da tembellik. *Sonsuz* bir sükûneti arzular Oblomov arzulamasına, gelgelelim buna bir türlü varamaz. Zengindir, geniş topraklara, büyük bir malikâneye sahiptir; ancak onların çekip çevrilmesi işini yardımcılara devretmiştir, tamamen kayıtsızdır onlara. Bir başka ifadeyle normal hayatın gerektirdiği gündelik işleri terk etmiştir, artık hiçbir şeyle meşgul olmamaktadır. Dış dünya ile alakasını kesmiş, tam bir uzlete çekilmiştir. Odasından hiç çıkmaz; tam bir yalıtılmışlık içerisindedir; öyle ki odasının perdeleri en ufak gün ışığını dahi içeriye sızdırmazlar diye sıkı sıkıya kapalıdır. Gelgelelim başarılı olamaz yine de. Olanca sessizliğe karşın yine de gürültü vardır, olanca hareketsizliğe karşın yine de bir hareket vardır, Oblomov’a göre. Kendini tam anlamıyla mutlak bir duyarsızlığa vermek üzere dış dünya ile tüm bağını kestiği halde, yine de bir fazlalıkla, bir yükü karşı karşıyadır. İşte bu varoluşun yüküdür!”¹²⁴

¹²³ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 63.

¹²⁴ Özkan Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, *Tezkire* sayı 38-39, 2004, s.61-62.

Aslında Levinas, bir anlamda üşengeçliği Heidegger gibi psikolojik bir durum olmadığını ve onun ontolojik bir deneyim olduğunu ileri sürer. Üşengeçlikten hareketle de varoluşun anlamını arama çabası içerisine girer. Aynı Oblomov örneğinde olduğu gibi, Oblomov'un üşengeçliği tamamen onun varolma olgusundan kaynaklanmaktadır. Ondan kaçmasına rağmen hiçbir şekilde ondan kurtulamaz. Çünkü artık varoluşla çoktan içli dışlı olmuştur ve bundan kurtulamaz veya da var olmamazlık edemez. Varoluş yapı gereği kaçınılmazdır ve kendiliğimiz varoluşla doludur. Aynı Sartre'ın **Bulantı** da tanımladığı gibi;

“Kendimi bırakmayı, unutmayı, uyuyup kalmayı ne kadar çok isterdim. Fakat hayır yapamıyorum: varoluş bana her yandan nüfuz ediyor, gözlerimden, burnumdan, ağızımdan...”¹²⁵

Sartre'ın bu örneği Oblomov örneğine çok benzer. Aynı şekilde bu durumu hayatımızda biz de birçok defa yaşarız. Bir yerde uyuyup kalıp hiç uyanmamayı, bazı zaman da her şeyi unutmayı... Ama varoluş bizi her taraftan o kadar sarmıştır ki ondan kaçışımız olmadığını anladığımız anda kendiliğimizin farkına varırız.

İnsan varolmayla sarıp sarmalanmıştır. Görme, dokunma ve işitme gibi yollarla varlıklarla kurduğumuz ilişki bunun en açık kanıtıdır. Varlıklarla kurduğumuz bu ilişki sayesinde başkalarıyla geçişli bir ilişki sağlarız. Ama bizde geçişli olmayan tek şey varoluştur. Varoluş hiçbir şekilde bir başkasına iletilemez. O, bizim varlığımızda kökleşmiştir. Ancak ona sahip olduğumuzu bir başkasıyla paylaşabiliriz. Ama varolmuşluğumuzun kendisini asla

¹²⁵ Jean Paul Sartre, **Bulantı**, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yay., 1983, s. 175.

paylaşamayız. Bundan dolayı varolmuşluk olgusu tamamen *ben*'e ait bir şeydir ve *benliğime* kendiliğinden bağlıdır. Bu da varolma olgusunun çokluktan ve paylaşımdan uzak olduğunu gösterir. Çünkü yalnızlık varolma olgusunun temelindedir ve varolanla varoluş olgusunun ayrılmaz ikiliğinde kendini gösterir.¹²⁶

Fakat varolma yapısı gereği tüm çoğulluğa karşı çıkar. Çünkü varolmayı varolmadan başka bir şeyle nitelermemiz mümkün değildir. Bu durumda yalnızlığı Robinson'un yalnızlığıyla nitelendirmemiz mümkün değildir. Yalnızlık, varolan ile varoluş arasındaki ayrıştırılamaz bir birliktir. Ama varolanı varolmayla birlikte yani ikisini özdeş gibi ele alırsak onu birliğe hapsetmiş oluruz ve bu bizi hataya götürür. Bundan dolayı Levinas'a göre yalnızlık, varolanların olabilme olgusu içerisinde yer almaktadır. Çünkü yalnızlığı aşmaya çalıştığımızda aslında varolan ile varolması gereken arasındaki iki şeyi sınıyoruzdur. Bu ise varolanın varoluşu üstlenmiş olduğu ontolojik bir olaydır. Bu olayı da Levinas *hipostaz*¹²⁷ olarak adlandırmaktadır. Bilimin ortaya çıkabilmesi için de varolanın varoluşu üstlenmiş olduğu bu ontolojik olaydan hareket etmesi gerekmektedir.¹²⁸

¹²⁶ Özkan Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 62.

¹²⁷ Grekçe *hipostasis* (hypo: alt ve istema: durmak) İskenderiye metafiziğinin önemli bir terimidir. Varlığın ve bütün fenomenlerin görünüşleri oldukları cevheri ifade eder; substantia grekçe *hypostasis*'in Latinceye çevirisidir. İskenderiye üçlemesi Tanrı'yı birbirinden ayrı üç hipostazın (zeka, ruh ve akıl) birliği olarak vaz eder; bunlar bir ve aynı cevherdendir fakat farklı mod ve görünüşlere sahiptirler. Terim Hristiyan teolojisinde Mesih'in gerçek doğasına değin tartışmalarda geçer. Levinas ise terimi farklı bir anlamda kullanır: Bir öznesi olmayan varoluştan bir varolanın ayrışması ve varolmasını üstlenmesi olayıdır bu. (Emmanuel Levinas, **Zaman ve Başka**, s. 64).

¹²⁸ Levinas, **a.g.e.**, s. 63-64.

Fakat burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Peki varolansız bir varoluş mümkün müdür? Varolan her şeyi ortadan kaldırdığımızda hiçlikle mi karşı karşıya kalırız? Levinas bu soruları *var* olgusundan hareket ederek açıklar ve varolan her şeyin ortadan kalktığında geriye sadece *var* olgusunun kaldığını vurgular. Çünkü Levinas’a göre, her şeyin yokluğu geriye bir mevcudiyet olarak geri döner. Levinas’ın tabiriyle bu mevcudiyet, “atmosferik bir yoğunluğa, boşluğun oluşturmuş olduğu doluluğa, sessizliğin uğultusuna” benzerdir. Zaten varolma olgusu kendini daha hiçbir şey yokken kabul ettirdiği için onun varlığını açıklamak amacıyla başka bir şeye ihtiyaç duymaz. O, öznesi belirsiz olandır.¹²⁹ Ayrıca Levinas *var*’ı örneklemek için bir çocukluk deneyimine başvurur:

“Bir çocuk yatak odasında yalnız başına uyumakta ve sessizliğin “uğultusu”nu hissetmektedir. Oda sessizdir sessiz olmasına ama orada bir yerde bir şeyler olmaktadır: sessizlik bir uğuldamadır. Bir şey yoktur ama bir şey varmış gibi hissedersiniz. Bu yadsınamaz *var* olgusudur. Gerçi görünürde hiçbir şey olmasa da “varlığın bizzat sahnesi açıktır”. *Var (il ya)* ne hiçliktir ne de varlık. Bu yüzden Levinas onu “dehşet” olarak niteler, çünkü ondan bir kaçış yoktur – “müziğin sustuğu” ve varlık sahnesinin artık kapandığı ölüm hariç.”¹³⁰

Levy- Bruhl’e göre, ilkel insanlar, doğal bir olgu olarak gördükleri ölüm karşısında tümüyle kayıtsız kalırlar. Çünkü ölüm karşısındaki dehşette *ben* kendi kişisel varolma gücünden mahrum bırakılmıştır. Ama bu kişisel varolma gücünden mahrum kalınmış hal yani kişisizleşme, kişiliğini kaybetme değildir.

¹²⁹ Özkan Gözel, ““Öteki Metafiziktir”: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 62.

¹³⁰ Gözel, **a.g.m.**, s. 62-63.

Buna karşılık dehşet ise, yani ölümle karşı karşıya kalınan haldeki dehşet anında *ben*'in tekilliği ters yüz edilir. Bu durumda dehşet aslında her olumsuzluğun temelinde yer alan *il ya*'ya katılımdır. Bu da ölümün olanaksızlığı, *ben*'in kendi yokoluşunda bile varoluşun evrenselliğidir.¹³¹ Bunu **Varolansız Varoluş** da Levinas şöyle bir örnekle açıklar:

“Macbeth’te, Banco’nun hayaletinin belirişi, varoluşun “kaçarı yok”unun, kovulduğu yarıklardan hayaletimsi geri dönüşünün kesin bir deneyimidir. Hatta Macbeth’i dehşete düşürenin varlığın hiçlikte yansıması olduğuna da vurgu yapar.”¹³²

İl ya'nın deneyimi olarak gece karşısında dehşete kapılma ne bir ölüm tehlikesi ne bir acı çekme tehlikesini ortaya çıkarır. Levinas’ta *il ya*'nın en önemli yanı da burasıdır. Çünkü Heidegger’de endişenin saf hiçliği *il ya* değildir. Aksine hiçlikten endişe duymanın karşısında, varlık için korkmak değil, onun tarafından teslim alınmış olmak *il ya*’dır. Çünkü gecenin karanlığı ilk ışıklarla yok olduğunda, artık gecenin dehşeti tanımlanamaz bir hal alır ve o zaman bir şeyin aslında hiçbir şey olduğu ortaya çıkar.¹³³ Ama Levinas’a göre, insanın bu tüm şeylerle bağını koparması hali onun mevcudiyetinin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Tüm şeylerle bağını kopartsa bile mevcudiyeti hala oradadır. Bu mevcudiyet varlık değildir, şeyleri ve bilinci kuşatan evrensel *var (İl ya)* olgusudur.¹³⁴

¹³¹ Emmanuel Levinas, “Varolansız Varoluş”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 54.

¹³² Levinas, **a.g.e.**, s. 55.

¹³³ Levinas, **a.g.e.**, s. 55.

¹³⁴ Özkan Gözel, ““Öteki Metafiziktir”: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 63.

Var, varlığın saf işleyişi değil, saf varlıkla tam doluluk halidir. Bu tam doluluk hali varlığın fiilleşerek meydana gelen gayri şahsi bir olaydır. Heidegger’de hiçliğin varlığın kendisinde hiçleşmesi olgusunun tersine, Levinas varlığın saf işleyiş halinde yani *var*’da hiçliğe hiçbir yer tanımaz. Heidegger ise *varlık* ve *hiçlik* arasında bir *aynılık* öne sürer ve bu noktada özellikle varlığın sonlu olduğunu da vurgular. Oysa Levinas’a göre varlığı dışarıdan gelen bir şeyle sınırlandırmamız mümkün değildir. Bundan dolayı *var*, yapısı gereği sınırsız olduğundan, onu dışarıdan gelen bir müdahaleyle kesintiye uğratamaz. *Var*, kendini bir sınırla karşılaşmaksızın kendini olumlayan ve her şeyi kaplayan saf bir olaydır. Bu özelliğinden dolayı da aslında özünde bir kötülüktür. Bu kötülük onun sonlu olmasından değil, sınırsız olmasından kaynaklanmaktadır.¹³⁵ Yani varlığın Levinas’ta kötülük olarak nitelendirilmesinin nedeni, varlığın hiçbir şeye imkan tanımamasıdır. Varlık kendi içerisinde hiçliği bile barındırmaz. Bundan dolayı kötülük tasavvuru da, varlığı bütünüyle kapsadığı için hiçliği imkansız kılan sınırsız varlığa mahkumiyet olarak tanımlanır.

“*Var*’dan –anonim varlıktan- nasıl kaçılabilir?” Levinas, *var*’dan *hipostaz* (*hypostase*) yoluyla kaçılabileceğini söyler. *Hipostaz*, varlıktan bir şey oluş’a, fiil halinden şey haline, geçişi ifade eder. *Hipostaz*, bir ayrı-şma, bir teferrüdtür, yani anonimlikten ayrılarak ferd oluştur. *Hipostaz* yoluyla varolan, anonim varlığın manasız uğultusundan sıyrılır. *Var*’ın bu meşum uğultusundan ve boğucu anonimliğinden kurtuluşun yolu *başkası*’yla (*autrui*) ilişki olarak etiktir. Etik ilişkide özne çıkar-gözetmezlik (*des-inter-essement*: hasbilik) yoluyla kendini kuşatan anlamsızlıktan kurtulur. Levinas “*des-inter-esse-ment*” sözcüğünü hem öz (*essence*) hem *varlık* (*etre*) anlamlarının ortak

¹³⁵ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, s. 58-59.

kaynağı olan Latince *esse*'in altını çizerek, “varlığı terketme” olarak yorumlayacaktır ki bu anlamda “*des-inter-essement*” temel etik edim olarak “çıkargözetmezlik” anlamı yanı sıra “varlığı (ontolojik olanı!) terk etme” anlamına da gelecektir. *Var*’ın dehşeti etik atılımla aşılacaktır.”¹³⁶

Peki varolan ile varoluş arasındaki bu bağı çözüp hipostaza ulaşabilir miyiz? Levinas bu soruyu Heidegger üzerinden açıklamaya çalışır. Heidegger, olmak ve olan arasında bir ayrım yapar. Levinas ise, bunların varoluşlarına bir anlam yüklemeksizin varolma ve varolan olarak çevirir. Böyle bir farklılık oluşmasının nedeni, Heidegger’in varolanları olmaları ediminden ayırt etmesinden kaynaklanır. Bu ayrım zaten Levinas’ın **Varlık ve Zaman**’da en çok dikkatini çeken şeylerden bir tanesidir. Ama Heidegger’in buradaki nitelemesi ayrılık değil, bir ayrımın olduğuna işaret eder. Ayrıca varolma ancak ve ancak varolan üzerinden kavranabilir. Bundan dolayı Heidegger’de varolansız bir varolma düşünmek mümkün değildir. Aynı zamanda varoluş varolandan bağımsızdır. Çünkü varolan kendini varoluşa atılmış olarak bulur ve atılmışlıktan dolayı da varolan asla varoluşunun efendisi olamaz. Bu varolansız bir varoluş fikrinin ortaya çıkmasına neden olur. Ama Levinas’a göre varolma hem varolamaz olan hem de varolandır.¹³⁷

Varolansız varolana ulaşmak mümkün müdür? Bu durumu varlıkların ve kişilerin hiçliğe dönüşümünden hareketle ele almak mümkündür. Her şeyin yıkımı sonucunda geriye kalan şey *var*(il ya) olgusudur. Her şeyin yokluğu boşluğun doluluğuna veya sessizliğin uğultusuna benzer. Bu durumda öznesi

¹³⁶ Özkan Gözel, “‘Öteki Metafiziktir’: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, s. 63.

¹³⁷ Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009, s. 18-20.

olmayan bir güçler alanı söz konusudur. Burada hiçbir şey olmadığında bile kendini dayatan bir varolma olgusundan söz edilir. Bu varoluşu üstlenen ne bir kimse ne de bir şey vardır. Ne yağmur yağıyor ne de hava sıcak dediğimizde bir özneye niteleme yapmıyorsak, burada da aynı durum söz konusudur. Varolma hangi olumsuzlanmaya maruz kalırsa kalsın her şekilde kendisine geri döner.

Diğer bir açıdan, uykusuzluğu ele alındığında ise; uykusuzluğun asla son bulmayacağı bir bilinç olduğu görülür. Bu tekrarlayıştan çıkmanın hiçbir yolu yoktur. Bu döngü içerisinde hiçbir amacı olmaksızın devam eder. Böylelikle insan bu kısır döngü içerisinde ne zaman başladığının veya nereye varacağı hakkında hiçbir bilgisi yoktur. Daima aynı şimdi yaşanır ve geçmiş sürekli olarak tekrarlanır. Bu ise beraberinde sonu olmayan başlangıçları getirir, ölümsüzlüğe işaret eder ve bu ölümsüzlük *var'a* yani öznesi olmayan varoluşa benzer. Levinas *var'ı* ve varolmanın kendi hiçleşmesinde olumlanma tarzını uykuya dalmanın mümkün olmadığı bir durum olarak nitelendirir.¹³⁸ Zaten bu şekildeki varoluş halinde sukünet içerisinde olan bir kendilikten söz edemeyiz. Aynı zamanda varolansız varolmanın bir başlangıç noktası olmadığı için varolma ebediyetle özdeş olarak tutulur. Ebedi özne kendisi dışında başka hiçbir şeye başlayamaz. Çünkü o kendi kendine imkansız olarak varolandır. Hiçliğin bu varoluşa dönüşüne Heidegger'de de rastlanmaktadır.¹³⁹ Hiçlik kendini bu dönüşüm içerisinde olumlamaktadır.

¹³⁸ Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, s. 22.

¹³⁹ *Hiçin* yorumu, kendisini Varolanla ilgili temel anlayış olarak gösterir. Oysa Varolanın metafizik tartışması, *Hiç* sorusuyla aynı düzeyde bulunur. *Varlık* ve *Hiç* sorularının her ikisi de, kendilerine dokunulmadan oldukları gibi kalırlar. Böyle olunca da, “Tanrı Hiçten yaratıyorsa, o halde *Hiç* ile ilişkiye girebilmelidir.” güçlüğüyle ilgilenilmez. Fakat Tanrı Tanrı ise, “mutlak olan”, *Hiçliğin* tümünü kendi dışında bıraktığından, *Hiçi* tanıyamaz. *Hiçi*, asıl Varolanın karşıt kavramı, yani değillemesi olarak göstermektedir. Fakat *Hiç* herhangi bir şekilde problem konusu olunca, bu karşıt

Nasıl ki Levinas'ta varolma varolanda üstleniliyorsa, aynı şekilde Heidegger'de de varolma daima biri tarafından üstlenilmektedir. Levinas, Heidegger'in varolma hakkındaki düşüncelerini şu şekilde özetler: "Varolansız bir varolma'yı kabul edeceğini sanmam; bu, ona saçma görünürdü."¹⁴⁰

Varolansız varolma her ne kadar Levinas'a ait bir yenilik olsa da, Levinas Heidegger'de de bunun izlerinin olduğunu iddia eder. Ama Heidegger bunu hiçbir şekilde kabul etmez. Levinas bu iddiasını Heidegger'in *dasein*'in fırlatılmışlık olgusuna dayanarak göstermeye çalışır:

"Fırlatılmışlık varolma'nın... 'içine-atılmış-olma-olgusu' olarak çevirmek gerekir; burada sanki varolan onu önceleyen bir varolma'da belirlemektedir, sanki varolma varolan'dan bağımsızdır, sanki kendini varolma'ya atılmış bulan varolan, varolmaya asla hâkim olamamaktadır. Tam da bu yüzden, bırakılmışlık ve terk söz konusudur burada. Böylece, bizsiz, öznesiz olan bir varolma, varolansız bir varolma fikri gün yüzüne çıkmaktadır."¹⁴¹

Heidegger ise varlık ve varolan arasındaki bu ayrımın hiçbir şekilde birbirinden ayrı şeyler olmadığına vurgu yapar.

ilişki sadece daha açık bir belirlemeyi bulmakla kalmaz, asıl şimdi Varolanın Varlığı türünden gerçek metafizik soru şekline bürünür. Hiç, Varolanın belirsiz bir karşılığı olarak kalmaz, Varolanın Varlığına ait olarak kendini ortaya çıkarır. (Heidegger, **a.g.e.**, s. 42-43).

¹⁴⁰ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s.60.

¹⁴¹ Gözel, **a.g.e.**, s. 61.

“... Varlık asla varolansız açığa çıkmaz... Bir varolan [da] asla varlıktan yoksun değildir.”¹⁴²

Aynı zamanda Heidegger varlık ve varolan arasında etimolojik bir ortaklık olduğuna vurgu yapar. O, Levinas'ın her ne kadar ondan etkilenerek varolansız varolma düşüncesine ulaştığını iddia etse de, Heidegger'e göre varlığı varolansız düşünmek mümkün değildir.

Diğer yandan var kavramını klasik felsefeyle özdeşleştirecek olursak Herakleitos ile özdeşleştirebiliriz. Ama Levinas Herakleitos'un içinde iki defa yıkanılmayan nehri yerine, bunun Kratylos versiyonu olan içinde bir kez bile yıkanılmayan nehri düşünmektedir. Çünkü içinde bir kez bile yıkanılmayan bir nehirde varolanların biçiminin birliğinin sağlanması mümkün değildir.¹⁴³ Bundan dolayı Levinas'a göre var olarak adlandırmış olduğu varolansız varolma, hipostazın üretileceği yerdir.

Varolmanın saf olayını bir bilinçle donatıp *var*'ı olma hali olarak nitelendirmek paradoksal bir şey gibi gözükmektedir. Ama sadece olma hali bilinci tanımlayabilir mi? Aslında bilinç her ne kadar bir uyanıklılık hali ise de, onu asıl olarak niteleyen şey uyumak üzere olan ama daima geriye çekilme imkânını muhafaza eden olmasıdır. Bilinç hem uyumaya tabii olan hem de uyumanın doluluğundan sürekli olarak kaçış hali içerisinde. Bu kaçış Levinas'a göre bilincin paradoksudur.¹⁴⁴ Ayrıca şu satırlarda bilincin konumunu daha da açıklığa kavuşturur:

¹⁴² Gözel, **a.g.e.**, s. 61.

¹⁴³ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2004, s. 23-24.

¹⁴⁴ Emmanuel Levinas, **Ölüm ve Zaman**, s. 70.

“Bilinç, uyanıklığın bir kısmıdır, yani uyanıklığı zaten yarıp geçmiştir. O, kişisizleşerek uykusuzlukta temas ettiğimiz varlığa karşı bir sığınaktır.”¹⁴⁵

Levinas bilincin hem uyanıklık hem de uyuma halinin ikircikliğine vurgu yapar. Çünkü Levinas’a göre bu ikirciklikle, yani *var*’a özgü uyanıklığa tabii olması ve aynı zamanda da bu uyanıklıktan kopuşuyla birlikte bilinç kendini olumlar. Bilinç uyanıklıktan koparak hem varlığa hem de uykusuzluğa karşı bir sığınak oluşturur ve bilincin bu durumunu açıklığa kavuşmasını şu şekilde dile getirir:

“Eğer bilinci bir hale yaklaştırmak gerekiyorsa, bu bilincin bilinçli olmayı bıraktığı, yani meydana artık bilinçdışına terk ettiği uyku hali değil, ama Levinas’ın bize bilincin kendisinden ‘koptuğunu’ söylediği uyanıklık hali olmalıdır.”¹⁴⁶ Ayrıca Levinas bu duruma şöyle bir ekleme yapar:

“Bilinç uykunun kendisi değil, ama *var*’a özgü kâbus dolu, anonim ve gayri şahsi uyanıklığı dağıtan özne-l güç olarak uykuyu (ve aynı zamanda uyanmayı) mümkün kılan şeydir.”¹⁴⁷

Ama öncelikle *var*’ın sonuçlarını ele alacak olursak; *var*, hiçbir kaçış imkânına yer vermeyen ve açılımları engelleyendir. Hiçliğin bu imkânsızlığı içerisinde olan varlık ise, intihardan mahrum kalır. Bu durumda hiçbir şeye sahip olunamayacağından özne kendini saçmalık içerisinde bulur. Çünkü Levinas intiharı saçmalığa karşı son çare olarak görmektedir. Geniş anlamda

¹⁴⁵ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, s. 70.

¹⁴⁶ Gözel, **a.g.e.**, s. 70.

¹⁴⁷ Gözel, **a.g.e.**, s. 70.

intihar, tüm olumsuzluklara rağmen mücadele eden ve umudunu kaybetmeyen Macbeth'in umutsuz olmasına rağmen savaşmasını içermektedir. Macbeth'in durumundan yola çıktığımızda kişi ne kadar imkânsızlıklar içerisinde olursa olsun, bu intihar durumu içerisinde varoluşuna bir anlam kazandırmaya çalışır. Aynı şekilde Romeo ve Julliette'in üçüncü perdesinde Julliette'nin "Ölme gücünü elimde tutuyorum." çığılığı aslında öznenin ölüme karşı olan zaferini ifade etmektedir.¹⁴⁸

1.7 ÖLÜM

Ölüm Levinas'a göre, ölümü reddeden *yüzün* hareketliliğinin hareketsizleşmedir. Ölüm, söylemler arasında yapılan bir yâdsıma savaşıdır. Çünkü bu savaş sırasında ölüm olumsuz gücünü onaylamış olur. Ama diğer yandan Levinas'a göre ölüm iyileşme durumudur. Ölüm varlığın olmak ve olmamak alternatifi içerisinde düşünülmesinden başka bir anlam boyutuna taşıyan bir ikircikliktir.¹⁴⁹ Ölümle birlikte beliriş tersine döndürülür. Yani belirişin tam tersine varlık kendiliğine döner ve artık yanıt veremez. O halde ölümü bir son olarak mı düşünmek gerekir? Yoksa ölüm varlığın mutlak olarak yok olması mıdır?¹⁵⁰ Levinas'a göre ölüm, başka yerden gelen bir edilginlik deneyimidir. Bundan dolayı öznenin buna hâkim olması mümkün değildir. Çünkü ölümle *yüz yüze* kaldığımızda özne artık özne değildir. Bu ölüm tanımlamasıyla birlikte Levinas Heidegger'den farklılaşır.

¹⁴⁸ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 99-100.

¹⁴⁹ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 18-19.

¹⁵⁰ Levinas, *a.g.e.*, s. 61.

Heidegger için ölüm *dasein*'in ölümüdür. Ölümle birlikte *dasein*'in varlığı ortadan kalkar. Bundan dolayı Heidegger'e göre ölüm ve zaman arasındaki ilişki varlığın sorgulandığı *dasein* çözümlemesindeki orada olmanın tamlık içerisinde betimlenmesidir. Yani ölüm aslında bizim orada olmaklığımızın temelidir. Ölüm aracılığıyla insan orada olma olayını yaşar. Bunu doğrudan doğruya yaşayan ve deneyimleyen kişi, aynı zamanda kendine özgü bir biçimde orada olandır.¹⁵¹ Görüldüğü gibi Heidegger'de ölüm, insanın kendi varlığının olma tarzı olarak görülmektedir. Bundan dolayı Heidegger ölüm için olmak kavramını geliştirmiştir. Ölüm için olmak, *var* olduğumuz andan itibaren varlığımızın ölüm karşısındaki durumunu daha en başından göstermektedir ve bu varlığın kaçınılmaz orada olma durumudur.

“Heidegger'in otantik varoluşundaki ölüm-için-olmak had safhada bir sarahat ve bu yüzden de had safhada bir yığıtlıktır. *Dasein*'in varoluşun son imkânını üstlenmesidir ki, tüm diğer imkânları mümkün kılan da tam olarak işte budur¹⁵², 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 sınırır bu anlamda.”¹⁵³

¹⁵¹ Emmanuel Levinas, **Ölüm ve Zaman**, s. 62.

¹⁵² Heidegger'de ölüm M.Wahl'in dediği gibi “İmkânın imkânsızlığı değil, “imkânsızlığın imkânı”dır. Bu imkânların imkânsızlığı tecrübesi, intiharında imkânsız olduğunu özellikle vurgular. Çünkü ölüm hiçliğin imkânsızlığıdır ve ölümün imkânsızlığının anlamı da hiçliğin imkânsızlığının deneyiminde verilir. (Levinas, **a.g.e.**, s. 97).

¹⁵³ Levinas, **a.g.e.**, s. 97.

Levinas özellikle filozofların insanın ölüm karşısındaki varolma halini gözden kaçırdıklarını düşünür. Çünkü hiçbir şey bilmediğimiz ölüm hiçlik değildir. Aksine zaten ölüm mutlak olarak beliren bir durumu ifade eder. Bundan dolayı ölüm şimdi değildir. Heidegger ise, ölüm şimdide deneyimlenebilir. Çünkü *dasein* kendi olanaklarını şimdi de açığa çıkarır. Levinas ise ölümün asla bir şimdi içerisinde ele alınamayacağına ve aynı zamanda ölümün gelecekle tek ilişkimiz olduğuna da vurgu yapar. Çünkü Levinas'a göre, gelecek ve şimdinin bir ilişki kurmasıyla zaman açılır. Ölümün *başkalık*'ı öznenin şimdisiyle ilişki kurmaz, *başkası*'yla ilişki şimdi de radikal bir gelecekle ilişkilidir. İşte zaman bu ilişki de açığa çıkar.¹⁵⁴ Ayrıca zamanın açılmasını Levinas **Zaman ve Başka** adlı eserinde şu şekilde betimler:

“Ölüm üstlenilen bir imkân değildir, *başkası* da benim üstlendiğim bir imkan değildir – ama yüz yüze karşılaşma gelecektir başımıza ve bu karşılaşma *başkası*'nı bir imkan gibi üstlenmeksizin üstlenmek olacaktır.”

Levinas buradan hareketle *başkası*'nın yüzüyle karşılaşma imkânını zamanın açılması bağlamında düşünür. Çünkü ölümle birlikte *ben* tasarlamadığı ama *başkası*'ndan gelen bir geleceği üstlenir. Zaten Levinas'ın “*Başkası* üstlenilen *başkadır*.”¹⁵⁵ *Başkası*'nın yüzüyle karşılaştığımız andan itibaren onun sorumluluğunu kabul etmiş oluruz ve bu sorumluluğa ölüm de dâhildir. Bu demektir ki sorumluluk bilincine sahip olan *ben* *başkası*'nın yerine ölebilecek kadar kendi varlığıyla ilgilenmeyi aşmış bir varlıktır.

¹⁵⁴ Emmanuel Levinas, **Zaman ve Başka**, 30-31.

¹⁵⁵ Levinas, **a.g.e.**, s. 31.

“Sen varken ölüm yoktur, ölüm olduğunda ise sen yoksun.” Kuşkusuz bu söz, Levinas’a göre, ölümün tüm paradoksunu yanlış anlar, çünkü gelecekle biricik bir ilişki olan ölümle ilişkimizi ortadan kaldırmaktadır. Ama bu söz ölümün 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 yakalamanın hakimi olduğum olgusudur. Ölüm asla şu an değildir. Ölüm burada olduğunda *ben* artık burada değilim; hiçlik olduğum için değil asla, yakalamaya kadir olmadığım için.”¹⁵⁶

Ölüm bir tasarıya sahip olmanın imkansızlığıdır. Hiçbir tasarıya sahip olmaksızın bir olayın başımıza gelmesi *başka* olan bir şeyle ilişkide olduğumuzu gösterir. Çünkü varoluşun kendisi *başkalık*’tan oluşmaktadır ve *ben*’in yalnızlığı da ölüm tarafından ortadan kalkar. Levinas’a göre, ölüm yalnızlığın teyit edilmesinin tersine, bizi *başkası*’nın ölümüyle birlikte geleceğe taşıyandır. Bu da *ben*’i yalnızlık durumundan çıkartarak *başka* ve *başkalar*’ıyla yüzleştirir.¹⁵⁷

Başkası’nın ölümüyle yüzleşen *ben* ölümün geri döndürülemez olduğunu bir kere daha anlamış olur. Çünkü ölümle birlikte hiç bilmediğimiz bir yola girmiş oluruz ve bu yoldan geri dönüş asla mümkün değildir. Bundan dolayı Levinas ölüm ile birlikte *yüzün* maskeye dönüştüğünü vurgular. *Ben*’in tüm sorumluluğunu üstlendiği *başkası*’nın yüzü insanın anlamını

¹⁵⁶ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 98.

¹⁵⁷ Levinas, *a.g.e.*, s. 101.

göstermektedir. Ama ölümle birlikte insanın takındığı maske artık *yüzün* anlamını ortadan kaldırır. *Yüz* tamamen yok olur. *Yüzün* yok olması bakışın, anlamın, hayatın da yok olmasına neden olur. Bu da aslında zamanın durması demektir. Yani insanın tüm hayatı boyunca beklediği geleceğin yok olmasıdır. Ölüm bu beklemeyi de yok eder. Her ne kadar ölüm ve geleceği birlikte yaşasak da, ölüm kendisiyle birlikte geleceği de yok etmektedir. Bu ise varoluşun tamamlanmasıdır.

1.8 ÖZGÜRLÜK

Var olan kendi varoluşunu üstlendiği anda hipostaz ortaya çıkar. *Ben*, hipostazla birlikte kendi öznelliğine ve özgürlüğüne kavuşur. Peki *ben* elde etmiş olduğu bu öznelliği ve özgürlüğü *başka* olanla ilişkisinde muhafaza edebilir mi? Asıl sorun burada başlamaktadır. Çünkü *ben*, mutlak olarak *başka* ölüm arasındaki kurduğu ilişkide öznelliğini kaybeder. Ölümün *başkalık*'ında *ben*'in öznelliği yitip gider. Ölümle ilişki öyle bir ilişkidir ki, ölümle birlikte *ben* aşkın olanla temas eder ve bu temasla birlikte *ben* öznelliği ortadan kaldırır.¹⁵⁸ Bu varoluşun ilk adlandırıldığı andır. Böylelikle kendi var oluşunun farkına varmış olan varlık kendi özgürlüğüne de ulaşmış olur. Bu özgürlük başkası karşısındaki seçim anıdır. Levinas buna başlangıç özgürlüğü nitelemesi yapar. Çünkü bu özgürlük anı başkası karşısındaki seçim anına denk gelmektedir. Levinas bu başlangıç özgürlüğünü şu şekilde nitelendirir:

¹⁵⁸ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 110.

”İlk özgürlük. Henüz özgür iradenin özgürlüğü değil. Başlangıcın özgürlüğüdür o. Varoluş şu an varolan bir şeyden itibaren vardır. Her öznde içerilen özgürlük, bir öznenin, olanın olması olgusunun ta kendisine dâhildir. Var olanın var olmaya tam da el koymasının özgürlüğüdür.”¹⁵⁹

Bu bağlamda Levinas için önemli olan öznenin varlığıdır. Ancak öznenin varlığı Levinas’a göre sorunludur. Var olanın varlığının sorgulanması varlık alanını önceleyen etik kaygı sayesinde olanaklıdır. Levinas, etik anlayışıyla Heidegger’in varlık vurgusuna karşı çıkar. Böylelikle varlığın yerine varlığın çemberini kıran *başkası* ile yüzleşmeyi koyar. Levinas felsefesinde var olan kendini ancak varlıktan öte olan, yani etiksel olan ile haklı kılabilir. Bundan dolayı Heidegger felsefesinden farklı olarak var olan etiğe muhtaçtır. Çünkü ontoloji varolanın düzenini açığa çıkartır. Ama etik alana geçmemizi sağlamaz. Peki bu geçiş nasıl mümkündür? Levinas için aşkınlık, ancak bir *yüzün başkası*’nın *yüzünün* aşkınlığıdır. Böylelikle Levinas yeni bir aşkınlık düşüncesini ortaya koyar. Aşkınlık, yani var olanın dışında olma anlamında kişiyi bu harici duruma sevk eden geçittir ve bu geçitle varlığa henüz gelmemiş olan *yüze* tabii oluruz. Bu da özneliliğin bir *başkası*’yla anlam bulduğunun en açık göstergesidir.

“Levinas’ın özellikle vurgulamış olduğu etiksel-olmayandan etiksele geçiş¹⁶⁰, varlık ve etik arasındaki derin uçurumu vurgular. Varlık ve etik ayrı türden zamansallığa sahiptirler. Etik alan, birbirlerine hem çok yakın hem de çok uzak *ben* ve *öteki*’nin asla karşı-lık-lı olmayan – karşı durulamayan ve

¹⁵⁹ Ebru Apaydın, **Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi**, s. 85.

¹⁶⁰ Elif Çırakman, ontoloji alanından etik alanına geçişi etiksel olmayandan etiksele geçiş olarak çevirmiştir. Varolanın kendini ancak etiksel olmayandan etiksel olana geçişle haklı kılabilir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Elif Çırakman, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”.

asla tam karşılık verilemeyen-, ‘ikili’ ve asimetrik ilişkisiyle oluşur. Bu asimetri, *öteki*’ye olan borcun ödenemezliğinde, *öteki*’nin başına gelenlerden herkesten çok ‘benim’ sorumlu olmamda, *öteki* için duyulan tükenmek bilmeyen sorumluluk duygusunda ve *öteki*’nin aşkınlığında yatmaktadır. *Öteki* aşkındır çünkü *öteki*’nin yaralarını, sorumluluğuma rağmen sarmam imkânsızdır; öyle ki, erişilmezlik anlamında bu aşkınlık *öteki* için olan sorumluluğumun ve yükümlülüğümün zeminidir. Bu asimetri ‘benim’, *öteki* için *öteki*’ne sonsuz bir yükümlülük ile bağlanmış olmamdan kaynaklanır. *Öteki*’nin *yüzü*, çağrısına karşı mutlak bir yükümlülükle bağlandığım ve onun mağduriyetinin sorumluluğundan kaçamayacağım bir aşkınlıktır.”¹⁶¹

Varlık alanında ise eşitlik, simetri ve artzamanlılık söz konusudur. Bundan dolayı Levinas varlık ve etik arasında doldurulamayacak bir boşluk olduğuna ve bunlar arasındaki geçişin ancak aşkınlıkla olacağına vurgu yapar. Zaten Levinas’ta varlıktan etiğe geçiş *aşkınlık* düzleminde gerekçelendirilir. Peki etikten varlık düzenine geçiş nasıl sağlanır? Bu geçiş aslında bizi adalet problemine götürür. Çünkü *başkası*’yla girilen yüz yüze ilişkinin ikiliğini ortadan kaldıracak bir üçüncü tarafın olması gerekir. Bu ise bizi adalet problemiyle karşı karşıya bırakır. Ancak adalet konusuna burada değil, daha sonra yer verilecektir.

Etiksel olmayandan etiksele geçiş bir aşma durumunu gerektirmektedir. Bu durumda da “Aşkınlık nedir?” sorusu bu geçişin niteliğini belirleyecek olan asıl sorundur. Aşkınlık Levinas’ta, varlığın ötesine geçiş olarak nitelendirilir. Yani burada varlığın ötesinden kastedilen varolandan *başka*’ya geçiştir. Fakat bu *başka* olarak Levinas’ın vurgulamaya çalıştığı

¹⁶¹ Elif Çırakman, “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, s. 183-184.

şey, *başka* olmak değil, *başkalık*'tır. O zaman aşkınlık söz konusu olduğunda bütün sorun, olmak ya da olmamak değil, bunları kapsayan varolanın düzeni ve söylemidir. Bu da özneliği vurgulamaktadır. Özneliği oluşturan şey, bu özneliğin dışarısında olan *başkalık*'tır. Yani Levinas'a göre öznellik ancak *başkalık* sayesinde olanaklı hale gelebilir.

Levinas'ın özneliğe özellikle bu kadar ayırt edici bir özellik tanımasının nedeni, *başkası*'nın *yüzünde* kendini yansıtan bir buyruk olan "Öldürmeyeceksin!" dir. Bu bağ kuran asıl şey *ben*'in istenci değildir. Tam tersine *başkası*'na karşı duyduğumuz karşılıksız sorumluluktur. Bu bağ ile birlikte *ben*'in özneliği kurulmuş olur. Bundan dolayı *ben*'in özneliğine ulaşabilmesi için *başkası*'nın ona yaklaşması gerekmektedir. *Başkası*'nın *yüzü ben*'in tüm kararlarını ve seçimlerini aşarak ona yönelir. *Ben*'i savunmasız ve etki altında bırakan *başkalık*, *başkası*'nın *yüzündeki* mahrumiyette ve yakarıшта ortaya çıkar. Zaten *ben*'in özneliğini belirleyen temel etken *başkası* ile ister istemez girmiş olduğu asimetrik ilişkidir. Çünkü *ben* özgürlüğünden ve herhangi bir seçiş durumundan önce, *başkası*'na sorumluluk yükümlülüğü gereği bağlanmıştır.¹⁶²

"Levinas bu noktada kalmaz ve özneliği *başkası*'na tabiyet olarak (dolayısıyla yaderklik, yani erkin *başkası*'na devri olarak) tanımlamaya kadar vardırıır işi. Böylece o, *başkası*'nı öznenin bizzat tanımına yerleştirir- hem de öznenin *başkası*'na tabiyeti olarak. Özne (sujet: tabii) *başkası* için olduğu ölçüde öznedir. Levinas'ta öznellik, sorumluluk bakımından "*başkası*'nın yerini almaya", onun "rehinesi" olmaya dek vardırıılır. Sorumluluk münhasıran *benim* üzerime düşen, bana kalan bir şeydir ve *ben* onu reddedemem. Bu yük had

¹⁶² Elif Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", s. 185-186.

safhada bir liyakattir. *Ben* onu devredemem, kimse de bu bakımdan benim yerime geçemez.”¹⁶³

Başkası’nın özgürlüğünün *ben*’in özgürlüğüyle bir yapı oluşturması veya senteze girmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Çünkü *başkası*’na karşı duyduğumuz sorumluluk yasal olanın ve sözleşmenin ötesinde bir yükümlülüğü zorunlu kılan bir sorumluluktur. Bu sorumluluk da özgürlüğüme öncel olandan yani şimdi de mevcut olmayandan gelmektedir. Bu da *ben* ve *başka* arasında aşkınlık farkını ortaya koyar. Aşkınlık farkından dolayı *başkası*’nın yakınlığına kayıtsız kalamayız ve *başkası*’nın yakınlığı art zamanlı bir kopuş olarak, zamanın artzamanlılığının sentezine direnir.¹⁶⁴ Bu aslında insanın dünyaya atılmışlığıyla özgürlüğe yazgılı olmadığını açıkça ortaya koyar. Zaten Levinas, “Özgürlük çıplak değildir.”¹⁶⁵ derken bunu kastetmektedir. Özgürlüğe hem mücadele ederek hem de haklılığa ulaşarak erişebiliriz. Bu da ancak *başkası*’ndan hareketle mümkün olabilir.

Levinas’a göre *başkası*’na karşı duyduğum sorumluluk benim özgürlüğümünden önce gelmektedir. Sorumluluğun kaynağı da hiçbir şekilde zaman değildir. Çünkü komşunun önünde belirmeden önce zaten *ben* onun karşısında bulunmaktadır. Bundan dolayı sorumluluk *ben*’i, nasıl ki bir sanık suçlamayı reddedemezse, aynı şekilde *ben* bu yükümlülüğten kurtulamaz. *Ben* seçilmiştir ve artık bu sorumluluktan kurtulması mümkün değildir. Hiçbir şekilde bu sorumluluğu *başkası*’na da devredemez. Komşunun *yüzünden*

¹⁶³ Özkan Gözel, “Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset”, **Tezkire** sayı 38-39, Giriş Bölümü, 2004, s. 9.

¹⁶⁴ Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 182.

¹⁶⁵ Zeynep Direk, “Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde”, s. 195.

kaçmak mümkün olmadığından, *ben başkası*'na yazgılıdır. Bundan dolayı da *ben*'in, *başkası*'nın *yüzü* karşısındaki bu yazgisından kurtulması mümkün değildir.

1.9 SORUMLULUK

Levinas'a göre, *başkası*'nın *yüzünün* çaresiz çıplaklığından kaçmamız mümkün değildir. *Başkası*'nın çaresiz bakışı karşısında kişiliğin maskesi ortadan kalkar. O anda *ben* kendi çaresizliğiyle yüz yüze kalmıştır. Bu çaresizlik seslendirilmemiş olmasına rağmen Tanrı'ya doğru atılmış ve işitimesi gereken bir çığlıktır.¹⁶⁶ *Ben*'in *başkası*'na karşı sorumluluğu ve yakın oluşu bu çığlığın işitilmesidir. Bu bir uyanma, bir farkedıştır. Komşunun yakınlığı benim ona karşı olan sorumluluğumdan kaynaklanmaktadır. Bu da *başkası*'na karşı sorumluluğumun özgürlüğümde önce geldiğini göstermektedir.

“Öteki”nden sorumlu olmak, onun rehini olmaktır. Haksız yere onun rehiniyiz. Fakat bu haksızlık sorumluluğun özsel bir ögesidir. Bu “nerede benim hatamı aşan bir şey varsa ona bakmamak hatta başkasının hatası benimkinden daha da fazla olduğunda ona da bakmamak”tır. Bu ahlaki yaşam dediğimiz bir davranıştır.”¹⁶⁷

¹⁶⁶ Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 183.

¹⁶⁷ Michael de Saint Cheron, Emmanuel Levinas, “Kutsiyet Felsefesi Üzerine”, Çev. Cevriye Demir Güneş, **Lapsus** sayı 3, 2008, s. 185.

Yani *başkası*'nın çağrısına kulak vermememiz mümkün değildir. *Başkası*'na karşı sorumluluğumuz o kadar çoktur ki ondan kaçmamız mümkün değildir. Bu çokluğu Levinas şu şekilde ifade eder:

“Bir insan karşısında insanın kişisel sorumluluğu o derece çoktur ki Tanrı bile bunu erteleyemez.”¹⁶⁸

Bundan dolayı *başkası*'na karşı duyduğumuz sorumluluk mutlak bir sorumluluktur. Aynı zamanda *ben*'in *başkası*'na karşı duyduğu bu sorumluluk ilksel bir sorumluluktur. İlksel olmasının nedeni, onun bir seçim veya karar verme anından önce gelmesidir. Kurtulmamızın mümkün olmadığı zorunlu bir sorumluluktur. Daha en başından *ben*, *başkası*'ndan sorumludur. *Ben*'in bu sorumluluktan kurtulması mümkün değildir. Çünkü *başkası*'yla karşılaştığı anda farkında olmadan bu sorumluluğu çoktan üstlenmiştir ve artık bu sorumluluğa mahkûmdur. Bu mahkûmiyet bir anlamda sorumluluğun “sorusuz yanıt” oluşuyla da ilgilidir.¹⁶⁹ Buradaki sorusuz yanıt verme imkânı sadece *ben*'e ait bir özelliktir. *Ben*'in biricikliğinden dolayı, *ben* *başkası*'ndan daha fazla sorumludur. Levinas *ben*'in *başkası*'ndan daha fazla sorumlu oluşunu şu şekilde niteler:

“*Başkası*'ndan sorumluyum, *başkası*'nı cevaplarım. Temel konu benim temel tanımlamam, ilk olan *başka* insandır. *Başka* insan *yüz* olarak görünüşüyle tüm diğer nesneler gibi, dünya birliği gibi bana verilmiş olan birlikteliği deler(bozar). *Yüz* yalnızca plastik bir şekil değil, fakat aynı zamanda benim için bir yükümlülük, bağlılık (engagement), bir çağrı ve onun

¹⁶⁸ Cevriye Demir Güneş, “E. Levinas Etiğinde Sorumluluk ve Yüzün Görünümü”, **Ekev Akademi Dergisi** sayı 41, 2009, s. 152.

¹⁶⁹ Demir Güneş, **a.g.m.**, s. 153.

hizmetinde bulunmam için bir emirdir. *Başka* kişi, bana aracısız bir şekilde tüm çıplaklığıyla, kendini koruyan hiçbir koruma olmaksızın bütün yoksunluğuyla görünür ve *ben*'i talep eder.”¹⁷⁰

Sorusuz yanıt verme *ben*'in biricikliğini vurgulasa da, *ben*'in egoizme düşmemesindeki temel etken *başkası*'na karşı duyduğu sonsuz sorumluluktur.

Levinas'ta sorumluluk kökensel olarak tarihsel örneğini **Kitab-ı Mukaddes**'te geçen Habil ve Kabil hikâyesinde bulur. Kabil, kardeşinden sorumlu olup olmadığını sorgulayarak, kendisine “Kardeşin nerede diye soran Tanrı'ya “Ben kardeşimin bekçisi miyim?” yanıtını vermiştir.¹⁷¹ Bu hikâyeden yola çıktığımızda, Levinas özellikle bir şeyi vurgular. O da, *başkası*'na karşı sorumluluğun ona bir kan bağımızın olmasından kaynaklanmadığı, insani kardeşlikten dolayı ona karşı sorumlu olduğumuzdur.¹⁷²

¹⁷⁰ Demir Güneş, **a.g.m.**, s. 153.

¹⁷¹ Kabil (Kayin) ve Habil (Abel) hikâyesi kutsal kitapta şöyledir: Âdem karısı Havva ile yattı. Havva hamile kaldı ve Kayin'i doğurdu. “RAB'bin yardımıyla bir oğul dünyaya getirdim” dedi. Daha sonra Kayin'in kardeşi Habil'i doğurdu. Habil çoban oldu, Kayin ise çiftçi. Günler geçti. Bir gün Kayin toprağın ürünlerinden RAB'ba sunu getirdi. Habil de sürüsünde ilk doğan hayvanlardan bazılarını, özellikle de yağlarını getirdi. RAB, Habil'i ve sunusunu kabul etti. Kayin'le sunusunu ise reddetti. Kayin çok öfkelenişi suratını astı. RAB, Kayin'e “Niçin öfkelenedin?” diye sordu, “Niçin surat astın? Doğru olanı yapsan, seni kabul etmez miyim? Ancak doğru olanı yapmazsan, günah kapıda pusuya yatmış, seni bekliyor. Ona egemen olmalısın.” Kayin, kardeşi Habil'e “Haydi tarlaya gidelim” dedi. Tarlada birlikteyken kardeşine saldırıp onu öldürdü. RAB, Kayin'e “Kardeşin Habil nerede?” diye sordu. Kayin, “Bilmiyorum kardeşimin bekçisi miyim ben diye karşılık verdi. RAB, “Ne yaptın” dedi, kardeşinin kanı topraktan bana sesleniyor. Artık döktüğün kardeşkanını içmek için ağzını açan toprağın laneti altındasın. İşlediğin toprak bundan böyle sana ürün vermeyecek. Yeryüzünde aylak aylak dolaşacaksın. (Demir Güneş, **a.g.m.**, s. 153-154).

¹⁷² Demir Güneş, **a.g.m.**, s. 153-154.

Levinas, insani davranış olarak kardeşinden sorumlu olan Kabil'in cevabında bir temkinlik olduğunu vurgular. Çünkü Kabil'e göre, biyolojik kardeşlik *başkası*'ndan sorumlu olmamız için bir gerekçe değildir. Levinas'a göre Kabil'in davranışındaki özgürlük sorumluluğu temsil etmektedir. Ama özellikle dikkat çekmeye çalıştığı şey, sorumluluğu, herhangi bir özgürlük veya ahlaki yasalar gibi sınırlamalarla anlamaya çalışmanın yanlış olacağı görüşüdür. Bunun sebebi, *başkası* için duyulan sorumluluğun *ben*'in özgürlüğünden önce gelmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷³ Bunun sonucunda *başkası*, *ben*'e aslında bir *ben* olmadığını ve *benlik*'inin aslında sorgulanması gerektiğine vurgu yapar. Böylelikle *ben* ve *başkası* arasındaki ilişki farklı bir boyuta taşınmış olur. Bu ilişkinin temelini sağlayan şey, sonsuz bir temele dayanan etik ilişkidir.

Başkası önündeki sorumluluğum *benim başkası* için olduğumun göstergesidir. Bundan dolayı Levinas'ta yerine geçme biri-*başkası*-için formülasyonu ile tanımlanmaya çalışılır. Fakat sorumluluk, Levinas'ta mutlak olan olduğu için hiçbir şekilde tartışma konusu edilemez. Onun sınırları belirlenmiştir ve *ben*, *başkası*'nın *ben*'den istediği şeyi, onun yerine geçerek yapmak durumundadır. Bundan kaçma gibi bir durum söz konusu değildir. Onu yapmak zorundadır. *Başkası* daima bir kişi tarafından kendisine bir şey yapması gerektiği emredilendir. *Başkası*, *aşkın* olandır. Çünkü onun yaralarını *ben*'in sorumluluğuna rağmen sarmak mümkün değildir. Fakat bu aşkınlık *başkası* için *ben*'in sahip olduğu sorumluluğu ve yükümlülüğün zeminini oluşturur. Ayrıca *başkası*'nın *yüzü*, çağrısına karşı mutlak bir

¹⁷³ Cevriye Demir Güneş, "E. Levinas Etiğinde Sorumluluk ve Yüzün Görünümü", s. 154.

yükümlülükle bağlandığımız ve onun sorumluluğundan kaçamayacağımız bir aşkınlıktır.¹⁷⁴

Bu aşkınlık *yüz*'ün *ben*'e “Öldürmeyeceksin!” ifadesidir. Sorumlulukta *yüz*'ün bu sözüne karşı konulamayacak olan bir cevaptır. *Ben*'in *başkasına* yönelmesiyle, *ben* *başkası*'na karşı sorumluluğunun farkındalığına varır ve böylelikle fenomenal dünya bir anlam kazanır. Çünkü *ben*, *başkası*'na karşı hiçbir çıkar gözetmeksizin yönelerek, varlıktan kopar ve dışsallığa yani varlığın ötesine açılır.¹⁷⁵

“*Başkası*'na karşı sorumluluk, benim taahhüdümle, kararımla başlayamaz. İçerisinde bulunduğum sınırsız sorumluluk, özgürlüğümün berisinden, ‘her türlü hatırlamadan önce’ ve ‘her türlü gerçekleşmeden sonra’ olan şimdi-olmayan’dan... varlaşımın berisinden veya ötesinden gelir. *Başkası*'na karşı sorumluluk, özneliğin ‘yer olmayan’ının yerleştiği ve ‘nereye?’ sorusunun anlamını kaybettiği yerdir.”¹⁷⁶

Çünkü *başkası*'na karşı sorumlu olup olmadığımızı seçme hakkı bize ait değildir. Yani *başkası*'na karşı sorumluluğu karar verip üstlenemeyiz veya reddedemeyiz. Bundan dolayı Levinas'ta *ben* kendini bu sorumluluk içerisinde bulur. İstese de istemese de bu sorumluluk *ben*'e çoktan verilmiştir.

Bütün *ben*'ler, *ben* oldukları için eşittirler. Ama tüm *ben*'lerin *yüzleri* yoktur. Onlar birer maskelerden ibarettirler. Kişiler arasındaki ilişki Levinas'ta

¹⁷⁴ Medar Atıcı, “Leibniz ve Levinas'ta Sonsuzluk Kavramı”, *Cogito* sayı 6-7, 1996, s. 479-480.

¹⁷⁵ Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 289.

¹⁷⁶ Gözel, *a.g.e.*, s. 289.

karşılıklılık ve haklılık esasına dayalı olarak düzenlenmiştir. Bu da aslında varlık ve etik arasındaki ayrımı tam anlamıyla ortaya çıkartır. Fakat bu noktadan sonra şöyle bir problem ortaya çıkar. Levinas varlık ve etik arasındaki bağlantıyı aşkınlık düşüncesi ile gerçekleştirdi. Peki, etikten varlık düzenine geçişi nasıl gerekçelendirecek? Etikten varlığa dönüş gerekçesi de bizi adalet problemine götürür. Bu iki ucu birbirine bağlayan şey ise, üçüncü taraf ile ortaya çıkan adalettir. Üçüncü tarafın, *başkası* ile girdiği yüz yüze ilişkinin ikililiğini bozan şey, onun da bir *başkası* olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁷⁷

1.10 BEN

Peki *ben* nedir? *Ben*, *başkası* için var olabilecek ya da kendisinde anlam taşıyan varlıktır. Bundan dolayı *başkası*'nın var olması ve anlaşılması için *ben*'in varlığı zorunludur. Bu durumda *başkası ben* karşısında nasıl beliriyor? *Başkası*'nın algılanması hangi koşullar içinde mümkündür? Algılayan *ben* kimdir? *Ben*'in *başkası* ve şeyler karşısındaki konumu nedir? Bunları açıklayabilmek için öncelikle Ponty'e göre algının ne olduğuna etraflıca bakmak gerekir. Ponty algı deneyimini şu şekilde açıklar:

“Algılayan *ben* değilim, *ben*'de algılanıyor. Her duyum bir kişisizleştirme tohumu taşır. Nasıl ki ben, ne kendi doğumumun ne de ölümümün gerçek öznesi değilsem, duyumumun da öznesi değilimdir. Doğum da ölüm de ancak kişisel-öncesi ufuklar olarak kavrayabilirim.

¹⁷⁷ Robert Bernasconi, “Levinas ve Veludiyetin Aşknlığı”, Çev. Zeynep Direk, **MonoKL** sayı 8-9, 2010, s. 58-60.

Doğulduğunu ve öldüğünü bilirim, ama kendi doğum ve ölümümü deneyimleyemem. Aynı şekilde duyum da, kendini önceleyen ve kendinden sonra da varolmaya devam eden bir duyarlıktan ortaya çıkar.”¹⁷⁸

Ponty’e göre algımın *ben*’i *başkası*’na ve dünyaya açması bir yitirme edimidir. Çünkü *ben*’in varlığını mümkün kılan, *ben*’in kendi dışında bir varlık olmasıdır. *Ben*’i çepeçevre saran bu dünya aynı zamanda *başka*’larının da tanıklığına açıktır. Zaten nesnel bir dünyanın varlığından söz etmek için *başka*’larının da benim algıladığım nesnel dünyayı algılaması ve deneyimleyebilmesi gerekir.¹⁷⁹ *Ben* ve *başkası*’nın aynı dünyayı algılamaları ise, aslında onların birbirinden farklı olan yönlerini ortadan kaldırır. Bundan dolayı *ben* ve *başkası*’nı düşmüş oldukları bu aynılıktan kurtarmak gerekir. Çünkü *başka*’nın yüzü, bize sonsuzu çağırıştırandır. *Başkası* bizi dünyanın ötesinde olan bir alana götürür. Bu alan dünyadan hareketle kendi *ben*’imize ulaşmamızı sağlayacak olandır.

“*Başkası* tarafından görüldüğümü fark ettiğimde, *başkası*’nın benim için dünya-ötesi mevcudiyeti açığa çıkar: *Başkası*, bana benim dünyamın ortasından bakmamaktadır; fakat dünyaya ve bana doğru tüm aşkınlığıyla gelir...[*başkası*] sırf *başkası* olmaklığıyla *ben*’den ayrılmıştır.”¹⁸⁰

Jean Paul Sartre’in sözünden de anlaşılacağı üzere, bu dünya olmaklığımızdan hareketle kendi *ben*’imize ulaşmamız mümkün değildir.

¹⁷⁸ Zeynep Direk, *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, İstanbul, Metis Yay., 2003, s. 48.

¹⁷⁹ Direk, *a.g.e.*, s. 77.

¹⁸⁰ Direk, *a.g.e.*, s. 79.

Sonsuz bizi *başkası*'nın *yüzünde* çağırır ve *başkası*'nın *yüzü ben*'i kendilik bilincine eriştirir. Böylelikle *başkası*'nın *yüzünde* kendi bilincine varan *ben*, *benlik*'nin temelinde yer alan egoizmden de kurtulmuş olur. *Ben*, *başkası* hakkında hiçbir şey bilmesede kendini bu bilinmezliğe adanmıştır. Çünkü *ben*'in *başkası* karşısındaki bilinmezliği ortadan kalktığı anda onu öldürmek isteyecektir. Öldürdüğü anda yaşayacağı pişmanlık ise, *ben*'in egoizmini hiçbir şekilde kurtuluşa erdiremez.¹⁸¹

Düşmüş olduğu bu egoizmden kurtulmuş olan *ben* kendilik bilincine varmıştır, çünkü kendilik bilincine varmamış bir özünde *ben*'den söz etmemiz mümkün değildir. Kendilik bilincine varmak ise, *ben*'in kendisini duyumsaması ve kendisi olmayanlarla arasındaki sınırı belirlemiş olması demektir. *Ben*'in kendisi olmayanlardan kendini ayırabilmesi için, kendisi olmayanların farkında olması gerekir. Aynı Max Scheler'in kişi tanımlarında yer aldığı gibi, *ben* ancak *başkası*'na kendini açmasıyla kendi varlığına ulaşabilir. Max Scheler bu durumu şöyle ifade eder:

“Bir kişinin karşısındaki başka bir kişiyi anlayabilmesi için, yalnız karşısındakini anlamayı istemesi ve bunu yapabilmesi yetmez, karşısındakinin de kendiliğinden kendini açması, kendini anlaşılmaya bırakması gerekir. Bir kişi kendini başkalarından saklayabilir, "susabilir", ama isterse kendini başkalarına açabilir de. Kişi kendini ancak özgür bir şekilde başkalarına açarsa anlaşılabilir.”¹⁸²

¹⁸¹ C. Fred, Alford, “Totalite'nin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu”, Çev. H. Emre Bağce, **Doğu Batı** sayı 28, 2004, s. 136.

¹⁸² Bedia Akarsu, **Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1988, s. 56.

Kişinin kendinin ne olduğunu bilmesi diğer bir kişinin ne olmadığına bilinmesini gerektirir. Ancak bu durumda *ben*, *başkası* ve *başkası* arasındaki farklılıklar arasına bir sınır çizmiş olur. *Ben*, *başkası* ile karşılaştığı andan itibaren farkında olmadan kendilik bilinci yolunda ilk adımı atmış olur. Fakat burada gözden kaçırılması gereken husus, *başkası*’nın da kendi bilincine varmış bir özne olduğudur. Aksi takdirde *başkası*’nın bir nesne veya bir eşya olarak düşünülmesi *ben*’in sonunu getirmemize neden olabilir.

Başkası’nı bir nesne veya bir eşya olarak görmek, *ben*’in varlığının dışına çıkamamasına neden olur ve ayrıca *ben*’in ilişki kuracağı varlığı da ortadan kaldırmamıza neden olur. Oysa *ben* ancak kendi gibi bir varlık olan diğer bir *ben* olan *başkası* ile diyalog kurabilir. Zaten *ben*’in *başkası*’nı nesne veya eşya olarak görmesi kendisini de bu konuma düşürmesine neden olur. Bundan dolayı *ben* ve *başkası* kendi varlıklarını koruyabildikleri müddetçe *ben*, *ben* olarak kendi varlığını, aynı şekilde *başkası* da *başkası* olarak kendi varlığını sürdürebilir. Her ikisi de birbirlerinin varlığını devam ettirmek için gereklidir ve aralarındaki ilişki zorunludur. Aralarındaki bu ilişki diyalektik bir ilişkidir. Bu diyalektik ilişki onların varoluşlarını toplumsal bir boyuta taşır. Bu toplumsal varoluşta onların “birlikte varoluş” esasına dayalı bir ilişkinin zeminini oluşturmaktadır. Heidegger’de aynı şekilde “birlikte varoluşu” şu şekilde nitelendirmektedir:

“İnsan varoluşu yalnız dünyada gerçekleşmez, aynı zamanda öteki insanlarla birlikte gerçekleşir. Öteki insanlar aynı zamanda bizimle birlikte bulunurlar, bizim varlığımız öyleyse öteki insanların varoluşuna, birlikte olmaya da bir göstergedir. Ama öteki insanlar bizim için bir “alet” değildir; elimizin altında olmakla ilgimizi çeken bir alet değildir. Öteki insanlar kendileri için kaygılandığımız, kendileri için ilgilendiğimiz bir varoluştur ancak bu kendileri için kaygılanma, iyilikseverlik, sevecenlik anlamında değil,

Heidegger’de kayıtsızlık, *başka*larına karşı savaşı dile getirir. *Başka*larına karşı kurabileceğimiz olumlu ya da olumsuz her türlü bağlantıyı anlar bu terimle Heidegger. Bu kaygı, insanın eylemleri için bir kaynaktır, bir temeldir. Herhangi bir kaygısı olmazsa hiçbir eylemde bulunamaz insan. İnsan, varlık yapısı gereği hep birlikte yaşadığı insanlar arasında bulunur. Birlikte yaşanan insanlar ancak bizim varlığımızın “birlikte olan” bir varlık oluşu ile olanaklıdır. Birliktelik, insanlarla birlikte olma; bizim kendi olma *ben*’imizin toplumsal yönüdür ancak. Birlikte olma, her insan varoluşunun zorunlu bir varlık biçimidir. Böylece de ikinci bir varoluşçadır, varoluş biçimidir.”¹⁸³

Heidegger de Levinas gibi birlikte varoluşun zorunluluğunu dile getirir. Çünkü Heidegger’e göre ancak birlikte varoluşla toplumsallık sağlanır. Toplumsallıkla birlikte *ben*’in ve *başkası*’nın varlığı mutlak bir hal alır. Hem *ben*’in hem de *başkası*’nın kendilerine ait olan içkinlikleri onları yalnız bir varlık oluşlarından kurtarır ve toplumsal bir varlık haline dönüştürür. Ortega da *ben* ve *başkası*’nın kökensel olarak bir yalnızlık içerisinde olduklarına vurgu yapar. Çünkü *ben*’in hayatını yalnızca *ben* yaşayabilir. Onun yaşamına ortaklık etmem mümkün değildir. *Ben* hiçbir anını *başkası*’na aktaramayacağı gibi, aynı şekilde *benin* hayatını yaşaması için *başkası*’na vekâlet vermesi de mümkün değildir.¹⁸⁴ *Ben* *başkası*’na açık bir varlık oluşuyla bu yalnızlıktan kurtulur. Zaten *ben*’in kendi varlığını özümsemesi ve *başkası*’na kendi hayatını verme çabası içerisinde olması, bu yalnızlıktan kurtulma çabası içerisinde olduğunun göstergesidir.

¹⁸³ Öykü H. Ergül, “Heidegger’in Varoluşçu Ontolojisi”, **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi** sayı 2, 2003, s. 70.

¹⁸⁴ Ortega Y Gasset, **İnsan ve “Herkes”**, s. 60.

İnsan doğası gereği birbirine muhtaçtır. Ne *ben* tek başına ne de *başkası*'nın tek başına yaşaması mümkün değildir. Bu dünyanın hangi yerine gidersek gidelim evrenseldir. Çünkü insanların ihtiyaçları ve ihtiyaçlarını karşılama biçimleri dünyanın her yerinde aynıdır. Farklılaşan tek nokta mekân'dır. Sadece mekânlar birbirinden farklıdır. Bundan dolayı insanlar arasındaki farklılık mahiyet farkı değil, derece farkıdır. Görünüş olarak ortaya çıkan bu farklılıklar ise, ayrı ayrı bireyleri ortaya çıkartır. Ayrı ayrı bireylerin ihtiyaçlarını gidermek amacıyla da, yine bireylerin oluşturmuş olduğu topluluklar meydana gelir. Bu topluluklar aracılığıyla, bireyler ihtiyaçlarını karşılayabilir. *Ben*, hem toplumsal bir varlık oluşu hem de yaratılışı gereği varlığını *başkaları* olmadan sürdürebilmesi mümkün değildir. Camus'a göre, kaderi aynı olan insanların birlikte hareket etmelerinden daha doğal bir şey yoktur.¹⁸⁵ *Ben* ve *başkası* arasındaki yönelimsellikten dolayı tabiat insanların dayanışma halinde olmasını zorunlu kılar. Aynı şekilde Spinoza'da insanların güçlerini birleştirmesi gerektiğini özellikle vurgular. Çünkü insanlar güçlerini birleştirdiği müddetçe daha fazla hakka sahip olur ve daha fazla kitlelere sesini duyurabilir. Spinoza **Politik İnceleme** adlı eserinde şu cümleleriyle güç anlayışına vurgu yapar:

“Eğer iki kişi aralarında anlaşır ve güçlerini birleştirirlerse birlikte daha fazla güçleri ve dolayısıyla tabiat üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır (Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bunların sahip oldukları haklar da artar.)”¹⁸⁶

¹⁸⁵ Albert Camus, **Başkaldıran İnsan**, Çev. Tahsin Yücel, Ankara, Kuzey Yay., 1985, s. 279-280.

¹⁸⁶ Benedictus Spinoza, **Politik İnceleme**, Çev. M. Erşen, Ankara, Dost Kitabevi, 2009, s. 13.

Ben ve *başkası*'nın ayrılamazlığı hemen hemen her alanda zorunludur. Bu zorunluluk *başka*'ların da bir *ben* olmasından kaynaklanır. Aslında *başkası* Levinas felsefesinin kilit noktasını oluştursa da, *başkası* da bir *ben* olduğundan *ben*'in varlığı yadsınamaz bir gerçektir.

“Levinas, *başkası*'yla karşılaşmadan önce ayrı varlığın –*ben*'in-fenomenal planda bulunduğunu, dolayısıyla henüz 'kendinde varlık' olmadığını ifade eder; fenomenal plandan kendinde varlık planına geçmesi için *ben*'in *başkası*'nı buyur etmesi, dolayısıyla onun *başkalık*'ını tanıması gerekir. *Ben*, fenomenal plandan kendinde varlık planına ancak *başkası*'yla karşılaşma yoluyla yükselir. “Ancak *başkası*'na yaklaşma yoluyla ki *ben* kendime tanıklık edebilirim” yani kendimin nihai gerçekliğine varabilirim.”¹⁸⁷

Ben'in buradallığını inkâr etmek mümkün değildir. *Ben* buradallığını *başkası* karşısında ortaya koyar. Dostoyevski **Karamazof Kardeşler**'de “Her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden dolayı suçludur ve *ben* başkalarından daha fazla suçluyum,”¹⁸⁸ der. *Ben benliğini* bir kavram olarak tekilleştiren ve *ben* diyen bir *ben* değildir. Ama türü içerisinde biricik olandır.

“*Ben* diyen bir *bendir* bu; bir kavramı veya bir türü tekilleştiren veya bireyleştiren bir *ben* değildir; *ben*—ama türü içerisinde biricik olan ve size birinci tekil şahısta konuşan *ben*. Türün veya ego kavramının bireyleştirilmesi dolayısıyla uyandığım ve kendimi başkalarına maruz bıraktığım, yani konuşmaya başladığım ileri sürülmedikçe bu böyledir. Bu maruz kalış, kendilik bilincine, öznenin kendine geri dönüşüne, *ben*'in kendi kendini

¹⁸⁷ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 192.

¹⁸⁸ Fyodor Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul, Can Yay., 2012, s. 112.

tasdikine benzemez. Uyanıklığın dönüp gelişi, vücuda gelmenin ürpertisi olarak tarif edilir. Verme onunla bir anlama kavuşur. Öznenin yürek, duyarlılık ve veren eller haline geldiği başkası için'in ilksel –e hali.”¹⁸⁹

Çünkü *ben*, *başkası*'nın yerine geçecek kadar çok borçludur ve *başkası*'nın *yüz*'ünün buyur edilişiyle birlikte *ben*, fenomenal plandan kendinde şey planına geçer. *Ben*'in kendinde şey olarak varoluşu, *sonsuz* fikrinin *ben*'in kendi gerçekliğinde açığa çıkmasına neden olur ve *ben*'in bu sonsuz karşısında farkındalıklarını aramaya yönlendirir. Ben, ne olduğunun farkındalığına da ancak *başkası*'nın *yüzünde* varır.¹⁹⁰ Çünkü *ben başkası*'nın *yüzüyle* karşılaştığı anda bulunduğu içsellikten çıkar. Kendine yeterli olan ve kendinden memnun bir hayat süren *ben'in*, *ben-olmayanla* karşılaşmasıyla tüm içselliği sarsılmış olur.

“Kışkırtılan veya engellenen ihtiyaçların boşluğuna kaymayan bir dışsallık vuku bulduğunda, memnuniyetinin bütünlüğü kendi fenomenallliğini açığa vurur. İhtiyaçlara göre ölçülemez olan bu dışsallık, bizzat bu ölçülemezlik yoluyla içselliği kırdığında, memnuniyetin bütünlüğü fenomenallliğini ifşa eder. İçsellik o zaman kendini yetersiz olarak keşfeder; bununla birlikte bu yetersizlik söz konusu dışsallığın dayattığı herhangi bir sınırlandırmayı belirtmez.”¹⁹¹

Görüldüğü gibi *yüzün* buyur edilişiyle birlikte aslında *ben* gerçekliğine ulaşmış olur. Çünkü *ben başkası*'nın gözünde kendine dışsal bir bakış açısı

¹⁸⁹ Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 184.

¹⁹⁰ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 193.

¹⁹¹ Gözel, **a.g.e.**, s. 193.

edinmiş olur ve böylelikle *ben* içsellikten dışsallığa açılır. Ben'in içselliğinin aşılması, onu bulunduğu bencillikten kurtaracağından, ağırlık merkezi ben'den başkası'na kayar.

Konuşmayla birlikte *yüz*'ün bir ifadesi anlam kazanır ve *ben* ile *başka* arasındaki fenomenal ilişkideki belirsizlik ortadan kalkar. Çünkü konuşmayla birlikte *ben* kendine muhatap bulur ve *başkası*'nın sorgulamasına istemeden de olsa maruz kalır. *Başkası*'nın *yüz*'ünün konuşması karşısında *ben* cevap verememezlik edemez. Bu cevap verememezlik edememe durumu *ben*'in *başkası*'na karşı sorumluluğunu ortaya çıkartır. Bu sorumluluk karşısında *ben* kendiliğini yani gerçekliğini açığa çıkartmış olur.¹⁹²

Ben'in *başkası*'na karşı sorumlu olması ise, *ben*'in içselliğini aşması demek olsa da, *ben*'in varlığı hiçbir şekilde inkâr edilemez ve sınırlandırılmaz. Çünkü *ben* *başkası*'nın *yüzü* karşısındaki sorumluluğunda özgürdür. Ama *ben*'in *başkası*'na karşı bir şey yapmadan kalışının altında, ben'in varlığının kısıtlanması veya zorunlu oluşu değil, varlığının temelinde sonsuz fikrine sahip oluşundan kaynaklanır. *Ben* *başkası* karşısında kendini kusurlu bulur ve bu kusur ancak sonsuz fikriyle aşılabılır. Nasıl ki Descartesçi *cogito* sonsuz fikrine sahip olduğu anda kendi kusurlarının farkına varıyorsa, aynı şekilde ben de başkasıyla karşılaştığında anda tüm çıplaklığıyla gerçekle yüzleşir.

“Ne zaman şüphe ettiğimi, yani eksik ve *başkası*'na bağlı bir varlık olduğumu göz önüne getirirsem, tam ve bağımsız bir varlık, yani tanrı fikri de o kadar açıklık ve seçiklikle zihnime gelmektedir. Bu fikrin *bende* bulunması

¹⁹² Özkan Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 193-194.

veya *benim* var olmam dolayısıyla Tanrı'nın varlığını ve kendi varlığımın da tamamen ona bağlı olduğunu apaçık olarak çıkarıyorum ve insan zihninin hiçbir şeyi bundan daha fazla apaçıklık ve kesinlikle bilebileceğini de sanmıyorum.”¹⁹³

Sonsuz'un mükemmelliği karşısında kendini yetersiz ve kusurlu bulan *cogito*, sonsuz'un karşısında kendini açığa çıkarmış olur. Yani burada *sonsuz* öğretmen konumundadır. Nasıl ki öğretmen kendi bilgileriyle öğrencilerine bir şeyler öğretiyorsa, aynı şekilde *cogito*'da öğretenin öğrettiklerine kendini açandır. Aynı *ben*'in kendi içselliğini aşarak *başkası* karşısında kendini dışsallaştırması gibi. Çünkü *başkası ben* karşısında öğretmen konumunda olandır.

“*Başkası* bana göre dışsal olan değildir yalnızca, dahası o *benim* fevkimdedir ve böyle olarak *benim* hocam ve efendimdir.”¹⁹⁴

Buradan da anlaşıldığı gibi, Levinas'ta *ben* ve *başkası* arasındaki ilişki nasıl ki asimetrikse, Buber'de de bu etik ilişki özünde *ben* ve *başka* arasındaki asimetrik ilişkiyi temele alır. Levinas'ın asimetrik etik anlayışı, Buber'in karşılıklı diyalog anlayışının tam tersidir. Levinas temelde Buber'den etkilenmiş gözüksede, *başkası*'nın *yüzü* karşısındaki sorumluluğa dayanan etik ilişki bakımından Buber'den ayrılır. Çünkü Buber felsefesinde her ne

¹⁹³ Rene Descartes, **Metafizik Düşünceler**, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, M.E.B. Yay., 1967, s. 203.

¹⁹⁴ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş**, s. 194.

kadar *ben* ve *başka* arasındaki asimetric ilişkiyi temele alsa da, *ben*'in *başkası*'nın *yüz*'ü karşısında ona cevap verme zorunluluğu yoktur.¹⁹⁵

“Öznelerarası ilişki bakışımı olamayan (asimetric) bir ilişkidir. Bu anlamda *ben*, karşılık beklemeksizin *başkası*ndan sorumluyum, hayatım pahasına. Karşılık vermek veya vermemek onun bileceği iştir. *Ben*, tam da *başkası* ile benim aramdaki ilişki karşılıklı olmadığı ölçüde *başkası*'na tabiiyim ve esasen bu anlamda özneyim.”¹⁹⁶

Yani *ben başkası*'na yöneldiği takdirde bir anlam kazanır ve *benlik* haline gelir. *Ben* ve *başkası* arasındaki asimetric ilişki sayesinde bu *benlik* ortaya çıkar. *Ben başkası*'ndan hayatı pahasına da olsa sorumludur ve bu sorumluluk sayesinde *ben başkası*'na karşılık beklemeksizin bağlıdır. Hiçbir karşılık beklemeksizin *başkası*'ndan sorumlu olan *ben*, bu anlamda etik bir öznedir. İşte Levinas felsefesinin ana temasının etik olmasının nedeni, *ben* ve *başkası* arasındaki bu asimetric ilişkidir. Bu asimetric ilişkinin temelinde *ben* ve *başka* arasındaki yüz yüzelik yer alır ve *ben başkası*'nın *yüzündeki* sorumluluktan kaçamaz. Bu anlayışıyla aslında Levinas modern etiğin temellerini yerinden sarsar. Çünkü modern etikte sorgusuz sualsiz *ben*'e verilen öncelik, Levinas etiğinde *başkası*'na verilir. Aynı zamanda *başkası* üzerine temellenen bu etik anlayış da, *başkası*'yla kurulan yüz yüze ilişkide açıklığa kavuşturulur.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Ahmet Cüneyt Gültekin, “Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi** sayı 1, 2012, s. 26.

¹⁹⁶ Gültekin, **a.g.m.**, s. 26-27.

¹⁹⁷ Gültekin, **a.g.m.**, s. 21-22.

Levinas, başkası'nın yüzünün çıplaklık olduğuna vurgu yapar. *Başkası'nın yüzü, başkası'nın yani aşkınlığın izidir. Ben başkası'na doğru gittiğinde sonsuza yaklaşır ve yüz bu sonsuz'un bir yansımasıdır. Yüz, yükseklerden konuşan başkası'dır ve ben'in ustasıdır. Ama bu usta ben'e içerik öğretmez. Aksine ben'e unutmayı ve ölmeyi öğretir. Aynı zamanda yüz ben'den ister, ben'e emreder. Bu emirle birlikte yüz bir anlam kazanır.*

Ayrıca Levinas'a göre yüz telafi edilemez bir geçmişin anlamını taşıdığı için ona hep geç kalınır. Bu geç kalınmışlıkta ben'i başkası'ndan sorumlu kılar. Yani yüz aslında ben'e geç kalınmış olanın farklı zaman ve mevkiinden buyurur. Çünkü ben ne kadar uğraşırsa uğraşsın bu geçmişi geri dönüp anımsayamaz. Anımsama her zaman bir öz bilinci yapısında barındırır. Ama ben ve başkası arasındaki ilişki koşulsuz, sınırsız ve asimetrik olduğundan herhangi bir noktadan hareket ederek bu ilişkinin başlangıç noktasını bulmak mümkün değildir. Bu ilişki sonsuzluğu zaten içerisinde barındırdığı için bir başlangıçtan veya bir ortadan söz edemeyiz. Ben'in kendisiyle özdeşliğini ortadan kaldıran bu art zamanlılık sorumluluğun sonsuzlaşması anlamına gelir. Çünkü ben'in yüz aracılığıyla geçmişle kurduğu bağ, ben'in sonsuz olana sonsuz sorumlulukla bağlanmasından kaynaklanır.¹⁹⁸ Levinas sonsuz sorumluluğu özellikle şu şekilde vurgular:

“Sonsuz kendini *sonluda* aşar, farkedilmeden *sonluyu* geçip gider, kendini saklayarak komşuyu bana yönlendirir.”¹⁹⁹

¹⁹⁸ Elif Çırakman, "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", s. 188-189.

¹⁹⁹ Çırakman, **a.g.m.**, s. 189.

Burada *sonsuz* ile kastedilen, *başka* ile girdiğimiz etik ilişkide açığa çıkan ve *aşkınlığı* simgeleyen Tanrı'dır. Çünkü Levinas *sonsuz*'un yani Tanrı'nın asıl anlamını *başka* ile girdiği etik ilişkide açığa çıkarır. Bunun nedeni, Tanrı'nın *başkası*'nın sesinde buyruklarını dile getirmesidir. Yani Tanrı'nın, *başkası*'nın sesinde hayat bulmasıdır.

Levinas'a göre, ulaşılmazlığın kendini açtığı ve kendini duyumsattığı yer, *ben*'in *başkası* idesini aşıp, *başkası*'nın *ben*'e kendini sunuş biçimi olan *yüz*'ün ifadede anlam bulmasıdır. Çünkü *başkası*'nın idesine sahip olabiliriz veya *başkası* hakkında fikir sahibi olabiliriz ama onun ötesinde olan, yani dış görünümünün arkasındaki yanına ulaşamayız. Bu yana ancak *yüz*'ün *ben*'e kendini sunmasıyla erişilebilir. Aynı zamanda *yüz*'ün ifadesiyle, *başkası*'nın dış görünüşünün arkasındaki asıl gerçekliğe ulaşılır.²⁰⁰

“İfadenin ilk içeriği, bu ifadenin kendisidir. Söylem içinde ötekine yaklaşmak, düşüncenin burada elde ettiği idenin kalıplarından hep taşan ifadeyi, konuk etmektir. Demek ki bu, ötekenden, *ben*'in yeterliğinin ötesinde olmaktır ve tam anlamıyla, *sonsuz* idesini edinmek anlamına gelir.”²⁰¹

Levinas *ben* ve *başkası* arasındaki ilişkinin *söyleme* dayandığını söyler. *Ben* ve *başkası*'nın birbirlerine ilgi duymalarının nedeni dil olsa da, onların toplumsallıklarını aşmasını sağlayacak olan şey söylemedir. Çünkü dil sözcüklerle sınırlıdır, ama *söylem* sözcüklerin bu sınırlarını aşar. Bundan dolayı Levinas'ta *sonsuzluğun* kendisini gösterdiği *başkası*'nın *yüz*'ü bu *söylemdir*. *Ben* ve *başkası* arasında kurulan etik ilişki bu *söylemi* oluşturur.

²⁰⁰ Medar Atıcı, “Leibniz ve Levinas'ta Sonsuzluk Kavramı”, s. 479.

²⁰¹ Atıcı, *a.g.m.*, s. 479.

Söyleme, öncelikle *söylenenden* ayırt edilir. Levinas'a göre *başkası*'nın etik konuşması, *başkası*'nın etik söylemesidir. *Söylemeyle* birlikte, *söylemedeki* özne kendini dışsallaştırarak yakın olana daha da yaklaşır. *Söyleme* kurduğu bu yakınlıkla, dünyaya ait olan *söylenenden* ayrılır. Çünkü *söylenen* daima belli bir varlığı içerir. *Söylemeyi* ise, görmemiz mümkün değildir. Ama *söylenen*, konuşanı, dinleyeni ve üçüncü bir kişiyi şimdiki zamanda bir araya getirir. Ancak bu üçünün bir araya gelmesiyle birlikte ortak bir dil oluşur. Üçüncü ya kendi vücuduyla orada bulunur ya da toplum olarak kendini açığa vurur.

“*Söyleme*, bir *söylenen*'i (ve hatta, *başkasına* yaklaşmanın onun için bir sorumluluk olması anlamında, bir *söylenenin söylemesini*) dile getirmeden önce, bu sorumluluğun tanığıdır zaten. Demek ki *söyleme*, tüm deneyimin öncesinde, bir anlam ifade etme tarzıdır. Saf bir tanıklık etmedir bu: hiçbir örtüsü açılmaya veya herhangi bir “dinsel” deneyime bağlı olmayan bir şehidin hakikati; herhangi bir buyruğun işitilmesini önceleyen bir itaattir. Öncel bir deneyime değil, tam-algının birliğinin erişemediği, tezahür etmeyen, şimdide mevcut olana nispeten *sonsuz*'a tanıklık eden saf bir tanıklık. *Söyleme*, *sonsuz*'u ne kapsayabilir ne de kavrayabilir; o benimle ilgilidir ve ağızımdan çıkarak beni kuşatır. Ve tek saf tanıklık *sonsuz*'a tanıklıktır.”²⁰²

Söylemenin *söylenendeki* önceliği onu *başkası*'na yaklaştırır. *Söylenen* her zaman belli bir şey, söylenilen de herkes tarafından tartışılabilir bir şeydir. Ama *söyleme*, her zaman bize “Bir şey söylendi mi acaba?” sorusunu sordurabilecek bir olaydır. Çünkü *söyleyen* ebediyen gitmiştir. İşte art zamanlılıkta burada ortaya çıkar. *Başkası* böylece *söylenen*'i

²⁰² Emmanuel Levinas, “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık*, s. 186.

tedirgin etmiş olur. Çünkü söylenecek olan söylendiği için o artık *başkası*'dır. Yani *söylemenin* ta kendisidir. *Söylemede* bu *yüzün* kendisi olduğu için, *ben* bu *yüz* karşısındaki sorumluluğunu inkâr edemez.

1.11 İLK FELSEFE OLARAK ETİK

Ben başkası'ndan her şekilde sorumludur ve bu sorumluluk hiçbir şekilde devredilemez. Ayrıca bu sorumluluk gereği, *ben*'in *başkası* yerine ölmesi gerekir. Ölmeyi öğrenmek, kendi ölümümüzün ötesine geçerek kendi ölümümüzün ötesindeki varlıkla karşılaşmamız demektir. Peki, *başkası*'nı algılayabilmemiz mümkün müdür? *Başkası*'nı algılayabiliriz ve ona değer atfedebiliriz. Ama *başkası*'yla karşılaştığımız an onun göz renginin bile farkına varamayız. Çünkü *başkası*'nı algılamamız onun bazı değerlere sahip olmasından değil, onun çıplaklığından, fakirliğinden kaynaklanacaktır. Bundan dolayı ona baktığımızda bunlardan başka hiçbir şey göremeyiz. *Ben başkası*'nın bakışlarında onun yalvarışlarını ve *yüzünün* çıplaklığını görür. Bu çıplaklık ile fakirlik karşısında *ben* vermemezlik edemez. *Ben*, *başkası*'nı tanıdıkça ona daha çok verir. Ama bu vericilik kendinden aşağıda olana değil, bir yüceliğe vermektir. *Başkası ben* karşısında her zaman yüksek konumda olandır. Bundan dolayı *ben başkası* karşısında karşılık beklemez. Zaten Levinas'ta etik karşılık beklemeksizin sahip olunan sorumlulukla birlikte başlar. Fakat *yüz ben*'e sorumluluk yüklediği gibi aynı zamanda *ben*'i *başkası*'na karşı şiddete yönlendirir. Peki, bu şiddet nedir? Levinas şöyle der:

“Yüz, tehlikeye açıktır. Tehdit altındadır. Bizi bir şiddet edimine çağırır gibidir. Ama aynı zamanda *yüz* bize öldürmeyi yasak edendir.”²⁰³

Levinas’a göre *başkası*’nı öldürmek isteyeceğimiz tek şeydir. Fakat onu öldürdüğümüz an güçsüzlüğümüzü açık bir şekilde ortaya koymuş oluruz. Bundan dolayı *başkası ben*’e öldürmeyi yasak eder. Çünkü *ben’in* varlığını açığa çıkartabilmesi için *başkası*’na ihtiyacı vardır. Bu *ben’in* varlığının biricik olduğunu gösterir.

“*Ben ben-olmayan’a* sanki *başka’nın* tüm yazgısı kendi ellerindeymişçesine bağlanır. *Ben’in* biricikliği, hiç kimsenin onun yerine yanıt verememesi olgusunda yatar. *Ben’in başka* tarafından sorgulanması, *ben’in* bir düşünüm edimi içinde ihtişamı ve serinkanlılığıyla yeniden ortaya çıkması değildir, *ben’in* kişiler üstü, tutarlı ve evrensel bir söyleme dâhil olması da değildir. *Ben’in başka* tarafından sorgulanması, *ipso facto* bir seçilmedir, *ben-olmayan* her şeyin kendisine bağlı olduğu ayrıcalıklı bir mevkiye yükselmektir.”²⁰⁴

Burada Levinas’ın gözden kaçırdığı şey; *başkası* ve *ben* arasındaki ilişkide *ben* kendi *ben’inden* ayrı olsa bile, yine de karşımıza bir başka *ben* olarak çıkabileceğidir. Bu durumda Levinas *ben’in*, kendi *ben’inin* karşısına aşkınlığı koyarak, bazı tehlikeleri göz ardı etmiş olur. Peki *başkası* bir *ben* olabiliyorsa, *ben* niye bir *başkası* olamasın? O zaman ortaya iki *başkası* çıkmaz mı? Levinas’a göre *ben başkası’nın* sorumluluklarını yerine getirmek için tayin edilmiştir. Bu ayrımla *ben* ve *başkası* birbirinden ayırt edilmiş

²⁰³ Önay Sözer, “Emmanuel Levinas: Aynı-olan’daki Başkası”, s. 127.

²⁰⁴ Emmanuel Levinas, “Aşkılık ve Yükseklik”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 122.

olunur. Çünkü *başkası* talep eden, *ben* ise bunları yerine getirendir. Ama bu durumda *ben* bir köle değildir. *Ben yüz*'ün, yani *sonsuz*'ün kendisine yapmasını buyurduğu şeyleri yerine getirendir. Bu durumda hem *ben*'in hem de *başkası*'nın gerekliliği söz konusudur. Bu konuda Ponty'de Levinas ile aynı şeyleri düşünür. Ponty *ben* ve *başka* arasındaki etik ilişkiyi şu şekilde özetler:

“Algımın beni dünyaya ve başkasına açması, bir elde etme değil yitirme edimidir. Benim için bir başka benin varlığını mümkün kılan benim kendi dışımda olmamdır. Beni çevreleyen ve algıladığım dünya, aynı zamanda başkalarının tanıklığına da açıktır. Nesnel bir dünyanın kurulabilmesi ancak başkalarının da benim algıladığım dünyayı algılamalarını gerektirir.”²⁰⁵

Ponty'de de, ne *ben*'in varlığının *başkası* olmadan ne de *başkası*'nın varlığının *ben* olmadan bir anlama sahip olamayacağı açıkça belirtilmiştir. Ponty'de Levinas'ta *ben*'in dışında olan ve *başkası* ile ilişkiyi sağlayan bir varlığın olduğunu özellikle vurgulamıştır.

Levinas'ta *başkası* ile kurulan etik ilişkiyi sağlayan *yüz*, fenomen olmayan bir şeyin fenomenolojisini temele alır. Çünkü bana bakan ve konuşan *yüz*'e dokunmamız ve onu kavramlarla düşünebilmemiz mümkün değildir. *Yüz*'ün kendini sergilemesi veya açığa çıkarması mümkün olmadığından, *yüz*'ün anlam olarak deneyimlenmesi de mümkün değildir. Deneyimlenmesi mümkün olmayan bu *ben* kendisini etik bir dil aracılığıyla *ben*'e sunar. *Yüz*'ün ifadesi *ben*'e *başkası*'nı “Öldürmeyeceksin!” emrini verir

²⁰⁵ Zeynep Direk, *Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler*, s. 62.

ve *ben* de bu emre itaat eder. Çünkü bu emir içerisinde sonsuzluğu barındırır.²⁰⁶

Levinas'ın sözünü ettiği *başkası* bir nesne değil, *başkası* nesnenin ötesinde bir varlık alanına sahip olan bir *başkalık*'i içerisinde barındırandır:

“Bu *ötekilik* o derece tamdır ki, nesne ve varlık dahil her türlü insan kategorisini yok eder. Kesinlikle *öteki*'nin niteliklerinin olduğu söylenebilir, ancak özne onları fark ettiğinde onun özünü yitirir. *Ben* bir kez *öteki*'nin niteliklerini fark ettiğinde *öteki*'yle ilişki içindeyimdir. Zaten çok yakındım, sosyal bir ilişkiye girdim ve böylece *öteki*'ni değişmez biçimde ihtiyaçlarımın ve projemin içine çektim; bunu ileri sürer Levinas. Levinas *öteki*'ne, onun gözlerinin rengini fark etmediğim zaman bile, uygun davranış tarzıyla yaklaştığımı söyler. *Öteki*'nin özel olması değil, *öteki*'nin katışıksız *ötekilik*'i benim kategorilerimi, varlığımı, varlığımı dünyada sürdürmemi darmadağın eder: söylenen bu. Tekil *öteki*'ni tanıdığım andan önce, *yüz*'ünün bir ada sahip olduğu andan önce, işte o zaman, Levinas'ın söylediği gibi, dışsallığı yaşamaktan acı çekerim.”²⁰⁷

Başkası ile kurulan etik ilişki Levinas felsefesinde ilk felsefe olarak konumlandırılmıştır. Özellikle Levinas'ın bu anlayışı klasik felsefenin sorusu olan, “Varlık nedir?” veya “Varlığın neliği nedir?” sorularını ortadan kaldırarak, “Varolmaya hakkım var mı?” sorusunu ön plana çıkartır. Çünkü Levinas felsefesinde önemli olan, klasik felsefenin temele aldığı varlık problemi değil, varolmanın imkânı olan etik ilişkidir. Levinas'ta etik ilişki *başkası*'yla başlar.

²⁰⁶ Zeynep Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, **Defter** sayı 31, 1997, s. 26.

²⁰⁷ C. Fred Alford, “Totalite'nin Karşısı: Levinas ve Frankfurt Okulu”, Çev. H. Emre Bağce, **Doğu Batı** sayı 28, 2004, s. 134.

*Başkası'nın yüzünün zayıflığı ve kırılganlığı karşısında ben kayıtsız kalmaz. Yüz zayıflığı içerisinde aynı zamanda güçlüdür ve bakışlarıyla ben'in başkası'na yardım etmesine mecbur bırakır. Böylelikle başkası'nın yüzünün zayıflığı karşısında ben, kendiliğinden eminliğini ve özerkliğini sorgular. Asıl olarak yüz ben'in kendi kendisini sorgulamasını sağlar. Böylece ben'in öznelliği başkası'na tabii hale gelmiş olur. Levinas felsefesinin önemi de burada yatar. Çünkü Levinas bilinç merkezli özgürlük kavramı yerine, başkası'na karşı sorumluluğa dayanan bir öznellik anlayışı oluşturur ve bu öznellik anlayışı bir devrim niteliğindedir. Bu devrimle birlikte Levinas etiği ilk felsefe olarak tahtına oturtmuş olur.*²⁰⁸

Levinas etiği, *başkası'nın* buyur edilişi olarak tanımlar ve *başkası'yla* karşılaşmayı öznelliğin tanımına yerleştirir. Böylelikle Levinas modern felsefeden farklı olarak öznelliği etik terimlerle açıklamaya çalışır. Oysa modern felsefede ise özerklik ve özgürlükten hareketle öznelliğe varılır. Özellikle Descartes'in şu sözünde özgürlüğün önemini açıkça görülür:

“İnsanın başlıca olgunluğu özgür bir istence sahip olmasıdır ve onu övülür ve yerilir kılan da budur.”²⁰⁹

Levinas'ta ise öznellik ancak *başkası'yla* kurulan etik ilişkiyle mümkündür ve öznellik *başkası* için olmaklılığın kabulüne varmayla yapılır. Yani *başkası* için olmaklılığın sorumluluğuna varan özne etiğin anlamına erişmiş olur. Çünkü öznellik kendisi için değil, *başkası* için olandır.²¹⁰

²⁰⁸ Özkan Gözel, “Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset”, s. 6.

²⁰⁹ Rene Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yay., 2010, s. 56.

²¹⁰ Gözel, **a.g.e.**, s. 9.

“Emmanuel Levinas etiğin filozofudur, kuşkusuz çağdaş düşüncenin tek ahlakçısıdır o. Etik bir uzmanlık alanıymışçasına onu bir etik uzmanı olarak düşünenlere yapıtlarının okunmasından önce bu birkaç temel tezi öğretecektir: Etik ilk felsefedir, metafiziğin diğer dalları bu etik temelden hareketle anlam kazanır. Çünkü ilk soru, onunla varlığın yarıldığı ve insani olanın “varlıktan başka türlü” olarak kendini kurduğu ve dünyayı aştığı sorusu...”²¹¹ (Philippe Nemo²¹²)

Kant’ın etik anlayışı “Ne yapabilirim?” sorusu üzerine odaklanır. Bu soruya ahlaki bir buyruk gereği özgürce cevap vermek gerekir. Çünkü Kant’a göre ahlaki buyruk bizi her zaman doğru şeyi yapmaya yönlendirir. Herhangi bir durum karşısında kararsız kaldığımızda bizi doğru şeyi yapmaya yönlendirecek tek şey ahlaki buyruktur. Ahlaki buyruk, Kant’a göre bizim gücümüz sınırları içerisinde olanı talep eder ve bunu şu şekilde temellendirir: Ahlaki bir ödevin yerine getirilmesinin gerekliliği, o ödevin yapılabilir olduğunu gösterir.²¹³ İnsan sadece özgür olduğu eylemlerden sorumlu olduğu için, aynı şekilde ödev de ancak mümkün olan içerisinde değerlendirilebilir. Ama Kant’ın bu düşüncesi içinde bazı çelişkili durumlar gözden kaçırılmıştır. Bundan dolayı Levinas Kant’tan ayrılır.

Levinas’a göre Batı metafiziğinde kendisiyle özdeş olan *ben*, bizi *ben*’in egoizmine götürür. *Ben*’in kendi egoizmi içerisinde saplı kalması *var*’ın

²¹¹ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 296.

²¹² Philippe Nemo 1949 doğumlu. Mayıs 1968 olayları sonrasında Marksizm’den uzaklaşan aydınlar grubu içinde yer aldı. Fransa’nın “Yeni Filozofları”ndan. “**Yapısal İnsan**” ve “**Eyüp ve Kötülüğün Aşırılığı**” adlı eserlerin yazarı.

²¹³ Robert Bernasconi, **Levinas Okumaları**, s. 9.

içinde kaybolmasına neden olur. Şimdi ise *ben*'in bu egoizmini ortadan kaldıracak olandır. Böylelikle şimdiyle yüzleşen *ben*, kendisinden kurtularak *ben-olmaklık*'ını geri kazanır. Bunun için *başkası*'nın *başkalık*'ına zarar vermeden onunla ilişki kurmasını sağlayacak yeni bir başlangıç yapması gerekir. Bu başlangıç ancak *başka*'nın da temele konduğu bir anlayışla mümkündür. Bu da felsefenin temeline ancak etiğin konmasıyla birlikte mümkündür. Etiğin temele konmasıyla, aynı ve kendisiyle özdeş bir *ben*'in, akıl ve bilinç temelli felsefeden kurtulup *başkası*'yla doğru bir ilişki kurmasını sağlar. Bu ilişki sonucunda da özgürlük açığa çıkar.

Bundan dolayı Levinas etiğinin temel amacı, Batı düşüncesindeki *başka*'yı *aynı*'nın içerisinde eritmek ve evrenselleşme düşüncesini redderek, *başka*'nın *başkalık*'ına zarar vermeden onunla etik ilişki kurmanın yollarını aramaktır. *Ben* karşısında *başkası*'nın hem ontolojik hem de ahlaki bakımdan üstünlüğü söz konusudur. Çünkü ontolojik olarak *ben*'in *ben* olmasını sağlayacak olan *başka*'nın kendisidir. Aynı şekilde ahlaki açıdan *ben*'in *başkası* karşısında *kendisi*'nden sorumlu olması, onu egoizme sürükleyeceğinden etik ilk felsefe olarak ele alınmayı gerektirir.

“*Başka*'nın *aynı*'ya direnmesi, felsefenin başarısızlığa uğramasıdır. Felsefe-olmayan, kanının tiranlığıdır. Burada *aynı başka*'ya tabii olur ama *başka*'nın yasasını kendinde bulamaz. Hayalgücünün karanlığıdır felsefe olmayan. Bu karanlıkta, bilen özne, kendisi-için-olan, *aynı* ya da *ben* yolunu şaşırır ve kaybolur. [felsefe-olmayan], eğilimin yaderkliğidir; burada kişi, kendi kendine vermemiş olduğu bir yasayı izler. Yabancılaşmadır bu, çünkü kişi farkına varmaksızın kaybolur. Kendi olmayıştır, çünkü varlık aynılığından

anonimliğe kaçır. Buna karşılık, felsefi bilgi *apriori*'dir: nesnesine upuygun fikri arar ve özerkliğini güvencede tutar.”²¹⁴

Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, hakikatin anlamı ben için olmaklılığında yatar. *Ben* diğer bir *ben* olan *başkası* ve *başkalarına* da bu hakikate ulaşmak amacıyla ihtiyaç duyar. Bundan dolayı Levinas'a göre *başkası* belki de insanın asıl kaynağıdır.

“Varlığın benim için olmasına karşı çıkmak, onun insan için –olmasına karşı çıkmak değildir; hümanizmi terk etmek ya da mutlak olanla insanlığı birbirlerinden ayırmak da değildir. Bu yalnızca, insanın insanlığının *ben* konumunda bulunmasına karşı çıkmaktır. İnsanın alası –insanlığın kaynağı- belki de *başka*'dır.”²¹⁵

Hatta *başkası*'nı Levinas öyle bir konuma yerleştirir ki onsuz etiğin temellerinin bile atılamayacağını ısrarla vurgular. **Dört Talmud Okuması**'nda *başkası*'nın gerekliliğini şu şekilde açıklar:

“*Başka* herkesin rehinesi olan insan insanlık için gereklidir; zira onsuz ahlak başlayacak yer bulamaz.”

Levinas'taki *ben* ve *başka* arasındaki ayrım ise, Hegel'in köle efendi diyalektiğinden farklıdır. Hegel'de efendilik ve kölelik mutlak bir role sahip değildir.²¹⁶ Köle, efendinin isteklerini yerine getirmekle yükümlüdür. Fakat

²¹⁴ Emmanuel Levinas, “Aşknlık ve Yükseklik”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 116-117.

²¹⁵ Levinas, **a.g.m.**, s. 117.

²¹⁶ Tulin Bumin, **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektigi**, Praksis Felsefesi, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 96-97.

onun isteklerini yerine getirirken, öz bilinç varlığı olabilmek için aynı zamanda kendini de eğitir ve geliştirir. Köle, bulunduğu durumdan kendini çıkarmak için sürekli bir savaş hali içersindedir ve bu durumu aşmaya çalışır. Bu savaşta köle, efendilik statüsüne yükselebilir.²¹⁷ Oysa Levinas'ta *ben* ve *başkası* arasında böyle bir savaş söz konusu değildir. Aksine *ben* kendi *benlik*'ine *başkası*'nın yüzünde ulaşabilir. Bu *sonsuz*'un bize seslendiği *başkası*'nın yüzüdür.

“Levinas'ın etiğinde Hegel'den ve Kant'tan farklı olarak özellikle *yüz*'ün seçilmesine dair birçok neden ileri sürülebilir. El ele ya da göz göze değil, yüzyüze... İnsanın sıradan bir bölgesi değildir *yüz*. Aslında Levinas başından beri bedenle ilgilidir; kendi kendine çakılı olan *ben* fikrini ve ondan kaçamamanın trajedisini 1935 tarihli yazısı **L'évasion**'da bile ele alır. En radikal bağı koparma, benim kendim olmam gerçeğinden kaçma ihtiyacından söz eder orada. Onun *ben*'i sıradan bir nesnenin ontolojik konumunda değildir. Beden, varolmak başından beri bir 'ağırlık'tır, 'yük'tür Levinas'ta. Kaçınılması olanaksız görünen bu yük'ten, bu bağlanmadan 'kurtulmak' nasıl mümkün olabilir? Yine bir *başka* bedenle, bir *başka* yüzle karşılaşmayla elbette.”²¹⁸

Levinas'ta *yüz*'den kaçışın hiçbir imkânı yoktur. *Yüz* soyuttur, anlamın ötesinde olandır. Bundan dolayı *yüz* dünyanın dışsallığını aşarak, içkinliği

²¹⁷ Ramazan Korkmaz, “Metaforik Dönüştürme Biçimleri ve Efendi-Köle Diyalektiği Bakımından Beyaz Kale”, **Bilgi Dergisi** sayı 50, 2009, s. 121.

²¹⁸ Erdem Çiftçi, “Etik Deneyiminin Kökeni: Yüzyüze”, **Felsefe Dünyası** sayı 45, 2007, s. 154.

rahatsız eder. Böylelikle *ben başkası*'yla karşılaştığı anda onun kültürel kimliğini unuttur. Ona sadece o olduğu için yönelir. Levinas'ın tabiriyle, tıpkı onun gözlerinin rengini fark etmemesi gibi.²¹⁹ Ama Levinas *başkası*'nı zayıf ve güçsüz, *ben*'i ise zengin ve güçlü olarak nitelendirirken, *ben*'in zengin ve güçlü olmasından kaynaklanan etik bir yükümlülüğe vurgu yapmaya çalışmaz. Aksine *başkası*, *ben*'i aşarak, onun kendi gerçekliğini sorguya çektiği için önemlidir. Aynı zamanda *ben başkası*'yla karşılaştığı anda zaten tüm gücünü ve zenginliğini çoktan kaybeder. Çünkü *başkası*'yla karşılaştığı anda tüm bunların farkına varır ve artık bunları *başkası*'yla paylaşmamazlık edemez.²²⁰

“ ‘Öteki metafiziktir’. *Öteki*yle (*autrui*) ilişki, öteyle yani sonsuzla ilişkinin somut kipliği ya da imkânıdır ve bu anlamda etik ilişki *var*'dan ve varlıktan çıkmanın, dolayısıyla *aşkınlığa* ulaşmanın bir –belki de biricik!- yolu olarak gözüktür. *Öteki* ile ilişki olarak etiğin, varlıkbilimi önceler bir tarzda, ‘ilk felsefe’ belenışinin anlamı burada yatar. Bu yüzden metafiziği, soyut temaşada ya da spekülasyonda değil bir anlamda şu en ampirik olanda, karşımızdaki ötekinin yüzünde aramaktadır Levinas.”²²¹

Bundan dolayı *ben*'in *başkası*'nın yüzünde *aşkınlığa* ulaşması olarak nitelendirilen etik, Levinas'ın metafiziğini oluşturur. Varlığın anlamsızlığından bizi kurtaracak olan tek şey ilk felsefe olan etiktir.

²¹⁹ Robert Bernasconi, “Levinas ve Ötekilik Politikası”, **Tezkire** sayı 38-39, 2004, s. 111.

²²⁰ Bernasconi, **a.g.m.**, s. 115.

²²¹ Özkan Gözel, “Levinas'ta Varlık ve Öteki”, s. 69.

İKİNCİ BÖLÜM

2.1 BEN VE BAŞKASI ARASINDAKİ İLİŞKİ VE İLİŞKİNİN DOĞURDUĞU PROBLEMLER

2.1.1 Ben'e İlişkin Problemler

Etiğin ilk felsefe olmasını sağlayan temel yapı taşı *ben*'dir. Çünkü ben başlangıçta kendisine dönük bir yapıya sahip olsada, *başkası*'yla karşılaştığı andan itibaren kendisini görünür kılarak anlamlandırmaya çalışır. *Ben başkası*'yla karşılaştığında onu öldürmek ister. Bu durumda *ben başkası*'yla görüşe indirgenemeyecek bir deneyim yaşar. Bu deneyim içerisinde *ben* etik bir özne haline gelir. Çünkü *ben* kendi öznelliğinin yanında bir *başkası*'nın öznelliğini kabul etmek zorunda kalır. Aynı zamanda kendi öznelliğinin sorgulanması gerektiğinin bilincine ulaşır. *Ben* asla nesne olamayacak *başkası*'nın *yüzü* ile karşılaşır ve onun karşısında kendi öznelliğini yitirir. *Başkası*'nın *yüzü* tüm gizemi içerisinde barındırır ve aslında bu durum başlı başına bir paradoksu içerisinde barındırır:

“O (*yüz*) burada ancak yokluk, burada olmayış (*absent*) olarak, dışarıda ve ancak iç ve dış arasındaki kırılınan sınır olarak vardır. O, çıplak ve gizemli (*secret*) dir.”²²²

Ben başkası ile yüzleşmeye başladığı anda kendiyi de yüzleşmeye başlar. *Başkası*'nın *yüz*'ünde bizi çağıran etik buyruk kendi kendimizle

²²² Cevriye Demir Güneş, “E.Levinas Etiğinde Sorumluluk ve Yüzün Görünümü”, s. 151.

yüzleştirir. Ancak *başkası*'nın *yüz*'ünden hareketle asıl olan *benliğimize* ulaşabiliriz. *Başkası*'nın *yüz*'ü karşısında varlığını sorgulayan *ben*, *başkası*'na karşı sorumluluğuna böylelikle varmış olur. Çünkü *başkası*'nın *yüz*'ünde *sonsuz* bizi çağırır ve ona hareketsiz kalmak mümkün değildir.

“Levinas'ın girişiminde, *başka*'nın *aynı*'nın teorik ontolojisi üzerindeki etik önceliği tamamıyla dinsel bir aksiyoma bağlıdır. Bu düşüncenin bir araya getirdiğini ayırabileceğine inanmak, bu düşüncenin içten hareketine, öznel katılığına saldırmaktadır. Esasında Levinas'ın felsefesi yoktur. Teolojinin <<hizmetkârı>> bir felsefe dahi değildir bu: bu *teoloji* tarafından iptal edilmiş (kelimenin Yunan anlamında) felsefedir, bundan geriye kalan da bir *teo-loji* değil (bu adlandırma halen fazla Yunandır ve Tanrı'nın özdeşliği ve yüklemeleri aracılığıyla kutsalın yaklaşmasını varsayar), tam olarak bir etikdir.”²²³

Etiği ilk felsefe olarak felsefesinin merkezine yerleştiren Levinas, bu anlayışıyla birlikte tüm geleneksel felsefeyi derinden sarsmıştır. Levinas'a göre Batı metafiziğindeki sorun varlığın her zaman olarak şimdi ve burada olanın varlığı olarak ele alınmasında yatar. Şimdi ve burada olmaklık varolanların içinde ve kendileriyle özdeşleşmelerine neden olur. Ama nasıl ki *başka* ve *ben* arasındaki ilişkide, *başka*'nın *ben* karşısında önceliği varsa, aynı şekilde *başka* ile *aynı* arasındaki ilişkide de *başka*'nın *aynı*'ya karşı önceliği söz konusudur. Fakat Batı metafiziği *başka*'nın *aynı*'ya karşı olan önceliğini reddeder ve *başka*'yı *aynı*'nın içerisinde eritir. Bu da farklılıkların ortadan kalkarak *bir*'in etrafında şekillenmesine neden olur ve bu *başkalık*

²²³ Aicha Liviana Messina, “İnsani Olanın Gözüpekliği Levinas&Badiou: Etik Üzerine Bir Çatışma”, Çev. H. İlksen Mavituna, **MonoKL** sayı 8-9, 2005, s. 343.

deneyimini ortadan kaldırır.²²⁴ Farklı açılardan Batı metafiziğinde, yine başka varlık içinde düşünülüşünden varlığın *başkalık* olarak tezahürü olarak değil, *başka*'nın varlığı olarak incelenir. Varlığın bu görünen yüzü Batı metafiziğinde “bütünlük” kavramı içerisine yerleştirilmiştir.²²⁵ Bireyler de bu kavramdan hareketle kendi hakikatlerine ulaşmaya çalışır. Değerlendirmeleri ise, eylemin sonuçlarına göre bireyden bireye farklılık göstermeksizin, bütün için hangi eylem anlamlıysa o dikkate alınarak yapılır. Bunun sonucunda eyleme yüksek bir değer atfedilir.

Görüldüğü gibi Platon'dan beri süregelen Batı metafiziğinde *başka*'ya karşı sürekli bir şiddet uygulanmıştır. Aslında farkında olmadan yapılan bu şiddet, *başka*'nın kendi varlığı içerisinde çakılıp kalmasına neden olmuştur. Levinas'ın etiğin yapısının tekrardan düşünölmeye ihtiyacı olduğı vurgusunu yapması da bundan kaynaklanır. Fakat Levinas'ın bu vurgusu Yunan etiğini tartışmaktan ziyade, Yunan etiğinin modern etikten farklılıklarını ön plana çıkarmayı amaçlar.²²⁶ Bundan dolayı Levinas insanı, varlığı anlama çabası içerisinde ele alır. Bu da varlığın ötesine yani etiksel olana geçilememesine neden olur. Aynı zamanda etiksel olana geçilememesi, *başka* ve *başka*'yla kurulan ilişkinin göz ardı edilmesine neden olur. Çünkü Platon'un **Sofist**'inden beri *başka* “-den başka” olarak ele alınmıştır ve bu çerçevede değillemeye indirgenmiştir. Yani *başka aynı*'nın mantığına indirgenmiştir. Bu da tüm farklılıkların ortadan kalkmasına ve *ben*'in kendini ortaya koyamamasına neden olur. Levinas ise bu düşüncenin tersine, ‘*radikal*

²²⁴ Zeynep Direk, **Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler**, İstanbul, YKY, 2005, s. 72-74.

²²⁵ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 331-332.

²²⁶ Robert Bernasconi, **Levinas Okumaları**, s. 18-19.

*başkalık'a vurgu yapar.*²²⁷ *Radikal başkalık ben'in varlığı için kaçınılmazdır. Çünkü ben ancak başkası'ndan hareketle kendisine ulaşacak ve başkası'nın yüzünde eriştiği sorumluluk bilinci içerisinde özgürlüğüne kavuşacaktır.*²²⁸

“Temelde Heidegger’i ve topyekûn Batı felsefesini ontolojide (varlıkta) kalmakla itham eden Levinas (varlıktan) öteye bir yol olarak gördüğü etiği (insanlar arası ilişki olarak, sosyallik olarak veya bir başka deyişle ötekiyle ilişki olarak etiği) ön plana çıkararak onu tüm felsefenin, dolayısıyla tüm anlamlanımının kendinde temelleneceği “ilk felsefe” olarak vaaz ve, evet, belki de vaaz eder.”²²⁹

Zaten Levinas’ın etiği temelde ontoloji eleştirisi üzerinde temellenir. Çünkü ontolojinin aşılmaya çalıştığı nokta da Levinas etiği meydana çıkar. Bundan dolayı Heidegger’in felsefi anlayışından bağımsız, Levinas etiğine nüfuz etmemiz mümkün değildir. Ama Levinas, Heidegger’in varlığın anlamını yine varlığın kendisinde arayan anlayışa karşı çıkar. Levinas özellikle varlığın anlamsızlığına odaklanır ve bu anlamsızlığı ortadan kaldıracak tek şeyin de etik olduğunu vurgular. Levinas’a göre varlığın ötesine geçmek ancak etikle mümkündür. Varlığı çakılı kaldığı anlamsızlıktan çıkartacak tek şey, *başkası'nın yüz'ündeki sorumluluğun sağladığı etik ilişkidir.*²³⁰

²²⁷ Emmanuel Levinas, “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine”, **Sonsuza Tanıklık**, s. 41-49.

²²⁸ Zeynep Direk, **Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler**, s. 142-143.

²²⁹ Özkan Gözel, “Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset”, s. 8.

²³⁰ Özkan Gözel, **Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, s. 41.

Peki ama *ben* hiçbir karşılık beklemezsiniz *başkası*’ndan nasıl sorumlu oluyor? Bir kişinin *başka* birinin isteklerini yerine getirmesi için ondan bir beklentisi olması gerekmez mi? Hatta *benin* birine yardım etmesi için o birini tanıması gerekmez mi? İşte Derrida, Levinas felsefesinin merkezini oluşturan *başkası*’nın bilinemezliğini eleştirir ve bu bilinemez kişiye nasıl saygı duyulabileceği sorgular. Derrida’nın eleştirileri Levinas’ı yaptığı şeyin daha çok bilincinde olarak yapmaya yönlendirmiştir. Zaten Levinas’ın bu kadar tanınmasında Derrida’nın çabası inkâr edilemez.²³¹ Derrida’nın yapı bozumundan hareketle ve eleştirileriyle Levinas, *başkası* fikrini doğru temeller üzerine kurar. Çünkü *başkası*’na nasıl saygı duyulabileceği problemi sadece *başkası* ve *ben* arasındaki etik ilişkiden hareketle cevap verilebilecek bir şey değildir.

Levinas, “sonuna kadar düşünülmüş bir eser, *ben*’den *başkası*’na giden ve bana bir karşılık gibi geri dönmeyen bir armağandır,” der. Derrida, bu cümleyi, “**En Ce Moment Meme, Dans Cet Ouvrage Me Voici**” (Tam Bu Anda, Bu Eserde, İşte Buradayım) adlı denemesinde de ele almış ve eserin armağanının ancak radikal bir minnet duymama içinde korunabileceği üzerinde durur. Söz konusu olan *başka*’yla karşılıklılık ekonomisi içerisinde oluşmuş bir armağan değildir. Asıl problem, armağanın, herhangi bir karşılıklılık ekonomisine ait hale gelmeden, hatta böyle ekonomileri alt üst etmek suretiyle nasıl olup da *başkası*’na gidebileceğidir. Gidişin imkânı, Derrida’ya göre imkânsızlık, paradoks, açmazdır: “Armağan vermek, gerçekten böyle bir şey varsa eğer, her türlü sözleşmenin, karşılık vermenin

²³¹ Edith Wyschogrod, “Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida”, **Journal of Philosophy Scriptures** issue 1, 39-40.

ya da beklemenin, borcun, alacağın, yani bir çemberin ekonomisinin evvelinde ve ötesindedir.”²³²

Derrida bu armağanın karşılıklılık ilişkisini kesintiye uğrattığını düşünür ve armağanın şimdiki zamanda verilemeyeceğini vurgular. Bundan dolayı anın, aşılması için alan kişinin verilen karşısında nankör olması gerekir. Bu nankörce tavır sayesinde anın bulunduğu kabuk çatlar ve veren bir anlamda vermeye mecbur olduğunun farkına varır.²³³ İşte tüm sorun aslında *başkası*’yla kurulan bu temel ilişkiden kaynaklanır.

“*Aynı* tam da, bir ayrımlıdan *ötekine*, karşıtlığın bir teriminden *ötekine* dolanık ve çokanlamlı geçiş anlamında *différance*’tır... *aynı*’nın ekonomisindeki ayrı(m) konmuş *başkası* olarak görünmesindeki zorunlulukla bir tuttuğu bütün karşıtlık çiftleri böylece yeniden alınabilir (kavranılır-olan, duyulurun ayrı(m) konmuşu, ayrı(m) konmuş duyulur olarak; kavram ayrı(m) konmuş, ayrı(m) koyan görü olarak; kültür-ayrı(m) konmuş, koyan doğa olarak... Bu *aynı*’nın *différance* olarak açığa çıkarılmasıyla ki ayrımın ve bengi döngüdeki yinelemenin *aynılığı* da kendini belli eder.”²³⁴

Ben, varlıktan *başka* olanın farkındalığına varır. Bu da *ben*’in *başkası* karşısındaki sorumluluğu ile mümkündür. Çünkü özne etik ilişkinin temelinde olan yüzyüze ilişkide özneleşir. Ama günümüzde teknolojinin de ilerlemesiyle birlikte yüzyüze ilişki ortadan kalkmıştır. Bu da insanların birbirleri arasındaki

²³² Zeynep Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, s. 16.

²³³ Direk, **a.g.m.**, 16-17.

²³⁴ Emrah Akdeniz, “Derrida’da Kökensiz Düşüncenin Kökeni Olarak Différance”, **Düşünme Dergisi** sayı 1, 2012, s. 44.

samimiyetin umursamazlığa dönüşmesine neden olmuştur. Bunu bir reklamla da örnekleyebiliriz:

“Bir işçi binanın dışından camları silmektedir. Birden ayağı kayar ve düşecek gibi olur. Güçlkle pencerenin denizliğine tutunurken bir yandan da “İmdat!” diye bağıarak yardım ister. Durumun farkına varan bir kadın alelacele toparlanarak “Bekle geliyorum!” diye seslenir. Doğal olarak adamı kurtarmaya geldiğini düşünürsünüz. Ne var ki durum hiç de öyle değildir. Kadın koşarak sokağa iner ve güçlkle tutunan adamın tam altında park etmiş vaziyette duran arabasını çalıştırarak, hızla olay yerinden uzaklaştırır. Anlarsınız ki maksat arabaya bir zarar gelmemesidir yoksa “öteki” kimin umurundadır! Meta fetişizmiyle (putperestlikle!) ötekine karşı umursamazlığın aynı kapıya çıktığını görmekteyiz burada. Reklamımız, bu tutumu doğallaştıran bir sözle biter: “Yaris’i olan anlar!”²³⁵

Tüm bunlar kapitalizmin doğurmuş olduğu sonuçlardır. İnsanlar tüketim çılgınlığı içerisinde başkasını düşünmeden ve sadece kendi gayelerine uygun bir şekilde hareket ederler. Bu da *başka* ve *başka*larının görmezden gelinmesine neden olur. Fakat Levinas postmodernizmdeki bu sorunun şöyle aşılacağına vurgu yapar:

“Ötekine olan bu çıkar-gözetmezlik, (*dés-intér-essement*), üçüncü bir şahsın ihmal edilmesi olarak algılanabilir. O halde saf kutsiyet ancak iki kişinin olduğu durumda mümkündür. Bu sayı üçe çıktığı andan itibaren devlet vardır, çünkü devlet temelde ahlakı yadsımaz. Örneğin Avrupa hukukunda

²³⁵ Özkan Gözel, “Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset”, s. 5.

kamu ahlakı duyarlılığı vardır. “Muhabbet” (*charité*) ve “ötekine saygı”, adalet sorununu dışlamaz.”²³⁶

Bundan dolayı Levinas felsefesinde *ben başkası*’ndan sorumludur. *Ben*’in *başkası*’na karşı duyarsız kalmasına ve kendi menfaatlerini düşünmesine imkân yoktur. Çünkü *başkası ben*’i kutsiyet alanına taşıdığı için, *ben*’in kendi kendisini sorgulamasına neden olur. Aynı zamanda *başkası ben*’in şeyler üstündeki denetimini sorguya çektiği için vermeye mecburdur. *Başkası*’yla karşılaşmadan önce *ben*’in ihtiyacı olan tek şey, yalnızca *ben*’e kimliğini kazandıracak *aşkınlık*tır.

“*Başka* ile olan ilişki yönelimsellikten farklıdır. O, varlığa açılmak ve varlığa yönelmek değildir. “Mutlak olarak *Başka*”, bir bilinçte yansımaz, yönelimselliğin teklifsizliğine direnir. *Başka*, bir bilinç içeriğine dönüşmez; kuşatılamazdır. *Başka*, ilişkide dahi kendini geri çekendir. “*Başka*’nın, yönelimselliğin teklifsizliğine direnci, *aynı*’nın egoizminin altüst edilmesinden ibarettir. Yönelinen’in ona yönelmekte olan yönelimselliği mat etmesi gerekir.” Levinas bu ilişkiyi açımlayabilmek için ‘gün boyunca gösterişle ördüğünü geceleri gizlice söken Penelope’yi örnek göstermektedir. Bu hareket, sürekli kendini geri çeken ve saklanan ‘*Başka*’ya doğrudur. Bu nedenle de bu hareketten bahsederken kullanılabilecek kavramlar “Yükseklik” ve “Aşkınlık” kavramlarıdır.”²³⁷

²³⁶ Cevriye Demir Güneş, “Kutsiyet Felsefesi Üzerine”, s. 175.

²³⁷ Ömer Faik Anlı, “Levinas’ın Aşkınlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında ‘Ben’in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti”, **Düşünme Dergisi** sayı 1, 2012, s. 26.

Ben başkası'nın aşkınlığı karşısında hep kendi kimliğini açığa çıkartmaya çalışır. Çünkü onun asıl olan kimliği başkası'nın aşkınlığında gizlidir:

“Varoluşumuz, terk edemeyeceğimiz, ebediyen bağlı olacağımız bir doluluktur; *benimizin* bir ayağı her zaman kendi varoluşumuzdadır. Kendi *benimize* çakılıyız; *başkalarından* önce kendimizin kölesiyiz; *benimizin* ilk sahibi, kendimiziz; bilincimizin kendi tutsaklığını keşfettiği ilk bağ, kimlik bağıdır; ne yaparsak yapalım kendimize döner geliriz; bu, bizim trajedimizdir. Bu trajediyi anlayabildiğimizde, hep kendimize geri dönme kaderimizi yenme hayalini gerçekleştirmenin aslında kendimiz olma, kendi kimliğimizi edinme mücadelesinden daha temelde yer aldığını görürüz.”²³⁸

Günümüzde siyasette özellikle kimlik ve öznellik kavramları üzerinde oldukça durulur. Çünkü siyasetin asıl anlamının ötesine geçilerek kimlik siyaseti yapılmaya çalışılır. Kimlik siyasetinin ön plana çıkartılması da öznellik, adalet gibi problemlerin yeniden açığa çıkmasına neden olur. Böylelikle kimlik ve öznellik kavramlarına yeni anlamlar kazandırma çabası içerisine girilir. Levinas'ın özne kavramsallaştırmasını bu bağlamda gündeme getirmek, hem bu tartışmalara yeni bir boyut kazandırmak hem de Levinas felsefesinin politik olanaklarını araştırmak bakımından önemlidir.²³⁹

Levinas'ın öznellik kavramı açısından siyaset, öznelliği farklılıklarından ayırt ettiğimizde aslında öznelğin zayıf yönlerini ön plana çıkartmış olur. Çünkü farklılıklar özneyi ve öznelğin özelliklerini kendi içerisinde eritir.

²³⁸ Erol Göka, “Benim Levinas'ım”, **Tezkire** sayı 38-39, 2004, s. 72.

²³⁹ Dr. Ayşegül Sabuktay, “Levinas Felsefesinde Öznellik ve Bu Öznelğin Siyasal Olanakları”, **Defter** sayı 41, 2000, s. 164.

Bunun sonucunda da geriye özne diye bir şey kalmaz. Levinas'a göre önemli olan *başkası*'ndan hareketle kendiliğimize geri dönmek ve asıl gerçekliğimize ulaşmaktır. David Harvey öznenin farklılıklarının kendi içerisinde eritilmesi gerektiği düşüncesini şu şekilde eleştirir:

“‘Vulgar’ kavramsallaştırma dediğim neredeyse bireysel biyografilere göre işleyen bir kavramsallaştırmadır: *benim* hayat hikâyemin ayrıntıları yüzünden *ben* dünyayı kendi görüp, yorumlayıp, temsilileştirip, anladığım gibi anlarım.”²⁴⁰

Bundan dolayı Levinas özellikle *başka* insanın hakları yazısında, insan haklarının *başkası*'nın haklarında temellendiğini ve temellendirilmesi gerektiğini özellikle vurgular.²⁴¹

Başkası'na saygı veya Kant'ın istencinin hiçbir zaman ötekini bir araç değil, bir amaç olarak görme formülasyonu aslında *ben*'in pratik aklı ön plana çıkartmasını sağlar. Çünkü özgürlükler arasında barış ancak aklın ön gördüğü yasalar etrafında sağlanabilir. İyi isteme, aklı dinleyip, işittiği müddetçe barış herkes tarafından kabul görür.²⁴²

“İnsan haklarının kökensel anlamda *öteki* insanın hakları oluşu ve bu hakların -kimliklerin özgürce ayakta kalmak için gösterdikleri içgüdüde ve kendi özdeşliklerinde uç verişleri bir yana- sosyallikteki *öteki*- için'liği ve

²⁴⁰ Dr. Ayşegül Sabuktay, “Levinas Felsefesinde Öznellik ve Bu Özneliliğin Siyasal Olanakları”, s. 165.

²⁴¹ Emmanuel Levinas, “Öteki İnsanın Hakları”, Çev. Özkan Gözel, **Tezkire** sayı 38-39, 2004, s. 126.

²⁴² Levinas, **a.g.m.**, s. 127.

'yabancı için'liği, ifade ediş olgusu, onlardaki yeniliğin anlamı olarak görünüyor bana."²⁴³

"Öteki'yle ilişki *ben*'i sorguya çeker, *ben*'i kendimden boşaltır ve sonu gelmeyen bir biçimde boşaltır, bana hep yeni kaynaklar gösterir. Bu kadar zengin olduğumu bilmiyordum, fakat artık hiçbir şeyi kendime saklamaya hakkım yok."²⁴⁴

Etik yükümlülüklerimiz *ben*'in zengin ve güçlü olmasından kaynaklanmaz. Aynı şekilde bu yükümlülük *başkası*'nın özgül ihtiyaçlarına da bağlı değildir. Ama kime ve nasıl yardım edileceği ise, bu ihtiyaçlara gönderme yapılarak karar verilir. Zaten Levinas'ın Haham Yochanan'ın başka bir insanı yiyeceksiz bırakmanın, hiçbir koşulun hafifletilmediği bir hata olduğu iddiasını sürekli olarak alıntılanması bundan kaynaklanır.²⁴⁵

Buradan da anlaşıldığı gibi *ben*'in özneliği *başkası*'na karşı sorumluluktan doğar. *Başkası*'nın *yüz*'ünün bize karşılıksız olarak buyurduğu sonsuz sorumluluktan kaynaklanır. Bu sorumluluktan kaçmak veya bu sorumluluğu reddetmek mümkün değildir. Sorumluluk, kişinin bu sorumluluğun bilincine vardıktan sonraki tüm kararlarında buna uygun davranmasıdır. Çünkü karar sorumluluğun hemen arkasından gelir. Bu, *başkası*'nın *yüz*'ünün sorumluluğu karşısındaki ne yapacağını kararır. Fakat bu şekilde bakıldığında herhangi bir sorun yokmuş gibi gözükür. Ama sorun bu sorumluluğun kaçınılmaz oluşunda yer alır.

²⁴³ Emmanuel Levinas, "Öteki İnsanın Hakları", s. 129.

²⁴⁴ Robert Bernasconi, "Levinas ve Ötekilik Politikası", s.115.

²⁴⁵ Bernasconi, **a.g.m.**, s. 115.

Eğer sorumluluk kaçınılmazsa, bu sorumluluğu kaçınılmaz kılan şey nedir? *Ben*'in *başkası*'nın *yüzü* karşısında üstlendiği sorumluluk, *ben*'den *başkası*'na gelen bir şey midir, yoksa *ben* vicdan gereği mi bu sorumluluğu üstlenir? Levinas'ın *ben*'in *başkası*'na karşı sorumluluğuna dair iki türlü yorum vardır. Bunlardan biri bu sorumluluğun vicdani rahatsızlıktan kaynaklandığını ileri sürerken, diğeri de sorumluluğun tamamıyla yanıt verme zorunluluğundan kaynaklandığını ileri sürer. Yani sorumluluk *başkası*'nın bakışının cevapsız bırakılamayışından kaynaklanır. Levinas'ın öğrencisi Roger Burggraeve'ye göre, *ben*'in *başkası*'yla kurduğu etik ilişki *ben*'in vicdani aracılığıyla kurulur.

“Levinas’a göre -ve bu noktada, kanımca Levinas’ın etik düşüncesinin gerçek orijinalliği ile karşılaşırız- kendi çıkarına yönelmiş ve varolmak için çaba sarf eden olarak yorumladığımız *ben*, hâlihazırda o varolma çabası sırasında da işleyen bir şeyleri gizler. Açıkçası, kendi kendini var etme çabası içinde -*Aynı*’nın içinde, dışında değil-, *conatus essendi*’yi içeriden dışarıya sorgulayan kendisi dışındaki şeylere açan bir vicdan [*scruple*] işlemektedir.”²⁴⁶

Başkası aracılığıyla *ben*'de mevcut bulunan vicdanını ve *ben*'in toplumsallıktan uzak varoluşunu açığa çıkarır. Bu anlamda asıl olarak *başkası* *ben*'i uykusundan uyandırarak, *ben*'in etik bir varlık olmasını sağlar. *Ben*'in *başkası*'na karşı sorumlu olmasındaki temel etken *ben*'in vicdanına söz geçirememesinden kaynaklanır. *Başkası* *ben*'i bencil dünyasından çıkartarak, vicdanıyla hesaplaşmasını ve aynı zamanda *ben*'in *başkası*'ndan sorumlu olmasını sağlar.

²⁴⁶ Ebru Apaydın, *Levinas Felsefesinde Öznellik ve Ötekilik Problemi*, s. 120.

Levinas *ben*'in vicdana sahip olması için *başkası*'nın herhangi bir karakteristik özelliğe sahip olmasının zorunlu olmadığını vurgular. Niyetlerimizin ötesinde, *başkası* kendi *başkalığıyla benim* vicdanımı etkiler ve *başkası benim* vicdanıma emreder. Ama ne *başkası benim* adıma ne de *ben başkası* adına onun acısını yaşayabilirim. Çünkü *başkası*'nın etik anlamlılığı onun doğal durumundan kaynaklanmaz. Bu sadece *başkası*'nın *benim* için bir nesne olamayacağının göstergesidir. Bundan dolayı Levinas, Heidegger'in varlık ile hiçliğin sorgulanmasından kaçınıldığı araçsal mantığı reddeder.²⁴⁷ Levinas'a göre, herhangi bir varlığın araç olarak kullanılıp bir kenara atılması gerçekliğine göz yumulması kadar kötü bir şey yoktur. Peki insanların araç olarak kullanılması adil midir? Kuzey'in liberal temsili demokrasisine sahip yerlerde, *başkası* ve *başkaları* özel şirketlerde, az maaşla kötü şartlar altında çalıştırılır. Eğer ki Levinas vicdani rahatsızlık konusunda haklıysa, *başkası*'nda yaşanan tüm bu buhranların *başkası*'nın vicdan rahatsızlığına sunularak onun *ben*'in içinde konuşması asla sonlanmayacaktır.²⁴⁸

Başkası'nın sesi *benim* sesime karışmaz ve *başkası benim* aracılığıyla konuşmaz. *Başkası benimle* birlikte konuşur. Fakat *başka* ya ortaya çıkmayacak ya da hep görünmez olarak kalmak isteyecektir. İşte bundan dolayı *ben* ve *başkası* arasındaki ilişkinin dayanağını bulacağı *ben* ve *başkası* arasındaki art zamanlılığı yakalaması mümkün olmaz. Çünkü Levinas'a göre *ben* ve *başkası* arasındaki ilişkide, *başka*'nın *aynı*

²⁴⁷ Duygu Türk, "Levinas'ta Etik ve Siyaset: "Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik", **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi**-Bursa, 2010, s. 343-344.

²⁴⁸ Marinos Diamantidis, "Vicdanı Düşünümselliğin Önüne Koymak: Levinas'ın İmkansız Görevi?", Çev. Elif Çelik, **MonoKL** sayı 38-39, 2010, s. 175-176.

karşısındaki aşılamayan bir durumu söz konusudur. Bu *başkalık* da *aynı*'da kendini sorguya çeken vicdanı harekete geçirir. Aslında vicdan bu anlamda bir türlü rahatsız oluşturmaz. Vicdanlı bir kişi kendini haksızlığa maruz kalmış ve suçlanmış hisseder. Oysa suç *başkası*'yla ortak bir yasayı varsayar ve bu yasa evrenseldir. *Ben* vicdan ile birlikte, kendi isteğiyle *başkası*'ndan sorumlu bir *ben* olmaya soyunur. Bir mahkemede sanık belli bir suçlamayla suçlanır ya da bir suçlamayla karşı karşıya kalır.²⁴⁹ Ama *ben* vicdan ile *başkalarının* önünde kendi varoluşunu haklı çıkarmak ister. Yani *ben başkası* karşısında onun acizliğine vicdan gereği yardım edememezlik edemez. *Başkası*'nın karşısında onun bu acizliğinden yararlanarak aslında *ben*, kendi varoluşunu açıklamaya çalışır.

Buradan hareket edildiğinde, aslında *ben* ve *sen* arasındaki ayrımın ne kadar tek düze olduğu görülür. Çünkü mutlak bir *başkası*, mutlak bir *ben* olmanın etik durumudur. Yani vicdan, *ben*'in kendi kendini yok etmeyen bireyleşmesinin asıl kaynağıdır. Bundan dolayı Levinas'ın vicdan rahatsızlığı şu cümleyle vurgulanabilir: “Levinas'ın suç-suz ve yasadışı vicdan rahatsızlığı ne “kendiliğindenliğin” masumluluğu ile kutsanır ne de düşünümsel eylemin sorumluluğu ile lanetlenir.”²⁵⁰ Ama Levinas bunun tam tersine vicdanı, eylem sırasında asla vazgeçilemeyecek ve hiçbir şekilde eylemin olumsuzlanmasını sağlayacak bir güç olmadığını vurgular. *Başkası* benimle yüzleşir ve onunla konuşmamı bana emreder. Böylelikle *başkası*'nın *ben*'i bana emrederek anlamlılığı olanaklı kılar.

²⁴⁹ Marinos Diamantidis, “Vicdanı Düşünümselliğin Önüne Koymak: Levinas'ın İmkansız Görevi?”, s. 176.

²⁵⁰ Diamantidis, **a.g.m.**, s. 177.

Ben'in kendisini sorumlu bir *ben* ve vicdanlı bir varlık hissetmesi, onun ne özgürlüğe sahip olmasından ne de özgürlükten yoksun olmasından kaynaklanmaz. Vicdanın dilin öznesini, yani *ben*'i ilk sırada düşünmenin gerekliliğidir. Ama *ben*'in vicdanını uyandıran *başkası* ne konumda düşünülecektir? *Ben*'in varlığını bilinçli veya bilinçsizce tasavvur eden ve anlatan *başkası*'dır. Etik yükümlülükle bana buyuran ve *ben*'i uyandıran *başkası* değil, *başka* olarak *başkası*'dır. *Ben* *başka* olarak *başkası*'ndan sorumlu olduğu takdirde *ben*'imdir: 'Sanki kendimden önce bir *başka* insana kendimi adamışım gibi.'²⁵¹ Bunun sebebi Levinas'ın toplumsal yapıyı yüzyüzelik ilişkisinde açıklamaya çalışmasında yatar. *Ben* merkezli felsefenin dışına çıkılarak toplumsal bir yapı oluşturma bazı olumsuzluklara neden olur. Peki toplumsal bir yapının oluşmasını sağlayan ve *ben*'in sorumlu olduğu *başkası* kimdir?

"Kendini bütün özlerden, bütün cinslerden bütün benzerliklerden arındıran komşu, sahnede ilk beliren *apriori*'yi dışlayan bir olumsallık/zorunsuzluk içerisinde *ben*'i ilk andan itibaren kaygılandırır (*benim* sosyal ilişkilerimin dokusunda uzun süre yer edinen eski bir dost, eski bir yar olsa bile)."²⁵²

Bu olumsallık hiçbir nedensizliğe dayanmaksızın komşu için sorumluluğu zorunlu kılar. Bu sorumluluk *ben*'i bir *başkası*'nın yerine geçme noktasına dek taşıyabilecek olan bir sorumluluktur ve aynı zamanda bu sorumluluk öznelliğin *başkası*'na sonsuz tabii oluşunu talep eder.

²⁵¹ Marinós Diamantidis, "Vicdanı Düşünümselliğin Önüne Koymak: Levinas'ın İmkansız Görevi?", s. 178.

²⁵² Diamantidis, **a.g.m.**, s. 179.

2.1.2 Başkası'na İlişkin Problemler

Levinas'ın oluşturmuş olduğu *başka* olarak *başkası* tarafından bir varlığın seçilmesine dayanan toplum fikrindeki temel eksiklik özgürlük fikridir. Çünkü Levinas *başkası*'nın *yüzünü* Tanrısallığın yerine koyar. Fakat bu şöyle bir durumu ortaya çıkarır: Levinas'ın *ben'i* kendi öz saygısından yoksun mudur? Levinas'ta *başkası* Heidegger'deki gibi ne *başkası* ne de *ben* konumunda değildir. *Başkası* bana tüm acizliğiyle emreder. *Başkası*'nın *yüzündeki* anlam değil anlamsızlık *ben'i* zorlar. *Yüzün* talepleri dipsiz bir kuyuya benzer ve bundan dolayı da *başkası* karşısında ısrarla bir *ben* olarak kalır.

“Yine de, kayıtsız biri öyle olduğunu iddia edebilir olsa da, birinin *yüzünü* selamlamadan geçmek ya da *yüzün* yanından geçerken birinin kendisine “*Benden ne istiyor?*” diye sormaması olanaklı değildir. Sadece kişisel hayatlarımız değil, uygarlıkların tamamı bunun üzerine kurulur.”²⁵³

Levinas karşılık beklemeksizin *sonsuz* sorumlulukla *başkası*'na bağlıdır. Bu insanların ahlakileştirilme sürecinde, Levinas'a göre oldukça önemlidir. Bunu Levinas şu şekilde açıklar:

“Tek mutlak değer, insanın *başkası*'na kendisinin üzerinde öncelik tanıma olanağıdır. Bir kutsallık idealini (*an ideal of holiness*) ifade etse bile bu ideale itiraz edecek bir insanlığın mevcut olduğunu sanmıyorum. İnsanın bir

²⁵³ Marinos Diamantidis, “Vicdanı Düşünümselliğin Önüne Koymak: Levinas'ın İmkânsız Görevi?”, s. 181.

aziz (*Saint*) olduğunu söylemiyorum; onun –kadın ya da erkek- kutsallığın karşı gelinemeyecek bir şey olduğunu kavradığını söylüyorum.”²⁵⁴

“Ricoeur bana derdi ki, “senin ‘*ben*’in öz-saygıdan yoksun. Dolayısıyla biri, kendisinin ve *başkalarının* sorumluluğunun yükü altında kaybolduğu için birisinin özgürlüğüne serzenişte bulunur (*reproache*); ve *başkaları* için endişe elbette ki tabii olmanın, *sonsuz* bir tabii olmanın bir biçimi olarak görünebilir. Fakat –doğal sonsallıklara, doğada doğal olana karşı kendisini ileri süren- özgürlük, boş zamanına karşı olarak mı ölçülür? Özgürlük, ölümlü, sonlu ve değişime uğrayan ve dolayısıyla kendini biricik varlık olarak biricik kimliğime/özdeşliğine yükselten varlıkta bulunan en dikkate şayan şey değil midir? Bu, seçim (*election*) kavramının anlamıdır. Bunun farkında olmak, ‘*ben*’ diyebiliyor olmak, yeni bir özerkliğe doğmaktır.”²⁵⁵

Fakat *başkası* için olmaklık aslında bir anlamda alçaltıcı gibi gözüktür. Levinas’a göre *başkası ben’e* o kadar yabancıdır ki onlar arasında ortak bir yan bulmak mümkün değildir. Çünkü Levinas *başkası’nın* ne olduğunu değil, *başkası’nın* ne olmadığını temellendirmeye çalışır. Eğer Levinas’a göre *başkası’nın* ne olduğunu açıklamaya çalışırsak, dilin sınırları arasında sıkışıp kalırız ve *başkası’nı* açığa çıkartamayız. Bundan dolayı *başkası’nın* sonsuzluğu ile *ben’in* oluşturmuş olduğu sonsuz fikri arasındaki ayrım sonsuzluğun en temel özelliklerinden biridir.

Burada söz konusu olan farkında olmadan *başkası’na* uygulanan şiddettir. Çünkü Levinas, *başkası’nı ben’e* boyun eğen ve boyun eğmek

²⁵⁴ Marinos Diamantidis, “Vicdanı Düşünümselliğin Önüne Koymak: Levinas’ın İmkansız Görevi?”, s. 181.

²⁵⁵ Diamantidis, **a.g.m.**, s. 181-182.

zorunda olan bir yapıda konumlandırır. *Başkası* tüm yabancılığıyla *ben* içerisinde eritmeye çalışılır. Özellikle Derrida bu konuda Levinas'ı oldukça eleştirir. **Şiddet ve Metafizik** adlı makalesinde bu eleştirilere rastlamak oldukça mümkündür. “Zeynep Direk’in ifadesi ile, **Şiddet ve Metafizik** yapıbozumun keşfedildiği makaledir.”²⁵⁶

“Derridacı anlamda dekonstrüksiyon (Yapıbozum), bir düşünce biçimi, okunan metnin bir deneyimi, ele aldığı düşüncenin protokollerine sonuna kadar uyan, ama aynı zamanda içten ilerleyerek onun sınırlarının tekil ve kesin olmayıp çoktan –daha metnin kendisinde- çoğul ve kesintili olduğunu göz önüne seren bir yolculuktur.”²⁵⁷

Levinas için mutlak *başka* ile karşılaşma bir sınırlama veya *aynı* ile kavramsal olarak kurulan bir ilişki değildir. Temelde bu ilişki “öncelikle her zaman *başka*'ya verilmiş olan kavram (dilin maddesi)” *başka*'nın üstüne kapanmayacak, onu kavrayamayacaktır. Levinas için mutlak *başka* ile karşılaşma bir sınırlama veya *aynı* ile kavramsal olarak kurulan bir ilişki değildir. Temel de bu ilişki “öncelikle her zaman *başka*'ya verilmiş olan kavram (dilin maddesi) *başka*'nın üstüne kapanmayacak, onu kavrayamayacaktır.”²⁵⁸ Bu bağlamda aslında *başkası* ile kurulan ilişki bir karşılaşmadır. Bu karşılaşmayla *ben* kendinden *başka* olana yönelir ve kendinin dışına çıkar. Bu karşılaşmayla *ben*'in temeldeki özdeşliği ortadan kalkar ve *ben başka* olanla karşılaşmasıyla kendisini sorgulamaya başlar.

²⁵⁶ Zeynep Direk, “Giriş”, **Cogito** sayı 47-48, 2006, s. 10.

²⁵⁷ Direk, **a.g.m.**, s. 9.

²⁵⁸ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, Çev. Zeynep Direk, **Cogito** sayı 47-48, 2006, s. 80.

Karşılaşmanın kavramsallığı olmadığından dolayı, karşılaşma *başka* tarafından tanındık olmayan aracılığıyla mümkün hale gelir. Oysa kavram *başkalığın* duyulmasını ve görülmesini ön koşul kabul eder. Ama *başka* sonsuzluğu kendi içerisinde barındırdığı için, *başka*'nın kavramsallaştırılması mümkün değildir. Bundan dolayı *başka* nitelenmesi kavramsal bir karşıtlığa gönderme yapmaz. Levinas kavramsal karşıtlıklar içerisinde anlamsızlaşan ve kaybolan *başka*'yı değil, kişinin düşüncelerinin ve dilin alternatiflerinin ötesine geçerek karşılaşma içerisindeki özgürleşmeyi ön plana çıkartır.²⁵⁹

Dil'in özgürleşme olanağı ise, onun evet veya hayır demesinde değil, dil olmasını sağlayacak olan koşulu gerçekleştirmesinde yatar. Bu koşulda Levinas'a göre *başkası*'na olan saygıdır. Çünkü dil ve *başka* arasındaki ilişkiyi kuramsal bir ilişki olarak kabul edersek, ontolojiyi esas almamız gerekir. Ontoloji ise varlığı birleştirerek, *başka*'yı *aynı*'ya tabii kılar. Bundan dolayı ontoloji temelde *ben*'in egoizmini barındırır. Aynı şekilde Heidegger'de ontolojinin bu etkisinden kurtulamaz.²⁶⁰

Anlama, varolanla ilişki kurduğu andan itibaren varlığı adlandırır. Ama bu anlama varolana seslenmez. Aksine *başkası* ile karşılaşmaksızın onu şiddete maruz bırakır. Böylelikle varolan aslında farkında olmadan anlamı *ben*'in kölesi haline getirir. Varolan anlamayla birlikte asıl olan gerçekliğine kavuşur. Asıl olan gerçekliğine kavuşmuş olan varolan *ben*'in içinde erir. Ama burada gözden kaçırılan şey, *ben*'in içerisinde kaybolup gitmiş olan varolanla *başkası*'na sahip olmanın mümkün olamayacağıdır. Çünkü *başkası* varlık alanına tamamen dâhil olamaz ve müdahale edemez. Bundan dolayı

²⁵⁹ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, s. 81.

²⁶⁰ Derrida, **a.g.m.**, s. 83.

başkası'yla karşılaşma varlık alanında gerçekleşemez. Ontolojinin aşılması ancak *aynı*'nın bütünlüğünün aşılmasıyla, *sonsuz*la karşılaşma ile olanaklı hale gelir. Levinas için *sonsuz*la karşılaşma ancak *yüz* de gerçekleşir. *Başkası*'nın *yüz*'üne baktığımız andan itibaren onunla çoktan doğrudan doğruya bir ilişki kurmuşuzdur. *Yüz*, *ben*'e seslenir ve *ben*'i yardıma çağırır. Bu çağrı anlamlarla kuşatılmış *ben*'in, *başkası*'nın anlamlar içerisinde kuşatılamaz *sonsuzluğun* çağrısına cevapsız kalamayıdır.

Levinas'ın *yüzü* temele alan etik ilişkiyi merkezileştirmesi, felsefe tarihinden beri süregelen anlayışı değişime uğratmıştır. Çünkü etik ilişki Platon'dan beri akıl görme ve ışık kavramlarıyla bir anlam kazandırılmaya çalışılmıştır. Levinas'ta ise akıl *yüz* ile anlamlı kılınarak farklılaşır. *Yüz* görülenin ötesinde görüneni gören ve duyulanın ötesindekini duyardır. *Yüz*'de duyulan da *yüz*'ün kendi anlamıdır. Bundan dolayı onu nesne olarak düşünemeyiz ve *yüz* bizim için olmayan kendinde şeydir. *Başkası*'nı nesne konumuna indirgemek mümkün olmadığından, *başkası* hakkında konuşamayız. Ancak *başkası* için konuşabiliriz. Bu özelliğinden dolayı *başkası* hakkında konuşulamaz olandır.

Hegel ise **Estetik** adlı eserinde görmenin tüm nesnelere ışık kaynağı olduğunu özellikle vurgular:

“Öte yandan görmenin nesnelere ışık aracılığıyla saf bir biçimde kuramsal bir ilişki vardır. Bu maddi olmayan madde, nesneleri aydınlatır ve ışıklandırırken onların serbestliğine müdahale etmez.”²⁶¹

²⁶¹ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, **Cogito** sayı 47-48, 2006, s. 86.

Oysa Levinas'a göre bu anlamla karşı karşıya kalış aslında ilk şiddettir. Çünkü kendinden ibaret bakış *başka*'ya saygı göstermez. Bu nedenle ses ışığın üstünde, işitme de görmeden aşkındır. Böylelikle görmeyle akıl arasındaki ilişkiyi temele alan felsefe tarihinin temelleri sarsılır. Levinas'ın özgürleşen ve şiddetsizleşen dil anlayışı, bu yerinden etme üzerinde temellenir. Bu dil varlığın görünür halini anlamlandıran değil, *başkası*'nın bize seslenişidir. Zaten Levinas görünür olanı yerinden etmeyle kendini daha en başta metafizikten ayırt eder. Aynı zamanda bu durum metafiziğin dilinden özgürleştirilmeye çalışılan yeni bir dil anlayışının temellerini de derinden sarsar. Derrida ise buna şöyle karşı çıkar:

“Metafiziği sarsmak için metafiziğin kavramlarından vazgeçmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu tarihe yabancı hiçbir anlamı yoktur. Bu tarihe yabancı hiçbir dile –hiçbir söz dizimine, hiçbir sözlüğe- sahip değiliz; tam da itiraz etmeye giriştiğinin biçimine, mantığına, örtük varsayımlara kaymak zorunda kalmamış tek bir yıkıcı önerme dile getiremeyiz. (...) örneğin Nietzsche, Freud ve Heidegger metafizikten miras kalan kavramlar içinde çalışıyorlardı. Bu kavramlar, öğeler ya da atomlar ve bir sistemden ve bir sözdiziminden alındıklarından, her özel ödünç alış metafiziğin tümünü geri getirir.”²⁶²

Bu durumda *aynı*'daki şiddetten kurtulmak veya sakınmak mümkün müdür? Aynı zamanda dilin sınırlarından ve *aynı*laştırıcılığından öteye geçemiyorsak burada bir zorunluluk söz konusu değil midir? Derrida'ya göre söylem ve şiddet arasındaki uçurumu aşmak mümkün değildir. Şiddet

²⁶² Ömer Faik Anlı, “Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti –Derrida'nın ‘Şiddet ve Metafizik’ metni bağlamında Şiddet-siz’liğin Olanağının İncelenmesi-“, **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi** sayı 15, 2010, s. 139-140.

olmayan söylemin amacı, sessizlik anıdır. Bu sonlu sessizlikte şiddetin ögesi olduğundan, dil kendisinde savaşı tanıyarak ve kendisiyle savaşıarak adalete sonu belirsiz bir şekilde yönelir. Bu şiddete karşı şiddetin en açık örneğidir.²⁶³ Böylelikle ayırım ortadan kaldırılamayacağından beraberinde kendiliğinden bir *başkayı* sınırlandırmaya çalışır. Bu sınırlandırmaların yayılış göstermesi ilk şiddete karşı, kendi için *başkası*'na karşı ikincil bir şiddeti doğurur.

Derrida'nın, Levinas'ı eleştirdiği **Şiddet ve Metafizik** adlı yazısında ortaya çıkarmaya çalıştığı şey şiddetin olanaksızlığı değil, Levinas'ın dilinde kendisini gösteren karşı şiddetlerin açığa çıkartılmak istenmesidir. Oysa Levinas'ın ortaya koymaya çalıştığı şiddetsizlik durumunun, ayırımın ortadan kaldırılmadan ulaşılmasının mümkün olmadığıdır. Yani ben ve başkası arasında bir ayırım yapıldığı müddetçe gerçek anlamda şiddetsizlik nasıl mümkün olabilir? Diğer yandan bakıldığında yüklem atfetme ilk şiddeti ortaya çıkarır. Eğer ki şiddet içermeyen bir dilden söz edeceksek, bu dilin *başka*'yı çağırmak için kullanılan özel isimlerden arındırılması gerekir. Bu durumda dil bütün yüklemelerinden arınacağından, bir dilden söz etmemizde artık mümkün olmayacaktır. *Ben başkası*'na doğru gittiğinde bile, *başka*-olmayan olarak kendisi olmamazlık edemeyeceğinden dil, Levinas felsefesinde her zaman bir ayırımı ön koşul sayar. Çünkü şiddeti kendi içerisinde barındırmayan hiçbir söz *başkası*'na söz söyleme hakkına sahip değildir. *Başka* ancak ayırımla birlikte ortaya çıkar.

Levinas'ın bu ayırımcı görüşünden hareketle, barışı sağlamak mümkün değildir. Kant ve Derrida özellikle bu ayırım düşüncesi üzerine odaklanırlar.

²⁶³ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, s. 106.

Onlar için temel alınması gereken kavram konukseverliktir. Kant'a göre, sürekli barış hali evrensel konukseverlik koşullarıyla sınırlandırılmalıdır.

“Bu bağlamda, konukseverlik, bir yabancıнын, başkasının ülkesine geldiği zaman düşman muamelesi görmeme hakkıdır. Yabancı geri çevrilebilir, eğer bu onun geri döndüğünde yok edilmesi anlamına gelmeyecekse; fakat barışçıl davrandığı sürece, ona bir düşman gibi davranılamaz. Yabancı, ziyaret etme hakkı talep edebilir, oturma hakkı değil (oturma hakkı için onu, belli bir süre için baba ocağından birisi haline getiren özel, merhametli bir anlaşma gerekir). Ama ziyaret ve gidilen yerlerdeki insanlarla bağlar kurma hakkı bütün insanlara aittir, çünkü yeryüzünün sahipliği ortaktır. Yeryüzü bir küredir ve onun üstünde insanlar *sonsuz* bir biçimde dağılamazlar. Bu yüzden, eninde sonunda birbirlerinin yakınında yaşamayı hoş görmek zorundadırlar. Ve çünkü, orijinal olarak, aslında hiç kimse yeryüzünün herhangi bir bölgesi üstünde, diğerlerinden daha fazla hakka sahip değildir.”²⁶⁴

Konukseverliğin koşullarını Ortaçağda kentler belirlemekteydi. Çünkü yaşanan koşullar ve şartların farklılığından dolayı sorgusuz sualsiz konukseverliğin kabulü askıya alınıyordu. Bundan dolayı kentler bu koşul ve şartların belirlenmesinde etkin bir rol oynuyordu. Kant'la birlikte ise konukseverliğin koşullarını belirleyen asıl etken ulus-devlet haline dönüşmüştür. Ama Kant'ın söz konusu ettiği konukseverlik, koşullar ve şartlar birbirinden farklılaşmaksızın herkes tarafından kabul edilen evrensel bir konukseverliktir. Özellikle Kant'ın bu kadar önemli olmasının nedeni, ortaçağda sınırlandırılmış olan kozmopolitik hakları evrensel konukseverliğe

²⁶⁴ Zeynep Direk, “Konukseverliğin düşüncesi”, **Defter** sayı 31, 1997, s. 18.

genişletmesidir. Böylelikle evrensel konukseverlik anlayışı tüm insanların arasındaki barışın ön koşulu olarak kabul edilmiştir. Kant'a göre insanlar arasında evrensel konukseverlik anlayışı benimsenmedikçe dünya devletleri arasında sürekli bir barışın sağlanması mümkün değildir.²⁶⁵ Bundan dolayı Kant'a göre evrensel konukseverlik koşulu olmak zorundadır. Çünkü yeryüzü bir küredir ve bu küre üzerinde sınırsız bir dağılımın olması mümkün değildir. Sınırsız dağılım imkânsız olduğundan dolayı, birbirimizle barışçıl bir şekilde yaşamak ve birbirimizi hoş görmemiz için bazı sınırların olması ve bu sınırları belirleyen devlet ile kurumlarında varolması gerekir. Aksi halde koşulsuz konukseverlik anlayışı devleti ortadan kaldırır.²⁶⁶

Levinas'ın benimsemiş olduğu *kozmpolitanizm*²⁶⁷ ise kendisine, sürekli barışa doğru ilerlemeyi hedefleyen anlayışı temele alır. Derrida Levinas'ın sürekli barışa doğru ilerleme politikasını temele alan bu kozmpolitik anlayışa karşı çıkar. Çünkü Derrida'ya göre bu barış anlayışı, temelde *ben*'e "Öldürmeyeceksin!" emrini veren etiğe daha en baştan duyarsız kalır. Yani bu tarz bir barış anlayışı daha en baştan barış süreci olmadan barışın kabulünü temele alır. Levinas'a göre ise, *yüz* tanımlanamaz olduğu için konukseverliği de tanımlayabilmek mümkün değildir. Çünkü *yüz*

²⁶⁵ Direk, **a.g.m.**, s. 18.

²⁶⁶ Direk, **a.g.m.**, s. 19.

²⁶⁷ "Dünya Yurttaşı" anlamına gelen Yunanca *kozmpolites* sözcüğünden türeyen ve bütün beşeri varlıkların tek bir cemaat ya da topluluğa ait oldukları (veya en azından böyle bir topluluğun üyesi olabilecekleri) ve bu cemaatin sınırsızca geliştirilmesi gerektiği düşüncesini ifade eden felsefi terim; bütün beşeri varlıkların bir büyük dünya toplumunun yurttaşları oldukları, tikel veya münferit toplumlara sadece uzlaşımın bir sonucu olarak ayrıldıkları görüşü. Bireyin ana yurduna duyduğu bağlılık ve muhabbetin yerine, daha büyük ve daha yüce bir yurt olarak düşünülen bütün bir dünyaya duyulan bağlılık ve muhabbeti geçirmesi gerektiği anlayışı. (Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 1026).

Levinas'ta fenomenolojidir, fenomen olmayan bir şeyin fenomenolojisi. Bundan dolayı *yüz*'ün tanımlanamazlığından ve onun gözle görünür bir biçimde ortaya çıkma imkânı olmadığından deneyimlenmesi mümkün değildir. *Yüz*, ancak etik bir dil aracılığıyla ben ile konuşur. *Yüz*'ün "Öldürmeyeceksin!" emrine karşılık barış "*Ben* buradayım." diyendir.²⁶⁸

Levinas'a göre, söze bu kadar önem verilmesinin nedeni *yüz*'ün karşılanmasıdır. Oysa Derrida'ya göre bilinç *başkası*'na karşı yönelimsellikten önce konukseverliktir. Levinas'a göre ise, bilinç *başkalarının* karşılıklarını etik bir ilişki olarak belirler. Oysa konukseverliğin belirlenmesini sağlayacak herhangi bir deneyim yoktur. Deneyimin temel yapısı yönelimselliği içerisinde barındırır ve deneyim en genel haliyle konukseverliktir. Bundan dolayı deneyimin asıl yapısı Levinas'a göre etikdir. Çünkü *başkası*'nın yüzündeki kabul edilmiş ve reddedilmiş konukseverliği varsayar. Ama *yüz* hem düşmanlığa hem de barışın karşılıklı ilişkisine tanıklık eder.²⁶⁹

²⁶⁸ Zeynep Direk, "Konukseverliğin düşüncesi", s. 26.

²⁶⁹ Direk, **a.g.m.**, s. 27.

SONUÇ

Levinas felsefesinin kökleri özellikle Parmenides'e dayanan *aynı* ve *özdeş* temellerini ele alan Batı metafiziği eleştirisi üzerine kurulmuştur. Çünkü *başka* kendi ile *aynı* olanı bir tutup, *başka* olanı *aynı*'ya indirger. Oysa Levinas, Batı metafiziğinin oluşturmuş olduğu ontolojik eleştiriden kurtularak, etiği temele alan yeni bir felsefe anlayışı geliştirmiştir.

Platon'dan günümüze kadar gelmiş olan *aynı*'ya dayalı temel anlayış, Levinas felsefesinde *başka*'yla değiştirilmiştir. *Başka* fikrinin ortaya çıkışı varlıktan başka türlü olan etik ilişkiyi ön plana çıkarmıştır. Bu da aslında Levinas'ın etik temelleri kurmasında özellikle özgürlüğü ön planda bulundurduğu açıktır. Bu yüzden Levinas etiği ilk felsefe olarak ele almıştır.

Etiği, her türlü özdeşliği dışarıda bırakan bir yasa olarak kabul eder ve başka olanın yasasını peygambervari bir itaatla onaylama olarak görür. Özellikle Heidegger felsefesinde varlığın gözardı edilişi, Levinas'ta *başka*'ya itaatte açığa çıkmıştır. Levinas, varlığa uygulanan ilk şiddetin *aynı* ve *başka* olarak ayırım yapılmasından kaynaklandığını özellikle vurgular. Levinas'a göre felsefenin bu ayırmadan kendini kurtarması gerekir. Çünkü *aynı*'nın içinde *başkası* bize parlamaktadır. Aslında özellikle *aynı* olandaki *başka* kavramını vurgulaması Levinas'ın düşüncesini daha özgün kılmaktadır. Bundan dolayı Levinas *aynı*laştırma ile bütünü esas alan şiddetten kaçınarak etiğin kaynağını, yine etik bir temelde bulmuştur. Çünkü ontoloji varlığı birleştirerek, *başka*'nın *aynı*'ya tabii kılınmasına sebep olur. Bundan dolayı ontoloji temelli *ben* kavramı içerisinde egoizmi barındırır. Oysa Levinas'ta anlama varolanla ilişki kurduğu andan itibaren varlığı adlandırmaya çalışır. Ama bu anlama doğrudan doğruya varlığa seslenmez. Aksine *başka* ile karşılaşmaksızın onu şiddete mağruz bırakır. Bu aslında varolanın farkında

olmadan *ben*'in kölesi haline gelmesine neden olur. Çünkü varolan zaten anlamayla birlikte asıl olan gerçekliğine ulaşmasına rağmen, *ben* bu gerçeklik içerisinde eritmeye çalışılır. *Ben*'in içerisinde kaybolup gitmiş olan varolanla ise *başkası*'na sahip olmak mümkün değildir. *Başkası* varlık alanına ne dâhil olabilir ne de müdahale edebilir. Bundan dolayı *başkası*'yla karşılaşmanın varlık alanında gerçekleşmesi mümkün değildir. Aslında bu noktadan hareket ettiğimizde Levinas felsefesinin kendi eleştirdiği *aynı* mantığı içerisine düştüğünü açıkça görmekteyiz.

Levinas'ta etiğin ilk felsefe olarak kurulması, Heidegger ve Husserl felsefesinden bağımsız değildir. Husserl'in dış dünya ve bilinç arasındaki ilişkiyi ele alırken, dış dünyayı bilince indirgemekten kurtulamayışı, Husserl'in *aynılaştırma* mekanizması içerisinden kurtulamamasına neden olmuştur. etiğin ilk felsefe olarak ele alınmasının diğer bir nedeni ise, Heidegger'in ısrarla varlığı ele almak isteysidir. Levinas gerçekliği, bilince ve varlığa dayalı ilişkiden kurtararak, *başka*'yla kurulacak ilişkiyi vurgular. Levinas'a göre bilince indirgenmiş olanı yani *başka*'yı bu durumdan kurtarmak gerekir. Çünkü *başka* ile kurulan ilişki etik ilişkidir ve bu her zaman bilincin kendisini önceler. Levinas'ın burada göstermeye çalıştığı şey, etiğin varlıktan önce olması gerektiğinin zorunluluğunu göstermektir. Levinas'a göre etik, kurulan her ilişkinin temelinde yer alır. Etik varolan her şey ilişki olarak algılanır. Aynı zamanda etik ilişkiyi sonsuz, zaman ve ölüm boyutuyla ele alması, kavramların ontolojik anlamlarının ötesine geçerek, kavramların etik kategoriler doğrultusunda değerlendirilmesini sağlamıştır.

Levinas etiğe öncelik tanımıştır. Çünkü ontolojiden hareketle varlığın kendisine ulaşabilmemiz mümkün değildir. Temelde varlık yapısında etik unsurları barındırdığından, etikten hareketle ancak varlığa ulaşabiliriz. *Ben*'in *başkası* ile kurduğu etik ilişki Levinas felsefesinde ilk felsefe olarak

konumlandırılmıştır. Özellikle Levinas'ın bu anlayışı klasik felsefenin sorusu olan, "Varlık nedir?" veya "Varlığın neliği nedir?" sorularını ortadan kaldırarak, "Varolmaya hakkım var mı?" sorusunu ön plana çıkartır. Çünkü Levinas felsefesinde önemli olan, klasik felsefenin temele aldığı varlık problemi değil, varolmanın imkânı olan etik ilişkidir. Levinas'ta etik ilişki *başkası*'yla başlar. *Başkası*'nın *yüz*'ünün zayıflığı ve kırılganlığı karşısında *ben* kayıtsız kalamaz. *Yüz* zayıflığı içerisinde aynı zamanda güçlüdür ve bakışlarıyla *ben*'in *başkası*'na yardım etmesine mecbur bırakır. Böylelikle *başkası*'nın *yüz*'ünün zayıflığı karşısında *ben*, kendiliğinden eminliğini ve özerkliğini sorgular. Asıl olarak *yüz* *ben*'in kendi kendisini sorgulamasını sağlar. Böylece *ben*'in öznelliği *başkası*'na tabii hale gelmiş olur. Levinas felsefesinin önemi de burada yatar. Çünkü Levinas bilinç merkezli özgürlük kavramı yerine, *başkası*'na karşı sorumluluğa dayanan bir öznellik anlayışı oluşturur ve bu öznellik anlayışı bir devrim niteliğindedir. Bu devrimle birlikte Levinas etiği ilk felsefe olarak tahtına oturtmuştur.

Levinas *ben*'in *başkası* karşısındaki sorumluluğunun etik kökenlerini, *başkası* ve onun talepleri üzerine kurar. Bu yüzden ilk felsefe olarak etik, *başkası*'nın *yüzü* üzerinden yapılmıştır. *Başkası* ve onun *yüzünde* temellenen etik anlayış ise, sorumluluk kavramıyla temellendirilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda etiği, *başkası*'na karşı duyulan sorumluluk olarak konumlandırmıştır. Çünkü Levinas göre, kişinin *başkası*'na karşı duyduğu sorumluluk, kendisine karşı duyduğu sorumluluktan önce gelir. Bu kişinin kendini etik bir *ben* olarak çıkartabilmesinin de bir ön koşuludur. *Ben*'in *başkası*'na karşı sorumlu oluşu, Kant'taki gibi hiçbir ahlak yasasını da kendi içerisinde barındırmaz. *Ben*'in yapması gereken *başkası*'nın taleplerini yerine getirmektir. *Ben*'in bu talebi karşılama ise, *ben*'in etik bir özne olarak öznelliğine ulaşmasını sağlar. Kendi varlığı karşısında batıp kalmış olan

ben'in, başkası'nın talebine karşı koyamayışı onun bir *ben* olmasını, yani bir fert olmasını sağlar.

Levinas'a göre etik bir özne olmanın ön koşulu, *başkası'na* karşı çıkar gözetmez bir sorumluluk içerisinde oluşumuzdur. Hiçbir çıkarı gözetmemesi öznel dir durum olarak kabul edilmiştir. Bu durumun ortaya çıkışı ise, *başkası* ile ilişki koşuluna bağlanmıştır. Bundan dolayı *ben'in* anlamsız varoluşundan kurtulmasının tek yolu, *ben* ve *başkası* arasında kurulan ilişki sonucunda açığa çıkan etik ilişkidir.

Etik ilişkinin temel ögesi *başkası'dır*. *Başkası yüz'de* anlam kazanır. Çünkü *ben başkası'nın yüz'ü* karşısında duyarsız kalamaz. Bu duyarlılık karşılıksız verme, yani *konukseverlik* olarak kendini gösterir. Bundan dolayı *ben* ile *başkası* arasında kurulan bu ilişki asimetrik bir ilişkidir. Asimetrik oluşunun nedeni, *ben* ve *başkası'nın* etik şartlar içerisinde olmayışıdır. *Başkası, ben'in* karşısında daha yüksekte olmasına rağmen, aç ve çıplak olduğu için muhtaç olandır. Ama Levinas'a göre *ben* varlıktan *başka* olanın farkındalığına varır ve bu da *ben'in başkası* karşısında sorumluluğunu zorunlu kılar. Çünkü *ben başkası'yla* kurduğu etik ilişki aracılığıyla *başkası'yla* kurduğu yüzyüze ilişkide özneleşir. Fakat günümüzde *benlerin* birbirlerinden sorumlu olması bir yana, birbirleriyle yüzyüze bile gelememektedirler. Hatta *ben başkası'ndan* hareketle kendi iç dünyasına döneceği yerine ya da kendi hatalarının farkındalığına varacağı yerine, *başkası* üzerinden yükselmeye çalışmaktadır. Bu durumda *başkası* bir aracı konumuna düşürülmüş olur. Oysa Levinas'a göre, *başkası* bir araç değil, her zaman *ben'in* kendi *benliğine* ve hakikatine ulaşabilmesi için bir amaçtır. Tüm bunlar aslında kapitalizmin doğurmuş olduğu sonuçlardır.

Yüz'ün ilk emri öldürmeyeceksindir ve aynı zamanda *yüz* öldürmeyi yasak edendir. *Başkası*'nın *yüz*'ü, *ben*'in kendisine herşeyi borçlu olarak kabul edildiği için, öldürmeyeceksin emri kutsal bir emir niteliği taşır. Çünkü *ben başkası* karşısında verilen emre kendi içerisindeki bir kaynaktan yola çıkarak yanıt verir. Bu kaynak *ben*'in içerisinde önceden varolan sorumluluktur.

Ben ise içinde bulunduğu bu durumdan hoşnut değildir. Bu hoşnutsuzluğun asıl kaynağı *ben*'in *başkası* karşısında hangi durum olursa olsun herşeyi önceleyen sorumluluk fikrinden kaynaklanmaktadır. Ama Levinas için sonsuz sorumluluk her türlü bilinç içeriğinden önce olduğu için etik, ontolojik özgürlüğü gerektirmez. Levinas, özgürlüğü etiğin zorunlu koşulu olarak kabul etmez. Bu aslında Levinas'ın insani iradedden önce Tanrısal bir iradedden söz ettiğinin en açık göstergesidir. Çünkü Levinas özgürlüğü keyfiyete neden olabilecek bir unsur olarak görür. Bu durumda ben her istediğini dilediği gibi yapacağından, *ben* kendi kendini sorgulamayacağından *aynı*'nın mantığı içerisinde kalacaktır.

Levinas'ın sorumluluğu temele alan etik anlayışının problemi, sorumluluğun herhangi bir davranış sonucu olmayışıdır. *Ben* kendini sorusuz bir yanıt verme içerisinde bulacağından, *ben başkası*'nı herhangi bir şey yapmadan yanıtlar. Çünkü Levinas'ta sorumluluk *ben*'in edimlerinden önce gelir. Ama *ben*'in önceliğinin sorgulanmayışı, *ben*'in yaşadığı sorgulamanın yalnızca *başkası*'na bağlı oluşu, aslında *ben*'in bir indirgemeye tabi tutulduğunun en açık göstergesidir. Temelde her ne kadar Batı metafiziğinin *aynılığından* kurtulmaya çalışsa da, *aynı*'yı temsil eden *ben*'i *başkası*'nın etik buyruğuna indirgemıştır.

Sonuç olarak Levinas, Batı felsefesini tahakküm altına almış olan *bütünlük* ve *aynı* kavramına saplanıp kalmış felsefeden kurtulmayı amaçlamıştır. Bu düşünce ise *başkası* ve sonsuz arasında şiddet içermeyen bir etik ilişkinin oluşmasını sağlamıştır. Ama bu etik ilişki de *ben*'in *başkası* karşısındaki sorumluluğun, *aynı* metafiziği içerisinde kaybolmasından kurtaramamıştır. Aynı, temelde *başka*'yı kendi içerisinde barındırdığından, *aynı* ve *başka* birlikte ele alınmıştır. Fakat burada kastedilen, *aynı*'nın kendinde eritmiş olduğu *başkalık* değil, tüm kapsanmışlıkların dışındaki *aynı*'yı rahatsız eden ve ontolojik bütünlüğü bozan bir *başkadır*.

Her ne kadar Levinas *ben*'i tüm egoizminden arındırmaya çalışsa da, *ben*'in *başkası*'na karşı bağlılığının kökenlerini tam olarak ortaya koyamamıştır. *Ben*'in bilincinden önce varolan sorumluluk fikri kaynağını Tanrısal bir buyrukta buluyor gibidir. Aynı zamanda etiğin kökeni olarak Tanrısal bir buyruğa dayanıyor olması, Levinas'ın Tanrı ve metafizik ile olan ilişkisini göstermektedir. Ayrıca *ben*'in *başkası* karşısında duyarsız kalamayışı, *başkası*'nın *ben*'e dayatıldığı fikrine neden olmaktadır. O halde, Levinas *ben*'i *başkası*'nın etik çağrısına indirgemiş gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia; Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1988.

AKDENİZ, Emrah; “Derrida’da Kökensiz Düşüncenin Kökeni Olarak Différance”, **Düşünme Dergisi** sayı 1, 2012.

ALFORD, C. Fred; “Totalite’nin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu”, Çev. H. Emre Bağce, **Doğu Batı** sayı 28, 2004.

ANLI, Ömer Faik; “Levinas’ın Aşknlık ve Yükseklik Kavramları Bağlamında ‘Ben’in Monadlaşması ve Ontolojinin Şiddeti”, **Düşünme Dergisi** sayı 1, 2012.

-----; “Metafiziğin Dili: Dilin Şiddeti –Derrida’nın ‘Şiddet ve Metafizik’ metni bağlamında Şiddet-siz’liğin Olanağının İncelenmesi-“, **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi** sayı 15, 2010.

APAYDIN, Ebru; **Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi**, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof.Dr. Sabri Büyükdüvenci, Ankara, 2006.

ATICI, Medar; “Leibniz ve Levinas’ta Sonsuzluk Kavramı”, **Cogito** sayı 6-7, 1996.

BERNASCONİ, Robert; **İrk Kavramını Kim İcat Etti?**, Haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yay., 2000.

-----; “Levinas ve Ötekilik Politikası”, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

-----; “Levinas ve Veludiyetin Aşkınılığı”, Çev. Zeynep Direk, **MonoKL** sayı 8-9, 2010.

-----; **Levinas Okumaları**, Ed. Zeynep Direk, İstanbul, Pinhan Yay., 2011.

BERNET, Rudolf; “Levinas’ın Husserl Eleştirisi”, Çev. Çağlar Koç-Gülin Ekinçi, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

BUMİN, Tulin; **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği**, Praksis Felsefesi, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

BURGGRAEVE, Roger; “Violence and vulnerable face of the other: the vision of Emmanuel Levinas on moral evil and our responsibility”, **Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers**, Ed. C. Katz ve L. Trout, New York ve Oxon: Routledge. Vol. 4, 2005.

CAMUS, Albert; **Başkaldıran İnsan**, Çev. Tahsin Yücel, Ankara, Kuzey Yay., 1985.

CEVİZCİ, Ahmet; **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yay., 2005.

CHERON, Michael de Saint, LEVINAS, Emmanuel; “Kutsiyet Felsefesi Üzerine”, Çev. Cevriye Demir Güneş, **Lapsus** sayı 3, 2008.

CHOMSKY, Noam; **İmparatorlar ve Korsanlar**, Çev. Fatma Ünsal, İstanbul, Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.

COLLINS, Jeff; **Heidegger ve Naziler**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Everest Yayınları, 2001.

ÇELEBİ, Volkan; “Hakikatli İhanet: Nereyesiz Söyleme”, **MonoKL** sayı 8-9, 2010.

ÇINAR, Aliye; “Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi”, **Değerler Eğitimi Dergisi** sayı 11, 2006.

ÇIRAKMAN, Elif; “İmgelemin Işığında: Heidegger’de Özgürlük ve Zaman”, **Cogito** sayı 64, 2010.

-----; “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, **Doğu Batı** sayı 13, 2001.

ÇİFTÇİ, Erdem; “Etik Deneyiminin Kökeni: Yüzyüze”, **Felsefe Dünyası** sayı 45, 2007.

ÇOTUKSÖKEN, Betül, BABÜR, Saffet; **Ortaçağda Felsefe**, İstanbul, BilgeSu Yay., 1993.

ÇÜÇEN, Abdülkadir; **Heidegger’de Varlık ve Zaman**, Bursa, Asa Kitabevi, 2003.

DEMİR GÜNEŞ, Cevriye; “E. Levinas Etiğinde Sorumluluk ve Yüzün Görünümü”, **Ekev Akademi Dergisi** sayı 41, 2009.

-----; “J. P. Sartre ve E. Levinas’ta Başkası Sorunsalı”, **Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genç Bilim Adamları Sempozyumu**, 2009.

DEMİRTAŞ, Pınar; “Heidegger ve Varlık Yorumu”, **Kaygı** sayı 2, 2003.

DERRİDA, Jacques; “Şiddet ve Metafizik”, **Cogito** sayı 47-48, 2006.

DESCARTES, Rene; **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yay., 2010.

-----; **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, Çev. M. Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1967.

-----; **Metafizik Düşünceler**, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, M.E.B. Yay., 1967.

DİAMANTİDİS, Marinos; “Vicdanı Düşünümselliğin Önüne Koymak: Levinas’ın İmkansız Görevi?”, Çev. Elif Çelik, **MonoKL** sayı 38-39, 2010.

DİREK, Zeynep; “Filozofların İrk Düşüncesinin Peşinde”, **Defter** sayı 41, Yıl 13, 2000.

-----; “Giriş”, **Cogito** sayı 47-48, 2006.

-----; “Konukseverliğin Düşüncesi”, **Defter** sayı 31, 1997.

-----; Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler, İstanbul, YKY, 2005.

-----; Dünyanın Teni: Merleau-Ponty Felsefesi Üzerine İncelemeler, İstanbul, Metis Yay., 2003.

DOSTOYEVSKİ, Fyodor; **Karamazov Kardeşler**, Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu, İstanbul, Can Yay., 2012.

ERGÜL, Öykü H.; “Heidegger’in Varoluşçu Ontolojisi”, **Kaygı: Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi** sayı 2, 2003.

FAY, Brian; **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2001.

FRANÇOİS, Rodolphe Calin, SEBBAH, David; **Levinas Sözlüğü**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Say Yay., 2011.

GASSET, Ortega Y.; **İnsan ve “Herkes”**, Çev. Neyire Gül Işık, İstanbul, Metis Yay., 1995.

GÖÇMEN, Doğan; “Martin Heidegger, Nazizm ve Felsefe”, **Felsefe Yazın** sayı 15, 2009.

GÖKA, Erol; “Benim Levinas’ım”, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

GÖZEL, Özkan; ““Öteki Metafiziktir”: Levinas’ta Var/lık ve Öte/ki”, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

-----; “Levinas: Öteki, Etik ve Siyaset”, **Tezkire sayı** 38-39, Giriş Bölümü, 2004.

-----; Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş, İstanbul, İthaki Yay., 2011.

GÖZKAN, H. Bülent; “Kant’tan Heidegger’e Varlığın Anlamı Meselesi”, **Cogito** sayı 64, 2010.

GÜLTEKİN, Ahmet Cüneyt; “Levinas ile Buber: Ben, Sen ve Başkası”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi** sayı 1, 2012.

GÜNDOĞAN, Ali Osman; **Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi**, Erzurum, Birey Yay., 1995.

HARRÉ, Rom; **Felsefenin Bin Yılı**, Çev. İbrahim Şener, İstanbul, İzdüşüm Yay., 2003.

HEIDEGGER, Martin; **Heidegger**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yay., 2008.

-----; **Metafizik Nedir?**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

-----; **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.

HUSSERL, Edmund; **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2004.

-----; **Kesin Bilim Olarak Felsefe**, Çev. Abdullah Kaygı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi-5, 2007.

İLHAN, Nilüfer; “Yabancılaşma Olgusu ve Kürk Mantolu Madonna Romanı”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi** sayı 20, 2012.

İNAM, Ahmet; **Edmund Husserl’de Mantık**, Ankara, Vadi Yay., 1995.

İYİ, Sevgi; “Heidegger’de “Logos”un Yeri”, **Cogito** sayı 64, 2010.

KANT, Immanuel; **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 2008.

-----; **Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

KORKMAZ, Ramazan; “Metaforik Dönüştürme Biçimleri ve Efendi-Köle Diyalektiği Bakımından Beyaz Kale”, **Bilig Dergisi** sayı 50, 2009.

KOSKY, Jeffrey L.; “Dünya Yitimi Ve İnsanın Kurtuluşu: Levinas’ın Büyü Bozumu Ve Kutsal-Sızlaştırma Övgüsü”, Çev. Caner Turan, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

LAWTON, Philip; “Levinas’ Notion of The “There Is””, Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers, 2005.

LEVİNAS, Emmanuel; **Dört Talmud Okuması**, Çev. Burak Şaman, İstanbul, Pinhan Yay., 2011.

-----; “Hakikat ve Adalet”, Çev. Özkan Gözel, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

-----; “Öteki İnsanın Hakları”, Çev. Özkan Gözel, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

-----; “Öteki İnsanın Hakları”, Çev. Özkan Gözel, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

-----; **Dört Talmud Okuması**, Çev. Burak Şaman, İstanbul, Pinhan Yay., 2011.

-----; **Ölüm ve Zaman**, Çev. Nami Başer, İstanbul, Ayrıntı Yay., 2000.

-----; **Sonsuza Tanıklık**, Haz. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yay., 2010.

-----; **Zaman ve Başka**, Haz. Zeynep Direk, Fransızcadan Çev. Özkan Gözel, İstanbul, Metis Yay., 2005.

LİNGİS, Alphonso; “Duyarlık Ve Etik Duyarlık Levinas’ın Argümanlarının Eleştirel Bir Analizi”, Çev. Bahadır Turan, **Tezkire** sayı 38-39, 2004.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin; **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

MESSİNA, Aicha Liviana; “İnsani Olanın Gözüpekliği Levinas&Badiou: Etik Üzerine Bir Çatışma”, Çev. H. İlksen Mavituna, **MonoKL** sayı 8-9, 2005.

ÖKTEM, Ülker; “Fenomenoloji ve Edmund Husserl’de Apaçıklık (Evidenz) Problemi”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi** 45,1, 2005.

ÖZLEM, Doğan; **Etik-Ahlak Felsefesi-**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 2004.

PLATON; **Sofist**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yay., 2000.

POYRAZ, Hakan; **Ahlâk ve Dil**, Ankara, Vadi Yayınları, 1996.

SABUKTAY, Dr. Ayşegül; “Levinas Felsefesinde Öznellik Ve Bu Öznelğin Siyasal Olanakları”, **Defer** sayı 41, 2000.

SARTRE, Jean Paul; **Bulantı**, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yay., 1983.

SÖZER, Önay; “Emmanuel Levinas: Aynı-olan’daki Başkası”, **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, Derleyen: Zeynep Direk, Ankara, Epos Yay., 2004.

-----; “Varlık ve Başka Arasında Yapısökümün Sebepleri – Mantiğı: Heidegger, Levinas, Blanchot”, Fransızcadan Çev. Hilmi İlksen Mavituna, **MonoKL** sayı 8-9, 2010.

SPİNOZA, Benedictus; **Politik İnceleme**, Çev. M. Erşen, Ankara, Dost Kitabevi, 2009.

STEİNER, Georg; **Heidegger**, Çev. Süleyman Kalkan, İstanbul, Vadi Yay., 1996.

TANRIKULU, Oya Esra; “Hegel’in Tinin Görüngübilimi’nin ‘Önsöz’ ve ‘Giriş’ Bölümlerinde ‘Biz’in Ele Alınışı”, **Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı** sayı 9, 2007.

TİLLİCH, Paul; **Ahlak ve Ötesi**, Çev. Ruhattin Yazoğlu – Tuncay İmamoğlu, İstanbul, İz Yay., 2006.

TÜRK, Duygu; “Levinas’ta Etik ve Siyaset: “Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik””, **Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi-Bursa**, 2010.

URHAN, Veli; “Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm”, **Doğu Batı** sayı 8, 1999.

UYGUR, Nermi; **E.Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu**, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2007.

WEST, David; **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yay., 2008.

WYSCHOGROD, Edith; “Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida”, **Journal of Philosophy Scriptures** issue 1, 2003.

YAMAN, Hülya; **Husserl’de Yabancıyı/ Başkasını Algılama Sorunu**, Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sevgi İyi, İstanbul, 2009.

ÖZET

KADER, Cemzade. **Emmanuel Levinas Felsefesinde Başka'nın Görünümü**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012.

Tezde öncelikle Levinas felsefesinin önemli kavramı olan *ben* kavramından hareketle *başkalık* ve *aynılık* problemi açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bakımdan *başka'nın* görünümünü açığa çıkartmak bu tezin amaç ve kapsamını oluşturmaktadır.

Levinas'ta *ben* ve *başkası* arasındaki temel ilişki etik üzerine kurulmuştur. Çünkü Levinas felsefesinde Batı felsefesinden farklı olarak varlığın temelini ontoloji değil, etik oluşturmaktadır. Ona göre, ontoloji üzerinden hareket ettiğimizde *ben* ve *başkası* *aynılaştırılmış* olur. Bundan dolayı gelenekten kopuş ancak dil düzleminde gerçekleşebilir. Levinas, felsefesinin en temel noktası da *başkası*'yla etik ilişkide açığa çıkan etiksel dildir. Etik de beraberinde sorumluluk kavramını getirdiğinden dolayı sorumluluk kavramına odaklanıldı. *Ben* ve *başkası* arasındaki sorumluluk ilişkisi koşulsuz, sınırsız ve tek yönlüdür. Bu ilişkinin kaynağını bulmak ise mümkün değildir. Bu ilişki *sonsuzluğu* kendi içerisinde barındırmaktadır. *Ben*'in kendisiyle olan özdeşliğini kıran art zamanlılık sorumluluğun *sonsuzlaşması* anlamına gelmektedir. Tüm bunlardan hareketle tezde *ben* ve *başkası* arasındaki farklılıkların ön plana çıkartılması amaçlanmıştır.

Tezin sonucunda da *ben*'in sorumluluğunun özgür bilincine mi yoksa *sonsuz'a* mı dayandığı tartışılarak, aslında Levinas'ın çok eleştirmiş olduğu

Batı metafiziğindeki *aynılaştırma* mantığının içerisine düştüğünü görürüz. Çünkü *başkası*'nın, *ben*'in acizliği karşısındaki mecburiyeti, *başkası*'nın özgürlüğünü ortadan kaldırır ve *ben*'e karşı sorumluluğunu zorunlu kılar. Bu ise *başkası*'nın farklılıklarının *ben* içerisinde eritilerek *aynılaştırılmasına* neden olur.

Anahtar Sözcükler:

1. Ben
2. Başkası
3. Sorumluluk
4. Sonsuz
5. Etik

ABSTRACT

KADER, Cemzade. The Appearance of the Other in Emmanuel Levinas' Philosophy, Master Thesis, Ankara, 2012.

The concept of the self has a significant place in Levinas' philosophy. Basing on this concept, the primary focus of this thesis is to explain the problem of the other and the identity. In this respect, revealing the appearances of the other sets the objective and the scope of this thesis.

As being different from Western Philosophy, in Levinas' philosophy the being is grounded on ethics rather than ontology. Hence, the fundamental relationship between the self and the other is also grounded on ethics. According to Levinas, the perspective of ontology identifies the self and the other. So, breaking the tradition is possible only in the language. Accordingly, the crucial theme of the Levinas' philosophy is the ethical language that presents itself in the ethical relationship with the other. Since the concept of responsibility is an essential theme in Levinas' ethics, this thesis also focuses on that concept. The relationship of responsibility between the self and the other is unconditional, infinite, and non-reciprocal. Finding the source of this relationship is not possible. This relationship has infinity in itself. Diachrony that breaks the identity of the self suggests the eternalization of responsibility. With the above considerations, this thesis features the differences between the self and the other, and aims to elucidate this difference.

By a discussion of whether the responsibility of the self is grounded on free will or infinity, this thesis concludes that Levinas indeed shares the

above mentioned identification tradition of the Western Philosophy, which he strongly opposed. This is because, the obligation of the other in the face of the impotence of the self, eliminates the freedom of the other and compels the responsibility towards the self. As a result, the differences of the other melt away in the self, and identified.

Anahtar Sözcükler:

1. Self
2. Other
3. Responsibility
4. Eternal
5. Ethic