

Research Article
Araştırma Makalesi

Sengün Meltem ACAR

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye
Gazi University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Ankara-Turkey
sengunacar@gazi.edu.tr

Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş

Öz

Bu çalışma, Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak konumlandırmasıyla sonuçlanan düşünsel serüveninin nasıl başladığını ve hangi aşamalardan geçerek geliştiğini ana hatlarıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır. Haklı bir adlandırmayla “etiğin filozofu” olarak tanınan Levinas'ın sorumluluk çerçevesinde somutlaştırdığı düşüncelerinin arka planında, bu adlandırmayı ortaya çıkaran ve Heidegger ontolojisine yönelik eleştirilerine temel oluşturan aşkınlık anlayışı yer almaktadır. Aşkınlık düşüncesinin doğrudan ilgili olduğu varlık incelemesinden hareket eden ilk bölüm, Levinas'ın varoluşu varolanla ilgisinde nasıl ele aldığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bir varolan olarak Ben'in varoluşundan kurtulma doğrultusunda Başkası aracılığıyla tanıştığı başkalığı ve Ben-Başkası ilişkisinin prototipini ele alan ikinci bölüm, aşkınlığın olanağını sağladığı ileri sürülen ilk yanıt üzerine yoğunlaşmaktadır. Çalışmanın son bölümü ise, Levinas'ın aşkınlık düşüncesini yüz yüze bir sorumluluk ilişkisinde somutlaştırmasını ve aşkınlığı sağlayabilecek tek gerçek olanak olarak ortaya konan etik ilişkinin Levinasçı dayanaklarını ele almaktadır.

Anahtar Sözcükler

Levinas, Varlık, Dışa-çıkma, Aşkınlık, Başkalık, Başkası, Yüz yüzelik, Eros, Sorumluluk.

Giriş

Emmanuel Levinas felsefesinin anlaşılmasına büyük katkı sağlayan isimlerden Robert Bernasconi'nin aktardığı bir anı, Levinas üzerine yapılacak bir çalışmaya nereden başlamak gerektiği sorusunu tartışmasız bir zemine yerleştirir: “Levinas ile Ocak 1986'da Roma'da karşılaştığımı hatırlıyorum. Ona, Essex Üniversitesi'ndeki öğrencilerime kendi felsefesini öğrettiğimden bahsettiğimde tepkisi: Fakat, Heidegger okumuşlar mı? oldu.” (Bernasconi 2010: 723). Levinas'ın Bernasconi'ye yönelttiği bu soru, öncelikle, felsefesinin anlaşılabilmesi için belirleyici olan fenomenolojik arka planın bilinmesine ilişkin bir kaygıya işaret eder. İlk çalışmalarını Husserl üzerine gerçekleştiren ve Heidegger'in fenomenolojik ontolojisinin kendisi üzerindeki etkisini açık yüreklilikle ortaya koyan Levinas'a göre, Heidegger ontolojisiyle birlikte Batı felsefesinin seyri geri dönmeyeceği biçimde değişmiştir (Levinas 1995: 19). Bu değişimin etkilerinden muaf olmayan Levinas da, Heidegger felsefesinden geçmeyen bir okumanın eksik kalacağını düşünür. Bununla birlikte, Levinas'ın yukarıda aktarılan soruyu sormasının bir başka – belki de daha önemli – nedeni, felsefesinin belkemiğini oluşturan aşkınlık (transcendence) düşüncesinin, onu Heidegger'den ayıran varlık anlayışı üzerine şekillenmesidir. Kısacası sorunun arkasındaki asıl endişe, Heidegger felsefesinden kopuşunun anlaşıldığına emin olmak istemesinden kaynaklanır.

Geleneksel aşkınlık anlayışında insan kendisinden ötede, yüce olana boyun eğerek ve ona karışıp onunla bir olarak aşkınlığı elde etme peşindeydi. İnsanın kendisinden ve dünyadan yalıtık olarak gerçeklik peşinde olduğu bu arayışta onu bir anlamda kendi varlığıyla barıştıran süreç, öznenin merkezi bir konum kazandığı modern dönem olmuştur (Hayat 1999: x-xi). Fakat modern özne anlayışı insanı Arşimet noktasına dönüştürmekle ona büyük bir özgürlük ve keşif alanı yaratırken, bir yandan da, insanın bu defa kendisini yücelterek kendi içine hapsolmasına neden olmuştur. Dolayısıyla kendisini gerçek anlamda aşamayan özne, varlığa da, kendi karşısına konumlandığı nesne üzerinden “düşünerek” yaklaşma yoluna gitmiştir. 19. yy.ın ikinci yarısıyla birlikte öznenin merkezileşmesinden duyulan rahatsızlık sesleri baş göstermiş; özellikle Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud gibi isimler modern öznenin sonunu getiren yolun hazırlayıcıları olmuşlardır. Fakat asıl sarsıntı, yapısalcılığın dili merkeze alan uygulamalarının yanı sıra, “varlığın unutulmuşluğu”nu esas alan ve varlığa tamamen farklı bir pencereden bakan Heidegger'le gerçekleşir. Heidegger'in varlığın anlamının ancak bu anlamı sorgulayan Dasein'in çözümlenmesiyle açığa çıkacağı düşüncesi, özne-nesne ikiliğini ortadan kaldırışıyla Levinas'a göre göz ardı edilemeyecek bir başarının ifadesi olmuştur. Bununla birlikte, pek çok çağdaş gibi Batı felsefi düşünce geleneğini eleştiren Levinas, Heidegger'in Dasein üzerinden gerçekleştirdiği sorgulamayı da eleştirir ve tüm başarısına karşın “Varlık olarak Varlığı” ortaya koyamayan “Heidegger'in felsefi ikliminin terk edilmesi gerektiğini” ileri sürer (Levinas 1995: 19).

Levinas hakkında az da olsa bilgisi olan herkesin aklına ilk gelen kavram, kuşkusuz etiktir. Bu tanınma biçiminin haklı nedenlerinden biri, Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak konumlandırması, başka bir deyişle ilk felsefeyi yüz yüze bir sorumluluk ilişkisine dayandırmasıdır. Fakat adı her ne kadar etikle anılsa da, Levinas da tıpkı Heidegger gibi felsefesine varlık incelemesiyle başlar. Heidegger felsefesini eleştirerek varlığa ilişkin bir sorgulamaya başlayan bu serüvenin asıl uğraşını oluşturan ise,

aşkınlık sorunudur. Etiğin bu yolculuğun başlangıcında planlanmayıp yolculuğun varış noktasını oluşturduğunun altını çizen Bernasconi'nin vurguladığı üzere, Levinas'ın hareket noktasının anlaşılması, hakkındaki pek çok soru işaretinin aydınlanmasına yardımcı olacaktır (Bernasconi 2005: 101-102). Bu soru işaretlerinin büyük çoğunluğu Levinas'ın ortaya koyduğu türden bir etik ilişkinin olanağı üzerine yoğunlaşır. Levinas etiğini hareket noktasından kopararak ele almak, başka bir ifadeyle etiğin aşkınlık sorgulamasıyla ilişkisini kesmek, etiğin ilk felsefe oluşunu dayanaksız bırakmak anlamına gelir. Dolayısıyla Levinas düşüncesinde Ben ve Başkası arasındaki ilişkinin ne anlama geldiği, başkılığın neden önemli olduğu ve en önemlisi Ben'in Başkası'na olan sorumluluğunun neden tek taraflı ve sonsuz olduğu soruları ancak bu çerçevede yanıt bulabilir. O halde Levinas'ın endişeli sorusuna kulak verip, baştan başlayalım.

Varlık ve Kaçış

Levinas'ın varlığa ilişkin belirlemelerine ve aşkınlık düşüncesinin kökenlerine tanıklık ettiğimiz ilk çalışması, *Kaçış Üstüne*'dir (*De L'évasion* -1935). Geleneksel varlık anlayışının ve Heidegger ontolojisinin eleştirisiyle başlayan bu metinde, Levinas, işe kendi düşüncelerinin diğer varlık anlayışlarından ayırt edileceği bir sınır çizerek başlar. Bununla birlikte, Heidegger'in bu sınırın dışında kaldığını söylerken aslında sınırın oluşmasını sağlayan isim olduğunun da belirtilmesi gerekir. *Kaçış Üstüne*'nin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapan Jacques Rolland¹ Levinas'ın varlık düşüncesini açıklarken, onun Heidegger'den devraldığı düşünsel mirasa ilişkin bazı belirlemeler de yapar. Rolland'a göre Levinas üzerindeki Heidegger etkisini üç başlıkta özetlemek olanaklıdır (Rolland 2003: 7-8). Bu etkilerden ilki, Levinas'ın felsefeye ilişkin kavrayışı ile ilgilidir. Levinas'ın tıpkı Heidegger gibi ontolojiyi felsefenin ta kendisi olarak gördüğünü belirten Rolland, her iki düşünürün de “Varlık olarak Varlık” üzerine gerçekleştirilecek bir sorgulamayı esas aldığı ileri sürer. İkinci etki, Heidegger'in yapmış olduğu “ontolojik ayırım”²a ilişkindir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'in hemen başında, metafizik tarihinde varlığın unutulmuşluğundan söz ederken, bu unutulmanın nedenini varlık ile varolan arasındaki ayırımın görmezden gelinmesine bağlar (Heidegger 2011: 1-15). Levinas'ın varlık incelemesine de temel olan ve Levinas tarafından “varoluş/varolan” olarak adlandırılan Heideggerci ayırım, geleneksel varlık sorgulamasında unutulmaya mahkûm olan Varlığa, onu varolandan ayırarak yaklaşır. Rolland'ın belirlemesindeki üçüncü ve son etki ise, Heidegger'in ileri sürdüğü Varlığın kendisini Dasein'da açıklamasının kuramsal düzeyde anlaşılamayacağı iddiasının Levinas'taki devamı üzerinedir. Levinas da Heidegger gibi varlık incelemesinin bilgi kuramsal bir perspektiften gerçekleştirilemeyeceğini düşünür ve varlığa, varolanın temel bir deneyiminden hareketle yaklaşır.

Kaçış Üstüne, varlığa ilişkin temel bir belirlenimle, başka bir deyişle Rolland'ın sıralamasındaki ikinci Heidegger etkisiyle başlar. Daha sonra *Varoluştan Varolana*'da

¹ Levinas, metni üzerine yapılan bu özenli incelemeden duyduğu memnuniyeti, J. Rolland'a yazdığı ve kitabın 1982 yılında yayımlanan baskısına eklenen bir mektupta dile getirmiştir.

² Heidegger'in “ontolojik ayırım” konusundaki düşünceleri için ayrıca bkz., Martin Heidegger, *Basic Concepts*, çev. Gary E. Aylesworth, Indiana University Press, 1993, ss. 21-41.

(*De l'existence à l'existant* -1947) ayrıntılı olarak sürdürülen bu düşünce, insan varoluşunda karşılaşılan ikilik ile ilgilidir (Levinas 2003a: 55). Levinas'a göre varlık denildiğinde her ne kadar kendine özdeş bir birlik ve bütünlük düşünülse de, insan söz konusu olduğunda insanın varoluşu, üzerinde varlığın yükünü taşıyan bir ikilik olarak ortaya çıkar. İnsan varoluşunun varlığa olan bu bağı, Ben'in kendine zincirlenmiş olduğunun göstergesidir. İşte bu nedenle Levinas'ın varlığa ilişkin ilk belirlemisi, varlığın insanın üzerinde bir yük olduğu, başka bir deyişle varlığın, anlamının sorgulanmasına öncel olarak bir ağırlık biçiminde hissedildiğidir.

Varlığa maruz kalışın yarattığı tarifsiz baskı, insanda bu yükten kurtulma isteği uyandırır. Kaçış arzusunu nereye olduğu planlanmaksızın, acilen gerçekleştirilmesi gereken bir kurtulma çabası olarak gören Levinas (2003a: 55), insanın kendi varoluşuna ilişkin temel deneyimin onun için büyük bir sıkıntı olduğuna işaret eder. Levinas varolanın varoluşuna bağı nedeniyle hissedilen hapsoluşu, *Kaçış Üstüne*'de utanma ve bulantı durumunda yaşananlar üzerinden açıklar. Örneğin utanmanın söz konusu olduğu herhangi bir durum düşündüğümüzde, utanan kişinin hissettiği temel duygunun, gizlenmek ya da yok edilmek istenen bir şeyin varlığından kaçamama olduğu düşünülür. Levinas ise utanma üzerine gerçekleştirdiği incelemede, utanan kişide köşeye sıkışmışlık hissini yaratan şeyin, aslında kendi varlığından kaçamama olduğunu şu sözlerle dile getirir: "Utanmada ortaya çıkan şey tam da kişinin kendine çakılı oluşu, kendinden kaçmasının kökensel olanaksızlığıdır; benim kendi varlığıyla olan değiştirilemez bağı" (Levinas 2003a: 64). İnsan varoluşundaki ikiliği gözler önüne seren diğer inceleme ise bir hastalık halini yansıtan bulantı üzerinedir. Bulantı, tamamen "içeriden" kaynaklanması nedeniyle kişinin kendisine olan sabitleişinin koparılamazlığını somutlaştıran bir deneyimdir. "İçi" kalkan insan, bulantı esnasında varlığının boğucu baskısını bütün olarak hisseder: "Her şeyin tükendiği yerdeyiz; tamamen teslim olduğumuz bu gerçek karşısında ne yapacak bir şeyimiz var ne de ona ekleyebileceğimiz bir şey: *işte saf varlığın deneyimi*" (Levinas 2003a: 66-67).

Levinas'ın *Kaçış Üstüne*'deki varlık incelemesi, *Varoluştan Varolana*'da daha ayrıntılı bir noktaya taşınır. Bu çalışmada varlığın insan üzerinde yarattığı boğuculuk hem yeni bir örnekle açıklanır hem de varlığın, öznesiz ve anonim "Var" (Il y a) olarak tanımlanışıyla varlıktan kaçışın olanağı sorgulanmaya başlar. Levinas, "varolansız varoluş" olarak adlandırdığı anonim varolma halini açıklarken, okuyucuya – bu kez açık biçimde – Heidegger felsefesinden farkını "hiçlik" aracılığıyla göstermek ister (Levinas 1995: 57). Ona göre, varolduğunu düşünebildiğimiz her şeyin, ama her şeyin yok olduğunu varsaydığımızda, örneğin tüm varolanların kopkoyu bir gece karanlığında yitip gittiği bir anda bizi karşılayan hiçlik değil, tam tersine Var'ın kendisidir. Var'a ilişkin deneyiminin Heidegger'in hiçlik karşısında hissedildiğini öne sürdüğü kaygıya benzemediğini ısrarla vurgulayan Levinas, hiçbir varolanla ilgili düşünülemeden, tamamen öznesiz ve genel bir varolma olan "Var"ı "hışırdayan bir sessizliğe" benzetir. "İçi boş bir kabuğu kulağımıza yaklaştırdığınızda ne işitiyorsanız ona benzer bir şeydir bu, sanki boşluk bir doluluk, sessizlik bir gürültüdür. Hiçbir şey yokken dahi bir şeyin inkâr edilemez bir biçimde 'var' olduğunu düşünürken hissedebileceğimiz bir şeydir bu. Mesele şunun veya bunun var olması değil, bizzat varlık sahnesinin açık oluşudur. *Var* oradadır. Yarattığına öncel olarak hayal edilebilecek olan mutlak boşlukta vardır o: *Var*" (Levinas 2003b: 309).

Levinas Var'ın kendini dayatan bu özsel duyumsanışını “dehşet” olarak tanımlar (Levinas 1995: 60). Ona göre Var'ın insanın üzerine tıpkı bir karabasan gibi çöküşünü en iyi ifade eden durumlardan biri, uyuyamayan kişiye musallat olan uyanıklıkta görülür. Tüm yorgunluğuna ve uyuma isteğine karşı uyanıklık tarafından ele geçirilen insanın içinde bulunduğu durumda, tıpkı Var'ın kuşatmasına benzer bir zapt edilme söz konusudur. Uyanıklık, herhangi bir özneye atfedilemeyen ve kuşatıcılığıyla uykusuz kişi üzerinde varlığını hissettiren bir deneyim olması nedeniyle anonimdir (Levinas 1995: 66). Uykunun olmadığı durumda yine, hiçlikten ziyade bir doluluğun varolduğunu düşünen Levinas, utanma ve bulantı analizlerindeki benzer olarak uykusuzluk örneğinde de varolanın varoluşundaki tutukluluğuna ve bu halin doğurduğu varlıktan “dışa-çıkma” (excedance) ihtiyacına işaret eder. Var'dan çıkış arzusunu belirtmek için *transcendance* yerine *excendance* ifadesini kullanan Levinas'ın bu seçimi özellikle yaptığını belirtmek gerekir. *Kaçış Üstüne* ve *Varoluştan Varolana*'da aşkınlık terimini kullanmaması, aşkınlığın geleneksel ontolojide belirli bir güzergâh doğrultusunda gerçekleşen bir harekete işaret etmesi nedeniyledir (Bernasconi 2005: 102). Levinas'ın varlığa ilişkin bu aşamadaki belirlemede ise henüz çıkışın olanağından, diğer bir deyişle Başkası'ndan söz edilmemekte, yalnızca varlıktan çıkma isteği dile getirilmektedir.

Varoluştan Varolana'da verilen uykusuzluk örneği, anonim varoluşun ve varlığın ağırlığının anlaşılmasını kolaylaştırırken, dışa-çıkma'nın ilk aşaması olan “hipostaz”ın anlamı da yine bu örneğe bağlı “uyku” üzerinden açıklanır. Hipostaz, Var'dan kopuşun olanağını ifade eden, Var'da meydana gelen kırılmadan bilincin ve öznenin doğuşuna tanıklık edilen aşamadır (Levinas 1995: 67). Hipostazla meydana gelen kırılma, tıpkı uyanıklığa son veren uyku hali gibi, bir başlangıç noktasını ifade eder. Uykunun uyanıklıkta geçici olarak oluşturduğu kopma gibi, bilincin doğuşu da Var'da bir çatlak oluşturur. Levinas'a göre anonim Var içinde henüz bir “Ben”den söz etmek olanaklı değildir. Bunun nedeni, Ben'den ya da bir bilinçten söz edebilmek için bir “yer”e, “bura”ya ihtiyaç duyulmasıdır (Levinas 1995: 70). Fiziksel bir mekândan ziyade zamansal bir noktaya, “şimdi”ye işaret eden “bura” sayesinde Ben'in bir konum kazanacağını ileri süren Levinas, oluşan kırılma içinde dışa-çıkma'nın gerçekleşeceğini ileri sürer. Bununla birlikte, ortaya çıkan Ben, Var'dan çıkış adımını atmasına rağmen Var'ın ağırlığından henüz kurtulamamıştır. Ben'in doğuşunun gerçek bir özgürlük anlamına gelmediğini gösteren bu durum, tam tersine Ben'in kendi varoluşuna bağlı nedeniyle bir yalnızlık durumudur. Başka bir deyişle Ben olmak ya da kendini bir varolan olarak bulmak, tıpkı bir “monad” olmak gibidir: kapısız, penceresiz, kimsesiz.

Levinas, öznenin ortaya çıkışını sağlayacak hipostazı tekrar ele aldığı *Zaman ve Başka*'da (*Le temps et l'autre* -1947) “Metafizikte fizik yoktur” diyerek hipostazın niçin meydana geldiğini değil, onun önemini açıklayacağını belirtir (Levinas 1987: 51). Hipostaz her ne kadar Ben'in gerçek bir özneye dönüşmesini henüz sağlamamış olsa da, özne olabilmenin olanağını ortaya çıkardığı için önemlidir. Bu yapıtıyla birlikte ilk çalışmalarında kullandığı “dışa-çıkma” terimini terk ederek “aşkınlık” sözcüğünü kullanmaya başladığına tanık olduğumuz Levinas, Ben'in kendisine zincirlenişini kırabilecek olanaklar üzerine yoğunlaşır (Bernasconi 2005: 107). Ben'in Var'dan çıkışına işaret eden ilk ontolojik deneyim, etrafında bulunan şeylerin farkındalığı aracılığıyla gerçekleşir (Levinas 1999b: 99). Levinas gerçek bir özneye dönüşmenin

olanağını gündelik yaşam çerçevesinde tartışırken, pratik yaşamla ilişkide belirleyici olanın, hayatın nimetlerinden keyif almaya yönelik bir arzu olduğunu ileri sürer (Levinas 1995: 37). Arzu sayesinde dünyayla ilişkilenen Ben, söz konusu ilişkisellik sayesinde kendisini unutmaya şansını yakalar. Bu unutmaya sürecinde yine de bir ayağı Var'a çakılı olan Ben'in dünyayla ve şeylerle ilişkisi ise temelde bir bilme ilişkisidir (Levinas 1995: 48). Bilmeye ve anlamaya dayalı her yaklaşım gibi bu ilişkide de Ben, etrafındaki şeyleri yalnızca bilinç nesnesi olarak görür; onları kendisine indirgeyerek, kendinde eriterek tüketir. Dolayısıyla dünyayla kurulan ilişki, hipostazda beliren müjdenin vaadini gerçekleştirilmeye yetmez. Ben'in yalnızlığını tam anlamıyla kaldıracak olan, yani onu Var'a batmışlıktan kurtaracak olan, ancak indirgenemez, tüketilemez bir deneyim olabilir: Başka'nın deneyimi.

Aşkınlığın İlk Uğrağı: Başkası-Aşk-Doğurganlık

Levinas, varolanın kendi varoluşundan kurtulmasının bilince bağlı yönelimsel bir tavırla olanaklı olmadığını düşündüğü için, incelemesini bilincin egemenliğini sarsan deneyimlerle sürdürür. Anlaşılmaya direnen, bilincin aydınlatıp kavrayamadığı en belirgin fenomen, başlı başına bir gizem olan ölümdür (Levinas 1987: 70). Ölümün gizem oluşu karşısında efendiliği yerle bir olan bilinç, ölüm söz konusu olduğunda kendisini tamamen “başka” karşısında bulur. Ölüme ilişkin düşüncelerini Heidegger'in “ölüme-doğru-varlık” anlayışına yönelik bir eleştiriyle ortaya koyan Levinas, Heidegger'de Dasein'in olanaklarının gerçekleşme ufku olarak görülen ölümü, tüm olanakların yok olduğu bir sınır olarak görür (Levinas 1987: 71). Başka bir deyişle öznenin ölümle ilişkisi, ölümün özne tarafından üstlenilemeyişi nedeniyle özneyi özne olmaktan çıkararak bir ilişkidir (Gözel 2011: 110). Oysa Levinas'ın hipostazla doğumunun gerçekleştiğini belirttiği Ben'in yalnızlığından kurtulabilmesi için, her şeyden önce kendi varlığını koruması gerekir.

Levinas'a göre bilincin egemenliğini kaybettiği bir diğer deneyim, başkılığın Başkası aracılığıyla görüldüğü ilişkide ortaya çıkar. Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi sosyal bir birliktelik değil, yüz yüze bir ilişki olarak gören Levinas, bu yüz yüzeliği aşk (eros) üzerinden ele alır. Ben'in aşkınlığını sağlayacak çıkış noktası olarak görülen aşk, Platoncu anlamından ayırt edilerek ilk kez *Varoluştan Varolana*'da dile getirilmesine karşın, detaylı ilk analizine *Zaman ve Başka*'da kavuşur. Levinas, başkılık alanına giriş yaptığı aşk incelemesinde, Platoncu bakışın gözden kaçırdığını düşündüğü “dişil” olandan hareket eder. Başkası'nı dişil olarak, dişil ile olan ilişkiyi de varlıktan Başka'ya çıkış olarak gören Levinas (Direk 2003: 14), bu belirlemesiyle, hipostazla doğan Ben'den söz ederken kullandığı eril terminolojiyi de destekler. Hipostazda bilincin, Ben'in doğuşu açıklanırken öznenin varlık karşısındaki konum kazanışı, “egemenlik” (maîtrise), “güç” (puissance) ve “enerji/erkeklik” (virilité) sözcükleriyle ifade edilmiştir (Levinas 1995: 83). Öznenin dünyaya düşmüş, kendisini dünyada bulan bir varlık olmayıp, güç ve cesaretle kendisini Var'dan doğurtması, özellikle *virilité* sözcüğünün kullanılışıyla kahraman Ben'in eril bir kimlik olarak doğduğunu gösterir (Sandford 2000: 37). Bununla birlikte Ben'in karşısına konumlandırılan Başkası'nın dişil oluşu, başkılığın basit bir cinsiyet karşıtlığıyla düşünülmediğine işaret etmez. Dişinin başkılığın temsil edişinde, daha ziyade Ben'in bütünlüğünü olumlu anlamda altüst eden bir sarsıntı

dile getirilmek istenir. Yine de Levinas'ın Ben'i eril, Başkası'nı ise dişi olarak konumlandırışı, tahmin edileceği üzere birçok tartışmaya yol açmış, Levinas bu konuda önemli eleştirilere hedef olmuştur. Söz konusu tartışma bu çalışmanın amaç ve sınırlarını aşmakla birlikte, tartışmanın aşkınlık konusu ile yakın bir ilgisi olduğunu da belirtmek gerekir.³

*Zaman ve Başka'*da aşkınlık için hareket noktası olarak görülen aşk'ın Levinas tarafından nasıl görüldüğü, hem sözü edilen aşkınlığın anlaşılmasına hem de Levinas'ın felsefesinde yapısı hiç değişmemiş olan Ben-Başkası ilişkisinin doğasını aydınlatmaya yardımcı olur. Yukarıda dile getirildiği üzere Ben'in Var'dan kopuşuyla içine düştüğü durum – hipostaz – bir yalnızlık halidir. Burada sözü edilen yalnızlık psikolojik bir bunaltıdan veya sosyal ilişki yokluğundan farklı olarak, varolmanın “ilişkisiz” olması ile ilgilidir (Direk 2005: 15). İnsan ne yaparsa yapsın, çevresinde ne kadar nesne ve/veya insan olursa olsun, varlığına ilişkin deneyimi tek başına yaşamak zorundadır. Tıpkı Heidegger'in Dasein'in ölümü için belirttiği kimsenin kimsenin ölümünü ölemeyeceği gerçeği gibi (Heidegger 2011: 55), Levinas'a göre de varolma tek kişilik ve paylaşılamaz bir durumdur. Bu yalnızlığın kırılması da, kişinin irade ve kararlar bir başkasını yalnızlığına ortak etmesi şeklinde gerçekleşmez. Aşkınlığı sağlayan ilişkinin Ben ve Başkası arasındaki toplumsal düzenleme ve kurallarla değil de, aşk gibi insanın içine düştüğü bir fenomenle açıklanışı, Levinas'ın bu konudaki düşüncesini etkili bir biçimde yansıtmaktadır. Zira insanın âşık olduğu kişiyi seçmek şöyle dursun, çoğunlukla olmadık kişilere âşık olması, aşkın nedensizliğini gösterdiği gibi, onun insan üzerinde sahip olduğu gücü ve etkiyi de gösterir. Levinas'ın “ölüm gibi güçlü” (1987: 76) olduğunu belirttiği aşkın bu gücü, insanı yok etmeden kuşatmasından gelir. Âşık olan kişinin kendinden çıkmasını sağlayan büyük güç, Ben'in karşısındakine egemen olamaması ve onu kendisine indirgeyememesiyle ilgilidir. Ben'in âşık olunan Başkası'nda egemenlik kuramaması veya onu kendisine indirgeyemeyişi ise âşık olunan kişiden veya ilişkinin niteliğinden değil, Başkası'nın mutlak başkalık oluşundan kaynaklanır.

Levinas'a göre nasıl yaşanırsa yaşansın, her aşkın ortaya koyduğu bir gerçek vardır: Başkası'nın bir *alter ego* olmadığı. Başkası'nın “başka bir ben” olarak görüldüğü Batı felsefesini eleştiren Levinas, Başkası'nın, Ben'in kendisine simetrik olarak görebileceği bir varlık olmadığını, Başkası'nın başkalığının niceliksel ve niteliksel tüm farkların ötesinde bir başkalık olduğunu belirtir (Levinas 1987: 83). Başkası'nın başkalığının aşkıta ortaya çıkışını gösteren de, söz konusu asimetrisinin, aşkın olmazsa olmazı oluşudur. Bu asimetrisinin bir tarafın diğerini sevmemesiyle ya da daha az sevmesiyle ilgili olduğu düşünülmemelidir. Aşkıta, birbirine delice âşık iki kişi arasında dahi kapanmaz bir boşluk, aşılamaz bir mesafe bulunur. Levinas'ın konumlandığı şekliyle eril Ben, dişi olan Başkası'na duyduğu aşkla, ilk kez, ele geçiremediği, tüm gücünün kaybolduğu sınırı deneyimler. Ben'in Var'dan çıkışında dile getirilen eril konumlanışın aşk incelemesinde de devam etmesinin ve Levinas'ın seveni, “erkek” olarak düşünmesinin yanı sıra dikkat çeken bir başka nokta da, aşkın tamamen ve

³ Levinas'ta aşkınlık ve dişilik arasındaki ilişkiye dair bir inceleme için bkz. Stella Sandford, *The Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas*, London: The Athlone Press, 2000.

yalnızca heteroseksüel bir deneyim olarak ele alınmasıdır. Bir kadının erkeğe duyduğu aşkın devre dışı kalması gibi, kadının kadına ya da erkeğin erkeğe duyduğu aşk, adeta başkalıktan yoksuncasına konu edilmemiştir. Görüldüğü ve daha önce de belirtildiği üzere, Levinas'ın “dişi” başkalık hakkındaki ifadelerinin anlaşılması, pek çok farklı açıdan önemli görünmektedir.

Aşkın asimetrisi, tarafların idealleştirilen ve arzulanan birliğe asla kavuşamaları anlamına gelir. Birlikten ve aynılıktan ziyade ayrılığın ve farklılığın filozofu olan Levinas, aşkta da diğer alanlarda olduğu gibi “bir olma” idealini gerçekçi bulmaz. Hiçbir aşk, âşıkların kendilerini “bir elmanın iki yarısı” gibi hissetmelerine olanak tanımazken, aşka anlamını veren de aslında aşkta korunan ikiliktir. “Aşkta iletişimin başarısızlığı olarak sunulan şey tam da ilişkinin olumluluğunu oluşturur; başkanın bu yokluğu tam da onun başka olarak mevcudiyetidir” (Levinas 2005: 124) sözleriyle, beklenenin aksine; aşkın, içinde âşıkların birbirlerine karışacakları bir tamamlanış olmadığını ve başkalığın aşkta apaçık belirmediğini ifade eder. Aşktaki ikiliğin yanı sıra bu ikiliğin giderilme çabasını ve giderilemeyeceği gerçeğini ortaya koyan en somut örnek, şehvet deneyiminde görülür. Levinas'a göre âşık Ben'in sevilene dokunuşu, aşkın açıklığıyla doludur. Fakat bu öyle bir açıklıktır ki, dokunuşun her hamlesinde uğranan yenilgi onu daha da iştahlandırırken, doyumun kaçınılmaz ertelenişinde sevilenin başkalığı da o ölçüde belirginleşir. Tam da bu nedenle, yani dokunuşun Başkası'nın ele geçirilemezliğini ortaya koyuşu ve daima geleceğe yönelmesi nedeniyle, Levinas Başkası'yla ilişkinin zamanı başlattığını ileri sürer.

Ben ve Başkası'nın yüz yüze ilişkisi sayesinde Ben, “gelecek”le, diğer bir deyişle Levinas'a göre “zaman”la karşılaşır. Başkası ile kurulan aşk ilişkisi, kuşatıcılığı ve öngörülemezliğiyle Ben'in yalnızlığında sahip olduğu hâkimiyeti bozar. Âşık olunan Başkası, Ben'i kendinden ibaret dünyasının içinden çekip çıkartmakla kalmaz, onu aynı zamanda farklı bir önceliğin yarattığı belirsizlikle tanıştır. Başkası'nın Ben karşısında sahip olduğu ayrıcalık, Ben'i tamamen yabancı olduğu kırılğan bir zeminde bırakır. Bu yabancı ve kırılğan hal, Ben'in sevdiği “için” olması nedeniyle. Sevenin sevilen için olması, üzerine titrenen sevilenin belirleyiciliğini, başkalığın gücünü gösterir. “Başkası için olma”, Levinas'ın *Zaman ve Başka*'dan yıllar sonra *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'de (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* -1974) kullandığı “rehinelik” kavramının temelini oluşturan ve Başkası'na duyulan sonsuz sorumluluğa işaret eden bir düşüncedir. “Başkası için olma” veya “rehinelik” ifadeleri her ne kadar *Zaman ve Başka*'da yer almasa da, Ben'in aşkın kuşatıcılığı altındaki durumu, rehinelik anlayışının hazırlayıcısı gibi görünmektedir.

Levinas aşk üzerine çözümlemesinin ardından şu soruyu sorarak, adeta *Kaçış Üstüne*'den itibaren geldiği noktayı özetler: “Bir sen'in başkalığında, bu sende erimeksizin ve kendimi kaybetmeksizin nasıl ben kalabilirim? Kendi şimdimde olduğum ben olmaksızın, yani kaçınılmaz olarak kendine dönen bir ben olmaksızın, ben nasıl bir sende ben olarak kalabilir? Ben nasıl kendisinden başka olur?” (Levinas 2005: 120). Var'ın anonimliği, Var'dan kaçış, hipostaz ve Başkası ile yüz yüze ilişki üzerinden izi sürülebilecek aşkınlığın olanağı, *Zaman ve Başka*'nın sonlarında ilk yanıtını bulur ve aşkınlık “babalık”ta somutlaşır. Levinas'a göre babalık, Ben'in varlığını çocuğunun başkalığında sürdürmesini sağladığı için aşkınlığın gerçekleşme

olanağına işaret eder (Levinas 1987: 91). Babanın çocuğuyla⁴ ilişkisinin bir sahip olma ilişkisi olmadığını altını çizen Levinas, “doğurganlık” (fécondité) sayesinde; başka bir deyişle, bir *alter ego* olmayan, Başkası olan çocukta varolma sayesinde, aşkınlığın gerçekleşebileceği düşüncesindedir. Kısacası, çoğul bir varolma durumu olan “doğurganlık”, Ben’in başka bir Ben’de dışsallaşmış varlığıdır (Levinas 2003b: 321).

Levinas *Zaman ve Başka*’da aşkınlığın olanağına ve gerçekleştirilmesine ilişkin ortaya koyduğu bu düşüncelerini *Bütünlük ve Sonsuz*’da (*Totalité et l’Infini: Essais sur l’extériorité* -1961) terk ederek, aşk hakkında farklı bir düşünce ileri sürer. Ona göre aşk, Ben ve Başkası arasındaki ilişkinin asimetrisini başarıyla ortaya koysa da, Ben’in başkalkla karşılaşmasını sağlayarak bilincin tahakkümüne son verse de; aşkta beliren aşkınlık, sonunda içkinliğe dönüşür (Levinas 1979: 254). Levinas aynı metinde, aşkın bir olmaya olanak tanımayan doğasına karşın seven kişinin asıl arzusunun sevdiği kişi tarafından sevilme olduğunu; çünkü aşkın Başkası’nın aşkına duyulan aşk olduğunu ileri sürer (Levinas 1979: 266). Seven kişinin sevdiği tarafından sevilme isteğinin aşlında kişiyi kendine döndürmesi ise, aşkınlığın neden içkinliğe dönüştüğünün, başka bir deyişle “aşkın ikircikliği”nin göstergesidir. Bununla birlikte Levinas’ın aşkınlığa ilişkin ilk sorgulaması ve yanıtı, daha sonra ortaya koyduğu ve aşkınlığın gerçek olanağı olduğunu ileri sürdüğü sorumluluk ilişkisini anlama konusunda kilit rol oynar. Zira pek çok şanslı kişinin kolaylıkla anlayacağı aşktan hareket etmek, “herkesten fazla sorumlu olmak” gibi anlaşılması zor bir deneyimi anlamaya yardımcı olur.

Aşkınlığın Gerçek Olanağı: Yüz ve Sorumluluk

Yukarıda kısaca değinildiği üzere, Levinas *Varoluştan Varolana*’da aşkınlığın gerçekleştirilme olanağını sorgulamaya başlamış, *Zaman ve Başka*’da ise aşkınlığın ancak Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyle, babalık yoluyla olanaklı olduğu düşüncesini kesin bir dille ortaya koymuştur. Bununla birlikte çalışmalarının kronolojik takibi, onun, Ben ve Başkası arasındaki yüz yüze ilişkiyi açıklamaya uzun bir süre devam ettiğini gösterir. Söz konusu ilişki, *Ontoloji Temel midir? (L’ontologie est-elle fondamentale? - 1951)* makalesinde – Heidegger ontolojisi de dâhil olmak üzere – ontolojinin bu ilişkiye yaklaşma konusundaki yetersizliğinin serimlenişiyile derinleşmeye ve farklı bir boyut kazanmaya başlar. Daha sonra *Bütünlük ve Sonsuz*’da da devam eden bu eleştirinin temelini oluşturan düşünce, ontolojinin her şeyi varlık ufkunda bilmeye ve anlamaya dayandığıdır (Levinas 1998: 5). Ontolojik yaklaşımın aksine, Levinas, Ben’in Başkası ile kurduğu ilişkide Başkası’nın Ben’in anlamasına konu olan bir nesne olmadığını, bu ilişkinin düşünmeye indirgenebilen bir ilişki olmayıp, Başkası’na hitap edilen, onunla muhatap olunan dilsel bir ilişki olduğunu ileri sürer (Levinas 1998:6). Etiğin ilk felsefe oluşu da, Ben ve Başkası ilişkisinin ontolojik değil, metafizik bir ilişki olduğunu ileri süren Levinas’ın, ontolojiyi artık etik çerçevede eleştirmesiyle belirleme başlar.

Levinas’a göre ontolojinin Ben ve Başkası ilişkisine yaklaşım konusundaki temel başarısızlığı, Başkası’nın sıradan, herhangi bir Ben olarak görülmesi ile ilgilidir. Başkası’nın mutlak başkalkını ya da Levinasçı ifadeyle “dışsallık” (l’extériorité)

⁴ Levinas Ben’i eril konumlandırışı gibi, çocuğu da “oğul” olarak düşünür.

oluşunu görmezden gelen ontolojik bakış, Başkası'nı sıradan bir Ben'e indirgeyerek bu öznel arası ilişkiyi bir "birliktelik" olarak görür. Oysa Levinas, ne şekilde dile getirilirse getirilsin, "biz" ifadesinin iki Ben'in bir aradalığı olarak görülemeyeceğini ileri sürer (Levinas 1979: 39). Ontolojinin de dâhil olduğu ve Ben-Başkası ilişkisinin eşitlik, karşılıklılık ve tanıma varsayımları üzerine kurulu olduğu her tür anlama, ilişkiyi kavranabilir ve dolayısıyla tamamlanabilir bir çerçeveye yerleştirir. Başka bir ifadeyle "çoğul Benci" olduğunu söyleyebileceğimiz bu anlayış, Ben ve Başkası ilişkisini kaçınılmaz olarak "bütünsellik" eksenine taşır. Levinas'ın "ilk kitabı"⁵ olarak gördüğü *Bütünlük ve Sonsuz*'un "bütünlük" adı, işte bu anlayışın eleştirisini ifade eder. Ontolojinin başka olanı aynıya indirgeyerek ilişkinin yüz yüzeliğini yok saydığını ve böylelikle ilişkiyi bir tamamlanma olarak konumlandırıldığını belirten Levinas, ontolojinin de bütünselci diğer yaklaşımlar gibi totaliter bir atmosfer oluşturduğunu ileri sürer. Ve tam da bu nedenle bir "güç felsefesi" olarak gördüğü ontolojiyi "haksızlık felsefesi" olarak adlandırır (Levinas 1979: 46).

Levinas'a göre bütünlük arayışı Ben'in karşısındakiyle bir tamamlanış sürecine işaret etmekle, aşkınlığı inşili ve kendi içine kapanan bir durum, Jean Wahl'in deyişiyle "*transdescendance*" olarak tanımlar. Bütünlük fikrine ve içkinlikle sonuçlanan bu aşkınlık anlayışına itirazını belirginleştiren Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da aşkınlığın yukarı doğru çıkışlılığını ifade etmek için, yine Jean Wahl'den aldığı "*transascendance*" terimini kullanır. *Transascendance*, Ben-Başkası ilişkisinde hareket noktasının Başkası olmasının yanı sıra, aşkınlığın Ben'e indirgenemeyen Başkası'nın neden mutlak başkalık⁶ olduğunun da altını çizer. Bu noktada Başkası'nın bütünselleşmeye karşı koyan başkalığını Descartesçi sonsuzluk anlayışı ile ilgisinde ortaya koyan Levinas, öncelikle aşkınlığın biçimsel çerçevesini oluşturma kaygısındadır (Bernasconi 2005: 109). Bir önceki bölümün sonunda belirtildiği üzere *Bütünlük ve Sonsuz* aşk konusunda *Zaman ve Başka*'dan farklı bir görüş ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, *Zaman ve Başka*'da aşkınlığın gerçekleşme olanağı olarak sunulan doğurganlık iddiasının yine de devam ettiği görülür. Fakat Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'daki asıl ilgisi, aşkınlığın nasıl somutlaştığını açıklamaktan ziyade, ona dışsallık ve sonsuzluk üzerinden bakışın olanağına, diğer bir deyişle aşkınlığın biçimsel yapısına yönelmektedir.

Aşkınlığın çerçevesini belirleme konusunda Levinas'ın hareket noktası, Descartes'in düşünen ben (*res cogitans*) ile sonsuzluk idesi arasında ortaya koyduğu bağlantıdır. Hatırlanacağı üzere Descartes, *Meditasyonlar*'da Ben'in sonsuzluk idesine

⁵ Simon Critchley'in aktardığına göre Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'u ilk kitabı olarak değerlendirmekle birlikte, kitaba hâkim olan ontolojik terminolojiden daha sonra kurtulmaya çalıştığını ifade etmektedir (Critchley 2004: 17). Critchley'in yorumuna göre Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da ontolojik olmayan bir deneyimi – etik ilişkiyi – ontolojinin dilinde ortaya koyarken, *Olmaktan Başka Türülü ya da Özün Ötesinde*'de ise ortaya koyduğu içerikle bu dili bozmayı da başarır (Critchley: 19).

⁶ Levinas'a göre mutlak başkalık Tanrı'ya işaret etmekte ve Başkası'nın yüz'ü Tanrı ile ilişkinin yeri olarak görülmektedir. Tanrı'ya klasik ontolojinin yaklaşımıyla anlaşılabilir bir varlık olarak görmeyen Levinas, Tanrı'ya ulaşabilme olanağını Ben'in Başkası'na duyduğu ilgi ve yönelime, dolayısıyla etik ilişkiye bağlar (Küçükalp 2009: 46). Başka bir deyişle Tanrı'nın sonsuzluğuyla, yüz'ün ve sorumluluğun sonsuzluğunda karşılaşılır.

doğuştan sahip olduğunu ve kendi bilincinin farkındalığına sahip olan Ben'in, hiçbir kuşkuyla yer bırakmaksızın sonsuzluk idesinin *a priori* aidiyetinden de emin olduğunu ileri sürmüştür. Düşünen Ben'in düşünebildiklerinin ve üretebildiklerinin ötesinde yer alan bu ide, Ben'de içerilmesine karşın Ben'den tamamen farklı olan ve ondan fazlasına işaret eden bir düşüncedir. Dolayısıyla sonlu ve kusurlu Ben'in sonsuzluk idesini oluşturamayacağı düşüncesi ile Ben'in düşünmesini aşan bir düşünceye sahip oluşu, Descartes'a göre Tanrı'nın varlığının tanıtı olmuştur. Levinas'ın Descartes'ın sonsuzluk idesinden hareket etmesi ise, onun ne Descartesçı ben düşüncesine ne de Tanrı anlayışına ve tanıtılmasına katıldığını gösterir. Levinas'ın Descartes'ın sonsuz düşüncesine başvurmasının temel nedeni, tıpkı sonsuz idesinin düşünen Ben'e aşkın olması gibi, Başkasının da Ben'de içerilememesi ve Descartesçı açıklamanın yükseklik, eşitsizlik, karşılıksızlık ve asimetri bakımından Levinas'ınkine benzer bir ilişki modelini ifade etmesidir (Critchley 2004: 14). Kısacası nasıl ki sonsuzluk idesi kendisini düşünen Ben'e sunuyorsa, Başkası da bende ona ait olan düşüncenin ötesine geçecek bir şekilde kendisini sunar. İşte gerçek anlamda bir dışsallık oluşuyla özne için bir tür krize de işaret eden ve Levinas'ın "yüz" olarak adlandırdığı fenomen budur (Levinas 1979: 50).

Levinas, *Varoluştan Varolana*'dan itibaren Ben ve Başkası ilişkisinin yüz yüze bir ilişki olduğunu ve başkalığın Başkası'nın "yüz"ünde ortaya çıktığını belirtmesine karşın, "yüz"ü ayrıntılı olarak *Bütünlük ve Sonsuz*'da ele alır. Anlamın daima bir ilişkisellik içinde ortaya çıkmasına rağmen "yüz"ün kendi başına anlam olduğunu ileri süren Levinas (2003b: 326), yüz sayesinde Ben'in anlama kapasitesinin aşıldığını belirtir. Düşünmeyi aşan bir düşünce gibi, insanın fiziksel görünümü olmanın, görünür ve dokunulur olmanın ötesindeki yüz de fiziksel özellikleri aşar. "Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizdedir ki başkasına bir nesneye yönelirmişçesine yönelirsiniz. Başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir! Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde başkasıyla sosyal bir ilişki içinde değilsinizdir. Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenmeyendir" (Levinas 2003b: 326). Yüzün kaş, göz, ağız vs. gibi unsurların toplamı olmadığını; dolayısıyla betimlenemez, anlaşılabilir olduğunu belirten Levinas'ın yüz'ü başkalığın yeri olarak görmesi, yüz'ün kendisinde ortaya çıkan farklılıkları ayırt etmeyi sağlarken, aynı zamanda ayırt edişin kendisinden kaçan bir yapısı olması nedeniyle (Wolff 2007: 108). Elbette her şey gibi yüz de betimlenebilir, en azından betimlenmeye çalışılabilir. Fakat yüz'ü betimlemeye çalışmak, tıpkı sonsuzluğu kendi anlamına içsel olan mükemmellikten sıyrarak sonluluğun değillesmesi olarak açıklamaya çalışmak kadar yetersizdir.

Yüzün kendini sunuşunda– *epifanisinde* – hem Ben'in tanımlama ve kavrama gücüne yönelik bir direnişe hem de Ben'in güç uygulayabileceği alanın açıklığına işaret eden "konuşma" (Levinas 1979: 198) ortaya çıkar. Levinas'ın "Tanrı sözünün yeri" (1999b: 104) olarak adlandırdığı yüz, kavramsallaştırılmayan bir çağrıyı dile getirir: Öldürmeyeceksin. Başkası'nın yüz'ünden gelen bu çağrının bir buyruk şeklindeki yukarıdan seslenişinde, Başkası'nın ölümlülüğü, zayıflığı ve kırılabilirliği vücut bulur. Ben'in kendi içinde, kendi kendisine asla bulamayacağı bu çağrı, Ben'e seslenişiyle onun Başkası'na kayıtsız kalmasını engeller (Visker 2004: 122). Ben elbette bu buyruğu çiğneyebilir ve sözcüğün her anlamıyla Başkası'nı öldürebilir; fakat yine de Başkası'nın

yüz'ünden gelen çağrıyı duyar. Yüz'le karşılaşmada, Ben'in kendini her tür haklı kılışı ve en doğal hakkı olarak görünen varoluşunun meşruiyeti dahi sorgulanır hale gelir. Doğallığı tartışılmayan, Ben'in kendinde hak gördüğü varoluşunun soru konusu edilebilirliğinin ortaya çıkışı, bu karşılaşmanın neden aynı zamanda bir "kriz" olduğunun göstergesidir. Zira daima benim olan Dasein'in "Da"sının, Ben'in varlıktaki yerinin, Başkası'nın yerini gasp ediyor olduğunu duyumsamak, Ben'in kökensel bir sarsıntı geçirmesine neden olur (Levinas 1999a: 28). Yüz'ün bu seslenişi aracılığıyla gerçekleşen ve aşkınlığı olanaklı kılan Başkası'yla ilişki, işte bu yüzden etik bir ilişkidir.

Başkası'nın yüz'ünden gelen "öldürmeyeceksin" buyruğuyla karşılaşan Ben, bu karşılaşma aracılığıyla etik bir özne olma sürecine girer. Levinas Ben'in, varlığının ağırlığından kurtuluşunun mantıksal şemasının ardından, bu kurtuluşun – aşkınlığın – nasıl içerik kazandığını, yani etik özne olmanın ne anlama geldiğini *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde* kitabında somutlaştırır. Ben'in varlığının ağırlığından kurtularak gerçek anlamda özgürleşmesi, bir anlamda özgürlüğünün özgür kılınması (Llewelyn 1995: 94) Başkası'nın sorumluluğuyla gerçekleşir. Ben'i özgürleştirecek bu sorumluluk, Ben'in bir karar vererek söz konusu sorumluluğu üstlenişiyle gerçekleşmez; sorumluluk adeta Ben'in üzerine kalır (Levinas 2011: 10). Başkası'yla karşılaşmadan doğan sorumluluğun çıkış noktası, Levinas'ın aynı çalışmasında üzerinde ayrıntılı olarak durduğu "söyleme-söylenen" (le dire-le dit) ayrımında açıklık kazanır. Levinas'a göre "söyleme", Ben'in Başkası'na yakınlığını, Başkası için olmayı ifade ederken bu "yakınlık" (proximité), söylemede ne söylendiğinden değil, söylemenin kendisinden gelir (Visker 2004: 87). "Söylenen" in daima bir ifade olan, özneyi ve özseliği ileri süren tanımlanırılığı karşısında, "söyleme"; dilin ve bilincin kavrayışının ötesine geçerek Ben'in Başkası'nın varlığına dolayimsız maruz kalışını ifade eder. Yüz'ün tanımlanamaz oluşunda kendini sunan yer olmayış, söylenebilecek tüm sözleri önceleyen söyleme karşısındaki Ben'in de "düşünüyorum" demeden önce "Ben buradayım" (Me voici!) demesi anlamına gelir. Dolayısıyla Başkası konuşmadığında dahi yüzünde duyulan söyleme, Ben'in susmasını olanaksız kılar.

Özgürlüğün sorumluluktan sonra gerçekleşmesi her ne kadar ilk bakışta paradoksal görünse de, Ben'in hipostazla gerçekleşen kırılmadaki özerk varoluşunun gerçek bir özgürlük anlamına gelmediğini, Levinas'ın "olmaktan çıkmadan" özgürlüğü olanaklı görmediğini hatırlamak gerekir. Kuşkusuz özgürlüğü geleneksel konumlanışı üzerinden düşünmek, Levinas'ın sorumluluğu özgürlüğün önüne yerleştiren bakış açısını anlamayı zorlaştırır. Geleneksel şekliyle düşünüldüğünde sorumluluğun ikili bir hareketle gerçekleştiği, öznenin söylediği ya da yaptığı herhangi bir şeyin ardından eylemini üçüncü kişinin gözünde meşrulaştıracak bir neden arayışına girdiği görülür. Oysa Levinas'ın sorusu olmayan bir yanıt (Levinas 2011: 139) olarak gördüğü sorumlulukta, öznenin söylediği ve yaptığı her şeyin meşruiyeti, ancak Başkası'nın tüm bunları önceleyen çağrısına yanıt vermekle kazanılır, yani aslında meşruiyeti sağlayan şey, söylenen ve yapılanların kendisidir (Wolff 2007: 117). Ben'in Başkası'nın yüz'ündeki otoriteye kendisini teslim etmesi anlamına gelen sorumluluk, Ben'in kendisini Başkası'na feda etmesine, onun "yerine geçme"ye (substitution) dönüşür (Habib 1998: 146). Burada sözü edilen Başkası'nın yerine geçme, Başkası'nı anlamayı sağlayacak empatiden oldukça farklı ve uzak bir mahkûmiyete işaret eder. Başkası'na

Ben'in kendinden hareketle, sahip olunan ortaklıklar üzerinden yaklaşılan empati Ben'in bilinciyle sınırlıyken, yerine geçme'de Ben'in kendi özelliklerinin ve dünyasının ötesine açılan bir kapı söz konusudur. Ben'in Başkası'nın tüm hatalarından ve onun başına gelebilecek her tür felaketten dahi sorumlu olduğu bu anlayışa göre Ben, adeta seçilmiş gibi, yeryüzünde tekmiş gibi dehşet verici bir yükü yüklenir. Ben'in biricik oluşu bu kez onu dünyanın merkezi kılmaz, tam tersine neredeyse tüm dünyanın yükünü onun omuzlarına yükler. Ben'in ne yaparsa yapsın sona erdiremeyeceği, üstelik Başkası'nın Ben'e karşı tutum ve davranışlarından bağımsız olan bu sorumluluk, Ben'i etik özne kılan, onu gerçek anlamda insanlaştıran tek şeydir.

Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde'de Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi bir sorumluluk ilişkisi olarak somutlaştıran Levinas, daha önce ileri sürdüğü babalıkla gerçekleşen aşkınlık anlayışını tamamen bir kenara bırakır. Kan bağı nedeniyle "başka türlü olmak" anlamına gelebilecek doğurganlık yerine mutlak anlamda başka oluşu ve yabancılığı vurgulayan Başkası'nın sorumluluğunu, "olmaktan başka türlü"ye, aşkınlığa ait özün ötesine geçişin anahtarı olarak görür. Başkası'nın yüz'ünden gelen çağrıyla tamamen karşılıksız bir sorumluluk yükü altına giren Ben, bu yükü birlikte özgürleşmeye başlar. Yalnızca Başkası'ndan sorumlu olmak, onun varlıktaki yerini gasp etme duygusuyla baş etmeye yardımcı olabilir. Ben'in Başkası'na karşı sorumluluğunun sonsuz olması, Ben'in bu duygudan hiçbir zaman tamamen kurtulamaması nedeniyledir. Fakat bu sonsuz sorumluluğun Ben'i "olmaktan başka türlü" kılışı, varlıktan kaçışın, varolma yükünden kurtulabilmenin tek yoludur.

Sonuç

İncelemelerinde Husserl fenomenolojisinin izinden kopmadığını belirtmesine karşın (Levinas 2011: 183) bakış açısının Husserl'den ve fenomenolojiyi yaşamsal kılan Heidegger'den farkının altını daima çizen Levinas, tüm felsefi çalışmalarında temel bir sorunun peşinden gitmiştir. Çalışmanın giriş bölümünde de belirtildiği üzere bu sorun, aşkınlığın olanağı sorunudur. Levinas'ın, Heidegger'in varlık anlayışıyla sarsılmasına karşın tam anlamıyla kırılmayan Batı felsefe tarihinin varlık ve aşkınlık anlayışını kırma girişimi olarak özetleyebileceğimiz felsefesi, aşkınlığa özneler arası ilişki üzerinden yaklaşır. Etiğin ilk felsefe olarak ortaya çıkmasına neden olan bu inceleme sürecinde Ben'in varolmasının ne anlama geldiği, varlıkla ilgisinde ortaya konur. Modern felsefeden kopan ve onu eleştiren pek çok isim ve yaklaşım gibi Levinas da "Ben"e epistemolojik bir inşa olarak bakmayı reddeder. Ben'i varlıkla ilgisinde ele alırken, Başkası'nın da başka bir Ben – *alter ego* – olarak görülemeyeceğini, Ben ve Başkası ilişkisinin bir birliktelik değil, yüz yüze bir ilişki olduğunu ileri sürer.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde, Levinas'ın yüz yüze ilişkiyi ve bu ilişki sayesinde gerçekleştirilebileceğini belirttiği aşkınlığı nasıl açıkladığı, düşüncelerindeki dönüşümle birlikte gösterilmeye çalışılmıştır. Özneler arasılığın ancak yüz yüze bir ilişkiyle olanaklı olduğu düşüncesi değişmemesine karşın, bu ilişkinin açıklanışı ve aşkınlığın gerçekleşme olanağı konusunda Levinas farklı düşünceler ileri sürmüştür. *Zaman ve Başka*'da ilişkiyi aşk, aşkınlığı ise doğurganlık üzerinden açıklayan Levinas; aşkınlığın biçimsel yapısı üzerine uzun incelemelerden sonra *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de sorgulamasına yüz ve sorumlulukta içerik kazandırarak kesin bir

yanıt verir. Levinas'a göre yüz, Başkası'nı Ben'den yukarı konumlandırmaya neden olan ve Ben'i kendisine atanmış bir sorumlulukla baş başa bırakan Tanrı yeridir. Yüz ve sorumluluk hakkındaki düşünceleriyle etiği ontolojinin önüne koyan Levinas'ın bu düşünceleri genellikle abartılı bulunmuş ve eleştirilmiştir. Çalışmada aşkınlığı konu edinerek gerçekleştirilmek istenen de, söz konusu eleştiriler karşısında Levinas felsefesinin savunusunu yapmaktan ziyade, eleştirilerin göz önünde bulundurulması gereken asıl kaynağı ortaya koymaya çalışmaktır.

Introduction to the Idea of Transcendence in Levinas

Abstract

This study aims to reveal an outline of Levinas' intellectual process within the main theme of transcendence. Although he is known as the "philosopher of ethics", this appellation requires a meticulous attention and needs to be examined with its origin. The idea of transcendence, being the focus of Levinas' quest, stems from the criticism of ontology, specifically Heidegger's fundamental ontology. Considering this fact, the study starts with Levinas' account of Being, in comparison to ontology and its criticism. Levinas begins his analysis of Being by mentioning that Being has a dual aspect. Sharing Heidegger's thought on ontological difference, Levinas underlines the difference between beings and Being and names them "existents and existence". According to Levinas, the I – the existent – is enchained to its existence and this enchainment is experienced as a weight that makes the I feel suffocated. Because of this burden or the anonymity of existence (*il y a*), the I's initial feeling is to escape from it. Although gaining a position in *il y a* by the birth of consciousness – the hypostasis – means a rupture in Being, it still does not mean a real exit or an excedence for Levinas.

After the announcement of hypostasis, Levinas states that the I, which is at stake at that point, is far from being a real subject. Focusing on its ontological experiences, Levinas is of the opinion that the I's engagement with its environment depends on its consciousness. For him, at that stage the I approaches everything on the basis of knowing and understanding. So, despite one can point to an I, this I is a being which still drowns in its existence.

The second part of this study proceeds with the possibility of transcendence, which comes up in *Time and the Other*. For Levinas, the only way to an exit is possible with the entrance of an exteriority, namely the otherness. By encountering the otherness, the I comes to the limit of itself and catches the key for a transcendence. The relationship with the Other constitutes the central point of transcendence. Analysing this face-to-face relationship, Levinas first sees this relationship as an erotic one. First of all, this erotic relationship reveals the fact that the Other is not an alter ego. In love, the otherness of the Other cannot be reduced to the I, and thanks to this encounter, the I gets the chance to get rid of itself. As Levinas shows, this analysis provides a basis to understand why face-to-face encounter surpasses the reason and how it can maintain the asymmetry of the relationship.

Levinas' first detailed inquiry on transcendence ends with a concrete answer: Transcendence is possible through fecundity. Although Levinas changes his mind about love in *Totality and Infinity*, he sustains his answer for the idea of transcendence. But one should note that his main concern in that book is the formal structure of transcendence rather than its content. So it can be said that the general frame is determined by the explanation of face-to face relationship compatible with his criticism of ontology.

The third and the last part of this study handles the concretization of transcendence, which Levinas unfolds in *Otherwise than Being or Beyond Essence*. To him, becoming a real subject or achieving transcendence is possible only by undertaking the responsibility of the Other via *saying* that comes from the

face of the Other. Starting from *Totality and Infinity*, with the phenomenology of the face, Levinas announces the idea of infinity. Stating that the face cannot be reduced to a plastic image, he claims that “the face is the locus of the word of God”. So, the relationship with the Other makes the I an ethical subject, and through this asymmetrical responsibility the I can achieve a real transcendence.

To sum up, this study tries to demonstrate Levinas' idea of transcendence in its chronological appearance consistent with the transformation of his thoughts. Like the face being God's locus, transcendence is the place where one can track Levinas' philosophy. His criticism of ontology and the questioning of “Being qua Being” leads him to ethics, which gives him the reputation of “the philosopher of ethics”. Here, contrary to the Western philosophy, the subject's uniqueness gains a totally different meaning and the subject becomes “the one” only by being for the Other. In Levinas' philosophy, the responsibility which sets the I free from its existence is like the ticket to freedom. But this responsibility is an everlasting assignment and the I has to cherish the Other as if anything that might happen to him/her would be the I's fault. As a final remark it should be underlined that, far from providing a defence for Levinas' philosophy, this study primarily aims to indicate the origin for any kind of justification.

Keywords

Levinas, Being, Excedence, Transcendence, Alterity, the Other, Face-to-face, Eros, Responsibility.

KAYNAKÇA

- BERNASCONI, Robert (2005). "No Exit: Levinas' Aporetic Account of Transcendence", *Research in Phenomenology* 35: 101-117.
- BERNASCONI, Robert (2010). "Heidegger Okumaları Şart: Robert Bernasconi ile Emmanuel Levinas Üzerine Bir Söyleşi", çev. Gözde Dilek, *MonoKL Levinas Özel Sayısı*, ed. Volkan Çelebi, ss. 722-725, İstanbul: Bayrak Yayıncılık.
- CRITCHLEY, Simon (2004). "Introduction", *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. Simon Critchley ve Robert Bernasconi, ss. 1-32, Cambridge: Cambridge University Press.
- DİREK, Zeynep (2003). "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık*, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, ss. 7-39, İstanbul: Metis Yayınları.
- DİREK, Zeynep (2005). "Sunuş", *Zaman ve Başka*, ss. 7-44, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖZEL, Özkan (2011). *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*, İstanbul: İthaki Yayınları.
- HABIB, Stéphane (1998). *La Responsabilité Chez Sartre et Lévinas*, Paris: L'Harmattan.
- HAYAT, Pierre (1999). "Preface", *Alterity and Transcendence*, ss. İx-xxiv, çev. Michael B. Smith, London: The Athlone Press.
- HEIDEGGER, Martin (2011). *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- KÜÇÜKALP, Kasım (2009). "From the Ontological Subject to the Ethical 'I'", *Kaygı* (13): 41-50.
- LEVINAS, Emmanuel (1979). *Totality and Infinity*, çev. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- LEVINAS, Emmanuel (1987). *Time and the Other and additional essays*, çev. Richard A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1995). *Existence and Existents*, çev. Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LEVINAS, Emmanuel (1998). "Is Ontology Fundamental?", çev. Michael B. Smith, Barbara Harshav, *Entre Nous: On-Thinking-Of-The-Other*, ed. Lawrence D. Kritzman, ss. 1-12, New York: Columbia University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1999a). "Philosophy and Transcendence", *Alterity and Transcendence*, çev. Michael B. Smith, ss. 3-37, London: The Athlone Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1999b). "The Proximity of the Other", *Alterity and Transcendence*, çev. Michael B. Smith, ss. 97-109, London: The Athlone Press.
- LEVINAS, Emmanuel (2003a). *On Escape*, çev. Bettina Bergo, California: Stanford University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (2003b). "Etik ve Sonsuz", *Sonsuza Tanıklık*, hazırlayanlar Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, ss.295-344, İstanbul: Metis Yayınları.
- LEVINAS, Emmanuel (2005). *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Metis Yayınları.
- LEVINAS, Emmanuel (2011). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, çev. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.

LLWELYN, John (1995). *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, New York: Routledge.

ROLLAND, Jacques (2003). "Getting Out of Being by a New Path", *On Escape*, çev. Bettina Bergo, ss. 3-48, California: Stanford University Press.

SANDFORD, Stella (2000). *The Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas*, London: The Athlone Press.

VISKER, Rudi (2004). *The Inhuman Condition: Looking For Difference After Levinas and Heidegger*, New York: Kluwer Academic Publishers.

WOLFF, Ernest (2007). *De L'éthique à la Justice: Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht: Springer.