

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

**LEVINAS FELSEFESİNDE ÖTEKİ VE YABANCI
SORUNU**

ASLI YİĞİT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ HACI KAYA

KONYA-2022

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

**LEVINAS FELSEFESİNDE ÖTEKİ VE YABANCI
SORUNU**

ASLI YİĞİT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ HACI KAYA

KONYA-2022



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Aslı Yiğit		
	Numarası	18810101032		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe/ Felsefe		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğretim Üyesi Hacı Kaya		
Tezin Adı	Levinas Felsefesinde Öteki ve Yabancı Sorunu			

Bu çalışmada, Öteki etiğinin filozofu olarak bilinen Emmanuel Levinas'ın felsefesinin nasıl ortaya çıktığı, hangi amaç ve doğrultuda ilerlediği ana hatlarıyla ortaya konulmuştur. Etiği ilk felsefe olarak konumlandırılan Levinas, geleneksel Batı felsefesinin temel düşünce sistemini oluşturan Ben ve Aynılık kavramlarına karşı Başka ve Farklılığı ön plana çıkararak Başkası'yla, sorumluluk üzerine kurulan, yüz yüze etik ilişkiyi incelemektedir. Bu doğrultuda Levinas'ın Edmund Husserl'in fenomenolojisinden ve Martin Heidegger'in ontolojisinden ayrıldığı noktalar değerlendirilerek Başkalık kavramını nasıl ele aldığı irdelenmiştir. Etik alandan politik alana geçişi sağlayan Üçüncü kişi ve beraberinde ortaya çıkan adalet kavramı, Emmanuel Levinas, Immanuel Kant ve Jacques Derrida'nın konukseverlik anlayışları ile birlikte incelenmiş, çağımızda da önemli bir problem haline gelen yabancı sorunu ve ırkçılığa bakış ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Levinas, Aynılık, Farklılık, Ben, Başkası, Konukseverlik, İrkçilik



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Aslı Yiğit		
	Student Number	18810101032		
	Department	Philosophy/ Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree	X	
		Doctoral Degree		
	Supervisor	Assistant Professor Hacı Kaya		
Title of the Thesis/Dissertation	The Problem of the Other and Stranger in Levinas' Philosophy			

This study puts forward how Emmanuel Levinas' philosophy, who is known as the philosopher of the ethics of the Other, emerged, and in which aim and direction it progressed in general. Levinas, placing ethics as a philosophy first, prioritizes face-to-face ethical relationship with the Other based on the responsibility by emphasizing the Other and Diversity as opposed to the concepts of Self and Sameness which create the foundation for the main system of thought in the traditional Western philosophy. In this direction, how Levinas dealt with the concept of the Other is examined by analysing the aspects where he is differed from Edmund Husserl's phenomenology and Martin Heidegger's ontology. The third person that enables the transition from the ethical area to the political area and the concept of 'justice' that follows it is analysed along with the hospitality perceptions of Emmanuel Levinas, Immanuel Kant and Jacques Derrida. Additionally, an insight into the problem of foreigner and racism which are an important concern of our age is aimed to be put forward.

Keywords: Levinas, Sameness, Diversity, Self, the Other, Hospitality, Racism

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: LEVINAS’IN FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ	5
1.1. Levinas’ın Yaşamı ve Eserleri.....	5
1.2. Levinas’ın Etiğe Yönelmesindeki Sebepler.....	9
1.3. Geleneksel Batı Felsefesinde “Aynılık” ve “Farklılık” Kavramlarının İncelenmesi	15
1.3.1. Husserl’in Levinas’ın Felsefesine Etkileri.....	20
1.3.2. Heidegger’in Levinas’ın Felsefesine Etkileri	28
2. BÖLÜM: LEVINAS’TA İLK FELSEFE OLARAK ETİK VE TEMEL KAVRAMLAR.....	36
2.1. Levinas’ın Etiğinin İlkeliği	36
2.1.1. Var [Il y a] ve Hipostaz.....	38
2.1.2. Eros ve Veludiyet.....	47
2.1.3. Metafizik Arzu ve Sonsuz Fikri.....	52
2.1.4. İfade ve Anlam.....	58
2.1.5. Yüz ve Sorumluluk	62
2.1.6. Üçüncü Taraf ve Adaletin Ortaya Çıkışı	74
3. BÖLÜM: “KONUKSEVERLİK” ANLAYIŞI DOĞRULTUSUNDA YABANCI SORUNUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ	82
3.1. Kant’ta Konukseverlik Düşüncesi	83
3.2. Jacques Derrida’da Konukseverlik Düşüncesi	94
SONUÇ	106
KAYNAKÇA.....	110

TEŞEKKÜR

Yüksek lisansa başladığım günden bu yana desteğini esirgemeyen, çalışmanın gelişimi boyunca değerli görüşlerini benimle paylaşarak motivasyonumu yüksek tutmama yardımcı olan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hacı Kaya'ya emekleri için öncelikli teşekkürlerimi sunarım. Levinas'ı derslerinden dinlediğim, bu konuya ilgi duymamın nedenlerinden birisi olan ve tavsiyeleriyle çalışmama yön veren Doç. Dr. Feyza Şule Güngör'e; çalışmanın gelişimi için yapmış olduğu eleştiri ve yönlendirmelerinden dolayı Doç. Dr. Yurdagül Kılınç'a; felsefi eğitimim boyunca sağladıkları katkılar için Prof. Dr. Hasan Hüseyin Bircan'a ve Dr. Öğr. Üyesi Melike Molacı'ya; desteklerini her zaman hissettiren ve lisans yıllarımı gülümseyerek hatırlamama imkan sunan Doç. Dr. Hüseyin Fırat Şenol'a, Doç. Dr. Demet Kurtoglu Taşdelen'e, Doç. Dr. İskender Taşdelen'e, Serpil Tunç Ütebay'a ve Dr. Öğr. Üyesi Serdar Uslu'ya; her koşulda yanımda olarak beni daima destekleyen, sonsuz sevgilerini her an hissettirerek başarılarımın sebebi olan, hayallerimi gerçekleştirebilmem için ellerinden gelenin en iyisini ve en güzelini yapan, hayattaki en büyük şansım annem Rabia Yiğit ve babam Cengiz Yiğit'e; dedem Gazi Yiğit'e, babaannem Hasiye Yiğit'e, anneannem Neslihan İncel'e ve halam Seher Yiğit'e teşekkür ederim.

Sonsuz desteğiyle her zaman yanımda olan ve bu sürecin benim için kolay geçmesini sağlayan Murat Yozgat'a; yıllardır varlığıyla her daim yanımda olduğunu hissettiren ve birlikte büyüdüğüm değerli dostum Sena Sevindi Öcal'a; her anımda koşulsuz yanımda olan ve neşesiyle hayatıma enerji katan Ayşegül Dönmez'e; keyifli ve zorlu her süreci benimle paylaşan ve desteğini esirgemeyen Bükem Özçeri'ye; senelerdir değişmeyen dostluğuyla yanımda olan Beyza Yıldız'a; yüksek lisans eğitimimde beni hiçbir zaman yalnız hissettirmeyen değerli bölüm arkadaşlarım Büşra Seyhan ve Esra Bilgin'e teşekkür ederim.

GİRİŞ

İnsanın akıl sahibi, düşünebilen ve düşündüklerini eyleme dökülebilen, eylemlerini gerçekleştirirken seçim ve tercihlerde bulunabilen bir varlık olması onu etik alanın merkezi haline getirmiştir. Kendi inanç ve değerlerini tasarlama yetisine sahip olan insanın olduğu her yerde etik de zorunlulukla orada bulunur. Felsefe tarihi boyunca pek çok etik kuram geliştirilmiştir. Konuları, soruları, üretilen teori ve problemi çözme yetileri birbirinden farklı olan etik kuramların kimisi geleneksel sisteme uygun şekilde ele alınarak işlenirken, kimi kuramlar ise geleneğin dışına çıkarak kendisini var etme çabası içerisinde olmuştur. Varlık problemine bakış ve insanın anlam arayışı felsefe tarihi boyunca devam etmiş, her dönemin içerisinde bulunduğu durum çerçevesinde filozoflar insan olmakla birtakım değerler atfetmişlerdir. Platon'dan beri süregelen bu süreçte "Varlık nedir?", "Varlığın anlamı nedir?" gibi sorular sorularak yol katedilmiştir. Zaman, mekan ve eylemlerin algısı değişiklik gösterdikçe insanın tarih boyunca bilgisi, fikri ve duyguları da doğal olarak değişiklik göstermiştir. Filozofların yaşadıkları tarihsel dönemler ve çağın değerleri, onların düşüncelerinin şekillenmesinde önemli derecede rol oynamıştır.

20. Yüzyıl düşünürlerinin içinde yer aldığı varoluşçuluk felsefesi, makineleşmiş bir hal alan insanın, kendisini bulmasını ve fark etmesini sağlayan önemli bir akım olarak ortaya çıkmıştır. Varoluşçuluk felsefesi özellikle evrensellik anlayışından uzaklaşarak öznelliğe değer atfeden bir görüş olarak felsefi sistemini inşa etmiştir. Kıta felsefesi içerisinde değerlendirilen bütün filozoflar analitik felsefenin insanı dışlayan, insan sorunlarını ele almayan yönüne karşı birlik olmuşlardır. Rasyonel ölçütlere göre belirlenen sabit fikirler, insanın varlığı hakkında derin bilgiler içermediğinden dolayı Kıta felsefesi bu durumu değiştirmeyi hedeflemiştir. 20. Yüzyıl, tarihsel açıdan değerlendirildiğinde, iki büyük savaşa tanıklık etmiş, toplumu derinden sarsan olayların yaşandığı ve insanlığın yaşadığı sıkıntılı zamanları gözler önüne seren bir süreçtir. Böyle bir dönemde insanı merkeze almak risk içeren bir durum olsa da, varoluş filozofları tüm eleştirilere rağmen anlam arayışlarını sürdürmüşlerdir. Bu noktada geleneksel Batı felsefesine bakıldığında "Ben"

kavramının merkezde olduğu görülür. Geleneksel felsefede ortaya çıkan düşüncelerin hepsinde Ben'in özdeşliğini koruyan bir yapıya sahip olduğu açıktır. Etik alanda da bu öznelliğin sürdürüldüğü görülmektedir.

Felsefe tarihi boyunca "Aynı" ve "Öteki" kavramlarının farklı boyutlarda ele alındığı görülmüştür. İlkçağdan günümüze kadar olan süreçte bu kavramlar arasında bir ayırım yapmaya ya da bir ilişki kurmaya çalışan çoğu filozof, farklı olanın karşısına aynı olanı koymuştur. 20. Yüzyıla gelindiğinde de varlık hakkında anlam arayışı devam etmiş ve her filozof insan olmaklığa farklı anlamlar yüklemiş olsa da onlar da bu aynılıktan kopamamıştır. Öteki'yi dışlayan ve Ben'liğin yaratımını daima üstün tutan fikirler çoğaldıkça insanlar arası etik-politik bir mesele haline gelen Yabancı sorunu ortaya çıkmaya başlamıştır.

İnsanın dünya içerisinde tek başına bulunmadığı açık şekilde ortadadır. İnsan yaşamı boyunca Başka'larıyla ve Başka nesnelere etkileşim halindedir. Böylece dünyada yalnız olmayan Ben'in, Başka'larının da ihtiyaç ve taleplerinin olduğunun farkındalığı ile hareket ettiği ve hatta bunun önemli bir sorun olduğunun bilincine vardığı bir kırılma noktası Levinas'ın (1906-1995) etik anlayışında açığa çıkar. Levinas, Başka'lığın ve etiğin filozofu sayılmaktadır. Etiği ilk felsefe olarak ortaya koyan Levinas, onu tüm diğer felsefi düşüncelerin üzerinde tutar. Öteki etiği olarak da adlandırılan bu düşünce sisteminin oluşumunun en büyük sebebi, Yahudi kökenli olan Levinas'ın İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazizmin baskı ve etkisi altında kalmış olmasıdır. Nazizmin yükselişi ve Yahudi Soykırımını ile kanlı bir felakete ev sahipliği yapan Avrupa, farklı din, dil ve ırktan olan çeşitli insan ve topluluklarla birilikte yaşamak, bu farklılıklara hoşgörü ve saygı göstermek gibi sorunlarla yüzleşmiştir. Başka olanı aynılığa mahkum eden bu olaylar ve Yahudilik inancı, Levinas'ın değerlerini oluşturmasının öncüsü olmuştur.

Aynılığın mahkumu olmanın verdiği zulüm Levinas'ı Husserl'in (1859-1938) fenomenolojisi ve Heidegger'in (1889-1976) ontolojisinden sıyrılmaya mecbur bırakmıştır. Radikal bir etik geliştiren Levinas, Başkasıyla olan ilişkisine öncelik vererek, Ben'i konforlu alanından dışarı çıkarmayı amaçlamıştır. Hiçbir zaman ikincil konuma düşmeyen Ben, artık konumunu değiştirmek zorunda kalır.

Geleneksel Batı felsefesinin “aynı olan” fikrinin karşısında “farklı olan”ı koyar. Levinas’a göre aynılık, bencil dünyanın isteklerini devam ettirecek ve sonu gelmeyen bir tiranlığa götürecektir. İnsanlararası ilişkinin ve tüm farklılıkların yok edilmesini eleştiren Levinas, bu farklılıkları etik ile açığa çıkarmayı hedefler. Deneyim ve tecrübelerini etiğine yansıtan Levinas, her zaman ırkçılığı ve ayrımcılığı bir sorun olarak ele alır. İrkçilik, ayrımcılık ve tiranlık hiçbir zaman insani değildir. Levinas Başkası’na “şu ırktan”, “şöyle bir tip”, “basit bir birey” gibi yakıştırmaların yapılmasını eleştirerek bu durumun ırkçılığa bir son vermeyi imkansızlaştırdığını düşünür (Bernasconi, 2020: 172). Zira Levinas, etiği ilkselleştirirken daima insanın insanla ilişkisini ve konukseverlik düşüncesini ön planda tutmuştur.

Bu çalışmanın ilk bölümü olan “Levinas’ın Felsefesine Genel Bir Bakış” başlığı altında, Levinas’ın yaşamı ve etik felsefesinin temellerini atarken ortaya koyduğu önemli eserleri ele alınacaktır. Yahudi bir filozof olan Levinas, Yahudi inancına ve Tevrat’a duyduğu saygıyı yaşamı boyunca eserlerinde hissettirmiştir. Bu bağlamda ilerlenerek etik alana yönelmesindeki sebepler, dönemin koşulları içerisinde değerlendirilecektir. Levinas toplumsal olaylar nedeniyle bir dönemini endişe ve kaygılı bir süreç içerisinde geçirmiştir. Bu durum, Levinas’ı “farklılıklarla bir arada yaşamının mümkünlüğü”nü sorgulamaya yöneltmiştir. “Geleneksel Batı Felsefesinde ‘Aynılık’ ve ‘Farklılık’ Kavramlarının İncelenmesi” başlığında bir kopuş ve ayrılığın yaşandığı görülecektir. Levinas’a göre sadece varolanın varlığını konu alan Batı felsefesi, merkeze özneyi koyduğundan dolayı eleştirilmeli ve bu durumun önüne geçilmelidir. Ben’liğin ötesine geçerek geleneksellikten, yani aynılıktan kendisini çekip çıkararak Levinas’ın Husserl ve Heidegger’den etkilendiği ve tabii ayrıldığı noktalar alt başlıklar halinde ele alınacaktır. Levinas’ın üzerinde önemli izler bırakan bu iki filozof, Başkası etiğinin şekillenmesine katkı sağlamışlardır. Husserl’in fenomenolojisi ve Heidegger’in ontolojisinde Başka olana ne ölçüde değer verildiği ve felsefelerinde Başkası’na yer olup olmadığı filozofların temel kavramlarıyla incelenecektir. Aynılığın etkisi altına giren Başkası sorunu, Levinas’ın özneyi ele alış biçimiyle aşmaya çalışılacaktır. Levinas’ın temel düşüncelerinin şekillendiği bu bölüm, onun felsefesine bir giriş niteliği taşımaktadır. “Levinas’ta İlk Felsefe Olarak Etik ve Temel Kavramlar” adlı ikinci bölümde ise,

etiğini şekillendiren temel kavram, düşünce ve eleştiriler yer alacaktır. “İlk felsefe olarak etik” görüşü üzerinden ilerlenerek, aşkınlığa açılmayı amaçlayan etiğine giriş yapılacaktır.

Çalışmanın asıl temasını oluşturan üçüncü bölümde, Levinas’ın etiğini politik alana yaklaştıran ve adalet fikri ile ortaya çıkan “Konukseverlik” anlayışı hakkında bir inceleme yapılacaktır. Levinas için konukseverliğin önemi ve yabancı sorununa yaklaşımı ele alındıktan sonra, Kant (1724-1804) ve Derrida’nın (1930-2004) kendi felsefi sistemleri içinde konukseverliği nasıl tanımladıklarına bakılarak, Levinas ile birleştikleri ve ayrıldıkları yerler konu edilecektir. Araştırmamız boyunca asıl amaçlanan husus, geleneksellikten koparak aynılaştırmanın karşısında bir duruş sergileyen Levinas’ın “aynılık” yerine “farklılık” ile ilişkiyi öne çıkarmasıyla birlikte “Başkası”, “Öteki” ve “Yabancı” olarak karşımıza çıkan “farklı olan” hakkında bir inceleme yapabilmektir. Yabancı olanın konumuna dinsel, kültürel, ırksal ve yaşamsal olarak bakıldığında özneler her zaman farklılık gösterir. Bu durumda yabancılığın geniş bir problem alanına sahip olduğu söylenebilir. Yabancılık sorunu Ben’in farklı olduğunu idrak etmesi ve sınırlarını belirgin hale getirmesi ile başlar (Güngör, 2018: 13-14). Bu doğrultuda her daim gündemde olan “yabancı sorunu” etik-politik düzlemde anlaşılmaya çalışılarak, bu sorun, Levinas özelinde Ben’in kendisini Başkası’na sınırsızca sunması ve Başkası’nı konukseverlikle (misafirperverlikle) karşılaması, ayrıca “Başka”larının farklılıkları ile yaşamının mümkünlüğü” gibi düşünceler etrafında sorgulanmaya çalışılacaktır. Özellikle içinde bulunduğumuz çağ da dahil olmak üzere tarihsel olarak hem teorisi hem de pratiği ile büyük önem arz eden bir konu olarak farklı ırklarla yaşamak, bazı problemleri de beraberinde getirmiştir. Levinas’ın Öteki etiğinin yabancı sorunu ve ötekileştirme edimine karşı bir çözüm niteliği taşımasından yola çıkılarak, yabancı olana bakış hakkında bir inceleme yapılacaktır.

1. BÖLÜM: LEVINAS'IN FELSEFESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Çalışmanın bu bölümünde Levinas'ın yaşantısı ve araştırmaya yön verecek eserlerinin içeriği hakkında bilgi verilecektir. Levinas'ın hayatını etkileyen önemli olaylar ele alınarak içinde bulunduğu çevrenin koşulları değerlendirilecek, Levinas'ın Geleneksel Batı felsefesi eleştirileri Husserl ve Heidegger üzerinden ele alınarak Öteki etiğini nasıl şekillendirdiği ile ilgili bilgiler sunulacaktır.

1.1. Levinas'ın Yaşamı ve Eserleri

Emmanuel Levinas, 12 Ocak 1906 tarihinde Litvanya'nın Kovno (Kauna) kentinde Yahudi cemaatine mensup, kültürlü ve aydın bir anne babadan dünyaya gelir. Litvanya yöresi, sapkın Hıristiyanların dahi dışlamalar ve aşağılamaları karşısında Musevilerin, kökeninde din, edebiyat, siyaset veya Mesihçilik bulunan ve kültürel etkinlikler vasıtasıyla bir tür özgürlüğe kavuştukları yerdir (Lescourret, 2010: 26).

Levinas'ın İbraniceyle okumalarını sürdürmekle birlikte formel eğitiminde, aile ve gündelik hayatında kullandığı ana dili Rusçadır. Gençlik yıllarında Gogol, Turgenyev, Tolstoy ve Dostoyevski gibi büyük Rus yazarlarını okumasında ana dili oldukça etkili olur. Aralarında en çok etkilendiği yazar Dostoyevski'dir. Dostoyevski, Levinas'ın felsefeye olan ilgisinin uyanmasında ve felsefi düşüncelerinin şekillenmesinde önemli derecede katkı sağlar. Rus kültüründen hayatının pek çok alanında faydalanmış olan Levinas aynı zamanda Musevi kültürünü de yaşatmayı amaçlar ve Eski Ahit'i okumada ustalık kazanır (Gözel, 2012: 13).

1915 yılında Birinci Dünya Savaşı'nda Kovno Almanlar tarafından işgal edildikten sonra Ukrayna'nın Kharkov şehrine doğru göç eden Levinas ve ailesi, 1917

devrimlerindeki karanlık olaylara tanıklık eder. Yahudi aile 1920 yılında Litvanya'ya tekrar geri döner ve Levinas Kovno'daki Yahudi Gymnasium'da öğrenimine devam eder. 1923'te üniversite öğrenimi için Fransa'daki Strasbourg Üniversitesi'ne giderek 1926'da felsefe lisansını tamamlar. Üniversite hayatı sürecinde kendisi gibi öğrenci olan Maurice Blanchot ile tanışır ve dostlukları yaşam boyu sürer. Gabrielle Pfeiffer sayesinde Husserl'in *Mantık Araştırmaları'nı* [*Logische Untersuchungen*] okur ve kısa zamanda Husserl'in fenomenolojisi ile ilgilenmeye başlar. Tez konusunu belirledikten sonra 1928'de Almanya Freiburg'a gider ve orada Husserl'in seminerlerine katılır. Levinas Almanya'ya Husserl için gitmiş olsa da orada Heidegger'i keşfederek, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* [*Sein und Zeit*] eseri üzerine yoğun okuma ve çalışmalar yapar. Bu süreçte Husserl üzerine bir incelemesi yayınlanır. Sonrasında Strasbourg'a dönerek doktorasını tamamlayan Levinas *Husserl'in Fenomenolojisinde Görü Kuramı* [*La Theorie de l'Intuition dans la Phenomenologie de Husserl*] başlıklı tezinin savunmasını yapar. Yazmış olduğu tez Felsefe Enstitüsü tarafından ödüle layık görülür ve Paris'te kitap olarak basılır. Levinas'ın yazdığı bu kitap fenomenolojiye giriş açısından nitelikli bir çalışma olmakla birlikte, Sartre'ı da fenomenolojiyle tanıştıran ilk kitap olma özelliği taşır (Gözel, 2012: 16-17).

Fransa'da fenomenolojiye duyulan ilginin başlatıcısı konumunda J. Paul Sartre (1905-1980) ve Merleau-Ponty (1908-1961) vardır. Sartre, Merleau-Ponty'nin vefatından sonra onun için yazdığı bir yazıda, kendisinin fenomenoloji ile tanışmasına vesile olan kişinin Levinas olduğunu belirterek kitabı okuduktan sonra "İşte yazmak istediğim felsefe bu!" der (Kearney, 2016: 264).

Fransız vatandaşlığına geçen Levinas, askerliğini Paris'te yapar. Kovno'da öğrencilik yıllarında tanıştığı Raissa Levi ile evlenerek, Alliance Israélite Universelle'de ders vermeye başlar. Fransa'da bir grup Yahudi tarafından kurulan Alliance, Yahudi vatandaşların eşit hak ve özgürlükler ile birlikte eğitim yoluyla medeniyete dahil olmalarını amaçlamıştır. Levinas yaptığı çalışmaların sonucunda Heidegger üzerine bağımsız bir kitap yazmaya başlar. Fakat Heidegger'in Nasyonel Sosyalist Parti ile olan bağı nedeniyle kitabı tamamlamaktan vazgeçer. Fransa'da Heidegger üzerine yazılan ilk makale olan çalışmasının bir kısmı 1932'de *Martin*

Heidegger ve Ontoloji başlığı altında yayımlanır. Bu makalenin önemi, Fransa’da Heidegger üzerine yazılan ilk makale olmasından gelir. *Hitlerizm Üzerine Bazı Düşünceler* adlı makalesinde Nasyonel Sosyalizm üzerine düşüncelerini dile getiren Levinas, 1934 yılında ilk özgün denemesi *Kaçış Üzerine*’yi [*De l’evasion*] yazar (Gözel, 2012: 16-17).

Hitlerizmin yükseliş döneminde, felaketlerin ortasında boğulma duygusu içerisinde yazılmış olan *Kaçış Üzerine* adlı metin, Levinas’ın Heidegger’den kopuşunun bir simgesi haline gelir. *Kaçış Üzerine*, kendi benliğine çakılı kalmış olan varlığın ihtiyaçtan doğan kaçış çabasının anlatıldığı ve çıkış yolunun arandığı bir metindir. Çıkış yolu ne idealizm ne de materyalizmdir. Levinas’a göre varlıkta çakılı kalmaktan kurtulmanın yolu aşkınlıktan geçer. Bu aşkınlık düşüncesi tinsellikten farklı olarak, erotik ilişkide, dışının aşkınlığında ve son olarak da başkasının yüzünde açığa çıkacaktır (Direk, 2016:11).

Levinas 1939 yılında Fransız ordusunda tercümanlığa başlar ve 1940 Haziran ayında savaşta tutsak olarak ele geçirilir. Aylarca tutsak olarak tutulan Levinas, Fransız ordusunda bir subay olarak bulunduğu için askeri tutsak kampına gönderilir. Yahudi tutsakların Yahudi olmayanlardan ayrı tutulduğu bu kampta, Levinas’ın ailesinden de birçok kişi kanlı pogromlar esnasında Naziler tarafından işkence görüp kurşuna dizilerek öldürülmüştür. Annesi, babası ve erkek kardeşleri öldürülenler arasındadır. Bu sırada Levinas’ın arkadaşı olan Maurice Blanchot (1907-2003) aile üyelerinden bazılarını himayesi altına alarak kurtulmalarını sağlar. Levinas bu kanlı felaket sonrasında bir daha ayak basmamak üzere Almanya’dan ayrılır (Gözel, 2012: 17-18).

İkinci Dünya Savaşının acı ve felaket içeren travmalarından sonra Levinas’ın felsefi sistemi başka bir yolda şekil almaya başlar. Kendisinin ve ailesinin yaşadığı Nazi dehşetini, Heidegger’in Nasyonel Sosyalist Parti ile olan bağı ile ilişkilendiren Levinas artık Heidegger’in savunduğu ontolojiden ayrı bir düşünceye yönelir. Hatta Levinas bu durum hakkında şöyle der: “Çoğu Almanı affedebiliriz. Ama bazı Almanlar vardır ki onları affetmek güçtür. Heidegger’i affetmek güçtür.” Bu anlamda Levinas’ın felsefesi bir tepki felsefesi olarak görülebilir (Gözel ve Özyel, 2005: 8).

Holokost'tan sonra Levinas Paris'e dönerek çalışmalarını sürdürmeye devam eder. Yahudi cemaatinin meselelerini ele alan birçok deneme kaleme alarak, yaşamı boyunca Yahudiliği ve tinselliğini anlatan çalışmalarını sürdürür. Levinas EINO'da Talmud incelemelerine yoğunluk verirken bir yandan da Talmud üzerine ders ve konferanslar vermeye başlar. 1948 yılında *Zaman ve Başka [Le Temps et l' Autre]* adı altında dört konferansı kolektif bir çalışmada yayımlanır. Bu konferanslarda aşkınlığa giden çıkış yollarını arar. Sonrasında ise *Dört Talmud Okuması [Quatre Lectures Talmudiques]* adında, Talmudik denemelerinin toplandığı ilk kitabı yayımlanır. 1947'de ise ilk özgün kitabı *Varoluştan Varolana [De l'Existence a l'Existant]* yayımlanarak, Sartre ve Albert Camus'nun (1913-1960) entelektüel havasına muhalefeten "Burada iç sıkıntısına yer yoktur!" yazılı bir kapak ile çıkar. Levinas bu kitabı savaş yıllarında tutsaklık döneminde kaleme alır (Gözel, 2012: 20).

Heidegger varlık (ontoloji) ile ilgilenirken, Levinas varlıktan çıkışın yollarını ve varlığın ötesindeki iyi ile ilgilenir. Levinas'ın *Varoluştan Varolana* adlı çalışmasında önceliği ontolojiye değil, etiğe verdiğinin izleri görülür. Bu anlamda Levinas'ın etiği öncelediği felsefesi bir tepki olarak meydana çıkar. Heidegger varlığın vericiliğinden ve cömert yapısından bahsederken, Levinas varlığın (Var, *Il y a*) dehşet içerisindeki durumundan yola çıkar. Heidegger ve Levinas'ın çıkış noktaları birbirine benzer olsa da gelişim süreçleri ve varış noktaları birbirinden farklılık gösterir. Levinas'ın 1951'de kaleme aldığı *Ontoloji Temel Midir?*, adlı makalesinde Heidegger ve ontoloji düşüncesini eleştirdiği görülür. Etikten yola çıkarak eleştirisini sürdüren Levinas 1961 yılında yazdığı *Bütünlük ve Sonsuz. Dışsallık Üzerine Deneme [Totalite et Infini. Essai sur l'Exteriorite]* isimli kitabında Batı felsefesinin eleştirisinden başlayarak Husserl ve Heidegger eleştirisi üzerinden etiği ilk felsefe olarak ilan etme aşamasına geçmiş bulunur (Gözel ve Özyel, 2005: 8).

1963 yılında Levinas'ın *Zor Özgürlük [Difficile Liberte]* adlı çalışması yayımlanır. Bu çalışma Yahudilik ile ilgili yazılarından oluşan bir derleme niteliğindedir. Henri Nerson ile yakın bir dostluk kuran Levinas ondan Yahudiliğin ince detaylarını öğrenir. Bilgelik ve kültür geleneği olarak Yahudiliği benimseyen Levinas felsefi düşünce sistemini geliştirmede Yahudi din ve geleneğini merkeze alır. Levinas *Kitabı Mukaddes*'i küçük yaşlarda okumaya başlar. Fakat gerçekten anlamaya ve

yorumlamaya başladığı zamanın İkinci Dünya Savaşı sonrası olduğunu belirtir (Gözel ve Özyel, 2005: 11-12).

Varlıktan Başka Türü ve Varlaşmanın Ötesinde başlıklı çalışması ise 1974 yılında yayımlanır. Varlık düşüncesi, etiğin üstünlüğü, Başkası'nı tanımanın önemi ve bunu felsefeyle yapmanın mümkünlüğünü ontoloji ve metafizik eleştirisi ile ele aldığı bu çalışma en az *Bütünlük ve Sonsuz* kadar etki uyandırmıştır (Lescourret, 2010: 29). Belirtilen eserlerin dışında da pek çok makale ve eseri olan Levinas, uzun bir hastalık süreci geçirmiştir. 25 Eylül 1995 tarihinde hastalığına yenik düşerek Paris'te vefat etmiştir.

1.2. Levinas'ın Etiğe Yönelmesindeki Sebepler

Etik alanın felsefe tarihi boyunca gerek gündelik yaşam içerisindeki etkisi gerekse dönemin koşullarının anlaşılır kılınması için önemli bir yeri olmuştur. Toplumsal olayların, değişim ve dönüşümlerin yaşandığı dünyada insanların ahlâki kaygıları, korku, endişe ve merak duygularının yoğunluğu içerisinde bir etik görüş ortaya koymuştur. Bilinen diğer etik görüşlerden farklı bir görüş ortaya koyan Levinas, yaşadığı toplumsal olayları da etiğinde yansıtarak biraradalık, çoğulculuk ve farklılığın mümkünlüğünü sorgulamıştır.

“Öteki etiği” adı altında felsefesini sürdüren Levinas'ın etik alana yönelmesindeki en büyük sebeplerden olan Nazizmin yükselişi ve Yahudi Soykırımını etik düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir yer tutmuştur. Kanlı bir felaketin ardından aile üyeleri ve sevdiklerinin kaybı, Yahudi toplumunun gördüğü işkence ve yaşanan ölümler hem toplum hem de Levinas için büyük bir travma yaratmıştır. Levinas'ın dünyaya ve insanlığa olan bakışını anlamak için içerisinde bulunduğu çevre ve durumu sebepleri ile birlikte açıklamak gereklidir.

Yahudi toplumuna karşı yapılan Alman Nazi ırkçılığının tarihsel köklerine inildiğinde savunulan düşüncenin arka planında medeniyetin en yüksek düzeye

eriştiği ırkın “Ari ırk” yani beyaz ırk olduğu bilinir. Beyaz ten, uzun boy, sarışın ve mavi gözlü Cermenler (Tötonlar) en üstün ırk olarak gösterilirken Yahudi toplumu aşağı, günahkâr ve şeytani bir ırk olarak damgalanmıştır. Beyaz tenli insan sayısının fazla olması onların üstünlüğünü ilan etmesi anlamına gelirken, beyaz tenli olmayan insanlar alt tabaka anlamına gelmektedir. Bu düşünceleri savunan siyasetçilerden olan Arthur Gobineau (1816-1882) ve Houston Chamberlain (1885-1927) gibi ırkçı düşünürlerin görüşlerinden büyük ölçüde etkilenen Nazi ırkçılığı da “kendi ırkının kirlenmesine” izin vermemeyi görev haline getirmiştir. Alman filozofu J. Gottlieb Fichte de (1762-1814), 19. yüzyılda dünyanın bir gün Alman ruhu tarafından iyileştirileceğine inananların arasında yer almaktaydı (Ruhi, 2017: 16-17).

1933- 1945 yıllarında Nasyonel Sosyalizm (Nazizm) Almanya’da resmi ideoloji olarak benimsenmiştir. 1945 yılında İkinci Dünya Savaşı sonunda Almanya’nın yenilgisi ile Nazi rejimi sonlanmıştır. Alman ırkçılığı milliyetçi fikirlerin abartıldığı ve bozulmuş bir ideoloji halini almaya başlarken, aynı kandan olmak Alman ırkının esas özelliği sayılmaya başlanmıştır. İsa Mesih’in Yahudilerce çarmıha gerildiğini düşünen Hıristiyan halkı, Yahudilere karşı düşmanlık beslemiştir. İsa’nın ölümünün Yahudi komplosu olduğuna inanan Nazi Almanya’sı, düşmanlığını ete kemiğe büründürmüştür. Almanya Yahudi halkını tanımlarken, onların evrensel bir parazit unsuru olduklarını belirtir. Almanya’daki her türlü yozlaşma ve olumsuzluk kaynağı olarak Yahudileri gören Hitler, haklılığını Alman ırkına da aşlamış ve propagandaları ile Yahudi düşmanlığını yaymayı başarmıştır (Ruhi, 2017: 27-35).

Yahudi Soykırımı (*Holocaust*) tanımı, uluslararası hukukta ilk olarak, Almanlar tarafından Yahudilere yönelik yapılan kitlesel imha eylemi ve katliamlar için kullanılmıştır. Öncelikle gündelik yaşamdan ve iş hayatından uzaklaştırılan Yahudi halkına sert yasalar ile yaptırımlar uygulanmaya, “Alman Halkının Kalıtsal Sağlığını Koruma Yasası” ve “Yabancı Irk” denilen bir yasa yürürlüğe konularak Alman halkının Yahudi olmayanlar ile evlilik yapmaları yasaklanmıştır. Sonrasında Yahudi halkı göçe zorlanarak, hayatı onlar için dayanılmaz hale getirilecek kurallar uygulanmaya başlanmıştır. Bu yasalar ve kuralların sonucunda ise anti-semitik politikaların artmasından dolayı Siyonist düşünce egemen olmaya başlamıştır (Ruhi, 2017: 192- 193).

İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi ile birlikte Avrupa Yahudilerini yok etme fırsatını yakalayan Hitler, kitlesel imha planlarını uygulamaya koymaya başlayarak Yahudi halkını ölüm kamplarına yerleştirmiştir. Faşizmin doruklara ulaştığı bu dönem ırklar arası savaşı gündeme getirmiştir. James Davis, Nazilerin imha eylemlerini şu sözleri ile anlatmıştır:

“Başlangıçta Yahudilerin yaşadığı yerleşimlere ölüm mangalarını yolluyorlardı; bu mangalar Yahudileri yakındaki tarlalara götürüyor, burada kurşuna diziyorlardı. Ayrıca kamyonla benzeyen özel idam araçları da vardı. Askerler 60 kurbanı bir araca dolduruyor ve aracın egzoz gazını içeri veriyorlardı... Naziler sonunda en iyisinin kurbanların ölümlerine götürülmesi olduğunu anladı. Yahudileri topladılar, yük vagonlarına taktılar, kurdukları tranist gettolarına veya çalışma kamplarına götürdüler, pislik içinde yaşattılar, ölesiye çalıştırdılar, aç bıraktılar ve soğuktan donmalarına göz yumdular. Ölmeyi başaramayan Yahudileri ve çok sayıda başka Yahudi'yi imha kamplarına naklettiler, burada onları kurşuna dizdiler ya da gaz odalarında öldürdüler. Sonra da cesetleri yaktılar” (Davis, 2020: 359).

Kendileri için yaşam alanı yaratmayı amaçlayan Naziler, Başka'ları ve özellikle Yahudiler için ölüm alanları yaratmışlardır. Ayrıca eklemek gerekir ki, Nazi Alman zulmüne maruz kalan tek toplum Yahudiler değildi. Kalıtsal hastalığı bulunanlar, Çingener, eşcinseller, engelli bireyler, hatta hastalıklı ve yabancı Almanlar da kurbanlar arasında bulunmaktaydılar. SS Komutanı Himmler bu kurbanlara karşı da bir mücadele başlatmıştır. Önce kısırlaştırma yapılmış, sonrasında da idam ile hayatlarına son verilmiştir. İdeal nesli tehdit eden tüm unsurları ortadan kaldırmayı amaçlayan bu soykırım sonucunda 6 milyon Yahudi, en az 220 bin Çingene ve bunun dışında birçok masum insan öldürülmüştür (Ruhi, 2017: 208- 216).

12 yıl süren Nazi rejiminin ardından katliama ortak olan askeri ve siyasi güç içerisinde yer alanların ifade ve savunmalarına bakıldığında yaptıkları eylemler onlar için gayet normal olarak görülmüştür. İmha hareketlerinin içerisinde olanlar Nazilerin ve onların anti-semitik ideolojilerinin etkisi altında kaldıklarını belirtmişlerdir. Yıllar süren Yahudi düşmanlığı propagandaları ve aldıkları eğitimler, onları Yahudilerin günahkâr olduklarına inandırmıştır. Nazilere göre verilen bir yaşam savaşı vardır ve koşullar ne olursa olsun bu yaşam savaşını kazanmak zorunda

oldukları beyinlerine işlenmiştir. Bunu da Yahudileri katlederek ve temizlik görevlerini yerine getirerek yaptıklarını söylemişlerdir. Yahudileri insan olarak değil, dünyadan temizlenmesi gereken parazitler olarak adlandırmışlardır (Ruhi, 2017: 198-199).

Levinas, *Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşüne* adlı makalesinde bu konu hakkında şu sözleri dile getirir:

“Yayılan bir fikir, yola çıkış noktasından kopar. Yaratıcısının ona koyduğu biricik vurguya rağmen ortak mal haline gelir. Köküne kadar anonimdir. Onu kabul eden de, öneren gibi, onun efendisi haline gelir. Bir fikrin yayılması böylece bir efendiler cemaati yaratır: Bir eşitleme sürecidir bu. Kendi fikrine döndürmek ya da ikna etmek, eşler yaratmaktır. Batı toplumunda, bir düzenin evrenselliği her zaman hakikatin evrenselliğini yansıtır. Ama kuvvetin karakterinde başka tip bir yayılma bulunur. Onu uygulayan ondan ayrılmaz. Kuvvet ona boyun eğenler arasında kaybolmaz... Irkçılığın Hristiyan ve liberal kültürün yalnızca şu ya da bu özel noktasının karşısında olmadığını göstermeyi başardık belki. Demokrasinin, parlamentarizmin, dikta rejiminin ya da dinci politikanın şu ya da bu dogması değil söz konusu olan. İnsanın insanlığın ta kendisi” (Levinas, 2016h: 49).

Levinas bu süre zarfında savaş tutsağı olarak Frontstalag'da uzun süre tutularak, Kuzey Almanya'da bir kampa nakledilir. Fransız ordusunda subaylık yaptığı için temerküz kamplarına değil, askeri tutsak kampına yerleştirilir. Yukarıda da aktarıldığı gibi aile fertlerinden çoğu Naziler tarafından öldürülür. Savaş bittiğinde Levinas Paris'e dönerek hayatını sürdürmeye devam eder. Holocaust'tan sonra Yahudi eğitimi ve Yahudi cemaatleri üzerine makaleler kaleme alarak, Yahudi tinselliği ve yazgısı üzerine çalışmalarını yoğunlaştırır (Gözel, 2012: 17-18).

Bütünlük ve Sonsuzluk eserinde Batı felsefesi geleneğine karşı bir duruşun ilk adımlarını atan Levinas, Batı felsefesini bir savaş fikri olarak görür. Savaş düşüncesi Ben'in özdeşliğini ortadan kaldırmak için, şiddet ise kişileri yok etmekten ziyade devamlılıklarını bozarak, insanların kendilerini tanıyamayacakları hallere getirip kendi özlere ihanet etmelerini sağlamak için vardır (Direk, 2016: 22).

İnsanlığın özünü tehlikeye atan ve devamlılıklarını bozan bu kanlı felaket sonrasında Levinas, yeni bir başlangıcın mümkün olup olmadığını ve farklılıklarla bir arada yaşayabilmenin olanaklarını felsefesine yansıtarak Öteki etiğini oluşturmaya başlamıştır. Bu oluşumun gerçekleşmesindeki bir diğer sebep ise dini değerleri, Yahudi inancı, Tevrat ve Talmud okumalarıdır.

Levinas'ın etik görüşünü kavrayabilmek için Yahudilik inancını ve içinde barındırdığı değerleri ele almak gerekir. Felsefenin eskisi gibi kendisine kör olmaması gerektiğini söyleyen Levinas, Yahudi Soykırımı'nda felsefenin anlam kaybına uğradığını düşünmektedir. Ancak Yahudi inancı ve Öteki düşüncesine kendisini açan felsefe, kaybettiği anlamı bulacaktır (Direk, 2021: 177). Levinas dini kaynaklarla olan ilişkisini hiçbir zaman dogmatik görmez, çünkü o, felsefi akıl yürütme yönteminden ayrılmayan bir düşündürüdür. Eski Ahit'teki ifadelerle yer verirken de deneyime tanıklık etmeyi asıl amaç olarak görür. Fakat bu deneyim dinsel değil düşünsel bir deneyimdir. Evrensel bir düşünümü amaçlayan Levinas, bunu Yahudilik inancının içinde barındırdığı kutsallık ve etik ilişki sayesinde açığa çıkarır (Direk, 2021: 169). "Etik olan, dinsel olanın bir sonucu değil, kendi içinde aşkınlığın anlam kazanacağı bir unsurdur" (Levinas, 2016i: 232).

Richard A. Cohen, Levinas ile ilgili yapılan bir söyleşi sırasında onun Tanrı inancı ve Talmud okumaları hakkında şu yorumlarda bulunmuştur: Levinas için Tanrı'ya giden yol Başkası'ndan geçmektedir. Fakat Başkası asla Tanrı olarak değerlendirilmemelidir. Sevgi, merhamet ve adaletin olduğu yerde Tanrı en yüce mevcudiyetine ulaşır. Farklılıklara gösterilen saygı ve insanların birbiriyle olan iletişimleri sayesinde daha iyi bir dünya oluşturma düşüncesi içerisinde olan Levinas dini (Tanrı'yı) hayattan ayrı bir konuma yerleştirmeyi düşünmez, aksine hayatın içerisinde, Başkası ile olan iletişim ve sorumluluklarda açığa çıkarır. Talmud okumalarının önemi ise kanıt gösteren metinler olmasından ziyade aşkın bilgeliğine tanıklık eden yüceltilmiş kaynaklar olmasıdır (Çelebi, 2010d: 796-797).

Evrensel bir ahlâk anlayışından söz eden Levinas, teolojik olanın akıl ile kavranıp seçilebileceğini ve Yahudiliğin yetişkinlerin dini olduğunu belirtir (Levinas, 2017: 36). Levinas, etik düşüncesini belirleyen, Yahudi deneyimindeki Tanrı tecrübesine

ilişkin *Dört Talmud Okuması* adlı eserinde şunu ifade etmektedir: “Tanrı –nihai ve bir ölçüde çıplak anlamı ne olursa olsun- (özellikle Yahudi deneyiminde) değerlerle giydirilir ve bu giysi onun doğasına ya da doğaüstüne yabancı değildir” (Levinas, 2017: 35).

Talmud metinleri Levinas için eğitici ve öğretici nitelik taşıyan metinler kapsamında değerlendirilmez. Levinas asıl çabanın metni tarihin ışığı ile birlikte değerlendirerek tanıklık etmek olduğunu düşünmektedir. Philippe Nemo ile yaptığı bir söyleşide Levinas Kutsal metinlerin dogmatik anlatımını değil, okuyucuda uyandırdıkları anlam ve tanıklık ederek yapılan yorumların değerinin önemini vurgulamıştır. Tarihin ilerleyişi göz önüne alındığı zaman anlam çokluğunun olabileceğini kabul eden Levinas, tarihin gidişatı ne olursa olsun sorumlu olan ve evreni ayakta tutmayı sağlayacak kişinin Ben olduğunu ifade eder. (Levinas, 2016e: 341). Levinas’ın bu düşüncelerinden yola çıkarak onun açısından Talmudik düşüncelerin yalnızca hayatın içinden anlaşılabilmesi ve ancak Öteki ile ilişkide anlam kazanacağını söylemek yerinde olacaktır.

Levinas’a göre insani iyilikseverlik Tanrı’nın dünyadaki yansımasıdır. Monoteizm açısından “peygamberce görü” de denilen Tanrısallık iyilikten, komşuyu sevmekten, yabancıya yardım etmekten ve insanlara elini uzatmaktan geçmektedir. Dolayısıyla bu hem Tanrı’yı sevmek hem de Tanrı tarafından sevilme anlamına gelmektedir. Peygamberce görü adı altında söylenmek istenen özelliklerin tüm insanlarda bulunduğunu düşünen Levinas, Öteki etiğini oluştururken evrensel bir görüş ortaya koymuştur (Cohen, 2010: 369). Levinas için Tanrı en üstteki varolan olarak aşkınlaştırılmamalıdır. Bunun da ötesinde varlık olmayan bir hale bürünerek yani ontolojiyi aşarak gerçek bir aşkınlık oluşturması gereklidir. Varlığın ötesindeki aşkınlık ancak Öteki ile; insanın, komşunun, yabancı olanın, yetimin ve dulun yüzü ile etkileşim ve kesişimde ortaya çıkar. Levinas bu kesişimi iz kavramı ile açıklar. İzde doğal tanrı bilimin Tanrısı ölür ve Tevrat yoluyla Tanrı insanların arasında yaşar hale gelir (Direk, 2021: 188). Levinas için Yahudilik, gerçek olan aşkınlığı topluma sunarak, insanca ve adil bir şekilde yaşamalarını sağlamayı amaçlamıştır. İsrail’in seçilmiş bir toplum olmasından kaynaklı olarak diğer toplumlara da örnek teşkil etmesi gereklidir. Bu durum ise İsrail’e sorumluluklar yükler. Tanrı ile doğrudan ya

da dolaysız bir ilişki kurulamayacağı için ancak Başkası yoluyla çapraz bir ilişki kurularak ona yaklaşılabilir (Direk, 2021: 174). Levinas'ın etiğe yönelmesindeki sebeplerden biri olarak değerlendirilen Yahudilik inancı ve değerleri, Tevrat ve Talmud okumaları bu anlatılanlardan dolayı önem arz etmektedir. İleri bölümlerde Levinas'ın Öteki etiği bu sebepler bağlamında temellendirilerek derinlemesine açıklanacaktır.

1.3. Geleneksel Batı Felsefesinde “Aynılık” ve “Farklılık” Kavramlarının İncelenmesi

Levinas, hem etiğin hem de Başka'lığın filozofu olarak görülmekle birlikte aynı zamanda ayrılığın filozofu olarak da bilinir. Onun için, Başkası ile olan ilişki etik anlamına gelir ve Başkası'yla olan yakınlığı Tanrı'ya olan yakınlığın bir zorunluluğu olarak düşünür. Bu durumda Levinas, kutsiyetin (*saintete*) de filozofudur. Levinas, etik, ayrılık ve kutsiyetin filozofu olması dışında, varlığa dair içselliğin ve aynılığın kesintiye uğratarak aşılması anlamına da gelen, dolayısıyla Başka ve dışsal olanla (aşkın olanla) bir ilişkiyi mümkün kılan bir düşünceye sahip olmasından ötürü aynı zamanda aşkınlığın filozofu olarak da bilinir. Levinas'ın sayılan tüm bu özellikleri tek bir kavramda ele alınacak olursa bu kavram, Başkası ile etik ilişkide Ben'liğinin dışına çıkan ve varlığın ötesine geçerken bireyselleşen “öznellik” kavramı olur. Bu türden bir özne, Başkası ile olan etik ilişkisi sürecinde hiçbir karşılık beklemeden, kendisini Başka'ya sunar ve bu sayede kendi varlığının ötesine yükselmiş olur. Levinas varlıktan çıkan ve aşkınlığa açılan özneyle birlikte, varlıkta kalmada direten egolojik bir durumu etik ile birlikte aşma fikrini savunur. Aynılık ve içkinlikten kurtulmaya çalışan özne, varlıktan soyunarak Başka'ya doğru yönelir (Gözel, 2011: 17).

Başka olana doğru yönelen özne ontolojinin de üzerine yükselerek egolojik döngüyü kırar. Levinas'ın bu çabası ontolojinin düzleminden ayrılarak farklı olana açılmaktır. Bu anlamda Levinas'ın etik görüşünün temelinde ontoloji eleştirisi yattığını

söylemek gerekir. Varlığın aynılaşarak içine hapis olduğu durumu kötülük ile beraber düşünen Levinas, bu halin varlığın anlamını bulmasına engel olacağını söyler. Levinas, anlamı varlığın dışında, yani aşkınlıkta bulacağını belirtir. Varlığın aynılık ve içkinlikten kopması için düzene ait olmayan Başkası ile karşılaşması gereklidir. Bu karşılaşma sonucunda anlamın kaynağını da onda bulur (Gözel, 2011: 18-20). Ben'in Başkası ile olan ilişkisinde Ben daima Ben olarak, Başkası ise daima Başkası olarak kalır ve birbirinden tamamen ayrı ama bir o kadar da yakın bu ilişki aşkınlığın ortaya çıkmasını sağlar. Bütünlük düşüncesine karşı bir eleştiri geliştiren Levinas, genel olanın karşısına tekil olanı, yani Ben ve Başkası'nı koyar. Levinas'ın görüşüne göre, özne tasavvur edilen ve zihinde oluşan değil, karşıda duran insandır. İhtiyaçları olan, Ben'e bakan, onunla konuşan ve karşılaşılan kişidir. Sadece karşılaşılan kişinin bir anlamının olduğunu söyleyen Levinas, asıl anlamı Başka'dan itibaren düşünür (Gözel, 2011: 21-22).

Felsefe tarihi boyunca öznelğin tanımı genelde bilinçle birlikte düşünülmüştür. Fakat Levinas için öznelğin tanımı, sorumluluktur. Öyle ki bilinci ve beraberinde gelen özgürlüğü merkeze alan düşüncenin karşısına, dolaysız ve somut olanı çıkaran Levinas, öznelğin tanımını sorumlulukla birlikte ele alır. "Bilincin özgürlüğü"nü (spontaneity of consciousness) yerine "vicdanın titizliği"ne (strictness of conscience) vurgu yapılırken, Yunan kaynaklı felsefi sisteme karşı İbrani/monoteists yaklaşım insanlığın özü olarak görülür (Gözel, 2011: 24).

Levinas'a göre geleneksel Batı felsefesinde düşünme, kendiyle özdeşleşme sürecinden ibarettir. Bu felsefi gelenekte aynı Başka'ya gider ve ondan kendisine geri döner. Bu döngü Levinas'a göre Başkası'yla karşılaşan öznenin, karşılaşma sırasındaki şoku kavraması ve bunu kendi ilkelerine indirgeyerek Başka olanı kendine benzetmesidir. Aynının sadece kendi terim ve ilkelerini kullanarak Başkası ile karşılaşmasını eleştiren Levinas Başka'ya konuksever bir düşünceyle bakmayı doğru bulur. Levinas'ın felsefesi Başkası'na karşı konuksever olan görüşler içerir. Bu durumda geleneksel Batı felsefesinin izlediğinden farklı bir yol izler. Descartes'ın (1596-1650) *Üçüncü Meditasyon*'ndaki sonlu ve sonsuz olan ilişkisine yoğunlaşır ve sonsuzun sonlu olanda kendisini aşması fikrini ontolojik açıdan değil, etik açıdan ele almanın yollarını arar (Direk, 2021: 124-125). Levinas'ın Descartes ile olan ilişkisi

ilerleyen bölümlerde daha açık şekilde ele alınacaktır. Ancak Levinas'ın Başka olana karşı konukseverlik düşüncesinin, etiğin ontolojiyi öncelediği felsefe zemininde yükseldiğini şimdiden ifade etmemiz gerekir.

Yaşanılan zaman, çağın sorunları ve toplum yapısı felsefi düşüncelerin oluşumunu büyük oranda etkiler. Her felsefe çağın düşünce ve olgularını eleştirip sorgular. Bu bağlamda birinci bölümde de bahsedildiği üzere Levinas için şu söylenebilir: Yahudi filozof, Almanya'da yükselen antisemitizmin acı ve kederini iliklerine kadar hissetmiştir. Öyle ki aydınlanmanın yaşandığı ve bilimin geliştiği Avrupa'nın orta yerinde, insanlığa acı çektiren bu olayın gerçekleşme durumunu sorgulayıp eleştirmiştir. Bu bağlamda Levinas kendisini etik alana yönelten konukseverlik, Başkalık ve aşkınlık gibi kavramlarla birlikte çoğulculuk fikrini de felsefesinde değerlendirmiştir (Direk, 2021: 128).

Levinas'a göre insanın Başkası'yla ilişkisinin “farklılık” olması, birlik olmasından ve aynılık içermesinden daha iyidir. Levinas'ın etik görüşü açısından toplumsallık ve insanlararası ilişki, özneyi aynı içinde erimekten kurtarır (Kearney, 2012: 46). Levinas için ontolojinin her şeyi kendisine indirgemesi ve aynılaştırmasına direnen etik özne kendi özgürlüğünü Başkası'nın özgürlüğü için feda eder. Ancak bu şekilde etik özne konumuna yerleştirilebilir. Bu bakımdan etik özgürlük, zor özgürlüktür. Başka varlıklar içinde hem en zengin hem de en yoksuldur. Etik düzlemde ele alındığında, daima Ben'den önce geldiğinden dolayı zengin; ontolojik düzeyde ise, Ben olmadan bir şey yapamadığı, yani incinebilirliğinden dolayı en yoksuldur. Ben, Başkası'nı ontolojik olarak reddedebilse bile, etik içinde değerlendirildiğinde her zaman rahatsız bir vicdanla Başkası'nın karşısında durur (Kearney, 2012: 52-53).

Levinas düşüncelerini temellendirirken varlık ve varolan ayrımından yola çıkarak, Parmenides'in (M.Ö. 515- M.Ö. 450) varlığı “bir”e indirgemesini eleştirir. *Zaman ve Başka*'da bu eleştirisini şöyle dile getirir: “Varolmayı varolanda ele almak, onu birliğe hapsedmektir” (Levinas, 2005: 63). Parmenides'ten beri süregelen bu gelenek Batı felsefesi içerisinde de varolanı varlık üzerinden ele almaya devam etmiştir. Levinas bu birlik düşüncesinden varlık ve varolan ayrımı yaparak sıyrılmıştır. Levinas'ın düşüncesine göre: “Varlık ve varolan arasındaki fark, gerçekte, onları

belirten sözcüklerin yazılı olduğu kağıt veya içerisinde onları telaffuza yarayan seslerin titreştiği hava dışında ortak bir şeyi varsaymaz. Varlık ve varolan arasındaki fark, farkın kendisidir” (Levinas, 2012a: 155).

Levinas, geleneksel Batı düşüncesinin varlık ve varolan ayrımını bir kenara itmesinin temellerini Platon’da (M.Ö. 428- M.Ö. 348) ve onun İdealar kuramında bulur. Platon’un ideaları ahlâki değerler, estetik değerler ve erdemlerin nesnel karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. Ona göre bir adalet ideası veya ideal adalet, cesaret ideası veya ideal cesaret vardır. Bu ideaları ise kendinde (*ta auto*) adalet, kendinde cesaret olarak da isimlendirmiştir. Platoncu adalet ve cesaret bağlamında anlaşılması gereken şey şudur: Tümel bir gerçeklik olan adalet ve tümel bir gerçeklik olan cesaretin, özel durum ve başka örneklerinin dışında nesnel olarak adaletin ve cesaretin kendisinin var olduğu bilinmelidir. Platon ortaya koyduğu iyi ideası ve kendinde iyi dışında, tüm güzel şeylerin güzellik ideasının kendisinden pay aldıklarını da belirtir (Arslan, 2006: 249-250). Platon *Şölen* diyalogunda geçen güzellik ideasının özelliklerini şu şekilde ifade eder:

“...sonsuz, doğmaz, ölmez, değişmez; bir tarafı güzel bir tarafı çirkin, belirli açılardan güzel ya da çirkin, kimileri için güzel ya da çirkin değildir. Bu güzellik bedeninin herhangi bir parçası, yani el ayak gibi, ya da bir konuşma ya da bilgi şeklinde belirmez. Bir canlıda, yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka bir yerde bulunmaz. Bu güzellik sadece kendisindedir ve kendisiyle birlikte görünür, sonsuzluk içinde vardır ve yapısıyla ilgili olmasından dolayı kendi kendisiyle ilişki halindedir. Diğer tüm güzel şeyler buna eklenirler. Ancak başka güzellikler eklendiği zaman da onda bir farklılık, azalma ya da artma söz konusu olmaz, eklenenlerin ona bir etkisi yoktur” (Platon, 2015: 94).

Platon’da hakikatin idealar olarak var olmasından dolayı Levinas, İdealar kuramında aynılık sorunu ile ilgili örnekler görür ve *Varlıkbilim Temel Midir?*’de bunu şöyle dile getirir: “Öyle görünüyor ki, düşünmeye başladığımız anda, Platon’dan beri tikelin duyumunu evrenselin bilgisine tabi kılan nedenlerden dolayı, olanlar arasındaki ilişkileri varlığın yapılarına, metafiziği varlıkbilime, egzistansiyeli egzistansiyale tabi kılmış oluyoruz” (Levinas, 2016j: 80).

Levinas birlik ve aynılık kapsamında ele aldığı sorunları Parmenides ve Platon’dan sonra Plotinos’da (M.Ö. 205- M.Ö. 270) da bulur. Levinas *Aşknlık ve Yükseklik*’de:

“Ruh, Platon için İdealar’la akrabadır, Plotinos’da bir hipostazdır” (Levinas, 2016a: 115) diyerek dünyada bulunan ruhların farklılıklarının ölümünden sonra yok olacağını ve ruhların değişmez özlerinin olduğunu söyleyen Platon ve Plotinos’u eleştirir. Levinas için Batı felsefesinin asıl amacı varlığın kavranmasıdır. Fakat kavrama sürecinde Ben’in kendisinde hapis kaldığını söyleyen Levinas, aynılaşmaktan kurtulmanın yolunu Başkası’nda bulur.

Levinas Başkalık sorununu bir zemine yerleştirmenin gerekli olduğunu düşünür. Bu zemini oluştururken Geleneksel Batı felsefesi eleştirisinden yola çıkarak, Husserl’in fenomenolojik yöntemini ve Heidegger’in ontolojiye bakışını eleştirir. Eleştiriler ile birlikte kendi etik felsefesinin de zeminini sağlamlaştırır. Levinas’ın katliama yakından tanıklık etmesi ve ailesini soykırımda kaybetmiş olması, onu özellikle Heidegger’in Nazi ideolojisi ile karşı karşıya getirir. Etik ve ontoloji arasındaki bu karşı karşıya kalış aynı zamanda Yahudi’nin Alman’la savaşı olarak tasvir edilir. Levinas Heidegger’in felsefi görüşlerinden hem esinlenmiş hem de onun felsefesini aşmak için çabalamıştır. Ben’in Başkası’yla olan yüz yüze ilişkisini bir karşılaşma olarak ele almıştır. Bu şekilde Heidegger’in varlığı birinci sıraya koymasını ve Husserl’in epistemolojik anlamda Başka’lığı bilgi nesnesi haline getirme fikrini eleştirerek itiraz etmiştir. Başka olanın indirgenemezliği ve aşkınlığına Başkası’nın yüzü vasıtasıyla açıklamalar getirmiştir (Kartal, 2021: 39).

Öncelikle Husserl tarafından fenomenolojik bir düzleme yerleştirilen ve çözüm aranan Başkalık sorunu Husserl’in yönteminin önüne geçememiştir. Başka olanın Başkalığı ile Ben’in ilişkisini Dasein’in varoluş sebebi olarak ele alan Heidegger’de Başkalık sorunu ontoloji içerisinde eritilmiştir. Fenomenoloji ve ontolojinin Başkalık deneyimlerinden kendisini soyutlayan Levinas kendi etik felsefesini inşa etmiştir. Bununla birlikte Husserl, Heidegger ve Levinas’ın Başka’lığın merkezi önemi hakkında ortaklaştığını söylemek yerinde olacaktır (Kartal, 2021: 41-42).

Yukarıda işaret edildiği gibi etiğini temellendirirken Levinas’ın düşüncelerinin arka planında Husserl’in fenomenolojik yöntemi ve Heidegger’in ontolojisine yaptığı eleştiriler ve atıflar yer alır. Levinas’ın düşüncelerini anlamak için yapmış olduğu eleştirileri ve onlardan sıyrılma çabasına değinmek gereklidir. Bu bağlamda

öncelikle Husserl'in fenomenolojik yöntemi ve bunun Levinas felsefesine etkisi üzerinde durulacaktır.

1.3.1. Husserl'in Levinas'ın Felsefesine Etkileri

Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* isimli yapıtında son halini alan felsefi sistemini görmek mümkündür. Husserl bu yapıtında fenomenolojisine yeni kavramlar eklemiş ve fikirlerine açıklık getirmiştir. Eklemiş olduğu kavramların başında gelen “yaşam dünyası” (*Lebenswelt*), Husserl'in felsefesine yaşam, kültür ve gelenek düşüncelerini katmıştır. Yaşam dünyasının içeriğinde günlük yaşantı, ortak alan, içinde yaşanılan dünya ve Başka'ları yer alır (Gülenç, 2014: 21). Husserl için yaşam dünyasının ontolojisi, tüm dünyaya temas etme ihtiyacındadır. Husserl yaşam dünyasını şu şekilde tanımlar:

“ ‘Geniş’ anlamda ‘yaşam-dünyası’, bilim öncesi ve bilimsel olmayan dünya olmaktan daha fazlasıdır; yaşamımızın her şeyi kuşatan somut dünyası ya da evrensel ufkumuz olarak bilimleri de kapsar. Kuşatıcı ve hakiki anlamda yaşam dünyası, doğayla birlikte kültürü de kapsayan tarihsel dünyadır” (Lewis ve Staehler, 2020: 66).

Başkası sorunu hakkında düşünen Husserl Yunan felsefesinde ve Ortaçağda bu sorunla ilgili bir araştırma yapılmadığını, ancak bu sorunun tartışılmasına imkan veren gelişmenin Descartes'ın felsefesi olduğunu belirtir. Descartes için Ben (*ego*), tüm bilinçli yapıp etmelerin birliği olarak “düşünen şey” olarak tanımlanır. Bunun sebebi, düşünen şey olarak Ben'in, içkinlik aracılığı ile açıklanmasıdır. Bilinçli olarak yapılan edimler (*actions*) Ben'in parçasıdır ve Ben'e içkin olarak bulunurlar (Gülenç, 2014: 21-22).

Descartes'ın felsefesinde Ben'in (*ego'nun*) ortaya çıkışıyla beliren Başkası'nın Ben'i sorununa Husserl şu sorular ile yanıt bulmaya çalışır: “Ben yapayalnız mıyım? Benden ayrı bir Ben ya da Başka-Ben'ler de var mıdır? Genel olarak Başka bir Ben'in var olduğu ne dereceye dek teorik (kuramsal) yollarla belgelenebilir? Başka-Ben üzerindeki bilginin kesinliği ile apaçıklığında ne çeşitten özel bir yapı vardır?

Başka-Ben'in Başka bir Ben olarak varlığının ve bilinebilirliğinin temellendirilmesi (solipsizm sorunu) ne gibi karmaşık konuları birlikte sürüklemektedir? Başka-Ben'ler dışdünyada, kendi bilincimin dışındaki dünyada, ne çeşitten bir yer işgal etmektedir?" (Uygur, 2021: 29-30). Husserl'in yanıt aradığı bu sorulardan da belli olduğu gibi: "Bilen öznenin kendisine yönelerek, kendi bilme edimlerini nesne edinmesinin, öznenin kendi saf bilincini, kendini oluşturan bilgi edimlerini çözümlemesinin, bilen özneyi kimi güçlüklerle karşı karşıya bırakacağı açıktır" (Tepe, 2003: 8).

Yaşam dünyasının içerisinde Ben, kendisini farklı türden varlıklarla birlikte bulur. Bu dünyada insanlar, bitkiler, hayvanlar ve nesnelere yer alır. Bu varlıkların hepsi aynı açıklıkta Ben'e sunulmaz ve dünyada bulunan tek tek nesnelere varlığından şüphe duyulabilir. Var olduğu sanılan nesnelere yakınına gidildiğinde var olmadığı; ya da tam tersi "öyle" olarak bilinen bir şeyin aslında "öyle olmadığı" görüldüğü çok kez karşılaşılan bir durumdur. Buna karşın çeşitli varlıkların var olduğundan ve onları kapsayan dünyanın gerçekliğinden, Ben'in de bu dünyada bedeniyle yer aldığından kuşku duymadığı bir yaşam vardır (Uygur, 2021: 38). Husserl, "kimi uyanık kimi yarı uyanık, hergün içinde sürüp gittiğimiz bu yaşantıya takındığımız davranışa 'doğal davranış' (*natürliche Einstellung*); bu davranışın özüne, dünyanın apaçık var olduğuna ilişkin sarsılmaz güvenimize de 'doğal davranışın genel savı' (*Generalthesis der natürlichen Einstellung*) adını vermektedir" (Uygur, 2021: 38-39).

Levinas 1927 yılında Fransa'da Husserl'in fenomenolojisiyle ilgilenmeye başladığını, Husserl'in yöntem ve disiplin açısından ona çok şey kazandırdığını belirtir. Husserl'in fenomenolojik yönteminin modern felsefeye en büyük katkısı, anlamın dünya ile yönelimsel ilişkide nasıl ortaya çıktığının, yöntem olarak açıklığa kavuşturulması olmuştur. Husserl yaşanmış deneyimleri anlamlandırmak için ve kendinden başka olarak, diğer nesnelere temas halinde bulunulan bir yönelimsellik (*intentionality*) olduğunu ortaya koyar. Bu yönelim dünyadaki bir şeye doğrudur. Husserl'in fenomenolojik yöntemi bilincin kendi üzerine düşünebilmesini ve gizli kalan ufukları keşfedebilmesini sağlar. Levinas fenomenolojinin, dünyada nerede olduğumuzun farkına varmanın ve anlamın kökenini bulmanın bir yolu olduğunu

belirtir (Kearney, 2012: 36-37). Husserl, “Mantiki yargılarımızla algısal deneyimimiz arasındaki ilişki nedir?” (Kearney, 2012: 38) sorusunu sorar ve cevap olarak fenomenolojik yöntemini sunar. Fenomenoloji, anlamı açığa çıkartmak için önyargıları ve öntasarımları askıya alma biçimidir. Böylece bilginin kökenine dönüş ve dış dünyanın bilgisine ulaşım sağlanır (Kearney, 2012: 38).

Fenomenlerin gerçek olmadığını, görüntüden ibaret olduğunu söyleyen İlkçağ filozofu Platon, gerçekliğin (öz’ün, ideanın) akıl ile kavranabileceğini; 18. Yüzyıl filozofu Kant da Platon’un izinden giderek, fenomenleri birer görünüş sayarak kendinde şey’i (numen) asıl gerçeklik olarak benimsemiştir. Husserl eski metafiziğe karşı çıkarak, varolanı kendinde olduğu şekilde apaçık kavrayabilmeyi temel ilke edinmiştir. Husserl’e göre varolan, Ben’e kendisini gösterdiği için bilinebilir. Varolanı olduğu haliyle bilebilmenin yöntemi ise Husserl için, paranteze almakla gerçekleştirilecek fenomenolojik yöntemdir. Ancak bu yöntem sayesinde yönelinen nesnenin özüne apaçık şekilde ulaşılabilir (Öktem, 2005: 53). Husserl yönelimselliği “öznenin nesneyle bağ kurma aracı olarak değil, öznenin özneselliğini kuran asli unsur” (Kartal, 2021: 53) olarak düşünür.

Husserl’e göre, fenomenoloji bir öz ontolojisidir ve bilimlerin temelinde bulunur. Örnek vermek gerekirse, bir canlının bir durumunu değil de bütünü, yani algıları algı, yargıları yargı olarak ele alır ve bu tıpkı matematiğe benzer. Aritmetiğin sayılardan, geometrinin şekillerden söz etmesi gibidir. Matematiğin kesin bilimlerin temelinde olup geçerliliğinin bulunması gibi, fenomenoloji de Husserl için felsefe, psikoloji ve mantığın temelindedir (Öktem, 2005: 29). Husserl *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*’de fenomenoloji ve geometrinin benzerliğini şu şekilde açıklar:

"Geometri ve fenomenoloji saf öz bilimleri olarak real varlık hakkında hiçbir şey ileri sürmezler. Bundan dolayı bu bilimler için temel, algı ve deneyim verileri değil, fiksiyondur. Fiksiyon, hem fenomenolojinin hem de öteki öz bilimlerinin (anlam bilimlerinin yani eidetik bilimlerin) hayat ögesidir. Bundan dolayı da fiksiyon, ölümsüz hakikat bilgisini besleyen kaynaktır" (Husserl, 1995: 13).

Aynı zamanda her kesin bilim gibi fenomenolojinin de nesne karşısında aldığı bir tavır bulunur ve bu fenomenolojik tavidir. Husserl için fenomenolojik tavır, doğal tavır gibi değildir, tamamiyle zıddıdır. Fenomenolojik tavır eleştireldir ve

refleksiyona dayanır. Yönelinen varlık alanı doğal tavrın varlık alanından farklıdır. Hazır şekilde bulunmayan varlık alanını elde etmek gereklidir ve bunun için “fenomenolojik refleksiyon” ile “fenomenolojik redaksiyon” olarak iki yönteme ihtiyaç duyulur. Fenomenolojik refleksiyon sadece “salt bilinç” (*Absolutes Bewusstsein*) anında mümkün olmaktadır ve salt Ben’in elde edilmesi için fenomenolojik redüksiyon, yani varlık alanıyla ilişkili tüm deneyimleri paranteze almak (*epoche*) gereklidir. Ancak bu şekilde varlık alanı incelenebilir ve salt Ben’in özüne ulaşılabilir. Öyle ki, Husserl salt Ben’in özünü inceleyebilmek için başka bir yönteme daha ihtiyaç olduğunu belirtir: “fenomenolojik tasvir” (*description*). Fenomenolojik tasvir sayesinde fenomenlerin alanı incelenme imkanı bulur (Öktem, 2005: 30).

Husserl paranteze alma (*epoche*) yöntemini salt Ben’e, yani öze ulaşmak için kullanır. “Husserl’e göre her şeyi kapladığı sanılan evrensel parantez-içine-almanın dokunamadığı yepyeni bir ‘varlık-alanı’ geriye kalmaktadır: bu da, ‘absolut ben’ dir, ‘salt ben’dir” (Uygur, 2021: 42). Salt Ben, ne real ne de Tanrısal bir varlıktır, her türlü dünya içeriğinden arınmış (*rein, gereinigt*) olandır. Buna rağmen dünyanın tüm zenginliğini içerisinde barındırır (Uygur, 2021: 43). Salt Ben (salt bilinç), tasarlanan varlıklardan ayrıdır ve dünyayı bir dünya-fenomeni olarak içinde bulundurur (Uygur, 2021: 53). Husserl bu durumu Descartesçi cümlelerle dile getirir: “Dünyalı olan her şey (*alles Weltliche*), her zamanlı-uzaylı varlık, benim içindir – yani benim için geçmektedir; bu da şöyle olur: ben dünyalı şeyi denerim, algılarım, hatırlarım, herhangi bir biçimde düşünürüm, yargılarım, değerlendiririm, isterim vs.” (Uygur, 2021: 53). Husserl’e göre Başka’ları Ben için aracısız olarak vardır. Ben onları görür, işitir, ellerini sıkar ve konuşur. Başka’ları ile konuştuğunda onların duygu, düşünce ve isteklerini doğrudan anlar. Ben, Başkası’na dikkatini yöneltmediği zaman bile o bir gerçek ve algılanabilir olarak oradadır (Gülenç, 2014: 27).

Husserl’e göre “...yaşayan bedenim ile Başkası’nın algı alanımda bana verili olan bedeni arasında bir eşleşme meydana gelir... Bu eşleşme sayesinde Başkası’nı yalnızca benimki gibi yaşayan, algılayan bir beden olarak değil, aynı zamanda bir alter ego olarak kendi bilincime sunarım” (Direk, 2021: 52). Böylece Ben, Başkası’nı

bir ego, bilinç olarak düşünür. Husserl bu şekilde tekbencilik fikrini aştığını savunur (Direk, 2021: 53). Husserl'e göre yaşayan beden kavramı şu şekilde açıklanır:

“...bilincin bir bedene sahip olduğunu değil, bedenün bir bilinci olduğunu, daha doğrusu, yaşayan bedenün baştan başa dünyayla ilişki kuran bilinç olduğu fikrini beraberinde getirir. Bedenimiz yaşam boyunca sürekli değiştiği halde, hep aynı kalan bir ben olduğunu düşünmemizin sebebi nedir peki? Bunun sebebi, deneyimlerimizin birliğini kuran transandantal bir ‘ben’in varlığıdır” (Direk, 2021: 53).

Husserl'e göre öznelliğini kendisi kuran her özne, algılama halinde bilinçlidir ve her özne, kendisinden yola çıkarak yapılandığı bir “ben-insan”dır (*Ich-Mensch*). Tüm bireyler dünya içerisinde bir arada yaşarlar. Ben değil, biz'in dünyası olan bu dünyaya anlam yükleyen şey birlikte yaşama olgusudur. Bu sebeple ego'nun içkinliğinden Başkası'nın aşkınlığına doğru bir yol izlemesi gereklidir. Husserl dünyanın anlamını deneyimlerin verdiğini belirtir ve bu deneyim içinde Başka'larının “benim için oradılığı” söz konusu olup, Husserl için bir Başkası'nın deneyimlenmesi “empati” (*Einfühlung*) olarak açığa çıkar (Kartal, 2010: 163). Başkası ile ilişkinin kültürel boyutu empati aracılığı ile fenomenolojinin içinde yer alır. Başkası ile karşılaşan Ben aslında Başkası'nın kültürel dünyasıyla da karşılaşmış olur. Zira şu noktayı atlamamak gerekir: Husserl'e göre Ben ve Ben'in kültürü tüm yabancı kültürlerle göre önce gelir ve ilkseldir. Ben kendi kültürünü empati yoluyla yabancı bir kültürel topluluğa yansıtır (Kartal, 2021: 60). Husserl'e göre Başkası'nın başkılığı büyük bir gizem içerir ve bu sebepten en başından itibaren Başkası'nın yabancılığı ve aşkınlığını kabul eder. Ben için erişilemez olan bu yabancılık ve aşkınlık durumu, Ben'in bilebildiği ve erişebildiği tek bilgi olarak ele alınır (Kartal, 2021: 63).

Nesnel bir dünyanın yapılanması Husserl için bir sorun teşkil eder. Fakat buna çözüm olarak “özneler-arası bir deneyim” alanını getirir. Başkası ile Ben'in ilişkisi içerisinde Başkası'nın deneyimleniyor oluşu, Başkası'nın yabancılığını Ben'in dünyasının içine katarak, içinde yaşanan dünyayı nesnel bir dünya haline dönüştürür. Bu durumda Husserl'e göre Başkası, Ben'i kendi dünyasından çekip alır ve varoluşunu nesnelleştirmesi için imkan tanır. Ben'in kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesi için ancak Başkası'nın yani kendisine yabancı bir şeyin verilmiş olması gerekli kılınır. Husserl için, nesneliliğin deneyimi sadece Başkası sayesinde

mümkündür. Denilebilir ki, Husserl'in düşüncesine göre ego, başka bir Ben, yani alter ego aracılığı ile kendi varoluşunu anlamlandırır. Başkası, Ben'in bir yansıması olarak kendisini gösterir. Toplumsal yaşamın koşulu olan Ben ve Başkası arasındaki deneyimsel ilişki nesnel dünyasında kendisini gösterir ve dolayısıyla fenomen de, yaşam dünyasının içinde biraradalık sayesinde anlamı açığa çıkan nesnedir (Kartal, 2010: 164).

Yaşam dünyasına dair tüm algılar, başka insanlarla kesintisiz teması gerekli kılar. Bu durumda öznenin kendi iç dünyasına çekilip, diğer tüm egolardan kendisini soyutlayarak yaşaması mümkün görünmemektedir. Ben dünyayı algılayabilmek için, Başka'larının yaşamına açılıp, aynı zamanda kendi yaşamını da Başka'larına açmalıdır. Böylelikle dünya kendisini toplumda yaşayan tüm insanlığa sunar ve bu durum Husserl için "algısal olanın toplumsallaşması" demektir (Kartal, 2010: 166). Yaşam dünyasının geçerliliği öznenin öznelliğinden gelir. Husserl için dünyaya varlığını ve anlamını veren öznelliklerdir. Öznelliğin öznelarası oluşu, Ben'i değil, Biz'i önceler. Öznelerarasılık nesnellüğün teminatı olarak oradadır. Dünyanın gerçekliğine ve anlamına ulaşabilmek için dünyanın Bizim için olması gerekir (Kartal, 2021: 76). Husserl'e göre algının toplumsal oluşunu, Kartal'ın aktarımıyla Overgaard bir örnekle şöyle açıklar:

"...ben bir ağacı mevcut pozisyonumdan algıladığımda, aslında ağacın gövdesinin diğer yanı karanlıkta kalacaktır. Bu ağacın arka kısmının algılanamaz olduğu anlamına gelmez; sadece mevcut pozisyonum itibarıyla algımın ötesinde olduğunu gösterir. Kendi pencereden baktığımda, pozisyonuma uygun olarak sunulmayan taraflara dair algım olmayacaktır. Ancak bilirim ki, ağaç benim algıladığım kadarından fazlasını sunar. Ağacın algıladığım kadarıyla algımda kendisini var ettiği hali arasındaki mesafe, başka öznelere algılarıyla kapanır. Nesneye dair algımı bütünleyen, nesneyi algılayan diğer öznelere algılarıyla benim algımın birbirlerini tamamlamalarıdır" (Kartal, 2021: 78).

Öyle ki, Husserl'in bu düşüncelerinden yola çıkarak şu sonuca varmak olası görünmektedir: "Kuşkusuz burada, Husserl için, yaşayan her egonun aynı bilinç ve algı yapısına sahip olduğu öznelarası ortaklığı, bir tür aynılaştırmanın kurduğu kanısı oluşabilir" (Kartal, 2010: 167). Fakat Husserl, bu türden bir aynılaştırmanın, farklılıkları yaşam-ufkunda birleştiren bir aynılaştırma olduğunu belirtir. Husserl için

Ben ve Başkası aynı şeyi algılar, yaşam dünyası aynı şey ve bir olarak deneyimlenir (Kartal, 2010: 167).

Husserl için Başkası ortaya çıkmadıkça onun indirgenemez Başka'lığı ile karşılaşmak ve ona saygı duymak mümkün değildir. Başkalık fenomen olarak ortaya çıkmadığı sürece, mutlak Başkası'ndan anlamlı şekilde söz edilemez. Başkası Ben'e tam anlamıyla yabancıdır, Ben ile ilişki halindeyken Başkası'dır. Bu durumda Husserl öznelerarasılığa önem atfeder ve bu önem tüm egolar için geçerlidir (Zahavi, 2018: 181-182): "Tüm somutluğuyla ele alındığında hiçbir özne (Başkası bile) Başka'larından bağımsız olarak var olamaz. Bu bağlamda Husserl Ben ve Başkası arasında güçlü simetrik bir ilişkiyi savunmaktadır" (Zahavi, 2018: 182).

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un önsözünde şunu belirtir: "Fenomenoloji bir felsefe yöntemidir; ama fenomenoloji-ışığın altına girmek suretiyle kavramak- varlığın kendisinin nihai anlamını oluşturmaz. Aynı'nın Başka'yla ilişkisi, onun Başka'nın bilgisine sahip olmasına her zaman indirgenemez. Hatta, Başka'nın Aynı'ya ifşa olmasına da indirgenemez, ifşa etme örtüyü kaldırmaktan temelde farklı bir şey olduğu halde" (Levinas, 2016d: 98). Başkası'nın Ben'in içinde eridiği her türlü düşüncenin karşısında duran Levinas, Husserl'in fenomenolojik yönteminden ayrı başka yollar arar. Levinas özü gereği Başka'lığı askıya alan ve Ben'in kendisinden çıkmasına engel olan bir durumun da bilgiden kaynaklandığını söyler. Ona göre Descartes'ın Cogitosu ile birlikte bilgi, Ben'i aynılaştırarak Başka'lığın yok olmasına sebep olmuştur (Levinas, 2016e: 315-316). Levinas'a göre bilgi, "daima düşünceyle o düşüncenin düşündüğü şey arasındaki bir upuygunluktur" (Levinas, 2016e: 316). Hem felesefe tarihi hem de Husserl özelinde ele alındığında, bilgi Ben'in varlıktan çıkarak kendisini aşmasına imkan tanımaz. Bu durumda Levinas bilginin karşısına sosyalliği koyar ve şöyle söyler: "En gözüpek ve uzak bilgi bile, bizi sahiden Başka olanla hemhal etmez; sosyalliğin yerine geçmez; hâlâ ve hep yalnızlıktır o" (Levinas, 2016e: 316).

Bu durumda Levinas için, "fenomenlerin aksine belirmeyen bir şey olarak tasvir ettiği Başkası, fenomenolojiyi aşar, onun ötesine geçer" (Gözel, 2011: 114). Levinas'a göre fenomenolojik anlam Ben'den, yani içsellikten gelir ve Başkası'nın

gelişi ile birlikte anlamın anlamı da değişime uğrar. Bunun sebebi Başkası'nın, dünya içindeki fenomenler gibi bir temsilinin olmamasıdır. Başkası, aynılık içinde özümsenebilecek bir şey değildir. Ben'im ya da Ben'den kaynaklı bir şey olarak açığa çıkmaz. Levinas'ın anlamın kaynağı olarak ele aldığı etik anlam, egolojik değildir, Ben'in aynılığını daima aşar, görüşe (*vision*) ve kavrayışa direnir (Gözel, 2011: 101).

Husserl fenomenolojinin bilim olabilmesi için Başkası'nın Ben'ine ihtiyaç duyduğunu, çünkü apaçık bir şey varsa o da Başkası'nın Ben'inden hiçbir durumda şüphe duymayacağı olduğunu söyler. Öte yandan, dünyanın gerçekliği tek başına bir gerçeklik olamaz, yani dünyanın ve tek tek nesnelere mutlak anlamda bir özü olmadığından, dünyanın özü bilince bağlı bulunur (Öktem, 2005: 51).

Levinas'ın yönelimselliğe bakışı Husserl'in görüşünden farklıdır: "Husserl, dünyayı-veya doğal tavrı- paranteze almak suretiyle, bu mefhumu 'nötrleştirilmiş' ve 'cisimsizleştirilmiş' bir anlam vermektedir. Oysa Levinas, dolaysız somutluğa yönelme çabası içerisinde, dünyaya yönelimi içtenliğin dolaysızlığında görmektedir. Levinas'ta yönelimi harekete geçiren şey, arzudur (*desir*)" (Gözel, 2011: 95). Levinas için keyif alma, Ben'in Başkası'nı tanımadan önceki yeterliliğinin mutluluğudur. Başkası'ndan önceki dünyada Ben, metafizik arzu hakkında bilgi sahibi değildir. Ben, kendisine yeterli olduğunun farkında olduğu için Başkası'yla karşılaştığı sırada ona borçlu olmadığını ve ilişkilerinin ihtiyaçtan dolayı gerçekleşmediğini, zaten tatmin olan bir varlığın fazla olana yönelmesinin arzudan kaynaklı olduğunu fark eder (Gözel, 2011: 168).

Levinas ile yapılan bir röportajda ona, yüzün fenomenolojisinden söz edilip edilemeyeceği hakkında bir soru gelir. Levinas, fenomenolojinin beliren şeyleri betimlediğini, yüze karşı bir bakışın ise bilgi ve algıdan dolayı olduğunu söyleyerek şunları ekler: "Ben daha ziyade, yüze erişimin en başından beri etik olduğunu düşünüyorum. Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizdedir ki Başkası'na bir nesneye yönelmişçesine yönelirsiniz" (Levinas, 2016e: 326). Levinas için fenomenoloji, temalaştırılmıştır ve varlık bilincin nesnesine indirgenmiştir. Bu indirgeme sebebiyle dışsallığından ayrılan varlık,

bilincin içsellğine mahkum olmuştur. Bu durumda söylenebilir ki, Levinas'ın asıl amacı, varlığı bilincin hapisanesinden kurtararak, ona dışsallığını geri iade etmektir (Gözel, 2011: 144-145).

Husserl'e göre "...bir öz bilimi olarak fenomenolojinin alanı, kişisel tinden başlar ve hemen sonra, genel tin alanının bütününe kadar uzanır" (Husserl, 1995: 68). Bu durumda fenomenoloji yaşam dünyasından, yani toplumsal alandan bağımsız olarak ele alınamaz. Levinas için de bu düşünce biçimi, geleneksel Batı felsefesini aşar. Husserl'in bu düşüncesine ithafen Levinas: "Fenomenoloji üzerimde tali ama kuşkusuz en önemli etkiyi oluşturmuştur. Felsefi yöntem ve disiplin açısından bugün de bir fenomenoloğum hâlâ" (Levinas, 2016g: 261) der. Husserl'in fenomenolojisi ile karşılaşmasını kendi düşünce sistemi için bir ilk adım olarak ele alan Levinas, *Olmaktan Başka Türlü ve Özün Ötesinde* adlı eserine kadar fenomenolojik yönetime sadakat göstermiştir. Fakat sonrasında bu sadakati askıya alma zorunluluğu hisseder; bunun nedeni etik dil açısından Sonsuz, Başkası'nın yüzü ve olmak/varlık görünmedeki fazlalık olarak anlamın boyutunu aşmasıdır. Levinas etiğin, ancak fenomenolojiyi kesintiye uğratarak anlamın belirtisi olabileceğini vurgular (Calin ve Sebbah, 2011: 66).

1.3.2. Heidegger'in Levinas'ın Felsefesine Etkileri

Levinas, felsefesinin temellerini oluştururken üniversitede hocası olan Heidegger'in düşüncelerinden önemli derecede etkilenmiştir. Bu etkilenim, Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Parti'ye geçmesi ile birlikte, Levinas'ın varlık felsefesine olan tutumunu Heidegger'den farklı şekilde ele almasına sebep olmuştur. Heidegger üzerine yazmayı hedeflediği kitabını yazmaktan vazgeçen Levinas *Varoluştan Varolana*'da Heidegger'in düşüncelerini terk etmeyi dener. Bu durumda Levinas'ın felsefesi ontolojiye, varlık düşüncesine ve Heidegger'in fikirlerine karşıt şekilde gelişir (Gözel, 2011: 34-35).

Levinas etiği ontolojinin karşısına koyarak, etiğin Başka'lığı; ontolojinin ise aynılığı temsil ettiğini belirtir. Etiği Başkası'yla ilişki olarak ele alan Levinas için etik, ontolojiyi önceler. Levinas'ın bu tutumu Heidegger'in ontoloji anlayışının bir eleştirisi olarak açığa çıkar (Gözel, 2005: 66). Levinas *Ontoloji Temel midir?* adlı makalesinde, "Heidegger'in varlıkların Dasein için ifade ettikleri varoluşsal anlamı ihmal ederek onları yalnızca düşünsel (*ve contemplative*) veçheleriyle ele alan entelektüalizme yönelik eleştirilerini paylaşmakla birlikte onun temel ontoloji projesini etik anlamdan yoksun olmakla itham eder" (Gözel, 2005: 66; krş. Levinas, 2016i: 80).

Heidegger varlığın anlamına ulaşmayı ve temel bir ontoloji (*fundamental ontologie*) kurmayı hedeflemiştir. Bu düşüncesini *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit- 1927)* adlı eserinde "Dasein" analitiğini kullanarak geliştirmeye çalışmıştır. Buna karşılık Levinas varlıktan çıkmanın gerekliliğini vurgulayarak, ilk felsefe olarak etiği ön plana çıkarır. Heidegger için etik, ancak ontoloji sayesinde mümkün olmaktadır. Dolayısıyla varlığı merkeze yerleştirmek Heidegger için temel düşüncedir (Gözel, 2011: 34-35). Levinas ontolojiyi varlıkta ısrar etmek olarak görür. Ontoloji, etik ilişkileri açıklamaya yeterli olmamakla birlikte tekil varlıkları aynılığa indirgemektedir. Tekil varlık her zaman varlığın ufku içerisinde kavrama yoluyla anlaşılabilir olduğundan dolayı, Levinas bu durumu tersine çevirmeyi amaçlayarak Başkası'yla ilişki ile birlikte ontoloji düzleminde ortaya çıkan kavrama ve temalaştırmayı aşmayı düşünür. Zira Levinas geleneksel Batı felsefesinin Başka olanı aynıya benzetme yönünde bir çabasının olduğunu vurgular. Bu benzetme, aynılaştırma, ya da tümleştirmeye çabası Başka'lığı gölgede bırakması bakımından Levinas için sonlanması gereken bir düşünce biçimidir. İşte tam da bu yüzdendir ki Levinas'ın tüm çabası, Platon'dan Heidegger'e kadar uzanan tarihsellik içindeki aynılaştırma anlayışına karşılık olarak Başka olanın farkını ortaya koymak olmuştur. Böylece Levinas'ın varlık hakkındaki görüşleri Heidegger'in düşüncelerinden farklı olarak gelişim gösterir (Gözel, 2005: 66-67): "Heidegger'in Varlığı cömertlikle kendini açarak ve gizleyerek tezahür yoluyla insanı kendiyile asli bir ilişkiye çağırırken Levinas'ın Var'ı dehşeti ve korkuyu, bir tür olumsuzluğu temsil eder.

Heidegger unutulmuş Varlığı hatırlamadan dem vururken Levinas Var/lıktan kaçış (*evasion*) peşindedir” (Gözel, 2005: 66-67).

Öyle ki Heidegger’in asıl amacı, Platon’dan Husserl’e kadar sorgulanan varlık fikrini tekrar ele alarak, varlık fikrine açıklık getirebilecek en doğru değerlendirmeyi yapmaktır. Bunun sebebi Platon’dan Husserl’e kadar olan süreçte varlık sorusuna kesin cevaplar alınamamasıdır (Kader, 2015: 81). Heidegger *Varlık ve Zaman*’ın giriş bölümünde varlık sorusunu araştırmaya Platon’un *Sofist* diyalogundan bir alıntı yaparak başlar:

“Açıkça anlaşılıyor ki ‘varolan’ ifadesini kullanırken tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama artık tereddüte düşmüş durumdayız” (Heidegger, 2020: 15; ayrıca bkz. Çüçen, 2018: 37).

Heidegger bu eksikliği tamamlamak adına “Varlığın anlamı nedir?” sorusuna odaklanır ve zamansallık içerisinde bu soruya cevap arar. Heidegger’in diğer varlık araştırmacılarından farkı, varlığın neliğini incelerken onu zaman içerisinde yorumlamasıdır (Kader, 2015: 81). Heidegger’e göre Dasein, kendi ontikliği içinde ontolojik olarak varolmayı açabilen ve varolmanın anlamına olanak sağlayandır. Dasein “insan varlığı değil, insan olma olanağıdır” (Çüçen, 2018: 45). Heidegger için temel ontolojinin asli görevi, Dasein’in varlığını gözeterik, varlığı ortaya çıkarmaktır. Dasein, kendisini kendinde varlık olarak açığa çıkaran tek varlıktır. Varlığın anlamının zaman olarak ortaya çıkması fenomenolojinin görevi olup, Heidegger için ontoloji, sadece fenomenoloji ile olanaklı kılınır (Çüçen, 2018: 18). Fenomenoloji kendinde şeylerin ortaya çıkıp kendilerini gösterdikleri yerdir. Gizli olan şeylerin gizemini ortadan kaldıran ve unutulmuş gün ışığına çıkaran, yani ontolojiye varlığın anlamını veren bir olanaktır. İşte bu anlamda ontoloji, fenomenolojiye geçişin anahtarıdır. Varlığın bilimi olan fenomenoloji Heidegger için tarihsellik ve zamansallığı mümkün hale getirir (Çüçen, 2018: 54-55).

Heidegger, Ortaçağ’ın ve özellikle Aristoteles’in (M.Ö. 384- M.Ö. 322) nesnelci ontolojisinin karşısına öznel bir ontoloji yerleştirir. İnsanın edimlerini merkeze alan, onu diğer nesnelere ayırıp farkını ortaya koyan Heidegger, varlık alanına geçişi sağlamıştır. Bu durum etik alanın ontolojiye taşındığı bir nokta olarak görülür.

Epistemolojik açıdan değerlendirildiğinde felsefeyi kavramlar ile yapan filozoflar, ontoloji ile birlikte soyutlaşan düşünceyi insanın varlığı ile anlamlandırmaya çalışmışlardır. Heidegger insanın, kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlık olduğunu düşünür. Dünya içerisinde insanı masadan, sandalyeden, dışarıdaki bir banktan ayıran özelliklerinin olduğunu ve insanın bunun farkında olması gerektiğini söyler. Bunu da Dasein ile temellendirir. West, bunu şöyle dile getirmektedir:

“Heidegger, ‘Dasein’ı, indirgenemez bir biçimde konumlanmış ve öznel arası bir şey olarak tanımlar. Dasein, baştan itibaren ‘Dünya İçindeki Varlık’ ve ‘Ötekilerle Birlikte Varlık’tır” (West, 1998: 142).

Dünya içinde olmaklık, insanın zorunlu olarak içerisinde bulunduğu bir durumdur. Dünya içerisinde ve başka insanlarla yaşamaya mecbur olan insan aynı zamanda kendisinin varlığının da farkında olarak, kendisini dünyada anlamlı kılmaya çalışmalıdır. Heidegger Başka’ları ile birlikte bulunduğu ortamda kendisi için yaşayan kişiye “Das Man” der. “Man” Almandaca “yapılır, edilir” anlamına gelmektedir. Bu sözcük, Heidegger için, herkesin yaptığını yapmak, herkes gibi olmak ve davranmak anlamına gelmektedir. Bu alan herkesi sıradanlaştıran ve aynı kılan bir alandır, kamu ve halkın bulunduğu bir ortamdır. Fakat insan varoluşu sebebiyle bu alanda kendisini özgür kılabilir. Bunu da tutum ve davranışları ile aşar. Kaygı duyan ve bu kaygının üzerine giderek kendisinden kaçmayan, aksine kendisini inşa edebilen insan bu alandan çıkabilir. *Ekzistens* olan bu insanın Tanrı’ya ihtiyacı yoktur. Çünkü varoluşundan gelen bir özgür istenci ve anlam yaratma özelliği vardır (Özlem, 2019: 124). Heidegger’in ontoloji temelli felsefesinde önce Ben vardır. Toplumdaki diğer insanlar Ben’den sonra gelirler. Daima Ben’in öncelendiği bu ontoloji, sadece dünyada olan ile ilgilenir.

Heidegger’in felsefi görüşü içerisinde Başkası (*Mitsein*) etik alanda değerlendirme yapabilmek için önemli bir adımdır. Peki Heidegger için Başkası kimdir? Heidegger’in Başkası sorununu ele almasındaki asıl amacı Dasein’ı tanımdır. Başkası ile karşılaşma ve ilişki kurma esnasında Dasein temel alınır. Dasein’in varoluşu dünya içinde Başka’ları ile birlikte varolma (*mit-Dasein*) ile şekil kazanır. Kendisini sürekli olarak Başka’ları ile ilişki halinde bulan Dasein, ilişkinin içine

çekilir. Heidegger için Başkası, Ben'in dünyasını paylaştığı ve onlarla birlikte dünyasını kurduğu kişidir. Başkası ile ilişki başladığı andan itibaren etik belirlenimler devreye girer. Heidegger'e göre Başkası ilgi ve alakayla yönelinen, aynı zamanda da temkinli yaklaşılması gerekendir (Güngör, 2020: 1454-1456).

Başka'ları ile birlikte olan Dasein, Başka'larına yönelmiş haldedir. Başkası'nı düşünmek, onun için endişe duymak ya da tam tersi şekilde Başkası'ndan nefret etmek ve ona düşmanlık beslemek de Başkası ile ilgilenmek anlamına gelir. Heidegger'e göre ilgisiz olmak da bir ilgi türüne girmektedir. Yaşamın gündelikliği içinde Dasein kendisini kaybolmuş halde, Başka'ları için yaşıyor olarak bulur. Bu durumda kendisi de bir Başkası olan Dasein, olanaklarını ve kendi farkını göremez hale gelir. Dasein'ın Başka'ları ile varolma biçimi, Başka'larının kendisi olabilmesine izin vermesi ile bağdaşır. Bu noktada Başka'larının kendisi olabilmesinin ne demek olduğunu açıklamak gerekir. Heidegger'in "kendisi olmak" ile düşündüğü şey, en yüksek değer olarak anlaşılır. Ben, Başkası'nın kendi olmasından asla sorumlu tutulamaz. Bunun sebebi sorumluluğun Başkası'na karşı değil, Ben'in kendisine karşı olmasıdır (Direk, 2021: 114-115). Heidegger *Hümanizm Üzerine*'de "İnsan varlığın çobanıdır" (Heidegger, 2013: 23). der: "...Başkası'ndan sorumlu olmak, Başkası'nın çobanlık görevini yapabilmesi için, onun kendisi olmasının ve sonra olanları olmaya bırakmasının yolunu görmesini sağlamaktan öte bir görev içermez" (Direk, 2021: 115-116). Burada Heidegger için önemli olan nokta, Başkası'nı bilmeye davet edip, bu yolculuğunda ona refakat etmektir (Direk, 2021: 116).

Levinas Heidegger'in bu yaklaşımını Darwinci düşünceye yaklaştırarak, en sağlam şekilde varlıkta kalabilme ısrarı olarak değerlendirir. Levinas için Başkası lehine kendisini sunan Ben fikri ön plandayken, Heidegger için Başkası ikincil konumdadır. Ona göre Dasein kendi conatusunu sağladıktan sonra Başkası'na yönelir. Bir zorluk karşısında ondan vazgeçilebilecek bir Başkası tasavvur eder. Böylece Heidegger'in Ben'e yüklediği anlamlar, onu etik alana yaklaştırmayı zorlaştırır. Heidegger'in Başkası'na temkinli yaklaşmasının sebebi, ilişkilerindeki herhangi bir tuzağa karşı dikkatli olma gereksiniminden kaynaklanır. Heidegger için "herkes tehdidi" Dasein'in her daim karşısına çıkabilecek bir tehlike olarak görünür. Her ne kadar Ben'in

varoluşu için Başka'ları önemli olsa da, aynı zamanda Ben'i yok edici bir özelliğe de sahiptir (Güngör, 2020: 1456).

Levinas'ın her zaman Ben'in üzerinde tuttuğu Başkası, Heidegger'de Dasein'in ön plana çıkması için vardır. Heidegger "hep birlikte olmaklık" düşüncesine bir sınır koyar: "Hep-beraber-olmaklığın vasatlık eşiği diye bir tesviye sınırı sözkonusudur; bu eşik çizgiyi geçen, normalin dışına çıkmaya teşebbüs eden her duruma karşı bir uyarı lambası gibi ikaz verir. Ve Başka'larını arkada bırakmak isteyen Dasein - kendisi de çoğunlukla farkında olmadan- bu çizgi tarafından eşitlenir, hizaya sokulur" (Güngör, 2020: 1457). Bu durumda Dasein herkes gibi, herkesin değer yargılarına göre oluşan etik kuralları kendi varlığına ait gibi kabul eder. Heidegger'in fundamental çağrısı bu noktada kamusal alan içinde kaybolan Ben'lere dair bir arayış olarak açığa çıkar. Burada Heidegger için önemli olan şey, kendisini herkes içine dağılmış halde bulan Ben'in, kendisini bu durumdan kurtarabilmesidir. Peki Dasein herkesten farklı olduğu fikrine hangi motivasyonla ulaşacaktır? (Güngör, 2020: 1458).

Heidegger dünyada Başka'ları ile ilişki kurma biçimini ihtimam gösterme (*fürsorge*) ile tanımlar. Dasein'in temel özelliklerinden biri olarak kabul edilen ihtimam gösterme, Başkası'na etik hassasiyetle yaklaşmayı varsayar. Bu noktada Dasein'a ihtimam göstermeyi buyuran bir ses olarak vicdan ortaya çıkar. Heidegger için vicdanın sesi, dünyadaki olaylar hakkında bilgi vermez, yönlendirme yapmaz, tamamen içerikten yoksundur. Vicdanın sesi varoluşu tehlikede olan Dasein'ın endişesinden duyulur. Başkası'na kulak verebilmek, vicdanın sesini duyabilmenin bir koşuludur. Fakat vicdanın sesi Dasein'a bir dayatmada bulunmaz, sadece varlığının olanaklarını hatırlatır. Olanakları hatırlatırken de olması ya da olmaması gerekenler hakkında kurallar koymaz. *Varlık ve Zaman'* da vicdan, Başkası'nın refahını sağlamak ile birlikte düşünülmüş olsa bile Başkası yine de ikincil konumda kalmaya devam eder. Çünkü vicdanın sesi Dasein'ın varlığını korumak ve güçlendirmek için yükselir. Öncelikle kendi yükümlülük ve ihtiyaçlarını gözeten Dasein sonrasında Başkası'na karşı olan yükümlülüklerini yerine getirir. Böylece Heidegger'in aynı olanı Başka olanın üstünde tuttuğunu ve önceliğin Dasein'a verilerek sonrasında

zorunluluk veya yakınlıktan dolayı Başkası'nı düşündüğü söylenebilir (Güngör, 2020: 1458-1466).

Heidegger, varlık ve hiçlik anlayışının aynılık üzerine kurulduğunu öne sürerken aynı zamanda varlığın sonlu olduğuna dikkat çeker. Levinas ise varlığın sınırsız olduğunu düşünür ve dışarıdan gelen hiçbir şeyin onu sınırlayamayacağını söyler. Bu nedenle Levinas için varlık kötülüktür. Hiçliğin kapıları varlık tarafından kapatılmıştır, kaçmaya izin yoktur. Bu durumda denilebilir ki Levinas için varlığın işleyişinde hiçliğe yer yoktur (Gözel, 2011: 58-59). Ayrıca Levinas, Heidegger'in varlık (*Sein*) ve varolan (*Seiendes*) ayrımını önemli bir nokta olarak görür. Bunun bir ayrım olduğunu ama ayrılık olmadığını söyleyen Levinas bunun nedenini, Heidegger'de varlığın daima varolanda kavranması durumuyla açıklar. Levinas buna ek olarak, Heidegger'in varolansız bir varoluşu kabul edeceğini düşünmediğini ve bunun ona saçma geleceğini ifade eder. Çünkü varolansız bir varoluş fikri Levinas'ın ileri sürdüğü bir yeniliktir. Heidegger için varlık ve varolan ontolojik anlamda en başından beri birbirlerine bağlı halde bulunmaktadır. Bu bağlılık yakınlık ve birbirine aidiyet olarak düşünülür. Levinas bu düşüncenin tam zıttı olarak varlığı varolandan ayrı ve bağımsız ele alarak bir ayrılık felsefesi oluşturmayı amaçlar (Gözel, 2011: 60-61).

Heidegger için varolmak dünyada olmakken Levinas için varoluşu üstlenmek dünyaya girmek anlamına gelmez. Heidegger'in Dasein'ı şimdi ve buradayı tamamen aşarken, Levinas'ın hipostatik öznesi her zaman şimdi ve buradadır. Levinas için önemli olan nokta, şimdinin

ortaya çıkışının dünyanın ortaya çıkışından önce olmasıdır. Dünyanın ve zamanın ortaya çıkışından önceki özneyle ilgilenen Levinas, dünyayı özneliğe ait gören Heidegger'in düşüncesinin aksine öznenin ortaya çıkışından önce hipostaz olduğunu vurgular. Levinas'a göre hipostaz, şimdidir (Gözel, 2011: 86). Heidegger'e göre ölüm fikri, Dasein'ın cesurca ölümü üstlenmesi ile birlikte özgürleştiği yönündedir. Burada özne ölümün karşısında aktif rol oynar. Levinas için ölüm, bilinmezlik ve gizem içerir; Heidegger için ise, kavranabilir ve anlaşılabilir. Ölümün asla şimdide

olmadığını vurgulayan Levinas ölümü yabancı ve kavranılamaz olan gelecekle ilişkilendirir (Gözel, 2011: 108).

Son olarak söylenebilir ki, Levinas, Ben'in öznelliğini Heidegger'in Dasein'ından (orada-varlık) farklı düşünür. Heidegger'deki gibi varlığa (*Sein*) göre değil, varlığın ötesindeki iyi'ye göre etiğini kuran Levinas, Ben'i ontolojik olarak değil, etik bir terminoloji içerisinde değerlendirir. Heidegger'in aksine varlaşmadan kurtulmaya çalışan Ben, varlıktan soyunarak öteye geçmek için bir adım atar. Levinas için özne, Başkası için olması ölçütünde ve varlıktan kendisini çıkarabildiği kadar öznedir (Gözel, 2011: 265). Böylece "Levinas Batı felsefesinde söküp atılmaz bir biçimde kökleşmiş olan varlık düşüncesi rağmen 'çıkar-gözetmezlik' olarak, ama daha temelde 'varlık-tan-soyunma' olarak etiği ve ontolojinin eleştirisi olarak da etik düşünceyi öne çıkarmak ister" (Gözel, 2011: 261).

Görüldüğü üzere Levinas'ın Husserl ve Heidegger'den etkilendiği ve onları eleştirdiği noktalar, onun felsefesini kurması açısından oldukça önem arz etmektedir. Husserl'in fenomenolojisi ve Heidegger'in ontolojisi, Levinas'ın Öteki (Başkası) etiğini inşa edebilmesinin anahtarı niteliğindedir. Buradan sonra Levinas'ın kurduğu etik ve bu etiğin oluşumunu sağlayan önemli kavramlar ve düşünceleri ele alınacaktır.

2. BÖLÜM: LEVINAS'TA İLK FELSEFE OLARAK ETİK VE TEMEL KAVRAMLAR

Levinas “Başkası” üzerine şekillenen etiğini oluştururken çeşitli düşünce ve kavramlardan yola çıkar. Bu düşünce ve kavramlar ile temellenen felsefi görüşü etik ve politik düzlemde yerini bulur. Başlangıçta “ilk felsefe olarak etik” mottosu üzerinden ilerlenerek, geleneksel Batı felsefesine karşı gelişen ve “farklılık”tan yola çıkarak kurduğu etik sistemini incelemek için bir giriş yapılacaktır. Sonrasında Levinas’ın bu etik görüşünün sistemleşmesini sağlayan “Var (*Il y a*) ve Hipostaz”, “Eros ve Veludiyet”, “Metafizik Arzu ve Sonsuz Fikri”, “İfade ve Anlam”, “Yüz ve Sorumluluk” ve “Üçüncü Taraf ve Adaletin Ortaya Çıkışı” adlı başlıklarda Başkası’nı nasıl konumlandırmış olduğu incelenecektir.

2.1. Levinas’ın Etiğinin İkselliği

Levinas’ın etik görüşü, bireyin Tanrı’yla olan bağı üzerine derinlemesine bir açıklama yapma girişimi olarak değerlendirilebilir. İnsanın insanla olan ilişkisinin önemini esas alan Levinas, etiğin temellerini oluşturmak yerine öğretiyi canlı tutmayı hedefleyerek insanlar arası ilişkinin belirsiz olan ilk ilhamını yeniden yakalamaya çalışır. Meydana çıkışı anımsanmayacak kadar eski bir ilklikten bahseden Levinas, etiği, özneliliğin kurulduğu ilk yer olarak ele alır (Çelebi, 2010b: 716). Var olan öznelerin yaşamı ve eylem şekillerinin sorgulanmasından çok, özneliliği oluşturan şey ile ilgilenir. Levinas’a göre, öznenin özneliliğini oluşturan Başka (*autri*) ile ilişki etikdir. Buradan şunu anlamak mümkündür: Batı felsefesinin aksine “kendi kendine yetmek” ve “bireysellik” anlayışlarını reddeden Levinasçı bir etik anlayış ortaya çıkmıştır (Çelebi, 2010f: 747). Onun için etik, normların ve yasakların öğretildiği, iyi ve doğruya yönelik ölçütlerin saptandığı bir yaşam sanatı arayışı yani bir “meta-etik” değildir. Levinas’a göre, etik bir deneyimdir. François-David Sebbah Levinas üzerine yapılan bir söyleşide bu deneyim ile ilgili, özneye “*Soi*” nin katılacağı ve iç

huzurunda rahatsızlık duyarak kaçamayacağı bir sorumluluk yükleyerek özneyi özneleştirdiği yorumunda bulunarak Levinas'ın ilk felsefesindeki “ilk” sözcüğünün anlamının “temel” olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. “İlk” bir temel olmamakla birlikte, köken öncesi (*an-arche*) olanın deneyimi olarak anlaşılmalıdır (Çelebi, 2010c: 759-760).

Levinas etiğin ilk felsefe olduğunu söylerken felsefenin bir alt disiplininin en üst mertebeye çıkarılması gerektiğini kastetmemektedir.¹ İlk olan pratik felsefe değil, öz bilince öncelik kazandırarak onu hakikat arayışı doğrultusuna yönelten vicdan ve Başkası karşısındaki bilinçtir (Bernasconi, 2011: 180). Öyleyse etiğin amacı, “...benin kendiliğini tesis ettiği aynılaştırma pratiklerini teşhir ederek bütünlüğün başkalık üzerindeki emperyalizmini, aynının başkalığa uyguladığı asimilasyonu ortadan kaldırmaktır. Etik bu nedenle ilk felsefedir” (Kartal, 2021: 196).

Geleneksel Batı felsefesinin Başka'yı Aynılığa indirgeyerek farklılıkların oluşumunu tehlikeli görmesinin aksine Levinas, ontoloji temelli anlayışı tersine çevirmeyi hedefleyerek “Ben” ve “Aynılık” kavramlarının karşısına “Başka/Öteki”² ve “Farklılık” kavramlarını koyar. “Levinas'ta yeni olan şey, politik bir yüzyılda ahlâktan söz etmek değil, ahlâkın yönünü değiştirmektir” (Finkelkraut, 2012: 28). Levinas Aynılık ve Ben'i temele alan geleneksel Batı felsefesinin oluşturduğu ontolojinin, Başka'yı ihmal ettiği düşüncesindedir. Bu ontoloji, Ben'in kendisini inşa etmesini ön planda tutsa da, varlıkta çakılı kalma hali Levinas için varlığın ağırlığından kurtulmaya engel bir durumdur. Ona göre özne varlığın dışına çıkmalıdır:

“Varlığın ötesinde yatan iyi, varlıktan evladır; varlık, iyi'ye doğru harekette kendisinden çıkmamız gereken, üstüne yükselmemiz gereken şeydir çünkü. Ayrıca bir ayağımız varlıkta olduğu içindir ki, varlığın ötesine geçmemiz mümkün olmaktadır. Etik, son tahlilde varlığın çerçevesinde kalmak demek olan başka türlü var olmayı değil, varlıktan başka türlü'yü yani varlığın çerçevesini aşmayı ve onun ötesine geçmeyi hedefler” (Gözel, 2011: 37).

¹ “Etik, Levinas'ta, ilk önce felsefe ağacının bir dalı, bir disiplinin adı değildir. Etik, Ben'in kendiliğinden egoizmi tarafından olduğu tüm Batı felsefi tarafından da karanlıkta bırakılan tayin edici deneyimin adıdır... Aynı şekilde etik buyruk deneyimine/sınamasına tanıklık eden söylem, -hepimiz bu yeri doldurabilecek olsak bile- ancak bunu deneyimleyen yeri doldurulamaz Ben'in bakış açısından söze dökülebilir. Bu felsefi söylem bir çıkıntı (*surplomb*) konumundan ve hiçbir yerin görüş açısından kaynaklanmaz” (Calin ve Sebbah, 2011: 57-58).

² Levinas'ın “Başka” ve “Öteki” kavramları çalışma süresi boyunca aynı anlamda kullanılacaktır.

Levinas *Kaçış Üzerine* adlı eserinde, varlığın anlamsız oluşundan yola çıkar. Geleneksel ontolojide Heidegger, varlığın anlamını yine varlığın kendisinde ararken, Levinas, varlığın kendinde taşıdığı anlamsızlığa odaklanır. Bu anlamsızlığı ortadan kaldıracak tek bir imkanın etik ilişki olabileceğini düşünür. Varlığın ötesine geçebilmeyi ve varlığın bir anlam bulabilmesini sağlayacak şey etikdir. İnsan çakılı kaldığı varlıktan Başkası ile kurduğu ilişki sayesinde kurtulabilir (Gözel, 2011: 41). Levinas, varlık hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade eder:

“Yeni varlıkbilimin asıl katkısı, klasik entelektüalizme olan karşıtlığında görülebilir. Aleti anlamak, onu görmek değil kullanmayı bilmektir; gerçeğin içindeki konumumuzu anlamak, onu tanımlamak değil, duygulanımsal bir halde bulunmaktır; varlığı anlamak, varolmaktır. Tüm bunlar Batı düşüncesinin kuramsal yapısından bir kopuşa işaret eder gibi gözüküyor. Düşünmek artık temaşa etmek değil, bağlanmaktır, düşünülen şeye demir atmış olmak, dünyada olmanın dramatik olayıdır” (Levinas, 2016j:78).

2.1.1. Var [İ l y a] ve Hipostaz

Levinas *Kaçış Üzerine* adlı eserinde varlık düşüncesinden çıkma ihtiyacını doğrudan doğruya hissettirir. “Nereye” ve “Nasıl” çıkılacağı sorularının cevaplarını etikte bularak “Nereye?” sorusunu “Öteye”, “Nasıl?” sorusunu ise “Varlıktan soyunma” olarak cevaplar. Levinas düşüncenin ontolojiden arındırılması gerektiğine kanaat getirerek tüm felsefi hayatı boyunca bu fikir doğrultusunda ilerler. Peki “Niçin varlıktan çıkılması gerekir?” Öncelikle Levinas’ın varlıktan anladığı şeyin ne olduğuna dikkat çekilmelidir. Levinas’ın varlık anlayışı kişiyi içine çekerek onu boğan, altında ezen, kişinin ıstırabına sebep olarak karşısında bulantı duygusunu hissetmesini sağlayan şey olarak tasvir edilir. Bu tasvirde bir kötülük ile karşı karşıya kalınması, varlığa çakılı kalma ve mahkumiyet hali söz konusudur. Çakılı kalma duygusunun beraberinde getirdiği varlıktan çıkışın imkansız oluşu hissi ve bu his içinde hareketsizce kalakalmış olmak kişiye ısırtap olarak geri döner. Varlığın sınırları içerisinde kalan insanın kişiliğinin zedelendiğini düşünen Levinas, varlığın tartışılmaz oluşu ve onun derinliklerine ulaşamamanın verdiği zararı dehşetle karşılar. Varlıktan kaçış ihtiyacını dile getiren Levinas, İbrahimi yolculuk

tasavvuruna bir gönderme yapar: Nereye olduğu belli olmayan, dönüşsüz ve çıkışa özlem duyan bir yolculuk (Gözel, 2011: 46-48). Varlıktan çıkmanın kendinden çıkmak sayesinde olacağını kesin biçimde dile getiren Levinas, varlıkta mahpus kalmayı kendine zincirlenmişlik olarak düşünmektedir. Varlıktan çıkmanın şartı kendinden çıkabilmekle karşılanır. Varlıktan soyunmanın bu şekilde mümkün olduğu kanısında olan Levinas için, varlıktan soyunularak çıkıldığında gidilecek yerin bilinmezliği fikri asıl önemli noktadır (Gözel, 2011: 49). Öznenin varlığın ağırlığı altında kalarak baskılanması endişe ve bulantı hissiyatını beraberinde getirmektedir. Kaçış arzusunun arttığı bir durum olarak beliren bu his varoluş açısından epeyce sıkıntı doğurmaktadır. *Kaçış Üstüne*'de bulantı, iç sıkıntısı ve utanma duygulanımlarını ontolojik açıdan değerlendiren Levinas, kişinin kendisiyle dolayısıyla da varlıkla olan ilişkilerini ele almaktadır. Örneğin, eğer utanma duygusu varsa, kişi gizlemek istediği şeyi gizleyemez ve gizlenebilmek için kaçış ihtiyacı hissedecektir. Kaçmanın imkansız oluşundan dolayı ise başarısızlığa uğradığı için utanma duygusu açığa çıkacaktır. Bulantının getirdiği çaresizlik hissini utanma olarak tanımlar Levinas. Kişi gizlenebilseydi ya da kendinden kaçabilseydi eğer, varlık üzerinde bir zafer kazanmış olurdu (Gözel, 2011: 51-54). Levinas *Varolansız Varoluş* başlıklı yazısında “Il y a (*Var*)” hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

“Şeyler olsun kişiler olsun tüm varlıkların hiçliğe döndüğünü düşünelim bir an. Bu hiçliğe dönüşü, her olayın dışında tutmak olanaksızdır. Peki ya bu hiçliğin kendisini? Hiçliğin gecesi de sessizliği de olsa bir şeyler olup bitmektedir. Bu ‘bir şeyler olup bitmektedir’in belirsizliği, öznenin belirsizliği değildir, bir isme göndermede bulunmaz. Kişisiz bir eylemin üçüncü tekil şahsını belirtir. Eylemin kişisiz oluşu, edimi yerine getirenin bilinmemesinden kaynaklanmaz, edimin bizzat kendisinin bir özelliğidir: Edimin faili yoktur, anonimdir. Olmanın bu kişisiz, anonim, fakat söndürülemez olan ve hiçliğin derinliklerinde uğuldayan ‘içten içe yanıp tükenişi’ni *Il y a* olarak adlandırıyoruz. *Il y a*, kişisel bir biçime bürünmeyi reddedişyle, ‘genel olarak olmak’tır” (Levinas, 2016k: 50).

Öznenin kendisini varlıktan çekip çıkarması ve bu andaki belirsizlik, bilinmezlik, hiçliğin derinlerindeki içten içe yanıp tükeniş Levinas’ın felsefi düşüncesinde “Il y a (*Var*)” olarak adlandırılır. Öznenin kendisini inşaa etmesinden farklı şekilde, “genel olarak olma” düşüncesi ile anlaşılmalıdır. İçselliği ve dışsallığı aşan bir kavram olan “Il y a” iç-dış ayırımına olanak tanımaz (Levinas, 2016k: 50). “Il y a” ne özne ne de ad olan bir şeydir. Hiçbir şeyin olmadığı yerde kendisini dayatan varoluş olgusudur

ve bu varoluşu üstelenen hiçbir şey ya da hiç kimse yoktur. “Yağmur yağıyor.” ya da “Hava sıcak.” cümlelerinde olduğu gibi öznesi belli değildir, anonimdir. Levinas’ın yaklaşmayı amaçladığı varolma düşüncesi isimle ifade edilemeyen, olmak (*etre*) fiilinden gelmektedir. Varolan bir nesne ile ilişik olmadığından dolayı “Il y a” anonim olarak adlandırılır (Levinas, 2021: 65-66). Levinas bu durumu *Varoluştan Varolana*’da uykusuzluk örneği ile açıklamaya çalışır:

“Uykusuzluk, uykusuzluğun asla son bulmayacağı bilincinden oluşmuştur, yani içinde bulunan teyakkuz halinden kendini çekip çıkarmanın hiçbir yolu yoktur artık. Hiçbir amacı olmayan teyakkuz. İnsan ona çakılıp kaldığı anda, onun nerede başladığı ve nereye varacağı hakkında her türlü mefhumu yitirir. Geçmişe teğellenen şimdi bütünüyle bu geçmişin mirasıdır; hiçbir şeyi yenilemez. Daima aynı şimdidir veya süregiden aynı geçmiştir. Bir tek hatıra bile bu geçmişten özgürleşme olurdu çoktan. Burada zaman hiçbir yerden çıkmaz, hiçbir şey uzaklaşmaz, kaçıp gitmez. Yalnızca uykusuzluğu işaretleyebilecek olan dışsal gürültüler, başlangıçları ve sonu olmayan bu duruma başlangıçları sokabilir. Kaçılmaz olan bu ölümsüzlük, *var*’a, öznesi olmayan varoluşa tamamıyla benzer” (Levinas, 2021: 66).

Uykusuzluk mitosunu “Il y a”nın gölgesi olarak düşünür Levinas. Kişi tüm çabaya rağmen uykuya dalamayan, uykudan kaçmanın mümkün olmadığı bir durumdadır. Uykusuzluk halinde bilinçten kaçış olmayacağı gibi kişi her şeyle bağını koparsa da mevcudiyet peşini bırakmayarak hâlâ orada durmaya devam eder. Levinas bu mevcudiyeti varlık (*etre*) olarak düşünmez. O, her şeyi ve bilinci saran evrensel “Il y a (*Var*)” dır (Gözel, 2005: 63). Levinas için “Il y a”, belirsiz bir varlığın fenomeni gibidir. Çocukluk anlarından yola çıkarak bir örnek veren Levinas, Philippe Nemo ile yapmış olduğu bir söyleşide şunları dile getirir:

“Yalnız uyunur, büyükler yaşamı devam ettirir, çocuk yattığı odada ‘hışırdayan’ sessizliği hisseder... İçi boş bir kabuğu kulağınıza yaklaştırdığınızda ne işitiyorsanız ona benzer bir şeydir bu, sanki boşluk bir doluluk, sessizlik bir gürültüdür. Hiçbir şey yokken hadi bir şeyin inkar edilemez bir biçimde ‘var’ olduğunu düşünürken hissedebileceğimiz bir şeydir bu. Mesele şunun veya bunun var olması değil, bizzat varlık sahnesinin açık oluşudur: Var oradadır: Yaratılışa öncel olarak hayal edilebilecek olan mutlak boşlukta vardır o: Var” (Levinas, 2016e: 309).

Levinas için bu varolma sükunet halinde olan bir kendinde (*en- soi*) değil, her türlü kendiliğin kesin olarak yokluğudur, bir kendisizliktir (*sans- soi*) (Levinas, 2021: 66). Tüm bunların beraberinde gelen sessizlik, dinginlik, duyular hiçliği nereden geldiği bilinmeyen gizli bir tehdit oluşturur ve bu tehdit gücünü belirsizlikten alır. Belli bir

varlığın olmayışı, her şeyin birbirinin yerini tutabilme olanağı belirsizliği doğurur. Bu saf mevcudiyetin (*Il y a*) tehdidi bu müphemlikte sesini duyurur. Tehdit ve belirsizlikler karşısında öznenin kendisine sığınması ve kabuğuna çekilmesi mümkün değildir (Levinas, 2016k: 52). Levinas, Nemo ile söyleşisinde mümkünsüzlük hakkında şu cümleyi kurar: “Var’ın şaşkına çeviren ‘deneyim’inde ondan çıkmanın ve ‘müziği durdurma’nın mutlak imkansızlığına dair bir izlenime sebep olursunuz” (Levinas, 2016e: 310).

“*Il y a (Var)*”, yalnızca var olanın değil, hiçliğin de olmadığı bir durumdur. Heidegger’in hiçlik düşüncesinin aksine Levinas Var’da hiçliğe asla yer vermez. Varlık ve hiçliğin birbirine bağlı olduğu ve aynılaştığını öne süren Heidegger varlığın sonlu oluşundan bahseder. Fakat Levinas için durum böyle değildir. Onun için varlık sınırsızdır ve dışarıdan gelecek hiçbir etmen onu sınırlayıp kesintiye uğratabilir. Var, her şeyi içinde kapsayan saf bir olaydır. Bu sebeple varlık kötüdür, kötülüktür. Kötü olmasının sebebi sonlu oluşundan değil, sınırsız oluşundan kaynaklanmaktadır. Kötülük olarak adlandırılmasının sebebi varlığın kaçış izni vermemesi ve tüm şeyleri kavramasıdır. Eğer ki, varlığın içinde hiçlik olsaydı kişinin dehşetten kaçışında bir çıkış yolu olurdu. İşte tam bu noktada Levinas, sınırsız varlık anlayışını savunarak geleneksel felsefi düşünce ile arasında bir duvar örmüştür. Bu sınırsız varlık hiçliğin imkansız olduğu ve dışarı çıkışın engellendiği bir içsellik kapsar. Levinas cehennemi bir şey ve dehşet hali olarak tasvir ettiği varlığı ilksel ya da ilkel varlık olarak tanımlar (Gözel, 2011: 59-61).

Tina Chanter, Levians ile ilgili yapılan bir röportajında Levinas’ın ölümün dehşet vericiliği ya da trajedisini değil, yaşama mecburiyetinde kalmanın ve varolmanın kaçınılmazlığı ile hapsedilmenin ve adeta kapana sıkışmışlığın arka planını yakalamaya çalıştığını belirtir (Çelebi, 2010e: 731). Kişinin varlığa çakılı kaldığını ve ümitsizce orada var kalmaya mahkum edilen anonim varlığın ölümden yoksun bırakıldığını vurgular. Çıkışı ve sınırı olmayan varlığın boğuculuğunu vurgulayan Levinas, Heidegger’in düşüncesinin tam tersine ölümden dolayı duyulan iç sıkıntısı yerine varlığın dehşetini öne çıkarmıştır. Heidegger iç sıkıntısının varlığın sonlu oluşundan yani ölümden kaynaklı olduğunu söylerken, Levinas bunu kabul etmemekle birlikte ölümün gizemli oluşundan bahseder. Ölümü varoluşun

sonlanması olarak ele almayan Levinas Var'ın cehennemi dehşetinden ve sonsuzluğundan bir türlü kurtulamama, ölememe üzerinde durur. Onun için asıl trajik olan olay ıstırabın sürekli olarak devam etmesi ve ölememektir (Gözel, 2011: 63-64). Levinas, Heideggerci kaygının saf hiçliğinin “Il y a” olmadığını düşünür ve şöyle der: “Hiçlikten endişe duymanın karşısında, olmak'tan duyulan dehşet; varlık için korkmak değil olmak'tan korkmak; ‘bir şey’ olmayan bir şeye maruz kalmak, onun tarafından teslim alınmış olmak... Dehşet, daimi gerçekliğe, varoluşun ‘kaçarı yok’una mahkumiyeti infaz eder” (Levinas, 2016k: 55).

Var'ın karakteristik özelliklerinden olan anlamsızlık ve saçmalığı Levinas, Shakespeare üzerine verdiği bir örnek ile açıklar: Kahramanın hiçbir çıkış yolunun olmadığı, kaçış imkanının sunulmadığı Shakespeare trajedisinde boğuculuk ve varoluşun saçmalığına yapılan bir vurgu vardır. Kaçışın ve çıkışın mümkünsüzlüğü ile birlikte hiçliğe de yer verilmemesi Var'a benzemektedir. Macbeth umutsuzluğundan kaçışı ve saçmalıktan kurtulma ihtiyacını son çare olarak intihar yolunda bulur. Bu örnek, çabalamasının boşuna olduğunu bilse bile mücadelesini sürdürmeye ve ümidi kalmasa da bilinci açık şekilde savaşmaya devam eden bir öznenin serüvenidir. İntihar yoluyla varoluşuna bir anlam katabilmeyi amaçlayan bir öznenin serüveni (Levinas, 2021: 67-68). Levinas'ın ele aldığı bu örnekte de görüldüğü üzere, anonim varlık “Il y a” sınırsız, yönsüz, boğucu, saçma ve anlamsızlık içermektedir. Varlığın anlamsızlığını ve saçmalığını durdurabilecek olan şey, bilinçli ve varoluşuna hakim öznedir. Levinas etik alana geçişi sağlayacak ve anonimlikten koparak varolanın açığa çıkışını mümkün kılacak şeyin *hipostaz* sayesinde olacağını söylemektedir (Gözel, 2011: 74-75).

Görülüyor ki, Levinas'ın felsefesinde hipostaz bir çıkışı, kaçışı temsil etmektedir. Ona göre hipostaz: “Bir varolanın kendi varolmasıyla ilişkiye girdiği bir duruma gönderme yapar” (Levinas, 2021: 68). Anonim olan varlıktan varolanın belirişi ve öznelliğin ortaya çıkışını hipostaz olarak görmek mümkündür. Varolanın varoluşu üzerindeki egemenliğini ele aldığı bu durumda artık özne ön plandadır ve varlığı yüklem olarak taşımaya başlamıştır. Levinas için hipostaz, öznenin varlık karşısındaki ilk özgürleşme hareketi olarak düşünülebilir. Hipostatik özne artık bir “töz”dür. Yani sadece kendisine bağlı olan, kendisini bir konum olarak ortaya

koyabilen (sabitlikten kurtulmuş) ve anonim varlığı askıya alabilendir. Tüm bunları hipostaz yoluyla gerçekleştirebilmiştir (Gözel, 2011: 76-77).

Levinas varolanın varoluşunu ortaya koyabilmesi için, kendinden çıkışının ve kendine dönüşünün olması gerektiği düşüncesinde olup şunları dile getirir: “...özdeşliğin eserinin ta kendisinin mümkün hale gelmesi gerekir. Varolan, özdeşleşmesi dolayısıyla çoktan kendi üzerine kapanmıştır; monad’dır, yalnızlıktır o” (Levinas, 2021: 69). Öyle ki, hipostaz, varolanın varoluşuna anlam vermesi için kendine dönüşü içinde barındırmaktadır. Levinas hipostaz olayını şimdi ile birlikte ele alarak *Zaman ve Başka*’da şunu açıklığa kavuşturur:

“Hipostaz olayı şimdidir. Şimdi kendini terk eder, daha uygun bir ifadeyle, şimdi kendinden çıkıştır. O, varolmanın başlangıçsız, bitimsiz, sonsuz oyununda bir yırtılmadır. Şimdi, yırtar ve ilmek atar. Başlar, başlangıcın ta kendisidir. Şimdinin bir geçmişi vardır, ama ona anı biçiminde sahiptir. Şimdinin bir tarihi vardır, ama şimdinin kendisi tarih değildir” (Levinas, 2021: 69).

Levinas için şimdi; “...tam da ‘kendinden itibaren’in (*a partir de soi*) gerçekleşmesinin bir tarzı olduğu içindir ki daima uçup gitmedir, uçuculuktur” (Levinas, 2021: 70). Ne geçmişin ağırlığını ne de geleceğin endişesini omzunda taşımayan şimdi, ilk özgürlük olarak açığa çıkmaktadır. Bu ilk özgürlük iradenin değil, başlangıcın özgürlüğüdür. Bütün öznelde bulunan özgürlük, varolanın varolmaya el koyması biçiminde anlaşılabilir (Levinas, 2021: 71). Ancak hipostatik ben, yalnızlık içerisinde olup bir monad’dır. Hipostazın monizmi ve solipsizminin (tekçilik ve tekbencilik) şimdi’de aşılamayacağını belirten Levinas böyle bir durumun olabilmesi için bir Başkası ile karşılaşmak gerekeceğini söyler. Bu karşılaşmaya gelmeden önce Ben’in yalnızlığı konusuna dikkat çekmek öncelik olacaktır. Öznenin anonim varlığa karşı elde etmiş olduğu özgürlük, başlangıcın özgürlüğü olarak düşünülebilir. Levinas hipostatik zamanı (şimdi’yi) asıl zaman olarak kabul etmez. Öyle ki bu yalnızlığın zamanı, başka bir deyişle egolojik zamandır (Gözel, 2011: 82). Şimdi, kendine zincirlenmişliktir ve Ben’in kendine dönüşü kaçınılmazdır. Kendisini ortaya koyamayan varolan, kendisinden bir türlü kopamadığından dolayı maddi varoluşun eşiğindedir. Levinas maddeselliği; “Varolanın özgürlüğüne sahip öznenin ortaya çıkışına- zorunlu olarak- eşlik eder” (Levinas, 2021: 73) şeklinde tanımlar. Bunun sonucunda Levinas şu kanıya varır:

“Demek ki Ben’in özgürlüğü ile maddeselliği birlikte bulunur: Anonim varolmada bir varolanın ortaya çıkışı olgusundan kaynaklanan ilk özgürlüğün bedeli kendisine çakılmış bir ben’in kesinliğidir (le definitif) tam olarak. Yalnızlığın trajikliğini oluşturan şey varolanın bu kesinliği, maddeselliktir” (Levinas, 2021: 73-74).

Levinas yalnızlığın trajikliği olarak tanımladığı bu maddiliği ve “Varoluş nedir?” sorusuna verdiği yanıtı Oblamov örneğinde vurgulamıştır: Oblamov Rus edebiyatının ünlü bir kahramanıdır ve tembellikle önemli bir derdi vardır. Her şeye karşı isteksizlik duyan Oblamov sonsuz bir durağanlığı istemesine rağmen bu isteğini bir türlü gerçekleştiremez. Aylaklığı onu daha da meşgul birisi haline getirerek isyan etmesine sebep olur. Bunun sonucunda Oblamov bir inzivaya çekilir. Odasının duvarlarından güneş ışığının girmesine izin vermeyerek kendisini uyuşukluğa ve sessizliğe teslim eder. Fakat tüm çabaları başarısızlıkla sonuçlanır. Oblamov’un kendi eylemsizliği içerisinde bile fazlaca gürültü vardır. Dış dünyayla tüm bağını kesmiş olsa da, her zaman bir iş, ağırlık ve yükü omuzlarında hisseder. Bu yükü terk etmenin mümkünsüzlüğü içerisinde sıkışıp kalan Oblamov etrafındaki her şeyi durdurmuş olsa bile, varolmasını asla durduramaz (Finkielkraut, 2012: 13-14). Levinas verdiği bu örneğin sonucunda; “Var olmak bir lütuf değil bir ağırlıktır” (Finkielkraut, 2012: 14) demiştir. Oblamov’un trajedisi de varlığı içine kısılıp kalmış olmasıdır. Tembelliği ve uyuşukluk hali Oblamov’u varoluşu karşısında geriletmiş ve kaçışını zorlaştırarak onu kaygıya sürüklemiştir (Finkielkraut, 2012: 14). Öznenin bu durumunu “öznenin maddiliği” olarak tanımlayan Levinas, şimdi’nin kendine angaje olduğunu, Ben’liğin kendisine çakılı ve tutsak halde bulunmasından dolayı da yalnızlığın trajikliğinin doğduğunu belirtir. Tam da bu sebep doğrultusunda Levinas, yapılması gerekenin hipostazın düğümünün çözülmesi, trajik olanın alt edilmesi ve yalnızlığı aşarak zamana girmenin gerekli olduğunu vurgular (Gözel, 2011: 83).

Levinas’a göre öznenin kendisini bir töz olarak ortaya koyabilmesinin imkanlarından birisi de bir konumunun, temelinin olmasıdır. Konumu olan ve yerleşen özne aynı zamanda konumsuzluk olan Var’a hakim olur. Var’ı bir yer yokluğu, yersizleşme olarak gören Levinas, öznenin orada bir dayanağının olmadığını ve hipostaz ile birlikte bir temelini olacağını söyler. Heidegger’in Dasein’i şimdi ve burada olmaklığı aşarken, Levinas’ın hipostatik özne’si şimdi ve buradadır, hipostaz şimdi’dir. Bir temel ve konumun olması Levinas için içsel bir durumu ifade eder.

Düşünce de uzamın dışında değil, konumlanmış ve burada olarak kendisini açığa çıkarır. Cogito (“*düşünüyorum*”) konumsuzluğu ifade etmez; fakat şimdi’de konumlandığı için şahsa gönderme yapar. Levinas için Cogito şimdi ve burada olan, konumlanmış olan anlamına gelmektedir. Descartes’ın Cogito’sunun kuşkusuz düşüncenin kendisini ortaya koyan ve bir şey olarak kendisini vazeden bir yapıda olduğunu söyler. Buradan hareketle söylenebilir ki; bilinç, konumu olandır. Düşünce olarak bilinç şimdi’yi ifade eder. Levinas bu konumlaşmanın öznenin özneleşmesi için gerekli olduğunu belirterek bu olayı “uyuma” ile ilişkilendirmiştir. Uyku halini yatma ile, yatma durumunu ise konum ile ilişkilendirir. Bilincin mümkünliğini sağladığı uyku hali ve uykunun beraberinde getirdiği yatma, bir zemine gönderme yapar: Var’da bahsedilen dehşet verici uykusuzluk durumuna karşılık, yerleşen ve konumu olan öznenin bir sığınağının (uyku) oluşuna. Manasız uğultunun kesildiği, dehşetin askıya alındığı ve kişiye temel hazırlayan bir sığınaktır uyku hali. Anonim varlık uyku ile birlikte tamamen yok olmasa da askıya alınmıştır. Levinas bilinci bu noktadan itibaren, yani bir dinlenmeden sonra düşünmeye başlayarak öznenin kendisini ortaya koyuşunun imkanını sunar (Gözel, 2011: 85-87). Buna ek olarak “heyecan” (*emotion*) duygusunu olumsuzluk olarak değerlendirir. Bir yıkım, boşlukta kalmanın bir getirisi de heyecan. Oblamov örneğinde olduğu gibi öznenin özne oluşunu tartışmalı hale getirmektedir. Levinas bu durumun yersizleşme, yer yokluğu, temel ve dayanağın olmayışını Var’la özdeş kıldığını belirtir. Ama bilincin konumlanmasıyla beraber özne varoluşuna hakim olur ve töz olma imkanını elinde tutar. Var’ın askıya alışı ile birlikte yorgunluğunu atarak kendisini toparlar (Gözel, 2011: 87-88).

Öznenin özneleşebilme olanağını başlangıç olarak gören Levinas, Var’dan hipostaza geçişin bu şekilde olacağını düşünür. Fakat bu başlangıç özneyi hafifletmez, aksine omzundaki ağırlığı hissetmesine sebep olur. Kişi varoluşundan yorulmuş bezgin hale gelir. Şimdi’de kendine dönüş hakim olduğundan dolayı kişi uykudan uyandığında çaresizce ve sürekli olarak kendisine döner. Levinas buradan şu sonuca varır: Hipostazla elde edilmiş ilk özgürlük, nihai özgürlük olamaz. Kişi halen varlığının yükü altında ezilmekte ve hapsolme hissinden kurtulamamış bulunmaktadır. Levinas bu durumu “Var’ın hayaletimsi mevcudiyeti” olarak düşünür (Gözel, 2011: 88-90).

Öznenin nesnelere olan ilişkisine değinen Levinas dünyanın, özneye keyif alma sureti ile kendisinden özgürleşebilme ve varolmaya katılabilme imkanı sunacağından yanadır. Levinas'a göre keyif alma duyum, bilgi ve ışık anlamına gelmektedir. Keyif alma kişinin kendisinden geçip kaybolması demek değil, kendi isteği ile kendisini unutmaya anlamı taşır. Işık, kişinin kendisinden başka bir şeyle karşılaşması olanağını içinde barındıran, açıklığı ve kavranabilirliği ile tanımlanan bir kavramdır Levinas'ın düşüncesinde. Nesneyi almak için çaba ve çalışmanın gerekliliğine gönderme yapan Levinas, öznenin çalışma sırasındaki çektiği ıstırap ve acının, onun varoluşundaki ağırlığı bulmasında önemli rol oynadığını düşünür. Bu ağırlık öznenin özgürlüğüdür. Ahlâki anlamda ıstırap ele alındığında öznenin özgürleşmesinden söz etmek mümkündür, fakat fiziksel ıstırapta varoluştan kopuşun imkansızlığı ortaya çıkar. Beraberinde gelen yaşam ve varlığa sıkışmışlık hissi, hiçliğin imkansızlığından kaynaklanır. İstırapta ölümün yakınlığı bulunmaktadır, sadece ıstırapın ölüme sonlanacağına dair bir bilgi yoktur. Ölüm, mutlak anlamda bilinemez olandır. Işığa yabancı, imkan üstlenmeyi imkansız kılan ve yakalanmış olunan yerdir. Bu sebeptendir ki, ölüm asla bir şimdi olamaz. Ölüm burada olduğu zaman özne artık burada olmaz; hiçlik olduğu için değil, yakalamaya kadir olmadığı için. Ölüm, sorumsuzluk haline geri dönmek ve bir tasarıya sahip olmanın imkansızlığıdır (Levinas, 2021: 83-89). Ölüm ile ıstırap arasında bir yakınlık olduğunu söyleyen Levinas öznenin ıstırap sırasında ağır derecede varlığa maruz kaldığı ve sığınacağı hiçbir yerin olmadığından; ölümün de kendisinden kaçılmaz ve aynı zamanda üstlenilemez olduğundan bahseder. Hem ölüm hem de ıstırap anında öznenin gücü tükendiğinden tam bir edilginlik hali içerisinde olur. Asla öznenin kaynaklanmayan, fakat mutlak anlamda Başka olmasından dolayı başka yerden gelen ölümün Başka'lığı, kendisini bilginin ışığına sunmamaktadır. İstırap ve ölüm, aşkınlık ile ilişki halinde olmanın olanağını ifade eder. Işık, bilgi ve kavranışa imkan sunmayan, gizemli şekilde duran mutlak olarak Başka ile ilişkiyi mümkün kılar (Gözel, 2011: 108-109).

Levinas'ın "Varolan kendiliğinin başka tarafından ezilmesine izin vermeksizin Başka ile ilişkiye girebilir mi?" (Levinas, 2021: 91) sorusu üzerinde düşünülmesi gereken asıl meseledir. Ben, hipostaz sayesinde kavuşmuş olduğu özneliği ve özgürlüğünü

Başka olanla ilişkisinde koruyabilir mi? Levinas Ben'in kendiliğini koruduğu biçimde bir aşkınlık araştırmasının yapılması gerektiğini düşünerek, aşkınlık ilişkisinde, Ben'in kendiliğini koruması gerektiğinden yanadır. Bu tür bir araştırmayı ikiliğin korunacağı şekilde, ilk olarak erotik ilişkide bulacak ve erotik ilişkinin yalnızlıktan çıkma ve zamanla olan ilişkisini ele alacaktır (Gözel, 2011: 110-111).

2.1.2. Eros ve Veludiyet

Levinas için Ben ve Başkası arasındaki ilişki yüz yüze bir ilişkidir. Yüz yüze ilişkiyi ilk olarak eros (*aşk*) üzerinden ele alarak dişil olanın rolünü açığa çıkarır. *Varoluştan Varolana* adlı eserinde, Platon'un eros'u düşünüş biçimini eleştiren Levinas, Platon'un dişinin rolünü kabul etmekte başarısız olduğunu belirtir. Daha sonrasında *Zaman ve Başka*'da dişil olandan yola çıkarak Başka'nın aşkınlığını detaylı şekilde ele almıştır. Adı geçen iki eserinde de dişiliği Başka olan ile eş değer tutarken *Bütünlük ve Sonsuz*'da bu fikri değişime uğramıştır. *Bütünlük ve Sonsuz* eserinin içinde yer alan *Aşkın İkiricliği* ve *Eros'un Fenomenolojisi* metinlerinde Levinas erotik ilişki ve etik ilişkiyi birbirinden ayırarak, dişiyi mutlak Başkası olmaktan çıkarıp Başkası'yla olan ilişkiyi eros'a ve aşka yer vermeden yeniden tasarlamıştır (Direk, 2016: 14).

Öncelikle dişilliği Başka'lık olarak ele aldığı *Varoluştan Varolana* ile *Zaman ve Başka* eserlerine bakıldığında görüyoruz ki eserlerinde etik ilişkiye henüz yer vermeyen Levinas aşkınlığı Başkası'nın yüzünde değil, erotik ilişkide aramaktadır. Öznenin özne kalarak yalnızlığını aşmaya çalışması imkanını erotik ilişkide bulan Levinas, Başkası'yla karşılaştığında hem öznenin kendisinden çıktığını hem de kendisi olarak kalabildiğini söyler. Varlığın monist yapısının aşıldığı ve dualitenin daima korunduğu Ben ve Başkası arasındaki ilişkide çoğulcu bir varoluşa ulaşılır. Başkası daima başkası olarak varlığını koruduğu ve sürdürdüğü için Başkası'dır ve bu ilişki içinde gizem barındırır. Başkası'nın direnmesi ve ışıktan kaçması onu gizemli bir hale büründürerek, başka bir yerden olduğunu gösterir. Levinas

Varoluştan Varolana ve Zaman ve Başka'da Başkası'nı ışıktan kaçan ve fenomenlerin ötesine geçen olarak tanımlar (Levinas, 2005: 81; ayrıca bkz. Gözel, 2011: 111-114). Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*' da dışillığe farklı bir boyut daha kazandırır. Gizem ile ilişkilendirilen dışıl olan aşkınlığa açılma fırsatı sunarken aynı zamanda da keyif alma ile ilişkilendirilir. Dışıl olan erotik Başka'lık anlamı dışında kadınlığın mahremiyeti, buyur ediş ve konukseverliğin bir koşulu olarak anlamlandırılır. Levinas burada hem gizemin hem de aşkınlığa açılmayı sağlayan eros'un ikircikliğine vurgu yapmak ister. Böylece de varlığın ötesine geçme imkanını önce eros ve erotik ilişkide bulmuş, ama radikal anlamda bir Başka'lığa ulaşamama gerekçesiyle sonrasında etik ilişkiye geçiş yapmıştır (Gözel, 2011: 115). Levinas dışılığın gizemini *Zaman ve Başka*'da şu şekilde ifade eder:

“Dışının varolma tarzı gizlenmedir... Bu yüzden dışının başkalığı nesnenin basit dışsallığından ibaret değildir. Dışının başkalığı bir iradeler zıtlığından da oluşmaz. Başka, bizi tehdit eden veya kuşatmak isteyen karşılaştığımız bir varlık değildir. İktidarımıza kafa tutması olgusu, bizimkinden daha büyük bir gücü belirtmez. Onun tüm gücünü oluşturan başkalıktır. Gizemi onun başkalığını meydana getirir” (Levinas, 2021: 99).

Levinas eros'u Başka'lık ve gizem yani gelecek ile ilişkili tutmuştur. Eros, şimdide ve burada olmayan ile ilgili bir arayış içindedir. Aşkı şimdinin düzenine uygun bulmayan ve gelecekle ilişkilendiren filozof, beklenenin kendisini asla ele vermediğini, sürekli olarak elden kaçtığını ve girişimleri boşa çıkardığını belirtir. Tüm yakınlıkların aksine Ben ve Başkası (seven ve sevilen) arasında daima aşılamaz bir mesafe bulunur.³ Eros'un olumluluğu tüm bu olumsuzluklardan açığa çıkar. Ele geçmeyen ve henüz olmayanın şimdiiyi zapt etmesidir bu (Gözel, 2011: 122-123).

Levinas'ın farklılık üzerine kurduğu felsefesinin her alanında olduğu gibi aşkta da monist yapıya karşı bir duruş sergiler. Aşka anlam veren şeyin dualist yapı olduğunu ve bu ikiliğin aşkta korunması gerektiğini söyler. Başka'lık aşk içinde kendisini apaçık sunar ve aşktaki ikilik çabalara rağmen giderilemez. Bunun en somut

³ “Başka ile Eros yoluyla bu ilişki başarısızlık olarak nitelendirilebilir mi? Bir kez daha evet- eğer genel geçer betimlemelerin terminolojisi benimsenirse, erotik olan ‘yakalama’, ‘sahip olma’, ‘bilme’ ile nitelenmek istenirse tabii. Oysa erosta bunların hiçbiri veya bunlar itibariyle başarısızlık yoktur. Eğer başkaya sahip olunabilseydi, başka yakalanabilseydi, bilinebilseydi, başka olmazdı. Sahip olmak, bilmek, yakalamak iktidarla eşanlamlıdır” (Levinas, 2012: 83).

örneğiyle şehvet deneyiminde karşılaşılır (Acar, 2016: 100). Levinas şehveti geleceğin yönelimselliği ile ilişkilendirerek beklenenin asla kendisini ele vermediğini ve sürekli olarak elden kaçtığını belirtir. Aşkın bu olumsuz halinde aslında bir olumluluk yattığını düşünen Levinas aşkın pathosunun, seven kişinin sevdiğine yaklaşmasıyla birlikte aslında ondan uzaklaşması olarak düşünür. Aşk, elde etmeye çalıştıkça elden kaçıp giden ve hatta elde etmeye çalıştıkça bizi ele geçiren şey olarak gören Levinas, zamanın Başka'yla karşılaştıktan sonra başladığını iddia eder. Şimdiden kaçan Başkası'yla başlayan ilişki aslında gelecekle ilişkidir (Gözel, 2011: 122-123).

Aşk sayesinde Ben, sevilenin ötesine geçme şansı elde eder. Sevilen kişinin dışsallığını dünyada araç olarak kullanan Ben bu sayede içkinliğe ulaşır. Levinas, *Aşkın İkircikliği* yazısında Platon'un *Şölen* diyaloguna değinerek, Platon'un aşk ile ilgili düşüncesine karşı çıkar. Platon aşk hakkında, tek bir varlığın iki yarısı görüşünü savunarak bu durumu Ben'in kendisine dönüşü olarak yorumlar. Fakat Levinas için, Platon'un aşk fikrinden farklı olarak, sevilenin ötesine geçmek için bazı hususların bulunduğunu söylemek gerekir. Keyif alma anının önemini belirten Levinas bunun dokunma ile gerçekleşeceğini düşünür. Levinas'a göre seven ve sevilen ilişkisinde keyif alma sırasında Ben, hapsediği kendi ağırlığından kurtulma imkanı yakalar. Platon'un görüşünün tam aksine Ben, kendisine geri dönemez. Ben, keyif alma ve arzunun eşliğindeyken aynı zamanda aşkın ikircikliği içinde yer alır. Levinas bu müphemliğin ve dişiliğin ortaya çıkmasını aşkın ikircikliği olarak yorumlar (Levinas, 2016d: 101-102).

Müphemlik olumsuz anlamda ortaya konulmuş gibi görünse bile aslında Özne Başka olanı hedeflemesinden ve keyif alma, dokunma anında sevilenin ötesine geçme şansı elde etmesinden dolayı olumlu olarak değerlendirilir. Levinas için aşk, Başkası için endişe duymak ve ihtiyaç anında yardımına koşturaktır. İhtiyaç sahibi gibi görülen sevilen kişi güneş ışığı gibi yükselerek varlığı sıkışıp kaldığı ağırlığından kurtarır (Levinas, 2016d: 103). Öyle ki Başkası'yla kurulan bu aşk ilişkisi Ben'in yalnızlığının hakimiyetini sarsar. Sevilen yani Başkası, Ben'i yalnız dünyasından çekip alır ve bir belirsizliğin içine bırakır. Levinas bu durumun *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde* adlı eserinde kullanmış olduğu *rehinelik* kavramının

temelini oluşturduğunu belirterek aynı zamanda da Başkası'na karşı duyulan *sonsuz sorumluluk* anlayışının oluşmasının altında yatan düşünce olduğuna vurgu yapar (Acar, 2016: 100).

Levinas şu soru ile eros hakkında yaptığı araştırmaya yeni bir boyut kazandırır: “Bir sen'in Başka'lığında, bu sende erimeksizin ve kendimi kaybetmeksizin nasıl ben kalabilirim? Kendi şimdinde olduğum ben olmaksızın, yani kaçınılmaz olarak kendine dönen bir ben olmaksızın, ben nasıl bir sende ben olarak kalabilir? Ben nasıl kendisinden Başka olur?” (Levinas, 2021: 103). Bunun ancak tek bir yolla mümkün olabileceğini düşünen Levinas eros hakkındaki fikirlerine bağlı kalarak sorulara karşı şu yanıtı verir: “Babalık... Babalık, tümüyle Başkası olduğu halde ben olan bir yabancıyla ilişkilidir. Ben'in bizzat bir benle ilişkisidir bu, yine de bu bizzat ben bana yabancıdır” (Levinas, 2021: 103). Oğul ne bir eser ne de bir mülkiyettir, sahip olma (*avoir*) anlamını taşımaksızın, Ben'in bir aşkınlığı olarak gördüğü *oğulla ilişki* formel mantığı aşar. Oğulun başkalığı bir *alter egonun* Başka'lığıyla eş olmamakla birlikte babalık da basit anlamda oğulda yenilenmek ya da karışmak değil, dışsallaşma ve çoğul bir varolma durumudur (Levinas, 2021: 103-104). Levinas *Zaman ve Başka'* nın *Önsöz'*ünde veludiyet (*fecundite*) hakkındaki düşüncelerini şöyle ortaya koyar:

“Babanın üstlenebileceğinin ötesinde yer alan, oğula sunulan imkan, belli bir anlamda hâlâ onun kalır; tam olarak ebeveynlik anlamında. Babanın imkanı- veya onun kayıtsız olmadığı (*non-indifférente*) imkan- bir başkasının üstlendiği bir imkandır: Oğul sayesinde mümkünün ötesindeki bir imkanın vuku bulması! Burada ebeveynliği yöneten toplumsal kurallardan kaynaklanmayan, muhtemelen bu kuralları temellendiren bir kayıtsız-olmama söz konusudur. Bu kayıtsız-olmama yoluyla Ben'e mümkünün ötesi mümkün olur. Yönelimsel edimlerin kaynağı ve merkezi olan aşkın öznelikte cisimleşmiş haliyle *muktedir olma* fikrinin tam da kendisini, Ben'in –biyolojik olmayan- veludiyeti mefhumundan yola çıkarak tartışma konusu haline getiren budur” (Levinas, 2021: 57-58).

Bu durumda özne aşkın olanla temas eder ve monadik varoluşundan çıkma olanağı bulur. Kendisine hapsolmuş özne doğurganlık (veludiyet) yoluyla tözselliğini aşır, çoğul bir varoluşa ulaşabilir. Özne veludiyet sayesinde artık gelecekle bir ilişki kurar ve solipsizme hapsolmaktan kurtulma şansı yakalar. Böylece baba oğlunda varolurken aynı zamanda da gelecekte varolmuş olur. Bunların sonucunda ise

hipostatik şimdi'de kendisine çakılı halde bulunan özne, eros-aşk ve veludiyet-doğurganlık yoluyla kendisini geleceğin aşkınlığına açar (Gözel, 2011: 123-125).

Çokluğun bir'e bağlı olduğu ve dışılığın maddeye indirgendiği Platon'un felsefesine Eleacı varlık anlayışının hakim olduğunu belirterek, Eleacı varlık kavramını (aynılık) aşan Levinas çoklu varlık anlayışına ulaşmıştır. Levinas'a göre Platon: "...İdeaların dünyasına öykünmesi gereken bir Devlet inşa eder; bir ışık dünyasının, zamanın olmadığı (*sans temps*) bir dünyanın felsefesini yapar" (Levinas, 2021: 105). Öznenin Başka'yla ilişkisinde, kolektif bir temsil, ortak ideal tarafından yutulacaktır. Bu durumda ise "biz" in anlamı yan yana bir birliktelik olarak kalacaktır. Levinas bu yan yana birlikteliğin karşısına "ben-sen" birlikteliğini koymuştur. Eros'un sağladığı şey aracı olmadan sağlanan bir yüz yüzelik ve yakınlıktan doğan mesafedir. Yakınlık ve ikilikten meydana gelen eros Başka'nın mevcudiyetini korur. Bu da ilişkinin olumlu yanını açığa çıkarır (Levinas, 2021: 105-106).

Levinas'ın yaptığı bu çözümler başından beri amaçladığı geleneksellikten kopuşun ve hakim varlık anlayışının aşılmasına bir örnek niteliği taşır. Monadik varoluştan çoğul varoluşa, hipostatik şimdi'den gizem olarak geleceğe doğru giden bir yol izleyen Levinas eros ile mümkün kılınan Başkası'yla ilişkiyi ikiliğin ve yakınlığın sağlandığı bir yüz yüze ilişki olarak ele alır (Gözel, 2011: 126). Levinas'ın bu çözümlerini yaparken kullandığı dişilik, babalık ve oğulluk kavramları daha sonrasında bazı cinsiyetçi problemlere yol açmış ve Levinas'ın veludiyet görüşüne eleştirilerin gelmesine sebep olmuştur. Fakat bu eleştirilere konumuzun dışında olmaları nedeniyle çalışmamızda yer verilmeyecektir. Levinas, *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde*'de Ben'in Başkası'yla arasında olan ilişkisini sorumluluk ilişkisiyle bağdaştırarak, veludiyet düşüncesinde ön plana çıkarmış olduğu babalık ile beliren aşkınlık anlayışını kenara bırakır. Veludiyet yerine yabancılaşmayı ve mutlak anlamda Başka'lığı vurgularken, Ben'in Başkası'nın yüzündeki çağrı ile sonsuz sorumluluğu omuzlarına yükleyerek aynı zamanda da özgürleşerek varolma yükünden kurtulmasının yolunu araştırırken etiği ön planda tutarak felsefi görüşünü sürdürür (Acar, 2016: 105).

2.1.3. Metafizik Arzu ve Sonsuz Fikri

Levinas'a göre aşkınlık düşüncesi ancak Başka olana kendini açma, Başka'ya kendini açtığı zaman bir daha benliğe geri dönememe ve Başka'lığı içsellğinde eritememe durumlarında mümkün kılınabilir. Başka'yla ilişki aşkınlığa açılmanın imkanını sunar. Özellikle *Bütünlük ve Sonsuz*' da aşkınlık hakkındaki düşüncelerini açıklamak için "metafizik arzu"⁴ kavramını kullanır. Levinas için metafizik arzu Başka'ya olan yönelimden doğar. Arzuyu ihtiyaçtan ayıran Levinas arzuyu beyan/vahiy (*revelation*) ile ilişkilendirir. Ancak mutluluğa, tatmine ve doyuma ulaşmış olan Ben arzu duyabilir. Zira bu durumun aksine, yani tatminsizlik yaşayarak Başkası'na muhtaç halde bulunsaydı eğer, aşkınlık ilişkisi yerini Başkası'na bağımlılık ilişkisine bırakırdı. Bu bağlamda denilebilir ki, Levinas'ın aşkınlık fikrinin ayrılığı varsaydığı açıktır. Ben'in Başkası ile ilişki kurabilmesi için öncelikle tatmin bulması ve kendisine yeterli olabilmesi lazımdır (Gözel, 2011: 132-133). Arzu, aşkın şefkatine ve ihtiyacın yoksunluğuna karşıt bir terim olarak ele alınır. Başkası'nın Başka'lığına vurgu yapan arzu, Başka'lığı en yükseğe ve ideal olanın yerine koyar. Arzu, iyiliktir (Levinas, 2012c: 145-146). Levinas için arzu: "Bir vatana veya kayıp bir bütünlüğe işaret etmez; sıla özlemi değildir, geçmişe duyulan bir özlem değildir. Arzu, bütün olan ve hiçbir şeyin eksikliğini duymayan varlıkta bir eksikliklerdir" (Levinas, 2012c: 146). Bir yokluk ya da ihtiyaç giderme olarak tasavvur edilmeyen arzu, düşünülenin ötesinde bir düşünmeyi ifade eder ve aynıya dahil edilmez. Levinas için temel ilke olan etik ilişkiye, yani Ben'i Başkası'na bağlayıp yakınlaştıran ilişkiye "Sonsuz Fikri"⁵ adı verilir. Sonsuz fikri ise arzudur (Levinas,

⁴ "Sonsuz'la ilişkinin ilk olarak ve kesin biçimde Arzu olduğu söylenir, çünkü bu ilişki ilkin altüst edici bir deneyimden (*epreuve*) ibarettir: ben kendi içinde onu sonsuzca aşan bu şeyin kendisi duyar (*eprouver*). Öyleyse söz konusu, kesinlikle teorik olmayan, duygusal (*sensible*) bir ilişkidir. Ama Levinas Arzu'yu, olduğu haliyle dünyevi olan ihtiyaçtan açıkça ayırmak ve hatta onun karşısına koymak bakımından 'metafizik' ile niteler [Metafizik Arzu]" (Calin ve Sebbah, 2011: 23).

⁵ "Levinas için, başkasının yüzünde ışıyan aşkınlık –ya da dışardalık/dıştalık (*exteriorite*)- kavramının kati gelişimi sonsuz terimiyle ifade edilir. *Totalite et İnfini (Bütünlük ve Sonsuz)*: Levinas'ın ana eserlerinden birinin başlığı böyledir. Çünkü genel olarak Varlık için olduğu gibi her bireysel varlık için de geçerli olan varlık yasası, kendi'ye indirgemekten, kendi içinde eritmekten (asimile etmekten) ve dolayısıyla dışarıda hiçbir şey bırakmamaktan, durmadan bütünleştirmekten ibarettir. Gelgelelim

2016b: 140). Sonsuz ile ilişkideki Ben'i, Platon'un *Phaidon*'da kullandığı deyimle ifade eden Levinas, ileri doğru yürüyüşün asla durdurulamadığını, görevin terk edilemediğini ve kendine dönüş için zamanın olmadığını belirtir. Bu tavır kategorilere indirgenemez ve içselleştirilemezdir (Levinas, 2016b: 140).

Levinas'ın varlıktan çıkararak, onun ötesine geçmesine rehberlik eden düşüncenin Platon'un İyi İdeası olduğu söylenebilir. İyiye doğru hareketin terk edilmediği ve metafizik arzu düşüncesinin temellendirildiği Descartes'ın Sonsuz fikri Levinas için belirleyici bir nitelik taşır. Aşkınlığın olanağını Descartes'ın çözümlerinde bulan Levinas için Sonsuz fikri arzuyu ifade eder (Gözel, 2011: 143).

“Descartesçılık, düşünceyi içkinliğin dışına çıkarır. Ama bunu gerçekleştirirken varlık fikrine başvuramaz –varlık fikri bir başkalığı telkin etse bile. Descartes, içkinliği sonsuz fikri sayesinde parçalar. Bu fikir, upuygun olmayan fikrin alasıdır, çünkü düşündüğünden daha fazlasını düşünmeye dayanır bir biçimde. Öyleyse, varlığı kavramanın, düşüncenin en temel işi olmadığını ve bizi özneliğin nihai sırrına götürmeyeceğini düşünmek gerekmez mi? Sağduyunun tersine giderek, varlığın ötesine herhangi bir şey koymaya cesaret eden Platon ve Plotinos'a uygun düşecek biçimde, varlık fikrinin sonsuz fikrinden daha genç olduğunu düşünmek gerekmez mi?” (Levinas, 2016a: 127-128).

Özellikle *Bütünlük ve Sonsuz* eserinde sonsuzu Descartes'çı anlamda ele alan Levinas sonsuz fikrini; Başka'lık, dışsallık, aşkınlık ve Tanrı kavramları ile bağdaştırır. Sonsuz Başkası'nın yüzünde açığa çıkararak kendisini gösterir. Varlık ya da töz olmayan sonsuz, tatminsiz bir arzu olarak ortaya çıkar. Arzunun belirlemiş olduğu sonsuz ile ilişkide fazlalık vardır, öyle ki sonsuz ile ilişkide arzulayan arzulananı içermez. Arzu olarak sonsuz fikri, aynılık ve upuygunluktan uzaktır (Gözel, 2011: 143-144).

Levinas başından beri varlığı bilincin hapisanesinden kurtarmaya çalışır. Bu amacını gerçekleştirmesine engel bir durum olarak görünen yönelimsellik (*noesis-noema*), dışsallık fikrini açığa çıkarmaz. Çünkü Levinas'ın bu fikri, bilinç ve bilmenin içinde hapsolürken dışsallık ve Başka'lığa açılmamaktadır. Bu sebeple Levinas, varlık ve bilincin uygunluk içinde bütünleştiği varlık fikrini terk eder. Başka'lık felsefesinin temellerini atmaya başlamasıyla birlikte Levinas, aynılık

sonsuz olduğu içindir ki aşkın daima bütünlüğü zaten kırılmış –ve böylece onu mümkün kılmış olacaktır” (Calin ve Sebbah, 2011: 109).

felsefesi olarak gördüğü ontolojinin eleştirisini yapmaya girişir. Levinas'ın -ilk felsefe olarak etik- düşüncesi bu eleştirilerden meydana gelir. Bu düşünce noesis-noema (bilinç- nesne) arasında upuygunluk olduğunu varsayan yönelimselliği kırar, böylece Levinas upuygun olmayan, temalaştırılmayan ve maddeye indirgenemeyen Başka'lığa doğru bir incelemeye koyulur (Gözel, 2011: 145).

Descartes'in sonsuz fikri ile Levinas'ın sonsuz fikri arasında formel bir yapı bulunur. Levinas Başka ve Ben arasındaki ilişkiyi izah etmek için bu yapıya başvurarak, temellerini attığı etiğine bir zemin hazırlar ve şunu ekler: "Descartes'ta ahlâkın üstünlüğü yoktur... Yaptığım, Descartes'çı düşüncenin hayranlık verici ritmini takip etmekten ibaret yalnızca" (Gözel, 2011: 146-148). Levinas'ın dikkat çektiği nokta, Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası değil, sonlu zihin ile sonsuz arasındaki orantısızlık ve ölçsüzlük düşüncesidir. Sonlu düşüncenin düşünebildiğinden fazlasını düşünmesi, yani sonsuzu düşünmesi benzersiz bir durumdur. Bu durumda düşünce ile düşündüğü arasında bir eşitlik, upuygunluk ve çakışma söz konusu değildir. *Cogitatum* (düşünülen), *cogitationa* (düşünce) kıyasla daima bir fazlalık arz eder. Nesnenin düşünce içinde asimile olarak Başka'lığını kaybettiği yönelimsel ilişkinin aksine, sonsuzun Başka'lığı hep sürer (Gözel, 2011: 147-148). Ben, sonsuzu düşünürken aslında düşündüğünden de fazlasını düşünür ve Levinas'ın dikkat çektiği nokta da bu fazlalıktır:

"Kartezyen ontoloji –o da sonsuzluk fikrini benimseyerek- Aynı'yı her Öteki'ni kapsayan bütünlük olarak düşünür; öyle ki, 'içinde', Aynı'nın Öteki üzerindeki zaferini, eşitsizin eşitliğini, özdeşlik ile farklılığın özdeşliğini belirtir. Her Öteki'yi kapsar ve böylece bütünlüğü aşabilecek olan her şeyi, her aşkınlığı ortadan kaldırır. Fakat Descartes'ın öğrettiği sonsuzluk fikri (içimize yerleştirilmiş fikir), pasif bir öznenin içinde bu aşkınlık düşüncesini mümkün kılar. Descartes Mersenne'e, 'Sonsuzu kendimi ona tabi kılmak dışında asla ele almadım' diyecektir. Burada tuhaf bir 'içimize yerleştirilmişlik' vardır: Ölçülünün ve sonlunun içine ölçsüzü 'yerleştirme'. Bu 'yerleştirme' sayesinde Aynı, Öteki'ni asla kuşatamadan ona boyun eğer. Burada bir tür heteronomi vardır, ki bu aynı zamanda *esin* olarak adlandırılabilir- ve hatta kehanet'ten bile söz etmeye kadar varılır ki, bu kehanet herhangi bir dahilik değil, bizzat tinin tinselliğidir... Buradan yola çıkarak –ve Descartes'tan beri- fazlayla, içerilemeyenle bir ilişki düşünülebilir olur, ki bu yine de düşünce yoluyla yatırımdan pek farklı değildir" (Levinas, 2021: 143-144).

Levinas sonsuz bir kavram olarak ele almak yerine onu mutlak Başka'lık olarak benimser. Aynılık düşüncesinden koparak Başka'ya yer açmak isteyen Levinas, tüm felsefi sistemi düşündüğünden daha fazlasını düşünmeye davet eder. Tanrı fikri ya da sonsuz, Başka'lığı ve dışsallığı korurken, etik ilişkiye teorik bir model de sağlanmış olur (Gözel, 2011: 147-148). Levinas için sonsuz fikri, bilinmeyeni öğreten ve içimize yerleştirilmiş şekilde bulunan tek şeydir. Sonsuz fikri sosyal ilişki sırasında ortaya çıkarak Başkası ile gerçekleştirilen ilişkide kendisini gösterir: “Ben, gerçekte onu, kendi teması ve daha sonra kendi mülkiyeti, kendi ganimeti, kendi avı ya da kendi kurbanı haline getirir. Sonsuz varlığın dışsallığı, mutlak dirençte tezahür eder, belirişi yoluyla -epifanisi yoluyla- tüm güçlerime karşı koyar” (Levinas, 2021: 143). Levinas'ın bu söylediği karşı koyuş, temellerini attığı -ilk felsefe olarak etik- fikrinin zeminini oluşturur.

Descartes'ın *Üçüncü Meditasyon*'unda, Başkası'yla olan ilişkiyi temellendirecek formel bir yapı bulan Levinas, sonsuz fikrini Ben ve Başkası arasındaki etik ilişkiye uyarlar ve ilişkiyi sosyal ilişki olarak ele alır. Levinas için sonsuz düşüncesi Başkası ile ilişkide açığa çıkar. Bu düşünce boyunca aynı olan, Başka ile ilişki halindedir. Aynı olarak Ben'in kavranılamaz, temalaştırılamaz ve özümsemez olanla ilişkisi, ölçülere indirgenemez olmasından kaynaklı olarak yönelimselliğin yapısını bozan bir fazlalıkla ilişkilidir, denilebilir. Sonsuz fikri ile alt üst olan bilişsel bilinçten, Başkası tarafından sorgulanabilir konuma gelen ahlâki bilince geçiş yapan Levinas, Descartes'ın sonsuz fikrini ahlâki açıdan ele alıp aynı ile Başkası arasındaki etik ilişkiye formel bir yapı oluşturur (Gözel, 2011: 149-150). Descartes ilk başta Cogito'dan yola çıkarak hareket etse de Sonsuz fikri (Tanrı fikri) öncelik oluşturur. Bu duruma “sonrakinin önceliği” adını verir. Cogito'yu temellendiren şey sonsuz fikridir; zira sonsuz fikri olmasaydı, kendisini onda temellendirebilen bir Cogito'dan bahsetmek mümkün olmazdı. Bu noktada Levinas, Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi açıklarken Descartes'ın “sonrakinin önceliği” fikrinden yola çıkarak, fakat bunun aksini alarak “öncekinin sonralığı” şeklinde etiğe uyarladığı görülür. Önce gelen bencil Ben, sonradan gelen Başkası tarafından temellendirilir. Ben, Başkası'yla karşılaşarak onu kabul ettiği takdirde özgürlüğünü ve benliğini sorgulanır halde

bulur. Şöyle ki, Başkası sonradan gelişiyse birlikte önceldir. Bunun sebebi Ben'in etik açıdan anlamını ve temelini Başkası'nda bulmasıdır (Gözel, 2011:150-151).

Levinas Tanrı fikrini (Sonsuz fikri) etikten hareketle düşünür ve bunu *Sonsuza Tanıklık* içerisinde yer alan *Fenomenolojiden Etiğe* kısmında şu şekilde anlamlandırır:

“Etik söz konusu olduğunda, Tanrı'nın izleri yalnızca içinden Tanrı'nın geçtiği ötekiyle sonsuz ilişkide bulunabilir. Böylece Tanrı kendini, Aristo'nun Kendi-Kendini-Düşünen-Bir Düşünce olarak ve skolastik metafiziğin bir *Ipsum Esse Subsistens* veya *Ens Causa Sui* olarak tanımladığı ontolojik bir mevcudiyet olarak değil, bir iz olarak ifşa eder. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sı mantıksal tahmin ve yüklemelerle tanımlanamaz veya ispatlanamaz. Ortaçağ ontolojisi tarafından ileri sürülen bilgelik, iktidar ve nedensellik upuygun değildir. Tanrı'yı en-üstünlük bildiren atıflarla değil, aşkınlığa açılan ve Tanrı'nın geçişinin izlerini ifşa eden tek tek insanlararası olayları teşhis etmeyi deneyerek düşünebiliriz. Etik felsefenin Tanrı'sı, yaratılışın kadir-i mutlak Varlığı değil, insanla daima ilişki halinde bulunan ve insandan farklılığı asla kayıtsızlık olmayan peygamberlerin eziyet çeken Tanrı'sıdır... Bu yüzden Tanrı'yı arzunun ifadeleriyle, amacına ulaştırılamaz veya tatmin edilemez –*satis*'in, ölçünün, etimolojik anlamında- bir arzunun ifadeleriyle düşünmeyi denedim” (Levinas, 2016g: 281).

Descartes *Meditasyonlar*'da Tanrı'nın varlığını şu şekilde kanıtlar: “Sonlu bir varlık olan ben, sonsuzluk fikrini düşünebiliyorsam, bu fikir benden daha mükemmel olan bir varlık tarafından içime yerleştirilmiştir” (Moses, 2010: 589). Dolayısıyla kusurlu ve sonlu bir varlığa sahip olan Ben, sonsuzluk fikrini oluşturamayacağı gibi aynı zamanda bu fikir onun düşünmesini de aşan bir düşüncedir. Ben, sonsuzluk idesine doğuştan sahiptir ve kuşkuya yer bırakmayacak kadar ondan emindir (Acar, 2016: 103). Descartes *Üçüncü Meditasyon*'da Tanrı'yı şu şekilde tasavvur eder:

“Ama bu noktayı dikkatlice gözden geçirmeden ve buradan çıkabilecek başka doğruları araştırmadan önce, burada bir süre soluklanıp Tanrı'nın kendisini temaşa etmek isterim; onun sıfatlarına kafa yormak, karanlığa bulanmış ruhumun gözlerinin dayanabildiği kadarıyla o engin ışığın güzelliğini seyretmek, onun hayranı olmak ve ona tapmak isterim. Çünkü nasıl ki öte dünyanın en yüce mutluluğunun yalnızca bu tanrısal ihtişamın temaşasından ibaret olduğuna gönülden inanıyoruz, onun kadar mükemmel olmasa da, yine böyle bir temaşayla bu hayatta yaşayabileceğimiz en büyük hazzı yaşayabileceğimizi de görmüş oluyoruz” (Descartes, 2015: 73- 74).

Levinas kendi etiğindeki insanlar arası ilişki ile Descartes'ın Tanrı fikri arasında bir bağ olduğunu belirtir. Descartes'ın Tanrı fikrini (Sonsuz fikri) kendi etiği açısından

Sonsuz fikrine uyarlayan Levinas bunu, insanlara karşı yükümlülüklerin somutluğunda bir Başkası'nı sevmek, Başkası'nda duyulan yakınlık ve sevgi olarak düşünür. Teolojinin salt kavramsal Tanrısı ile etiğin Tanrısı'na varış yolunun farkı Descartes'ın yukarıdaki pasajında ve Levinas'ın yorumunda açıkça görülmüştür. Teolojinin Tanrısı'na teorik ve soyut akıl yürütmelerle, etiğin Tanrısı'na ise insanlar arasındaki etik ilişkinin somutluğu ile varılır (Gözel, 2011: 152). Fakat her iki durumda da karşılaşılan varlığın sonsuzluğu sonlu olan Ben'i tamamen aşır, taşır. Dikkat çekilmesi gereken nokta, Ben'in sonsuz olana anlamlı bir şekilde ulaşabilmesidir. Descartes'a göre bu, Tanrı'nın varlığını açık şekilde algılayabilmek, Levinas'a göre ise Başkası'nın çağrısını duyabilmektir. Levinas bunu akıl yürütmeye değil, yüz olarak ortaya çıkan tezahür ile gerçekleştirir (Gutting, 2020: 196). Sonuç olarak Levinas'a göre: "Sonsuzun ayrı varlığını sonsuz fikrine sahip bir varlığın sonluluğu yoluyla ispatlayan Descartes'çı argümantasyon, bütünleşmeyi ve ayrılığı talep eden etik ilişkinin teorik olarak temellendirmesine hizmet etmektedir" (Gözel, 2011: 153). Levinas bahsettiği bu ilişkiyi (ilişkisiz ilişki) arzu olarak isimlendirir. Ona göre Tanrı fikri, Başkası ile ilişkideki somutlaşan arzu olup bir ihtiyaç gidermez ve tatminle sonuçlanmaz, zira doyuma ulaşmaksızın arzu Başka'nın Başka'lığını dikkate alır. Sonsuz fikri, her daim düşündüğünden fazlasını düşünen bir düşüncedir ve bu düşünce arzudur. Arzu, sonsuzun sonsuzluğunu ölçer (Gözel, 2011: 145).

Sonuç olarak söylenebilir ki, Levinas'ın Descartes'ın Sonsuz fikrine başvurmasının sebebi, sonsuz fikrinin düşünen Ben'e aşkın olması gibi, Başka'nın da Ben'de içerilememesi ve de Descartes'ın eşitsizlik, karşılıksızlık ve asimetri bağlamındaki fikirlerinin Levinas'ın düşünce sistemine benzerlik göstermesidir. Sonsuzluk fikri nasıl ki kendisini düşünen Ben'e sunuyorsa, Başka da düşüncenin ötesine geçerek kendisini Ben'e sunar. Levinas'ın dışsallık olarak adlandırdığı, Ben için bir anlamda krize de işaret eden, yüz olarak beliren fenomen budur (Acar, 2016: 103).

2.1.4. İfade ve Anlam

Başkası'yla karşılaşmadan önce Ben'in fenomenal alanda bulunduğunu, bu sebepten dolayı da henüz kendinde varlık olamadığını söyleyen Levinas, kendinde varlık olabilmesi için onun Başka'lığı benimsemesi, yani Başka'yı buyur etmesi gerektiğini düşünür. Fenomenal alandan kendinde varlık alanına yükselmeyi ancak Başkası'yla karşılaşma yoluyla gerçekleştirebilen Ben nihai gerçeğe ulaşmış olur. Levinas için bu durum öğretilmektir. Yüzün buyur edilmesiyle birlikte içsellik dışsallığa açılır ve odak noktası Başkası'na doğru yönelir. Başkası'nın gelişile birlikte Ben'in içselliği kesintiye uğrar ve tekbenciliği kırılır (Gözel, 2011: 192). Ben ve Başkası arasındaki ilişki durumunu temellendirirken konuşmayı (*discours*) öne çıkaran Levinas, konuşmanın fenomenal alandaki müphemliğe son vereceğini söyler. Konuşma esnasında Ben, yüz sayesinde kendinde varlık alanına yaklaşır. Yüz öğretmek, emrederek ve sorgulayarak konuşur. Yüz Başkası'dır. Konuşma sırasında Ben, Başkası'nın sorgusu altında kalır ve kendisini cevap verme gerekliliği altında hisseder. Bu cevap verme (*repondre a*) beraberinde sorumlu olmayı (*repondre de*) doğurur. Ben'in nihai gerçekliğine ulaşmasının koşulu sorumluluk fikrinden geçer. Bu geçiş Ben'in içselliğini yıkıma uğratarak sınırlandırmaz, Başkası ona kendisini ve yeterliliğini sorgulatarak dışsallığa açılmasını sağlar. Zira Başkası ile karşılaşmak, konuşmak ve ilişki kurmak Ben'in kendisini öğretime açması demektir. Levinas'a göre etik ilişki simetrik değildir; asimetriktir. Burada Descartes'çı öğrenmeye vurgu yapan Levinas, Başkası'nı muallim ve efendi (*maitre*) olarak tanımlar. Bu, Ben'in ilköğrenimi ve aynı zamanda da Başkası'nın Ben'e ilköğretimidir (Gözel, 2011: 193-194).

Başkası'nın Ben'e dolaysız olarak kendisini takdim etmesi Levinas'a göre ifade⁶ (*expression*) yoluyla anlaşılır. Ben için Başkası'nın ifadesi asli anlam olarak açığa

⁶ “İfade mefhumu, görüngülüğe nazaran yüzün fazlalığın/aşırılığını düşünmeye ve yüzü de bizzat görüngülüğün koşulu olarak düşünmeye olanak tanır...Fenomen (görüngü) kendini kendinden hareketle göstermez, ancak şu ya da bu *gibi* veya *olarak*; yani bir bağlamdan hareketle, ya da yine – kendini kendinden hareketle göstermediğini ifade etmenin başka bir tarzı- onu tek aydınlatan öznel bir ufuktan hareketle gösterir. İşte bu yüzdendir ki fenomen asla bizzat mevcut değildir, tezahüründedir, aynı zamanda daima gerçekliğinden yoksundur, kendi kendinde namevcuttur, kendi kendinden

çıkar ve bu anlamı öğretimle bağdaştırır. Yani öğretim olarak ifade Başkası'ndan gelir, dünyayı bulunduğu müphemlikten ve kargaşadan kurtararak düzeni sağlar. Levinas anlamın kaynağını içsel bilinçte değil, Başkası'nın kendisini Ben'e sunduğu Beyan'da (*Revelation*) arar. Bu durumda anlamın⁷ kaynağı dışsallıktan, yani Başkası'ndan gelir. Levinas için anlamın kaynağı, görülür ve duyulur nesnelere indirgenemeyen yüzdür. Yüz kendisini fenomen olarak açmaz, kendisini sadece beyan ve ifade eder. Yüzün ifadesi Ben ile konuşur ve sözleri emir niteliği taşır. Yüzün ilk sözü şöyledir: "Öldürmeyeceksin!" Etiği ilk felsefe olarak gören Levinas için yüzün bu konuşması ilksel söz olarak etikdir (Gözel, 2011: 194- 198). Yüz başka bir yerden gelir, dünyadan değildir. Yüz yersiz yurtsuzdur, varlığın ötesinden gelir. Anlamdan yoksun olan dünyaya bir ilke, varoluşa bir anlam getirir (Gözel, 2011: 200- 201). Levinas bu asli özelliği şu şekilde tanımlar: "Başkası'yla 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, 2016e: 326).

Başkası'nı nitelendirmek, bir bağlama yerleştirmek ve konumlandırmak Levinas'ın öğretisinin karşısında bir görüş olurdu. Levinas'a göre Başkası'nı fenomenal özelliklere göre tanımlamak, onu tanıma imkanını engeller. İnsanı etik anlamda, yani fenomenal- ötesi bir anlamda tanımanın insanın özünü tanımak olduğunu söyleyen Levinas tarihsel, kültürel, antropolojik, ırksal ve toplumsal anlamda tanımanın önemini, Başkası'nın ten rengi ve fiziksel özelliklerine göre değerlendirmekten üstün tutar (Gözel, 2011: 201). Levinas bir söyleşi sırasında yüzün anlamını genişleterek şunu dile getirir:

"Şu da belirtmeli ki, kendimi ifade etme tarzımda, yüz kelimesi dar anlamıyla anlaşılmalıdır. Bu imkan, yani bu, insani olan için, biricikliği içinde, çıplaklığının

uzaktadır/ayrıdır... İfade, saldığı ya da yaydığı alametten/işaretten (*signe*) kaçmayan/saklanmayan, ama onun imdadına koşarak koruyan/sürdüren yüzün uyanık mevcudiyetidir" (Calin ve Sebbah, 2011: 71-72).

⁷ "Levinas, etikten hareketle Başkasına açık/sergilenmiş olma diye anlaşılan anlam ile fenomenin özdeşleştirilmesi/kimliklendirilmesi, tema haline getirilmesi olarak anlaşılan ontolojik anlamı karşı karşıya koyar... Anlam, edilgin sentezden itibaren duyumun duyulması/hissedilmesi fiilinin ta kendisinde meydana gelir" (Calin ve Sebbah, 2011:19).

tevezuu ve ölümlülüğü içinde, onun bana ondan sorumlu olmayı –Tanrı kelamı-hatırlatışındaki ve benim bu sorumluluğa biricik olarak seçilmişliğimdeki Efendilik boyutunu ifade etme imkanı, Rodin’in yonttuğu çıplak bir koldan gelebilir” (Levinas, 2012d: 71).

Yüz çıplaktır, bütün çıplaklığı içerisinde yüz en asli ifadedir. Dolaysız ve koşulsuz beyandır bu. Levinas’a göre etik anlama ulaşmanın yolu, varlığın hapishanesinden çıkıp varlıktan soyunmakla mümkündür. Varlığın ötesine geçebilmek için Öteki (Başkası) ile ilişki kurmak gerekir. İnsan kendi yüzünü aynada tanıyamaz, bu yüzden kendisinden çıkıp, Başkası’na yönelmesi gerekir. İnsan Başkası’nın yüzüne baktığında insanlığın özünü bulur, işte bu sonsuza tanıklık etmektir. Yüz, varlıktan çıkışın bir anahtarıdır. Ben, Başkası’nın yüzüyle ilk kez temas ettiğinde, Başkası’nın yüzü ona varlıktan soyunmayı öğretir ve bunu yaparken de Ben’in kendi varlığını sorgulaması buyrulur. Levinas’ın etik hassasiyeti sorgulamaya dayanır. Yüz, karşısındakinin (varlıkta olanın) varlığına anlam katabilmek maksadı ile onu cevap vermeye zorlar. Yüzün ilk emri⁸ “Öldürmeyeceksin”⁹ dir ve aslında bunun anlamı “Beni yaşatacaksın!” demektir. Bu emre kulak veren Ben, beraberinde anlamı da dünyasına katmış olur (Gözel, 2011: 202). Başkası’nı tek başına ölüme bırakmama olgusundan yola çıkan Levinas, bu buyruğun muhatabının sadece Ben olabileceğini söyler:

“Sanki, Öteki’ler arasında biri olarak kendimi –tam da kendim’i ya da ben’i- tek alıcısı olduğum buyruğu duymuş olarak, bu anlamda diğerlerinden ayırt edilmiş olarak bulurum. Sanki bu buyruk, her şeyden önce bana, yalnızca bana yönelmiş gibidir. Sanki ben, artık seçilmiş ve biricik olarak, Başka’larının ölümünün ve bunun sonucunca da Başka’larının yaşamının sorumluluğunu üstlenmek zorundaymışım gibi” (Levinas, 2016c: 194-195).

⁸ “Levinas’ta etik emir, kendini Başkası için kurban/feda etmek; daha teknik anlamda, onun yerini almak yönünde, Başkasının yüzü tarafından ifade edilen, buyruktur. Bu emir vasıtasıyla ki, Sonsuz –ya da O’luk- bana ulaşır ve beni altüst eder, ama yine de olduğu gibi olgusallaşmaz [nasılsa öyle olarak fenomen haline gelmez]. Etik emir olaraktır ki; Sonsuz, aynı zamanda ona Dünya’da görünmeyi yasaklayan mutlak ayrılığa riayet ederek kendini gösterir ve insan yüreğine etki yapar. Bu emir bana, asla üstüme almadığım, asla çağdaşı/zamandaşı olmadığım bir bağlanmaya uymamı emreder; dolayısıyla, örneğin Kartezyen ve Kantçı kabullerinde olduğu gibi, bu terimlerin kullanılageldiği anlamda sorumlu ve özgür bir öznellik olgusu değildir. Yani Levinas, radikal yaderkliğın (*heteronome*) etiğin otantik tarzı olmasını göze alır” (Calin ve Sebbah, 2011: 54-55).

⁹ Çıkış, 20/13.

Başkası'nın gelişiyle, sözü ve konuşmasıyla sessiz ve an-arşik dünya temalaşarak nesnellik kazanır. Levinas için nesnellik ve anlam kazanma, kendisi için varlık olan Ben'den değil, konuşmayı başlatan Başkası'ndan, yani Başkası'yla olan ilişkiden doğar. Başkası'nın gelişiyle birlikte iki olunur ve Ben kendisini kıyaslayabileceği ve ölçebileceği bir Başkası'nı karşısında görür. Başkası'nın gelişiyle dünya, onun hakkında konuşulabilecek bir yer haline gelir. Fenomenal özelliklerinden sıyrılan dünya konuşma sayesinde temalaşıp nesnellik kazanır. Bu bağlamda konuşma Levinas'a göre Başkası'yla ilişki kurmada büyük bir önem taşır. Dünya artık bencil ve keyif alma sırasında deneyimlenen öznel dünya olmaktan çıkmış, nesnel bir yer haline gelmiştir. Levinas için anlamlı bir dünya, Başkası'nın içinde bulunduğu bir dünyadır (Gözel, 2011: 207- 213). Levinas'a göre dil, kendinden bir hakikate ve anlama sahip olup aynı zamanda yüzle ilişkilidir. Yüz ile ilişki arzu ilişkisidir. Yüzün arzulaniş arzulayanın bakışını sonsuzca aşarak, Ben'in ölçülerine asla indirgenemez. Dünyadan olmayan yüz, yani Başkası her daim gizemini, yabancılığını ve başkalığını korur. Başkası, herhangi bir nesneden farklı olduğu için özne ve nesne ilişkisi bağlamında değerlendirilemez. Levinas için yüze tanıklık etmek, ancak etik ilişkide mümkün olur (Gözel, 2011: 218-219):

“Başkası ile etik ilişkide, benim asude hayatım, dünya ile keyif alma temelli ilişkim, diğerlerine bigane bencilliğim, kısaca keyfi, yani haklılığı kendinden menkul özerkliğim ve özgürlüğüm başkasının mevcudiyeti önünde tartışmalı hale gelir. Zayıflığı, yoksulluğu ve yoksunluğu içerisinde bana öğreten, benim kendimden eminliğimi, değeri kendinden menkul haklılığımı sarsan ve bana en asli soruyu, ‘Var olmaya hakkım var mı?’ sorusunu sordurtan Başkasıdır. Etik, ontolojinin temellerini sarsar böylece, başkasının mevcudiyetiyle birlikte bencilliğinden çıkan özne, varlıktaki yerini ve varlıkta yer-kaplama'nın haklılığını sorgulamaya başlar çünkü” (Gözel, 2011: 220).

Levinas için etiğin özü sorumluluktan geçer. Ben dışındaki tüm Başka olanlara karşı bir sorumluluktur bu. Dolayısıyla Başkası'yla ilişki dışarıyla, yani aşkın olanla ilişkidir. Öteye ve aşkınlığa açılmanın koşulu Levinas için Başkası'na karşı sorumlu olmayla birlikte beliren etik ilişkidir. Aşkınlığa açılmanın vermayla olacağını söyleyen Levinas, Başkası'na boş ellerle gidilemeyeceğini ve ona ancak evin kapılarını açarak yaklaşabileceğini belirtir. Başkası'nın açlığı karşısında, Ben'in kendi yemesi gereken yiyeceğini ona vermesi, Başkası'nın açlığını tanıyarak Başkası

için olmak demektir. Bireysellikten evrenselliğe doğru açılışın bu şekilde olacağını savunan Levinas, vermeyle birlikte dünyanın ortak hale geleceğini vurgular. Evrenselliğe açılmak ve dünyayı ortaklaşa bir yer haline getirmek konuşma ve dil sayesinde mümkündür. Tekbencilikten bizliğe geçişin ilk adımıdır (Gözel, 2011: 220-222).

Öte yandan ontolojik olarak Başkası'nı reddetme özgürlüğü olsa bile, Ben daima rahatsız bir vicdanla suçlu olarak kalır. Artık Başkası Ben'in ontolojik anlamdaki varoluşuna musallat olmuş halde bulunur (Levinas, 2016g: 277). Başkası'na karşı sorumlu olmanın aslında Tanrı'ya karşı da bir sorumluluk olduğunu söyleyen Levinas için Tanrı, etikten itibaren düşünülür. Descartes'ın Cogito'su (öncekinin sonralığı) ile bir benzerlik söz konusu olduğu söylenebilir. Descartes Tanrı'nın varlığına dayanırken, Levinas Başkası'nın mevcudiyetini temel alır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Levinas Tanrı'yı sadece etikten itibaren düşünür ve teoloji yapmaz. İlahi olanın yüzün belirmesinden itibaren açıldığını söyleyen Levinas, felsefi sisteminin içinde kalmaya özen gösterir (Gözel, 2011: 223).

2.1.5. Yüz ve Sorumluluk

Levinas için Başkası'nın varlığı daima Ben'e doğrudur, Başkası "*içeri girmek*" ister. Başkası'nın açığa çıkması ve belirişi fenomeni, yüzü ifade eder, yani yüzün tezahürü bir bakıma ziyettir ve yüz yaşam dolu haliyle mevcut biçimi bozguna uğratır. Plastik ve dilsiz biçimden kendisini sıyıran Başkası görünüşünün gerisinden gelir. Yüz konuşur ve yüzün tezahürü ilk söylemdir (Direk, 2016: 37). Yüzün ziyareti ile birlikte Ben'in Başkası'yla karşılaşması, Ben için yeni ve farklı bir boyutun açılması anlamına gelir. Farklı bir boyuttan kasıt şudur: Ben'in kontrol gücünün elinde olmadığı, artık asıl amacının kendi memnuniyeti ve keyfi için yaşamak olmadığı bir boyuttur. Onu aşan ve dünyanın sınırlandıramadığı bir şey olarak karşılaşılan yüz, Ben'in sahiplenmesine direnir. Başkası, yani yüz artık Ben'in kullanımı için bir nesne olmaktan çıkar. Zira bunun tersi bir hareket olarak Ben, gücünü Başkası'na

karşı kullanmaya çalıştığı takdirde onun varoluşuna bir saldırı gerçekleştirmiş olur (Gutting, 2020: 197). Yüz, gerçekliğin karşı koymasıdır. Bu durum ontolojik olarak bir karşı koyuştur. Karşı koyuşu ile bana direnen şeydir yüz, direnişi ile bana karşı koyan değil. Levinas'ın burada demek istediği şey özgürlük ile bağlantılıdır. Bu karşı koyuş meselesi özgürlüğü kısıtlama değil, aksine özgürlüğü harekete geçiren bir eylem, yani barışçıl bir karşı koyuştur (Levinas, 2012e: 288).

Levinas için özgürlük, “zor özgürlük” kavramı ile anlaşılır kılınır. Buradaki özgürlük keyfi bir mesele olmaktan çıkıp, Başkası ile birlikte adaletin bir sorunu haline gelir. Zor özgürlükle birlikte Ben, haklı olmak yerine bu durumdan sıyrılarak, Başkası'nın çektiği acı ve kedere ortak olmaya çalışır. Ben, Başkası'nın taleplerini koşulsuzca yerine getirerek bu sayede kendisini tanımlamaya başlar. Başkası ile birlikte otonom ve yaderk bir ilişki yaşamaya başlayan Ben, kendisini aşkınlığa açabilir (Levinas, 2012a: 174-175). Ayrıca Levinas *Dört Talmud Okuması* adlı metninde özgürlük hakkında şunları söyler:

“Özgürlük, tehdit nedeniyle oluşan zorlamanın tüm görünümüne sahip olan şeyde başlar... Özgürlükten (iğvaya uğramış ve şansını deneyen kişinin taahhütsüzlüğünden) doğan bir özgürlükten daha az saf olmayan, Yahudi metni tarafından öğretilen bu özgürlük, bir özgürsüzlükle başlar; özgürlükle ya da kölelikle ilgisi olmayan, özgürlüğün ötesi olan bir özgürlüksüzlük” (Levinas, 2017: 92).

Levinas bu karşı koyuşun şiddet olarak ele alınmaması gerektiğini düşünür. Asıl şiddet, yüz ile karşılaşıldığında görmezden gelmek ve bakışlarından kaçmak ile olacaktır (Levinas, 2012e: 288). Levinas, şiddeti şu ifadeleri ile dile getirir: “Onu, şiddet yoluyla, genel olarak varlıktan yola çıkarak kavrayarak ve ona sahip olarak, onu kısmen yadsıyamamış olurum. Başkası, bütünsel bir biçimde yadsınabilecek tek olandır ki bu da cinayettir. Başkası, öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır” (Levinas, 2016j: 84). Başkası'nın yüzündeki bilinmezlik hali, onu öldürmenin imkansızlığını doğurur. Bu, aynı zamanda da Ben'in kendi bilincine varmasını sağlayan bir durumdur. Yüzün emirleri ve buyrukları ancak öldükten sonra son bulur. Çünkü ölen birisinin yüzü maske halini alır ve ifade yok olur (Levinas, 2011: 18). Levinas, Başkası'nın ölümü hakkında şunları ifade eder:

“Kendini göstermek, kendini ifade etmek, ortaklık kurmak bana emanet edilmiştir. Kendini ifade eden öteki bana emanet edilmiştir (ve öteki karşısında borç yoktur -

çünkü borç ödenemez: asla ödeşilemez). Öteki, benim ona olan sorumluluğum içinde beni bireyleştirir. Ölen ötekinin ölümü, sorumlu ben kimliğim içinde beni etkiler - tözsel olmayan kimlik çeşitli özdeşleşme edimlerinin basitçe tutarlılığı değildir, sözle anlatılamaz sorumluluktan oluşur. Ötekinin ölümüyle benim ilgilenmem, onun ölümüyle ilişkim işte budur. O, benim ilişkim içinde, artık bana cevap vermeyen birine benim saygımdır, şimdiden bir suçluluk duygusu -hayatta kalanın suçluluk duygusu” (Levinas, 2011: 18).

Başkası'nın ölümü ile girilen ilişkiyi Ben'in çıkarlarından vazgeçebilmesi ve feda edebilmesi ile birlikte düşünen Levinas, hem Başkası'nın hem de Ben'in ölümünün bilinmezlik içinde olduğunu da ekler. Burada Ben'in bilinmez olanla bir ilişkisi mevcuttur. Levinas bu deneyimi “yönelimsel olmayan duygusallık” olarak adlandırır. Levinas için yönelimselliğin anlamı, bilinebilir olanın bilinmesi olduğundan dolayı ölüm hakkındaki sorular hiçbir şekilde cevap bulamaz. Levinas'a göre ölüm, sonun ve varlığın ötesi hakkında bilinebileceklerin temelini oluşturması sebebiyle kavramsallaştırılmalıdır. Başkası'na duyulan sorumluluk duygusu olmadan ölümün öneminin ölçülemeyeceğini belirten Levinas, devredilemez sorumluluk sayesinde gerçek kişiliğin bulunabileceğini söyler. Öyle ki Ben Başkası'ndan ölümlü olduğu için sorumludur (Dede, 2021: 52-55).

Levinas'a göre, Başka'yı öldürmek demek yüzü yok etmek anlamına gelmez. Başka'nın aşkınlığının sonsuzluğu, bir cinayetten daha güçlü şekilde her zaman orada durur. Önceki bölümde de vurgulandığı üzere, Levinas'ın ifade olarak anlamlandırdığı “yüzün çağrısı”, dinsel bir boyut taşır. Yüz, bir ifadede kendisini Başka'ya sunar ve Ben bu çağrıya kayıtsız kalıp duymazdan gelemez. Başkası Ben'e kendisini mecburiyetle, yoksulluğu ve tüm çıplaklığıyla dayatır. Yüzün bu savunmasızlığı “Beni öldürme!” çağrısıdır. Tam olarak bu sebepten dolayı Ben Başkası'ndan sonsuzca sorumludur. Bu sorumluluk kaçınılmaz ve koşulsuz şekilde kendisini gösterir (Gutting, 2020: 198-199). Bu bağlamda düşünüldüğü zaman “Başkası, Ben'in sorumluluğundan sorumlu değil mi?” sorusu akıllara gelebilir. Levinas bu konu hakkında şöyle düşünür: Ben, Başkası'nın kendisinin sorumluluğundan sorumlu olmasından da sorumludur, yani herkes birbirinden sorumludur, fakat Ben herkesten daha çok sorumludur. Nihayetinde Ben, sorumluluklarını yerine getirip getirmemesi için Başkası'na baskı yapmaz. Aksine Başkası sorumluluğunu yerine getirmediği durumda sebepleri üzerine düşünmek

Ben'e düşer. Buradan şu anlaşılmalıdır ki, Başkası diğer Başka'larına karşı sorumluluklarını yerine getirmediği takdirde hesap verecek tek kişi değildir, Ben de onun başarısızlığının bir parçasıdır (Direk, 2021: 149-150).

Kendisini ve kendi yarasını ortaya koyan özerk akıl düşüncesine karşı bir tutum sergileyen Levinas, Kant'ın aksine öznenin özerkliğine değil, kendi seçimi ile ahlâklı ve özgür olan özneye inanır. Bu özne, Başkası'nın yüzü tarafından seçilir ve "İşte buradayım!" yanıtını verir. Bu bağlamda da özgürlüğü özerklikle bir tutmak yerine, çağrının dışsallığa verdiği yanıt fırsatı olarak değerlendirir. Levinas insani olan şeyin özgürlükle değil, itaatle sağlandığını düşünür. İtaatin buradaki anlamı, etimolojik olarak dinlemek olarak kullanılır. Öznelğin itaatlik üzerinden anlaşılabilceğini söyleyen Levinas, bu durumun yaderklik/heteronomi ile birlikte düşünülmesi gerektiğini söyler. Öyle ki, bu türden düşünülen öznellik için Levinas annelik deneyimini ele alır. Bebek taşıyan bir anne ile etik öznenin daima Başka'nın yakınında bulunmasını, sürekli olarak Başkası için kendisini aşmaya çalışmak olarak değerlendirir. Zira Levinas için yakınlık, bir hal ya da dinlenme değil, Başkası için duyulan bir endişedir. Annelik deneyiminden bahseden Levinas, bir kadının karnında bebeğini taşıırken, içerisinde barındırdığının iyiliğini düşünen ve göz kulak olan bir beden gibi olduğunu ifade eder. Zayıf ve muhtaç olanı koruyan, adeta onun rehinesi olarak bebeğinden ayrılamayan bir bedendir bu. Öznenin her zaman Başka'nın yakınında olması, hamileliği sürecinde bebeğinden ayrılamayan kadın örneği ile benzerdir. Levinas'a göre özne her daim Başkası uğruna kendisini aşmaya davet edilir (Çelebi, 2010a: 772-773).

Kendisini tüm çıplaklığı ile Ben'e sunan yüz, aynı zamanda buyurandır: "Yüz, bir varlığın bizi haber kipinde değil emir kipinde etkilemesidir; bu yüzdendir ki tüm kategorilerin dışındadır o. Metafizik ilişki, dışsal olanla ilişki, etik bir ilişki olarak mümkündür ancak" (Levinas, 2012e: 291). Ben ve Başkası arasında bir sınır olmamakla birlikte Başkası'na karşı sınırsız bir sorumluluk vardır. Bir beklenti duymadan, karşılık beklemeden "Başkası için olmak" ve "yüz yüze" ilişki kurmak Levinas'ın temel etik anlayışını oluşturur. Levinas sorumluluğun önemini belirtmek için Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* adlı eserinden şu alıntıyı yapar: "Her birimiz herkese karşı, herkes ve her şeyden dolayı suçludur ve Başka'larından daha

fazla suçluyum” (Dostoyevski, 2005: 375, akt. Levinas: 2016f: 245). Başkası’na karşı hissedilen sınırsız sorumluluk ve beraberinde gelen vicdani rahatsızlık hissi her zaman ilişki içerisinde. Levinas için sorumluluğu reddetmek mümkün görünmez: “Ben her insanın yerine geçerim ama hiç kimse benim yerime geçemez ve bu anlamda ben, seçilmişimdir” (Levinas, 2016f: 246). Bauman, Levinas’ın Başkası ile ilişkisini şu şekilde dile getirir:

“ ‘Ben öteki içinim’, kendimi rehine olarak Öteki’ne verdiğim anlamına gelir. Öteki’nin sorumluluğunu alırım. Ama bu sorumluluğu, sözleşme imzalar ve sözleşmenin gerektirdiği yükümlülükleri üstlenir gibi almam. Sorumluluğu alan benim ve ben bu sorumluluğu alabilir ya da reddedebilirim, ama ahlâklı bir kişi olarak, bu sorumluluğu, sorumluluğu alan ben değilmişim, sorumluluk üstlenilebilir ya da reddedilebilir değilmiş, ‘zaten’ ve ‘her zaman’ oradaymış, ben hiç üstlenmesem bile benimmiş gibi alırım” (Bauman, 2016: 106).

Yüzün Tanrısallığının Levinas için ne anlama geldiği gidişat için önemli bir noktadır. Yüz her türlü kavramsallaştırma ve temalaştırmaya direnir ve bir görüşe sahip değildir. Dünyadan değil, öteye ait oluşu onu ilahi ya da yarı ilahi şekilde Tanrı’ya yakınlaştırır. Levinas için yüz, adeta Tanrı’nın suretidir. Görünüşün dışında değerlendirilen yüz artık işitme ve söz ile kendisini duyulur kılar. Bu bakımdan yüz ile ilişki, Tanrı’nın beyanı/vahyi ile ilişkilendirilir. Peki “Öldürmeyeceksin!” emrini veren, konuşan Tanrı mı yoksa Yüz müdür? Levinas’a göre yüzde Tanrı’nın sözleri işitilir, yani yüzde konuşan bir Tanrı vardır. Tanrı, yüz yoluyla Ben’e ulaşır, hitap eder, öğretir ve emreder. Bu noktada şunu söylemek yerinde olacaktır: Levinas felsefesini oluştururken etiği felsefi düzeyde temellendirmekle yetinmeyip onu dinsellikle de temellendirir. Bir Tanrı tasavvuru yapar ve *Kitabı Mukaddes*’ten faydalanarak, dinselliği etiğe indirger. Ben, Levinas’ın tasavvur ettiği Tanrı’ya ancak Başkası’na olan yakınlık ve ona karşı duyduğu sonsuz sorumluluk sayesinde yaklaşabilir. Etiğini “iyi” üzerine inşa eden Levinas, iyiye doğru yönelmenin önemini felsefesinde işler. İyi bir dünyanın yaratımının mümkünlüğü, olmanın ötesinde bir yükseliş ve mükemmellikten geçer. Levinas’a göre bu aşkınlığa Başkası yoluyla ulaşılır. Ben’e doğrudan gelen kişi Tanrı değil, Başkası’dır. Levinas’a göre Tanrı ile yüz yüze gelmek olanaksızdır (Gözel, 2011: 240-241):

“Tanrı, basit bir biçimde ‘ilk başkası’ veya ‘pekala başkası’ veyahut da ‘mutlak surette başka’ değildir. O, başkasından başkadır, başka türlü bir başkadır, başkanın

başkalığına öncel, komşuya etik boyun eğişe öncel bir başkalıkla başkadır, o her komşudan farklıdır, yokluk kertesine dek aşkın (*transcendant*), İlyâ'nın hışirtısıyla karıştırılması mümkün olacak kadar aşkındır" (Levinas, 2016:180).

Tanrı, mükemmel (*par excellence*) Başka'dır. Ben'in Tanrıyla arasındaki durumu sadece Ben'e bağlıdır ve bağışlanmak kendi ellerindedir. Fakat kardeşim, komşum yani mutlak Başka için daha az Başka olan Başkası, Tanrı'dan daha çok Başka'dır (Levinas, 2017: 39). Levinas için komşuya, yani, Başkası'na karşı maddi ve manevi olarak zarar vermek, sözlü saldırıda bulunmak ve her türlü kusurlu davranış ona karşı işlenmiş suç sayılır. Başkası'na karşı işlenen tüm suçlar, Tanrı'ya karşı işlenir ve ona karşı gelmek anlamına gelir. *Talmud*'un ilk bölümünde yer alan bilgidan yola çıkıldığında, Kefaret Günü'nde yalnızca Tanrı'ya karşı işlenen kusurların affolacağı bilinir. Bu affoluş sadece Ebedi olana karşı işlenmiş kusurlar için geçerli olup, bağışlanmak Ben'in elindedir. Bunun aksine Başkası Ben'i hiçbir zaman affetmeyebilir ve daima reddedebilir (Levinas, 2017:39). Levinas bu durum hakkında şunu söyler: "İnsanın Tanrı'ya karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanır; insanın Başkası'na karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanmaz, meğerki öncelikle o kişinin gönlünü almamış olsun..." (Levinas, 2017: 37).

Levinas'ın etik görüşü, insanlar arası sosyal ilişkiyi öne çıkararak tüm varlıklara bir deneyim alanı sunar. Levinas etiğinin temellerine göre tasavvur edilen Tanrı, kendisini sadece insanlar arası ilişkide beyan eder. Etik çerçeve içinde düşünülmesi gereken Tanrı tasavvuru ancak bu sayede bir anlam kazanır (Gözel, 2011: 231). Levinas'a göre etik sayesinde anlam kazanan Tanrı: "...sevginin, merhametin ve adaletin tanrısıdır, yani insanlardan merhamet ve adalet talep eden ve sadece insanlar merhametin ve adaletin peşinde gittiklerinde 'akla gelen' bir Tanrı. Demek oluyor ki; Tanrı, kaçışın huzurunu ve sakinliğini, kişisel saadeti değil fakat Kant'ın deyimiyle 'amaçlar krallığı' için mücadelenin barışını talep eder. Yani farklılıklara gösterilecek saygıya dayanan bir insan ahengi, öğrendiği kadar da öğreten iletişim, aşkınsallığın insan arası yakınlıklarda meydana geldiği daha iyi bir dünya yaratma çabası" (Çelebi, 2010d: 797).

Levinas Tanrı'ya yaklaşmanın aslında Başkası'na yaklaşmak olduğunu düşünür. Ben ve Başkası arasındaki sorumluluk ilişkisini başlatan ve Yahudi kaynaklarında da yeri

olan Habil ve Kain arasında geçen hikayeye dikkat çeker. Bu hikaye insanlığın ilk cinayet ve intikam örneği olarak bilinir. Kain kardeşi Habil'i öldürür ve ardından ilahi sesin sorusunu duyar: "Kardeşin Habil nerede?" Kain soruya cevap verir: "Bilmiyorum. Ben kardeşimin bekçisi miyim?"¹⁰ İsrail geleneğinde bir tek insanın hayatının bitmesine sebep olmak, tüm dünyanın hayatını yok etmek ile eşdeğer tutulur. Bir tek yaşamı kurtaran ise, tüm dünyayı kurtarmış sayılır.¹¹ Kain kardeşinin sorumluluğunu üzerinde hissedemez. "Ben kardeşimin bekçisi miyim?" cevabından sonra ekler: "Habil'i ben öldürdüm. Fakat onu katledecek duyguyu içime sen yerleştirdin. Habil'in bekçisi sendin, tüm suç senindir." Yaptığı hatanın sonradan farkına varan Kain, suçu ile yaşamak zorundadır. Çünkü geleneğin savunduğu düşünceye aykırı bir durum söz konusudur. Kain'i bağışlayıp affedebilecek kişi sadece Habil'dir. Fakat Habil artık ölü olduğu için bağışlaması imkansız hale gelmiştir (Cheron, 2015: 180-183).

Levinas'a göre Habil'in bu davranışı etik buyruklara ters düşen bir harekettir. Sorumluluk sadece kardeşe duyulan bir görev değil, herkese, tüm Başka'lara duyulan bir şeydir. Tanrı Kain'e işlediği suçun doğal düzeni bozduğunu ve Tevrat ona suçunun üstlenilemeyecek kadar büyük bir suç olduğunu gösterir. Yahudi geleneği, insanın insana karşı işlediği bir suçu asla kaldıramayacağını ve affedilemez olduğunu vurgular. Tanrı'ya karşı işlenen suç affedilebilirken, insanın insana karşı işlediği suçu Tanrı affetmez. Yahudi dininin öç dini, Hıristiyanlığın ise merhamet dini olduğu söylenir. İsa'nın "Bir tokat atana diğer yanağını çevir!" deyişi sevgi ile bir tutulmuştur. Fakat Levinas, duygu ve sevgiyi önceleyen Hıristiyan dinine karşı, Yahudi dininin adalet talebini vurguladığını belirtir (Direk, 2021: 185-186).

Levinas, Tanrı ile Başka arasındaki ilişkiyi düşünürken Başkası'nı, öteden gelen bir yüz olarak anlamlandırır. Öte dediği ise varlığın ötesidir, yani sonsuzluktur. Varlığının ve mevcudiyetinin bir karşıtı olmayan mutlak yokluktur. Levinas için yüz, ötenin izini taşır ve öte, iz olarak Başkası'nın yüzünde anlam kazanır. Buradaki iz, yüzün O'luğu (*illeite*) olarak isimlendirilir. Yüzün O'luğu, yüzü bu dünyadan olmaktan çıkararak, başkalık sayesinde Başka olarak konumlandırılır. Öyle ki,

¹⁰ Tekvin, 4/9.

¹¹ bkz. Mishnah Sanhedrin, 4/5.

Tanrı'nın izi daima Başka'nın yüzünde belirir. Çünkü Tanrı, sonsuzluk ve O'luktur. Levinas'a göre Başkası'na karşı olan sorumluluk hali, Başka'nın yüzündeki Tanrı'nın iziyle, bir anlamda peygamberce bir tavırla kendisini göstermektedir (Direk, 2016: 24). Levinas için peygamberce tavrın tanımı şu şekildedir:

“Gerçekte peygamberce tavır ifşanın temel kipidir; ancak buradaki peygamberce tavır, ‘peygamber’ diye adlandırılan kimselerin yetenek, istidat veya özel kabiliyetlerinin kapsadığından daha geniş bir anlamda anlamak gerekiyor. Peygamberce tavır, bizzat insanlık koşulunun temel bir uğrağı olarak düşünüyorum. Başkası için sorumluluk üstlenmek, tüm insanlar için Sonsuz’un ve esinlenmişliğin ihtişamına tanıklık etmenin bir tarzıdır. Paradoksal bir biçimde, kendisinden neyin talep edildiğini bile bilmezden önce başkasının yerine hesap veren insan, peygamber tavrına ve esine sahiptir. Yasaya öncel nitelikteki bu sorumluluk, Tanrı vahyidir” (Levinas, 2016e: 338).

Varlığının hapisanesinden ve ağırlığından Başkası'nın sorumluluğunu üzerine alarak kurtulabilecek olan Ben, bunu ancak kendisini Başkası içinde eriterek başarabilir. Levinas için Ben olmak, sorumluluktan kaçmamak anlamına gelir (Levinas, 2016a: 122-125). “Ben her insanın yerine geçerim ama hiç kimse benim yerime geçemez ve bu anlamda ben, seçilmişimdir” (Levinas, 2016f: 246). Başkası karşısında sonsuzca sorumlu olan Ben, Başkası'nın yoksulluğu ve yoksunluğu karşısında kayıtsız kalamayandır. Başkası'na hiçbir şekilde kayıtsız kalamayan ve onun yükünü üstlenen Ben, varoluşunun zirvesine ulaşır. Başkası'nın hesabı Ben'den sorulurken, aynı zamanda Başkası'na hesap verme mecburiyetinde olan bir Ben'den bahsetmek mümkündür. Levinas'a göre sorumlu olmanın mecburiyeti hesap verme mecburiyetiyle örtüşerek, yüksekliği hedef alır. Bu noktada Levinas, sorumlu olmanın acıma duygusuyla birlikte düşünülmemesi gerektiğine vurgu yapar. Çünkü Ben, ona emir veren Başkası'ndan sorumludur. Öte yandan Levinas için asıl mesele, Ben'in Başkası yoluyla kendisini sorgularken yaşadığı gerilimle birlikte Başkası'na bağlanmasıdır. Bu bağlanma Ben'in sorumluluk bilincinin farkına varmasını ve kendi varlığından çıkmasını sağlayacaktır. Levinas Ben'in Başkası'yla kurduğu bu ilişkiye “sonsuz” adını verir (Levinas, 2016a: 122-125). Sonsuz ile birlikte olmak hakkında Levinas'ın ifadesi şöyledir:

“Sonsuz ile ilişki halinde Ben, ileri doğru yürüyüşünü durdurmanın olanaksızlığıdır; Platon'un Phaidon'da kullandığı deyimle, görevini terk etmenin olanaksızlığıdır;

kelimenin tam anlamıyla, kendine geri dönmek için zamanı olmamaktadır” (Levinas, 2016b:140).

Levinas için, Ben’in sorumlulukla karşılaşması, sonsuza açılan bir kapı niteliğindedir. Başkası için olmak ve Başkası’nın yerine geçmek Levinas’a göre sonsuza tanıklık etmektir. Başkası’nın yüzündeki çağrıya cevap vererek “Efendim!” diyen Ben, sonsuza tanıklık etmiştir. Fakat aksi durumda, yani çağrıya cevap vermemesi halinde sonsuz kendisini Ben’e sunmaz, sadece Başka ile yakınlığından söz edilebilir. Ayrıca Levinas’a göre, hiç kimse hiçbir zaman, “Bütün ödevlerimi yerine getirdim” diyemez. Çünkü sonsuzun tezahürü bu şekildedir. Sınırlanan ve her şeyin ötesine bir açılım hakimdir (Levinas, 2016e: 335).

Peki, “Kendinin sorgulanması, kendinin alt edilmesi nasıl gerçekleşebilir?” (Levinas, 2016a: 125). Levinas bu soruya şu cevabı verir: “Sonsuza doğru giden edim, daha ilk ‘yönelim’inde sorgulanmıştır zaten. Söz konusu edim, Başkası’na boyun eğen ve böylece bir yüksekliğe itaat ve boyun eğme olarak ortaya çıkan bir ahlâklılığa dönüşürse, ancak o zaman böyle bir sorgulama mümkün olabilir” (Levinas, 2016a: 125). Başkası’nın yüzü Ben’i sorumluluğa çağırır. Çağrıya cevap veren Ben, egoizmden kurtulur, kendisini dönüştürmeye başlar. Yüz ile karşılaştığı andan itibaren artık eski Ben değildir. Sorumluluğunu aldığı Başkası, Ben’in varlıkta kalmış haline bir son vererek, kaçışına imkan sunar. Ben’in rütbesi düşer ve Başkası’ndan bir beklenti ve karşılık duymaksızın kendisini bir rehine gibi ona sunar. “Başkası’nın sorumluluğundan sorumlu olmak onun yerine geçmeyi (*substitution*), onun yerine bedel ödemeyi gerektirmektedir” (Direk, 2003: 49). Herkesten ve her şeyden sorumlu Ben, aynı zamanda Başkası’na borçludur ve bu borç ölene kadar ödenemeyecektir. Ben ve Başkası arasındaki bu sınırsızlık ve beklentisiz tavır “*asimetrik ilişki*” olarak adlandırılır. Levinas için bu asimetrik yapı, Ben’in kendisini sakınmadan Başkası’na feda edişi, sınırsızca ve sonsuz şekilde ona açılması, yüz yüzeliğidir. Başkası’yla olan ilişki daima sorumluluk ilişkisidir (Çırakman, 2012: 421). Levinas, Başkası’nın çağrısına cevap verirken, karşılıksız ve sorgusuz olarak yaklaşılması gerektiğini söyler. Levinas’ın *Dört Talmud Okuması* adlı eserinde bu konuyla ilgili pasajı şöyledir:

“Sanhedrin’in üyeleri birbirlerini görebilsinler diye bir yarım daire oluşturduğunu öğreniyor. Kimse kimseyi arkadan görmüyor, her zaman ya yüzden ya da profilden görüyordu. Bu mecliste hiçbir zaman kişilerarası ilişki kesilmiyordu. İnsanlar birbirlerinin yüzlerine bakıyorlardı. Demek ki bugün ‘diyalog’ dediğimiz şey hiçbir zaman kesilmiyor ve kişisiz bir diyalektikte kaybolup gitmiyordu. Bu anonim bir toplum değil, yüzler topluluğuydu” (Levinas, 2017: 260-261).

Görülüyor ki; Başkası’na yaklaşmanın Tanrı’ya da yaklaşmak olduğunu düşünen Levinas için, Tanrı’ya doğru yaklaşmanın yolu yüzün çağrısına kulak vermektir. Bu çağrı yoksul, muhtaç ve çaresiz durumda olanın, yani adaleti talep edenin çağrısıdır. Levinas’a göre Başkası için olmanın koşulu elindekini Başkası’na vermektir. Bu şekilde Başkası’na yönelen Ben, Başkası’na karşı sorumlu hale gelerek onunla iletişim kurar (Gözel, 2011: 238).

Varlıktan Başka Türü’de Levinas Başkası’nı ‘yakın’ olarak görür. Peki yakınlık nedir? Aradaki fark, ayırım ya da mesafelerin ortadan kalkmaması halinde, terimlerin birbirine yaklaşmasıdır. Levinas için, yaklaşımda giderilemeyen bir uzaklık vardır aslında. Bu yakınlık, terimleri bir yandan ayrı tutarken bir yandan da onları ilişkiye davet eder. Burada birleşmeyle sonuçlanacak bir yakınlıktan bahsedilmez. Uzaklık da olan bir yakınlıktır, bir-ara-dalık’tır. O halde, Ben ve Başkası arasındaki ilişkide bulunan yakınlık aslında bir farktan ibarettir. Kayıtsız kalmayan bir farktır bu. Eğer aksi olsaydı, Ben ve Başkası arasında bir ilişkiden söz edilemezdi. Levinas yakınlığı da etik çerçevede anlamlandırmanın doğru olacağını düşünür. Ben’in Başkası’na yaklaşması, Başkası’nın da Ben’e yaklaşması gerektiği sonucunu doğurmaz. Levinas’a göre, yakınlık yaklaşma sırasında beliren ve karşılık beklemeyen bir kardeşliktir (Gözel, 2011: 317-318). Farkların olmasına rağmen kayıtsız kalmayı imkansız kılan bir yakınlığa vurgu yapan Levinas, bu durumu “*obsesyon*” (takıntı, saplantı) olarak ifade eder. Başkası’nın aşkınlığının yarattığı bu saplantı kendisini Başkası’na teslim eden Ben’i sonsuz borcunun ortaya çıkışıyla birlikte travmatik bir hissiyata sürükler. Yüz, Ben’e musallat olmuş haldedir. Başkası’yla kurulan yakınlık el uzatılıp yakalanılacak bir şey değil, aksine Ben’i ele geçiren ve kavrayan, yani musallat olanın mevcudiyetidir. Yakınlık Ben’in Başkası’ndan uzaklaşmasını imkansızlaştırarak, acilen ve koşulsuzca sorumluluğun Ben’e yüklenmesini sağlar (Calin ve Sebbah, 2011: 133-135).

Levinas'ın sınırsız sorumluluğunu eleştiren Kearney şunları dile getirir: “Bence bu abartılı dil bazen mazoşizm ve paranoyanın sınırlarına dayanıyor. Benin Başkası'na maruz kalması, derinin üzerinde yara açan o şeye maruz kalmasına benziyor. İzdırabın bu sıfır noktasında benlik diye bir şeyden söz edilebiliyorsa eğer, bu ancak ‘saplantılı’, ‘suçlanmış’, ‘sürülmüş’, ‘rehin alınmış’ bir öznellik çerçevesinde mümkündür. Buna koşut olarak Levinas da içedönüklüğümüz parçalandıkça ve ben kendimi ‘her türlü sığınağı terk etme ve travmalara maruz kalma’ olarak deneyimledikçe ortaya çıkan ‘öznellik ürpertisi’nden söz eder” (Kearney, 2009: 95).

Levinas için, etik ilişki tek yönlü, yani asimetrik olduğundan dolayı yakınlık Ben'den Başka olana yakınlıktır. Yakınlık düşüncesi içinden ortaya çıkan bir diğer mesele ise, “Yakın kimdir?” ve “Başkası yakın mı, yoksa yabancı mı?” sorularına cevap aramaktır. Başkası hem yakın hem de yabancı ise “birliktelik” içerisinde nasıl değerlendirilebilecekleri merak konusudur. Levinas için, Başkası hem yakın hem yabancıdır. Levinas'ın dönem dönem yazdığı eserlerinde kavramların vurgusu değişiklik gösteriyor olsa da, Başkası hakkındaki bu iki belirlenim aynı değerlendirilerek, aynı şeyi talep ederler. Kendisiyle hiçbir ortaklığı olmayan ve Ben'den ayrı bulunan bir kimse yabancıyı düşündürürken, ayrılığı ortadan kaldırmasa da onu dengeleyen kimse ise yakını düşündürür. Levinas, Gözel'in aktarımıyla, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Başkası'nı yabancı olarak nitelendirir. *Varlıktan Başka Türülü*'de ise Başka olandan yakınlık diye bahseder. Fakat yakınlığın içinde yatan yabancılık meselesi hiçbir zaman yadsınamaz bir durum olarak değerlendirilir. Öyleyse şunu söylemek yerinde olacaktır; Başkası'ndan uzak durmanın imkansızlığını, mesafe koyulamaması ve beraberinde zorunlulukla gelen koşulsuz ve sınırsız sorumlulukla açıklanabilir (Gözel, 2011: 326-328).

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da ele aldığı yabancı kavramını komşuluk (*prochain*) ile düşünür. Komşuluk tüm fenomenal özelliklerin ötesinde yer alır. Benimle aynı türe ait oluşundan dolayı değil, aksine Ben'den Başka olduğu için komşudur. Levinas'a göre komşu, Ben'in kardeşi olmakla birlikte aynı zamanda da reddedilemez, bırakılamazdır. Öte yandan Kartal'ın aktarımıyla, Levinas *Varlıktan Başka Türülü*'de sorumluluğun ağırlığını ve sınırsızlığını tam anlamıyla Başkası'na doğru tanımlar. Yani Ben kendisini tam anlamıyla komşusuna, Başkası'na açar. Ben,

sığınağını terk ederek tüm savunmasızlığıyla birlikte kendisini açığa çıkarır. Zira bu sefer sadece Başkası Ben'in karşısında değildir. Ben'de Başkası'nın karşısında savunmasız ve çıplak haldedir. Ben'i Başkası'ndan koruyacak hiçbir tedbir yoktur (Kartal, 2021: 220-221).

“Başkası”, “yakın”, “yabancı” (yetim, dul, yoksul) ve “komşu” kelimeleri Levinas için gündelik yaşam içinde kullanılan dışında teknik bir anlam ifade eder. Her türlü fenomenal özelliğinin askıya alındığı Başkası, kendisini bütün çıplaklığıyla Ben'e sunar. O halde, yabancı'nın da başka bir ülkeden olması, yoksulun sosyal statüsünün aşağıda olması zorunlu değildir. Başkası etnik, kültürel, politik gibi fenomenal özellikleri ile değerlendirilmez. Levinas daha öncesinden de bu duruma babalık-oğulluk, anne-bebek örnekleri ile bir açıklık getirmişti. Levinas'ın düşüncesine göre, akrabalık, etik ilişkinin bir koşulu değildir. Doğal olanın ötesinde bir anlam ifade eden Başkası, metafizik düzlemde anlaşılmalıdır. Levinas için, Başkası'nı tanımak, açlığı tanımaktır, vermektir. Başkası'nı boş ellerle karşılamamaktır. Başkası, evimin kapılarının ona daima açık olduğu kimsedir. Bu etik görüş, Başkası'na misafirperverlik, konukseverlik ve cömertlik içerisinde yaklaşmaktan geçer (Gözel, 2011: 330-335).

Başkası'nın sesi ile buyruklarını dile getiren Tanrı, Ben'in ve sonsuzun kurduğu etik ilişkide anlamlı hale gelir. Tanrı, sonsuz şekilde kendisini varlık alanından ve hatta etikten soyutlamıştır. Levinas için Tanrı kendisini O'luk olarak beyan eder ve açığa çıkmadan O olarak konuşur. Bu noktada Levinas, Yahudilik geleneğinden yola çıkarak şunu belirtir: Yahudiler için Ben, Sen ve O olmak üzere üç kişi vardır ve Tanrı kendisini üçüncü bir kişi olarak ifade eder. Etik anlayışını Ben ve Başkası'nın yüz yüze kurduğu ilişkide temellendiren Levinas, sonsuz ile girilen ilişkiyi de sosyal bir ilişki olarak ele alır. Ben ve Başkası arasındaki bu etik ilişki, üçüncü tarafın ortaya çıkmasıyla birlikte varolanların dünyasına düşmek olarak düşünülür. Bu noktada söylenebilir ki, varlık ve etik alanını birbirine yakınlaştıran ve bağlayan ip üçüncü taraftır (Levinas, 2016h: 180-181; ayrıca bkz. Çırakman, 2012: 420-422). Levinas için, şiddet ve toplumun çözülemez sorunları karşısında politikanın çözüm olamadığı bir noktada yeni bir etik ve dayanışmanın gerekli oluşu çözümü de

beraberinde getirecektir. Yeni etik anlayışın temel mottosu “komşunu sev!” olarak kendisini gösterir (Kartal, 2021: 226).

2.1.6. Üçüncü Taraf ve Adaletin Ortaya Çıkışı

Levinas’ın “varlıktan çıkış”ın gerekliliğini vurguladığı yerde bir yalnızlaşma söz konusu olmamakla birlikte bunun, sosyal ilişkinin başladığı ve insanlar arası etkileşimin artarak sürdüğü yerde “başka türlü” bir çıkışı mümkün kıldığı görülür. Özneler arası ilişkinin Levinas’ın etiğini şekillendirdiği açıkça ortadır. Bu ilişki karşılık beklememe durumu açısından tek taraflı bir ilişki gibi görülse de, aslında tam da biraradalığın resmidir. Başkası’na karşı duyulan sorumluluğun zorunluluk ile ortaya çıkışı, Ben’liğin oluşumunu ve dönüşümünü de olumlu yönde etkiler. Alain Finkielkraut *Sevginin Bilgeliği* kitabında sosyal ilişkinin gerekliliği hakkında şunları söyler:

“Sosyal ilişki, ‘insanın kendinden sıyrılma mucizesi’dir... Başkası, benliği tehdit eden, saldıran veya büyüleyen yabancılaştırıcı güç olmadan önce, benim kendine bağlanışını bozan, benliğini kendinden kurtaran, eğlendiren, ona boşluk hissi veren ve böylece var olanı kendi varoluşunun ağırlığından kurtaran seçkin bir güçtür” (Finkielkraut, 2012: 20).

Bahsi geçen bu sosyal ilişkinin Levinas için temel faydası, Başkası sayesinde Ben’in yalnızlığından kurtulması ve Ben’in çakılı kalmış olduğu yerden çekip çıkarılmasıdır. Sosyal ilişkinin mümkünlüğü ise yüz sayesinde olur. Başkası’nın yüzü ve ortaya çıkan sorumluluk duygusu kutsiyet noktasında değerlendirilir. Etik görüşü her ne kadar ağır bassa da Levinas, etiğini hayata geçirirken siyasetten faydalanır. Adalet anlayışının ve üçüncü tarafın ön plana çıkarıldığı bu bölümde insanın, toplumdan dışlanmadan ve aynı zamanda Levinas’ın etik görüşüne uygun bir biçimde nasıl adil olabileceği konusu üzerinde durulacaktır.

Levinas, üçüncü tarafın politik alana geçişi sağladığını ve adaletin onunla birlikte başladığını belirtir. Levinas’ın düşüncesinde üçüncü taraf (*le tiers*), üçüncü kişi (*la troisième personne*) ve o’luk/hu-viyet (*illeity*) olmak üzere üç farklı yorum vardır.

Fakat Levinas için temel soru, üçüncü tarafı yüz yüze olan etik ilişkide nasıl ilişkilendireceğidir. Adalet ve politikada üçüncünün insanlar arasındaki yeri ve ilişkisinin ne şekilde olacağı önemli bir noktadır. Bernasconi'nin aktarımıyla, Levinas *Olmaktan Başka Türlü*'de üçüncü tarafı, Başkası'yla olan ilişki açığa çıktığı andan itibaren düşünmeye başlamıştır. Zira Levinas'ın politika ve adalet için söylediği her şey, onun etiğinin bir kipliğidir (Bernasconi, 2011: 33-35). Ben ve Başkası arasındaki asimetrik ve koşulsuz ilişkide adalet talebinden söz edilmez. Üçüncü kişinin dahil olduğu bu ilişkide sorumluluktan doğan bir adalet talebi vardır. Levinas için:

“İnsan çokluğu Ben'e –ya da bana diyelim– Üçüncü'yü unutma olanağı tanımaz. Üçüncü, Ben'i Öteki'nin yakınlığından çekip alır; her yargıdan önce gelen sorumluluktan, biricik ve kıyaslanmaz dolaysızlığı içindeki yakına duyulan, hukuk öncesi sorumluluktan, kökensel toplumsallıktan çekip alır. Yakın olandan başka olan Üçüncü de benim yakınımıdır. O, aynı zamanda, yakın olanın yakınıdır. Ne yapıyorlar –biricikler–, birbirlerine ne yaptılar? Yakınlığın, her yargıdan önce gelen bu sorumluluğu dolayısıyla, birinin ötekine yaptığı haksızlıklardan habersiz olmak, benim için, kendime karşı duyduğum sorumluluğu –yakınlarımların biri ve Öteki'yle ilgili olarak duyduğum öncelikli sorumluluğu– yerine getirmemek olur. Burada söz konusu olan, birinden ya da ötekenden göreceğim olası zararları hesaba katmak ve kayıtsızlığımdan sıyrılmak değildir, sorumluluğuma düşen Öteki'nin çektiği acıdan habersiz olmamaktır” (Levinas, 2016c: 197).

Levinas etiğin iki kişi arasında başladığını, fakat adalet için en az üç kişinin olması gerektiğini vurgular. Ben'in Başkası'yla olan ilişkisi aynı zamanda üçüncüyle olan ilişkisidir. Çünkü bu ilişki toplum içerisinde başlar ve devam eder. Başkası'yla olan dışındaki başka ilişkiyi Levinas üçüncü taraf olarak isimlendirir. Komşudan farklı olarak değerlendirilen üçüncü tarafın da başka bir komşu olduğunu söyler, yani onun Başkası'nın komşusu olarak görür. Öyleyse Ben, hem Başkası hem de üçüncü taraf için sorumlu halde bulunur. Levinas bu durumun adalet, düşünce ve felsefeye anlam kazandırdığı kanaatindedir. Üçüncü taraf, Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi izleyen kişidir. Adalet fikri kendisini burada açığa çıkarır ve üçüncü taraf bu anlamda toplumsal ilişki ve yasalarla birlikte ele alınır. Bu sayede ise üçüncü, etik ilişkiyi varolanların alanına taşır (Kibar, 2010: 446). Öyle ki, Levinas üçüncünün de katılımı ile, adalet ve özgürlük talebinde bulunan Başkası'nın sesini etik alan içerisinde düşünür:

“Başkasına da ‘ben’ statüsü tanınması için mücadele veren insan hakları da, evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi de, insanın insanlığını ‘ben’ konumunda aradığından, politik olanın alanında başkasının başkalığını göz ardı etmektedir. Levinas insanı ‘ben’den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur. Bu hümanizm başkasına ait olması gereken haklar uğruna mücadele eden bir siyasi konum olarak anlaşılmalı zorunda değildir. Öteki insan hümanizmini, belki de insanların yüz yüze oldukları bir çoğullukta farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen bir siyaset felsefesi olarak düşünmek gerekir. Bu felsefenin siyaseti Aydınlatma itilimli insan hakları politikalarının dışlamış olduğu kişilerin geçmişte alamadıkları hakları şimdi almalarını sağlamakla ilgilenmez yalnızca. Onların ‘sorumlu’ olabilecekleri bir durumda yaşayacakları koşulların sağlanmasını talep eder” (Direk, 2021: 153).

Levinas’ta Başka ile ilişki hiçbir zaman iki kişi arasında olmamıştır, her zaman üçüncü bir kişi mevcuttur. İlişki sürecinde üçüncü her zaman hazır bulunup Başkası’nın gözünden bana bakarak adaletin ortaya çıkmasını sağlar. Kişinin benliğini ve eşitlik durumunu sorgulatan bir üçüncünün olması, devletin ve hukukun zorunluluğunu beraberinde getirir (Tunç, 2008: 80-81). Hayatı ve yaşam koşulları ele alındığında, Soğuk Savaş dönemindeki felaketlerin en yakın şahitlerinden biri olduğu hatırlandığı ve insanların köleleştirildiği Nazi Kampları’nın ortasında kalan bir filozof olduğu düşünüldüğü zaman Levinas’ın felsefi görüşünde etiğin ön planda tutulması ve adalet kavramının açığa çıkması aslında muhtemel bir durumdur (Ersin ve Muradov, 2020: 2). İki kişilik bir ilişki ve bu ilişkide tek kişinin sorumlu olduğu düşünüldüğünde yerine oturmayan taşların olduğu görülür. Levinas bu meseleyi üçüncü bir kişinin ilişkiye girmesi ile aşar ve *Sonsuza Tanıklık* kitabında şu şekilde ifade eder:

“Önüme çıkan, benim tek muhatabım olsaydı, yalnızca yükümlülüklerim olurdu! Ama yaşadığımız dünyada, yalnızca bir tek ‘karşılaşılan’ yok; dünyada hep bir üçüncü var: o da benim başkam, benim yakınım. Bundan sonra, bunlardan hangisinin benim için öne geçtiğini bilmek önemlidir: Biri diğerinin kıyıcısı değil midir? İnsanların, karşılaştırılabilir olmayanların, karşılaştırılmaları gerekmez mi? Demek ki burada adalet, başkasının yazgısını üstlenmenin öncesindedir. Öncelikle sorumluluklar almış olmam gereken yerde, yargılarda bulunmalıyım. Burası, kurumsallığın doğuşudur, burada kuramsalın temeli olan adalet doğar” (Levinas, 2016f: 242).

Levinas için, “...yaşadığımız dünyada, yalnızca bir tek ‘karşılaşılan’ yok; dünyada hep bir üçüncü var: O da benim başkam, benim yakınım” (Levinas, 2016f: 242).

Levinas'ın felsefesinde üçüncüyle ilişki Başkası'yla olan ilişkiden ayrı tutulmaz. Ben ve Başkası arasındaki ilişkiye sonradan dahil olan bir üçüncü kişi yoktur, aralarındaki ilişkiye sonradan katılmamıştır, o zaten hep oradadır. Başkası ile ilişki başladığı andan itibaren, üçüncü, Ben ve Başkası ilişkisinin içerisindeki bir tanık olarak orada durur. Üçüncü, Ben'e Başkası'nın gözlerinden bakmaktadır. O, Başkası ya da yakınının bir benzeri değildir, fakat başka bir yakındır. Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da Ben ve Başkası ilişkisini adalet olarak değerlendirir. Adalet, üçüncünün mevcudiyetidir (Direk, 2021: 254).

“Üçüncü” kavramı Levinas'ın adalet anlayışının temellerini oluşturur. Çünkü üçüncü bir kişinin ilişkiye girmesi adaleti gerekli hale getirir. Başkası'nın olduğu her yerde, her zaman bir başka Başkası da mevcuttur. Yani Başkası'nın yüzü ile karşılaşıldığı zaman üçüncünün zaten orada var olduğu açıkça söylenebilir. Bu sebeple üçüncü kişi her zaman Ben ve Başkası'nın ilişkisinde bir yere sahiptir. Başkası da bir Ben olduğundan dolayı, onun da bir Başka'sı vardır. Başka'ları birbirleri ile iletişim ve etkileşim halinde yaşamlarını sürdürür. Ben, Başkası'na karşı sonsuz ve sınırsız olan sorumluluklarını yerine getirememeye başladığında bilinir ki, bu sorumluluğu sekteye uğratan bir üçüncü de Ben'e kendisine karşı olan sorumluluklarını hatırlatmaktadır. Levinas'ın adalet anlayışı bir bakıma bu sorumluluklar arasında denge kurmak olarak değerlendirilir. Artık Ben'de bir Başkası olduğundan dolayı talepte bulunma hakkına sahiptir (Ersin ve Muradov, 2020: 132-133): “Üçüncü tarafın, öteki ile girilen yüz yüze ilişkinin ikiliğini, üçüncü olarak bozabilme yetkisi, ne onun empirik ortaya çıkışı ne de varlıksal statüsünden kaynaklanmaktadır. Bütün mesele, aslında onun da “bir başka Öteki” olmasıdır” (Çırakman, 2012: 414). Fakat şunu söylemek gerekir ki, üçüncü bir kişinin ortaya çıkması sorumluluktan kaçılacağı anlamına gelmez (Ersin ve Muradov, 2020: 132-133).

Levinas'ın felsefesinde adalet (*justice*) kavramı, simetrik olmayan ve ölçüsüz bir etik ilişki olarak adlandırılır. Politikaya açılan bir kapı olan üçüncü sayesinde, yüz yüze ilişkideki Ben ve Başkası'nın asimetric ilişkisi eşitlik olarak görünebilir. Bu ilişkide “insanlık bana değil, bize bakar” (Bernasconi, 2011: 40). Etik ilişki, Başkası'na egemen olmaktan ve Başkası'nı nesne haline getirmekten vazgeçmektir. Yüz yüze bir ilişkiyi başlatmak için silahların bırakıldığı, Başkası'nın yüceliğinin tanındığı ve

etik sorumlulukların bilindiği bir adalet anlayışı gereklidir. Etik sorumlulukların yerine getirilmesi ise üçüncü kişi ile mümkün kılımlar. Üçüncü kişi Ben'i, Başkası tarafından yapılan işkencenin belirsizliğinden kurtararak, Başkası'nın yaptığı işkence, vuruş ve ezilip kalmalardan engelleyebilecek tek kişi olarak görülür. Böylece etik sorumluluğun yerine getirilebilmesine olanak tanınır (Calin ve Sebbah, 2011: 15-17). Levinas üçüncü ile ilgili şunları söyler:

“Üçüncü, beni ötekinin yakınlığından çekip alır; her yargıdan önce gelen sorumluluktan, biricik ve kıyaslanmaz dolaysızlığı içindeki yakına duyulan, hukuk öncesi sorumluluktan, kökensel toplumsallıktan çekip alır. Yakın olandan başka olan üçüncü de benim yakınımdır. O, aynı zamanda, yakın olanın yakınıdır” (Levinas, 2016c: 197).

Üçüncü, eşitlik ve adalet talep ederek Başkası'yla kurulan asimetrik ilişkiyi düzeltir. Bunu yüz yüze ilişkiyi keserek yapmaz, fakat Ben'i sorguya çekip ilişkiyi askıya alır (Direk, 2021: 254). “Başkası başından beri tüm Başka insanların kardeşidir. Bu çoğulluk düzleminde, Ben ile Başkası arasında uzlaşmaz ‘asimetri düzeltilir’. Levinas’ın burada kastı yine devletin hukuk düzeninin imlediği eşitlik değil, dayanağı Tanrı olan ‘kardeşlik’tir: Tanrı fikri veya inancı sayesinde, Ben de diğerleri için bir Başkası olacaktır” (Türk, 2013: 63). Başkası’na karşı duyulan kardeşçe bir sorumluluk duygusu, eşitlik anlayışına tam anlamıyla ters bir görüştür. Adalet anlayışını bireysel bir “iyilik” üzerine oluşturan Levinas için “kötülük” kavramını anlamak, kötülüğe dair düşünce ve davranışlardan kaçınarak Başkası’na kötülük etmemek olması gereken şeydir. İyilik, bir yüzün çağrısına “Buradayım, gözünün önündeyim, emirlerine amade ve köleniz olarak buradayım” demektir. Kötülük ise isyan etmektir, “Bu benim problemim değil!” diyerek kestirip atmaktır, başka birine duyulan kindir, tahttan düşmüş bir hükümdarın –Ben’in- Başka tarafından tahtından edilmesine karşı koymasıdır (Finkielkraut, 2012: 91).

Kötülük ile ilgili fikirlerden arınıp iyiliğe yönelmenin en büyük getirisi, insanlığa barışçıl bir dünyanın sunulması olacaktır. Zulmeden kişiden de sorumlu olma bilinci, Levinas’a göre insan olmanın da bilincini oluşturur ve kaynağını Yahudi bilincinden/vicdanından alır. İşte bu noktada sorumluluk, taşınması zor bir yük olsa da, insanlığın bilincine, yani kötülüğe karşı insan kalmanın ayrıcalığına dönüşür

(Türk, 2013: 77). Üçüncü kişinin en başından beri yüz yüze ilişkide olmasını ve ona karşı olan sorumluluğu Levinas şu şekilde ifade eder:

“Üçüncü kişinin orada olması iliniksel bir şey değildir. Belli bir anlamda, ötekinin yüzünde bütün diğerleri mevcuttur. Dünyada iki kişi olsaydık, ortada bir sorun olmazdı: Öteki benden önce gelirdi. Ve belli bir ölçüde –Tanrı beni, gündelik bir kurala indirgenir gibi buraya indirgenmekten korusun- öteki beni sıkırsa da, bana azap çektirse de, ondan sorumluyumdur... Bir halka üyeysem, bu halk ve yakınımdaykiler de benim yakınımıdır” (Levinas, 2016f: 244-245).

John Rawls’ın (1921- 2002) toplumsal sözleşme kuramı ve adalet fikri Levinas’ın düşünceleri ile benzerlik gösterir. Rawls, adaletin temel ilkelerini bilerek bu ilkelere uygun davranmanın iyi yaşamın anahtarı olduğunu belirtir. Aynı zamanda şunu da ekler: Tüm insanlar kendi yaşam planlarını adalete uygunluğu doğrultusunda yerine getirmeye özen gösterirse eşitlik ve özgürlük fikirlerine yaklaşmış olurlar. Rawls’ın kuramı, doğal bir adalet ödevini kabul eder. Bahsettiği bu ödevler, gönüllü eylemlerin aksine, Başkası’na yardım etmek ve zorbalık yapmamak gibi doğal ödevlerden oluşur. Yerine getirilsin ya da getirilmesin, bu tür ödevler herkes için geçerli ve seçme şanslarının olmadığı ödevlerdir. Levinas’ın seçilmemiş sorumluluk fikri ile Rawls’ın toplumsal sözleşme kuramı bu anlamda birbirine yakınlık gösterir. Geçmişte seçilmeyen ödevlere katlanılabileceğini savunan Rawls, seçenek olmayan şeyi seçmenin ve seçim yapma fırsatının olmayışını kabul etmenin, adaletin sorumluluğunu anlamak için önemli noktalar olduğunu söyler. “Ben Başkası içinim, onun parçasıyım” diyebilmek iki düşünür için de olması gerektir (Stauffer, 2010: 454-455).

Toplumsallıktan uzak, insanlığın olmadığı bir alandan bahsetmek hiçbir zaman mümkün değildir. Karşılıklı ilişkiler her zaman ve her yerde mevcut durumda bulunur. İnsanlara, yani Başka olanlara karşı sorumluluk duygusu geliştirmek merhamet ve vicdanla örtüşür. Merhametin ve sevginin olduğu yerde ise insanlığı adalet karşılayacaktır. Levinas, kişilerarası ilişkinin mümkün olduğu etik ve siyaset anlayışını geliştirirken karşılaşılan “şiddet” kavramına bir açıklama getirir: “Adalet düzeni olmasaydı, sorumluluğuma sınır konulamazdı. Adalet dayalı, belli ölçüde zorunlu bir şiddet vardır; ama adaletten söz ediliyorsa, yargıçları, Devlet’le birlikte

kurumları, yalnızca yüz yüze'nin düzenine değil, vatandaşlar dünyasında yaşamayı kabul etmek gerekir” (Levinas, 2016f: 243).

Bu noktada Hobbes (1588-1679) ile Levinas karşıtlığından bahsetmek mümkündür. Hobbes'un siyaset anlayışında bir sözleşmenin bulunduğu ve bu sözleşmede insanların bütün hak ve sorumluluklarını sınırsızca Leviathan'a devrettiği görülür. Sözleşmenin özünde, insanların görevlerinin herhangi bir eyleme girişmeden önce görüşülerek tanımlanması ve üzerinde anlaşılması hali vardır. İnsanlardan beklenenler, onlardan istenebilecek şeyler ve istenenlerin yapılmaması doğrultusunda onlara uygulanabilecek yaptırımlar ve sınırlandırmalar en başından itibaren bellidir. Sözleşmede kendi iyiliğini düşünme ve kendisini güvence altına alma durumu vardır (Hobbes, 2007: 99; Bauman, 2016: 86). Burada amaç, herkesin herkese olan savaşına son vermek, bu şekilde de devlet ve toplumun düzenini sağlamaktır. Levinas'ın yaklaşımında ise bu durum tamamen tersine döner. Devlet adalet arayışından doğarken, adalet ise hem Başkası'na hem de üçüncü tarafa aynı anda sorumlu olamayacağımdan doğar. Burada sınırlanan şiddet değil, sorumluluktur. Hobbes'ta devletin (egemenin) mutlak bir sınırı yoktur; oysa Levinas için adaletin zorunlu kıldığı bir devlet, adalet arayışının kendisiyle sınırlıdır (Türk, 2013: 66).

Levinas'ın geleneksel Batı felsefesindeki “tümlük” anlayışına karşı bir duruş sergilemesinin en büyük sebebi, bu anlayışın savaşı beraberinde getirmesidir. “Varlığın savaşta görünen yüzü, Batı felsefesine tahakküm eden bütünlük kavramında sabitlenmiştir. Bireyler, kendilerini yöneten meçhul güçlerin taşıyıcılarına indirgenmişlerdir” (Levinas, 2016d: 92). “Komşu için duyulan sorumluluk yasal olanın ötesine giden ve sözleşmenin ötesinde yükümlü kılan bir şeydir tam olarak” (Levinas, 2016i: 182). Levinas'a göre asıl cevaplanması gereken soru şudur: “Toplum, insanın başka insanların kurdu olduğu Hobbesçu ilkenin sınırlanmasından mı, yoksa Ben'in Başkası için olmasına getirilen sınırdan mı doğar?” (Kartal: 2021: 233). Levinas çözümü ikinci seçenekte bularak, sınırsız bir kötülüğün hakim olduğu ve herkesi sınırladığı bir toplumsallığı değil, sınırsız sorumluluğunu sınırlamak zorunda kalan bir ütopyayı kurmak ister. Bunun mümkünlüğü ise etikten geçer. Etik politikaya karşı daima müdahale edebilir bir pozisyonda bulunmalıdır, çünkü devlet kendi başına bırakıldığında varacağı yer

tiranlık olur. Levinas bu durumun imkanını üçüncü tarafın sağladığını söyler. Bu sayede hukuk, yurttaşlar hukuku yerine kardeşlik hukuku olarak ortaya konur. Bu ifadedeki kardeşlik hukuku, etik yasayı koruyarak bir fark topluluğunu mümkün kılar (Kartal, 2021: 233).

Levinas için adaletin yasalarla ve sözleşmelerle sınırlandırılmasının imkanı yoktur. Sonsuz ve sınırsız etik anlayışının karşısında, sorumlulukların sınırlandırıldığı bir sistemin olması adaletin temelini sarsar. Levinas, var olan hukuk sistemleri ve yasalardan daha iyisi olabileceğini söyler. İyi olan sistem ise hukuk kurallarının etiğe dayandırılmış olmasıdır. Adaletin sağlanması sadece siyasi düzlem içinde gerçekleşmemeli, etiği de içine almalıdır. Dıştan bir gücün (etiğin) hakim olduğu bu sistem, gerektiği zaman tirana karşı koyabilmeli ve onu devirebilmelidir. Levinas için olması gereken, rasyonel kurallar yerine etiğin ön planda olduğu bir hukuk düzlemidir (Ersin ve Muradov, 2020: 135- 136).

3. BÖLÜM: “KONUKSEVERLİK” ANLAYIŞI DOĞRULTUSUNDA YABANCI SORUNUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ

Levinas için, Başkası’yla ilişki her zaman yeni kaynakları Ben’e sunan ve kendisinin ne kadar zengin olduğunu ona hatırlatan bir ilişki türüdür. Fakat bu zenginliğin farkına varan Ben, hiçbir şeyi kendisine saklamaması gerektiğinin de bilincindedir. Başkası’nın karşısında Ben çoktan mülksüz kalmıştır. Levinas, Başkası’nın yerine yetim, yoksul, dul ve yabancı gibi betimlemeler de bulunur. Bu betimlemeler kültürel anlamları dışında fenomenolojik olarak da bir anlam taşırlar. Rahatsızlık yaratan yabancı, Levinas için daha gelmeden çekip giden kişidir (Bernasconi, 2011: 104). Nitekim, burada önemli olan nokta Levinas’ın yoksul, dul ve yabancı adlandırmalarını ne şekilde yaptığıdır. Levinas’ın açıklamasına göre, yoksul olan kişi durumu Ben’den daha kötü olan ya da fakir olarak görülen değildir. Yabancı olanın da başka bir din, dil, ırka sahip olması gerekmez. Burada Levinas için önemli olan, bu kavramların somutluğuna değil, soyut anlamlarına bakılmasıdır. Bu kavramlar muhtaç olan kişileri tanımlamak için kullanılmaz, toplum içerisinde bir statüsü olmayan kişileri belirtmek için kullanılır. Levinas’a göre, statüsüzlük onların kimliklerinin olmaması anlamına gelir. Yabancı yerinden edilen ya da ülkesi olmayan bir mülteci konumunda değil, sonsuz şekilde aşkın ve yabancı olandır (Bernasconi, 2011: 109). Komşu anlamındaki yabancıya yönelen Levinas, mutlak anlamdaki yabancı ve Başka, kökünden sökülüp yersiz yurtsuz olarak bırakılmışsa ve bir yere sahip değilse bunun tek sebebinin Ben olduğunu söyler (Bernasconi, 2011: 110).

Bu bölümde konukseverlik düşüncesi etik ve politik düzlemde ele alınarak mülteci, sığınmacı ya da misafir olarak açığa çıkan “yabancı” hakkında Kant ve Derrida özelinde bir değerlendirme yapılacaktır. Konukseverlik anlayışı doğrultusunda yabancı olana bakış açıları ve bu soruna getirdikleri çözüm önerilerinin, Levinas ile birleştikleri ya da ayrıldıkları noktalar ele alınarak filozofların felsefi sistemlerinde farklılık olgusunun nasıl konumlandırıldığı incelenecektir.

3.1. Kant'ta Konukseverlik Düşüncesi

Kant'ın ahlâk felsefesini ve temel değerlerini ele aldığı iki önemli eseri vardır. Bunlar, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'dir (*Kritik der praktischen Vernunft*). Ahlâk felsefesi alanındaki görüşlerinin büyük bölümünü bu iki ana esere dayandıran Kant, ortaya koymuş olduğu etik görüşte saf akıldan gelen bilgilerin mümkünliğini, saf aklın tek başına istemeyi belirleyebileceğini ve bunun sonucunda da saf pratik aklın gerçekliğini ortaya koymaya çalışır. Özellikle saf aklın bir idesi olarak gördüğü özgürlük idesi başta olmak üzere Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ile pratik felsefeye ulaşmayı amaçlayan Kant, aynı zamanda ahlâkın bir olgu olduğunu da kanıtlamayı hedefler (Tepe, 2020: 66). Kant'a göre pratik akıl, herhangi bir amaç için araç kılınan iyi olanı değil, kendi başına iyi istemeyi ortaya çıkarma amacını kendi içinde taşır (Kant, 2015: 11). Pratik akıl ahlâki eylemin belirlenmesini sağlarken aynı zamanda bunu "iyi isteme" (*Wille*) koşulu ile yapar:

"İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği her şeyden, karşılaştırılmayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir" (Kant, 2015: 9).

Kant için, dünyada ve hatta dünya dışında bile, iyi istemeden başka koşulsuz şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey söz konusu değildir. İyi isteme, kendi başına iyi olan tek şeydir (Kant, 2015: 8). İdeal olanı en yüksek iyi olarak adlandıran Kant, en yüksek iyiye ulaşmanın kolay olmadığını belirtir. Çünkü o, duyum ya da deneyimlerde aranmaz. O sadece bir ideal, yani iyiyi kavramaya yönelik bir model veya fikirdir. Peki en üstün iyi ideali nereden gelir? Kant'a göre en yetkin evren en üstün iyidir. Yahut yaratılmış olan en yetkin evren, varlıkların mutluluğunu ve bu mutluluğa layık olanları içerir. Öyle ki, doğa, insanı mutlu olması için değil, mutluluğa layık olması için belirli yetkinliklerle donatmıştır ve bu vasıflar ahlâksal yetkinliktir. Kant en üstün iyilik ve ahlâki davranışlarla alakalı olarak şöyle bir dünya tasarlar (Kant, 2021: 20-21):

“Bütün insanlar akıllı, anlayışlı ve davranışları iyi, yani mutluluğa layık olsalardı, ama yoksul, her şeye muhtaç durumda ya da üzüntü, keder, sefalet içinde bulunsalardı, o zaman mutlu olamazlardı, bunun sonucunda en üstün iyiye ulaşamazdı; tersini düşünürsek, şayet insanlar mutlu olsalardı, ama iyi davranmasalardı, yani bu mutluluğa layık olmasalardı, bu durumda da en üstün iyi elde edilemezdi” (Kant, 2021: 21).

Bu durumda Kant için, aklın hakiki belirlenimi, “başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak” (Kant, 2015: 11) olmalıdır. Kant’ın ahlâk yasası bir isteme ilkesidir ve “bize ne yapacağımızı değil, o eylemle istediğimiz şeyin ne olduğunu, hangi tarzda istememiz gerektiğini söylemesinde yatar” (Ketenci-Topuz, 2009: 14). Kant için iyi isteme her zaman aklın denetimindedir. Eylemlerin değerinin nedensellikleri ile belirlenmesini ise “ödev” (*Pflicht*) kavramı ile düşünür (Kant, 2015: 12). Kant için insanın eylemlerinin ödevde uygun olması gerekmektedir. Örneğin, insanın yaşamını sürdürmesi, yapabildiği yerde iyilik yapması, kendi mutluluğunu güvence altına alması Kant’a göre birer ödevdir. Kant, yaşamlarını “ödevde uygun” olarak koruyan insanlar ile “ödevden dolayı” koruyan insanlar arasında bir ayrım yapar. Ödev konumunda değerlendirdiği durumları insanların doğuştan gelen eğilimlerden ya da korkulardan kaynaklı değil, ödevden dolayı yapmaları gerektiğini söyler. Ancak bu şekilde maksimlerinin ahlâksal bir içeriği olur. Kant için olması gereken, eylemlerin hakiki ahlâksal bir değer taşımasıdır (Kant, 2015: 12-14). Bu durum hakkında Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* eserinde şu örneği verir:

“Varsayalım ki, insansever kişinin ruhsal dünyası başkalarının alınyazısına bütün duygudaşlığını söndüren kendi acılarıyla bulutlanmış olsun, sıkıntı içinde olan başkalarına iyilik yapma olanağı hep elinde olsun, ama kendi sıkıntısıyla başı yeterince deritte olduğundan başkalarının sıkıntısı onu duygulandırmaz; ve şimdi, hiçbir eğilim onu buna itmeden, bu ölümsü duyarsızlığından kendini çekip çıkarsın ve eylemi, hiçbir eğilim duymadan, yalnız ve yalnız ödevden dolayı yapsın; işte o zaman ilk defa eylemi halis ahlâksal değerini taşır” (Kant, 2015: 11).

Demek oluyor ki, Kant’a göre ödevden dolayı yapılan bir eylem, hakiki ahlâksal değerini, onunla ulaşılabilecek bir amaçta değil, onu yapmaya karar verdirten maksimde bulmaktadır. Ayrıca şunu söylemek de olanaklı hale gelir: Ödev, yasaya “saygı”dan (*Achtung*) dolayı, zorunlulukla yapılan eylemleri kapsar. Peki kayıtsız şartsız “iyi” denilebilecek, mutlak olup istemeyi belirleyebilecek yasa nasıl olmalıdır? (Kant,

2015: 16-17). Kant bu yasayı şu şekilde tanımlar: “Maksimumun aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğim şekilden başka türlü hiç davranmamalıyım” (Kant, 2015: 17). İstemenin bu yasa tarafından belirlenmesinin bilincini saygı olarak gören Kant, bir kişiye duyulan bütün saygının aslında yasaya duyulduğunu belirtir (Kant, 2015: 17). Kant’a göre, akıl yasaya ve Başkası’na saygı duymayı gerektirecek bir yasa ortaya koyar: “ama hiç olmazsa şu kadarını anlıyorum: bu, eğilimlerle salık verilenlerin taşıyabileceği her değer üstünde olan değer görülmesidir; ve pratik yasaya saf saygıdan gelen eylemin zorunluluğu, ödevi oluşturan şeydir. Bu ödev başka her hareket nedeni yerini vermelidir; çünkü o, değeri her şeyin üstünde olan kendi başına iyi istemenin koşuludur” (Kant, 2015: 19).

Nitekim, Kant ahlâkça iyi olması gereken için şunu da ekler: Bir eylemin ahlâki olabilmesi için sadece ahlâk yasasına uygun olması yetmez, aynı zamanda ahlâki eylemin ahlâk yasası uğruna yapılmış olması da gerekir (Kant, 2015: 5). Kant, ödevde uygun olan ve uygun olmayan eylemlerin kolayca anlaşılabilir olduğunu, fakat ödevden dolayı gerçekleşen ve ödevde uygun olan eylemler arasındaki farkı anlamanın kolay olmadığını vurgular (Kant, 2015: 12). Bu durum ile ilgili bakkalın satış yapması üzerinden bir örnek verir:

“Örneğin bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ödevde uygundur; çok alışverişin yapıldığı yerde, zeki tüccar da bunu yapmaz, herkes için değişmez bir fiyat koyar, öyle ki bir çocuk, başka herkes gibi, ondan alışveriş yapar. Dolayısıyla insanlara dürüstçe hizmet edilir; ancak bu, tüccarın bunu ödevden dolayı ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığını inanmamız için pek yeterli değildir; çıkarı gerektiriyordu bunu; ama ayrıca sevgiden dolayı, birini diğerine fiyat konusunda yeğlemesi için müşterilere doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiği, burada düşünülmez. Demek ki eylem ödevden dolayı, ya da doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılmıştır” (Kant, 2015: 12-13).

Kant, yaşamı sürdürmenin bir ödev olduğunu ve herkesin buna doğrudan doğruya bir eğiliminin olduğunu söyler. Ama yaşamı sürdürürken duyulan endişenin bir değeri ya da ahlâksal içeriği yoktur. İnsanlar yaşamlarını ödevde uygun şekilde koruyor, fakat ödevden dolayı değil. Zira buna karşın bir kişi yaşamdan tat almayı bırakarak ölmeyi diliyorsa, “ama yaşamını, onu sevmeden, eğilimden ya da korkudan değil, ödevden dolayı yine de sürdürüyorsa: işte o zaman maksimumun ahlâksal bir içeriği vardır” (Kant, 2015: 13). Bu durumda söylenebilir ki, Kant’ın ahlâk yasasına göre,

“ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlâksal değerini, onunla ulaşılabacak bir amaçta bulmaz, onu yapmağa karar verdikten maksimde bulur” (Kant, 2015: 15).

Kant için iyi isteme, bütün akıl sahibi varlıklar için ahlâki bir ödevin zorunluluğunu ifade eder. Bu zorlama durumu kişinin arzu ve diğer eğilimlerinden bağımsız şekilde eylemesini gerektirir. Akıl sahibi tüm varlıklar için geçerli olan bu zorunluluk beraberinde evrenselliği getirir (Kant, 2015: 23-26). Kant’ın etik anlayışı, ödev etiği olarak değerlendirilir ve bu ödev etiğinde, eğer bir eylem yapılması gerekiyorsa o eylemin sonucunda ortaya çıkan durum önemli değildir; önemli olan eylemi yapmaya götüren ahlâksal ilkeler ve bu durumu temel alan etik görüşüdür. Bu durumda Kant’ın etik görüşü, istemenin belirlenmesiyle alakalıdır (Türkyılmaz, 2020: 78).

Ahlâk yasası hakkında bahsedilenlerin sonucunda, her eylemin maksimi saf akılda temellenmiş olarak bulunur. Bu nedenle söylenebilir ki, ahlâk yasasına uygun eylemlerde bulunmanın koşulu insanın özgür eylemleridir. Bu türden eylemler doğa yasasına göre değil, ahlâk yasalarına göre eyleyebilme olanağını taşır. O halde, Kant için ahlâk yasasına uygun isteme ile özgür isteme aynı anlama gelir. Bu durumda, insanın özgür isteme ile ortaya koyduğu ahlâki yasa, insanı yasa koyucu konumuna çıkarır (Kant, 2015: 64-65). Bu noktada Kant şunu dile getirir:

“Akıl sahibi varlıkların ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birliği, yani bir krallık ortaya çıkar ki, bu yasalar amaç ve araç olarak bu varlıkların birbiriyle tam bu ilişkisini amaçladıklarından, bu krallığa (kuşkusuz yalnızca bir ideal olarak) amaçlar krallığı adı verilebilir” (Kant, 2015: 51).

Kant’ın görüşüne göre, bütün akıl sahibi varlıklar bir birliktelik oluşturur. Bu birliktelik zorunluluktan ortaya çıkarak, birliktelik sağlayan kişilerin birbirlerine araç olarak değil, amaç olarak davranacakları ve bu şekilde eylemlerde bulunacaklarını gerekli kılar (Kant, 2015: 51). Kant bu gereklilik ile alakalı olarak şu pratik buyrukta bulunur: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2015: 46). Doğası gereği insan kendi başına bir amaçtır, bunun için akıl sahibi doğa da kendisini amaç olarak ortaya koyar (Kant, 2015: 46). Kant *Pratik Usun Eleştirisi*’nde, ahlâk yasasının kutsallığından bahseder. Ona göre insanlık da kutsal olmalıdır, insan kendi türü dışındaki tüm nesnelere araç olarak

kullanabilir. Fakat insan ve onun gibi tüm insanlık, kendi kendisinin amacıdır (Kant, 2001: 125). Kant'a göre ödevin kendisi bir amaçtır ve "amaçlar krallığı"nda saf pratik akıl tarafından istenen her şey iyi isteme olarak belirlenir (Kant, 2015: 58).

Kant'ın öğretisinin temel ilkesi sayılabacak bir husus da, Başka'larına karşı olan ödevlerin adalet ve yükümlülük olarak değerlendirilmesidir. Bu tür ödevler eğilimden değil, insan haklarından kaynaklanır. Bu durumda önemli ve öncelikli olan insanların ihtiyaçları değil, haklarıdır. Bir insanın yoksul ve ihtiyaç sahibi olmasından ziyade, eğer söz konusu mesele o kişinin haklarıysa, onu memnun etme mecburiyeti vardır. Çünkü Kant'a göre bu ödevler genel hakların kurallarına dayanır. Öte yandan Başka'larının haklarını umursamadan, davranışını sadece lütufkârlıktan dolayı yerine getiren birisi için hak ve yükümlülüklerden bahsetmek olanaksızdır. Öyle ki, herkes lütufkârlıkta bulunsaydı, "benim", "senin" denilebilecek hiçbir şey olmazdı. Öncelik aklın değil, eğilimin olurdu. Bu durumda da bir şeyler kazanmak için çabalamak yerine, herkes kendisini Başkası'nın lütufkârlığına teslim ederdi. Kant'a göre tüm insanların çalışarak kazanması ve mutluluklarını bu şekilde sağlaması gerekir. Bunu Başka'larının haklarına saygı göstererek başarabilirler (Kant, 2021: 237-238).

Kant için nezaket, güler yüz ve terbiye her daim erdemliliklerdir, ama ne var ki bu tür davranışlar sürekli icra edilmemelidir. Bu noktada Kant şunları ekleyerek devam eder: "...sıkıntıya düştüğü zaman insanın yardım konusunda bir takıp taleplerle dostunu rahatsız etmesi doğru değildir; bu şekilde insan dostuna yük olur. Zira o Başka'larını rahatsız etmektense sıkıntılara yalnız başına katlanmak daha doğru olur" (Kant, 2021: 242). Öyle ki, Başkası'nın mutluluğunu sağlayıp, ihtiyacını giderdiği zaman bu, Ben'in mutluluğunu sağlayacağına bir garantisi olsaydı ortada madur olan bir taraf kalmazdı. Başkası'nın mutluluğu sağlandığı zaman Ben kendinden bir şeyler kaybediyor gibi görünse de, Başkası onu tekrar gözettiğinde kaybı olmaz. Demek ki Kant'a göre, karşılıklı olarak özen gösterilebilseydi kimse zarar görmezdi (Kant, 2021: 245-246).

Aynı şekilde Başkası'nı kendinden daha çok sevme fikrinin kabulü için, onun da Ben'i kendinden çok seveceğinden emin olmak gereklidir. Ancak bu şekilde

kaybedilenlerin bir telafisi olabilir. Kant'a göre Ben, yaşamı boyunca ihtiyaçlarını sağlayıp, hayatından memnuniyet duyması ile yükümlüdür. Ben, Başkası'nın ihtiyaçlarını ve mutluluğunu ancak kendi ihtiyaçlarından feragat edip yaşamını kesintiye uğratarak sağlayabiliyorsa, işte o zaman Başkası'na mutluluk sağlamakla yükümlü kılınmaz (Kant, 2021: 247). Örneğin, Ben bir aileyi sefalet ve yoksulluktan kurtarmak için gerisinde borç bırakamaz. Kant dünyadaki Başka'larının haklarını ön planda tutarak, lütfkârlık yapmanın gereksiz olduğunun vurgusunu yapar. Çünkü Başka'larının haklarına saygı duyan ve çiğnemeyen herkes her durumda dürüst olsa ve herkes bu şekilde davranabilseydi dünyada yoksulluk diye bir şey kalmazdı. Kant'ın bu görüşlerinden çıkan sonuca göre, insanın haklarını yoksayan bir kimse bu davranışını lütfkârlık ile düzeltemez. Lütfkârlık ve haklardan ortaya çıkan ödevler, insanın kendisine karşı olan ödevleri kadar üstün gelemez (Kant, 2021: 256-257). Temel hak ve ödevleri Romalı hukukçu Ulpian'ın formülünü uygulayarak inceleyen Kant, “Şerefle yaşa!” formülünden, insanın kendisini Başka'ları için bir araç konumuna getirmemesini ve kendisine saygı duyması gerektiğini anlar (Wood, 2020: 278). Kant'a göre:

“İyilikte bulunan kişi yaptığı iyilikleri değerinin hesabına bir yükümlülük ya da yerine getirilen bir ödev olarak yazılabilir. Bir yükümlülük diye yazarsa değerinin gururunu incitir ve bu yüzden minnettarlığını azaltır. Ama kendisine karşı nankörece davranılmasını istemiyorsa bunu insani bir ödevin yerine getirilmesi diye düşünmelidir ve değerinin hesabına yükümlülük olarak yazmamalıdır ki, o da karşılığını vermek için aklından çıkarmasın” (Kant, 2021: 268).

Kant için, bir devletin yurttaşlarının diğer bir devleti ziyaret etmek istedikleri zaman geçerli olması gereken bir “evrensel misafirperverlik” maddesi olmalıdır. Bu madde Avrupa sömürgeciliğinin uygulamalarından kaynaklı olan kozmopolitik meseleleri içerir. Dünyanın başka bölgelerine göre Avrupa medeniyetinin daha gelişmiş olduğu konusunda hem fikir olan Kant buna rağmen, Avrupalıların Başka'larını medenileştirme görevlerinin onlarla uyuşmadığını belirtir. Kant üst medeniyet kavramını, türünün kabiliyetlerini geliştirme, ahlâk ve hukuk düzleminde insanları daha iyi ve sağlıklı hayat şartlarına yöneltme gücü olarak tanımlar. Ama medeniyetlerin gösterdiği tiranlık, heves ve hırslar toplumların yozlaşmasına ve eşitsizliklerin oluşmasına sebep olur. Bu nedenle Kant, Avrupalıların yabancı

ülkeleri ziyaret etmesinin aslında o ülkeyi fethetme düşüncesi üzerine yapılan bir eylem olduğunu ve ölçünün kaçtığını belirtir. Bu düşüncesinden yola çıkarak evrensel misafirperverlik fikrini tekrar gündeme getirir. Kant'a göre, hiçbir devlet, halkın yaşadığı bölgeye askeri güç gönderme ve istila etme hakkına sahip olamaz. İnsan sevgisi veya ahlâki bir meseleden çok temel bir insan hakkı meselesidir bu (Wood, 2020: 285-286). Bu durum için Kant, *Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'de dünya yurttaşlığı/kozmpolit hukuk hakkında şunları söyler:

“Konukluktan (misafirlikten) anlatılmak istenen, her yabancıya geldiği memlekette düşmanca davranış görmemesi hakkıdır. Yabancıya yaşamını tehlikeye atmamak koşuluyla, kendisinin ülkeye girmemesi istenebilir; ama bulunduğu yerde huzuru bozmadıkça, ona karşı da düşmanca davranılmaz. Burada yabancıya bir aile ocağına kabulü söz konusu değildir; böyle olması için, yabancıya bir süreliğine aile ocağının konuğu olarak kabul edilmesini cömertçe sağlayacak özel anlaşmalara gereksinim vardır. Burada yalnızca özgürce ülkeye girip çıkma (ziyaret) hakkı ya da bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olmaları bakımından, birbirlerinin topluma kabul edilmelerini isteme hakkı söz konusudur” (Kant, 2020: 342).

Kant'a göre hem eskiden hem de bu zamanda sergilenen şey, siyasi kurumların zorbalık, baskı ve adaletsizlikleri olmuştur. Bu durum insanlığın sahip olduğu yeteneklerin önünü kesen ve ilerlemeyi zorlaştıran bir şeydir. Kant siyasi kurumların sosyal eşitsizlik ve savaşlar yüzünden suçlanabileceklerini söyler. Fakat bu noktada şunu da belirtir: Devletin asıl işlevi, akıl sahibi olan varlıkların dışsal özgürlüğüne ilişkin haklarını zorlayıcı bir şekilde de olsa korumasıdır. Bu zorlama insanlığın vazgeçilmezidir ki, kültürel ve ahlâki ilerleme için de mecburidir (Wood, 2020: 287).

Kant'ın görüşüne göre “toplumdışı toplumsallık” , her insanda doğal bir eğilim olarak bulunmaktadır. İnsan daima diğer insanlardan üstün olmayı ister. Bu rekabetçi güdüler insanı toplumun içine çeker, ortak çıkarlar değil. İşte burada ahlâki akıl devreye girerek amaçlar dünyasının yasalarına göre yaşamaya ve insanların haysiyet bakımından birbiriyle eşit olduğuna dikkat çeker. Bahsedilen rekabet durumu ahlâki emirlerin önüne bencil amaçların koyulduğu bir eğilimdir. Ahlâk yasası bu anlamda insanlara amaçlarını Başka'larının amaçlarıyla birleştirmeyi emreder. Çünkü Kant insanların tek başına eğilimleri ile başa çıkamayacağını, bu sebeple de amaçlar alemine bir yönelimin ve topluma katılımın gerekli olduğunu söyler. Kant insanın

ahlâki karakterini geliştirebileceği bu topluluğa “etik topluluk” adını verir (Wood, 2020: 292-293).

İnsanın diğer insanlardan üstün olma çabası, mülkiyet peşinde olmaları, rekabetçi eylemleri ve bunlara yönelik davranışları beraberinde “İrk” ve “ırkçılık” kavramlarını da açığa çıkarır. Bernasconi *İrk Kavramını Kim İcat Etti?* yazısında: “...birisi ilk ırk teorisinin yaratıcısı olarak gösterilecekse, bu kişi Alman filozofu Immanuel Kant olmalıdır” der (Bernasconi, 2020: 47). Bunun sebebini ise genel olarak Kant’ın metinlerinde ve özellikle de *Farklı İnsan Irkları Üzerine* adlı çalışmasının büyük bölümünde ırk kavramını ele almasıyla açıklar. Kant, insanlar arasında görülen farklılıkları açıklarken onları deri rengine göre sınıflandırarak, Beyazlar, Siyahlar, Hintliler ve Kalmuklar olmak üzere dört ırka ayırır. Ten rengine göre ayırdığı ırkların oluşumunu ise havanın durumuna bağlar. Kant’a göre tüm ırkların tohumları başlangıçta herkeste gizli olarak bulunur. Çevre ve hava koşullarına bağlı olarak uygun tohumlar, bir amaca hizmet etmek için etkinlik kazanırlar. Ona göre ırklar bir kez oluşur ve bir daha değişikliğe uğrayamazlar. İklim koşullarına göre değişime uğrayamayan ırklar süreklilik gösterir (Bernasconi, 2020: 65-66). Çeşitli insan tiplerini birbirinden ayırmak için renk ayırımına gidilmiştir. Beyazlar kendilerini diğer tüm ırklardan daha üstün görmüşler ve siyahların neden siyah olduğuna dair çeşitli varsayımlarda bulunmuşlardır. Kant’a göre bir insanın gerçek ten rengi ancak ılıman bir iklimde görülebilir (Bernasconi, 2020: 67-69).

İrk kavramı bilimsel anlamda ilk kez Almanya’da geliştirilmiştir. Tarihin ırkları birleştireceğine ve doğanın kurduğu biyolojik ayrımların yıkılabileceğine inanmayan Kant, ırkların karışmasına kesinlikle karşı çıkar. Çünkü kötü ırkların iyileştirilemeyeceği gibi iyi ırklar da bu sebeple aşağı çekilecektir. Kant ırkların karıştırılmasıyla alakalı olarak, soyların kendilerine has karakterleri yavaş yavaş yok olsa da, hayırsever olmanın insan ırkına hiçbir yararının olamayacağını düşünür. İrkların birbirine karışmaması gerektiğini, aksi takdirde Beyazların alçalacağını vurgulayan Kant, biyolojik nedenler yüzünden böyle söylüyor gibi görünse de bunun asıl sebebi sosyo-politiktir (Bernasconi, 2020: 75-77).

Anlaşıyor ki, Kant'ın ödev etiği genel anlamda akıl sahibi tüm insanlar için uyulması gereken evrensel bir etikdir. Bu evrensel etik anlayışın, yasaya saygının ön planda tutulduğu, eylemlerin buna göre şekillendiği koşulsuz bir buyruk olarak Kant felsefesinin temelinde durduğu görülür. Levinas için ise yasa ve yaptırımların evrenselliğinden önce gelen bir aşkınlık vardır. Levinas, Kant'ın kategorik buyruklarını eleştirirken onların sadece yasadan ibaret olduğunu belirtir. Levinas'a göre yalnızca kurallar evrensel olabilir. Evrensel kuralları içeren ödevlerin yaratımının olabileceğini fakat ahlâki sorumluluğun, sadece insanın sorgulanmasıyla ve bireysel olarak yerine getirilmesiyle var olabileceğini savunur. Ayrıca o, Kant'ın ödev etiğinin insanları aynılaştırdığı düşüncesindedir. Levinas insanları birer birey yapan unsurun sorumluluklar olduğunu düşünür. Bu sebeple ahlâki öznenin ahlâki bir kural niteliği taşıyamayacağını belirtir (Bauman, 2016: 80). Levinas, ahlâk yasasının evrensel olarak geçerliliği konusunda Kant'a karşı çıkmaz. Sadece bu yasanın akılda, içsel bir düzlemde kalmasından memnun olmadığını ifade eder. Kant'ın bu yarası, Levinas için soyut kalmıştır. Levinas ahlâki yönden bir evrenselliğin soyut yasadan değil, Başkası'nın yüzünden geldiğini söyler. Ben'in içindeki ahlâkın uyanışı yasa ile değil, Başkası'nın yüzü ile karşılaşma sırasında olur (Tunç, 2008: 79).

Kant'ın önceliği Ben'e verdiği ve ona atfettiği değeri gösteren bir diğer düşüncesi ise bütün insanların sahip olduğu doğal amacın, kendi mutlulukları olduğudur. Kant ödev etiğinde “özerklik” fikrinde ısrarcıyken, Levinas öteki etiğinde “yaderklik” önceliğine yer verir. Aralarındaki bu ayrım içsellik ve dışsallıktan gelmektedir. Kant'ın etiği içsel buyruklar tarafından belirlenirken, Levinas'ın etiği dışsal bir buyruk tarafından belirlenir. Her ikisi için de buyruğun koşulsuz şekilde özneyi bağladığı görülse de buyruğun kaynağı farklı yerlerden gelmektedir. Kant için, öznenin kendi ussal özünü gerçekleştirmek ön plandayken, Levinas için, öznenin kendi varlığından feragat ederek Başkası'na açılması ön plandadır. Kant için istenç hem yasa koyan hem de uygulayan olarak tanımlanırken, Levinas'ta Başkası'nın yüzü hem yargıç hem de sanık konumundadır. Levinas için buyruğun buyruk olmasını sağlayan şey, onun evrensel olması değil, Başkası'nın Ben'e dayattığı

yoksunluğu ve bu yoksunluk ile açığa çıkan gereksinimlerini belirten acil bir haykırıştır (Gözel, 2012: 416-418).

Levinas için Başkası'nın haykırışını duymak ve fedakarlığa hazır olmak, yalnızca Ben'e verilmiş ve sadece onun için geçerli olan emirler doğrultusunda hareket etmek ahlâki bir kişi olmak için ön koşuldur. Evrenselliği bu noktada arka plana atan Levinas, sorumluluğu başka bir Ben'e yüklemenin imkansızlığından bahseder. Onun için ahlâki bir kişi olmak, kardeşinin bakıcısı olmak anlamındadır. Kardeşi, kardeşlik görevini bilse de bilmese de, ona karşı görevini yerine getirmek zorunda olan bir Ben'den söz eder. Kant'ın etiğindeki öznellik, insanın biricikliğini temel alıp bunu korumaya çalışırken, Levinas'ın etiğinde insanın türüne karşı tutumu ve Başkası'nın korunmasının önceliği dikkat çeker (Bauman, 2016: 76). Kant'ın felsefi görüşüne göre önceliği alan özne, Levinas'ta yenilgiye uğramıştır. Levinas için özne ahlâkiliğini akıl yolu ile değil Başkası yoluyla keşfeder. Kant'ın öznesi otonom ve sonlu iken, hiçbir yabancıya, insana ya da Tanrı'ya boyun eğmezken, Levinas bu öznenin otonomluğuna karşı bir duruş sergiler (Tunç, 2008: 79).

Levinas'ın etiğinin başlangıcı sayılabilecek nokta, Başkası ile ortaya çıkan şiddet durumu ve sefaletlik halinde Ben'in kendisini sorgulamaya başlamasıdır. Başkası'nın yüzüne karşı gösterilen konukseverlik, Levinas'ın etiğinin temelidir. Konukseverlik anlayışının ortaya çıkması aynı zamanda Levinas'ın etik alandan politik alana attığı bir adım niteliğindedir. Bu etik anlayış Başkası'nın (yabancının) ailemde, evimde, ülkemde karşılanması gibi basit bir durum değildir. Bu konukseverlik beraberinde barışı getirir. Kant için barış, savaş halinden çıkma ile gerçekleşirken, Levinas, Kant'ın sürekli barış fikrine karşı çıkarak doğuştan gelen bir barış halinden söz eder. Kant'a göre barışın kurulması gerekirken, Levinas'ta barış kurulması gereken bir şey değildir, doğuştandır (Tunç, 2008: 84). Daha önce de belirtildiği gibi Levinas'a göre savaştan doğan bir barış barış olamaz. Barış Mesihçi bir anlayışa ve konukseverliğe dayanır. Kant'ın felsefesinde yasallık ödevine uygun hareket etmekken, Levinas'ın görüşünde yasallık Çoğul Öteki'nden (üçüncüden) gelir (Tunç, 2008: 85-88).

Kant'ın konukseverlik üzerine düşünceleri Levinas'ın düşüncelerinin karşıtı niteliğindedir. Simetri ve asimetri düzleminde değerlendirildiği zaman Kant'ın

sisteminin simetri kapsamında, karşılıklı olarak ilerlediği görülür. Kant'ın konukseverlik düşüncesi aslında geçici olarak misafir ağırlama ile ilgilidir. Kant'ta bu görüş Levinas'ın karşılama ve kabul etme görüşünün aksine ziyaret hakkı olarak anlaşılır. Bu durum Kant için yabancılar karşısında düşmanlığın aşılmasıdır. Yabancıların ziyaret hakkı, yeryüzünün ortak sahibi olma bilincine dayanır. Yeryüzünün ortak sahipliği vesilesiyle yabancılarla ziyaret hakkının verilmesi gerektiğini düşünür ve bu hakları devletin yabancılar karşısındaki ödevleri olarak ortaya koyar. Kant'ın bu görüşü oldukça sınırlı ve sınırlayıcıdır. Yabancıların ikamet etme ve yerleşim hakkının olmaması gerektiği görüşündedir. Kant bu sayede ülkesindeki yurttaşların mülkiyet haklarının korunduğunu belirtir (Tunç, 2008: 27-29). Yani Kant için koşulsuz bir konukseverlik anlayışının olduğu söylenemez. Yabancı olarak ifade edilen Başka'larına barınacak bir yer sunulması ve onlara yardım edilmesi Ben'in hayatını tehlikeye atıyorsa bu yardım yapılmamalıdır. Kant'a göre yükümlülük olarak görülmemesi gereken bu durum karşısında Ben sorumlu olmaktan çıkar (Benhabib, 2016: 46).

Tarihsel olarak bakıldığı zaman Levinas'ta insan iyi ile başlar. Bu durum Kant'ta tam tersidir. İyiyeye yöneliminin olmasının aksine insanın varlığının kötü ile başladığı noktasında durur. Bir kere insan aklı devreye girdiyse, kötülükler de birbirini kovalamaya başlamıştır. Kant insanın doğasından gelen bazı durumların olduğunu söyler. İnsan her ne kadar topluma ihtiyaç duysa da, aynı zamanda kendisini Başka'larından ayrı tutup, her şeyi kendi düşüncelerine göre şekillendirmek ve diğer insanları buna göre yönlendirmek ister. Güç, mevki ve mülkiyet peşinde olan insanlar birbirlerine direnç gösterme eğilimindedir. Buradan doğacak olan çatışma Kant'a göre olumsuz değildir. Bu çatışma insanın gücünü uyandırması, tembellikten kaçması, harekete geçmesi için bir uyarı, yeteneklerinin gelişmesini sağlaması ve ahlâki ayrımları yapabilmesi adına Kant için istenilen bir haldir. Bu hal savaş için de geçerlidir. Kant'a göre insanlık kültürünün gelişmesini sağlayan bu dirençtir ve kültür tam olarak geliştiği takdirde ebedi barışın mümkün olabileceğini belirtir (Ereker ve Özer, 2020: 189-193).

3.2. Jacques Derrida'da Konukseverlik Düşüncesi

Derrida'nın konukseverlik anlayışının Levinas'ın komşuluk, yani Başka hakkındaki düşüncelerinin bir devamı niteliğinde ilerlediği söylenebilir. Bu bölümde Levinas'ın etik ve politik düşüncelerinin devamı olarak, Derrida'nın konukseverlik düşüncesine bakışı ele alınarak, iki filozofun birleştiği ve ayrıldığı noktalar değerlendirilecektir. Derrida'nın konukseverlik anlayışı yapısöküm (*deconstruction*) pratiği olarak okunabilir. Geleceğe ve gelecek olana açık olmaya bir çağrıdır yapısöküm. Konukseverliğin ne olduğunun bilinmemesi, konunun belirlenmemiş ve henüz deneyimlenmemiş olması, hukuksal zorunlulukların ve politik sınırlandırmaların dışında bir geleceği ön plana çıkarır. Kendisini henüz sunmayı, konukseverlikte, koşulsuzca karşılama, kabul etme ve ağırlamanın başlaması demektir (Gültekin, 2014: 23). Bu doğrultuda etik ve politika arasındaki ilişki ve aporetik yapı sorumlulukla birlikte ele alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.

Levinas 1995'te Paris'te öldüğü zaman, Derrida konukseverlik ile ilgili verdiği derslerinde sadece bir aylık yol almış bulunur. Derrida'nın Levinas üzerine yazdığı sayısız makalelere rağmen *Adieu* (Elveda), yani Levinas'a veda metni ikisi arasındaki ilişkinin en iyi örneğini sunar. Derrida'nın konukseverlik hakkındaki düşünceleri, Levinas'ın komşu ve Başkası ile ilgili düşüncelerinin bir devamı, karşılaştırılması ya da yorumlanması olarak değerlendirilir. Tüm bunların yanı sıra Levinas ve Derrida arasındaki kader birliğinden söz etmek de mümkündür. İki düşünür de Yahudi kökenli olup İkinci Dünya Savaşı'nda Nazilerin baskısı altında yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Derrida ondokuz yaşlarında Paris'e gelerek Husserl hakkında çalışmalarına başlamış ve sonrasında o da Levinas gibi Heidegger'in rüzgarına kapılanlar arasında yerini almıştır. *L' Ecriture et la Difference*, *De la Grammatologie* ve *La Voix et la Phenomene* adlı üç kitabı ile çıkış yapan Derrida, *L' Ecriture et la Difference* adlı kitabında *Violence et Metaphysique* adlı makaleyi İngilizceye çevirmesiyle birlikte Levinas dünya çapında okunan bir filozof haline gelmiştir (Direk, 2012: 13-14).

Derrida ve Levinas gibi çağdaş filozoflar, Batı için Aynı olanı genellikle Başka olandan daha fazla el üstünde tuttıklarına vurgu yaparlar. Bu durumu Levinas “Aynılığın ontolojisi”, Derrida ise “logosantrizm” olarak tanımlar. Bu iki düşünürün kıta Avrupa felsefecileriyle hemfikir olduğu tek nokta, etik açıdan Başka’lığın öneminin kavranabilmesi için, adalet sisteminin yeniden inşa edilmesinin gerekli olduğudur. Aynıyı aşarak Başka’ya açılmak beraberinde adaleti de getirir. Levinas’a göre, Başka ile ilişki sınırsız bir sorumluluk doğururken, Derrida’ya göre mutlak konukseverliğe bir davettir (Kearney, 2009: 88).

Derrida’ya göre ilk etiğin anlamı “azizin azizliği” olarak da tanımlanır. Bu azizlik, daima Başkası’ndan gelir. Bu çağrışımı yapmasının sebebi, Levinas’ın, Başkası’nın kutsal olan yeryüzünden bile daha aziz olduğunu düşünmesidir. Derrida’nın düşüncesine göre Başkası’nın yüzünü tecrübe etmek ve deneyimlemek gereklidir. Başkası’nın yüzüne dikkati yöneltmek aynı zamanda konukseverliğin bir göstergesidir. Derrida’ya göre konukseverliğin yasası, söz üzerine temellenir. Bu, Başkası ile konuşma biçimidir. Adeta ona yemek yedirme ve nefes aldırma şeklindedir. Konukseverlik, kapının Başkası’na daima açık olmasıdır (Tunç, 2008: 82).

Derrida konukseverliği açıklamadan önce yabancıyı tanımlamanın, konukseverlik düşüncesi açısından önemli olduğunu düşünür. Yabancıyı politik alanda düşünen Derrida, yabancıyla olan sorunun dilden kaynaklandığını belirtir. Ona göre yabancı, öncelikle konukseverlik ile ilgili olan ödev, norm, uygulama ve sığınma hakkı talebinin ifade edildiği dile yabancıdır. Yabancı konukseverliği, konuk eden ev sahibinin dilinde talep etmek durumunda kalır. Derrida’ya göre dilin yabancıya dayatılıyor oluşu ilk şiddettir. Yabancı ve konukseverlik sorunu Derrida için burada başlar (Derrida, 2020: 19). “Onu bizde konuk etmeden evvel ve konuk etmek için, yabancından bizi anlamasını, sözün her anlamıyla, mümkün tüm uzantılarıyla dilimizi konuşmasını istemeli miyiz?” (Derrida, 2020: 19) diye sorar Derrida ve sonrasında şu soruyla devam eder: “Dilimizi konuşuyor olsaydı –bunun tüm içerimleriyle-, bir dille paylaşılan her şeyi paylaşıyor olsaydık, yabancı yabancı olmaya devam eder miydi ve onunla ilgili olarak sığınmadan yahut konukseverlikten bahsedebilir miydik?” (Derrida, 2020: 19).

Derrida'ya göre, yabancı temalaştırılarak bir sorunun başlığı haline getirilmemelidir. Yabancılıktan gelen sorun olarak düşündüğü yabancıya sunulan konukseverlik anlayışının öncelikle dilde başladığını ve yabancı'nın hukuk diline yabancı olduğunu belirtir. İşte burada dil, ilk şiddet olarak ele alınır. Derrida için, dil ancak Başkası ile ilişki halindeyken dil olabilir. Konukseverlik eyleminin poetik olduğunu söyleyen Derrida, yeni bir dilin keşfinden bahseder. Peki konukseverlik poetiği nedir? Levinas'ın da söylediği şekilde, konukseverlik poetiği Başkası'nı kendi dilinde kabul etmek anlamına gelir. Başkası'na kendi dilinden vazgeçmesi talep edilmemeli, bunun aksine dillerin biricikliğinden vazgeçilmeden kabul görüldüğü bir buluşmadan söz etmek mümkün olmamalıdır. Burada önemli olan, Pascal David'in de dediği gibi, kişilerin geçmişleri ile kastedilen onların farklı özellikleri ile yansıdığı yüzlerdir (Tunç, 2008: 93). Öncelikle burada fark edilmesi gereken şey, Derrida'nın konukseverlik düşüncesin de Levinas'ın düşüncesi gibi, yüzün kabulünden geçtiğidir. Öyle ki, Derrida için de yüz ile karşılaşma sırasında etiğin temeli olarak Başkalık ortaya çıkar. Sonsuzun ağırlanması, yüzünün kabul edilmesi karşılamayı ifade eder. Birini karşılamak onu kabul etmek demektir. Öyleyse söylenebilir ki, yüzün kabul edilmesi, konukseverlikten itibaren etiğin açığa çıkmasıdır (Tunç, 2008: 93-94).

Konukseverliğin "Hoş geldin!" kelimesi ile başlayacağını ve bu şekilde etiğin dilde, sözde açığa çıkacağını düşünen Derrida, Başkası'nın ağırlanmasının ne olduğu sorusunu kendisine sorar (Tunç, 2008: 94). Derrida, yabancı sorunu için asıl meselenin "soru" anında başladığını belirtir. "Gerçek konukseverlik, geleni sorgulamak, adını sormak mı yoksa sorgusuzca kucak açmak mıdır?", "Adın nedir?" ya da "Sana nasıl hitap etmeliyim?" soruları mı yabancıya karşı şefkat ifade eder yoksa hiç sormamak mı? Öyle ki, gerçek bir konukseverlik anlayışının oluşması için sorulan sorular bile Derrida için önem ifade eder ve koşulsuz konukseverlik bu sorular sayesinde anlaşılmaya çalışılır (Derrida, 2020: 29).

Eşikteki yabancıya "Kimsiniz?" diye sorulan soru, ona konuk olduğunu hissettiren bir sorudur. Türkçede olduğu gibi, kapının dışında içeri girmeyi talep edene sorulan "Kim o?" sorusu, ben-sen karşıtlığından ziyade, üçüncü şahıs kipinde sorulur. Üçüncü şahıs Ben ile iletişim kurmaya çalışır. Çünkü henüz dost ya da düşman

değildir. “Siz kimsiniz?” sorusu Derrida’ya göre, kapı eşiğindeki kişiyi çoktan Başkası olarak konumlandırmıştır (Işıklı, 2015: 62).

Derrida’nın yabancı kavramına bakış açısına bakıldığında kozmopolitik hak, yabancı olma hakkı ile eş değer düşünülebilir. Yabancı olmak hem etimolojik hem de hukuki anlamda Başkalığı ifade eder ve yabancı her zaman, bilinmezliğin korkusu içerisinde düşünülür. Yabancı, toplumundan dışlanmış şekilde bulunur. Bu noktada Derrida’nın konukseverlik hukuku içerisinde yabancı kavramını eleştirdiği söylenebilir. Çünkü yabancıyı adı ve soyadı ile temsil edilen bir konumda değil, anonim olarak değerlendirmek lazımdır. Derrida’ya göre anonim şekilde gelen yabancıyı, isimsiz ve sosyal statüsüz şekilde düşünmek gerekir. Yabancı tamamen farklıdır, yabancının temel özelliği Başkalıktan gelir. Levinas’ın da söylediği gibi, Başka’lık etiğin başlangıcı olarak ele alınır. Başkalık hiçbir zaman toplumdan ayrı değildir (Tunç, 2008: 91-92).

Mutlak Başkası ve yabancı arasındaki farklardan birisi Derrida’ya göre şudur: Başkası’nın adı ve soyadının olmayabileceğinden bahseder. Onun için sunulacak koşulsuz konukseverlik, koşullu konukseverlik hukukundan kopmayı zorunlu kılar. O halde, mutlak konukseverlik yalnızca yabancıya karşı değil, kim olduğu belirsiz ve isimsiz olan mutlak Başkası’na da beklentisizce yaklaşmayı ve evin kapılarını açmayı buyurur. Mutlak konukseverlik yasası karşılık beklemeden, ona açılan kapılara ulaşmasına izin vermeyi talep eder ve hak olarak adaletten ya da yasadan kopmak gerektiğini söyler. Derrida için mutlak konukseverliğin imkanı, yabancı ile karşılaşma esnasında onu yabancı olarak tanımlamamak ve evine, yakınına konuk etmek ile sağlanır (Derrida, 2020: 27).

Burada Levinas’ın yerine geçme ve komşunun rehinesi olma ifadelerine bir gönderme yapılabilir. Derrida için konukseverlik yasası konuk ve ev sahibinin ilişkisini kapsar. Öyleyse göçmen beklenmeyen bir ziyaretçi olarak geldiği ülkeyi işgal mi edecektir? Derrida yabancının, Başka’nın tanımlanmasına karşıdır. Onu temalaştıran ve sınıflandıran tüm bu sorulardan kaçınılması gerektiğini söyler. Derrida’ya göre, yalnızca bir soru sorulmalıdır: “Ne şekilde çağırılısın?” Fakat bu soru için de dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır ki, sorunun polis soruşturmasına

veya bir sınır kontrolüne dönüşmemesi gerektiğidir. İşte bu yüzden Derrida davet yerine ziyaret kavramından bahsetmiştir. Çünkü bu ilişkinin belirlenmemiş bir ilişki olması gerekmektedir (Tunç, 2008: 96).

O zaman Derrida'nın konukseverlik anlayışına göre ev sahibi artık rehine konumundadır ve hatta ev sahibi dışarıdan gelen yabancı konuğu vasıtasıyla içeri girmeyi başarır. Bu konukseverlik anlayışı Benlik ideolojisinin bir yıkımı niteliğindedir. Levinas'ın düşüncesinde karşılaşılan sorumluluk kavramı Derrida için de koşulsuz konukseverliğin başlangıç noktasını oluşturur. Konukseverlik, yani yabancıyı buyur etme düşüncesi bir tehditten çok etiğin başlangıcı için bir şanstır (Tunç, 2008: 96-97). Derrida etiğin tam da bu gerilimden doğduğunu, adaletin ise Başkası'nın çağrısına verilen ve bütünüyle tatmin eden bir yanıt, genel yasa ve kurallar tarafından hiçbir şeyin dışlanmadığı ütopyik bir durum olarak ele alır. Yasa ile adalet arasında yer alan yapıbozum, adaletten yasalara, yasalardan adalete olmak üzere bir salınım ile hareket eder. Buna aynı zamanda *differance*'ın hareketi de denir. Derrida için adalet her zaman yasadan farklı konumlanır. Yasanın zorlayıcı gücüne karşın adalet ertelenir. Bu erteleme sürekli olarak gerçekleşeceğinden dolayı, her zaman gelecek olarak kalarak, açmazlar ve çifte zorunluluklar ile şekillendirir. Derrida, Levinas'tan bu noktada ayrılır. Derrida'ya göre "ilk felsefe olarak etik" diye bir görüş olamaz, çünkü her şey sürekli olarak ertelenerek devam eder (Evink, 2006: 264).

Buradan yola çıkarak söylenebilir ki, sorumluluk, kuralları takip etmekten daha fazlasıdır. Tam aksi olduğu durumda bu bir hesaplama işlemine girer ve Derrida bu hesaplamayı sorumsuzluk olarak tanımlayarak şiddetle reddeder. Onun için ahlâki seçimler yapmak kuralları izlemekle yetinmek değil, sonsuzu hesaplamaktır. Başkası ahlâki anlamda hesap vermek zorunda olunandır. Pek çok Başkası olduğundan dolayı bunun bir sınırı yoktur. Sorumlulukların sınırsız olması, Levinas gibi Derrida için de herkese ve her şeye karşı sorumlu olmanın düşüncesini açığa çıkarır. Farklı olan Başka'ları arasında hiçbir ayırım yapılmaması gerektiğini savunan Derrida, onlara karşı eşit yaklaşarak hiçbirini ihmal etmemenin gerekliliğinden bahseder (Evink, 2006: 264-265).

Armağan ile ekonomi arasında bir ayırım yapan Derrida “armağan etiği”nde, armağanın karşılıklı olmadığı sürece bir armağan olabileceğini belirtir. Zira bir armağanın arkasından, zaman fark etmezsiniz, bir geri ödeme gelirse armağan armağan olmaktan çıkar ve bu ekonomik bir alış verişe dönüşür. Ekonomik şartlar altında alınmış bir armağan saf ve koşullanmamış şekilde bulunamaz (Evink, 2006: 266). Derrida’ya göre, vermek olanı vermek değil, bende olmayanı vermektir. Eğer verilen şey, Ben’in hayatını kesintiye uğratmıyor, zor duruma sokmuyor ya da yaşamdan tat almasına engel olmuyorsa, bu etik anlamda vermek değildir (Direk, 2012: 34).

Koşulsuz konukseverlik Derrida için, hukuksal veya ödev haline gelmiş konukseverlik yasasını kesintiye uğratmalıdır. Koşulsuz konukseverlik anlayışına göre, sadece yabancıya değil, bilinmeyen Başkası için de hiçbir karşılık beklemeden ve hatta soru bile sormadan evin kapılarının açılması anlamına gelir. Zira koşulsuz konukseverlik, koşullu konukseverlikten bu şekilde ayrılır. Koşullu konukseverlik Kant’ın ödev konukseverliği gibi aklın ön planda tutulduğu bir durum değildir. Kant’ın konukseverlik yasasında bahsettiği borç ödeme ve ödev buyruklarının aksine gelenin koşulsuzca ve tüm belirlenimlerden önce kabulüne dayanan bu konukseverlik anlayışı Derrida’ya göre, asıl olması gereken mutlak, koşulsuz konukseverliktir (Tunç, 2008: 95).

Derrida *Ağırlama Sözcüğü* yazısında konukseverlik anlayışı hakkında şunları belirtir: İkametteki kendi evinde olma “bir sığınma ülkesindeki gibi kendi evinde olmak” ise, bu durum orada oturan kişinin bir sürgün, mülteci, mülkiyet sahibi değil aksine konuk olduğunu gösterir. Konukseverlik her zaman mülkiyetten önce gelmelidir. Mutlak misafirperverlikte ev mülkiyet olmaktan çıkar ve ev sahibinin hakimiyeti kaybolur. (Derrida, 2010: 571). Ayrıca Derrida konukseverliğin bir davet olmadığını, beklenmeyen bir ziyaretçinin ziyareti olarak anlaşılması gerektiğini söyler. İşte burada Başkası’nın yararı için bir dönüşümün gerçekleşmesi ve Ben’liğin kesintiye uğraması söz konusudur. Beklenmeyen ziyaretçi için her şey yapılmalıdır (Tunç, 2008: 96).

Derrida için, mutlak konukseverlik yabancıyı koşulsuzca karşılama anlamı taşır. Bu nedenle bağışlama da koşulsuz ve saf olmalıdır. Derrida bağışlanma hakkındaki düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

“Şimdi bağışlama kavramının kendisine yaklaşmak için, mantık ve sağduyu şu paradoksla hemen uzlaşır: bana öyle geliyor ki, şu olgudan başlamak gerekir: evet bağışlanamaz-olan vardır. Aslında bağışlanacak tek şey, bu değil midir? Bağışlanma talebinde bulunan tek şey? Eğer bağışlanabilir görünen şey, kilisenin ‘bağışlanabilir günah’ dediği şey bağışlanmaya kalkılırsa, o zaman bağışlama fikrinin kendisi ortadan kalkar. Eğer bağışlanacak bir şey varsa, bu dini dilde ölümcül günah, en fena, bağışlanamaz suç ya da şer adı verilen şey olur. Buradan, kendi kuru ve acımasız formalitesi içinde tanımlanabilen aporia, merhametsizce ortaya çıkar: bağışlama, yalnızca bağışlanamazolanı bağışlar... Eğer varsa, yalnızca bağışlanamaz-olanın varolduğu yerde bağışlama vardır. Bu, bağışlamanın, kendisini, kendi olanaksızlığı olarak ilan etmesi gerektiği anlamına gelir. O, yalnızca olanaksız olanı gerçekleştirirken olanaklı olabilir” (Derrida, 2005: 44).

Derrida’ya göre bağışlama fikri bağışlanamaz olanın bağışlanmadığı durumda tüm gücünü kaybeder. Bağışlamanın koşulsuzluğu, sınırsızlığı ve karşılıksız şekilde oluşu, bağışlananın aynılıktan kurtarır. Şöyle ki, affetmenin koşulu olarak suçlu kişinin değişmesi koşulu konduğu takdirde, yani suçlu suçlu olarak bağışlanmadığı zaman, kurban da kurban olmaktan çıkacaktır. Derrida için, bağışlama düşüncesi bir uzlaşma değildir, asla da olmamalıdır. Saf bağışlama ve bağışlama arasındaki fark politik anlamda ele alınır ve politikanın her durumda hesaplanabilir olması ve çıkarlara dayanmasından kaynaklı olarak birbirinden ayrılır. Saf bağışlamanın olduğu yerde sosyal ya da politik olanla bir ilişki ve yargılama yoktur (Gültekin, 2014: 25). Zira Derrida için, bağışlama yine de politika ve toplumdaki ayrı değerlendirilmemelidir. Her ne kadar uzlaştırılmazsa da ve yine de ayrı düşünülemez olan bu ilişki *Bağışlama ve Kozmopolitizm*’de şöyle açıklanır:

“Bu iki kutup, koşulsuz ve koşullu, mutlak biçimde heterojendir ve biri diğerine indirgenemez olarak kalmaları gerekir. Yine de ayrılamazlar: bağışlamanın etkin, somut, tarihsel hale gelmesi istenirse ve bu gereklidir; bağışlamanın şeyleri değiştirerek erişmesi, gerçekleşmesi istenirse, bu saflığın, kendisini, her türden bir koşullar dizisine (psiko-sosyolojik, politik) bağlaması gerekir. Kararlar ve sorumlulukların alınması, bu iki uzlaştırılmaz, ancak ayrılamaz kutup arasındadır” (Derrida, 2005: 55).

Bu ilişkideki birleşme ve ayrılmalar Derrida'nın felsefesinde “*seriature*” olarak adlandırılır. Bu kavram, sonsuz (adalet-etik) ve sonlu (politika-yasa) arasında sürekli olarak silinip ve sonrasında yeniden kurulan bir diziselliktir. Bu anlamda yapısöküm, bitmek tükenmek bilmeyen bir deneyim olarak açığa çıkar. Birbirlerine indirgendikleri zaman güçlerini kaybeden, fakat yine de birbirlerini koşullayan koşulsuz (saf) ve koşullu (somut) alan mevcuttur. İşte konukseverlik ile bağışlama arasındaki ilişkinin etik ve politika açısından açmaza girdiği nokta budur. Gelecek olanın belirsizliğinden kaynaklanan korku ve onu kabul edebilmenin koşulu olarak ortaya çıkan bu açmaz, yapısökümün çifte talebini gösterir (Gültekin, 2014: 29).

Derrida Başka'lık hakkındaki şu görüşü ile Levinas'tan ayrılmaktadır: “Eğer Başka sahip olunabilse, yakalanabilse ve tanınabilse Başka olmayacaktır. Görmek ve bilmek, sahip olmak ve yapabilmek aynı'nın ışıklı ve baskılayıcı özdeşliğinde serimlenir” (Derrida, 2006: 77). Başkası'na ulaşan Ben, Başkası'na ulaştığı ve onu anladığı anda Başkası'nı Ben'leştirmiş, yani aynılaştırmış olur. Bu anlamda Derrida, Ben ve Başka'lığın arasında bir paradoks olduğunu ileri sürer. Başkalığın açığa çıkmasını denemek için yapısökümü kullanır. Başka'nın hiçbir zaman gelmeyecek olan olmasından dolayı Başkası olması durumu, Derrida için geleceğe doğru bitmek bilmeyen bir açılımı ifade eder (Derrida, 2006: 76-77).

Derrida da Levinas gibi barışın sonsuz ve sürekli olması gerektiğinden yanadır. Kant'taki barış fikrini belirsizlik olarak yorumlayan Derrida, onun konukseverlik kavramına bakışını eleştirir. Çünkü hem Levinas hem de Derrida'da olduğu gibi, bir kere savaş fikrinden bahsedildiğinde artık sonsuz bir barış mümkün değildir. Savaş, tehdit ve baskı fikirlerinin oluşması bile barışı engellemek anlamına gelir. Levinas'ın konukseverlik anlayışı doğrultusunda hareket eden Derrida, Kant'ın konukseverlik anlayışını ahlâki ödevler ile sınırlandırdığını ve aynı zamanda politik düzlemde de kuralların ve hukukun ön plana çıkması sebebiyle, Kantçı konukseverlik anlayışının ancak uluslararası kurumlarda geçerli olabileceği düşüncesindedir (Tunç, 2008: 87).

Peki tüm bunlara karşın, Derrida'nın koşulsuz konukseverlik düşüncesi veya Levinas'ın konukseverliği kapsayan etik anlayışı bugünkü politik ve hukuk alanına indirgenebilir mi? Bu soruya cevap verilebilmesi için öncelikle komşu, göçmen

politikaları, mülteci ve sığınmacı sorunlarına yönelip, sonrasında konukseverlik etiğinin pratikte nasıl düzenleneceği konusuna geçilmelidir (Tunç, 2008: 97).

Derrida için, mülteci misafir olarak kabul edildiğinde misafirliğin geçici güvenini deneyimlemiş olur. Ama bu gerçek bir güven değildir, çünkü misafir için süre sınırlıdır. Mülteci adayına “Kimsiniz?” diye sorulduğu andan itibaren, ona bir fırsat sunulmuştur: Kendisini tanıtabilme fırsatı. Mülteci kendisini tanıtırken içerideki ev sahibi, misafirin kabulü için bir karar vermeye hazırlanır. Bu hazırlık, hem içerisinin misafir için uygunluğu hem de mülteci adayının misafirlik için uygun olup olmadığının değerlendirilmesidir. Bu iki ayrı düşünce gerilim durumu yaratarak bir yanda misafirseverlik, diğer yanda ise misafirsevmezliği ortaya çıkarır. Ev sahibi, misafiri içeri kabul ettiği takdirde misafir ev sahibine karşı dolaysız şekilde itaat etme durumuyla karşı karşıya kalır. Mülteci açısından itaat, sadece ev sahibine değil, tüm yerli halka karşı bir itaat halini alır. Derrida için mülteci, kapıyı çalarak önünde hazır şekilde bulunan ve bir tehlike veya tehdit ile yüzleşmek üzere olandır. Yahut da tüm bu tehdit ve tehlikelerden uzak, içerisinin güvenli koşulları altında o ülkeye sığınmayı umandır. Mülteci bu noktada ya içeri davet edilecektir ya da geri çevrilecektir. Misafirin evin mahrem alanında dolaşabilmesi, evde olandan yiyip içebilmesi için karşılıklı bir onayın ve rızanın olması gerekir. Misafirin risk ve tehdit unsuru olması durumu ancak “Tanrı misafiri” düşüncesiyle aşılabilmektedir. Mülteci sınırları Tanrı misafiri kimliği ile aşar ve aynı zamanda içerideki düzenin tanrısallığını da en baştan kabul etmiş olur. Bu Tanrı misafiri, ev sahibinin misafiridir ve “Kim o?” sorusuna “Tanrı misafiriyim” cevabını verdiği zaman, ev sahibi Tanrısal olanın ve kutsanmış olduğunun farkına varır (Işıklı, 2015: 62-64).

İşte bu noktada yabancı diye adlandırılan artık yabancı olmaktan çıkar. Çünkü yabancı yabancı olarak misafir edilemeyeceği gibi, “Yabancıların evin içinde ne işi var?” sorusu Ben’e yöneltilir. İzin, müsaade ve kabul durumlarının gerçekleştiği, sınırlar aşılar kapılar açıldığı zaman “Onu içeri ben aldım, riskleri ben üstleniyorum” diyebilecek ahlâki bir özne gereklidir. Bu seçimin etik olmasını sağlayacak şey ise yabancıların ya da mültecinin kim olduğu önemsenmeksizin, kimlik belgesi sorulmaksızın içeri buyur edilmesidir. Diyelim ki, koşulsuz ve sınırsız bir konukseverlikle içeri buyur edilen bir mülteci olsun, bu mülteci kendisine ve ev

sahibine karşı nasıl davranmalıdır? Mülteci, yani konuk, ev içindeki kuralları geçici olduğunu bilse bile kendisi için benimsemeye eğilim göstermelidir. Kendi bağlam ve koşullarından sıyrılarak Başkası'nın normlarını kabullenir. Ev sahibi misafiri, odasına hapsedmez ve diğer odaları da ona açık halde bırakır, yani evin diğer odalarında girebilme imkanı tanır. Verilen bu izin söz ile değil, tavırlar ile ifade edilir. Zira ev sahibinin misafire “Evinde hisset” demesi, misafir üzerindeki sorumluluğunu da hatırlatmaya yönelik bir söylemdir. Ev sahibinin verdiği izinlerle kendisini evinde hissetme zorunda bırakılan kişidir mülteci. Ev sahibinin onun için açtığı bu alanı dolduran misafir, bunu etik bir tavırla yapar. Kural ya da dayatma ile değil. Derrida ev sahibinin ilk görevinin, dikkat kesilerek misafire hürmet göstermek ve dil farklılıklarını önemsememek olduğunu söyler. Mülteci girdiği evin içerisinde serbestçe dolaşmadığı durumda, konukseverlikle karşılanmış sayılmaz. Derrida için, mülteci kampları misafirin odasıdır ve kampın dışına çıkılamıyorsa orada konukseverlik de yoktur. Kampından dışarı çıkmayan ve hep orada kalan mülteci, ne konukluğu ne de toplumun ev sahipliğini deneyimleyebilir, mülteci kampta kaldığı sürece mülteci de olamaz. Zira mülteci, talebine karşılık verilen ve konukseverlikle karşılanan kişidir (Işıklı, 2015: 70-72).

Derrida, misafirin karşılanması ve konuk edilmesi konusunda Levinas'tan bir noktada ayrılır. Levinas için karşılama, yüzün karşılanmasıdır ve yüz her zaman insan yüzüdür. Derrida'ya göre ise, karşılama insan yüzü ile sınırlandırılmamalıdır. Ona göre, ziyaretçi bir Tanrı, hayvan, insan hatta bir hayalet bile olabilir. Politik fenomenolojinin insanlar arası ilişki ile sınırlı kalmaması gerektiğini söyler (Direk, 2021: 35).

Derrida'nın “şimdiki zamanın açmazı” diyerek tarif ettiği durum oldukça politiktir: “Şimdiki zaman insanlığın ve ulus devletlerin tarihinde, Avrupa'da ve başka coğrafyalarda yabancının evraklı ya da evraksız göçmenin, sürgünün, sığınma hakkı talep edenin, ülkesiz ya da devletsiz kalmışların, zorunlu göçe tabi tutulmuşların şu ya da bu biçimde ama benzersiz bir şiddeti ve sıkıntıyı yaşadıkları zamandır” (Direk, 2012: 13). Derrida *Kozmopolizm ve Bağışlama Üzerine* adlı yazısında, Uluslararası Yazarlar Paramentosu'nda dünyanın her yerine sığınma kentlerinin açılmasını talep ettiklerinden bahseder: “Her biri, Öteki'nden ve devletten olabildiğince bağımsız,

ancak yine de, henüz keşfedilecek dayanışma biçimlerine uygun olarak birbirleriyle ittifak içinde, çok sayıda ve her şeyden önce özerk ‘sığınma kentleri’nin resmen ilan edilmesini ve kurulmasını sağlama sorumluluğunu üstlendik” (Derrida, 2005: 18) diyerek, özgün bir konukseverlik yasası önerir. Bu sığınma talebinin Fransa ve Avrupa’da giderek daha az dikkate alındığını ve politik sığınma başvurularının sayısının azaldığını belirten Derrida, bunun önlenmesi gerektiğini düşünür (Derrida, 2005: 22-23).

Dünyanın her yerinde yeni ve insancıl bir politikaya ihtiyaç olduğunu düşünen Derrida, evsiz, yurtsuz ve göçmenler için devletin çıkarlarının gözetilmediği bir yeniliğin gerekliliğini vurgular. Birbiriyle dayanışma içerisinde yaşayacak mülteci şehirlerinin kurulması hakkında girişimlerde bulunması da konukseverlik ve sığınma hakkı bağlamında bir çağrı niteliği taşır. Derrida ve Levinas mülteci şehirlerinin tarihte varolduğu hakkında çeşitli deneyimlerden de bahseder. Bunlar hapisane ya da toplama kampları değil, aksine insancıl şehirlerdir. Bu şehirlerde yaşamaya gelen sığınmacılar kabul edilerek korumaya alınmalıdır (Tunç, 2008: 98-99). Ama şu konuya dikkat etmek gerekir ki, mülteci şehirleri Derrida’nın mutlak konukseverlik fikrinin pratikteki bir uygulaması değildir (Tunç, 2008: 100).

Derrida’ya göre, konukseverlik fikri bir ütopya ya da poetik bir eylemden ibaret değildir. Her ne kadar koşulsuz konukseverlik imkansız gibi görülse de, onun bir etkinliği vardır. Koşulsuz konukseverlik düşüncesinin etkili hale gelebilmesi için, onun yasa ve uygulamalara yer vermesi gerekir. Saf konukseverlik, iç trajedisini kendi içerisinde barındırır. Öyle ki, Derrida koşulsuz konukseverliğin hukuk ve politika açısından yasalar içerisindeki yeri ve anlamının imkansızlığının farkındadır. Fakat Derrida Konukseverliğin Yasası ve konukseverlik yasaları arasındaki çözülemeyen bir antinominin olduğunu düşünür. Konukseverliğin Yasası, yasadışı olarak tanımlanırken, konukseverlik yasaları, konukseverliğin ihtiyacı olduğu yasalar anlamına gelir. Bu ikisi arasında karşılıklı olmak üzere bir ilişki mevcuttur. Koşulsuz konukseverlik yasası ile konukseverlik yasaları (ödev gibi düşünülebilir) birbirlerini kapsarken aynı zamanda dışlayabilirler (Tunç, 2008: 101-102).

Buna benzer olarak söylenebilir ki, Derrida için, adalet asla hukuka indirgenemez. Adalet, hukuka ve yaptırım gücüne sahip yasalara indirgenemeyeceği gibi aynı zamanda hukuktan da ayrılamaz. Çünkü adalet somut anlamda hukuk çerçevesi içinde vücut bulur (Tunç, 2008: 103). Derrida'ya göre, otorite kurma ve yasalar koymak temelsiz bir şiddetin başlangıcıdır. Çünkü bu tür eylemler tanımları gereği sadece kendilerine yaslanabilirler (Derrida, 2014: 59). Derrida *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temelleri* yazısında şiddet ile ilgili şu örneği verir:

“Bildiğiniz gibi birçok ülkede, geçmişte olduğu gibi bugün de yasayı kuran veya devlet hukukunu dayatan şiddet tarzlarından biri devlet tarafından yeniden gruplandırılmış ulusal veya etnik azınlıklara bir dil empoze edilmesi olmuştur. Fransa'da, en azından iki kez, durum bu olmuştur. Önce Villiers-Cotteret kararnamesi Fransızca'yı adli-idari dil olarak dayatmak ve hukuk veya kilise dili olan Latinceyi yasaklamak suretiyle monarşik devletin birliğini konsolide etti... İkinci büyük dayatma anı ise Fransız Devrimi sırasında dilsel bütünleşmenin bazen en bastırmacı veya her halükarda en otoriter pedagojik virajları almasına denk düşmektedir” (Derrida, 2014: 68).

Buna göre söylenebilir ki, adaletin varlığı hukuka indirgenemez. Çünkü adalet, “hesaplanamaz, kurala isyankar, bakışlılığa yabancı heterojen ve heteretrop” (Derrida, 2014: 68) olarak değerlendirilirken; hukuk “meşruluk, yasallık, dengelenebilir ve tüzüğe uygun, hesaplanabilir, kurallı ve kodlu yönergeler sistemi olan adaletin uygulansıdır (Derrida, 2014: 69).

O halde, sonuç olarak söylenebilir ki, koşulsuz konukseverlik fikri politika ve hukuk düzlemine indirgenemez. Ben kapıyı birisine açtığında, aynı zamanda belirsiz ve büyük bir riske de hazırlıklı olması gerekir. Derrida için bu risk, koşulsuz konukseverliği başlatan hesapsız bir etkinliktir. Derrida, Kant'ın evrensel yasasının tam tersine, tekil ve yüzün kabulünü içeren bir yasadan bahseder. Bahsettiği bu evrensel yasa şüphesiz, hukuk için büyük bir ilham kaynağı olabilir. Hukuku ve politikayı kırarak kesintiye uğratan bu yasadan itibaren etik, hukuk ve politika arasında bir ilişki olduğu açıktır (Tunç, 2008: 104).

SONUÇ

Çalışmamız boyunca geleneksel Batı felsefesinde öznenin iki türde ele alınması üzerinde durulmuştur. Bunlardan ilki kendi ahlâkını, varoluşunu ve farkındalığını kendisi oluşturmaya çalışan otonom bir özne, ikincisi ise kendisini bütünlükçü yapıların tiranlığı içinde kaybederek eriyip giden bir öznedir. Levinas'a göre iki özne tasavvuru da farklılıklarını yitirerek aynılığa hapsolmuş şekilde bulunmaktadır. Hem anarşide hem de tiranlıkta farklılıklar yok edilerek, gelecek tehlikeleri ortadan kaldırmak amaçlanmıştır. Levinas'a göre iki tutum da insani özellikler taşımamaktadır. Bu durumda Levinas Batı felsefesini eleştirmiş ve yerine hem farklılıkların korunduğu hem de insani ilişkilerin ön plana çıktığı bir çıkış yolu aramıştır. Levinas yaşamı boyunca geleneksel Batı felsefesinin özneyi ele alış biçimini, varlığın kendisi için olması düşüncesini, Ben'in özerkliğini ve daimi önceliğini kırmayı hedeflemiştir.

Yahudi Soykırımı ve Nazi ırkçılığının yükselişi, Levinas için direnenlerin yok edilmesi ve Ben'liklerini yitirmelerini beraberinde getirmiştir. Aynılığı bir şiddet olarak değerlendiren Levinas için, aynılılaştırılmaya direnenler yok edilmiştir. Bu durumda Levinas'ın düşüncesi, kendisi de başta olmak üzere, kanlı felakette şiddete uğramış ve bastırılmış tüm Başka'ların kendilerini açığa çıkarması gerektiği yönünde gelişim göstermiştir. Toplum içerisindeki Öteki ve Ötekileştirme algısını yıkmayı amaçlayan Levinas, *Bütünlük ve Sonsuzluk* adlı eserinde Batı'nın bir savaş meydanı olduğunu, bu savaş fikrinin insanların Ben'liklerini yok ettiği ve devamlılıklarını bozduğu kanısına varmıştır. Böylece Levinas için geleneksel Batı felsefesinin altında yatan temel sorun tespit edilmiş ve tüm bu durumlar karşısında yeni bir başlangıcın mümkünlüğünü sorgulayan Levinas, cevabı Öteki/Başkası etiğinde bulmuştur.

Levinas'ın felsefesinin oluşumunu önemli derecede etkileyen Edmund Husserl ve Martin Heidegger varlığın içinde kalınmasının gerekliliğini vurgulamış, Levinas ise varlıktan kaçışın yollarını aramıştır. Husserl'in Başkası sorununa bakışını fenomenolojik yönteminin önüne geçememesi bakımından; Heidegger'in bakışını ise Başkası sorununu ontoloji içinde eritmesinden dolayı eleştiren Levinas, Başka olanın

Ben'in varoluşunu sağlaması açısından bir araç olarak görülmesine karşı çıkmıştır. Onların varlığın kavramsallığı içinde kaybolduğunu, böylelikle de varlığa hapsolmuş şekilde kalacaklarını belirten Levinas, ontoloji temelli anlayışın yetersiz kalmasından dolayı onun yerine ilk felsefe olarak etiği koymuştur. Çünkü Levinas'a göre Başkası varlıktan çıkışın imkanını veren yegane şeydir. Aynılıktan ve içkinlikten kurtulmak isteyen özne, varlıktan çıkarak Başkası'na doğru yönelmiştir. Zira varlıkta kalmayı kötülük olarak tanımlayan Levinas için Başkası'na yönelmek kurtuluşun bir yoludur. İnsanlararasılık ve sosyallik kurtuluşu sağlarken, varlıktan çıkmanın da imkanını sunmuştur. İnsani ilişkileri, Tanrı'nın dünyaya yansıması şeklinde ele alan Levinas, Başkası'yla kurulan ilişkiyi Tanrı'ya yaklaşmanın bir imkanı olarak görmüştür.

Araştırma süreci boyunca görülmüştür ki kendisi için varolmak, kendi kendine yetmek gibi bireyselliği ön plana çıkaran hiçbir düşünce Levinas'ın felsefesinde kendisine yer bulamamıştır. Ontoloji temelli anlayışı alaşağı etmeyi hedefleyen Levinas, “Ben/Aynılık” kavramları yerine “Başka/Farklılık” kavramlarını koymuş ve ahlâkın yönünü değiştirmeyi denemiştir. Onun için varlığın anlamsız oluşuna ve ihmal edilen Başkası'na bir çözüm bulunması gerekir. Bundan dolayı kurmuş olduğu Başkası etiği bu sorunlara çözüm olması bakımından önem arz etmektedir. *Kaçış Üzerine*'de varlıktan çıkışın imkanlarını değerlendirirken, varlıktan soyunma ve öteye gitme konusuna dikkat çekerek kişinin ıstıraptan kurtulması gerektiğini vurgulamıştır. Levinas varlıktan soyunan Ben'in kendiliğini Başkası'yla kurduğu sosyal ilişkide bulacağını ve bunun aynı zamanda etik ilişki olduğunu göstermiştir. Buna karşılık Levinas'a karşı, “Öteki'nin tiranlığı” fikrini gündeme getirdiği, Richard Kearney'in söylemi ile “mazoşizm” ve “paranoya”nın sınırlarına dayanan bir etik anlayış ortaya koyduğu yönünde eleştirilere de yer verilmiştir.

Toplum için çözülemez politik sorunların ve şiddetin karşısına etik bir dayanışmanın koyulması, Levinas tarafından bir çözüm niteliği taşımaya değer bulunmuştur. Çünkü sosyal ilişkinin, insanı hem kendisinden hem de yalnızlığından kurtaran bir yönü bulunmaktadır. Her ne kadar etiği ön planda olsa da, etiğini hayata geçirirken politikadan da faydalanan Levinas, adaletin ve üçüncü tarafın ortaya çıkışını politik alana geçerek mümkün kılmıştır. Levinas için her durumda Öteki'nin hakları Ben'in haklarından üstün tutulmuştur. Çünkü Ben ve Ben'in içinde olduğu gruplar öznel

anlayışlarını ön planda tuttuklarında kutuplaşma, şiddet ve savaş düşüncesi açığa çıkmıştır. Böylesi bir durumda iktidarın yaptırımları ötekileştirmeye sebep olmuş ve Levinas'a göre bu karmaşaya ancak etik müdahale edebilmiştir. Varolma haklarının elinden alındığı insanlar aynılaştırma düzeneği içerisinde sıkışıp kalmıştır. Levinas'ın düşüncesine göre, bu duruma sonuna kadar karşı çıkılması gerektiğinden dolayı buna karşılık Öteki'yi içine alan ve Öteki'nin de konuşma hakkının olduğu çoğulculuk fikri ön planda tutulmuştur. Kant'ın evrenselciliği ile karıştırılmaması gereken bir çoğulculuk anlayışı geliştiren, koşulsuz konukseverliğin imkanını sorgulayan Levinas ve Derrida, Kant'ın evrensel kategorik buyruklarının, insanların farklılıklarının görülmesine karşı çıkan bir görüş olduğunu vurgulamıştır. Her ne kadar koşulsuz konukseverlik düşüncesi imkansız gibi görülse de, bu düşüncenin etkin hale gelebilmesi için yasa ve uygulamalara yer verilmelidir. Koşulsuz konukseverlik fikrinin hukuksal alana indirgenemeyeceğinin farkında olan Levinas ve Derrida, bu fikrin bir ilham niteliği taşıyabileceğini düşünmüştür. Öyle ki konukseverlik Kant'ın felsefesinde hukuki bir anlam taşırken; Derrida ve Levinas'ın felsefesinde etik bir anlama sahip olmuştur.

Öteki/Başkası'nın göz rengi, ten rengi, dil ve dini gibi nesnel özelliklerine odaklanıldığı zaman ırkçılık düşüncesinin açığa çıktığını belirten Levinas için tek bir evrensel doğru olmamalı ve evrensele dair her düşünce yeniden değerlendirilerek aynılığa asimile eden şiddetten kurtulmanın yolları aranmalıdır. Açıkça söylenebilir ki, Levinas'ın tüm gayreti, göz ardı edilen farklılıklarla birlikte etik ve barışçıl ilişki olanaklarını açığa çıkarmak olmuştur. Levinas'ın yabancı sorununa bakışını da bu doğrultuda ele aldığımızda yabancı diye tanımlananların her birini yabancı, mülteci, sığınmacı olarak değil, bir insan olarak görebilmenin gerekliliği ortaya konulmuştur.

Araştırma süreci boyunca Başkası'nın öncelendiği bu etik anlayışın gelişip yaygın hale gelmesi zor bir süreç olarak görülmüştür. Günümüz koşullarında insanlararası ilişkiler düşünüldüğünde Başkası'na karşı böylesi bir etik tutumu uygulamak ütöpik bir fikir olarak karşımıza çıkmıştır. Hukuk ve politik alanda da koşulsuz konukseverliğin hakikatle olan uyumsuzluğu görülmüştür. Levinas'ın barışçıl düşünceleri, çağımız sorunlarını çözme imkanını büyük ölçüde kendi içinde taşımakla birlikte bu düşüncelerin uygulamaya geçirilmesi imkansız görülse de,

Öteki etiği farklılıklarla yaşamayı öğrenebilme ve ırkçılık probleminin çözülebilmesi adına bir ilham olması açısından önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Acar, S. (2016) “Levinas’ta Aşknlık Düşüncesine Giriş”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sayı: 27, ss. 93-110.

Arslan, A. (2006) *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon’a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bauman, Z. (2016) *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Benhabib, S. (2016) *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev. Berna Akkıyal, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bernasconi, R. (2020) *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, Çev. Zeynep Direk & İsmail Esiner & Tendü Meriç & Nazlı Öktem, İstanbul: Metis Yayınları.

Bernasconi, R. (2011) “Levinas’ın Levinasçı Etiğe Etik Eleştirisi”, *Levinas Okumaları*, Çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayınları.

Calin, R., Sebbah, F. (2011) *Levinas Sözlüğü*, Çev. Murat Erşen, İstanbul: Say Yayınları.

Cevizvi, A. (2017) *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.

Cheron, M. (2015) *Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Yüz Fenomenolojisinden Kopuş Felsefesine*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Alfa.

Cohen, R. (2010) “Politik Monoteizm: Demokrasi ve Aşknlık”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Tuğçe Ayteş, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 366- 378.

Çelebi, V. (2010a) “Fred Poche ile Söyleşi”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Ali Türek, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 766-776.

Çelebi, V. (2010b) “Gerard Bensussan ile Levinas Üstüne Bir Söyleşi”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Hilmi İlksen Mavituna, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 715-721.

Çelebi, V. (2010c) “Levinas Üzerine Sorular: François-David Sebbah ile Söyleşi”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Emre Şan, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 757-760.

Çelebi, V. (2010d) “Richard A. Cohen ile Söyleşi”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Ali Bolcakan, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 791- 801.

Çelebi, V. (2010e) “Tina Chanter ile Levinas Üstüne”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Melek Zeynep Zafer & Adnan Esenyel, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, s.729-737.

Çelebi, V. (2010f) “J. Aaron Simmons ile Söyleşi”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Öykü Tekten, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 747-756.

Çırakman, E. (2012) “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, *Levinas içinde*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Çüçen, K. (2018) *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Ankara: Sentez Yayıncılık.

Dawis, J. (2020) *Taş Devrinden Bugüne Tarihimiz: İnsanın Hikayesi*, Çev. Barış Bıçakçı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Dede, Ç. (2021) *Ölüm Düşüncesi: Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben Üzerinden Kısa Bir Yolculuk*, İstanbul: Lejand Kitap.

Derrida, J. (2010) “Ağırlama Sözcüğü”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Tacettin Ertuğrul, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, s. 571.

Derrida, J. (2005) *Bağışlama ve Kozmopolizm*, Çev. Ali Utku & Mukadder Erkan, İstanbul: Birey Yayıncılık.

Derrida, J. (2020) *Konukseverlik Üstüne*, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: Metis Yayınları.

Derrida, J. (2006) “Şiddet ve Metafizik”, *Cogito*, Ed. Şeyda Öztürk, cilt: 4, sayı: 47-48, ss. 62-160.

Derrida, J. (2014) “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temelleri”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde, Haz. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Defterleri.

Descartes, R. (2015) *Meditasyonlar*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Basım Yayın.

Direk, Z. (2021) *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, Ankara: Fol Kitap.

Direk, Z. (2021) *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*, Ankara: Fol Kitap.

Direk, Z. (2003) "Levinas'ta Adalet Kavramı", *HFSA- Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi*, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, sayı: 9, ss. 42-53.

Direk, Z. (2012) "Konukseverliğin Düşüncesi", *Defter Dergisi*, sayı: 31, ss. 12-36.

Direk, Z. (2016) "Sunuş", *Sonsuza Tanıklık* içinde, Haz. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları.

Dostoyevski. (2005) *Karamazov Kardeşler*, Çev. Mustafa Bahar, İstanbul: İskele Yayıncılık.

Ereker, F., Özer, U. (2020) "Savaşlarla İlerleyen Tarih: Immanuel Kant'ın Tarih Felsefesi ve Haklı Savaş", *Pasajlar*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, sayı: 6, ss.

Ersin, Ö., Muradov, İ. (2020) "Emmanuel Levinas ve Uluslararası İlişkiler", *Spectrum: Journal of Global Studies*, sayı:1, ss. 121-142.

Evink, E. (2006) "Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine", *Cogito*, Ed. Şeyda Öztürk, sayı: 47-48, ss. 256-286.

Finkielkraut, A. (2012) *Sevginin Bilgeliği*, Çev. Ayşen Emekçi, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gözel, Ö. (2012) "Emmanuel Levinas: Bir Yaşam Öyküsü", *Levinas* içinde, Haz. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Gözel, Ö. (2005) "Öteki Metafiziktir: Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki", *Tezkire* içinde, Ed. Özkan Gözel, Ankara: Tezkire Dergisi, sayı: 38- 39, ss. 56- 70.

Gözel, Ö. (2011) *Varlıktan Başka –Levinas'ın Metafiziğine Giriş-*, İstanbul: İthaki Yayınları.

Gözel,Ö., Özyel,H. (2005) "Sunuş", *Tezkire* içinde, Ed. Özkan Gözel, Ankara: Tezkire Dergisi, sayı: 38- 39, ss. 5-22.

Gutting, G. (2020) *İmkansız Düşünmek: 1960 Sonrası Fransız Felsefesi*, Çev. Mukadder Erkan, Ankara: Fol Kitap.

Gülenç, K. (2014) “Edmund Husserl’de ‘Başkasının Beni’ Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, sayı: 1, ss. 19- 39.

Gültekin, A. (2014) “Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 17, ss.13-34.

Güngör, F. (2020) “Varlık ve Zaman’daki Etik Sessizliğe Dair Eleştirel Bir Analiz”, *Beytülhikme*, sayı: 24, ss. 1453-1469.

Güngör, F. (2018) *Zenofobi: Yabancı Düşmanlığına Felsefi Bir Yaklaşım*, Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları.

Heidegger, M. (2013) *Hümanizm Üzerine*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Heidegger, M. (2020) *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Basım Yayın.

Hobbes. (2007) *Leviathan*, Çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Husserl, E. (1995) *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Işıklı, Ş. (2015) “İlticanın Yapısökümcü Felsefesi: Konuksevermezlik Sorunu”, *Marmara İletişim Dergisi*, sayı: 24, ss. 55-75.

Kader, C. (2015) “Emmanuel Levinas Felsefesinde Başkalık ve Aynılık Problemi”, *Mütefekkir Dergisi*, sayı:3, ss. 77-91.

Kant, I. (2015) *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev. İonna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2021) *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, Çev. Oğuz Özügül, Ankara: Fol Kitap.

Kant, I. (2001) *Pratik Usun Eleştirisi*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları.

Kant, I. (2020) “Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme”, *Immanuel Kant: Seçilmiş Yazılar* içinde, Çev. Nejat Bozkurt, Bursa: Sentez Yayıncılık.

Kartal, O. (2021) *Başkasının Politikası: Husserl- Heidegger- Levinas*, Ankara: Fol Kitap.

Kartal, O. (2010) “Krizin Fenomenolojisi, Fenomenolojinin Krizi”, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Ed. Güçlü Ateşoğlu & Nazile Kalaycı, sayı: 6, ss. 159-181).

Kearney, R. (2012) “Emmanuel Levinas ile Söyleşi: Fenomenolojiden Etiğe”, *Levinas içinde*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Kearney, R. (2016) “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık içinde*, Çev. Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları.

Kearney, R. (2009) *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, Çev. Barış Özkul, İstanbul: Metis Yayınları.

Kerhaw, I. (2020) *Nazi Diktatörlüğü: Yorum Sorunları ve Perspektifleri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ketenci, T., Topuz, M. (2009). “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 8, ss. 1-16.

Kibar, S. (2010) “Levinas’ta Adaletin Terazisi Yok!”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 441-449.

Lescourret, M. (2010) “Bir 20. Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas, 1906-1995”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Hayri Gökşin Özkoray, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 26-33.

Levinas, E. (2017) *Dört Talmud Okuması*, Çev. E. Burak Şaman, İstanbul: Alfa Yayınları.

Levinas, E. (2011) *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi.

Levinas, E. (2021) *Zaman ve Başka*, Çev. Özkan Gözel, Ankara: Fol Kitap.

Levinas, E. (2012a) “Aşkınlık ve Kötülük”, *Levinas içinde*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012b) “Eros ve Veludiyet”, *Levinas içinde*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012c) “Felsefe ve Sonsuz Fikri”, *Levinas içinde*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012d) “Öteki, Ütopya ve Adalet”, *Levinas içinde*, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2012e) “Özgürlük ve Buyruk”, *Levinas* içinde, Çev. Özkan Gözel, İstanbul: Say Yayınları.

Levinas, E. (2016a) “Aşkılık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016b) “Başka'nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016c) “Biriciklik Üzerine”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016d) “Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016e) “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016f) “Felsefe, Adalet ve Aşk”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016g) “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşüne”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016h) “Tanrı ve Felsefe”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016i) “Tanrı'nın İradesi ve İnsanların İktidarı”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016i) “Varlıkbilim Temel Midir?”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Levinas, E. (2016j) “Varolansız Varoluş”, *Sonsuza Tanıklık* içinde, Çev. Zeynep Direk- Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Lewis, M., Staehler, T. (2020) *Fenomenoloji*, Çev. Mehmet Demirhan & Mustafa Bozkurt Gürsoy & Osman Baran Kaplan & Mehmet Türkan & Nur Şahankaya, Ankara: Fol Kitap.

Moses, S. (2010) “İçimizdeki Sonsuz Fikri”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Merve Kurt, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 588-601.

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

Özlem, D. (2019) *Etik- Ahlâk Felsefesi*, İstanbul: Notos Kitap Yayıncılık.

Platon. (2015) *Şölen*, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları.

Ruhi, M. (2017) *Adolf Hitler ve Nazizm: Alman Faşizmi ve Yahudi Soykırımı*, İstanbul: Onikilevha Yayınları.

Stauffer, J. (2010) “Adalet Ne Kadar Ağırdır? Levinas ve İnsan Haklarının Olanaklılığı”, *MonoKL: Levinas Özel Sayısı*, Çev. Sibel Kibar, Ed. Volkan Çelebi, İstanbul: MonoKL, sayı: 8-9, ss. 450-465.

Tepe, H. (2003) *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çev. Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat.

Tepe, H. (2020) “Kant Etiğinde ‘Aklın Olgusu’ ”, *Pasajlar*, Ed. Çetin Türkyılmaz, sayı: 6, ss. 59-75.

Tunç, S. (2008) “KONUKSEVERLİK: Hukuk Olarak ve Hukuk Ötesi Olarak”, *Doktora Tezi*, Fransa: Paris VII- DenisDiderot Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Türk, D. (2013) *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset*, İstanbul: Metis Yayınları.

Türkyılmaz, Ç. (2020). “Kant ve Eskiler: ‘Kendinden Memnun Olma’ Kavramı Çerçevesinde Kant’ın Stoacı Tavrı Üzerine”, *Pasajlar*, sayı: 6, ss. 77-94.

Uygur, N. (2021) *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Wood, A. (2020) *Kant*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, İstanbul: Alfa Basım Yayın.

Zahavi, D. (2018) *Husserl’in Fenomenolojisi*, Çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Say Yayınları.