

Emmanuel Levinas ve Zaman

Emmanuel Levinas and Time

Sercan ÇALCI*

Öz: Bu metin, Emmanuel Levinas felsefesinin *Aynı'nın Başka'ya* çevrilişi olarak tarif ettiği zaman anlayışının, zaman kavramını düşünme yollarımıza getirdiği yeniliklere odaklanıyor. Levinas'ın çizgisel zaman anlayışlarına getirdiği eleştiriler, çizdiği olumsuz hatta öngörülemeyen, ölçülemeyen bir deneyim yoğunluğuyla birleşir. Heidegger'le girdiği *ölüme-doğru-varlık* tartışması bireyleşmenin kaynağı sorununu yeniden formüle etmek açısından önemli bir ipucu sunar. Fenomenoloji'ye yönelik eleştiri, ilk felsefe olarak ontoloji eleştirisiyle doğrudan bağlantılıdır ve bu bakımdan klasik deneyim kavramını aşındırmaya çalışır. Levinas'ın stratejisi tek bir hakikat üzerine kurulu metafizikleri meşrulaştıran varlık felsefelerinin ötesine geçerek, zamanı sonsuza açan bir düşünüşteki anlam alanlarına yoğunlaşır. Ölüm ve zaman arasında kurulan denklemi tersine çevirme girişimi, Levinas felsefesinin sürekli gündemde tutmak istediği sonsuzluk temasının gelişimini sağlar. Derrida'nın, Levinas'ın mezarı başında başka türlü işitmeyi denediği *Adieu* ifadesi ise ana akım felsefede dışarı kovulan 'sonsuzluğun' Levinas felsefesinin çizgisel ve döngüsel olmayan zaman anlayışında keşfedilmesini olanaklı kılar. Bu eksenlerdeki tartışmayı biri ontolojinin mümkünlüğüyle diğeri de etiğin sınırlarıyla ilgili iki soruyla karşılamak, Levinas'ın *Ölüm ve Zaman* adlı eserine yakın okuma yapmayı deneyen bu metnin gündemindedir.

Anahtar sözcükler: Zaman, aynı, başka, ölüm, sonsuz, zamanın mekânsallaştırılması, kökensel zaman, *adieu*

Abstract: This text focuses on the novelties in our thinking concerning the concept of time brought about by Emmanuel Levinas' philosophy in which time is defined as the transformation of *Same to Other*. Levinas' criticisms of the linear understanding of time merges with unpredictable and non-measurable intensity of experience in his affirmative line of thought. Levinas' discussion on *being-towards-death* with Heidegger presents a clue to reformulate the problem of the source of individuation. The criticism of phenomenology is directly related to the criticism of ontology as a first philosophy and, in this respect, it tries to weaken the classical concept of experience. Levinas' strategy concentrates upon the semantic fields in which time is thrown open to infinity by transcending the ontologies which legitimates metaphysics based on solitary truth. That attempt, trying to reverse the equation between death and time, contributes to the development of, theme of infinity that Levinas' philosophy wants to keep on his agenda. Derrida's expression of *Adieu* which he tried to understand differently in Levinas' funeral makes it possible to discover the 'infinity' in the understanding of time in Levinas' philosophy which is neither linear nor cyclical. Two questions are, one is related to possibility of ontology and the other, the limits of ethics, for these discussions are on the agenda of this text which tries to make a close reading of Levinas' work titled *Death and Time*.

Keywords: Time, same, other, death, infinite, spatialization of time, original time, *adieu*

* Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Antalya, sercan.calci@yahoo.com

Giriş

Nedir bir düşünce imgesi? Düşünce imgeleri, düşüncelerin hareketlerine, duraklamalarına, başkalaşmalarına eşlik eden resimler olarak anlaşılabilir. Düşünme yollarımızda devrimsel bir dönüşümle, düşünme tarzlarımızdaki başkalaşmalarla ilgilidirler; bu yüzden bir düşünce imgesi sürekli bir krize işaret eder. Michel Foucault için arkeolojik ve son dönem yapıtları için soybilimsel bir düşünce imgesinin, düşüncelerinin hareketine paralel bir resim oluşturduğunu söyleyebiliriz örneğin. Ancak bir düşünce imgesi tüm düşünme yollarını belirleyen bir tür töz ya da yöntem olarak anlaşılmalıdır; daha çok oluş içerisindeki paralel hareketler, oluşun asla tam olarak çizilemeyen resmi olarak düşünülebilir.

Modernite de bir düşünce imgesi üretmişti: Akıl. Tüm gerçekliğin içerisinde kurgulandığı bir *ratioya* sahip olan *özne* modern felsefenin birçok örneğinde bir düşünce imgesi olarak işletilmişti. Peki, Emmanuel Levinas'ın felsefesindeki düşünce imgelerini nasıl tarif edebiliriz?

Batı Felsefesi'nin başkılığı düşünme yollarına getirdiği ciddi eleştirilerle, bizleri birçok kavramı başka yerlerden düşünmeye çağıran bir filozof Emmanuel Levinas. Tikel olanları, içinde eridikleri *bütünlüklere* (*totality*) bağımlı kılan felsefelerin düşünce imgelerini sarsan, modernizmin kavram repertuarlarını dönüştüren bir felsefe üreten Levinas, *Aynı'nın* (Same) *Başka* (Öteki, Other) üzerindeki tiranlığını açığa çıkararak, ontoloji ve etik arasındaki ilişkiyi tersine çevirerek, modern felsefenin birçok temel varsayımına da meydan okuyor. Aklın *ışıyla* kurulan metafizikler ve *varlığın ufku*na dayanan ontolojilerin ötesinde *gizemle, yüzle, sonsuzla* örülür bir estetik arayışı...

Levinas'ın felsefesi, Batı Felsefesi'nin '*logos*'uyla bir tür aykırılık mı içeriyor? Peki, Batı Felsefesi diyerek, tüm aykırı sesleri bir bütüne indirgeyen bir tür metafiziği mi meşrulaştırmış oluyoruz? Örneğin Nietzsche, Kierkegaard ve Foucault da bu Batı Felsefesi bütünü içine asimile edilebilirler mi? Sözü geçen üç düşünür de farklı düşünce imgeleri icat ederek *logos*'la başka noktalardan karşılaşarak onu aşındırmaya çabalar. Yoksa *logos*'la bir tür kavgayı sürdürmek de ona ait olmaya mı götürür? Ama bu üç düşünür de *logos*'un ötesini imgelemenin yollarını aramamışlar mıydı?

Levinas'ın düşüncesinin belirgin düşünce imgelerinden birisi *Aynı'nın Başka*'ya dönüşümüdür. Bu, *Varlığın* tiranlığının geri döndürülemez olan çöküşüne işaret eder. Başka, artık anonim bir bütünün parçası olarak ya da bütüne asimile edilen bir ilinek olarak düşünülemez. Bu, felsefe için büyük bir dönüşüme işaret eder: *Başka* artık *Başka* olarak karşımızdadır, onu *Ben'in aynasından* değil *kendi Yüz'ünden* görürüz. Levinas başkılığı deneyimlememize ilişkin devrimsel bir dönüşümün arayışındayken bir düşünce imgesi üretir: Başkalaşma. Bu dönüşüm, zamanı düşünme biçimlerine de meydan okuyan bir öteyi düşünme girişimi olarak çıkıyor karşımıza. Nereden başlamalı? Soruyu nasıl formüle ettiğimiz düşünme süreçleri için can alıcı öneme sahip. Zaman ve başkalaşma arasında nasıl bir ilişki kurulabilir?

Zamanı Düşünmek

Zaman nedir? sorusu daha baştan zamanın bir nesne olarak konumlandırılabilceğini varsayar, zamanı *şey* olarak ele alır. Bu sorunun kökleri, her şeyi öznenin bilgi nesnesi yapan Kartezyen özneye kadar götürülebilir. Ancak Levinas için zaman sorusu özne-nesne ikilisinin dayandığı mesafeden sorulamaz (Levinas, 2006, 9). Zaman, *benin* bilgisine ve modern epistemolojilerin varsaydığı kategorilere indirgenemez. Zaman, başkılıkla, umutla ve gizemle kurulan sıradışı bir ilişki olarak karşımıza çıkar. Levinas zamanı bir tür akış olarak veya çizgisel ardışıklık gibi metaforların ötesinde *ilişki* terimleriyle düşünmeye çalışır. Zaman nedir? sorusunun sorulabildiği bir yaklaşım içerisindeyse zaman bir ilişki düzlemi olarak düşünülemez. Öncelikle zaman nedir? sorusu, sürmekte olan bir süreyi dondurarak sorulabilir. Sorunun zamansallığı ortadan kalkar

böylece. Soruyu soran öznenin burada oluşunu, zamanla ilişki içerisinde oluşunu göz ardı der. Bunun kaynağında epistemolojik özne-nesne mesafesi vardır ve bu mesafe, modern epistemolojilerde bilginin bir tür koşuludur. Özne, dünyayı *rationun* ilkeleriyle deneyimler, ancak Kartezyen özne örneğinde olduğu gibi ortadan ikiye ayrılmıştır; zihin ve beden olarak. Zihnin nesneleştirerek ulaşılmaz bir mesafeye ittiği tüm dünya, aslında bedeniyle ve duygularıyla içinde olduğu dünyadır. Zaman nedir? sorusu da ancak böyle bir yarılma ile mümkün olabilir, oysa insan hem zihni hem de bedeniyle zamanla ilişki halindedir, zamansal ilişkiler içindedir. Levinas zaman nedir? sorusunun ötesinde zamanın ilişkiselliğine dair zengin anlamlar keşfeder.

Levinas buraya kadar, Heidegger'in zaman nedir? sorusunun sorulamayacağını söyleyen felsefesiyle uyum içindedir. Ancak, Levinas'a göre, Heidegger'in "*Varlık ve Zaman*"da zamanı, 'varlığın ufku' olarak ortaya koyması zamanı bir tür mevcudiyet metafiziğine terk eder. Oysa zaman, varolanların içinde eridiği Varlık'a bağlı metaforların ötesinde düşünülmelidir (Levinas, 2006, 32). Zaman, Varlık'ın kendini açmasına tanıklık eden bir ufuk değil, başkılığın, ölümün ve sonsuzun yeni anlamlarının keşfedildiği bir gizemdir. Aklın ışığı ve aydınlanma metaforları, gizemin ve belirsizliğin karşısında tutulur, işleyemezler (Levinas, 2005, 89).

Zamana ilişkin soruyu, bir nesne olarak zamanın ötesine taşınmasıyla ve zamanın *varlığın ufkuna* terk edilmesine karşı meydan okumasıyla Levinas kendi zaman anlayışını betimleyeceği bir bağlam oluşturma yolundadır. Bu araştırmada, özellikle *Ölüm ve Zaman* adıyla yayımlanan derslerinde felsefe tarihinin birçok varyantına değinir. Kendi zaman anlayışını Heidegger'in zaman anlayışından incelikle ayırdığı dersler bu metnin gövdesini oluşturur. Heidegger'in dikkat çektiği kökensel zaman ölçülebilir olan ya da öngörülebilir zamandan farklıdır. Kökensel zamanı maskeleyen temel hareket zamanı homojen bir ardışıklık olarak görmekten kaynaklanır. Heidegger, zamanın homojenleştirilmesinden söz ettiği *The Concept of Time* başlıklı metninde şöyle yazar: "*Homojenleştirme zamanın mekâna ve mevcudiyete asimile edilmesidir; zaman tümüyle matematikleştirilmiş hale gelir*" (bk. Heidegger, 1991, 13 E) ve Bergson hakkında özgün bir tartışma yürütür burada; özellikle *sürenin* yeni bir zamansal ilişki olarak ortaya çıkışı ve zamanın mekânsallaştırılması üzerine yoğunlaşır.

Saatlerle ölçtüğümüz zamanın gerçekten de tüm zaman deneyimimizi kuşatan bir anlam zenginliği taşıdığı söyleyebilir miyiz? Birinin neyi beklediğini bilmeksizin *bekleme* durumu ve yaşadığı *sıkıntı*, bir durum karşısında gösterilen sabır deneyimi, geç kalmışlık hissi gibi deneyimleri açıklamakta çizgisel zaman yetersizdir. Çizgisel zaman, bizim bir kurgumuzdur ve zamanı epistemolojik bir kategoriye indirgeyen düşünce imgeleriyle bağıntı halindedir. Çizgisel zaman anlayışı zamanı ölçülebilir, bölünebilir ardışık bir nesneye dönüştürerek kendini kurar. Çizgisel zaman içinde 'şimdi', geçmiş ve gelecek boyutlarını kuşatır ve kendine indirger. Geçmiş, yaşanmış olan şimdiler bütünü, gelecek ise henüz yaşanmamış şimdiler bütünü olarak anlaşılır. Görünüşteki üç boyutluluk aslında şimdiye dönüştürülerek teke indirgenmiştir.

Düşünce tarihi açısından çizgisel zaman anlayışı, ilerlemeci ve evrimci tarih felsefeleri için önemli bir model olmuştur. Ancak insan deneyiminin çok katlılığı karşısında indirgemeci bir model olmaktan öteye gidememiştir. Heidegger için bu çizgisel zamanın ardında ölçülemeyen, sayılamayan ve hesaplanamayan bir tür kökensel zaman vardır (Levinas, 2006, 34). Kökensel zaman, *varlığın* kendini açma sürecine paralel bir zaman anlayışına karşılık gelir. Zaman burada sadece ardışık bir akış sürecine indirgenemez. Varlığın ufkudur zaman, anonim bir doğaya sahiptir, içine nüfuz edilemez bir katmandır, bölünmemiştir, kaynağı belirsiz bir açılım sürecine işaret eder. Levinas, Heidegger'in keşfettiği bu kökensel zamanın anlam zenginliğine işaret etmekle birlikte (söz konusu anlam zenginliğine ilişkin bir eksen) Heidegger'in sayılar ve zaman arasındaki asimetri yoluyla, önce-sonra ilişkisi ile erken-geç ilişkisinin çakışmaz yapısıyla *The Concept of Time*'da dile gelir: "*Önce ve sonra zorunlu olarak erken ve geç değildir, zamansallığın tarzları değildir. Aritmetik dizide örneğin, 3, 4'den öncedir ve 8, 7'den*

sonradır. Ancak 3, 4'den erken değildir bu açıdan. Sayılar erken ya da geç değildir, çünkü onlar asla zaman içerisinde değildirler” (bk. Heidegger, 1991, 13 E), çizgisel zamanın ardındaki bir derinlik olarak kökensel zaman kavramının ölümle ilişkisine itiraz edecektir. Dasein'ın bütünlüğü ve ölüm için varlık tartışmasında bu itiraz daha da görünür hale gelir. Levinas'a göre Dasein bütünlüğünü ölümden bulabilecektir ancak, bu da bir son ve hiçlik olarak ölümdür (2006, 44-45). Zaman burada yokluğun bir ufkuna, hiçliğin *tanığına* dönüşür.

Levinas için zaman bir 'başkalaşma' hareketi, başkalıkla kurulan ilişkilerin dönüşüm sürecidir. Levinas sözü edilen derslerinde süre kavramını devreye sokar ve incelikli bir Bergson tartışması sürdürür. Bergson'un zamanın mekânsallaştırılması dediği şeye odaklanır. Zamanın mekânsallaştırılması, zamanı mekâna ilişkin düşünce imgelerinin içinde tanımlayan bir dizi anlam üretir. Levinas'ın okumasında Aristoteles için zaman, hareketin sayısıdır (Aristoteles üzerine bu yorum oldukça tartışmalıdır. Bu tartışma içerisinde kimi yorumcular Aristoteles'in zaman duygumunu hareket algısına bağladığını söyleyerek Levinas'ın okumasıyla paralellik gösterir. Ancak Derrida hareket ve zaman duygumunun eşzamanlılığını gündeme getirerek indirgemeci yaklaşıma itiraz eder (bk. Başaran, 2013, 159). Bu hareket, mekândaki yer değiştirmeleri, değişimleri kuşatan ve onlarla sınırlanan bir anlayışı beraberinde getirir (Levinas, 2006, 67-68). Eğer zaman, bir noktadan diğerine olan mesafenin aşıldığı süreç olarak resmedilirse bu da mekânsallaştırmadır:

“Bergson'a göre çizgisel zaman mekânsallaştırmadır; bu, madde üzerine eylemde bulunma amacıyla zamanın mekânsallaştırmasıdır; bu da aklın eseridir” (Levinas, 2006, 67).

Zenon'un kaplumbağa paradoksu da mekânsallaştırmaya örnek olarak verilebilir. Mekânın sonsuz parçaya bölünebilmesiyle, bu mekânı kat eden kimsenin de sonsuz sayıda parçadan geçmek zorunda olduğu bir diğer paradoksta da zaman, mekânın sonsuz parçaya ayrılabilmesiyle imkânsız bir deneyime dönüştürülmüştür. Tersine, Bergson için zaman ve uzayın birbirine karıştırılması alışkanlıklarımız içinde meşrulaşır. Çizgisel zaman, bana dışsal bir zorunluluk olarak kendini ortaya koyarken benim deneyimlediğim içsel zamanı kuşatmayan, gözardı eden bir yapaylık oluşturur. Bu zaman anlayışı içinde benim eylemlerimin içinde gerçekleştiği süre anlamını bulamaz; çünkü bu durum, bana dışsallık tarafından verili bir zamanı varsaymamı, istencimi, bilincimi ve eylemimi bu zaman içine yerleştirmemi zorunlu kılar. Bergson'un stratejisi ise 'sezgi' ve 'süre'yi birlikte icat etmek olmuştur:

“Ama insanın zamansallığı, mekânsal olmayan başka tür bir zaman anlayışını gerektirir. Bergson, dışsal zaman tarafından üzeri örtülen, ama içsel yaşantılarımızda kendini dolaysızca gösteren, bilince özgü bu heterojen zamana, 'süre'ye sezgi yoluyla ulaşır” (Deleuze, 1991, 29).

Levinas, çizgisel zamanın ötesini düşünmenin bir yolunu keşfeden Bergson'a ayırdığı derslerinde, ölüme ilişkin soruyu sormak için bir tür hazırlık yapmaktadır. Bize verili dışsal bir zamanın tahakkümünden sıyrılmanın bir yolu olarak 'süre', içsel, doğrusal olmayan, asimetric ilişki biçimlerinin geliştirilmesinde Levinas tarafından daha sonra işleme sokulacaktır.

Ölüm ve Zaman

Ölüm hakkındaki sorunun içinden iki temel sorun açığa çıkar. Bunlardan birincisi ölümün deneyimine ilişkindir, diğer soru ölüme ilişkin bilgimiz üzerinden gelişir. Ölümü hiçlik olarak anlamlandıran düşünce imgeleri, ölümün anlamını varlık-yokluk ikilemi üzerinden kurar. Bu düşünce imgesi içerisinde ölümün deneyimi, yokluğun deneyimiyle açığa çıkar. Ancak Levinas ölümün deneyimlenebilecek bir yaşantı olmadığını, çünkü onun yönelimsel bir yapıda olmadığını

söyler. Özellikle Heidegger'in hiçlik karşısında duyulan endişeyi, yokluk deneyimi olarak konumlandırmasına itiraz eder. Dasein'in bu endişeden kurtuluşunun yolunu ölümden bulması *ölüm için varlık* tartışmasını doğurur. Levinas için ölüm ve zaman ilişkisinde ölüme verilen bu rol, ölümden yola çıkarak zamanı düşünmenin bir sonucudur (Levinas, 2006, 63). Derslerinden birinin başlığı *zamandan yola çıkarak ölümü düşündürmektir*. Burada Levinas (2006, 128) Heidegger'in kurduğu bağlantıyı tersine çevirerek, yeni bir ilişki keşfeder.

Birinin ölümü karşısında duyulan heyecan, şaşkınlık, korku, hiçlik deneyimi olarak tercüme edilebilir mi? Yoksa hiçlik mevcudiyet metafiziğinin ortasında varlık felsefesine meydan okuyan bir kavram olarak durmakta mıdır? Tam burada Levinas, Bergson'un hiçlik hakkında söylediklerine başvurur. Bergson için mutlak bir yokluk düşüncesi kendi yok oluşunu da varsaymak zorundadır. Bu varsayım ise kendi içerisinde kendisini yok eden bir düşünce olacaktır (Levinas, 2006, 89). Bu yüzden her şeyin yok olması ona göre 'dikdörtgen bir çemberden' daha da saçmadır. Levinas, Heidegger'in yokluğa ulaşmak için yokluk karşısındaki endişeyi bir yokluk deneyimine dönüştürmesine odaklanır. Bu da anlamını ölüm de bulacaktır Dasein için (Ancak Heidegger'in sonda olan varlık (*being-at end*) ile ölüme doğru varlık (*being-towards-death*) arasında bir ayırım yaptığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Heidegger bu ayırım yoluyla ölüme doğru varlık açısından bir olanak arayışındadır: "*Dasein'in sonu, ölümüm, olayların birdenbire durduğu bir an değildir, bu durumda o, Dasein'in şu ya da bu şekilde kendisinden önce süre giden bir şey olarak yakaladığı ve sahiplendiği kendisinin en uç mümkünliğini tanıdığı noktadır*" (Heidegger, 1991, 11 E.). Hatta *Being and Time*'de ölüm sorunu etrafında kümelenen tartışmalar varlık potansiyeli ile ilişkilendirilir: "*Ölüme-doğru-oluşunda Dasein, kendisiyle özgün bir varlık-potansiyeli olarak ilişkilidir*" (bk. Heidegger, 1996, 235). Dasein kendini ölümden bütünleyecektir (Dasein'in kendini bütünlemesi sorunu temelde beklentinin ve ölüme-doğru-varlığın potansiyelleriyle bağlantılıdır ve Levinas bu bağlamı kaygının ontolojik anlamını bir ölçüde göz ardı ederek okur). Hiçlik deneyimi, sonda-bulunuşun ya da nihai oluşun değil bu ölüme-doğru-oluşun duygulu, tutkulu ve bedenli varlığı olan Dasein için bir imkândır ve hatta mümkün bir imkânsızlık olarak anılır: "*Kaygı içerisindeki Dasein, kendisini varoluşunun mümkün imkânsızlığının hiçliğiyle yüzleşmiş olarak bulur. Kaygı (Angst), bu şekilde belirlenmiş varlığın, varlık-potansiyelliği hakkındaki endişedir ve bu yüzden en uç noktadaki mümkünlük olarak açığa çıkar. Dasein'in beklentisi onu bireyleştirdiği ve ona olanak tanıdığı için kendi bireyleşmesi içerisinde kendi varlık-potansiyelliğinin belli bir bütünlüğü haline gelir; kendi temeli açısından Dasein'in kendisini anlamasına ait olan Kaygı'nın temel akortlanışı haline gelir. Ölüme-doğru-varlık temelde Kaygı'dır (Angst)*" (bk. Heidegger, 1996, 245). Ölümden yola çıkarak zamanı düşünmek, ölümü sonla ve yoklukla özdeşleştirmek demektir. Levinas tersi bir stratejinin yollarını araştırmaktadır.

Derslerden birinin adı *ölüm hakkında ne biliyoruz?* dur. Derslerin birçok yerinde Levinas, ölümün sıra dışı bir ilişkiyi doğurduğundan, sürede bir *kısa-devre* oluşturduğundan, bir *skandal* yarattığından söz eder. Peki, ölüm benim aklımın ışığının üzerine düşebileceği, bilgisine ulaşabileceğim bir yaşantı mıdır?

"başkasının ölümüyle ilişkimiz başkasının ölümüyle ilgili bir bilgi değildir; ne de bu ölümün varlığı nasıl yok ettiğinin deneyimidir. Bu sıra dışı ilişkinin bilgisi olamaz" (Levinas, 2006, 21).

Işık metaforları, böylesine sıra dışı bir gizem olarak karşıma çıkan ölüme nüfuz edemez. Levinas'ın *Zaman ve Başka* adını taşıyan eserinde sözünü ettiği başkaya ilişkin *bilgisizliğimizle* ölümün bilgiye dönüştürülememesi hakkında söyledikleri büyük bir paralellik taşımaktadır:

"Akıl yalnızdır. Ve bu anlamda bilgi, dünyada hakikaten başka olan bir

şeyle asla karşılaşmaz” (Levinas, 2005, 94).

Ölüm, benim ölümü değil başkasının ölümüdür Levinas için ve kendisinin de söylediği gibi bu Heidegger’le önemli bir kopuş noktasıdır (Benin ölümü ve başkasının ölümü arasındaki ayrım Levinas için kökensel bir ayrım olsa da Heidegger çoğu defa Dasein’in ötekilerle birlikte bir dünya kuran ontolojik yapısına dikkat çeker). Ölüm sorununda bu ayrım Heidegger’in önemli bir alana sıçrayarak bireyleşme meselesini gündeme getirmesiyle yeni bir ivme kazanır. Ölüm olayı herhangi birinin ölümü “one dies” olmaktan çıkar ve beni bireyleştiren bir güce kavuşur. Ancak bu durum Levinas tarafından kabul edilemez, çünkü ona göre anonim ve karanlık olan, belirlenimsizlik alanından yani *il y a* dan çıkış bir öteki -başkası- olmaksızın gerçekleşemez. Levinas’ın tartışmasının ve Heidegger’e karşı temel savlarının alt metninde bireyleşme sorunu olduğu görülebilir. Heidegger *Being and Time*’da şöyle der: “Ölüm bir kimsenin kendi Dasein’ına farklılaşmamış bir şekilde “ait” değildir ancak o, bireysel bir şey olarak Dasein üstünde hak iddia eder. Beklentide anlaşılan ölümün ilişkisel olmayan karakteri Dasein’i kendisine doğru bireyleştirir” (bk. Heidegger, 1996, 243). Heidegger’in formülünde ölüm, zaman, yokluk süreci bir tür resim oluşturuyordu. Bu resim Levinas’la birlikte zaman, başka, ölüm bağlamına dönüşür. Levinas, zaman anlayışını ölümle ilişkisi içerisinde kurarken *Aynı* ve *Başka*’yı üreten düşünce imgelerini de zaman ve ölüm üzerinden sunar: *Aynı*’nin kesintiye uğratılışı olarak ölüm ve *Aynı*’nin *Başka*’ya dönüşümü olarak zaman.

“Bilinç içeriklerinin akışı olmaktan ziyade zaman Aynı olanın Öteki’ye doğru dönüşü, çevrilmesidir” (Levinas, 2006, 134).

Bu radikal dönüşümler, başkalığı, ontolojinin ötesinde ve fenomenolojinin klasik yönelimsellik kuramından koparak düşünmeye çağırır Levinas düşüncesini.

Başkalığı Düşünme Yolları

Başka olan benim tasarımlarıma indirgenebilir mi? Bu soru, *Başka*’yı düşünmeye nereden başladığımıza ilişkin ipuçları içerir. *Başka*’dan önce bir Ben varsayabilir miyim? Yoksa *Başka*, benim bireyselliğimi kazanmamın koşulu olarak, benim anonim Varlık’tan çıkışımın bir imkânı mıdır?

Levinas için Batı Felsefesi’nin yapmış olduğu *Aynı* ve *Başka* ayrımı ontolojik düşünce için önemli bir üretim alanıdır. Peki, bu ayrım nasıl olup da *Başka* olanın dışlanmasıyla, *Aynı*’nin *Başka* üzerindeki tiranlığıyla sonuçlanmıştır? Bu ayrımı yapan bilinç, kendini bu ayrışmada *Aynı* olanın hareketine dâhil eden, aynılaştıran bir bilinçtir. Batı Felsefesi’nin ana akımı, nasıl ki özdeşliğin farktan önce olduğunu baştan kabul ederek farkı özdeşliğe mahkûm ettiyse, *Aynı*’nin da *Başka*’ya önceliğini kabul ederek *Başka*’yı dışlamıştır. Tüm bu dışlamaların politik doğasına eşlik edense mevcudiyet metafiziğidir. Sokrates’in diyalog yöntemi, hakikatin verili olduğuna ilişkin bir yargıyla başlıyordu. Sokrates, *Başka* olanın sıra dışılığı, gizemi karşısında kendi hakikatini açığa çıkarmanın yollarını arıyordu. Platon, görünüşlerin ve oluşun dünyasındaki tüm tikelliği ve başkalığı ideler bütünü içinde eriten bir hiyerarşi kurmuştu. Böylelikle Batı Felsefesi’nin *logos*’u inşa oluyordu. Bu *logos*, bütüne düzen veren ve görünüşlerin arkasındaki birliği arayan bir yasaya, ilkeye, düşünmeye ve söze dayanıyordu. *Aynı*’nin *Başka* üzerindeki tiranlığının kuruluşu, tikelin evrenselde, çokluğun Bir’de, kaosun *logos*’ta eritilme süreçleriyle paralel bir gelişim gösteriyordu. Peki, modern dönemlerle birlikte *Başka*’yı düşünme biçimlerinde nasıl dönüşümler oldu?

Modern felsefe, Hıristiyanlıktan miras kalan bir özne düşüncesiyle ve akıl imgesiyle kuruluyordu. Modern felsefenin öznesinin doğaya yaklaşımında, temelde doğanın ölçülebilir ve basit olduğuna yönelik bir varsayım yatmaktaydı. Gizemden arındırılmış, büyüü bozulmuş dünya,

artık bilginin bir nesnesine dönüşmekteydi. Basit doğa düşüncesi, öznenin bilgi nesnesine yönelik indirgeyici bakış açısını getiriyordu beraberinde. Bu arada özne de kendi içinde bir yarılmayla karşı karşıyaydı. Bu durum Descartes felsefesinden gelen zihin-beden düalizmini doğurmuştu. Felsefe, kendi parçalanmış tümlüğü içine gerçekliği hapseden ve deneyimini de bu şekilde kuran bir Ben icat etmişti. Böylelikle *Başka*'yı önceleyen *Ben*, onu kendi tasarımlarına indirgeyen metodlar geliştirmişti.

Levinas'ın felsefe tarihini *Aynı* ve *Başka* geriliminde okuma denemesi, *Başka*'yı sözü edilen tiranlıktan çıkarma girişimidir. Bu girişim, düşünce imgelerinin ürettiği birtakım *bütünlüklerin* sorgulanmasına yol açmıştır. Aslında *Aynı* ve *Başka* arasındaki ilişki süre giden, değişmez bir ilişki değildir ama örneğin ilk felsefe olarak ontoloji tarafından yeniden üretilmektedir. Transendental bir özne varsayımı ve yönelimsel bilinç anlayışı da, *başkalığa* imkân tanımayan bütünlükler ürettiği için Levinas'ın eleştirileriyle karşılaşacaktır.

Fenomenoloji

Varolmak yönelimsel bir yapıda mıdır? Bir “şey”i varolmak mümkün müdür? Fenomenolojinin terimleriyle insanın zamanla, *başkayla* ürettiği ilişkiler nasıl bir anlam kazanır?

Fenomenoloji, bilinç ile yöneldiği nesne arasında eşzamanlı bir oluş fikri geliştirmişti. Fenomenoloji içerisinde düşünmek, ‘bir şeyi düşünmektir’e dönüşüyordu ve buradaki ‘şey’ bilincin ilişkilenerken kendini kurduğu bir nesneydi. Levinas'ın felsefi yolculuğu da fenomenoloji içerisindeki çalışmalarıyla özellikle Husserl ve Heidegger okumalarıyla örülmüştü. Hatta Levinas temel eseri olduğu söylenen *Totality and Infinity*'de geliştirilen kavramların içeriklerini tümüyle fenomenolojik yönetime borçlu olduğunu belirtiyordu (Levinas, 1979, 28). Fakat Levinas'ın yönelimsellik ve deneyim arasında var olduğu sanılan örtük bağıntıya yaptığı itirazlar felsefi yolculuğu ilerledikçe radikal bir eleştiriyi de yanında getirdi.

Peki, neydi Levinas'ın fenomenolojik düşünce içerisinde doğmuş felsefi yaklaşımının ondan belli bir ölçüde uzaklaşmasının sebebi? Aslında Kartezyen öznenin dış dünya ve ben ayırımından gelen bir gerilim fenomenoloji içerisinde birtakım çıkmazlar yaratıyordu. Husserl için bu gerilim Transendental Özne aracılığıyla çözülmüyordu ki o, bu noktadan itibaren bir tür egoloji yapmakla eleştirilecekti. Fenomenolojik bilinç, temel hareketi olan yönelimselliğiyle bir iç-dış ayırımını sürdürüyordu. Bilinç burada merkezde olan ve fenomenlerle çakışan bir yönelim hareketi olarak anlaşılıyordu. Fenomenoloji içerisinde Özne, her ne kadar Kartezyen köklerinden koparılmaya çalışılmışsa da, varolanı ‘şey’e indirgeyerek, insanın ilişkiselliğini kuşatan bir deneyim fikri geliştirerek, büyük harfli özneyi yeniden ürettiyordu. Aslında bu Özne, tüm insani deneyime yönelimsel bilinç edimlerinde kaynak bulmaktaydı. Oysa insani bir deneyime dönüştürülemez olanla, bilinmez olanla, gizemli olanla, kaotik olanla ilgili bir deneyim yönelimsellik içerisinde kalındığı sürece nasıl mümkün olabilir? Gizem ve kaos, insan için bir ‘şey’e dönüştürülebilir mi? Ya da ölüm nasıl benim deneyimim olabilir?

Levinas *Ölüm ve Zaman*'da, ölüm karşısındaki heyecan ve duygusallıktan söz ettiğinde bunlar heyecan ve duygu deneyimleridir, ölüm deneyimi değil. Tam bu anda Levinas, Michel Henry'den hareketle ‘yönelimsel olmayan bir duygusallıktan’ söz eder (Levinas, 2006, 22). Yönelimsel bir yapının ötesindeki duygusallık hareketsizleşmiş ve bilinmeyen karşısında eylemsizleşmiş tepkisel bir güç olarak anlaşılmalıdır. Bununla Levinas, insani deneyime indirgenemeyen birtakım süreç ve ilişkileri dile getirir:

“Eğer ölüm deneyimlenemiyorsa, ölümün bir yönelimsellik olarak yorumlanması sorgulanmalıdır” (Levinas, 2006, 27).

Levinas'ın fenomenolojiye yönelik bir eleştirisi de, özellikle Husserl'in düşüncesinde *Başka*'yı

düşünme yollarının tüketilmiş olması hakkındadır. Husserl fenomenolojisinde Transendental Özne öylesine kurucu bir rol üstlenmiştir ki ‘Başkalık’ da onun bir uyuğu olarak bilincin yönlemsel hareketinde bir ‘şey’ olması üzerinden anlaşılır. Bu da, *Başka’yı Aynı’nin* oyununa tabi kılan bir düşünce tarzı olarak, *Başka’yı* sonsuz ve mutlak *Başkalık* olarak düşünmenin yollarını tıkar:

“Fenomenolojik dolayımrama ‘ontolojik emperyalizmin’ daha da görünebilir olduğu başka bir yolu takip eder. Hakikatin aracı(medium) varolanların(existents) varlığıdır (being)” (Levinas, 1979, 44).

Levinas, fenomenolojinin ötesindeki düşünme çabasını Husserl’in zaman anlayışına yaptığı itirazlarla geliştirir. Levinas, Husserl’in zaman anlayışında *yenilik* ve *öngörülemezliğin* ortadan kaldırıldığını söyler (Levinas, 2006, 130). Böylelikle fenomenolojide, bilincin etkin olduğu şimdi düşüncesi tüm zamansal boyutlara hâkim kılınır. Bilinen şimdi, öngörülemeyen bir geleceği kendine asimile ederek ilerler. Levinas için zamanın *Aynı’nin Başka’ya* dönüşüm süreci olduğunu düşünürsek, bu dönüşüm içerisinde tesadüfi, öngörülemeyen ve kaotik olanın sürecin kendisi olduğunu düşünebiliriz. Oysa fenomenolojinin stratejisi, *Başka’yı Aynı’nin* aynasında görmek ve onu *Aynı’nin* kronolojisinde doğurtmak olmuştur. *Başka* olanın oluş sürecindeki yeniliği ve *Aynı’nin* tersine çevrilmesini gizleyen bir düşünme tarzıydı bu ve ilk felsefe olarak ontolojiyle *Aynı’nin* üretimi de birtakım ortaklıklar taşıyordu.

Ontolojinin Ötesinde

İlk felsefe olarak ontoloji, temele yerleştirdiği bir varlık anlayışı üzerine kuruludur. İdealizmin kaynaklarında diğer varlıklar *idea’dan* pay alırlarken, daha mistik yorumlarda, diğer varlıklar *Bir’den* türerler. Batı Felsefesi’nin ortodoks ontolojileri aslında bir tür varlık hiyerarşisi üzerinde yükselir. Levinas için ilk felsefe olarak ontoloji bir *varlık destanı* üretir ve bu anlayış içerisinde tikelin varlığı hiçbir zaman bağımsızlık kazanamaz; tikel olan, onu mevcudiyete getiren Varlık düzleminde var olur ve anlam kazanır. Levinas tam burada şu soruyu sorar: Anlam hep bir Varlık olayı mıdır? Varlıktan anlama doğru bir düşünüşün hareket noktasına ve güzergâhına radikal bir itirazdır söz konusu olan.

“Demek ki bir uçtan diğerine varlıkbilim, varlık ve yokluğun anlaşılması her türlü anlamın kaynağı olarak kalır. Sonsuz hiçbir şekilde bu çözümlenmede yer almaz” (Levinas, 2006, 45).

Levinas, Heidegger’in ontolojide büyük bir dönüşüm yarattığını kabul eder ve mevcudiyet metafiziğinin bir eleştirisini bulur Heidegger’de; ancak Heidegger’in varoluşu varlığa gelme olarak kavradığı yerde ciddi itirazlar sergiler. Heidegger için varoluşa gelmek, Varlığın hareketine, varlığın kendini ‘açma’ hareketine göre düşünülmeğe ve Levinas burada bir bütünlük fikri bulgulararak eleştirisini buraya yoğunlaştırır. Varlık, tüm varolanların içinde eridiği bir bütünlük müdür?

“Levinas’ın Heidegger’e karşı temel savı, onun Varlık ile varlıklar arasında yaptığı ayrımın ve birincinin ikinciye göre öncelikli olduğu varsayımının, bütün tiranların içinde en kötücülü olan, aynı’nin başka üzerinde kurduğu tiranlığın bir tezahürü olduğudur” (Megill, 2008, 440).

Levinas, *Ölüm ve Zaman’* da ontolojik bir perspektifin ötesinde bir düşünüşün yollarını araştırır ve bunun için Batı Felsefesi’nde yokluğun nasıl düşüldüğüne odaklanır. *Yokluk*, Hegel için *Varlık* ile diyalektik bir ilişki içerisinde ve bir boşluk düşüncesinden öte kendisinden bir varlık çıkması gereken yokluk olarak düşünülmiştir (Levinas, 2006, 94-95). *Yokluk*, *Varlığı* içinde

taşır. Heidegger'e geldiğimizdeyse *Yokluk*, karşısında bir endişe duyduğumuz ölüm deneyimine dönüşmüştür. *Ölüm ve Zaman*'da Levinas, *Yokluk* düşüncesinin Batı Felsefesi'ne meydan okumasından söz eder. Peki, *Varlık* ve *Yokluk* metafiziği *Başka* olanın düşünülmesinde nasıl bir perspektif sergiler? Heidegger'e yönelik eleştiri, ontolojinin *Başka* olanın *Başkalık* olarak ortaya çıkmasına izin vermediğini, onu *Aynı*'nin tiranlığına mahkûm ettiğini söyler. Levinas'ın özellikle üzerinde durduğu *hipostaz* deneyimi burada gündeme gelir. İnsanı *Varlık*'ta ayak direyen bir *Aynılık* olarak düşünmemeye çağıran Levinas düşüncesi, *Varlığa* ve onun anonim doğasına tabi bir *Başkalığın* düşünülmeeyeceğini söyler. Bunun için hipostaz deneyimi, *Varlığın* anonim doğasından kopup bireyselliğini kazanan, daha doğrusu varoluşunu ve sorumluluğunu yüklenen etik bir alanı varsayar. Bu etik alanda insan, kendi bireyselliğini *Başka*'yla kurduğu ilişki aracılığıyla kazanacaktır, *Başka* onu varlığa tabi olmaktan kurtararak sorumluluğunu üstlenen etik bir anlama dönüştürecektir. Eğer anonim bir *Varlık* içerisinde kalsaydık onun 'kişiliksiz' yapısı içerisinde Varlığa batmış bir varolan olarak kalırdık, oysa hipostaz deneyimi gösterir ki, ontolojiden kopuş etik deneyime hayat veren radikal bir *Başka*'lıkla mümkündür.

“Başkası beni ona karşı duyduğum sorumluluk aracılığıyla birey haline getirmektedir. Başkasının ölümü benliğimin sorumlu kimliğinde beni yaralar. Bu, birbirinden değişik kimlik edinme davranışlarının basit bir tutarlılığından ibaret de değildir; dile getirilemeyecek sorumluluktan oluşmuştur” (Levinas, 2005, 72-73).

Levinas'ın ontolojinin ötesinde düşünme çabaları yeni bir etik bağlamı düşünme çabalarına karşılık gelir, bu da *Başka*'yı düşünme yollarımızda radikal bir dönüşümün habercisidir. Artık *Aynı*'yi üreten bir ontoloji değil, zamanla ve *başkalıkla* ilişki kuran, *Başka*'ya karşı sorumluluğuyla hatta *başka* olanın sorumluluğuna karşı sorumlulukla hayat bulan bir etik ortaya çıkmaktadır. Bu etik içerisinde *Aynı*'nin *Başka*'ya doğru çevrilişine tanık oluruz ve bu tanıklık *Aynı*'nin yinelenişine değil, *Başka* ve sonsuza ilişkindir.

Derrida ve Adieu

27 Aralık 1995'de Levinas'ın mezarı başında Derrida, A-Dieu kelimesini *başka* türlü işitmeyi ve düşünmeyi Levinas'la birlikte öğrendiğini söyler. Peki, nedir A-Dieu'nun anlamları?

“1. verilen selam ya da takdis, 2. Bu dünyaya hiç bir geri dönüş olmaksızın, ölüm anında, bazen sürekli olarak ayrılış, göçme anında yapılan uğurlama ya da takdis, 3. – Dieu, her başka adieu' da, Tanrı için ya da Tanrı önünde ve her şeyden ya da ötekiyle herhangi bir ilişkiden önce” (Derrida, 2004, 96).

Derrida, Levinas'ın mezarı başındaki konuşmasında özellikle *Ölüm ve Zaman* adıyla yayınlanan derslerine birçok gönderme yapar. Bu derslerde Levinas, ölümün bir yokoluş ve hiçlik olarak kavranamayacağını belirtir, ölümle başlayıp ölümle noktalanın zamanı kavrayışını yırtan yeni bir zaman anlayışı geliştirmeyi dener. Derrida'nın da ısrarla vurguladığı gibi ölüm bu derslerde *yanıt yokluğu* olarak tarif edilmiştir.

Adieu'nün ilk anlamına baktığımızda, bunun bir karşılaşma anında birbirine merhaba diyen iki insanın deneyimi olduğunu görürüz. Burada söz konusu olan *Yüz*'dür, *Başka*'sının *Yüz*'üdür. *Adieu* burada *Başka* olanın *Yüz* yoluyla keşfine götüren bir seslenmedir ve ona burada oluşunu teslim eder, ona doğru konuştuğunu söyler adieu. İkinci anlamıyla *adieu* yanıt yokluğu olarak ölümle ilişkilidir. *Başka* olanın yüzündeki yanıt yokluğunun deneyimidir, geri dönüşü olmayan bir yolculuğa çıkan birine verilen selam ya da uğurlamadır. Burada söz konusu olan zamandır, elveda diyen birinin *Başka* olana doğru gidişi anlamında zamandır. Zaman, Levinas için *Aynı*'nin

Başka' ya doğru çevrilişidir ve bu çevrim asla geri dönmez.

İkinci anlamıyla adieu Nietzsche'nin ebedi dönüş düşüncesiyle ilişkilidir. Ebedi dönüş düşüncesi Nietzsche için yaşamın en yüksek olumlama ilkesidir. Bu döngüsellik içinde reaktif güçler bir daha dönüşü mümkün olmayacak bir şekilde kendi kendilerine karşı çevrilerek bir öz-yıkım (self-destruction) sürecine girerler. Burada yaşamı olumlayan değerleri üreten aktif güçler kendilerini olumlayarak bir çifte olumlama yaratırlar. Ancak çoğu zaman *Aynı* olanın sürekli tekrarı olarak okunan ebedi dönüş düşüncesi Gilles Deleuze'ün yorumu açısından *Aynı*'nin geri dönüşü olarak okunamaz; söz konusu olan Farkın yinelenişidir. (Deleuze, 1994, 41). Bu açıdan Nietzscheci dönüş, Levinas'ın *Aynı*'nin *Başka'*ya dönüşümü olarak zaman anlayışıyla birlikte okunabilir.

“Fakat bu durumda Yapıt'ı tüm dönüşümleri boyunca kendine eşit kalan bir enerji gibi, olan bitenden sonra kendisiyle eşit kalan bir derinliğin görünüşteki hareketliliği olarak düşünmemek gerekir. Kökten bir şekilde düşünüldüğünde Yapıt, Aynı'nin Başka'ya doğru hareketidir ve bu hareket asla Aynı'ya geri dönmez” (Levinas, 2002, 135).

Ancak adieu, *Fark'*ın döngüsellik içerisindeki yaratımına değil, sonsuza ya da Tanrı'ya doğru giden üçüncü anlama açılacaktır. Derrida için -Dieu deneyimi sona işaret etmez ve bu varlık-yokluk metafiziğini aşan bir sonsuzluk düşüncesini beraberinde getirir. Burada kritik olan şey *Aynı*'nin *Başka* olana doğru hareketinin geri çevrilemezliği ve bu durum sonsuzluğun öznelikle reddedilemez bir ilişkisi olduğu konusundaki ısrarı sürdürür.

Levinas'ın felsefi projesi, bütünlükler ya da topyekûn varlık katmanları arasında sıkışmış tikeller için, egonun yalnızlığına batmış öznellik alanları ve varlığın bir uyruğuna dönüşerek onun destanının önemsiz bir parçasına dönüşmüş bedenler için bir savunudur. Bu savunu açısından zamanı sonsuza doğru açmak ya da sonsuzla öznellik arasında kayıtsız kalınmaz bir ilişki kurmak, tekilerin incinebilirliğini hisseden ama vazgeçilemez olduklarında direten bir etik alanın zorunlu koşuludur.

Sonuç Yerine

Levinas'ın *Aynı*'nin *Başka'*ya dönüşümü olarak kavradığı zaman anlayışı üzerine bir sonsöz veya sonuç yazmak tam da sonsuz düşüncesiyle yüzleşirken ne anlama gelir? Zaman, bizi sonsuza açan bir 'başkalaşım' süresi olarak kavrandığında başlangıç ve son, varlık ve yokluk üzerine kurulu metafizikler için olduğu kadar geleneksel soru sorma tarzlarında da bir değişim kaçınılmazdır. Levinas'ın düşüncesi bizi *Aynı*'nin tiranlığına mahkûm edilmiş *Başka'*yı başka türlü düşünmeye çağırıyor. Ontolojik perspektiflerin ötesine geçmeyi deneyerek zamanı düşünme yollarımızı sorguluyor.

Levinas'ın düşüncesi, birçok modern felsefi düşünce imgesini yerinden ederek, günümüz felsefesini derinden etkilemeye devam eden bir felsefe. Zaman anlayışına getirdiği yenilikler bakımından Levinas felsefesi fenomenolojinin deneyim, yönelimsel bilinç gibi temellerini aşındırmış görünüyor. Özellikle ölümün bir deneyim ve bilgi olarak kavranamayacağını ileri sürmesiyle fenomenolojinin klasik yönelimsellik düşüncesinin ötesinde bir duygu kuramı geliştiriyor.

İlk felsefe olarak ontolojinin içerisinde, *Başka'*ya imkân tanımayan bütünlükleri açığa çıkarılması birçok politik okumaya açılıyor ama temelde yeni bir etik anlayışı sergiliyor. Bu etik içerisinde *Başka*, *Ben*'in bir tasarımı ya da kurgusu olarak değil, *Başka* olarak ortaya çıkıyor. Levinas bizi *Aynı*'dan ve Özdeşlikten değil, *Başka'*dan ve *Fark*'tan başlayarak düşünmeye çağırıyor diğer bir deyişle Batı Felsefesi'nin ana akım çizgisi aracılığıyla yüzyıllardır süregelen mevcudiyet metafiziğinin sorgulanmasına olanak tanıyor.

Varlık Destanı Üretmeyen Bir Ontoloji

Peki, düalist ve hiyerarşik ilişkilere olanak tanımayan, *Varlık* ile varlıklar arasındaki ayrımı referans almayan bir oluş ontolojisini topyekûn bir ontoloji eleştirisi içerisinde yitirmek, varoluş sorunu karşısında felsefi düşüncenin yeni sorunsallaştırma potansiyellerini gözardı etmek anlamına gelmez mi?

Şiddet altındaki bir kimsenin varlığından direnme ve süre gitme mücadelesini teorik ya da pratik anlamda çekip almak, onu daha savunmasız bırakmakla eş anlamlı değil midir?

Bir varlık destanı üretmeden, oluşu maskeleyen, tekil olanı baskılamadan düşünülebilecek mümkün bir ontoloji aslında tam da önceleme ya da ilk olmaya dayalı üstünlüklerin tersine çevrilmesi için bugün felsefi düşüncenin ihtiyaç duyduğu şey değil mi?

Hayvan

Hayvan bir başkası olabilir mi ya da o bir *Yüz* değil midir zaten?

Levinas felsefesi *Yüz*'ü insan-merkezci bir eksen olarak derinden beslemekte midir? Eğer öyleyse tam da kaçınmaya çalıştığı hiyerarşik düzenlemeyi yeniden üreterek insanı, etik alanı içinden sınırlamaya mahkûm mu etmektedir?

KAYNAKÇA

- Başaran, M. (2013). "Derrida ve Yapıçözüm" veya "Vav". *Kaygı Dergisi*, 20, 153-165. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- Deleuze, G. (1991). *Bergsonism*. Translated by Hugh, T., & Barbara, H. London: Continuum.
- Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition*. Translated by Paul, P. London: Continuum.
- Derrida, J. (2004). *Emmanuel Levinas'a Adieu*. Çev.: Ahmet, Demirhan. *Tezkire Dergisi*, 38-39, 95-109. Ankara: Vadi Yayınları.
- Gorner, P. (2002). "Heidegger's Phenomenology as Transcendental Philosophy". *International Journal of Philosophical Studies*, 10/1, 17-33.
- Heidegger, M. (1991). *The Concept of Time*. Translated by William, McNeil. London: Blackwell Publishing.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time*. Translated by Joan, S. Albany: State University of Newyork Press.
- Heidegger, M. (2008). *Being and Time*. Translated by John, M., & Edward, R. New York: Harperperennial.
- Megill, A. (2008). *Aşırılığın Peygamberleri*. Çev.: Tuncay, Birkan. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso, L. Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. (2002). *Sonsuza Tanıklık*. Haz.: Zeynep, Direk. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. Çev.: Özkan, Gözel. İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2006). *Ölüm ve Zaman*. Çev.: Nami, Başer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Roubach, M. (2004). "Meaning, Phenomenology, and Being". *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 47/2, 189-199.

