

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI**

LEVİNAS'IN FELSEFESİNDE ZAMAN SORUNU

Yüksek Lisans Tezi

Muhammet Gözütok

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK)
ANABİLİM DALI

LEVİNAS'IN FELSEFESİNDE ZAMAN SORUNU

Yüksek Lisans Tezi

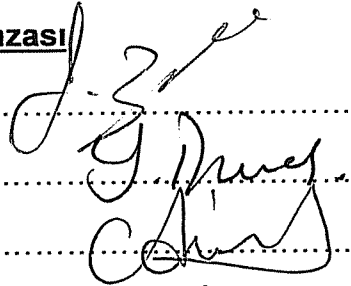
Tez Danışmanı

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKÖVENCİ
Doç. Dr. B. Yücel NURSUN
Yrd. Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNÇ



Tez Sınav Tarihi:.....

ÖNSÖZ

Levinas varlıktan kaçışın mümkün olup olmadığını soruşturan bir filozof olarak 20. yy.ın en dikkat çeken filozoflarından biridir. Felsefesini oluştururken başvurmuş olduğu kavramlar daha önce filozoflar tarafından pek kullanılmamış gibi görünse de, Levinas sürekli varlık, aşkınlık, özne ve sonsuz gibi felsefe tarihinde sıkça rastlanan sorunları ele almıştır. Levinas öte taraftan felsefe tarihinde pek ilgi duyulmamış olan zaman konusunda da görüşler öne sürmüştür.

Söz konusu özgünlükleri dolayısıyla Levinas son yıllarda büyük bir ilgi uyandırmıştır. Son birkaç yıl içinde ülkemizde de Levinas üzerine yapılan çalışmalarda gözle görülür bir artış yaşanmıştır. Bu tezin yazılma nedenlerinin başında da Levinas'a son yıllarda duyulan bu ilgi ve zaman konusunda yapılmış olan çalışmaların azlığıdır.

Bu tezi yazmamda bana yardımcı olan tez danışmanım Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci'ye ve diğer hocalarıma teşekkür ederim. Ayrıca tezi yazarken bana yardımlarını esirgemeyen yakınlarıma müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	V
Giriş.....	1
1.Aristoteles'ten Heidegger'e Zaman Kuramları.....	5
1.1.Aristoteles'in Zamana İlişkin Düşünceleri ve Geleneksel Zaman Anlayışı.....	6
1.2.Geleneksel Zaman Anlayışından Kopuş Olarak Augustinus'un Zamana İlişkin Düşünceleri.....	11
1.3.Fenomenolojik Zaman Anlayışının Gelişimi.....	16
1.4.Husserl'in Fenomenolojik Zaman Analizi.....	21
1.5.Heidegger'in Zaman Anlayışı.....	28
2. Levinas'ın Felsefesi Dizgesinde Zaman.....	42
2.1.Aşkınsallık ve Varolansız Varolma.....	44
2.2.Bütünlük ve Sonsuz.....	52
2.3.Varlığın Ötesi ve Özne.....	62
2.4.Varlıktan Kurtulmanın İmkani Olarak Zaman.....	66
2.5.Zamanın Yoksunluğu Olarak // y a.....	74
2.6.Şimdiki Zamanın Açığa Çıkışı Olarak Hipostaz.....	79
2.7.Ölüm Ve Zaman.....	84
2.8.Başkanın Yaşamı Olarak Geçmiş Zaman.....	89

Sonuç.....	98
KAYNAKÇA.....	105
ÖZET.....	109
SUMMARY.....	110

Giriş

Batı felsefesini bir varlık felsefesi olarak addeden ve bu felsefe geleneğini, felsefeyi varlığa hapsetmekle suçlayan Emmanuel Levinas, 20. yy.ın dikkat çekici filozoflarından biridir. Zira kendisinden önceki felsefi geleneğin dışında bir felsefi duruş sergilemeye çalışmış, bu felsefe geleneği ile hesaplaşmıştır.

Levinas'a göre Batı felsefesi ontolojiyi *prima philosophia* olarak görmüş ve ontoloji üzerinden bir felsefe geliştirmiştir. Levinas, dizgesini oluştururken yoğun bir şekilde etkilendiği Husserl ve Heidegger'i bu anlamda Batı felsefesinden kopmamakla suçlamıştır. Husserl'in ve Heidegger'in fenomenolojisi, ona göre ontolojiyi *prima philosophia* olarak gören bir felsefe tarzıdır. Levinas'ı, Husserl'den ve Heidegger'den ayıran da bu eleştiridir.

Elbette ki, Levinas'ın fenomenolojik bir tarzda felsefe yapmadığını iddia etmiyoruz. Aksine, Levinas ile birlikte fenomenolojik düşünce önemli bir evrim geçirmiştir. O, fenomenolojik ontolojinin temelinde etiğin olduğunu savunmuş ve bu şekilde etiği *prima philosophia* olarak konumlandırmıştır.

Bu tezin yazılma amacı da Levinas'ın felsefi dizgesinde zaman sorununun açıklanmasıdır. Tez, Levinas'ı ontolojik olarak Batı

felsefesinden koparan nedenlerin onu zaman konusunda da sözü edilen felsefe geleneğinden kopardığı iddiasını taşımakta, Levinas'ın özgün özne kuramına bağlı olarak bir zaman anlayışı geliştirdiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde zaman konusunun Batı felsefesinde nasıl ele alındığı üzerinde durduk. Öncelikle Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde zamana ilişkin düşüncelerini ele aldık ve Aristoteles'in daha sonra hakim hale gelecek zaman ile hareket arasında ve dolayısıyla da zaman ile varlık arasında nasıl bir bağ kurduğunu soruşturduk. Ayrıca Aristoteles'in zaman anlayışına ilişkin olarak Levinas'ın düşüncelerine yer verdik.

Aristoteles'in zamana ilişkin düşüncelerinden sonra zamana ilişkin fenomenolojik yaklaşımda bulunan filozoflara öncülük yapan Augustinus'un *İtirafı* adlı eserinde dile getirmiş olduğu düşünceleri ele aldık. Bu aşamada Augustinus'un geleneksel zaman anlayışına karşı nasıl bir tavır almış olduğu ve zaman ile varlık arasında nasıl bir ilişki kurmuş olduğu üzerinde durduk.

Birinci bölümde Augustinus'tan sonra Brentano, Bergson ve Husserl'in zaman anlayışlarına yer verdik. Her üç filozofun Aristoteles'in savunmuş olduğu zaman anlayışına karşı nasıl tavır aldıklarını ve subjektif zaman, süre ve içsel zaman kavramlarıyla yapmış oldukları zaman fenomenolojisi üzerinde durduk. Ayrıca

Heidegger ve Levinas'ın bu üç filozofun zaman anlayışlarına dönük yapmış oldukları değerlendirmelere de yer verdik.

Birinci bölümün son kısmında ise Heidegger'in Varlık ve Zaman adlı eserinde dile getirdiği zaman anlayışını ele aldık. Heidegger'in Dasein, zamansallık ve ölüm kavramlarıyla zamanı nasıl konumlandığını soruşturduk. Yine bu aşamada Levinas'ın Heidegger'in zaman anlayışını nasıl değerlendirdiği üzerinde durduk.

Çalışmamızın ikinci bölümünde genel olarak Levinas'ın felsefi dizgesini ele aldık. Levinas'ın öne sürmüş olduğu kavramlar anlaşılmadan onun zamana ilişkin düşünceleri de anlaşılamayacağı düşüncesinde olduğumuz için bu bölümde Levinas'ın zaman anlayışını soruşturmamıza yardımcı olacak olan kavramlar üzerinde durduk. Bu bölümde sırasıyla Levinas'ın *Kaçış Üzerine* (De l'évasion), *Varolansız Varoluş* (De l'Existence a l'Existant), *Bütünlük ve Sonsuz* (Totalité et Infini), *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde* (Autrement qu'ère ou au-dela de l'essence) adlı çalışmalarında dile getirmiş olduğu düşüncelerini ele aldık ve onun bu eserlerindeki düşünsel yolculuğunu irdeledik.

Çalışmamızın ikinci bölümün ikinci kısmında ise Levinas'ın zamana ilişkin düşüncelerini ele aldık. Bu bölümde daha çok Levinas'ın Zaman ve Başka (Le Temps et l'Autre) adlı eserinde ele

almış olduğu konular üzerinde durduk. Bu bölümde Levinas'ın // y a, hipostaz, yalnızlık, ölüm, benlik ve başka kavramları üzerinden onun özneyi nasıl konumlandırığını ve bu özneye bağlı olarak geliştirmiş olduğu zaman anlayışını açıkladık.

1.Aristoteles'ten Heidegger'e Zaman Kuramları

Levinas'ın zamana ilişkin düşüncelerini ve onun felsefesinde zamanın nasıl konumlandırıldığını anlamak için Greklerle başlayan geleneksel zaman anlayışını ve Greklerin varlık ile zaman kavramları arasında kurmuş olduğu ilişkiyi ele almak gerekmektedir. Varlık ve zaman kavramları, kökleri Platon'a kadar uzanan metafizik içinde uzun bir tarihe sahip olan kavramlardır. Joan Stambaugh'un, Heidegger'in *Zaman ve Varlık Üzerine* adlı eserinin giriş kısmında belirttiği gibi metafizik, Platon'un formlar ve idealar alanı olan varlık ile oluş, varoluş alanı olan zaman arasında bir ayırım koymasıyla başlar (Heidegger, 2001: 9).

Heidegger varlık ile zaman arasındaki ilişkinin Batı felsefesinin temel sorunlarından biri olduğunu belirtir. Batı felsefesi bu ilişki üzerinden felsefe yapmış, ama sorunu yanlış ele almıştır. Sorunun yanlış ele alınmasının temel nedeni ise bu felsefe geleneğinin hem varlık anlayışından hem de zaman anlayışından kaynaklanmaktadır.

1.1.Aristoteles'in Zamana İlişkin Düşünceleri ve Geleneksel Zaman Anlayışı

Aristoteles zamana ilişkin düşüncelerini *Fizik* adlı eserinde ele almıştır. Heidegger'in haklı olarak belirttiği gibi, Aristoteles'in zaman konusunu *Fizik* gibi doğanın ontolojisinin yapıldığı bir eserde ele alması, onun zamanı yer ve hareket ile bağlantılı olarak düşündüğünü göstermektedir (Heidegger, 2008: 454). Aristoteles söz konusu eserinde zaman konusuna geçtiğinde öncelikle kendisinden önce yapılan zaman tanımlamalarına değinir. Buna göre Platon "zaman/evren/bütününün devinimidir" demekte, Pythagorasçılar ise zamanı "zaman gökçemberin kendisidir" diyerek tanımlamaktadırlar (Aristoteles, Augustinus, Heidegger, 1996: 13).

Aristoteles söz konusu eserde zamana ilişkin belirlenimlerin sürekli bir devinime ve değişime referansta bulunduğunu belirtir ve sorgulamasını zaman ile değişim arasındaki ilişkiye odaklar. Değişimin hızlı ya da yavaş olacağından bahseden Aristoteles, zamanın devinim ve değişim olmadığını, ama devinme ve değişimden bağımsız bir zamanın da olmadığını vurgular. Buradan yola çıkarak Aristoteles zamanın önce ve sonraya göre devinim sayısı olduğunu ileri sürer (Aristoteles ve diğerleri, 1996: 17). Bu belirlemenin ardından Aristoteles 'An'ın zamanı öncelik ve sonralık açısından belirlediğini belirtir (Aristoteles ve diğerleri, 1996: 19).

Böylelikle Aristoteles zaman ile an kavramlarının karşılıklı olarak birbirlerine referansta bulduklarını belirtir. Zaman hem an aracılığıyla süreklileşir hem de an'a göre bilinir. Aristoteles'in ileri sürmüş olduğu bu düşünce baz alındığında zamanın yer değiştirmeyi ve yer değiştiren nesneyi izlediği görülür (Aristoteles ve diğerleri, 1996: 21).

Görüleceği üzere Aristoteles, zaman ile devinim arasında zorunlu bir bağ oluşturmuştur. Eğer zamanı ölçmek istiyorsak devinime, devinimi ölçmek istiyorsak zamana ihtiyaç duyarız. Bu belirlenimden yola çıkarak Aristoteles her iki kavram arasında doğru bir orantı kurar: “Yürüyüş uzun olduğunda yolun uzun olduğunu söyleriz, yine yol uzunsa yürüyüşün” (Aristoteles ve diğerleri, 1996: 25).

Aristoteles zaman ile devinim arasında böyle bir bağ kurduktan sonra devinime ilişkin olarak zaman içinde olmak ile onun varlığının ölçülmesinin aynı şey olduğunu ileri sürer ve bu çıkarımını şu şekilde geliştirir: “Öteki nesnelere için de ‘zaman içinde olmak’ ile onların varlığının ölçülmesi aynı şey” (Aristoteles ve diğerleri, 1996: 25).

Aristoteles, zaman ile varlık kavramları arasında böyle bir bağ kurarak zamanı, varlık kavramının bir sonucu olarak görür: “...zaman

içinde olan bir nesne için o nesne varolduğu sürece bir zaman var, devinim içinde olan bir nesne için de o nesne devinim içinde olduğu sürece bir devinim var” (Aristoteles ve diğerleri, 1996: 27).

Böylesi bir anlayış zaman ile varolmak arasında zorunlu bir bağın var olduğunu ileri sürer. Elbette ki bu bağ Heidegger’in belirteceği üzere Batı felsefesinin sürekli başvuracağı, bunun üzerinden bir zaman anlayışı geliştireceği bağıdır. Bu bağ geleneksel zaman anlayışının önemli bir özelliğidir.

Aristoteles’in geleneksel zamana ilişkin diğer bir katkısı ise onun şimdiki zamana ilişkin düşünceleridir. Ona göre zamanın sürekliliğini sağlayan, geçmiş ile gelecek zamanı bağlayan ‘şimdikian’dır. Bu anlayış şimdiki zamanı, zamanın sınırı olarak görür. Buna göre şimdiki an zamanın sonu ve başka bir zamanın başı olarak zamanı hem böler hem de zamanın birliğini oluşturur.

Aristoteles şimdikian’a ilişkin düşüncelerini açıkladıktan sonra zamanın ruh ile olan ilişkisini sorgulamaya başlar. Ona göre, zaman bir sayı, bir ölçü olarak devinimin bir özelliği ise sayı sayanın varlığı olanaksız olduğunda sayılabilir bir şeyin de olanaksız olacağı, dolayısıyla sayının da olanaksız olacağı açıktır. Bu anlayışa göre sayıyı sayan ya da başka bir deyişle ruh olmadıkça zaman da olmayacaktır.

Aristoteles zamana ilişkin düşüncelerini açıkladığı bölümün sonlarında Pythagorasçıların zaman tanımlamasını onaylayan bir çıkarsamada bulunur. Zamanla belirlenmiş bir devinimin aracılığıyla hem devinimin niceliği hem de zamanın niceliği ölçülür. Bunun için en uygun devinim, gökçemberin devinimidir. Zamanın gökçemberin devinimi olarak görülmesinin nedeni diğer devinimlerin gökçemberin yani Yer'in devinimi ile ve zamanın da bu devinimle ölçülmesidir (Aristoteles ve diğerleri, 1996: 37). Aristoteles kendisinden önceki Yunan filozoflarının zamana ilişkin düşüncelerini onaylayarak zaman ile gökcisimlerinin hareketleri arasında bir paralellik kurmuştur. Levinas'ın da dediği gibi Aristoteles zamanı hareket sayısı olarak görmüş ve bütün Batı, Aristoteles'in bu düşüncesine bağlı kalarak zamana, onu ölçerek yaklaşmıştır (Levinas, 2006: 67). Aristoteles'e göre zaman, anların birbirini takip ettiği çizgisel bir zaman iken varlık şimdi ve buradaki mevcudiyettir.

Heidegger geleneksel zaman anlayışını eleştirirken zaman ile uzam arasında kurulan ilişkinin, iki zaman-noktası arasında mesafe anlamında ölçülen bir zaman hesabının sonucu olarak anlaşıldığını belirtir. Bu hesaplamada bir çizgi ve parametre gibi tek boyutlu tasarımılanan zaman, sayılarla ölçülür. Şimdikianlar dizisinin art ardılığı olarak düşünülen zamanın bu boyutluluğu uzamın üç boyutlu olma özelliğinden devralınır (Heidegger, 2001: 27).

Böylece Platon'un ve Pythagorasçuların zaman tanımlamalarını onaylayan Aristoteles'in zamana ilişkin düşüncelerini ele alarak geleneksel zaman anlayışını ele aldık, bu geleneksel anlayışın zaman ile hareket ve varlık arasında nasıl bir ilişki kurduğunu vurguladık.

1.2. Geleneksel Zaman Anlayışından Kopuş Olarak Augustinus'un Zamana İlişkin Düşünceleri

Aristoteles, zaman sorununu varlık ve değişim kavramları üzerinden ele alırken zamanın varlığı sorununu hiç gündeme getirmemiştir. Oysa Augustinus zaman kavramına ilişkin soruşturmasına zamanın varlığını söz konusu ederek başlamış ve bu soruşturma ile kendisinden önce zamana ilişkin dile getirilen düşüncelere yeni bir boyut kazandırmıştır.

Augustinus "Öyleyse zaman nedir?" sorusunu sorarak kuşkucu tutum ile gündelik dil arasındaki boşlukta bir yol arar (Augustinus, 2007: 275). Kuşkuculara göre zamanın varlığı yoktur, çünkü gelecek henüz gelmemiştir, geçmişin varlığı söz konusu değildir, şimdiki zaman ise ortalıkta değildir. Oysa gündelik dil zamanı var olan bir şey olarak kabul eder. Gelecekteki şeylerin ileride olacakları, geçmişteki şeylerin eskiden var oldukları, şimdiki şeylerin ise geçmekte oldukları söylenir. Augustinus bunu şu şekilde ifade eder: "Zamandan söz ederken herhalde ne dediğimizi biliyoruz; bir başkası zamandan söz edince de onu anlıyoruz" (Augustinus, 2007: 275). Augustinus içine düşmüş olduğu açmazın oldukça girift olduğunu kabul ederek sorunun sınırlarını şu şekilde belirler:

Ama şurasını kesin olarak söyleyebilirim ki, hiçbir şey geçmeseydi (zamanda), geçmiş zaman olmazdı; hiçbir şey olacak olmasaydı gelecek zaman olmazdı; hiçbir şey olmasaydı şimdiki zaman olmazdı. Şu iki zaman, geçmişle gelecek zaman, geçmiş artık olmadığına ve gelecek de gelmediğine göre nasıl varlar? (Augustinus, 2007: 275).

Gündelik dil “uzun zaman” ve “kısa zaman” gibi belirlemelerle zamanın ölçülebileceğini işaret eder. Augustinus geçmiş yerine anımsayış ve gelecek yerine bekleyiş kavramlarını kullanarak gündelik dile karşı çıkar, anımsayışı ve bekleyişi zamanın nitelikleri olarak ileri sürer.

Augustinus “Bir tek saat bile parçalar halinde geçer gider; saatin içinde uçup giden geçmiş, kalanlar ise gelecektir. Eğer anlar ne kadar küçük olurlarsa olsunlar, an denilen parçacıklara bölünemeyen bir zaman noktasını kavrayabilirsek, işte o noktaya şimdiki zaman diyebiliriz” diyerek şimdiki zaman tanımından noktasal an kavramına ulaşmıştır (Augustinus, 2007: 277). Bu noktasal an kavramı geçici de olsa Augustinus’a bir çözüm sunar. O, geçmiş zamanın algılanarak ölçüldüğünü, oysa artık olmayan geçmiş zamanın ölçülmesinin, yani olmayan bir şeyin ölçülmesinin mümkün olmadığını belirterek zamana ilişkin açığa çıkan açmazın bir başka boyutunu gözler önüne serer. Ricoeur’un da belirtmiş olduğu gibi Augustinus bu aşamada tarihin ve

önceden kestirmenin ikili tanıklığından söz eder, geçmiş ve geleceği artık sıfat olarak tanımlar: “Öyleyse hem gelecek şeyler hem de geçmiş şeyler vardır” (Ricoeur, 2007: 36).

Augustinus gelecek ve geçmişi şimdiki zamanın bir parçası olarak görür. Ona göre geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman olmak üzere üç zaman vardır. Augustinus zamanın varlığı ve ölçümü konusunda geleneksel anlayıştan bu noktada kopar ve kopuşunu şu şekilde derinleştirir:

Çünkü bu üç çeşit zaman zihnimizde vardır, onları başka yerde göremiyorum. Geçmişteki şimdiki zaman bellek; şimdiki şimdiki zaman doğrudan sezgi, gelecekteki şimdiki zaman da beklenti olarak vardır (Augustinus, 2007: 281).

Bu aşamada Augustinus zaman ile gök cisimlerinin hareketleri arasında paralellik kuran Aristotelesçi anlayışa tavır alır. O, bu zaman anlayışını eleştirirken Aristoteles’in adını açıkça belirtmez. Ama Augustinus’un yaşadığı döneme kadar zaman konusundaki hakim düşünce elbette ki Aristoteles’in zaman anlayışıdır ve Augustinus, bu anlayışla bir şekilde hesaplaşmak zorundadır:

Bilgin bir adamdan Güneşin, Ayın ve yıldızların hareketlerinin zamanın kendisi olduğunu işittim. Ben aynı fikirde değilim. Gerçekte bu açıdan bakacak olursak, neden bütün nesnelerin hareketi zaman olmasın? (Augustinus, 2007: 283).

Augustinus “gün” kavramını gökcisimlerinin hareketlerinden tamamen ayırır. Böylelikle o, zamanın bir tür gerilim, *yayılm* (distentio) olduğu sonucuna ulaşır. Augustinus, zamanın hareketin kendisi olmasından çok hareketin ölçümü olduğunu söylerken gökcisimlerin düzenli hareketlerinden ziyade insan ruhundaki hareketin ölçümünü düşünmektedir. Gökcisimlerin dairesel hareketleri Augustinus’a göre uzun zaman ile kısa zaman arasında bir kıyas oluşturamaz, zira gökcisimlerin hızlarında değişiklik olabilir. Ona göre hareket durabilir, ama zaman duramaz.

Augustinus geleneksel düşünceye karşı çıkarken iz-imge kavramı ve geçmek (transire) fiili yerine varlığını sürdürmek (manet) fiilini kullanarak zamanın ölçüleceği tek yerin artık ruh olduğunu belirtir. “Zamanları sende ölçüyorum, ruhum” (Aktaran Ricoeur, 2007: 50) diyerek, ölçülerin geçmekte olanı değil de geçmekte olanın ruhta bıraktığı izlenimler olduğu konusunda kesin bir yargıya ulaşmıştır:

Şeylerin geçerken sende bıraktıkları izlenim, onlar geçip gittikten sonra da varlığını sürdürür (manet); ölçtüğüm şey işte

odur, çünkü oradadır, geçip giderken izlenimi yaratmış olan şeyleri ölçmüyorum ben (Aktaran Ricoeur, 2007: 50).

Augustinus zamanın yayılımını ruhun yayılımına indirgeyerek bu yayılımı üçlü şimdiki zamanın içine sürekli işleyen bölünmeye, açılmaya bağlar. Augustinus öncesizlik-sonrasızlık sorununu da her zaman kalımlı olan bu şimdiki zaman tasarımı ile aşmaya çalışır. Buna göre söz konusu edilen bu zaman, geçmişi ve geleceği olmayan bir şimdiki zamandır.

Görüleceği üzere Augustinus Greklerin kurmuş olduğu zaman ile hareket arasındaki bağı reddetmiş, zamanı bir varlık sorunu olarak ele almamıştır. Zamanın ruhun bir yayılımı olarak ele alınması gelecekte zaman fenomenolojisine kapı aralayacak, Augustinus'un bu konudaki düşünceleri bu alanda çalışacak olan filozoflara büyük katkılar sağlayacaktır. Keza Husserl, zaman bilincinin analizinin zorluklarını ilk olarak fark eden ve bu zorluklarla umutsuzca mücadele eden kişinin de Augustinus olduğunu belirtir (Husserl, 1991: 3).

1.3.Fenomenolojik Zaman Anlayışının Gelişimi

19. yüzyıla gelindiğinde geleneksel zaman anlayışını aşan ve giderek zaman fenomenolojisini geliştiren yaklaşımların arttığını görmekteyiz. Bu yüzyılda özellikle varoluşçu filozofların zamana yönelik fenomenolojik bir yaklaşımda bulunduğunu görmekteyiz.

Bu varoluşçu filozofların başında Nietzsche gelmektedir. Deleuze'ün de belirtmiş olduğu gibi Nietzsche acıyı hayatın uyarıcısı olarak konumlandırır ve belleğin bu acıya dayanarak oluştuğunu savunur. Bu anlayışa göre insan ancak acı sayesinde bir zamansallığa sahip olur (Deleuze, 2002: 130). Hareket ile zaman arasındaki ilişkiyi odağına alan Aristotelesçi zaman anlayışının tersine Nietzsche zamanı duysal bir sürece indirgeyerek zaman fenomenolojisine kapı aralar.

Bu yüzyılda Aristotelesçi zaman anlayışını eleştiren bir diğer filozof da Henri Bergson'dur. Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde Bergson'un geleneksel zaman anlayışını devam ettirdiğini iddia etse de, Bergson zaman ve süre ayrımı ile Aristotelesçi anlayışı aşmıştır. Bergson'a göre içinde bilincin olgularının geçtiği bir mekanlaşmış zaman vardır. Bu zaman homojen bir araç konumundadır ve bu zamanın gerçek zamanla ilgisi bulunmamaktadır. Söz konusu zaman, Aristoteles'in tanımlamış olduğu zamandır ve

hareket aracılığıyla ölçülür. Günlük işler ve pozitif bilim çalışmaları bu zamana göre yürütülür.

Bergson'un geliştirmiş olduğu süre kavramı zaman üzerine yapılan soruşturmalara büyük bir yenilik katmıştır. Levinas da bu sözcüğün bir sıvının akışkanlığını düşündürerek, zamanın ölçülmesini mümkün kılan kavramlardan kurtulmamızı sağladığını belirtir. Zira Levinas ölçülen zamanın, saatlerin zamanının asıl zaman olmadığına inanıyordu. Zamansallaştırma olarak -Zeitigung- süre sözcüğü meydana gelebilecek bütün yanlış anlamaları, zamanın kendisiyle zamanın içinde akan şeyin birbirlerine karıştırılmasını önler (Levinas, 2006: 10).

Bergson, mekanlaşmış zamanın dışında gerçek zaman olarak tanımladığı süreden (le durée) bahsederken sürenin aslında yaşanmış zaman olduğunu belirtir. Süre, mekansal ilişkilerin dışında olup, iç yaşama ilişkindir. Bergson, süre kavramının anlaşılması için bir melodinin içsel kavranışını örnek gösterir. Melodi, peş peşe gelen ve birbirinden farklı olan notalardan oluşmasına rağmen biz onu bir bütün olarak algılarız. Bu algılama, içsel olarak yaşanan gerçek zaman, yani süre sayesinde gerçekleşir. Bu da açıkça gösterir ki Bergson'a göre süre, doğrudan doğruya bilincin bir fonksiyonudur (Topakkaya, 2004).

Bergson, süre kavramı ile geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanı bir arada, birlik halinde kurar. Ona göre geçmiş hiçbir zaman tamamen yok olmaz, şimdiki ve gelecek zamanın içinde devam eder. Bergson süre kavramının tanımlanamaz olduğunu ve sadece sezgi (intuition) aracılığıyla anlaşıldığını belirtir (Topakkaya, A., 2004).

Levinas da 1975-1976 yıllarında Ölüm ve Zaman üzerine verdiği derslerde birçok kez Bergson'un zaman anlayışından bahsetmektedir. Levinas, Bergson'un zaman anlayışı konusunda Heidegger'den farklı düşündüğünü, Bergson'un zaman anlayışının geleneksel zaman anlayışından farklı olduğunu savunmaktadır. Buna göre Bergson çizgisel zamanın madde üzerinde eylemde bulunma amacıyla zamanın mekansallaştırılması olduğunu belirtir. Zamanın mekansallaştırılması aklın eseridir. Geçmişin bütün yükünü taşıyan ve geleceğe gebe olan kökensel zamana Levinas *süre* adını vermektedir. Levinas süreyi şu şekilde tanımlamaktadır:

Süre bir kendine inme olarak yaşanır. Her an oradadır, ve hiçbir şey kesin değildir; çünkü her an geçmişi yeniden yapılandırmaktadır. (Levinas, 2006: 67-68).

Levinas, zamanın birbirinden bağımsız anların ardışıklığından oluşan matematik bir zaman olmadığını ve Bergson'un bahsettiği kesintisiz sürenin de zaman olmadığını dile getirir. Levinas'a göre

Bergson'un zaman anlayışı "şekerin erimesini" niçin beklememiz gerektiğini belirtir. Böylesi bir zaman anlayışı varlığın birliğini açıklamaya çalışırken, varlığın neden sonuç dizisi halinde saçılmasının anlaşılmağını açıklayamamaktadır (Levinas, 2010a: 675).

19. Yüzyılda zaman fenomenolojisinin oluşmasına yönelik bir diğer katkıyı da Franz Brentano yapmıştır. Brentano'nun bu konuda dile getirmiş olduğu düşünceleri Husserl'i etkileyecektir. Hatta Heidegger, Franz Brentano'nun görüşlerinin Husserl'in düşüncesini belirlediğini ileri sürer (Heidegger, 2001: 85).

Husserl'in de belirtmiş olduğu gibi Franz Brentano içsel bir zaman anlayışı geliştirmiştir. Brentano'ya göre uyarıcı devam etmese de uyarıcı ile oluşan duyu duyumsanmaya devam eder. Duyumsamanın sürekliliği ile sürekliliğin duyumsanışı iki farklı şeydir. Keza ardışık olmanın duyumsanışı ile duyumsanışın ardışıklığı da aynı değildir. Brentano duyumsamanın sürekliliğinden yola çıkarak bir içsel zamanın oluştuğunu belirtir. Bu zaman objektif bir zamandan ziyade subjektif bir zamana tekabül eder (Husserl, 1991: 12).

Brentano'nun yönelimselliği, bir nesneye dair özel bir yönelimsellik olarak tanımlaması, nesnesi olmayan yanlış bir algı veya halüsinasyon durumlarında birtakım güçlülere yol açmıştır. Bu durum

aynı zamanda bilincin yönelimselliğinin bağlı bulunduğu şeyin ne olduğu sorusunu da açık bırakmıştır (Küçükalp, 2006: 79).

Brentano, zamana ilişkin düşüncelerini açıklamak için Bergson gibi melodiye dair bir analogi yapar. Buna göre imgelemimizde daha önce duyduğumuz bir melodinin belirgin tonlarını belleğimizde taşıyabildiğimiz gibi, benzer tonlardan yola çıkarak daha önce hiç duymadığımız bir melodiye de oluşturabiliriz. Benzer bir yolla imgelem beklenti olarak geçmişten yola çıkarak geleceğin tasarımını oluşturur. Bu çıkarsama imgelemin yeni bir şey oluşturmadığı anlamına gelmez (Husserl, 1991: 14).

1.4.Husserl'in Fenomenolojik Zaman Analizi

Husserl'in zamana ilişkin düşüncelerine kısaca değinecek olursak görürüz ki o, zaman konusunda Bergson'a yakın bir noktada durmuş ve Brentano'nun zamana ilişkin düşüncelerinden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Husserl, Bergson'un *yalın süre* (durée pure) anlayışı ile kendi "içsel zamanlılık" anlayışı arasında paralellik olduğuna inanıyordu. Hatta Husserl, Bergson'un *yalın süre* anlayışını bir öğrencisinden dinledikten sonra şöyle demiştir: "O kadar etkilendim ki kendimi bir an Bergson'muşum gibi hissettim" (Aktaran Toprakkaya, 2004).

"Şeylerin kendisine dönün" diyerek fenomenolojik hareketi başlatan Husserl fenomenolojik zamanı objektif (kozmetik) zamandan ayırır. Ona göre fenomenolojik zaman, tek bir egoda yaşanmış deneyimler akıntısındaki bütün yaşanmış deneyimlerin tek bir formudur. Fenomenolojik ya da içsel zaman, metodolojik olarak objektif (kozmetik) zamandan önce gelir. Keza objektif zaman, içsel zamanın içinde yapılır (Dostal, R.J., 1993: 148).

Husserl'in zaman-bilinci teorisi bilinç edimlerinin nasıl deneyimi oluşturduklarını açıklamaya çalışır. Husserl, bilinç edimlerinin anlamlandırmak amacıyla deneyimlerin kaynaklarına doğru geri

götürülmeleri gerektiğine inanır. Buna göre deneyimin en dolaysız formu duyumlardır. Duyumlar, belirli bir duyusal deneyime sahip olmanın dışında başka bir nesneyi temsil etmezler. Zira duyumlar, kendi başlarına algı nesnelere değildirler. Husserl'in yapmış olduğu zamanın fenomenolojik analizi de bu noktada önem kazanır. Zira zamanın fenomenolojik analizi, zamansal nesnelere üzerine bir soruşturmayı gerekli kılar. Bu analiz zamansal nesnelere oluşumuna açıklık getirmeden zamanın oluşumuna açıklık getiremez. Zira zamanın formu, içindeki şeylerin varlığına kayıtsız mutlak bir kap ya da konteynır gibi bir başına duramaz. Zamanın formu yalnızca, zaman oluşturucu bilincin bağıntıları şeklinde anlaşılan bireysel nesnelere formudur (Küçükalp, 2006: 74-75).

Husserl'in oluşturmuş olduğu zaman fenomenolojisi baz alındığında zamansal yapının üç düzeyinden bahsedilebilir. İlk düzey, gezegenlerin hareketine bağlı olarak gelişen, takvim ve saat zamanı anlamındaki dünya zamanıdır. İkinci düzey içsel zamanın kendisidir. Bu düzey içkin veya öznel zaman olarak da adlandırılabilir. Bu zaman, bilinç yaşamının olaylarına, entelektüel deneyim ve edimlerin ardışıklık ve devamlılığına ilişkindir. İçsel zaman her ne kadar ardışıklık arz etse de, öznel ve özel yapısından dolayı dünyevi zamanla ölçülemez.

Üçüncü düzey ise içsel zaman bilincidir. İçsel zaman bilinci içsel zamanın farkındalığıdır. Bu düzeyde bir çeşit tamamlanmışlık ve

kapanma görülür. İçsel zaman bilinci en derin özdeşlik ve ayrımların kaynağıdır. Transandantal ego, basit ve statik bir nokta olmayıp zamanda ilerleyen bir süreci içerir. Ama bu zaman bilinci saat ve takvimin nesnel zamansallığından farklı olarak, kendisine içkin bir zamansallığa sahiptir (Küçükalp, 2006: 74-75).

Husserl deneyimin ciddi bir analizinin, sabit bir mevcudiyeti, bir “şimdi”yi, yani bilincin formunun bir akıştan, “şimdiler”in veya asli izlenimlerin bir serisinden oluştuğunu savunur. Alıkoyma, yani bir şimdi-olmayan ve şimdi, deneyimin akışının anları olduğu için, bir süreklilik ve birlik oluştururlar. Şimdiyi kuşatan bilincin birliği, fenomenolojik başlangıç noktasıdır. Husserl’e göre ancak bu alıkoyma sayesinde biz şimdiki zamanı yaşayabiliriz. Zamansallık da temelde, geçmiş ve geleceğin deneyimlenen şimdide birleştiği bir süreçtir. Bu açıdan bakıldığında, ister geçmişteki bir şey hakkında, isterse gelecekteki bir şey hakkında düşünüyor olalım, zamansal temsil süreçlerinin tüm hallerinde şimdi, görünüşlerin zamansal modu olarak öncelikli bir role sahip olur. Bir şeyin geçmiş veya gelecekte deneyimlenmesi, şimdi ile ilişkisi sayesinde oluşur. Bu nedenle geçmiş olaylar, geçmişteki bir şimdide deneyimlenmiş olaylar, gelecektekiler ise, gelecekte şimdi halini alması beklenen olaylardır (Küçükalp, 2006: 75-76).

Görüleceği üzere Husserl'in içsel zaman bilincinin yapısında şimdiki an önemli, önemli olduğu kadar da sorunlu bir yer tutar. Husserl'e göre belleğin ilk atılımıyla şimdiki zaman yakalanır. Yaşanılan şey özgün bir şekilde bellek tarafından, akıl tarafından tutulur. Husserl'e göre şimdiki zaman, yani şimdiki an bu ilk ve özgün akılda tutma ile gerçekliğini kazanır. Şimdiki an, bu ilk akılda tutma edimi ile ve akılda tutularak var olabilmektedir. Bu da gösteriyor ki, Husserl'in zaman anlayışına göre yapısal olarak hiçbir zaman şimdiki bütün saltlığı içerisinde yakalayamayız. Onu ancak ilk akılda tutma edimiyle görebiliyoruz, ama o sırada o çoktan geçmiş bulunuyor (Sözer, 2004: 117).

Husserl de Brentano ve Bergson gibi zaman fenomenolojisine ilişkin analizini bir melodi örneğiyle açıklar. Melodi her ne kadar farklı notaların artarda gelmesinden oluşuyorsa da bu notalar bir bütünlük ve harmoni halindedir. Dokuzuncu notanın izlemine sahip olduğumuz anda biz sekizinci notanın asli izlenimine sahip olmasak da, onu alıkoyarız ve o notayı henüz geçmiş olarak farkındayızdır. Notalar ilerledikçe, sekizinci nota izlenimi, geçmiş içerisinde giderek geriye çekilir. Böylece biz sadece melodinin bireysel notalarını değil, aynı zamanda notaların oluştuğu düzeni de alıkoyarız. Bu düzen üzerinden gelecek notaların akışını da bekleriz. Notalar ilerledikçe yeni bir "şimdi" noktası beliriverir.

Husserl, zamanın kaynağı olarak orijinal anlık duyum ve izlenimler fikrini yerleştirmiş olsa da, söz konusu izlenimlerin kendi kendilerine bir soyutlama olduğunu da kabul eder. Zira ona göre, alıkoyma ve bekleme suretiyle sunulan geçmiş veya gelecek içeriğinin kendisi, reel bir içerik veya izlenim olarak alıkoyma veya beklemede mevcut değildir. Duyum teorik olarak bir şimdide varolur ve alıkoyma içinde geçmiş, beklemede de gelecek halinde sunulur. Bu zamanlar, orijinal duyumun varolmayı bıraktığı zamanlardır.

Eğer sadece bilince verilmişliğin öznel koşullanmış tarzlarının ardışıklığına sahip olunsaydı, kalıcı ve özdeş bir biçimde tezahür eden nesnelere de olmayacaktı. Ama yine de nesnelere, verilmişliğin anlık tarzlarının barındırdığı çeşitliliğin çok ötesinde kendileriyle özdeş şeyler olarak görülür. Bu da nesnenin aşkın bir şey olarak ele geçirileceği bir temeli gerektirir. Bu temel, yalnızca öznel-koşullu tezahürler tarafından motive edilebilir (Küçükalp, 2006: 76-77).

Levinas, Husserl'in her türlü varlığın ve her türlü anlamın oluşumunu şimdiki zamanda bulduğunu belirtir. Zamansallık anlaşılabilirliği mümkün kılarken bir akış, duyulur niteliklerin cereyanı olarak açığa çıkar. Levinas, Husserl'in akış üzerinden oturttuğu zamansallığın aslında zamanın anlardan oluştuğuna dair sessiz bir önvarsayımda bulunduğunu belirtir. Böylece zaman, akan niteliklerin biçimi olarak kabul edilmiş olur. Zamanın düzeni içinde bu niteliklerin

nelikleri saptanabilir. Zaman niteliklerin biçimi olarak niteliklerin kimliklerini sunar ve içeriğin özdeşliğini ileri sürmüştür olur (Levinas, 2006: 130).

Levinas, Husserl'in zamana ilişkin düşüncelerinin daha iyi anlaşılması için ileri sürdüğü terimle totoloji yapmış olduğunu belirtir. Zira Husserl zamanı yine zamana özdeş olan şimdiki zamanla tanımlamıştır. Aynı olanın her türlü başkalaşması, geriye ve ileriye yönelik bireşim yoluyla şimdiki zamanın ortaklığında kendini yeniden aynı olarak bulacaktır. Terimlerin eşzamanlı olarak açığa çıkma olasılığı terimlerin ayrılığını değil, anın durağanlığını güvence altına almaya çalışır (Levinas, 2006: 130-131).

Görüleceği üzere Husserl, Aristotelesçi zaman anlayışını objektif zaman perspektifi olarak adlandırır. Bu zaman anlayışına göre her deneyim, gerçek varlık ve varlık momenti gibi tek bir objektif zaman içinde yer alabilir (Husserl, 1991: 4). Oysa Husserl'in kabul ettiği zaman kavramı, dünya zamanının varlığı değil, psikolojik sürecin varlığıdır. Bu zaman, görünen zamandır ve içseldir (Husserl, 1991:5).

Levinas, Husserl'in ileri sürmüştüğü objektif zamanın yanında içsel zamanı da oluşturduğunu kabul eder, ama ardından içsel zamanı objektif zamanın içine yerleştirdiği için Husserl'i eleştirir. Husserl içsel zamanı objektif zaman yerleştirerek ruhun sonsuzluğunu

ispat etmeye çalışmıştır ki Levinas'a göre bu ispatlama girişimi yanlıştır. Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinde içsel zaman ve objektif zaman yerine kişisel zaman ve ortak zamandan bahseder ve kişisel zamanın ortak zamandan bağımsız olduğunu belirtir (Levinas, 2001: 57).

1.5.Heidegger'in Zaman Anlayışı

Husserl'in öğrencisi olan Heidegger, insanın fenomenolojik hermeneutiğinden varlığın temel ontolojisine yönelirken Husserl'den miras kalan yönelimsellik (intentionality) kavramı ile dünya-içinde-olma'nın özgün, ayrılmaz birliğini oluşturur. Bu birlik ile beraber Heidegger, Platon'un varlık alanı (formlar ya da idealar alanı) ile zaman alanını (oluş, varoluş alanı) ayırmasıyla başlayan Batı metafiziğini sorgular. Bu sorgulamada ele alınan ilk soru varlık kavramıdır.

Heidegger varlık kavramının Greklerdeki anlamını araştırmıştır. O, ünlü eseri *Varlık ve Zaman*'a Platon'un *Sofistler* diyalogundan yapmış olduğu bir alıntıyla başlar. Bu alıntıda Platon 'varolan' ifadesinin anlamı konusunda bir tereddüt yaşadığını belirtir. Heidegger de bu ifadenin neyi kastettiğinin günümüzde de bir cevabının bulunmadığından bahseder. Böylelikle en önemli eserini yani *Varlık ve Zaman*'ı bu sorunun yanıtını aramaya vakfeder.

Heidegger varlığa ilişkin üç temel önyargının bulunduğunu ve bu önyargıların varlık soruşturmasında büyük zorluklar oluşturduğunu belirtir. Bu önyargılar sırasıyla şu şekildedir: varlık kavramı, kavramların en tümel olanıdır; varlık kavramı, tanımlanamazdır; varlık

kavramı, kavramların en kendiliğinden anlaşılanaıdır. Ancak bu önyargıların deşifre edilmesinden sonra Heidegger varlık kavramını varolan üzerinden ele alır:

Dolayısıyla varlık sorusunu çalışmak şu demektir: bir varolanın (soruyu soranın) kendi varlığı içinde şeffaf kılınması (Heidegger, 2008: 7).

Varlık sorusu eğer bir varolan üzerinden aımlanacaksa bu varolan elbette ki kendi varlığını sorgulayan bir varolan olmalıdır. Heidegger başka varlık imkanlarının yanı sıra soru sorma varlık imkanına da sahip olup bizzat “biz” olan bu varolana Dasein demektir (Heidegger, 2008: 7).

Dasein kavramı Heidegger’in varlık soruşturmasında kilit bir role sahiptir. Zira ona göre Dasein yle bir varlıktır ki, varlığın kendisi Dasein’a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde aımlanmaktadır. Dasein’ın bir varlık anlayışına sahip olması, onun bir varlık belirlenimidir ve bu belirlenim onu ontik olarak müstesna kılmaktadır (Heidegger, 2008: 12). Levinas da bu nedenle Heidegger’in felsefesinde varlığın Dasein aracılığıyla soruya dönüştüğünü belirtir. Sorgulanan varlık fiil olarak varlığın konumudur (Levinas, 2006: 37).

Levinas, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinin ilk bölümünde varlığın fiil olarak anlamı üzerinde duran temel varlıkbilim sorununu ele aldığını belirtirken varlığın fiil olarak varlıkbilim olmadan da insanlar tarafından anlaşılmakta olduğunu belirtir. Yani varlıkbilimden önce de varlık sorunu vardı. Ama varlık üzerine soru sormak varolanlardan herhangi biri üzerine sıradan bir soru sormak anlamına gelmez. Bu soru insanın varlık biçiminin kendisi olarak özüdür. İnsanın birincil öz yüklemi belli bir tarzda var olmakta yatmaktadır (Levinas, 2006: 30).

Heidegger'e göre sahip olduğu ontik-ontolojik özelliğinden dolayı Dasein'in özgün varlık konstitüsyonunun üstü kapalı kalmaktadır. Bu nedenle söz konusu varolana yani Dasein'a erişmek ve onu yorumlamak için öyle bir minval seçilmelidir ki bu minval sayesinde söz konusu varolan hem kendinde, hem de kendiliğinden olarak kendini gösterebilsin (Heidegger, 2008: 17).

Dasein'ın var olma tarzı, varlık serüvenini devam ettirmesi onun fiili olarak var olması ve var olmak fiilinin anlamı üzerindeki sorgulamasıdır. Levinas bu tür bir sorgulamanın temsiliyet olmadığını belirtir. Varlık serüvenini devam ettirmek, var olmak zorunda olmaktır. Anlaşılması gereken bir varlıkla karışmak değil, bu varlığın olasılıklarını kavramaktır. Bu da insanın özünün var olmak zorunda olmak olduğunu göstermektedir. İnsan sorgulayarak var olacak ve

sorgulayacaktır. Kendi varlığıyla kavradığı varlık arasında bir mesafe olmalıdır. İşte bu nedendir ki Heidegger, Dasein'ı yerinden fırlamış bir var-oluş olarak tanımlamaktadır (Levinas, 2006: 30-31).

Heidegger, varlığa ilişkin yapmış olduğu soruşturmanın bu aşamasında zaman kavramını konumlandırarak yoluna devam eder. Dasein'ın varlık gibi belirtik olmayan bir kavramı anlayıp yorumlaması ancak zaman aracılığıyla mümkündür. Bu durumda her türlü varlık anlayışının ve her varlık yorumunun ufkunun zaman olduğunun açığa çıkarılması gerekmektedir. Heidegger zaman kavramının, varlık kavramının anlamı açısından önemini şu cümle ile açıklar: “Adına Dasein dediğimiz söz konusu varolanın varlığının anlamının zamansallık olduğu görülecektir” (Heidegger, 2008: 18).

Heidegger, felsefi dizgesinde zamanın konumunu belirledikten sonra geleneksel zaman anlayışıyla, ya da onun deyimiyle alelade zaman anlayışı ile hesaplaşmak ister. Ona göre alelade zaman anlayışı, Aristoteles'ten başlayıp Bergson ve sonrasına kadar süregelen, kendine geleneksel zaman kavramında ifade bulan bir zaman yorumuyla belirtik hale gelmiştir (Heidegger, 2008: 18).

Heidegger, alelade zaman anlayışının zamansallıktan doğduğunun gösterilmesi durumunda, zaman kavramıyla söylenmek istenenin aslında mekan demek olduğunu ileri süren Bergson'un

tezinin çürütüleceğini vurgular. Ama daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere Bergson aslında zamanı mekan ile özdeşleştiren geleneksel anlayıştan kopmuş, hatta yalın süre kavramıyla Husserl'in içsel zaman kavramına yakın bir zaman anlayışı geliştirmiştir. Heidegger alelade zaman anlayışının 19. Yüzyıldaki uzantılarından bahsederken Hegel'in zamana ilişkin düşüncelerinin de alelade zaman anlayışı çerçevesinde olduğunu belirtir. Buna göre Hegel sadece dışsal bir yanyanalık oluşturmak için mekan ve zamanı bir araya getirmemiştir. Hegel'e göre mekan zaman olarak vardır. Yani zaman, mekanın hakikatidir. Mekan ne olarak var ise onun için de –diyalektik olarak düşünecek olursak- mekanın söz konusu varlığı Hegel'e göre kendini zaman olarak açığa çıkarmaktadır.

Heidegger'in çabası varlığı zamandan hareketle kavramak üzerinden gerçekleşmektedir. Varlığın asli anlam belirlenimine ve onun zamandan doğan karakter ve halleri olarak varlığın temporal (zamana ait) belirlenimi Heidegger'in temel soruşturmasının önemli bir yönüdür. Heidegger, temporalite sorunsalının açıkça ortaya konulmasıyla varlığın anlamının açığa kavuşturulacağını öne sürer.

Heidegger, Batı felsefesinin varlık ile zaman arasında kurmuş olduğu bağda varlığa mevcut-olma (presencing) ile aynı anlamın verildiğini belirtir. Bu geleneğe göre varlık, zaman aracılığıyla mevcudiyet olarak belirlenir. Ama Heidegger varlığın bir şey

olmadığını, zamanda bulunmadığını, ama mevcut-olma (presencing) olma olarak varlığın zaman aracılığıyla mevcudiyet (presence) olarak belirlendiğini dile getirir. Zaman ve zamansallık kavramlarının ölümlü olanı, zamanla geçip gideni imlediğini belirten Heidegger bir şey olmayan varlığın zamansal da olamayacağını belirtir (Heidegger, 2001: 14-15).

Tina Chanter da Heidegger'e göre Aristoteles'ten günümüze filozofların zamanı hep şu an olarak algıladıklarını belirtir. Heidegger bu nedenle varlığın anlamını tekrardan sorar. Greklerin ousia kavramı varlığın anlamı açısından kilit bir öneme sahiptir. En genel anlamıyla ousia, varlık anlamına geldiği gibi şu andaki varlık veya sabit hazır bulunan (constant presence) anlamına da gelir. Bu nedenle Grekler şeylerin varoluşundan bahsettiklerinde şimdiki anın en gerçek olduğuna inanıyorlardı. Ayrıca değişken ve akışkan olanın karşısında sürekli ve dayanıklı olanın daha gerçekçi olduğuna inanıyorlardı (Chanter, 2001: 26).

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da varlık sorununu fenomenolojik bir tarzda ele aldığını belirtir. Burada Heidegger'in zamana ilişkin düşüncelerini daha iyi anlamak için onun fenomenden ve fenomenolojiden neyi kastettiğini anlamak yerinde olacaktır. Fenomen, kendini-kendinde-gösteren, ayan olan anlamına gelirken logos, söz ya da sözü edilenin açığa çıkarılması anlamına gelmektedir. Buradan da

görüreceği gibi Heidegger fenomenolojiden kendini kendinde gösterenin açığa çıkarılması anlamını çıkarmaktadır (Heidegger, 2008: 29). Böylelikle Heidegger fenomenolojinin formal anlamının *apophainesthai ta phainomena* yani kendini gösterenin (kendisini kendisi gibi gösteren), bizatihi kendinden hareketle görünür kılmasıdır (Heidegger,2008: 35).

Fenomenolojik anlayışa göre fenomen, hep varlığı var eden şey olarak anlaşılır. Varlık ise daima varolanların varlığı olduğundan varlığı gün yüzüne çıkarmak için öncelikle bizatihi varolanın uygun bir şekilde ortaya çıkarılması gerekmektedir (Heidegger 2008: 38). Bu nedenle Heidegger fenomenolojik soruşturmaya en uygun olanın Dasein olduğunu düşünür ve soruşturmasını Dasein zamansallığı üzerinde yoğunlaştırır.

Heidegger, geleneksel zaman anlayışının şimdiye olan bağlılığını aydınlatarak ve geleceğin, şimdinin dejenere hali olmadığını yineleyerek, şimdi öncelikli zaman anlayışının kurbanı olmayan, gelecek yönelimli bir zaman anlayışı geliştirmenin yollarını aramıştır (Chanter, 2001: 31).

Heidegger, Dasein'ın zamansallığının Dasein'ın ölüme yönelik oluşu üzerine temellendirir. Dasein var olduğu müddetçe onda hep bir şeyler noksan olacaktır. Söz konusu noksanlık bizatihi sonlanmayı,

ölümün kendisini de içermektedir. Dasein olmaklık açısından ölüm, sadece varoluşa ilişkin bir ölüme yönelik varlık içinde vardır. Dasein'ın sahip olduğu varoluşa-dair imkan, kendi varlık anlamı bakımından ölüme yönelik varlığın varoluşa-dair belirlenmişliğine yönelik bir eğilim içindedir (Heidegger, 2008: 248).

Heidegger Dasein'da hep noksan bir şeylerin olduğunu söylerken, Dasein'ın varlık imkanı bakımından henüz gerçekleşmemiş olduğunu göstermektedir. Dasein hep bir tamamlanmamışlık içindedir. Dasein'ın içinde bulunduğu bu noksanlığın giderilmesi Dasein'ın varlığın yok oluşu ile mümkündür. Ama Dasein bir varolan olarak var olduğu müddetçe kendi tamlığına asla erişemez (Heidegger, 2008: 251).

Levinas, Heidegger'e göre ölüm benim ölmem ve yok olmam anlamına gelir. Ölümle zaman arasındaki ilişkinin sorgulanmasının nedeni de, Dasein üzerinden yapılan varlık soruşturmasında Dasein'ın oradalığının tamlığının betimlenmesidir. Ölüm, öncelikle Dasein'ı, orada olmanın tamamına erdirmekte varlığın ya da varolan olarak insanın bütünlüğünü oluşturmaktadır. Bu nedenledir ki Heidegger ölme durumunun Dasein'ın herhangi bir son anını belirlemediğini, insanın kendi varlığını olma tarzı olduğunu belirtir (Levinas, 2006: 62).

Görüleceği gibi Heidegger'e göre ölüm Dasein'a kendi olmaklığı bakımından esirgenmiştir. Yani Dasein kendi ölümünü deneyimleyemez. O, ancak başkalarının ölümü üzerinden ölüme ilişkin bir tecrübe kazanabilir. Dasein, Heidegger'in hep-beraber-olmaklık olarak tanımladığı bir toplumsallığın sonucu olarak diğer Dasein'lara vekalet etmektedir. Ama Dasein bir başkasının ölümüne, bir başkasının son bulunuşuna vekalet edememektedir. Kimse bir başkasının can verişini üzerine alamaz (Heidegger, 2008: 255). Bir başkası için ölüme gidilebilir, bir dava uğruna bir başkası için kişi kendini kurban edebilir, ama bir başkasının ölümü hiçbir şekilde devralınamaz.

Heidegger, ölüme ilişkin genel olarak üç temel tez ileri sürer. Birinci tez Dasein'ın varolduğu müddetçe hep olabileceği, şu veya bu henüz olmamışlığa aittir. İkinci tez Dasein'ın ölümle birlikte bir sona, bitime kavuşarak noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalkması üzerinedir. Üçüncü tez ise Dasein'ın hiçbir şekilde sona gidişe, ölüme vekalet edemeyecek olmasıdır (Heidegger, 2008: 257). Heidegger bu tezlere binaen Dasein'ı ölüme doğru varlık olarak adlandırır.

Ölümün, Dasein'ın bizzat kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkanı olması hasebiyle ölümle birlikte Dasein kendi en zati varlık imkanıyla yüz yüze gelir. Bu açıdan ölüm Dasein için en zati, dolayimsız ve atlatılamaz bir imkan olarak belirir. Ölümün bu karakteri

Dasein'ın en bireysel yönüne işaret eder. Ölüm sayesinde kendisiyle başbaşa kalan Dasein, başka Dasein'larla olan bütün irtibatlarından arınır.

Heidegger ölümü bir varlık imkanı olarak tanımlarken ölümün Dasein'a ne gibi bir imkan sunduğuna bakmak gerekmektedir. Dasein ölümle karşılaştığında her şeyi sorgulayan endişe ortaya çıkar. Böylelikle ölüm, Dasein'ı, kendi varlığını sorgulamaya iter. Bu sorguyla birlikte Dasein, etrafını kuşatan dünyanın gerçeklerine ulaşır. Ölüm Heidegger'e göre Dasein için beliren olasılıkları açıklayan dünyanın gerçeğidir. Ölüm sayesinde Dasein kendi kendini ve kim olduğunu anlamaya çalışır (Karakaya, 2003: 34).

Heidegger'e göre ölüm konusundaki asıl sorun ölümün deneyimlenmesi değildir. Dasein, başkalarının ölümü üzerinden kendi dünya-içinde-olmaklığının zamansallığını anlar ve bunun üzerinden kendi sonlu yaşamını daha iyi geçirmek, geçmişini sorgulayarak geleceğine yön vermek ister. Ölüm, Heidegger'in dizgesi açısından ölüm sonrası bir imkan olmayıp ölüm öncesi yaşama dair bir imkandır. Heidegger dünya içinde olmanın zamansallığını çizgisel bir rotaya oturtmamaktadır. Bu zamansallık geriye dönüşler yapan, geçmiş, geleceği bir arada bulunduran bir zamansallıktır.

Öte taraftan ölüm Heidegger'in felsefi dizgesinde bir uç nokta olarak konumlanır. Ölüm, ölümden sonraya ait bir varlık imkanı olarak Dasein'a belirmez. Ölüm sadece Dasein'a zaten içinde bulunduğu varlık imkanlarını gösterir. Ölüm, varlığının sonunu göstererek Dasein'a, bir varolan olarak kendisini nasıl konumlandırabileceğine ilişkin önemli imkanlar sunar. Bu yönüyle Heidegger'in dizgesinde ölüm, varlıktan kurtuluş olarak belirmez.

Ölüm, varlığın sonunu göstererek Dasein'a yeni olanaklar sunarak ve en kendine özgü imkanı gündeme getirerek, Dasein'a her türlü tasarıda bulunabileceği bir gelecek açar. Böylece niceliksel kavramlara başvurmadan Heidegger yeni bir gelecek anlayışı oluşturur (Levinas, 2006: 67).

Heidegger, Dasein'ın konstitusyonunun ve varlık minvallerinin sadece zamansallık üzerinden mümkün olduğunu belirtir. Buna göre Dasein'ın spesifik mekansallığı da -ki buna Heidegger dünya-içinde-varlomaya ait bir fenomen der- zamansallık üzerine temellenir. Ama Heidegger geleneksel zaman anlayışının mekan ile zaman arasında kurmuş olduğu bağdan farklı bir ilişkinin söz konusu olduğunu belirtir. Zira Heidegger mekanı, Dasein'ın bir obje gibi doldurduğu üç boyutlu bir alan olarak görmez. O, Dasein'ın ruhsal olduğu için mekansal olduğuna inanır (Heidegger. 2008: 390).

Dasein kendisine mekan yaratmaktadır. Dasein kendini çevreleyen-dünyada el-altında-olan, konumlandırılabilen bir gerecin olası bir-yerlere-ait-oluşunun mekansallığına benzer bir mekan yaratır. Dasein gereçleri hazırlarken, elle çalışırken, gereçleri başka bir yere koyarken vs. bu mekanı keşfetmiştir ve bu mekansallık bir özelliğe sahiptir.

Zamansallık olarak Dasein, kendi varlığı içinde ekstatik-ufuksal olduğu için, fiilen ve sürekli olarak işgal ettiği bir mekanı beraberinde taşıyabilmektedir. Dasein'in mekan içine girmesi ancak ekstatik-ufuksal zamansallık temelinde mümkün olur. Heidegger'in mekan anlayışına göre dünya, mekan içinde değildir ve mekan da ancak dünya içinde keşfedilebilir. Heidegger'e göre mekanın zamandan bağımsızlığını anlaşılır kılan ve yine Dasein'in mekana bağımlılığını da anlaşılır kılan şey Dasein'sal mekansallığın ekstatik zamansallığıdır (Heidegger, 2008: 392).

Görüleceği gibi Heidegger zaman ile mekan arasında kurulan geleneksel bağı eleştirirken ve bu bağı reddederken mekanın değilse de mekansallığın bir zamansallıktan ileri geldiğini sürerek zamansallık ile mekansallık arasında yeni bir bağ oluşturur. Burada Heidegger'in geleneksel zaman anlayışına getirmiş olduğu eleştiriler ile geleneksel mekan anlayışına getirmiş olduğu eleştiriler arasında bir bağ görülmektedir. Heidegger, Kartezyen felsefenin dile getirdiği analitik-

geometrik bir uzamsallıktan farklı olan dünya-içinde-varolmanın mekansallığı ile zamansallık arasında bir bağ oluşturur.

Levinas bu noktada Heidegger'in, Bergson gibi zamanın değişik düzeyleri olduğunu ileri sürdüğünü belirtir. Bergson'a göre çizgisel zaman bir mekanlaştırmadır. Madde üzerinde eylemde bulunmak amacıyla zaman mekansallaştırılır. Bu durum, Bergson'a göre aklın bir eseridir. Onun *süre* adını verdiği kökensel zaman ise her an bütün geçmişin yükünü taşır ve bu zaman geleceğe gebe dir. Levinas kökensel zaman olarak *sürenin* bir kendine inme olarak yaşandığını belirtir (Levinas, 2006: 67).

Heidegger'e göre mekansallığın keşfi ancak dünya zemini üzerinden mümkündür. Dasein'in temel yapısı dünya-içinde-varolmak olduğu için Dasein'in özünde mekansallık vardır. Bu nedenle de mekan dünyayı onunla birlikte tesis etmektedir (Heidegger, 2008: 119). Heidegger geleneksel zaman anlayışı ile arasına mesafe koymak için geleneksel mekan anlayışı ile arasına mesafe koymak, bu anlayışı eleştirmek zorunluluğunun farkındadır. Ve bu nedenle Heidegger, Dasein'in yönelimselliğine uygun bir mekan anlayışı geliştirir.

Bu bölümün başında Aristoteles üzerinden Greklerdeki zaman anlayışına değindik, bu zaman anlayışının varlık ile kurmuş olduğu

metafizik bağı vurguladık. Daha sonra Augustinus'un zaman anlayışına değindik ve Aristoteles'in geliştirmiş olduğu zaman ile mekan arasında kurulan bağı eleştiren zaman anlayışından bahsettik. Hemen ardından 19. Yüzyılda Augustinus'un zaman anlayışını geliştiren ve artık adına zaman fenomenolojisi diyebileceğimiz yeni bir zaman anlayışından bahsettik. Bu noktada Bergson, Brentano ve fenomenolojinin babası sayılan Husserl'in zamana ilişkin düşüncelerine kısaca değindik.

Bu bölümün sonunda Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde yoğun bir şekilde dile getirdiği zaman anlayışına değindik, onun zaman ile varlık ve zaman ile mekan arasında kurulmuş olan geleneksel bağı eleştirdiğini ve bu bağı yerine zamansallık ve mekansallık arasında yeni bir bağı bulunduğunu savunan görüşlerine yer verdik. Heidegger'in zamana ilişkin düşüncelerine daha çok değinme gereği duyduk. Zira tezimizin konusu açısından bunu zorunlu gördük. Heidegger hem Levinas'ın hocası olması açısından, hem de Levinas'ın kendi felsefi dizgesini bir Heidegger eleştirisi üzerinden geliştirmiş olmasından dolayı oldukça önemliydi. Artık tezimizin asıl konusu olan Levinas'ın zaman anlayışına geçmeden önce, genel olarak Levinas'ın felsefi dizgesini ele alabilir, onun düşüncelerinin felsefe tarihinde nasıl konumlandırılabilirliğini soruşturabiliriz.

2.Levinas'ın Felsefesi Dizgesinde Zaman

Levinas'ın zamana ilişkin düşüncelerini ele almadan önce onun felsefi düşüncesine göz atmak oldukça faydalı olacaktır. Levinas, 1920'lerin sonunda Strasburg'da felsefi eğitimi sırasında Edmund Husserl'in fenomenolojisiyle tanışır. Husserl'in geliştirmiş olduğu fenomenolojiye duyduğu yoğun ilgi nedeniyle *Husserl'in Fenomenolojisinde Sezgi Teorisi* başlıklı tezini yazmak ve Husserl'in verdiği dersleri izlemek için 1928 ve 1929 yıllarında Fribourg Üniversitesinde kalır. Levinas'ın bu yıllarda edindiği düşünceler, onun bütün felsefe yaşamını etkileyecektir. Levinas özellikle, Husserl'in, fenomenolojisini üzerine inşa ettiği intention (sezgi) kavramı üzerinde durur.

Heidegger, ünlü eseri *Varlık ve Zaman*'ı yayınlayarak hocası Husserl'in gölgesinden çıkmış, bu eser ile Husserl'i bazı noktalarda eleştirmiştir. Levinas da, Heidegger'in geliştirmiş olduğu Husserl eleştirisini haklı bulmuştur. Levinas, tezinin giriş kısmında bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

Başka felsefecilerin, Husserl'in öğrencilerinin ve özellikle, bu kitap üzerindeki etkisi sık sık hissedilecek olan Martin Heidegger'in gündeme getirdiği sorunları ele almaktan korkmayacağız (akt. iç. Megill, 2008: 439).

Husserl, varlığı, yönelimsel bilinç edimlerinin gerçekleşme alanı olan bir aşkınsal bilince geri götürmektedir. Husserl böylelikle doğal varlığı yadsımasa da bunu aşkınsal bilincin yönelimsel edimlerine göre anlamaya çalışır. Husserl'in bu tavrı genel olarak fenomenolojik indirgeme olarak adlandırılabilir. Levinas'a göre bu tavır, yani bu geriye getirme çabası, aşkınsal bir bilince indirgemedir. Levinas, felsefi kariyerinin ilk yıllarında bile Husserl'in fenomenolojisine eleştirel bir gözle bakmıştır. Bu eleştirel yaklaşım söz konusu eserinde hemen göze çarpar:

Husserl somut dünyayı öncelikle algılanan nesnelere oluşan bir dünya olarak görmekte yanılıyor olabilirdi. Gerçekliğe karşı takındığımız asıl tavır teorik düşünme tavrı mıdır? Dünya bize varlığı itibarıyla bir eylem merkezi, bir faaliyet ya da *özen* alanı olarak sunulmaz mı?" (Akt. iç. McGill, 2008: 439).

Husserl'in bu çabası aslında Greko-Romen felsefesinin dayandığı Aynı-olan kavramının yeniden ve fenomenolojik olarak oluşturulmasından başka bir şey değildir. Görüleceği gibi Levinas, Husserl'in fenomenolojisinin Aynı-olan kavramı üzerinde inşa olduğunu belirtir (Sözer, 2004: 116). Levinas bu belirlenimin üstünde yoğunlaşır ve felsefesini Aynı-olan'dan kopuş üzerine kurar.

2.1.Aşkınısallık ve Varolansız Varolma

Levinas'ın daha ilk eserlerinde aşkınlık başat bir izlek olarak ortaya çıkar. 1935 yılında kaleme aldığı *De l'évasion* (Kaçış Üzerine) adlı eserinde Levinas, aşkınlık kavramını sonsuz bir varlıkla birliktelik anlamında değil de, varlıktan sadece kaçmak için bir dışarı çıkış anlamında kullandı. Sonlu varlığın sınırlarını aşma ihtiyacını kabul eden, ama çıkmayı her zaman bir yere sığınmak olarak el alan geleneksel aşkınlık fikrine karşı o, yalnızca terk etmeyi, dışarı çıkmayı, varlığın hapisanesinden çıkmayı ön plana çıkardı (Bernasconi, 2010: 57). Levinas, *Kaçış Üzerine*'de kullandığı kaçış temasını daha sonraki eserlerinde pek kullanmamış olsa da, varlıktan çıkma gereksinimini dile getiren bu kavramın teması Levinas'ın sonraki eserlerinde de görülür.

Levinas *Kaçış Üzerine*'den 1980'li yıllara kadar özgün bir sezgi, geleneksel varlık felsefesi ve metafiziğin eleştirisini yapmış ve birincil felsefe olarak etiği konumlandırmaya çalışmıştır. Bütün bunlar Levinas'ı sadece kendi öncellerini yorumlamakla sınırlandırmayan ve yüzyılın önemli filozoflarından biri haline getirmiştir. Levinas Fransızlar açısından çok önemliydi. Zira, o fenomenolojiyi Fransa'ya getirmişti (Lescourret, 2010: 27).

Levinas, aşkınlığa yeni bir boyut katmış olduğu bu eserinde varlık kavramını, kendinin arı doğrulanması olarak ele alır. Batı felsefesi sürekli varlığı olumlu, adeta varlığa zincirlenmiştir. Levinas, bu nedenle söz konusu varlıktan kaçışın mümkün olup olmadığını sorgular. Kaçmak, bir yerden başka bir yere gitmek değil, varlıktan kaçmaktır. Kaçmak, kendine çakılı kalmış olan bir Ben'in yapısına sahip olan varlık için, hazda olduğu gibi tözselliğinden boşalmaktır (Calin, Sebbah, 2011: 89-90).

Levinas'ın *Varolansız Varoluş* (De l'Existence a l'Existant) adlı eseri, onun Aynı-olandan kopuş yolculuğunun önemli bir durağıdır. Levinas'ın 1947 yılında yayınlamış olduğu bu eser onun bağımsız felsefi konumunu belirleyen ilk önemli girişimdir. Levinas bu kitabın önemli bir kısmını, ikinci dünya savaşı sırasında, Almanya'da esir kampındayken kaleme almıştır. Levinas bu çalışmasıyla Heidegger'in konumlandığı noktanın ötesine geçmek ister ve bu durumu şu şekilde dile getirir:

Başlangıçta düşüncelerimiz esinlerini büyük ölçüde Martin Heidegger'in felsefesinden aldıysa da, bu düşünceleri söz konusu felsefenin iklimini terk etme yönündeki derin bir ihtiyaç da yönlendirmektedir (Aktaran Megill, 2008: 440).

Bu eserde Levinas // y a kavramı üzerinde durur. // y a Fransızcada “var” anlamına gelmektedir. Levinas bu kavramı varolanı olmayan varoluş, olanı olmayan olmak anlamında kullanır. Burada olmak eylemi bir failden yoksundur. Başka bir deyimle fail anonimdir (Levinas, 2003: 50).

Levinas varolanı olmayan varoluş ya da varolansız varoluş ile özneliliğinin kendisinden henüz ayrılmadığı nötr bir alan olan // y a'yı kasteder. Varolanın varolmaya başlaması, söz konusu anonimlikten kopuş, hipostazla gerçekleşir. Önce çekilmez bir maddeselliğe maruz kalan kendine-dönük-sistem, daha sonra ekonomik olarak dünyada varolan olarak, öncelikle kendisiyle ilgilenecek varolur (Hofmeyr, 2010: 105).

Olmanın anonim akışı, her türlü özneyi, kişiyi ya da şeyi ele geçirir, istila eder. Varolanlara ulaşmamızı sağlayan özne-nesne ayrımı bu araştırmada hareket noktasını oluşturmaz. // y a nesnelere biçimlerinin silindiği gece karanlığı gibidir. Bu karanlık elbette ki bir mevcudiyet halidir. Gece karanlığı her şeyin etrafını sarar ve biz böylesi bir karanlıkta hiçbir şey ile meşgul olmayız. Bu durum bir hiçlik halini işaret eder. Ama bu hiçlik saf bir hiçlik değildir. Bu sessizlik ve dinginlik hali, duyuların hiçliği, nereden geldiği belli olmayan bir tehdit oluşturur. Saf ve yalın mevcudiyet olarak // y a'nın tehdidi bu belirsizlikten kaynaklanır. Böylesi bir tehdit karşısında sığınılacak

hiçbir yer ve hiçbir şey yoktur. Levinas bu durumu dehşet olarak tanımlar. Ona göre dehşet, hiçlikten değil olmaktan gelir.

Levinas bu belirlenimi ile Heidegger'den kopmaktadır. Zira Heidegger'in öne sürdüğü endişe, ölüm üzerinden açıklanan bir kavramdı. Ama Levinas olmaktan, // y a'dan yola çıkarak dehşet kavramını oluşturur (Levinas, 2003: 55). Öte taraftan Heidegger varlık ile hiçliğin aynı şey olduğunu belirtirken Levinas Heidegger'e katılmaz ve Heidegger'in bu düşüncesinin hiçliğin dışarıdan varlığı sınırlandırdığı anlamına geldiğini öne sürer. Elbette ki Levinas Heidegger'e karşı çıkarken varlığın sınırsız olduğunu öne sürer (Calin, Sabbah, 2011: 130).

Levinas'a göre Heidegger, Varlık ve varlıklar arasında bir ayırım yaparken Varlığı, varlıklara göre öncelikli kabul eder ve bu tavır bütün tiranlıkların en kötüsü olan Aynı'nın Başka üzerinde kurmuş olduğu tahakkümün bir tezahürüdür (Megill, 2008: 440).

Calin de Levinas'ın *Varolansız Varoluş*'da geliştirdiği ontolojinin bir öznelik felsefesi olup olmadığını soruştururken Levinas'ın başlangıç noktasının ontoloji olduğunu ve Heidegger'in temel ontolojisinden ayrıldığını belirtir. Bu ayrılığın temel nedeni, Levinas'ın varlığın kavranışının berisine, onu mümkün kılana, yani öznenin varlıktaki temeline ulaşma isteğidir. Bu nedenledir ki Levinas söz

konusu eserde Heidegger'i olan'ın (étant) ontolojik anlamını olma'nın (être) tümünden çıkarmayıp ve olanı bir ayırım aracılığıyla basitçe olmanın yanına yerleştirdiği için eleştirir. Oysa Levinas bu ayırmadan önce varlıkta kendisini ortaya koymadığı sürece varlığı kavrayamayacak olan olan'ın (étant) olduğunu savunmaktadır (2010: 211).

Levinas'ın Heidegger'den kopuşunun ikinci önemli durağı ise 1951 yılında kaleme aldığı "Varlıkbilim Temel midir?" adlı çalışmasıdır. Levinas bu çalışmasında öncelikle günümüz varlıkbiliminin temel özelliklerini vurgulamıştır. Buna göre günümüz varlıkbilimi, varlığın bilgisini, bilen zihin için bir olgusal durum olarak tanımlamıştır. Böylesi bir varlıkbilimsel görüş, akli zamansal olumsuzluktan muaf tutmuş, akli kendinden bihaber, kendini unutmuş bir akıl olarak kabul etmiştir (Levinas, 2003: 76)

Levinas, günümüz varlıkbilimin en büyük yeniliğinin Husserl ve Heidegger tarafından geliştirildiğini kabul eder. Bu yenilikler olumsuzluk ve olgusallığın kavrayışa sunulmuş olması değil, olumsuzluk ve olgusallığın kavrayış ediminin kendisi olmasıdır. Bu yeniliğe göre varlığı anlama, yalnızca kuramsal bir tavra değil, insanın her türlü davranışına dayanacaktır. Bundan yola çıkarak Levinas "İnsan her şeyiyle varlıkbilimdir" der (Levinas, 2003: 77).

Levinas bu çalışmasında 20. Yüzyılda genel olarak felsefenin ilksel konularına bir geri dönüşün yaşandığını belirtir. Heidegger de bu geri dönüşü yaşayan önemli bir filozoftur. Bu geri dönüşle beraber varlık olarak varlığın anlamına ilişkin soyut soru ile güncel sorular kendiliğinden birleşir.

Levinas, varlığı, anlama ile somut varoluşun doluluğunun özdeşleştirilmesinin beraberinde varlıkbilimin varoluşta yitip gitmesi tehlikesini getirdiğini ileri sürer. Heidegger'in felsefesinde de böyle bir tehlike bulunmaktadır. Onun varoluş felsefesi, varlıkbilim anlayışının bir parçasıdır. Yeni varlıkbilime göre aleti anlamak, onu görmek değil, kullanmayı bilmektir; onu tanımlamak değil, duygulanımsal bir halde bulunmaktır. Kısacası varlığı anlamak, varolmaktır. Tüm bunlar Batı düşüncesinin kuramsal yapısında bir kopuşun yaşandığına dair kanılar uyandırmaktadır. Bu yeni duruma göre düşünmek, temaşa etmek olmayıp bağlanmak, düşünölen şeye demir atmaktır (Levinas, 2003: 78).

Bu yeni durumda varoluş felsefesi varlıkbilim karşısında silinip gider. Demir atarak kendimi bağlamış olduğum bu olay, nesnem olması gereken şeylere, düşünceye indirgenmeyecek bağlarla bağlı olmam, varoluşu bir anlama olarak yorumlamaya yol açar. Böylece anlamak, bilmek fiilinin geçişliliği varolmak fiiline bağlanır. Levinas, Aristoteles'in metafiziğinin ilk cümlesini bu duruma örnek gösterir: "Her

insan doğası gereği bilmek ister.” Varlıkbilim, varlıklarla her türlü ilişkinin ve hatta varlıkta her türlü ilişkinin özüdür. Bu nedenle de gerçeği anlama çabası içinde varoluruz. Levinas buna dayanarak “anlama, varoluşun dile geldiği olayın ta kendisidir” der (Levinas, 2003: 79).

Şüphesiz ki Levinas, söz konusu anlama kavramı üzerinden bir Heidegger eleştirisi geliştirir. Buna göre Heidegger anlama kavramını varlığın açıklığına dayandırır. Berkeleyci idealizm, varlığın niteliksel içeriklerinden yola çıkarak varlıkta düşünceye göndermede bulunurken, Heidegger formel olarak, olanın olduğu olgusunda ya da olmaklığında anlaşılır olduğunu belirtir. Bu anlaşılabilirlik, önceden öznel bir düşünceye bağımlı olmayı değil, sanki sahibini bekleyen ve olanın olduğu olgusunun açtığı bir noktayı ima eder. Böylece Heidegger, öznenin nesneyle olan ilişkisinin bir nesne olmayan ışıkla ilişkisine tabi kılındığı görmenin eklemelişlerini en biçimsel yapısı içinde betimler.

Bu anlayışa göre anlamak, olanın ötesine geçmekle mümkündür. Olanı anlamak açıklıkta, varlığın ufkunda kavramaktır. Bunlardan yola çıkarak Levinas, Heidegger’in ileri sürdüğü anlama kavramı ile Batı felsefesinin anlama kavramı arasında bir paralellik olduğunu belirtir. Buna göre tikel varlığı anlamak, tikelin ötesine geçmektir. Yani anlamak, varolan tikele, daima evrenselin bilgisi olan o bilgiyle yaklaşmaktır (Levinas, 2003: 80).

Levinas'a göre Platon'dan günümüze tikelin duyumunu evrenselin bilgisine tabi kılan saikler nedeniyle, olanlar arasındaki ilişkileri varlığın yapılarına, metafiziği varlıkbilime, ontik olanı ontolojik olana tabi kılar. Levinas ilk defa bu eserinde Batı felsefesinin geleneksel varlıkbilim anlayışından kopmaktan bahsetmiş ve bu varlıkbilimin karşısına yeni bir varlıkbilim oluşturmaya çalışmıştır.

2.2.Bütünlük ve Sonsuz

Levinas'ın Heidegger eleştirisi üzerinden Batı felsefesinden kopuşunun diğer önemli durağı *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eseridir. Levinas bu eseri 1961 yılında yayınlamış ve Heidegger üzerinden Batı felsefesinin varlığa yüklemiş olduğu anlamları sorgulamaya devam etmiştir. Levinas'ın bu eserin çıkış noktası Batı felsefesinin bir aşkınlık arayışı olduğu tespitidir. Levinas, aşkınlığı açıklamadan önce "aşkınlığa benzer ilişkileri" incelemiş, buradan yola çıkarak aşkınlığın bir Ben'in aşkınlığı olduğunu belirtmiştir. Ama Ben, bu aşkınlıkta kaybolup gitmemiş, mevcudiyetini korumuştur. Heidegger'in ontolojisi somuttan biçimsele doğru ilerlerken, Levinas biçimsel yapıdan, bu yapının somut içeriğine geçmiştir. Biçimsel olandan somut olana geçişi Levinas "yönelimsel çözümlenmenin somut arayışı olarak" tanımlar (Bernasconi, 2010: 60).

Levinas bu eserin önsözünde varlığın, felsefi düşünceye kendisini savaş biçiminde ifşa ettiğini belirtir. Gerçeklik savaşta, kendisini gizleyen sözcükleri bütün çıplaklığı ve katılığıyla dayatır. Şiddet, kişilere, eylemin imkanını toptan ortadan kaldıran eylemler yaptırır. Her savaşta silahlar, onları ellerinde bulunduranlara döner. Savaş ne dışsallığı ne de öteki olarak ötekini gösterir. Savaş, Aynı olanın özdeşliğini yok eder (Levinas, 2003: 92).

Levinas, Batı felsefesine egemen olan bütünlük kavramının, varlığın savaşta görünen yüzü olduğunu belirtir. Bireyler, kendilerini yöneten meçhul güçlerin taşıyıcılarına indirgenmişlerdi. Bireylerin anlamları, bu bütünden türetilmiştir. Şimdinin biricikliği, nihai olarak onun nesnel anlamını koyacak olan bir geleceğe kurban edilir. Önemli olan sonun kendisidir. Tarihte görülen bütün barışlar savaşa dayanır. Oysa Levinas, barışı savaşın antitezi olarak görmez. Daha doğrusu o, eskatolojik barışı, savaşın antitezi olarak görmez. Zira ona göre böylesi bir barış yabancılaşmış varlıklara kaybettikleri kimliklerini geri vermez. Bu nedenle o, varlıkla daha öncel ve çıkış noktasına ait bir ilişki gerektiğine inanır (Levinas, 2003: 92).

Masihçi barış eskatolojisi barışın koşulsuzluğunu ve evrenselliğini açığa çıkarır. Levinas böylesi bir barışı kendisini akla ve koşullara dayandırmadığı için önemser. Böylesi bir eskatoloji bütünlüğü ereksel bir sisteme hapsedmez, tarihe gideceği yönü öğretmez. Bu eskatoloji tarihin ya da bütünlüğün ötesinde, ama geçmişin ve şimdinin ötesinde olmayan bir ilişki kurar. Bu ilişki bütünlüğün kapsamadığı, varlığın dolduramadığı ama bütünlük kadar ilk ve sonsuz bir kavram olur.

Eskatolojik barış, bir eskatolojik yargıya dönüşür, varolanları tarihin ve geleceğin yargılamasından çekip alır, onları sorumluluklarını yüklenmeye çağırır. Bu tür bir yargı varlıkları, tarihin

tamamlanmasından önce, hala zaman varken bir kimlikleri olduğunu ima eder. Varlıklar birbirleriyle, bütün temel almadan, kendilerini baz alarak ilişkiye girerler. Böylesi bir eskatoloji bütünselliği kırar, bütünsellikten bağımsız bir anlam oluşturur. Levinas'ın, bütünlüğün karşısına koyduğu aşkınlık, sonsuzu oluşturur. Ama sonsuz ile ilişki düşünceyi aşar gider (Levinas, 2003: 95).

Levinas, sonsuzla ilişkinin, deneyime ilişkin ifadelerle betimlenemeyeceğini belirtir. Zira sonsuz, onu düşünen düşünceyi aşar gider. Sonsuzlaşma ise tam da bu noktada ürer. Levinas sonsuzla ilişkiyi nesnel deneyimin ifadelerinden baka ifadelerle anlatır. Şayet deneyim, mutlak başkayla, düşünceyi aşıp gidenle bir ilişki anlamına geliyorsa, bu durum sonsuzla ilişkinin deneyimi meydana getirdiğini gösterir.

Eskatolojik vizyon, bütünlük deneyiminin karşısına benmerkezcilik ile çıkmaz. Levinas, savaşın nesnelciliğinin karşısına eskatolojik vizyondan doğan bir öznellik koyar. Ona göre savaşın katı yasası, varlıktan kesilip atılmış iktidarsız bir öznelikte değil de, nesnellikten daha nesnel olan sonsuzun karşısında parçalanır.

Levinas tahakkümcü bir nesnelciliğin karşısına eskatolojik bir öznellik çıkarır. *Bütünlük ve Sonsuzluk*'da Levinas özneliğin savunmasını yapar. Ama Levinas'ın savunmuş olduğu bu öznellik

bütünlüğü karşı saf bir egoist protesto değildir. Onun savunmuş olduğu öznellik sonsuz kavramı üzerinden geliştirilir. Levinas, bütünlük fikrine karşı çıkarken sonsuz fikrinin felsefi önceliğini vurgular, sonsuz fikrini Aynı ile Başka'nın ilişkisinde üretildiğini belirtir. Levinas, üretim kelimesi ile hem varlığın etkili hale gelmesine vurguda bulunur, hem de varlığın aydınlatılması ve göz önüne serilmesine vurguda bulunur. Sonsuz fikri, sonsuzun varlığın kipi olması, sonsuzlaşmasıdır. Sonsuzlaşma ayrı olan bir varlığın, kendi özdeşliğinde, Aynı'da, Ben'de sabitleşmiş olan bir varlığın, özdeşliğinden ötürü ne kabul edileceği ne de içerebileceğini içirmesi gibi ihtimal dışı bir olguda ürer (Levinas, 2003: 96).

Levinas bu noktada, düşüncenin nesneye upuygun oluşundan ibaret olan yönelimsellik yapısının, bilinci temel düzeyde tanımlamadığını belirtir. Yönelimsellik olarak bilme edimi, bir uygunsuzluk olan sonsuz fikrini varsayar. Bilincin oluşumu, bilinci ancak upuygunluğun ötesinde fikrin fikri olan şey tarafından aşılması durumunda, yani sonsuz fikri harekete geçiriyorsa anlaşılabilir.

Buradan yola çıkarak Levinas, bilincin sadece varlığı temsil yoluyla eşitlemediğini, bilincin sadece söz konusu uygunluğun bulunduğu aydınlığa meyletmek olmadığını belirtir. Bilinç, bu ışık oyununu, fenomenolojiyi aşmaktan müteşekkildir. Fenomenoloji bir felsefe yöntemidir, ama fenomenoloji varlığın kendisinin nihai anlamını

oluşturmaz. Buna göre Aynı'nın Başka'yla ilişkisi, onun Başka'nın bilgisine sahip olmasına indirgenemez.

Levinas, Sokrates'in mayotik yöntemine, yani sorgulama yoluyla düşünce doğurma yöntemine dikkat çeker ve bu yöntemin aslında "Başkası'nda bende olan dışında hiçbir şey almamak" anlamına geldiğini belirtir. Sokrates bu yöntemle, Ben'in, Ben'e dışarıdan gelen her şeye ezelden sahip olduğunu savunmaktadır. Levinas buradan hareketle Sokrates'in öğretisinin "Aynı'nın önceliği" olduğunu belirtir. Felsefe tarihinde birçok filozof Sokrates'in bu öğretisini tekrarlamıştır. Levinas, Husserl ile Heidegger'in de bu öğretiyi tekrarladığını belirtir:

Fenomenolojik düşünce tarzı, 'ontolojik emperyalizm'in daha da görünürleştiği bir başka yolu izler. Hakikatin *aracı* (medium) varolanın varlığıdır... Husserl'den beri fenomenolojinin tamamı *ufuk* fikrinin öne çıkarılmasından ibarettir; bu fikir fenomenolojide, klasik idealizmde *kavram* fikrinin oynadığına denk bir rol oynar: Nasıl birey kavramdan çıkıyorsa, varolan da onun ötesine uzanan bir zemin üzerinde yükselir (akt. iç. Megill, 2008: 441).

Levinas özneyi kendini kendisinden kurtaramayan olarak tanımlar. Bu nedenle, Ben'in kendinin farkına varması, benmerkezci tutumlarını değiştirmesi için Başka'ya bağımlıdır. Başka bir deyişle

Levinas, gerçekte anlamda öznenin açığa çıkması için Başka'nın mevcudiyeti şarttır. Öznenin kendisine çakılı olmasının verdiği hoşnutsuzluk ve huzursuzluk, onu saf egoist zevkin ötesinde Başka'ya erişmesine yardımcı olmaktadır. Böylece Başka, varolanın varoluşsal ağırlığını hafifletmekte ve onu egoizmden kurtarmaktadır (Hofmeyr, 2010: 108).

Bernasconi, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'un birinci bölümünde aşkınlığın biçimsel yapısını açıklarken ele aldığı aşkınlığın bir dışkınlık (excendence) olduğunu belirtir. Burada dışkınlıktan kasıt bir ayağını varlıkta tutan ama öte yandan varlıktan çıkan bir aşkınlıktır. Levinas kitabın ilerleyen kısmında ise yüzün ötesine geçen daha radikal bir aşkınlığı anlatır. Bu aşkınlık ise aşk ve veludiyet üzerinden anlatılır. Levinas'ın amacı Başkayı asimile etmeden Başka ile Aynı arasında bir ilişki kurmaktır. Bu nedenle Levinas'ın veludiyet üzerinden kurduğu ilişki buna olanak tanımaktadır. Veludiyet ile birlikte Ben'in içselliğinde, onun aşkınlığının ortaya çıkışını mümkün kılacak bir olanak belirir. Oğul, baba için artık "kendime yabancı bir ben olarak belirir. Oğul bir sonuç, bir bitiş değildir. Zira oğul babalığı sona erdirmiş olsaydı bu durum Levinas'ın açıklamaya çalıştığı aşkınlığa zarar verirdi (Bernasconi, 2010: 62-63).

Levinas 1963 yılında yayınladığı *Başka'nın İz*i (Le trace de L'autre) adlı çalışmasında varlık ile Aynı kavramları arasında bir

paralellik kurar. Bu eserinde Ben'i en üst dereceden bir özdeşleşme olarak sunan Levinas, Ben'in bu özdeşliğinin kaynağını Ben'in değişmez bir nitelik olmasından yola çıkarak kurmaz. Ben baştan beri Aynı olduğu için, kendilik olduğu için her nesneyi, karakter özelliğini ve varlığı Aynı olarak tespit edebilir. Ben'in bu özdeşleşmesi basit bir yineleme değildir. Buna göre "A, A'dır" demek "A, A'ya yönelmiştir" anlamına gelir (Levinas, 2003: 129).

Levinas'a göre filozofların "varlık" kavramı sayesinde Ben-olmayan'ın indirgenemez yabancılığını yorumlamışlar ve onu Aynı'ya denk tutmuşlardır. Fenomenolojik hareket, pratiğin ve duygulanımın temelinde yönelimselliği yerleştirir. Yönelimsellik, kendinin bilincinin bir şey'in bilinci ya da varlık bilinci ile bağdaşmadığını gösterir. Böylece Levinas, Batı felsefesi tarihinin Başka'yı açığa çıkarma, onu ifşa etme tarihi olduğunu söyler. Başka, varlık olarak tezahür edince, başka olmaklığını yitirir. Batı felsefesi ifşa olmayan Başka'ya karşı bir alerji duyar. Bu nedenle Batı felsefesi bir varlık felsefesi olmuş, varlığı anlamak bu tarz felsefenin son sözü olmuştur. Bu tarz bir felsefenin etkisi sonucu filozofların Tanrısı akla uygun bir Tanrıdır. Bu Tanrı doğduğu adaya, evine geri dönün Ulyses'in, başına gelen bütün badirelerden sonra kendini hep kendi olarak yeniden bulan bilincin özerkliğine zarar vermeyen, anlaşılabilir bir tanrıdır. Akıl tarafından anlaşılabilir dünya başkılığını yitirir; çünkü bilinç dünyada yeniden kendini bulacaktır (Levinas, 2003: 131).

Levinas Batı felsefesinin Aynı ile Varlık kavramları arasında kurduğu özdeşliğin yanında varlığın ötesine ilişkin de bazı ipuçları verdiğini belirtir. Bunun için Platon'un Devlet'te kullandığı "epekeina tes ousias" kavramını örnek verir. Epekeina tes ousias varlığın ötesinde anlamına gelmektedir ve Platon bununla iyi kavramını Varlığa aşkın kılar. Aynı şekilde Platinos'un Bir kavramı da Varlık'ın ötesinde yer alır. Bir kavramı herhangi bir terimle ilişkisinde görelî değil, mutlak bir şekilde başkadır. O ifşa edilmemiştir (Levinas, 2003:132).

Görüleceği gibi Levinas Batı felsefesinin Aynı ile Başka arasında bir ayırım yaptığını kabul etmektedir. Levinas'ın karşı olduğu durum, bu ayırımın Başka'nın dışlanması üzerine olmasıdır. Batı felsefesi böylesi bir ayırma giderken tek, ayırt edici bir bilinç varsayımından hareket eder. Bu durum Başka'yı, Başka'nın başkalığını yadsıyan bir bütünlüğe kapatır. Ama Levinas, düşünülebilir, akıl tarafından kavranılabilir bir başkalığın başkalık olamayacağını belirtir (Megill, 2008: 441).

Levinas, varlığın ötesinde konumlandırılmış olduğu Başka ile kurulacak olan ilişkiyi geri dönüşlü olmayan hareket olarak tanımlar. Aynı'dan yola çıkılarak başka'ya doğru yönelen hareket asla Aynı'ya geri dönmez. Levinas bu hareket için İbrahim örneğini verir:

İthaka'ya dönen Ulysses mitinin karşısına, henüz bilinmeyen bir toprak için vatanını terk eden ve hizmetkarına oğlunu bile bu başlangıç noktasına geri götürmesini yasaklayan İbrahim'in öyküsünü çıkarıyoruz (Levinas, 2003: 134).

Levinas, Aynı'nın Başka'ya doğru geri dönüşsüz hareketini litürji olarak adlandırır. Litürji Yunanca bir kelimedir ve karşılık beklenmeden yapılan iş, kişisel kazanç gözetilmeksizin, bir görev uğruna kişisel servetin harcanması anlamına gelmektedir. Tabi ki Levinas litürji kavramını felsefesinde etik olarak konumlandırır.

Litürji bir ihtiyaç üzerine hasıl olmaz. Zira ihtiyaç geri dönüşümün ta kendisidir. Litürjinin temel ilişkisi doygun ve özgür olan, bu nedenle de kendisi için arzulamayan bir varlıktan kaynaklanan, Başka'ya duyulan Arzu'dur. Böylesi bir arzu ihtiyaçtan arınmış bir arzudur. Levinas, Başkası'nı ne düşman olarak ne de tamamlayıcı olarak konumlandırır. O, toplumsallığımızın nedeninin Başkası'na duyulan Arzu'dan kaynaklandığını belirtir. Artık hiçbir şeye ihtiyacı olmayanın duyduğu ihtiyaç olarak Arzu, Başkası olan bir Başka'nın ihtiyacında kendini tanır (Levinas, 2003: 135-136).

Görüreceği üzere Levinas, Başkası'nın tezahürünü, dünyada edinilen anlamdan bağımsız, kendine özgü bir anlam olarak ele alır. Başkası bir bağlamdan yola çıkarak bizde bir anlam oluşturmaz.

Başkası dolaysızca, kendi başına bir anlam ifade eder. Başkası'nın kültürel anlamı aslında dünyanın ufuklarını açığa çıkarır. Dünyasal anlam Başkası ile birlikte alt üst olur. Levinas Başkası'nın belirişinin yüz (visage) üzerinden gerçekleştiğini belirtir (Levinas, 2003: 137).

Yüzde tezahür eden başkası, kendi plastik özünü deler geçer. Ama yüzün belirişi Başkası'nın dünyasını açığa çıkarmaz. Yüz dünyamıza tümüyle yabancı olan bir mutlakten gelir. Bu mutlak, mutlak bir yabancılıktır. Levinas'a göre yüzün mevcudiyeti, bilincin tasarrufunu sona erdiren bir emirdir. Bilinç, yüz tarafından sorgulanır. Tabi bilincin yerine Ben kavramını da koyabiliriz. Yüz, Ben karşısında bir beklenti içindedir. Ben olmak, sorumluluktan kaçamamaktır. Ben'in Başka tarafından sorgulanması sonucunda Ben, Başkası ile dayanışma içine girer (Levinas, 2003: 139). Bu noktada Levinas, yüz'ün, ötenin izi olduğunu belirtir. Ama bu iz ötenin aşkınsallığını kaldırmaz.

2.3.Varlığın Ötesi ve Özne

Batı felsefesini varlıkbilim tarihi olarak addeden Levinas, bu gelenek içinde varlığın ötesini sorgulayan filozoflara sürekli atıfta bulunur. Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'dan sonra, yazdığı ikinci büyük eseri *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* (1974) adlı eserinde varlığın ötekisi kavramı üzerinde durur. Levinas bu kavram ile varlıktan başka türlü olanı kasteder. Bu kavram var-olmamak anlamına gelmez. Zira varolmamak varlığın bir belirlenimidir. Oysa varlığın ötekisi varlığa referansta bulunmamalıdır. 'Varlığın esse'si, varolmamanın ta kendisine hakimdir (Levinas, 2003: 148). Bu nedenle Levinas aşkınlık sorusunun cevabını olmak ya da olmamak da aramaz. Sorun, varlığı hiçlikten ayıran ayrımın ötesinde yatmaktadır.

Varlığın yadsınmasıyla birlikte oluşan boşluğu var (il y a) doldurur. Böylece öz, kendi etkinliğini kesintiye uğratmaya dönük her türlü hiçlik aralığını doldurarak özde kesintiye uğratılamaz bir süreklilik oluşturur. Levinas esse'yi (varlık) interesse (varlıklar arası) olarak tanımlarken varlığın anlamının ilgilenmek, bir çıkara yönelmek olduğunu söyler.

Levinas, varlığın öteki'sinin, varlık tarafından kuşatılması ile söyleme'nin söylenmiş olan tarafından tahakküm altında tutulmuş olması arasında bir analogi yapar. Levinas'a göre söyleme (le Dire) ile

söylenen (le Dit) arasında bir karşılık bulunmaktadır. Söyleme, sözel göstergelerden, semantikten ve sentakstan önce gelir. Söyleme, Başkası içindir. Levinas, söyleme kavramı ile kelimelerin henüz ortaya çıkmadığı, çığığa yakın bir 'dil'i kastetmektedir. Söylenen ise tematik, sentaks tarafından sabit hale gelen bir şeyi belirtmektedir. Söylenen ile varlık arasında bir paralellik vardır. Zira söylenen de varlık gibi sabitleyen, tözselleştiren bir kavramdır. Bu nedenle söyleme, bir yüzün ifadesinin samimiyeti, fenomenler arasında kendi esrarlı izini bırakan etik emrin ta kendisidir (Calin, Sebbah, 2011: 116-117). Levinas, varlık nasıl varlıktan başka türlüüyü ya da varlığın ötekisini gizliyorsa, söylenenin de söylemeyi gizlemiş olduğunu belirtir.

Levinas varlığın ötesi üzerine geliştirdiği bir soruşturmada "varlıktan başka" ile öznellik arasında bir benzerlik kurar. Varlıktan başka nasıl varlık tarafından baskı altına alınıyorsa, Ben de bir kendilik olarak toplum tarafından baskı altına alınır. Bu kendilik bir özdeşlik sunmaması hasebiyle biriciktir. Bu biriciklik kendi ile örtüşen, özdeşleşen bir Ben sunmaz. Levinas'a göre felsefe tarihi özneyi hep bu biriciklikten koparmıştır.

Batı felsefesi bireyi, cinslere ayıran ve bireyin bölünmez birliğinde sonlanan bir bütünün parçası olarak görmüştür. Bu anlayışa göre birey temel bir özdeşliğe işaret eder. Bu özdeşlik deneyimden gelen veriler arasında yer alır, kendini, kendi tikelliğinde bir "olan"

olarak koyduğu yer ve zamanda belirlenmiş göstergeler aracılığıyla bilinebilir. Aristoteles de bu özdeşliği cinslerin ideal ya da soyut varoluşunun ötesinde “tek varolan” olarak tanımlar (Levinas, 2003: 191)

Levinas’a göre birey kendi özgürlüğünü sınırlayan ötekilerin özgürlüğünü dışlar ve bu nedenle o, bireyin olumsuz olduğunu ileri sürer. Toplum, herkesin herkese karşı olduğu bir alandır. Batı, toplum içinde muhtemel görünen savaşı bilme sayesinde engellemiş ve barışı tesis etmiştir. Bireyler, özgürlüklerinden vazgeçmeksizin, boyun eğdikleri akla uygun hakikatte uzlaşırlar. Burada nomos, evrensel yasa, bilinçli ve akıl sahibi Ben’i zor kullanmadan yönlendirir. Bu ideal hakikatler ve yasa sayesinde bireyler toplumu oluşturur.

şimdiye kadar ele aldığımız eserlerinde Levinas ilkin kendiliğın aşkınlığını ele almıştır. Kendiliğın aşkınlığı ya da kendini-aşma bir öznellik savunması olarak belirir. Bu eserlerde kendiliğın aşkınlığı etikten önce konulur ve bu konu hiçbir zaman etiğın gölgesinde kalmaz. Öznenin kendisinden, kendisine sıkı bir şekilde bağlanmış olan varolmanın ağırlığından kaçışı (evasion), bu eserlerde etik veya Başka’yla karşılaşma bağlamında çözülmüştür.

Levinas kendiliğın aşılmasından sonra öznenin etik bir özne olduğunu belirtir. İşte bu noktada Levinas’ın dizgesinde etik ontolojiden

önce gelir. Varoluşum yalnızca Başka ile karşılaşmamda anlamlı hale gelir. Başka bana sorumluluk yükleyerek varoluşsal yükümü azaltır. Levinas'a göre etik bu yüzden öznenin kendinde yaratacağı bir değişimi ifade etmez, aksine öznenin kendisini kendisinden kurtarma ihtiyacına, yani öznenin Başka'ya mutlak bağımlılığına işaret eder (Hofmeyr, 2010: 104).

2.4.Varlıktan Kurtulmanın İmkkanı Olarak Zaman

Tina Chanter'in *Time, Death, And The Feminine* adlı eserinde belirtmiş olduğu gibi Husserl, İçsel Zaman Bilinci Konferanslarında; Heidegger de *Varlık ve Zaman* adlı eserinde zamana ilişkin düşüncelerini sistematik bir tarzda açıkladıkları halde Levinas, zamana ilişkin düşüncelerine vakfettiği bir eser kaleme almamıştır. O, zaman anlayışını bütün eserlerine yaymıştır. Levinas'ın zaman kavramı, onun felsefesinin merkezinde yer almasına rağmen, kendini Levinasçı olarak addeden kişiler tarafından bu gerçek görülmemiştir (2001: 1).

Tina Chanter, zaman kavramının Levinas'ın felsefesinin merkezinde yer aldığını belirtirken elbette ki haklıdır. Levinas, Heidegger gibi en önemli eserini zaman konusuna ayırmamış olabilir, ama o, Husserl gibi zaman konusunda dört konferans vermiştir. Bu konferanslar Jean Wahl tarafından Quartier Latin'de kurulan Felsefe Koleji'nin ilk yılında yani 1946-1947 yılında verilmiştir. Bu konferanslar her ne kadar Levinas'ın felsefi kariyerinin ilk dönemine denk düşse de, ele alınan konular ve ileri sürülen düşünceler Levinas'ın sonraki yıllarda geliştireceği felsefi dizgeye uygundur. Keza Levinas, otuz yıl sonra bu konferans metninin yeni basımına yazdığı önsözde, metni gençleştirmek istemediğini, çünkü metnin aslında onun sürekli

savunmuş olduğu bir projenin başlangıcı olduğunu belirtmektedir (Levinas, 2005: 48).

Levinas, Husserl ve Heidegger gibi fenomenolojik bir yaklaşımla, ontolojik bir çözümlenmeden yola çıkarak bir bilinç ve özne kuramı geliştirmiştir. O, aşkınlığı mümkün kılacak bir varlık kavramı geliştirerek bilinci ve özneyi konumlandırmaya çalışmıştır. Levinas'tan önceki filozoflar benliği aşkınlık içinde düşünmemişlerdir. Zaten ona göre, sorunun can alıcı noktası burada yatmaktadır (Levinas, 2010a: 671). Levinas, Husserl ile Heidegger'in zaman anlayışlarının onların bilinç ve özne kuramları ile birebir ilintili olduğunu daha en başta görmüştür. O da Husserl ve Heidegger gibi zaman fenomenolojisi geliştirmek istemiş ve bunun için de özgün bir özne ve bilinç kuramı geliştirmeye çalışmıştır.

Levinas, kendinden önce zaman fenomenolojisini geliştirmeye çalışan Husserl ve Heidegger ile onlara bu konuda öncülük eden Brentano ve Bergson'un zaman anlayışlarının yanlış olduğuna inanıyor, onları geleneksel zaman anlayışının dışına çıkamamış olmakla eleştiriyordu. Batı felsefesi açısından kimlik hep Aynı olanın özdeşliğine dayanıyordu. Anlaşılabilirlik hep Aynı olandan haz etmekte, Aynı olanın değişmezliğindeki varlığı baz almaktaydı. Batı felsefesi, ayrı olanı hep Aynı içinde özümlediği, her türlü başkalığı akıldışı olarak gördüğü ve anlayış gücü ayrı olanı Aynı'ya dönüştürdüğü için

zamanı hep yanlış değerlendirmiş, zamana yanlış bir anlam vermiştir (Levinas, 2006: 129). Levinas'ın bu eleştirilerinin kaynağı, söz konusu filozofların özneye ilişkin düşünceleriydi. Zira Levinas'a göre aşkınsallığın mümkün olmadığı bir düzlemde özne söz konusu olamazdı ve öznenin olmadığı bir durumda zamandan bahsedilemezdi.

Levinas, zamanı varlığın ufku olarak, varlığın özü (essance) olarak görmez ve bu nedenle Heidegger'in düşüncesinden ayrılır. Heidegger, Varlık ve Zaman'da insanı *Sein zum Tode* (ölüm için varlık) olarak tanımlarken zamanı tam da varlığın özü olarak görmekteydi. Heidegger böylece ölümü tam olarak zamanın içine yerleştirememiş, varlık ile zaman arasında kurulmuş olan geleneksel bağdan tam olarak kurtulamamıştır (Levinas, 2006: 11).

Levinas söz konusu konferans metninin yeniden yayınlanması için yazdığı önsözde, metni varolanın varlığının ontolojik ufku olarak değil de varlığın ötesinin kipi olarak, Başka ile ilişki olarak, aşkın olan ile, sonsuzla ilişki olarak ele aldığını vurgulamaktadır. Bu ilişki bilmeye dayalı, yönelimsel bir ilişki değildir. Zira yönelimsellik ona göre tekrar-şimdiye-getirmeyi (re-presentation) içerir ve başkayı mevcudiyete (presence) ve eş-mevcudiyete (co-presence) gönderir. Oysa zaman, farklı zamanlılık olarak Başka'nın başkalığını ortadan kaldırmaz (Levinas, 2005: 48-49).

Levinas, Zaman ve Başka üzerine gerçekleştirmiş olduğu konferansın başında antropolojik bir çözümlemeden ziyade ontolojik bir çözümleme yapacağını belirtirken Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde antropolojik bir çözümleme yaptığını imada bulunur (2005: 59). Levinas'a göre *Varlık ve Zaman*'ın tüm çözümlenmeleri bazen gündelik yaşamın gayri şahsiliği, bazen de yalnızlaşmış *Dasein* göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Ama *Dasein*'in yalnızlığının hiçlikten mi yoksa ölümün belirginleştiği başkanın yoksunluğundan mı kaynaklandığı konusunda bir muğlaklık vardır (2005: 60).

Levinas'ın zaman anlayışı onun felsefi dizgesi ile büyük bir uyumluluk gösterir. Onun zaman anlayışını sorgularken öncelikle düşüncelerinin ardında yatan asıl soruyu göz önünde bulundurmak gerekir. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Batı felsefesini varlığın esiri olarak gören Levinas'a göre temel sorun aşkınlığın mümkün olup olmadığıdır. Varlıktan kurtulmak için Levinas, aşkınlığı sorgulamış, Heidegger varlığın anlamını soruştururken Levinas varlıktan çıkmanın imkanını araştırmıştır. Felsefe tarihinde varlıktan kaçma, varlığı aşma çabası genellikle nihilizm ile sonuçlanmıştır. Ama Levinas varlıktan kaçarken hiçliğe yönelmemiş, bunun yerine bir etik geliştirmiştir. Zira o, zaman da dahil olmak üzere her türlü anlamlılığın, düşünülenin, insani olanın son çözümlemede gönderildiği alan olan varlık-yokluk ikilisine göndermede bulunarak anlaşılamayacağını savunuyordu (Levinas,

2006: 10). Levinas böyle düşündüğü içindir ki kendi felsefi dizgesi ile nihilizm arasına keskin bir sınır koymuştur.

Levinas'a göre zaman öznenin başkasıyla (autrui) girmiş olduğu ilişkidir. Burada söz konusu edilen zaman, zaman üzerindeki düşünceler değil de zamanın kendisidir. Ve elbette ki böylesi bir zaman kavramı ontolojik olacaktır. Ontolojik olmasının asıl nedeni Başka'ya doğru bir yolculukta zamanın açığa çıkmasıdır. Levinas, bu yolculuğu daha anlaşılır kılmak için Ulysses ile Hz. İbrahim'in yolculuklarını bir metafor olarak kullanır. Batı felsefesi Ulysses'in yolculuğuna benzemektedir. Zira Ulysses, İthaka'dan çıkışından yirmi yol sonra tekrar evine dönmüştür. Levinas'a göre bu yolculuk Aynı'nın Başka'ya doğru yaptığı yolculuktur ve Aynı, Başka'yı asimile ederek tekrar kendine döner. Böylesi bir yolculuğun karşısına Levinas Hz. İbrahim'in yolculuğunu koyar. Hz. İbrahim Urfa'dan, bir daha dönmek üzere çıkar. Hatta çocuklarına Urfa'ya dönmeyi yasaklamıştır. Hz. İbrahim, terminali olmayan bir yolculuğa çıkar. Nereye gideceğini, yolculuğunun ne zaman ve nerede son bulacağını bilmez. Levinas bu yolculuğu Aynı'nın Başka'ya doğru olan yolculuğu olarak görür. Böylesi bir yolculukta Aynı Başka'ya ulaşamaz ve dolayısıyla onu asimile edemez (Levinas, 2003: 134).

Levinas genel olarak Bir diye tanımlanan varlıkta bulunan tekdüzeliğin ve donmanın zamanı oluşturmayacağına inanır.

Zamansallığın oluşması için varlıktan kaçışın mümkün olması gerekir. Bu kaçış, tekdüzeliği yıkar, hayatın tek yönlü akışını bozar. Bu açıdan bakıldığında Levinas'a göre varlıktan çıkmak mümkündür, ama zamandan çıkmak mümkün değildir.

Levinas, varlıkta bulunan tekdüzeliği ve sabit olanı bozan bir akıştan bahseder. O, nihai olarak zamanı bir akışa benzetir. Levinas bu kavramı her ne kadar bir sıvının akışkanlığından yani nesnelere dünyasından almışsa da bu kavram ile zamanın durmayan, süregiden yönüne vurguda bulunur. Levinas, zamanın Aynı olanın özdeşliğine indirgenemeyen yönünü açığa çıkarmak için akıntı imgesini kullanır (Levinas, 2006: 133). Oysaki Bergson ve Husserl akıştan, sabit olanın kendini tekrar etmesi ve varlıktaki tekdüzeliği, bir eşzamanlılığı belirtmek için akıntı imgesine başvururlar. Levinas bu imge ile bir eşzamanlılıktan ziyade bir artzamanlılığı, aynı anda olmayışı anlatmaya çalışır.

Husserl, bilinç içeriklerinin akışı ile kendi içsel zaman bilincini oluştururken Levinas, Aynı olanın Başka'ya doğru akışı üzerinden bir zaman anlayışı geliştirir. Ama artzamanlılık, Aynı'nın Başka ile özdeşleşmesinin önünü alır. Zamanın ardışıklığı Aynı olanda birlikteliğin oluşumunu engeller.

Levinas'a göre varlığın kendine özgü bir diyalektiği vardır ve yalnızlık ile birliktelik bu diyalektikte iki farklı uğrak konumundadırlar. Ama burada sözü edilen diyalektik Levinas açısından fazlaca belirlenmiş bir sözcük olarak görülmüştür. Bu nedenle Levinas, diyalektik yerine ekonomi kavramını kullanmayı daha doğru bulur (Levinas, 2005: 60).

Yalnızlık elbette ki aşılabilir bir uğraktır. Felsefe tarihinde yalnızlığı aşmanın iki yolu vardır: bilgi ve ekstaz. Levinas yalnızlığı aşmanın bu iki türüne de karşı çıkar. Zira birinci durumda nesne özne tarafından soğurulur ve ikilik ortadan kalkar. İkinci durumda ise özne nesnede erir ve onun birliğinde kendini yeniden bulur. Çözüm, yalnızlığın birlik içinde erimeyen bir çoğulculuğa ulaşılmasıyla aşılmasıdır.

Ben yapayalnızdır. Bendeki varlık, varolma, yönelimsellikten uzak geçişsiz bir eylemsellik içindedir. Varlıklar varolmaları dışında her şeyi mübadele edebilirler, ama varolmalarını mübadele edemezler. Böylesi bir varolma monada benzer, iletilemez. Varolma, varlıkta köklenmiş olması nedeniyle iletilemez, dolayısıyla her türlü çoğulluğa ilgisizdir. Varolmanın yalnızlığı, varolan ile onun varolma eseri arasındaki birlik olarak belirir (Levinas, 2005: 63). Levinas yalnızlığı ontolojik bir biçimde, varlığın kategorisi olarak ele alır. Yalnızlığın ontolojik koşulu ise varolmamı üstlenmem, onun hakimi olmamdır. Bu

birliğin özölmesi, bir varolanın ortadan kaybolması ile mümkün olur ki
bu da yalnızlığın koşulunun ortadan kalkması demektir.

2.5.Zamanın Yoksunluğu Olarak // y a

Heidegger varlıkları, varolanları, onların olmaları ediminden ayırır. Varolanlar isim iken, varolma bir fiildir. Levinas bu ayrımın *Varlık ve Zaman*'daki en derin konu olduğuna inanır. Zira o, Heidegger'in yapmış olduğu bu ayırmadan oldukça yararlanacaktır. Ama Heidegger bu ayrımı yapmış olsa bile, o varolmayı daima varolanda kavramıştır. Levinas, kendisinin ileri sürdüğü varolansız bir varolmanın Heidegger tarafından kabul edilemeyeceğini belirtir. Levinas, Heidegger'in yapmış olduğu bu ayrımı daha da ileri götürmüş ve ontolojisini bu ayırım üzerine inşa etmiştir (Levinas, 2005: 64-65).

Levinas, Heidegger'in yapmış olduğu bu ayrımı daha da derinleştirdiğinde öznesi olmayan bir varoluş fikrini ileri sürer. Levinas, varolansız varolma durumunun saf bir hiçlik olmadığını düşünür. Şeylerin ve varlıkların yıkımından geriye öznesi olmayan varolmanın alanı açığa çıkar. Hiçbir şeyin olmadığı, sadece bir varolma olgusunun hakim olduğu bu duruma Levinas // y a (var) der. // y a'nın mutlak belirsizliği, varolansız varoluş sürekli bir negasyon ve sonsuz bir sınırlamadır ve // y a'nın bu anarşisi karşısında varolan üretilir (Levinas, 2001: 281).

Levinas, varolma ile varolan arasındaki bağı çözülmesini, yani yalnızlığın koşulunun ortadan kalkmasını // y a (var) kavramıyla

oluşturur. Burada söz konusu olan öznenin kayboluşudur. // y a kişisiz bir eylemin üçüncü tekil şahsını belirtir. Bu tür bir edimin faili yoktur. Bu edim anonim bir edimdir.

Olmanın bu kişisiz, anonim, fakat söndürülemez olan ve hiçliğin derinliklerinde uğuldayan “içten içe yanıp tükenişi”ni // y a olarak adlandırıyoruz. // y a, kişisel bir biçime bürünmeyi reddedişiyle, “genel olarak olmak”tır (Levinas, 2003: 50).

// y a geceye mahkum olmaklık, hiçbir şeyle meşgul olmamaktır. Ama bu evrensel yokluğun kendisi de bir mevcudiyettir. Bu mevcudiyet, yokluğun diyalektik karşıtı olmayıp düşünce ile kavranmaz. Edimlerdeki öznesizlik “yağıyor” gibi bir eylemin öznesizliğidir. Bu nedenle // y a deneyimi öznesi olmayan bir tecrübedir. Bu tecrübe “ego cogito”nun birliğine tabi olmayan bir tecrübedir. Varolansız varolma konusunda şüphesiz ki Levinas Heidegger’in özneleri nesnelere, varolanları onların bizzat olmaları (être) ediminden ayırmış olmasından etkilenmiştir. Ama Levinas’ın ulaştığı sonucu yani varolansız bir varolmayı Heidegger’in kabul etmesi olası değildir (Levinas, 2005: 65).

Blanchot // y a’yı, Levinas’ın en etkileyici önermelerinden birisi olarak tanımlar. Ona göre bu kavram aşkınlığın tersi olan bir anlama sahiptir. // y a, varlığın terimleriyle betimlenmiştir ve var olmamanın

imkansızlığını vurgular. // y a, köken öncesi (an-archique) olan, hiçbir zaman başlamayan, mutlak belirlenemezlik durumudur. Mutlak belirlenemezliği onu mevcut-olmayanın bıraktığı iz, saydamlığın matlığı olduğunu göstermektedir (2010: 560-561).

Bu tür bir varolma sükunet halinde olan bir kendinde olmayıp, her türlü kendiliğin kesin yokluğudur. Levinas bu durumu “kendisizlik” olarak açıklamaktadır. Levinas // y a’yı eğer klasik felsefeden bir örnekle açıklamak zorunda olsaydı Herakleitos’un nehir mitini, ama özellikle Kratylos versiyonunu kullanacağını belirtir. Söz konusu versiyonda bir nehre bırakın iki kez girmeyi, bir kez girmek bile mümkün değildir. Bu nehir, kavranacağı son sabitlik ögesinin kaybolduğu bir nehirdir.

Levinas, oluş felsefesinin varolmayı sabit olanın kalımlılığında tutmayı varolmayı zaman ile bir sürece tabi kıldığına inanır. Böylelikle bu felsefe aşkınlığın önünde engel olan birlik kategorisinden kurtulmaya çalışmıştır. Bilme ile ya da varlığın varolmasıyla geleceğin südur etmesi bir aşkınlaşmadır. Böylece varolmak, varolanın birliğinden koparılır. Bu tutum oluş’u, varolmanın yerine geçirir ve böylelikle varolmayı varolanın dışında düşünür. Anların birbirinin içine geçmesi, geleceğe doğru açılmışlık, “ölüme doğru olmak” gibi kavramlar birlik üzerine kurulmuş olan mantıkla örtüşmeyen bir varolmayı ifade etmektedir (Levinas, 2010a: 670).

Levinas, *Varolansız Varoluş ve Zaman ve Başka*'da özne ve varlık arasında yeni bir ilişki kurmaya çalışırken // y a'dan hareket ederek varlığı veya varolanı sınırlandırır. Heidegger'in ontolojisi açısından bu, mümkün olmayan bir çıkış noktasıdır. Levinas bu çalışmalarıyla varolanın ve // y a'nın bağlılığının ve ayrılmasının bir momentini açıklamaktadır (Thomas, 2004: 24).

Levinas, bu şekilde oluş felsefesini ve Heidegger'in varlık ile zaman arasında kurmuş olduğu ilişkiye karşı çıkar. Elbette ki Levinas da varolan ile varolma arasındaki bağın koptuğu bir düzlemi ontolojisine yerleştirmiş ve adına // y a demiştir.

// y a'da özne yoktur. Levinas öznenin yoksunluğundan dolayı böylesi bir düzlemde zamanın da olamayacağına inanır. Zira o, öznenin olmadığı bir durumda zamanın da olmadığına inanır. Elbette ki // y a'da hareket vardır. Geleneksel zaman anlayışına sahip biri anonim de olsa hareketin olduğu böylesi bir düzlemde zamanın da olacağını söyleyecektir. Zamanın varlığının öznel bir süreç ile mümkün olduğunu savunması, Levinas'ın geleneksel zaman anlayışından tamamen koptuğunu göstermektedir. Levinas, Heidegger ve Bergson'un zaman anlayışının öznenin dışında görülen bir zaman anlayışı olduğunu ve bu nedenle de her iki filozofun objektif bir zaman anlayışına sahip olduklarını belirtir (Chanter, 2001: 28).

Var kavramı Heidegger'e göre varlık ve hiçliğin referansta bulunduğu bir kavramdır. Heidegger'in dizgesinde hiçlik, sanki dışarıdan varlığı sınırlandırmaktadır. Oysa Levinas'a göre varlık sınırsızdır (Calin, Sebbah: 2011: 129-130). Heidegger her ne kadar varlık ile hareket arasındaki bağı koparmışsa da, zaman ile varlık arasındaki bağı koparmamış, sadece ona yeni anlamlar yüklemiştir. Levinas, // y a'da öznenin ve dolayısıyla zamanın olmadığını belirtirken zaman ile hareket arasındaki geleneksel bağı kopardığı zaman ile varlık arasındaki bağı da koparmıştır. Levinas'a göre zaman tamamen öznenin açığa çıkışı ile ilgili bir durumdur.

2.6.Şimdiki Zamanın Açığa Çıkışı Olarak Hipostaz

Birinci bölümde, Batı felsefesindeki zamana ilişkin görüşlerini incelerken şimdiki zamanı esas alan bir zaman anlayışının hakim olduğunu dile getirmiştik. Levinas, yaygın olarak şimdiki zaman ile sürekli sabit olana, artık tamamlanmış olana ve nihai terimini bulmuş olana göndermede bulunulduğunu belirtir. Bu anlayışa göre şimdiki zaman sürekli kendini kendine sunar ve yeniden canlandırır. Zaman parçalara, anlara ve birbirine benzer atomlara bölünürken şimdiki zaman bu bölünmüşlüğü ve parçalanmışlığı bir arada tutar (Levinas, 2006: 130).

Levinas, varolansız bir varolmanın hakim olduğu bir ontolojide hipostaz kavramını geliştirir. Ama hipostaz kavramına nasıl geçildiği konusunda Levinas *Zaman ve Başka* adlı eserinde herhangi bir şey belirtmez. Hatta hipostazın niçin ortaya çıktığı da bu eserde belirtilmez. Zira Levinas'a göre metafizikte fizik bulunmaz (Levinas, 2005: 70). Bu nedenle Levinas sadece hipostazın ne olduğunu belirtir.

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinde *II y a'nın* anarşisi karşısında varolan'ın, vuku bulabilecek olanın öznesinin köken ve yapabilirlik olarak kendini öne sürdüğünü ve var ettiğini belirtir. Varlığa alınan mesafe, ya da varolanın var olmasını sağlayan mesafe zaman

ve bilinç olarak ortaya çıkar. Levinas // y a'nın sona ermesini zaman ve bilincin ortaya çıkmasıyla bir görür (Levinas, 2010a: 673-674).

Varolmadaki ara ya da bir aranın meydana getirdiği bir ikilik olarak anlaşılabilir olan varolan kavramı Levinas'ın öznellik, öz ve maddeselliğe ilişkin düşüncelerinin önemli bir noktasını oluşturmaktadır. Levinas açısından maddesellik düşüncenin karşıtı olan mekanik, biyolojik ya da fizik olarak anlaşılmaz. Levinas maddeselliği // y a'nın anonimliği olarak varolma ile olan ilişkisi üzerinden anlamlandırır. // y a, temel formunda maddeselliktir. Saf bir yoğunluğun ya da kütlenin gerçekleşmesidir. Öznenin maddeselliği de bu anonim alan ile olan ilişkisi açısından anlaşılır (Thomas, 2004: 36).

Ayrıca *Olmaktan Başka ya da Özün Ötesinde* adlı eserinde Levinas, bilincin kendisine döndüğünde, kendini varlıktan ödünç aldığı maskenin altından gösterir ya da başka bir deyişle görür. Hipostazın biricikliğini açığa çıkaran bu olay bilinçte kendini kavramaktan ziyade kendiliği kendi olarak atamaktır. Levinas'ın bizzat-kendilik olarak tanımladığı bu kendilik, olanı olduğu, olmanın yalnızca bir maske olduğu hipostaz olarak açığa çıkarır. Bu kendilik ismini, ödünç bir isim olarak ya da takma bir isim olarak taşır (Levinas, 2010b: 634-635).

// y a'dan kopuş ile birlikte bir bilinç oluşur. Bilincin oluşumu hipostazın oluşumudur. Hypostasis Grekçe bir kelime olup alt

anlamındaki hypo ile durmak anlamına gelen istema kelimelerinden oluşmuştur. Bu birleşik kelime İskenderiye metafiziğinde varlığın ve bütün fenomenlerin altında yatan, fenomenlerin görünümleri oldukları cevheri ifade etmektedir. Bu kelimenin Latincesi ise substantita'dır. Levinas bu kelimeyi farklı bir anlamda kullanır. Onun dizgesinde hipostaz öznesi olmayan bir varoluştan bir varolanın ayrışması ve varolmasını üstlenmesidir. Ne nesnenin ne de bilincin birliğinin bulunmadığı bir anonim varoluştan, hipostaz sayesinde ben ortaya çıkar.

Hipostaz ile birlikte "şimdi" açığa çıkar. "Şimdi" kendinden çıkıştır, başlangıcı, bitimi ve sonu olmayan varolmanın bu zamansız halinde bir yırtılmadır. Şimdi, başlangıcın kendisi olarak bir başlangıçtır. Bir tarihi vardır, ama kendisi tarih değildir (Levinas, 2005: 71). Şimdinin bu şekilde tanımlanması, onu oluşmuş bir zamanın ögesi gibi sunmaz. Geçmişi ve geleceği olmayan bir şimdidir o.

Genel olarak şimdi, geçmişin mirasına sahip iken Levinas'ın bahsettiği şimdinin konacağı bir miras yoktur. Hipostazda ortaya çıkan şimdinin kaynağı kendindedir. Şimdinin kendinden kaynaklanması ancak onun geçmişten hiçbir şeyi almamasıyla mümkündür. Varolma üzerindeki hakimiyet, başlama ve kendinden yola çıkma gücüdür. Bu varolmaya hakimiyet, eylemek ve düşünmek için değil de olmak için kendinden yola çıkmaktır.

Şimdide varolan, kendiyle meşguldür. Şimdi, geçmiş ve gelecek karşısında özgürlük olduğu halde, kendine zincirlenmiştir. Yalnızlık ise bir zaman yokluğudur. Hipostaz ile açığa çıkan zaman ise şimdidir ve bu zamansallık öznenin özdeşliğini kıramaz. Hipostaz ile yalnızlık aşılmaz. Yalnızlığın aşılması için varlığa aşkın bir ögeye ihtiyaç duyulur. Zira yalnızlık Levinas'a göre varlığın sınırlarında kalmak, varolanın kendi varolmasına hapsolmuşlüğüdür. Bu hapsolmuşlük beraberinde maddeselliği ortaya çıkarır. Levinas maddeselliğin açığa çıkışı ile birlikte varolanın özgürlüğüne sahip öznenin ortaya çıktığını düşünür. Zira bu beden sayesinde Ben bir tin gibi ya da bir rüzgar gibi var değildir. Artık Ben, bu bedenden dolayı sorumludur ve Levinas özgürlük ile sorumluluğu eşanlamlı olarak ele alır. Bu nedenle Levinas Ben'in özgürlüğünün, onun maddeselliği ile birlikte açığa çıktığına inanır. Anonim varolmadan bir varolanın ortaya çıkışının ve onun ilk özgürlüğünün bedeli ise kendisine çakılmış olmasıdır (Levinas, 2005: 75-76).

Levinas maddenin tüm ağırlığını şimdinin kendisinde ve onun ortaya çıkma özgürlüğünde tanır. O, bu şekilde hem maddi yaşamı ve onun varolmanın anonimliği üzerindeki zaferini hem de onun bizzat özgürlüğü yoluyla bağlandığı trajik kesinliği tanımak ister.

Hipostazda özne, geçmiş ve gelecekte soyutlanmış bir şekilde kendisiyle doludur. Bu özne kendisine dayatılmış, kendisine gark olmuş bir öznedir. Dünya, adeta özneye, dünyanın kendisine mesafeli olarak varolmasına olanak tanır. Bu olanak, öznenin varolmaya katılmasını sağlar. Öznenin bu varolmaya katılması, beraberinde ihtiyacı da doğurur. İhtiyaçlara ulaşmak için de çalışmak zorunluluğu açığa çıkar. Özne bu çalışma zorunluluğu ile vermek zorunda kaldığı çabanın zahmeti ve acısı ile beraber varolmanın ağırlığı ile yeniden yüzleşir.

Bu şekilde Levinas yalnızlığı bir hiçlik endişesi olarak değil de ihtiyacın ve çalışmanın ıstırapı olarak ele alır. Bu ıstırap, ahlaki olmayıp tamamen fizikseldir. Zira öznenin ahlaki ıstıraptan kurtulma imkanı vardır, ama fiziki ıstıraptan kurtulmak mümkün değildir. Fiziksel ıstırapın varoluş anından kopmasının mümkün olmaması, öznenin sığınacağı hiçbir şeyin olmamasını gösterir. Sığınmanın olmaması ise özneye geri çekilme ya da kaçma şansını bırakmaz. Zaten ıstırapın keskinliğini bu ricatın ve kaçmanın imkansızlığını oluşturur. Bu durum öznenin yaşama ve varlığa kısırlanmışlığını göstermektedir. Öyle ki, ıstırap özneye hiçlik şansı tanımamaktadır (Levinas, 2005: 95).

2.7.Ölüm Ve Zaman

Istirap öznedede bir hiçlik arayışı yaratır. Ama bu hiçliğin imkansızlığı özneye, ölümü bu ıstıraptan bir kurtuluş umudu olarak sunar. Elbette ki, ıstırapın ölümle son bulacağına dair bir duygu ve bilgi mevcut değildir. Zira ölüm deneyimlenemez (Levinas, 2006: 13). Ölüm işte bu noktada başka olarak açığa çıkar. Ölümün deneyimlenemez oluşunun nedeni Aynı'nın Başka'yı bilememesindedir. Bu noktadan itibaren Levinas zamanın ölüm ile, Başka olarak açığa çıkan ölüm ile ortaya çıktığını söyleyecektir. Ölümün bir sınır noktası olması ve ölüm sonrasında bilinemezliği, Levinas'a ölüm ile Başka arasında bir bağ kurma olanağını verir. Ama bu, Heidegger'in Dasein'ı ölüm için varlık olarak tanımladığı anlamda zamanı varlığın ufku, varlığın özü olarak ele almak anlamına gelmez. Levinas, ölümü ve zamanı varlığa bağımlı olarak ele almaz. Ama bundan dolayı Levinas'ın ebedi bir yaşamı varsaydığı da sanılmamalıdır.

Heidegger, varolduğu müddetçe Dasein'ın önünde hep olanakların bulunduğunu ve Dasein'ın bu olanakları bitiremediği için tamamlanmamış bir varlık olduğunu belirtir. Dasein'ın tamamlanmamışlığı, parçalanmışlığı ancak ölüm ile sona erecektir. Ve bu nedenle ölüm Dasein'ın önündeki son olanak olarak durur. Ama

tamamlanmışlık, bütünlük aynı zamanda Dasein'ın hiçbir şekilde vekalet ettiremediği bir varlığa işaret eder (Heidegger, 2008: 257).

Heidegger açısından ölüm, Dasein'ın bizzat kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkanıdır. Dasein ölüm sayesinde kendi en zati varlık imkanıyla yüz yüze gelir. Dasein bu imkanı kesinlikle tüketmek zorundadır. Ölümün bu kaçınılmazlığı Dasein'ı kendisiyle baş başa bırakır ve bu şekilde Dasein, diğer Daseinlardan arınır (Heidegger, 2008: 266).

Dasein, ölümü öngörerek hayatı yeniden yapılandırma imkanına sahiptir. Bu açıdan ölüm Dasein'a bir gelecek projeksiyonu sağlar. Ölümün bir gelecek zaman kipi oluşturması ve bir olanak olması konusunda Heidegger ile Levinas hemfikirdirler. Ama iki filozofun hemfikir olmadığı konu ise yalnızlık konusudur. Şöyle ki, Dasein ancak ölümün kaçınılmazlığı sayesinde diğer Daseinlardan arınır ve bu şekilde yalnızlaşır. Heidegger'in ölüm ile Dasein'ın bireyselleştiğini, Dasein'ı toplumsal varoluşun gündelik anonimliğinden ayırdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Oysa Levinas ölüm ile birlikte Ben'in yalnızlığından koptuğunu iddia eder. Ölüm "mutlak başka" olarak belirir ve çoğulluğa giden kapıyı açar. Heidegger ile Levinas'ın ölüm konusundaki düşüncelerinin farklılığına değindikten sonra şimdi Levinas'ın dizgesinde ölüm ile birlikte hipostazın nasıl aşıldığını ve özneye ne gibi olanaklar doğduğunu irdelemek yerinde olacaktır.

Daha önce belirttiğimiz gibi ölüm başkalarının ölümü ile değil de hipostaz halindeki Ben'in kendi fiziki ıstırabından kurtulmasının imkansızlığı olarak belirir. Levinas, ölen babasının, Hamlet ile konuşmasının, bu imkansızlığının iyi bir göstergesi olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle ölüm bir son olarak görülmez. Ama ölümün mutlak bilinemezliği mutlak başkaya bir atıfta bulunur. Şimdi ile ölüm arasındaki uçurum geleceğe ait bir alan açar. Ama bu gelecek, henüz yaşanılması gereken ve zamansal olarak sonradan gelen bir gelecek olarak görülmez. Levinas'ın ölüm ile açtığı zaman, çizgisel bir zamandan farklıdır.

Anlar birbirlerine eklenmeyip Başkasından Benliğe doğru dizilirler. Gelecek de şimdiki zamana hücum eden olanaklılıklar dizisi değildir. Gelecek, mutlak surette başka olan Başkası'nın karşı kıyısını işaretler ve oradan da geçmiş ile bağlarını kurar (Levinas, 2010a: 675).

Aynı'dan Başka'ya doğru yapılan yolculuğun amaçladığı gelecek Ben'in ölümüne kayıtsız bir yolculuktur. Bu yolculuk kendi ölümünün ötesi için yapılmaktadır. Fail yolculuğunun zaferiyle zamandaş olamamaktadır. Bu, zaferimin benim olmadığım bir zamanda hayat bulması demektir. Dolayısıyla bu söz konusu yolculuk Ben'in zamanının ufkunun ötesinde bir zamanı hedefler. Ben'in kendisi

için umut taşımayan bu eskatoloji Ben'i, Beni'in içinde bulunduğu zamanın karşısında özgürleştirir (Levinas, 2003: 134). Heidegger Dasein'ı ölüm için olmak olarak tanımlarken, Levinas Ben'i olmadığı bir zaman için olmak, ölümünden sonrası için olmak olarak tanımlamaktadır.

Gelecek zamanın zamansal olarak sonradan gelmeyişi, "şimdi"de bir geleceğin kurulması akla hemen zamanı ruhun bir yayılımı olarak tanımlayan Augustinus'u akla getirmektedir. Augustinus geçmiş ve gelecek zamanın varolmadıklarını belirtir ve bu nedenle geçmiş ve gelecek zamanı şimdide kurar. Buna göre geçmiş, gelecek ve şimdiki zamanın karşısına üç farklı zaman konulur:

Belki de "üç zaman vardır: Geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman" demek daha doğru olurdu. Çünkü bu üç çeşit zaman zihnimizde vardı, onları başka yerde göremiyorum. Geçmişteki şimdiki zaman bellek; şimdiki şimdiki zaman doğrudan sezgi; gelecekteki şimdiki zaman da beklenti olarak vardır (Augustinus, 2007: 281).

Levinas'ta ölümün gelecek zamana alan açıyor olması, ölümün bir son olarak görülmediğine, aksine ölümün şimdide geleceğe ilişkin bir alan açtığına işaret eder. Bu da ancak Augustinus'un yaptığı gibi üç

zamanın şimdide konumlanmasıyla mümkündür. Ricoeur'un da belirtmiş olduğu gibi zamansal deneyimin bu şekilde tanımlanması, bu deneyimi öncesizlik-sonrasızlık kutbundan uzaklaştırır (Ricoeur, 2007: 68). Geleceğin zamansal olarak bir sonraki durak olarak belirlenmemesi, Levinas'ın zaman anlayışını da çizgisel zaman anlayışından uzaklaştırmaktadır.

2.8.Başkanın Yaşamı Olarak Geçmiş Zaman

Şüphesiz ki Augustinus'un zaman anlayışı ile Levinas'ın zaman anlayışı arasında kurduğumuz bu analogi her iki filozofun felsefi dizgelerine ve zaman anlayışlarına ilişkin önemli ipuçları içermez. Ayrıca Levinas'ın geçmiş zamana ilişkin düşünceleri Augustinus'un zaman anlayışından oldukça farklı bir zemine yerleştirildiği gibi, bu anlayış Heidegger'in zaman anlayışından da uzaktır. Geldiğimiz nokta itibarıyla Levinas'ın şimdiki zamanı ve gelecek zamanı hangi çerçevede ele aldığını vurgulamış olduk. Ama geçmiş zamana ilişkin olarak hiçbir şeyden söz etmedik. Levinas, zamanı ele aldığı eseri *Zaman ve Başka*'da geçmiş zamandan hiç söz etmez. Kanımca bunun nedeni, P. Delhom'un da belirtmiş olduğu gibi, Levinas'ın ilkin "autrui" (başka) sözcüğünü daima bir insan ya da bir kişi olarak anlamasından gelmektedir. Delhom'a göre Levinas "autrui" sözcüğünü ilkin 1961 yılında yayınlamış olduğu *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinde bir insan ya da bir kişi olmanın ötesinde bir "tanrı", bir "ata", "yabancı bir varolan", "iyilik" anlamında kullanır (Sözer, 2004: 120).

Delhom bu konuda haklı görünmektedir. Zira *Zaman ve Başka* adlı eserinde Levinas, *Başka*'yı aşkın olarak konumlandırmadığı için *Başka*'nın zamanını yani geçmiş zamanı ele almamıştır. *Başka*'nın aşkınsal bir şekilde tanımlanmaması da Levinas'a, daha sonra diachronie sözcüğü üzerinden tanımlayacağı ayrı-zamanlılığı, geçmiş

zaman ile şimdiki ve gelecek zaman arasında ayrı-zamanlılığı açıklama şansını vermemektedir.

Görüleceği üzere Levinas, Aynı ile Başka arasındaki zamansal uçurumu dia-chronie (ayrı-zamanlılık, art-zamanlılık) sözcüğüyle açıklar. Bu sözcük ile Levinas, benim yaşadığım şimdiki zamanla Başka'nın zamanı arasındaki ayrımı dile getirir. Saussure bu terimi dilin zaman ve tarih içindeki değişimini anlatmak için kullanırken, Levinas akılda tutmanın, belleğin ve tarihin eş-zamanlaştırmayı hedeflediğini belirtir. Eş-zamanlaştırma ile ortaya çıkan bütünleştirmede Başka'ya yer yoktur. Oysa Başka'nın zamanı geçmiştekinin değil de aşkınlığın getirdiği ayrı-zamanlılıktır (Sözer, 2004: 120). Başka'nın zamanı hiçbir zaman şimdi olmamış, hiçbir zaman şimdi olarak yaşanmamış bir geçmişi dile getirir. Bu zaman hiçbir zaman şimdi olmamıştır. Şimdiye gönderme yapmayan bu geçmiş zaman Başka'nın zamanıdır. Ben, bu zamana hiçbir şekilde müdahale edemez. Bu durum geçmişin geçip gittiğini, hiçbir zaman ele geçirilemeyeceğini gösterir.

Blanchot Levinas'ın, Ben ve Başkası arasındaki ilişkiyi dilbilimsel kavramlar ile betimlemeye çalıştığını ve Ben ile Başkası (l'autrui) arasında aşırı bir asimetrinin (dissymetrie) olduğunu belirtir. Bu asimetrik ilişkide Başka ya da Başkası tematize edilemez. Söylenen üzerinden Başka ile bir ilişki kurulamaz. Zira bizi düzene

bağlayan söylenen, eşitin eşite davranışıdır. Eşitler elbette ki çağdaştır. Oysa söyleme bizi düzenden koparır. Başkasıyla birlikte basit bir zamandaşlık içinde birlikte bulunmak imkansızdır ve bu imkansızlık şimdisi olmayan bir zamansallığı açığa çıkarır (Blanchot, 2010: 558-559).

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Levinas aşkınlık ile doğurganlık arasında güçlü bir bağ kurar. Ona göre Batı felsefesinin aşkınlık fikri çelişiktir. Zira özne aşkınlığında, kendini de bu aşkınlık içinde götürmektedir. Bu durumda özne kendini aşmış olamaz. Böylesi bir durumda daha çok öznenin düzey değiştirdiği söylenebilir. Aşkınlık hakikaten de öznenin özdeşliğine ilişkin olsaydı öznenin tözünün ölmüş olması gerekirdi (Levinas, 2010a: 670).

Levinas, öznenin tözünü öldürmeyen bir aşkınsallığı erotik bir ilişki üzerine kurar. Böylesi bir ilişkide cinsellik bilgi ve iktidar olarak değil de varolmanın çoğulluğu olarak konumlandırılır. Aşkınsallık bir erotik ilişkinin sonucunda açığa çıkan doğurganlıkta yatmaktadır. Bu ilişkinin sonucu olan oğul, herhangi bir nesne gibi babanın eseri ya da mülkü değildir. Levinas, iktidara ve bilgiye ilişkin kategorilerin baba ile oğul arasındaki ilişkiyi, ya da başka bir deyişle çoğulluğu betimleyemediğini belirtir. Levinas çoğulluğu böyle konumlandırarak varlığın artık Elealıların anladığı anlamda bir birlik olmadığını belirtir. Varolmak, bir aşkınlık sonucunda oluşan çokluktur. Bu aşkınlıkta

benlik yok olmaz. Baba oğluna dönüşmez, oğul babanın aşkınlığıdır (Levinas, 2010a: 672). Görüleceği gibi Levinas, baba-oğul ilişkisini hem çokluğu ortaya çıkaran bir kopuşu, hem de geri dönüşü ortaya çıkaran bir ilişki olarak konumlandırır.

Veludiyet sadece Ben'in Başkası olması değildir. Ben, zamanı oluşturan bir kesikliliğe karşın Başkası olduğunu söyler. Levinas buna *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesi*'nde "diyakroninin aralığı" dediği gibi "ölü zaman" da demektedir (Bernasconi, 2010: 64). Levinas bu konuda *Bütünlük ve Sonsuz*'da şöyle demektedir:

Bu boyutu ölü zaman olarak adlandırmayı öneriyoruz. Ölü zamanın işaretlediği tarihsel bütünselleştirilmiş sürem (*duration*), yaratımın varlıkta meydana getirdiği kesintidir. Sürekli bir yaratım gerektiren kartezyen zamanın devamsızlığı, yaratılmış varlığın dağılımını ve çoğulluğunu belirtir. Tarihsel zamanın eylemin başladığı her anı son çözümlemede bir doğumdur ve dolayısıyla tarihin, istemlerin değil, işlerin zamanı olan devamlı zamanı kesintiye uğratır (Akt. Bernasconi, 2010: 64-65).

Levinas, *Bütünlük ve Sonsuz*'da ölü zamanı baba ile oğlu ayıran zaman olarak tanımlar ve bu sonsuz zamanın bu ölü zamanı yarıp geçen zamanlar içinde üretildiğini belirtir (Bernasconi, 2010: 64-65).

Oğul ile birlikte varlık yazgısız ve tarihsel olur. Geçmiş böylece kendisini her an, yeni bir başlangıç noktasından yeniden ele alır ve hiçbir süreklilik, Bergson'un süre ile kastettiği aynılık ve donma hali bu durumu engelleyemez. Varlık kendini geleceğe fırlatarak, gerektiğinde yeniden başlayarak geçmişin tüm yükünü taşıdığı süreklilikte geçmiş varlığın sonsuzluğunu sınırlar (Levinas, 2010a: 672).

Doğurganlığa ilişkin zmlemesinde Levinas birliğin babadan oğula geçtiğini ama oğulun babaya karşı olan dışsallığını ve biricikliğini koruduğunu belirtir. Babanın sahip olduğu eros oğulun biricik olmasını sağlar. Bu aşkınlık ilişkisi biricik bir varlığın ortaya çıkışını sağlayan, onun kendi-kendiliğinin koşullarını oluşturan bir yaratımdır ve Levinas nedensellikle karıştırılmadığı sürece bu durumun yaratılanın özgürlüğüyle çelişmediğini belirtir (Levinas, 2010a: 673).

Bernasconi haklı olarak Levinas'ın aşkınsallığa yüklediği anlamın zaman içindeki değişime dikkati çeker. Zira Levinas felsefi kariyerinin ilk yıllarında aşkınlığa tamamen bir kopuş, çıkış, geriye dönmemek üzere gidiş gibi anlamlar yüklüyordu. Oysa şimdi Levinas l zaman kavramıyla baba ile oğulun ayrılığına değil bedenini kendini feda etmeye elverişliliğine vurguda bulunmaktadır. Artık Levinas aşkınsallığı ve bu aşkınsallıktaki ayrılığı mutlak bir yakınlık olarak ele

alır. Levinas “Ben bir başkasıyım” derken aşkınlığa yüklenen bu yeni anlamı açığa vuruyordu (Bernasconi, 2010: 65).

Levinas, doğurganlıkta varlığa mesafe alındığını belirtir ve bu mesafenin yalnızca reel olana karşı alınmadığını, aynı zamanda olanakları seçen şimdiki zamana karşı da alındığını vurgular. Böylesi bir şimdiki zaman gerçekleşmiş ve olanaklarını feda etmiştir. Bu durumda anılar kaçırılan fırsatları veremez. Dolayısıyla Levinas doğurganlık ile birlikte gerçek zamansallığı, olanaklılığı sunan zamansallığı varsayar. Levinas, doğurganlık üzerinden kurduğu çokluk olmaksızın, benliğin her türlü macerasının sadece belirli olan bir yazgının macerası olarak kalacağını belirtir (Levinas, 2010a: 674). Oğul ile birlikte çokluk oluşmakta ve bu sayede ben bir özne olarak konumlanabilmekte ve ancak özneleşmiş bir benlik yazgının dışına çıkabilmektedir.

Doğurganlığın meydana getirdiği bu kesintili zaman benliğin kendisine geri dönüşünü mümkün kılar. Bu geri dönüş her ne kadar bir geleceği mümkün kılsa da şimdiki anın üzerine geçmişin yükünü yükler. Levinas bu geri dönüş ve yeniden başlamayı zamanın eseri olan bir bağışlama olarak adlandırır. Bağışlama geriye yönelik olmasından dolayı genel zaman anlayışı bakımından ters bir yönde işler. Bağışlama bu açıdan zamanın tersine çevrilebilirliğini temsil eder. Bağışlama geçip giden bir ana gönderme yaparken, o geçen

anda vuku bulan şeyin sanki hiç olmamış gibi olmasını sağlar. Bağışlama geçen o andaki şeyi aklayarak yineler. Oysa unutma geçmişle ilişkiyi keser, unutilan olayın gerçekliğini bağlamaz (Levinas, 2010a: 675).

Bu nedenle böylesi bir zamansallık da başlangıç söz konusu olamaz. Sonu kökensel mevcudiyete dönüş olacak olan çizgisel bir ilerlemenin sıfır noktasını oluşturacak bir mevcudiyet bulunmaz. Kökensel zamansallaşma şimdinin mevcudiyetin parçalanmasına, şimdiki zamanın sözde basitliğinin karmaşıklaşmasına ve mevcut bir olanın (étant) sabitlenmiş eşanlılığına indirgenemez (Ciaramelli, 2010: 161).

Levinas'ın bağışlama olarak adlandırdığı zamanın tersine çevrilebilirliği, zamanı kati olanın kati olmayanı, tamamlanmış olanın her an yeniden başlayan başkalığıdır. Bu durum zamanın kesintisizliğini kesintiye uğratar. Varlık da kendisini yerine başka bir şey konamayacak bir şimdiki zaman, bir mevcudiyet olarak üretmez. Gerçeklik özgürce yeniden ele alınır ve bağışlanır. Böylece sonsuz varlık kendisini zaman olarak var eder. Varlığın bu sonsuz oluşu baba ile oğul arasındaki ölü zamanda gerçekleşir. Levinas buradan yola çıkarak varlıkta sürekliliğin bulunmadığını belirtir (Levinas, 2010a: 675).

Ciaramelli de Levinas'ın dizgesinde zaman ile şimdi arasında bir ayrımın olduğunu belirtir. Şimdiyi zamanın bir atomundan başka bir şey yapan, hakikatin ve anlamın, mevcut anın çoktan geçmiş eşanlılığına indirgenemezliğini belirleyen zamanın salt uzaklaşması olmayıp, onun tekrar-mevcudiyetidir. Bu durumda şimdi yeniden başlar. Yeniden mevcudiyet kökenin saf mevcudiyetinden daha kökensel olarak ortaya çıkar. Yeniden-mevcudiyet ya da ek bir yeniden-ele-alış ikincildir. Yeniden-ele-alış kökensel de olsa sonradan işlerlik kazanmakta, şimdinin zamansallığını teşkil eden yeniden başlangıcı oluşturmaktadır. Bu kökensel sonradalık, sezgisel bir kavramın aracısızlığını aşar. Bu sonradalık kökensel olanda yaşanmış ya da algılanmış bir şimdinin görünürlüğünde yerleştirilemez ve çizgisel olmayan bir zamansallığın yapısını çizer. Bu zamansallık kökensel hiç mevcut olmamış bir geçmişe ve böylece de temsil edilemez olarak kalan bir geçmişe referansta bulunarak kök salar. Bu nedendir ki Levinas tını şimdide tutunmamış olan ve yeniden temsil edilemez olan bir önce olarak tanımlar (Ciaramelli, 2010: 161).

Levinas, zamansallık kavramını varlıktan başka'nın varlıktan kopuş süreci olarak görür. Varlığın tözünden vazgeçtiği bu aşkınsallıkta her türlü eşzamanlaştırmaya direnen bir artzamanlılık bulunmaktadır. Bu artzamanlılık kendini ele vermeyen bir geçmiş olarak sunar. Bu açıdan geçmiş şimdinin başlangıcı, bir köken değildir. Şimdiden geriye dönük bir çizgisel hareket ile, yani kronolojik bir geriye

dönüş ile bu geçmişe varılamaz (Levinas, 2003: 157-159). Levinas, geçmiş zamanı, şimdilerin birbirini basitçe takip ederek ulaşılabilecek bir zaman kurgusunun dışında tutmuştur.

Şimdinin ve her türlü temsil edilebilir olanın ötesinde, geçmişle kurulan ilişki mevcudiyet düzenine ait değildir ve bu ilişki ötekinin özgürlüğünden dolayı duyduğum sorumlulukta içerilir. Ötekinin özgürlüğü asla benim özgürlüğümle başlamadığı gibi öteki hem benim çağdaşım değildir hem de o benim için temsil edilemez. Şimdi olmayan burada görünmez. İyilik de temsil edilemez ve kendini şimdide var edemez (Levinas, 2003: 159-160).

Levinas, geçmiş zamanı bu şekilde müdahale edilemez bir alana koyarak, onu etik sorumluluğun zamanı haline getirir. Mutlak olan etik sorumluluğun geçmiş zamanda açıklanması, etiği ontolojiye önsel kılarak *prima philosophia* haline getirir. Etik sorumluluk eğer şimdiki zamanla ilişkili kılınsaydı, görünüş haline gelecek ve tartışmaya açık olacaktı. Levinas, etik sorumluluğu geçmiş zamana ait bir öge olarak sunarak etik alanındaki bütün görecelikleri kaldırmıştır.

Sonuç

Aristoteles'in *Fizik*'te dile getirmiş olduğu zamana ilişkin dūřünceler Yunanlılarda hakim olan zaman anlayışını çok iyi yansıtmaktadır. Bu anlayışa göre zaman şimdiki zamandır ve varlık da burada řu an bulunan olarak tanımlanmaktadır. Bu nedendir ki zaman ile gökcisimleri arasında bir bađ kurulur. Aristoteles de zamanı hareket sayısı olarak görmüş ve ondan sonra zamana, zamanı ölçerek yaklaşan bir gelenek oluşmuştur.

Yüzlerce yıl yaygın olarak kabul edilen Aristotelesçi zaman anlayışı Augustinus'un *İtiraflar* adlı eserinde dile getirdiği zamana ilişkin dūřünceleriyle sarsılmış, zaman ile hareket arasında kurulan bağın dışında zamanın ruhsal, subjektif bir süreç olduğu dūřünlmeye başlanmıştır. Böylece hareketle llebilen zamanın objektif olmayan, öznel bir süreç olabileceği ortaya çıkmıştır. Augustinus ayrıca zamanın varlığını tartışarak zaman konusunda şüpheciler bir tavır almış ve kendisinden sonra gelen filozoflara zaman konusunda egemen dūřüncenin dışında akıl yürütmeleri konusunda cesaret vermiştir. Augustinus gelecek ve geçmiş zamanların varlığının kanıtlanamayacağını sadece şimdiki zamanın varlığının kanıtlanabileceğini belirtmiştir. Bu nedenle de o, geçmiş ve geleceği şimdiki zamanın bir parçası olarak görmüş ve üç tür şimdiki zamanın

olduğuna inanmıştır: geçmiştekilere ilişkin şimdiki zaman, şimdikilere ilişkin şimdiki zaman ve gelecektekilere ilişkin şimdiki zaman.

Augustinus'un zamana iliřkin dūřüncelerinin en özgün yönlerinden birisi de zamanın ölçülemeyeceđine dönük tezidir. Aristotelesçi gelenek zamanı hep hareket sayısı olarak görmüş ve hareketin sayısından yola çıkararak zamanı ölçmeye çalıřmıřtır. Zamanın ölçülemeyeceđine iliřkin dūřünce zamanın öznel bir süreç olduđu dūřüncesini perçinlemiřtir.

19. yüzyıldan itibaren Brentano, Bergson ve Husserl ile birlikte zamanı öznel bir süreç olarak tanımlayan yeni görüşler ortaya çıkmıştır. Augustinus zamanın öznel bir süreç olduğunu savunurken özel olarak bir özne kuramı geliştirmemiştir. Oysaki bu dūřünürler Augustinus'tan farklı bir şekilde kendi özne kuramlarını geliştirmişler ve bu kuramlara bağlı olarak zamana ilişkin görüşlerini dile getirmişlerdir.

Söz konusu dūřünürler Aristoteles'in tanımlamış olduğu zamanı evrensel ya da objektif zaman olarak addederken kendi zaman anlayışlarını subjektif, içsel zaman olarak konumlandırmışlardır. Bu üç dūřünürün savunmuş olduğu zaman anlayışı akışkanlık, süre gibi kavramlar üzerinden açılır. Bu kavramlar zaman kuramlarına yenilik katar. Süre kavramı zamanın ölçülmesini mümkün kılar

kavramların etkisini ortadan kaldırır. Aristotelesçi zaman anlayışı zamanın kendisini, zaman içinde akan şey ile karıştırmıştır. Oysa süre ve akışkanlık kavramları zamanı, zamanda akan şeylerle karıştırılmasını engeller.

Her üç filozof da kendi zaman anlayışlarını melodi örneği üzerinden açıklarlar. Augustinus da kendi kuramını melodi üzerinden açıklamıştı. Bu nedenle her üç filozofun bu konuda Augustinus'un takipçisi olduklarını söylemek yanlış olmaz.

Melodi üzerinden açıklanan zaman anlayışının en büyük vurgusu şimdiki zaman üzerinedir. Nitekim Augustinus da genel olarak zamanı şimdiki zaman olarak görmüştür. Brentano, Bergson ve Husserl Augustinus gibi sadece şimdiki zamanın var olduğunu iddia etmiyorlardı. Ama yine de her üç düşünürün zaman anlayışında şimdiki zaman kilit bir rol oynamaktadır. Geçmiş ile geleceği bağlayan şimdiki zaman, zamanın bütünselliğini sağlayan bir konumdadır. Her üç düşünürün zaman anlayışlarının diğer bir ortak yönü de zamanın çizgiselliği üzerinedir. Şimdiki zamanın geçmişten geleceğe doğru gittiğini söylemek zamanın düz bir çizgide ilerlediğini iddia etmektir.

Zamana ilişkin dile getirmiş oldukları yeni düşüncelere rağmen her üç düşünür kendi özne kuramlarından dolayı zaman ile hareket ve dolayısıyla zaman ile varlık arasındaki geleneksel bağı

aşamamışlardır. Levinas'ın da belirtmiş olduğu gibi her üç filozofun subjektif zaman anlayışları aslında objektif zamanın içinde konumlandırılmıştır ve bu nedenle son kertede ileri sürdükleri zaman anlayışları geleneksel zaman anlayışından kopmamıştır.

Heidegger de *Varlık ve Zaman* adlı eserinde varlık ile zaman ve mekan arasında kurulmuş olan geleneksel bağı eleştirmiştir. Heidegger geleneksel anlayışın yanlışlığının hem varlık hem de zamana ilişkin hatadan kaynaklandığını belirtir. Heidegger bu eserde zamansallık ile mekansallık arasında yeni bir ilişki kurar. Bunu yaparken de Dasein kavramı üzerinden yeni bir özne kuramı geliştirir. Ama Levinas, Heidegger'in ileri sürmüştüğü özne kuramının aslında Başka'yı Aynı'ya tabi kılan bir kuram olduğunu belirtir. Levinas'ın bu eleştirisi göz önüne alındığında Heidegger, dizgesinde bağımsız bir özne kuramı geliştirememiş ve bu nedenle de geliştirmiş olduğu zaman anlayışı geleneksel zaman anlayışının dışına çıkamamıştır. Levinas, Heidegger'in bağımsız bir özne kuramı geliştirememiş olmasının nedeninin, onun varolanın anlamını varolmadan çıkarmamasından kaynaklandığını belirtir. Heidegger varolan ile varolma arasında basitçe bir ayırım koymuştur.

Heidegger, kendinden önceki düşünürlerden farklı olarak zamanın çizgisel olarak ilerlemediğini savunmuştur. O, zamansallığı Dasein üzerinden konumlandırırken Dasein'in başkalarının ölümü

üzerinden kendi geleceğini kurguladığını belirtir. Dasein başkalarının ölümü üzerinde kendisinin de öleceğini, kendi dünya içinde olmaklılığının bitimselliğini görür. Dasein yaşamının bu bitimliliğinden, bir gün öleceğini bilmesinden dolayı yaşamını yeniden planlar, bir gelecek projeksiyonu yapar. Gelecekte başına gelecek bir durumdan dolayı Dasein şimdiki zamanına yön verir. Bu durum da gösterir ki Heidegger'in dizgesinde zaman düz bir çizgide ilerlememektedir.

Levinas da Heidegger'in felsefesinden yoğun bir şekilde etkilenmiş, onun varolan ile varolma kavramları arasında koymuş olduğu ayırmadan yararlanmış, varolanın kendisini varlıkta ortaya koymadığı sürece varolanın varlığı kavrayamayacağına inanmıştır. Levinas, bu ayrımı daha da derinleştirerek varolanı olmayan varoluş kavramını yani // y a'yı geliştirmiştir. Buna göre // y a öznesi olmayan bir varolma halidir. Eylemler anonimdir. Levinas'a göre öznenin olmadığı böyle bir düzlemde zaman da olamaz. Zira ona göre zaman, öznel bir süreçtir.

Dizgesi tamamen varlıktan kurtulmak üzerine kurulu olan Levinas, zamanı da varlığın ötesine giden bu aşkınlık üzerine kurmaktadır. Varlığın ötesi ise aşkın olan Başka'dır. Zaman işte bu Aynı ile Başka'nın ilişkisi üzerine kuruludur. Gerçi şimdi, Başka'ya gerek duyulmadan açılır. Ama böylesi bir şimdi, zaman olarak değil de bir varolanın, var olmaya olan tutsaklığıyla açığa çıkan

hipostaz durumudur. Varolanın varolmaya mahkum kılınışının gündelik yaşamda açığa çıkardığı ıstırap, hiçliğin imkansızlığı ölümü bir olanak olarak sunar. Bu olanak Heidegger'de kaçınılmaz olarak kullanılırken, Levinas'ta sadece Başka ile kurulacak olan ilişkinin birincil şartıdır. Zamanın sonu olarak görülen ölüm, Levinas'ta zamanı başlatan bir konumdadır. Heidegger'in dizgesinde ölüm bir son olması açısından Dasein'a bir gelecek projeksiyonu sağlarken, ölüm Levinas'ın dizgesinde bir başlangıç olarak konumlanmaktadır. Görüleceği gibi her iki filozof ölüm konusunda farklı düşünseler de zamanın düz bir çizgide ilerlemediği konusunda hemfikirdirler.

Ölümün zamanı başlatmasını sağlayan şey ise, hiçbir şekilde asimile edilemez olan Başka'nın ve dolayısıyla çoğulluğun açığa çıkmasıdır. Zaman, çoğulluğun ortaya çıktığı bir anda açığa çıkmaktadır. Hipostaz durumunda, kendine gark olmuş olan ben, gelecekte ve geçmişten yoksun bir şimdiye mahkumdur. Levinas'ta yalnızlık başlangıcı kendinde olan bir şimdidir.

Şu halde Levinas'ın gelecek zamanı Başka'nın, ötekilerin yüzü üzerinden açığa vurduğu beklentilerin getirmiş olduğu sorumluluğun Ben tarafından yerine getirilmesidir. Gelecek zaman, sorumluluğun yerine getirilmesi iken geçmiş zaman, Ben'in hiçbir zaman ulaşamayacağı Başka'nın zamanıdır. Bu noktada geçmiş zamanın sorumluluk olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Levinas'ın zaman anlayışına göre açığa çıkan geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman kiplerini şu şekilde şematize etmenin yerinde olacağına inanıyoruz: Geçmiş zaman sorumluluk, şimdiki zaman yalnızlık ve gelecek zaman sorumluluğun yerine getirilişidir.

Levinas kendinden önceki filozofların Başka'yı asimile ederek Aynı üzerinden bir dizge geliştirmiş olduklarını ve bu nedenle bir özne kuramı geliştirememiş olduklarını belirtir. Zira Başka'nın olmadığı bir dizgede olsa olsa bütünlüğe feda edilmiş, kendi özdeşliğinden koparılmış özne olmayan bir birey söz konusu olabilir. Levinas varlık tarafından baskılanan “varlıktan başka” ile toplum tarafından baskılanan özne arasında bir benzerlik kurar. Ben bir kendilik olarak toplum tarafından baskılanır. Ben bu kendiliği sayesinde biriciktir. Oysa Batı felsefesi sürekli özneyi bu biriciklikten koparmaya çalışmıştır. Bu felsefe geleneği bireyi cinslere ayırmış ve bir bütünün bölünmez parçası olarak görmüştür.

Bu nedenle Levinas, Başka üzerinden artık bütünlüğe feda edilmemiş bir özneyi dizgesinde konumlandırarak zamanı bu öznenin içinde bulunduğu varlığa aşkınsal olan bir ilişki olarak tanımlar. Özne, kendi biricikliğini koruyabilmek için Başka'ya ihtiyaç duymaktadır. Başka olmadan özne açığa çıkamayacağı için Başka olmadan zaman da oluşmayacaktır.

KAYNAKÇA

Alford, C.F. (2002). The Opposite of Totality: Levinas and the Frankfurt School. **Theory and Society**. Vol. 31, No. 2, ss. 229-254.

Aristoteles, Augustinus, Heidegger (1996). **Zaman Kavramı**. (çev. Babür S.). Ankara: İmge Kitabevi.

Augustinus, A. (2007). **İtirafılar**. (çev. Pamir, D.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Bernasconi, R. (2010). Levinas ve Veludiyetin Aşkınılığı. (çev. Direk Z.). **MonoKL**. Sayı: 8-9. ss.56-67.

Bernet, R. (2002). Levinas's Critique of Husserl, **The Cambridge Companion to Levinas** içinde. Critchley, S., Bernasconi, R. (Der.). Cambridge: Cambridge University Press.

Blanchot, M. (2010). Karanlık Yoldaşımız. (çev. Çelik, I. E.). **MonoKL**. Sayı: 8-9. ss.556-561.

Calin, R. (2010). Levinas ve "Kendilik" Sorunu. (çev. Tonak, B. G.). **MonoKL**. Sayı: 8-9. ss.209-219.

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

Chanter, T. (2001). **Time, Death, And The Feminine**. California: Stanford University Press.

Ciaramelli, F. (2010). Ayrılma ve Tefekkür. (çev. Mavituna, H. İ.).

MonoKL. Sayı: 8-9. ss.160-173.

Çüçen, A. K. (1997). **Heidegger'de Varlık ve Zaman.** Bursa: Asa Kitabevi.

Deleuze, F. (2002). **Nietzsche and Philosophy.** (çev. Tomlinson, H.)

Trowbridge: The Cromwell Press.

Derrida, J. (1999). **Adieu to Emmanuel Levinas,** (çev. Rault, P.,

Naas, M.). Stanford: Stanford University Press.

Dostal, R.J. (1999). Time And Phenomenology In Husserl And

Heidegger. **The Cambridge Companion to Heidegger** içinde,

Guignon, C. (Der.). Cambridge: The Press Syndicate Of The

University Of Cambridge.

Heidegger, M. (1991). **History of the Concept of Time.** (çev. Kisiel,

T.). Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M. (2001). **Zaman ve Varlık Üzerine.** (çev. Kanıt D.).

Ankara: a Yayınevi.

Heidegger, M. (2008). **Varlık ve Zaman.** (çev. Ökten K. H.). İstanbul:

Agora Kitaplığı.

Hofmeyr, B. (2010). Etkinlikten Radikal Edilgenliğe Doğru Levinas

Felsefesinde Etik Eyleyicinin İzinin Sürülmesi. (çev. Ersöz, B).

MonoKL. Sayı: 8-9. ss.101-120.

Husserl, E. (1991). **On The Phenomenology Of The Consciousness Of Internal Time**. (çev. Brough, J.B.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Karakaya, T. (2003). Martin Heidegger Felsefesinde Ölüm Problemi. **U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**. Sayı: 5. ss.23-35.

Küçükalp, K. (2006). **Husserl**. İstanbul: Say Yayınları.

Lescouret, M. A. (2010). Bir 20. Yüzyıl Filozofu: Emmanuel Levinas, 1906-1995. (çev. Özkoray, H. G.). **MonoKL**. Sayı: 8-9. ss.26-33.

Levinas, E (1998). **Otherwise Than Being or beyond Essence**. (çev. Lingis, A.). Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. (2001). **Totolity and Infinitiy**. (çev. Lingis, A.). Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, E. (2003). **Sonsuza Tanıklık**. (çev. Atıcı M. vd.). İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2005). **Zaman ve Başka**. (çev. Gözel Ö.). İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2006). **Ölüm ve Zaman**. (çev. Başer N.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Levinas, E. (2010a). Yüzün Ötesi. (çev. Bilgin, A.). **MonoKL**. Sayı: 8-9. ss.655-676.

Levinas, E. (2010b). Olmaktan Başkaca Ya Da Özün Ötesinde. Başlık IV-Yerine Geçme. (çev. Mavituna, H. İ.). **MonoKL**. Sayı: 8-9. ss.628-654.

Llewelyn, J. (2002). Levinas and Language. **The Cambridge Companion to Levinas** içinde. Critchley, S., Bernasconi, R. (Der.). Cambridge: Cambridge University Press.

Megill, A. (2008). **Aşırılığın Peygamberleri**. (çev. Birkan T.). Ankara: Ayraç Kitap-evi.

Ricoeur, P. (2007). **Zaman ve Anlatı 1. Zaman-Olayörgüsü-Üçlü Mimesis**. (çev. Rıfat, M., Rıfat, S.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Robbins, J. (1991). Visage, Figure: Reading Levinas's Totality and Infinity. **Yale French Studies**. Sayı. 79. ss. 135-149.

Sözer, Ö. (2004). Emmanuel Levinas: Aynı-olan'daki Başkası. **Çağdaş Fransız Düşüncesi** içinde. Direk Z., Güremen, R. (Der.). Ankara: Epos Yayınları. ss.115-132.

Thomas, E. L. (2004). **Emmanuel Levinas: Ethics, Justice, and the Human beyond Being**. Oxon: Routledge.

Topakkaya, A. (2004). **Heidegger'in Bergson Zaman Öğretisi'ne Getirdiği Tenkitler**, <http://www.e-akademi.org/makaleler/atoprakkaya-1.htm>. 16.12.2010.

ÖZET

Aristoteles'ten itibaren zaman, hareketlerin sayısı olarak görülmüş ve Augustinus ise zamanı ruhsal bir süreç olarak tanımlamıştır. 19. yy.da özneye bağlı zaman kuramları geliştirilmiştir. Heidegger de kendi özne kuramına bağlı olarak zaman anlayışı geliştirmiş ve zamanın çizgisel bir doğrultuda ilerlemediğini savunmuştur.

Levinas ise Batı felsefesinde zaman kuramlarının yanlış bir özne kuramına bağlı olarak geliştirildiğini ve bu nedenle de yanlış olduğunu söylemiştir. Levinas'a göre Batı felsefesi Başka'yı Aynı'da asimile etmiş ve bu nedenle özneyi yok etmiştir. Böyle bir durumda zaman olamaz. Zaman, Başka'nın ve öznenin varlığını koruduğu bir düzlem de özne ile Başka arasında kurulmuş olan ilişkidir.

SUMMARY

From Aristotle time was seen as number of movement and Augustine described time as spiritual process. In the 19th century time theories- related subject was developed. Heidegger also developed a time theory based on their subject theory and he argued that time doesn't advance in a linear direction.

Levinas said that in Western philosophy theories of time were based on an incorrect theory of the subject and therefore these theories were wrong. According to Levinas, western philosophy has assimilated the Other into the Same and eliminated the subject. In such a plane time can not exist. So time is a relationship between subject and the Other on the plane in which the Other and subject continue existence.