

PAPER DETAILS

TITLE: Emmanuel Levinas'in d s ncesinde Tanrı kavramı

AUTHORS: Nil fer Urlu  nalđı

PAGES: 635-649

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/3459241>

35. Emmanuel Levinas'ın düşüncesinde Tanrı kavramı**Nilüfer URLU ÜNALDI¹****APA:** Urlu Ünalı, N. (2023). Emmanuel Levinas'ın düşüncesinde Tanrı kavramı. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (36), 635-649. DOI: 10.29000/rumelide.1372376.**Öz**

Emmanuel Levinas postmodern ve postmetafizik bir çağda Tanrı konusunda konuşmaya cüret etmiş bir düşünürdür. Ancak onun Tanrı'sı ne Ortodoks ilahiyatçıların veya teizm savunucularının Tanrısına benzer ne de filozofların Tanrı'sı Levinas'ın Tanrısıdır. O, şimdiye kadar Tanrı konusunda geliştirilen tüm açıklamalardan sakınır, dahası onları Tanrı'nın aşkınlığını ıskalamakla suçlar. Bir yandan felsefecileri, Tanrı'yı bir bilinç içeriğine indirgeyerek nesnelleştirdikleri iddiasıyla suçlarken diğer taraftan teolojiyi de aynı tuzağa düşmüş olmakla itham eder ve yadsır; onlar bu haliyle Tanrı'nın aşkınlığını korumaktan uzaktırlar. Onun önerisi, Tanrı'nın sesinin işitileceği alan olarak insan ilişkilerine odaklanmaktır. Sadece diğer insanlara yönelik etik davranışlar Tanrı'ya giden yolu açar. Ona göre Yüz'ün bizi altüst eden çağrısı etik bir dönüşmeyi sağlar ve diğer insanlara yönelik gösterdiğimiz, ahlak olarak isimlendirdiğimiz ilgi Tanrısalıdır. Tanrı'nın sözü burada ortaya çıkar. Başkasını kendime öncelemem düşüncesi, ancak kendi doğamın dışındaki bir şey tarafından harekete geçirilebilir, çünkü doğam haddizatında bana kendimi (korumamı, geliştirmemi vs) buyurmaktadır. Öyleyse etik durum insan doğasının ötesine giden ve Tanrı fikrinin/kavramının akla geldiği bir duruma işaret eder. Bu durumda Tanrı doğamızın anlamını alt üst eden ve bizim ontolojik olarak varolma irademizi dumura uğratan mutlak Başkası'dır ve bu etik çağrı bütün dinlerde yankılanan dinsel/kutsal bir çağrıdır.

Anahtar kelimeler: Levinas, Tanrı Kavramı, Sonsuz, Aşkınlık, Etik**The concept of God in Emmanuel Levinas' thought****Abstract**

Emmanuel Levinas is a thinker who dared to speak about God in a postmodern and postmetaphysical age. However his God is neither like the views of orthodox theologians or advocates of theism, nor is it the God of philosophers. He shuns all explanations of God that have hitherto been developed, and moreover accusing them of missing the transcendence of God. On the one hand, he rejects the reduction of God to a content of consciousness by philosophers, which aims to objectify God, and on the other hand, he also accuses theology of falling into the same trap and denies it; as such they are far from preserving the transcendence of God. His proposal is to focus on human relationships as the space for God's voice can be heard. Only ethical behavior towards other people opens the way to God. According to him, the call of the Face that turns us upside down brings about an ethical transformation, and our concern for other people, which we call morality, is divine. The word of God is revealed here. The thought of prioritizing the other over myself can only be triggered by something outside of my own nature, because my nature as such commands me to protect myself (to improve, etc.). The ethical situation then refers to a situation that goes beyond human nature and where the

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, (Zonguldak, Türkiye), niluferurluunaldi@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8123-6706. [Araştırma makalesi, Makale kayıt tarihi: 24.08.2023-kabul tarihi: 20.10.2023; DOI: 10.29000/rumelide.1372376]

idea of God comes to mind. In this case, God is the absolute Other who turns the meaning of our nature upside down and ruins our ontological will to exist, and this ethical call is a religious/sacred call that resonates in all religions.

Keywords: Levinas, God Concept, Infinite, Trancendence, Ethics

Giriş

Tanrı felsefeye nasıl girebilir? Hegel'e göre hem felsefenin hem de dinin nihai konusu ezeli hakikattir, hakikat ise Tanrıdır. (Reçber, 2013, s.13) Öyleyse Tanrı en başından itibaren felsefenin içindedir. Tarihsel olarak dinin varlığı insanın yeryüzündeki varlığıyla yaşıttır. Felsefenin tarihi ise çok daha yeni zamanlara dayanır, ancak her ikisi de insanın karşılaştığı önemli problemleri ele alır ve çözmek için çaba harcar. (Aydın, 2007, s.9) Sözcük anlamı "hikmet sevgisi" olan (*philosophia*) felsefenin birçok tanımı yapılabilirse de en kabul göreni varlık, bilgi ve değer alanındaki insanın kadim ve sormadan edemeyeceği sorularına, sadece aklın sınırları içinde birtakım cevaplar verme çabası olarak tanımlanabilir. (Reçber, 2013, s.4) Felsefenin bu temel sorularla uğraşı hiç bitmez, çünkü felsefe Levinas'ın deyimiyle sürekli "başarısızlığa uğrar". (Ed. Direk, 2002, s.270) Dolayısıyla eleştirel bir bakışla meseleleri düşünmeye hep yeniden başlar. İnsan, âlem, özgürlük, hakikat gibi insana ilişkin tüm konular daima yeni baştan düşünülür. Bu soruların en önemlilerinden biri kuşkusuz Tanrı kavramı/sorusu/meselesidir.

Bu bağlamda Batı düşüncesinin de Tanrı ile ilişkisinin uzun bir serencamı vardır. Hikâye uzundur ancak Tanrı konusundaki düşünsel seyir, yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde dinin/kutsalın/Tanrı'nın bir mesele olarak bile görülmediği bir duruma evrilmiştir. Bu durum Gschwandtner'in belirttiği üzere yirminci yüzyılın sonları ile yirmi birinci yüzyılın başlarında "dramatik bir biçimde" değişir. Bundan böyle başta Fransız düşünürler olmak üzere birçokları yeniden din ve Tanrı kavramından söz açmaya başlar. Emmanuel Levinas'ın da içinde bulunduğu bu filozoflar tam da bu düşünsel iklimde, Batı düşüncesinde, inançtan ve Tanrı'dan söz etmenin başka yollarını ararlar ve bu, "teolojik bir dönüş" (Gschwandtner, 2013, s. Xix) olarak tanımlanır.

Emmanuel Levinas, bir yandan felsefenin Tanrı'yı ontolojik manada varolanların en üstün temeli olarak ele almasına karşı çıkar, çünkü bu aşkınlığını kaybetmiş bir Tanrı'dır; diğer yandan doğal teolojinin Tanrı'yı en üstün/en yüce varlık olarak tanımlamasını da yadsır. Onun hem filozofların Tanrısına hem de teolojinin Tanrısına karşı duruşu, onların Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısını kucaklayamıyor olmaları yüzündendir. Felsefe, ancak varlık alanını aşırıp "olmaktan başka türlü"yü düşündüğünde, olmanın hareketinin dışındaki, aşkın, gerçeklikten münezzeh bir Tanrı'yı kucaklayabilir. (Ed. Direk, 2022, s.27) Levinas'ın çabası Tanrı konusunda yeni bir inanç oluşturmaya çalışmak değildir, aslında o, felsefenin akıl ve inanç olarak betimlediği dilemma ile yüzleşir. Aynı zamanda Levinas, teizmin temel tezlerini referans alarak Tanrı'nın aşkınlığı-içkinliği meselesini yeni baştan düşünmeyi dener. Bu düşünüş onu etiğin alanına getirecektir.

Teoloji, insanın Tanrı ile nasıl bir ilişkisi olacağına, hatta "düşünülemez" olan Tanrı kavramının nasıl düşünüleceğine ve Onunla kurulacak ilişkinin mahiyetine ilişkin süregelen bir çabadır; Levinas'ın aşırı biçimde vurguladığı başkasına karşı sorumluluk ve yükümlülük, post modern dönemin düşünsel özellikleri göz önüne alındığında (Tanrı'nın ölümü, metafiziğin sonu) sorumlu ve duyarlı bir teolojik düşünce için hareket noktası olabilir. Bu nedenle Purcell'in iddiası haklı görünmektedir: Levinas'ın teolojiye yönelik eleştirisi içerden, "teolojinin teolojiye" yönelik eleştirisidir ve bu, filozofun amacı

değilse de okuyucu ve yorumcularının muhtemel hedefi olarak anlaşılabilir. Onun felsefesi etikten ilham alan temel bir teoloji geliştirmek için alan açabilir. (Purcell, 2003, s. 471)

Biz bu makalede Levinas'ın Tanrı konusunda Batı düşüncesine yönelik eleştirilerini ve bu konuda kendi önerilerini ele almayı denedik. Bu bağlamda ilk bölümde geleneksel felsefenin Tanrı'ya ve Tanrı kavramına onto-teolojik açıdan bakışını ve Levinas'ın bu meseleye yönelik eleştirilerini ele aldık. Sonraki bölümlerde Levinas'ın kendi özgün yaklaşımını vermeye gayret ettik. Temel savımız Levinas'ın “zor zamanlarda” Tanrı'dan söz etmek suretiyle ve Tanrı'dan söz etmenin yeni bir uğraşı olarak hem değerli bir iş yaptığı hem de bunun ufuk açıcı olduğudur. Ancak insanın Tanrıyla hikâyesini tek bir minvale sıkıştırmak ve bugüne kadar olan ve bundan sonra da en azından bir imkân olarak olabilecek olan ilişkiyi/anlamı yalnızca “etik” ilişkiye hasretmek kanaatimizce indirgeyici bir tavidir. Bunu da burada belirtmeliyiz.

1.Felsefenin dili, kitabî gelenek, onto-teoloji

Tanrı konusunda düşünmeye başladığımız her seferinde akıl-inanç ikilemiyle karşılaşmak kaçınılmaz görünüyor, nitekim bütün bir düşünce tarihi bunun örnekleriyle doludur. Levinas, sözü edilen meselede Batı düşüncesinin tavrını, Heidegger'in onto-teolojik² dediği bir yaklaşımla belirlediğinden söz eder. Aslında kendisi de bu geleneğin çocuğu olduğunun farkında olsa da geleneğin köklerine yeni bir bakışla bakmaya ve kendisinin de dahil olduğu hâkim geleneğe mugayir, ancak dal budak salamamış alternatif bir yaklaşımı öne çıkarmaya çalışır. Fakat yine de felsefenin zaviyesinden baktığı konusunda ısrarlıdır. Levinas yazdığı dinî metinlerle felsefi metinleri birbirinden açık biçimde ayırmaya dikkat etse bile nihai anlamda bunların ortak bir “esin kaynağına” sahip olduklarını ifade eder; ancak bu iki alanın ayrı dilleri ve “farklı yorum yöntemleri” olduğunu kabul eder ve ikisi arasına ayırıcı bir hat çeker. (Ed. Direk, s.266) Onun bu yaklaşımı felsefe/akıl-din/inanç ilişkisine ilişkin önemli bir vurgudur, çünkü bu tavır kadim felsefe-din çatışmasına ilişkin kökenlerin/esinin birliği üzerinden bir ilişkiyi, bir kaynaktan birleşmeyi işaret eder ve düşünür tavrını vahiyden/inançtan yana belirler. Nitekim aşağıda anlatacağımız üzere akılla anlaşılır bir Tanrı/inanç kavramına/düşüncesine mesafeli durduğu gibi filozofların Tanrı'ya/inanca ilişkin görüşlerine de karşı çıkar.

Levinas, felsefenin Yunanlı olduğunu söyler ki bu ayırt edici bir özelliktir. Diğer taraftan onun Yunanlı olmayan köklerine ve kaynaklarına işaret ederek, felsefeyi dinin de dayandığı daha asli bir kökene oturtmaya çabalar. Ona göre Yahudi-Hıristiyan geleneği, anlama ve hakikate ilişkin alternatif bir yaklaşım önerir. Ancak “felsefi dil” bütünüyle Yunanlı olduğu için dinin (burada Yahudi-Hıristiyan geleneğin) alternatif dilini konuşmak zorlaşır. Dahası süreç içinde Yahudi-Hıristiyan kültürünün tarihsel olarak Yunan kültürüne eklemlenmiş oluşu, felsefi dilin alternatifi olan din dilini konuşmayı fazlasıyla zorlaştırır. Levinas bu güçlüğü kabul eder ve aynı zamanda bunun sürmesi gerektiğine de işaret eder, çünkü bu sayede “Kitabî bilgeliğin Yunancaya tercümesi” devam edecek, akış sürecektir. (Ed. Direk, s. 267) Ona göre felsefe “esininde”, aynı zamanda hem Yunanlıdır hem de değildir. Bu iki esin kaynağını, anlamın bu iki kökenini insanlar arası ilişkide -etik- teşhis etmeye çalışmak ise Levinas'ın yapmaya çalıştığı şeydir. (Ed. Direk, s. 268-269)

Aslında Levinas'ın amacı Kitabî teoloji ile felsefi geleneği uzlaştırmak değildir. Ama felsefi düşüncenin felsefe öncesi “kurucu” deneyimlere dayandığını söyleyerek bu ikisi arasındaki ilişkinin derinliğine vurgu yapar. Öte taraftan önceliğin Kitabî geleneğe ait olduğunu belirterek de bu geleneği daha üst bir noktaya taşır. (Ed. Direk, 2002, ss. 298-299) “Felsefede” der Levinas, “her ne kadar ayet kanıtın yerini

² Kavram ilk defa Kant tarafından kullanılır.

tutamıyorsa da metnin tüm insan-biçimci metaforlarına karşın, yine ayetin Tanrısının filozof için Tin'in ölçütü olarak kalması mümkündür." (Ed. Direk, 2002, s. 298)

Levinas'ın söz ettiği iki yaklaşım, Kitabî gelenekle felsefenin dili arasındaki hakikate ilişkin temel ayrım, Yunanlı dilin "hakikat ile mevcudiyet'in anlaşılabilirliğini eşitlemesidir". Buna göre hakikat, dünya ya da kozmostur ve bir bütünlükte toparlanmış ve "eşzamanlaştırılmış"tır, mevcuttur. Yunan modelinde anlaşılabilirlik mevcut kılınabilen, ebedi bir şimdide ve burada temsil edilebilen, örtüsü açılabilen ve gün yüzüne çıkarılabilir bir şey olarak tasarlanır. Levinas, hakikatin mevcudiyet olarak belirlenmesinin, mahiyetleri itibarıyla beşerî ve ilahî olanı ve zamansal olarak da geçmiş ve geleceği ortak ölçüye vurmak, "eşzamanlı" ve "özdeş" kılmak olarak anlamak manasına geldiğini söyler. Dahası bu, onları bir tarih içinde kapsanabilir saymak demektir ki bu da mevcudiyettir. Sonuç olarak Eski Yunan'ın varlık kavramı mevcudiyet olarak anlaşılabilir durumundadır. (Ed. Direk, 2002, s.267) Levinas ontolojiyi de yukarıda sözü edilen Yunanlı bütünleştirme, bir bütünün içinde eritme çabası itibarıyla eleştirir. Ama felsefe bu anlamda daima başarısızlığa uğrar. Bu başarısızlık iyi bir şeydir, çünkü onu "aşkınlığın indirgenemez başkılığına açık tutar." Levinas kendi tutumunu da bu noktadan itibaren konumlandırır. Nitekim "Tanrısal olanın birleştirme ile veya bütünsellik ile bu şekilde özdeşleştirilmesine karşı mücadele etmeye çalışıyorum." (Ed. Direk, 2002, s. 270) diyecektir. Şayet Tanrı'dan bahsediyorsak mutlaktan söz ediyoruz demektir, ancak Levinas mutlağın alanından tekillere, somut insanlara ve onların hikâyelerine doğru bir akıştan söz eder.

Yunan düşüncesinin varlığa ilişkin yaklaşımı/dili, onu, anlaşılabilirlik ve mevcudiyet olarak anlamak biçiminde geliştirmiştir. Bu yaklaşım/dil insanlar arası ilişkiye de sirayet eder ve böylece insanlar arası alan, dünyanın da mevcudiyet olarak anlaşılmasının bir parçası olarak mevcudiyet olarak yorumlanır. Nihayetinde âlem bir kozmostur ve insan da kozmosun bir parçasıdır. Levinas'ın önerisi, Yunan dilinin sınırlarını aşmak ve bu alana Kitabî bakış açısıyla yaklaşmaktır. İşte o zaman insani ilişkiler alanı adalet ile, başkasıyla ilgilenme yoluyla bizi bir mevcudiyet olarak tasarlanan dünyanın sonlu varlığının ötesine taşıyan aşk ve Arzu temalarıyla ilişkili olan etik açıdan da görülebilir. Levinas bu insanlar arası alanı bir "ara-yer" (interface) olarak tanımlar, zira burada hem fenomenolojik anlamda "anlaşılabilirlik" olan "dünyadan olan" ile etik sorumluluk olarak "bu dünyadan olmayan" yan yana bulunur. O, Tanrı'yı etik bakış açısıyla düşünmeyi önerir. Geleneksel metafiziğin yaptığı gibi Tanrı'yı dünyayla ve bizim ontolojik varoluşumuzla bağlantılı Yüce bir Yaratıcı olarak düşünmemek gerekir. O, Başka'lığın ve aşkınlığın Tanrı'sıdır ve ancak "anlaşılabilir dünyaya ilişkin fenomenolojik-ontolojik bakış açısında ortaya çıkan, fakat mevcudiyetin bütünselliğini kateden ve delip geçen ve mutlak olarak Başka'ya yönelen insanlar arası ilişkinin" dolayısıyla etiğin diliyle anlaşılabilir. (Ed. Direk, 2002, s. 268-269)

Heidegger, Batı düşünce tarihini varolan-varlık arasındaki ontolojik farkı ıskalamakla suçlarken diğer yandan, Levinas'ın da belirttiği gibi Tanrı'yı da en yüksek varolan olarak tanımlar ki Heidegger bunu Kant'a ait bir kavramı kullanarak açıklar: ontoteoloji:

"Varolanların varlığı sorusu olarak varlık sorusu formu itibarıyla çiftkath bir sorudur. O bir taraftan şu soruyu yöneltir: Genelde bir varolan olarak varolan nedir? Felsefe tarihinde bu sorunun kapsamı altına giren refleksiyonlar ontoloji başlığını/adını alırlar. "Varolan şey nedir?" sorusu aynı zamanda şunu da sorar: Hangi varolan en yüksek (veya en üstün) varolandır ve hangi anlamda en yüksek varolandır? Bu Tanrı sorusu Tanrılıkla ilgili bir sorudur. Biz bu sorunun alanına teoloji diyoruz. Varolanların varlığına ilişkin bu sorudaki bu dualite ontoteoloji başlığı altında birleştirilebilir." (Ed. McNeil, 1998, s. 340)

Metinden anlaşıldığı üzere "Varolan şey nedir?" sorusu bir yandan ontolojik bir anlam taşır ve varolanların anlamını araştırırken diğer yandan hangi varolanın en yüksek varolan olduğunu ve ne

tarzda üstün olduğunu araştırmak suretiyle teolojik bir manayı işaret eder. Levinas, tıpkı Heidegger gibi varolan-varlık ilişkisine dair bu bakış açısını yadsır, çünkü en yüksek varolan olarak Tanrı, varolanların tümeli olarak işlev görmek suretiyle varlığın en yüksek hakikati içerisinde kavranmasını engeller. Böylece varlığın kavranışı Tanrı'nın kavranışı ya da bilgisine dönüşür yani teoloji olur ve varlık sorusu ıskalanır. (Levinas, 2021, ss. 122-123) Bu yaklaşım, Levinas'a göre Tanrı'nın gerçek aşkınlığını sağlayamaz, çünkü Tanrı'nın rasyonel söylemindeki aşkınlık ontolojik olarak kalır; Levinas'ın *Tanrı ve Felsefe* başlıklı metninde yer alan, "Tanrı'yı tanımlayan yükseklik, başımızın üzerindeki göğün sınırlarından kaçamaz." (Ed. Direk, 2002, s. 164) cümlesi bunu çok iyi ifade eder, ona göre yaptığımız açıkça Tanrı'yı kendi göğümüze sığdırmaktır. Böylece Levinas kutsal kitapların Tanrı'sı ile filozofların Tanrı'sı'nı birbirine karşıt olarak konumlandırır ve tarafını açıkça birinciden yana belirler.

Levinas bir yandan felsefi dilin Tanrı'yı bir mevcudiyet olarak yakalayan ve tutan tavrına karşı koyarken diğer yandan teolojiye de güvenmez. Bu tavrın ilk sebebi, teolojinin teoriye praksise kıyasla öncelikli bir yer ayırarak pratiği sınırlamak için teorik çerçeveler dayatmasıdır. (Purcell, 2003, s.468) Nitekim "İnanmak" der Levinas, "birinci tekil şahısta kullanılacak bir fiil değildir. Kimse Tanrı'nın varolduğuna inanıyorum –veya inanmıyorum- diyemez", çünkü bu mantıksal kıyaslarla açıklığa kavuşturulabilecek bir kavram meselesi değildir, ispatlanamaz. "Tanrı'nın varlığı, kutsal tarihin kendisidir; insanın insanla ilişkisinin kutsallığıdır, bu ilişkinin içinde, kendisini açığa vurusunun öyküsüdür." (Ed. Direk, 2002, s. 265) İkinci olarak teoloji, Tanrı'yı temalaştırır, nesnelleştirir ve böylece Ona sınırlar dayatarak O'nun mutlak aşkınlığını "gücendirir ve ona şiddet uygular". (Purcell, 2003, s. 473) Felsefe Tanrı'yı varlıkla ilişkilendirir ve varlık silsilesinin en başına yerleştirir. Böylece Tanrı'yı bir tema olarak düşünür ve onu "olmanın akışına" bırakır. Hâlbuki "Tanrı'ya tanıklık etmek" der Levinas, "tam da bu olağanüstü sözü, sanki yücelik bir temaya yerleşecek ve bir tez olarak koyulacak ya da varlığın özü haline gelecekmış gibi ifade etmemek demektir." (Levinas, 1998, ss. 149-150) Bu haliyle, Levinas'a göre Tanrı'nın aşkınlığından söz etmek mümkün değildir. Buna karşılık Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sı ontolojik anlamda gerçeklikten münezzehtir ve O, bu haliyle, "olmanın ötesini", aşkınlığı ifade eder.

Levinas Tanrı'nın aşkınlığından bu vazgeçişin Batı felsefesinin tüm tarihine damga vurduğunu düşünür, çünkü rasyonel teoloji Tanrı'yı en mükemmel, en iyi gibi yükseklik ifade eden terimlerle ifade ederken, Onu olma'nın yani varlığın alanına sıkıştırır. Böylece Tanrı bir mevcudiyet olarak anlaşılır. Buna karşılık felsefenin anlamlı bir Tanrı kavramı için Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sını kucaklaması gerekir. (Ed. Direk, 2002, s. 163) Levinas, dinî deneyimlerden kaynaklanan düşünceleri de aynı kapıya çıktıkları, "düşünüyorum"un ağına takılarak Tanrı'yı bir tema dolayısıyla bir nesne haline getiriyor oluşları nedeniyle yadsır. Bu deneyimler de felsefenin mevcudiyet ve bilince "içkinlik" düşünceleriyle bağlantılıdır. Onlar da Tanrı'yı mevcudiyetin bir tezahürü, bir açılmanması olarak, önermelerle ifade edilebilir bir mesele/tema olarak tasarlarlar. Böylece Tanrı dindar insanın tecrübesinde de varlık, mevcudiyet ve içkinlik olarak tebarüz eder. (Ed. Direk, 2002, ss. 170-171)

Levinas'ın üçüncü eleştirisi teolojinin anlamaya çalıştığı Tanrı'nın aksine, komşusunun çağrısına bigâne kalmış olmasınadır. Şöyle der Levinas: "(...) buradayım", Tanrı adına, bana bakan insanların hizmetinde, kendimi hiçbir şeyle özdeşleştirmeden, yalnızca sesimin tonuyla veya jestlerimin şekliyle..." (Levinas, 1998, ss. 149-150)

Levinas, tüm bu olumsuzlamalara karşın teolojik projenin etik bir bakış açısıyla kurtarılabileceğini düşünür. (Purcell, 2003, s. 475) O zaman Tanrı'yı bir söylem ya da bir tema olarak değil, başka bir anlamda aramak gerekir. O'nu adlandırmadan fakat onu adlandırmaktan ve çağırmaktan başka biçimde dile getiren bir söylem olarak anlamak mümkündür. (Ed. Direk, 2002, s. 171) Levinas'ın etik üzerinden

vardığı sonuç budur. O, amacının “İbrahim’in, İshak’ın ve Yakup’un Tanrısıyla filozofların Tanrısı arasındaki karşıtlıklardan kuşkulanan ve böylece bir alternatif oluşturma imkânını yakalamak” (Ed. Direk, 2002, s. 165) olduğunu ifade eder.

Sonuç olarak Richard A. Cohen’in söylediği üzere Levinas ne felsefeyi dinden veya dini de felsefeden ayırmayı ne de onları birbirine bağlamayı dener. Ama onlar arasındaki ilişkiyi ve bütünlüklerini korumak için felsefenin kökenlerini yeniden düşünmeyi önerir. Modern dönem boyunca felsefenin “saplantısı” olan bilginin sınırlarını kabul ederken diğer yandan felsefenin aynı zamanda bilgiden daha büyük bir şeyi, bilmekten daha zorlayıcı olan ancak bilmenin de kökeninde yer alan bir boyutu vurgular. Böylece Levinas bilgiyi kendi ahlaki sorumluluklarına ve yükümlülüklerine yönlendirir. (Cohen, 2001, ss. 2-3)

2. Mutlak başka olarak Tanrı

“Batı düşüncesi” der Levinas, “aşkın olanı dışlayan, her tür Başka’yı Aynı’da kapsayan ve özerkliğin felsefi önceliğini ilan eden bir düşünce olarak belirlemiştir.” (Ed. Gözel, 2012, s. 134) Bu düşüncenin en büyük sorunu Başka’ya erişimi kapatarak, tüm farklılıkları Aynı’ya indirgemek olarak tezahür etmesidir. Fenomenoloji her ne kadar bilinç ile bilincin yöneldiği nesnelere; algılama etkinliği ile algılanan nesne arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş olsa da nihai anlamda bilince verilen nesnenin kavranması ve kapsanması söz konusudur. Batı felsefesinin büyük bölümünde olduğu gibi fenomenolojinin de amacı kavrama ve bilgidir. Levinas’a göre Batı düşüncesi her meseleyi aydınlatmaya, gün ışığına çıkarmaya, mevcut kılmaya, tam olarak anlamaya, açıkça ortaya koymaya, kavramaya çalışır. Levinas bu ilişkiyi yadsır, çünkü bu ilişkide bilgi, özneye bilinenin mülkiyetini ve denetimini veren bir tür güçtür. Başka bir kişinin “özne Ben” tarafından bu kavranışı ve kapsanması, onun farklılıklarının özümsemesi ve onun Ben’e indirgenmesi manasına gelir, kişi farklılıklarını yitirir ve içselleştirilir. Böylece “karanlık olan aydınlanır, gizli olan açığa çıkar ve tam görünüşe” gelir. Fenomen, teşhir edilerek kavranırken, ortaya konulurken ve idrak edilirken Başka’lığını ve bilinçten farklılığını yitirir ve onun bir parçası haline dönüşür. (Gschwandtner, 2013, s. 42)

Varlıkların bir öz/Ben/özne aracılığıyla tanımlanışı Başka’nın Başka’lığını yitirmesine sebep olur ve onu bir tema, bir nesne haline getirir, böylece Başka olan bir kavram altında hizaya sokulur ve kendi tekilliğini yitirir. “Bilmek, meydan okuyan bireyde, yaralayan şu taştan, uzayıp giden şu çam ağacında veya kükreyen bir aslanda, şu birey olmayanı, şu yabancı olmayanı yani şu kendini açığa vururken çoktan kendine ihanet edeni yakalamaktır.” (Ed. Gözel, 2012, s. 137) Böylece bilgi, var olan bireyi tekilliğini ıskalayarak genelliğinde kavramak olarak ortaya çıkar. Bilginin güç olarak ortaya çıktığı yer tam da burasıdır, bundan sonra tüm nesneye indirgenmiş olanlar aynı zamanda “elde tutulabilir”, “evcilleştirilebilir” ve “sahiplenilebilir”dir. Bundan ötesi çeşitli olanın özdeşliğinin tamamlanması, Başka’nın indirgenmesi ve aklın bir temellük ve iktidar ve hatta şiddet aracı olarak ortaya çıkmasıdır. (Ed. Gözel, 2012, s. 137) Sonuç olarak, Levinas’a göre Batı felsefesi Başka’yı açığa çıkarırken onu varlık olarak tezahür ettirir. Levinas felsefenin en başından beri Başka’ya karşı “dehşet” ve “önüne geçilmez bir alerji” duyduğundan söz eder. Bu sebeple ontoloji felsefenin ulaştığı nihai noktadır. Yine bu yüzden o, bir içkinlik ve özerklik felsefesi ve bir tanrıtanımsızlık olarak ortaya çıkmıştır. Bu özümseyerek indirgeme süreci, karşıdaki öteki bir nesne değil de insan olduğunda çok daha sorunlu hale gelir.

Bilmeye ve bilince ilişkin bu tavır Tanrı ile olan ilişkiyi de belirler ve Tanrı ile “düşünüyorum” çerçevesinde bir ilişki kurulur. Tanrı’yla kurulan ilişkinin bu minvalde gerçekleşmesi “kendi kendisiyle konuşan ya da hatırlayan” ruhun, Tanrı’yı kendi içinde özgürce keşfetmesi ve icat etmesini getirir.

Dünyaya ilişkin her deneyim gibi Tanrı'ya ilişkin tecrübe de “yaderk” bir ilişki değil ama ruhun içinde, onun içselleştirildiği bir süreçten geçer. Batı düşüncesi, Tanrı da dâhil olmak üzere bütün varlıklar için bilinç içinde bir temel arar; bilme, dışarda olanı özümsemek suretiyle Aynı'nın içine hapseder, onun Başkalığını, kendiliğini, tekilliğini yok eder. Eğer her şey bilinç içinde dönüp duruyorsa ve bilgimiz zaten bildiğimiz şeyleri hatırlamak ve varlıkla yegâne ilişkimiz onları temaşa etmek ise o zaman mutlak anlamda başka olan, yeni olan, yabancı olan ve dolayısıyla aşkın olan hiçbir şeyin insan zihnini etkileyemeyeceğini, gerçek anlamda genişletemeyeceğini kabul etmek gerekir. Böylece hakikatin, düşünce ile gerçekliğin tekabülü anlamında upuygunluk olarak tanımlanmasını anlamak mümkün hale gelir. ((Ed. Gözel, 2012, ss. 196-197) Oysa Levinas, hakikat deneyiminin, kişiyi kendinden ayrı olanla, kendinden Başka olan gerçeklikle ilişkiye sokması gerektiğini, gerçek bir deneyimin bizi doğamızın ötesine götürmesi gerektiğini iddia eder. Böylece hakikat bizi, bildiğimiz, aşına olduğumuz dünyadan yabancı olana doğru götürecektir. “Deneyimle ortaya çıkan hakikat bizatihi ideal olanın boyutuna açılır, böylece felsefe metafiziği imlerken metafizik de ilahi olanı sorgular.” (Ed. Gözel, 2012, s. 134)

Filozofların Tanrısı akla uygun bir Tanrı'dır. “Bilincin özerkliğine zarar vermeyen”, onu aşmayan, “anlaşılmış” bir Tanrı'dır. (Ed. Direk, 2002, s. 131) Hâlbuki “Sonsuz, tanığın önünde değil, sanki olmanın dışında ya da “ötesinde”, çoktan geçmiş, erişilemeyen, düşüncelerin ardındaki ve kendisini öne itemeyecek kadar yüce olan bir düşünce gibidir.” (Levinas, 1998, 150) Peki Levinas'ın “mutlak Başka” olarak formüle ettiği Tanrı'ya nasıl gidilebilir? Tanrı'ya doğru gitmek Levinas'a göre klasik ontolojinin anladığı manaları içermez, zamansal varoluşun Başlangıcı ya da Sonu olarak tasavvur edilen bir Tanrı'ya dönüş ya da onunla yeniden birleşme olarak Tanrı'ya varılamaz. Levinas felsefenin Tanrı deneyimini de içeren bu özdeşlik düşüncesine karşılık vahyeden Tanrı'dan söz ederken (Ed. Gözel, 2012, s. 136) etik alanı da vahyeden Tanrı'yı ifşa eden ayrıcalıklı bir yer olarak betimler. Batı medeniyetinin tahakküm olarak beliren bütünlleştirici karakteri, ancak diğer insanların yüzüyle karşılaşmakla boşluğa düşürülebilir. Dolayısıyla kişinin “Ben'in Aynı'lığından” sıyrılarak bütünlüğün ötesindeki Başka'yla toplumsal bir ilişki kurması umulur ve bunu yapmanın tek yolu, ötekinin yüzüyle kurulan ilişkiye dayanan, Levinas'ın etik ilişki dediği şeydir. (Hilario, 2019, ss. 3-4)

Levinas fenomenoloji geleneğinden gelen bir düşündürdür ve hareket noktası burası, dünya, vakıadır. Bu sebeple “mutlak Başka olan Tanrı'ya” doğru gitmenin tek yolu olarak “Başka insan” ile kurduğumuz ahlaki ilişkiyi önerir. Kendimize indirgeyemediğimiz, bilincin nesnesine dönüştüremediğimiz “Başka” için etik anlamda kaygılanmam, onun için kendimi sorumlu hissetmem, hatta onun yerine geçmem, onun “rehinesi olmam”, Tanrısal olana doğru bir harekettir ve hatta tek harekettir. Öyleyse inanç, bütün ontolojik varlık tasavvurlarını kesintiye uğratan ve bizi ötekine açan, dünyada oluşumuzu alt üst eden etiği varsaymak zorundadır. Başkasına karşı duyulan etik sorumluluk, onu varlıksal/ontolojik düzlemde anlayan ve bilinç içeriğine dönüştüren tüm çabaları tarumar eder, tüm doğal ve politik konumları sarsar, huzursuzluk verir ve bu sayede varlıktan Başka'yı, olmaktan Başka bir anlamı düşünmeyi mümkün kılar. (Ed. Direk, 2002, s. 272)

Sonsuz'un/Tanrı'nın ancak ve sadece Başka'sı ile gerçekleşen ilişki içinde ortaya çıkması, Tanrı'yı doğrudan insan ile ilişkilendirmek, Onu insanlar arası ilişkisinin alanına çekmek demektir. Başka'sı ile ilk elden karşılaşmada o, bir tür, bir cins olarak anlaşılmaz. Ben'lik Başka'yı içselleştirmeye, nesneleştirmeye çalışsa da “Başka” buna direnir. Bu ilişkide “Başka” olan içselleştirilerek bilincin bir parçasına da dönüştürülemez, çünkü onun Yüz'ünün ardındaki sırlar, onun hakkında ne öğrenirsek öğrenelim, bizim için bilin(e)mez kalacaktır. Levinas'ın Başka ile Tanrı'nın aşkınlığı arasında kurduğu ilişki burada ve bu biçimde tezahür eder: Başka'nın direnci Tanrı'nın mutlak Başkalığını/dışsallığını, içselleştirilemeyişi duyurur. Tanrı'nın direnci “öldürmeyeceksin” olarak belirir. Başka, benimle

ilişkisinde öncelikle yukarıda belirttiğimiz gibi benim tüm nesneleştirme/temalaştırma böylece temellük etme, evcilleştirme, kontrol etme tavrıma maruz kalsa dahi buna direnir. Başka, bunu Yüz'üyle kendini bana arz ederek yapar; Yüz onun samimiyetini, masumiyetini, dürüstlüğüne ortaya koyar. İşte o zaman Ben'in tüm özdeşliği, tüm bütünselliği, kendinden memnun hali yok olur, artık muktedir bir özne değildir. Levinas'ın deyişiyle "direnci olmayan bir dirençle" Başka olan ile etik bir ilişki kurulur ve buradan sonsuz'un, Tanrısal olanın boyutu açılır. "Aynı'nın ve Ben'in emperyalizmi" tarumar olur. (Ed. Gözel, 2012, s. 143) Ontoloji kesintiye uğrar.

Yüz bir yandan bana emreder ve benim üstümde konumlanırken diğer taraftan onu tek başına ölmeye bırakmamamı isteyen Başka'sı olarak belirir. Onu bırakırsam ölümünün suç ortağı olacağımı söyler bana: "Öldürmeyeceksin!" emrini ifade eder. (Ed. Direk, 2002, s. 272) Levinas, insan bedeninin giydirilmeyen tek uzvu olan Yüz'ün çıplaklığını bir metafor olarak kullanır. Çıplak Yüz; sefaleti, yoksunluğu, bir yakarmayı ifade etmektedir. Bu bana emreden yakarma, bilincimi, bütün bildiklerimi ve bütünselliğimi sarsar; Yüz'ün karşısında hiçbir şey bilmez olarak kalırım. Bilinç, Yüz tarafından sorgulanır ve Yüz, bilince karşı o denli direnç gösterir ki bir bilinç içeriğine indirgenemez. Bu ilişkide kişinin kendini korumak üzerine kurulu Ben'i ve bu bencilce çabası yok olduğu gibi onun kendisine doğru olan yönelimselliği de "şaşkına" uğrar. (Ed. Direk, 2002, ss. 138-139) Yüz Tanrı'nın kendini gösterdiği İz'dir. Öyleyse Yüz, insanın Tanrı'ya erişimidir. Yüz, insan ile sonsuz arasındaki uçurumu kapatır ve sonsuz'a yönelik Arzunun doğuşu, bir İz olarak Yüz aracılığı ile gerçekleşir. (Hilario, 2019, s. 4)

Nitekim Levinas şöyle söyleyecektir:

"Görünmez ancak zat olan Tanrı'ya hiçbir şekilde insan mevcudiyetinin dışında yaklaşılmaz (...) İnsanlarla ilişkiden ayrı bir insan "bilgi"si olamaz(...)Teolojik kavramlara yegâne anlamı veren şey(...)İnsanlarla olan ilişkilerimizdir(...) Bu anlam olmaksızın etik teolojiden çıkarılan kavramlar boş ve formal bir çerçeve olarak kalmaktadır." (Levinas, 1969, ss. 78-79)

Spinoza'nın tüm yaşamın temeline yerleştirdiği *Conatus Essendi* Yüz ile karşılaşıldığında sorgulanır. Nihayetinde hepimiz yaşamımızı sürdürmek ve ilerletmek için, varolmak için uğraşırız. Bu tabii bir çabadır. Ancak Başka'sının Yüz'ü bu bencilce çabanın Başka'sının pahasına gerçekleştiğini anlatır. Etik "doğaya" karşı olduğu için burada umulan, doğamıza rağmen kendi bencilce varolma kaygımızdan vazgeçmektir; işte Yüz, bu bencilce tutumu bize yasaklayan şeydir. Böylece Başka'sına karşı cevap verme ödevim, etik sorumluluğum hayatta kalma doğal hakkımı aşar. Başka'sını sevmek onun Ben'siz hayatta kalamayacağını ve bütünü içinde (Aynı) kendi tekil anlamını bulamayacağını bilmemle ilgilidir. Başka'sının Yüz'ü beni "incitir" ve bu durum benim ontolojik varolma hakkımı kendi nazarımda tartışma konusu eder. Başka'sının yaşam hakkı benimkinden önce gelir. (Ed. Direk, 2002, s. 272) Levinas'ın düşünce dizgesinde, bu aşamada, Ben'in bu saldırıya uğramış hali iyi bir şeydir, zira kendi doğasıyla bu çatışması, onu Başka olanla bir dayanışma içine ve ona karşı duyulan sonsuz bir sorumluluğa taşır. (Ed. Direk, 2002, ss. 139-140)

Levinas, yukarıda da anlattığımız üzere, Tanrı'nın doğanın nedeni, ilk neden ya da yaratıcısı olarak belirleyen yaklaşıma oldukça mesafelidir. Ona göre Yüz'ün bizi altüst eden çağrısı etik bir dönüşmeyi sağlar ve diğer insanlara yönelik gösterdiğimiz ve ahlak olarak isimlendirdiğimiz ilgi "Tanrı'nın sesiyle konuşur." Tanrı'nın sözü burada ortaya çıkar. (Ed. Direk, 2002, s. 273) Çünkü "etik direnç, sonsuzun mevcudiyetidir." (Ed. Gözel, 2012, s. 144) Başka'sını kendime öncelemem düşüncesi, ancak kendi doğamın dışındaki bir şey tarafından harekete geçirilebilir, çünkü doğam haddizatında bana "Kendimi" (korumamı, geliştirmemi vs) buyurmaktadır. Öyleyse etik durum insan doğasının ötesine giden ve Tanrı

fikrinin akla geldiği bir durumu işaret eder. Bu durumda Tanrı doğamızın anlamını alt üst eden ve bizim ontolojik olarak varolma irademizi dumura uğratan Başka'sıdır ve bu etik çağrı bütün dinlerde yankılanan dinsel/kutsal bir çağrıdır. "Gerçekte Tanrı" der Levinas, "doğaya karşı gider, çünkü o bu dünyadan değildir. Tanrı varlıktan başkadır." (Ed. Direk, 2002, s. 273)

Etiğin Tanrısı ile teolojinin Tanrısı arasındaki fark, ilkinin insanlar arası ilişkide kendini duyurmasına karşılık, ikincinin onto-teolojinin bir düşünüm nesnesi olarak belirmesidir. (Gözel, 2018, s. 171) Buna göre Tanrı'nın izlerini, içinden Tanrı'nın geçtiği "Başka"yla sonsuz ilişkide bulabiliriz. Filozofların Tanrı'sı, mesela Aristo'nun "Kendi Kendini Düşünen Düşünce" olarak ya da Orta Çağ'ın bir *Ipsum Esse Subsistens* veya *Ens Causa Sui* olarak tanımladığı ontolojik bir mevcudiyet olarak anlaşılan Tanrısı değildir. Bu tür tanımlamalar Tanrı'yı ne kadar en-üstünlük, en-yücelik, en-mükemmellik bildiren terimlerle anarsa ansın, nihai olarak onu indirger ve temalaştırır, onun mutlak Başka'lığını dolayısıyla aşkınlığını ıskalar. Hâlbuki "Tanrı'ya benzemek, Tanrı'nın ikonu olmak değil, onun İz'inde olmaktır. O'na doğru gitmek, bir gösterge olmayan bu İz'i izlemek değil, İz'de bulunan Başka'larına doğru gitmektir." (Ed. Direk, 2002, s. 146) Öyleyse Tanrı kendini bir İz olarak ifşa eder, aşkınlığa açılan ve Tanrı'nın geçişinin İz'lerini ifşa eden ilişkilerde Tanrı'yı teşhis edebiliriz. "Etik felsefenin Tanrı'sı" der Levinas, "yaratılışın Kadir-i mutlak Varlığı değil, insanla daima ilişki halinde bulunan ve insandan farklılığı asla kayıtsızlık olmayan peygamberlerin eziyet çeken Tanrısı'dır." (Ed. Direk, 2002, s. 281-282) Dolayısıyla Yüz, insan ile Sonsuz arasındaki görünüşteki uçurumu kapatır ve Sonsuz'a yönelik Arzu'nun doğuşu bir İz olarak Yüz aracılığıyla gerçekleşir. Sonsuza giden yol Başka'nın Başka'lığından geçer. Levinas'ın mutlak Başka/Tanrı'nın İz'i olan Yüz dediği şey budur.

Tanrı ile ilişkimizi Arzu kavramı üzerinden kurar Levinas. Düşünürün temel kavramlarından olan Arzu ne mutlulukçu ne de hazzı ahlak yaklaşımlarının içerdiği manaya gelmez, çünkü bu tarz bir anlamada arzulanır olan arzusun nesnesine dönüşür. Levinas'ın sözünü etiği Arzu ise tatmin edilemez çünkü ne bir ihtiyaçtan kaynaklanır ne de nihayetlenir. Yaklaştıkça çoğalır. Sonsuza yönelik bu Arzu "aşkınlıktır", (Ed. Direk, 2002, ss. 176-177) "düşündüğünden fazlasını düşünen düşüncedir" ve bu sonsuz fikridir. "Arzu" der Levinas, "sonsuzun sonsuzluğunu ölçer." (Ed. Gözel, 2012, s. 145) Arzu öncelikle Tanrı'ya yönelir, ancak Tanrı'dan döner ve hemcinslerimize doğru bükülür. Arzu'nun Tanrı'dan insana doğru bu bükülüğü Tanrı'nın hep erişilmez ve kuşatılamaz olarak kalmasını sağlar ve Onun aşkınlığını muhafaza eder. (Hilario, 2019, s. 4)

Ona sahip olamayacağımızı, Onu kuşatamayacağımızı, Onun benim ölçülerimi daimî olarak aştığını, O'nun aşkınlığını vurgular. Tanrı'nın daima Arzulanır olarak kalması hem yakın ama aynı zamanda farklı yani kutsal olması anlamına gelir. (Ed. Direk, 2002, s. 178) Burada "yokluk" kavramına dikkat etmek gerekir. Tanrı'ya ilişkin Arzu'muz doyurulamaz, çünkü geleneksel felsefenin mevcudiyet olarak ifşa olan Tanrısı yerine Levinas, kendini "yokluk" olarak duyuran Tanrı'dan/sonsuzdan söz eder. Bu iyi bir şeydir, çünkü bu sayede Tanrı'ya yönelik tatmin edilemez Arzu, "bu fenomenolojik olarak herhangi bir şeye nispet edilemezlik, bu kuşatılamazlık, bu ulaşılamazlık" Tanrı ile ilişkiyi bitmez tükenmez, tutkulu, kaygılı, rahatlık vermeyen, biraz da can yakan ama Tanrı'yı tüket(e)meyen, bir ilişkiye dönüştürür. Levinas'ın Kierkegaard'dan aktardığı şu cümle durumu özetler belki: "Tanrı ihtiyacı yüce bir mutluluktur." (Ed. Direk, 2002, s. 281-282)

2.1.Sonsuz olarak Tanrı

Levinas Descartes'ın *Meditasyonlar*'da sonsuza ve Tanrı'ya ilişkin gerçekleştirdiği mülahazalardan hareketle Ben ile Başka arasındaki ilişkiyi temellendirir (Gözel, 2018, s. 164). Descartes

Meditasyonlar'da Tanrı'nın varlığına ilişkin biri ontolojik kanıt olmak üzere iki kanıt sunar. Levinas bunlardan Üçüncü Meditasyon'da yer alan ve sonuçtan yola çıkan kanıtla ilgilidir. Bu kanıt kısaca şöyledir:

"(...) zira kendim de bir töz olduğum için töz idesi bende aslen var olsa da sonlu bir varlık olan ben, gerçekten sonsuz bir töz tarafından zihnime konulmuş olmasaydı, sonsuz bir töz idesini edinemezdim(...) sonsuz tözde sonlu tözdekinden daha fazla gerçeklik bulunduğunu, bu yüzden de bende bir şekilde sonluluktan önce sonsuzluk, başka deyişle kendimden önce Tanrı, idesinin var olduğunu açıkça görüyorum." (Descartes, 2007, s. 41)

Levinas buradan hareketle kendi düşüncesini temellendirir. Ancak Levinas'ın ilgilendiği şey bu cümlede ileri sürülen kanıt değildir, onun dikkat çektiği nokta "bilincin kesintiye uğratılması", (Ed. Direk, 2002, s. 172) sonlu zihin ile onun kabul ettiği sonsuz arasındaki "orantısızlık ve ölçüsüzlüktür", çünkü zihin bu durumda içerebileceğinden fazlasını içerir ve düşünebileceğinden fazlasını düşünür. (Gözel, 2018, s. 165) Bunun anlamı şudur: Düşünme (*Cogitatio*), düşünüleni (*cogitatum*) içerir. Ancak Descartes Tanrı meselesinde dizgeyi tersine çevirir: Öncelikle cogitodan/düşünüyorumdan hareket eder ve daha sonra kendisindeki sonsuz fikrine erişir yani sonsuz fikri düşünmeden sonra gelir. Levinas bunu "sonrakinin önceliği" olarak yorumlar; sonsuz fikri (Tanrı), zaman itibarı ile kendisinden sonra geldiği düşünceye (Ben) önceldir, çünkü cogitoyu/düşünceyi temellendiren de nihayetinde sonsuz fikridir; cogito/düşünce, sonsuz fikrinde nihai gerekçeye kavuşur. Sonsuz bana, bilincim kesintiye uğratılarak konulmuştur. Öyleyse Tanrı fikri, bilinç tarafından "içerilmemiş"tir: "İçerilmemiş, her kapasiteyi aşar; düşünülenin nesnel gerçekliği düşünmenin formel gerçekliğini parçalar." (Ed. Direk, 2002, s. 172) Şayet sonsuz fikri cogito'dan/düşünmeden önce olmamış olsaydı, kendini onda temellendirmiş bir cogito'dan söz etmek de mümkün ol(a)mayacaktı. (Gözel, 2018, s. 170) "Descartes, içkinliği sonsuz fikri sayesinde parçalar." (Ed. Direk, 2002, s. 127) Levinas'a göre Tanrı fikri, Tanrı'yı bir mevcudiyete indirgeyen dolayısıyla önermelerle ifade edilebilen bir nesne olarak temalaştıran, O'nu yeniden mevcuda getiren, temsillerle ifade edilen bir olan/varlık olarak tasarlayan düşünceyi yok eder. (Ed. Direk, 2002, s. 172) Burada düşünülen (sonsuz/Tanrı), düşünene/düşünceye (insan) nazaran daima bir fazlalık arz eder, aralarında bir tekabülîyet, bir upuygunluk söz konusu ol(a)maz. (Gözel, 2018, s. 166)

Diğer taraftan Tanrı'ya ilişkin Descartes'ın sunduğu bu kanıt, Ben ile Tanrı arasında tam bir ayrılığın olduğunu ifşa eder, çünkü Ben ile Tanrı arasında "radikal" ve "zorunlu" bir mesafe vardır ve üstelik bu mesafe olumsal da değildir, tersine varlığın kendisinde üretilir. Levinas bu nedenle felsefi aşkınlığın dinlerin aşkınlığından, Tanrıya bir katılma olan, Tanrı'da kaybolan ve aşkın varlığı içeren, soğuran aşkınlıktan farklı olduğunu söyler. (Levinas, 1969, s. 48) Nihayetinde sonsuza doğru yönelmemiz sonsuzu kuşatamaz, onu bilincin nesnesine dönüştüremez, böylece Tanrı/sonsuz aşkın olarak kalır. Nihayetinde yönelimsellikte bir temaya doğru yöneliriz, çünkü ancak "varlık" bir temada tutulabilir ve önermesel olarak ifade edilebilir hale gelebilir. Hâlbuki sonsuza/Tanrı'ya doğru yönelmek demek onu nesnesi haline getirememek, içselleştirememek, içermemek demektir, işte bu durum "sonsuzun sonsuzluğunun" garantörü olarak işlev görür. Herhangi bir yönelim sonsuzun sonsuzluğunu ortadan kaldıramaz, onun Başka'lığını yok edemez, bilincin nesnesine dönüştüremez ve onu soğuramaz. Levinas'ın tarif ettiği sonsuz bir yandan kavranamazdır, ama öte yandan düşünceyle bir biçimde ilişkilidir. Bunun anlamı şudur: Sonsuz fikri eğer ona yönelen bilinç tarafından içselleştirilebilseydi sonsuz olmazdı dolayısıyla kavranamazdır; ancak öte yandan bu kavranılamaz olan "fazlalık" bir biçimde düşünceye "ilişmemiş" olsaydı da düşünülmesi olanaklı olmazdı. Bu sebeple Levinas, "Sonsuz fikri, kavranılamaz olanı, onun bu özelliğini güvenceye alarak kavramaktır." (Ed. Direk, 2002, ss. 124-125) diyecektir.

Levinas, ben ve başkasının ilişkisini açıklarken bu düşünsel dizgeyi takip eder. Buna göre zamansal olarak önce gelen “Ben”, sonra olan “Başka” tarafından temellendirilir. Birincil olan bencil Ben, başkasıyla karşılaşır; onu kabul eder ve bu kabulde beraber özgürlüğünü, kendiliğindenliğini sorgular bulur, böylece Ben’in ahlaki temelsizliği ortaya çıkar ve onun sonradan gelen başkası tarafından temellendirilmesi de ancak bu sayede mümkün olur. Başka’sı sonradan gelse bile öncedir, çünkü “Ben” etik temelini onda bulmaktadır. (Gözel, 2018, s. 170)

Levinas aşkınlığı sonsuz kavramlaştırması üzerinden kurarken kavramın daima düşünülenden “fazlasını” içerdiğinden söz eder. Bu, Tanrı’nın “mutlak Başka”lığına bir atıf olarak değerlendirilir. Sonsuzluk düşünceye aşkındır ve bu aşkınlık onun sonsuzluğunu kurar, çünkü bizatihi sonsuz, sonsuz fikri tarafından kuşatılamaz, eğer öyle olsaydı sonsuz olmazdı. Bu nedenle bize bilmediklerimizi öğreten tek şey, yani bilme’nin koşulu “bize konulmuş olan” sonsuz fikridir. (Ed. Gözel 2012, s. 142) Sonsuz fikri düşünce tarafından kuşatılamaz, sönmelenemez ve soğurulamaz, dolayısıyla içselleştirilemez, hep öteyi işaret eder. Bu da onun her kanının ve her nesnel doğrunun koşulu olarak tebarüz etmesi anlamına gelir. Diğer taratan sonsuz fikri deneyimin de koşuludur, sonsuzun yani Tanrı’nın içerilemeyen, kuşatılamayan, temellük edilemeyen yani bilinci aşan yapısı, deneyim bizatihi mutlak Başka olanla bir ilişki olduğu için yönelimselliğin normal yapısını alt üst eder ve deneyimi olanaklı kılar. ((Ed. Direk, 2002, s. 95) Bu düşünüldüğünün aksine ruhun kendinde var olanları hatırlaması değildir, “radikal” bir deneyimdir; dahası sonsuzla gerçekleşen bu deneyim “dışsal olanla”, Başka ile bir ilişkidir ve bu Başka’lık Aynı’nın içinde erimez, bütünü içinde kaybolmaz. Bu mistik bir tecrübe de değildir. (Ed. Gözel 2012, s. 142-143) Böylece Descartes’tan alınan sonsuz fikri Levinas’ta ahlaki bir vecheye bürünür ve insanlar arası etik ilişkiye “formel” bir çerçeve sağlar. (Gözel, 2018, s. 168-169)

2.2.Tanrı’nın aşkınlığı

Tanrı’nın aşkınlığı ve içkinliği meselesi Tanrı hakkında konuştuğumuz her durumda karşımıza çıkar. Dahası Tanrı hakkındaki tasavvurlarımız belirleyen, öyle ya da böyle biçimlendiren aşkınlık-içkinlik meselesidir. Bunun böyle olması da anlaşılır bir durumdur, nihayetinde problem Tanrı-âlem ya da Tanrı-insan ilişkisinin mahiyetini esas alır ve bu çerçevede şekillenir. Levinas, teist bir düşünürdür ve bu bağlamda teizmin temel iddiasına kulak vererek son derece titiz bir biçimde Tanrı’nın aşkınlığını korumaya ve hatta yeniden inşa etmeye çalışır. Ancak pek tabii bu yeterli olmayacaktır. Bu sefer aşkınlığı bu kadar vurgulanan Tanrı’nın insanla/tekilerle ilişkisi, açıkçası insan hayatındaki varlığının nasıllığı açıklanmalıdır. İşte Levinas, içkinliği çağının düşüncesine de uygun bir biçimde tekili esas alarak, insan ve insan ilişkilerinden kalkarak kurmaya çalışır. Onun Tanrısı hem kuşatılamayacak, bilincin içine sığdıramayacak kadar aşkındır hem de Başka’nın Yüz’ünde içkindir.

Levinas’ın Tanrı-insan ilişkisi konusunda yaklaşımı bir yandan Tanrı’nın ele avuca geçirilemeyen bir aşkınlıkla onu aklın ve dolayısıyla felsefenin temellük edebileceği bir nesne olmaktan çıkarmak üzere kurulurken diğer yandan Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi insan hemcinslerimiz üzerinden kurarak içkinleştirir. Bu durum bir yandan Tanrının sonsuzca aşkınlığını korurken diğer yandan insanı insana yönlendirerek ve sonsuzla/Tanrıyla insanın Yüz’ünde ve ilişkisinde etik bir karşılaşmayı tek yol olarak önerir. Tanrı ile insan arasındaki “istisnai” bir ilişkidir; ama bu özel ilişkide Tanrı, insan tarafından içerilmesi olanaksız bu ilişkiye “kayıtsız” değildir. Descartes’in “düşünceye konulan Sonsuz” fikrini böyle anlamak gerekir. Sonsuzu düşünce ile kavrayamıyor oluşumuz sonsuz fikri ile olumlu bir ilişkidir, zira bu, sonsuzu/Tanrı’yı temellük edemeyen, tüketmeyen bir ilişki olmanın yanı sıra insanın da özne olarak konumlanışını sağlar. Sonsuz bir yandan insanın tüm bilinç içre düşüncelerini tahrir ederek düşünceyi etkilerken diğer yandan onu çağırır. “Tekrar yerine koyma” ile düşünceyi yerleştirir, onu “uyandırır.”

(Ed. Direk, 2002, s. 176) Levinas'a göre sonsuz fikri ne içselleştirilebilir ne de temellendirilebilir yalnızca ona "maruz" kalınır. Levinas'ın aşkınlık hakkındaki tarifi son derece etkileyici olduğu için bir kısmını aşağıya aynen almayı tercih ettik:

"Gözün tutabileceğinden fazlasını tuttuğu bir kamaşmadır bu; derinin, yakalanabilirin ötesinden yakana hem dokunup hem dokunmadan yanıp kavruluşudur bu. Arzunun onda kendisini tanıdığı bir edilginlik veya bir tutkudur bu. O edilginlikte ve tutkuda, "azdaki çok", düşündüğünden fazlasını düşünmeye yazgılı bir düşünceyi en harlı, en soylu ve en kadim aleviyle uyandırır." (Ed. Direk, 2002, s. 176)

Batı felsefesinin temel tavrı, Tanrı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi ontolojinin terimleriyle düşünmek yönündedir ki buradan ontoteolojik bir tavır olduğunu yukarıda anlatmıştık. Buna göre "bütünlük" varlığa uygun mantıksal olarak ayrıcalıklı bir kavramdır. Oysa "Aşkınlık" der Levinas, "bütünlüğü reddeder." Bütünlük ve varlık kavramları nasıl birbirini kapsayan kavramlarsa, aşkınlık kavramı da bizi varlık kategorilerinin ötesine taşıyan bir kavramdır. Aşkın olan, kuşatılamayandır ve geleneksel teolojinin Tanrı'nın yaratmak için aşkınlığı terketmesini imleyen görüşü utanç vericidir. (Levinas, 1969, s. 293) Diğer taraftan Batı düşüncesinin tin'i bilme eyleminin içinde arayan ve bilmeyi bilinç içre bir temaşaya dönüştüren tavrı da Levinas tarafından yadsınır, zira bunun anlamı insanın zaten bildiğinden fazlasını bilemeyeceği/öğrenemeyeceğidir. Ruha konulanları hatırlamaktan başka yapabileceğimiz bir şey yoktur bu durumda. Levinas'a göre bu anlayış açıkça aşkınlığa yönelik bir saldırdır. Eğer öyle ise yani bildiğimizden fazlasını bilemeyeceksek mutlak başka ve aşkın olan hiçbir şey zihni etkileyemez ve genişletemez. "Aynı'nın çemberi" der Levinas, "Başka'nın çemberini kuşatır." (Ed. Gözel, 2012, s. 197)

Buna karşılık Levinas Başka'nın Aynı'da özümsemeyeceği, Başka'nın Aynı ile bütünleştirilmesi anlamına gelmeyen, aşkın olanı içkinliğe indirgemeyecek bir başka düşünmenin peşindedir. Bu düşünce düşünen/özne ile düşünülen/nesneye yönelik bir ilişki olmayacak, düşünülenin tahakküm altına alınmayacağı, *noema* ile *noesis* arasındaki tekabüliyet tabi olmayan bir düşünce olacaktır. Sonsuz fikri insanın kendi sonlu varlığı ile sonsuzu düşünmesini ancak onu temellük edememesini mümkün kılmakla böyle bir işlev görür. Levinas "vahyin" böyle bir düşünceyi içerdiğini söyler. Bu hem mümkündür hem de değil, zira vahyin Tanrı'sı kendini bir yandan komşuya duyulan sevgi, sorumluluk gibi somut şeyler üzerinden duyururken, Levinas'ın deyişiyle bu "açıklıkta" sunarken diğer yandan "Başka" olarak kalan yani aşkın olan, düşünceyi aşan bir Tanrı'ya dair "bilgi"dir. (Ed. Gözel, 2012, s. 203)

Sonsuz fikrinin bir önceki bölümde söz ettiğimiz Kartezyen kurulumu, sonsuza yönelen, onu düşünen kişiye göre "dışsallığını" tamamen koruyan bir varlıkla ilişkiyi işaret eder. Burada söz konusu edilen yöneldiğimiz, "dokunduğumuz" şeyin bütünlüğünden taviz vermeyen, soyut olanla bir temastır. Bu tarif edilen ilişkide sonsuzun (yani Tanrı'nın) mutlak dışsallığı, Başka'lığı, "kendisini içinde sunduğu ilişkiden kurtarır." (Levinas, 1969, s. 50) Ama mesele burada nihayete er(e)mez, çünkü tamamen soyut olan sonsuz kavramının somut veçhesini de görmek gerekir. Nihayetinde mesele Tanrı tasavvurumuzla ilişkilidir ve Levinas Tanrı'nın soyut aşkınlığını felsefi geleneğin hilafına, onu düşüncede temellük edilemeyecek bir biçimde kurmuş olsa dahi hemen ardından gelen soruyla da baş etmek zorundadır: Tanrı bunca aşkınlığını koruyarak nasıl içkin de olabilir, daha basit bir biçimde söylersek Tanrı tekil/somut hayatlarımızda nasıl yer alır? O zaman burada Arzu kavramına tekrar dönmeliyiz.

Sonsuz fikri Arzu olarak tanımlanırken, doyurulamaz bir şey olan Arzu'da Tanrı/Sonsuz bizi kendisinden Başka'sına yönelendirir. Böylece Tanrı, Arzu'nun nesnesi olmaz. Tanrı'ya giden Arzu

doğrudan Ona yönelmiştir, ancak daha yukarıda bu Arzu bükülür. Tanrı, çağırdığı Arzu ilişkisinden ayrılır ve bu kutsallık, bu “azizlik” sayesinde, söz konusu ilişkide üçüncü şahıs olarak kalır. Sonsuza yönelik Arzu’da Tanrı’nın Ben’in içkin bir nesnesine dönüşmemesi, soğurulmaması için Tanrı’nın arzulanır olarak kalması gerekir hem yakın hem farklı, kutsal olan olarak. Tanrı’nın Ben’i kendinden başkasına (arzulanır-olmayana) göndermesi, buyurması gerekir. Başka’sına gönderilmek uyanıklığı işaret eder, yakınlık karşısında bir rahatlamayı yahut temellük etmeyi olanaksız kılar ve hep bir teyakkuz durumunda olmayı sağlar, Tanrı’ya olan bu yakınlık ancak başkasına-komşuya karşı olan sorumlulukla ikame edilebilir. (Ed. Direk, 2002, s. 178) Böylece Tanrı erişilemez, ulaşılamaz, içselleştirilemez, kavramlar altına sokulamaz, mutlak aşkın olarak kalır.

Levinas mutlaklar alanında düşünür. (Purcell, 2003, ss. 468-469) Ancak onun Tanrı fikri, ne Ortodoks ilahiyatçıların veya teizm savunucularının görüşlerine benzer ne de filozofların Tanrı’sı Levinas’ın Tanrısıdır. O, şimdiye kadar Tanrı konusunda geliştirilen tüm açıklamalardan sakınır, dahası onları Tanrı’nın aşkınlığını ıskalamakla suçlar. Levinas için mutlak, tekildir, özgüldür, tikeldir ve insanidir. Onun önerisi, Tanrı’nın sesinin işitileceği alan olarak insan ilişkilerine odaklanmaktır. Sadece diğerlerine karşı etik davranışlar Tanrı’ya giden yolu açar. İnsanın Tanrı ile ilişkisinin mihenk taşı öteki/başka kişi/lerle kurulan ilişkiden başka bir şey değildir: “Etik düzen bizi Tanrı’ya hazırlamaz; bu, Tanrısallığa katılımın ta kendisidir. Geri kalan her şey bir rüyadır.” (Purcell, 1999, ss. 310-311) Aşkınlığın ve metafiziğin uygun biçimde anlaşılması ancak ve sadece etğin öncel olduğu bir alanda olanaklı olabilir. Tanrı’ya ulaşmak komşuya olan sorumluluğumdan ve ona yaptığım iyilikten ayrı düşünülemez. Bu nedenle ahlaki ilişki hem Tanrı bilincini hem de kendilik bilincini birleştirir. Böylece Tanrı’nın bir yandan aşkınlığı korunurken diğer taraftan insan ilişkilerine içkinleştirilir (bilince değil). Bu nedenle etik ilk felsefedir, teolojiye önceldir ve bu haliyle “temel teoloji” olmaya yaklaşır. (Purcell, 2003, s. 469)

Aşkınlık ve varlığın ötesindeki sonsuz ancak komşunun yakınlığında ve benim başkasına karşı olan sorumluluğumda fenomenolojik olarak görünür hale gelir. Öznenin sonsuzun etkisine “maruz kalışı” komşuya/Başkaya itaat olarak ortaya çıkar. Başka’sının Yüz’ü ile karşılaşmak, Yüz’ün indirgenemeyen ve içselleştirilemeyen saldırısı ile beni itaate mecbur eder. Böylece kendimi başkasının sorumluluğundan sorumlu hissetmeye, onun yaşadığı acılara kayıtsız kalmamaya, onun özgürlüğünün hesabını vermeye zorlanırım. (Ed. Direk, 2002, s. 181) Bu olağan-dışı bir ilişkidir, çünkü Ben’i özne yapan, beni seçen sonsuzdan gelen bu etki, benimle başka’sı arasında aşkın tam algının kapatamayacağı bir fark oluşturur. Başkasına karşı sorumluluğum bu farka kayıtsız kalamayıp yüzündendir. Bu sebeple başkasına karşı olan sorumluluk daha Ben olarak belirmeden kişiyi “suçlamayı reddedemeyen bir sanık gibi” çağırır, yerine ne başkası geçebilir ne de bu yükümlülüğünden kaçılabilir. “Sorumluluğum devredilemez; yanlış yapmaksızın, bir kabahat işlemeksizin veya komplekse girmeksizin komşunun yüzünden kaçamam; böylece ben başkasına yazgılıyım, öylesine ki bundan kurtuluş olanağı söz konusu değildir.” (Ed. Direk, 2002, s. 181-182) Başka’sının yüzündeki çağrı “yüzüstü bırakılmışlığın” çağrısıdır ve Tanrı’ya doğru atılmış bir çığlıktır. İşitilmesi gerekir. Levinas bu tecrübeyi “dinin Başka’sında zımnî doğuşu” olarak tanımlar. Vahiy, varlığın örtüsünün açılması değildir, aslında bu başkayla olan deneyim varlıktan başka türdür ve varlığın örtüsünün açılması olarak tecrübe edilen şeye önceldir. (Ed. Direk, 2002, s. 183) Komşuya duyduğum yakınlık, onun koruyucusu hatta “rehini” haline getirir beni. Bundan kaçamam. Sorumluluk kardeşlikten gelmez, ama kardeşlik başkasına/ komşuya yönelik sorumluluğumun özgürlüğümün önce gelmesidir. (Ed. Direk, 2002, s. 183)

Levinas, Kosky’nin belirttiği gibi postmetafizik ve postmodern bir çağda “din hakkında konuşmanın ve düşünmenin bir yolunu sunuyor (...) onun sorumluluk analizi, dînî kavramların felsefi bir ifadesine açılıyor (...) Levinas’ın fenomenolojisi, postmodern ya da postmetafizik bir çağda yaşayan bir dindarlık

olasılığının kapılarını aralıyor.” (Purcell, 2003, ss. 474-475) Levinas'ın sorumluluk fenomenolojisinden yola çıkarak, herhangi bir inancın veya dini geleneğin otoritesine başvurmadan üretilen bu dindarlık gerçek bir din değildir, ancak onun bu tavrı dinin olasılığı ve *noematik* olmayan anlamıdır. (Purcell, 2003, s. 475) Teoloji dinin ne olacağına karar veremez. Ancak bu etik Tanrı'dan söz etmek olanaklıdır ve “Tanrı hakkında konuşmak teoloji yapmaktır.” (Purcell, 1999, s. 302) Levinas Tanrı'dan söz etmektedir.

Sonuç

Levinas din hakkında konuşmanın yadsındığı, Tanrı'nın ve metafiziğin ölümünün iddia edildiği bir çağda yeniden Tanrı'dan söz eder. Bunu yaparken eleştirdiği düşünsel tarihin Tanrı hakkındaki iki önemli sorusuna/sorununa işaret eder. Bunlardan ilki felsefe-din ya da akıl-inanç arasındaki çatışmadır. Levinas bu kadim soruna “ikisinin esinin de aynı kaynak” olduğunu söyleyerek cevap verir. Böylece hem aklın/felsefenin hem de inancın aynı kökenden geldiğini söyleyerek meseleyi çözmeye çalışır. Ancak bu, inancı ve felsefeyi birbirine irca etmeye çalıştığı anlamına gelmemelidir. Felsefenin “Yunanlı bir dili” olduğunu ve ikisinin farklı yorumlama biçimleri olduğunu kabul eder, dahası bu iki alan arasındaki farkın da korunması gerektiğini vurgular, çünkü buradaki çatışma bereketli bir “akış”ı doğurmaktadır.

Levinas akışı olumlar ancak felsefeye ve felsefi teolojiye yönelik eleştirilerini de sert bir biçimde dile getirir. Her şeyden önce felsefenin ve felsefi teolojinin Tanrı'yla ilişkisi Onu temellük etmek, zihinde kuşatmak, içselleştirmek üzerinden gerçekleşir. Böyle bir ilişkide Tanrı insanın nesnesine dönüşür. Levinas Tanrı'nın aşkınlığını koruyamayan bu yaklaşımın savunulamaz olduğunu düşünür; öte yandan bilginin de zihnin bir hatırlaması ve teması olarak anlaşılması Levinas'a göre nihai anlamda hem bizi sınırlamakta hem de Tanrı ile olan ilişkimizi sadece bizim zihnimizin sınırlarına hapsedmektedir. Eğer öyle ise Tanrı hakkında -ya da hakikat hakkında- yeni ne söyleyebiliriz ki?

Levinas Tanrı'nın aşkınlığı düşüncesine yönelik vurgusu ile farklı bir ilişkiyi önerir. Bu ilişki çelişkililerle yüklüdür: Tanrı öylesine aşkındır ki onu düşüncele kuşatamayız ve Tanrı kendi aşkınlığını muhafaza etmek için bizden Ona doğru yönelen Arzu'yu hemcinslerimize yönlendirmektedir. Böylece Onun aşkınlığı korunurken diğer yandan insan ilişkileri alanı Tanrı'nın sesinin işitileceği, kutsalın neşv-ü nema bulacağı bir alan olarak tebarüz edecektir. Tanrı'nın aşkınlığı yani bilinmezliği, bilince içselleştirilemeyişi, temellük edilemeyişi bizi sürekli çağırır; bu ilişki hem canımızı yakan, huzursuz eden bir ilişkidir hem de bizi geliştirir, artırır, çoğaltır. Levinas'ın Tanrı hakkındaki mülâhazaları ufuk açıcı olmakla birlikte burada bir iki noktayı gözden kaçırmamak gerekir. Öncelikle bilgiye ilişkin “hatırlama” formülasyonunun bizi sınırlayacağı ya da bizi daha fazlasını aramaktan alıkoyacağı düşüncesi kanaatimizde doğru değil. İkinci nokta şu: Tanrı'nın aşkınlığı, Ona ilişkin bugüne kadar yapılan yorumlarla zarara uğramamış ve yadsınmamıştır. Nihayetinde Onun zihnin sınırlarını aştığını bugüne kadar Tanrı'ya ilişkin yapılan mülâhazaların çeşitliliği ve bu yöndeki süregiden çaba göstermektedir. Levinas'ın söylediği anlamda Tanrı'nın aşkınlığının sekteye uğramadığı, yani Onun bilince hapsedilemediği, temellük edilemediği Tanrı hakkındaki düşüncenin devam etmesinden anlaşılmaktadır.

Levinas'ın düşüncelerinin kilit kavramı etik'tir. O, etik ilişkiyi Tanrı'nın sözünün-esininin duyulacağı yegâne alan olarak görür. Bu sayede Levinas, aşkınlığını yeni baştan düşündüğü/kurduğu Tanrı'nın aynı zamanda bilince değil ama insan ilişkilerine içkin bir formülasyonunu yapar. Böylece hem Tanrı'nın aşkınlığını korur hem de Tanrı'nın insan hayatındaki vazgeçilmez yerini işaret eder. Rene Guenon, *Doğu Düşüncesi* adlı eserinde “bütün sistemler” der “kapalı ve sınırlı kavrayışlardır, az ya da çok dar biçimde

tamamlanmış ve sınırlanmış yapılardır” ve şöyle devam eder: “Zaten bir felsefi sistem daima ‘birinin’ sistemidir (...) Dahası, her sistem özel ve göreceli bir çıkış noktası üzerine kuruludur.” (Balci, 1999, s. 13) Levinas'ın etik alan üzerine temellendirdiği ve ince ince ördüğü düşünce dizgesi bir teoloji yapma biçimidir. Bu anlamda “etik teoloji” Levinas'ın izlerini taşır ve elbette bizler için de çok şey söyler, ancak kanaatimizce onun iddia ettiği gibi Tanrı'dan konuşmanın tek yolu değildir.

Kaynakça

- Aydın, S.M. (2007.) Din felsefesi. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Balci, M. (Ed.). (1999). *Metafizik nedir?*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Cohen, R. A. (2001). *Ethics, exegesis and philosophy: interpretation after Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2007). *Meditasyonlar*. (İsmet Birkan, çev.) Ankara: Bilgesu Yayınları,
- Direk, Z. (Ed.). (2002). *Sonsuza tanıklık*. (Özkan Gözel, çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Gözel, Ö. (Ed.). (2012). *Fikir mimarları: Levinas*. (Özkan Gözel, çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Gözel, Ö. (2018). *Varlıktan başka: Levinas'ın metafiziğine giriş*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Gschwandtner, C. M. (2013). *Postmodern apologetics? arguments for God in contemporary philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Guenon, R. (1999). *Metafizik nedir?* (Mustafa Tahralı. Çev) İstanbul: Birey Yayınları.
- McNeil, W. (ed.) (1998). *Kant's thesis about being. Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hilario, G. (2019). *The notions of God by Emmanuel Levinas*. PDF: SSRN Electronic Journal. <https://www.researchgate.net/journal/SSRN-Electronic-Journal-1556-5068>
- Levinas, E. (1969). *Totality and infinity*. (Alphonso Lingis. Çev.) Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1998). *Otherwise than being or beyond essence*, (Alphonso Lingis, çev.) Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2021). *Tanrı, ölüm ve zaman*. (Işık Ergüden, çev.) İstanbul: Sel Yayınları.
- Kılıç, R. (Ed.). (2013). *Din felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları.
- Reçber, M. S., Kılıç, R. (Ed.). (2014). *Din felsefesi*. Ankara: Grafiker.
- Purcell, M. (1999). *A leashing God with Levinas, tracing a trinity with Levinas*. HeyJ XL. Boston: Blackwell Publishing.
- Purcell, M. (2003). *Notes and comments: 'Levinas and theology'? The scope and limits of doing theology with Levinas*. HeyJ XLIV. 468-479. Boston: Blackwell Publishing.