

EMMANUEL LEVINAS İÇİN ADALET NEDİR?¹

Yrd. Doç. Dr. Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN*

ÖZ

Levinas adalet kavramını öncelikle ayrımcılığın, ayrıcalığın ortadan kaldırılması, eşitlik, adil bir yasanın adaleti, yasallık vb. anlamında kullanır. İkinci olarak 'adalet' ilk anlamı aşan etik bir talebi dile getirir. Daha çok üçüncü şahısla ilişkiyi belirlemek için kullanıldığı halde, Levinas'ın başkası ile ilişkiyi de 'adalet' olarak adlandırmaktan kaçınmadığı anlar vardır. Üçüncü ile ilişki bizi siyasete, devlete, yasallığa, bir vatandaşlar düzenine götürür. Başkası ise bu düzeni kesintiye uğratandır. Başkasıyla karşılaşma anlamındaki adalet, aynı zamanda devletin sınırıdır. Levinas, başkasıyla ilişkinin üçüncü şahısla ilişkiden ayrılamayacağını burada da vurgular. Ama başkasının yüzünden doğan adaleti, daha çok başkasına karşı sınırsız sorumluluğumuza bir sınır koyan üçüncü şahıs ile ilişki anlamında ele alır.

Birinin sorumlu olduğu kişi eşsizdir ve sorumlu olan kişi bu sorumluluğunu devredemez. Bu anlamda, sorumlu olan kişi de eşsizdir. Bu noktada Levinas karşılıklılığın söz konusu olmadığı bir ilişkiden, bir toplumun üyeleri arasında eşitlik ve karşılıklılığın varolduğu bir ilişkiye geçer. Onun adalet arayışı, böyle yeni bir ilişkiyi varsayar. Adalet, her ne kadar adaleti kurumsallaştırırsa ve sürdürse de devletten değil, başka insanların, 'dulun yetimin, yabancının' aşkınlığından türer.

Levinas için adaletin gerçek doğası, öznelik kendini sorumluluk olarak anladığı zaman ortaya çıkar, çünkü sadece bu durumda adaletin tümel olanı aştığını, adaletin olduğu şey haline gelmesi için, kanunların tümelliği olabildiğince temsil ettiği kadar, yazılı kanunların ötesine geçmesi gerektiği anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: *Adalet, Üçüncü Şahıs, Başkası, Sorumluluk, Özgürlük.*

Jel Sınıflandırması: *D63, Y8, Z19*

¹ Bu makale; "Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında, 2011 yılında savunulan; Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik" isimli doktora tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

* Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, n.c.akcetin@gmail.com

WHAT IS JUSTICE FOR EMMANUEL LEVINAS?

ABSTRACT

Levinas employs the term justice primarily as elimination of discrimination and privilege. He uses the term as equality, justice of a fair law system. Secondly he expresses an ethical claim for the term justice. Although 'justice' is used for determining the relationship with the third person, Levinas does not hesitate to name the relationship with the other as 'justice'. The relationship with the 'Third Party' relates us to politics, state, legality and a civic order. The Other, on the other hand, leads this order to interruption and discontinuity. The meaning of justice in the encounter with the Other is also the limit of the State. Here Levinas emphasizes that the relationship with the Other cannot be differentiated from the relationship with the third party. Rather, he discusses that the justice which comes from the relationship with the Other puts a limit to our limitless responsibility for the third party.

The person whom one is responsible for is unique and the responsible person cannot hand over his responsibility. Thus, the responsible person is also unique. In this context, Levinas passes from a relationship which lacks counterpartness to a relationship where equality and counterpartness exist amongst the members of a society. His search for justice assumes such a novel relationship. No matter how much justice is institutionalized and continued by the state, it stems from the other people's transcendental thoughts about 'widowed, orphan and the foreign'.

For Levinas, the genuine nature of justice appears when subjectivity conceives itself as the responsibility. Because only in this situation can the justice transcend the whole, and become the thing that is justice itself. Hence as much as the laws representing the whole, justice can extend beyond the written laws.

Keywords: *Justice, Third Person/Third Party, The Other, Responsibility, Freedom*

Jel Classification: *D63, Y8, Z19*

1. GİRİŞ

Levinas adalet kavramını öncelikle ayrımcılığın, ayrıcalığın ortadan kaldırılması, eşitlik, adil bir yasanın adaleti, yasallık vb. anlamında kullanır. İkinci olarak 'adalet' ilk anlamı aşan etik bir talebi dile getirir: *Başkasıyla karşılaşma ve ondan sorumlu olma*. Bakımsızlığının deneyiminde dile gelen bu talep, ontolojiyi aşan ve onun dili olan bilgiye indirgenemeyen bir sonsuzluktur. Adalet'in Levinas'taki çift anlamı, yasa ve adalet ikileşmesinin ve özellikle de adaletin bilginin ışığı altına

getirilmemesinin yeni bir biçimde düşünülmesine olanak tanır (Direk, Yasanın Kaynağı Üstüne, 2005, s. 111-112).

Levinas adalet sözcüğünü kullandığı yerde onu teknik anlamda ahlâki olandan ayrı ya da ahlâki olana karşıt bir şey olarak kullanmaz. Etik öznenin *başkasıyla* üçüncü arasında bulunmasından yola çıkarak adaleti iki biçimde düşünür. Adalet talebi bir yasalar sisteminin ortaya çıkmasına yol açar, ama bu yasaların uygulanmasıyla gerçekleşip, kurduğu düzenin içinde çözülmez. Sistemin adaleti her zaman dışarıdan gelen bir aciliyet tarafından aşılır. Bu yüzden herkes için adalet hep o sistemin kuruluşu itibarıyla dâhil etmediği *başkasının* sorgulamasına tabi olacaktır (Direk, Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları, 2005, s. 157).

Levinas adaletle ilgili olarak şu soruyu sorar: bu çokluk içinde, hangisi mükemmel şekilde *Başka* olandır? Nasıl olur da yargıda bulunulabilir? Eşsiz ve karşılaştırılmaz olan *Başka*'yla *Başka*'ları nasıl karşılaştırılabilir? Birinin sorumlu olduğu kişi eşsizdir ve sorumlu olan kişi bu sorumluluğunu devredemez. Bu anlamda, sorumlu olan kişi de eşsizdir (Levinas, Alterity and Transcendence, 1999, s. 101-102). Bu noktada Levinas karşılıklılığın söz konusu olmadığı bir ilişkiden, bir toplumun üyeleri arasında eşitlik ve karşılıklılığın var olduğu bir ilişkiye geçer. Onun adalet arayışı, böyle yeni bir ilişkiyi varsayar. Bu ilişkide, *başkasına* yönelik olarak sahip olmamız gereken aşırı cömertlik, bir adalet sorunuyla karşı karşıya kalır. Adalet söz konusu olduğunda karşılaştırma yapılır ve *başkasının* bizim karşımızda hiçbir ayrıcalığı yoktur. Bu ilişkiye giren insanlar arasında, birbirleriyle karşılaştırılmayı, yani adalet ve vatandaşlığı varsayan bir ilişki teşkil edilmelidir. Adalet, başlangıçta duyulan bu sorumluluğa getirilen bir kısıtlama olduğundan, yine de bizim *başkaya* tabi olduğumuza işaret eder. Üçüncü şahsın katılımıyla birlikte, temel adalet sorunu ve her zaman başlangıç olarak *başkaya* ait olan haklı olma durumuyla ilgili mesele ortaya çıkar (Levinas, Alterity and Transcendence, 1999, s. 102).

2. ADALET NEDİR?

“Felsefe, Adalet ve Aşk” başlıklı yazısında Levinas, adalet kavramına yüklediği anlamlarla ilgili önemli ipuçları verir. *Bütünlük ve Sonsuz*'da adalet kavramının ikili bir kullanımı vardır. Daha çok üçüncü şahısla ilişkiyi belirlemek için kullanıldığı halde, Levinas'ın *başkası* ile ilişkiyi de ‘adalet’ olarak adlandırmaktan kaçınmadığı anlar vardır. Üçüncü ile ilişki bizi siyasete, devlete, yasallığa, bir vatandaşlar düzenine götürür. *Başkası* ise bu düzeni kesintiye uğratandır. Totaliter bir devletin meşruluğu ancak *başkası* ile ilişkisinden yola çıkılarak tartışılabilir. *Başkasıyla* karşılaşma anlamındaki adalet, aynı zamanda devletin sınırlandırır. Levinas, *başkasıyla* ilişkinin üçüncü şahısla ilişkiden ayrılamayacağını burada da vurgular. Ama *başkasının* yüzünden doğan adaleti, daha çok *başkasına* karşı sınırsız sorumluluğumuza bir sınır koyan üçüncü şahıs ile ilişki anlamında ele alır.

Levinas adaletin bizim özgürlüğümüzün keyfilğini sorgulayarak bizi hesap vermeye, kuramsallaştırmaya, haklılaştırmaya çağıran *başkasının* yüzüyle karşılaşmamızdan doğduğunu ve bu yüzden adaletin kuramsallığın temeli olduğunu da ileri sürer. Tanrı'nın etik bağlamda, *başkasının* yüzüyle ilişkiden geçerek felsefeye girmesi, *başkasının* yüzünde Tanrı'nın “Öldürmeyeceksin” buyruğunu duymamız, Levinas'ta ayrılmışlık anlamını taşıyan azizlik ülküsüyle birlikte düşünülür. Kutsal Kitap Levinas'a göre etik bir anlam taşır. Başka insanla ilişkiden bağımsız Tanrı ile bir ilişki kurmaya çalışmanın, Tanrıyla birleşmeyi ya da çakışmayı hedeflemenin azizlikle bir ilgisi yoktur (Direk, Sunuş, 2003, s. 35-36).

Levinas'a göre adaletsizlik *Başkası*'nın özgürlüğünden habersiz değildir ama ekonomi ile ilgili yapılanlar bu özgürlüğü ihanete sürükler. Bütünlük eğer adaletsizlikte başlıyorsa, adaletsizlik aslında adaletsizlik olarak bilinmez. Tarih alanında, masum adaletsizliğin zemini yer almaktadır; bu zeminde kötülük saflığın içine kazanmıştır. Adaletin ızdırabın iniltisi içinde haykırdığını duymak için –vicdanın sesini duymak için– bir varlık sorunu olmayan bir özgürlük ile ilişki içinde olmak, özgürlüğü *başkasında* algılamak yeterli değildir; çünkü zaten bu özgürlüğü onun işlemleri içerisinde fark ederiz. Bu özgürlük bize aşırı tüketim yaparken ya da sömürürken sunulmaktadır. Adaletsizliğimizi bilmek için, adalet olasılığını fark etmek için, yeni bir durum gerekir: birinin bizden hesap sorması gerekir. Adalet, adaletsizliğin sıradan faaliyetleri sonucunda gerçekleşmez. Adalet dışarıdan gelir, tarihe dışsal bir ilke olarak ortaya çıkar. Ahlâki fikirlerin bir toplumun ya da bir sınıfın gereksinimlerini ifade ettiği görülen toplumsal çatışmaların içinde oluşturulan adalet kuramlarında bile başvuru, yine de ideal bir vicdana, ideal bir adalete yapılır ve bu adalet içinde nihai bir meşrulaştırma ve oldukça görece olan bu gereksinimlerin mutlak olana erişim düzeyine yükseltilmesi hakkı araştırılır. Toplumdaki nesnel ilişkilerin ifadesi olan bu fikirler, aynı zamanda bu nesnel ilişkiler üzerine dayanan bir yargılamadan geçen, yaşayan bir bilinci de tatmin etmelidir (Levinas, *Collected Philosophical Papers*, 1987, s. 39-40). Bu dünya kişinin tarihi yargılayabileceği bir dünyadır ve zorunlu olarak akılsal olan bir dünya değildir, ancak kişinin yargılamadan geçebileceği bir dünyadır. İnsani olmayan şey, ortada yargılayan biri olmaksızın yargılanmaktır.

Saygı göstermek kendine maruz kalmak demek değildir; dahası *başkası* bize emretmektedir. *Ben* emir altındadır, yani bir işi fark etmeyi becerebilen bir kişi olarak tanınır. Saygı göstermek kanun önünde eğilmek değil bize bir iş emreden bir varlığın önünde eğilmektir. Ancak bu emrin aşağılama içermemesi için –ki aşağılanmak bizden tüm saygı gösterme imkânlarını söküp alır– aldığımız emir, aynı zamanda bize emreden kişiye emretmemizle ilgili bir emir olmalıdır. Bu emir, bir varlığa bize emretmesi için emretmeyi içermelidir. Bir emirden diğerine yapılan bu atıf ‘biz’ deme ve ‘bir taraf oluşturma’ olgusudur. Bir emrin diğer bir emre atıfta bulunması nedeniyle, ‘biz’ *ben*'in çoğulu olmamaktadır. Ancak bu şekilde tanımlanan saygı, adaletin bir sonucu değildir, çünkü emredilen kişi

adaletin ve adaletsizliğin dışındadır. Saygı duyulan kişi, adaletin icra edildiği değil onun yoluyla kişinin adaleti işler kıldığı kişidir (Levinas, *Collected Philosophical Papers*, 1987, s. 43-44). Levinas için saygı eşit olanlar arasında kurulan bir ilişki olduğu gibi adalet de orijinal eşitliği gerektirir. Sevgi özü gereği eşit olmayanlar arasında kurulur ve bu eşitsizlikten beslenir. Kendinden önce karşılıklılığının başladığı muhatap, bireysel tarihi olan, bir geçmişi, bir aileyi, küçük ve büyük acıları sürdüren, şefkat ve duygu talep eden ampirik bir birey değildir.

Levinas, felsefesini ‘bilgelik sevgisi’ olarak yorumlanabilecek Yunan felsefesinin kavramları üzerine kurar. Bunu söylemekten de sakınmaz, ancak Levinas’a göre bu şekilde ele alınan felsefenin sevgi ya da Arzu bilgeliği olarak algılanması da gerekir. Bu Kant’ın “iyi niyetli insanın kanunlara göre yaşayan insan değil, kanunlara saygı çerçevesinde yaşayan insan” olduğu biçimindeki iddiasına atıfta bulunarak açıklanabilir. Oysa Levinas, amaçlar dünyasında kanunlara karşı gösterilen sistematik saygının tek başına yeterli olmadığını altını çizer. Yüz yüze olduğumuz tekil, başka insana da saygı göstermemiz gerekir. Bir düşünürün okuyucularına ya da dinleyicilerine tekrar tekrar hatırlatmak durumunda olduğu şey budur. Felsefe, Eleştirel ve daha az Eleştirel olmak üzere, iki anlamlı bir söz olmalıdır. Dilin yanlış kullanılması yoluyla, tümelleştirilebilirliği kökensel bir şekilde ahlâki bir şey olarak ele almak suretiyle kastedilen tarafsızlıktan memnun olmayan bir düşünür ve insan olarak duyduğumuz sorumluluğu belirtmelidir. Tümelleştirilebilirlik ahlâki olanın temelinde olmalıdır, ama bu temel ve kanunun kökeninden önce temelsiz, kökensiz, an-arşik (ilke öncesi) sorumluluğumuz gelmektedir. Bu sorumluluk bizim açımızdan benliksel, ama zorunlu olarak bencil olmayan, bir niteliğe sahip varlıksal sürekliliğimizden fedakârlık etmemizi gerektiren ve töz için *başkasının* yerine geçmeyi temsil eden bir sorumluluktur (Llewenlyn, 2002, s. 109-110).

İnsan, yönelimsel-olmayan bilincin içsellğine, kötü vicdana, kötü vicdanın adaletsizlikten ölümden daha fazla korkulmasına, yani maruz kalınan bir adaletsizliğin işlenen bir adaletsizliğe tercih edilmesine, yol açma olasılığını doğurmasına ve varlığın garanti ettiği şeyin varlığı meşru kılmasına yapılan bir dönüştür (Levinas, *On Thinking-of-the-Other*, 1998, s. 148).

Ahlâki olanı gerçekleştirmek için herhangi bir siyasi edime gerek yoktur, ama tabii ki ahlâkiliğe uzak ya da ona yakın olan siyaset biçimleri vardır. Levinas adaletin her zaman daha iyisini aradığını söyler. Liberal devleti bu şekilde tanımlar. Liberal devlet, adaleti mutlak olarak hedeflenen şey olarak ve böylece mükemmellik olarak ele alır. Somut olarak bakıldığında liberal devlet, yazılı kanunları yoluyla insan haklarını adaletle paralel bir kurum olarak kabul eder. Liberal devlet sahip olduğu adalet sistemi içinde her zaman insan hakları konusunda yapılacak iyileştirmeler olduğunu da söyler. İnsan hakları aslında adaletin henüz tesis edilmediğini bize hatırlatır. Ve liberal devlet faşist devletten daha ahlâkidir ve ahlâki devlet idealine faşist devletten daha yakındır. Bunun ütopyacılık açısından bir önemi vardır; liberal devletin ahlâki devlet idealine faşist devletten daha yakın olmasını dile getirmek

asla gerçekleşmeyecek olan ama sonuçta tüm ahlâki edimleri de yönlendiren şeyi fark etmektir. Bu ütopyacılık bizi ne belirli olgusal durumların kınanmasından alıkoyar ne de yapılacak olan görelilerlemlenin fark edilmesinden. Bu ütopyacılık geri kalan her şeyin kınanması anlamına gelmez. Azizliğin iyilik yapmak olması anlamındaki ütopyacılık olmadan ahlâki bir yaşam söz konusu olamaz (Wright, Hughes, & Ainley, 1998, s. 177-178).

Her insan bir *Ben*'le, o da bir *başkası*yla ilişkilidir. *Ben*'in komşusuyla kurduğu ayrıcalıklı ilişki değişikliğe uğrar. İnsan, herkese nasıl cevap verebilir? Cevap verilecek kişiler arasında öncelik sahibi olan kimdir? *Başkasına* duyulan sorumluluğun oluşturduğu etik düzen ile etik düzenin yine de başvurduğu yasal düzen arasındaki ilişkinin en önemli belirsizliği budur. Çünkü *Ben*, bir hayır işinde ilk gelene yaklaşmakla, *Ben*'in komşularından biri olan üçüncü bir şahıs tarafından yardımsever bulunmama riskini taşır. Yargılama, karşılaştırma gereklidir. İnsan, karşılaştırılmaz varlıkların karşılaştırılması konusunda rıza göstermelidir. *Ben*'e ait olanlar, bunların hepsi biriciktir. İnsan, bu varlıkların biricikliğini bir tür olarak tasnif edebilmelidir, ama bunu varlıkları bu türe zincirlemeden yapmalıdır. Devlet, genel geçer kanunlar, gereklidir. Kararların uygulanması için kurumlara gereksinim vardır. Siyaset ve adaletle ilgili her şeye gereksinim duyarız. Adalet ve adil Devlet, insan çeşitliliğinin içinde varolan hayırseverliği mümkün kılan bir zemin yaratır. Bu, her ne kadar Devlet sadece doğamız gereği sahip olduğumuz zalimliğin sınırlandırılması anlamına gelse de, Hobbes'un ortaya attığı "insan insanın kurdudur" fikrinden farklıdır. Bize tam tersi doğrudur. Yardımseverliğin belirli bir kısıtlaması olan, ama yine de sevgi temeline dayanan Devlet her zaman için kanunlarını ve adalet anlayışını gözden geçirebilir. Bu yeniden ele alma –ya da iyileştirme– düşüncesi aslında demokrasinin ve liberal Devlet'in özü, devlette yatan bir merhamet ve hayırseverlik belirtisi, daima daha iyi olabilecek bir kanun uğruna verilen bir çabadır. Dolayısıyla daima daha da iyileşen bir kanun yönünde verilen bir mücadeledir. Giderek daha da açık hale gelen bir öğretilen hareketle yapılan basit bir çıkarsama sonucunda ulaşılmayan bir iyileşme ve yenilenmedir. Basit bir çıkarsama yerine, kanunlar insanların ahlâki bir çaba göstermesini gerektirir. Tanrı imgesi altında ortaya konan hayırseverlik ya da merhamet, insanın "varlıktan başka türlü olarak durumunda" yer almasını sağlar. Bu, insanın *Başkası*'nın varlığını kendi varlığının önüne koyması anlamına gelmektedir. Bu, yani *başka* insana dair bir hümanizm, ifademize anlam verir (Gedney, 2002, s. 230-231).

Özgürlükler, birbirlerini yadsıdıkları esnada birbirlerini doğrulayan güçler gibi, biri diğerine göre kurulduğunda karşımıza çıkan şey savaştır, çünkü bu durumda özgürlüklerin her biri diğerini kısıtlar hale gelir. Birbirleriyle kaçınılmaz olarak çatışır ya da birbirlerinden habersizdirler, yani şiddet ve zorbalıktan başka bir şey uygulamazlar. Bu zorbalık ve dışsallık düzeni yerine, farklı istençler arasındaki ilişkilerin bu istençlerin akla yaptıkları ortak katılıma indirgenen ve istençlere dışsal olmayan rasyonel bir düzen getirilebilir. Bu rasyonel düzen Devlet'tir. Devlet, dışsal ilişkilerin

içselleştirilmesidir. Ancak istencin kişiliksiz akla, kendi içindeki söyleme, yazılı kanunlara tabi olması insanın insanla yüzleşeceği bir söylemi gerektirir. İnsanlar arasında geçen yüz-yüze karşılaşmalar zamanla rasyonel düzene dönüşen etik bir durum oluştururlar (Beavers, 2001, s. 287-288).

Levinas özgürlüğü en önemli felsefi sorun olarak görmeyi reddeder. “Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Birkaç Düşünce” adlı yazısında da görüldüğü gibi felsefe ile kültür arasındaki ilişki ona açık görünmektedir. Ona göre felsefe, kültürel bir mirasın ifadesidir. Levinas kendisini, ırkçılığa maruz kalma tecrübesinin anlamını fenomenolojik olarak açıklayabilmek için Hitlerci kültür Avrupa kültürüne nasıl bağlanır; Avrupa felsefesinin özgürlük düşüncesi nasıl Hitlerizmin felsefesine yol açmıştır gibi soruları cevaplamak zorunda hissetmiştir. Özgürlük tinine dayalı felsefi özgürlük mefhumunu siyasi bir söylem olan haklar söylemi tüketmektedir. Modern Avrupa felsefesinin özgürlük mefhumu, somut dünyayı akla tabi hale getiren idealist bir eğilim, siyasi özgürlük mefhumu ise akla dayanarak tarihsel belirlenimi reddeden bir liberalizmin işaretini taşır. Levinas’a göre her iki mefhumun da dayandığı akıl, Hıristiyanlığa ait bir hisle beslenir (Direk, Levinas’ta Adalet Kavramı, 2005, s. 139-140).

Mutlak bir yabancı olarak bize bakan yüzden önce taşıdığımız sorumluluk ve yüzün tezahürü kardeşliğin asıl gerçeğini oluşturur. Köken bir nedensellik değildir, fakat kökenin birliği ile rastlaşan ve rastlaşmayan bir birliğin kurulmasıdır. Rastlaşmama, somut olarak, bizim kardeş olarak konumumuza bağlıdır; bizim tarafımızdaki diğer birlikleri belirtir. Bu nedenle *Ben* niteliğindeki birlik, hem varlığın kendine yeterliliğini hem de kısmiliği, yüz olarak *başkasından* önceki konumunu içerir. Yüzün bu şekilde buyur edilmesinde eşitlik sağlanmış olur. Bu zaten onun adına bizim sorumluluğumuzdur ve bu yüzden bize bir yücelik boyutundan yaklaşır ve bize hükmeder. Eşitlik, *başkasının* aynı olana hükmettiği ve kendini sorumluluk içinde aynı olana açtığı noktada üretilir; aksi takdirde sadece soyut bir fikir ve bir kelime olarak kalır (Levinas, *Totality and Infinity*, 2001, s. 214). Eşitlik, yüzün davetinden ayrı tutulamaz.

Levinas “Öldürmeyeceksin” buyruğunu *başkasının* yüzüyle ilişkilendirir, zira yüz bunu söyler. Bununla birlikte Tevrat’tan ödünç alınmış bu buyruğun anlamı, *başkasını* bilfiil öldürmemin yasaklanmasının ötesine taşınarak *toplumsal adalet* talebi olarak yorumlanır. Böylece ortaya son derece politik bir sonuç çıkar: birileri yoksulluk ya da sağlık hizmetlerinin yetersizliği sebebiyle öldüğünde, hiçbir şey yapmadığımız halde onları öldürmüş sayılırız. Ona göre özgürlük ve aşkınlık, ‘*başkasıyla* karşılaşma’ ve ‘adalet’ üstünden yeniden düşünülmelidir (Direk, Levinas’ta Adalet Kavramı, 2005, s. 145-146).

Levinas’ın felsefesinin özü *Başka* insanın hümanizmidir. Yani Levinas’ın düşüncesi Aynı olan insanın hümanizmine değil, *başkalarına* karşı hayırsever olan bir insanın hümanizmine işaret eder;

çünkü aynı olan insan, bir nevi sempati duymak demek olan ‘hümanizm’ konusunda ne kadar yetkin olursa olsun bencil kalacak bir insandır (Akçetin, 2011, s. 233).

Levinas’a göre *Ben*’in sorumlulukta mutlaklaşması ona göre, *ben*’in kendisinden kurtulması’, ‘farklı bir özgürlük’, ‘iyiye bağlanmak’tır. *Bütünlük ve Sonsuz*’daki özgür *Ben*’in yerini, zulüm görmüş konuşmak için daha ağızını bile açmadan, hiç özgür olamadan suçlanıp mahkûm edilmiş, haksız yere ceza görmüş, cezası çoktan infaz edilmiş özgür olmayan bir *ben* alır. Asıl mesele budur: *ben*’in etik özne olması. Sorumlulukta *başkasının* yerine, acı çekmemiş, vicdanı rahat, kendisine bütünüyle hâkim *ben* değil, böyle bir *ben* geçer. Onun *başkasının* sorumluluğundan sorumlu olması demek, kölenin kendisini köleleştirenden, ezilenin ezenden, işkence görmüş olanın işkencecisinden sorumlu olması demektir. Ama uğradığımız haksızlıktan nasıl sorumlu olabiliriz? Bize haksızlık edenin sorumluluğundan sorumlu olmak demek, onu affetmek değil, bize yaptığı haksızlık üstüne kafa yormaktır. Soykırımın, dışlamanın, açlıktan ölümün, tecavüzün nasıl olupta gerçekleştiği üzerine kafa yormak, sorgulamak tarihsel ve toplumsal sorumluluğu taşımaktır. Bu farklılıktan yola çıkarak evrensel barışa ulaşmanın koşuludur (Direk, Levinas’ta Adalet Kavramı, 2005, s. 151).

Benliğin saygınlığı, başka insana duyulan bastırılmaz ahlâki sorumluluk olarak ve bu sorumluluk esnasında ortaya çıkar. Bize yüz-yüze bakan birine duyulan ahlâki sorumluluk, bizi yüz-yüze olamadığımız tüm insanlar, başkaları, tüm insanlık için de adalet talep etmeye götürür. Bizimle yüz-yüze bakmayan insanların da ahlâki ilişkiler kurma hakları vardır. Adalet, her ne kadar adaleti kurumsallaştırırsa ve sürdürse de devletten değil, başka insanların, ‘dulun yetimin, yabancının’ aşkınlığından türer. Adalet, bu indirgenemez ve aciliyeti olan sorumlulukla ilişkilidir ve kültür, tarih, organize dinler, devlet, bilim ve felsefe nihai anlamlarını ve meşruiyetlerini adalet adına bu ilişki çerçevesinde kazanırlar. Tüm evrensellik alanı, tarihsel olarak belirlenmiş tüm tikel dışavurumları içerisinde, ahlâki zorunluluklardan doğar ve bunlar tarafından yönlendirilir ve bu nedenle de ahlâki yargılamaya maruz kalır (Levinas, *Humanism of The Other*, 2003, s. xxvii-xxviii). Başka insanın hümanizmini, belki de insanların yüz yüze oldukları bir çoğullukta farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen bir siyaset felsefesi olarak düşünmek gerekir. Bu felsefenin siyaseti, yalnızca Aydınlanma temelli insan hakları politikalarının dışlamış olduğu kişilerin geçmişte alamadıkları hakları şimdi almalarını sağlamakla ilgilenmez. Onların ‘sorumlu’ olabilecekleri bir durumda yaşayacakları koşulların sağlamlasını da talep eder (Direk, Levinas’ta Adalet Kavramı, 2005, s. 152). Adalet tarafından kısıtlanan insan haklarının temel ilkesi baskı altında tutulur ve bu ilkenin insanlar arasında başlattığı barış belirsiz ve asılsız kılınmış olur (Akçetin, 2011, s. 239).

Barış ne kadar kötü olursa olsun iyi bir savaşa tercih edilir. Ama bu yine de soyut olan bir barıştır, devletlerin sahip olduğu güçlerde ve güç kullanmak suretiyle insanların kanuna itaat etmelerini sağlayan siyasette kalıcılık arar. Böylece adaletin siyasete, siyasi stratejilere ve zekice

ilişkilerine başvurması gerçekleşir: devlete özgü olan zorunluluklar pahasına varlığın ulaştığı akılsal düzen siyaset içinde yakalanır. Zorunluluklar, her ne kadar insanın özgür istencine dair hak ve *başkanın* özgür istenci ile yaptığı anlaşma olan adalet başlangıçta politik zorunluluklar açısından bir sonuç ya da mazeret görevini görmüş olsa bile, insana duyarsız olan doğanın kadar sert bir determinizm oluşturur. Devletin işleri içinde dayatılan sapmalar yüzünden fark edilmeyen, araçların mevzilenmesi nedeniyle kaybedilmiş bir sonuç. Ve totaliter bir devletin olası sonucu, insanın baskı altına alınması, insanın haklarıyla dalga geçilmesi ve insanın sahip olduğu hakları geri alması yönünde verilen sözün gerçekleşmesinin belirsiz bir zamana ertelenmiş olmasıdır. Bu aynı zamanda insan haklarının savunulmasının devlet dışında yer alan bir uğraş olduğu anlamına gelir. Böyle bir uğraş, politik bir toplumda bir çeşit dokunulmazlık taşır; bu dokunulmazlık Eski Ahit'in politik güçlerindeki kâhinlik özelliği gibidir. Bu kâhinlik özelliği politik zekâdan tamamıyla farklı olan bir uyanıklılık halidir, tümelliğin biçimselliği karşısında boyun eğmeye kısıtlanmayan bir sağduyudur, ama bu sağduyu aynı zamanda sınırlı da olsa adaleti sürdürür (Levinas, *Outside The Subject*, 1993, s. 122-123). Bu dokunulmazlığı garanti altına alma ve bu bağımsızlık özünde siyaset ile etiğin birleşimini mümkün kılma tarzını tanımlar.

Ancak insanın haklarının savunulması ile ilgili bu düşünceleri göz önünde bulundurduğumuzda etik, başka insanların özgürlüklerinin kısıtlanmasının olası bir reddi olan bir özgürlük kavramının sunduğu çerçeveden düşünülemez. Çeşitli özgürlükler arasında yapılacak adil bir düzenleme ancak karşılıklı kısıtlamalar sonucunda gerçekleşir. Ödün vermek ve uzlaşmak! Kendisinden kaçılmayan adalet, birbirlerine karşıt olan istençler arasında kurulacak olan uyumlu ilişkilerden daha farklı bir 'otorite' gerektirir. Özgür istençlerin bu uyumlu ilişkiler üzerinde öncül bir barış temelinde anlaşması gerekir; bu barış salt bir saldırganlık karşıtı durum olmayan ama kendi olumluluğunu içeren bir barıştır. Bu barışın tarafsızlığı iyilik fikrinde öne sürülür, bu sevgiden türeyen bir tarafsızlıktır ve eşsiz ve mutlak olan öteki anlamı sadece sevilen kişide bulabilir. Kişinin kendini adalet söz konusu olduğunda, birbirini karşılıklı olarak dışlayan taraflar arasında salt bir biçimde ölçütlerin normları kısıtlaması ya da özdenetimi devreye sokması, insan ırkının üyeleri arasındaki ilişkilerin mantıki uzanımın bireyleri arasında kurulan ve yâdsıma veya kayıtsızlıktan başka bir şey ifade etmeyen ilişkiler içinde özümsemesi anlamına gelecektir. İnsanlık içinde bir bireyden diğerine doğru uzanan ve anlamını bir kavramını uzanımının mekânsal metaforundan almayan bir yakınlık söz konusudur. Bu yakınlık doğrudan doğruya bir insanın ve *başkasının başkasıyla* yüzleşen bir bütün olmasını sağlar. *Başkası* için varolan *ben*'dir. İnsandaki akılcı varlığın özü sadece bilgi biçimindeki, karşıtlığı reddeden bilinç biçimindeki bir psişizmin (ki böyle bir psişizm öteki şeyleri kavramlar içinde kapsayacaktır ve onları tümel özdeşim yoluyla yabancılaşmasından kurtaracaktır) şeylerde vuku bulmasını göstermez. Aynı zamanda, başlangıçta bir kavramın uzanımına göre varolduğu görülen bireyin kendini kendi

cinsinin tek örneği olarak konumlandırma yetisini de gösterir. Böylesi bir konumlandırmada birey kendini diğerlerinden mutlak olarak farklı sunar ama bu farklılıkta *başkasına* karşı kayıtsız olamaz ve bunu *Ben*'in ilişkisini kestiği mantıki kavramı yeniden yapılandırmadan yapar. Kayıtsız kalmamak, yani orijinal toplumsallık –iyilik, barış ya da barış isteği, rahmet– buluşmanın ilk olayıdır. Bu farklılık, mutlak olarak *başka* olmasına ve hatta aynı cinse ait bireylerin birbirlerine göre başkalık durumlarıyla karşılaştırıldığında ‘daha *başka*’ olmasına rağmen *başkanın* bizi ‘selamladığı’ kayıtsız olmama durumudur ve *başka* bunu bizi ‘algılamak’ için değil bizi ‘düşündüğü’ için, bizi kendisi için cevap verilebilir biri olarak ‘umursadığı’ için yapar. *Ben*’i selamlayan *başka* bu anlamda yüzdür (Levinas, *Outside The Subject*, 1993, s. 123-124).

Bu barışta yer alan bir iyiliktir ve aynı zamanda bir özgürlüğün de uygulanması ve *Ben*'in kendini ‘kendi benliğine dönmekten’, öz-evetlemesinden, kendi varlığını koruyan bir varlık olarak içerdiği bencillikten kurtarmasıdır ve bunu *başkasına* cevap vermek üzere, başka insanın hakkını savunmak için yapar. Kayıtsız kalmamak ve sorumluluğun iyiliği tarafsız değil, sevgi ve düşmanlık arasındadır. Kayıtsız kalmamak ve sorumluluk, barış/iyilik dileğinin ilk dil olduğu tanışma temelinde anlaşılmalıdır. Levinas’a göre Fransız Cumhuriyeti’nin sloganı olan kardeşlik, insanın *başkasına* karşı kayıtsız kalmaması olarak anlaşılabilir. Bu kayıtsız kalmama durumunda özgürlüğün gömülü olduğu ve insanların sahip olduğu hakları kapsayan adaletin devletin sağladığı anlamdan daha kesin ve belirgin bir anlam kazandığı gerçek iyilik söz konusudur. Kardeşlik içinde yer alan bir özgürlük; bu özgürlükte kişinin-*başkası*-için-varolması sorumluluğu evetlenir ve bu özgürlük sayesinde insan hakları kendilerini, kendisi açısından cevap verilebilir olan *başkasının* hakları olarak dışa vurur. İnsan haklarının kendilerini *başkasının* hakları ve bir *Ben* adına sahip olunan bir görev (kardeşçe bir görev) olarak dışavurmaları insan haklarının fenomenolojisidir. Ama bu hakların orijinal mizanseninde de özgürlüğün, zorunlu kılınan insanın haklarının dışavurumu şeklinde gerçekleşen bir evetleme söz konusudur ve zorunlu kılınan insanın haklarının dışavurumu sadece basit bir aktarımın sonucu değildir; neyse ki insan hakları genelleştirilmiş haklardır ve zorunlu kılınan insana da *başkalarında* görünürler. Kişinin onu sorumluluğa çağıran *başka* ile ilgili görevi, kendi özgürlüğünü vermesidir. Reddedilemez ve devredilemez olan sorumluluk içinde değiş tokuş edilemez bir konumdayızdır: eşsiz, kıyaslanamaz ve seçilmişizdir (Levinas, *Outside The Subject*, 1993, s. 124-125). Bizim özgürlük ve haklarımız, *başkasının* özgürlüğü ve haklarına olan itirazımızdan önce kendilerini dışa vurursa, sorumluluk ve insani kardeşlik şeklinde ortaya çıkar. Bu sonu gelmeyen bir sorumluluktur: çünkü *başkasına* dair hesaplarımız asla kararlı hale gelmez.

Levinas’ın düşüncesine göre kişilik, sorumluluğun yoğunlaştığı varlıkta yer alan bir mesele haline gelir. Zevke yer veren benlik, kendisiyle birlikte merkez noktası olarak yaşayan bir benliktir. Ahlâki bir benliği Tanrı’nın hükmü altındaki bir benlik yapan biriciklik hali, bizzat kendi adına

uygulanan şiddetten arınmasıdır. Tamamen yeni olan bu bakış açısından anlaşılın *Ben*, tarihin benliğine denk gelmez. Benliğin 'kötü kaderi' keyif süren benliğin çıkarı için ahlâki karakterinin reddedilmesi yönünde yapılan bir girişime bağlı bulunur. Adaletin gerçek doğası, öznellik kendini sorumluluk olarak anladığı zaman ortaya çıkar, çünkü sadece bu durumda adaletin tümel olanı aştığını, adaletin olduğu şey haline gelmesi için, kanunların tümelliği olabildiğince temsil ettiği kadar, yazılı kanunların ötesine geçmesi gerektiği anlaşılabilir. Yazılı kanunlar tek başlarına yetersizdirler ve bu anlamda adaletin yerine getirilmesi için özneliğin müdahalesi gerekli görünmektedir. Adalet insanların işinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu yüzden adaletten ayrı tutulamayacağımızı anlarız. Levinas'a göre bir benlik haline gelmek, 'bir ayrıcalık ya da bir seçilmedir'; kendine tümel olanın dışında bir yer bulmaktır, eşzamanlı olarak hem ahlâki bir kişilik hem de kanunun ötesinde olabilmektir (Wyschogrod, 2000, s. 125-126). Hakikat ne tarihin tahakkümü altındadır, ne de öznel olandadır. Hakikat, ancak bir öznellik ondan bahsetmeye çağrılıyor ise varolur. Sonsuz sorumluluğa yapılan çağrı sadece salt öznellik olarak değil, aynı zamanda kendi olarak varolması durumunda da söz konusudur. Bu bağlantı içinde *Ben* demek kişinin indirgenemez iğini sorumluluğun ayrıcalıklı bir merkezi olarak onaylaması anlamına gelir.

3. SONUÇ

Nihai olarak diyebiliriz ki Levinas'a göre bize *başkasının* gözlerinden bakan üçüncü şahısla ilişkimiz 'adalet'tir. Üçüncü şahısla ilişki, yani herkesin kendi çıkarını yasalar çerçevesinde mümkün her yolu kullanarak koruması anlamına indirgenemeyen, başkılığa saygılı bir siyaset, tarihsel ve kuramsal olan bir 'travmatik deneyimin' içinden, eleştiri yoluyla kurulur. *Başkasıyla* ilişki eleştirinin koşuludur ve bu ilişki eleştiriye yol açtığı için Levinas ona 'adalet' der. Siyaseti, kendisi aracılığıyla düşündüğü üçüncü şahısla ilişki eleştiriyle mümkün olur (Direk, Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde, 2005, s. 44). Levinas'a göre Varlığın Ötesi Kendi ile kendilik ile tanımlanamayan bir üçüncü kişidir. Onun diğer bir kavramı olan 'üçüncü şahıs', genellikle, ötekinin yanındaki üçüncü şahıstır ve doğrudan doğruya *ben*'i insanların çoğulluğuna yahut da insanlığın çoğulluğuna ve oradan da adalet kavramına götürür. Bütün bu kavramların varsaydığı kavram, *ben*'dir (Sözer, 2004, s. 123-124).

Bir insan nasıl cezalandırır ve baskı altına alır? Adalet nasıl ortaya çıkar? Levinas bu sorulara, insanların çoğulluğu ve *Başkası*'nın yanında bir *başkasının* da mevcut olması ve bunların da kanunları koşullandırdığı ve adaleti kurduğu şeklinde bir cevap verir. Eğer *Başka*'yla yalnızsak ona her şeyi borçluyuz demektir; ama *başka* biri daha vardır. Komşumuzun başka kimle ilişki içinde olduğunu biliyor muyuz? *Başka* birinin komşumuzla bir sözleşmesi olduğunu ya da başka birinin onun kurbanı olduğunu biliyor muyuz? Komşumuz kimdir (Levinas, Ethics and Infinity Conservations with Philippe Nemo, 1985, s. 89-90)? Sonuç olarak *Başkası*'yla kurduğumuz toplumsal ilişkiyi diğer insanlarla da

kurmaliyiz; dolayısıyla *Başkası*'nın ayrıcalığını ılımlı bir hale getirmek bir gerekliliktir; zaten adalet de Levinas için buradan doğar. Kurumlar yoluyla sağlanan adalet daima toplumsal ilişkiler tarafından kontrol edilmeli ve kontrol altında tutulmalıdır.

Levinas'a göre *başkasının* mahrum olması, zayıflıktan daha kötüdür, zayıflığın bir üst derecesidir *Başkası* öylesine güçsüzdür ki talep eder. Bu, Levinas'ın çözümlemesinin başlangıcıdır, çünkü somut olarak davranma biçimimiz farklıdır. Dünyada sadece iki insan olarak varolmadığımız için bu davranış biçimi karmaşıktır. Ama yine de o, her şeyin iki kişi olduğumuz varsayımından başladığını düşünür. Levinas için adalet kavramının bir üçüncü şahsı gerektirdiği aşikârdır. Ancak o, adalet kavramıyla başlangıçta ve ilkesel olarak *başkası* bir yüze sahip olduğu için ilgilenir. Adalet, yüze cevap verme biçimimizdir ve bu cevapta dünyada *başkasıyla* yalnız olmadığımızı belirtiriz.

Her şey adalette son bulur mu ya da adaletle mi sonlanır? “Eğer her şey adalette son buluyorsa neden adaletin tersi olan yüzle ilgili bu uzun hikâyeyi anlatalım? İlk neden adaletin temeli olan şeyin etik olmasıdır. Adalet son söz olmadığından, adalet içinde daha iyi bir adalet ararız. Bu da liberal devlettir. İkinci neden adaletin belli bir derecede şiddet içermesidir. Adaletin hükmü dile getirildiğinde eşsiz Ben'e düşen bu hükmü yumuşatmak için bir şeyler bulma olasılığı olmasıdır. Adalet sonrasında iyilik yapma olasılığı vardır. Gerçekten demokratik bir devlet asla yeterince demokratik olmadığını fark eder. Kurumlarını daima geliştirmek ister. Üçüncü neden, eşsiz Ben'in diğer eşsiz Ben'lerle birlikte tümelliği geliştirecek başka bir şey bulabileceği andır” (Wright, Hughes, & Ainley, 1998, s. 175).

KAYNAKÇA

- Akçetin, N. Ç. (2011) Emmanuel Levinas: İlk Felsefe Olarak Etik. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Beavers, A. F. (2001) Kant and the Problem of Ethical Metaphysics. M. New, R. Bernasconi, & R. A. Cohen (Dü) içinde, In Proximity, Emmanuel Levinas and The Eighteenth Century (s. 285-302). Texas: Texas Tech University Press.
- Direk, Z. (2003) Sunuş. E. Levinas, Z. Direk, ve E. Gökyaran (Dü) içinde, Sonsuza Tanıklık, Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar (s. 7-39). İstanbul: Metis Yayınları.
- Direk, Z. (2005) Filozofların Irk Düşüncesinin Peşinde. Z. Direk içinde, Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler (s. 44). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z. (2005) Levinas'ta Adalet Kavramı. Z. Direk içinde, Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler (s. 139-140). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Direk, Z. (2005) Sonsuz Sorumluluğun Paradoksları. Z. Direk, & E. E. Çakmak (Dü.) içinde, Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler (s. 154-163). İstanbul : Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z. (2005) Yasanın Kaynağı Üstüne. Z. Direk, & E. E. Çakmak (Dü.) içinde, Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa'sı Felsefesi Üzerine Denemeler (s. 111-112). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gedney, M. (2002) Responsibility and Substitution. J. Robbins, & J. Robbins (Dü.) içinde, Is It Righteous To Be?, Interviews with Emmanuel Levinas (M. Gedney, Çev., s. 230-231). Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, E. (1985) Ethics and Infinity Conversations with Philippe Nemo. (R. A. Cohen, Çev.) Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (1987) Collected Philosophical Papers. (A. Lingis, Çev.) Lancaster : Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. (1993) Outside The Subject. (M. B. Smith, Çev.) London: The Athlone Press.
- Levinas, E. (1995) The Genealogy of Ethics. (J. Llewelyn, Çev.) London and New York: Routledge Taylor and Francis Group Press.
- Levinas, E. (1998) On Thinking-of-the-Other. (M. B. Smith , & B. Harshav, Çev.) New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (1999) Alterity and Transcendence. (L. D. Kritzman, Dü., & M. B. Smith, Çev.) New York: Columbia University Press.
- Levinas, E. (2001) Totality and Infinity. (A. Lingis, Çev.) Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2003) Humanism of The Other. (N. Poller, Çev.) Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Llewenlyn, J. (2002) Appositions Of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Sözer, Ö. (2004) Emmanuel Levinas: Aynı-olan'daki Başkası. Z. Direk, R. Gürmen, Z. Direk, & R. Güremen (Dü) içinde, Çağdaş Fransız Düşüncesi (s. 115-132). Ankara: Epos Yayınları.
- Wright, T., Hughes, P., ve Ainley, A. (1998) The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas. T. Wright, P. Hughes, A. Ainley, R. Bernasconi, & D. Wood (Dü) içinde, The

Provocation of Levinas, Rethinking The Other (A. Benjamin , & T. Wright, Çev., s. 168-180).
London and Newyork: Routledge Taylor and Francis Group Press.

Wyschogrod, E. (2000) Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics. New York:
Fordham University Press.