

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

# **LEVİNAS DÜŞÜNCESİNDE ADALET**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Nurgül KARABAĞ**

**Ankara – 2014**

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

## **LEVİNAS DÜŞÜNCESİNDE ADALET**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Nurgül KARABAĞ**

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ**

**Ankara – 2014**

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

LEVİNAS DÜŞÜNÇESİNDE ADALET

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Tez Jürisi Üyeleri

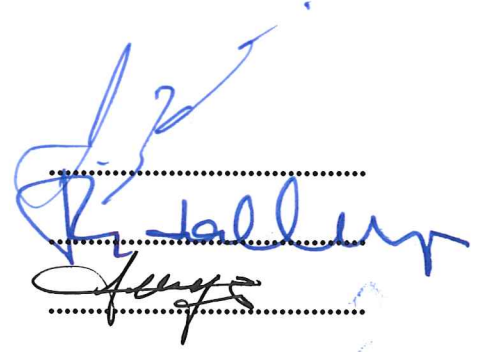
Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Prof. Dr. Erdal CENGİZ

Yrd. Doç. Dr. Meltem SENGÜN ACAR



.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi 05.12.2014

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (05.12.2014)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

..Nurgül KARABAG.....

İmzası

.....  
.....

**Anneme ve babama...**

## ÖNSÖZ

Toplumların ekonomik ve siyasi çıkarlarının ön planda olduğu ve çoğunluğun kendinden olmayanı, Öteki'yi düşünmeden hareket ettiği günümüzde “adalet” kavramı hayati bir önem taşımaktadır. Emmanuel Levinas'ın, Ben'in özgürleşmesini Öteki'ne sorumluluk temelinde bir etik anlayışa ve bu etik anlayışla iç içe bir adalet anlayışına götüren düşüncesi aynı önemle kendini göstermektedir. Hepimizin her şeyden dolayı herkese karşı suçlu ve sorumlu olduğumuzu dile getiren düşünceye göre; adaletsizliğin söz konusu olduğu durumlarda bile benin üstüne düşen ötekinin sorumluluğunu almaktır. Bu adaletsizliği giderebilmek ve adil olmak için her şeye öncel olan ve bilinmeyen bir zamanda üstlenilen sorumluluğun ben tarafından yerine getirilmesi gerekir.

Ben ötekine karşı yüklendiği sorumluluğu aslında ötekinin yüzünde yer eden tüm ötekiler için de yerine getirmelidir. Adalet, ancak ben ve Öteki arasındaki bakışsız sorumluluk ilişkisinin ben ve Ötekiler için de geçerli olması durumunda gerçekleşebilecektir. Etik ilişkide Öteki'nin Ben karşısındaki aşkın konumu, adalet ilişkisinde de Ötekilerin Ben karşısında aşkın bir konuma yerleşmesine olanak tanır. Günümüz koşullarında bakıldığında gerçekleşmesi güç bir adalet düşüncesi gibi görünse de farklı bir bakış açısı sunması ve bir hareket noktası oluşturması bakımından önemlidir.

Emmanuel Levinas'ın adalet düşüncesini ortaya koymaya çalıştığım bu tezde katkılarını benden esirgemeyen değerli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ'ye, çalışma süresince sevgi, sabır ve desteklerini esirgemeyen aileme teşekkür ederim.

Nurgül KARABAĞ

Ankara-2014

## **İÇİNDEKİLER:**

**ÖNSÖZ** ..... vi

**İÇİNDEKİLER** ..... viii

### **GİRİŞ**

Levinas Felsefesine Genel Bakış ..... 1

Levinas Felsefesinde Adaletin Yeri ..... 15

Tezin İçeriği ve Ele Alınacak Sorunlar ..... 18

### **1. Levinas Felsefesinde Adalet Düşüncesinin Kaynakları**

1.1. Talmud Okumalarının Adalet Düşüncesine Etkisi ..... 28

1.2. Mahkeme ve Adalet ..... 35

1.3. Vasili Grossman'ın Adalet Düşüncesine Etkisi ..... 37

1.4. İyilik, Merhamet, Sevgi ve Adalet ..... 42

### **2. Levinas Düşüncesinde Adalet**

2.1. Üçüncü Taraf Kavramı ve Adalet ..... 44

2.2. İz, O'luk ve Adalet ..... 49

2.3. Kardeşlik/ Biraderlik ve Adalet ..... 51

2.4. Dil ve Adalet ..... 53

2.5. Özgürlük, İnsan Hakları ve Adalet ..... 56

2.6. Demokrasi ve Adalet ..... 63

### **Sonuç**

**Kaynakça** ..... 73

## GİRİŞ

### Levinas Felsefesine Genel Bakış

Etimolojik olarak ‘bilgelik sevgisi’ anlamına gelen felsefeyi, etik ve Ötekine arzu temelinde, bilginin sömürücü tüketiminden kurtararak “sevginin bilgeliği” olarak ters yüz eden Levinas felsefesinin en büyük önemi, kendinden önceki düşünürlerden farklı, yepyeni bir etik oluşturmasıdır. “Bu etik felsefenin bir dalı değil, bir ilk felsefedir.” (Derrida, 2006: 84)

Emmanuel Levinas, Batı felsefesinin temelinde yer aldığını düşündüğü bütünlük ve anarşi kavramlarını eleştirir. Ona göre Batı felsefesinde özne, ya insani ilişkiler kurmayan, tüm eleştirilere kulaklarını tıkamış ve kendi ahlakını tek başına oluşturan anarşist bir özne ya da kendini bütüncül yapılar altında eriten ussal bir öznedir. Anarşi ve tiranlık olarak ayrılan bu iki yapının ilkinde bireysellik, ikincisinde ise bireyin önemsenmediği ve içinde eritildiği bütünlük ön plandadır. Alain Finkielkraut *Sevginin Bilgeliği*’nde durumu şöyle değerlendirir: “sınırlı özerklik ve aldatici evrensellik farklılığın reddinde birleşir.” (Finkielkraut, 1995: 98) Finkielkraut’a göre Avrupalı insan, uygarlığını temsil ettiğine inanıyordu ve Avrupalı olmayan insan, ondan farklı değil olsa olsa daha aşağı olabilirdi. Ancak artık bu inanç değişmiş ve Avrupalı da başkaları arasında bir başka haline gelmiştir.

Levinas, ne anarşinin bireysellik ve ilişkisizliğini ne de bütünlüğün indirgeyen, aynılaştıran, bireyi dolayısıyla farklılığı kendi içinde eriten anlayışını benimser. Ortaya koyduğu görüşlerden hareketle Levinas’ın hem ben olmayanı benden ayıran hem de ben olmayanla iletişim içinde kalmaya yönelik bir düşünsel

çabası olduğunu söyleyebiliriz. Özne bireyliğini yok etmeksizin kendi dışına açılmalıdır. Oysa bütünlüğün mantığında insan hiyerarşik bir sistemin içine yerleştirilmeye çalışılır. Hiyerarşide insana bir rol biçilir ve insan o role indirgenerek sonsuz farklılığından soyutlanır. İnsan kendinden beklenen rolün gereklerini yerine getirmek zorundadır. Böylelikle kişi bireyliğinden feragat etmiş ve sistemdeki rolüyle sınırlandırılmış olur.

Levinas etiğinde ise özne oluş farklı olanla yani Öteki ile karşılaşmayla başlar. Ben Öteki'ne karşı sorumluluk duygusuna sahiptir ve bu sorumluluk bakışsımsızdır. Böylelikle ben ne anarşi anlayışındaki gibi bireysel ve bencil kalacak ne de Öteki'ni kendinde eritecektir. Ben Ötekiyle, onun sonsuz farklılığıyla iletişim içinde olacaktır.

Levinas etiği üç adım ya da dönüşümle ilerler: birinci adım; var olma hali, ikinci adım; bu halden hipostaza geçiş, son olarak da zamanın, anlamın ve özneliğin başladığı Öteki ile karşılaşma. (Lawton; 2005:249)

Levinas, birinci adım olan var olma olayını karanlıktan korkan yalnız çocuk örneği ile ortaya koymuştur. Çocuk uyuyamadığı ve karanlıkta kaldığı zaman korktuğu şey korkunç yaratıklar değil var olmanın ta kendisidir. Çocuksu ani korku, hem nesneliği hem de sürekliliği taşıyan şeyin içindeki varoluşu ortaya çıkarır. Karanlıktan korkan ve uyuyamayan çocuğun da hissettiği şey; hiçbir şey olmadığı bile olan bir durumdur. Bu hiçbir zaman durmaz. Hiçbir zaman durmayan bu olay; var olma olayıdır. (Finkelkraut, 1995)

Terketmenin mümkün olmadığı bu kendini dayatan var olma; var olanı olmayan bir var olma; var olansız bir varoluştur. Tam da bu yüzden

anonimdir. "...olmak tam da hiçbir var olanı ortaya çıkarmadığı, sunmadığı, şimdi ve burada kılmadığı, sahnelemediği zaman vericiliği anonimliğe ve dehşete dönüşür." (Levinas, 2005a:16)

Levinas bu anonim var olma haline "il ya" demektedir. İl ya kişisel bir biçimden bağımsız genel olarak olmaktır. "Ben adını verdiğimiz şeyin kendisi de gece tarafından istila edilmiş, kişisizleştirilmiş, soluksuz bırakılmıştır. Her şeyin ve benim yitip gitmesi, artık ortadan kaldırılamaz olana, kendimiz karar vermeksizin anonim bir şekilde ister istemez katıldığımız olmaya götürür bizi." (Levinas, 2003a: 51) Levinas burada il ya'yı gecenin dehşetiyle betimlemeye çalışmaktadır. Ona göre bilinç il ya'dan çıkmak demektir. Çünkü bir bilincin varoluşu öznelliktir ve anonimliği ortadan kaldırır. Oysa dehşet bilinci kişisiz bir uyanıklık haline geçirir ve öznelliğinden eder. İl ya, birliği olmayan anonim bir güçtür. Burada bilinç söz konusu değildir. Çünkü bilinç demek bir ben demektir. Bir benin varlığı öznelliği getirir ve anonimliği ortadan kaldırır. İl ya'da bilinçlilik ya da bilinçsizlikten değil bilincin uyanıklığından ve uyku halinden söz edilmektedir. Bilinç benin ortadan kalktığı bir anonimlikteki uyanıklıktır. Bilinç bu uyanıklıktan sıyrılıp uyku haline geçebiliyorsa bir benin bilincidir. İşte tam da burada yeni bir kavram gündeme gelecektir; hipostaz.

Hipostaz, bir varolanın ortaya çıkmasını ve bir ben olarak anonim varlığı üstlenmesini ifade eder. Levinas hipostaz olayını *Varoluştan Varolana* adlı yapıtında ayrıntılı bir şekilde ele alır:

"Biz adın (substantif ) belirmesini arıyoruz. Bu belirmeyi belirtmek için hipostaz terimini kullandık. Felsefe tarihinde bu terim, bir fiil ile ifade edilen edimin bir ad ile belirtilen bir varlık haline gelmesi olayını ifade eder.

Hipostaz yani adın belirmesi, yalnızca yeni bir gramer kategorisinin belirmesi değildir, anonim il ya'nın askıya alınması, özel bir alanın, bir ismin belirmesidir.” (Levinas,1995:140,141)

Levinas'ta hipostaz şimdiki ifade eder; şimdi var olmada bir yırtılmaya sebep olur. Hipostaz anonim sonsuzluğu yırtar; ancak henüz bir ben değildir. Yine de şimdiki olan hipostaz, var olanı kendinden çıkaracak bir potansiyele sahiptir. Hipostazla birlikte gecenin dehşeti dağılmaya başlar. Ben artık kendi kimliğine bürünmeye başlar. Var olmanın dehşeti geçici bir süreliğine sona ermiştir. Varolan var olmada geçici süreliğine bir yarık oluşturmuştur. Bu yarılma bir trajediyi de içinde barındırır. Çünkü bu anonimlikten kaçış aynı zamanda bir kaçamamanın, bir zorunluluğun habercisidir. Her şeyden kaçılabilir bile kaçılmayan şey anonim il ya'ya hâkim bir varolan olmaktır. Ben, üstlendiği varoluşa ebediyen bağlıdır. Benliğin kendi olamama hali, varlığına sınıksız bağlı olduğunun, yani benin trajik esasının göstergesidir. (Levinas,1995:142)

Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka* adlı yapıtında hipostazın özgürlük olduğunu söyler. Bu ilk özgürlük, bir varolanın var olmaya hâkim olmasını ifade eder. Ancak bu ilk özgürlük aynı zamanda ilk köleliktir de. İlk kölelik yabancı bir güçten değil varolanın var olması üzerindeki egemenliğinden gelir.

Levinas hipostaza dayanan dolayısıyla varolanın birliğinin kendisi olarak görülen ve var olanın tekliğini ifade eden bir kavramdan bahsetmektedir. Bu kavram yalnızlıktır. Filozof yalnızlığın Robinson'un tecrit edilme olgusunda yatmadığı vurgusunu yapmaktadır. Çünkü ona göre yalnızlık ve birliktelik gibi kavramlar ne sadece sosyolojik ne de psikolojik kavramlardır. Düşünür yalnızlığı varlığın bir kategorisi olarak ele almakta ve varlığın genel ekonomisindeki yerini göstermeye

çalışmaktadır. Bizler ilişkide olduğumuz varlıklar ve şeylerle kuşatılmışızdır. Duyu organlarımızla, duygularımızla bir şekilde başkalarıyla beraberizdir. Bir şekilde ilişkide olduğumuz farklı alanlardan edindiğimiz deneyim benim öteki olmadıgımdır.

“ Ben ben olmaklıgımla bir monad’ım. Var olmam dolayısıyladır ki kapısız ve penceresizim, yoksa bendeki iletişim kurulamaz herhangi bir içerik dolayısıyla değil.” (Levinas, 2005a:63)

Öyleyse var olma her ilişkiye ve çoğulluğa direnen, varolandan başka hiç kimseyle ilgili olmayan ve başkalarıyla değıştirilemeyen bir durumdur. Var olma iletilemez bir şekilde varlıgında köklenmiştir. Bu durumda yalnızlık sosyal ve psikolojik belirlemelerin uzağında varolan ile var olma arasındaki ayrışmaz bir birlik olarak ele alınmak durumundadır. Levinas, varolanın var olmayı üstlenmesi olayına hipostaz demiştir. O halde yalnızlık, hipostaz anında varolanın var olmasını üstlendiği sınırda; hem ilk özgürlükten hem de ilk kölelikten bağımsız düşünölemeyecektir. Levinas felsefesinde yalnızlık aşılması gereken bir haldir. Burada sorulması gereken soru şudur: Levinas’ta yalnızlık hangi yol ya da yollarla aşılmakta; kölelik özgürlüğe, “kendinden yola çıkış” , “olmaya” nasıl varmaktadır? (Levinas, 2005)

Levinas maddeselliği bilme, ışık, çalışma ve ızdırap kavramlarıyla analiz eder. Buna göre her keyif alma bir bilgi ve ışıktır. Yani “kendi’nin kaybolması değildir asla, ama bir ilk feragat olarak kendini unutmadır.” (Levinas, 2005a: 94) Bilgi ve ışık özneyi yalnızlıktan çıkarmaz. Aklın yalnızlığı dolayısıyla ışık benden çıkıyormuşçasına başka şeyleri bir hatırlama gibi benden getirir. Benin yalnızlıgını geçici olarak hafifletir ancak ortadan kaldırmaz. Çalışma, çaba, emek ve buna bağılı olarak ortaya çıkan acı ve ızdırap da yalnızlığı ortadan kaldıramaz. Levinas’a göre

çalışmanın ızdırabı olarak nitelendirilen fiziksel ızdırap, varoluştan kopmanın imkânsızlığını barındırır. Bu durumda özne yalnızlıktan çıkamamış aksine bunu daha derin hissetmiştir. Ancak yine de ızdırapta bilmenin ışığından ve çalışmadan farklı olarak bir bilinmeze yakınlık da söz konusudur. ızdırap, bir yönüyle hiçliğin imkânsızlığını dayatırken bir yönüyle de ölüme yakınlığı içinde barındırır. Ölüm bir bilinmezdir. Bilinmez oluşu gidenin geri dönmemesinden değil, ölüm olayının ışıktan meydana gelmemesinden kaynaklanmaktadır. Ölüm, öznenin kendisinden kaynaklanmayan bir şeyle ilişkide olduğu gizemli bir andır; gizemle ilişkidir. “ölüm, öznesinin hâkim olmadığı bir olayı, öznenin onunla ilişkide artık bir özne olmadığı olayı haber verir.” (Levinas, 2005a: 97) Mutlak bilinemez olan ölüm herhangi bir imkânı üstlenmeyi imkânsız kılan, ışıkla kavranamayan, yakalandığımız ve kaçamayacağımız, karşısında edilgin olduğumuz gizemdir.

Levinas'ta ölüm, üstlenilen bir şey değildir; kaçınılamaz olandır. Bu anlamda şimdide değil gelecektedir, gelecek olandır. Levinas'a göre ölüm asla üstlenilmez, gelir. Şimdide olmak demek hiçliğin imkânsızlığı demektir, umut demektir. Şimdide öznenin hâkimiyeti devam eder. Oysa ölüm şimdide üstlenilen değildir; ölüm gelendir. Özne tam da ölüm anında hâkimiyetini yitirir. Dünyadan keyif alma suretiyle bilgi, ışık, çalışma gibi durumların yapamadığını ölüm yapmıştır; yalnızlık kırılmıştır. Ölümün bu yaklaşması mutlak olarak başka olan bir şeyle ilişkide olduğumuzu gösterir. Başkalığı keyif alma yoluyla özümseyebileceğimiz geçici bir belirlenim olarak taşımayan, varoluşunun kendisi başkalıktan oluşma bir şeydir o. Böylece yalnızlığım ölüm tarafından teyit edilmemekte, onun tarafından kırılmaktadır. Ölüm bizi ele geçiren başkadır, gelecektir. Başka türlü söylersek gelecek başka ile ilişkidir. Levinas'a göre yalnız bir

özne zamandan, kişisel olan bir süreden söz etmek imkânsızdır. (Levinas, 2005a)  
Ölümlle başladığımız yolculuk böylece bizi zaman kavramına götürmektedir.

Emmanuel Levinas'a göre zaman ve ölüm söz konusu olduğunda Heidegger zorunlu bir geçittir; çünkü Heidegger zamanın sıradan anlayışını( zamanın akışı içerisinde ölümlle birlikte varlığa verilen sürenin bitmesi) değiştirmiştir. Heidegger bir son olarak algılanan ölümlden hareketle zamanın bu sondan başlanarak yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgular. Levinas, Heidegger'e zamanı ölümlle ilişkisinde ele almak konusunda katılmakla birlikte daha baştan ayrılığını da ortaya koymaktadır. Heidegger gibi zamanı ölümlden yola çıkarak düşünmez aksine zamandan yola çıkarak ölümlü düşünmeye çalışır.

Heidegger için ölüm benim ölümlüm ve benim yok olmamdır. Ölüm ve zaman ilişkisi Dasein (ora/da olma) çözümlemesinin kavranmasına bağlıdır. Ölüm Dasein'in tamamına ermesidir; yani Dasein'in son anı değildir ölüm. Bir varlık tarzıdır ve Dasein bu tarzı üstlenmektedir. Bu nedenle Heidegger, Sein zum Tode(ölüm için olmak) kavramını ortaya koymuştur. Ölüm için olmak benim olduğum varlığın ta kendisinden itibaren ölümlü gönderme yapmaktır. Dasein var olduğu süre boyunca kendisine ait olan bir "henüz olmamışlık" söz konusudur. Heidegger bunu "daimi noksanlık" olarak adlandırır. Daimi noksanlık, birbirine ait olanın henüz bir arada olmayışı anlamına gelmektedir. (Heidegger, 2011: 257-258)

“ Örneğin ham meyve zamanla olgunlaşır. Bu sırada, yeni meyve olgunlaşırken, henüz var olmayan bir şey ona henüz- mevcut- olmayan olarak katılan ekleniyor değildir ama. Zira meyve kendi kendini olgunluğa taşır ve tam da bu kendini olgunluğa taşıma onun bir meyve olarak varlığını karakterize eder. Ona dışarıdan ilave edilen hiçbir şey, onun

bir meyve olarak hamliğini ortadan kaldıramadığı gibi, söz konusu varolanın kendiliğinden olgunluğa erişmesini sağlayamaz. Hamlığın henüz olmamışlığı, meyveye eklenip onunla birlikte mevcut- olanın harici bir ötekiliği ima ediyor değildir. Hamlık meyvenin bizzat kendisini kendine özgü varlık minvali içinde ima eder. (...) Meyvenin henüz olmamışlığı onun kendi varlığına dâhil değildir, ama keyfi bir belirlenim olarak değil, onu tesis eden olarak. İşte Dasein da, var olduğu müddetçe buna benzer biçimde vardır, yani hep kendi henüz- olmamışlığıdır. (Heidegger, 2011: 259)

Ölüm, Dasein'ın ölüme doğru oluşudur. Dasein var olduğu andan itibaren ölüme doğru olan varlıktır. Burada ölümlü varoluşsal bir ilişki söz konusudur. Dasein için ölüm, en kendine özgü imkân, ölüm için olmakla en kesintisiz imkân ve başka insanlarla bütün ilişkileri kesen en yalnızlaştırıcı imkân ve diğer bütün imkânları imkânsızlaştıran bir imkândır. Ölüm için olmak, Dasein için olmaktır. Dasein ancak ölümlü ilişkisinde bir bütündür. Bu ilişki bağlamında ancak ve ancak ölüm aracılığıyla zaman vardır ve Dasein vardır. Levinas şu soruyu sormaktadır: “Zamanı sonla ilişki olarak anlamak yerine ötekiyle ilişki olarak anlayabilir miyiz?” (Levinas, 2006: 129) Heidegger'de bir imkân, bir varoluş tarzı olarak üstlenilen ölüm kavranılabilir bir şeydir. Oysa Levinas'ta ölüm saf yokluk değil bilinemez olandır, gizemdir. Ölüm üstlenilen bir imkân değildir. Özne ölüm anında artık bir özne değildir. Ölüm olayına hâkim değildir. Ölüm dışarıdan gelen bir bilinmezdir. Dolayısıyla kavranılabilir ve ışığa konu olabilir bir bilgi değildir. Ölümle ilişki başka ile ilişkidir.

Ölümün gizem ya da başkalık olarak kalması geleceğin şimdiki zamanla ilişkisini kesmektedir. Bunun için farklı bir ilişki gerekmektedir. Bu ilişki ötekiyle

ilişkidir, bir yüzle karşılaşmadır. Gelecekle ilişki, şimdiki zamanda geleceğin varlığı yine ötekiyle yüz yüze olmakta yatar. Yüz yüze durumu zamanın tamamına ermesi olacaktır; şimdiki zamanın geleceğe adımı bir tek öznenin değil, özneler arası ilişkinin sonucudur. Ölümdeki yokluk komşunun yüzünün çıplaklığıdır. İşte tam da yüzün çıplaklığında beliren ölüm, gelecekle şimdinin birleştiği noktadır. Öteki insanın yüzündeki ölüm Aynı'yı aynılığından eder. Bu tarz artık "ölüm için olmak" değil "başkası için olmak" tır. Bu anlamda zamanın koşulu insanlar arası ilişkide yatar. (Levinas, 2006)

Yüz yüze olmak var olmamdan önce Ötekine karşı daha baştan sorumlu olduğum bilinciyle ontolojik değil etik başlangıcın doğduğu noktadır. Levinas felsefesinde önemli bir yer tutan yüz ve Öteki beni bu yalnızlıktan ve geçici kurtuluştan çekip çıkaracak kilit kavramlardır. Benin yalnızlığı ve bencilliği ancak Öteki ile karşılaşma sonucunda anlam kazanır. "Sosyal ilişki insanın kendinden sıyrılma mucizesidir." (Finkelkraut, 1995: 21) "Sosyallik varlıktan çıkışın bir tarzıdır; bilgi yoluyla çıkıştan başka türlü bu çıkış." (Levinas, 2003a: 316)

Öteki, bakış değil yüzdür. Yüzle karşılaşma hem anlamın hem de zamanın başlangıcıdır. Hatta Levinas'a göre yüz anlamın ta kendisidir. Ancak yüz biçimsellik değildir. Onu görmek, tanımak onu tam anlamıyla bilmek değildir. O sonsuz farklılığa sahiptir ve tanıma yoluyla nüfuz edilebilir bir nesne değildir. Tanımak, yüzü nesneleştirip, dondurup kavramsallaştırmak ve bir nesne düzeyine indirgemekse eğer; yüz bilgiye nesne edilemeyen, tanımlanamayan ve kavramsallaştırılamayandır.

"Ben daha ziyade yüze erişimin en başından beri etik olduğunu düşünüyorum. Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğümüzde ve bunları

betimleyebildiğinizdedir ki başkasına bir nesneye yönelmişçesine yönelirsiniz. Başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir! Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde başkasıyla etik bir ilişki içerisinde değilsinizdir. Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenemeyendir.” (Levinas, 2003a: 326)

Bu nedenle Öteki ben için hep bir gizem olarak kalacaktır. Ne kadar yaklaşsam yaklaşayım hep erişemediğim bir tarafı olacaktır. Yüz ben'in karşısına çıkışıyla çok uzaklardan gelen bir yabancı olduğunu öğretir. O, çıplak ve savunmasızdır. Bu haliyle yüz merhamet diler ve 'öldürmeyeceksin' der. Ancak yüz aynı zamanda buyurandır, efendidir. Çünkü o ben'e emir kipinde seslenir. Bu sözlü değil sözsüz bir ifadedir; bu emir Öteki'nin yüzünde okunur.

İnsanlar arası ilişkiye imkân tanıyan yüzdür. Yüzle karşılaşma anı anlamın başlangıcıdır. “Anlamın, düzenin ki benim için ilk olandır, bize tam da insanlar arası ilişkiden gelir ve bundan sonra Yüz, anlamca çözümlenmesinin sonucunda ortaya çıkabilecek tüm yönleriyle, düşünürlüğün başlangıcıdır.” (Levinas, 2003a: 241) Ben'in yalnız dünyası ancak yüz ile karşılaşma anında anlamlı hale gelmektedir. Yüzle karşılaşmanın öncesinin olmadığını vurgulamak gerekir. Nitekim karşılaşmak anlamın ve zamanın başlangıcıdır. Yalnız Ben'in dünyasında zaman yoktur. Bu durumda Var ve hipostazı karşılaşma öncesine zamansal bir sıra halinde yerleştiremeyiz. Yüz'le karşılaşma, anlamın ve zamanın başlangıcını yaparak Var'dan varolan şeylerin belirmesini sağlar; yani hipostaza yol açar. Böylece bu üç hal insan yaşamının her anında yan yanadır. Ötekiyle yüz olarak karşılaşma, onunla etik ilişki kurmadır ve bu ilişki, bilgi konusu olabilecek bir ilişki değildir. Karşılaşma

anında kişide ortaya çıkan duygu ve hisler düşünce ve bilinç edimlerinden öncedir. (Morgan, 2007: 138) Öteki, Ben için hep bir gizem olarak kalacaktır. Yüz düzenin ve kuralların ötesinde olan sıra dışı bir yabancıdır. Levinas'ta Başka (Autre)<sup>1</sup> “mutlak Başka” olarak nitelendirilirken Başkası (Autri) ise insandır; başka insandır. Levinas'ın tüm çabası, iki tür varlık arasındaki zıtlık olarak Aynı ile Başka arasındaki Platon'dan beri gelenekselleşen- zıtlığın eleştirisinin bir yeniden ele alınışı olarak, bir “mutlak olarak başka (olan) Başka'yı (Autre absolument autre) dikkate almaktan ibarettir. Mutlak başkalık (alterite) olacak olan, başkasıdır. (Calin,R. , Sebbah, F.D. , 2011: 38) Mutlak olarak Öteki, benim için her anlamın kaynağıdır. Öteki benimle aynı özü taşıyan bir birey değildir. Öteki beni aşan, benim bencilliğimi sorgulayan ve benim kendim için değil onun için olduğumu bana hatırlatandır.

Öteki bilgi ya da ihtiyaç mantığıyla hiçbir zaman tüketemediğimdir. O benim arzumun nesnesidir. Doymak bilmez, tatmin olmaz bir arzu vardır bende ve bu tatmin edilemez arzu tam da sevilenin sonsuz farklılığından kaynaklanmaktadır. Ben ise bu anlamda sonsuz farklılığa duyduğu arzu ile değişen ve dönüşen bir ben olarak edilgin değil etkindir aslında. Emmanuel Levinas, Öteki ile etik ilişki ve aşk ilişkisi arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Aşk ilişkisinde sevgili her zaman ulaşılamayan bir yönü olan ve bu ulaşılamazlığı içinde kendisinden kaçılmayan Öteki' dir. Düşünürü göre aşk ilişkisi ile Ben ve Öteki arasındaki ilişki benzerdir. Ötekinin

---

<sup>1</sup> 'Autrui', kavramı bazı kaynaklarda 'Öteki' olarak çevrilmişken bazı kaynaklarda 'Başkası' olarak çevrilmiştir. François David Sebbah ve Rodolphe Calin; Levinas'ın da onayıyla 'autri'yi Öteki ya da Başkası (bir kişi anlamında) , 'autre'yi ise Başka ya da Mutlak Öteki (Tanrı anlamında) olarak değerlendirdiklerini belirtmektedirler. (Calin,R., Sebbah, F.D., 2011) Bu çalışmada Calin ve Sebbah'ın değerlendirmesi temele alınmakla birlikte yapılan alıntılarda yazarların çevirileri olduğu gibi ele alınacaktır.

hiçbir zaman ben ile kaynaşması, bir olması söz konusu değildir. “İki varlığın eriyip kaynaşması olarak aşk fikri, hatalı ve romantik bir fikirdir. Erotik ilişkinin dokunaklılığı başkanın mutlak surette başka olduğu iki olma olgusunda yatar.” (Levinas, 2003a: 318)

Sosyal ilişki de sorumluluk da tam da benin dışında olan Öteki ile ve ancak Öteki için mümkündür. Ötekinin sonsuz farklılığını tanımadan önce, benin özgürlüğü yıkıcı, zararlı bir özgürlüktür. Öteki ile etik karşılaşma, benin özgürlüğünden şüphe duymasını sağlar. Öteki benin masum olmadığını açığa vurur. “Öteki beni özgürlüğümün sonuçlarıyla yüzleşmeye, benin ‘masum’ özgürlüğünün ve ‘çıkarsız’ bilgi aşkının ürettiği cesetleri görmeye zorlar.” (Farley, 2004) Ben, Ötekinin yüzünde sebep olduğu yıkımı gördüğünde utanır. Ben Öteki ile karşılaşana kadar özgürlüğünün mutlak olduğuna inanır; ancak Öteki bene bunun bir yanılısına olduğunu bildirir. Öteki ile yüz yüze geliş benin özgürlüğünün kendinde haklı olmadığını ortaya çıkarır. Ve böylelikle Öteki bene özgürlüğünün her şeyde kendisi için olmadığını, özgürlüğünün amacının Öteki olduğunu hatırlatır. Benin, kendiliğindenliğinden ve yıkıcı özgürlüğünden temizlenmesi, etik varoluşa imkân veren bir koşuldur. Etik varoluşun kendisi ise Öteki için sorumluluktur.

Sorumluluktan, yükümlülüğünden, dolayısıyla yüz aracılığıyla ilişkiye girilen kişiden söz ettiğimde, bu kişi “kucaklanabilecek” ya da “kapılabilecek” bir düzenin bir parçası gibi görünmez. (Sözer, 2004: 28-29) Yüz hiçbir zaman tüketilemeyendir. Yüzü anlamaya yönelik her çaba Öteki’ye yönelik şiddete dönüşür. Çünkü anlamada Yüz, bilincin belirli bir tasarımına indirgenir. (Levinas, 2003b)

Levinas'a göre Ben Öteki'yle karşılaşma anında Yüz'de gördükleri nedeniyle büyük bir utanç yaşar ve bu utanç ona aşkınlık deneyimi yaşatır. Ben Yüz'de gördüğü "Öldürmeyeceksin" buyruğu karşısında kendisine geri dönemez. Dolayısıyla bilinç edimleri aracılığıyla ortaya çıkmayan bu deneyim; bu edimler aracılığıyla da anlaşılabilir ve Yüz'ün deneyimi hep aşkın kalır. (Baumann, 1998: 65)

Yüzdeki bakış ve söyleme Ötekinin çıkıp geldiği dünyadan bir iz, bir ahlaki buyruk taşır; "Öldürmeyeceksin!" Bu buyruk Ben'e varoluşunun anlamını verir. Bu buyruk, Öteki'nin yüzünde; yüzün çıplaklık ve masumiyetinde belirir. Ben bu çıplaklık ve masumiyet karşısında bu buyruğu kabullenmek zorunda kalır. Öteki'nin yüzü yükseklerden konuşan Ben'i eğitendir. (Levinas, 2003b: 85) Levinas'a göre yüzde, Öteki kendi önemini, kaynağını aldığı yücelik ve tanrısallık boyutunu ifade etmektedir.

"Gedikleri kapamak, tutkunun nesnesini zorla alıkoymak, hapsetmek, devingen bir dikkatle ve daima tetikte olarak yaptığı en basit şeyleri ve hareketleri izlemek ve böylece onu değişmez bir görünürlük konumuna yerleştirmek boşunadır. Bu dünya bir hapisane olsa bile sevilen yüz bu dünyaya ait değildir." (Finkielkraut, 1995: 42)

Yüzün bu derece erişilemezliği ve biçime indirgenemezliği onu sonlulukla anlaşılması güç bir sonsuzluğa bağlar. Benin yüzle karşılaşması "sonsuz tanıklığın ta kendisidir aslında.

"Yüzdeki sözsüz söyleme şeklindeki buyruk: "Beni yalnız bırakma" dır. İbranice bir deyim olan "Buradayım" ı İbrahim kullanmıştır. Öteki kişiden vazgeçilemez. "Buradayım" sözcüğü Ben'in sorumluluğunda yer etmiştir." (Mortley,

2000: 28) Ben bu sorumluluktan kaçamaz. Öteki ile karşılaşma anında Ben artık sorumlu bir Ben haline gelir. Öteki tarafından dayatılan sorumluluk devredilemezdir. Ben, Ben olmak bakımından kendi tekilliğini ve biricikliğini, sorumluluklarının devredilemezliğinde bulur. Bu tekillik ve biriciklik sorumlulukların bir başkası tarafından değil Ben tarafından karşılanmak zorunda olduğunu anlatır. (Levinas, 2006: 26)

Levinas'a göre insanın özü conatus<sup>2</sup> değildir, öteki tarafından rehin alınmadır. (Levinas, 2006: 20-27) Bu rehin alınma durumunun başlatıcısı ötekinin yüzü ile karşılaşma anıdır. Yüz “Öldürmeyeceksin” buyruğu ile Ben'in kendine gark olmuşluğunu ve varlığında ayak direktmeye hakkı olup olmadığını sorgulatar. Sorumluluk Ben'in, “Öldürmeyeceksin” buyruğuna bir cevaptır. Bu cevap, Ben'i ötekine yöneltir ve ötekine karşı çıkar gözetmez bir yönelmişlikle kendi özünden koparır. Sorumluluk şimdiki zamandan kaynaklanmamaktadır. Dolayısıyla senkroni ile değil diyakroni ile açıklanabilir. Senkroni kendinde mevcudiyeti, aynılığı, içkinliği ve varlığa gark olmuşluğu ifade etmekteyken diyakroni, kendiyile çakışmamayı, başkasını ve aşkınlığı ifade eder. (Gözel, 2011) Diyakronik sorumluluk bir söz, bağlanma ya da Ben'in aldığı iradi bir karara bağlı değildir. Sorumluluk Öteki tarafından seçilmedir. Ben kendini Ötekine yönelmiş ve Ötekine karşı sorumlu halde bulur. Ötekinin yüzündeki buyruk “her türlü hatırlamadan önce” ve “her türlü gerçekleşmeden sonra” olan, şimdi olmayan' dan gelir. Şimdi olmayan bu diyakronik sorumluluk Ben'in bencil özgürlüğünü sorgulatan bu durum, Ben'in

---

<sup>2</sup> Spinoza' da insanın özünü belirleyen kavram “conatus” tur. İnsan kendi doğasının zorunluluğuyla eylemde bulunur ve doğasına uygun davrandığı sürece özgürdür. İnsan, kendine yararlı olanı aramak ve kendi varlığını korumak konusunda ne kadar çabalarsa o kadar erdemli ve güçlü olur. Aksi durumda ise o kadar güçsüz olur. Erdem, insanın kendi varlığını koruma çabasıyla tanımlanmaktadır. (Spinoza, 2004) Levinas, insanın kendi yararını ve kendi varlığını koruma çabasını eleştirir. Levinas'a göre insanın özünü, Öteki'ne karşı her şeye öncel olan sorumluluk oluşturmaktadır.

bu özgürlüğünden feragat etmesiyle noktalanır. Ben, istese de istemese de kendini diyakronik sorumluluğu üstlenmiş halde bulur. Ben'in vazgeçemediği ve devredemediği bu sorumluluk, reddedilemezliği Yüz'deki buyrukta taşır. Levinas, "Öteki yüzünde Tanrı sözünü taşır." demektedir. (Levinas, 2003a: 248) Bu anlamda ötekine karşı sonsuz sorumluluğunda Ben, Sonsuz'a yani Tanrı'ya açılır.

### **Levinas Felsefesinde Adaletin Yeri**

Emmanuel Levinas'ın öncüllerinden ve çağdaşlarından farklı olan en belirgin yönü şüphesiz ki felsefesini etikle başlatıyor oluşudur. Etik, Öteki'nin yüzüyle karşılaşma anında başlar. Ben, bilinmeyen bir geçmişte Ötekine açılarak bencil özerkliğini aşmış ve zor bir özgürlük olarak anılan Öteki için sonsuz sorumluluğu üstlenmiştir. Her ne kadar Levinas daha çok bir etik filozofu olarak anılsa da, o aslında bu etiği uygulayabileceği bir düzene varmaya çalıştığını bir söyleşisinde şu cümlelerle dile getirir:

"Hiçbir zaman adaleti insani düzenden dışlamayı istemedim (bu aptalca olurdu). Onun yerine kimilerinin iyilikseverlik dediği, bana göre başkası karşısında sınırsız bir yükümlülük olan ve bu anlamda onun bir kişi olarak eşsizliğine varış, şehvet barındırmayan, yansız aşk demek olan iyilikseverlikten başlayarak adalete kavuşmaya çalıştım." (Levinas, 2003a: 223)

Yine *Felsefe, Adalet ve Aşk* adlı söyleşide Levinas, dünyanın sadece Ben ve Ötekinden oluşan yalıtılmış bir dünya olmadığını ve bu anlamda etiğinin adalete varan noktasını şöyle ifadelendirir:

“Önüme çıkan, benim tek muhatabım olsaydı, yalnızca yükümlülüklerim olurdu! Ama yaşadığımız dünyada, yalnızca bir tek “karşılaşılan” yok; dünyada hep bir üçüncü var: o da benim başkam, benim yakınım. Bundan sonra, bunlardan hangisinin benim için öne geçtiğini bilmek önemlidir: Biri diğerinin kısıyıcısı değil midir? İnsanların karşılaştırılabilir olmayanların, karşılaştırılmaları gerekmez mi? Demek ki burada adalet, başkasının yazgısını üstlenmenin öncesindedir. Öncelikle sorumluluklar almam gereken yerde, yargılarda bulunmalıyım. Burası kurumsallığın doğuşudur, burada kurumsalın temeli olan adalet doğar. Ama yargıyı ve karşılaştırmayı, ilkece karşılaştırılabilir olmayanın karşılaştırılmasını (çünkü her varlık biriciktir; her öteki biriciktir) taşıyan adalet daima Yüz’den, ötekine duyulan sorumluluktan ortaya çıkar. Adaletle uğraşmanın bu zorunluluğunda, nesnellik fikrine temel olan bu hakseverlik fikri görülür. Belli zorunlu bir anda bir “tartılmışlık”, bir karşılaştırma, bir düşünce vardır ve felsefe bu anlamda, başlangıçtaki bu merhametin derinindeki bilgeliğin belirişidir; sözcüklerle oynamıyorum, felsefe merhametin bilgeliği, sevginin bilgeliğidir.” (Levinas, 2003a: 242)

Ayrıca Bernasconi bir söyleşisinde Levinas için toplumsal alanın önemini şöyle açıklar: Levinas geleneksel siyaset felsefesinden çok etik felsefe ile çatışıyor. Bu da, onun alt disiplinler tarafından yönlendirilen geleneksel sorulara cevap vermekle uğraşmadığını gösterir. Fakat bu demek değildir ki onun düşüncesi politikadan tamamen ayrılmıştır. Başından Rus Devrimi, Nasyonel Sosyalizmin yükselişi, soykırım ve soğuk savaş geçmiş biri olarak politika üzerine düşünmemesi mümkün mü? Dehşet verici siyasi deneyimlerinin ardından, aşkınlığı etik ilişkide aradı. Bu ilişki siyasi anlamda verilmesi gereken kararlar adına bir yön belirleyici

olamaz elbette, çünkü etik istekler bizi farklı yönlere çeker. Ancak etik referans noktası olmayan bir politika da izlenemez. Levinas, zaten ötekinin yüzünde bir üçüncünün bulunduğunu söyleyerek, ahlak ve politikanın ayrılmış olmadığını açıkça belirtmiştir. (Bernasconi, 2010: 724-725)

“Levinasçı bakış açısına göre politika; üçüncü şahıs, dolayısıyla adalet, dolayısıyla varlık ve onun Söylenen’i düzleminde yer alıyor. Bu düzlemde, etik doğrultu “bir şeyler yapmamızı” gerekli kılıyor. Ama tam ve somut olarak ne? Tabii ki İyi yönünde, insanların birlikte eşit, adil, özgür bir biçimde varoluşu yönünde... Politik İyi’yi saptayacak olan, yere ve zamana göre politik yargılardır, tasarımlardır; bunların uygulanması ise politik edimlerdir. Temeller işaret edilince, henüz bir şey yapılmış değildir. Levinas, etik bir politikanın temellerini işaret ediyor.” (Çelebi, 2010: 704)

Bunların yanı sıra Levinas’ın felsefenin etimolojik anlamını ters yüz ederek “bilgelik sevgisi” deyimini “sevginin ya da merhametin bilgeliği” haline getirişi de dikkate değerdir. Levinas’ın “sözcüklerle oynamıyorum” diyerek dikkat çektiği “sevginin ve merhametin bilgeliği” (yani felsefe), sevgi ve merhamete dayalı bir tartışılmışlık ve karşılaştırma anında (ki bu adalet anıdır) başlamaktadır. Bu bakış açısıyla bakıldığında da etikte içerilmiş bir adalet anlayışından söz edilmektedir.

Levinas bizi, Ben ve Öteki’den oluşan izole bir dünya için etik düşüncesine değil, aksine ötekilerin de söz konusu olduğu bir dünya için adalet düşüncesine götürmektedir. Ancak Levinas’ın adalet düşüncesi, etik düşüncesinden bağımsız değildir. Levinas düşüncesinde yer etmeyecek şekilde öncelik ve sonralık

ilişkisinden bahsetmek yerine düşünürün adalet anlayışı etik felsefesinde içerilmiştir demek daha doğru görünmektedir. Çünkü öncelik ve sonralık düşüncesini oluşturan zaman kavramı, Öteki ile karşılaşma anında başlamaktadır.

### **Tezin İçeriği ve Ele Alınacak Sorunlar**

Geçmişten günümüze büyük düşünürlerce tartışılmalı olan “adalet” kavramı herkesin üzerinde uzlaştığı bir tanıma sahip değildir. Hepimiz insanların adil olması gerektiğini söyleriz ve her durumda adalet talebinde bulunuruz. Ancak çoğumuz için adalet istenen fakat ne olduğu tam olarak bilinemeyen tartışmalı bir kavram olmanın ötesine geçemez. Yine de biliriz ki daha iyi bir yaşam için adalet gereklidir.

“Adalet, çeşitli isimler altında dünyayı yönetir: Doğa ve insanlık, bilim ve vicdan, mantık ve ahlak, ekonomi politik, politika, tarih, edebiyat ve sanat. Adalet, insan ruhundaki en ilksel şeydir, toplumda en temel olandır, fikirlerin en kutsalıdır. Bugün kitlelerin en şiddetli biçimde istediği şeydir. Dinlerin özü ve sağduyunun şekil kazanmış halidir, inancın gizli nesnesidir, bilginin başı, ortası ve sonudur. Adaletten daha evrensel, daha güçlü ve daha tam olan bir şey hayal edilebilir mi?” (Solomon, 1995: 21)

Robert C. Solomon, *Adalet Tutkusu* adlı eserinde yer alan “Adaletin Tarihi” başlıklı yazısında adaletle ilgili temel görüşleri tarihsel bağlamda ele almıştır. Burada Solomon’un oluşturduğu tarihsel sıralama dikkate alınarak en temel görüşlere yer verilmiştir. Adalet kavramının tanımı tarih içinde değişiklikler göstermiştir. Adaletin söz konusu edildiği önemli yapıtlardan ikisi Homeros’un *İlyada* ve *Odyseia* adlı

eserleridir. Bu yapıtlarda adaletin temelinde intikam duygusu vardır. Hatta kendisine yapılan kötülüklerden daha fazlasını yaşatma düşüncesi hâkimdir. Eski Ahit'e bakıldığında adaletin temelinde yer alan yine intikam duygusudur. "...göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere..." ( Eski Ahit, Çıkış 21: 24 -5) Eski Ahit'te adalet anlayışının temelini belli bir suça aynı şekilde karşılık vermek olan kısas oluşturmaktadır.

M.Ö 5. yy.' da adalet, intikam duygusundan farklı bir şekilde karşımıza çıkar. Platon *Devlet* adlı eserinde idealar dünyasının bir formu olarak adalet ideasından bahseder. Platon adaleti cesaret, bilgelik, ölçülü olma erdemleriyle birlikte düşünür. Adalet en önemli erdemdir ve uyumu sağlar. Bu uyum, bireyin ruhunun kısımları arasında olduğu gibi sosyal sınıflar arasında da geçerlidir. Bu anlamda adalet, hem ahlakın hem de siyasetin konusu haline gelmektedir. Platon'a göre adalet, her sınıfa hakkı olanı vermektir. (Platon, 2006) Aristoteles, adaleti erdemin bütünü olarak görmenin yanında, erdemin bir parçası olarak da görmektedir. Asıl olan ise erdemin bir parçası olarak görülen adalettir. Ona göre sitede iyilik ve şerefleri hakkaniyetli bir şekilde dağıtmak dağıtıcı adalet iken, haksız kazanç, çıkar ve başkalarına verilen zararlarda uygulanacak cezalar için geçerli olan adalet denkleştirici adalettir. Birinci anlayışta hak, ikincisinde ise eşitlik söz konusu olmaktadır. (Aristoteles, 2000)

Adalet denilince ele alınacak önemli isimlerden biri de 1971'de yazılan *A Theory of Justice* adlı yapıtın yazarı John Rawls'dır. Rawls'a göre adalet, toplumsal kurumların en başta gelen erdemidir; tıpkı hakikatin düşünce sistemlerinin birinci erdemi olması gibi. Bir adaletsizliğe yalnızca daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak zorunlu olduğunda katlanılabilir. İnsani etkinliklerin ilk erdemleri olan doğruluk ve adaletten ödün verilemez. (Rawls, 1971)

Adaletin bu tarihselliğinde zamanla toplumsal eşitsizlikler dikkat çekmiş ve toplumsal adalet düşüncesi yer etmeye başlamıştır. Adaletin tarihini, bireyin saygınlığının giderek daha fazla anlaşılması ve öteki için duyulan kaygının artması oluşturur. (Solomon, 1995) Burada Emmanuel Levinas'ın kendi ile özdeş Ben'in, Ötekine ontolojik kapalılığını sorgulayan felsefesinde adaletin önemi ortaya çıkmaktadır. Ben'in şiddet içeren özgürlüğünün tartışıldığı bir felsefede, klasik anlamdaki öncelik, sonralık ilişkisi dışında anlaşılması gereken etiğin, dolayısıyla adaletin Ben'in özgürlüğüne öncel oluşu söz konusudur. Etik dolayısıyla adil bir özne, Öteki'ne karşı sonsuz sorumluluğu üstlenerek zor özgürlüğü gerçekleştiren öznedir. Adaletin bu gelişim ve değişimleri, içinde bulunduğumuz dünyada Ben'in dışında varlıkların olduğu ve bu varlıkların göz ardı edilemeyeceği gerçeğini kabul etmemiz gerektiğini, yoksul ve sıkıntı çeken öteki karşısında sorumsuz davranamayacağımızı ortaya koymaktadır.

Felsefeyi ontoloji ile başlatmak yerine Ben'in varlığını Öteki'nin Yüz'ü ile karşılaşma anına yani etik başlangıca bağlayan Levinas'ta Öteki, Ben için vazgeçilemez, devredilemez sorumluluğun ve sonsuz arzunun kaynağıdır. Bu yüzden adalet düşüncesinin temellerini Öteki'ne karşı duyulan sorumluluk ve sevgi oluşturmaktadır. Düşünür, *Kitab-ı Mukaddes*'te yer alan intikama dayalı adalet anlayışının yerine gerçek ve Tanrı'nın istediği adaletin, kurumsal değil bireysel merhamete, sevgiye ve Öteki'ne karşı sorumluluk duygusunun oluşturduğu etik temellere dayanması gerektiğini vurgular. Bu çalışmanın amacı felsefesini etikle başlatmasından dolayı daha çok bir etik filozofu olarak anılan Levinas'ın aslında, düşüncelerini sadece karşısındaki Öteki için değil, iki kişiden toplumsal yaşama geçişi sağlayan Ötekiler için de oluşturduğu ve bunu da adalet kavramı ile yaptığını

vurgulamaktır. Levinas'ın eserlerinde apaçık bir siyaset felsefesi gözlenmediği için adalet anlayışı geri planda kalmıştır. Çünkü düşünürün adalet anlayışına varmasını sağlayan üçüncü kavramı, aslında etiğinin temelini oluşturan Öteki'nin yüzünde başından beri yer etmiş olarak bulunsa da yeteri kadar ilgi görmemiştir. Bu anlamda düşünürün adalet anlayışı etik düşüncesine içkindir. Aksi durumda yalnız başına Ben ve Öteki arasındaki etik ilişki toplumsal yaşamı dışlayan soyut bir ilişki halini alırdı. Filozofun adalet düşüncesi, öncelikle genel bir bakışla etik temellerin ve kavramların anlaşılması ve sonrasında üçüncü, iz, O'luk, biraderlik/kardeşlik, söyleme-söylenen, iyilik, özgürlük, insan hakları ve demokrasi kavramlarının incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda giriş bölümünde Emmanuel Levinas'ın felsefesi kısaca ele alınmış, daha sonra bu felsefede adaletin yeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Daha sonra adalet kavramına tarihteki temel görüşler çerçevesinde kısaca değinilmiştir. Çalışmanın ilk bölümünde Levinas'ı ve onun adalet düşüncesini etkileyen kaynaklara yer verilmiştir. Çünkü filozofun düşüncelerini etkileyen edebi ve özellikle de teolojik kaynaklar anlaşılmadan adalet düşüncesini kavramak mümkün görünmemektedir. Çalışmanın ikinci bölümünde filozofun adalet düşüncesi belli başlı kavramlarla bağlantısında ortaya koyulmuştur. Böylece düşünürün adalet düşüncesinin de etiğinin yanında önemli bir yere sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın kavramsal çerçevesinin belirlenmesinde Robert Bernasconi'nin Levinas'la ilgili çalışmalarındaki izlekler önemli bir yere sahiptir. Bu izleklerin derinleştirilmesi filozofun adalet düşüncesine anlaşılabilirlik kazandırmıştır.

Tezde ele alınacak sorunlar şunlardır: Levinas, felsefesini etikle başlatarak Ben ve Öteki'den oluşan izole bir dünyadan mı söz eder yoksa İkinci Dünya Savaşı

ve Yahudi soykırımını derinden yaşıyan bir insan olarak aynı zamanda Ötekilerin de söz konusu olduğu adil bir dünyaya mı varmaya çalışır? Filozof adalet düşüncesini oluştururken hangi kaynaklardan etkilenmiştir? Sistematik bir siyaset felsefesi oluşturmayan düşünür, adalet düşüncesini hangi kavramlar bağlamında ortaya koymaktadır? Levinas'ın adalet düşüncesi etiği ile birlikte mi değerlendirilmelidir? Düşünürün adalet anlayışı bu sorular bağlamında ele alınacaktır.

## 1. Levinas Felsefesinde Adalet Düşüncesinin Kaynakları

Dünya üzerinde hiçbir insan yoktur ki içinde bulunduğu dünyaya kapalı kalarak bir eser ortaya koysun. Bütün düşünürler, sanatçılar, edebiyatçılar içinde buldukları çağın koşullarını bir şekilde eserlerine taşımışlardır. Çağın ruhunu oluşturan şey de bu alanların bir tür etkileşimiyle ortaya konan eserlerdir. Şüphesiz ki Levinas'ta da yaşadığı dönemin özellikleri bulunmaktadır. Soğuk savaşın hüküm sürdüğü bir dünyada en yakınlarının soykırımı uğrayışını gören ve dünyanın geri kalanının, ötekileri için bir şey yapamayışını yaşayan bir düşünürün ötekine karşı sonsuz sorumluluk içeren bir etiği bencil Ben'in özerkliğine öncel kılması tesadüf olarak değerlendirilemez. Sonsuz sorumluluğu içinde taşıyan Levinas son günlerinde dahi hayatta kalan olduğunun bilincinde olarak 'Niye onlar niye ben değil?' diyebilmiştir. Naziler tarafından annesi, babası, kardeşleri ve nice yakını katledilen Levinas için bu durumun beyinde bir tümör olduğu vurgulanmaktadır. (Çelebi, 2010: 814) Bu tümörün sıkıntılarını yaşayan bir insan olarak *Bütünlük ve Sonsuz*'da felsefi düzlemde savaştan, Stalinizm ve Hitlerizm'den söz etmesi kaçınılmaz olmuştur.

Levinas'ın adalet düşüncesini ortaya koyma yolunda filozofun anlayışını etkileyen ana kaynakları bilmenin önemli olduğu düşünülmektedir. Levinas'a kaynaklık eden düşünceleri; felsefi, edebi ve teolojik olarak kategorilendirmek çalışmanın amacı bakımından anlaşılabilirliği artıracaktır. Philippe Nemo'nun "Karşılaştığımız ilk büyük kitaplar hangileriydi? *Kitab-ı Mukaddes* veya filozoflarınkiler?" (Nemo, 2003: 297) sorusu dolaylı bir kaynak araştırmasıdır ve Levinas bu soruyu şöyle yanıtlar:

“ Çok erken bir dönem için *Kitab-ı Mukaddes*, üniversitede ilk felsefi metinler, orta öğrenimdeyken psikolojiye kabaca bir göz atış ve bir “*Felsefeye Giriş*” kitabında “felsefi idealizm” üzerine birkaç sayfanın hızlı bir okunuşu. Ama *Kitab-ı Mukaddes*’le filozoflar arasındaysa, Rus Klasikleri- Puşkin, Lermontov, Gogol, Turgenyev, Dostoyevski ve Tolstoy- ve tabii Batı Avrupa’nın büyük yazarları, özellikle de insanda büyük hayranlık uyandıran *Hamlet*, *Macbeth* ve *Kral Lear*’ıyla Shakespeare. Rus romancıların kahramanlarının durmaksızın kafa yordukları şu ünlü “hayatın anlamı”, insani olanın anlamı gibi felsefi bir problem, felsefe lisans programlarında yer alan Platon ve Kant’a iyi bir hazırlık oluşturmaz mı?” (Levinas, 2003a: 298)

Levinas bu söyleşide, düşüncesine kaynaklık eden temellerin büyük kısmını net olarak ortaya koysa da; Bernasconi, Levinas’ın hayatının farklı dönemlerinde bu sorulara farklı cevaplar vermiş olabileceğini unutmamamız gerektiğini söyler. Ona göre bu soru aslında Levinas’ın kiminle diyaloga geçirileceği ile ilgilidir. Çünkü Levinas uzmanlarının çeşitli ekolleri arasındaki bölünmelerden kaynaklı; kimi *Talmud*’u, kimi Husserl’i, kimi Heidegger’i esas almaktadır. (Bernasconi, 2011) Bu sorunun cevabı Levinas’a nerden bakıldığı ve nasıl okunduğu ile alakalıdır. Bu aşamada Levinas uzmanlarının bu sorulara verdiği cevaplara bakmak, konumuz bağlamında önemli görünmektedir. Levinas uzmanları, düşünürün felsefesine kaynaklık etmek bakımından Alman fenomenolojisi ve Rus edebiyatı üzerinde hemfikirdirler. Onları ayıran nokta; Levinas’ın *Talmud* okumalarının, felsefesi üzerinde etkili olup olmadığı konusudur.

Jean Michel Salanskis, Levinas’ta sadece felsefi bir düşünce gördüğünü ve Levinas’ın eserinin felsefi olarak nitelenemeyecek tek tarafının Yahudi

entelektüellerinin her sene düzenlenen, oturumlarında kaleme aldığı *Talmud Okumaları* olduğunu söyler. Ona göre Levinas'ın *Talmud*'u yorumlama biçimi de felsefedir. (Çelebi, 2010: 705) Gerard Bensussan'a göre edebi ve felsefi kaynaklar aynı olmakla beraber; *Talmud* ve *Tevrat* etkileri de söz konusudur.

“Ama bu üç ‘kaynağın’ alışımının ya da üçünün birleştirilebileceğine inanmanın (bunun nasıl yapılabileceği de sorundur) Levinas düşüncesinin kavranabilmesine olanak sağlayamayacağını eklemek de gereklidir. Bu felsefe bu tür bir sıkıştırmaya ya da yoğunlaştırmaya kesinlikle indirgenemez, çünkü hepsinin ötesine geçer ve onları çok güçlü, çok özgün burulmalara tabi tutarak zaman zaman tanınmaz bir hale bile dönüştürür.” (Çelebi, 2010:715)

François Guibal; *Kitab-ı Mukaddes, Talmud, Puşkin, Shakespeare, Rosenzweig, Bergson, Husserl, Heidegger ve Hegel* kaynaklarından bahseder. (Çelebi, 2010) Tina Chanter da teolojik, edebi ve felsefi kaynakça bakımından Guibal'le aynı fikirdedir. Marie-Anne Lescourset, Levinas düşüncesi için teolojik kaynaklardan söz edemeyeceğimizi söyler. Ona göre Levinas Eski Ahit'i çocukluğunda bir öğretmeniyile okumuş, *Talmud*'u ise daha sonra yetişkinlik çağında Chouchani sayesinde keşfetmiştir; ancak yine de bir teolog olarak nitelendirilemez. Levinas'a kaynaklık eden Fransız, Rus, Alman ve Yahudi kültürlerinden ve Husserl, Bergson, Descartes, Heidegger ve Hegel gibi isimlerden bahsedilebilir. (Çelebi, 2010) Alain David; Dostoyevski, Tolstoy, Gogol, Goethe, Bergson, Husserl, Heidegger, Jean Wahl, Rosenzweig, Eski Ahit ve Chouchani gibi isimlerin etkisinden söz eder ve edebiyatın Levinas üzerinde en belirgin öge olduğunu vurgular. (Çelebi, 2010) Fred Poche; Rosenzweig, Descartes, Husserl, Dostoyevski,

Baudelaire, Rimbaud ve Maurice Blanchot isimlerinden bahseder. Ancak Poche'ye göre teolojik etkiler konusunda soru karmaşık bir hal almaktadır. Ona göre felsefenin inanç alanında konumlanması, 'Tanrı' kelimesinin sıklıkla kaleminin ucuna gelmesinden dolayı değildir. Aksine kendi disiplin alanında kalma tasasını sürekli hatırlatır. Ancak, doğal olarak, Yunan logoslarına 'tercüme' ettiği Yahudi dinini kuvvetlice benimsemesinin ve Catherine Chalier'in, felsefecinin İbrani kaynağı üzerine yazdığı kitabında yaptığı dikkat çekici vurgunun altını çizmemiz gerekir: Sonsuzun İzi. Yoksa Levinas, metne olan bağı, bir "entelektüel kesinlik ufku" olarak yaşıyordu. Bu noktada, bilgin bir berduş olan Chouchani olağanüstü derin bir bilgiyle, felsefeciyi Talmud okumalarında derinden etkiledi. Üstelik önemlilik derecesinde onu Husserl ve Heidegger'in yanına yerleştirecektir.(Çelebi, 2010: 767)

J. Aaron Simmons da Husserl, Heidegger, Bergson, Buber, Rosenzweig, Dostoyevski, Tolstoy, Puşkin, Gogol isimlerinin yanı sıra *Talmud* hocası Monsieur Chouchani'nin etkisinin de olduğunu söyler.

“Ancak bu etkiler üzerine bir şeyler söylemek gerçekten de zordur.

Çünkü Levinas'ın bütün bu kaynakları bir araya getirip kendi öğretisinin içine dâhil ediş şekli karmaşık bir kendine mal etme öyküsüdür ki bu da kendi öz yaşam öyküsüyle çok yakından ilişkisi olan bir durumdur.”(Çelebi, 2010:748)

Son olarak akademik kimliğinin yanı sıra aynı zamanda Amerika Musevi Düşünce ve Mirası Enstitüsü başkanı Richard A. Cohen'in düşüncelerine baktığımızda; Husserl, Heidegger, Bergson, Dostoyevski gibi önemli isimleri tekrar anacağız. Teolojik kaynaklara baktığımızda ise Cohen'e göre; açıkça Yahudi

geleneği, özellikle *Talmud*, *Talmud*'un gözünden okunan *İncil*, Levinas'ın eserlerinde belirgindir.

“Fakat unutmamalıyız ki, *Eski Ahit-Talmud* geleneği her zaman kendisini, tüm insanlık için bir öğreti olarak, evrensel olarak görmüştür. Dolayısıyla, ahlak ve adalete dayanıyor olsa bile, Yunan geleneklerinden, bilim ve estetik, bilgi, sanat ve spor, daha az evrensel değildir. Ayrıca Yahudiliğin '*İncil-Talmud*' geleneğinin ismini andığım zaman, bu çok geniş bir tahsis olur ve Levinas'ın düşüncesine ilişkin bize neredeyse hiçbir şey söylemez, hele ki Yahudilik gibi eski ve çeşitli bir geleneğin içinde tüm bir medeniyet kadar çeşitlilik ve bütünlük barındırırken.” (Çelebi, 2010: 792)

Levinas düşüncesinin üç temel kaynağı konusunda herkes hemfikirdir. Ancak bu görüşlerin Levinas felsefesini ne derece yansıttığı konusunda farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Kimi Levinas araştırmacıları, düşünürün almış olduğu *Talmud* eğitiminin ve yılda bir kez bir araya gelen Yahudi entelektüellerinin (Levinas'ın da aralarında bulunduğu) yaptıkları *Talmud* yorumlarının Levinas felsefesine etkisi olmadığını söylemektedir. Çünkü Levinas'ın *Talmud*'u yorumlamasını felsefe olarak nitelendirmemektedirler. Kimi araştırmacılar ise Yahudi kültürünün ve *Talmud* okumalarının Levinas'ın bazı düşüncelerinde açıkça kendini gösterdiğini savunmaktadır. Özellikle adalet düşüncesi bağlamında Levinas'ın Yahudi inancının ve *Talmud* okumalarının büyük etkisi söz konusudur.

## 1.1. Talmud Okumalarının Adalet Düşüncesine Etkisi

Bernasconi, Levinas'ın başarısını mazlum olmanın felsefi olmayan deneyiminden çıkmış bir felsefe geliştirmiş olmasına bağlamaktadır. Bazı felsefeciler felsefeyi felsefi olmayan deneyimlerde köklenmiş olabileceği fikrine karşı gelmektedirler. (Bernasconi, 2011: 268-269) Bu durum Levinas için de geçerlidir. Daha önceki bölümde de ortaya konduğu gibi kimi felsefeciler Levinas'ın beslenmiş olduğu kaynaklara teolojii eklerken bazıları Levinas felsefesini bu kaynak olmadan değerlendirmek gerektiğini söyler. Bernasconi bu noktada şu soruyu yöneltmektedir: Özellikle Levinas'ın felsefesinin beslendiği bir deneyim olarak Yahudi deneyimini görmezden gelmek Levinas felsefesini kısıtlama sonucunu doğurmaz mı? Bu sorunun aslında felsefe ile felsefeyi doğuran felsefi olmayan deneyimler arasındaki ilişki ile ilgili olduğunu söyler. Hatta felsefenin felsefi olmayan deneyimini anlamının felsefede çoğulculuk imkânını anlamının yeni bir yolu olabileceğine dikkat çeker. (Bernasconi, 2011: 269) Levinas, felsefi düşünme tarzında *Kitab-ı Mukaddes'in* önemli bir rol oynadığını söylemektedir.

“Felsefede her ne kadar ayet kanıtın yerini tutamıyorsa da, metnin tüm insan-biçimci metaforlarına karşın, yine ayetin Tanrı'sının filozof için Tin'in ölçütü olarak kalması mümkündür.”(Levinas, 2003a: 399)

Bu bakış açısıyla bakıldığında, Levinas'taki Yahudi deneyimin reddedilmesinin bu felsefenin eksik anlaşılmasına sebep olacağı düşünülmektedir. Özellikle adalet kavramını ortaya koymak istediğimizde *Talmud* okumalarını ele almadan bu kavramı tamamlamak mümkün görünmemektedir.

*Talmud*, İsrail'in sözlü geleneğinin yazıya geçirilmesi olarak *Kitab-ı Mukaaddes'in* aklın ışığında yorumlanmasıdır. *Talmudun*, *Küdes Talmud'u* ve *Babil Talmud'u* olmak üzere iki versiyonu vardır. Levinas *Babil Talmudundan* yararlanmıştır. *Talmud* metinleri; ritüel, sosyal ve ekonomik hayat kuralları ve inananların şahsi durumlarıyla ilgili öğeleri içeren Halaha ile olayları ahlaki hikâyeler şeklinde açıklayan ve yoruma açık olan Agada olmak üzere iki başlıktan oluşur. Levinas *Dört Talmud Okuması*'nda Agada'yı temele almıştır. Çünkü Levinas'a göre Batıda felsefe olan şeyin dengi *Talmud*'da ahlaki hikâyeler şeklinde kendini gösterir. (Levinas, 2011: 10) Levinas *Talmud*'da her zaman "söylenmeyen" bir şeyler kaldığını söyler. Bu aslında düşünürün söyleme ve söylenen bağlamına yerleştirildiğinde *Talmud*'a yüklenen önemi ortaya koyar. Levinas'ın *Talmud*'la ilgili açıklamaları bir Tanrısal hayat bilgilendirmesi amaçlı değil, insan hayatı için ne anlama geldiği odaklıdır. Düşünürün çabası teolojik dilden akla hitap eden anlamlar çıkarmaktır.

"...felsefi düşüncenin herhangi bir tutumdan bağımsız şekilde dünyaya geldiği veya bir kategorinin bir tutumdan önce var olduğu da şüphelidir. Demek ki kendisini son derece doğal bir şekilde felsefi dile katan bu dinsel metne çekinmeden yaklaşabiliriz. O dogmatik değildir; tartışmalarla ve kolokyumlarla yaşar. Teolojik olan içerisinde akli seçebildiğimiz evrensellikte bir ahlaki anlam kazanır." (Levinas, 2011: 27)

Bu anlamda Levinas'ın *Talmud Okumaları*'nda ele aldığı adaletle ilgili ayet örneklerine yer vermek önemlidir. "Eğer bir insan başka bir insanı incitirse Elohim uzlaştırır. (1 Samuel 2(:25) ) yazdığı halde insanın başkasına karşı kabahatlerinin Kefaret Günü'yle bağışlanmadığı nasıl iddia edilebilir?" (Levinas, 2011: 32) Levinas

bu ayeti çözümlerken Elohim'in etimolojik incelemesiyle başlar. Elohim; otorite, iktidar ve Hâkim anlamına gelmektedir. Buradan şu yorum çıkarılır: Bir insan ötekine karşı suç işlerse dünyevi bir mahkemenin insanlar arasında adaleti sağlaması gerekir. Suçlu ile suça maruz kalan arasındaki uzlaşmanın üstünde hak ve hâkim ve yaptırım vardır. Bağışlama iki kişiyi değil üç kişiyi kapsar. Bu ayetin bir yorumu da şudur, "Eğer bir insan başka bir insana karşı kabahat işler ve onun gönlünü alırsa Tanrı bağışlar." (Levinas, 2011: 32-33) Burada vurgulanan, ötekine karşı işlenen suçun ciddiyetidir. Bağışlama dilemesi gereken suçlu tamamen ötekine bağlıdır. Öteki olmadan bağışlama gerçekleşmeyecektir. Levinas'ın ele aldığı örneklerden biri bir kasapla tartışan Rabi'nin kasabın affedilmesi için onun ayağına gitmesidir. (Kasabın suçlu olduğu ittifakla sabittir.) Rabi suçlunun bağışlamasıyla ilgilenen mağdur durumundadır. Oysa kasaptan aldığı cevap "Git buradan Abba, seninle işim yok"tur. (Levinas, 2011: 39) Bu hikâyeye Rabi'nin ötekinin sorumluluğunu üstlenmesinin büyüklüğü şeklinde yorumlanır.

Başka bir yerde *Eski Ahit*'in kısasa kısas anlayışından söz edilmektedir. Kan dökmek kısası gerektirir ve *Kutsal Kitap* dökülmüş kana intikam isteyen bu adaletten yoksun bırakmaz.

Birinci ayet ve Rabi örneklerine baktığımızda iki önemli şey göze çarpar: birincisi suçlunun tamamen mağdurun bağışlamasına bağlı oluşu ve ikincisi mağdurun suçlunun bütün sorumluluğunu üstlenen bir iyi niyete sahip oluşu. Bu örneklerden sonra gelen ise kısasa kısas anlayışıdır. Ancak yine de bağışlama hakkı vardır ve sadece mağdura aittir. Adalet isteyenine hakkı verilmelidir.

*Eski Ahit* kısasa kısastan söz etse ve mağdura bu hakkı tanısa da Levinas'ın *Talmud* yorumlarında suçlu için duyulan sorumluluk ve mağdurun iyi niyeti söz konusudur. Adaletin iyilikle iç içe geçmiş olması gerekir. Yasanın katılığına maruz kalan kişiye duyulan acıma ve iyilik katı bir adaletin üstündedir. (Levinas, 2003: 48) Levinas'ın burada bahsettiği adalet anlayışı yasanın üstünde bir adalet anlayışıdır. Tanrı'nın adaletinde kısas vardır ve *Talmud*'a göre kısası isteyen kimse hakkından mahrum edilemez. Ancak Yahudi olmak demek bu hakkı talep etmemek demektir. İyilikle iç içe geçmiş adalet duygusu Rispa Bath Aya imgesinde somutlaşmaktadır. Kral Davut döneminde üç yıl süren bir kıtlık yaşanmıştır. Bu kıtlığın sebebi Davut tarafından Ebedi Olan'a sorulmuştur. Sebep Saul'un Kenan topraklarına yerleşen ve yabancı bir kavim olan Givonluları öldürmesidir. Bunun üzerine Davut Givonlulara ne istediklerini sormuştur. Givonlular, kayalıklara çivileyip ölüme bırakmak üzere Saul'un soyundan yedi kişiyi istemişlerdir. Davut bunu kabul etmiş ve Rispa'nın iki çocuğu ile birlikte yedi prensi Givonlulara vermiştir. Givonlular prensleri kayalıklara çivileyerek ölüme bırakmışlardır. Buraya kadar ebeveynlerinin cezasını çeken çocuklardan bahsedilmektedir. Çocuklar ebeveynlerinin saygı göstermediği yabancılar yüzünden cezalandırılmıştır. Burada vurgulanan Yahudiler için yabancıya karşı işlenen suçun önemidir.

“İnsanlık durumuna ve adalete ilişkin bu kasvetli sahneden geriye kalan ve rasyonel düzene (ya da kısaca düzene) içkin olan zalimliğin üstünde yükselen şey, altı ay boyunca göğün kuşları ve tarla hayvanlarından korumak için oğullarının ve onlarla birlikte ölenlerin cesetlerini, yani insanların ve Tanrı'nın adaletinin bu amansız kurbanlarının cesetlerini örten bu kadının, bu annenin, bu Rispa Bath Aya'nın imgesidir. Ölümsüz ilkeler adına dökülmüş onca kan ve gözyaşından geriye kalan, adaletin ve onun

tüm çelişkili yön değişikliklerinin diyalektik geri sıçrayışları arasında tereddüt etmeden kendine dosdoğru ve sağlam bir yol bulan bireysel fedakârlıktır.” (Levinas, 2011: 49)

Levinas’a göre *Tevrat*’ı kabul etmek, evrensel bir adalet düzenini kabul etmektir. Çünkü *Tevrat* tüm insanların eşit olduğu ve insanın sömürülmediği insani adalet normları getirmektedir.

*Talmud Okumaları*’nın dördüncü dersinde Sahnedrin metni yorumlarında Levinas’ın adalet düşüncelerine rastlamak mümkündür. Levinas 18 yüzyıldır Yahudi geleneğinin adaletin en yüksek merciini bu metin üzerinden düşündüğünü söyler. Sahnedrin *Tevrat*’ta geçen yüksek mahkemedir. Sahnedrin, üyelerinin birbirlerini görmeleri için yarım daire şeklinde oluşturulmaktadır. Levinas mahkemenin bu şekilde yerleşimini üyelerinin birbirleriyle yüz yüze oluşu ve hiçbir zaman kesilmeyen bir iletişim ve diyalog olarak yorumlamaktadır. Mahkemenin hilal şeklinde oluşu sadece yüzlerin birbirine bakışını değil aynı zamanda dışa ve dış dünyaya da açıklığını ifade etmektedir. (Levinas, 2011: 120) Bu ifade yüz yüze; ben ve Öteki arasındaki etik ilişkinin aynı zamanda ötekileri de barındırdığı şeklinde yorumlanabilir. Mahkemede yargıçların önünde biri suçlayacak kanıtları, biri beraat ettirecek kanıtları, üçüncüsü de her ikisini kaydedecek üç kâtip bulunmaktadır. Ayrıca yargıçların önünde üç sıra “Yasa öğrencisi”(bu öğrenciler *Tevrat* üzerinde çalışan henüz yargıç olmamış öğrencilerdir) bulunmaktadır. Herkesin yeri bellidir ve eğer içlerinden biri alınacaksa ikincisi birincinin, üçüncüsü ikincinin yerini alırdı. Üçüncünün yerineyse halkın arasından en yetenekli olan kişi seçilirdi.

İki tür Sahnedrin vardır. 71 yargıcın olduğu yüksek yargı yetkisine sahip tam Sahnedrin bir de 23 üyeden oluşan Sahnedrin vardır. Levinas’ın sözünü ettiği

Sahnedrin 23 üyeli olandır. Düşünür Sahnedrin'in kökenini sorgulayarak metni yorumlamaya başlıyor. Sahnedrin aslında Yunanca bir kelimedir. Bu yönüyle İbrani bir metne bağlı olarak köken arama çabası *Neşideler Neşidesi*'nin bir ayetiyle tamamlanacaktır.

“İnsan yüzlerini birbirlerine bakar hale getiren muhteşem yarım daire yapısıyla, nesnel ve öznel mutlak düzeni tanımlayan kusursuz hiyerarşisiyle Sahnedrin *Neşideler Neşidesi*'nin bir ayetinde, erotik bir şarkıda bulacaktır kökenini.(...)Fakat burada daha ilginç bir girişim içindeyiz: bir mahkeme ve adalet inşa eden erotik bir metinden bahsediyoruz.” (Levinas, 2011: 124-125)

Ayet şöyledir: “ Göbeğin ıtırılı bir içecekten dolu yuvarlak bir kadeh gibi; vücudun kenarları güllerle çevrili bir buğday değirmeni.” (Levinas, 2011: 125) Burada Levinas'a göre adalet ve aşk arasındaki dolaylı bir bağlantıdan söz edilir. Bu tam olarak erotik olan üstüne kurulu bir iyilikseverlik ve iyilikseverlik üstüne kurulu bir adalet anlayışıdır. Adalet; erotiğin ve cinsel alanın düzenidir. Çünkü adalet bütün zarafeti ve çekiciliğiyle kötülüğe yakın olan ikircikliğe galip geldiği sürece mümkün olabilecektir. Düşünür'e göre adaletin önündeki engel kötülüktür. (Levinas, 2011: 125) Peki bu kötülükten nasıl korunulacaktır? Levinas'ın cevabı nettir: Birinin ötekilerin sorumluluklarını üstlenmesiyle. (Levinas, 2011: 138) Filozofa göre insan özünde sadece “kendisi için varlık” değildir; o “başkaları için varlıktır” ve bu yönü incelikli olarak düşünülmelidir. Benin kendine yakınlığı ötekilere karşı sorumlu olmaktan, ötekilerin rehinesi olmaktan geçer.

“İnsani bir dünyanın –adaletin ve Sahnedrin'in- mümkün olabilmesi için, başkaları için sorumlu olacak birinin her daim bulunması gerekir.

Sorumlu!”(...)"Ebedi Olan'ın Eyub'e seslenişi şöyledir: Sen bir benliksin ve özgürsün. Fakat özgür olman mutlak başlangıç olduğun anlamına gelmez. Sen özgürlüğünün ötesinde başkalarına zincirlisin. Özgürlüğün kardeşliktir." (Levinas, 2011: 138-140)

Başka herkesin rehinesi olan insan, insanlık için gereklidir. Çünkü bu insan olmadan ahlak başlayacak yer bulamaz. Levinas'ın Dostoyevski'den alıntılacağı ve sürekli olarak vurguladığı cümle adalet düşüncesi içinde anlamına kavuşmaktadır. Bu cümle, hepimizin her şeyden ötürü herkese karşı suçlu ve sorumlu olduğumuzu hatırlatır. (Dostoyevski, 2000b) Burada açıktır ki Öteki'den sonra gelen bir üçüncü ya da başkaları fikri yerine Öteki'nde zaten var olan Ötekiler fikri daha baskındır. Çünkü sorumluluğumuzda sadece Öteki'nin değil Ötekilerin de yer ettiğini vurgular. Öteki ile karşılaşma anında etik olan adaleti de içermektedir. İki kavram arasında bir öncelik sonralık ilişkisinden söz etmek doğru değildir.

Sahnedrin ve adalet ilişkisine geri dönecek olursak; Levinas'ın bahsettiği erotik metin, "Göbeğin bir kadeh gibi" düşünüre göre açık bir şekilde Sahnedrin'i kastetmektedir. Çünkü Sahnedrin evrenin göbeğinde yer almaktadır. Tam da bu yüzden Sahnedrin'in temsil ettiği şey insanların birbirlerine yüzlerini sundukları, ruhun mutlak ve evrensel düzenidir. Sahnedrin'in evrenin göbeğinde yer almasının asıl anlamı *Tevrat*'ın adaletinin mutlak adaleti ifade edişidir. (Levinas, 2011: 126)

Ayetin son kısmı olan "güllerle çevrili buğday değirmeni" *Talmud* yorumuyla şöyle olur: "Ayrılık sadece gülden bir çeper olsa da, onda herhangi bir gedik olmayacak" (Levinas, 2011: 130) Sahnedrin'in yargıçlarını iğva<sup>3</sup> dan koruyacak olan nedir? Bütün ayartıcılığıyla iyilik ve kötülük arasında ince bir çizgi; gülden bir çeper

---

<sup>3</sup> İğva: *Dört Talmud Okuması*'nda kötülüğün ayartıcılığı anlamına gelmektedir.

vardır. Levinas, Sahnedrin yargıçlarının, bu gül çeperinde hiçbir gedik açmayacak istisna kişilerden seçildiğini söyler. Filozofun “Belki de tutkulara egemenlikte adalet için bir temel vardır” sözü burada anlam kazanır. İnsanları yargılayacak kişi diğer insanlardan daha üstün olmalıdır. Yargıçlar ahlaki anlamda erdeme sahip değilse adalet yoktur. Sahnedrin; mutlak ve evrensel adalet ancak böyle bir erdeme sahip insan soyuyla mümkün olabilecektir. Aksi halde adalet boş bir yanılgı olarak kalacaktır. (Levinas, 2011) *Talmud* metninin asıl vermeye çalıştığı gülden bir çeperle iğvadan korunan bir insanoğlu gerçekleştirmektir. *Tevrat*’ın mesajı evrenseldir:

“Ahlak her zaman onu koruyacak durumda olmayan kurumlarda değil bizde başlar. Ahlak insanlık onurunun bayraksız da var olabilmesidir.” (Levinas, 2011: 133)

## **1.2. Mahkeme ve Adalet**

Burada Levinas’ın “*Tanrı’nın İradesi ve İnsanların İktidarı*” adlı çalışmasında kardeşler arasında bir baba inisiyatifi olarak değerlendirdiği mahkeme düşüncesine de değinilmelidir. Buna göre mahkeme, varoluşun kör itkilerinden kurtulmuş, kişisel çıkar gütmeme aşamasına yükselmiş, yeniden var edici ve Tanrısal iradenin kendisini gösterdiği yerdir. İnsanların mahkemesinde lütuf ve sevgi tüm ölçüsünü ortaya koymak durumundadır. Yapılması gereken şey yakının dokunulmaz kişisel onurunu küçük düşürmeden cezalandırmaktır. Ötekinin işlerine onun özgürlüğüne dokunmadan karışmak söz konusudur. Adaleti yerine getiren edim intikam, aşağılama ya da nefret düşüncelerini içeren bir tutku ile olamaz. Bu edim ötekine karşı sorumluluktan kaynaklanan kardeşçe edimdir. Yakınına karşı sorumlu

olmak, başkasının bekçisi olmak; Kabil'in<sup>4</sup> tersine kardeşliği tanımaktır. Yakınını sevmek akıl yürüten mahkemede mümkün olacaktır.

“İnsanoğlunu beşeri kardeşliğe yeniden kavuşturma görevi, dünyevi yargıca, insana, suçlunun kardeşine aittir. Kardeşinden, onun özgürlüğünden bile sorumlu olacak kadar sorumlu olmak! Bu ancak, uyandıran yani öğreten, eğiten ve sınayan acı içinde gerçekleşen şiddetle mümkündür. (...) affetme-insani olana geri dönüş ancak cezadan sonra mümkündür.”  
(Levinas, 2003a: 226)

Eğiten şiddetin gerekliliğine vurgu yapan Levinas, İlahi adaletin ancak dünya mahkemesinde ortaya çıkışı insani kardeşliği kuşanabilir derken aslında Tanrı'nın lütfunun, merhametinin sertliğinden beş yüz kat daha fazla olduğunu söylemek ister. Gerçekleşmesi gereken ise merhamete dayanan adalettir.

“Yargıç kararını açıkladı, masumu beraat ettirdi ve suçluyu mahkûm etti ve ödemesi gereken kişinin fakir olduğunu fark etti ve bu fakir insana kendi kişisel parasından ödemede bulundu. Adalet ve yardımseverlik budur...” (Levinas, 2003a: 226)

Levinas'a göre mutlak adalet, haksız ve kontrol edilemez bağışlamada değil, beşeri mahkeme yoluyla merhamet gösterecektir. Tanrı adaletin içinde ve adaletin sertliğinde doğan bir merhamet olacaktır ve bu da ancak adil insanlardan oluşan bir meclis dolayısıyla olacaktır. Bu meclisin verdiği yargıda başka bir irade vardır. Yargının ilhamı başka bir yerden gelir ve insani koşulları aşar. Yasalar başka bir yerden gelen gereklilikle aşılmaktadır. İnsani mahkeme, Öteki tarafından

---

<sup>4</sup> *Tevrat*'ta, Âdem'in ilk çocuklarının Kabil ve Habil olduğu geçmektedir. Tanrı'nın Habil'e olan sevgisini kıskanan Kabil, kardeşini öldürmüştür. Tanrı Kabil'e “Kardeşin nerede?” diye sorduğunda Kabil, “Bilmiyorum; kardeşimin bekçisi miyim ben?” cevabını vermiştir. (Tekvin, BAP 5) (Kitab-ı Mukaddes, 2012: 4)

sorumlulukla harekete geçirildiği için bütün sorumluluğu üstlenir. İlahi irade, insani mahkemede gerçekleştiği ölçüde yüksektir. Tanrı iradesinin insana doğru inışı, kendisini insanda dillendirmesi onun en yüce yükselişidir. Adaletin kendini insani yaşamada göstermesi farkın anlamını korur. Levinas'ta etik, dinsel olanın bir sonucu değil, kendisinde dinsel aşkınlığın anlam kazandığı bir kavramdır. (Levinas, 2003a: 231-232) Etik, Tanrı sesinin, insan sesi ve insanların içindeki ilham ve peygamberlik olarak görüldüğü mahkeme düzeyinde varlığını hissettirir. Tanrısal ilhamın aşkınlığı, tını ilham ve peygamberlik olan insanlıktadır. Bu kendinden ve ötekilerden etkilenmedir. Levinas bunu “tının doğaya nüfuz etme tarzının ta kendisi” olarak değerlendirmektedir. (Levinas, 2003a: 240)

Levinas'ın mahkeme konusunda dile getirdiği düşüncelerine baktığımızda; suçlunun cezalandırılması gerektiğini görmekteyiz ki düşünür bunu, “eğiten şiddet” olarak adlandırmaktadır. Ancak insani mahkemede her ne kadar ceza gerekli ise de bu suçlunun onuru gözetilerek yapılmalıdır. Merhamet ve bağışlama daima şiddetten daha fazladır. İnsani mahkeme yoluyla hayat bulacak olan Tanrısal iradenin temelinde rahmet şiddetin üstündedir.

### **1.3. Vasili Grossman'ın Adalet Düşüncesine Etkisi**

Üç kitaplık *Yaşam ve Yazgı* adlı eserin yazarı Vasili Grossman 1905'te Ukrayna'da Yahudi bir ailenin oğlu olarak dünyaya geldi. İkinci Dünya Savaşı'nda savaş muhabiri olarak Sovyet ordusuyla birlikte Moskova, Stalingrad, Kursk ve Berlin savaşlarına katıldı. Grossman, eleştirmenlerce “20. yy.'ın *Savaş ve Barış*'i” olarak nitelendirilen *Yaşam ve Yazgı*'yı İkinci Dünya Savaşı sırasında yaptığı savaş

muhabirliği süresince edindiği bilgiler ve yaptığı gözlemlerle yazdı. Savaş sebebiyle bireylerinin her biri farklı yerlere dağılan ŐapoŐnikov ailesinin hayat hikâyesi üzerinden, Alman alıŐma ve toplama kamplarında, Stalingrad savunma cephesinde ve günlük hayatta yaŐananları romanında ele aldı. Anlatımı ve derin bilgisiyle adeta Stalingrad savunması süreci, öncesi ve sonrasını panoramik bir fotoğrafla gözler önüne serer. *Yaşam ve Yazđı*'da totalitarizmin hükmü altında yaŐamanın ve birey olarak baskılara karşı koymanın ne kadar güç olduğu anlatılır. Ayrıca Grossman toplama kamplarında katledilen annesini de kitabında Anna Semyonovna karakteriyle ölümsüzleŐtirir.

Grossman aynı zamanda yapıtında iyilik ve kötülükle ilgili ahlaki bir sorgulama da yapar. Bunu yaparken filozofça bir sorgulama içerisine girer. “Tolstoy gibi Grossman da birçok bakış açısını benimsiyor; sıradan bir askerin doğrudan algısıyla bir tarihi ya da filozofun daha yüksek perspektifine dek uzanıyor.” (Chandler, 2012a: 23)

Grossman'ın *Yaşam ve Yazđı* adlı eseri Levinas'ın adalet anlayışını kavrayabilmek için başvuru olan önemli kavramlardan biri olan iyilik anlayışını etkileyen önemli bir yapıttır. Danielle Cohen- Levinas'ın anlatımıyla Grossman Levinas için “Hitlerizm ve Stalinizm tarafından kuŐatılan bir dünyada Tanrı'ya ve kendisini düzenleyici ve ideolojik İyi'ye inanmamanın ne anlama geldiğini, en iyi anlamıŐ ve betimlemiŐ birkaç kişiden biriydi.” (Cohen Levinas, 2010) Levinas iyilik konusunda Vassily Grossman'ın “*Yaşam ve Yazđı*” adlı yapıtından etkilenmiştir. Grossman'ın yapıtında geçen “düşünmeksizin iyilik yapmak” fikri onun için çok etkileyicidir. “Neden düşünmeksizin?” diyen Levinas'a göre bu öyle bir iyiliktir ki

bütün sistemlerin, dinlerin, bütün sosyal örgütlerin dışında kalmaktadır. Sebepsiz olan bu iyilik sonsuzdur. (Smith, 2010: 228)

Grossman ölümler adına, “toprak altında yatanlar adına” konuşmayı ahlaki sorumluluğu saymaktadır. Fakat en az bunun kadar önemli olan şey, kendisini ölümlerin desteklediğini hissetmesidir; onların gücünün onun yaşayanlara karşı sorumluluğunu yerine getirmesini sağlayacağına inanıyordu. (Grossman, 2012a: 27)

Kendini böyle bir ahlaki sorumlulukla yüklü hisseden Grossman, iyilikle ilgili görüşlerini İkonnikov adlı karakterinin iyilikle ilgili tezinde ortaya koyar. İkonnikov sorgulamaya şöyle başlar: “ Yeryüzünde yaşayan insanların çoğu “iyiliğin” tanımını yapmayı aklına getirmez. İyilik nedir? Kimin için iyilik? Kimin yaptığı iyilik? Bütün insanlara, bütün kabilelere, yaşamın tüm durumlarına uygulanabilen ortak, genel bir iyilik var mıdır? Ya da benim iyiliğim senin için kötülük müdür, benim halkımın iyiliği senin halkın için kötülük müdür? İyilik sonsuz ve değişmez midir, yoksa dünkü iyilik bugün bir ayıp, dünkü kötülük ise bugün iyilik mi olmuştur?” (Grossman, 2012b: 114)

“Görüyorum insanlığın ahlaki-felsefi önderlerinin binlerce yıl geçtikçe ortaya çıkan düşünceleri iyilik anlayışında bir daralmaya doğru götürüyor. Buddha'nın düşüncelerinden beş yüzyılla ayrılan Hıristiyanlık düşünceleri, iyiliğin uygulanabileceği canlı dünyasını daraltıyor. Tüm canlılar değil, sadece insanlar. İlk Hıristiyanların iyiliği, tüm insanların iyiliği, yerini sadece Hıristiyanlar için iyiliğe bıraktı, yanında ise Müslümanlar için iyilik, Yahudilerin iyiliği yaşıyordu. Ancak yüzyıllar geçti ve iyilik parçalandı. Varsılların, yoksulların, sarıların, karaların iyiliği doğuyordu. Ve parçalana parçalana artık tarikat, ırk, sınıf çemberi içinde

iyilik doğuyordu. Bu kapalı eğrinin dışındaki hiç kimse iyilik çemberinin içine girmiyordu artık. (...) Ne doğada, ne din öğretmenlerinin ve peygamberlerinin vaazlarında, ne büyük sosyologların ve halk önderlerinin öğretilerinde, ne de filozofların ahlak sisteminde iyilik vardır. Korkunç ve büyük iyilikten başka bir de her günkü insan iyiliği vardır. Bu iyilik tutsağa bir parça ekmek veren yaşlı kadının, yaralı düşmana matarasından su içiren askerin, yaşlı bir Yahudi'yi samanlığa saklayan köylünün iyiliğidir. Bu bir insanın başka bir insana yaptığı kişisel bir iyiliktir; tanksız, küçük, düşünmeden yapılan bir iyiliktir. Bunu anlamsız, saçma iyilik olarak adlandırmak da mümkündür. İnsanların iyiliği, dinsel ve toplumsal iyiliğin dışındadır. Anlamsız ve saçma olan bu iyilik ebedidir. Bu saçma delice iyilik insanın içindeki insanca şeydir, insanı farklı kılar; insan ruhunun eriştiğinden daha yücedir. Yaşam kötülük değildir der bu saçma iyilik. (...) İnsanların tarihi, kötülüğü yenmek isteyen iyiliğin savaşı değildir. İnsanın tarihi, insanca olan şeylerin tohumunu ezip öğütmek isteyen büyük kötülüğün savaşıydı. Ama eğer insanın içindeki insanca şey hala ölmemişse kötülük artık zafer kazanamayacak demektir.” (Grossman, 2012b: 115-123)

Vasili Grossman'ın sözünü ettiği, düşünmeden yapılan saçma iyilik Levinas'ın iyilik anlayışına temel olmuştur. Levinas için de iyilik, tıpkı Grossman'da olduğu gibi devlet ideolojilerinin sahiplenmediği bireysel bir iyiliktir. İyilik, bir devletin, bir ideolojinin, bir cemaatin sahiplenerek kendine göre tanımladığı ve kendinden olmayanı içine almadığı bir kavram olmanın ötesindedir. Bu iyilik bütün dinlerin ve Tanrı'nın da ötesindedir. Bireysel olan bu iyilik, Öteki'ne sevgi ve merhametle yaklaşmayı gerektirir. Bu iyilik, yaşamın kötülük olmadığını, kendi

iyiliği adına yapılan bütün katliamları anlamsız kılar ve kötülüğün ancak bireysel iyilikle aşılabacağını söyler.

Levinas'ı Yahudilik inancındaki kısas anlayışından farklı kılan nokta, saçma olarak nitelenen bu iyiliktir. Göze göz, dişe diş anlayışının yerine Grossman için de geçerli olan, Levinas'ın adaletinin temelinde yer alan iyilik şudur: “Tanrı bir kenara çekilsin, yüce ilerici düşünceler bir kenara çekilsin, insandan başlayalım, psikopos olsun, köylü olsun, milyoner fabrikatör olsun, Sahalin sürgünü olsun, bir lokantada garson olsun, her kim olursa olsun insana karşı iyi ve dikkatli olalım, insana saygı, sevgi ve merhamet göstereceğimiz bir yerden başlayalım, bu olmazsa hiçbir şey yapamayız.” (Grossman, 2012b: 388-389)

Öteki'nden Ötekiler'e açılmış, etiğin temelini oluşturan küçük iyilik adaletinin de temelini yerleşmiştir. Ötekine karşı iyiliksever bir yaklaşım gösteren Ben, Ötekinin yüzünde yer eden ötekiler için de aynı karşılıksız ve hesapsız iyilikle eylemde bulunmalıdır. Bu, benim üstlenmiş olduğu sorumluluğun gereğidir. İyilik<sup>5</sup>, sorumlu olunan herkese karşı düşünmeksizin yerine getirilmelidir.

---

<sup>5</sup> Sebepsiz ve çıkarsız iyilik düşüncesi akıllara Kant'ın “iyi isteme” kavramını getirmektedir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı yapıtında şunları dile getirir: “ (...) aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olan değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak olmalı.” ( Kant, 1995: 11) Kant'a göre iyi isteme, bir eğilim ya da tutkusal bir sevgi ile değil ödev dolayısıyla gerçekleşmelidir. Kutsal Kitaptaki “komşumuzu sevme” vurgusu “tutkusal sevgide” değil yapılan eylemin ilkelerinde bulunan “pratik sevgi” de asıl anlamına kavuşur. İstemenin öznel ilkesini maksim, nesnel ilkesini ise pratik yasa oluşturmaktadır. (Kant, 1995: 15-16) Pratik yasaya saygıdan gelen eylemin zorunluluğu ödevi oluşturur ve bu ödev kendi başına iyi istemenin koşuludur. (Kant, 1995) Levinas için iyilik, hiçbir karşılık beklemezsizin, bütün yasaların, ideolojilerin, dinlerin ve hatta Tanrı'nın bile ötesinde gerçekleşecek bireysel iyiliktir. Bu iyilik, Ben'in Öteki'ne karşı sorumluluğundan kaynaklanmaktadır. Levinas'ta iyilik, her zaman Öteki'ne karşı sonsuz sorumluluğu üstlenen Ben'in bireysel iyiliğidir. İyilik konusunda, Ben ve Öteki arasında eşitlikten söz edilemez. Ben, Öteki'ne karşılıksız vermekle yükümlüdür. Oysa Kant'ın pratik yasası istemenin nesnel ilkesidir ve yasaya uygun eylemek konusunda herkes eşit konumdadır.

#### 1.4. İyilik, Merhamet, Sevgi ve Adalet

Levinas'ın düşüncesinde iyilikseverlik, merhamet, sevgi ve aşk kavramları adalet fikrini anlamada önemli bir yere sahiptirler. Filozofun bu kavramları birbirinden keskin hatlarla ayırma ya da etimolojik bir araştırma girişimi olmamıştır. Farklı yazılarında aşk, iyilikseverlik ve sevginin adalet için taşıdığı önemi vurgulamıştır. Ancak Levinas sevgi kavramı ile erosu birbirinden kesin olarak ayırmıştır. Eros ve sevgi aynı kavramlar değildir. Düşünür erosu haz duymaya dönüşen aşk olarak tanımlarken, sevginin Ötekine duyulan sorumluluğun temelinde yer alan bir duygu olduğunu vurgular. (Levinas, 2003a: 251)

Merhamet ve adalet birbirinden ayrılamaz ve eş zamanlıdır. Sevgi ve merhamet Ötekinin yüzünde somutlaşan kavramlardır. Ötekine sevgi temelli sorumluluk duygusu, Öteki'nin yüzünde başından beri var olan ötekileri de kapsamaktadır. Bu anda adalet ve merhamet iç içedir. Ötekine karşı asimetrik ve sonsuz sorumlulukta, ötekilere doğru giden karşılıksız bir iyilikseverliği ortaya çıkaran merhamet ve sevgidir söz konusu olan. Bu merhamet ve sevgi adeta peygamberanedir.

“Devletin ötesine yayılan bir devlet. Adaletin ötesinde, onun kaçınılmaz kabalığına eklenmesi gereken ve ulus olarak bir araya gelmiş yurttaşlardan her birindeki insani eşsizlikten, bir yasama organının genelliklerinden çıkarılmayacak veya onlara indirgenemeyecek kaynaklardan fişkıran her şeyin buyurgan bir hatırlatıcısı (imperious reminder). Kurumların siyasi yapısının ardında kaybolmamış olan iyilikseverliğin kaynakları: insandaki dinsel bir nefes ya da peygamberce bir ruh.” (Simmons, 2010: 428)

Levinas için *Kitab-ı Mukaddes*'te geçen kısas yani öç adaletinin yerine başka bir söylem olmalıdır. Çünkü Levinas her söyleminde asimetriye vurgu yapmaktadır. Herkes her şeyden dolayı başkalarına karşı sorumludur. Ama "Ben" daha çok... Bu durumda Ben'den beklenen karşılıksız bir iyilik atılımıdır.

"Tarihte iyinin vaatler olmaksızın sevilmesi gerektiği bir döneme mi giriyoruz? Belki de tüm vaazların sonuna geldik. Su götürmez tek değerinki kutsallık olduğu, bir ödül için tek doğrunun birini beklememek olduğu bir zamanın, zafersiz bir inancın yeni bir biçiminin arifesinde duruyor olamaz mıyız?" (Smith, 2010:229)

Levinas'a göre arefesinde durulan bu karşılıksız iyilik ve merhamet duyguları Yahudi'nin yabancı olmadığı bir durumdur. Düşünür açıkça Yahudi teolojisi doğrultusunda gitmediğini; ancak Tanrı'nın, adaletin Tanrısı olduğunu ve başlıca özneliliğinin bağışlama olduğunu vurgular. (Levinas, 2003a: 246) Adaleti yerine getiren edim intikam, aşağılama ya da nefret gibi tutkulu değil, tutkusuz bir edim olacaktır.

Emmanuel Levinas Tanrı üzerinden ulaşabildiğimiz bir iyilikten değil iyilik üzerinden ulaşabildiğimiz bir Tanrı'dan söz etmektedir. Bu iyiliğin temel alındığı insanlık, dinin tesellisine ve Mesihçi vaatlere layık olan insanlık olarak bu vaatler olmaksızın da yoluna devam edebilen insanlıktır. (Smith, 2010: 233)

## 2. Levinas Düşüncesinde Adalet

Etik karşılaşmada Öteki, Ben'i sorgular. Efendisi olarak Ben'e "Öldürmeyeceksin" emrini verir. Öteki ile karşılaşma Ben'in bencil özgürlüğünü sorguladır. Öteki aynı zamanda adaleti de sorunsallaştırır. Çünkü Yüz'ünde bütün insanlığı taşır. Toplumsallığın olduğu yerde artık adalet söz konusudur. Emmanuel Levinas'ın adalet anlayışı etik felsefesinin kavramlarından bağımsız düşünülemez. Çünkü düşünürün adalet anlayışı etik felsefesiyle temellenmektedir. Filozofun etikte içerilen adalet anlayışı belli başlı kavramlarla bağlantısında ele alındığında ortaya çıkmaktadır. Bunlar; üçüncü taraf, iz, O'luk, kardeşlik/biraderlik, dil, özgürlük, insan hakları ve demokrasidir.

### 2.1.Üçüncü Taraf Kavramı ve Adalet

"Adaleti hiçbir zaman etik düzenden soyutlamak istemedim; bu aptalca olurdu" diyen Levinas için etiğin ve politikanın kesiştiği yer "üçüncü taraf" kavramıdır. Levinas'ta üçüncü taraf (le tiers), üçüncü kişi (la troisième personne) ve O'luk (l'illéité) kavramları adaleti açıklayabilmek adına önemlidir ve bu üç kavram birbiriyle ilişkilidir. Bernasconi'ye göre üçüncü kişi (la troisième personne), evrensel akla karşılık gelen nötr gözlemcidir. Üçüncü taraf (le tiers) kavramı ise insan olarak ötekileri ifade eder. (Bernasconi, 2011: 34)

Ben ve Öteki arasındaki iki kişilik ilişki ne zaman üç kişilik olur ve toplumsal yaşam ne zaman başlar? sorusuna Levinas'ın şu sözleri anlamlı bir başlangıç yapmamızı sağlayacaktır: Üçüncü kişiye giriş Ötekinin basit bir çoğaltması değildir. Birinciden üçüncüye giriş, Ötekinin Ötekisi aynı zamandadır ve beni ötekiler

arasında bir yapar. (Levinas, 2002) Levinas'ın bu ifadelerinden hareketle; üçüncü ile ortaya çıkan adaletin, ötekinin yüzünde ortaya çıkan sorumluluktan sonra gelmediği aksine Ötekinin yüzüyle karşılaşmada üçüncünün zaten var olduğu rahatlıkla söylenebilir. Levinas'ta adalet etikte içerilmiştir. Nitekim Levinas'ın Dostoyevski'den sık sık alıntılacağı cümle de bizi Ben ve Ötekinden oluşmayan, ötekilerin ve adaletin olduğu bir dünyaya davet eder. Biz hepimiz, her şeyden dolayı herkese karşı sorumluyuz ama ben herkesten daha çok sorumluyum. Levinas bu fikre üçüncü kişi kaygısını ve adaleti eklediğini açıkça vurgular. Ona göre Öteki'ne sevgi temelindeki felsefe her zaman adaleti göz önünde bulundurmalıdır. (Levinas, 2003a: 246) Bu durumda Ben ve Öteki arasındaki asimetrik ilişki üçüncü tarafın da devreye girişi ile birlikte iki kişiyi aşan toplumsal bir boyuta taşınır.

Levinas'la ilgili önemli çalışmalar yapan Robert Bernasconi, Levinas'ın bazı açıklamalarında sanki üçüncü kişinin Öteki ile karşılaşma anından sonra karşılaşılan bir yakın olarak görülebileceğini, ancak dikkatli okurların Levinas'ın birkaç sayfa sonraki açıklamalarını gördüklerinde durumun hiç de böyle olmadığını göreceklerini söyler. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da "Adalet (...) başlangıçtaki iki ampirik sebeplerle üç haline geldiği ölçüde ortaya çıkan bir dejenerasyon değildir asla" demektedir. (Bernasconi, 2011: 34-35) Levinas, üçüncü tarafla ilişkinin ikili ilişkiye bir ekleme olmadığını ifadelendirir: Önce yüz vardır da, sonra onun ifşa veya ifade ettiği varolan adaletle ilgilenir diye düşünmek yanlıştır: Yüz olarak yüzün epifanisi insanlığı başlatır. İnsanlık, Öteki'nin gözlerinden bana bakar. (Levinas, 1991)

"Levinas, çağdaş Kıta Avrupa felsefesinde etiği, " başkasıyla ilişkide adalet" olarak yeniden düşünmenin yolunu açmış olan filozoftur. Düşüncesi etikle politikanın ilişkisini sorgulamak açısından verimli bir

kesişim içerir. Bir yandan kendisine karşı sonsuz sorumlu olduğum ve karşısında özgürlüğümün keyfiyetini sorguladığım başkası, öte yandan koşulsuz vermekle yükümlü olduğum başkasının benim gözümdeki ayrıcalığını sorgulayan üçüncü kişi. Üçüncü hiçbir zaman başkasıyla ilişkiye dışsal olmadığı içindir ki onun eşitlik ve adalet talebi beni kaçınılmaz olarak bir açmaz içine sokar.” (Direk, 2004: 170)

Bernasconi, üçüncü tarafın yüz yüzeye dâhil olması dolayısıyla etik ile politikanın da iç içe olduğunu vurgular.

“Başkasının yüzü bizi üçüncü tarafla ilişkilendirdiği ölçüde, Ben’in Başkasıyla metafizik ilişkisi Biz biçiminde hareket eder, bir devlete, kurumlara, yasalara varmaya çalışır ki, bunlar evrenselliğin kaynaklarıdır. Eğer üçüncü taraf yüz yüzede bulunmasaydı; Başkasının yüzünde başka herkese karşı bağlılıklarımın ve mecburiyetlerimin tümünden sıyrılmış olurum. Üçüncü taraf zaten yüz yüzeye yerleşik olduğu için etikten politikaya geçiş içkindir.” (Bernasconi, 2011: 37-38)

Üçüncü tarafın yüz yüzeye daha sonra eklenmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Üçüncü taraf başından beri yüz yüze ilişkide mevcuttur.

“Üçüncü kişinin orada olması iliniksel bir şey değildir. Belli bir anlamında Ötekinin yüzünde bütün diğerleri mevcuttur. Dünyada iki kişi olsaydık, ortada bir sorun olmazdı: Öteki benden önce gelirdi.(...) Bir halka üyeysem, bu halk ve yakınımdaykiler de benim yakınımıdır.(...) İnsanlığın olmadığı, üçüncü kişinin olmadığı ıssız bir adada değiliz.” (Levinas, 2003a: 244-245)

Üçüncü tarafın dâhil olduğu “yüz yüze” de Ötekinin yüzü sadece kendisi için değil kendisinin ötekileri için de sorumluluğu ister. Ötekine karşı sorumluluğum Ötekinin Ötekilerine karşı sorumluluğumu da talep eder. “Öteki ile olan ilişkim bakışsız bir ilişkiyken aynı zamanda üçüncü tarafla yani insanlığa; “eşitlerin bakışlı cemaatine” giden bir yol açar. (Critchley, 1999: 226) Böylece üçüncü tarafla eşitlerin adaletinin söz konusu olduğu toplumsal dünyaya açılış etiğe içkin bu hiçbir zaman Ben’in Öteki’ne karşı olan sonsuz sorumluluğunu etkilemez. Levinas bu noktada Dostoyevski’nin “Ben herkesten daha sorumluyum” cümlesini tersine çevirmeksizin üçüncü kişi ve adaletten söz ettiğini söyler.

*Felsefe, Adalet ve Aşk* adlı söyleşide Levinas’a “Cellâdın bir Yüzü var mı?” sorusu yöneltilir. (Cellâdın sorunsal olması, Öteki’nin Yüzündeki “Öldürmeyeceksin!” emrine uymamasından kaynaklanır.) Levinas, Cellat sorunsalının açılımının adaletten ve başka insanın, yakının savunulmasıyla başladığını söyler. Ona göre adalet düzeni olmasaydı Ben’in sorumluluğuna sınır konulamazdı. Adaletten bahsediliyorsa belli ölçüde zorunlu bir şiddet, yargıçlar, devlet kurumları bağlamından soyutlanamayız. Sevgi doğaüstü kurtuluşla bir biçimde ilişkili olabilir; buna karşın dünyevi ahlak adaletle ilişkilidir. Bu bağlamda yasanın yardımseverliğe önceliği vardır. (Levinas, 2003a) Ama bu noktada bile Yüzle olan ilişkiden ve Ben’in Ötekinin önünde olduğu gerçeğinden hareketle devletin meşruluğu tartışmalı hale gelir. Kişilerarası ilişkinin mümkün olmadığı bir devlet totaliterdir ve Hobbes’un sınırsız yetkili devlet söylemine uygundur. Oysa Levinas devletin bir sınırı olduğunu söyler.

Devlette şiddet vardır ve adalet şiddeti gerektirebilir. (Levinas, 2003a: 243-244) Adalet söz konusu olduğunda belli bir şiddetin gerekliliği karşısındayızdır.

Ancak burada yasanın şiddeti ile sevginin şiddeti arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Yasanın uyguladığı şiddet, başka olanı aynı olana indirger, onu kişiler arasında bir kişi gibi varsayarak yasalar karşısındaki tümel sorumluluğumuzu belirler ve eşit yükümlülüklerimizi düzenler. Sevginin şiddeti ise aynı olanı başkalaştırır, Öteki için tekil sorumluluğu buyurur. Bu şiddet Ben'in varlığı üzerinde uygulanır.

“Başkası varlığın engelidir. Ben, onun sorumluluğunu almaya zorlanmış, güçsüz düşmüş, isteksizliğime rağmen ahlaki bir zorunluluk tarafından kuşatılmış biriyim. Yakınına doğal olarak seven kişi, aslında ben değilim, bana düşen ve beni saran, yakamı bırakmayan ve beni ezen, kısacası beni kendisini sevmeye zorlayarak doğam üzerinde şiddet uygulayan yakınımdır.” (Finkielkraut, 1995: 194)

Bu noktada Levinas'a yöneltilen bir eleştiriye değinmek gereği doğuyor. Etiğin Ben ve Öteki ilişkisini, yasaların var olduğu ve Ötekileri de kapsayan toplumsal alana taşıyan üçüncü tarafın Ben'e yüklediği sorumluluklar Ben'i edilginleştirmez mi? (Finkielkraut, 1995) Levinas'ın adalet anlayışı Ben'i edilginleştiren bir anlayış değildir. Ben Öteki'ne olduğu gibi Ötekilere karşı da sonsuz bir sorumluluk içerisindedir. Almış olduğu bu sorumluluk vazgeçilmezdir. Ben Öteki'nin talepleri karşısında nasıl dönüşüyorsa Ötekilerin talepleri karşısında da bu dönüşümü geçirmek zorundadır. Çünkü ben herkesten daha çok sorumludur. Adaletin temelindeki etik anlayışın gerektirdiği bu düşünce Ben'i edilginleştirmenin aksine Ben'in herkesin taleplerine karşılık vermesini gerektirir. Toplumun taleplerine karşılık veren Ben, bu talepler karşısında etkin bir dönüşüm geçirir. Ben, bu taleplere karşılık verdiği ölçüde varlığını haklılaştırabilmektedir. Üçüncü tarafın olanak

tanıldığı Ötekilerin talepleri karşılandığı oranda Ben varlığıyla ilgilenilme hakkına sahip olur. Çünkü ancak üçüncü taraf sayesinde Ben ötekiler içinde bir Öteki olur.

Emmanuel Levinas'ın adalet anlayışı etik düşüncesinden bağımsız düşünülemez. Etik sorumluluk, devleti ve onun yasalarını aşan bir yapıdadır. Dolayısıyla adalet anlayışı da devleti ve yasaları aşan sevgi temelindeki sonsuz sorumlulukla düşünülmelidir. Adalet mevcut yasalarla sınırlandırılabilen bir kavram değildir. Çünkü sınırlandırma düşüncesi sonsuz sorumluluğu, dolayısıyla etiği zedeler. Levinas'a göre sorumluluktan eksik bir adalet düşünülemez. "Herkesin eşitliği, benim eşitsizliğimden, ödevlerimin haklarıma kıyasla daha fazla olmasından kaynaklanır." (Hand, 1996: 247) Birey biricikliğini, bir Ben oluşunu herkesin sorumluluğunu üstlenerek kazanır. Ben ötekilere karşı sorumluluğu üstlendiği ve kendini feda ettiği sürece hakiki bir yüze sahip olabilir. Burada hala Ben ve ötekiler arasında asimetri söz konusudur ve adalette bu fark anlamını korur.

## **2.2. İz, O'luk ve Adalet**

Levinas'ta üçüncü taraf kavramını netleştirmek adına ele alınacak önemli kavramlardan ikisi "iz ve O" luktur. O'luk üçüncü'nün ancak üçüncü kişi olarak ifade edilen ve Bernasconi'nin "evrensel akla karşılık gelen nötr gözlemci" olarak nitelendirdiği üçüncü kişinin iz'idir. İz görünür olanla onu kesintiye uğratmak için ilişkiye girer. İz görünürde yakalanıp kalmaya ya da sabitlemeye izin vermez. "Sonsuz", "olmaktan başka türlü" ve O'lüğün aynı kavramlar olarak değerlendirilmelerinden hareket edersek Sonsuz'un, olmaktan başka türlü'nün ya da O'lüğün izinden söz etmemiz mümkündür ki ancak iz olarak fenomenal alanda

kendini hissettirir. O'luk kendini hissettirir, göstermez. Çünkü O'luk bir gösterge değildir. O'luk aşkının namevcut diyetine, aşkının ayrılığına vurgu yapar. O'luk açık ya da gizli her varlık seçeneğinin dışında olandır. Asla mevcut olmamış bir geçmiş, fenomenal dünyada görünmeyen aşkın, art dünyada da sıradan mevcudiyetin dışında bir mevcudiyete sahip olmayan “ölü bir Tanrı’dır”. O'luk ne bir Sen’ dir ne de bir Yüz’ dür; yüzün belirsizliğinde kendini göstermeden gösterme tarzı olarak fenomenlerin düzenini bozarak etik buyruğun iz’ini ifade eder. O’luğun izini bıraktığı Öteki’nin Yüzü mutlak namevcudiyeti etik buyruğa dönüştürdüğü ölçüde mutlak namevcudiyeti ele vermeyen bir yüzün gizemine dönüşür. (Calin, R. , Sebbah, F.D. , 2011: 105-106) Levinas’a göre O'luk bir daha düzeltilmeyecek bir şekilde göstergeler arasındaki düzeni bozar. O'lukla beliren üçüncünün izi olarak olmak, geçip gitmektir. (Levinas, 2003b: 143)

“Yüzün çıkageldiği öte iz olarak anlam ifade eder. Bu Öte dünyanın her türlü ifşasının, fenomenin ötesindedir. Tıpkı Parmenides’in simgesel veya açıkça gösterilen her türlü bilgiye aşkın olan Bir’i gibi...(…)Dünya düzeninde hep bir başka şeye göndermede bulunan göstergenin dışındaki iz, düzeni alt üst eder. İz, varlığın silinip gitmezliği, varlığın her türlü olumsuzluk karşısındaki gücü olacaktır. İz bizi Sonsuz’a tümüyle Başka’ya zorlar. Sonsuz’un, O'luk’un izinde olmak demek Tanrı’ya benzemektir. Tanrı’ya benzemek O’nun ikonu olmak değil, O’nun izinde olmaktır. “Hristiyan-Musevi tinselliğimizin ifşa edilmiş Tanrı’sı, burada olmayışının sonsuzunu bütünüyle kendinde barındırır. *Çıkış Bap 33*’te olduğu gibi, ancak izinde kendini gösterir. O’na doğru gitmek, bir gösterge olmayan bu izi izlemek değil, izde bulunan Başkaları’na doğru gitmektir.” (Levinas, 2003a:140-146)

O'luk komşunun yanı sıra üçüncü tarafın mevcudiyeti aracılığıyla beni izlekletiren ve bilinç politikasından geçirip adalet için gerekli olan ve genellikle üçüncü kişi bakış açısına atfedilen karşılaştırılmaz karşılaştırma patikasına ulaştırır. O'luk tersine çevrilemezliğin, zamanın ve Öteki ile ilişkinin tersine çevrilemezliğinin koşuludur. Levinas der ki O'luk sayesinde "Tanrı'ya şükür ben başkaları için bir başkaymdır ve benim de haklarım vardır." (Bernasconi, 2011: 43-44)

Ötekinin yüzünde daima yer etmiş olan üçüncü tarafı da içeren Ötekiler, adaleti gündeme getirmektedir. Artık bu noktada iki kişinin düzeninden değil toplumsalın "insan içindelik" in düzeninden söz etmek gerekir. Levinas "insan içindelik" kavramını biraderlik(kardeşlik olarak da adlandırılan) kavramı ile karşılar. (Bernasconi, 2011: 46)

### **2.3.Kardeşlik/ Biraderlik ve Adalet**

Levinas'a göre sorumluluk yasal olanın ötesine giden, sözleşmenin ötesinde olan bir yükümlülüktür. Bu yükümlülük özgürlüğüme öncel olandan, şimdide mevcut olmayandan, artık hatırlanamayandan gelmektedir. Ben bu yükümlülüğe kayıtsız kalamaz. Ben yakınıma, kardeşime karşı devredilemez bir sorumluluk altındaymdır. Ama bu kardeşlik asla biyolojik kardeşlik değildir; belirleyicisi kan bağı olamaz. Bunu Kabil'in soğukkanlılığı göstermektedir. Kabil'in durumu, sorumluluğu özgürlükten itibaren veya bir sözleşmeye dayalı düşünmektir. Oysa öteki için duyulan sorumluluk benim özgürlüğümden önce gelmektedir.

"Komşunun yakınlığı, benim ona karşı sorululuğumdur: Yakınlaşmak, kardeşinin koruyucusu olmaktır, kardeşinin koruyucusu olmak, onun

rehinesi olmaktır. Böyledir dolaysızlık. Sorumluluk kardeşlikten gelmez, ama kardeşlik demek, başkası için sorumluluğumun özgürlüğümün önce gelmesi demektir.” (Levinas, 2003a: 183)

Levinas kardeşlik kavramını insan toplumunu anlamak için biyolojik bir cins olarak insan ırkı fikrine dayanmayan bir çerçeve ortaya koymak için kullanmıştır. Düşünür hiçbir zaman insan ırkı kavramının geçerliliğini reddetmemiştir. Fakat hem ortak babalılığa hem de bireylerin ayrılığını vurgulama ihtiyacını karşılayacak sorumluluğa dayalı bir topluma dikkat çekmiştir. Bu ortak babalık fikri biyolojik bir babalıktan farklı olarak tek Tanrı inancı altındaki bir babalık fikridir. Çünkü ona göre ortak bir cinse dayalı bir toplum ne bireyleri birbirinden ayırabilir ne de birbirine yakınlaştırabilir. Bernasconi’ye göre, Levinas’ın kardeşlik kavramı sadece tek Tanrı’ya dayalı bir ortak babalık fikriyle ortaya çıkmayabilir de. Ayrı bireylerin bağımsızlığına yer verecek herhangi bir sistemden söz etmek mümkün olabilir. Çünkü aslında Levinas’ın yapmaya çalıştığı şey kardeşliği biyolojik bir ortaklığın dışına çıkarma ve Nasyonel Sosyalizmin ırkçı felsefesine karşı bir alternatif geliştirme çabasıdır. (Bernasconi, 2011: 47)

Kabil’in biyolojik kardeşliği dışında olan kardeşlik fikri aslında ötekiden ötekilere sorumluluk temelinde bir ilişkiye yol açan kavramdır. Bu kavram halkçı ve ırkçı bir politikaya dayalı toplumsal düzene karşı adeta etik sorumluluğun getirdiği ortaklığa dayanan bir kardeşliktir.

“Yüzle biraderlikte kurulan ilişki ki biraderlikte Başkası da başkalarıyla dayanışma içinde belirir, toplumsal düzeni kurar. Her diyalogun üçüncü tarafa göndermesini kurar ki bu sayede Biz-ya da parti- yüz yüzedeki karşıtlığı içine alır... (Bernasconi, 2011: 47)

Bernasconi'ye göre Levinas'ın ortaya attığı kardeşlik kavramı Öteki ile Üçüncü tarafı bütünlük içinde eritmeksizin bir araya getirmektedir. Levinas der ki; ben ve öteki arasında aşkın tam algının hiçbir birliğinin telafi edemeyeceği bir fark açılır. (Levinas, 2003a: 182) Levinas *Ayetin Ötesinde* adlı yazısında “Rabbilerin adaletinde fark anlamını korur” diye yazar. (Bernasconi, 2011: 49) Düşünürün burada sözünü ettiği şey kardeşliktir. Ötekiler benim kardeşimdir ve ben onlardan sorumluyum.

#### **2.4.Dil ve Adalet**

Levinas ırkçı olmayan kardeşliğe vurguyu bir de dil kavramıyla yapmıştır. Dil, belirlenmiş bir yapı olmayıp Öteki ile karşılaşma anında ortaya çıkan ve sonsuz çeşitlemeye olanak tanıyan bir yapıdır. Dil, Öteki'nin Ben ile girdiği ilişkide her daim aşkınlığını korumasını sağlayan dinamik bir yapıdır. (Levinas, 1991: 39) Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'da dile getirdiği bu düşünceler *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* adlı yapıtında dili, “söylenen” ve “söyleme” olarak ayırması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Söyleme (le Dire) ile Söylenen (le Dit) arasındaki karşıtlık, Levinas'ın *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* adlı çalışmasında ve bu eserle aynı zamanda yazılan bazı eserlerinde de merkezi önem taşır. Söyleme, sözel göstergelerden semantik ve sentaktikten önce gelir. Söyleme, başkasına sergilenişin ve başkası için olmanın ta kendisidir. Ve eğer Levinas “söyleme” terimini kullanıyorsa, bunun sebebi, kelimeleri önceleyen anlamın anlamının başlangıcının yapılmasının gerekliliğindedir. (Calin, R. , Sebbah, F. D. , 2011) Bahsedilen anlam her türlü temalaştırmadan önce olan ve temalaştırmadan kaçan

anlamdır. Söylemenin aksine söylenende ise tema ile bağlantı vardır. Söylenen, sentaktığın sabit hale getirdiğini belirtir. Aslında söylenen varlığın bir başka adı olarak da düşünülebilir. Çünkü varlığı tözselleştirme, özelleştirme işine devam eder. Oysa söyleme tözselleştirmeden ve özelleştirmeden kopup gelen anlamın ta kendisidir. O, yüzün başkasına sergilenişi, fenomenler arasına kendi esrarlı izini bırakan etik emrin ta kendisidir. (Calin, R. , Sebbah, F. D. , 2011)

Söylenen şimdide olmak bakımından bir fenomendir. Oysa söyleme'nin fenomen olması Yüz'ün Sonsuz'a açılan fenomen olmaması dolayısıyla mümkün değildir. Söyleme daima söyleneni aşar ve ona ihanet eder. Söyleme Ben'i kendinden Öteki'ne açar. Levinas'a göre: Dil söyleme olduğunda başkasına etik bir açıklıktır; - sabit bir özdeşliğe veya eşzamanlı mevcudiyete indirgenen- söylenen olduğunda ise başkasına ontolojik bir kapalılıktır. (Levinas, 2003a: 278)

Buna bağlı olarak Levinas, felsefenin görevini, Söylenen düzleminden arı Söyleme'ye doğru bir "öteye ya da beriye tırmanma", bir sürdürme manasında bir "söyleme'ye indirgeme" olarak belirler. (Calin, R. , Sebbah, F. D. , 2011: 117)

Levinas'ın *Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde* adlı yapıtında yapmaya çalıştığı şey, söyleme ile söylenen ilişkisini aydınlığa kavuşturmaktır. Levinas bunu açıkça yapmasa da Söyleme'nin iki seviyesinden söz edilebilir. Buna göre Söyleme'nin izini taşıyan ve onun belirtisi olan bir söylenenden bahsedebiliriz. Bir de başkasına sergileniş olarak Söylenensiz bir Söyleme'den söz edilebilir. Levinas "Söylenen'de olmanın ve olanın ikizanamlılığı"ndan söz etmektedir ki; bu durum şöyledir: Söylenen tözselleştirme de olsa yine de devinimin ve bir olayın dinamizminin ta kendisidir. Bu noktada olmak ile olan arasındaki ilişki gündeme

gelir. Levinas'ta 'olmak' sözelleştirmenin dinamizmi, olanı koyan ve bu konumda sönmeye meyilli olay, 'olan' ise bu sözelleştirme deviniminin süren sonucu olarak ele alınır. Bu durumda Söylenen'de daima bir Söyleme vardır. Ancak bu noktada yapılması gereken olmak ile olan ilişki düzeyinden Başka Türlü'nün çağrısını duymaktır ki bu da ancak arı Söyleme'ye ulaşmakla mümkün olur. Olmaktan Başka Türlü'nün çağrısını taşıyan arı Söyleme, Söylenen'in kendisini çarpıtmasına izin vermeksizin ondan kaçır. Bu durumda Söyleme ve Söylenen arasında bir eşzamanlılıktan bahsedilemez. (Calin, R. , Sebbah, F. D. , 2011: 118-119) Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Söyleme ve Söylenen arasındaki bu anarşide Levinas, felsefenin görevini Söylenen'deki Söyleme'ye ulaşmak olarak belirler. Filozof, söylemenin önemine şöyle vurgu yapar:

“Doğrusu bana göre Söylenen (le Dit) , Söyleme'nin (le Dire) kendisi kadar önemli değil. Söylenen'in malumat olarak içeriği bakımından önemi bu Söylenen'in bir muhataba yönelmesi olgusundan daha az önemli.”  
(Levinas, 2003a: 307)

Burada çalışmamız açısından da önemli bir nokta olan 'üçüncü' kavramı gündeme gelmektedir. Çünkü üçüncüyü (tiers), ötekinin ötekisi ve bir o kadar da, (artık doğrudan etik deneyimin düzeyi olmayan) belli bir betimleme düzeyinde, benim ötekinin ötekisi olma ihtimalini hesaba katmak gerekir. Uyum olarak, felsefe ve adalet olarak logosun zorunluluğu söz konusudur. Öyleyse Söylenen'in Söyleme'den doğma tarzını ve Söyleme'nin, gene de kendisini çarpıtın Söylenen'de izini bırakma tarzını betimleme gerekliliği söz konusudur. (Calin, R. , Sebbah, F. D. , 2011)

Söylenen verili anlamların ötesine geçemezken, söyleme verili olan her tür anlamı aşan ve dilin dinamikliğini ortaya koyan bir kavramdır. Söyleme'nin bu özelliğinden dolayı Levinas, dil ile kardeşlik arasında bağlantı kurar. “İnsan ırkı kavramı haklarını biraderlikte veya dilde yeniden kazanacaktır.” (Levinas, 1987: 123) Dilde bir dilden diğerine iletişim mümkündür. Dil ortak göstergeler sisteminden bağımsız olarak muhataplarla ilişkiye girmeye olanak tanır. Dil, kültürün, beden ve ırkın sınırlarını delip geçme gücüdür. Bu güç ise kardeşlikte temellenmiştir. Çünkü kardeşlik her türlü biyolojik akrabalığın dışındadır. Kardeşlik, Öteki'nin sorumluluğunu almada her tür ırkı aşan bir anlam taşır. Dil kardeşliği, aynı tikel dili paylaşanlarla sınırlanamaz. Dilin olduğu her yerde bir diğer dille iletişim olanaklıdır. (Levinas, 1987)

## **2.5.Özgürlük, İnsan Hakları ve Adalet**

Adalet düşüncesi hak ve özgürlük kavramlarından ayrı düşünülemez. Liberalizm ile birlikte adalet görüşlerinin temeline, liberalizmin iki önemli kavramı olan, birey ve özgürlük kavramları geçmiştir. Birey, yaşama, özgürlük, mülkiyet gibi temel haklara sahiptir. Devlet bütün hukuksal düzenlemeleri bu hakları gözeterek yapmak zorundadır. Özgürlük, birey için özgürlüktür. Bu özgürlüğü baskı altına alacak her tür baskı unsuru sınırlandırılmalıdır. Adalet ise özgür bireyin haklarını korumaktır. Devletin görevi, bireyin hak ve özgürlükleri çerçevesinde adalet dağıtmaktır. Bu anlayışta bireysel hak ve özgürlükler dokunulmazdır. Haklar, özgür bireyin haklarıdır. Bu anlamda haklar ve özgürlükler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Adalet kavramının özünde, insan onurunun, özgürlüğünün ve sahip olduğu haklarının

dokunulmazlığı ve bu dokunulmazlıklar karşısında bütün insanların eşitliği fikri yatar. (Gündoğan, 2011) Bu adalet anlayışında bireyin hak ve özgürlükleri, Öteki'nin değil Ben'in hak ve özgürlükleridir. Her ne kadar adalet ahlaki anlamda ötekilerle ilişkide gündeme geliyorsa da buradaki öteki, ben ile eşit konumda olan ötekidir. Levinas'a kadar özgürlük ve insan hakları kavramları, kendi çıkarlarını düşünen Ben'i bencillikten öteye götürememiştir. Ben kendine kapalı bir halde iken özgür değildir. Öteki ile karşılaştığı ve onun her şeye öncel olan sonsuz sorumluluğunu yüklediği anda özgürleşmeye başlar. Levinas için özgürlük, Öteki'nin taleplerini ve ona karşı sorumluluklarımı üstlendiğim anda başlar. İnsan hakları ise Ben'in değil, öncelikli olarak Öteki'nin haklarıdır.

“Avrupalılar için her haklılaştırmanın ilkesi ve ölçütü olan insan hakkı insanın koşulunun kökensel olarak başvurduğu şemadır. Bireyin insanlaşmasında, adaletinde ve barışında, Devletle ve Tümel ile Tikelin mantığına başvuran insan hakkı, göz ardı edilemez bir düzendir. Yine de bireyin bu insanileşmesinin başlangıcı acaba burada mıdır? Siyasi kaderini tikelin barışında gören bu insanileşmenin, bir başka hak vermeyi ve daha eski bir barışı hatırlaması gerekmez mi?” (Levinas, 2003a:192)

Levinas'ın burada söz ettiği şemada vurguladığı düşünce geleneksel Batı düşüncesidir. Bu düşüncede başka başka ben'ler özgürlüklerinden vazgeçmeksizin, akla uygun hakikatlerde birleşirler. Tikel iradeler pratik aklın öne sürdüğü bir istençle yasa etrafında bir araya gelir ve kaynaşma gerçekleşir. Bireyler yasa karşısında eşittirler. Ben ve Öteki haklar ve özgürlükler bakımından aynı konumdadırlar. Ancak Levinas'a göre tam da burada Avrupalı'yı bir vicdan rahatsızlığı sarmaktadır.

“Avrupalı’nın vicdanı huzurlu değildir. “Şanlı Akla”, bilmenin muzaffer Aklına ait bin yılların sonundaki vicdan rahatsızlığı; aynı zamanda da, siyasi ama kanlı kardeş katiliğinin, evrensellik diye görülen emperyalizmin, insanın kendini beğenmişliğinin ve sömürünün ve iki dünya savaşının, baskının, soykırımların, holokostun, terörizmin, işsizliğin, üçüncü dünyadaki sonu gelmez sefaletin, faşizmin ve nasyonal-sosyalizmin acımasız öğretilerinin ve kişinin savunulmasının Stalinizme dönüştüğü en üst paradoksa varıncaya dek süregiden binyılların da sonundaki vicdan rahatsızlığı” (Levinas, 2003a: 193)

Rönesanstan bu yana insan hakları herhangi bir otorite veya geleneğin herhangi bir öncel güvencesinden ayrı, herhangi bir liyakat ediminden bağımsız olarak her insana aittir. Bu haklar; ‘doğal haklar’ olarak da adlandırılan ve insanlar arasındaki farklılıklara bakılmaksızın her insanın eşit ölçüde sahip olduğu haklardır. Bu haklar aynı zamanda aprioridirler; yasa içerisindeki her türlü uzlaşmaya önceldirler. Klasik anlamdaki insan hakları söylemi Ben ve Öteki arasında simetri kurma anlamı taşır. Öteki de Benler arasında bir Ben konumuna indirgenir. Bu durum Levinas’ın etik felsefesine uygun değildir.

Eşit haklar ve özgürlük söylemleri Ötekini yerinden eder. Levinas’ın özgürlük anlayışı kendine çakılı Ben’in özgürlük ve hak talebiyle uyuşmaz. Çünkü Ben’in özgürlüğü bir tür kendi dışsallığında yatmaktadır. Bu ben’i özdeşliğinden eden ve Öteki’ne açan bir dışsallıktır. Levinas’a göre insan eylemlerinin yarasını, varoluşunun anlamını, hatta kendi bilincini kalbinin derinliklerinde veya kendi içine bakarak bulamaz, kendi dışında bulur. (Bernasconi; 2011: 79) Ben yalıtılmış bir ben

değildir. Ben'in Öteki'nin yüzüyle karşılaşma anı etik anıdır. Levinas'a göre liberalist söylemin açık noktası burasıdır.

“UNESCO yakın zamanlarda BM için bir insan hakları raporu hazırlarken filozoflar arasında bir memorandum dolaştırdı. Vurgu insan haklarının hangileri olduğunu belirtmeye çalıştığında aklın karşılaştığı antinomi üstüne yapılmıştı: Ekonomik kurtuluş olmaksızın kişisel özgürlük düşünülemez, fakat ekonomik özgürlüğün örgütlenebilmesi için de ahlaki kişiyi geçici fakat belirsiz bir süre için esir etmek gerekir.” (Bernasconi, 2011: 78-80)

Hitlerizmin temelinde yatan düşünce budur. Levinas bu durumu Batı liberalizminde hümanizmin kırılmanlığı olarak adlandırmaktadır. Jill Stauffer *Adalet Ne Kadar Ağır? ; Levinas ve İnsan Haklarının Olanaklılığı* adlı çalışmasında liberal hakların insan sorumluluğunu evrensel kılmaya eğilimli olduğunu ve herkesin sorumluluğu olan hakların aynı zamanda kimsenin sorumluluğunda olmadığı vurgusunu yapar. Ulusal ya da uluslar arası anlaşmalarla güvence altına alınan haklar ise ona göre Levinas'ın sonsuz sorumluluk düşüncesini sınırlandırmaktadır. Ben 'bir başkasıyım'ın parçasıdır ve sorumluluğum rıza göstermediğim; yargı tarafından sınırlandırılmayan bir sorumluluktur. (Stauffer, 2010: 454)

Klasik İnsan haklarına anlayışına dayalı sorumluluk fikri Öteki'ni Aynı'nın mantığına indirgemektir. Herkesin olup aynı zamanda hiç kimsenin olan sorumluluk ise Ben'e kendi rızası dışında verilen sonsuz sorumluluğu sınırlandırmakta hatta ortadan kaldırmaktadır. Böyle bir anlayışta haksızlıklar, adaletsizlikler ve eşitsizlikler kaçınılmaz olacaktır.

İnsan hakları yasal sınırlar bağlamında bir devletin yurttaşları için geçerlidir. Yurttaş olmayanların hakları söz konusu değildir. Levinas bu noktada “Hümanizmin koruduğunu düşündüğü insanlığa ait ayrıcalıkları güvence altına almada Batı liberalizminin temel bir yeteneksizliği mi vardır?” sorusunu sorarken cevap olarak “Biz Yahudiler bunu ilk hissedenlerdik” demiştir. Nitekim insan hakları güçlü devletlerin işine yarar. İnsan hakları yasası insanların daha geniş bir dağılımı için eşitliğin ve kendini belirlemenin arttığı bir dünyanın şekillenmesine katkıda bulunmak yerine güçlünün gücünü katılaştırmaktadır. (Stauffer, 2010: 462) Bütün liberal söylemlerin dışında Levinas’a göre insanın özgürlüğü, kendi özgürlüğü esaretten kurtulmuş olduğu halde, kendi esaretini hatırlayarak tüm köleleştirilmiş halklarla dayanışma duygusu taşıyan ahlaki özgürlüktür. “Öldürmeyeceksin” sadece bir yasak değil aynı zamanda “komşunun yaşamasını sağlayacaksın” anlamına gelen bir buyruktur. Levinas, soyut ve ortak bir insanlık adına tüm bir araya gelişlerden evvel toplumsallık olayının varlığına dikkat çeker. Ona göre “insan hakkı, mutlak ve ilksel bir biçimde, sadece başkasında, başka insanın hakkı olarak anlam kazanır. Bu kendisinden hiçbir zaman kurtulamayacağım bir haktır.” (Bernasconi, 2011: 86)

Geleneksel insan hakları düşüncesinde benim haklarım ötekinin hakları tarafından sınırlandırılırken, Levinas’ta ötekini hakları benim vazgeçemeyeceğim zorunlulukları ifade eder. Levinas, insanı ben’den değil ötekinden başlayarak düşünen bir hümanizmi temele alır. Öteki insan hümanizmi olarak nitelendirilebilecek bu düşünce insanların yüz yüze oldukları bir çoğullukta farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen bir siyaset felsefesi olarak da düşünülebilir. Bu felsefe siyaseti Aydınlanmanın insan hakları politikalarının dışlamış olduğu kişilerin geçmişte alamadıkları hakları şimdi almalarını ve onların

sorumlu olabilecekleri bir durumda yaşayacakları koşulların sağlanmasını talep eder.  
(Direk, 2005)

Haklar Ben kendisi için talepte bulunduğu egoizmden ayırt edilemez. Haklar ancak ve ancak başkalarını savunduğumuzda hak olarak belirirler. Haklar artık özgür bir iradenin haklarında somutlaşmış olarak değil, ötekinin haklarında somutlaşmış olarak gündeme gelecektir. Ben kendisini kendisine geri dönüşünden, varlığında olmakta direten bir varolanın egoizminden, ötekine olanın hesabını vermek, öteki insanın haklarını savunmak için özgürleştirir. (Bernasconi, 2011: 86-87)

Levinas birincil hakkı ötekine tanıyarak böylece yurttaş olmayanların da hakları olduğunu gündeme getirmiştir. Ötekinin hakları olarak insan hakları, devletin ötesine yerleştirilmiştir. Devletin ötesinde olan bu haklar devletin ve politikanın güvencesi altında olamaz. Bu nedenle Levinas, demokrasi ve insan hakları kavramlarının peygamberane ve etik derinliklerinden ayrılamayacağını vurgular. (Bernasconi, 2011)

“İnsan hakları savunusunun, devletin dışında, politik bir toplumun dışında bir tür yersiz yurtsuzlaşma, tıpkı *Eski Ahit*'teki politik güçler karşısında peygamberliğin işgal ettiği gibi bir yersiz yurtsuzlaşma konumuna karşılık geldiği anlamına da gelir bu (ve bunun vurgulanması önemlidir). Bu konumda bir teyakkuz vardır ki, siyasi akıldan tamamen farklıdır, bir sarıhlik vardır ki, evrenselliğin biçimciliğine cevaz vermekle sınırlı değildir, adaleti kendi sınırları içinde ayakta tutar.” (Bernasconi, 2011: 91)

Levinas'ta özgürlük, özgür seçim değil kendinden çıkış ve ötekilere açılıştır. Ötekilere karşı sorumluluğu üstlenmek zor özgürlüktür. Ötekilerin hakları olarak insan hakları ve haklar dolayısıyla ötekilere karşı sahip olduğum sınırsız sorumluluk ve adalet kavramları birbirleriyle doğrudan bağlantılıdır. Ötekilerin haklarının söz konusu olduğu yerde adalet ortaya çıkar ve adaletin sürdürülmesi için gereken koruma devletin dışındadır. Adalet, karşılaştırılmaz olanların karşılaştırılmasıdır fakat fark her zaman anlamını korur.

“Adaletin kendisi, hakkın kökenini ve ötekinin biricikliğini, bundan böyle insanca olanın tikelliğinin ve tümelliğinin gizlediği bu biricikliğı unutturamaz. Adalet, bu biricikliğı, iktidarların, Devlet çıkarlarının, totaliter eğilimlerin ve fırsatların belirlenimciliğıyle bağlanmış olan siyasal tarihe bırakamaz. Adalet, vatandaş kimliklerinin altında gizli kalmış insan yüzünü, yargıçların ve Devlet adamlarının yargılarına hatırlatacak sesleri bekliyor. Belki de bunlar “peygamberce sesler”dir... ama peygamberce sesler, muhtemelen her türün öncesinde yer alan ya da her türden kurtulmuş biricikliğı içinde Ben'in yapabileceğı öngörülmez iyiliklerin olanağıdır. Bu sesler bazen siyasetin aralıklarında yükselen ve “insan hakları”nı resmi duruşmalardan bağımsız olarak savunan haykırmalarda, bazen ozanların ezgilerinde, bazen de yalnızca, ifade özgürlüğünün en önde gelen özgürlük olduğu ve adaletin, daima adaletin yeniden gözden geçirilmesi ve daha iyi bir adalet beklentisi olduğu liberal Devletlerin halk meydanlarında ve basında iştilir.” (Levinas, 2003a: 198)

## 2.6. Demokrasi ve Adalet

Levinas için adalet; durağan, tamamlanmış ve mutlak anlamda ulaşılabilir bir kavram değildir. Adalet sürekli olarak gözden geçirilmesi ve Öteki'nin sonsuz talepleriyle söylenen'i aşan bir söyleme'nin gerektiriciliğiyle her zaman yenilenmesi gereken bir düşüncedir. Bu anlamda adalet, kurduğu düzende erimez. Yasaların içkin sistemi ağırlaştırılmakta ve sürekli olarak başka bir yerden gelen gereklilikle aşılmaktadır. (Levinas, 2003: 231) Düşünürü göre adalet, yeni bir tiranlık oluşmaması için her zaman başka bir yerden sorgulanmalıdır. Burada durağan bir adalet söz konusu değildir. Tamamlanan bir adalet anlayışı yerine daima sorgulanması gereken bir adalet anlayışı vardır. Daha önce sözü edilen yersiz yurtsuzlaşma ve etik ile politikanın bağımsızlığının garantisi ve etik ile politikanın içsel olarak mümkün olduğu devlet tipi liberal devlettir. (Bernasconi, 2011)

Richard A. Cohen *Levinas ve Politika* adlı çalışmasında Levinas'ı politik monoteist olarak değerlendirmektedir.

“Politik monoteizm; özsel bir süreksizlik, çatlak ya da boşluk; uygulanabilir veya olanaklıyla birlikteki aradır. Bu ara aynı zamanda adalet idealini bir ideal olarak tutan, bugün düşünülmüş veya gerçekleştirilmiş veya gerçekleştirilebilir olanın üstünü veya ötesini onaylayan bir aradır. Diğer bir deyişle, politik monoteizm politik olanın adaletinin adalet olarak kalması için gerekli aşkınlığı sokar. Dolayısıyla “ütopik” ve “Mesihçi” terimleri, boş ama tehlikeli bir retorik ve terörizm için yapıyor gibi göründükleri tutuculuğu yetkili kılmaktan çok uzaktır. Tam tersi bir işleve sahiptir: Bunlar, politik arenaya aşılmaz bir alçakgönüllülük sokar ve

böylece politik olanın bir bütünlük dolayısıyla totalitarizm olmasını önler.”

(Cohen, 2010: 372)

Cohen, gerçek adalet arayışının bütünüyle bilinmeyen ve bilinmeyen bir adaletin peşinde olduğunu söyler. “İlerici politikacı, yapılacak hep daha fazla şey kaldığını unutmadan adil olana doğru hep elinden gelenin en iyisini yapmalıdır. Mesihçi anlayış iki tür ilişkili aşkınlığa gönderme yapar. Birincisi arzulanan mutlak adalet, ikincisi ise arzulanan ile gerçek olan arasındaki boşluktur. Monoteizm bu iki aşkınlığın birliğini kabul eder ve bunu daha üstün bir aşkınlıkla besler. Hiçbir tarihin öngöremediği mutlak bir adalet ideali, adalete bir zorunluluk ya da buyrukla geçmiş ve geleceği değerlendirebilen şimdiye yük bindirir. Monoteizmin politik fonksiyonu idealin saflığını veya ideallliğini sürdürmektir; bu ideal başka bir dünyada hazır değildir ama kurtulmanın toplumsal ödevinin amaçladığına doğru bir dünyanın geleceğinin içindedir.” (Cohen, 2010: 372-373)

“Biz Batılıların gerçek sorunu şiddeti reddetmemiz değil, daha çok mücadeleden dolayı şiddet kurumunun önüne geçecek şiddete karşı bir mücadele, kötülüğe direnişsizliğe kaçmadan, hakkında kendimizi sorgulamayı reddetmemiz.” (Levinas, 2002: 177)

Hitlerizm, ona karşı bir savaş olmadığı için engellenemeyen şiddettir. İyi şiddeti kötü şiddetten ayıracak olan Mesihçi bir politik monoteizmdir. Ancak politik monoteizm iyi şiddetin kötüye dönüşmesini engelleyecek bir uyanıklıkta olabilir. (Cohen, 2010) Bu ayırım adalet ve ölç arasındaki farkı da ortaya koyar. Levinas liberal devletlerin meydanlarında yankılanan peygamberane sesler ile kısas anlayışını birbirinden ayırır. İyilikseverliğe dayalı mutlak adalet anlayışı hiçbir zaman kısası tercih etmeyecektir. Burada politika başka bir yerden gelen etik mecburiyetleri yerine

getirmek ve zor seçimlerin karmaşıklığıyla yüzleşmek için karşılaştırılmaz olanı karşılaştırma usulünün ötesine gitmeye çağırılır. (Bernasconi, 2011: 97) Politikanın etiğe bağlandığı nokta politik monoteizmin aşkın adalet idealini ortaya koyar.

Adalet; mevcut politik durumda edinilebilir olan adalet ideali ile her zaman mevcut ideali aşan mutlak adalet olarak düşünülür. Politik monoteizme göre adil devlet yoktur; olamaz da. Ancak her zaman daha adil olmayı hedefleyen devletler olabilir. Adil devlet ideali, bir devlet olmaktan çok bir süreçtir. Cohen, Levinas'ın politik monoteist bir düşünür olarak Liberal demokrasiyi seçmesini şaşkıncı bulmaz. Çünkü demokrasi adalet idealini gerçekleştirme politikalarının kesin olarak bilinebilir olmadığını kabul eder. Adalet teorileri görüşme ve tartışmalar sonucu belirlenir ve demokraside bu bilinemezlik oy verenlerin çoğunluğunun zorbalığına dönüşebilir. Fakat yine de çoğunluğun zorbalığını engellemek için; *İnsan Hakları Beyannamesi*, hukuk, güçler ayrılığı, dönem kısıtlaması gibi yöntemler geliştiren başka bir yönetim biçimi daha yoktur. (Cohen, 2010)

Levinas'ın liberal demokrasiyi tercih etmesinin bir başka nedeni insan onurunu tanımasıdır ki politik monoteizmde insan onuru Yunanlıların düşünmeye yatkın oldukları üzere, güzellik, güç veya özel yeteneklerle değil, zor bir özgürlük yani ahlaklılık ve ahlaklılığın talep ettiği doğrulukla tanımlanır. Demokrasi, egemenliğini seçimlerde halkın iradesine dayalı bir şekilde, bireyin devredilemez onurundan alır ki devredilemezlik Ben'in sorumluluğunun devredilemezliğini ifade eder. Onurlu bireye saygı sadece demokraside vardır.

Demokrasinin diğer bir önemi ise değişimi kurumsallaştıran bir politik sistem oluşudur. Bu sistemde her zaman gerçekleştirilmemiş bir şeyler kalır. Bu gerçekleştirilemeyen arayışına en uygun sistem demokrasidir.

“Bu temel liberalizmin adaletin aralıksız derin pişmanlığıyla örtüşen demokrasinin üstünlüğünün ta kendisidir: hep bitirilmeden kalan, yeniden başlayan, daha iyiye açık bir yasama. Demokrasi, etik bir üstünlüğe ve çoklu bir toplumsallık tarafından dayatılan gerekli, sürekli yeniden başlayan hesaplamalar tarafından her zaman belki biraz daha az uzaklaştırıldığı iyilikseverlikteki etik üstünlüğün kökenine tanıklık eder.” (Levinas, 1998: 229-230)

Demokrasi politik monoteist adalet anlayışına; adaletin sürekli gözden geçirilmesine en uygun politik sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Sonuç

Levinas'ın kendinden önce gelen filozoflardan farkı; felsefesini ontoloji ile değil etik ile başlatmış olmasıdır. Ona göre kendi içine kapanmış bencil Ben bu durumda özgür halde değildir. Ben'in özgürlüğü kendinden çıkıp Öteki ile karşılaşma anından itibaren söz konusu olmaktadır. Levinas'ta iki tür Öteki'den söz edilir. Biri; Öteki ya da Başkası olarak adlandırılan Başka insan iken, diğeri Mutlak Öteki olarak Öteki ya da Başka olarak adlandırılan Tanrı'dır. Levinas'ın Öteki ya da Başkası diye adlandırdığı başka insan; Ben'in efendisi konumundadır. Öteki Ben'i aşan ve Ben'in bencilliğini sorgulayandır. Ben'in kendisi için değil Öteki için olduğunu hatırlatandır. Öteki bilginin ya da ihtiyacın nesnesi değildir. O, Ben'in arzusunun nesnesidir. Bu arzu hiçbir zaman bitip tükenmez. Öteki'ne karşı doymak bilmeyen, sonsuz arzu söz konusudur. Ben de Öteki'nin sonsuz farklılığı karşısında duyduğu sonsuz arzu ile sürekli değişen ve dönüşen etkin bir konumdadır. Öteki Ben'den daha yüksekte bulunan efendi konumundadır. Öteki'nin Yüzünde sonsuzluğu gören Ben şiddetinin farkına varır ve kendini Öteki'nin Yüzündeki etik buyruğa bırakır. Bu etik buyruk Sonsuz'dan, Olmaktan Başka Türlü'den gelen "Öldürmeyeceksin!" buyruğudur. Buyruk Ben'e varoluşunun anlamını verir. Bu buyruk sözsüz bir Söyleme'dir.

Levinas, söyleme ve söylenen kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre söylenen şimdidedir; anlamı sabittir. Bu anlamda, söylenen Öteki'ne kapalıdır. Söyleme ise söyleneni aşan ve sabit olmayan asıl anlamın başlangıcıdır. Söylenen'in Öteki'ne kapalılığı, söyleme ile Öteki'ne etik bir açıklığa dönüşür. Ben, Öteki'nin yüzündeki sonsuzluğu fark ettiğinde, yüzdeki sözsüz söyleme başkasına açılır. Bu durumda Ben, sonsuz bir arzu ile yaklaştığı ve hiçbir zaman bir ihtiyaç

nesnesi gibi tüketemeyeceği Öteki'ne kayıtsız kalamaz. Arzu; Öteki'nin sonsuz farklılığının kabul edilmesidir. Sonsuz arzu, Mutlak Başka'ya duyulan bir arzudur. Sonsuz'un izini taşıyan Öteki sonlu nesnelere gibi tüketilebilir değildir. Ben, tüketilebilir nesnelere dünyasında, tükettiklerinin kölesi konumundadır. Arzu ile Öteki'ne açılarak kendi bencilliğini aşan Ben, ancak bu şekilde özgür olabilmektedir. Ben Öteki'ne açılarak bencilliğini aşmış ve zor bir özgürlük olarak nitelenen Öteki'ne karşı sorumluluğu üstlenmiştir. Levinas'a göre anlamın başlangıcı Öteki ile etik karşılaşma yani etik başlangıçla olur.

Levinas felsefesinde anlamın ve özgürlüğün başlangıcı etik olsa da, düşünür hiçbir zaman Ben ve Öteki'nden ibaret olan yalıtılmış bir dünyadan bahsetmemektedir. Hitler döneminde Almanya'da Yahudilere karşı uygulanan soykırımda yakınlarını kaybeden Levinas, yaşananlardan ciddi anlamda etkilenerek Ben'e fazlasıyla sorumluluk yükleyen ve daima her şeyden dolayı kendisini sorumlu görmesini hatırlatan etik bir felsefe geliştirmiştir. Hitlerizmi ve her defasında felsefe tarihindeki önemini vurguladığı ve kendi üzerindeki etkilerinden bahsettiği Heidegger'i ciddi biçimde eleştirmiştir. Levinas, döneminin toplumsal olaylarından etkilenmiş ve düşüncelerini Ben ve Öteki arasındaki ilişki ile sınırlandırmamıştır. Düşünürün tam ve açık bir siyaset felsefesi yaptığını söyleyemeyiz. Ancak çalışmamızın temel tezi olarak; Levinas'ın yalnızca bir etik filozofu olarak görülmesinin doğru olmayacağı, aslında düşünürün etik temelli bir adalet anlayışı ortaya koyma çabasının da bu felsefeyi anlamada önemli bir yere sahip olduğu belirtilmelidir.

Levinas, Öteki'nin yüzü ile karşılaşma anına “üçüncü” kavramını yerleştirerek Ben ve Öteki'nin iki kişilik etik dünyasını, çok kişilik toplumsal bir dünyaya açar. Nitekim Bernasconi, üçüncü'yü etik ile politikanın kesişimi olarak değerlendirmektedir. Üçüncü kavramı toplumsal alana geçişi sağlamakla birlikte, bu kavramla karşılaştırılmaz olanların karşılaştırılmasına olanak tanıyan adalet kavramı gündeme gelmektedir.

Levinas çalışmalarına baktığımızda apaçık bir siyaset felsefesi ile karşılaşmamaktayız. Levinas'ın politik düşünceleri adalet kavramı etrafında şekillenmektedir. Düşünürün çalışmalarında adalet düşüncesine sistemli bir şekilde ulaşmak mümkün değildir. Filozof farklı yazılarında farklı kavramlarla bağlantısında adalet düşüncesinden söz etmektedir. Bu noktada düşünürün felsefesinin oluşumunda etkili olan kaynaklardan söz etmek önemli görünmektedir. Çünkü filozofun adalet düşüncesi iyilikseverlik temelinde değerlendirilmektedir ve düşünür iyilikseverlik kavramında Vassily Grossman'dan ciddi olarak etkilenmiştir. Grossman “*Yaşam ve Yazgı*” adlı yapıtında bir iyiliğin düşünmeden ve sebepsiz yere yapılmasından bahseder. Sebepsiz yere yapılması gereken iyilik düşüncesi adalet anlayışına temel olmaktadır. Bu noktada Levinas bize, klasik anlamdaki adalet anlayışından farklı bir bakış açısı sunar. Sebepsiz yere yapılması gereken insani iyilik bireysel iyiliktir. Bu bireysel iyilik, devletin ve onun bütün kurumlarının ve bütün dünlerin hatta Tanrı'nın bile dışında varolan ve gerçekleştirilmesi gereken iyiliktir. Bu iyilik bana en büyük kötülüğü yapan kişiye bile iyilik yapmamı sağlayacak hesapsız iyiliktir. Levinas'a göre adil olan, kötülüğe kötülükle cevap vermeye sebep olan tutkulu edim değildir. Adaletin temelinde tutkulara, intikam duygusuna galip gelecek olan sevgi ve merhamet olmalıdır. Adaletin temelinde, sevgi, merhamet ve bağışlama vardır.

Levinas'ın adalet düşüncesinde etkili olan diğer önemli bir kaynak ise *Tevrat*'ın yorumu olan *Talmud* okumaları ve ayetlere ilişkin değerlendirmeleridir. Özellikle adalet kavramı söz konusu edildiğinde, Levinas'ın düşüncesini Yahudi inancından ve filozofun *Talmud*'la ilgili çalışmalarından bağımsız düşünmek adalet düşüncesini ortaya koymada yetersiz kalacaktır. Nitekim adalet düşüncesinin en yoğun geçtiği çalışma “*Dört Talmud Okuması*”dır. Burada karşımıza çıkan adalet anlayışı başlangıçta *Tevrat*'ta vurgulanan kısas adaleti olarak görünse de Levinas asıl adaletin ancak ve ancak bağışlayan merhamette ve iyilikseverlikte gerçekleşeceğini vurgulamaktadır. İnsanlar arasında gerçekleşecek olan adalet Tanrısal adalettir. Burada esas olan Tanrı'nın bağışlayıcı sıfatının şiddetinden önce gelmesidir. Adaletli bir dünyanın gerçekleşebilmesi için kan bağı ile sınırlı olmayan bir kardeşlik düşüncesinin egemenliğinde Kabil'in tersine kardeşinin sorumluluğunu üstlenmek gerekmektedir. Levinas, adalet düşüncesinde mahkemeye bir baba rolü atfeder. Buna göre insani mahkeme insani yasaların dışında başka bir yerden gelen gereklilikle harekete geçer. Dolayısıyla kardeşler arasında adaleti sağlayacak olan insani mahkemenin baba rolü Tanrısal iradeye bağlanmaktadır. İnsanlığı biyolojik temelli olmayan kardeşliğe kavuşturma görevi, Tanrı'nın merhamet ve sevgisinin egemen olduğu insani mahkemelere aittir.

Adalet, tutkularına hâkim olabilen ve kardeşinin sorumluluğunu üstlenebilen bir insan soyuyla mümkün olabilir. Adalet öncelikle kurumlarda değil kişilerde başlar. Burada etik temelli bir adalet anlayışı söz konusudur. Kişiler arası alanda etiğe olanak tanıyan ve Öteki'ne karşı sorumluluğu üstlenen Ben'in zor özgürlüğü aynı zamanda adalete de temel olmaktadır. Ben Öteki'nin yüzünde gördüğü üçüncü ile toplumsal alanın dışında bir de söylenenden söyleme alanına geçmektedir.

Söyleme her tür fenomeni ve anlamı aşar. Söylemede Sonsuz'un izi olan etik emrin kendisi vardır. Bu, söylenende izini bırakan ama hiçbir zaman kendini tam olarak ele vermeyen asıl anlamdır. Söyleme olarak dil, bütün dilsel göstergelerden bağımsız olarak kardeşler arasında iletişime olanak tanır.

Levinas'ın adalet düşüncesinde özgürlük ve insan hakları kavramları da önemli bir yer tutmaktadır. Öteki ile karşılaşmadan önce Ben, kendi çıkarlarını düşünen bencil dünyasında özgür değildir. Ben, kendine çakılmışlığını aşip Öteki'ne yöneldiğinde ve onun sorumluluğunu aldığı anda özgürleşmektedir. Ben Ötekinin taleplerine karşı yanıtız kalamaz; çünkü sorumluluğu kendi rızasına önceldir ve bu zor özgürlüktür. Ben'in özgürlüğü Öteki'nin yüzüyle karşılaşma ve onun sorumluluğunu üstlenmesindedir. Özgürlük Ben'in bencilliğini aşip başkalarına açılmasıyla gerçekleşir. Bu anlamda özgürlük, etikle ve etikte içerilen adaletle temellenmektedir. İnsan Hakları ise klasik anlamdaki eşit haklar ve özgürlükler söylemiyle Levinas'ın düşünceleri ile uyum göstermemektedir. Levinas için haklar bakımından eşitlik olamaz. İnsan Hakları Ben'in değil Öteki'nin haklarıdır ve Öteki'ne karşı hiçbir zaman vazgeçemeyeceğim haklar Ben'im sorumluluğumdadır. Öteki her daim Ben'den üstünlüğüyle simetriyi asimetriye dönüştürür. Haklar konusunda Ben herkesten daha çok sorumluyum. Levinas burada, eşit hak ve özgürlük söylemine dayalı adalet anlayışını, Öteki'nin sahip olduğu haklar bağlamında, benim Öteki'nin sorumluluğunu üstlendiği andan itibaren özgür olduğu ve adaletin daima özgürlüğe öncel olduğu bir anlayışa dönüştürmüştür.

Ötekinin hakları olarak İnsan Hakları sadece vatandaşlar için değil, devletin dışında olanlar için de geçerlidir. Devlet ya da politika bu hakların güvencesi olamaz. Ancak ve ancak etik temelli bir anlayış güvence olabilir. Ötekilerin hakları söz konusu olduğunda adalet sürekli başka bir yerden gelen bir gereklilikle aşılmalıdır. Bu gereklilik devletlerin yasalarının ötesindedir. Adalet yurттаş kimlikleri altında saklı kalan insan Yüzünü ortaya çıkarmalıdır. Bunun için de daha iyi bir adalet beklentisi sürekli gözden geçirilmelidir.

Her ne kadar Levinas'ın söz ettiği adalet anlayışı devlet, politika ve yasaların ötesinde de olsa, yine de günümüz koşullarında adaletin sağlanmasına en uygun sistem demokrasidir. Adaletin sürekli olarak gözden geçirilmesini ve sorgulanmasını sağlayacak olan sistem demokrasidir. Demokraside zorbalığı engelleyen hukukun üstünlüğü, güçler ayrılığı, dönem kısıtlaması gibi yöntemler mevcut düzenin sürekli gözden geçirilmesini sağlar. Demokrasi, insan onurunu (insan, onurunu zor özgürlüğünden alır) tanımaktadır. Böylece demokrasi, mevcut adalet anlayışını daima sorgulayan ve etik temelli adalet anlayışına en uygun olan sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Kaynakça

Aristoteles,( 2000) ,**Nikomakos'a Etik**,(Çev. Saffet Babür), Ankara, Bilgesu Yayıncılık.

Bauman, Z., (1998), **Postmodern Etik**, (Çev. Alev Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Bernasconi, R., (2005), “Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası”, (Çev. Zeynep Direk), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 110-25.

Bernasconi, R. , (2011), **Levinas Okumaları**, (Çev. Zeynep Direk), İstanbul, Pinhan Yayıncılık.

Burggraeve, R., (2002), **The Wisdom Of Love In The Service Of Love**, Milwaukee: Marquette University Press.

Chandler, R. , (2012), “Önsöz”, **Yaşam ve Yazgı**(1. Kitap), (Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu), İstanbul, Can Yayınları.

Cohen, R. A. , (2010), “Politik Monoteizm; Demokrasi ve Aşkılık”, (Çev:Tuğçe Ayteş), **MonoKL**, Yıl:4, No.8-9, s. 366-378.

Çelebi, V. , (2010), Levinas Üzerine Söyleşiler, (Çev. Atakan Karakış, Hakan Sıkça), **MonoKL**, yıl. 4, s. 8-9, s: 703-815.

Çırakman, E., (2001), “Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, **Doğu- Batı**, Y. 4, S. 13, s. 179-99.

David, A. , (2010) “Köpeğin Adı ya da Doğal Hukuk”, (çev: Nevra Aydoğan), **MonoKL**, Yıl:4, No. 8-9, s. 79-100.

Derrida, J., (2004), “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas”, **Writing and Difference**, (Trans. Alan Bass), London/New York: Routledge.

Derrida, J. , (2006), “Şiddet ve Metafizik”, (Çev: Zeynep Direk), **Cogito** ,sayı: 47-48, s: 62-160.

Derrida, J. , (2005), “Emmanuel Levinas’a Adieu”, (Çev. Ahmet Demirhan), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 95-109.

Direk, Z. , (2003), “Sunuş” , **Sonsuza Tanıklık**, (Haz. Zeynep Direk/Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları.

Direk,Z., (2004), “Başkalık”, **Felsefe Ansiklopedisi**, (Edit: Ahmet Cevizci), Etik Yay., Cilt:2, s.168-171.

Direk, Z., (2005), **Başkalık Deneyimi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Dostoyevski, F.M. ,(2000a), **Karamazov Kardeşler(1. Cilt)**, (Çev: Metin İlkin), İstanbul, Roman Oda Yayınları.

Dostoyevski, F.M. ,(2000b), **Karamazov Kardeşler(2. Cilt)**, (Çev: Metin İlkin), İstanbul, Roman Oda Yayınları.

Farley, W. , (2004), ‘Emmanuel Levinas: Ethics as Domination or Desire’, **Transition the Continental Philosophy**, (Edited by Arleen B. Dallery- Stephen H.Watson - E. Marya Bower), State University of New York Press, Albany, s. 273-281.

Finkielkraut, A., (1995), **Sevginin Bilgeliği**, (Çev. Ayşen Ekmekçi), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Gündoğan, A.O., (2011), “Hak ve Adalet”, **Özne**, Kitap:15, Karahan Kitabevi, s.17-22.

Gözel, Ö. , (2011), **Varlıktan Başka; Levinas’ın Metafiziğine Giriş**, İstanbul, İthaki Yay.

Grossman, V, (2012a), **Yaşam ve Yazgı** (1. Kitap), (Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu), İstanbul, Can Yayınları.

Grossman, V, (2012b), **Yaşam ve Yazgı** (2. Kitap), (Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu), İstanbul, Can Yayınları.

Grossman, V, (2012c), **Yaşam ve Yazgı** (3. Kitap), (Çev. Ayşe Hacıhasanoğlu), İstanbul, Can Yayınları.

(Ed.)Hand, S, (1996), **The Levinas Reader**, Oxford and Cambridge: Blackwell.

Heidegger, M, (2011), **Varlık ve Zaman**, (Çev. Kaan H. Ökten), İstanbul, Agora Kitaplığı.

Kant, I. , (1995), **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara, TFK.

**Kitabı Mukaddes** (2012) , İstanbul, Kaplan Ofset.

Levinas, E., (1987), **Collected Philosophical Papers**, (İngilizceye Çeviren: A. Lingis), Dordrech: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, E., (1991), **Totality And Infinity: An Essay On Exterioity**, (İngilizceye Çeviren: A. Lingis), Dordrecht, Boston ve London: Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E., (1995a), **Existence and Existents**, (İngilizceye Çeviren: A. Lingis), Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E., (1998), **Entre nous: On Thinking- of –the- Other**, (İng. Çev.: M.B. Smith, B. Harshav), New York: Colombia University Press.

Levinas, E., (2002), **Otherwise than being, or, Beyond Esence**, (İng. Çev.: A. Lingis), Pittsburg and Pennsylvania: Duquesne University Press.

Levinas, E. ,(2003a), **Sonsuza Tanıklık**, (Haz: Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), İstanbul, Metis Yayınları.

Levinas, E., (2003b), **Humanism of the Other**, (İngilizceye Çev. N. Poller), Urbana Chicago: University of Illinois Press.

Levinas, E. , (2005a), **Zaman ve Başka**, (Çev. Özkan Gözel), İstanbul, Metis Yay.

Levinas, E., (2005b), “Hakikat ve Adalet”, (Çev. Özkan Gözel), **Tezkire**, S. 38-39, Mayıs/Ağustos 2004, s. 182-204.

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

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

Levinas, Emmanuel, (2011b), **Dört Talmud Okuması**, (Çev:Burak Şaman), İstanbul, Pinhan Yay.

Lawton, P., (2005), “Levinas’ Notion of the “There Is””, **Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers**, Vol 1., Ed. C. Katz ve L. Trout, New York ve Oxon: Routledge.

Morgan, M. L. (2007), **Discovering Levinas**, Cambridge: Cambridge University Press.

Mortley R. , (2000), **Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler**, Haz: Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge Kitabevi Yay.

Nelson, E. , S. , (2010), “Başkaları Benim İçin Kimdir? Levinas, Asimetrik Eşitlik ve Sosyo-Politik Eşitlik”, (Çev:Arda Güçler), **MonoKL**, yıl. 4, s. 8-9, s. 406-420.

Nemo, P. , (2003), “Etik ve Sonsuz”, **Sonsuza Tanıklık**, (Haz: Zeynep Direk, Erdem Gökçayan), İstanbul, Metis Yayınları. s. 295-344

(Ed.) Peperzak, A. T., (1997), **Ethics as First Philosophy**, London/ New York: Routledge.

Platon, (2006), **Devlet**, (Çev.: Sabahattin Eyüboğlu,M.Ali Cimcoz), İstanbul, İş Bankası Kültür Yay.

Poche, F. , (2010), “Kültür, İktidar ve Başkalık; Bir Sömürgecilik Sonrası Emmanuel Levinas Okuması”, (çev: Hayri Gökşin Özkoray), **MonoKL**, y.4, s. 8-9, s. 316-340.

Ponzio, A. , (2010), “Levinas’ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, çev: Hande Koçak, **MonoKL**, y.4, s.8-9, s.192-208.

Rawls, J., (1971), **A Theory of Justice**, Belknap Press of Harvard University Press.

Ricoeur, P. , (2010), “**Başka Türli Söylenen: Üçüncü Şahıs ve Adalet**”,(çev:Burcu Tekait Çal), **MonoKL**, Y. 4, s. 8-9, s. 617-626.

(Ed.) Robbins, J., (2001), **Is It Righteous To Be? Interviews With Emmanuel Levinas**, Standford: Standford University Press.

Simmons, J. A. , (2010), “Zafer Kazanmayacak Bir İnanç ve Peygamberce Pragmatizm”, (Çev: Berkay Ersöz), **MonoKL**, yıl. 4, s. 8-9, s.421-440.

Solomon, R.C. , (2004), **Adalet Tutkusu**, (Çev. Ertuğ Altınay),İstanbul, Ayrıntı Yay.

Sözer, Ö. , (2004), “Emmanuel Levinas: Aynı-Olan’daki Başkası”, **Çağdaş Fransız Düşüncesi**, (Haz. Zeynep Direk/Refik Güremen), Ankara. Epos Yay.

Spinoza, B. , (2004), **Etika**, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Ankara, Dost Kitabevi.

Stauffer, J. , (2010), “Adalet Ne Kadar Ağırdır; Levinas ve İnsan Haklarının Olanaklılığı”, (Çev: Sibel Kibar), **MonoKL**, yıl.4, s.8-9,s.450-465.

Waldenfels, B., (1995), “Response and Responsibility in Levinas”, **Ethics as First Philosophy**, (Ed. Adriaan T. Peperzak), London/New York: Routledge.

Waldenfels, B. , (2010) “Hiperbolik Adalet”, (çev: Tuğçe Ayteş-Vanina Kutelas), **MonoKL**, Yıl. 4, s. 8-9, s:392- 405.

Zelyüt Hünler, S., (1997), **İki Adalet Arasında**, Ankara, Vadi Yay.

## ÖZET

Karabağ, Nurgül, Levinas Düşüncesinde Adalet, Yüksek Lisans Tezi,

Danışman: Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci, 81 s.

Levinas, zamanın, anlamın ve özgürlüğün başlangıcını Öteki ile yüz yüze karşılaşmaya bağlamaktadır. Böylece etiğin ontolojiye öncel olduğu yeni bir düşünme tarzıyla karşılaşırız. Bilgelik sevgisi anlamına gelen felsefe artık sevginin bilgeliği olarak anılır. Etiğin temelini oluşturan düşünce; Ötekine karşı sevgi ve sorumluluk duygusudur. Ben Ötekine karşı sorumluluklarını bilinmeyen bir zamanda üstlenmiştir ve bu sorumluluk devredilemezdir. Levinas hiçbir zaman Ben ve Ötekiden oluşan izole bir dünyadan söz etmez. Düşünür için dünyadaki ötekiler her zaman büyük önem taşımıştır. Ötekiler ya da insanlık söz konusu olduğunda ise adalet kavramı gündeme gelmektedir.

Düşünür adalet anlayışını oluştururken Yahudi teolojisinden büyük oranda etkilenmiştir. Ayrıca adalet düşüncesi etik temellerle birlikte ele alınmalıdır. Çünkü adalet etiğe içkindir.

## ABSTRACT

Karabağ, Nurgül, Justice in Levinas Thinking, Master's Thesis,

Advisor: Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci, 81 p.

Levinas, attributes inception of time, sense and freedom to face to face attainment with the Other. Thus, we meet with new way of thinking which prioritize ethics to ontology. Philosophy which means love of wisdom is referred as wisdom of love from now on. Notion which forms the basis of ethics; is the emotion of love and responsibility towards the Other. I have taken his/her responsibilities against the Other in an unknown time and this responsibility can't be transferred. Levinas never mentions of a world isolated from I and the Other. The Others in the world have been always the matter for the thinker. When the matter of fact is the Others or humanity, concept of justice comes up.

Thinker has been under great amount of impact of Jewish theology while forming his sense of justice. Also, sense of justice should be handled together with ethic basis. Because justice is implicit of ethics.