

Levinas'ta Adalet Kavramı

Zeynep Direk⁽¹⁾

Özgürlüğün radikal bir biçimde sorgulanması Levinas'ın felsefesinin en dikkate değer görünüşlerinden birisidir. Bu sorgulama, yalnızca Levinas'ın olgunluk dönemi eserlerinde adalet ile özgürlük arasında bir karşıtlık biçiminde ortaya çıkıyor olsa da, düşünürün 1930'larda verdiği ilk felsefe metinlerinde de oldukça açıktır. Bilindiği gibi, özgürlük Kant'tan itibaren felsefi bir sorun olarak ortaya çıkar ve Alman İdealizminde merkezi bir konuma gelir. Kant özgürlüğü bir töze ait bir sıfat olarak düşünülmeğe çıkarılmış, kendiliğinden nedenselliğin mekanik nedensellikte teolojik çerçevenin dışında uzlaşabileceği bir sistem kurmuş ancak bu sistem yine de bir özne metafiziğinin sınırları içinde kalmıştır. Alman idealizmi özgürlüğün sistem içindeki yerini ısrarlı bir biçimde sorgulayacaktır. Jean-Luc Nancy Özgürlük Deneyimi adlı eserinde, Alman idealizminden beri felsefi özgürlük mefhumuyla hukuki, politik özgürlük mefhumu arasındaki uçurumun gittikçe açıldığı bir çağda yaşadığımızı söyler.⁽²⁾ Günümüzde hem özgürlük düşüncesi felsefi bir sorun olarak geri çekilmeye devam etmekte, hem de sol ve sağ siyasi söy-

lemlerin yerini insan hakları söylemi büyük ölçüde almış bulunmaktadır. Belki de, özgürlük deneyimini metafiziğin sınırında, kökten bir biçimde düşünmeye girişmeden özgürlük sorusuna bir yanıt beklemek boşunadır. Nancy bizi Heidegger'e dönmeye teşvik etmektedir, zira özgürlüğü modern özne metafiziğinin sınırları dışında, varoluşun olmanın kendisiyle ilişkisi olarak düşünmeyi öneren düşünür odur. İnsanın ne özü varoluşundan ne de varoluşu özünden önce gelir: Nancy, 'Dasein'in özü onun varoluşunda yatar'⁽³⁾ diyen Varlık ve Zaman'ın Heidegger'inin diliyle konuşarak —bizi öz ile varoluş arasındaki özdeşliği kiyazmatik bir farklılık, kesişimin yarattığı bir farklılık aracılığıyla düşünmeye davet ediyor. Özgür olmanın anlamı kendisini bu farktan yola çıkarak düşünen düşünceye açacaktır, zira özgürlük varoluşta bir farktır --ki olmanın kendisi bu farktan itibaren dile gelecektir. Düşünmenin görevini bugün özgürlüğün nasıl yeniden belirleyebileceğini araştırırken Nancy'nin Heidegger'e dönmesi şaşırtıcı değildir, çünkü Heidegger için özgürlük varlık düşüncesi çerçevesinde belki de en önemli felsefi sorundur.

* Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü

(1) Jean Luc Nancy, *L'expérience de la liberté (Galilée: 1988)*, s.13.

(2) "Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz."

Levinas'ın düşüncesinin en kışkırtıcı, özgün ve ayrıksı taraflarından birisi özgürlüğü en önemli felsefi sorun olarak görmeyi reddetmesidir. Filozofun "özgürlük" kavramıyla polemigi, onun oldukça erken bir tarihte, 1934 yılında henüz yirmili yaşlarının sonlarında-yken yazdığı "Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Birkaç Düşünce" adlı yazısında başlar.⁽³⁾ İkinci Dünya Savaşı'nın arifesinde kaleme alınmış olan bu metinde Levinas Avrupa felsefesi ile kültürü arasındaki ilişki üstüne eleştirel bir biçimde düşünmektedir. Hiç değilse bu noktada, felsefe ile kültür arasındaki ilişki Levinas'a oldukça açık görünmektedir: Felsefe, kültürel mirasın bir ifadesidir. Levinas'ın özgürlük sorusuyla polemigi, işte bu temelde, Avrupa kültürüne dayalı felsefeyle bir polemige dönüşür. Felsefe ile kültür arasında kurduğu ilişki Levinas'ın neden ve nasıl "hitlerizmin felsefesi"nden bahsedebildiğini açıklar. Bugün bu ifadenin kulağımızı tırmalamasının sebebi felsefenin kültürle ilişkisini düşünme refleksimizin yeterince gelişmemiş olmasıdır. Hitlercilik ve Yahudi düşmanlığı Levinas'ın 1930'larda içinde yaşadığı Avrupa kültürünü yoğun bir biçimde belirlemektedir. Levinas ırkçılığa maruz kalma tecrübesinin anlamını fenomenolojik olarak açıklayabilmek için Hitlerci kültür Avrupa kültürüne nasıl bağlanır; Avrupa felsefesinin özgürlük düşüncesi nasıl hitlerizmin fel-

sefesine yol açmıştır gibi soruları yanıtlamak zorunda hissetmiştir kendisini.

"Avrupa uygarlığı insanın yazgısını özgürlük tini olarak kavramakta"dır; "Avrupa felsefesinde insan özgürlüğe yazgılı"dır.⁽⁴⁾ Levinas, Avrupa felsefesinin özgürlük tinini "eyleme kışkırtan dünya ve olanaklar karşısında, insanın mutlak özgürlük hissi" olarak tanımlar.⁽⁵⁾ Bu his, insanın "temel sınırlandırma" olan tarih karşısında kendisini ebediyen yenileyebileceğini ilan ettiği için özü itibarıyla Hıristiyandır. Hıristiyanlığın affı, telâfisi olmayan geçmişini ortadan kaldırarak, kişinin sürece hep yeniden başlayabileceği hakiki bir özgürlük alanını açar. Böylece, Yunan trajedilerinin sözünü ettiği, insanın zamanın geriye çevrilemezliği karşısındaki iktidarsızlığı anlamını kaybeder. Eğer kişi, özgürce yaptığı seçimleri değiştirme, kendini yeniden seçme, özgürlüğünü yeniden fethetme imkanına sahipse, hiçbir bağlanma onun özgürlüğünü nihai olarak belirleyemez.

Levinas 'siyasi' haklar söyleminin felsefi özgürlük mefhumunun Avrupa kültürüne ait olduğu derinliğe ulaşmadığını vurgular. Başka bir deyişle, özgürlük tinine dayalı felsefi özgürlük mefhumunu siyasi bir söylem olan haklar söylemi tüketmemektedir. Modern Avrupa felsefesinin özgürlük mefhumu, somut dünyayı akla tabi hale ge-

(3) Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme (Editions de Payot & Rivages: 1997)*. Emmanuel Levinas, "Hitlerizmin Felsefesi Üstüne Birkaç Düşünce", *Sonsuza Tanıklık*, çeviren Zeynep Direk, Metis 2003, ss., 41-49 (Göndermeler Türkçe baskıya yapılmaktadır).

(4) Felsefi terminolojinin kültürel bir özgürlük kavrayışını anlatmak için kullanıldığı, kültürel bir görüşün felsefi özgürlük mefhumu olarak sunulduğu çevrilmeye okuyucunun dikkatini çekerim.

(5) A.g.e., s.42.

tiren idealist bir eğilim, siyasi özgürlük mefhumu ise akla dayanarak tarihsel belirlenimi reddeden bir liberalizmin işaretini taşır. Her iki mefhumun da dayandığı akıl Levinas'a göre Hıristiyanlığa ait bir hisle beslenir. Marksizm, Avrupa uygarlığının, Hıristiyan bir izleği sürdüren felsefi ve siyasi özgürlük mefhumlarına, insanın dünyada "saf akıl", "saf özgürlük" olarak değil, bir takım olanaklar içinde, somut ihtiyaçlara maruz kalarak yaşayan bir varolan olduğunu ve bu maddi, toplumsal varoluşun bilinci belirlediğini öne sürerek karşı çıkmıştır.⁽⁶⁾ Levinas'ın çözümlemesine göre "marksizm Avrupa kültürünün karşısında bulunur veya en azından, onun gelişiminin uyumlu eğrisini bozar."⁽⁷⁾ Levinas marksizmi yeterince radikal olmadığı için eleştirir. Marksizm olgusalılığı insanın kendi varlığına çakılı olduğu gerçeği itibarıyla düşünmekte başarısız kalmıştır. O da, insana, içinde bulunduğu durumun özüne yabancı olduğunun bilincine varmak suretiyle o durumdan kurtulma şansını tanımıştır. İşte bu sebeple yeterince radikal değildir. 1935'lerin Fransa'sında Yahudi veya 2000'lerin Avrupa'sında veya Amerika'sında Siyah veya dünyanın herhangi bir yerinde bir eşcinsel olarak görülmekteyimdir. Bu kimliklerin hiçbirisi özümün bir parçası olmadığı halde, onların vücuda gelmesi olarak görüldüğüm sürece hiçbir bilincine varma beni bu durumda kendime çakılı olmaktan kurtaramaz. Bu durum,

giydiğim elbisenin rengi gibi bana dışardan eklenmez, varlığımın temelini oluşturur, başkasının bakışı altında deneyimlediğim bedenimden kaçmam, kurtulmam imkansızdır. Bu her durumda herkes için geçerli olan bir önerme değildir—diğerleri arasında radikal bir biçimde farklı görülmenin bedensel deneyimini yaşamış olanlar burada mevzu bahis olan şeyi daha iyi anlayacaklardır. Irkçılık, Levinas'a göre, hem Hıristiyanlığın hem de Avrupa'lı felsefi ve siyasi özgürlük mefhumunun görmezden geldiği bir gerçeğe dayanır: beden ben'e katılır; benden ayrılmaz. Kendi bedeninden kaçamamanın, kendi varlığına zincirlenmiş olmanın bilinci, Levinas'ın felsefi kariyeri boyunca aşkınlık imkanını kendisinden yola çıkararak düşüneceği şeydir. Levinas'ın sözüünü ettiği beden, elbette biyolojik beden değil, başkasının bakışı altında ırklı, cinsiyetli vs., olarak tecrübe edilen, kültürel anlamlarla yüklü bedendir. Sorun, Platon'da ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi, özünde maddeden bağımsız olan ruhun maddi, fiziki varoluştaki hapsolmuş olmasından kaynaklanmaz. Maddi, fiziki, biyolojik bedenin toplumsal, tarihsel ve kültürel olandan bağımsız varolmasının sözkonusu olmadığını, bedenin tinsel olanla ilişkisinin hem tinselliği hem de bedenselliği kurucu bir rol oynadığını Avrupa felsefesinin görmezden gelmesidir. Hitlerizmin felsefesi bu açıktan doğmuştur ve ifadesi olduğu kültüre karşı en etkili

(6) A.g.e., s.44.

(7) Elbette, Levinas'ın Marx okuması 1844 Elyazmaları'na başvurularak, Marx'ın kullandığı özgürlük mefhumunun Avrupa felsefesi geleneği içinde konumlandırılabilceğini göstermek suretiyle sorgulanabilir. Buna rağmen, marksizm hakkında yaptığı saptamaya bütünüyle katılmamak zor gibi görünüyor. A.g.e., s.45.

mücadele, aklın evrenselliği içinde farkların eriyeceği umuduna sığınarak yapılamaz. Böyle bir strateji Sartre'in Varlık ve Hiçlik'te "kendi kendini aldatma" (la conscience mauvaise) dediği şey olur, zira olgusalılığı yeterince ciddiye almanın reddidir.⁽⁸⁾ Levinas'a göre doğru strateji, başkasının bakışı altında kendimi ırklaşmış ya da şu veya bu açıdan farklı olarak tecrübe edişime geri dönmek ve bu noktadan düşünmeye başlamaktır.

Levinas'ın Kaçış Üstüne'deki "aşkınlık" (transcendance) arayışı, ben'in çakılı olduğu varlıktan çıkma arayışıdır.⁽⁹⁾ Aşkınlık, ben'in çakılı olduğu varlıktan yola çıkan, varacağı yer önceden belli olmayan bir harekettir. Levinas'ın arzuladığı şey bu hareketle varlığını terkederek tamamen geride bırakmamı değildir, çünkü varlığımı bütünüyle terketmem ben'in kaybı, olgusalığın reddi olacaktır. Aşkınlık hareketinde varlığımın dışına doğru bir adım atmaktayım ancak diğer ayağım hala varlıkta kalır/Başka bir deyişle, hem kendimimdir hem de kendimden başka olurum. Bu aşkınlık talebi, onu kendilik (ipséité) değil de özdeşlik

(identité) açısından yorumladığımızda çelişkili görünecektir. Kendilik itibarıyla ele alınan bir öznel mefhumu, kimlik itibarıyla düşünülen bir öznel mefhumunun tüketemediği özneliğini anlatır tam olarak. Varlığımın özdeşliğimin, çakıştığım bir kimliğin tüketemediği kendilik manasında özneliğim, kendi kendimle çakışmamamdan üreyen, hakimi olamadığım başkalığımdır. Aşkınlık hareketinde hem kendimi olgusalılığımın bulurum hem de kendimden başka hale gelerek olgusalılığımın zaten çoktan çıkmış, onu aşmış olurum. Levinas'ın istediği şey ben'in hem olgusalılığı içinde ben olarak kaldığı hem de kendisinden çıkarak başka haline geldiği bir aşkınlıktır.

Burada biçimsel yapısından söz ettiğimiz aşkınlık talebi, 1947'de Zaman ve Başka'da dişi ile erotik ilişkinin bir uzantısı ya da getirisi olan babalık deneyiminde, hem ben hem de başkası olan evladım (oğul) ilişkide, 1961'de Bütünlük ve Sonsuz'da⁽¹⁰⁾ ise Başkası'yla etik ilişkide somutlaşır. Levinas sonraki eserlerinde gözünü bu aşkınlık talebinin gerçekleştiği tecrübelerle çevirecektir.⁽¹¹⁾ Bütünlük ve Sonsuz'un

(8) See Jean Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard: 1943), ss.81-106.

(9) Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, (Fata Morgana: 1982), s.40.

(10) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic.

(11) Robert Bernasconi 2003 Temmuz'unda Collegium Phaenomenologicum Perugia, İtalya'da Levinas üstüne verdiği üç ders boyunca, 1935'te Kaçış Üstüne'de dile getirilmiş olan aşkınlık talebinin yukarıda andığım biçimsel yapısının fenomenolojik olarak Zaman ve Başka'da babalık tecrübesinde, Bütünlük ve Sonsuz'da yüzün deneyiminde somutlaştığını göstermektedir. Levinas aşkınlığın babalık tecrübesindeki somutlaşmasından sonradan vazgeçip, bunun yerine Başkasıyla yüzyüze karşılaşma tecrübesini geçirmiştir. Neden aşkınlığın hareketi Levinas'a göre 1950'lerin sonundan itibaren evladım ile ilişkide değil de başkasıyla ilişkide somutlaşmaktadır? Robert Bernasconi bu soruyu şöyle yanıtlıyor: Oğlumla veya kardeşimle aramdaki kanbağı onlarla özdeşleşme riskini artırır, başkası olan komşum sahip olmadığım bir yükseklik boyutu ile benden mutlak bir biçimde ayırır—dolayısıyla onunla ilişki varlığın hem aynı hem de başka olduğu bir durumu fenomenolojik olarak açılır. Bu bağlamda şunu da vurgulayalım: Levinas'ta başkasıyla yüz-yüze ilişki tecrübesini tartışmak Levinas'ı anlamak açısından önemlidir—ama tek başına, bu felsefede neyin felsefi olduğu konusunda ve bu düşüncenin nereden geldiği nereye gittiği hakkında bir şey söylemez bize.

tiren idealist bir eğilim, siyasi özgürlük mefhumu ise akla dayanarak tarihsel belirlenimi reddeden bir liberalizmin işaretini taşır. Her iki mefhumun da dayandığı akıl Levinas'a göre Hıristiyanlığa ait bir hisle beslenir. Marksizm, Avrupa uygarlığının, Hıristiyan bir izleği sürdüren felsefi ve siyasi özgürlük mefhumlarına, insanın dünyada "saf akıl", "saf özgürlük" olarak değil, bir takım olanaklar içinde, somut ihtiyaçlara maruz kalarak yaşayan bir varolan olduğunu ve bu maddi, toplumsal varoluşun bilinci belirlediğini öne sürerek karşı çıkmıştır.⁽⁶⁾ Levinas'ın çözümlemesine göre "marksizm Avrupa kültürünün karşısında bulunur veya en azından, onun gelişiminin uyumlu eğrisini bozar."⁽⁷⁾ Levinas marksizmi yeterince radikal olmadığı için eleştirir. Marksizm olgusallığı insanın kendi varlığına çakılı olduğu gerçeği itibarıyla düşünmekte başarısız kalmıştır. O da, insana, içinde bulunduğu durumun özüne yabancı olduğunun bilincine varmak suretiyle o durumdan kurtulma şansını tanımıştır. İşte bu sebeple yeterince radikal değildir. 1935'lerin Fransa'sında Yahudi veya 2000'lerin Avrupa'sında veya Amerika'sında Siyah veya dünyanın herhangi bir yerinde bir eşcinsel olarak görülmekteyimdir. Bu kimliklerin hiçbirisi özümün bir parçası olmadığı halde, onların vücuda gelmesi olarak görüldüğüm sürece hiçbir bilincine varma beni bu durumda kendime çakılı olmaktan kurtaramaz. Bu durum,

giydiğim elbisenin rengi gibi bana dışardan eklenmez, varlığımın temelini oluşturur, başkasının bakışı altında deneyimlediğim bedenimden kaçmam, kurtulmam imkansızdır. Bu her durumda herkes için geçerli olan bir önerme değildir—diğerleri arasında radikal bir biçimde farklı görülmenin bedensel deneyimini yaşamış olanlar burada mevzubahis olan şeyi daha iyi anlayacaklardır. Irkçılık, Levinas'a göre, hem Hıristiyanlığın hem de Avrupa'lı felsefi ve siyasi özgürlük mefhumunun görmezden geldiği bir gerçeğe dayanır: beden ben'e katılır; benden ayrılmaz. Kendi bedeninden kaçamamanın, kendi varlığına zincirlenmiş olmanın bilinci, Levinas'ın felsefi kariyeri boyunca aşkınlık imkânını kendisinden yola çıkararak düşüneceği şeydir. Levinas'ın sözünü ettiği beden, elbette biyolojik beden değil, başkasının bakışı altında ırklı, cinsiyetli vs., olarak tecrübe edilen, kültürel anlamlarla yüklü bedendir. Sorun, Platon'da ya da Hıristiyanlıkta olduğu gibi, özünde maddeden bağımsız olan ruhun maddi, fiziki varoluştaki hapsolmuş olmasından kaynaklanmaz. Maddi, fiziki, biyolojik bedenin toplumsal, tarihsel ve kültürel olandan bağımsız varolmasının sözkonusu olmadığını, bedenin tinsel olanla ilişkisinin hem tinselliği hem de bedenselliği kurucu bir rol oynadığını Avrupa felsefesinin görmezden gelmesidir. Hitlerizmin felsefesi bu açıktan doğmuştur ve ifadesi olduğu kültüre karşı en etkili

(6) A.g.e., s.44.

(7) Elbette, Levinas'ın Marx okuması 1844 Elyazmaları'na başvurularak, Marx'ın kullandığı özgürlük mefhumunun Avrupa felsefesi geleneği içinde konumlandırılabilceğini göstermek suretiyle sorgulanabilir. Buna rağmen, marksizm hakkında yaptığı saptamaya bütünüyle katılmamak zor gibi görünüyor. A.g.e., s.45.

mücadele, aklın evrenselliği içinde farkların eriyeyeceği umuduna sığınarak yapılamaz. Böyle bir strateji Sartre'in Varlık ve Hiçlik'te "kendi kendini aldatma" (la conscience mauvaise) dediği şey olur, zira olgusallığı yeterince ciddiye almanın reddidir.⁽⁸⁾ Levinas'a göre doğru strateji, başkasının bakışı altında kendimi ırklaşmış ya da şu veya bu açıdan farklı olarak tecrübe edişime geri dönmek ve bu noktadan düşünmeye başlamaktır.

Levinas'ın Kaçış Üstüne'deki "aşkınlık" (transcendance) arayışı, ben'in çakılı olduğu varlıktan çıkma arayışıdır.⁽⁹⁾ Aşkınlık, ben'in çakılı olduğu varlıktan yola çıkan, varacağı yer önceden belli olmayan bir harekettir. Levinas'ın arzuladığı şey bu hareketle varlığımı terkederek tamamen geride bırakmam değildir, çünkü varlığımı bütünüyle terketmem ben'in kaybı, olgusallığın reddi olacaktır. Aşkınlık hareketinde varlığımın dışına doğru bir adım atmaktayım ancak diğer ayaklar hala varlıkta kalır/Başka bir deyişle, hem kendimimdir hem de kendimden başka olurum. Bu aşkınlık talebi, onu kendilik (ipséité) değil de özdeşlik

(identité) açısından yorumladığımızda çelişkili görünecektir. Kendilik itibarıyla ele alınan bir öznelik mefhumu, kimlik itibarıyla düşünülen bir öznelik mefhumunun tüketemediği özneliğini anlatır tam olarak. Varlığımın özdeşliğimin, çakıştığım bir kimliğin tüketemediği kendilik manasında özneliğim, kendi kendimle çakışmamamdan üreyen, hakimi olamadığım başkılığımıdır. Aşkınlık hareketinde hem kendimi olgusallığımda bulurum hem de kendimden başka hale gelerek olgusallığımdan zaten çoktan çıkmış, onu aşmış olurum. Levinas'ın istediği şey ben'in hem olgusallığı içinde ben olarak kaldığı hem de kendisinden çıkarak başka haline geldiği bir aşkınlıktır.

Burada biçimsel yapısından söz ettiğimiz aşkınlık talebi, 1947'de Zaman ve Başka'da dişi ile erotik ilişkinin bir uzantısı ya da getirisi olan babalık deneyiminde, hem ben hem de başkası olan evladım (oğul) ilişkide, 1961'de Bütünlük ve Sonsuz'da⁽¹⁰⁾ ise Başkası'yla etik ilişkide somutlaşır. Levinas sonraki eserlerinde gözünü bu aşkınlık talebinin gerçekleştiği tecrübelerle çevirecektir.⁽¹¹⁾ Bütünlük ve Sonsuz'un

(8) See Jean Paul Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard: 1943), ss.81-106.

(9) Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, (Fata Morgana: 1982), s.40.

(10) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic.

(11) Robert Bernasconi 2003 Temmuz'unda Collegium Phaenomenologicum Perugia, İtalya'da Levinas üstüne verdiği üç ders boyunca, 1935'te Kaçış Üstüne'de dile getirilmiş olan aşkınlık talebinin yukarıda andığım biçimsel yapısının fenomenolojik olarak Zaman ve Başka'da babalık tecrübesinde, Bütünlük ve Sonsuz'da yüzün deneyiminde somutlaştığını göstermektedir. Levinas aşkınlığın babalık tecrübesindeki somutlaşmasından sonradan vazgeçip, bunun yerine Başkasıyla yüzyüze karşılaşma tecrübesini geçirmiştir. Neden aşkınlığın hareketi Levinas'a göre 1950'lerin sonundan itibaren evladım ile ilişkide değil de başkasıyla ilişkide somutlaşmaktadır? Robert Bernasconi bu soruyu şöyle yanıtıyor: Oğlumla veya kardeşimle aramdaki kanbağı onlarla özdeşleşme riskini artırır, başkası olan komşum sahip olmadığım bir yükseklik boyutu ile benden mutlak bir biçimde ayırır—dolayısıyla onunla ilişki varlığın hem aynı hem de başka olduğu bir durumu fenomenolojik olarak açmılar. Bu bağlamda şunu da vurgulayalım: Levinas'ta başkasıyla yüz-yüze ilişki tecrübesini tartışmak Levinas'ı anlamak açısından önemlidir—ama tek başına, bu felsefede neyin felsefi olduğu konusunda ve bu düşüncenin nereden geldiği nereye gittiği hakkında bir şey söylemez bize.

görevlerinden birisi de beni olgusalılığında tutarak kendi varlığının dışına çıkarmaya muktedir olan aşkınlık hareketini fenomenolojik olarak başkasıyla yüz-yüze ilişkide verildiği ya da gerçekleştiği haliyle düşünmektir. Başka bir deyişle, aşkınlık hareketi sorumluluğun hareketi olarak somutlaşır: Eğer sorumluluk varsa aşkınlık mümkündür!

Bununla birlikte, sorumlulukta nasıl kendimden başka olduğuma ilişkin bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Levinas etik ilişkide iki terimin ("ben" ve "Başkası") mutlak bir biçimde birbirinden ayrı kalması gerektiğinin altını ısrarla çizer çünkü ben'in Başkası'yla kısmi bir özdeşleşmesi bile etik ilişkinin ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Ben'in sorumlulukta başka olduğunu söylemek sorumluluğun mutlak başkalığa katılmamı sağladığı anlamına gelmez, burada kastedilen şey sorumlu olarak kendimden başka olduğumdur. Eğer 'ben' başkalığın asimilasyonu yoluyla özdeşleşmenin bir hareketinden ibaret olsaydı ve başka türlü düşünülmeseydi onun hem kendisi hem de kendisinden başka olması imkansız olurdu. Idem ile ipse arasında yaptığı ayrım Levinas'a, etik öznenin aşkınlığını--dışsallıkla ilişkide kendimden başka haline gelmemi-- açıklamaya yarayan başka bir öznelik mefhumu sağlar. Levinas'ın Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'undaki sonsuz fikrine sırarlı başvurusu, bize kendiliği, etik özneliği düşünmenin modelini sunduğu için hayati bir önem taşır. Sonlu öznedeki bulunan sonsuz fikri, ben'in hem ben, hem de ben'i aşan başka olduğu bir öznelik yapısını

anlatmak için kullanılmıştır. Çoğun azda bulunması, etik öznenin yapısı, hatıta Levinas'a göre "özne" olmanın anlamının ta kendisidir. Bu model, başkasının başkalığıyla kurduğum somut etik ilişkinin formel yapısının varlığındaki dışsallığın ta kendisi olduğunun görülmesini sağlar. Etik özne, onu sonsuzca aşan bir başkalıkla ilişkisinde, kendisini olgusalılığına bağlayan bağları koparmaksızın kendisini aşar.

Özdeşlikle kendilik arasındaki ilişki nedir? Hangisi diğerine önceldir? Levinas'ta bu soruyu yanıtlamak için, onun Descartes'ın Metafizik Düşünceler'inde bulunduğu "sonranın önceliği" yapısına atıfta bulunmak gerekir. Zira Bütünlük ve Sonsuz da bu çifte düzen uyarınca anlam ifade eden bir metindir. Descartes'ın metnini örgütleyen metodolojik düzende Tanrı sonra olduğu, cogito'dan sonra ortaya çıktığı halde, yaratılmamış töz, "töz" adını gerçekten hak eden tek varlık olduğu için metafizik düzende "ilk"tir ve dolayısıyla yaratılmamış bir töz olan cogito'dan önce gelir. Buna benzer bir biçimde, oluşumu özdeşleşme yoluyla anlatılan öznelik kendilik olarak öznelikten metafizik düzende değil, yalnızca metodolojik sunum düzeninde öncedir. Zaman itibarıyla bakarsak, kendiliğin ya da etik özneliğin zamansallığı özdeşleşmenin kronolojisine yerleştirilemez. Bu kronolojinin temsil edemeyeceği hatırlanmaz, hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmişe gönderir bizi. Öyleyse radikal anlamda öncedir. Yeni bir etik öznelik yaratma girişiminde, Levinas travmanın zamansallığını—bu zamanın après coup yapısını yeniden düşünür gibidir.

Bu etik öznelik mefhumu, özneliğin radikal bir biçimde yeniden düşünülmesidir. Levinas çoğunlukla radikal başkalığı, başkasıyla ilişkiyi düşünen bir filozof olarak sunulmuştur, belki de onu özneliğin yeni düşünürü olarak okumak daha da büyük bir önem taşır. Eğer bu okuma stratejisini ciddiye alırsak, başkasıyla yüzyüze ilişki Levinas'ın felsefesinin merkezi sorusu olmaktan çıkar.

Bütünlük ve Sonsuz'da Levinas "ilk felsefe" olma onurunu varlıkları anlamayı görev edinen ontolojiye değil, etiğe layık görür. Levinas'ın "anlamak" için kullandığı model, başkayı aynıya indirgemek olduğu için, ona göre ontolojinin varlıklarla yaptığı iş de budur ve nihai olarak bu faaliyetin dayandığı şey aklın kendiliğindenliği, özgürlüğüdür. Varlık düşüncesinin modern çağda en önemli sorunu, bir varlık sorunu olarak özgürlüktür. Levinas bu özgürlük sorununu, belki biraz fazla hızlı bir biçimde, aynının özdeşleşmesi (identification), başkada kendisini tanıyarak aslında olduğu şey haline gelmesi, çıktığı yolculuktan kendisine dönmesi olarak yorumlar. "İlk felsefe", nihai sorunu özgürlük olan ontoloji değil, Levinas'ın 'metafizik' adını verdiği, dışsallığa saygı anlamında kuramdır. Kanaatimce onun "etik" dediği şey, başkalığa saygı göstererek sarfedilen kuramsal çabadır. Klasik etik kuramlarının herkes için geçerli olan eylem kuralları ortaya koyma çabalarına hiç benzemeyen bir adalet arayışıdır bu. Bu tür bir felsefi faaliyet, ontolojinin kendisine dayanarak işlediği aklın kendiliğindenliğinin naif keyfiyetini gözö-

nüne sererek, onu, kendisini başkası önünde haklılaştırmaya çağırır. Metafizik, Levinas'ın ifadesiyle, ontolojinin kaynağına çıkar, ondan önce gelene gider. Ontolojinin tersine, 'eleştiri' Başka'yı Aynı'ya indirgemez, Aynı'nın işleyişini sorgular. Aynı'nın sorgulanması—Aynı'nın egoist kendiliğindenliği içinde ve onun tarafından yapılamayacağına göre—Başka tarafından yapılabilecektir. "Etik" benim kendiliğindenliğimin başkası tarafından sorgulanmasıdır. "Eleştiri" egoist kendiliğindenliğin özdeşleşmesine değil, kendini aşan kendiliğe, bendeki dışsallığa aittir. Beni aşan sonsuz başkalık, yani Başkası karşısında, benden başka olan ben tarafından yapılan eleştiri aşkınlıktır.

"İlk felsefe olarak etik" ifadesi, kanımca felsefi eleştirel kuramı başkası/başkaları için sorumluluğa bağlamaktadır. Felsefi bilginin özünün eleştirel olduğu, iyi bir filozofun sonuna kadar bir fikirde sebat ederek kişisel bir iktidar konumunu işgal eden kişi değil, fikrini değiştirmeye her zaman açık bir söylem durumunda bulunan, haklılık karşısında tahtından feragat ederek söylediğinin tersini söylemekten utanmayan kişi olması gerektiği konusunda pek çok felsefeci hemfikir olacaktır sanıyorum. Ama filozofun haklılık karşısında kendi egosundan feragat etmesi, onun dışsallığa karşı sorumluluğunu yerine getirdiği anlamına gelmez. Egomun yüksekliğini tehdit eden ya da onu daha da yükseltmeyi vaadeden iktidar oyunundan çoktan vazgeçmiş olmam, bir düşünür olarak dışsallığa karşı sorumluluğumu yerine getirdiğimi göstermez. Levinas'ın eleştiri dediği

şey, başkasının çektiği acıya yanıt vererek bir söylem durumunda bulunmaktadır. O söylem durumuna dışsal olanları 'temsil' etmeye çalışmak ve bu temsilin kendisinin bir sorun olabileceğini baştan kabul etmektir. Özgürlüğü keyfi olmaktan çıkararak, zorlaştıran yatırımın ilkesi ya da kaynağı ben'in kendisinde bulunmadığı içindir ki Levinas ben'in özerk özgürlüğünün yerine, başkasına karşı adil olan etik öznenin yaderkliğini geçirir. Yaderklik hem başkasını, dışsallığı "taşımak" hem de ben olmak—bir ayağını varlıkta tutarak varlıktan çıkmaktır.

Başkası karşısında kendi özgürlüğümü sorgulamam, başkasına konuksever özne olmam, hem ben hem başkası haline gelmem, bilmenin eleştirel özünü meydana getiren etiği üretmemdir ki Levinas'a göre bu adaleti hedeflemektir. İlk felsefe olarak metafizik etik—en önemli sorunu Aynı'nın veya ben'in özgürlüğü değil, ben'in ayrıcalıklarının sorgulanması yoluyla ortaya çıkan başkasına adalettir. Metafizik ontolojiye öncel olması demek, adalet sorusunun özgürlük sorusundan önce gelmesi demektir. Buradaki öncelik iddiası 'sonrının önceliği' yapısı içinden anlaşılacaktır elbette—ontolojik düzlemde özgürlük adaletin, yasanın olanağının koşuludur ama özgürlük ancak adaletten sonra geliyorsa keyfi olmaktan kurtulur.

Levinas "Öldürmeyeceksin" emrini başkasının vüzüyle ilişkilendirir, zira yüz bunu söyler. Bununla birlikte, Tervat'tan ödünç alınmış bu emrin anlamı, başkasını bilfiil öldürmemin yasaklanmasının ötesine taşınarak toplumsal

adalet talebi olarak yorumlanır. Böylece ortaya böylece son derece politik bir sonuç çıkar: Birileri yoksulluk ya da sağlık hizmetlerinin yetersizliği sebebiyle öldüğünde, hiçbir şey yapmadığım halde onları öldürmüş sayılırım. Özgürlük ve aşkınlık başkasıyla karşılaşma, "adalet" üstünden yeniden düşünülmalıdır demek, liberalizme karşı siyasi bir tavır almak olarak okunmaya açıktır.

Levinas Bütünlük ve Sonsuz'da felsefeyi bir adalet arayışı olarak yeniden temellendirir ve keyfi olmayan, 'zor bir özgürlüğü' düşünmenin yolunu açar. Zor özgürlük, dünyada sanki tek başınaymış gibi herşeyi mubah sayarak, hesap vermeyerek, cezalandırılmaz olduğunu düşünerek, dünyayı önünde akıp giden bir gösteriden ibaretmiş gören müstakil özgürlüğün tartışılmaz kesinliğinin yerine geçirmemiz gereken sorumluluğun özgürlüğüdür. "Zor"luğu, varoluşun özgürlüğe yazgılı olmadığı bir dünyada özgürlüğün mücadele ederek kazanılmış olmasından kaynaklanmaz. Kendisini başkası karşısında sorgulamış, dışsallığa gösterdiği saygıda kendisini keyfiyetten kurtaran yatırımı keşfetmiş özgürlüktür zor özgürlük... Sözü ettiğim yatırım, başkasına karşı sorumluluk ve daha ilerisi, başkasından sorumluluktur.

"Başkasından sorumlu olmak", yalnızca kendi yaptığım şeylerden veya yalnızca çağdaşı olduğum olaylardan sorumlu olmak değildir—ben doğmadan önce olup bitmiş şeylerden ve ben öldükten sonra olacak olanlardan da sorumlu olmaktır. Sorumluluğun sonsuzluğu ben'in başkası kadar değil, hep

ondan bir fazla, onun sorumluluğundan da sorumlu olmasından kaynaklanır. Başkasının sorumluluğundan sorumlu olmak onun yerine geçmeyi (substitütion), onun yerine bedel ödemeyi gerektirir. Ben başkasının sorumluluğundan da sorumlu olduğum için başkasının yerine bedel ödemek için onun yerine geçirim, ama benim sorumlu özne olarak yerime başka kimse geçemez. Seçilmiş olmanın anlamı herkesten daha fazla sorumlu olmaktır ve işte bilginin özü olan eleştireli keyfiyetten kurtaran yatırım budur.

"Yerine geçme", "başkasının sorumluluğundan sorumlu olma" ifadelerini anlayış biçimimiz Levinas'ın "özgürlük" ve "adalet" terimlerini felsefi kariyerinin sonuna doğru nasıl düşünmeye devam ettiğini belirleme yönündeki her arayışı kesinlikle etkiler.⁽¹²⁾ Bu terimin ne demek olabileceğini farklı metinlere dönerek tartışmaya çalışacağım. "Ahit" adlı Talmud yorumu metninde Levinas toplumu üyeleri yüz-yüze bakan bir cemaat olarak düşünür. Bu metinde benim sorumluluğumun sonsuzluğu benim başkası/başkaları kadar değil, başkası/başkalarından her zaman daha çok sorumlu, çünkü onların sorumluluklarından da sorumlu olmamdan kaynaklanır. Burada yüz-yüze ilişki politik bir rol oynamakta, sivil toplumun bir üyesi olarak yurttaşın sorumluluklarını düşünmeye yardımcı olma potansiyelini içinde taşımaktadır. Levinas'a şu itiraz gelebilir: Sonsuz sorumluluk ötekinin güneş altındaki yerini, özgürlüğünü ele geçirmek için

bir strateji, yeni bir bahane olabilir. "Ben başkasının sorumluluğundan da sorumluyum" iddiası, gizli ya da açık bir paternalizm gibi ötekine karşı işleyebilir. İçinde yaşadığımız şu 'postmodern' zamanlarda—ki burada bu terimi sosyolojik bir manada, tarihsel bir çağı nitelendirmek için kullanıyoruz—şu iki olgu arasında özsel bir bağ kurulabilir ya da hiç değilse bunları paralel bir biçimde birbirini tamamlayan şeyler olarak okumak mümkün olabilir: Bir yandan, küresel kapitalist hegemonya başkalarına ait olandan geriye ne kalmışsa onu da bütünüyle ele geçirmektedir, öte yandan "ötekinin sorumluluğundan da sorumlu olmak" ya da "ötekine adalet" Batılı entelektüel söylemin gözde izlekleri ya da soruları haline gelmektedir. Bu itirazın zemininde Levinas'ın temel tezinden, ben'in başkasıyla çıkar-gözetmez bir sorumluluk ilişkisi kurabileceği tezinden şüphe edilmesi yatar gibi görünmektedir. Burada Levinas'a karşı Spinoza'cı veya Deleuze'cü conatus essendi'nin olumlanması duyulur gibidir. Levinas'ın sorumluluk üstüne fikirlerini hazmetmek hiç kolay değildir elbette, fakat bu itirazda yalnızca bir hazım problemi görmek ona karşı haksızlık olur. Bu itiraz "yerine geçme"nin ötekinin iyiliği uğruna değil, onun mahvına yolaçabilecek bir argüman olarak kullanılabileceğine ilişkin bir şüpheyi dile getirdiğinden onda etik bir ton vardır. Ancak burada her şey 'başkasının sorumluluğundan sorumlu olmak'tan ne anlaşılacağına bağlıdır. Örneğin bu ifade, "Bu sorum-

(12) Emmanuel Levinas, "Ahit", çeviren Zeynep Direk, *Sonsuza Tanıklık*, Metis 2003, ss. 199-217.

luluğu üstlenmemek için mazaret beyan edemem, özellikle de bu sorumluluğun bana değil başkasına ait olduğu mazaretini öne sürüp sorumluluktan sıyrılamam” demek olabilir. Sorumluluk üstlenme başkasına karşı paternalistçe davranma ya da ona el koyma olduğu anda, bu duruma Levinasçı anlamda “yerine geçme” değil, ben’in öne sürülmesi denir. Yine de şu can alıcı soru karşımızda durmaktadır: Başkası sorumlulukta onun yerine geçmeme nasıl güvenip de buna izin verecektir? Yerine geçmede her zaman hem başkasının sorgulamasına hem de beni harekete geçiren sebeplerden şüphe etmeye açık olmalıyım. Onun sorumluluğundan sorumlu olmak için başkasının yerine geçerken sonunda onu yerinden etmem gibi bir riski her zaman gerçek bir risk olarak görmek gerekir. Bu riski ancak sonu gelmez bir eleştiri taşıyabilir. Öte yandan, “yerine geçme”yi bu itirazdan kurtaracak daha politik bir okumaya bağlamak da mümkündür. Bunun için “Ahit” adlı metne daha yakından bakacağım.

“Ahit”te Levinas “Başkasının sorumluluğundan da sorumluyum” iddiasını oldukça ilginç bir biçimde ele alır:⁽¹³⁾ İlk bu metnin özelliği, onda Levinas’ın diğer metinlerinde rastlanmayan bir biçimde başkasının bana ve başkalarına karşı olan sorumluluğundan söz edilmesidir. Ancak başkasının sorumluluğundan bahsetmek onunla ilişkiye bakışımılığı sokmak anlamına gelmez. Levinas benim sorumluluğumun, ben başkasının sorumluluğundan

dan da sorumlu olduğum için hep onunkinden bir fazla olduğunu vurgulayarak bakışimsızlığı korumayı denemektedir. Ben yalnızca başkasına karşı sorumlu değilim, onun bana ve başkalarına karşı olan sorumluluğundan da sorumluyum. Peki o benim sorumluluğumdan sorumlu değil mi? Öyle olsa bile ben onun benim sorumluluğumdan sorumlu olmasından da sorumluyum. Hepimiz birbirimizden sorumluyuz ama benim daha fazla sorumlu olduğum iddiası bu “+1” yapısının sürekli tekrarlanmasında korunur. Levinas’ın ben’in başkasının sorumluluğunu üstlenerek onu bu yükten kurtarmasını önermediği gayet açıktır. Onun sorumluluklarını benim üstlenmem demek ötekinin yaşam dünyasını, onun içinde kendisi olabileceği olanakları ele geçirmem sonucuna yol açabilir. Peki ama başkasının, toplumun (benim de dahil olduğum) diğer üyelerine karşı sorumluluklarını yerine getirmesini mümkün kılan olanaklara sahip olması beni ilgilendirmeli mi? Kendimi ona bu olanakların sağlanmasından mesul addetmeli miyim? Nihayetinde başkası sorumluluklarını yerine getirebilir veya getirmeyebilir—onu sorumluluğa zorlayamam. Ancak, Başkası sorumluluğunu yerine getiremediğinde bunun sebepleri üzerine kafa yormak bana düşer. Örneğin bu sebeplerden bazıları toplumsal, ekonomik adaletsizlik, insani bir dünyanın çöküşü, ırkçılık, cinsiyet ayrımcılığı vs., olabilir. Benim bu koşulların yaratılmasına ya da yerli yerinde tutulmasına ne ölçüde katkıda bulunduğumu kendime sor-

(13) “Ahit”, s.216.

mam gerekir. Öyleyse, Başkası (benim de dahil olduğum) başkalarına karşı sorumluluğunu yerine getiremediğinde bunun hesabını verecek olan tek kişi o değildir. Ben de onun kadar bu başarısızlıktan mesulüm. Levinas hiçbir yerde bunları açıkça söylemiyor, ama bu yönde düşünerek yol almak, etik ile politika arasındaki kesişimi Levinasçı bir biçimde anlamının bir olanağıdır.

“Yerine geçme”yi tam olarak anlamak için dikkatli bir biçimde incelenmesi gereken ana metin “Ahit” değil, şüphesiz Olmaktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde (1974)⁽¹⁴⁾ adlı son büyük eserdir. Bu metinde Levinas başkasının sorumluluğundan sorumluluğu “yerine geçme” izleği üstünden düşünürken bunun öznelikteki yapısal ve genetik koşullarını araştırmaktadır. “Yerine geçme” vardır: Birisi diğerine sıkılmış kurşuna, ona çekilmiş bıçağa göğsünü siper ediverir mesela. Depremi ardından enkaz altında kalmış hiç tanımadığım birisini kurtarmak için hayatımı riske sokarak her an çökebilecek bir enkazın altına giriveririm. Düşünüp taşınıp, özgürce bir karar vererek yapmamışım bunu, birdenbire kendimi orda buluvermişimdir. Levinas’ın sorusu şudur: Bu tecrübenin olanağının koşulu, onu mümkün kılan öznelik yapısı, benliğin sırrı nedir?

Sorumluluğu özgürce bağlanmanın öncesine, ötesine giderek düşünmek, ben’i “yaratılmış” olarak düşünmektir. Buradaki “yaratılmışlık” Levinas için yaratıcı bir Tanrı’ya gönderen teolojik bir terim değildir: “Yaratılmış olmak”

kendi kaynağına sahip olmamaktır. Et-kin bir biçimde girdiğim her bağlanmadan, sessiz bir biçimde verdiğim her onaydan evvel, her edilginlikten daha da edilgin bir biçimde başkılığa maruz kalmaktır. Bu maruz kalma “tecrübesi”, şimdi ve burada mevcut olan bir şeyi tecrübe etmem değildir, etik özne olarak ben izin tecrübesi (l’expérience de la trace), tecrübe edilemeyecek olanın tecrübesi tarafından yapılandırılmış olduğum için benim için başkasının “yerine geçme” mümkündür. İzin zamansallığı bizi ‘hiçbir zaman şimdi olmamış bir geçmiş’e gönderir. Neden bu kadar önemli bu? Eğer geçmiş hep bir zamanlar benim için şimdi olmuş olan bir geçmişten ibaret olsaydı, ben de geçmiş tecrübelerimin bir sonucu, bu dünyanın bir sonucundan ibaret olacaktım. Halbuki ben aynı zamanda tecrübe edemediğim bir tecrübenin, bir travmanın ürünüyüm. Bu “travma”yı anlarken onu ben’in anlamlandıramadığı kötü bir yaşantıya maruz kalması olarak kavranmak zorunda değiliz. Platon’un Devlet’inde olduğu gibi güneşe bakmak, iyinin yoğun ışığına maruz kalmak da bir travmadır. Travma Başka/Başkası tarafından rahatsız edilmektir ki bu rahatsızlık egonun özgürlüğünden çok daha eskidir. Levinas etik terimlerimizin kaynağının egonun özgürlüğünde değil, kendiliğin travmasında bulunduğunu ima ediyor. Etik öznelik kendi kaynağını denetleyemediği, ona sahip olamadığı içindir ki, onun sorumluluğu yalnızca kendi özgür iradesinden doğmuş olan bir dünyada olan bitenle sınırlanamaz. Yönelimsel-

(14) Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, Kluwer Academic.

liği aşan bir saplantıyla başkasının çektiği acıya maruz kalır, onun acısını derimin altında hissederim. "Yerine geçme", bu maruz kalıştaki "mutlak edilginlik"tir. Öyle bir edilginlik ki bu, "bu mesele beni ilgilendirmez" deyip geri çekilmeme, ödeyeceğim bedeli düşünüp duraksamama imkan yoktur. Dahası onu bir eylem olarak düşünmek imkansızdır. İşte Levinas bu edilginlikte kendi varlığından çıkışımı, "olmaktan başka türlü"yü, başkasıyla çıkar gözetmez bir biçimde ilgilenmeyi bulur.

Peki ama başkasının "yerine geçen" etik öznenin sorumlulukta biricikleşmesine kendine fazla önem verme, bir tür narsisizm denebilir mi? Levinas bu itirazı da öngörmüştür: Ben'in sorumlulukta mutlaklaşması ona göre, "ben'in kendisinden kurtulması", "farklı bir özgürlük", "iyiye bağlanmak"tır.⁽¹⁵⁾ Görüldüğü gibi Levinas'ın düşüncesi bir gelişim içinde bulunmaktadır ve Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde adlı bu eserde etik özne, Bütünlük ve Sonsuz'a atıfla "zor özgürlük" diye adlandırmış olduğum, kendiliğindenliğinin keyfilliğini sorgulamak suretiyle özgürlüğünü Başkası karşısında haklılaştırma çabasındaki öznenin içinde bulunduğu konumun da ötesine giden bir biçimde çözümlenmiştir. Bütünlük ve Sonsuz'daki özgür benin yerini, zulüm görmüş, konuşmak için daha ağzını bile açmadan, hiç özgür olmadan suçlanıp mahkum edilmiş, haksız yere ceza görmüş, cezası çoktan infaz edilmiş özgür olmayan bir ben alır. Asıl mesele işte bu ben'in etik

özne olmasıdır—sorumlulukta başkasının yerine, acı çekmemiş, vicdanı rahat, kendisine bütünüyle hakim ben değil, böyle bir ben geçer. Onun başkasının sorumluluğundan sorumlu olması demek kölenin kendisini köleleştiren-den, ezilenin ezenden, işkence görmüş olanın işkencecisinden sorumlu olması demektir. Uğradığım haksızlıktan nasıl ben sorumlu olabilirim? Zulüm görenin kendisine zulmedenle dayanışması talebini içimize nasıl sindireceğiz? Bana haksızlık edenin sorumluluğundan sorumlu olmak demek, kanımca, onu affetmek değildir. Bana ettiği haksızlık üstüne kafa yormaktır. Soykırımın, çeşitli dışlamaların, açlıktan ölümün, tecavüzün nasıl mümkün olabildiğini, bunları nelerin kolaylaştırdığını etraflıca düşünüp araştırmak, sorgulamak, tarihsel ve toplumsal sorumluluğu taşımaktır. Evrensel barışa farklılıktan yola çıkarak ulaşmanın koşulu işte budur.

Çağımızın felsefesinin en önemli bulgusu, özgürlüğü ve adaleti ben'in konumundan değil, ötekenden başlayarak düşünme gereğidir. Örneğin, çağdaş Hukuk felsefesi, insan haklarının -asında gizlice Beyaz, yetişkin, Batı'lı, Avrupa'lı, heteroseksüel, erkek, burjuva, yurttaş olan-- soyut 'ben' deki temellerini sorgulamak ve bu temelleri bu tekil koşula dışsal olanların başkallığını tanıyarak yeniden düşünmeye girişmektedir. Ancak Levinas başkasına da ben'in sahip olduğu politik hakların verilmesini hedefleyen bir siyaset anlayışıyla yetinmez. Başkasına da "ben" statüsü tanınması için mücadele veren

insan hakları da, evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi de, insanın insanlığını "ben" in konumunda aradığından, politik olanın alanında başkasının başkallığını gözardı etmektedir. Levinas, insanı ben'den değil, başka insandan başlayarak düşünen bir hümanizmi savunur. Bu hümanizm başkasına ait olması gereken haklar uğruna mücadele eden bir siyasi konum olarak anlaşılacak zorunda da değildir. Öteki insan hümanizmasını, belki de insanların yüzyüze oldukları bir çoğullukta farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen bir siyaset felsefesi olarak düşünmek gerekir. Bu felsefenin siyaseti Aydınlanma itilimli insan hakları politikalarının dışlamış olduğu kişilerin geçmişte alamadıkları hakları şimdi almalarını sağlamakla ilgilenmez yalnızca. Onların 'sorumlu' olabilecekleri bir durumda yaşayacakları koşulların sağlanmasını talep eder.

İlk felsefenin etik olması demek, siyaset felsefesinin dışsallığa saygı anlamında kurama dayanması demektir.

Bugün, radikal demokrasinin koşullarını düşünmeye yönelen siyaset felsefeleri "dilek", "istek" kipinde konuşmaktadırlar. Halbuki "ötekini dışlamama" veya başkalarının kendilerini ifade etme ve kamusal alanda etkinlikte bulunma olanaklarını ortadan kaldırmama ilkelerinin ontolojide temellendirilemeyeceğini görmek gerekir. Politika etiğe indirgenemez ama etikle kesiştiği noktadan bağımsız olarak düşünüldüğünde bir çıkar ve iktidar mücadelesi, ben'in kendi varlığını sürdürme arzusuyla ötekini varlıktan dışlaması ve dolayısıyla savaştan ibaret hale gelir. Kendi varlığını sürdürme ve hayatta kalma arzusunun ben'in ötekinin yerini gasp etmesini haklılaştırdığı, hatta haklılığın tek kaynağı sayıldığı bir dünya savaşın dünyasıdır. Felsefenin günümüzdeki rolü ötekinin biricikliğine ve aşkınlığına dayalı akli bir söylem kurmak, ben'in varlıkta baki kalma arzusunu sorgulayarak etiğin etikliğini ötekine gösterilen çıkar-gözetmez ilgiden yola çıkarak yeniden düşünmektir.

(15) Bkz. Emmanuel Levinas, "Substitution", *The Levinas Reader*, çeviren Alphonso Lingis, yayına hazırlayan Séan Hand, 1989, ss-89-122.