

Makale Geliş Tarihi | Received: 20.10.2019
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 28.03.2020

E-ISSN: 2148-9327
http://dergipark.org.tr/kilikya
Araştırma Makalesi | Research Article

LEVINAS'IN "AZİZLİK ETİĞİ" NDE HEIDEGGER'İ BAĞIŞLAMA OLANAĞI

Cevriye DEMİR GÜNEŞ*

Öz: Avrupa'da Nazi Almanyası ve II. Dünya savaşı sonrasında "Alman Suçluluğu" kavramı temelinde tartışılan bağışlama sorunu, Levinas tarafından Mişna'da geçtiği şekliyle ele alınır. Yoma Risalesi, "İnsanın Tanrı'ya karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanır; insanın başkasına karşı kabahatleri Kefaret günüyle bağışlanmaz, meğerki öncelikle o kişinin gönlünü almamış olsun..." (Yoma Risalesi, 85a-85b) der. Makalede Levinas'ın bağışlama fikri ve Heidegger ile olan ilişkisi Mişna'da dile getirildiği ve Levinas'ın "azizlik etiği"nde konumlandığı şekilde irdelenmektedir. İnsanın Tanrı'ya ve Başkası'na karşı işlediği suç ve bağışlama koşullarını içeren makalede, Levinas'ın *Dört Talmud Okuması* adlı eserinde bağışlama sorununu Heidegger'i anarak tartışmış olmasının anlamı ve bu tartışmanın Heidegger'i bağışlama olanağı taşıyıp taşımadığının sorgulanması ele alınmaktadır. Levinas bağışlama fikrini, bağışlamayı olanaklı kılan "mağdurun iyi niyeti" ve "suçlunun tam bilinçliliği" koşullarını açığa vuran Talmud hikâyelerinden yola çıkarak ortaya koyar. Bağışlamanın diyalektiğine işaret eden hikâyelerden ikincisi, Nazi dehşetinin açığa çıkardığı "nafile acı"yı anımsatacak bir şekilde Heidegger anılarak ortaya konur. Hikâyede hocası Rabi Hanina'ya karşı suç işleyen ve hocasından on üç yıl boyunca Kefaret Günü'nde bağışlanma dileyen öğrenci Rabi'nin "bağışlanmasının çok zor olduğu" yorumu Levinas tarafından Nazi zulmüyle ilişkisi bağlamında Heidegger'e uyarlanır: "Çoğu Alman'ı bağışlayabiliriz, ama bağışlamanın zor olacağı Almanlar da vardır. Heidegger'i bağışlamak zordur. Hanina hakkaniyet ve insaniyet sahibi Rabi'yi aynı zamanda son derece parlak birisi olduğu için bağışlayamadıysa Heidegger'i bağışlamak daha da zordur". Levinas'ın Heidegger'i diğer Almanlardan ayrıcalıklı görerek öğrenci Rabi'nin durumuyla benzerliği içinde ele alması ve Nazi Politikasıyla/dehşetiyle ilişkisi içerisinde bağışlanmasının olanağı ve olanaksızlığı üzerine düşünmesi, özellikle bunu bir azizlik ilişkisi çerçevesinde tartışmaya açması, Heidegger'e atfettiği değer ve onunla hesaplaşmasının büyüklüğünü gösterir. Makalede Başkası'nın hatalarını da üstlenen sonsuz sorumlulukla şekillenmiş, varlığın ötesindeki iyi'yi açığa çıkaran Levinas'ın "azizlik etiği"nin Heidegger'i bağışlama olanağı taşıdığı ileri sürülmektedir

Anahtar Kelimeler: Levinas, Heidegger, Etik, Bağışlama, Azizlik.

* Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye, | Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Turkey.

cevriye.demir@hbv.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-6539-0527

Demir Güneş, C. (2019). Levinas'ın "Azizlik Etiği"nde Heidegger'i Bağışlama Olanağı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 1-19.

THE POSSIBILITY OF FORGIVING HEIDEGGER IN LEVINAS' "ETHICS OF SAINTHOOD"

Abstract: The question of forgiveness debated in Europe on the grounds of Nazi Germany and the concept of "German Collective Guilt" is dealt with by Levinas as it appears in Mishna. The Tractate Yoma remarks: "The transgressions of man toward God are forgiven him by the Day of Atonement; the transgressions against other people are not forgiven him by the Day of Atonement if he has not first appeased the other person" (85a-85b). This article examines Levinas' conception of forgiveness and his relationship with Heidegger in parallel with how the same concept appears in Mishna and how Levinas perceives it in his "Ethics of Sainthood". With an eye to Levinas' *Four Talmudic Readings* in which he discusses the question of forgiveness with reference to Heidegger, this article also discusses the conditions of forgiveness for transgressions of man against God and other people and questions if Levinas' discussion has a potential to contain the possibility of forgiving Heidegger. Levinas displays his conception of forgiveness on the basis of Talmudic myths that designate the conditions of forgiveness as 'the good will of the victim' and 'full consciousness of the perpetrator'. The second of these myths that points to the dialectics of forgiveness is handled by Levinas with reference to Heidegger as well as to the "unavailing pain" created by the Nazi terror. Levinas' reading of the myth of Rabi, who transgresses against his master Rabi Hanina and asks for his forgiveness for thirteen years, emphasizes the remark that Rabi is "hard to forgive" and transcribes it for Heidegger's case in relation to the Nazi outrage: "One can forgive many Germans, but there are some Germans it is difficult to forgive. It is difficult to forgive Heidegger. If Hanina could not forgive the just and humane Rab because he was also the brilliant Rab, it is even less possible to forgive Heidegger". That Levinas excludes Heidegger from the rest of the Germans, associates him with Rabi with an eye to Heidegger's involvement with the Nazi party posing a problem about the possibility of forgiving him and discusses these issues within the framework of sainthood displays the value Levinas attributes to Heidegger as well as the gravity of this confrontation. Thus, this article claims that the Levinas' "ethics of sainthood", which is embodied by a sense of infinite responsibility embracing even the transgressions of the Other and reveals the good 'otherwise than being', inherently possesses the possibility of forgiving Heidegger.

Key Words: Levinas, Heidegger, Ethics, Forgiveness, Sainthood.

1. Giriş

Nazi dehşetinin önsezisi ve bizzat dehşetin anısı (Levinas, 1976, s. 434) Levinas felsefesinde silinemez izler bırakmış ve etik felsefesi, söz konusu dehşetin önsezisi ve geride bıraktıklarıyla şekillenmiştir. "Çağın trajedisi", "insanın insanlığının tehdidi" gibi sıfatlarla adlandırılan Shoah¹ veya Holokost Levinas için "...Kasıtlı bir şekilde

¹ İbranice'de "felaket" anlamını taşıyan terim, Fransa'da 1970'lerden itibaren kullanılmaya başlanmıştır. 1944'te Yahudilerin Nazi rejimi tarafından katli için "soykırım" ifadesi kullanılmış, ancak bu terim Yahudiler'in katli dışındaki başka felaketler için de kullanılmaya başlanınca (örneğin fok balıklarının soykırımı uğraması) yalnızca Yahudi soykırımına özgü olan bir terim arayışına gidilmiş ve Shoah sözcüğü kullanılmıştır. Holokost terimi de yine Yahudi tarihinde "en son facia", "en büyük felaket" anlamında

dayatılan fakat politikleşmiş ve her türlü etikten kopmuş aklın şiddetlenmesi içinde hiçbir aklın sınırlandırmadığı ıstırap/acı ve kötülük” (Levinas, 1991, s. 107) olarak betimlenir. Holokost, yani Avrupa Yahudilerinin sistematik imhası ve beraberinde getirdiği sıra dışı ve “nafile acı” (*la souffrance inutile*) Levinas’ın etik anlayışını anlamının temel dinamiklerinden birisidir. Levinas bu yüzyılı tamamen barbarlık saplantısına dönüşün, temelsiz acının ve şeytani korkunçluğun yüzyılı olarak nitelemiştir (Levinas, 1991, s. 107). Bu anlamda Levinas felsefesi Bernstein’in öne sürdüğü şekliyle, “Teodisenin bitiminin ardından, kötülüğe, yirminci yüzyılda patlak vermiş olan kötülüğün dehşetine verilmiş bir tepki” (Bernstein, 2010, s. 210) olarak da anlaşılabilir; ancak yine de onun felsefesi sadece Holokost’a ve ona verilmiş bir etik tepkiye de indirgenmemelidir, eşzamanlı ve daha kökensel olarak aynılık fikri temelindeki Batı felsefesi eleştirisi, aşkınlık düşüncesi, ilk felsefe olarak etik ve azizlik/kutsiyet felsefesi yönüyle de ele alınmalıdır.

Makalenin amacı, Levinas’ın Nazi dehşeti ve İbrani/İbrahimi geleneğin sınırları içerisinde kalarak anlamaya çalıştığı bağışlama sorununu onun bakış açısıyla betimlemek ve Heidegger’in bu tartışmadaki ayrıcalıklı yerini göstererek Levinas’ın “azizlik etiği”nde bağışlanma olanağını tartışmaktır. Heidegger’in hem felsefi fikirleri hem de politik tercihi dolayısıyla Levinas felsefesinin oluşumunda ve değişiminde başrole sahip bir filozof olduğu daima, bizzat Levinas’ın kendisi tarafından vurgulanmıştır. Dolayısıyla Hitlerizm’in yükselişi, sonuçları ve özellikle Heidegger’in Nasyonal Sosyalist Parti’ye katılımı ve 22 Nisan 1933’te Freiburg Üniversitesi’ne Rektör² olarak atanmasının Levinas üzerindeki travmatik etkisi bağışlama sorunundan ayrı düşünülemez. Tüm gerçekliğine rağmen Heidegger’in politik tercihinin başlangıçta Levinas tarafından “...bir zihnin geçici pratik bayağılığı içinde yolunu şaşırması” (Levinas, 2003a, s. 87) olarak yorumlanması ve geçici bir durum olması yönündeki umudu içinde taşıyor olması paradoksal ve bir o kadar da etkileyici bir görünüm arz eder. Zira Levinas, filozof Heidegger’den böylesi bir tercihi beklemezken, pratik yaşamda bu durumu geçici bir aldanma olarak görmek ister. Makalede öncelikle 20. yüzyılda (Holokost sonrası) temel tartışma konularından birisi olan “Heidegger Vakası” anlatılacak, ardından Levinas’ın bağışlamaya ilişkin fikirleri “bağışlama sorunu ve Talmud” başlığı altında Tanrı’ya ve Başkası’na karşı işlenen suç ayrımıyla ortaya konacaktır. Sonrasında ise makalenin ana sorununu oluşturan “Başkası’na karşı işlenen suç ve bağışlama konusu”,

kullanılır ancak bu terim daha çok Anglosakson dünyanın kullandığı dile getirilir (Ender, 2014, s.). <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/6578/holokost-yerine-shoah-teriminin-kullanimi-tartismalara-yol-aciyor>.

Levinas ise metinlerinde hem Shoah hem de Holokost (*Holocauste*) terimini kullanmıştır.

² Heidegger, 27 Mayıs 1933’te *Üniversite Hocaları Genel Kurulu*’na rektör seçilir ve ardından siyasal ontolojisini belirleyen *Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması* adlı bir konuşma yapar (Ökten 34), Yaklaşık bir yıl sonra (27 Nisan 1934) istifa eder ve istifası yürürlüğe girer. II. dünya savaşından sonra öğretim üyeliğinden uzaklaştırılır, sonrasında ise emekli hoca sıfatıyla ders ve konferanslar verir. Siyasal angajmanıyla ilgili olarak o dönemde Spiegel’e mülakat vermişse de, asıl konunun tartışılması 1980 ve 1990’lı yıllara kalır. Ocak 1948’de Marcuse’ye mektubunda “1934’te siyasal hatamın farkına vardım ve devlet ve partiyi protesto etmek amacıyla rektörlük görevimden istifa ettim” diye yazar. Artık Nazi düşüncesiyle bir ilgisinin kalmadığının göstergelerinden sayılabilecek durumlardan birisi de 1935 yılında *Varlık ve Zaman*’ın yeni baskısına daha önceki baskılarda çıkardığı Husserl’e ait ithafı yeniden koymasını gösterilebilir. Üstelik Heidegger’e göre bu yeni duruş veya isyanı kendisine pahalıya patlar ve savaşın sonuna dek partililerce taciz edilir (Bakawel, 2017, s. 81- 89).

bağışlamanın temel koşulları olan "mağdurun iyi niyeti" ve "suçlunun tam bilinçliliği"ne ilişkin Talmud örnekleri üzerinden tartışmaya açılacaktır. Makalenin sonucu olarak düşünülmüş bölümde ise, Levinas'ın "azizlik etiği"nin Heidegger'i bağışlama olanağına sahip olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Levinas felsefesinin oluşumu dikkate alındığında, bağışlama fikri filozofun bütün serleri ile ilişkilendirilebilecek ölçüde geniş bir yayılıma sahip olmasına karşın burada sadece *Dört Talmud Okuması* bağlamında ele alınacaktır. Bağışlama'nın yalnızca Mişna'daki metin üzerinden tartışılacak olmasının nedenlerinden birisi de yıllarca Mösyo Couchani'den Talmud dersleri alan Levinas'ın bir Talmud yorumcusu olarak bağışlamayı, Yahudi bilgeliğinden hareketle ele alarak, Heidegger örneği üzerinden Nazizm'le, ontolojik ve radikal kötülükle aynı düzlemde düşünmüş olmasıdır.

2. Heidegger Vakası

20. yüzyıl, "Heidegger Vakası" olarak dile getirilen özellikle Fransa'da Yahudi entelektüeller arasında polemik konusu olan bir duruma tanıklık eder. Bu yüzyılda "Heidegger" ismi dönemin felsefesine kaynaklık eden felsefi kuramı ve Nasyonal Sosyalist Politikaya olan ideolojik ve kurumsal bağlanımı ile örtüştürülür (Badiou, Cassin, 2011, s. 11,12). Bu nedenle Heidegger'in büyük bir filozof olarak mı yoksa sıradan bir Nazi olarak mı yargılanması gerektiği sorunu 20. yüzyıl düşünürlerinin zihnini uzun bir süre meşgul etmiştir. Bu tartışmanın gereği olarak Heidegger'in felsefi kuramı olduğu kadar, politik yaşamı da didik didik edilerek adeta bir vicdan rahatlığına ulaşmak istenmiştir; bu bağlamda karısı Elfride ile olan mektuplaşmalarından filozof dostlarıyla ve öğrencileriyle olan ilişkilerine kadar çoğu ilişkisi mercek altına alınmıştır. Artık 20. yüzyıl Avrupası'nda kökeni Holokost'a ve II. Dünya Savaşı'na, dolayısıyla "Alman Suçluluğu"na uzanan bir bağışlama sorunu vardır, Heidegger de bu tartışmadan/suçlamadan -yaklaşık bir yıl süreyle Hitler dönemi rektörlerinden olması, Nazi'lerle birlikte çalışması nedeniyle- bir Nazi olarak payına düşeni alır ve bir suçlu olarak tartışmanın odak noktası haline gelir. Yıllar sonra 1963'te, 20. yüzyılın "insanlık dışı dehşeti", "şeytani kötülüğü" ve "büyük soykırım" olarak adlandırılan Yahudi Holokostu'nun saçtığı vahşetin sonucuna ilişkin Fransız Yahudi entelektüeller tarafından açılışını V. Jankélévitch'in³ yaptığı bir "Bağışlama Kolokyumu" düzenlenir. Levinas'ın da katıldığı ve ısrarla altını çizdiği şekliyle bu "Kolokyum"un temelinde "Heidegger'i temize çıkarma ve sorumluluğunu üstünden alma girişimleri" (Levinas, 2011, s. 43) bulunmaktadır. Heidegger'in Nasyonal-Sosyalizm'e duyduğu yakınlığı 1933'ten önce bir Almanya gezisi dönüşünde dostu Alexandre Koyré'den öğrendiğini Levinas'ın tepkisi dikkate değerdir.

Doğruluğundan kuşku duymadığım bu haberi, hayal kırıklığı ve şaşkınlıkla karşıladım. Ama bunun, büyük bir spekülasyonun geçici olarak pratik bayağılığın

³ Vladimir Jankélévitch, o dönemin Fransız entelektüelleri arasında bağışlamayı, *Le Pardon* (Bağışlama) ve *L'Imprescriptible-Pardonnez? Dans L'honneur et la Dignité* (Telafi Edilemez Olan, bağışlamak mı? Onurda ve Saygınlıkta) adlı eserlerinde tartışan filozoftur. Derrida'nın *Bağışlamak* metninin çerçevesi de yine Jankélévitch'in belirlenimleri ve iddialarıyla şekillenmiştir.

içinde yolunu şaşırması olduğu yönünde zayıf bir ümidim de vardı. Kötülüğün, *Mein Kampf*'in⁴ sayfalarında haykırdığı çılgınca ve canice öfke ile yeni bir felsefi sorgulamanın olanaklarını açan *Sein und Zeit*'in ortaya koyduğu entelektüel güç ve son derece ustalıkla yaptığı çözümlenmeler arasındaki mesafenin aşılmaz olduğuna inancım bu haberle gölgeleniyordu (Levinas, 2003a, s. 87).

Levinas'ın tepkisinden de anlaşılacağı üzere, Heidegger'in politik tutumu Levinas tarafından ilk önce geçici bir durum veya aldanma olarak anlaşılır. Heidegger'e ilişkin almış olduğu haber, Levinas'ı gerçek anlamıyla şaşırtmıştır. *Varlık ve Zaman* adlı başyapıtıyla ontolojiye ve fenomenolojiye yeni bir bakış getiren bu "büyük spekülâtif zihnî" politik tutumunun, "geçici olarak pratik bayağılığın içinde yolunu şaşırması" ümidinin bu haberle 1933 yılından önce "gölgelenmesi", Levinas'ın Nazi dehşeti ve Heidegger'e ilişkin önsezisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nazi zulmü yaşanmadan önce açığa vurulan bu önsezinin önemi, zulüm ve insanlık dramı yaşandıktan sonra yapılan Heidegger tartışmalarının içeriğine bakıldığında gittikçe artar. Nazi dönemiyle ilgili tartışmalara kayıtsız kalmayan bir Yahudi ve aynı zamanda Heidegger'in öğrencisi ve sevgilisi olan H. Arendt'e⁵ göre ise "*düşünürün sophia'sı (bilgeliği), dünyevi meselelere bulaştığında, böyledir ve tek başına ihtiyattan ve pratik bilgelikten yoksundur*"⁶ (akt. Badiou, Cassin, 2011, s. 17). Heidegger'i temize çıkarma uğraşlarının bir parçası olarak algılanabilecek olan Arendt'in düşüncelerinin Levinas tarafından kabul görmeyeceği açıkça ortadadır. Levinas'ın Heidegger'in pratik bayağılık içinde yolunu şaşırmasına ilişkin öngörüsü Nazizm'e eğiliminin başlangıç dönemine karşılık gelirken, Arendt'in filozofun pratik bilgelikten yoksun oluşuna ilişkin düşüncesi Nazizm sonrası döneme karşılık gelmektedir. Dolayısıyla her iki filozof, pratik bilgelik gerçeğinin gerçekleştirilmesinin güçlüğü konusunda görüş birliği içindeyken Heidegger söz konusu olduğunda farklı düşünmektedirler. Levinas *sophos*'un gereği olan pratik bilgelik Heidegger'in göstermesi zorunluluğunu düşünürken Arendt, pratik bilgelik gerçeğinin gerçekleştirilmesinin filozoflarda bile güç olduğuna dikkat çeker. Almanya'dan Heidegger

⁴ *Mein Kampf*: Hitler'in "Kavgam" Kitabı.

⁵ Arendt, 1932-33 kışında Heidegger'e bir mektup yazarak Nazi sempatzanı olup olmadığını doğrudan sorar. Heidegger ise Yahudi öğrencilere ve meslektaşlarına yardımcı olduğunu belirten kızgın bir mektup yazar ve hakkındaki iddiaları reddeder. Heidegger'in mektubu Arendt'i ikna etmez ve birbirleriyle 17 yıl boyunca iletişim kurmazlar. Heidegger'in Rektör olması beraberinde parti üyesi olmasını da gerektirmişti. 1933 yılındaki Nazi yasaları hocası Husserl'i de etkiledi ve emekli olmasına rağmen *emeritus* ünvanını ve üniversite tesislerine giriş ayrıcalığını kaybetti. Husserl'in Kiel Üniversitesi'ndeki hukuk profesörü oğlu Gerhart da işini kaybetti. Gerhart I.Dünya savaşı gazilerindendi, kardeşi ise şehit olmuştu. Heidegger ve eşi Elfride'nin bu vatanperver aileye yaptığı tek yardım, Malvin Husserl'e bir buket çiçek ile Husserl ailesinin vatanperver sicilini vurgulayan Elfride imzalı bir mektup olmuştur (Bakawel, 2017, s. 79-81).

⁶ Arendt, pratik bilgelik göstermenin güçlüğüne vurgu yapsa da 1949'da hocası Jaspers ile olan mektuplaşmalarından birinde Heidegger'in davranışlarındaki düşünme yoksunluğu veya düşüncesizliğin, insanları karşı karşıya bıraktığı zorluğun (öğrencisi Müller Hakkında sunduğu rapor bunlardan bir tanesidir) farkında olmaması hakkında, "...mesele Heidegger'in kötü bir karaktere sahip olması değil mesele Heidegger'in (bir) karakterinin olmaması" diye yazar (Bakawel, 2017, s. 92). Sartre da 1944 tarihli bir denemesinde Heidegger'in Naziliği hakkında "Heidegger'de karakter yoktur, işin gerçeği bu" yorumunu yapar (Bakawel, 2017, s. 92).

keşfiyle dönen Levinas, Heidegger'i büyük filozof⁷ olarak konumlandırır ve tam da bu nedenledir ki pratik/politik yaşamda aldığı kararlarda *phronesis*'in/pratik bilgeliğin ve felsefenin tanımı olarak benimsediği "sevginin bilgeliği"nin gereğini görmek ister.

Heidegger, Nazi'lerle birlikte çalışmış olması, Antisemit beyanları, hatta daha da aşırı bir ifadeyle Nazizm'i felsefeye sokuşu nedeniyle hiçbir pişmanlık ya da af dileme ifadesine yer vermemesi; barış zamanında ise, gaz odaları ve ölüm kamplarıyla ilgili tartışmalar karşısındaki suskunluğu nedeniyle -özellikle karısı Elfride ile 1933'ten 1938'e kadar olan mektuplaşmalarında Yahudi kıyımına ilişkin sessiz kalışıyla- Levinas'ın bütün felsefesinin ve bağışlama fikrinin merkezine oturur.

Heidegger'i Levinas'ın gözünden düşüren olaylardan birisi de yine politik bağlanımıyla ilişkili olarak düşünülen Husserl'e ithaf edilerek kaleme alınmış olan *Varlık ve Zaman*'ın beşinci baskısından ithafın -Husserl'e teşekkür kısmı korunmak suretiyle- çıkartılmasıdır. Bunun yanı sıra Levinas Heidegger'i Almanya'nın mağlubiyeti sonrasında partiyle bağlarını koparmasına rağmen, 1936'da Roma'da Löwith ile yakasında gamalı haç ile görüşmesi, vasiyetinin ölümünden sonra Spiegel'de yayımlanması ve bu vasiyette nihai çözüm olarak görülen soykırım, Shoah konusunda sessiz kalışı, düşünce adı dahi verilemeyecek olan Nasyonal Sosyalizm'in şeytansı caniliğin, mutlak kötülüğün ölüm kamplarındaki yok etmede açığa çıkışını göremeyişi veya dile getiremeyişi nedeniyle suçlar. Ayrıca hocası Husserl'in hastalığı ve ölümü sırasında saygısını dile getirmediği için Husserl'in eşinden özür dilerkenki insani zayıflığını dile getiren tutumu, üstelik barış zamanında bile gaz odaları ve ölüm kampları konusundaki sessizliği, tüm özürlerin ötesinde bütünüyle duyarlılığa kapalı bir ruha sahip oluşunun Levinas açısından "dehşeti onaylamak" dışında bir anlamı yoktur. Burada tam da Başkası'na, Başkası'nın acısına yönelememiş ve açıklamayış kendini göstermektedir (Levinas, 2003a, s. 89). Levinas Heidegger'i sessiz kalışı nedeniyle suçlamış ve Heidegger'in 1949'da teknik üzerine yapmış olduğu bir konuşma sırasında tarımı mekanize bir gıda sanayi olarak tasvir ederken, ölüm kampları ve gaz odalarından söz etmesi karşısında oldukça öfkelenmiştir. Heidegger'in sözleri şöyledir: "*Şu anda tarım, mekanize bir gıda sanayiidir; özüne gelince, ölüm kamplarında ve gaz odalarında ceset imalatıyla aynı şeydir, ülkeleri ablukaya almak ve onları açlığa mahkûm etmekle aynı şeydir, hidrojen bombası imalatıyla aynı şeydir*" (Levinas, 2003a, s. 89, 90). Levinas için Heidegger'in barış döneminde Nazi dehşetine ilişkin tek kelime etmezken tekniğe ve tarıma ilişkin yorumlarında ölüm kamplarında yapılanlarla kurduğu bu benzeşim, yorumun ötesinde ve çileden çıkartıcı boyutlardadır.

Levinas'ın gözünde Heidegger felsefesi, ontolojiden hareketle yapılan felsefenin insani olmayan sonuçlarını sergilemesi bakımından ibret verici bir özelliğe sahiptir. Heidegger başlangıçta fikirleriyle Levinas üzerinde etkili olmuşken, Nazi iktidarına olan sempatisi/yakınlığı ve sonrasında iktidar ile olan ilişkisi nedeniyle de Levinas'ın fikirlerinin merkezinde yer alır. Dolayısıyla Levinas, Nazi sonrası dönemde başta Fransa

⁷ Cheron, Levinas'ın Heidegger'i beş büyük filozof (Platon, Kant, Hegel, Bergson, Heidegger) arasına çok erken yerleştirdiği görüşündedir (Cheron, 2015, s. 125).

olmak üzere Avrupa’da yapılan “Alman Suçluluğu” (hem hukuki hem de ahlaki düzlemde) bağlamındaki tartışmalara kayıtsız kalmamış, Holokost ve Heidegger tartışmalarının çok öncesinde zaten bu tartışmaları başlatmış biri olarak tartışmalardaki yerini almıştır.

3.Bağışlama Sorunu ve Talmud

3.1. Tanrı’ya karşı işlenen suç ve bağışlama

Avrupa’da “zaman aşımına uğramayan” ve “Alman Suçluluğu”na bağlı olarak ele alınan Holokost’a ilişkin bağışlama sorunu o dönemin bazı Yahudi⁸ filozofları tarafından derinlemesine ele alınır ve bağışlamaya ilişkin kavramsal çerçeve çizilmiş olur. Bağışlama (*pardon*) sözcüğü hem Fransızca’da hem de Almanca’da (*vergebung*) köken itibariyle bağış ile ilişkilidir. Fransızca’da bir ad olarak *pardon* sözcüğüyle ifade edilen bağışlama, Latince kökeni itibariyle *don’a*, *donation’a* (verme, armağan, bağış) göndermede bulunur. Derrida’ya göre bağış (*don*) ile bağışlama (*pardon*) yani verme/bağış ve bağışlama kavramları ilkece koşulsuz olmalarının yanı sıra, zamanla ve zamansallaştırma hareketiyle de ilişkilidirler (Derrida, 2012, s. 13). İbranice’de ise bağışlama *kappara* kelimesinin “örtmek” anlamındaki *kappar* kökünden gelir. Bu anlamda bağışlama bağışla değil, telafiyle, alacağını toplamayla, toparlanmayla, kefaretle ilişkilidir. *Kappar* kökündeki üç ünsüz harf *kipper*’i de verir ki bu “yatıştırmak,” “günahını bağışlamak,” “bir hatayı silmek anlamındadır” (Cheron, 2015, s. 163). İbranice ve Fransızca’daki bağışlama sözcüğünün anlamı birbirinden farklıdır. Yahudilikte “*çaba sarf etmeden, sonuçta hiçbir şey talep etmeden, hiçbir şey beklemeden bir bağış kabul edilebilir, oysaki bir çalışma ya da kişisel bir manevi çabayla yanlışlarının kefareti fiilen ödemedi hatalardan arınılamaz, keza kendi kendine herhangi bir şeyi telafi etmeden de başkasından telafi elde edilemez*” (Cheron, 2015, s. 164). Bu da bize gösteriyor ki Yahudilikte bağış daha edilgen bir duruma karşılık gelirken, bağışlama aktif bir durumu ve çabayı içerir.

Levinas, bağışlama sorununu insani ve ilahi sınır içerisinde ve bu ikisi arasındaki ilişkide ele alır. *Dört Talmud Okuması*’nın birinci dersi bağışlama tartışmasına ayrılmıştır;

⁸ Örneğin Jankélévitch, Holokost’un insanın insanlığını hedef alan suçlar ve ırkçı cinayetlerden olduğunu söyler. Ona göre Holokost, “varlığın kendiliğini, onu o yapan bireysel kimliğini yani her insanın insanlığını” hedef almıştır. Bu cinayetler genel anlamda insana karşı ciddi ağır bir tecavüzdür” ve Yahudiler’de reddedilen şey onların görüş veya inançları değil, bizzat varoluşun kendisidir, onlar varoldukları için suçlanmışlardır (akt. Derrida, 2012, s. 69). Jankélévitch Yahudilerin maruz kaldığı ontolojik kötülüğü, “zaman aşımına uğraması söz konusu olmayan dolayısıyla, zamanın hiçbir biçimde etki edemeyeceği suçlar” olarak betimler. Holokost’tan hareketle saf bağışlamanın olanağını tartışan Jankélévitch’e göre saf bağışlama her türlü nedenselliği aşar, zira “bağışlama arkasına bir nedeni aldığı anda, yani “bir şey için” yapıldığında adeta bir rüşvete dönüşür ve mazur görmenin sınırlarına kayar” (akt. Acar, 2016, s. 215, 220). Bağışlama sorununu tüm yönleriyle ele alan Jankelevitch, hem Derrida ve hem de Levinas’ın bağışlama tartışmalarının kavramsal çerçevesini belirlemiştir.

"Başkası'na Karşı" adını taşıyan bölüme Levinas, Mişna⁹ ve Gemara'daki¹⁰ alıntidan hareketle başlar ve bağışlama fikrini, söz konusu metinlerde dile getirildiği şekliyle ve kendi etik öğretisi doğrultusundaki Talmud yorumundan hareketle oluşturur. Levinas'ın bağışlama sorununu Talmud'dan hareketle ele almasının Arendt'in dikkat çektiği gibi Yahudi olmakla¹¹ elbette ilişkisi vardır; ancak asıl nedeni Talmud metninin otoritesine boyun eğmek değil, konuya ilişkin "*tartışmanın düzeyini yükseltmeyi ve tartışmanın anlamını belirleyen verilerin gerçek kapsamını değerlendirmeyi sağlayan bir bağlama*" (Levinas, 2011, s. 36) ulaştırma isteğidir. Levinas bağışlama sorununu Yahudi teolojisi içerisinde ele alır, ancak sadece teolojik yorumla yetinmeyip teolojik dilin ötesine geçen rasyonel anlamların da peşine düşer. Ona göre dinsel deneyim öncelikle ahlaki bir deneyim olduğundan dini metinlerdeki ahlaki deneyime ulaşma çabası, bağışlama sorununun felsefi dile katılarak tartışılmasına ve kolokyumlarla yaşıatılmasına imkân verir. Böylece Talmud metni, teolojik olanın içerisinde akli seçebildiğimiz evrenselliğe bir ahlaki anlam kazanır (Levinas, 2011, s. 27). Bu bağlamda Levinas'ın derdinin teolojik olanın ötesine geçerek felsefi anlamın öne çıkarılması olduğunu söyleyebiliriz

Tanrıya karşı işlenen suçlar, Yahudi bağışlamasının evrenselliğine işaret eden ve aynı zamanda dini bir bayram olan Yom Kipur (Cheron, 2012, s. 157) yani Kefaret Günü (bağışlama günü) bağışlanır. Levinas, Kefaret Günü'nün erdeminin o günün özel ya da kutsal bir gün oluşuyla değil de, "*pişmanlık, tövbe, perhiz, oruç ve daha iyi davranmak için söz vermek*" le (Levinas, 2011, s. 28) ilişkilendirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Metnin ilk bölümü Tanrı'ya karşı işlenen suçlarla ilişkilidir, dolayısıyla tek yönlü pişmanlık ve tövbeye dayalı olan bağışlama sadece Tanrı'ya karşı işlenen suçlar için geçerlidir.

Tanrı'ya karşı işlediğim kabahatlerin bağışlanması için onun iyi niyetine tabi olmam gerekmez. Tanrı, bir anlamda *par excellence* (mükemmel) başka'dır, başka olarak başka, mutlak olarak başkadır, bununla birlikte benim Tanrı'yla olan durumum yalnızca bana bağlıdır, benimle ilgilidir. Bağışlanma aracı benim elimdedir (Levinas, 2011, s. 28).

İnsanın Tanrı'ya karşı işlediği suçlar yasakla, ritüele ilişkin emirler, putperestlik ve ümitsizlik ile ilişkilidir. Tanrı'ya karşı işlenen suçlarda tövbenin gereğinin yerine getirilmesi gerekir. Tövbe (Teşuva), nefsin iyileşmesi ve kendini tartmasını gerektirir; bu şekilde ahlaki bilinç yeniden inşa edilir, bu süreçte hem Tanrı'yla ilişki hem de suçlunun yaşadığı mutlak içsel bir olay gerçekleşmiş olur (Levinas, 2011, s. 29, 30). Tövbe

⁹ Mişna, Talmud metnidir (asıl), Yahudilerin Tevrat'tan sonra kendileri için koydukları ilk kanuni prensiplerdir. M.S. 190-200 tarihlerinde Judah Hanasi (Rabi Yeuda Anasi) tarafından derlenmiştir (Han, 1982, s.139) (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9809.pdf>).

¹⁰ Gemara, Mişna'nın şerhidir, Mişna'nın temel prensiplerine ilişkin tartışmaları içerir (Han, 1982, s. 139) (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9809.pdf>). "Mişna'nın yazıya dökülmesini izleyen döneme ait sözlü öğretiler olup, V. yüzyılın sonuna doğru Rabi Aşi ve Rabi Hanina tarafından yazıya geçirilmiş"tir (Levinas, 2011, s. 27).

¹¹ H. Arendt, *Essays in Understanding'de* "Eğer kişi bir Yahudi olarak saldırıya uğramışsa, kendisini bir Yahudi olarak savunmalıdır. Bir Alman olarak değil, bir dünya vatandaşı olarak değil, bir insan hakları savunucusu veya başka bir şey olarak değil" demektedir.

vesilesiyle etkin kılınan ahlaki bilincin tesisiyle birlikte insanda bir değişikliğe yol açması beklenir. Tanrı karşısında bağışlanma ediminin gereğini yaparak tövbe eden kimse, Tanrı'nın mutlak başkılığının kuşatıcılığı eşliğinde bağışlanma olanağını elde eder. Zira Tanrı'ya karşı işlenen kabahatlerde bağışlanma olanağı bizzat kişinin kendi çabasına, kendi ellerine bırakılır, oysaki Başkası'na yani komşuma, kardeşime, yakınıma, başka insana karşı işlenen suçların bağışlanmasında bağışlama edimi Başkası'na yani haksızlığa uğrayan, kötülüğe maruz kalan mağdura bırakılır.

İnsan olarak Başkası, Tanrı'nın mutlak başkılığından daha az bir başkılığa sahip olsa da belli bir anlamda Tanrı'dan çok daha Başka'dır. Dolayısıyla Kefaret Günü bağışlanmasını elde edilebilmek için Başkası'nın/mağdurun gönlü alınmalı (Levinas, 2011, s. 28, 29) ve Başkası'nın/mağdurun rıza göstermesi sağlanmalıdır. Ancak, suçlu ve mağdur arasındaki ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan bağışlama sorunu, çoğu zaman kolaylıkla çözüme kavuşmaz, mağdurun rızasını kazanmak çoğu zaman fazlasıyla zorlayıcı olabilir. Eğer söz konusu bağışlama, radikal kötülük ve insanlık dışı durum olarak adlandırılan Nazi dehşeti ile ilişkili ise durum paradoksal bir hal alır. Ayrıca Holokost'un "evrensel suçluluk" fikrine karşılık geldiği göz önüne alınırsa Holokost'a ilişkin bağışlamada tekil pişmanlıklar ve kefaret adeta etkisiz kılınır (Cheron, 2012, s. 196) ki bu durum bağışlama sorununun açmazlarından birisidir. Bu noktada K. Jaspers, kolektif suç kavramından söz eder ve Alman halkının Hitler rejiminin işlemiş olduğu suça ortak edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Ona göre suç, siyasi, hukuki, ahlaki ve metafizik boyutlarıyla düşünülmeli ve tartışılmalıdır.

Levinas'ın bağışlama fikri Mişna'daki şu metinle şekillenir ve temellendirilir: "...İnsanın Tanrı'ya karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanır; insanın başkasına karşı kabahatleri Kefaret Günü'yle bağışlanmaz, meğerki öncelikle o kişinin gönlünü almamış olsun..." (Levinas, 2011, s. 27). Levinas'ın bağışlama fikrine zemin oluşturan ve bu makalede üzerinde durulacak olan temel varsayım, metnin ikinci bölümüyle yani "insanın başkasına karşı kabahatleri"nin bağışlanma koşuluyla şekillenir. Kötülük probleminden bağımsız düşünülemeyen bağışlama sorunu, insanın Başkası'na karşı işlediği kabahatle, suçla ilişkilidir. Levinas'a göre insanın insana karşı işlediği kabahat ya da suç, Tanrı'nın dahi erteleyemeyeceği bir sorumlulukla ilişkilidir. Tanrı insanın bir Başkası ile ilişkisinin arasına giremez, örneğin Kabil'in kardeşi Habil'e karşı işlediği suç her ne kadar Tanrı nezdinde sorgulanmışsa da, Tanrı'ya karşı değil insana (Habil'e) karşı işlenmiş bir ayık ilgisizlik (sorumluluk) suçu olarak nitelendirilir. Burada Kabil'in insanlıkla bağını koparan kötücül bir ayık ilgisizlik (kayıtsızlık) suçu söz konusudur (Şimşon, 2017, s. 119).

3.2. Başkası'na karşı işlenen suç ve bağışlama

3.2.1. Mağdurun iyi niyeti

Levinas etiğinin kronolojisine sadık kalarak ifade edildiğinde, Başkası; Ben'i kendisine raptolunmuşluğundan, *conatus essendi* olmaklığından sıyrıran, varlığın dışına çıkmasına/kaçışına ve etik bir özne oluşuna imkân tanıyandır. Ölüm, aşk ve veludiyet türünden bir başkılığa sahip olan Başkası, Ben'in özneliğini kurmasını sağlayan,

kendisinden sonsuzca sorumlu olduğum; kendisi-için-olduğum, yerine geçebileceğim/kendimi onun yerine ikame edebileceğim, kendisinin rehinesi olduğumdur.

Levinas Başkası'na karşı işlenen suç ve bağışlamayı Yahudi geleneğinden hareketle "mağdurun iyi niyeti" ve "suçlunun tam bilinçliliği" olmak üzere iki temel koşul etrafında ele alır, öyle ki bağışlama sadece bu iki koşul sağlandığında mümkün olabilecektir. Yine de bağışlama sorununu çözüme kavuşturmak söz konusu iki koşul içinde düşünüldüğünde dahi güçtür. Çünkü Levinas'ın gözünde suçlu, bilinç dışı hareket eden ve *par excellence* (mükemmel) dikkat eksikliği gösteren bir kişi de olabilir. Böyle düşünüldüğünde bağışlama özü itibariyle imkânsız olacaktır (Levinas, 2011, s. 42). Levinas bağışlamanın zor olacağı yorumunu, Talmud'da geçen "mağdurun iyi niyeti ve öldürücü olabilen saflığın hikâyesi" olarak adlandırdığı olaya atıfla yapar.

Rabi bir gün kasapla atıştı... Metin bize kimin haklı kimin haksız olduğunu söylemiyor- açımlayıcılar ittifakla Rabi'yi haklı buluyorlar. Fakat kasap Yom Kipur'un arifesinde Rabi'den bağışlanma dilemeye gelmiyor. Rabi de suçlunun lehine olsun diye bu bağışlanmayı dilemeyi teşvik etmeyi görev biliyor ve kendisine hakaret etmiş olan kişinin yanına gitmeye karar veriyor. Burada yükümlülüğün tersine döndüğünü görebiliriz. Suçlunun pek umursamadığı bağışlamayla ilgilenen mağdurdur. Rabi kasabın vicdanını harekete geçirebilmek için zahmete giriyor. Kolay bir iş değil bu! Rabi'nin yolda karşılaştığı talebesi bunun farkındadır. Talebe Rabi Houna soruyor: "Nereye gidiyorsun üstadım?- filan kişiyle aramı düzeltmeye." O zaman Rabi Houna hiç yanılmadan şöyle dedi: Abba (Rabi'nin günlük dildeki söyleyişi) birini öldürecek (Levinas, 2011, s. 39).

Levinas'a göre öğrenci Rabi Houna, hocası Rabi'nin bu davranışından kasabın etkilenmeyeceğinden emindir, mağdur Rabi'nin bu tutumu kasabın/suçlunun kabahatini/suçunu ağırlaştıracaktır, dolayısıyla Rabi'nin aşırı ahlaki hassasiyeti kasabın/suçlunun ölüm sebebi haline gelecektir. Levinas burada, "*cömertçe ve egemence urbi et orbi (her yere yayılmış)*" (Levinas, 2011,s. 39) bir bağışlamadan uzakta olduğumuzu söyler ve bu noktada suç ve bağışlama oyununun tehlikeli olduğuna vurgu yapar. Fakat Rabi, öğrencisinin nasihatini dinlemez ve kasabı işini yaparken bulur. Kasap oturmuş bir hayvan başını çekiçle dövmetedir. O sırada kendisine alçakgönüllülükle gelen kişiye (Rabi'ye) yeniden hakaret etmek için gözlerini kaldırır ve "*Git buradan Abba, seninle işim yok*" (Levinas, 2011, s. 39) diyerek son derece keskin ve durumun çok önemli veçhelerinden birinin altını çizer. Levinas'a göre bu durum içerisinde artık insanlık farklı düzeylere ayrılmıştır; düzey farkından dolayı birbirine kapalı farklı dünyalardan oluşmuştur ve insanlar henüz bir insanlık meydana getirmemişlerdir. "*Kasap kendi düzeyinde kalmakta inat ettiğinden, hayvan başını çekiçle dövmeye devam eder ve aniden fırlayan bir kemiğin boğazına batmasıyla ölür*". Levinas'a göre bu hikâyede "*anlatılmak istenen bir mucize değildir, insanlığın kendi içine kapandığı sistemlerin içindeki ölümdür; şu ana dek eşit olmayan biçimde gelişmiş bir insanlık dairesi içerisinde öldürücü olabilen bir saflığın hikâyesi; Rabi'nin Başkası'nın insanlığında vakitsiz bir itimatla üstlendiği sorumluluğun büyüklüğüdür*" (Levinas, 2011, s. 39).

Levinas'ın yorumu Ben'in Başkası karşısında duyduğu köken öncesi (an-arşik) sorumluluğun büyüklüğüne işaret eder. Bu sorumluluk öylesine büyük bir sorumluluktur ki Başkası'nın suçunu da içerir. *Karamazov Kardeşler'*de Alyoşa'nın "Hepimiz tüm diğerlerinden sorumluyuz ama ben tüm diğerlerinden daha fazla sorumluyum" (Levinas, 2003b, s. 280) ve Markel'in "...her insan herkese karşı yapılan her şeyden ötürü suçludur" (Dostoyevski, 1995, s. 414) sözleri hatırlandığında hikâyede Rabi'nin suçlunun sorumluluğunu da üstüne alan bir sorumlulukla hareket ettiğine tanık oluruz. Rabi'nin tavrı kendisini Başkası'nın/suçlunun yerine koyabilen Aziz tavrıdır. Ancak vakitsiz bir itimatla üstlenilen sorumluluk birisinin ölümüne yol açmıştır. Hikâyede sergilenen sorumluluk örneği, Levinas'ın Ben'in sorumluluğu başkasının hatası için -onun işlediği suçları da kapsayacak şekilde- sorumluluğuma kadar uzanır (Cheron, 2012, s. 141) düşüncesiyle örtüşür. Buradaki sorumluluk, "komşunun bahtsızlıklarına ve hatalarına karşı kayıtsız kalmanın imkânsızlığını" (Levinas, 2003c, s. 181) içeren ve bununla birlikte, "Başkasının özgürlüğünün hesabını verme ve onun sorumluluğundan sorumlu olma yükümlülüğüne dek uzanan bir sorumluluktur" (Levinas, 2003c, s. 181). Ancak hikâyeye bizi Başkası'nın suçunu üstlenmek kadar yüce olan bir sorumlulukla, Başkası'nın ölümüne neden olan sorumluluk arasındaki farkın ne olduğuna ve Başkası'nın ölümüne neden olan sorumluluğun vakitsiz bir itimattan kaynaklanan sorumsuzluğa mı yol açtığına ilişkin bir sorgulamaya götürür.

Düşüncelerini Batı felsefe geleneği ve Heidegger karşıtlığı üzerine kuran Levinas'ın söz konusu hikâyeden hareketle, suçlunun yani Heidegger'in pek ilgi göstermediği, kayıtsız kaldığı bağışlama konusuyla haddinden fazla bir sorumlulukla ilgilendiğini ileri sürmek mümkündür. Kasap hikâyesinden hareketle Levinas öncelikle kendi içine kapalı, Başkası'na, bağışlanmaya ya da af dilemeye kendisini kapatmış sadece kendisini düşünen *conatus essendi* düzeyinde kalmış suçlunun tavrını esas alır. Hikâyede kasabın/suçlunun tutumu, Levinas felsefesinde etikten uzak, bireyin sadece kendisiyle ilgilendiği, Başkası'nı tanımadığı veya Başkası'na yönelmediği ontolojik tutuma karşılık gelir. Kasabın hikâyesi, ontolojinin Başkası'nı göz ardı ederek bireyin kendisini özgürce öne çıkaran özerk ve otonom yaklaşımının etik olmayan sonucunu göstermiş olur. Aynı hikâyeden hareketle insanlığın öldüğü Shoah'ı, Auschwitz'i de başka insanın başkılığından ve etik duyarlıktan yoksun ontolojik şiddetin yol açtığı insanlık düzleminden uzak canavarca bir yaklaşımla anımsamak mümkün hale gelir.

Levinas'ın konuyu ele alış amacıyla anlatılan hikâyeyi ilişkilendirdiğimizde kasabın Heidegger'i temsil ettiği düşünülebilir. Kasabın, kendisinin suçlu olduğunu kabul etmek istememesi ile Heidegger'in kendisine yöneltilen eleştiriler karşısında anlamlı bir savunma yapmayışı arasında da bir ilişki kurularak, Heidegger'in bir özeleştirici yapılmayarak, aslında yaptığının yanlış olmadığına dair bir düşüncesinin olduğu inancının Levinas'ta hâkim olduğunu anlıyoruz. Rabi'nin (Abba) kim olduğu konusunu ise biraz irdelemek gerekir. Eğer Levinas Rabi'yi kendisi ile özdeşleştirme eğiliminde ise bu durumda Levinas'ın kendisini sorguladığı ileri sürülebilir. Büyük bir hayranlık duyduğu filozofu bağışlamak için olmadık çalışmaların içine girdiğini, hatta onu temize çıkarma misyonu olan "Bağışlama Kolokyumu"na gelmesini "aşırı ahlaki hassasiyet" in bir göstergesi olarak ele alabiliriz. Ancak Levinas bunun doğru bir yaklaşım olmadığını

"kasabın ölümüne yol açan" bir duruş olduğunu belirterek bir özeleştirici de yapmaktadır. Bağışlanma dilemeyen zaten ölmüştür ama biz bu gereksiz hassasiyeti göstermeseydik belki de sonuç farklı olabilirdi. Bu yönüyle bakıldığında Jaspers'in "Alman Suçluluğu" konusunda yaptığı çözümler akla gelmektedir. Bir itiraf furyasının olduğu dönemde Heidegger'in bu furyanın içinde yer almayı reddetmesinin anlamlı bir tavır olabileceği savunusu ile suçunu itiraf etmenin erdemi arasındaki tartışma bir yönüyle bize Rabi'nin yaptığını sorgulatmaktadır. Rabi'nin temsil ettiği aşırı ahlaki hassasiyetin, bir yönüyle olmadık zamanda olmadık sonuçlara yol açması nedeniyle sorumluluğu öncelikle bağlamında başkasına yönelik etik tavra denk düşmediğini de görmüş oluruz. O halde Levinas'ın Abba örneğinden hareketle kendisinin ve zamanının entelektüellerinin Heidegger hassasiyetlerinin etik sorumluluk içermeme endişesi taşıdığı ileri sürülebilir.

3.2.2. Suçlunun tam bilinçliliği

Bağışlamada Başkası ya da mağdurun rızası esas alınır, ancak hiçbir zaman mağdurun suçluyu bağışlama zorunluluğu yoktur. Dolayısıyla suçlunun mağdur tarafından reddedilme, bağışlanmama olasılığı hep vardır. Levinas'a göre "Başkası bağışlamayı reddedebilir ve beni sonsuza dek bağışlanmamış bırakabilir" (Levinas, 2011, s. 29). Böylesi bir durumda Tanrısallığın özü dikkate alınmalıdır çünkü "*komşuya karşı işlenen kabahatler ipso facto (kendiliğinden) Tanrı'ya karşı işlenmiştir*" (Levinas, 2011, s. 29). Suçluyu bağışlama sadece suçlu ve Başkası/mağdur ile olan ilişkiyi içerse de Teşuva'dan, Dönüş'ten ayrı olmadığı için Tanrı'yla ilişki ve bağışlama dileyenin içsel bir olayı olarak görülür. Levinas'a göre burada kolektif olanla içten olanın diyalektiği söz konusudur (Levinas, 2011, s. 30).

Kutsal Yom Kipur (Kefaret Günü) yani Yahudi halkına yılda bir kez sunulmuş olan bağışla-n-ma günü, hem zamansaldır hem de "*zamanın zamansallığından mutlak bir ayrılmadır, dokunduğu her şeyi yıpratır gündelik hayat Aziz'in azizliğinin her an bozulabileceğini bize hatırlatmak için gereklidir*" (Cheron, 2012, s. 163). Bağışlama, zamanın geri döndürülemez akışına meydan okumayı içerir. Yahudi bağışlamasının diğerlerinden farkı, azizlik düşüncesinin kendine özgüllüğü ile donatılmış olmasıdır. Levinas Yahudilikte bağışlamayı ele alırken lafzi olanın ötesinde tinsel anlamı öne çıkarma çabasıdadır. Bu anlamda Mişna'da geçen "*başkasına karşı kabahat işlemiş birinin, onun gönlünü almadığı takdirde Tanrı'nın bağışlamasına nail olamayacağı fikri*"nin (Levinas, 2011, s. 31) Gemara'dan hareketle insanın Başkası'na karşı hatalarının/suçlarının mağdurun rızası/gönlü alınmadan Tanrı'nın inayetiyle düzeltiliyor veya bağışlanabiliyor olması yorumu Mişna'ya bütünüyle karşıttır.

Bir insan diğer bir insana karşı bir kabahat işlerse Tanrı araya girmez. Dünyevi bir mahkemenin insanlar arasında adaleti sağlaması gerekir. Suçlu ile suça maruz kalan arasındaki uzlaşmanın da üstünde bir şey gerekir- hak ve hâkim. Ve yaptırım. Bağışlama dramı yalnızca iki kişiyi değil üç kişiyi kapsar (Levinas, 2011, s. 32).

Ona göre Gemara'nın bu yorumu "*öznel ve tikel olana, münferit küçük olaylara sert yaklaşan, evrensel olanın dışlayıcı değerini yücelten, azametden hazzeden ruhumuzda kendine karşılık*

bulan bir doktrin"dir (Levinas, 2011, s. 34). Burada önemli olan *"ölmümlülerin gözyaşları ya da gülüşleri değil, mutlak düzendir, telifisi olmayan suç ise Tanrı'ya karşı işlenen suçtur"* (Levinas, 2011, s. 34). Levinas, -Hegel'de yankıları bulunabilecek olan- evrensel düzeni, bireylerin üstünde gören Gemara'nın yorumuna karşı çıkar ve Başkası'na karşı işlenen suçun tek muhatabının Tanrı değil mağdur olduğunu belirtir. Ona göre *"mağdur bireyin her koşulda gönü alınımalı, ona el uzatılmalı ve bireysel olarak teselli edilmelidir, Tanrı'nın bağışlaması ya da tarihin bağışlaması ancak bireye duyulan saygı çerçevesinde gerçekleşebilir"* (Levinas, 2011, s. 34). İki insan (suçlu ve mağdur) arasındaki bağışlama ilişkisinde önceliği mağdura veren Levinas'a göre *"Tanrı, belki de kişilerin gözyaşlarıyla bir şekilde uzlaşabilen bir tarihin sürekli bir reddinden ibarettir. Tesellinin varolmadığı bir dünyada barış kurulamaz. Tam tersine Tanrı'yla, evrenselle, ilkeyle uyum sadece benim içselliğimin mahremiyetinde gerçekleşebilir ve bir anlamda benim gücüm dâhilindedir"* (Levinas, 2011, s. 34) Levinas tüm bu düşüncelerinin "Alman Suçluluğu" nun ortaya koyduğu bağışlama problemiyle ilgili olduğunu altını çizer ve yineler, *"...mağdurun rızasını almadan bağışlama mümkün değildir"* (Levinas, 2011, s. 35). Bağışlamayı olanaklı kılan temel koşullardan ikincisi suçlunun hatasının bilincinde olmasıdır. Levinas'ın Heidegger ile ilişkilendirerek öne çıkardığı ikinci hikâye şöyledir:

Rabi (az önce bahsi geçen çok hassas ve tehlikeli adam) Rabi'nin okulunda ve huzurunda (Mişna'yı neşreden meşhur Rabi'nin huzurunda) bir metni açmıyordu. (Rabi'nin amcası olan) Rabi Hiya içeri girdiğinde metni baştan aldı. Daha sonra Bar Kapra girdi, tekrar aldı. Rabi'nin oğlu (müdürün oğlu) Rabi Simon geldi ve Rabi metni tekrar en başından aldı.... O sırada Rabi Hanina bar Hama geldi ve Rabi dedi: Kaç defa geriye dönüp tekrarlayacağız? Başa dönmedi. Rabi Hanina buna alındı. Rabi on üç yıl boyunca Kipur'un arifesinde gidip bağışlanma diliyordu, ama Rabi Hanina barışmıyordu. Rabi Hanina Hiçbir zaman bağışlamadı (Levinas, 2011, s. 40).

Levinas bu hikâyeden hareketle bağışlama sorununu Heidegger'e bağlayacak bir düzlemde ele alır ve metinden çıkarılabilecek anlamlardan birisi olarak, *"entelektüeller arasındaki suçun telifisi daha mı güçtür?"* (Levinas, 2011, s. 40) temel sorusunu sorar. Levinas bu soruyu sormakla sıradan insanlar ile entelektüeller veya filozoflar arasındaki ayrıma da işaret etmiş olur. Ona göre suçun bağışlanmadığı, *"bizden azami özen talep eden bazı durumlar vardır. "Adaletli Rabi bile bağışlanmaya nail olamayabiliyor"* (Levinas, s. 40). Bu noktadan itibaren hocası Rabi Hanina'dan bağışlanma dileyen öğrenci Rabi'nin sıradan bir insan olmadığı, istisnai bir varlık olduğu ya da durumun istisnai olduğu gösterilmeye çalışılır. Hocaya karşı işlenen suç diğer bütün suçlardan farklıdır. *"Başkası bir dereceye kadar her zaman hocanız değil midir?"* (Levinas, 2011, s. 40, 41) sözleriyle Levinas Başkası'nın istisnai yönüne işaret etmiş olur.

Talmud'un *"her kim komşusundan kendisini bağışlamasını dilerse bunda üç defadan fazla direktmemeli"* uyarısına rağmen, öğrenci Rabi'nin hocası Rabi Hanina'ya on üç kez bağışlanmak için yakarması Levinas'a göre onun istisnai bir varlık olmasıyla ilişkilendirilmelidir. Ona göre *"biz alçakgönüllü davrandıkça yanırlarımızı daha iyi görmeye başlarız. Bağışlanma arayışı asla bitmez. Hiçbir şey asla tamamlanmaz"* (Levinas, 2011, s. 41). Oysaki hikâye, öğrenci Rabi'nin tüm alçakgönüllülüğüne rağmen bağışlanmadığını söyler. Peki, öğrenci hocasından on üç kez af dilemesine rağmen niçin bağışlanmamıştır?

Levinas, Hoca Rabi Hanina'nın öğrencisini bağışlayamamasının nedenlerinin Gemara'da yapılan yanlış yorumla ortaya konulamayacağına işaret eder.

Gemara'da yapılan yoruma göre Rabi Hanina öğrencisinin okulun başına geçeceğini ima eden bir rüya görür ve onu on üç yıl boyunca reddeder. Levinas için bu yorum rahatsız edici, saçma ve metinle muhabbetten yoksundur. Ona göre asıl mesele, Rabi'nin hatasını kabul edip Hanina'dan bağışlanma dilemesidir. Çünkü ancak suçlu hatasının ayırında vardığında mağdur olan taraf onu bağışlayabilir. Levinas bağışlamanın güçlükleri olduğunu hatta bağışlamanın tehlikeli bir oyun olduğunu belirtmişti, bu güçlüklerden ilki (aynı zamanda bağışlamanın ilk koşulu) mağdurun iyi niyetli olmasıyla ilişkiliyken, ikinci güçlük suçlunun hatasının kapsamını ölçmeye muktedir olup olmamasıyla ilişkilidir. Kuşkusuz öğrenci Rabi, hocası Rabi Hanina sınıfa girdiğinde metni baştan almamasının ona karşı yapılmış kaba bir davranış ya da saygısızlık olduğunu biliyordu. *"Oysa Rabi Hanina, Rabi'nin kendisi hakkında bildiğinden daha fazlasını bir rüya ile öğrenmişti. Rüya, hadisenin temelindeki zararsız hareketin ötesinde Rabi'nin gizli isteklerini açığa çıkarıyordu. Rabi, bilmeden hocasının yerine geçmeyi arzuluyordu. Bu yüzden Rabi Hanina onu bağışlayamadı"* (Levinas, 2011, s. 42).

Levinas, öğrenci Rabi'nin bağışlanmayışını anlayabilmek için *"Kendisi derinde yatan düşüncelerinden habersiz olduğu için bağışlanma dileyemeyen bir suçluyu nasıl bağışlayabilirsiniz?"* (Levinas, 2011, s. 42) sorusunu sorar. Ona göre öğrenci Rabi gerçek suçunu bilmediği ve bağışlanma dilemediği için bağışlanmıyor. Burada bilinç dışı olarak ortaya çıkan suçluluğun bilincine varılması önemli bir koşul olarak öne çıkar. Suçlunun tam bilinçliliği ve öğrenci Rabi'nin istisnai konumundan hareketle Levinas nihai yorumunu Heidegger'i de işin içine dâhil ederek şu şekilde dile getirir:

...Fakat kehanetimsi bir biçimde hocasına ifşa olunmuş büyük bir talihe yazgılı olan ve tamamen bunun bilincinde olan Rabi'yi bağışlamak çok zordur. Çoğu Alman'ı bağışlayabiliriz, ama bağışlamanın zor olacağı Almanlar da vardır. Heidegger'i bağışlamak zordur. Hanina hakkaniyet ve insaniyet sahibi Rabi'yi aynı zamanda son derece parlak birisi olduğu için bağışlayamadıysa Heidegger'i bağışlamak daha da zordur (Levinas, 2011, s. 43).

Levinas nasıl ki Rabi'nin durumunu istisnai bir şekilde ele almışsa, Heidegger'i de istisnai koşul içerisinde ele alır. Onu "çoğu Alman"dan ayırır -bu durumda bağışlama diğer Almanlar için kısmen de olsa olanaklıdır- böylece Levinas, zaman aşımına uğramayan insanlık dışı suça ortak oluşu ve Jankélévitch'in de işaret ettiği gibi bağışlamaya anlam katacak ve bir varlık sebebi verecek olan ıstırap (pişmanlık) ve terkedilmişlikten yoksun oluşu nedeniyle Heidegger'in bağışlanmasının zor olacağını dile getirir. Oysaki pişmanlık ve vicdan azabı, telafi edilemez ve geri döndürülemez olanı telafi edecek, affı doğuracak temel unsur olarak öne çıkar. Levinas'a göre vicdan azabı, affı doğuran pişmanlığın habercisidir ve affın telafi edici, zamanın geri çevrilmezliğini ortadan kaldıran bir özelliği vardır (Levinas, 2003d, s. 42). O, bağışlamaya ilişkin konuşmayı Heidegger'i temize çıkarma ve sorumluluğunu üstünden alma girişimi olarak yorumladığı Fransız Yahudi entelektüeller'in katıldığı

“Bağışlama Kolokyumu”nda yapar. Bu tam da bağışlamanın daha yüksek bir bedelle elde edildiği bir duruma karşılık gelmektedir.

Levinas, “...kehanetimsi bir biçimde hocasına ifşa olunmuş büyük bir talihe yazgılı olan ve tamamen bunun bilincinde olan” (Levinas, 2011, s. 43) öğrenci Rabi’yi bir bakıma Heidegger olarak betimlemekle, kendisine hoca/Aziz rolünü vermiş olur. Hoca olarak ya da bir Aziz olarak kendisinden beklenen, af dilemek için kapısını aşındıran birisini affetmesidir. Bu aynı zamanda bağışlamanın şanı ile de ilişkilidir. Yani bağışlamanın yüceliği suçun büyüklüğü ile de orantılıdır ve bu nedenle bağışlama ancak imkânsız olduğu durumda mümkün olmaktadır. Fakat burada Levinas Aziz’e verilen ilahi güç üzerinden yeni bir değerlendirme yapar. Aziz’e yani hocaya öğrencisinin yani suçlunun durumu rüyasında adeta bir kehanet olarak bildirilir. Bildirilen, Rabi’nin hocasına karşı olan tavrının ardında başka bir niyet taşıması ve aslında bu niyetin bilincinde olmasıdır. Levinas rüyayı şair dostuyla tartışır ancak psikanalitik bir yorumdan uzak durur. Buradan hareketle Levinas’ın Heidegger’le ilgili olarak, gelecekte de aslında benzer bir durumla karşılaşıldığında benzer biçimde hareket edeceği önsezisine sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda gelecekte de yaptıklarından ders almayarak aynı hatayı yapacak olanı bağışlamalı mıyız? sorusuyla karşılaşırız. Bu şekilde düşünüldüğünde ise bağışlanma talep edeni bağışlamamak bağışlamanın ruhuna aykırıdır. Ancak Tanrı o kişiye gaybın/geleceğin bilgisini vermişse, normal insanlara anlamsız gelecek bu durum o kişi nezdinde oldukça makul olabilir. Azizlik felsefesi olarak da niteleyebileceğimiz Levinas felsefesine yönelik eleştirilerden birisi de azizlik ilişkisinin mümkün olamayacak kadar gerçeklikten kopuk ve ütöpik oluşudur. Bu yönüyle bakıldığında Levinas’ın “azizlik etiği”nin Heidegger’i bağışlaması olanağı taşıdığı, ancak Levinas’ın Heidegger’i bağışlamasının zor olduğu gerçeği ile karşılaşırız.

Eğer Rabi bir Aziz ise ya da Aziz olma yolunda bir öğrenci ise ve kendisinin dahi bilmediği bir arzusu/niyeti nedeniyle (hikâye bize öğrenci Rabi’nin niyeti konusunda bilinçli olduğunu da hissettirir/düşündürür) hocası tarafından bağışlanamıyorsa, politik tercihi ve Hitlerizm’in felsefesine kuramsal katkısı nedeniyle bir filozof olarak Heidegger’in bağışlanmasının “zor” olması, Levinas’ın deyişiyle bağışlama oyununun zorluğunu bir kez daha gözler önüne serer. Heidegger’i Levinas etiğinin temelindeki sorumluluk -Başkası’nın sorumluluğu- kavramından hareketle ele alırsak tıpkı hikâyede geçen kendisini dışa ve bağışlamaya kapatmış bir bilinç olarak veya öğrenci Rabi gibi kendisinin dahi farkına varamadığı arzuları nedeniyle bağışlanması sorunlu/zor bir filozof olarak ele almak mümkündür. *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde*’de yer alan fikirlerindeki azizlik felsefesine doğru yönelim dikkate alındığında Heidegger’in azizlik ilişkisi içerisinde yer bulması Levinas üzerindeki derin etkiyi gösterir. Başkası’nın yerine geçecek ve sorumluluğu gereği Başkası’nın esareti altına girecek kadar ileri giden bir etik öznenin betimlendiği Levinas etiği, Heidegger’i bağışlamayı neden bu kadar dışta bırakır sorusu Levinas etiğinin açmazlarını sorgulama imkânını da vermektedir.

4. Sonuç Yerine: Azizlik Etiği ve Heidegger'i Bağışlama Olanığı

Levinas'ın bağışlama sorununu tartışırken tekil bir örnek olarak Heidegger'i ele alması, üstelik onu Aziz örneğindeki gibi bir yere konumlandırması Heidegger'e attığı değerlerin büyüklüğü ve onu sıradan bir Nazi olarak göremeyişi ile ilişkilendirilmelidir. Heidegger ontolojisi ve fenomenolojisi, Batı felsefe geleneği olarak adlandırılan aynılık temelindeki varlık odaklı felsefeye yeni bir soluk kazandırmanın yanında, varlık-varolan ayırımı başta olmak üzere, varlığın anlamını varolan olarak Dasein üzerinden sorgulama yaklaşımıyla Levinas'a ilham kaynağı olmuş olsa da, varlığın dışına çıkıp varlıktan başka olanın alanına (etiğe) yönelmede yetersiz kaldığı için aşılması gereken bir felsefe olarak görülür. Bu yönüyle Heidegger felsefesinin de Batı felsefe geleneğinin bütünü ve aynı olanı temele alan bakış açısında karşılaşıldığı gibi, Levinasçı ilk felsefe olarak etiğin doğuşuna olanak tanıdığını söylemek mümkündür. Varlık odaklı felsefenin gerçek anlamıyla erişemediği etiği ilk felsefe olarak öne çıkaran Levinas, felsefesini varlıktan başka olan etiğin ilkselliği üzerine konumlandırır. İlk felsefe olarak etik, Başkası merkezinde, "Başkası-için-olmak", "Başkası'nın rehinesi olmak", "Başkasının yerine geçmek" fikri temelinde geliştirilir. Başkası'ndan sonsuzca sorumlu etik özne betimlemesiyle Levinas, bütün simetrik etik ilişkileri asimetrik/disimetrik bir zemine taşır ve etik öznenin omuzlarına dünyanın yükünü/sorumluluğunu yükler.

Heidegger'in bir dönem yakın arkadaşı olan K. Jaspers'in, "Alman Suçluluğu"nu konu edindiği *Suçluluk Sorunu* adlı yapıtındaki ayırmadan hareketle, Heidegger'in Nazi rejimini desteklediği ve kısa bir süre de olsa onlarla işbirliği yaptığı için ahlaki açıdan, suçlar işlenirken pasif kaldığı için de metafizik açıdan suçlu (Jaspers, 2015, s. 76) bulunduğu ileri sürülebilir. Jaspers, suçlar arasında ayırım yaparken insanlık dışı suç kavramının Alman halkına değil Hitler rejimine yöneltilmesi gerektiğini vurgular. Bu bağlamda Levinas'ın da Alman halkının suçluluğu ve bağışlanamazlığı üzerinde değil de, Heidegger'in suçluluğu üzerinde durduğunu, suçluluk sorununu ahlaki açıdan ele aldığını söyleyebiliriz. Levinas, Yahudi Holokost'una ilişkin bağışlamayı Yahudi geleneği içerisinde açılar, zira bağışlama yani suçlu ruhun kurtulması, Nazizm'in yol açtığı radikal kötülüğe işaret eden "Alman Suçluluğu" ile ilgilidir. Heidegger bu suç politik tercihi nedeniyle ve Nazizm'in kuramsal yönüne güç katan fikirleriyle ortak olmuştur. O halde Heidegger'in yargılanacağı düzlem Yahudiler ve Yahudilik ile ilişkili olacaktır. Levinas Heidegger'in hukuki bir zeminde yargılanmasından çok, pişmanlığını açığa çıkarma çabasındadır. Levinas'ın son dönem eserlerine bakıldığında tekil bir örnek olarak Heidegger'in bağışlanmasına yönelik herhangi bir yorum yapmadığı görülür. *La Souffrance Inutile* (Nafile Acı) adlı denemede Holokost, gerekçelendirilmemiş, temelsiz insani acının yüzyılı olarak betimlenir ve gereksiz yere, bir hiç uğruna çekilen "nafile acı" Başkası'nın çektiği acı olarak öne çıkar. Kusursuz kötülükte açığa çıkan bu acı, her türlü düşünce ve öneriyi imkânsız ve bir o kadar da tiksindirici kılmaktadır. Levinas'a göre bu durum tam da Başkası'nın acısını haklılaştırmaya çalışan Teodise'nin sonu anlamına gelir ve Başkası'nın acısının haklı çıkarılması her türlü ahlaksızlığın kaynağıdır (Levinas, 1991, s. 109). Teodise'nin Holokost'la birlikte sona erdiğini düşünen Levinas, 1974'te *Olmaktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde* adlı kitabındaki fikirleriyle Holokost'a ilişkin bağışlama sorununu insani düzlemin dışında görmeyip

insanlığa yeni umutlar vaat eden varlık ötesi/sonsuz fikrinin kuşatıcılığı içinde düşünmemize imkân verir.

Derrida, her ne kadar gerçek bir bağışlamanın olanaksız olduğunu ileri sürse de, bağışlamayı anlamlı kılan şeyin “bağışlanamaz olanı bağışlama olanağında” gizli olduğunu ileri sürerek önemli bir noktaya, yani bağışlamanın koşulsuzluğuna ve bir o kadar da olanaksızlığına dikkat çeker. Buradan hareketle Levinas’ın azizlik felsefesi olarak da adlandırılabilir olan son dönem fikirlerinde Başkası’na karşı koşulsuz verme’den, koşulsuz, karşılıksız sorumluluktan, varlıktan çıkarı olmaksızın Başkası’na karşı sonsuz sorumluluk ve suçluluktan söz ederken -her türlü istisnai koşuluna rağmen- bu etik felsefenin Heidegger’i bağışlama olanağı içerdiği söylenebilir. Nasıl ki Holokost ve Holokost’la ilgili olaylar istisnai görülerek insani sınırların ötesinde ele alınıyorsa, Holokost’a ilişkin bir bağışlamanın da ancak Levinas’ın azizlik üzerine inşa edilen etik anlayışı ile olanaklı olduğu söylenebilir. Ancak yine de “Heidegger’i bağışlamanın zor olduğu” yargısının Levinas’ın Heidegger’de tanık olduğu “ayık ilgisizlik” (Kabil’in kardeşi Habil’e karşı tavrındaki gibi) tavrıyla ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Levinas Heidegger’in vicdanını harekete geçirerek pişmanlık duymasını, dolayısıyla hiç değilse vicdan azabı duyarak bağışlamanın kefaretinin ortaya koymasını ister. Levinas Heidegger adını sıklıkla zikretmiş olsa da (Rabi’nin kasabın ayağına kadar gidip ona bağışlanma fırsatı sunmak isteğinde olduğu gibi) bir türlü onun dikkatini çekemez. Heidegger’in Başkası’na/Levinas’a ya da Yahudilere karşı işlenmiş radikal kötülüğe ilgisiz tavrı karşısında, Mişna’daki bağışlama metninin yorumu sırasında Heidegger’e yer vermesi “öldürücü olabilen saflığın hikâyesi”ndeki gibi Levinas’ın Heidegger’e bir çağrısı olarak düşünülebilir.

Ancak açıktır ki Heidegger bu çağrıya kulaklarını tıkamış ve Levinas’ın beklediği Başkası’na “yanıt veren” ve “işte buradayım!” diyen (İbrahim tavrını) Aziz tavrını gösterememiştir. Levinas Heidegger’i Nasyonal Sosyalist Parti üyeliği ve rektörlük görevinden daha büyük bir kabahatle suçlamaktadır. O, temelde Heidegger’i ciddi bir suçla, yani Nazizm’in kuramını oluşturmakla, Nazizm’i felsefeye sokmakla suçlamaktadır. Heidegger ise –asıl suçunun farkında olmayan ya da farkında değilmiş gibi davranan Rabi gibi –parti üyeliğini veya rektörlüğünü bağışlanma dilenecek bir kabahat olarak görmediği için Levinas’a karşı tepkisiz kalmaktadır. Levinas etiğinde dudu, yetimi, yoksulu kendisine nazaran öncelikli kılan sahipsiz bir ben ile karşılaşılır ve alışılmışın dışında, “*olmaktan başka türlü, düşünmekten başka türlü, sevmekten başka türlü*” olan bir düzeye çıkmış olur. Başkası’nın hatasını da içeren Levinas’ın sorumluluk anlayışı, bilme bilgeliğinin ötesinde sevginin bilgeliği ya da aşk olarak bilgeliği, başka insanın yüzünü öğreten bilgeliğe (Cheron, 2012, s. 141) işaret eder, ne yazık ki Heidegger bu bilgeliği gösterememiştir.

Sonuç olarak Levinas felsefesinde “Kötülüğün Dehşeti”nden İyi’nin keşfine giden hareket” (Levinas, 2003b, s. 165), içinde etik tavrın da olduğu pratik bilgeliği gösterememiş olmasına karşın, Heidegger’i bağışlama ve Tanrı’nın başkalığında ortaya çıkacak olan İyi’nin ortaya çıkış olanağına sahip olmalıdır. Tanrısal vahyin Holokost ile birlikte sona erdiğini düşünen Levinas, karşımıza başka insan sevgisiyle, yani bir azizlik

felsefesiyle çıkar. Levinas'ın insanlık için tek çıkar yol olarak gördüğü "azizlik etiği"nin Başkası'na karşı köken-öncesi sorumluluğu/suçluluğu temele alan yaklaşımından hareketle, Heidegger'i bağışlama olanağına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Levinas'ın "Bağışlama Kolokyumu"nda konuşmasını bitirirken öne çıkardığı sözler, Heidegger'i bağışlama olanağını içinde taşır. Konuşma, her türlü ilkenin ötesinde konumlandırılan "azizlik etiği"ndeki bireysel fedakârlığa ve bağışlama olanağına vurgu ile sona erer.

Bu salondaki hiç kimse cellatlarımızın soyunun kayalıklara çivilenmesini istemese de, kolokyumun açılış konuşmasında Bay Jankélévitch'in hatırlattığı konuya vardığımı hissediyorum. Talmud bize kısas adaleti isteyen insanları bağışlamaları konusunda zorlayamayacağımızı öğretir. İsrail'in, zaman aşımına bağlı olmayan bu haktan kimseyi yoksun bırakamayacağını öğretir. Ama şu konuda da bizi özellikle bilgilendirir ki, İsrail bu hakkı tanımakla birlikte onu kendisi için talep etmez ve İsraili olmak o hakkı talep etmemektir (Levinas, 2011, s. 48).

Levinas, bağışlama metninde Davud'un Givonlular'ın¹² talep ettikleri kısas adaletini sorgularken en çok İsraili olmanın etik kavramları, yani alçakgönüllü, acıyan ve karşılıksız iyilik edimine sahip olan olarak tanımlanan İsraili olmak üzerinde durur. Tevazu, adalet ve karşılıksız iyilik atılımı (Levinas, 2011, s. 48) İsraili olmanın gereğidir. Ancak yine de tek başına katı bir adalet bağışlamayı olanaklı kılmak için yeterli değildir. Her zaman olduğu gibi burada da bağışlama tartışması kaçınılmaz olarak adaletin düzlemine taşınır ve iki kişi arasındaki bağışlama sorunu açmazda girdiğinde bir hâkim ilişkiye dâhil olur. Levinas yine de adalet peşinde koşup karşılık talep etmektense içinde diyalektiğin olduğu bireysel fedakârlığı öne çıkarır ve bireysel fedakârlığın gücünün her adaletin ve hukukun üzerinde tutulması gerektiği üzerinde durur.

KAYNAKÇA

Acar, S. M. (2016). Vladimir Jankélévitch'te Bağışlamanın Olanığı Üzerine, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 22, 208-226.

Badio, A., Cassin, B. (2011). *Nazizm, Kadınlar, Felsefe*. (H. G. Özkoray, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.

Bakawel, S. (2017). *Varoluşçular Kahvesi, Özgürlük, Varoluş ve Kayısı* Kokteylleri. (E. Gözgülü, Çev.). İstanbul: Domingo Yayınları.

Bernstein, R.J. (2010). *Radikal Kötülük, Bir Felsefi Sorgulama*. (N. Doğan, F. Deniztekin, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.

¹² Samuel'in 21.Bab'ında ele alınan ve ana teması istesek de istemesek de kan dökmenin kısası gerektirdiğine dair olan hikâyede, Kral Davud zamanında üç yıllık bir kıtlık olduğu anlatılır, Davud ebedi olana danışır ve öğrenir ki yaşanan kıtlığa neden olan şey, Saul (Davud'dan önceki Kral) ve kan şehridir. Çünkü Saul, Givonlular (Gibeonlular) öldürmüştür. (Givonlular, İsrail soyundan olmayan Amorlu'lardan Kenanlı bir kavimdir) Davud Givonlular'ı çağırır, taleplerini sorar ve nihayetinde onların kendilerine yapılan haksızlık karşısında Saul'ün soyundan yedi kişiyi kayalıklara çivileyerek ölüme bırakmak üzere kendilerine teslim edilmesi önerisini kabul eder" (Levinas, 2011, s. 43-45).

- Cheron, M. de S. (2015). *Emmanuel Levinas ile Söyleşi Yüz Fenomenolojisinden Kopuş Felsefesine*. (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Derrida, J. (2012). *Bağışlamak*, (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Monokl Bellek Yayınları.
- Dostoyevski, F. M. (1995). *Karamazov Kardeşler*. cilt 1. (L. Soykut, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Ender, R. (2014). Annette Wiewiorka ile Söyleşi: Holokost Yerine “Shoah” Teriminin Kullanımı Tartışmalara Yol Açıyor. *Agos*. <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/6578/holokost-yerine-shoah-teriminin-kullanimi-tartismalara-yol-aciyor>
- Han, Z. İ. (1982). Talmud’un Doğuşu ve Yahudiler Üzerindeki Tesiri. (M. Aydın, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt.25, 139-152. Erişim adresi <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/771/9809.pdf>
- Jaspers, K. (2015). *Suçluluk Sorunu*. (G. Y. Demir, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Levinas, E. (1976). *Difficile Liberté*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Levinas, E. (1991). “La souffrance Inutile”. *Entre Nous, Essais sur le Penser à l’Autre*, Paris: Grasset.
- Levinas, E. (2003a). “Dehşeti Onaylar Gibi”. *Sonsuza Tanıklık* içinde. (C. Uslu, Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). “Fenomenolojiden Etiğe”. *Sonsuza Tanıklık* içinde. (Ö. Gözel, Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003c). “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine Birkaç Düşünce”. *Sonsuza Tanıklık* içinde, (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003d). “Tanrı ve Felsefe”. *Sonsuza Tanıklık* içinde. (Ö. Gözel, Z. Direk, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2011). *Dört Talmud Okuması*. (E. B. Şaman, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Levinas, E. (2012). “Aşkılık ve Kötülük”, *Levinas* kitabı içinde. (Ö. Gözel, Çev. Ed.). İstanbul: Say Yayınları.
- Ökten, K. H. (2002). *Heidegger ve Üniversite*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Şimşon, E.(2017). Kabil’in İlgisizliği: Levinas’ın Düşüncesinde kötülük Sorunu. *Cogito*, 86, 109-123.