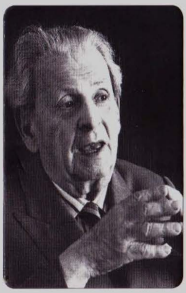
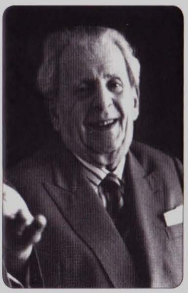
Emmanuel

michaël de saint cheron

LEVINAS







İLE SÖYLEŞİ

YÜZ FENOMENOLOJİSİNDEN KOPUŞ FELSEFESİNE

1983-1994

ALFA | FELSEFE

EMMANUEL LEVINAS İLE SÖYLEŞİ (1983-1994)

MİCHAËL DE SAINT CHERON

1955 doğumlu filozof ve yazar. Sorbonne Üniversitesi'nde modernite edebiyatı araştırmacısı ve dinler filozofudur. 2014 yılından beri Boston Üniversitesi'ne bağlı Elie Wiesel Center for Judaic Studies'te çalışmaktadır. Etik felsefesi ve Levinas'ın etik düşüncesi üzerinde, keza Ricoeur'de bellek felsefesi, unutma ve tanıklığın hermönetiği konularında çalışmaktadır. André Malraux üzerine çalışmaları vardır. Birlikte kitap da hazırladıkları Elie Wiesel hakkında Fransa'da uzman kabul edilmektedir.

Eserlerinden bazıları: *Elie Wiesel, l'homme de la mémoire*, 1998; *De la mémoire à la responsabilité*, 2000; *La condition humaine et le temps*, 2001; *André Malraux ou la conquête du destin*, 2006; *Sur le chemin de Jérusalem*, 2006; *André Malraux et les Juifs*, 2008; *Entretiens avec Elie Wiesel suivi de Wiesel ce méconnu*, 2008; *André Malraux, ministre de la fraternité culturelle*, 2009; *Gandhi. L'Antibiographie d'une grande âme*, 2011; *Les Écrivains Français du Xxe siècle face au destin juif...*, 2012; *Du juste au saint. Ricoeur, Rosenzweig et Levinas*, 2013.

IŞIK ERGÜDEN

1960, İstanbul doğumlu. Kitap çevirmeni. Ayrıca *Sessizliğin Anarşisi, Hapishane Çağı, Kurgusuz ve Yaşanmamış* adlı matbu kitaplarla, *Sözler, Yazılar, Sorular* adlı e-kitabın yazarı...

Emmanuel Levinas ile Söyleşi (1983-1994)
© 2013, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Entretiens avec Emmanuel Levinas (1983-1994)
© 2006-2010, Librairie Générale Française

Kitabın tüm yayın hakları Akcalı Telif Hakları Ajans aracılığıyla Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.'ne aittir. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz. Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Melike Odabaş
Kitap Danışmanı Zeynep Direk
Kapak Tasarımı Begüm Çiçekçi
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-605-171-011-2
1. Basım: Ocak 2015

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Fatih-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

Emmanuel
LEVINAS
İLE SÖYLEŞİ

YÜZ FENOMENOLOJİSİNDEN KOPUŞ FELSEFESİNE
1983-1994

michaël de saint cheron

ALFA | FELSEFE

Peder Mauro-Guiseppe Lepori'ye, Sistersiyen tarikatına ve Hauterive Sistersiyenlerine, yalnızca mümkün kılmakla kalmayıp unutulmamasını da sağladıkları Yahudi bağışlayıcılığı üzerine kurdukları diyalog için duyduğum minnete tanıklık etsin diye.

Bir baba gibi sevdiğim
Claude Amson'un anısına.

Anne'a, bir başlangıçtan diğerine.

İÇİNDEKİLER

I **Giriş: Levinas'ın Sözüne Kulak Verdiğim Yirmi Yıl** 11

II **Emmanuel Levinas ile Söyleşi 1983-1994** 23
1 Bir Açılış Buluşmasından (9 Mayıs 1983) 25
2 Sohbetler (1992-1994) 29

III **Yüz Fenomenolojisinden Kopuş Felsefesine** 59
1 Yüzün Epifanisinden Azizlik Fikrine 61
2 Sartre ve Levinas: Hangi Diyalog? 75
3 Ölüm ve Başka ya da Malraux'yla Diyalog 95
4 Levinas'la Birlikte, Düşünmekten Başka Türlü Bir Kopuş Felsefesi 122
5 Auschwitz'den Sonra Tanrı Sorunu 145

IV **Levinas'ın Öğretisine Göre Talmud'da Bağışlama ve Bağışlanamayan** 155
1 Yom Kippur, Bağışlama Günü 157
2 İnsanın Komşusu Karşısındaki Hatası 180
3 Shoah ve Bağışlanamaz Olan 197

Kaynakça 213

İKİNCİ BASKIYA NOT

Bu yeni baskı 2008 sonbaharında eserin Lehçeye tercümesinin ardından doğdu. Bu tercüme vesilesiyle, Paris'te bulunan Polonya Bilimler Akademisinin müdürü Jerzy Pielaszek beni, Levinas'ın elli yıllık yazı ve felsefi spekülasyonları boyunca gerçekleştirdiği kısmen epistemolojik ve fenomenolojik kopuşla ilgili yaptığım son araştırmalarımı anlatacağım bir konferans vermeye davet etti. Bunun üzerine ona "Düşünmekten Başka Türlü: Bir Kopuş ve Yapısöküm Felsefesi" başlıklı bir inceleme sundum. Bana bu fırsatı verdiği için ona, keza bu ikinci baskıyı mümkün kılmış olan Jean-Paul Enthoven'e teşekkürü borç bilirim. Gösterdiği sabır ve her an ulaşılabilir olduğu için de Claire Desserrey'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Bu baskı üzerinde çalışırken, filozofla 1983 tarihinde yaptığım ilk söyleşinin notları yeniden karşıma çıktı. Bunlar, burada bütünlük içinde bir araya getirilen diyalogların başında yer almayı bence hak ediyorlar.

Eserimi Lehçeye çeviren Karolina Simon'a candan teşekkür ediyorum. Onun soruları ve düşünceleri metnimi derinleştirmeme imkân tanıdı.

İngilizce (Amerika Birleşik Devletleri) çevirmenim Gary G. D. Mole'a da saptamaları, ustalıklı Talmud araştırmaları ve akıllı öğütleri için minnettarım. Nihayet Gary G. D. Mole ve benim, söyleşilerimiz sırasında Levinas'ın başvurduğu, Haham Akiba'ya bağlanan bir Talmud alıntısı referansını bulmamızı sağlayan Julien Roitman'a da teşekkür ederim.

Çağdaş Fransız felsefesinin, özellikle de Levinas felsefesinin önde gelen uzmanlarından olan ve yakın dönemde yitirdiğimiz Profesör Barbara Skarga'nın anısına hürmetlerimi de belirtmeliyim. Bu kitabın yayımlanması için Polonya'da yayımcı bulmak için elinden geleni yapmıştır. Son bir söz: Profesör Skarga'yla beni tanıştırdığı ve böylece bu Polonya macerasının kökeninde yer aldığı için Marzena Staskiewicz'e olan derin minnetimi de göstermek istiyorum...

I

GİRİŞ

LEVINAS'IN SÖZÜNE KULAK VERDİĞİM YİRMİ YIL

Yaklaşık otuz yıldan bu yana Emmanuel Levinas'ın sözü –ona yaklaşmış herkes için olduğu gibi– benim için temeldir. 1983'ten itibaren cumartesi günleri Şabat ayininden sonra Paris'te, Michel-Ange Sokağında bulunan École Normale Israélite Orientale'de (E.N.I.O.) verdiği sabah derslerini takip ettim. Levinas burada uzun yıllar müdürlük yapmış, sonra da gecikmiş bir faaliyet olarak üniversitedeki kariyerine başlamıştır. Bense bu öğretiye sonuna dek, 1993 yazı arifesinde verdiği en son derse dek sadık kalacaktım. Bu son ders Şabat'ta okunan haftalık Tora[1] bölümünün bir yorumuydu ve Levinas bunu Talmud'un bir sayfasıyla zenginleştirmişti.

[1] E. Levinas'ın *Torah* sözcüğünü genel olarak kabul edilen yazım şeklinden farklı kullandığını (*Thora*) belirtmek gerekir [Biz ise yapılan çevirileri izleyerek *Tora* diye karşıladık –çn].

Levinas'ın eseriyle kurduğum bu unutulmaz yakınlık, benim iki ya da üç önemli entelektüel buluşmamdan biridir. Varlığı her şeyin üzerine koyan temel ontolojiden başka bir şeyle ilgilenen bir felsefenin, kökten yeni bir felsefi yaklaşımın yanında, yeniden kavuştuğum Musevilikteki, İbranilerin kutsal kitabı olan Tora'nın öğrenilmesinde ve bir umman olarak tarif ettiği Talmud'u keşfimdeki ilk adımlarımı atarken kesinlikle "dogmatik olmayan" bir öğretiyi de benimsememi o sağladı. Edindiğim her bir damla için bu Usta'ya duyduğum minnet son derece büyüktür.

Levinas Nazi ideolojisinin ve Avrupa'daki Yahudilerin imhasının ortadan kaldırdığı, aynı zamanda da Sovyet komünizminin ve insanlığa karşı işlediği suçların yok ettiği Avrupa düşünce ve felsefesinin bozgunu sorununa eserleriyle cevap vermeye çalışmıştır. Heidegger'in, Aristoteles'ten Husserl'e uzanan klasik anlamdaki metafiziğin sonunu ilan etmesi, evrenin birincil nedenleri, bilginin ilkeleri, Tanrı'nın varlığı ya da ölümünün ilanı adına "varlığın unutulduğu" eleştirisini daha iyi yöneltebilmek içindir.

> "Kant'tan Heidegger'e dek metafiziğin sonunun gerçek anlamı, verili olanın ötesini düşünmenin, kendini ortaya koyan şeyin uzantısı içinde gizlenmiş ve metafizik spekülasyonun keşfetmesi gereken gizli veya kutsal ilkelerden ya da

varlıklardan oluşan bir evrenin mevcudiyetini ya da sonsuzluğunu artık aydınlatamadığını ileri sürmek demek değil midir? Mevcut haliyle aşkınlığı anlamsız görmek için, bizzat metafiziğin *meta*'sı olarak teşhir etmek için bu yeterli midir? Peki ya bu metafiziğin başkalığı ya da öte'si, bakış yoluyla ortaya serilecek basit bir gizleme değil de, irfandan tamamen farklı tinsel bir bilmece olarak kavranması gereken bir kayıtsız-olmama ise!"[1]

Levinas'a göre anlam sorunu "başka" sorununa, bir yakınım karşısındaki "kayıtsız-olmama"ya tabîdir. Böylece metafizik, fiziğin ötesinde varolan olmaktan çıkarak Kendi, Özne-Ben anlamında "varlıktan sonra olan" olur; başka deyişle başkası olur. *Dasein*'ın –*conatus essendi*'si içinde, varlıkta ayak diremesi içinde– dünyada-varlığın önceliği değil, başkaları-için-varlığın, *Für-sorge*'nin –"başka-için"in– ilan ettiği varlığın önceliği.

1982 yılından itibaren filozofun bana verdiği söyleşiler ile onların ardından gelen ve onları sürdüren bu dört deneme, filozofun yazıları ışığında Talmud'ta bağışlamanın incelenmesinden önce, yaklaşık çeyrek yüzyıl boyunca sürçmeden takip edilmesi mümkün olmayan, hem müşkülpesent hem cömert, bu sınıflandırılamaz düşünürün izlediği yollara ışık tutmaktadır.

---

[1] E. Levinas, *Trancendance et intelligibilité*, Labor et Fides, 1984, s. 18-19.

Levinas "ilk felsefe" olan etikten azizliğe –korku salan bu kelimeye geri döneceğim– nasıl geçti? Kendi aşkınlığı içinde, her türlü dinsel inancın dışında, "vahyedilmiş" aşkınlık fikrinin dışında bir azizlik. Diğer yandan, "fikre gelen Tanrı"dan dinsel olmayan bir aşkınlığı tanımlamaya, yakınımın yüzünden geçerek nasıl vardı? Bir yandan filozofla olan söyleşilerimle, diğer yandan Sartre ve Malraux'nun, daha ziyade de Kant, Heidegger, Derrida ya da Nietzsche'nin eserleriyle hayali ya da gerçek diyaloglarla olduğu kadar Midraş ve Talmud geleneğinin metinlerine sadık kalan ve Yahudi bilincinde bağışlama sorunsalı üzerine olan bu uzun metin aracılığıyla da bu eserde cevaplanmaya çalışılan sorular bunlardır.

Emmanuel Levinas'ın eseri, çağdaş filozoflar arasında, bütün büyük akımların –varoluşçuluk, yapısöküm, Marksizm, yapısalcılık, antropoloji, politik teori– kıyısında kalmıştır. Onu çoğu zaman göz ardı etmiş olan Adorno ve Habermas karşısındaki, aynı zamanda Hannah Arendt karşısındaki, keza Foucault'dan Deleuze'e dek Fransız filozofları karşısındaki konumu da aynıdır (Rawls gibi Amerikalı filozofların sözünü bile etmiyoruz). Kuşkusuz ki Merleau-Ponty, Ricœur, –1995'in Aralık ayında buz gibi bir sabah Pantin mezarlığında, mezarının önünde Levinas'a dokunaklı "Elveda" konuşmasını yapan– Derrida

ve son dönem Sartre'ı, keza Lyotard ve günümüz kuşağından Finkielkraut ve Jean-Luc Marion çağdaş felsefenin bu atipik ama yine de merkezi filozofunun eseriyle ilgilenmişlerdir. Ama hangi Alman, hangi Anglosakson filozof ilgilenmiştir?

Paul Ricœur'le bir diyaloğum sırasında Ricœur Levinas'la yakınlaştığı ve ondan uzaklaştığı noktalardan bahsetmişti. Ricœur *Başkası Olarak Kendisi* isimli kitabında yeni bir etik oluşturur:

> "Sorunun karşılıklılık olduğu inancı içinde Husserlci çizgi Levinasçı çizgiyle kesişirken, bence ne biri ne de diğeri bunun sorumluluğunu tamamen üstlenmektedir. Şunu da fark etmiş olmalısınız ki, bu vesileyle Hegel'de bulduğum bir kavrama sarihlik kazandırmaya çalışıyorum. Özellikle Jena felsefesinin Hegel'inin tanıma ve karşılıklı tanışma fikridir bu ve özünde, bu, bana tanıma içinde karşılıklılığı getirmektedir. Belki de iki disimetriden yola çıkmak gerekiyordu: Tanıma anlamında ben-sen disimetrisi, etik düzende sen-ben disimetrisi, bu kesişen disimetri aracılığıyla bir anlamda karşılıklılığı ve yardımlaşmayı anlamak için ve böylelikle, diyebilirim ki, bu yardımlaşma kavramını bayağılığından çekip çıkarmak, şahıs zamirlerinin alışverişlerinde zaten varolan paradoksa pek dikkat etmeyen gündelik deneyim içinde onu hazır bulup kullanmak yerine, yüksek mücadeleyle onu fethetmek için belli bir anlam-

da onu daha dramatik hale getirmek ve daha sorunsallaştırmak."[1]

Ricœur'e göre, tekyanlı etik yoktur ve kendimi hiçbir karşılıklılık olmadan, sadece başkasının rehinesi olarak düşünmek, başkasına pek az önem vermektir. Başka'yla ilişkimin temelinden itibaren, *Zaman ve Anlatı*'nın filozofunun savunduğu bu ikili disimetri vardır. Fakat indirgenemez bir hakikat de vardır: Buna göre, Levinas'ın felsefesi –yine Ricœur'ün bana dediği gibi– "bir aşırılık ve abartma felsefesi"dir.

Levinas bu aşırılığı sevgi olarak, bu abartmayı ise azizlik olarak adlandırıyordu. "Başkası için ölmeye" gidebilecek kadar bir sevgi onda mevcuttu, ona musallat olmuştu ve Heidegger'i tam da "başkası için ölme"nin[2] başkasını ölmekten kurtarıcı yeteneğini inkâr etmekle suçluyordu. Levinas'ın Yahudi bazı okurları, kendini feda etmeye kadar giden felsefi ve teolojik –ama teoloji yapmıyordu!– sorumluluk anlayışıyla onun geleneksel Yahudi öğretisini ciddi biçimde Hıristiyanlaştırdığını ileri sürüyorlardı. Dostluğumuzun başladığı dönemde bir gün ona yazarak, İbranice *Ra'hamim* olan ve "için ölmek" diye an-

---

[1] Paul Ricœur'le söyleşi, Cenevre, *Bulletin du Centre protestant d'études*, no 7, Kasım 1991, s. 22.

[2] *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, Le Livre de Poche, coll. "Biblio-essais," 1993 [bundan böyle *EN*].

laşılabilecek bu annesel merhametin Yahudi kutsal kitaplarındaki kaynaklarını sordum. Karşılığında bana şu muhteşem satırlarla cevap verdi:

> "Kuşkusuz, sevgi ölümden daha güçlüdür ve başka insan için ölmeye götürenden daha güçlü sevgi yoktur. Başkalarının yaşamı için kendini feda etmeye hazır Kraliçe Esther'in davranışından bunu öğrenebilirim (Esther 4:16) (tabii eğer sevginin ölüm kadar güçlü olduğu, ama ölümden daha güçlü olmadığı Neşide 8:6'dan sadece bu hakikatleri çekip çıkarmakla yetinmezsem!), fakat iki büyük tinselliği birbirinden ayıran farklılıkları henüz aşmış ya da hangisinin birincil veya ikincil olduğuna karar vermiş değilim."[1]

Şunu da hatırlatmak istiyorum ki, Levinas Hıristiyanlıkla diyalogta uyanıklığını sonuna dek korudu ve Yahudilerle diyalog kisvesi altında onları baştan çıkarmaya ve gizli bir felsefi Hıristiyanlaştırmayla onları iyice gizlemeye çalışan bu söylemleri kabul etmedi. Ama bu onun, aldatıcı görünüşten uzak bir Yahudi-Hıristiyan diyaloğunun çok ateşli yandaşı olmasını asla engellemedi.

Yine bu aynı 1983 yılı içinde ona gönderdiğim Olivier Clément'ın iki makalesinin ardından bana yazdığı bu satırlar onun tutumunu güçlü biçimde yansıtmaktadır:

---

[1] Yazara mektup: 6 Eylül 1983.

"Ne var ki, burada da, krizdeki etik anlayışından, acısız, büyülü değilse de mucizevi bir Hıristiyanlaşmayı yeniden dengelemesi, krizin zihnin daimi sürprizi olması, zihin bizzat kendi düşüşleri içinde kendini arama ve kavrama çabasıyla ancak özgün olması, onun pozitifliğinin burada olması, saf bir vaaz belagati olmadığında bitmek bilmez bir yeniden ele geçirme olması ve zihnin bu idmanı içinde kendine gelmesi için ona zaman bırakılması istenmektedir. Hıristiyanlık, bizzat bu nedenle, henüz tamamlanmamış yüzyıllara uyum sağlamaktadır. Fakat Olivier Clément'in söylediği şey, birçok açıdan beni çok etkiledi; üstelik sadece bana gösterdiği sempatiyi de düşünüyor değilim."[1]

Bu mektuplar, akıl ve iman üzerine büyük tartışmada, Agustinus'un ve Aquinolu Tomasso'nun Hıristiyan sözünü Platon'un ve özellikle Aristoteles'in ikisini de, kendilerine rağmen, skolastik felsefenin iki dev habercisi yaparak- sözünün üzerine yerleştiriş tarzına, felsefe alanını peygamberlerin sözüne açma cesaretini göstermiş olan düşünce ve diyalog insanı Levinas'ın hep bulunduğu yüksekliğe kanıttır. Levinasçı düşünceye saldıranlar, sonuçta, Levinas'ı henüz ermiş mertebesine erişmemiş olmakla, daha kötüsü, Batı felsefesinin babalarından yüzyıllar önce, üç bin yıldan beri felsefi spekülasyonla –Yunan'ınki neden olmasın?– tartışan bir adalet

[1] Yazara mektup: 22 Temmuz 1983.

ve aşkınlık sözünü işittiren İsrail'in peygamberlerine herhangi bir yaşama hakkı tanıma küstahlığını göstermekle suçlarlar.

Bitirirken, filozofa da hayran biri olan General de Gaulle'ün *La Métamorphose des dieux*'yü okuduktan sonra, 1958'de André Malraux'ya yazmış olduğu sözleri aktarabilirim:

> "Sizin sayenizde ne kadar çok şey gördüm ya da gördüğümü sandım. Siz olmasaydınız, bunları fark edemeden ölecektim. Oysa bunlar, tam da, görmek için en fazla çabayı hak eden şeylerdir."[1]

Levinas, bir filozof olmanın ötesinde, bir vicdandı. Batı'nın tinsel ve felsefi değer ve geleneklerinin güçlü biçimde nüfuz ettiği söylemi, kendi içinde, varlık ve hiçlik kavramlarının, zaman ve ölüm, hatta aşkınlık ve metafizik kavramlarının ötesinde, insan yaşamının doğrulanma sorusunu da taşır. O bize, agnostikliğin, hatta ateizmin içinde bile "fikre gelen Tanrı"yı öğretecekti. Litvanya kökenli dindar bir Yahudi olan ve çok genç yaşından beri Dostoyevski ve Tolstoy'un büyük romanlarından beslenmiş olan Levinas, her gerçek tinselliğin içinde ikincil olanın özünü tanımayı yeniden öğretecekti. Bir Şabat günü, E.N.I.O.'nun (L'École Normale Israélite Orientale) sinagogunda, Tora rulolarının bulunduğu kutsal sandığın

---

[1] Alıntılandığı yer: Cahier de l'Herne, *André Malraux*, 1982, s. 213.

önünde, gökyüzünün boş olduğunu, ama bir varlığın bir diğerine duyduğu merhametin Tanrı'yla dolu olduğunu belirtmekten çekinmemişti. Tanrı gökyüzünde değildir, diye eklemişti; insanların birbirleri için yaptıkları fedakârlık ve taşıdıkları sorumluluktadır.

Auschwitz sonrası Yahudisi Levinas, altı milyon erkek ve kız kardeşinin ardından sağ kalmanın kimseye devredemeyeceği sorumluluğunun bilincinde olduğundan, onun, insanın –öncelikle de kurbanların– Tanrı'yla ilişkisi üzerine bitmek bilmez metafizik sorgulaması paradigmatik bir boyut ediniyordu. Auschwitz'ten sonra vaazın mümkün olmadığını düşünüyor, "Vahiy, başka insan sevgisidir" diyerek, bunu "Tanrı'nın varlığının yeni kanıtı" gibi görmeleri için herkesi uyarıyordu.[1]

Levinas'ın etiği esasen bir zamansallık etiğiydi. Bergson'la yakınlığı da buradan kaynaklanır. "Ölümü zamandan yola çıkarak düşünmeli, yoksa zamanı ölümden yola çıkarak değil"[2] şeklindeki temel düşünceyi anlamamızı da bu sağlayacaktır.

---

1 *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, "Bibliothèque des textes philosophiques" koleksiyonundan, 1992, s. 252 [bundan böyle *DQVI*].

2 *Dieu, la mort et le Temps*, Grasset, 1993, s. 120 [bundan böyle *DMT*].

Geleceği taşıyan, hayatı taşıyan ve özellikle felsefede –bilinmeyen, hatta deforme edilmiş demesek de– çok ender rastlanan sevgi boyutunu, –Pascal'ın önem verdiği– "dünyevi isteklerden arınmış sevgi," aşkın bir birliğe çağrı yapan ruh sevgisi boyutunu taşıyan bu felsefi söze kulak verelim. Başka insana yönelik bütün nefretlerin, bütün fanatizmlerin, insanlığın bütün delilik nöbetlerinin ötesinde, –evrensel ve ütopik sözlerin şu en yetkin ifadesine göre– "tek mutlak değer, insanın başkasına kendi üzerinde öncelik verme olanağıdır,"[1] diye yazar Levinas, *Après Moi* [*Benden Sonra*] adını vermek isteyeceği *Entre Nous*'da [*Bizim Aramızda*]...

Ondan sonra açılan bu yüzyılda, insan varlığının azizliği seçme yönündeki yok edilemez olanağına inanmak istemiş Levinas'ın çılgın ütopyası, bu insanlık dışı çağda, bu "varlık barbarlığı"[2] çağında, insanın "insanı sonsuzca geçme" yeteneğine duyulan ölçüsüz bir umuda tanıklık etmektedir.

---

1 *EN, a.g.e.*, s. 121.

2 *EN, a.g.e.*, s. 208.

II

EMMANUEL LEVINAS İLE SÖYLEŞİ[1] 1983-1994

bir azizlik felsefesi için

[1] Bu söyleşiler, aynı düzenlemeyle *De la mémoire à la responsabilité* (Éditions Dervy, 2000) adlı kitabımda yayımlandı.

I

BİR AÇILIŞ BULUŞMASINDAN (9 Mayıs 1983)

Kiliseler ve bütün olarak Hıristiyanlık iki bin yıl boyunca, yakın bir döneme kadar, İsa'dan sonra ne Museviliğin ne de Sinagogun sunacak yeni bir şeyleri olmadığını öğretti. Yirminci yüzyıl tarihimizin tamamı adı konmayan trajedisinin ve entelektüel, felsefi, hatta manevi ve politik yenilenmesinin içinde, tersini kanıtlamadı mı?

Bütün Tora okumasının, bu okumadan doğan inceleme ve yorumlar dolayısıyla, sürekli bir yenilenme olduğu zaten söylenebilir. Bu bizim İbranice söyleyişimizle bir *hiduş*'tur [yenilenme]. Sizin sorunuz Yahudilerin daha İsa'dan önce artık gelişme göstermediklerini ileri süren eski Yahudi-Hıristiyan tartışmasıdır. Fakat benim çalışmalarım üzerine yazılmış ve sizin bana verdiğiniz –size de teşekkür ederim– bir makaledeki büyük Alman teolog Hans Urs von Balthazar'ın sözünü unutamıyorum. Kendisi Hıristiyanlar

için tek geçerli muhatabın "Hıristiyanlık-sonrası Musevilik" olduğunu yazmıştır ve bu muhatabı "gerçekten ciddiye alınmayı hak eden tek partner" olarak nitelemektedir. Makalede bir İspanyol teoloğun adı da geçmektedir,[1] kendisi benim son eserlerim üzerine bir kitap yazdı ve "sentoni" kelimesini kullanıyor. Bu kelimenin kullanımı Yahudilerle Hıristiyanlar arasında bulunan bu ortak üsluba vurgu yapmaktadır. Bizim bakış açımıza göre bu, Yahudilerin Hıristiyanlardan bir eksiğinin olmadığı, fakat bizim vahyi başka şekilde gördüğümüz fikridir.

Sizin Difficile Liberté'*de, Peder de Menasce'nin* Quand Israël Aime Dieu *kitabı hakkında Stanislas Fumet'nin kaleminden çıkan bir metin hakkında yazdıklarınızı okuyorum. Şöyle diyorsunuz: "Elbette bir Katoliğe 'Katolikliğini cebine koyması' söylenemez. Fakat yaşamın en yüksek biçimleri insanlara gerçek bir çağdaşlık sağlayamıyorsa bu, insanlıktan ümidi kesmek olur. Kardeşçe, yani özellikle senkronlu bir varoluş olanağı –"azgelişmişler" olmadan, "ilkeller" olmadan– belki de tinselin tinselliğinin kesin sınavıdır."*[2]

---

1 Ulp Vasquez Moro, *El discorso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, "Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas" dizisi, Madrid, Estudios 23, 1982. İlahiyatçı olan yazar, Levinas'ın eserini "Hıristiyanlık-sonrası Museviliğe" özgü, temel bir teoloji olarak analiz etmektedir.

2 *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais," 1990, s. 186 [bundan böyle *DL*].

Bu metne itiraz etmiyorum, fakat burada "senkron" bugün kullanacağım bir terim değil. Senkroni geride kalanın olmadığı anlamına geliyor. Yalnızca geçmişi inkâr etmekle kalmıyor, geleceği de inkâr ediyor. Bu anlamda, bizim bağlamımızda bu terimi çok daha az kullanırım.

Kısa süre önce Martin Buber'in Fragments Autobiographiques*'inde*[1] *keşfettiğim bir bölümde, Saul, Agag'ı hayatta bıraktığı için Samuel tarafından –ve adı mübarek olsun Aziz Ha Kadoş Boruh Hu tarafından– reddedilir. Buber'in Samuel karşıtlığı "Samuel Tanrı'yı anlamadı," "Hiçbir şey beni düşmanını öldürmedi diye Saul'u cezalandıran bir Tanrı'ya inandıramaz" diye yazmasına varacak denli serttir. Sorun ciddidir ve tüm ciddiyeti ve dramı içinde ortaya konulur. Size göre etik bizim Yeşu, Samuel, Davud, hatta İlyas gibi Kutsal Kitap'taki bazı kişilerin tanrının kelamını anlamadıklarına inanmamızı sağlar mı?*

Öncelikle Samuel'in yaptığı gibi, böyle yüz yüzeyken kolaylıkla öldürmenin mümkün olabileceğini sanmıyorum. Kutsal Kitap'ta bizi şoke eden bazı şeyler olduğu doğrudur ve sanırım onlarla başlamamak gerekir. Fakat bu metinlerde bile, onların bize söyledikleri şeye kulak vermek gerekir. Agag, ilerledikçe ölümün kesinliğinin, acısının kendisinden uzaklaştığını düşünür. Samuel onu öldü-

[1] Stock, 1984, s. 99-102.

rür, ama öldürmeden önce ona şöyle der: "Senin kılıcın kadınları nasıl çocuksuz bıraktı ise, senin anan da kadınlar arasında öylece çocuksuz kalacaktır" (I. Samuel, 15:33). Böylece annen de çocuksuz kalacaktır. İbranicede çocukları öldürülen bu annelerden söz etmek için Fransızcada olmayan bir kelime vardır. *Harev,* "üzüntü içinde, yıkılmış" anlamına gelir.

Sanırım metni Buber'in okuduğundan başka türlü okumak gerekir. Buber Samuel'den daha cömert olmak istemektedir.

Siyasi siyonizmde sizce devleti Tora'nın evrensel değerlerinin üzerine koymak gibi bir tehlike var mıdır?

Antisemitizm siyonizmden daha tehlikelidir (kahkahalar). Fakat sapmalar olabileceğini kim inkâr edebilir?

Mahrem bir soru sormama izin verirseniz, siz Tanrı'yla ilişkinizi nasıl düşünüyorsunuz?

Bakın, Tanrı gökte değildir. O insanların fedakârlığındadır, insanların birbirlerine gösterdikleri merhamettedir. Gökyüzü boştur, ama insanların merhameti Tanrı'yla doludur.

2

SOHBETLER
(1992-1994)

İçinde yaşadığımız gezegen çapındaki altüst oluşun ortasında filozofun sorumluluğunu nasıl tanımlarsınız?

Güç bir soru bu, çünkü bütün insanların aynı sorumluluğu olmadığı anlamına geliyor. İnsanın filozof olduğu için, hakikati söylemekten muaf olduğunu hiç sanmıyorum. Fakat hakikati söylemek çok hoş bir şey olsa da, hakikatin getirebileceği kötülükleri de düşünmek gerekir kuşkusuz.

Etiğin felsefenin bir dalı değil, ilk felsefe olduğunu yazdınız. Bu sözler anıldığında, bazı filozoflar, kişinin kendisi karşısındaki bu "ilgisizliğin" ve başkasına gösterilen ilginin, kendiyle ilgilenmenin başka bir hali olduğunu, deyim yerindeyse yüceltilmiş bir bencillik olduğunu söylüyorlar. Bu eleştiriye cevabınız nedir?

Azizliğin tarihinde yazılıdır bu. Azizlik benim sözünü ettiğim bu sorumluluktur. Sonuna kadar gitmememizin, devletler inşa etmemizin, bu fedakârlığı sınırlandıran bir etiğimiz olmasının nedenleri muhtemelen, insanın ahlaki koşuluna sadakatsiz olmamızdır. Birbirimizi anlayamayacağımızdan değil, fedakârlık daima eksik olduğundan. Belki de azizlik kavramında politika kavramına yer vardır. İnsanlık olduğu için politika vardır ve azizlik mahremiyet içinde değil çokluk içinde işler.

Sonuç olarak, başkası karşısındaki bu "çıkar-gözetmezlik" aynı zamanda, üçüncü şahsı dezavantajlı duruma düşürür. Dolayısıyla saf azizlik ancak iki kişinin olduğu bir insanlıkta mümkündür. Üç olunmaya başlandığında, devlet vardır, çünkü devlet ahlakın saf inkârı değildir. Örneğin Avrupa hukukunda kamu ahlakı kaygısı vardır. Merhamet ve başkasına saygı, adalet sorununu dışlamaz.

Azizliği nasıl tanımlarsınız?

Hem iyilik hem de kötülük vardır. Şöyle açıklayayım: Azizliği kabul etmek, elbette olumlu bir şey gerçekleştirmektir, ama diğer yandan bu olumlu, hiç kazanç olmaması anlamında sonuna dek *hiçtir*.

Bir kayıp mıdır?

Evet. Ama çok tehlikelidir, çünkü kayıp dediğiniz an, boş olduğu anlamına gelir. Oysa bana göre zaten umutsuzluk, zaten *hiç* olduğu halde hâlâ iyi olan tek durum budur. Bunu ifade etmek güçtür. Nihai azizlik, adaleti ya da ölümü direnmeden kabul etmektir, bu hiçliği kabul etmektir ve bununla birlikte bu iyilik ve değer yansısına sahip olmaktır. Azizlik ahlaki şeyler kategorisinde değildir. Bizim litürjimizde neden üç kez *kadoş* –aziz– denir? Çünkü eğer ilk *kadoş* hiçse, ikincisi vardır, eğer bu da hiçse, üçüncüsü kalır geriye. Bu, sanki üç azizlik varmış gibi değildir, tek bir azizlik vardır, fakat bu azizliğin reddedildiği ölçüde arttığını vurgulamak gerekir.

Touvier olayında, çok sayıda din adamı örtbas etmiş olsa da olaya doğrudan dahil olan Fransa kilisesinin tutumunu nasıl değerlendirdiniz?

Tek bildiğim ve size söyleyebileceğim şey Kardinal Decourtray gibi Tanrı evladı kardinallerin varlığıdır. Bu, benim ona hayranlığımı doğrulamıştır.

Fakat insanlığa karşı suç işlemiş olanları savunmaya çalışmış kimi Katolik suç ortaklıklarını da unutamayız...

Bu benim Museviliğimi sarsmaz. Her şeye rağmen kiliseye hayranım. Yani Decourtray'e hayranım.

Bu yüzyıl sonunun büyük sorunlarından bazılarını sizinle birlikte ele almak isterim. Önde gelen bilim insanları kendileri olmadan, insanlığı tehdit eden tehlikeleri uzak tutmak için hiçbir şey yapamayacaklarını siyasi sorumlulara anlatmak istiyorlar. Siz ne düşünüyorsunuz?

Çok doğru. Bana göre en tehlikelisi, başkalarının eline geçen atom bombaları değil, "beyin göçü" denen şey, yani bilim insanlarının göç etmesidir. Irak ya da Libya gibi ülkeler bomba imal etmek için bu bilginleri kullanıyorlar. Yarın bu ülkeler bir tabancaya sahip olur gibi atom bombasına sahip olacaklar.

1990'lı yılların başlangıcındaki büyük şok, komünizmin çöküşüdür. Siz de 1905 yılında Litvanya'da doğdunuz ve 1917 Devrimine kendi gözlerinizle şahit oldunuz. Olayı nasıl analiz ediyorsunuz?

Dram, komünizmin sonunun, artık yönlendirilmeyen bir dönemin kışkırtması olmasıdır. İster Mesih beklensin, ister İsa'nın dönüşü, ister adil bir topluma doğru gidelim ve adil toplum Tarihin sonuna yönelmiş olsun, zamanın bir yere doğru gittiğini kabul etmeye uzun süredir alışmıştık. Marx'tan bu yana Sovyet Rusya bunu herkes için değil, öncelikle insanlığın bir bölümü için temsil ediyordu. Dolayısıyla komünizmin bu çöküşü Tarihin sonu olarak hissedilebilir. Sonuç olarak Rusya'da olup biteni hafife almamak

gerekir. Hiçbir yere gitmeyen bir zamanın içine aniden girmiş olduk. Bu iyi de olabilir, kötü de, çünkü artık hiçbir şeyin anlamı yoktur.

Bunu tek bir cümleyle özetlerim: Saat kaç?

Tarihin sonunda mıyız, yoksa Tarihin sonunun öncesinde miyiz? Bu soru kuşkusuz, komünizmin Tarihin sonu olduğuna inanmayanlar ve tersine, onun insanlığın inkârı olduğunu söyleyenler için geçerlidir. 18. yüzyıldan beri rasyonel bir zamanın içinde yaşıyoruz, ilerlemeye doğru giden bir zamanın içinde yaşıyoruz. İlerleme de Hegel'in ve Marx'ın adil toplumuydu. Bugün ise zamanın hiçbir yere gitmediği izlenimi içindeyiz. Başka türlü ifade edersek, daha iyiye doğru gittiğimiz kesin değildir. Fakat bu fikri ileri sürmek çok güç, çünkü sizi hemen Bolşevik sanıyorlar. Ben komünist olduğumu hiç söylemedim. Tersine. Fakat Marchais, Brejnev döneminde konuştuğunda onun söylediklerine dikkat ediliyordu, imparatorluğun parçalanmasından sonra konuşmaya başladığında ise artık hiçbir etki yaratmaz oldu.

Ben insanlığın "Saat kaç?" diye sorduğunu söylüyorum. Sanki bütün saatler sökülmüş gibi. Bugün bile bütün öngörüler sökülmüştür.

Auschwitz, Hiroşima, Stalinci macera: Korkunç yirminci yüzyılımızda bu üç temel olay meydana geldi ve siz de bunlara tanık oldunuz. Siz bu olaylardan kendi düşünceniz için ne ders çı-

karttınız? Bu sizin düşüncenize nasıl bir katkıda bulundu?

Laikleştirilmiş mesihçi fikirlerle artık insanlığa gidilemez, çünkü insanlar bu olayların Tarihin sonuna işaret ettiğini düşünüyorlardı.

Komünizmin sonunun ve Sovyet İmparatorluğunun parçalanmasının Siyonizm yeni bir hamle katabileceğini düşünüyor musunuz?

Siyonist sorun gerçekten de SSCB'nin çöküşü nedeniyle ve özellikle de bir yerlerde bir Le Pen olasılığı nedeniyle günümüzde çok daha fazla anlam kazanıyor. Sovyet Rusya'nın muzaffer döneminde, oradaki Siyonistlere kıt zekâlı gözüyle bakılıyordu: Biz dünyanın düzenini değiştirmekle meşgulüz, onlarsa hâlâ Sina Dağını istiyorlar!

Paul Ricœur'le yaptığım bir konuşmada, size olan borcundan söz ederken, aynı zamanda kendi etik felsefesinin sizinkinden küçük bir farkı olduğunu da belirtti.

Biliyorsunuz, Paul Ricœur'ün felsefesine hayranlığım büyüktür. Tüm çağdaş felsefede hem cüretkâr hem de son derece dürüst bir zihindir. Fakat başkasıyla iyi ilişkiler konusunda aramızda küçük bir anlaşmazlık vardır. Ben insanlararası ilişkinin nihai olasılığının derin temelini, düzgün paylaşılan –zaten insanlar arasındaki ilişkiler düzgün paylaşılıyorsa kesinlikle mutlu-

luk vardır– insan ilişkilerinin ötesinde aramaya her zaman çaba gösterdim. Kesinlikle çıkarsız bir ilişki aradım. Başkası karşısındaki yükümlülüğümün ve bağlılığımın, karşılığı olan bir bağlılık, bir cömertlik olmadığı bir ilişki arıyorum. Öyle ki başkasıyla ilişkide eksiksiz bir karşılıksızlık, mutlak bir çıkarsızlık öğesi olduğunu hep düşündüm ve sonunda, bu ilişkide tezahür eden iyiliğin karşılıklı olduğunu bile tartışma konusu etmeye vardım. Birçok noktada beni takip eden Paul Ricœur ise karşılıklılığın ortadan kaldırılmasının bir eksiklik olduğu, bu kavrayışta kişinin kendine karşı bir tür adaletsizlik olduğu kanaatindedir. Onun gerekçelerini gayet iyi anlıyorum, fakat ben saf ilişkinin, başkası karşısında cömertliğin temelinde yatan şeyin özellikle azizlik ilişkisi olarak adlandırılabilecek bir ilişki olduğunu düşündüm. Sanki azizlik başkasıyla ilişkinin en yüce makamıymış, insanın yakınına duyduğu sevgi ya da saygıymış gibi.

Paul Ricœur'ün eleştirisi şudur: Niçin kendini yoksun bırakıyorsun? Bu ilişkide neden nihai bir tatmin olmasın, doğrudan doğruya bir harcamadan başka bir şey neden olmasın?

Ben azizlik mefhumunun diğerleri gibi bir ilişki olmadığı, diğerlerinden farklı bir makam olduğu kanısındayım. Gerçekten de azizlik her çıkarı dışlar. Ama bu yine de kendi türünde biricik olan tek karşılıksızlıktır: Bir değerdir. Eğer

azizlik sonuna dek analiz edilirse, gerçekten de bir şey yoktur, fakat tam da bu hiçliğe katlanma ve ona katlanmak isteme yeteneği olumlu bir niteliktir. Çıkarsızlığıyla azizliğe muktedir olan ve azizliğin olumlu olarak getirdiği her şeye rağmen ayakta duran insan, kendi türünde biriciktir.

Paul Ricœur'ü rahatsız eden ve herkes için anlaşılması güç olan şey sizin "Ben başkasının rehinesiyim" demeye kadar varmanızdır. Rehine, korkunç bir kelime.

Evet, gerçekten de bu ifade rehineler olduğu ve bu rehinelik durumunun kabul edilebileceği anlamına gelmektedir. Bu demektir ki, başkasına karşı sorumluluğum rehinelik durumunun içerdiği adaletsizliğe katlanmaya kadar gider. Bu durum başkasına bir şey sağlar, ama burada da özellikle bir azizlik olarak görülebilecek olan şey, rıza göstermedir. Ricœur'ün bu eleştirisi bir bütündür. Rehinelik durumunu gönüllü kabul etmenin –başka türlü adlandırılsa bile– bir azizlik eylemi olduğu aşikârdır. Azizliğin Tanrı'nın bir yaklaşımı olduğu aşikârdır ve bu, Tanrı'nın muzaffer denen belirişlerinden çok daha fazlasıdır. Bu rehinelik kavramının adil insanlara mutluluk vaat etmenin özel bir tarzı olduğuna kuşku yoktur.

Ama siz bu kelimeyi Talmudi ve Midraşi Musevi düşüncesi karşısında nereye yerleştiriyorsunuz?

"Rehine" kelimesini Nazi kıyımı döneminden bu yana biliyorum. Sizi bir başkasını cezalandırmak için cezalandırıyorlardı. Benim için bu terimin, bağlam içerisinde övünülecek bir anlam edinmesi hariç, başka bir anlamı yoktur. Rehinenin bu sefaletinin, rehine olan kişi bir başkası için öldürülme riskini göze aldığını bildiği ölçüde belli bir övüncü vardır. Bununla birlikte bu rehinelik durumunda ki ben bunu "koşulsuz rehinelik" diye adlandırıyorum, dramatik yazgının ötesinde, yüce bir haysiyet yok mudur?

Peşinden koşulacak bir haysiyet midir bu?

Ben, kendi düşünce tarzımda bu rehinelik durumunun dünyada merhametin, duygudaşlığın, dayanışmanın mümkün olmasını sağlayan şey olduğu olgusu üzerinde ısrarla duruyorum. Hakikati söylediğinizde rehine olma riski her zaman vardır. Bu, insan azizliğini ifade etmek için de kullandığım bir kelimedir. "Azizlik" kelimesi "rehine" kelimesinden daha çekicidir.

Siz bu "rehine" kelimesinde her şeye rağmen, özellikle Hıristiyan bir yananlam görmüyor musunuz?

Keduşa kelimesindekinden daha fazla değil. Rehineyi hangi İbranice kelime belirtebilir bilmiyorum. Ama bana göre bu, tekrar söylüyorum, Avrupa'nın Almanlar tarafından işgal edilmesinden beri bildiğim bir kelimedir.

Tora'da olmayan bir kelime bu.

Tanrı Adına ölmek, Musevi Kutsal Kitabı'nda sık rastlanan bir mefhumdur. Esther kendi halkını kurtarmak için bu rehinelik durumunu üstlenme riskini göze almadı mı? Çünkü kral asasını uzatmadan onun yanına yaklaşan kişi ölüm riskini göze alıyordu.

Bazı Yahudi düşünürler sizin azizliğe Musevi değil Hıristiyan bir boyut verdiğinizi söylüyorlar. Cevabınız nedir?

Gayet iyi bildiğiniz gibi İbrani dilinde *kadoş* kelimesi Tanrı için kullanılır, Tanrı *kadoş*'tur, yani "aziz"dir, fakat insanlar, yani *kedoşim*'ler "azizler" için de kullanılır. Bu, Talmud dönemine uzanan eski bir gelenektir. Merhametin olmadığını varsaymasak da Musevilikte sadece adalet vardır. Bir litürji ifadesi olan *hessed şel emet*, yani "hakikat sevgisi" merhamettir. Azizliğe tüm özgünlüğünü veren şey başka birçok niteliğin ötesinde, aynı zamanda en büyük sefalet de olmasıdır. Başkasından gelebilecek sefaletin içerisindeyken onun iyiliğini isteme gücüdür bu.

George Steiner şunu söylüyor: "Auschwitz dahil, Yahudi'nin yazgısı Romalılara Mektup etrafında döner. Burada Pavlus, Mesihi reddeden Yahudi'nin, insanı tarihin rehinesi gibi tuttuğunu söylemektedir." Bunu söylemek müthiş bir şey, değil mi?

Bu durumda, İsa'yı tanımamak, Mesih için ölmeye hazır olmak diye anlaşılabilir. Yine de Mesih'in buna ihtiyacı yoktur. Musevilikte bu *"için ölme"*ye yatkınlığa elbette defalarca rastlanmıştır. Halkını kurtarmak için kendi hayatını tehlikeye atan Esther'le birlikte bunu gördük.

Ama Mesih için değil, öyle mi?

Hayır, tersine. Bizim yatkın olduğumuz şeyleri kendisi için ölmeye çevirebilmek, Mesih'in olumlu bir niteliği değildir. Steiner belki de böylelikle acı çekmenin iyi olduğunu, çünkü sonuçta Mesih'i kabul etmenin bu anlama geldiğini söylemek istemektedir. Tabii eğer onun bir fantezisi değilse.

Talmud'da Tanrı'nın Tora'yla oynadığının söylendiği bir metin var. Bu metni nasıl okuyorsunuz?

Talmud Tora'nın Musa'nın elleri arasına düştüğünü söylediğinde, bundan Tanrı'nın onunla oynadığını okumak gayet mümkündür. *Hahamim*'in, yani Bilgelerin Tora'yı yorumlama tarzı bir oyuna benzemektedir. Tanrı, uzmanların Tora'yla nasıl oynadığına bakarak oynar. Şeytan Tora'yı aramaya gittiğinde Tora ne denizdeydi ne ateşte ne de gökte. Aslında onu Musa'ya veren Tanrı'ydı ve Musa Tora'nın kendisine verilmediğini, Tanrı'nın onunla oynadığını gayet iyi an-

lamıştı. Şeytan gelip Musa'ya "Tora senin elinde mi?" diye sorduğunda, Musa "Tanrı'da" cevabını verir. Bu demektir ki, Tora, Musevilerin olduğunda Tanrı'nın olmuştur. Tora Tanrı'nın olduğunda, yani *yeşivot*'ta, Talmud okullarında Yahudiler Tora'nın metnini hesaplayıp yorumlarlar. Tanrı *yeşivot*'ta eğlenmektedir.[1]

İmada bulunduğum bu *Şabbat* risalesinde ilginç olan şey elementlerin üç kez ortaya çıkışıdır. Şeytan Tora'yı önce yeryüzünde aramaya gider, sonra okyanuslarda, nihayet de uçurumda. Henüz kimya ya da fizik yapılmazken su, alevler ve hiçlik –*tohu vabohu*– fiziksel düzene ait değildir. Müspet bilimlerden önce elementler neye yarıyordu? Bizim dünyamız ateşi, suyu, elementleri, kimya ve fizik yapmak için analiz etti. Buna karşılık, çalışan ve inceleyen insanlar olduğunda, nasıl çalışılması gerektiğini, nasıl evlenilmesi, nasıl öğrenim görülmesi gerektiğini onlara öğreten Tora'dır.

Size göre, önemli olan, Tora'da Tanrı'nın insanlara doğru inmesi, onun Şehina*'sının, yani Mevcudiyetinin insanlar arasında kalması fikri değil midir?*

İnmesi değil, inmiş gibi olmasıdır. Haham Akiba, Tora canlıdır der. Buna göre, Tanrı Baba'yı eğlendiren tek şey *yeşiva*, yani kelimedir...

---

[1] Talmud, *Roş Haşana*, 17b-18a.

Ölüm felsefi olarak düşünülebilir mi?

İlk söylenen şey, ölümün inkâr olduğudur. Ölüm bir inkâr değildir, çünkü bir gizemdir. Bunun nedeni ölümden sonra hayat olmaması, hayatta kalmaya, dirilişe dair hiçbir umut olmaması değildir. Dirilişin, ölümün bir hiç olduğunu söylemesi de kolaycılıktır. Ölümün ne olduğunu bilmiyoruz, çünkü ölüm en yetkin haliyle bir gizemdir. Ölümden söz etmek, her türlü mantığı terk etmektir. Sadece ölünmekle kalınmaz, ölümün çerçevesini çizmekte kullandığımız bütün mantıksal biçimler de tarif edilmek istenen olayın içinde yok olur.

"O öldü" dediğimizde, "o" artık yoktur. Sonuç olarak "Artık yaşamıyor. Bitti!" dendiğinde hiçbir şey denmiş olmaz. Bu asla son değildir. Sadece burada bitmiştir, bu artık yoktur, sonrasında hiçlik vardır. Ve sonraki hiçlik, yayılımı olan birinin hiçliğidir. Bir bilinç asla böyle yok olmaz. Ne zaman yok olur? Ben ölümün hiçlik olmadığını söylediğimde bu, varlık ve hiçlik arasındaki karşıtlık anlamına gelmez. Üçüncü halin olanaksızlığının varlığından dolayı değil, ama halin olanaksızlığının *varmış gibi* olmasından dolayıdır.

Hiçliği düşünmek ve var olmamak aynı şey değildir. Üçüncü halin olanaksızlığı "A ve A-OLMAYAN vardır"dır. Bizim mantığımız üçüncü halin olanaksızlığı mantığıdır.

Sonuç olarak, size göre ölüm Heidegger'in düşündüğü gibi "olanaksızlığın olanağı" mıdır, yoksa tersine, "bütün olanakların olanaksızlığı" mıdır?

Bu olanakta geleceği inkâr etmek mümkündür. Ölümle zamanın ilişkisi, varlığın sonluluk olmasından mı kaynaklanır? Ama benim daha uzağa gittiğimi biliyorsunuz: Ben ölümün her zaman bir şekilde cinayet olduğunu ileri sürüyorum. Ne zaman biri ölse, insanlığın tamamı bundan –yine de "bir şekilde"– sorumludur. Başkasının ölümünün neden olduğu hüznün içinde, artık devam etmeyen bu yaşam karşısındaki sorumluluk duygusuna benzer bir şey vardır. Bu anlamda, suçluluk duygusuna benzer bir duygu vardır, sanki hayatta kalındığı için suçlu olunmuştur ya da sanki masumiyette bir suçluluk varmış gibi bir duygu vardır. Duygudaşlıkta ya da kişinin yasını paylaşmakta ölüm olgusu karşısında hissedilen suçluluk duygusunun payı vardır.

Başkasının ölümünü sanki "bizi ilgilendirmiyormuş" gibi, yani sanki benim masumiyetim mutlak anlamda dışlanmış gibi ele almak "münasip" değildir. Ölümü içeren şeyin varlığın sonluluğu olduğu ya da benim katılmadığım ilk günah olduğu ve bunun da ölümün felsefi ya da teolojik doğrulanması ne olursa olsun böyle olduğu elbette söylenebilir. Fakat ölümün bir skandal olduğu söylendiğinde bunun anlamı, "hayatta ka-

lanın" ellerini tamamıyla yıkayarak bu ölümün izlerinden basitçe kurtulamayacağıdır. Yeryüzünde meydana gelen her kötülükte insanlığın payı görülür.

Zamanla ilişkinizin hangi açıdan Heideggerci olmaktan ziyade Bergsoncu olduğu kanısındasınız? Bergson'un, zamanın zamansallığının sevgi olduğu şeklindeki yüce fikrini yer yer yeniden ele alıyorsunuz.

Zaman, öngörülemez olandır. Aynı zamanda vaat ve sürprizdir ve bu anlamda, sevgidir. Bergson bunu bu şekilde söylemez. Fakat zaman açılıştır, makinelerin ve saatlerin mekanikleşmiş zamanına rağmen, yaratıdır.

İnsan varoluşu içinde çeşitli biçimlerde tekrar tekrar düşünülebilecek bir fikir. Bergson'a dek zaman geçip giden, yitip giden bir şeydi. Zaman yoksuldu, önemli olan sonsuz olandı. Sonsuz olan esasen süredir, mevcut haliyle biricikliktir. Bergson, zamanı gerçeğin saflığı yapan ilk kişidir. Bizim için zaman, Bergsoncu süre içinde yaşanmışın saflığıdır. Saf kelimesi –Almanca *rein*– Heidegger'de de vardır. Bergson'da daha sınırlı ama daha saftır.

Bergson'da zaman, tinselleşebilmek için yok olabilirlik niteliğini yitiren gerçektir. Sonuçta zamansallık başkasına duyulan sevgidir. Bergsoncu süre, "başkası"nın yaklaşmasının içinde

bulunduğu boyuttur. Teoloji sürenin temelidir. Heidegger'de ise tersine, insanın tüm otoritesi ve otantikliği, Varlık olarak kavranışının içindedir. Bergson'un Kutsal Kitaba ve Batıya dayalı tinselliği ile Heidegger'in pagan –daha doğrusu Yunan– düşüncesi arasındaki büyük farklılık –kabaca ifade edersek– buradadır.

Sein und Zeit'ta [*Varlık ve Zaman*] "süre tini" tanımı yoktu. Zamanın bu tematikleşmesi kendi içinde sonsuzluğun lanetini taşıyordu.

Bugün *Matière et mémoire*'dan [Madde ve Bellek] ve *Données immédiates de la conscience*'tan [Bilincin Dolaysız Verileri] okuduklarımızı unuttuk, oysa sürenin otantiklik [*authenticité*] olduğu fikrindeki saflık işaretini Bergson'a borçluyuz. Bergson'da Heidegger'de olduğundan daha fazla umut vardır.

Dişilik ile zamansallık arasındaki ilişkiden muhteşem biçimde söz ettiğiniz bir dersi hatırlıyorum. Le Temps et l'Autre*'da [Zaman ve Başka] insan ilişkileri arasında Eros'un istisnai yerinden söz ediyor ve şöyle yazıyorsunuz: "Bu, başkalıkla, gizemle ilişkidir, yani gelecekle, her şeyin burada olduğu bir dünyada asla burada olmayanla, her şey burada olduğunda burada olamayacak olanla ilişkidir."*[1]

Gerçekten de, gelecek vaadinin dişilikte olduğunu düşünüyorum. İnsanın içindeki dişi, geleceğin ekstaz'ı gibidir. *Le Temps et l'Autre*'da yer

[1] Presses universitaires de France, "Quadrige," 1983, s. 81 [daha önce *TA* olarak geçti].

alan ve "saf gelecek beklentisi olan okşayış" tematiğinin işlendiği Eros üzerine konferansımı hatırlattınız bana.

Burada birçok boyutun açıldığı duygulanım sorununu ele almıştım. Örneğin ahlaki düşüncedeki nihai ayrımın karşılıksızlık ile çıkar sağlama olup olmadığını sormuştum kendime. Duygulanımların karşılıklılığı üzerine tartışma, cömertliğin doğasını sorgularken bu boyutları yeterince dikkate alır mı? Kendisine iyilik yapılan kişi memnundur, tıpkı iyilik yapanın da memnun olması gibi, ama bu kişinin mutluluğu farklı türde değil midir? Burada üzerinde duramayacağımız kadar uzun bir analiz gerektiren bir *başka türlü*'dür bu. İyilik yapmaktaki iyilik, en azından, eşit ve eşitsiz diye ölçülemeyen, soyluluk ve yükseklik farklılıkları gerektirir. İki kişinin karşılıklı hareketlerinin kıyaslanabilirliğine rağmen, Tanrı'nın aynı şekilde düşünülmüş olduğu kesin değildir.

Talmud'daki bir bölümde Haham Akiba, çöldeki bir adamın suyunu, iki kişiye yetmeyeceğini bile bile yol arkadaşıyla paylaşmaya hakkı olup olmadığını Ben Ptura'yla tartışır. Ben Ptura paylaşması gerektiğini söyler, fakat Haham Akiba bu fikirde değildir: "Hayeha kodmin" *(Senin hayatın önce gelir!) der.*[1] *Bu demektir ki bizim hayatımız bize ait değildir ve sadece Tanrı bu hayatın sahibidir.*

[1] *Baba Metzia* 62a.

Bu ilave bir bilgeliktir, fakat yukarıda nasıl değerlendirileceğini hiç bilmiyoruz. Haham Akiba "ıstırap romantizmi"nin ayak bağı olmamasına çok özen göstermektedir. Bu da fedakârlığın sınırları sorununu gerçekten önümüze koymaktadır. Hayatımız bize ait değildir, ona saygı duymamız gerekir.

Haham Akiba'nın sık sık alıntı yaptığım başka bir metni daha vardır ki bu çok derindir. "Yargıladığımız kişinin yüzüne bakmalı mıyız, bakmamalı mıyız?" Bir Talmud âliminin cevabı hüküm dile getirilmeden önce bile yüze bakılabileceği yönündedir. Bunun üzerine Haham Akiba şöyle der: "Hükümden önce değil, sonra yüze bakmalı."[1] Bu ne demektir? Verilen hükmün bozulmaz olmadığı, adli bir hatanın her zaman mümkün olduğu, gözden geçirilebileceği anlamına gelir. Tanrı'nın İsrailoğullarını kötü fiillerinden dolayı cezalandıracağını peygamberin birdenbire haykırmak istediği anın anlaşılması için bu bölümü aktarıyorum. Haham Akiba bize burada yargıyı gözden geçirme olasılığını öğretir.

Adil bir devlette bir hüküm verildiğinde –eğer haklı gerekçeler varsa– temyiz olanağı vardır. Burada anlam aynıdır. Demokrasi, iktidarın otoritesi üzerinde –bu iktidar adli bile olsa– düşünmek değil midir?

*

[1] Bkz. Babil Talmud'u, *Roş Haşana* 17b ve *Nidda* 70b.

Varşova gettosu ayaklanması sizin için ne anlama gelmektedir?

Ayaklanma olağanüstü bir bilinçlenmedir, Doğudaki Museviliğe yönelik sayısız asimilasyona son vermiştir. Asla çılgın bir fikir değildir, tehdit altındaki Yahudi varlığı için bir hedeftir. Fazla umuda yer olmaması gereken bir cesarettir gerçekten de. "Artık dayanamıyoruz!"

O dönemde Doğu ülkelerinde nasıl bir hayat olduğunu biliyorum. Ayaklanma ürkütücü ve taklit edilemez bir tepki oldu.

Bu sanırım, Yahudilerin kökünün kazınmasına yönelik Nazi planına karşı ilk örgütlü isyan oldu.

Siz Nazi planının hiç kabul görmediğini düşünüyorsunuz, ama bu kendini feda etme ve *bir şey için* feda etme yönündeki ilk teşebbüstü.

Ben bunu, umutsuzluk içindeki... umutsuz bir fedakârlık olarak görüyorum. Rastgele bir şey gibi bayağı bir şekilde yorumlanamayacak bir olaydır bu. Sonuç olarak, bu ayaklanmaya kalkışanlar önünde saygıyla eğilinir ancak.

Yahudilerin Polonya'dan yok oluşundan elli yıl sonra Polonyalıların hâlâ antisemitist olduğunu düşünüyor musunuz?

Bilmiyorum. Aslında papa bir Polonyalı. Auschwitz'in eski tiyatrosunu işgal eden rahibelerin orayı terk etmesini istemiş olması da beni

çok etkiledi. Onlara kişisel olarak mektup yazdı. Buna duyarsız kalınamaz. Önceleri papanın yazlık konutu olan Castel Gandolfo'daki felsefe buluşmalarına düzenli katılıyordum. Karmelit Manastırının kurulduğu yıl bu buluşmalara gitmemeye başladım.

Tefilah*'ta (günlük büyük dua) –adı mübarek olsun!– Aziz'i niteleyen* hanora *ve* hagibor *–"korkunç ve kudretli"– terimlerini Shoah'dan sonra hâlâ gerçekten telaffuz edebilir miyiz? Talmud'un* Yoma *bölümünde ustalarımız birinci tapınağın kutsallığına hakaret edilmesinin ardından Yeremya'nın* hanora *kelimesini ağzına almadığını ve daha sonra Daniel'in, "Putperestler Onun evlatlarını köle ettiler. Nerede kaldı Onun kudreti?" dediğini aktarırlar. O da* hagibor *–"kudretli"– kelimesini ağzına almaktan imtina etmiştir.*[1]

Bu muğlak durumun günümüzdeki hali budur.

Bitmedi.

Hayır, bitmedi. Eksiksiz Midraş metninde gökten bir yaprak düşer ve bu yaprağın üzerinde tek bir kelime vardır: Hakikat. Daniel ile Yeremya'nın hakikati, çürütülüşü kadar doğrudur.

Büyük Sinagog en korkutucu, yüce gücün çilekeşlik olduğunu ileri sürerek devam ediyor. Dogmatik çözüm yoktur.

---

[1] *Yoma*, 69b.

Tanrı'nın zihne geliş yolları çoktur.

Felsefeye geri dönelim. Size göre etik, insanın yakınıyla ilişkisini daima tanımlayan şeydir. Oysa Profesör Yeşayahu Leibovitz'e göre etik, insanın yakınıyla ilişkisinden önce, insanın Tanrı'yla ilişkisini içermektedir.

Bu iki şeyi birbirinden ayırmak doğru mudur? Çünkü insanın insanla ilişkisi, zaten kendi içinde insanın Sonsuzla ilişkisinin özü değil midir? Bu, birini diğerine sözel olarak indirgemek değildir. Diğer insan karşısındaki sorumluluk içinde onun yüzünün keşfi, Tanrı'nın sesini işitmenin bir tarzıdır. Din felsefesi üzerine kitaplarımdan birinin adı *De Dieu qui vient à l'idée*'dir [*Fikre Gelen Tanrı Üzerine*]. Tanrı'nın fikre gelişi, kuşkusuz ki başkasının yüzü karşısında üstlenilen sorumlulukla zamandaştır.

Aşkınlık içkinlikten ayrılamaz mı?

Kesinlikle ayrılamaz. Aşkınlık çok kolay değildir, aynı zamanda bir fedakârlık fırsatıdır, çocuk oyuncağı değildir.

Hıristiyanlara hitap ettiğinizde, sizin tecessümü [incarnation], *Tanrı'nın varlığının başkasının yüzünde mevcudiyeti olarak harfiyen anladığınızı açıkça ifade ediyorsunuz...*

Başka insan "türleri altında" deyimini kullanıyorum, ama başkasının Tanrı'nın tecessümü

olduğunu söylemiyorum. Tanrı'nın olumlanması ile benim insanlıkla ve başka insanla ilişkim arasında her koşulda bir ilişki vardır. Bu bir mantığın paradoksal momentidir. Başka insanla yakınlığınız içerisinde Tanrı'yla karşılaşırsınız. Bundan daha büyük yakınlık olamaz.

Dindar Yahudi açısından mitzva –"buyruk"– *aynı zamanda onun Tanrı'yla sürdürdüğü özgül yakınlıktır. Hıristiyanın anlamadığı şey de budur. Moses Mendelssohn'un* Jérusalem [Kudüs] *kitabına yazdığınız önsözde şöyle diyorsunuz: "[...] bu yasanın uygulanması gibi incelenmesi de yalnızca bir inanç ifadesi değildir, Tarihte ortaya çıkmış bir Tanrı'yla kurulan nihai yakınlıktır."*[1]

Ara basamaklar ne olursa olsun yasayla ilişki başka insanla ilişkidir. Örneğin *kaşrut*[2] gibi, bu ilişkiyi göstermeyen şeyler bile böyledir. Bütün Talmud düşüncesi budur.

Yüzü görmenin bir algı olmadığını kavramanın çok önemli olduğu üzerinde ısrarla durmak istiyorum. Bu, bir şeyi, bir tabloyu görmek değildir, hayır. Bu, aynı zamanda sorumluluk ilişkisidir, dolayısıyla Tanrı'nın kelamıdır. Gerçekten de, Aristotelesçi mantıktan bir uzaklaşmadır. İkiyken üçtür. Ben bunu söylediğimde bunu töz terimleriyle değil, klasik felsefe terimleriyle an-

[1] *À l'heure des nations*, Éditions de Minuit, 1988, s. 165.
[2] Dindar Yahudilerin beslenme kuralları.

lamak gerekir. Üçüncünün sahip olduğu bu yer biriciktir. Tanrı mevcuttur. Zaten ona cevap verilir.

Mantığa karşı olduğumu söylemiyorum, ama bunlar matematiksel olmayan küçük uzantılardır ve insan topluluğunun varlığını gerektirir.

Sizin ikame etme felsefeniz, beni yeri doldurulmaz bir varlık yapan sorumluluk felsefeniz, "altı milyon ölüden sonra hayatta kalmanın aklanamayan ayrıcalığı"nın bilincinde olan kişinin, belli bir andaki nihai anlamı gibi değil midir?

Bu olayın anahtarı bende yok. Fakat üçüncü şahıs karşısındaki sorumluluğun mevcut haliyle insanlığın duygusu ve insanın bilinci olması, bana insanı kavramanın bile ilkesi gibi gelmektedir. Tanrısal olan ancak burada tanrısaldır. Onun var olması bir iskemlenin var olmasından farklıdır. Bunu dindar bir biçimde değil, mutlak anlamda kesin biçimde söylemek gerekir.

De Dieu qui vient à l'idée*'de*[1] *şunları yazdığınızda da bunu söylüyorsunuz: "Benim bütün düşünceyi taşıyan, en derindeki düşüncem, sonluluk düşüncemden daha eski olan sonsuz*[luk] *düşüncem, zamanın bile diyakroni içinde olduğudur* [...] *(filozofların, geçiciliğinden ya da yokluğundan çekindiği) zamanın karşılıksızlığı sebebiyle, her bilinçlenme ediminden önce gelen*

[1] *A.g.e.*, s. 12.

ve bilinçten daha derin olan bir "adanmış olma" tarzıdır bu."

Kesinlikle. Fakat ben bunu temel felsefi kategorilere indirgiyorum. Şu ya da bu biçimde, Avrupa insanı ve genel olarak insan, olayları böyle hisseder. Bu kategorilerden kopuş, insanın mesajından kopuştur.

Bu bağlamda, yüzün kabulü başkasına duyulan bu saygıyı sürdürür, ki bu saygı Tanrı'ya saygıdır.

Tora'da, Musa ile Harun yargı çadırındalarken Tanrı'nın onların arasında konuştuğunun söylendiği olağanüstü bir bölüm var.

Orada bulunan, üçüncü şahıstır. Ne var ki, bunu dindarca bir şey gibi söylememek gerekir. Bu, başkasının yanına yaklaşan başlangıçtaki "siz"sinizdir. Elbette başka biçimler de alabilir.

Fakat eşitliğin olduğu bir toplumun, Tanrı'nın olduğu bir toplum olduğuna kesinlikle inanıyorum. Kutsal Kitabın bazı ayetleri böyle okunabilir.

*Bir keresinde şöyle yazmıştınız: "*Mitzva*'sız Yahudi, dünya için bir tehdittir." Ne demek istiyorsunuz?*

Bu, barışın bozulduğu anlamına geliyor. Bu biraz önce söylediğimle bağlantılandırılmalıdır, yani yasayla ilişki başka insanla ilişkidir.

"İkiyken üçtür" deyişimdeki paradoks, sağduyuya karşıt olsa bile korunmalıdır.

Sizin eserinizde, daha ilk kitaplarınızdan beri bir yazar pek az da olsa hep mevcuttur. Proust'tan söz ediyorum. Oysa Kafka neredeyse hiç yok.

Kafka'yı göz ardı etmemeli! Fakat Proust'taki öznelliğin yeri doldurulamaz. Hatanın taşıyıcısı her zaman benim. Proust'un öznelliğinde bir tür keder vardır. Kendi insanlığıyla dalga geçen biri değildir o. Onun eserinde olağanüstü olan şey, bir tür maruz kalma halidir. Bir tür çıplaklık diyebilirim. Bununla birlikte, bu maruz kalma hali her zaman için bir *mea culpa* biçimini almaz. Proust'un anlatısı, sefil olmayan ama maruz kalınan bir iklimde durmaktadır. Ben suçlu olmaktan suçluyum.

Proust'un her bir kişisinin, özellikle Albertine'in, adlandırılmadan beliren utanç, soğukluk, çıplaklık, yalnızlık gibi duygularla birlikte, kendini suçlu hissettiğini, ama her şeye rağmen Tanrı'yı dinlemeye muktedir olduğunu eklemeliyim.

Bu yüzyıl sonunda Yugoslavya'nın parçalanması gibi, dünyanın herhangi bir yerinde cereyan eden dram ve trajedilerden devletlerin kendilerini giderek daha fazla sorumlu hissettiği bir olguya tanık olmuyor muyuz? Burada İsrailliler, ancak selam durulabilecek bir etik duyu göstermektedirler.

Sayısız Hıristiyan ve insan da böyle. Sanki biz sorumluymuşuz gibi üzerimize çöken bir kâbus bu. Buradaki *biz*, benim. Bu çelişik durumlarda, suçlu olmaktan suçluyuz.

Benim sunumumun anafikri, başkasının başkalığının onun karşısındaki benim sorumluluğum olduğudur ki bu da ağırlık oluşturur, kaçar. İnsanlığa işaret eden şey, başkasını dert etmektir – Heidegger'in deyişiyle *die Sorge*. Başkasının dert edildiği her zaman görülmez. İnsanlık, diğerkâm şarkılar söylediği için başkasını anlamış olmaz. Üzerinde düşünürsek, hiçbir şey yapılmadığında sorumluluk devasa bir şeydir.

Bu Sorge *kelimesinde mevcut olan aciliyeti diyaloğumuzun başındaki anafikirle, rehineyle bağlayarak vitrayı tamamlayabiliriz. Bu durumda rehine, kalbinde insanın işaretini taşıyan kimse değil midir?*

Başkasından sorumlu olmak, rehine olmaktır. Haksız yere rehine olunur, ama bu *haksızlık* sorumluluğun temel bir unsurudur. Sorumluluğumun hatamı nerede aştığına, başkasının hatasının nerede benim avanslarımdan daha açık seçik olduğuna aldırmamaktır. Ahlaki yaşam, bu değişmeyen tutumdur. Sonuç olarak, sorumluluğun tanımında birlikte varoluş [*coexistence*] için paradoksal olan çözülmemiş çelişkiler vardır.

Rehine, sizin yerinize çalışan kimsedir ve eğer çalışmıyorsa, ölüdür. Toplumda daima bir rehine unsuru mevcuttur. Her zaman birinin rehinesiyizdir, fakat asla gidip şikayet etmeyiz.

Buluşmamızı sonlandırmak için değil, ama sonunda iyice açmak için size, gençliğinizde özel yeri olan bir ustanın olup olmadığını soracağım.

Birkaç ay önce, ustalarımdan biri hakkında tanıklığımı yazmamı istediler. *Mitgenommen* diye adlandırdığım bu küçük metinde,[1] Litvanya'da bana Almanca öğreten Doktor Moshe Schwabe'yi anıyordum. Size okuyayım:

"Ben çocuklarla Rusça konuşulan, yani Rus uygarlığının ve edebiyatının büyük prestijinin olduğu bir Yahudi ailesinde doğdum. 1914 savaşının ilanı ailemi yine de Batıya yakın olan bu yerden kovmuştu ve onlar da kademe kademe geri çekilerek Ukrayna'daki Harkov'da buldular kendilerini. Doğduğum şehrin devlet lisesi buraya taşınmıştı. 1916 sonbaharında oraya girdim: Çarlık rejimi altındaki bir Yahudi için önemli başarı.

Devrim o dönemde patlak verdi. Komünizm ve iç savaşların kargaşası. 1920 yılında ailem bir fırsattan yararlanıp önceki yıl bağımsız bir cumhuriyet olan Litvanya'ya geri döndüler. Orada Rusça eğitim veren bir Yahudi lisesinin son

[1] *Honeur aux maîtres*, ed. Marguerite Léna, Critérion, 1991.

sınıfında, bakaloryanın dengi olan olgunluk sertifikasına hazırlandım. Bu son sınıfta, Almanca öğretmenim Germen kültürünü derinden özümsemiş bir Yahudiydi: Doktor Moshe Schwabe. Alman işgali vesilesiyle Doğu Avrupa Museviliğini keşfetmişti. Heyecanlandı ve Musevi olmaya karar verdi. Bunun üzerine Litvanya Yahudi lisesinde öğretmenlik yapmayı kabul etti. Ama bizim gözümüzü kamaştıran şey Batıydı, Alman kültürü vasıtasıyla tanıdığımız Batı ve Goethe vasıtasıyla tanıdığımız Alman kültürüydü. Özellikle barış içinde yaşayan bir Avrupa diyaloğundan söz eden *Hermann ve Dorothea*'yı okuduğumuz ders saatleri "kırk derece ateşle okunur" denen *Faust*'un sayfalarının keşfine hazırlıktı ve bunu vaat ediyordu. Bu vaat karşısında en iyi öğrenciler soluk soluğa kalıyordu... Fakat öğretmenin bilgeliği bizi bu ateşlenmeden korudu: Ders yılı *Şiir ve Hakikat*'le bitti. Burada Goethe Frankfurt'taki çocukluğunu anlatır ve evi süsleyen, çoğu zaman karanlık ressamların tablolarını sayar. Zaferin karanlığı genç öğrencileri şoke eder: "Neden bilinmiyorlar?" Öğretmenimizin başına buyruk cevabı şuydu: "Goethe onları kendisiyle birlikte –*mitgenommen*– ölümsüzlüğe götürdü."

Ve Montaigne, Descartes, Pascal, Bergson kendi ölümsüzlüklerine bunca insanı, nesneyi, verimli toprağı beraberinde götüren ve böylece

onlara haysiyet kazandıran bu yolcular... Batı bu mudur? Puşkin, Petrarca, Dante, Shakespeare... Dünyayı süsleyen bakışlar.

1951 yılında, Moshe Schwabe'nin Batısı Yunanca öğretmenliği yaptığı Kudüs'te tamamlandı..."

III

YÜZ FENOMENOLOJİSİNDEN KOPUŞ FELSEFESİNE

I

YÜZÜN EPİFANİSİNDEN AZİZLİK FİKRİNE

İnsan deliliğinin karşısına neyi çıkarabiliriz? Bu soruya ünlü filozoflar değil, kimi zaman sağlıklarında tanınmayan ve eserleri ancak yeryüzündeki yaşamlarının ötesinde kendini bütün gücüyle göstermiş erkek ve kadınlar cevap verdi. Bu dünyadan göç edişlerinin ardından ünleri daha da büyümüş olan Simone Weil, Franz Rosenzweig gibi kişilerin yanında, Emmanuel Levinas'ın da bu düşünürler ailesine mensup olması mümkündür.

Levinas'ın Platon'dan yola çıkarak Bergson, Husserl ve Heidegger'e varan yüksek felsefe geleneğine mensup olduğunu hemen hatırlarsak, başat mefhum olan azizliğin özellikle son yirmi yıldan itibaren onun eserinde gerçekleştirdiği muazzam kırılmayı ölçebiliriz. Levinas daha *Lectures Talmudiques*'te[1] [*Talmud Okumaları*]

[1] Éditions de Minuit, 1968, 5 cilt.

azizin kutsal [olan] üzerindeki başatlığını saptamıştı.

Onun düşüncesini, eserini bir anlamda tamamlayan büyük yeniliğin, aziz ile azizliğin onun söylemine girişi olduğu kesindir. Tanrı'yı –ama hem Descartes'ın hem de Pascal'ınkinden fersah fersah uzak bir Tanrı'yı– felsefi söyleme yeniden dahil etmekle yetinmeyerek, başlangıçtaki sorumuza –Michel Foucault'nun üzerine bunca kafa yorduğu "dünyanın trajik deliliği"nin karşısına ne çıkarmalı?– cevap vermenin tek yolu olarak insanların azizliğini önümüze koyar. Konumuza geçmeden önce, Levinas'ta fikre gelen bu Tanrı üzerine bir laf daha edelim. Bence onun büyük Çin düşüncesinin Yol'uyla Tao–, Laozi ve Konfüçyüs'teki (Kong Usta) Tanrı fikrinin Gökyüzüyle (*tian*) karışması gibi bir ilişkisi vardır ve bu, *Entretiens*'de, varlıklar arasındaki ilişkilere öncülük eden etiğin daimi göndergesi olur.

O halde, dili genellikle Péguyci olan bu filozofun, yani Levinas'ın düşüncesinin bize açtığı Yol'da yürüyelim.

Levinas felsefesinde Varlığın anlamı sorusunu, bütün insan yaşamına anlam veren şey olan yüzün epifanisi'nin somutluğu etrafında soracağım.

Birkaç yıl önce kapağını Sartre'a ayırmış olan haftalık bir Fransız dergisi, "Sartre, hata tutkusu" başlığını atmıştı. Levinas için şunu söyleye-

biliriz: Levinas ya da başkası tutkusu –tutku kelimesinin iki anlamında.*

Dolayısıyla, sanki *başka türlü* ibaresi, var olma olgusu karşısındaki ikincilliği içinde varlığa yapıştırılan bir zarf olmakla yetinemez, ama *var olma* fiilinin temelinde bile öncelik taşıdığını eşsizliğiyle belirlermiş gibi, Levinas'ın "başka türlü var olmak" ile asla çakıştırmadığı *olmaktan başka türlü*'nün her olasılığını temellendiren ilke olan Varlık sorununu ortaya koyalım.

Levinas'ın ustalık kitabı olan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'ın [*Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*] ilk satırlarını ele alalım:[1] "Aşkınlığın bir anlamı varsa, *var olma olayı* –esse– için, öz için, yalnızca varlığın başkasına geçiş olgusunu belirtebilir. [...] Varlığın *başkasına* geçmek, olmaktan başka türlü. *Başka türlü olmak* değil, *olmaktan başka türlü.* Var olmamak da değil. Geçmek burada, ölmek anlamına gelmez."

Sorunsalı sergileyen bu ilk satırlar bize üç temel kelime vermektedir: aşkınlık, anlam ve *var olma olayı.* Bu noktada, kitabın başlangıcını oluşturan ve Levinas'ın katledilen akrabalarının adını andığı ikinci başlıkta İbraniceye baş-

---

* *Passion* kelimesi hem tutku hem de çile anlamına gelir, özel olarak da İsa'nın çektiklerini belirtir –çn.

[1] Martinus Nijhoff Publishers, La Haye, 1974; Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais," 1990 [bundan böyle *AEAE*].

vurmayı tercih edeceği kadar dile getirilemez ve gizli özünü aktaran altüst edici göçü, bu açılışa paralel bir şekilde ya da onunla birlikte okumak gerekip gerekmediği üzerinde düşünelim. İşte, bu ilk satırlar:

"Başka insan karşısında duyulan aynı nefretin, aynı antisemitizmin kurbanı olan her inançtan ve her milletten milyonlarca ve milyonlarca insanın yanı başında, Nasyonal Sosyalistlerin katlettiği altı milyon insan arasındaki en yakın varlıkların anısına."

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence'ın bütün felsefesi bu noktada başlar. Örneğin bir Martin Heidegger'in ilgisiz kaldığı bu açıklıktan, bu uçurumdan yola çıkarak nasıl felsefe yapılabilir?

Bu "olmaktan başka türlü," aslında daha bu ilk satırlarda söz konusu edilen ve başlık olarak belirtilen ölmekten başka türlüye gönderme yapmıyor mu? Başka deyişle, bu var olma ve ölme tarzları arasında hangi ilişkiyi ayırt edebiliriz? Olmaktan Başka Türlü, *başka türlü var olma* anlamına gelmemektedir. Buna karşılık, bir yanda ölmek, diğer yanda anısı bizi olmaktan başka türlüye yöneltebilecek bir *ölmekten başka türlü* var mıdır?

Levinas'ın yüzün epifanisinden yola çıkarak Tanrı'dan hareketle değil de, merhamet ve sorumluluktan hareketle, bir varlıktan diğerine ge-

çen sevgiden hareketle tanımlanan bir aşkınlığa nasıl vardığını göstermek istiyorum.

Olmaktan başka türlü, bir anlamda, hâlâ bir *conatus essendi* –kendi varlığı içinde ayak direyen varlık– olan, Pascal'ın sözünü ettiği bu "nefret edilebilir ben" olan başka türlü var olmanın tersidir. Fakat bu durumda, olmaktan başka türlü ikinci bir temel başkalık olmaz mı? Olmaktan başka türlünün yüceltilmiş bir bencillik olduğu konusunda bahse girelim. Platon *Gorgias*'ta[1] korkutan şeyin ölüm değil, "adil olmama fikri" olduğunu yazar. Aynı dönemde Çin'de filozof Mengzi şu öğretiyi savunur: "Her insan için, başkalarının başına gelmesine dayanamadığı bir şey vardır."[2] Olmaktan başka türlünün diğer adı iyiliktir, sonsuzdur ya da yine İyi'dir.

Bu durumda Levinas'ın bir yanda felsefi ve fenomenolojik, diğer yanda Kutsal Kitap'a ve Talmud'a dayalı iki kökü dikkate alındığında varlık mefhumundan yola çıkarak anlam mefhumu nasıl geliştirilebilir? Varoluşçuluğun ve yapısalcılığın, Lacancı okulun ve politik felsefenin tartışmasız biçimde eşsizliğini koruduğu bir dönemde Levinas Fransa'da Ricœur, Jankélévitch ve diğer birkaç kişiyle –özellikle Lyotard ve Derrida'yla– birlikte, anlamı yenileyen çağdaş büyük akımların

[1] Yunancadan tercüme eden ve sunan Monique Canto, Flammarion, coll. "Champs," 1987.

[2] Bkz. François Jullien, *Dialogue sur la morale*, Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais," 1998.

kıyısında bir filozof oldu; Derridacı yapısökümden –"bütün felsefe tarihinin egemen sorusu olan *'nedir?'* sorusunun köken ve sınırları düşüncesi"[1]– *stricto sensu* [dar anlamda] dahi geçmeyip temel mefhum olan ontolojinin yapısökümünden geçti.

Felsefe, Heidegger'in düşündüğü gibi Varlığı unutmuş ve ontolojinin anlamını yitirmiş midir, yoksa Levinas'ın düşündüğü gibi, İyi'yi unutmuş ve anlamını yitirmiş midir?[2] Çünkü olmaktan başka türlüye düşünmekten başka türlüyü katmak istemiş ve bunu da Nazizmin yükselişiyle ve Shoah'nın uygulamaya konmasıyla birlikte ahlaki ve felsefi değerlerin çöküşünden sonra – aynı dönemdeki Stalinizmi de unutmadan– Batı felsefesinin temellerinin sorgulanmasından yola çıkarak yapmıştır. Çünkü ontolojiden daha temel olan, varlığın azizliğini düşünmeye cesaret edebilmek için, düşünmenin başka türlüsünü de her koşulda oluşturmak gerekmiyor muydu?

Bu çöküşte, fazla varlığın muhtemelen faşizan bir politik sapmaya vardığını, çünkü varlığın kimi zaman temel başkalığı içinde başka'nın unutulmasına eşlik ettiğini –*Varlık ve Zaman*'dan 1933'teki rektörlük konuşmasına dek– kanıtlayan Heidegger'in payı nedir?

---

[1] Jacques Derrida, R.-P. Droit'yla yayımlanmamış söyleşi, *Le Monde,* 12 Ekim 2004, s. III.

[2] André de Murait, Cenevre Üniversitesinde profesör, Alain Tornay'nin *L'Oubli du bien: la réponse de Levinas*'ına önsöz (Cenevre, Slatkine, 1999).

Jean-Louis Dumas, *Histoire de la pensée*[1] [Düşünce Tarihi] adlı eserinde şunu yazmaktadır: "[Heidegger'in] ciddiyetli düşünce çalışmasının merkezinde insan değil varlık bulunmaktadır: Burada bizi Feuerbach'a geri götürecek bir antropoloji değil, temel bir ontoloji söz konusudur. Orada olmanın otantik tutumu, 'ölüm için özgürlük'tür." Levinas'ta anlamın bu yenilenmesi *Totalité et infini*[2] [*Bütünlük ve Sonsuz*] ile birlikte atılım göstererek, son bir araştırma alanı – Tanrı kelimesinin imlemeye başladığı momentin alanını– açacak ustalık kitabı olan *Autrement qu'être*'e varır.

Descartes ile Pascal'ın ve aynı şekilde Kierkegaard'ın da ardından, Tanrı'nın fikre gelişinin felsefi olarak yenilenmesi; işte Husserl ile Heidegger'i, *Varlık ve Zaman*'ın yazarının hiç okumamış gibi yaptığı Bergson'un ülkesine sokan kişinin büyük spekülatif başarısı budur.

Bütünlük ve Sonsuz'dan yola çıkarak, Levinas'ın "epifani" kelimesine tercih ettiği ve daha *En découvrant l'existence chez Husserl et Heidegger*'de[3] [*Husserl ve Heidegger'de Varoluşu Keşfederken*] görülen, burada dinamik [*inchoative*] anlamı kazanan "epifani" kelimesine sürekli

---

1 *Histoire de la pensée. Philosophie et philosophes. 3. Temps modernes*, Le Livre de Poche, 1993, s. 275.

2 Martinus Nijhoff Publishers, La Haye, 1984, 4. baskı; coll. "Biblio essais," Le Livre de Poche, 1993, s. 275.

3 Vrin, 1982, s. 198.

başvuruyla gerçekleşen değişimi daha derinden ele alalım. Epifaninin üçlü anlamı vardır; teolojik olduğu kadar poetik, ama öncelikle de felsefi olan bir anlam. Her birimiz için açık seçik olan bu felsefi anlam Levinas'ın bu kelimeye gösterdiği güçlü ilgiyi de açıklamaktadır.

"Yüzün yüz olarak epifanisi, bana bakan gözlerde [...] insanlığı açar."[1]

Kelime içkin gücünü, tamlığını *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'ta edinmiştir. Burada varlığın *Dasein*'dan "olmaktan başka türlü"ye yol alışında bütünüyle bulunan etiğin yüksek bir basamağına geçiş görülür. Bu, azizliğe götüren Yol'lardan biri olmakla övünebilecek, başkasının yerine geçmeye kadar varabilen, Levinas'ın *Dieu qui vient à l'idée*'nin son sayfalarında yazdığı gibi "başkası için ölme şeklindeki yüce bağışı üstlenmeye [*susception*]"[2] kadar giden yüksek bir sorumluluk olan içkinlikten aşkınlığa, ontolojiden etiğe geçiştir. Başkasına kendimi kurban edebildiğim, kendimi sunabildiğim varlığın bu aşkınlığına sadece kahramanlar, şehitler, azizler erişebilir. "Vahyin aşkınlığı, 'epifani'nin vahyi kabul edenin Sözünde gelmesine bağlıdır."[3]

Epifani bir belirişten daha fazlasıdır, sonsuzu "vahyetmesi" bakımından Vahiy'le akrabadır.

---

1 *TI, a.g.e.*, s. 234-235.

2 *A.g.e.*, s. 247.

3 *AEAE*, s. 234.

"Yüzün epifanisi"yle birlikte, güzellik ya da çirkinlik, genç ya da yaşlı ölçütlerine göre, plastik biçimiyle yüz değil, özü gereği aldatıcı ve geçici görünümün ötesinde, biricik İnsan Sureti (*face*) boyutu içindeki yüz söz konusudur. İnsan Sureti bütün çağrışımlardan önce ıstırabın ve ölümün hatırlanmasıdır. İnsan yüzü, insanlığın izini ve yansısını olduğu kadar, zayıflığın ve bahtsızlığın acımasız hatırlanışını da kendi içinde taşır.

Halkların yakın dönemdeki soykırım belleğinde unutulmaktan kurtarılmış her bir kurban adı, yüzü, çoğundan bir iz bile kalmamış on binlerce, hatta yüz binlerce başka kaybı temsil eder. Yine bu anlamda, her insan sureti, dünyanın mevcudiyetini kendi üzerinde taşır. Dolayısıyla ben anlam mefhumu üzerine düşünmek istiyorum. Konuşmaya başlamak, felsefe yapmaya başlamak her sorudan önce bir soru ve tek bir soru sormaktır. Ben burada Levinas'ın oldukça bilinen ve bilinmeyi de hak eden bir metninden alıntı yapıyorum. Metin "Sevgi ve Vahiy" başlığını taşımaktadır:[1]

"Mükemmel bir sorunun, içeriği o sorunun biçimini belirleyen bir sorunun var olduğunu düşünüyorum; ölüm sorusu. Bu mükemmel soru yüzün doğruluğu içindedir, fakat bu soruda ben de sorgulanırım; yüz, bana soru sorulması ve çağrılmam olgusudur."

---

[1] *La Charité aujourd'hui* (kolektif), Éd. SOS, 1981, s. 142.

Bu ilk soru, aynı zamanda Levinas'ta varlık sorununun ilk sergilenişi, insanın kendi ölümlülüğünü aşma yetisinin insanın önüne koyduğu temel sorgulamanın da anında cevabı olur.

Levinasçı metafizikte başlangıçta yüz vardı ve bu yüz etik bir sözden ayrılamaz. Bunun anlamı şundan başka ne olabilir ki?

"Yüz yaklaştıkça ten kelam olur, okşayış Söz olur."[1] *Verbum caro factum est* değil, *Caro verbum facta est*'tir. Bu olağanüstü bir felsefi kopuştur. Burada Levinas insanlık durumunun yukarı bir evresi olarak anneliğe seslenir. Annelik de bir azizlik midir? Felsefi söylemde bir amfiboloji ortaya çıkaran "azizlik" terimi bizi aynı zamanda bu terimin metafizik terminolojisi üzerinde düşünmeye de mecbur eder. Yahudi gelenekten gelen Levinas bu terimi "adalet" terimi yerine kullanmayı neden tercih etmektedir? Çünkü İbranice "aziz" anlamına gelen *kadoş*'u ve "azizlik" anlamına gelen *keduşa*'yı, *zadik* ya da *sedakah* ("adil" ve "adalet") terimlerine tercih eder; bunlar hem felsefede hem de teolojide adaletin bir üst evresidir. Azizlik adaletin üstünde olandır ve aziz, anlam bakımından sadece adil olan adilden üstündür. İmdi, Hıristiyanlıktan ve özellikle Katolik kilisesinden ayrılmak için en azından Fransızcada "adil" teriminin kullanılması tercih edilse bile, bizim geleneğimizin de şehit ve azizleri vardır.

---

1 *La Charité aujourd'hui*, *a.g.e.*, s. 150.

Kadın, tenselden tinsele geçişi, temelde tenden kaynaklanmayan şeyi temsil eder. Hayat veren kadın, çiftleşmede esasen arzudan, tenselden, erotik olandan kaynaklananı aşarak bunu bitmeyen bir sorumluluğa dönüştürür: Kendi özgürlüğü, rahatı pahasına, bir canlıyı kendi içine kabul eder. Bu fiziksel ve metafizik aşmadan yola çıkan Levinas "yüz yaklaştıkça ten kelam olur" diye yazabilmiştir. Dişi, filozofun felsefi düşüncesinde, aynı zamanda da Kutsal Kitap ve Talmud düşüncesinde önemli bir yer işgal eder. Dişi, insanın doruk noktasıdır. *Autrement qu'être*'in görkemli iki bölümü buna kanıttır:

"Annelik başkaları için sorumluluk anlamına gelir –başkalarının yerine geçmeye ve hem zulmün etkisinden hem de zalim ortadan kalksa bile zulmetmenin etkisinden acı çekmeye kadar varır. Annelik –taşımanın en yetkin hali– zalimin zulmü için bile sorumluluk taşır."[1]

Ve "'başkası için' yaralanabilirlik olan annelik, göstergenin bile anlamlılığı olan nihai anlam olduğundan, dayanıksızdır."[2]

Autrement qu'être'in *Totalité et infini*'yi aştığı nokta kimilerine göre fazlasıyla Hıristiyan olan, Levinas'a göre ise "öznelliğin özsel, ilk, temel yapısı" olan kişinin yakınına karşı olan sorumluluğunun bu doruğa varmış boyutunda bu-

---

1 *AEAE*, s. 121.

2 *A.g.e.*, s. 170.

lunur. Paul Ricœur, Levinas düşüncesinin aşırı, abartılı niteliğini rehinelik koşuluna ya da koşulsuz rehineliğe kadar giden bu sorumlulukta görüyordu. Ricœur haklıdır, fakat her türlü Hıristiyan ereğin dışında kalan bu ikameci, kurban edici, tanrıya kurban sunucu sevgiyi tamamen ölçüsüz şekilde meydana getirme iradesinde, azizlikle karışan ender bir felsefi boyutun olması da engellenemez. Burada, "'by definition' tiranik olan [...] Batı mantığı"[1] adına, Platon'dan Heidegger'e dek tiranlarla anlaşmış filozofların ahlaki borçlarından bir anlamda kurtulma söz konusu değil midir?

Böylece yalnızca anneler ve birkaç aziz –ya da adiller– "varlığın başkası"na geçerler. Levinas'ın pek bilmediği Çin felsefesi Konfüçyüs'ten beri *Ren* denen Egemen İyi'yi tahayyül etmektedir. Bu harf, insanı belirten eleman ile 2 sayısından oluşur: Başka deyişle, saf haldeki başkalık. Konfüçyüs'ün *Söyleşiler*'inde [VI:28] şu yazar: "Başkaları için ne yapabileceğini kendi içinden bulup çıkar. Seni *ren* yoluna sokacak olan şey budur!"[2] Anne Cheng insanlığın bu erdemine çok ender rastlandığını, dolayısıyla "Konfüçyüs'ün kimseyi bu nitelemeye layık görmediğini" belirtir.

---

1 Hannah Arendt, *Journal de pensée (1950-1973),* I [20], Seuil, 2 cilt, 2005.

2 *Entretiens de Confucius,* Çinceden Fransızcaya tercüme eden ve sunan Anne Cheng, Seuil, coll. "Points Sagesses," 1981, s. 20.

Descartes'ın ve Pascal'ın ardından, keza Kierkegaard'ın ardından, Tanrı'nın fikre gelişini felsefi olarak yenilemek, Levinas'ın yaşamının son on beş yılındaki son çalışma alanı olacaktır. *Olmaktan başka türlü*'den Batı felsefesinin temellerini sorgulayarak *düşünmekten başka türlü*'ye geçilir.

Bu "düşünmekten başka türlü" Platon'un *Devlet*'te "özün ötesi"nden söz edişi gibi, "Tanrı'nın fikre gelişinin ötesi"ne bağlanmaz mı?

Bu felsefede öylesine derinden, yeni bir anlam vardır ki, bu anlam ontoloji-ötesi bir biçim edinir ve –Levinas'ın fenomenolog olmasına rağmen– fenomenolojiden başka bir yol tutar. Buna metafizik, daha doğrusu *meta*etik adı verilebilir. Jacques Rolland'ın kayda değer felsefi denemesi olan *Parcours de l'autrement: lecture d'Emmanuel Levinas*'ta[1] yazdığı gibi, etik ancak ontoloji kadar bir "ilk felsefe" olabilir. Fakat Blanchot Levinasçı düşüncede "etiği başlangıca yerleştiren felsefi bir altüst oluş" algılar.[2]

Totalité et infini yazarının etiğini ahlakla ve ahlakın tüm yasa ve yasak hâlesiyle karıştırmaktan daha yanlış bir şey olamaz. Kant'ın kişinin kendi karşısındaki görevini başkaları karşısındaki görevinin önüne açıkça yerleştirdiği *Ahlak*

---

1 PUF, 2000.

2 "Ce qu'il nous a appris," *L'Arche* "spécial Levinas," Şubat 1996, s. 68.

Metafiziğinin Temellendirilmesi'yle de bunun hiç ilişkisi yoktur. Hayır, bu etik ancak azizlik olarak tanımlanabilir. Bu felsefenin gösterdiği cüret, azizliği yalnızca dinsel aşkınlığa özgü alandan çıkarmış olması ve onu aklın, kavramın olduğu kadar metafiziğin de alanına dahil etmesidir. Fakat radikal iyi'nin sınırı sorusunu sormamak da tehlikelidir. Hannah Arendt'in sorduğu gibi, bu sorumluluk adına "ahlak yasasına karşı"[1] çıkmamak nasıl mümkün olabilir?

Azizliği felsefi kategoriler arasına katma yönündeki bu irade Levinas'ın uzun süre taşıdığı bu bilincin vardığı noktadır, tamamlanmasıdır. Göz ardı ettikleri ya da felsefenin kıyısına attıkları alanları küçümseyen kimi filozofların sık sık yumuşattığı, hatta eleştirdiği bir sorundur bu (eleştiri kisvesi altında, antisemitizme hâlâ bağımlılık gösterenlerden; Yahudi kökenli ya da Yahudiliğe mensup bir filozofu filozof değil diye damgalamaya kadar işi vardıranlardan söz bile etmiyoruz).

Felsefe bize hâlâ ne öğretebilir diye sorgulayan bizlere düşen şey ise, sevginin bilgeliğini ve sevmekten başka türlü olarak bu sevgiyi ileri süren felsefenin bilincine varmaktır.

---

[1] *Journal de pensée*, op. cit., s. 202

2

SARTRE VE LEVINAS: HANGİ DİYALOG?

"Varoluşçuluk [...] antisemitizme karşı durabilir. Varoluşçu bir hümanizmanın, yani [...] modern dünyanın temel deneyimlerini kapsayan bir hümanizmanın varlığı; işte Sartre'ın bizim davamıza, insanın davasına temel katkısı budur."[1]

Emmanuel Levinas'ın Haziran 1947'de, Jean-Paul Sartre'ın Alliance Israélite Universelle'in himayesinde, Paris'te, Salle de la Chimie'de verdiği bir konferansın ertesinde yazdığı bu satırlar, *Bütünlük ve Sonsuz* filozofunun çoktan ünlenmiş çağdaşı üzerine yazdığı ilk satırlardır.

Bulantı'nın (1938) yayımlanmasının hemen ardından bu iki insan, iki filozof arasındaki ilk karşılaşma, ikisinin de büyüğü olan Gabriel Marcel'in evinde gerçekleşti, yani 1943 yılında çıkan *Varlık ve Hiçlik*'in yayımlanmasından yıllar önce, büyük

---

[1] *Les Imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, s. 122; Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais," 2000.

felaketin ortasında karşılaştılar. Sartre, Levinas'ın adıyla 1930 yılında, yani *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*'in [*Husserl Fenomenolojisinde Sezgi Teorisi*] yayımlandığı yıl karşılaştı. Sartre kitabı karıştırdıktan sonra "Ben de bunu söylemek isterdim, ama işte, Husserl önceden söylemiş!"[1] demişti.

Husserl, Levinas Değil

Bulantı Levinas'ın Sartre'ın düşüncesini keşfettiği kitap oldu. Bu keşif uzun süre boyunca uzak ve dahası, Sartre'ın son on yılının dönemeci olan 1970'li yıllara dek, tek yanlı bir hayranlık olarak kalacaktır. 1964 yılında Levinas Nobel Edebiyat ödülünü (felsefe Nobel'i yoktur) kazanan kişiye, bu ödülü reddetmesini kutlayan bir mektup göndermişti. Bütün bir gençliğin ustası bu mektuba cevap vermez. Yazarının "önemli" gördüğü bu mektupta, [Sartre'ın] Nobel'i reddetmiş olduğu için "belki de söz hakkına sahip tek kişi olduğu ve belki de konuşmanın tam zamanı olduğu" belirtiliyordu. "Mısır'a, Nasır'ın yanına gidip İsrail'le barış önermek gerek. Çılgın bir fikir! Ama ona, 'Sözü dinlenebilecek tek kişi sizsiniz' dedim."[2]

Levinas'ın bu olaydan söz ederken incinmemiş olması nasıl mümkün olabilir? Susamaz ve

---

[1] Aktaran Levinas: François Poirié, *Emmanuel Levinas, qui êtes-vous?*, Lyon, La Manufacture, 1987, s. 88.

[2] *A.g.e.*

anlatısının sonunda şunu sorar: "Bana söylendiğine göre, mektubumu aldığında 'Bu Levinas da kim?' diye sormuş. *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*'i unutmuş olabilir miydi?" Sartre Levinas'ı, Filistin sorunu üzerine hazırladığı *Temps modernes*'in özel sayısına katkıda bulunmasını istemek için evine davet ettiğinde bu incinme yatışmış gibidir. Levinas ünlü dergi için Sedat ve Begin'in tarihsel buluşması ve bundan doğan barış ruhu üzerine "Politique après!" [Sonra, Politika!] adlı metnini yazar.[1]

Sartre'la Diyalogta Başkası

Bir yandan "yüzün epifanisi"nin azizliğe açıldığı, diğer yandan aşkınlığın dinin yardımı olmadan anlaşıldığı felsefenin bu biricik momentine doğru yürüyüşümüzde *Humanisme de l'autre homme*'da [*Başka İnsanın Hümanizması*] bahsi geçen Sartre'a gidebiliriz. Burada Levinas, iz üzerine muhteşem bir açıklamanın ardından şu satırları yazar: "Sartre, Başkasının dünyada açılmış saf bir delik olduğunu, kayda değer bir şekilde söyleyecek, fakat analizi çok erken durduracaktır. O, mutlak anlamda var olmayandan yola çıkarak hareket etmektedir."[2]

---

1 Tekrar baskı: *L'Au-delà du verset*, Minuit, 1982.

2 Fata Morgana, 1972, s. 1958. Ayrıca bkz. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *a.g.e.*, s. 198.

Otuz yıl sonra *Le Temps et l'Autre* [*Zaman ve Başka*] adı altında yayımlanan 1947-1948 konferanslarında Levinas Sartrecı varoluşçuluğu sorguluyordu: "Sartre'ın felsefesinde ne olduğunu bilmediğim meleksi bir şimdiki zaman var. Varoluşun tüm yükü geçmişe fırlatılıp atıldığından, şimdiki zamanın özgürlüğü zaten maddenin üzerinde yer almaktadır."[1]

Levinas şimdiki zamanın özgürlüğüne, tartılabilir maddesinden tamamen yoksun kalmış olarak kavuşmak ister. Bu "meleksi şimdiki zaman"ı bir nitelik ya da değerlendirme olarak değil, tersine, Sartrecı naifliğin eleştirisi olarak anlamak gerekir. "Bu aynı zamanda, kendini ne kadar eleştirel ilan etse de her ontolojinin naifliğidir."[2] Bu ontoloji, bilincin şimdiki zamanını düşünüm sürecinin çıkış noktası yapar ve Levinas bu naifliğin yerine, onun için etik demek olan gerçek metafiziği geçirir. Bununla birlikte Sartre *cogito*'nun felsefenin kökeni olamayacağını yazdığından, başka sorununun "*cogito*'dan yola çıkarak ortaya konamayacağını, tersine, ben'in nesne olarak kavrandığı soyut moment olarak *cogito*'yu mümkün kılan[ın] başka'nın varlığı" olduğunu *Varlık ve Hiçlik'te* ileri sürerken göz kamaştırıcı bir sorunsallığa varmaz mı? Sartrecı *cogito*, her şeyin anlam bulmasını sağlayan başka'nın belirişiyle

---

1 *A.g.e.*, s. 44.

2 Alain Tornay, *L'Oubli du bien...*, *a.g.e.*, s. 123.

mümkün kılınmış Özne-Ben'in bilinci olduğundan, Levinasçı etikle aldatıcı bir teğet noktası yaratır.

Levinas'ın *cogito*'ya ve –bu *cogito*'dan yola çıkarak– bu Başka anlayışına dair kökten farklı bir anlayışı olduğu –bu ilk açıklamalarda daha öteye gitmesek bile– kolayca anlaşılır. Filozof *Bütünlük ve Sonsuz*'un son sayfalarında Sartre'a geri döner. Filozofumuz Sartrecı başkası anlayışı ile özgürlük arasındaki ilişkiyi eleştirmek istemektedir:

> "Sartre'da Başkası'yla buluşma benim özgürlüğümü tehdit eder; bu, başka bir özgürlüğün bakışı altında benim özgürlüğümün ortadan kalkmasına denktir. Varlığın gerçekten dışarıda kalan şeyle uyumsuzluğu, belki de en güçlü şekilde burada kendini gösterir. Fakat bizce özgürlüğün doğrulanma sorunu da burada kendini gösterir: Başkasının varlığı, özgürlüğün naif meşruluğunu tartışma konusu etmez mi? Özgürlük de kendisi için bir utanç olarak belirmez mi? Ve bir gasp olarak kendine indirgenmiş değil midir?"[1]

Özgürlüğün son mercii, tuhaf bir şekilde hem Levinas'ta hem de Sartre'da –birbirine zıt nedenlerle de olsa– yakının/komşunun belirişidir. Levinas'a göre benim özgürlüğüm temel olarak sahip olduğu şeyle, her talepten önce, her çağrıdan önce meydana gelen Başkası karşısındaki

[1] *TI, a.g.e.*, s. 338-339.

sorumluluğumla başlarken, Sartre'a göre özgürlüğüm bu sorumlulukla sona eriyor gibidir.

Kafka'nın Ortaya Çıkışı ve Aşkınlık

Levinas'tan çok Sartre'a yakın olan, fakat Yahudi ruhuna olduğu kadar insan ruhuna da içkin belli bir metafizik kaygıdan ayrılamayan bir anlamı her iki filozof için de taşımaya devam eden Kafka'nın simgesel eserinin Sartre ile Levinas arasında bulunduğu olgusu üzerinde pek az araştırmacı durmuştur. Şunu neredeyse söyleyebiliriz ki, iki filozofumuz ile Kafka arasındaki ortaklık uzaklık nedeniyle değil, tersine, neredeyse ifade edilemeyen bir yakınlık nedeniyle, Kafka'nın eseri anlamı ve sonuç olarak bütün felsefeyi aştığından, onun hakkında söyleyecek hiçbir şeyleri –ya da daha kesin ifadeyle, neredeyse hiçbir şeyleri– olmamasıdır. Sartre, *Situations I*'de Blanchot'nun Kafka üzerine söylemine karşıt olarak şunu yazar:

> "... Kafka hakkında bu zamanın en ender ve en büyük yazarlarından biri olması dışında söyleyecek bir şeyim yoktur. Üstelik o ilktir, onun seçtiği teknik onda bir ihtiyaca cevap verir. İmkânsız bir aşkınlığın sürekli altüst ettiği insan yaşamını bize gösteriyor olması, bu aşkınlığın varlığına inandığı içindir. Açıkçası bu aşkınlık bizim erişimimiz dışındadır. Onun evreni hem fantastiktir hem de kesinlikle doğrudur."[1]

---

[1] *Aminadab*: *Situations I*, Gallimard, 1947, s. 139.

Bu kadar az kelimeyle pek çok şey söyleyen bu satırlar Levinas'ın *De Dieu qui vient à l'idée*'nin son sayfalarında, metnin gövdesi içinde değil sonunda yer alan, kapsamı oldukça geniş bir dipnotta Prag'ın trajik kâhini üzerine yazdığı tek notu bize ister istemez hatırlatır.

"Burada Kutsal Kitap'taki meseller yerine, çağdaş edebiyat dünyasının "Kutsal Kitap"ı olduğu düşünülen kitapları hatırlıyorum: Kafka'nın eserleri.

İnsanların yolunu şaşırtan ve onları birbirinden ayıran İktidarın, Hiyerarşinin ve Yönetimin labirent ve çıkmazlarının ötesinde, bu eserde insanın kimliği, var olma hakkı ve var olma macerasının meydana gelişindeki masumiyet sorunu suçluluğun olmadığı bir suçlama altında ortaya konulur."[1]

Bu iki sözde, söylenmeyen bu aşkınlık hakkında ve tamamen ateşten, akkor halindeki, her satırda, her kelimede görülen, ama adı anılmayan bir kurtuluşun beklentisine doğru yönelen "suçluluk duygusunun olmadığı suçlama" hakkında Levinas ile Sartre arasında belirleyici, metafizik bir yakınlık görmemek mümkün müdür? Diğer yandan, 1980 tarihli bir söyleşide *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'ın yazarı bir kez daha Kafka'ya geri dönecekti:

---

[1] *A.g.e.*, s. 257.

"Kafka'yı da düşünün. O suçun olmadığı bir suçluluk duygusunu, insanın kendisine yöneltilen suçlamaları asla anlamadığı bir dünyayı tarif eder. Burada anlam sorununun doğduğu görülür. Bu yalnızca "Hayatım doğru mudur?" değil, "Var olmak doğru mudur?" sorusudur da. Bu çok önemlidir, çünkü iyilik daima varolan varlığa göre ölçülür."[1]

Levinas'ta "Var olmak doğru mudur?" sorusu yalnızca doğallığında etik bir boyut edinmekle kalmaz, özellikle trajik bir boyut da edinir, çünkü "altı milyon ölünün ardından hayatta kalmanın haklı gösterilemeyen ayrıcalığı"nın,[2] en temel mahremiyeti içinde ona sorduğu soruya da zorunlu olarak gönderme yapmaktadır.

Şato'da, *Dönüşüm*'de, özellikle *Yasa Kapısı*'ndaki meselde olduğu gibi, erişilemeyen aşkınlık. Sartre bu anlatının son satırlarından çok etkilenmişti. Kır insanının son sorusunu ve Yasa bekçisinin son cevabını özellikle benimseyerek okuduğu bile düşünülebilir. Gerçekten de Kafka'nın ortaya attığı soru baş döndürücüdür: "Eğer herkes yasa özlemi içindeyse, nasıl oluyor da bütün bu yıllar boyunca benden başka kimse içeri girmek istemedi?"[3] Bekçi ise satır gibi bir

---

1 Christian Descamps'la söyleşi, *Le Monde*, 2 Kasım 1980.

2 *Nom propres, a.g.e.*, s. 142.

3 *La Métalorphose*, tercüme Alexandre Vialette, Gallimard, coll. "Folio," 1987, s. 134.

sözle bu lafı keser: "Buraya senden başka kimse giremez, çünkü bu kapı yalnızca sana ayrılmıştı. Artık ben gidiyorum ve kapıyı kapatıyorum."[1]

Sartre ise *Varlık ve Hiçlik*'te şu yorumda bulunur: "*Herkesin kendi kapısını kendisinin yaptığı* da eklendiğinde işte bu "kendi-için"dir."[2] Bununla birlikte Sartre bu saptamayla bu nihai sorgulamaların anlamını iyice irdelemiş olmaz. Zaten böyle bir iddiası da yoktur. Fakat herkesin kendinde –ve yerleşik, aşikâr bir kendi-için'de– kendi kapısının olması, *a contrario*, her ontolojinin kendi kendini mahkûm ettiğini ve *Für-sorge* –başkası-için– şeklinde patlamayacak bir kendi-için'in bu kapatılmasından yalnızca yüzün epifanisinin koptuğunu belirtmektedir. "Başkası-için" aslında nedir? Başkası için duyulan sıkıntının kendi için duyulan kaygının önüne geçtiği bir kendi-için'dir.

Sartre ve Yahudiler

Büyük soruna geliyoruz.

Sartre ve Yahudiler, bizim buluşmamızın nedeni budur. Sartre ve Levinas tamamen felsefi alanda gerçekten de asla birbirlerinin zıddı değilken, belirgin bir şekilde ayrı olsalar da, son diyalogları olan ve Benny Lévy'nin aktardığı

---

[1] Tarafımızdan çevrilmiştir, *Der Prozess*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1997, s. 198.

[2] *A.g.e.*, s. 595.

L'Espoir maintenant'da gördüğümüz haliyle Yahudi düşüncesi karşısında Sartre'ın son tutumu bu kez Museviliğin filozofu ve düşünürü olan Levinas'la belli bir yakınlığı ortaya koymaktadır. Burada bu diyaloğun başlangıcındaki önemli bir bölümü aktarmak istiyoruz:

"[J.-P.S.] Yahudi dini bu dünyanın sonuyla aynı zamanda bir başka dünyanın belirişini ileri sürer. Bu dünyadan yapılan, ama şeylerin başka türlü düzenlendiği bir başka dünya. Benim hoşuma giden başka bir tema daha var: Yahudi ölüler ve diğerleri dirilip yeryüzüne geri dönecekler. Hıristiyan anlayışın tersine, günümüzün Yahudi ölülerinin mezarlıktan başka hayatları yoktur ve bu yeni dünyada canlanıp yeniden doğacaklardır. Bu yeni dünya sondur.

[B.L.] Bu seni neden ilgilendiriyor?

[J.-P.S.] Her Yahudi'nin az çok bilinçli olarak yöneldiği, ama sonuçta insanlığı birleştirmesi gereken ereklilik, özü toplumsal olduğu kadar dinsel de olan bu amaç sadece Yahudi halkınındır...

[...] İnsanların birbirleri için var olmalarının başlangıcı da denebilir. Yani ahlaki bir amaç. Daha doğrusu, ahlaklılık. Yahudi, dünyanın sonunu düşünür, bu dünyanın sonunu. Diğerinin ortaya çıkışı ise insanların birbirleri için etik varoluşunun belirişidir."[1]

---

[1] *L'Espoir maintenant. Les entretients de 1980,* Lagras-

Devamı da aynı ölçüde çarpıcıdır. Dünyanın sonuna ve mantıki sonucu olan mesihlik çağına dair Yahudi anlayışının nihai hedefinin, başka deyişle son kertesinin etik olmadığını belirten Benny Lévy'nin bir saptaması üzerine Sartre belli ki dostunun sözlerine dikkat etmeden, düşüncesini aynı hızla sürdürmeye devam eder: "Son amacı, yani ahlakın gerçekten de insanların birbirleri için yaşama tarzı olacağı momenti bulmak gerek."

Bu sayfalar çoğumuz için altüst edicidir. Ben de şu soruyu soruyorum: Sartre son döneminde Levinasçı mı olmuş?

Sartre sonunda, Yahudilere mesihçiliği atfeder. Bunun Yahudi olmayan karşılığına, ona göre, devrim denecektir. Yahudiler, bir yer kabuğu ve toprak olarak dünyanın sonu gibi sıradan bir şeyin değil, aşkın bir olayın getireceği bir tarihten kaçışın, çıkışın olabileceğini, daha doğrusu olması gerektiğini ilk düşünmüş olanlardır. Başlangıca, gerçek bir kurtuluş olan bir Kavuşma denk düşmelidir. Tarihin kurtuluşudur bu elbette, ama tarihin dışında bir kurtuluş. Sartre'ın politik ve devrimci mücadelesi, Yahudiler ve Yahudi olmayanlar şeklindeki bu iki insan kategorisi tarafından bir tür laik mesihçilik olarak mı anlaşılmalıdır? Benny Lévy'ye kendini bu kadar açık bir şekilde ifade etmeden önce onu kim anlamış olabilir?

---

se, Verdier, 1991, s. 76-78.

Son derece ciddi bir sorunla karşı karşıya olduğumuzun gayet farkındayız, çünkü Hegel'le birlikte, tarihin bir bütünlüğüne sahibiz ve İsrail'in tarihin bu bütünlüğünden kaçması, herhangi bir karar vericinin tek yanlı kararı ya da kaprisi sonucu değil, Yahudi halkını tarihinden *a priori* olarak dışlayan Hegel'in kendisi nedeniyledir. *Bulantı*'nın yazarı için tarihin anlamının bu sorgulanması –kısa süre önce "soluğun tersine dönmesi" [nefes dönümü] olarak tercüme edilen, Celan'ın güçlü kelimesini kullanırsak– bir tür *Atemwende* oldu.[1]

Réflexion sur la question juive [*Yahudi Sorunu Üzerine Düşünceler*] döneminde Sartre bir Yahudi tarihi olasılığı sorusuna karşılık şu cevabı verir: Yahudi tarihi yoktur. Sartre'ın tarihten anladığı şey, Hegelci anlamda bir tarihti, yani tarihsel ve *de facto* politik bir meşruiyetle birlikte, bir toprak üzerinde bir halkın tarihi. Dağılmış ve sürgün edilmiş olduğu kesin olan, topraksız bir halkın, ortak bir yazgı içinde cisimleşen, en azından sürgünün getirdiği jeopolitik gerçekliği taşıyan halkın tarihini düşünmenin akla yatkınlığını tartmamıştı.

Varoluşçuluğun –üstelik ateist varoluşçuluğun– filozofu için henüz Yahudi tarihi yoksa da, en azından bir *Yahudi kaderi* vardı, hem de gayet

[1] *Renverse du souffle*, Jean-Pierre Lefebvre'in tercümesi, Seuil, 2003.

güçlü bir şekilde! Yahudi düşüncesinin bazı temel akımlarının sözcüleriyle karşı karşıya gelen, Claude Lanzmann'la, Benny Lévy'yle ve evlatlık kızı Ariette Elkaïm-Sartre'la karşılaşan Jean-Paul Sartre yanılmış olduğu mantıksal sonucuna varmalıydı. Benny Lévy'ye söylediği şeyi bu açıklamaktadır: "Tarih felsefesi bir Yahudi tarihinin olmasına ya da olmamasına göre değişir. Oysa bir Yahudi tarihinin var olduğu kesindir."[1]

Sartre, mantığının son noktasına dek Benny Lévy'yi takip edecek ve Hegel'in "Yahudi'nin işini bitirmek istediği" hipotezini kabul edecektir. Hegel'in Batıya dayatmak istediği tarih anlayışından kurtulmayı sağlayan tam da bu Yahudidir. Ve başyapıtı *Der Stern der Erlösung*'la[2] (*Kefaret Yıldızı*) bütünlük kavramını, özellikle de tarihin bütünlüğü kavramını –Husserl'le birlikte– zor durumda bırakan ilk düşünürlerden biri olan Rosenzweig'e kadar neredeyse başarılı olur.

Emmanuel Levinas da *Bütünlük ve Sonsuz*'da Hegelci tarih felsefesinden kopuşunu belirtir.

Malraux, Sartre ve Yahudiler

Dağılmış bir halkın bu gerçekliği, Yahuda sürgününden ve 70 yılında Kudüs Tapınağının yıkıl-

---

1 *L'Espoir maintenant..., a.g.e.*, s. 74-75.

2 Seuil, 1982 ve 2003, Almancadan Fransızcaya tercüme eden Alexandre Derczanski ve Jean-Louis Schlegel. Bu son baskıya gönderme yapıyoruz.

masından günümüze dek gerçek bir ortak tarihi olmayan bu halkın gerçekliği sonuçta neye bağlıdır? Sartre bu sorgulamaya önemli bir yanıt getirerek Levinas'ın sürekli geliştirdiği ve Levinas'ın ötesinde, Malraux'nun ve Yahudi halkının da geliştirdiği Yahudi tarih anlayışına katılır.

Sartre ile Malraux'nun en azından bir konuda anlaşabileceklerinden hiç kuşkumuz olmamıştı: Yahudi halkıyla ve İsrail'le ilişkileri. Sartre şu cevabı verir: "Dikkatli incelendiğinde sanırım Yahudi halkında önemli olan, binlerce yıl boyunca tek bir Tanrı'yla ilişkili olmasıdır, tektanrıcıdır ve onu çok tanrıya sahip bütün eski halklardan ayırt eden ve mutlak anlamda temel ve özerk kılan da budur."[1]

Bir an Malraux'ya ve *Israël* adı altında 1956 yılında –İbrani devleti henüz on yaşında bile değilken– yayımlanan bir esere önsözünde Yahudilerin Tanrı'yla bu çok özel ilişkileri hakkında söylediklerine geri dönüyorum:

> "Belki de İsrail Tanrı'yı tamamen ciddiye almış tek Doğu halkıydı. [...] Bu millet [...] binlerce yıllık çağrılarla azgın bir rasyonalizmi birleştirir [...] Tanrı'nın mahvettiği halkı, adaletten kısmen daha az zarar görmüştür ve devlet aklını keşfettiğinde bunu unutmak istememektedir. [...] Kutsal Kitap yoksa, tanrısallığı da yükümlülük altında bırakan bir dönüşüm içinde

[1] *L'Espoir maintenant..., a.g.e.*

Kutsal Kitap oluşmamışsa, İsrail devleti de yoktur."[1]

Sartre İsrail devletinden aceleye getirilmiş satırlarda söz etmez, fakat Malraux'nun bu halkın Tanrı'yla, Biricik'le, bizim adlandırmamızla *Haşem*'le, yani Ad'la bağının örnek oluşturması üzerine söylediği bu sözler şaşırtıcı bir şekilde, Sartre'ın sözleriyle aynı üsluptadır. Malraux'da daha az kafa karıştırıcı olan şey Sartre'da daha fazla kafa karıştırmaktadır, yani her ikisi de – Levinas'ın doğal olarak yaptığı gibi– bizim "kutsal tarih" diye adlandırdığımız şeyi dikkate almışlardır.

Benny Lévy'yle Diyalog

Levinas'la birlikte kutsal tarihi anmak, Sartre'ın, Benny Lévy'yle söyleşide, Yahudi'nin "metafizik karakteri" dediği şeyi belirtmek demektir. Metafizik karakter, doğası gereği dinsel, aşkın, –söylemeye cüret edersek– Tanrı'ya bağlayan karakterden ayrılamaz.

Şu an Hegel'e yönelik temel eleştiri olan, Sartre-Levinas diyaloğunun en incelikli noktasına temas ettiğimizin bilincindeyiz. Levinas, Sartre'a adanmış üç metninden birinde şunu yazar: "Eğer bir Yahudi tarihi varsa, Hegel doğru değildir. Oysa bir Yahudi tarihi vardır. [...]" Ve Levinas ekler:

---

[1] *Israël,* Nicolas Lazar'ın metinlerinden seçmeler ve Izis'in ilüstrasyonları, Lozan, Clairfortaine, 1956.

"Yeryüzünde bir Yahudi devleti umudunu temelde her zaman taşıyan Yahudi halkının tarihi, Hegelci mantığın hükümran ve görkemli mimarı olan Sartre'ın zihninde kuşku uyandırsa da bu, aynı zamanda, söz konusu devletin tamamen politik bir tarihe, galiplerin ve kibirlilerin yazdığı bir tarihe açılması anlamına gelmez mi? Böyle bir proje, milliyetçi bir özellik taşımanın ötesinde, insanın çetrefil insanlık olanaklarından biridir."[1]

Yahudi yazgısının sonuçta insanlığa sunulan yollardan biri olarak gösterildiği şahane bir ifadenin ötesinde; Benny Lévy'yle diyaloğunda Sartre'ın belirttiği düşünce de sürdürülmektedir. Sartre da Levinas gibi Yahudi yazgısını evrensel bir paradigma olarak mı kavramıştır?

Yahudilerin bir özlerinin olup olmadığını savaşın hemen ertesinde tartışan *Réflexions sur la question juive* yazarının düşüncesinde nasıl bir değişimdir bu! "Yahudi Olmak" başlıklı ve *Confluences*'ta yayımlanan 1947 tarihli bir metinde Levinas, genç Sartre'ın bu özü tartışabileceğini anlamış ve son dönem Sartre'ının Yahudi olmanın karmaşıklığına açılabileceğini bir anlamda otuz yıl önceden öngörerek şunları yazmıştı:

"Böylece Yahudi olgusunun çıplak, özü içinde belirlenimsiz var olduğu ve Sartre'cı şemaya

[1] "Un langage qui nous est familier," *Les Imprévus de l'histoire, a.g.e.*, s. 128-133.

göre kendine bir öz seçmeye çağrıldığı hâlâ doğru olsa da, bu olgu, kendi yapaylığı içinde, seçimsiz düşünülemez. *Böyle bir olgu olmaması, kutsal tarihle dolu olmasından değildir, kutsal tarihe gönderme yapar, çünkü böyle bir olgudur.*

Başka deyişle, Yahudi bizzat dinsel olayın dünyanın içine girmesidir, dahası, dinin olmadığı bir dünyanın imkânsızlığıdır."[1]

Sartre bu satırları okumuş muydu bilmiyorum, fakat Yahudiliği ve Yahudi olgusunu kutsal tarih fikrinden ayrılmaz biçimde ve Levinas'ın burada söylediği gibi, Yahudinin, bütün varlığıyla, "dinin olmadığı bir dünyanın [...] imkânsızlığı"na tanıklık etmesi fikrinden ayrılmaz biçimde düşünmenin bir başka tarzını keşfetmeye koyulduğundan, Benny Lévy'yle diyaloğundan sonra bu satırları keşfetse ilk şaşıran o olurdu.

Dinin olmadığı bir dünya belki olur, fakat ortaya konulması gereken başka bir şey vardır, çünkü bu "dinin olmadığı bir dünyanın [...] imkânsızlığı"nı bize büyüleyici Hinduizm kadar Yahudilik de söylemektedir. Yahudilik kendi içinde, din adamının, azizin bir anlamda *mecbur (mu?) oldukları* –hayır, gerekli oldukları– bir dünyaya temel olan bu ilişkiden başka nitelikte bir şey taşır.

---

[1] Jacques Calmy (ed.), "Bilan juif," *Confluences*, no 15-17, 1947; yeni baskısı: *Les Cahiers d'études lévinassiennes* no 1, Kudüs (diffusion Verdier), 2002, s. 99-106. İtalikler Levinas'a ait.

Yahudi olmakta, aşılamaz bir deneyim vardır. Biz bunu, Levinas gibi konuşursak, kelimenin gerçek anlamında insani *koşulsuzluk* olarak adlandırabiliriz. Ve burada Levinas'ın bu kısa ama önemli metnine son kez geri dönmek istiyoruz. Levinas burada, güç ve stil bakımından yüce olan birkaç sayfada kendi deyişiyle "olgu, kişilik ve özgürlük olarak insanlık durumunun gerçekleşmesi" olan Yahudi başkalığının özünü analiz eder.

İşte 1947'de *Réflexions sur la question juive*'in ilk baskısını takip eden yıl yazdığı satırlar:

"Onun [Yahudinin] bütün özgünlüğü, sadece mevcut olan kökensiz bir dünyadan kopmuş olmasıdır. Kendini Sartre'ın fark edemeyeceği bir dünyaya derhal yerleştirir. Teolojik nedenlerle değil, deneyim nedeniyle buraya yerleşir. Onun teolojisi, yapaylığını açıklar.

Somut olarak, bu boyut her Yahudi tarafından metafizik olarak var olduğu duygusu içinde yaşanır."[1]

Pekâlâ! Son dönem Sartre'ının Yahudi varlığını "fark etmeyi" başaramadığı gibi, metafizik olarak anlayamadığı da inkâr edilemez.

Kuşkusuz fazlasıyla kısmi olan iki filozof arasındaki bu yakınlaşmayı sonuçlandırmak için bu yeni düşünceye geri dönmek istiyoruz. Sartre'ın, Yahudi tarih teorisini –"bu dünyanın sonu"– ölü-

[1] *A.g.e.*, s. 105.

lerin dirilişiyle yan yana koyarak, Benny Lévy vasıtasıyla 1947 tarihindeki Levinas'a cevap veriyor gözüktüğü o teolojik-politik düşünceleri tekrar okuyalım.

Yahudilerin zamanın sonu anlayışı gerçekten de yeni bir Yaratılış ile bağlantılıdır ve bütün insanlığın Yaşayan Tanrı'yı kabulünün ve tümdengelim yoluyla, Kurtuluş planı içinde Yahudilerin gerçekten de Tanrı'nın habercileri oldukları kabulünün başlatacağı bir dünyanın kurtuluşunun habercisi olan mesihçi inançtan beslenmektedir. Kefaret zamanı, insanlığın toplumsal restorasyonundan, daha doğrusu dünyanın *Şalomlaşmasından,* insanlar arasında barış ve kardeşliğin artık her an, her gün ve her gece inkâr edilmeyeceği bir dünyadan ayrılamaz.

Her İsrailoğlunun yanında –çünkü Talmud'un *Sanhedrin* risalesinde söylediği gibi:[1] *"Kol Israel yeş lahem helek leolam habah* –Her İsrailoğlunun gelecek dünyada yeri vardır"– her milletten Adil orada olacaktır, *Zadike umot haolam.*

Sartre'ın hoşuna giden şey bir yandan ölülerin, Yahudi anlayışına uygun olarak Nihai Kefareti bekleyen ölü olmaktan başka yazgılarının olmaması fikridir, diğer yandan göksel Kudüs'ün, –Yahudi olmaktan çok Hıristiyan olan bir ifadeyi kullanırsak– bu dünyada, kuşkusuz günahların-

[1] Talmud Babli, *Sanhédrin* 90a, Kudüs, Steinsalzt, Israël Institute for Talmudic Publications, 1982.

dan kurtulmuş, kefaret ödemiş olacak bu insanlık içinde cisimleşmiş olmasıdır. Mesihçi çağ, göğün enginliği içinde, Dünya ile Mars arasında bir yerde yaşanmayacaktır, hayır! Dünyanın tüm nefretinin, dünyanın tüm şiddetinin iki tohumu olan cehaletin ve arzunun yerine evrensel *Şalom*'un geçtiği yeryüzünün bu somutluğu içinde yaşanacaktır.

3

ÖLÜM VE BAŞKA YA DA MALRAUX'YLA DİYALOG

Ölüm nedir ve neden ölüm var sorularına hiçbir din cevap getirmemiştir. Belki Budizm hariç, zaten getiremezdi de, çünkü bunlar özü gereği cevapsız sorulardır. Hıristiyanlık ve Hinduizm bu ikili soruya özellikle eğilmiş olduklarından öncelikle ölümün göksel bir yaşama geçişten ya da bir ruh göçünden başka bir şey olmadığını belirtmek ister. Fakat bunu söylerken bu geçişin çürütülemez gizemini gözden gizler. Dirilişe inanmak ölmenin, ruhun –ya da herhangi bir şeyin– başka bir yaşam biçimine varan bir geçişten başka bir şey olmadığını söylerken acele eder ve de fazla kolaya kaçar oysaki bu geçiş nüfuz edilemez bir bütünlük, bir sondur, baş döndürücü bir kopuştur. Ayrıca kökten farklı olan Hıristiyanlık ile Budizmin geçiş fikri üzerinde, başka bir hayat fikri üzerinde bir şekilde çakıştıklarını saptamak da tuhaftır.

Bir Vahye ya da hangisi olursa olsun bir inanca inanmanın yine de bir cevap, *post mortem* bir garanti olmadığını kabul etmek gerekmez mi? Ölümün gizemini hiçbir şey, hiçbir sonsuz yaşam vaadi ortadan kaldıramaz. Kafka'nın sorgulaması temel önemdedir: "Teselli edilemez bir şey düşünebilir miyiz? Daha doğrusu, tesellinin soluğu olmadan avutulamaz bir şey?"[1] Fakat gökyüzü – tehditkâr değilse de– umutsuzca boş ve sessizdir. *La Voie royale*'in son sayfasında "bir insan yaşamının sonunu hiçbir tanrısal düşünce, gelecekteki hiçbir ödül, hiçbir şey haklı gösteremez," diye haykıran Perken'i hatırlayalım.

Ölümün nüfuz edilemez niteliğinin kalıcılığı yine de inancın inkârı değildir, inanan kişi için bir tehlike de değildir. Hiçbir tanrının, hiçbir peygamberin, hiçbir mesihin cevap veremediği bu sorunun yalnızca savı vardır. Yine de ne kadar çok din sanki anahtarı ellerindeymiş gibi, ölümün sırrını kendi tekellerine alma eğilimi göstermiştir? Bizim ölümle ilişkimizin nesnelliğinin kendindeliğinin, nüfuz edilemezlik olduğunu kim çürütebilir? Husserl, *Recherches logiques*'inde [*Mantık Araştırmaları*] şunu yazmaktadır: "Nesnelliğin kendindeliğinin temsil düzeyine erişmesini, dolayısıyla yeniden bir tür öznellik olabilmesini nasıl anlamak gerekir?"[2]

---

[1] *Journal*: *Œuvres complètes* III, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade," tercüme Marthe Robert, 1984, s. 441.

[2] Emmanuel Levinas'ın Fransızca tercümesinden:

Ölümden sonra Hiçbir şey [*Rien*] olmadığını söyleyenler karşısında da durum aynıdır. Levinas'ın ilk buluşmalarımızdan birinde bana söylemiş olduğu ve karşı karşıya olduğumuz sorunsalı güçlü bir şekilde ortaya koyan sözleri burada tekrarlayacağım:

> "Ölümün yadsıma [*négation*] olduğu söylenir hemen. Ölüm yadsıma değildir, çünkü bir gizemdir. Ölümden sonra yaşam olmaması, hiçbir hayatta kalma, diriliş umudu görülmemesi hiç değildir. Diriliş ölümün bir hiç olmadığını aynı kolaylıkla söyler. Ölümün ne olduğu bilinmemektedir, çünkü *par excellence* [mükemmelen] gizemdir. Ölümden söz etmek, her mantığı terk etmektir. Yalnızca ölünüyor olmakla kalınmaz. Ölümün etrafında örülmek istenen bütün mantıksal biçimler de tarif edilmek istenen olayın içinde yok olur."

Sorun otantik [*authentique*] bir inancın ölümün ortaya koyduğu soru işaretlerinin nesnelliğiyle bağdaşıp bağdaşmayacağıdır. Kendine özgü, dolayısıyla özü gereği öznel hakikatlerden beslenen vahyedilmiş dinlere olan inanç çoğu zaman inançsızların, kuşkucuların olduğu kadar bilinemezcilerin de en ufak kesinliğine cevap vermeyi genellikle başaramaz. Malraux *Lazare*'da ölümün alt edilemez gizemi üzerine, başka deyişle ölümün muammasını herhangi bir şekilde aydınlat-

---

DQVI, a.g.e., s. 42.

manın mümkün olup olamayacağı üzerine düşünür. "Vahiy, hiçbir şeyin vahyedilemeyeceğidir."[1] Fakat bu çarpıcı düşünceyi yazarken neyi düşünmüştür? Kitabının bağlamı içinde "ne biçimi ne de adı olan" ölümün düşünülemezliğinden başka neyi düşünmüştür? Büyük harfle yazdığı dinsel Vahiy –inanmamız istendiği gibi– burada söz konusu değildir. Fakat akıl yürütmede daha öteye gitmeyi ve "hiçbir şey vahyedilemez"in zaten ölüm üzerine bir vahiy olduğunu ileri sürmeyi deneyemez miyiz? Vahyedilecek hiçbir şey olmadığının paradoksal vahyi.

Ölüm sorununun bizi mecbur ettiği nesnellik, bir açıklık gibi, inancın öznelliğine içkindir ya da içkin olmalıdır. Ölüm, özü gereği bir parçalanmadır, varlığın kopuşudur, sürekliliğin, bilincin kopuşudur, zamanların sonudur. Ölüm kendi içinde düşünülemez [olan]dır ve bizi inanç spekülasyonlarından kurtulmaya bir an mecbur eden bu düşünülemez [olanı] kabul etmeye çalıştığımız o nesnelliktir. Ölüm zımnilik fikrinin ilksel [*primordiale*] çürütülüşüdür. Ancak zımninin olmadığı bir diyalog vasıtasıyla birbirimizi anlamaya başlayabiliriz. Bu diyalogta Tanrı'yı ölümü bildiğimizden daha fazla bilebilir miyiz? Nisbilik sorunu budur: İnancın değil, müminlerin bütün

---

[1] *Lazare*: *Œuvres complètes* III, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade," 1989 [bundan böyle *OC* III], s. 877.

hakikate sahip olduklarına genellikle inanmalarını sağlayan duygunun nisbiliği. Özellikle Bütünlük fikrinin sonuyla ilgili olarak Levinas üzerindeki kurucu önemini bildiğimiz *Der Stern der Erlösung*'un (*Kefaret Yıldızı*)[1] birinci kitabının başında Franz Rosenzweig 1918 yılında "Tanrı hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Ama bu bilmeme, Tanrı'nın bilmemesidir. Bu haliyle bizim onu bilmemizin başlangıcıdır" diye yazdı. Bu önerme müminler ile bilinemezciler ya da ateistler arasındaki kardeşçe bir diyaloğun gerçekleşmesine öncülük eden "zımni-olmayan" kavramının dayanağı gibidir. "Ölüm hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. Bu bilmeme bu haliyle ölüme dair bilgimizin başlangıcıdır," Rosenzweig'ın sözleriyle Malraux'nun ölümün mutlak muamması üzerine "vahiy, hiçbir şeyin vahyedilemeyeceğidir" düşüncesi arasında bir bağ yok mudur?

Emmanuel Levinas "Ölüm ve Zaman" başlığını taşıyan Sorbonne'daki son akademik dersinde (1975-1976) ölüm üzerine çok etkileyici bir analiz ortaya koyar.[2]

Önceki bölümde Levinas'ın Kafka üzerindeki suskunluğunun ardında her şeye rağmen ona adadığı ender sözlerin de kanıtladığı gibi, daha fazla şey söylemenin tam da bu imkânsızlığına varan bir yakınlık varsa, Malraux'nun Kafka'yı

---

1 *A.g.e.*

2 Bkz. *DMT, a.g.e.*, s. 46.

anışındaki bu temel imkânsızlıkta da Prag dâhisinin sezdiği haliyle dünyanın saçmalığıyla ve bunu açıklayışındaki kısmen mistik tarzıyla dile getirilemez bir bağ yok mudur?

Yahudi yazar *Günlük*'ünde şunu belirtir: "'Eğer [...] ölürsen' şu anlama gelir: Bilgi hem ezeli yaşama götüren basamaktır hem de bu yaşamın önünde dikilmiş engeldir."[1] Dolayısıyla vahyedilmeme [irrévélation] fikri ile hiçbir şeyin vahyedilemeyeceği fikri arasında çelişki mi vardır? Burada yalnızca önceden verilmiş bir yanıtla [*prolepse*] karşı karşıya değilizdir; bu sözün nihai anlamı bizi kavramış ve aşmış gibidir. Metafizik ya da a-teolojik siperlerine varana dek *Lazare* fikri okurlarını, inançlı olsun olmasın, şaşırtmaya ve sorgulamaya devam eder, özellikle de Malraux başka hiçbir şeye değil ölüme gönderme yaptığında. Bilinemezci biri olarak onun şöyle yazmasını beklerdik: "Vahiy, vahyedilecek hiçbir şey olmamasıdır." Oysa söylediğimiz gibi, hiçbir şeyin vahyedilemeyeceğini yazmaktadır. Biz bu metinle birlikte kelimeler paradoksal olarak bir şeyin vahyedilmesi gerektiği ve vahyedilemediği anlamına gelebileceğinden, bir aporia'nın demesek de doğrudan doğruya bir sorunsalın içine girmiş olmuyor muyuz? Kafka'ya yakın bir sorunsal. Eğer bu "ne olduğunu bilmediğim" şey, sarsılmaz

[1] *OC* III, *a.g.e.*, s. 469. Tercüme tarafımızdan hafifçe değiştirilmiştir.

bir muamma olan ölüme aitse yalnızca ona ait olduğu anlamına mı gelir, yoksa Malraux'nun düşüncesinde, öncülleri bile olsa –tıpkı ölümün nihai sırrının, sırrın yokluğu olması gibi– sadece ütopyanın alanında bulunmayan bir vahyin olanağının bulunduğunu mu gösterir? Bir aşkınlığın "insanın kavrayamadığı şeyin," başka deyişle "üzerinde insan bilgisinin etkisinin olmadığı şeyin"[1] alanındayız.

Kesin olan şey Malraux'nun, bilinemezci olmanın ateist olmak karşısında büründüğü derin farkı, bilinemezciliği inançla entelektüel bir denklik içine yerleştirerek belirtmesidir, bilinemezcilik en azından inanç olanağını hemen reddetmemekte, ama inancın kavranamadığını kabul etmektedir. Şöyle diyordu:

> "Bilinemezci olmak şu demektir: İnsan düşüncesi ile mutlak aşkınlık anlayışı arasında mümkün bir bağ olmadığını düşünmek. Dolayısıyla bu, ateist olunduğu anlamına hiç gelmez, çünkü ateist olmak "bu yanlış, aşkınlık yoktur" demektir. Ben aşkınlığın var olmadığını düşünüyor değilim, aşkınlığın temelde var olduğunu ve insanların ancak çok değişken, ille de dinsel olması gerekmeyen bir aşkınlıkla bağ sayesinde aşkın olduklarını düşünüyorum, fakat insanlığın büyük şahsiyetlerinin hepsi bir aşkınlığa bağlıdır."[2]

---

[1] André Malraux: *Les Métamorphoses du regard*, Clovis Prévost'un yayını (Aimé Maeght, INA, 1974).

[2] *La Légende du siècle*, televizyon dizisi, Claude Santel-

Levinas bu sözleri bilseydi "başkası için ölmek" fikrini –ki bir düşünceden çok daha fazlasıdır!– paylaştığı *La Condition humaine* [İnsanlık Durumu] yazarıyla herhangi bir yakınlık hissetmez miydi? Kantçı bir dille, bu sözlerin Malraux'nun gerçeklik olarak bilinemezcilik hakkında sahip olduğu "ampirik tamalgı"nın en özlü kısmı olduğunu söyleyebiliriz. 1974 yılında bu soruna dair derin düşüncesini tekrar belirtir:

> "Bilginin doğası ile aşkınlık arasında mutlak bir kopma olduğu kanısındayım. Yani ben kesinlikle bilinemezciyim, aslında "ancak iman yoluyla din olabilir" diyen Akinolu Thomas'tan ne daha fazla ne daha az bilinemezciyim. Eğer imanınız yoksa her rasyonel teşebbüsün yenilgiye mahkûm olacağı kanısındayım: Aşkınlık düzeni zekâ düzeni değildir."[1]

Ölümün bir gizem olduğunu kim inkâr edebilir? Fakat ölümün biyolojik yaşama içkin olduğundan da kimsenin kuşkusu yoktur. Bu durum ölümü daha kabul edilebilir mi kılar? Malraux'ya göre bilinemezciliğin geçerli olması, onun hiçliğe inandığı anlamına gelmez. Tersine, ölümün düşünülemezliğini onun karşısına çıkarıyor ve bilinemezciliğin bu "düşünülemezi iman gücüyle" hissedebileceğini tahayyül edi-

---

li, yapımcı Françoise Verny, 1972, INA.

[1] France Inter, Jacques Chancel'in "Radioscopie" programı, 7 Mart 1974.

yordu. Aynı fikir Levinas'ta "ölüm hiçlikle özdeş değildir. İnsani olan 'ölüm-için-varlık' olmamanın bir şeklidir"[1] diye bulunur. Ama bambaşka bir gerekçeyle.

Tüm diğer soruları önceleyen ve içeren en yetkin sorun olan ölüm üzerine onu sorguladığım bir gün bana verdiği cevabı hatırlıyorum. "Ölümün hiçlik olmadığını söylediğimde bu, varlık ile hiçlik [*néant*] arasındaki karşıtlık anlamına hiç gelmez. Dışlanmış bir üçüncü hal yoktur, ama sanki geçmişte dışlanmış bir üçüncü hal var gibidir. Hiçliği [*néant*] düşünmek ve var olmamak [*ne pas* être] aynı şey değildir."

Bu soruda Levinas'a göre "var olmak ile var olmamak arasında ölümde sonsuza dek çözümsüz kalan bir alternatif [vardır]. Fakat elbette daha fazlası da vardır: [...] bu alternatif ile dışlanmış ve düşünülemez, özellikle ölümün, meçhulün ötesinde bir gizem olmasını sağlayan bir üçüncü hal/şahıs arasındaki alternatif."[2]

Malraux, *Lazare*'ın sondan bir önceki sayfasında *Le Miroir des limbes*'in son bölümünde gelecek zamanlarda "son peygamber, nihayet onu işitmeye hazır insanlar karşısında hiçlik [néant] olmadığını ölesiye haykırdığında" neler olacağını kendine sorduğunda çağdaşlarını ve özellikle de

---

1 *DMT, a.g.e.*, s. 67.

2 "Amour et révélation," *La Charité aujourd'hui, a.g.e.*, s. 142.

gelecek kuşakları bu sorunsaldan mı kurtarmaya çalışmaktadır?

Bu haykırış Levinas'la inkâr edilemez bir düşünce yakınlığına kanıttır. Levinas'ın İbrani metinlerine ve sinagog geleneğine bağlılığı, sadık biri olmasına rağmen, kimilerinin onda bilinemezci bir dinsel zihin hissetmesini engellemez. Malraux ise daha ziyade bilinemezci bir dinsel zihindi. "Asla erişilemeyen, ama bizim bilgimizi ilerleten bir bilgiyi sinsice ileri süren"[1] "bilinemez" teriminin tanımını unutabilir miyiz? Bu ne demektir?

Kimileri Malraux'nun eserinde uçsuz bucaksız kasvetli bir ezgi görmüşlerdir. Oysaki tersine, yaşamın gizemine, "ilk çocuğun ilk gülümseyişi"nin gizemine yönelik bitmek bilmeyen bir ezgidir bu. Ölüm takıntısı yaşam takıntısının tersi olarak anlaşılmalıdır. Yaklaşık yetmiş beş yaşındayken *L'Homme précaire et la littérature*'ün muhteşem son sayfalarında şunu yazar: "Ölüm, yenilmez bir gizemdir, yaşam tekinsiz bir gizem."[2] İki gizem aynı anlam arayışı içinde buluşur. Bütün eseri için bu söylenebilir. O ünlü dürtü gibi her yerde ve her zaman mevcut olan ölümden söz etmek, Malraux için yaşamı daha iyi kutlamakta kullanılan yol oldu, çünkü karanlıkların, gecenin krallığının gizemi derinleştirildiğinde, hayat yok edilemez bir mucize boyutu edinir.

---

1 *OC* III, s. 874.

2 Gallimard, 1977, s. 326.

Hayatın Epifanisi

Levinas'ta altı milyon ölüden sonra hayatta kalmanın "haklı gösterilemeyen ayrıcalığı"nı vicdanın en derininde taşıdığından, trajikleşen yaşamın onaylanması sorunu sürekli olarak mevcuttur. "Var olmak meşru mudur?" Malraux'nun eserinin özünde hayatın doğrulanması sorusu yer alsa da tebelleş olan ve trajik bu sorgulama onda elbette yoktur. Fakat *İnsanlık Durumu*'nda Kyo'nun temsil ettiği şu sorgulama vardır: "Uğrunda ölmeyi kabul edemeyeceğimiz bir hayat neye yarar?"[1] Fakat Malraux'nun kahramanları ve kendisi var olma karşısındaki bu kökensel şaşkınlık duygusunu tanımaktadırlar. 1934 yılında, dostu Komutan Corniglion-Molinier'yle birlikte Saba kraliçesinin başkentini aramak üzere Yemen üzerinde uçakla çıktığı seferden dönerken yakalandığı siklon ya da 1940 yılında tank tuzağından kurtuluşu ve *Lazare*'da anlattığı 1972 yılındaki ciddi hastalık gibi ölüme yaklaştıktan sonra yaşama geri dönüş anlarındaki büyülenmesini açıklayan da budur. Bu hayata geri dönüşleri, Malraux, başlangıçtaki Âdem'in, yani ilk insanın "ilk çocuğun ilk gülümseyişi"ni seyredebildiği cennet bahçesinin çağdaşı olan Kutsal Kitap zamanlarını anımsar gibi aktarır. Her şeyin bize ilk kez belirdiği bu zaman, muhteşem bir şekilde gösterildiği gibi, Tekvin'in zamanı-

[1] Gallimard, *OC* II, s. 735.

dır.[1] Biricik bir yeniden başlamanın tekrarları olan geri dönüşlerin her birinde, vahye benzer bir anlamda hayatı ortaya seren/vahyeden şey, Tanrı kelamı değil, insan yüzünün epifanisi ve en ufak bir insanlık işaretidir. Bilinemezci Malraux ile inançlı Yahudi Levinas, her ikisi için de temel bir kelimede, "epifani" kelimesinde buluşurlar. Yeryüzüne her geri dönüş Malraux için bir epifaniydi ve Levinas'ın tüm etik felsefesi de "yüzün epifanisi" üzerinde temellenmiştir.

Miroir des limbes'in sonunda bulunan paragrafın, en azından kesinlikle temel önemde olduğunu söyleyebiliriz.

> "Yeryüzüne geri döndüğüm anları hatırlıyorum. Siklondan ya da tank çukurundan sonra, Vistül, İspanya ve Direniş vakitleri, epifani rolü oynayan anlardır. Ölüm karşısındaki cahilliğin bilince dönüşümü, her bilginin inanca dönüşmesi epifaniye benzemez mi? İlaç getirmek için dünya dışına yaptığım yolculuklar da karanlıkların bir epifanisidir. Vahiy, hiçbir şeyin vahyedilemeyeceğidir. Düşünülemez olandaki meçhulün ne biçimi ne de adı vardır."[2]

Malraux'nun "epifani" kelimesine başvurduğu ilk kitap *Lazare* mıdır?

---

1 Sergio Villani, "Malraux-Israël: retour à la Genèse," Malraux'nun 20. ölüm yıldönümü vesilesiyle düzenlenen kolokyumda sunulan yayımlanmamış tebliğ, Paris IV-Sorbonne, 1996.

2 *Lazare, a.g.e.*, s. 877.

Salpêtrière öncesi bütün "hayata dönüşler" bir anlamda ışık epifanilerinin dağladığı izlerdir. Bunların her biri Malraux'nun, yazgısına hâkimken ayakta yaşadığı deneyimlerden kaynaklanır. *Lazare* deneyimine ise maruz kalmıştır, çünkü ölümün yaklaşması ilk kez dışsal bir olgudan değil, içeriden kaynaklanıyordu: Burada sadece tıp, biyoloji işlev görür. Ölümün yaklaşmasının anısı içinde yazılmış kitapta "epifani rolü"nü oynayanın "yeryüzüne geri dönüşler" olduğunu hiç tereddütsüz anlarız. *Bütünlük ve Sonsuz*'dan son kitaplarından biri olan *Başkalık ve Aşkınlık*'a dek Emmanuel Levinas bilmeden ya da istemeden Lazarusçu imgeyi mi aydınlatmaktadır?

İkisini de yanlış mı anladık ya da daha kötüsü, onların düşüncelerini genelleştirdik mi? Malraux'nun yaşadığı temel deneyimden bir etiğin doğduğunu görmeye çalışıyorum. Etik filozofunun bu sayfalarda, yaşamın ötesinde "insanlara içlerinde bulunan büyüklüğün bilincini vermek" istemiş yazarla karşılaşması –bu karşılaşma birkaç kelime etrafında bile olsa– önemsiz değildir. Fakat en azından bu buluşmanın derin düşüncenin doruklarında yer aldığını kabul edelim, çünkü söz konusu kelimeler öyle keskindir ki üzerinde durmadan kenarından geçilemez. Kuşkusuz ki bu diyalog taslağının meydana gelebilmesi için André Malraux'nun ardından, istis-

nai bir usta olan Emmanuel Levinas'ı, bu bin yıl sonunun felsefe ve düşüncesinin kılavuzlarından biri olan ve suçluluk duygusuna olumlu bir anlam vermek ve etiği felsefenin bir dalı değil, felsefenin âlâsını yapma dehasını göstermiş kişiyi tanımam şarttı.

Bütünlük ve Sonsuz'un şu satırlarını ele alalım: "Yüzün epifanisi, yüz gibi, [...] bana bakan gözlerde insanlığı açar. [...] Yüzün epifanisi etiktir."[1] *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'de şunu der: "Vahyin aşkınlığı 'epifani'nin, vahyi alan kişinin Söyleyiş'inden gelmesine bağlıdır."[2]

Bu iki bölüm Levinas'ın epifaniyi ne kadar yükseğe yerleştirdiğini göstermektedir. Epifani bir belirişten daha fazlasıdır, vahiyle bağlantılıdır; onun sonsuzu "vahyettiğini" söyler. Levinas, "yüzün epifanisi"yle birlikte yalnızca kendi içindeki kişiye bakmaz, çünkü insan yüzünün, insanlığın, sonsuzun izini ve yansısını kendi içinde taşıdığını bilir.

Günümüzde anma mekânlarına dönüştürülmüş olan Nazi toplama kamplarında olduğu gibi Kamboçya'daki Tuol Sleng infaz merkezinde de –belki de yarın Ruanda'da ya da eski Yugoslavya'da– fotoğrafı çekilerek kitlenin bakışlarına sunulan her yüz, çoğundan tek bir iz bile kalmamış olan on binlerce, hatta yüz binler-

---

[1] *TI, a.g.e.*, s. 234-235 ve 218.

[2] *AEAE, a.g.e.*, s. 234.

ce kurbanı temsil eder. Yine bu anlamda her insan yüzü dünyanın mevcudiyetini kendi üzerinde taşır. Levinasçı metafizikte başlangıçta yüz vardı ve bu yüz etik bir sözden, bir seçmeden ayrılamaz.

Levinas'a göre "yüzün epifanisi, yüz gibi, insanlığı açar" ise hayatın epifanisi tank çukurundan çıkışta, Malraux'yu da insanlığa açar. Dolayısıyla yarığı boşuna açmış olmayız.

Voix du silence'ın ve son eser olan *L'Intemporel*'in son sayfaları sanat üzerine kitaplar açısından neyse *Noyers de l'Altenburg*'un olağanüstü son sayfaları da roman açısından odur. Bu finallerin her birinde Beethoven'in *Dokuzuncu Senfoni*'sinin *An die Freude* finaliyle ya da Brams'ın *1. Senfonisi*'nin ilk muvmanıyla ve öncelikle Bach'ın *Si Minör Ayini*'nin *et Expecto* bölümüyle ortak bir şey vardır.

Taşkın, kaynayan, kozmik imgelerle bağlantılı, kısmen Kutsal Kitap'vari bu stilde yeryüzü, gökyüzü, elementler, bunların her biri partisyonun bir bölümünü sürdürür. Bu, ilksel kaygı ile (ondan geri kalmayan ve belki de rüyalarımızın cennet bahçesinde, insanın öleceğini anlamasından önce, kaygıdan önce gelen) sonsuz mutluluk arasındaki mücadeledir. Malraux'nun yeryüzüne geri dönüşünü ifade etmek için *Les Noyers*'de kullandığı kelimeler güçlü bir din duygusunu aşar: "Ama bu sabah ben sadece doğumum. [...] İşte,

geceden günün mucizevi vahyi doğuyor. [...] bana vahyedilen yaşam, ilk kez bu sabah, karanlıklar kadar, ölüm kadar güçlü..."

Sonucu –yaşam ışığının bu vahyedilişi– sebebi, yani çukura düşüşü az çok gölgede bırakan belirleyici bir deneyimi belirtmek için ender olarak bundan daha öteye gidilebilirdi. Malraux lafı dolandırmadan yazar: "Korkuyu hayal meyal hatırlıyorum, içimde taşıdığım şey basit ve kutsal bir sırrın keşfidir. Belki Tanrı da ilk insana böyle bakmıştı..."[1]

Onun yoğun dirilmişlik duygusu, ruhun gerçek altıncı hissi "sabahın göz kamaştırıcı gizemi içinde" yeryüzünün dirilişine çağrı yapar. Bu metinde bir aşkınlık kavranışı vardır, fakat bu Tanrı'nın Kelamı değildir, Malraux'nun tanıdığı ve ona "başlangıçta Tanrı gökyüzünü ve yeryüzünü yarattı"yı değil, "başlangıçta Elohim'i yarattı"yı[2] vahyeden sağır insanlığın epifanisidir. Böylece yine Levinas'la birlikte, günün doğuşundan önceye bu göndermede Âdem'in karşısında Havva'nın, çıplaklığıyla değil, kırılganlığıyla bir yüz olarak durduğu bu Kutsal Kitap şafağında, güçlü bir uyum hali [*syntonie*] ortaya çıkar.

> "Yüz, aşkınlığı tercüme edebilen tek şeydir. Tanrı'nın varlığının kanıtını sağlamaz, bu ke-

---

1 *Les Noyers de l'Altenburg*, in *OC* II, s. 765.

2 Bkz. Jean Zaktad, *Pour une éthique*, Lagrasse, Verdier, 1979.

limenin ilk telaffuzunun vazgeçilmez koşulunu sağlar.

İlk duanın, ilk litürjinin. Eşitsizlik düşüncesinin düşünüldüğü, başkası için sorumluluğun etik koşullarından ayrılmaz aşkınlık [...] Fakat başkasına devredilemez sorumluluk olarak, ben'in birliğini yüzün epifanisine bağlar [...]."[1]

Noyers'nin en sonunda tartışmasız bir "ilk litürji" vurgusu olduğu ve yüzün epifanisinin Malraux'nun bu "Kutsal Kitap şafağı" içinde hissedilen ya da sezilen vahyin kalbinde olduğu nasıl inkâr edilebilir? Bir süre öncesine dek ona temel gelen her şeyin sarsılması ve reddolunamaz etik duygunun kendini hatırlatması için fazla bir şeye gerek yoktur: "Müphem bir gülümsemeyle insanın gizemi yeniden belirdiğinde, toprağın dirilişi ürpertili bir dekordan başka bir şey değildir."[2] Malraux dönüp dolaşıp insanın gizemine gelmektedir, çünkü dünya, yaşam, Tanrı'nın kendisi, İnsan'dır. Yaşamı yeniden keşfetmek, insanı yeniden keşfetmekten başka nedir ki?

Lazare aynı zamanda "düşünülemez olanın epifanisi"dir, Malraux'nun tanıdığı en kendine özgü ölümün yaklaşışıdır, çünkü –söylemiş olduğumuz gibi– buna maruz kalınmıştır, hâkim olunamamıştır, çünkü düşman bu kez içeriden

---

1 *Hors sujet,* Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais," 1997, s. 130.

2 *OC* II, s. 767.

gelmektedir, onun içine gizlenmiştir, varlığının en derinine, çıkartılamayacağı bir yere, kendisi olan yaşama içkindir. Salpêtrière'deki odasında, Malraux ölmeden Tanrı'yla karşılaşmış değildir, çünkü Çıkış kitabında (33:20) Musa paradigmatik bir ayette bunun imkânsız olduğunu bize öğretir. İsrail'in Tanrısı –İsa'nın ve Muhammed'in Tanrı'sı– ona şöyle demişti: "Benim yüzümü görüp de yaşayamazsın, çünkü hiçbir insan benim yüzümü görüp yaşayamaz." Malraux Ölümü, başka deyişle "karanlıkların epifanisini" temaşa etti. Fakat bu konuda kendimizi daha önce sorgulamadık mı? Ya bu epifani Tanrı'nın olduğu kadar Ölüm'ün de epifanisiyse? Şu farkla ki, içkinliği içindeki Ölüm, aşkınlığı içindeki, yokluğu içindeki, hatta "vahyedilemezliği" içindeki Tanrı'dan daha aşinadır bize. Malraux ölümü iki kez gerçekten karşısında görür. Gramat'ta infaz mangasının önünde ve La Salpêtrière'de, otuz yıl kadar sonra. Bu artık tamamıyla bir taklit değildi. Bu deneyimlerle karşılaştırıldığında Saba dönüşü yaşanan siklon ve tank çukuru kelimenin gerçek anlamında ölümden ziyade ölüm endişesiyle karşılaşmadır.

Burada *Miroir*'ın sonundaki anaparagrafla yeniden karşılaşıyoruz: "... İlaç getirmek için dünya dışına yaptığım yolculuklar da karanlıkların bir epifanisidir. Vahiy hiçbir şeyin vahyedilemeyeceğidir. Düşünülemez olandaki meçhulün ne biçimi ne de adı vardır."

Vahyin biçimsiz ve adsız olduğunu ve hiçbir şeyin vahyedilemeyeceğini ileri süren bu sav ne anlama gelmektedir? Kendimize sorabileceğimiz gibi –geniş anlamda– dinsel bir vahiy mi söz konusudur, yoksa sadece ölüm alanında bir vahiy, yani ölümün ampirik bilgisinin olmadığı bir vahiy mi? Söz konusu olan ölümdür, fakat vahyin yokluğunda bir "karanlıklar epifanisi"nin bilgisi –kimilerine olduğu gibi– ona da verilmiştir. Malraux, *Lazare*'da sözünü ettiği "ölümün habercisi büyük derinlikler"e hiçbir zaman daha yakından dokunmayacaktır.[1] Bu durumda, anlatısı meçhulden yola çıkarak bütünüyle inşa edilmiş olan, kendinin "bilmediği hal"i tanır. Tank çukurunun, Saba hortlağının mucize kabilinden kurtulan kişisinin lirizmi hiç yoktur, fakat onun geri döndüğü sınır deneyimini, mümkün olduğunca tek başına bırakarak en yakından kuşatmaya çalışan ayrıntılı bir anlatı çizimi vardır. *Chant pour un équinoxe*'ta Saint-John Perse'in ifade ettiği "Üstübeç Maskeli Ölüm" bu konunun etrafında dolanır. Oda komşusu ölüdür. Bu geri dönüşün ardından gelen, "korkunç belirsizlikler"dir.

Lazare'ın öğretisi sonuçta kısmen Budist olan, bulaşıcı bir dinginliktir. Son satırlarda ölümden bu dinginlikle söz eder. Malraux'nun bilinemezciliği –gösterdiğimiz gibi– aşkınlığın tüm gerçekliğini inkâr eden bir mefhum değildir.

---

1 *OC* III, s. 838.

Tam tersine. Onun inanamayacağı "tanrı," ancak bir teofaninin ya da bir tecessümün kutsallığıyla az çok kavranabilen bir tanrıdır. Emmanuel Levinas'ınki gibi bir esere ne tür bir ilgi duyacağını bilemeyiz. Bu iki eser arasındaki bazı çakışmaları gösterme yönündeki bu teşebbüs –hatta bu kışkırtıcı eğilim– son yıllarda birçok düşünürü etkilemiştir.[1]

Levinas'ın Tanrı hakkındaki düşüncesi, bilinemezci olmakla, dindışı [*a-religieux*] ya da kutsallıktan çıkmış olmakla veya tersine, insan varlığının Bütün-Başka'yla her gerçek ilişkisinin nihai hedefi olan azizlik üzerinde temellenen bir din olmakla suçlanabilir. Levinas'ın gözünde İsrail'in tanrısı, Kutsal Kitap'ın tanrısı, temelde etik bir tanrıdır ve dini törenlerden ya da hatta O'nunla baş başalıklardan ziyade, başka insanın yüzünde ortaya çıkar.

> "Görünmez Tanrı'nın sadece tematikleştirilemeyen bir Tanrı olmadığını hep düşündüm. Bu negatif mefhum nasıl bir pozitif anlama sahip olabilir? Başka insana doğru döndüğümde ve onu yalnız bırakmamaya çağrıldığımda. Bu, benim varlık içinde ayak dirememin tersi bir geri dö-

---

[1] Marie-Hélène Boblet-Viart (*Roman 20-50, Revue d'étude dit roman du XX^e siècle*, spécial André Malraux, Haziran 1995); Karen Levy (*André Malraux. D'un siècle l'autre*, Gallimard, "Les cahiers de la NRF," 2002) ve felsefi düzlemde Pierre Zarader (*Malraux ou la pensée sur l'art*, Ellipses, 1998).

nüştür. Tanrı'nın konuşmuş olduğu koşuldur."[1]

Levinas'ın şahane bir "dışsallık üzerine deneme" olarak yazdığı *Bütünlük ve Sonsuz*'da Malraux bir analizden fazlasını, kendi sorunsallarıyla yakınlık içinde bir yaklaşımdan fazlasını bulurdu. Levinas şöyle yazıyor:

> "Aşkın olanla ilişki –yine de Aşkının her türlü hakimiyetinden bağımsız– toplumsal bir ilişkidir. Sonsuzca Başka olan Aşkın burada bizi talep eder ve bize seslenir. Başkasının yakınlığı, komşunun yakınlığı, varlığın içinde vahyin, ifade bulan mutlak (yani her ilişkiden azade) bir mevcudiyetin kaçınılmaz bir momentidir."[2]

Levinas analizinin devamında filozofun ateizmine eğilir ve bu konuda söylediği şey bilinemezci hakkında da yazılabilir:

> "Metafizikçinin ateizmi, pozitif anlamda, bizim Metafizikle ilişkimizin etik bir tutum olduğu anlamına gelir, yoksa teoloji değildir; Tanrı'nın özniteliklerinin benzeşim yoluyla bilinmesi olsa da bir tematikleştirme değildir. Tanrı, insanlara verilen adaletle bağlantılı olarak, en yüce ve nihai mevcudiyetine yükselir."[3]

Tanrı eğer mutlak bilinmeyen ise insanın azizliği Tanrı'nın dünyada *mevcut* olmasını sağlayan

---

1 Bkz. Shlomo Malka, *Lire Levinas*, Cerf, 1984, s. 113.
2 *A.g.e.*, s. 76.
3 *TI, a.g.e.*

şeydir, çünkü insan bu aşılamaz mevcudiyetin yeridir, şeklindeki temel fikir buradan kaynaklanır. Emmanuel Levinas'a göre etik sadece Bütün-Başka'ya götüren yol değildir, aşkınlığın epifani olduğu mutlak yerdir.

Felsefi başyapıtı olan *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'nin daha ilk sayfasında artık ne Augustinus'a ne Kant'a hatta ne de Bergson'a ait olan bütün bir aşkınlığın kurucusu olan şu temel önemdeki satırları yazar:

> "Aşkınlığın bir anlamı varsa *varlık olayı* için – *esse* için–, *öz* için, varlığın başkasına geçiş olgusundan başka bir anlama gelemez. [...] Var olmak ya da var olmamak – aşkınlığın sorunu bu değildir. Varlığın *başka türlüsü –olmaktan başka türlü–* sözcesi, varlığı hiçlikten ayıran şeyin ötesinde bir farklılık dile getirme iddiasındadır: özellikle *öte*'nin farklılığı, aşkınlığın farklılığı."

Dolayısıyla Levinasçı aşkınlık bu *olmaktan başka türlü*'den geçer. Bu aşkınlık bakışı, basit bir entelektüel ya da felsefi hazırlık değildir, kelimenin gerçek anlamında Vahyin cisimleşmesidir. Dolayısıyla başkasının yüzünün, *kenose*'nin "türleri altında" Tanrı'nın inişinden, tıpkı Yeni Ahit'ten önce varolan bir sevgi tanrısına tanıklık eden ve bizim aldığımız sevgi buyruğunun uygulamaya geçirilme biçimi altında olduğu gibi inişinden söz edilebilir. "Başkası bizzat metafi-

zik hakikatin yeridir. Asla aracı rolü oynamaz. Başkası Tanrı'nın cisimleşmesi demek değildir, ama özellikle cisimsizleştiği yer olan yüzü aracılığıyla, Tanrı'nın kendini gösterdiği yüksekliğin tezahürüdür."[1]

Malraux'ya göre inanç etikten ziyade sadece aşkınlık düzeyinde olsa da Malraux Yahudi ve Hıristiyan Vahiy Kelamı ile bu kelamın eyleme geçirilmesi arasındaki uyuma bütün ömrü ve eseri boyunca duyarlı oldu. Onun inançlı biri olmama yönündeki yabanıl iradesi, doğuştan asi yapısına bağlıdır. Her Tanrı fikri karşısında, dahası Tanrı'nın cisimleşmesi fikri karşısında isyancıdır.

Levinas filozof olarak *Entre Nous* [Bizim *Aramızda*] adlı eserinde şunu yazmaktan çekinmez: "'Tövbekâr ve mütevazıyla kalmak' (İşaya, 57:15) için kendini aşağılayan Tanrı, 'vatansızın, dulun ve öksüzün' Tanrısı, dünya içinde tezahür eden Tanrı, ölçüsüzlüğü içinde, dünyanın zamanı içinde bir şimdiki zaman olabilir mi? Onun yoksulluğu için fazla değil midir bu? Yokluğunda yoksulluğunun aşağılanma anlamına gelmediği zaferi için ise pek az değil midir?"[2]

Bilinemezci Malraux da *La Tentation de l'Occident*'dan *L'Homme précaire*'e dek, yani elli yıllık yazısı içinde, insan yüzünde tanrının izi-

---

[1] *A.g.e.*, s. 77.

[2] *EN, a.g.e.*, s. 68.

ni okumaya derinden duyarlıydı. Fakat Malraux ile Levinas'ın ve kalplerinin buluştuğu başka bir düzlem vardır: Bu, Talmud'la ve Tora'yla dolu Yahudi filozofta "tanrısallıktan yoksun bir Tanrı, dindarlıktan yoksun bir din"[1] olmasıdır.

Levinas, temel sorunu *Totalité et Infini*'de ele alır. Bu onun kendi dinsel konumlanışının özü olarak okunabilir: "Ateist olarak mutlağa gönderme yapmak, kutsalın şiddetinden temizlenmiş mutlağı kabul etmektir." Birinci tekil şahsı kullanmadan, Levinas'ın ateisti az çok anladığını gösteren bu kavrayışın, içinde şiddet, putperestlik olan –ya da olabilen– kutsalın bu reddini benimsediği hissedilir. Levinas için Yahudiliğin büyüklüğü esasen putları yıkmış olması, sahte tanrıları ve sahte mesihleri reddetmesi ve kutsallığın karşısına azizliği çıkarmasıdır. Fakat Yahudi evrenselliğine engel olan ritüel yasakları putlaştırma riski karşısında, bu karşıtlığı sürekli yeniden başlatmak gerekir.

ÖLÜME KARŞI İNSAN

Aşkının ve aşkınlığın anlamına bu temel yaklaşıma paralel olarak Malraux ve Levinas daha önce sezdiğimiz bir başka temel veçhe üzerinde de buluşurlar. Ölüm sorunudur bu. Gaëtan Picon *Malraux par lui-même* [*Malraux Malraux'yu Anlatıyor*] adlı kitabında şunları yazarken Sartre'ın

[1] Shlomo Malka, *Lire Levinas*, *a.g.e.*, s. 113.

tarafından yer alıyor gözükmektedir: "Sartre, insanın Malraux için de Heidegger de 'ölüm için varlık' olduğunu söylerken kuşkusuz haklıydı." Alman filozofun deyişiyle *Sein-zum-Tode*'dir bu. Picon'un metninin kenarına Malraux şunu yazmıştı: "Peki ya 'için' yerine 'karşı' yazılsaydı? Görünüşte aynı şey..."[1]

Bütünlük ve Sonsuz'un çarpıcı bir sayfasında Levinas Heidegger'e karşı çıkarak şunu yazar: "Zaman, özellikle ölümlü –şiddete sunulmuş– varlığın tüm varoluşunun ölüm için varlık olmamasıdır; 'henüz değil,' ölüme karşı olmanın bir şeklidir; ölüm karşısında, amansızca yaklaşışının kucağındayken bile bir geri çekilmedir."[2] Bu satırlar, büyük filozofun *Sein-zum-Tode*'sinin bir inkârı, bir reddi olsa da aynı zamanda Malraux'yla müthiş bir düşünce yakınlığıdır; ki bu yakınlığın ortaya çıkması için, göründüğü kadarıyla bu satırları beklemek gerekmişti.

İçin ile *karşı* arasındaki farklılık ortadan kaldırılamaz. Sartre da bir *zum-Tode* filozofuydu. Oysa Levinas daha baştan *gegen-Tode* –"ölüme-karşı"– filozofudur. Bu yakınlık Malraux'nun ve Levinas'ın sağlığında bilinmediğinden, daha da şaşırtıcı ve beklenmediktir.

---

[1] Seuil, coll. "Écrivains de toujours," 1974, s. 74, dipnot 29.

[2] *A.g.e.*, s. 247.

Mezar ötesindeki bu akrabalık, insanı ölüme karşı çıkartma, insanda sadece bir *Sein-zum-Tode* görme isteğinin reddi yönündeki bu yabanıl iradeden öteye geçmese de olağanüstülüğünden bir şey yitirmez. Fakat insanı acımasız kaderin karşısına diken şey Malraux'ya göre Sanatsal Yaratı olsa da sadece ölülerin değil, yaşayanların kardeşliği de aynı anlama geliyordu. Bu kardeşliği Levinas etik diye adlandırır. Levinas etiği felsefenin bir dalı olarak görmeyi reddediyor, tersine, ilk felsefe olarak görüyordu.

Malraux *kader-karşıtı* olduklarından eserinin de anahtarları olan kardeşlik ve sanat aracılığıyla, ölümün kesin zaferini inkâr eder; sanki ölüm sadece görünüşte son sözü söylemektedir. Bu, ölüme bir pozitiflik vermek midir, yoksa çürük kokan zalim mızrağını ölümün elinden almak mıdır? İki düşünürümüz de ölümün hiçliğe vardığı, hiçliğe bağlandığı fikrini bir kenara bırakmıştır. Yeryüzünde insanlar olduğu sürece, insanın en üst sorusu budur ve bu kalacaktır.

Böylece, yaşamın anlamı sorununa yaklaşıyoruz. Ölüm sorununun son değil ilk sorun olduğu, Levinas'ın dediği gibi, tüm diğerlerini belirlediği doğruysa, yaşamın anlamı sorunu da bu soruna göre ölçülür. Dolayısıyla, herkesin kendi ölümlülüğüne kendisi ve başkaları için verdiği cevaba göre hayatın bir anlamı olacak ya da olmayacaktır. Levinas'ın düşüncesinin özgünlüğü ve gücü,

ölüm sorununu etik sorunuyla birleştirmesidir. Heidegger'e karşıtlığıyla, bu sorunları "herkes kendi için ölür"ün çürütülmesine çevirir ve bunun yerine "başkası için ölmek"i koyar.

Malraux'ya göre "ölüm kadar güçlü" olan kardeşlik, mutlaklık arayışlarından birini, azizliğe kadar varan, Levinas'a göre *Dieu vient à l'idée*[1] [*Fikre Gelen Tanrı*] anını temsil eden bu "başkası için ölmenin üstlenilmesi"ne kadar varan kahramanlığın bir boyutunu oluşturur

[1] *A.g.e.*, s. 247.

4

LEVINAS'LA BİRLİKTE, DÜŞÜNMEKTEN BAŞKA TÜRLÜ BİR KOPUŞ FELSEFESİ

Düşünmek nedir?

Bu ilk soruya Heidegger'in *Felsefe Nedir?* kitabının başındaki sorusunu ekleyelim. Hatırlanacağı üzere Alman filozof kitabının ilk sayfasında Gide'in sözünü hatırlatır: "Kötü edebiyat en güzel duygularla yapılır." Ve Heidegger de şunu ekler:

> "Duygular, en güzelleri bile olsa felsefeye ait değildir. Duyguların irrasyonel bir şey olduğu söylenir. Felsefe ise tersine, sadece rasyonel bir şey olmakla kalmaz, aklın da gerçek güvencesidir."[1]

Bunun ardından bir dizi soru sorar. Örneğin: "Akıl kendini felsefenin hâkimi mi kılmıştır? Eğer kılmışsa, hangi hakla bunu yapmıştır? Eğer hâkim kılmamışsa, misyonunu ve rolünü nereden almaktadır?"

---

[1] Heidegger, *Questions I et II,* Kostas Axelos ile Jean Beaufret'nin tercümesi, coll. "Tel," Gallimard, 1993, s. 317-319.

Felsefe kelimesinin eski Yunancadaki φιλοσοφία'den geldiğini, bu kelimenin de "sevmek" anlamındaki φιλεῖν ile "bilgelik, bilgi" anlamındaki σοφία'den oluştuğunu, yani kelimesi kelimesine "bilgelik sevgisi" anlamına geldiğini hepimiz biliyoruz. Fakat bu felsefe kelimesinin dile getirildiği andan itibaren içinde barındırdığı ikizanlamlılığı kendi etimolojisinin içkin ve kurucu sorunsalına borçlu olduğunu sıklıkla düşünüyor muyuz? Ders vermeyi seven birçok filozof için bu "bilgelik sevgisi" erkenden yok olmuş ve sevginin bilgeliğinin sanki gerçek felsefe düzeyinde olmadığını belirtmek ister gibi "bilgi sevgisi"ni, dahası "bilgelik arayışı"nı veya "bilme arayışı"nı derhal onun yerine koymuşlardır. Fakat biz farklı okumaları derinleştirebiliriz, çünkü *philosophia* çelişkili olarak, "bilgelik sevgisi" (*Liebe zur Wahrheit*) anlamına gelebileceği gibi "bilme sevgisi" (*Liebe zum Wissen*), hatta –Aristotelesçi bir bakışta– "bilgi arzusu" anlamına da gelir. Bu düzlemde Levinas bilgi sevgisini "sevginin bilgeliği"nin üzerinde gören Aristoteles'ten, Platon'dan ve elbette Heidegger'e dek varan Batı felsefesinin büyük çoğunluğundan ayrılır, keza bilgi sevgisine "sevginin bilgeliği" üzerinde öncelik tanıyan, bir anlamda birçok kişinin felsefeye dair sahip olduğu imgede devrim yapan Adorno'dan da ayrılır. Eğer σοφία bilgelik ise muhtemelen, *sophia*'nın niteleyeni

olan "sevgi" –φιλεῖν– de deyim yerindeyse öznitelik olur: Bilgeliğin özü –Levinas'ın öğretisine göre– sevmeye yöneltmektir.

Daha sonra ortaçağda çok güçlü bir Yahudi ve Arap felsefesiyle Hindistan'da olduğu gibi Çin'de de muhteşem düşünce okulları ortaya çıksa da felsefenin Çinli, Hint, Yahudi ve Arap olmadığını hemen fark ederiz.

20. yüzyıl milyonlarca ölümle birlikte iki dünya savaşının ve insanlığın en büyük trajedilerinden birinin yaşanacağı bu yaşlı Avrupa toprağı üzerinde filozofların serpilip gelişmesine tanık oldu: Polonya'nın kendi trajedisine bağlı olan Polonya'daki Yahudi topluluğunun, altı milyon Avrupa Yahudisinin imhası demek olan Holokost ya da Shoah bunun yanısıra adsız diğer trajediler, örneğin Ermeni soykırımı, Kamboçyalıların ve yüzyıl sonunda Tutsilerin soykırımı, keza Stalin'in büyük temizlikleri, Mao'nun ve Kültür Devrimi döneminde yakın muhafızlarının emriyle düzenlenen temizlikler...

Emmanuel Levinas 1928-1929 yılında Fribourg Üniversitesinde Edmund Husserl'in son derslerine katıldığında ve bütün düşüncesini belirleyecek olan fenomenolojiyi keşfettiğinde yirmi iki yaşındadır. Husserl'in sözü ve eseri dolayısıyla Levinas'a açılan şey, teoretik-olmayan, bilgiye indirgenemeyen yönelimselliktir. Ustanın son iki dersi fenomenolojik psikoloji mefhumuna

ve öznelerarasılığın [*intersubjectivité*] oluşumuna yönelikti.

Fakat Levinas'ın felsefi yaşamını dönüştürecek olan şey Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ını keşfidir. Heidegger'in Nazilere bağlılığını ifadesinden itibaren onun karşısında giderek daha eleştirel olması gerekse bile bu böyledir. Ne var ki *Varlık ve Zaman*'ı Batı felsefesinin beş başyapıtının arasına, Platon'un *Phaedrus*'u, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*, Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* ve Bergson'un *Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*'siyle aynı yere çok erkenden yerleştirdi. Bilincin yönelimselliği fikrini keşfettikten sonra, genç fenomenolog şunu anlar: "Varlığa erişimi yöneten varlıktır. Varlığa erişim, varlığın tanımına aittir."[1] Sonra Heidegger'deki "varlık" terimini içinde barındıran bir "temel ontoloji" bilinci onun için ifşa olur.

Beni burada ilgilendiren şey Levinas'ın olmaktan başka türlünün önceliğini varsayan ve duyuran, varlık düzeninin geleneksel zaman anlayışından –zaten yenilikçi olan Bergson'un süre anlayışı bile olsa– radikal kopuşunu oluşturan diyakroniyle kurduğu felsefi ve fenomenolojik süreci geliştirmeye çalışmaktır.[2] Özlü bir

---

[1] *Éthique et infini*, Philippe Némo ile söyleşi, Fayard, 1982, s. 27; Le Livre de Poche, coll. "Biblio-essais" [bundan böyle *EI*].

[2] Bkz. Rodolphe Calin ile François-David Sebbah'ın dikkate değer diyakroni analizi: *Le Vocabulaire de Le-*

analizden yola çıkarak Levinas'ın Heidegger'de keşfettiği "ontolojik varlık sorunu" karşısındaki büyülenmesinin, sanılmak istendiği gibi totaliter olmayan, sadece ilkesel olan bir etik adına, çağdaş felsefenin en eleştirel, hatta en heretik eserlerden birini nasıl doğurduğunu göstermek istiyorum yalnızca.

1930'lu yılların başında Levinas bize *Hitlerciliğin Felsefesi Üzerine Bazı Düşünceler*'i verir. İlk analizlerini, özgürlük, liberalizm, Marksizm üzerine geliştirir. Bunların arkasında, genç Levinas'ın, –iki mutlak terör rejimi olan– Nasyonal Sosyalist politikanın, ardından da Stalin'in Sovyetler Birliği'nde uygulanmakta olan Marksist politikanın sorunsallaştırılmasını teşhir ettiği, ırkçılığa, Aynı'ya geri dönüş tehlikesine, Başka'nın ilgasına ve şeytanlaştırılmasına yönelik tam bir eleştirisi vardır. Fransız Aydınlanmacılarının ve Alman *Aufklärung*'unun getirdiği özgürlük sorunsalının ötesinde, burada tehlikede olan şey aynı zamanda, Yahudi-Hıristiyan Kutsal Kitap mirasıdır, ama öncelikle –der Levinas– "bizzat insanın insanlığı" tehlikededir.

Hem Kutsal Kitap'ın hem de felsefenin mirasçısı olan, bir yandan İbranice ve Aramice, diğer yandan Yunanca, Latince, Almanca ve Fransızca konuşan Levinas, Descartes'ın, Pascal'ın, Kant ve Husserl'in ardından Bergson'un da bildiği

---

vinas, Ellipses, 2002.

Platoncu "varlığın ötesindeki İyilik" geleneğine sadık kaldı. Fakat bu mirasla en üst noktada Hegel'de karşılaşılır. Hegel'in güçlü *Tinin Fenomenolojisi* doğrudan mirasçılarını olduğu kadar karşıtlarını da derinden etkilemiştir. Eleştirilebilmeleri için bir bütünsellik ilkesinin ve bir tarih teorisinin ortaya konması gerekiyordu! Bu Levinasçı sadakat Batı düşüncesine, felsefesine egemen olan ontolojinin bu önceliğine dirençle, amansız bir karşıtlıkla at başı gider.

Dolayısıyla Levinas'ın bütün eserinin Heidegger'in ilk sorusuna cevap verdiğini varsayabiliriz. "*Felsefe Nedir?*" değil, "kelam olarak varlığın anlamı sorunu" şeklindeki soruya şu cevabı verir: Temel ontoloji olan bir felsefe hâlâ felsefe midir? Soru kimilerinin kulağına kaba, hatta küfürlü gelebilir. Felsefeyle bir şey yapabilmek ve onun insani bakımdan somut bir anlamı olması için felsefenin ne olduğunu bilmenin yetmediğini herkes bilir. Levinas'ın sorgulamasını sürdürdüğü ve varlığın başkasının, Platoncu "varlığın ötesindeki İyi"nin ve sonuçta "olmaktan başka türlü"nün gizlenmesinden ziyade varlığın gizlenmesini dert etmiş olan Yunan *logos* geleneği karşısında bir kopuş –ilgisizliğe karşı kopuş–, bir eleştiri ortaya koymak istediği alan elbette felsefenin içindedir, yoksa uygulama alanının dışında değil.

Burada temel bir meseleyi başlatıyoruz. Levinas sorumluluğu ve bizzat zamanın diyakronisi-

ni, saf bilginin, saf düşüncenin değil, hatta saf felsefenin de değil –ki bunlar agorada, dünyadan uzakta belki ve hâlâ yeterli olurlar–, ama onu edime, pratiğe geçmeye teslim eden bir kuramsallığın kurucu ve güvence sağlayıcı verileri olarak düşünür, çünkü kendini "olmaktan başka türlü" olarak düşünen, başka karşısındaki imkânsız bir farklılık gibi, dünyanın bütün toplumsallığını içinde taşıyan bu diyakroninin kapsamı dışında olan bir felsefeyle asla uyum içinde olunmaz.

Kendi *noema*'sıyla, yani düşüncenin yönelimsel nesnesiyle yetinen bir *noesis,* başka deyişle düşünme edimi, filozofa göre –eğer onu doğru anlıyorsam– kısır, duyarlılığını yitirmiş bir kuramsallığa varır. Bu eserin daima kıyılarda, sınırlarda, felsefe ile herhangi bir kutsallık uçurumu arasındaki hudutta durmasını sağlayan şey tam da fenomenoloji ile somutluk arasındaki bu sallanma, aynı zamanda buyurgan bir alternatif de olan bu diyalektik değil midir? Levinas sürekli teğette kalma riskini üstlenir; Levinas'ın İsrail'in peygamberlerine[1] veya Talmud'un bazı bilgelerine, dahası, kendi sorunsalını, düşünce tarzını kurucu çare olarak, azizlik, yüzün epifanisi, "baş-

[1] Burada, Michel Foucault'nun son dersi olan *Le Courage de la vérité – Le gouvernement de soi et des autres II*'de (Hautes Études – Gallimard/Seuil, 2009) peygamberin rolüne ayırdığı çok güzel sayfaya gönderme yapıyorum.

kası için ölmenin nihai bağışını üstlenme"[1] gibi felsefenin düzeninden *başka* bir düzenin kelimelerine atfettiği yaşama hakkı gibi, tam anlamıyla benimsemedikleri bir düzene referansları ve sapmaları sevmeyen bir ortodoksluğun yandaşlarının hoşgörü gösterdiği şeyin bile sınırında olma riskini alır.

Böylece Levinas felsefeye bütünüyle aidiyeti üstlenen bir söylemin uçlarında, hudutlarında, sınırlarında durur.

Derrida ile diyalog

Bu nedenle Jacques Derrida –sorgulamasıyla da bizi mecbur etmesi anlamında– burada bizim için zorunlu bir geçiştir. Ağabeyinin Hegel karşıtlığı sert, cephesel biçimde derinleştiren Derrida –analizi Levinas'a şiddetli bir saldırıdır–, itiraz, karşı karşıya gelme gibi kelimeleri kullanır, özellikle de "Feuerbach'ın ve esasen de Jaspers'ın Hegel karşıtlığıyla, keza Jaspers'in Husserl karşıtlığıyla" karşı karşıya gelme. Levinas'ın pek adını anmadığı bu iki filozof arasında, yapısökümün babasının vurguladığı gibi bir çakışma ihtimalinin olup olmamasının pek önemi yoktur. Bir "sistem çelişkisi" ortaya koyan Derrida, Levinas için bir zorunluluğun anlamını sorgulamaya kadar varır: "Geleneksel kavramsallığı yok etmek için bunun içine yerleşmek şart mıdır? Bu zorun-

[1] *DQVI, a.g.e.*, s. 247.

luluk sonuçta neden kendini Levinas'a dayatmıştır? Bu dışsal bir zorunluluk mudur? Tırnak içinde yazılabilecek bir "ifade," bir aygıt biçimini mi almaktadır? Yoksa Yunan *logos*'unun imha edilemez ve öngörülemez herhangi bir kaynağını mı gizlemektedir?"[1]

Derrida bu sorgulamalar aracılığıyla, Levinas'ın sorunsalının, ender rastlanan birkaç istisna dışında, varlığın başkasına, olmaktan başka türlüye geçmeyi ve aynı zamanda başka kadının da yüzü olan başka insanın yüzü hakkında bir o kadar radikal bir söylemi anlamaya geçmeyi uzun süre başaramamış Batının spekülatif geleneğini yıkma ve dolayısıyla yeniden inşa etme iradesini kullanan belli bir şiddet içinde ve bu şiddet dolayısıyla cisimleşen çarpıcı bir yanını eleştirir. Sadece etiğin ontoloji üzerinde mukayesesiz bir üstünlüğü olduğunu ve bu sıfatla da disiplinin diğer dallarından birini değil ilk felsefeyi oluşturduğunu kanıtlamak Levinas için kuşkusuz önemlidir, fakat bunun için felsefenin dayanaklarını sarsmak gerekir. Peki, bunu kim yapabilir?

İtirazlar, karşı karşıya gelişler elbette vardır, fakat Derrida –Jean-Luc Marion'un düşündüğü

---

[1] Bkz. *L'Écriture et la différence,* "Violence et métaphysique – essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas," Seuil, coll. "Points," 1979, s. 117-228 [*Cogito*'nun Derrida özel sayısı için Zeynep Direk tarafından çevrilmiştir].

gibi[1]– "Levinas'ı mutlu olmakla" eleştiriyor gözükmektedir. Levinas'ın yapısökümcü düşüncesinin merkezinde –"Tanrı'nın gerçekten öldüğü ve kendi vahiysizliğine geri döndüğü"[2]– 1940 ile 1945 arasında yaşanan dünyanın sonu deneyiminden önceye tarihlenen, ama Levinas'ın ilk kez 1946 yılında, *Zaman ve Başka* üzerine konferanslar döngüsünde kavramlaştırdığı daha da önemli bir kopuşun yeşerdiğini bilmiyor mudur? Levinas ilk dersini, çok büyük önemde bir önermeyi ortaya koyarak bitiriyordu: "Bir birlik halinde kaynaşmayan çokluğa doğru yol almak ve eğer cesaret edilebilirse Parmenides'ten kopmak istiyoruz."[3] Neden Parmenides? Çünkü Parmenides'in spekülasyonu kişinin yakınının başkalığını göz ardı eder, başkayı başka olarak bilmez. Levinas'ın felsefi yolunun, olmaktan başka türlüyü sergilemesinden bile önce, varlık mefhumundan, Heidegger'in *Dasein*'ından, daha çok da *Sein* mastarı ile onun şimdiki zaman ortacı *Seiendes* arasındaki, başka deyişle *var olmak* [*exister*] ile *var olan* [*existant*] arasındaki temel ayrımdan kopmayı ne ölçüde varsaydığını artık biliyoruz.

Emmanuel Levinas'ın fenomenolojik yeniliği, bu kopma, varlık mefhumundan bu kopuş, bütün

---

1 J.-L. Marion'la söyleşi, *Cahiers d'études lévinassiennes*, 2009, no 8, s. 109-125.

2 *Humanisme de l'autre homme, a.g.e.*, Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais," s. 46.

3 *A.g.e.*, 1983, s. 20.

diyalog felsefesinden, Buber'in kavramlaştırdığı ve aralarında Paul Ricœur'ün de bulunduğu birçok filozofun ele aldığı Ben-Sen'den de kopuş pahasınadır. Ricœur'ün *Başkası Olarak Kendisi* eseri Levinas'ın söyleminin tersi bir konum alır.

Levinas Descartes'ın radikal yeniliğini keşfeder. "Sonsuz düşüncesi" olan bu yenilikten, yıllar sonra, Levinas'ın kurucu kavram ve ilkesi olan "yüzün epifanisi" doğacaktır, çünkü caninin, celladın bakmak istemediği, daha iyi yok edebilmek, öldüresiye işkence etmek için bilmezden gelmek istediği şey yüzdür. Franz Rosenzweig'ın ve *Étoile de la Rêdemption*'unun (1920) izinden giderek ben'in sonsuz sorumluluğunun ve insan varlığının indirgenemez biricikliğinin bilincinden yola çıkarak özellikle Hegelci bütünlüğe kökten karşı durur. 1929 yılında ölecek olan Rosenzweig Büyük Savaşın muharebe alanlarında karşılaşılan ölüm karşısında, bütünlük ilkesinden kesin olarak kopar.

1982 yılında, çağımızın bütün trajedisini, Hitlercilik, Stalincilik, Hiroşima, gulag, Auschwitz ve Kamboçya soykırımları gibi ad ve sıfatlar dolayısıyla hatırlatan Levinas sözlerine şöyle devam ediyordu:

> "Bu barbar adların işaret ettiği her şeyin geri döneceği saplantısıyla tamamlanan yüzyıl. Kasıtlı bir şekilde dayatılan, fakat politikleşmiş ve her türlü etikten kopmuş aklın şiddetlenmesi

içinde hiçbir aklın sınırlandırmadığı ıstırap ve kötülük."[1]

1961 yılında, "dışsallık üzerine deneme" olan *Bütünlük ve Sonsuz* çıkar. Felsefenin aşılmasına içeriden bir çağrı olan sorumluluk kavramının derinleştirilirken ve yüzün epifanisi mefhumu ortaya atılırken filozof neredeydi? Bu evrede filozofun bu dışsallık kavramından ne anladığını anlamak gerekir. Bu dışsallık analizinin çekirdeği, hâlâ ontolojik olan –*Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde*'nde artık bulunmayacak– bir dil aracılığıyla, yüzün fenomenolojisidir. Başat dışsallık uzamsal değildir, Başka'da cisimlenmiştir. Gerçek dışsallık, başkalıktır.

Kendinden hasta akıl. İkinci Dünya Savaşı ertesinde başlayan ve 1968'de yaşanan neredeyse dünya çapındaki altüst oluştan sonra –ki en trajik olaylarından biri Sovyet tanklarının Prag'a girişiyle birlikte "Prag Baharı"nın ağustos ayında ezilmesi, ardından da 19 Ocak 1969'da 20 yaşındaki genç felsefe öğrencisi Jan Palach'ın kendini yakarak öldürmesidir– 1970 yılında tamamlanan, düşük yapmış demokratik vaat ve düşlerle dolu bu çağın Levinas'a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*'ı (1974) esinlemiş olması, Batılı felsefi düşüncenin 20. yüzyılın son çeyreğine en soylu şeyi taşıyabilmiş olduğunun işaretlerinden biridir.

---

[1] *EN, a.g.e.*, s. 107.

Kitapta ortaya serilen metafiziğin hazırlanışı, hiç tartışmasız bir başkalık metafiziği olan bu yüzün fenomenolojisinden doğmuş hareketin içinde başlar ve bir *meta*-etiğe varır. *Olmaktan Başka Türlü*'yle filozof, düşüncesinde belirleyici bir dönemeci –yüz sadece fenomenolojinin merkezinde değildir– gerçekleştirirken Ben'i tarif eden ve analizinin başat, ilkesel ekseni olan şey başkası karşısındaki "sorumluluk"tur. Burada elbette metafizik, spekülatif bir vahiy işlemektedir ve bu vahiy beni görevlendiren, beni çağıran, beni mecbur eden başkasının vahyidir. Levinas kavram haline yükselttiği teolojik dile başvurmaktan çekinmez ve bu kelimelere onlarda eksik olan evrensel boyutu aniden katar. Bu konuya geri döneceğiz.

Dışsallık bütünlük eleştirisinin, ontoloji eleştirisinin, daha ziyade de kitabın başlangıç konusu olan savaş eleştirisinin başında mıdır sonunda mı? Kendinden çıkmak, dışsallığın Başka'nın Aynı üzerindeki kıyaslanamaz üstünlüğünün başlangıcı mıdır? Varlığı, Aynı'yı, *conatus essendi*'yi, yani Spinoza'nın "kendi varlığı içinde ayak direyen varlığı"nı kendinden çıkaran nedir?

Dışsallığın başlangıcı Levinas'ın "öznelerarasılığın asimetrisi" diye adlandırdığı şey olamaz mı? Fakat söz konusu olan şeyi daha iyi anlamak için, savaşın ertesinde (1947) yazılmış olan *De*

l'existence à l'existant'da yaptığı analizi hatırlamak gerekir. Şunları okuyoruz:

> "Öznelerarası uzam başlangıçta asimetriktir. Başkasının dışsallığı basitçe, kavram bakımından özdeş olanı ayrı tutan uzanım etkisi olmadığı gibi, uzamsal bir dışsallıkla kendini gösteren kavrama göre herhangi bir farklılık da değildir. Toplumsal dışsallık, özellikle bu iki dışsallık mefhumuna indirgenemez olduğu için özgündür ve bizi şeyler için geçerli olan birlik ve çokluk kategorilerinin dışına çıkartır [...]. Öznelerarasılık, çokluk kategorisinin tin alanına basitçe uygulanışı değildir. Öznelerarasılık bize *Eros* tarafından sağlanır [...]."[1]

Demek ki *Eros* öznelerarasılığın kurucusudur ve belki de erotik ilişkide Ben ile Başka arasında mevcut asimetrinin de kurucusudur. Dolayısıyla *Eros* başlı başına bir kategori olarak dışsallık türleri altında anlaşılır. Ben, bu verimlilik mefhumu "türleri altında," "kendine dönen trajik ben'liğini" yitirmez mi, diye sorar Levinas. Filozofa göre, erotik aşkın öznelerarasılığının, öznelliğin bir ötesine, zaten bir aşkınlık olan varlığın bir çıkışına doğru yöneldiği açıkça görülür; çünkü veludiyet erotik arzunun en derinine kayıtlıdır, modern cinsellik arzu ve hazzı doğurganlıktan ayırmaya çalışsa da, onun içkin kurucusudur. *Bütünlük ve Sonsuz*'dan yola çıkarak belirtildiği

[1] Vrin, 1947, s. 161-163.

haliyle öznellik, ben'likten kopuştur; konukseverliktir, başkası karşısındaki sorumluluk duygusudur.

Emmanuel Levinas'ın felsefesini taşıyan düşünce, "her düşünceyi –hatta bizzat zamanın da diyakronisi, çakışmama, elden kaçırmanın [*dessaissement*] tam kendisi olan sonluluk düşüncesinden daha eski olan– [benim] sonsuz düşüncemi taşır: Her bilinç ediminden önce ve bilinçten daha derin olarak, zamanın karşılıksızlığıyla "adanmış olma"nın bir şekli [...]."[1]

Demek ki bizim düşünürümüz bütünlük fikrini sonsuzun karşısına çıkartır. Bütünlükte dışsallık, başkasının yüzü ve sonsuz arasında bir karmaşıklık ve en derininden bir entrika olarak ortaya çıkar. Levinas düşüncesinin metafizik entrikasının tümü bu dört kelimenin, Varlığın bu dört olayının içinde etkili olur. *Bütünlük ve Sonsuz*'da bütünlük fikrini kesin olarak çürütecektir. "Anlamlı'nın en nihai örnekleri"[2] ne "bilginin sentezi" ne de "*aşkın ben*'in kapsadığı varlığın bütünlüğü [...]" olabilir diye okuyoruz, kitabın 1987 tarihli –yani ilk baskısından yirmi altı yıl sonra– Almanca baskısına önsözde.

Levinas, sonsuzla ilişki fikrinin "bir bilgi değil, bir arzu" olduğunu hemen ortaya koyar. "Arzu ile ihtiyacın farkını, Arzunun tatmin edilemeye-

---

1 *DQVI, a.g.e.*, s. 12.

2 *TI, a.g.e.*, s. I-IV.

ceği; arzunun, bir anlamda, kendi açlıklarıyla beslendiği ve tatmin oldukça yükseldiği olgusuyla tarif etmeye çalıştım. Arzu, düşünmediğinden ya da düşündüğü şeyden daha fazlasını düşünen bir düşünce gibidir."[1] Arzu ile ihtiyaç arasında bu şekilde ortaya konan bu farklılıkta Levinas ikinci bir sorunsal, zaman ve süre sorunsalını ortaya atar. Bergson'un güçlü katkısı buradadır. İhtiyaç sürenin içine kayıtlıdır, onun oluşturucusudur. Sonsuzu kendi içinde taşırken sonsuz tarafından da taşınan bu Arzu açlık, susuzluk, ihtiyaç karşılamak gibi ilksel bir tatmin ihtiyacı olan erotik arzu kesinlikle değildir. İhtiyacın düzeninde değil, varlığın en derininden gelen ve varlığın ötesine doğru taşıyan bir sesin düzeni içindeyiz. Bu Arzu bir tedirginliktir, başkasının yüzüyle bana gelen bir çağrıdır; başkasının yüzü aynı zamanda, bitirirken söz edeceğimiz gibi "yabancının, dulun ve öksüzün yüzünde" üçüncü şahsın yüzüdür. Sanki Akıldan, Sözden, Düşünceden yola çıkarak, tam da dula ve öksüze gösterilen dikkate göz kulak olmayan saygın bir felsefe, doğru bir felsefe olamazmış gibi, tam da Kutsal Kitap'a özgü olan bu söze Levinas kendi felsefesinde sıklıkla başvurur. Savunmasız olanın Yüzüne yakalanmadan –daha kesin bir ifadeyle, *yakalanmamış* [de-saisie] olmadan diyebiliriz– sadece Aynı'yı, sadece Kendi'yi dert edinen bir

[1] *EI, a.g.e.*, s. 86-87.

felsefe nedir? Başkası için tamamen oluşmamış bu sorumlulukta, Varlığın, ben'in *yakalanmama hali* vardır.

Kant'ı unutmayan –"teorik aklın pratik akla taşması" Levinas tarafından selamlanmıştır–, etik anlamı içinde zamansallık metafiziği. Metafiziğin kelimesini tanımlamak bile önem taşır. Μέτα "sonra gelen" anlamına gelir ve φυσικά, *physiká* "doğa" demektir, başka deyişle "doğanın şeylerinin ardından gelen." Levinas'ın gerçekleştirdiği temel yeniliğin birinci soruya yaklaşım farklılığından kaynaklandığını söylemek gerekir. Heidegger'in metafiziğe yönelttiği suçlama, metafiziğin varlık olarak varlık düşüncesini yüce varlıklardan yana çevirdiği şeklindedir. Levinas'a göre farklılık, μεταφυσικά'nın μέτα'sının kökenindeydi. Ona göre, bu *sonra*yı doğaya ya da fiziğe değil, Varlığı içinde Varlığa bağlamak ve perspektifi tersine çevirmek gerekir: Varlıktan sonra, dolayısıyla Ben'den sonra gelen şey, indirgenemez başkalığı içinde Başka'dır.

Zollikon'da düzenlenen bir seminer sırasında Heidegger'in bir açıklaması, kendisiyle *Olmaktan Başka Türlü ya da Özün Ötesinde* filozofu arasındaki aşılmaz farkı iyice belirtmektedir. Heidegger şunu söylemektedir: *"Benim bütün düşüncemin itkisi, varolanın çeşitli biçimlerde dile getirildiğini söyleyen Aristoteles'in bir önermesine uzanmaktadır. Bu önerme, doğrusunu söylemek gerekirse,*

şu soruyu başlatan kıvılcım oldu: Bu durumda, varlığın bu çoklu anlamlarının birliği ne demektir, mevcut haliyle "varlık" ne demektir?"[1] Levinas Platoncudur, Varlığın ötesindeki bu İyi'yi bizzat felsefenin temeline yerleştirir.

Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da yeni bir kavram yaratır. İlk bakışta biraz afallatıcı olan bu kavram "yüzün epifanisi"dir. Epifani Yunancadan gelir ve "tezahür" anlamına gelir. Dolayısıyla yüzün epifanisi Varlığın, metafiziğin, sosyalliğin aşkın tezahürüdür. Bu aşkınlık ışıltılı ya da muzaffer değildir; savunmasız, hastalığa, cinayete, ölüme maruz kalan, buna karşılık benim sorumluluğumu, yönelimsel niyetimi, "kösnüllükten yoksun sevgimi" talep eden yüz olan yakınımın yüzünün çıplaklığı içinde oluşur. Başka'nın yüzünün bu vahyi karşısında fenomenolog kendi söylemini radikalleştirir. Yaşamının son yıllarında kitabının Almanca baskısı için bir önsöz yazması gerektiğinde Levinas genellikle felsefenin alanına yabancı bir söz dağarına başvurur, fakat bu kavramın boyutuna tabi kalır. Örneğin kitapta da bulunan azizlik kelimesi yeni önsözünde yeni bir vurgu edinir. Muhteşem bir kitap olan ve Levinas'ın, başka varlık için sorumluluk uçurumunu açarak ve sonunda ben'i onun rehinesi yapmaya kadar giderek eksen değiştirdiği *Olmaktan Başka Türlü ya*

[1] M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, Frankfurt, Klostermann, 1987, s. 155.

da Özün Ötesinde'ye hızla bile olsa şöyle bir göz atmamak nasıl mümkün olabilir? Hiç de felsefenin düzenindeymiş gibi gözükmeyen, fakat başka bir dünya düzenine, başka bir düşünce düzenine ait gözüken, doruk noktasına çıkmış, abartılı, korkunç mefhum: Rehine. "Düşünmekten başka türlü" harfiyen, "olmaktan başka türlü"dür. Onda rahatsız eden, kafa karıştıran, kışkırtan bir radikallik olduğunu söyleyelim. Şunu da söyleyelim ki bu radikallik, saf ve net karşıtlığa kadar iterek çoğumuzu ürpertir. Ricœur bu filozofların en iyi örneklerinden biridir ve aynı sorumluluk duygusunu paylaşırken Levinas'ın tezlerini reddeder. Ve *Başkası Olarak Kendisi*'nin filozofu, *Olmaktan Başka Türlü*'nün yazarını bir "sözel terörist"[1] olmakla eleştirir ve Jean-François Rey'nin kelimelerini kullanırsak –Levinas'ın çağırdığı– "ikame travması"nı teşhir eder ve travma geçirmiş ben'in adalete geri dönüşte üçüncü şahısla sürdürdüğü ilişki karşısında, bu ilişkiye katılımı reddeder.

Gerçekten de "başka'nın ikamesi"yle hâlâ felsefenin alanında mıyız ya da her türlü kavramdan, düşüncenin tüm rasyonelliğinden kaçan herhangi bir aşkın alanın içinde miyiz sorusunu kendimize sorarız. Sorumluluk kavramıyla artık uyum içinde değiliz, çünkü bu mefhum her kavramı, her felsefeyi, her metafiziği aşar. Baş-

[1] *Autrement*, Collège International de Philosphie'deki konferans, PUF, 1997, s. 26.

kasının yerine kendine koyabilenler sadece azizlerdir, filozoflar değil. Bununla birlikte Levinas deneyüstü [transcendantale] değil, aşkın [transcendante] bir metafiziğe doğru baş döndürücü bir yükseliş içinde "araştırmacının" ve okurunun "soluğu kesilene" dek, söyleminin sonuna dek gider. Kuşkusuz daima dulu, yetimi, yoksulu cisimleştirme [incarner] iddiasında olan başkasının hizmetindeki Ben'in baş döndürücü sahipsizleşmesi. Fakat başkası benim celladım, işkencecim olduğunda ve sadece benim değil, yine başkaları arasında *başkaları* olan benimkilerin de celladı, işkencecisi olduğunda, benim bütün yakınlarım ve uzaklarım arasında "en yakın varlıklar" hangileridir? Filozofa göre olmaktan başka türlü, "düşünmekten başka türlü"dür, "sevmekten başka türlü"dür, benim sorumluluğum başkasının hatası için –onun işlediği suçları da kapsayacak şekilde– sorumluluğuma kadar uzanır.

Metafiziğe göre, felsefe kelimesi yönelimsel olmayan bilincin giderek daha uzağında meydana gelen Yunanca kökenine kavuşur. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'un Almanca baskısına önsözünü, "filozofların sevdiği ve beklediği bu bilgelik, bilme bilgeliğinin ötesinde, sevginin bilgeliği ya da aşk olarak bilgelik, başka insanın yüzünü öğreten bilgelik değil midir?" diye sorarak bitirir. Fakat bu yüz yüzelik içinde, yakınım karşısındaki bu aşırı sorumluluk içinde üçüncü şahıs ortaya çıkar

ve tam da bu anda filozofun başkasının ikamesi üzerine söylemi, benim "koşulsuz rehineliğim" adaletin etkisiyle ılımlılaşır. Birinin diğerine yaptığına ilgisiz kalamam; her bir yakınımın diğeri karşısındaki edimlerini karşılaştırmam, yargılamam, değerlendirmem gerekir. "Öznelerarasılığın asimetrisi"nden yukarıda söz ettik, sonuç bölümünde buna geri döneceğiz, çünkü toplumda, ben yalnızca yakınıma kendimi adayabilirim, çünkü herkes benim yakınımdır ve o zaman ortaya bir öncelik çıkar: Karşılaştırmalı bir hedefe, başkalarıyla ilişkileri içinde yakınımla tek yanlı yakınlığımı kesintiye uğratarak beni mecbur eden adalete başvurunun kurucu önceliği. "Üçüncü şahısla ilişki, yüzün yüz olmaktan çıktığı yakınlığın asimetrisinin hiç durmadan düzeltilmesidir,"[1] diye belirtir *Olmaktan Başka Türlü*'nün yazarı.

Levinas'ın, felsefenin "sevginin bilgeliği" olduğunu hatırlatmak istediğini kim inkâr edebilir! Ama onun felsefesinin bütün büyüklüğü, bütün kapsamı ve bütün özgünlüğü "sevgiye bilgeliği getiren" şeye özellikle ve temel olarak katkıda bulunmasıdır. Bize Yunanlardan gelen metafiziğe Kutsal Kitap geleneğine sadık kalarak felsefi, fenomenolojik ve etik bir söylem vasıtasıyla yeniden kavuşmuştur. Levinas Batı felsefesine taklit edilemez bir vurgu, sadece Yunan olmayan bir ses, Sami bir dayanaktan gelen bir ses, son

[1] *AEAE*, s. 246.

yüzyılın zaman aşımına uğramayan trajedilerini içinde taşıyan bir ses, "teolojinin değil, felsefenin en derin öğretisinin –kesin öğretinin–, İyi'nin yerinin her özün üstünde olduğunu"[1] sürekli hatırlatan bir ses getirdi.

Olmaktan başka türlü'nün, *düşünmekten başka türlü*'nün mimarının nihai sözü budur ve bu, *Fikre Gelen Tanrı*'da ortaya serilir ve yeni bir felsefi kategori oluşturur. Bu, "varlığın tövbe tanımaz ayak direyişi"nin ertelenmesiyle, *épokhé*'yle nitelenen, damgalanan "Tanrı'nın fikre gelişi" kategorisidir. "Tanrı'nın fikre" bu gelişi, "'Tanrı'nın varlığının yeni bir kanıtı' olarak ele alınmamalıdır,"[2] zaten böyle de olamaz, diye vurgular yazar. Biz burada teolojik olanı göz ardı eden felsefi bir alanda bulunmaktayız, hem de hiç olmadığımız kadar. Sanki azizlik sadece dinselliğin alanı olmamalıymış ve düşünmediği kadar çok düşünen bir düşüncenin alanına doğrudan doğruya girmeliymiş gibi, Levinas azizlik mefhumuna ya da kavramına başvurmak için bu evreyi beklemedi. Metafizik alandayız.

Jacques Derrida bunu Levinas'ın felsefesine yaptığı sert saldırıdan yaklaşık otuz yıl sonra anladı, kavradı. *Adieu*'de [*Elveda*] bunu bütün gücüyle, ahlaki otoritesiyle söyler. Anlık bir sonsöz biçimindeki bu birkaç satırı tekrar okuyalım:

---

[1] *TI, a.g.e.*, s. 106.

[2] *DQVI, a.g.e.*, s. 252.

"Evet, ontolojinin, devletin ya da politikanın önünde ve ötesinde etik, ama aynı zamanda etiğin de ötesinde etik. Bir gün Michel-Ange Sokağında [...] bana şöyle dedi. "Biliyorsunuz, benim yaptığımı tarif etmek için genellikle etikten söz edilir, ama sonuçta beni ilgilendiren şey etik değildir, sadece etik değildir, azizdir, azizin azizliğidir." Ve o zaman, tuhaf bir ayrılığı, Tanrı'nın verdiği, emrettiği bu örtüden biricik ayrılığı düşündüm. Musa'nın bir dokumacıya değil, bir mucide ya da sanatçıya emanet etmesi gereken ve mabedin içinde Azizlerin Azizi'ni hâlâ *ayıran* örtü. Kutsallık ile azizlik arasında, yani başkasının azizliği arasındaki zorunlu ayrımda diğer *Talmud Dersleri*'nin keskinleştirdiği şeyleri de düşündüm [...]."[1]

Derrida'nın bu satırları bir saygı ifadesi olmanın ötesinde, bu "ikame"nin –aşırılığın, abartının, neredeyse skandalın ötesinde– bir yakınlığını ifade eder. Derrida Shoah'yı Paul Ricœur'den ya da örneğin İkinci Dünya Savaşı sırasında Çingeneler ve Polonyalılar gibi diğer halklarla birlikte Yahudilerin de tenlerinde ve ruhlarında yaşadığı bu kıyım halini tanımamış diğer filozoflardan farklı hatırlıyordu.

[1] *Adieu: L'Arche*, Şubat 1996, s. 84-90.

5

AUSCHWITZ'DEN SONRA TANRI SORUNU

Trajedinin anısı kendinde bir din değildir, aksi takdirde trajik aporia'lara ve açmazlara varırdı. Hayır, Auschwitz-Birkenau bir din değildir, bir amentü de değildir; bir uyanıklık çağrısı, belleği sorumluluğa dönüştürme çağrısı olmalıdır. Yahudi filozof ve teolog Emil Fackenheim İsrail'in Tanrı'sını, ölümünden sonra Hitler'e zafer kazandırma riskine terk etmemek olan 614. bir *mitzva*'nın –mümin Yahudilerin uyduğu ritüel ya da ahlaki yükümlülük– Auschwitz'den sonra Yahudi halkına fiilen dayatıldığını düşünüyordu.

Levinas Fackenheim'in tezlerini büyük ölçüde benimsedi. Nazilerin kökünü kazımak istedikleri Yahudilere binlerce yıllık uygulama ve geleneklerini tamamen terk etme eğilimine direnmek şeklindeki yeni bir ahlaki yükümlülük getiren 614. *mitzva*'dan oldukça etkilenmişti. Aynı zamanda, *Zor Özgürlük*'ün filozofu kur-

banların, şehitlerin, tarif edilemez bir umutsuzluk ve terör içinde cellada teslim edilmiş bu milyonlarca varlığın sadece korkunç olmakla kalmayan ölümü ile Fackenheim'in bu talebi arasındaki diyalektik çatışmayı dikkate almamazlık da edemezdi. Örneğin günün birinde aşırı bir zekâ için bir uçurum, bir aporia demek olan şeyin karşısında endişe kısmen de umutsuzluk yüklü kelimelerle kendini ifade etti. Bu baş döndürücü sorgulamaları yeniden bulmak ve bizim kılmak istiyoruz:

> "Nihai soru: Ahdi bozmuş, artık cevap vermeyen, başvuruyu reddeden, sizi terk etmiş gibi ölüme bırakan bir Tanrı karşısında Yahudi kalınabilir mi? Yahudi kalarak, ölecek olanların umutsuzluğunu –ve belki de kuşkularını– hafife almış olmuyor muyuz? Emil Fackenheim, İsrail'in sürekliliğini sağlamamanın Nasyonal Sosyalizmin cinayet girişimini tamamlamak, Hitler'in dileklerini –mesajını boşa çıkarmak için İsrail'i ortadan kaldırmak– yerine getirmek anlamına geleceğini düşünmektedir. Kutsal Kitap'ı unutmak, Tora'yı unutmak, Yasa aracılığıyla insanlara emredilen merhameti unutmak. Buradan zorunlu bir görev çıkar: Yahudi kalmak, İsrail'i korumak, bu varoluşun ahlaki ve politik koşullarını yerine getirmek. Halkın hayatta kalmasının modern biçimleri olan ulusu ve devleti inşa etmek. [...] Auschwitz'in ortaya attığı nihai soru belki de yeni ya da antik sırrına uzanmış bir sofuluğun

önsezisidir: Tora'yı Tanrı'dan daha fazla sevmek. Fakat bu –adı mübarek olsun!– Aziz'in eksilmez sevgisi değil midir?"[1]

Kippur ile Nihai Yargı arasındaki farklılık Kippur'un bu hayatın içinde nihai bir yargı olmasıdır, fakat bu içsel bir yön değişikliği süreciyle, yukarının hükmüne karşı duran *teşuva* süreciyle herkesin son dakikada dönüştürebileceği bir yargıdır. Fakat bu, gerçek bir mümin için, hatta Auschwitz sonrasının gerçek bir filozofu için önemli olmuş ve –mutlak– önemli olarak kalan bir başka öğretidir; Tanrı diye adlandırılanın masum olmadığı ve halkına karşı, insanlığın kendisine karşı, kendi yaratısına karşı adaletsizlikler işlemiş olabileceği fikridir. Birçok açıdan kutsallığa hakaret edici nitelikte görülebilecek bir şey olduğuna dair kuşku olmamasına karşın, İsrail'in sözlü geleneğinin tartışmasız ustaları bunu yine de ortaya koymuşlardır.

Levinas'ın Tanrı üzerine söylemi bilinemezciliğin, hatta ateizmin, hiç olmadığı kadar radikal bir dinsel fanatizme karşı koyduğu bir dönemde oldukça ses getiricidir. Muhammed karikatürleri ya da İsa'nın kişiliğiyle ilgili filmler Tanrı adına öldürmeye kadar gidebilecek türden Ayetullah fetvasını kışkırtmaktadır!

---

[1] Emmanuel Levinas, "Le scandale du mal," *Les Nouveaux Cahiers*, no 85, 1985 yaz, s. 15-17.

Fakat erkek, kadın, çocuk ya da yaşlıları onlarca, yüzlerce ya da binlerce öldürmekle herhangi bir yazarı, çizeri, sinemacıyı fetvayla tehdit etmek birbirinden farksız olsa da –hatta işin kötüsü bu teröristleri kimi zaman Tanrı adına sevindirseler de– komşularına ellerini kaldırdıklarında ya da silahlarını doğrulttuklarında –sözcüsü olduklarına inandıkları– bu tanrıyı öldürdüklerini bilmezler. Bir insanın bir diğerini öldürmesinden daha fena bir kutsallığa hakaret var mıdır?

Levinas filozof, fenomenolog, iman ve inanç insanının bu yüksekliğine, bu zekâsına, bu "temel tamalgı"sına sahipti ve bu onun, tanrısallık üzerine –ne tür olursa olsun– bir düşünce ifade etmek söz konusu olduğunda berrak bir bilinçte olmasını sağlıyordu:

> "Olumlu dinsel mercilere özgü haliyle belli bir Tanrı [fikri] ve Tanrı'yı düşünmenin belli bir biçimi elbette sona ermiştir. Fakat tanrısallık için önem taşıyan şey onun gücünden ve mutlak kudretinden başka bir şeydir. Ben bunları inkâr etmiyor, fakat sorguluyorum.
>
> Tanrı'nın Nietzsche tarafından inkârı 20. yüzyılda onaylanmıştır; vaat eden Tanrı, veren Tanrı, töz olarak Tanrı bütün bunlar elbette sürdürülemez. Fakat ilk olgu, mucizelerin mucizesi, bir insanın bir başka insan için bir anlamı olabileceğidir."[1]

[1] Arno Münster (ed.), *La Différence comme non-indifférence. Éthique et altérité chez E. Levinas*, "Em-

Ardından Levinas Nietzsche'nin Tanrı'sının "düşüncesi nihilizmin yollarından geçen Tanrı" olup olmadığını öğrenmek isteyen kuşkucu muhatabına olumlu cevap vermekten çekinmez:

> "Bu Tanrı'nın hâlâ bir sesi vardır. Dilsiz bir sesle konuşur ve bu söz işitilir. Fakat bu Tanrı Nietzsche'nin ölü Tanrı'sıdır. Auschwitz'de intihar etmiştir. Bununla birlikte istatistiki olarak kanıtlanamayan ve sadece bir insanlık olgusu olarak görülen öteki Tanrı, Auschwitz'e karşı bir protestodur. Ve bu Tanrı başkasının yüzünde belirir."

Paul Celan'ın bunaltıcı, cinli şiirinin son derece yakınındayız. Auschwitz'den sonra protesto, isyan, umutsuzluk varsa Levinas gördüğümüz gibi, Fackenheim'ın önerisini fazlasıyla ciddiye alır, fakat daha da ileri giderek söz etmeye ancak cesaret edilen, bu nedenle de –ona göre, kısmen dile getirilemez olan bu öğretinin susulamayacak bir uyarı olması dışında– pek güçlükle işitilebilen bir "Auschwitz öğretisi"nden kaygı ve ürpertiyle söz eder. Shoah'dan sonra mümkün vaaz ya da öğüt yoktur, *happy end* vaadi yoktur. Filozof, İsrail'in "iradedışı kurbanlığa, kıyıma maruz kalmaya"[1] doğuştan yatkınlığında İsrail'in

---

manuel Levinas: Visage et violence première," H. J. Lenger'le söyleşi, s. 129-43 (çev. A. Münster), Kimé, 1995.

[1] Jean Greich ve Jacques Rolland (ed.), *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme responsabilité première,* Cerisy-la-Salle kolokyumu, Cerf, 1986.

nihai özü olan şeyi görür. O an Levinas bu çok büyük esere baştan sona musallat olan, masumun bu suçluluk duygusunda Kafka'ya temelde yakınlaşır ve şöyle der: "Hata işlemeden kıyıma uğramak, suçlu olmak ilk günah değildir, fakat her günahtan daha eski olan evrensel bir sorumluluğun –Başkası karşısındaki bir dayanışmanın– tersidir..."[1]

*

Filozofumuz Museviliği ve Yahudi düşüncesini, Yunanların mirası olan *sophia*'yla giderek daha güçlü bir diyalog içinde Batı felsefesine açmaya devam etti. Postmodernitede –bizimkinde– Tanrı kavrayışı devrim geçirdi. Fakat daha 19. yüzyıl sonunda, Hint'in büyük bir *Samniasin*'i, Ustası olan Swami Vivekananda şöyle haykırıyordu: "Varolan tek Tanrı, benim inandığım tek Tanrı... benim Tanrı'm sefillerdir, benim Tanrı'm her ırkın yoksullarıdır!"[2] Bu Tanrı'nın Sanskritçe adı, Gandhi'nin de benimsediği *Daridra-Naracana*'dır.

"Tanrı'yı düşünme"deki bu devrim Levinas'ın "olmaktan başka türlü"sünün mantıksal devamı olan "inanmaktan başka türlü"yü doğurdu. İnanmamak, hatta başka türlü inanmak değil,

---

1 *Emmanuel Levinas. L'Éthique..., a.g.e.*

2 Bkz. Romain Rolland, *La Vie de Vivekananda et l'évangile universel,* Stock, 1930 (yeni baskı 2002), s. 249.

"inanmaktan başka türlü." Azizlikle aniden ilgilenen, Shoah'nın bağrında ve bütün felaket zamanlarında kıyım görenler karşısında erkeklerin ve kadınların yaşayabildiği bu çok büyük sevgi boyutunun musallat olduğu bir felsefenin türleri altında çoğumuza kendini dayatan şey bu inanmaktan başka türlüdür. Bu dindarlar, ama aynı zamanda dinsiz varlıklar –insanınki hariç– rehine olmanın utancına kahramanca bir övünç katıyorlardı, Levinas'ın "koşulsuz rehinelik" diye adlandırdığı şeyin övüncüdür bu.

Levinas kökten dinsel-olmayan bir felsefede hiç düşünülmemiş olan azizlik eylemlerini felsefeye, bilinemezci konumunda olan, ama azizliği bütünüyle felsefi bir boyutta düşünmeye cüret etmiş bir felsefeye sokmak için mi gelmiş ve yazmıştı?

Benim Levinas'ta tartışmasız bulduğum şeye, yani "Tanrı'nın tanrısallığı ancak bir insan diğer insanlara cevap verdiğinde kendini gösterir" şeklindeki her düşünceyi temellendiren düşüncesine birçokları –başka birçoklarının ardından– itiraz edebilir.

*

İnsanlığın küle döndüğü, gaz odalarının, soy kurutma tarlaları ve kamplarının, gulagların, atom bombasının icat edildiği ve her ırktan, her dinden on milyonlarca kadın, erkek ve çocuğun katledildiği yüzyılda *Olmaktan Başka Türlü ya*

da Özün Ötesinde'nin trajik başlığının hatırlattığı gibi, Litvanya'da bir filozof doğdu. Bütün ailesi Naziler tarafından katledilmiş, Yahudi inancından bir filozof. Husserl'in öğrencisi ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının hayranı bir fenomenolog. Başka insanın ve komşusunun yüzü karşısında çıkarsız sevgi boyutunu unutmayan bir filozof. "Başka insan hümanizmi"nin basit hümanizme baskın çıktığı bir filozof.

> "Bizi bu tür bir yaşama götüreceğini belirttiğim yol şu an için çok çetin gözükse de yine de bu yolu bulmak mümkündür. Hiç kuşkusuz nadir bulunan bir yolun çetin olması da çok doğaldır. Zaten kurtuluşumuz hemen elimizin altında olsaydı ve onu yeniden bulmak için böyle büyük emekler harcamamız gerekmeseydi, bunca insan şimdiye kadar onu hiç mi görmezdi? Ama bütün mükemmel şeyler nadirdir ve bir o kadar da zor bulunur."[1]

Ethica'dan alınma bu Spinoza önermesi Levinas'ın eserine mutlak anlamda uygulanır.

Son bir söz. Bu acılı felsefede, yakan ve (Derrida'nın dediği gibi) "titreten" bu felsefede kesinlikle bir soyluluk işareti vardır: Kendinden koparılma olan, "komşunun asemptot"u olan, "tematikleşmeye boyun eğmeyen bir diyakroni" olan

---

[1] V:42, şerh, PUF, 1990, Robert Misrahi, s. 321 [Çiğdem Dürüşken çevirisi kullanıldı: *Ethica,* Alfa Yayınları, 2014].

–*Olmaktan Başka Türlü*'yle birlikte söylersek– doruk noktasına çıkarılmış, pathos'suz, retoriksiz ve fazla yanılsamanın olmadığı ve Ben'im kendimi ortaya koyduğum ve ölümlünün şikayet edememe, bağıramama aşırı yoksunluğu içinde, Ben'im karşımda duranın genellikle sessiz çağrısına cevap verdiğim spekülasyondan daha yüksek bir spekülasyonun olmadığı, bir başkası takıntısı. Bu "olmaktan başka türlü"ye cevap vermek, başkasına devredilemez bir sorumluluk adına seçimi üstüme almak için biricik olarak görevlendirilmiş olmaktır: "Mesih Ben'im. Ben olmak Mesih olmaktır."[1] Sanki dünyanın tüm adaletsizliği, insanlık durumunun bütün trajedisi başka hiç kimseden değil de benden dayanak buluyordu. Biricik bir felsefi dil içinde bu sorumluluk ve ıstırap sözünü bize aktarmış olmak Levinas'ın bütün soyluluk nişanıdır; akkor halindeki bu yok edilemez mesaj ne yiter ne unutulur, sadece insan varlığının, "yaratılışın bedelini ödemeye"[2] sadece kendisinin muktedir olduğunu vicdanen bilenin haysiyetini dile getirir. Jean Greich'in aktardığı "son" Levinas'tan daha yüksek ve daha soylu düşünce var mıdır? Greich'le çıktığı bir yolculuk sırasında, "neden hiçlikten ziyade bir şeyler var?" sorusunun birçok filozof tarafından birincil soru kabul edilmesine şaşıra-

[1] *DL, a.g.e.*, s. 120.

[2] *TI, a.g.e.*, s. 77.

rak, sanki kendi kendine konuşur gibi şöyle der: "Bizimki kadar acımasız bir dünyada iyiliğin mucizesi sayesinde bir şey beliriyorsa bu, şaşırmaya son derece layıktır."[1]

[1] Bkz. Jean Greich, "Heidegger et Levinas interprètes de la facticité": Emmanuel Levinas, *Positivité et transcendance,* PUF, "Épithémée," 2000.

IV

LEVINAS'IN ÖĞRETİSİNE GÖRE TALMUD'DA BAĞIŞLAMA VE BAĞIŞLANAMAYAN[1]

[1] İlk yayımlandığı yer: *Le Pardon*, Éditions du Centurion, 1992.

I

YOM KİPPUR, BAĞIŞLAMA GÜNÜ

Yom Kippur[1] *ve Yahudi bağışlamasının evrenselliği*

Yahudi yılı deyim yerindeyse kutsal tarihi Roş Haşana –Yeni Yıl– günü kutlanan dünyanın yaratılışından Kudüs Tapınağının yıkımının gerçekleştiği Av ayının dokuzuncu gününe –aynı zamanda 1492 yılında İspanya Yahudilerinin sürgün günüdür– kadar geçen süre olarak ifade etmektedir.

Yom Kippur'dan önce gelen ve onun habercisi olan Roş Haşana'nın sahip olduğu evrensel niteliğe başka hiçbir Yahudi bayramı aynı ölçüde sahip değildir. Son derece önemli bu bayram, "yaşayanlar için yargı günü"dür. Talmud'un bir bölümü olan *Roş Haşana*'nın başlangıç kısmın-

[1] İbranicede Kefaret Günü anlamına gelen Yom Kippur Yahudilerin en önemli dini bayramıdır –ed.n.

da okuduğumuz gibi: "Yeni yılda yeryüzünde yaşayan herkes kuzular gibi Tanrı'nın önünden geçer."[1] İnsanın yaratılışının bu yıldönümü aynı zamanda, geleneğe göre, Adem'in Tanrı'ya itaatsizlik ettiği, yargılanıp bağışlandığı gündür. Roş Haşana her türlü dinsel çıkarcılığın ötesinde, bütün insanlara hitap eder. Yahudi yılının ilk bayramı İsrail'in teolojik ve litürjik evrensel sorumluluğuna tanıklık eder. Tora sadece Vahyin evrenselliğini temellendirmekle kalmaz, insanın kökenini de ona bağlar, çünkü insanlığı İbrahim'le başlatmak yerine Adem'le, dolayısıyla Biricik'le yapılan Ahit'le başlatır. Böylece Tora mesajının erimi –İsrail halkının ötesinde– bütün insanlığı kapsaması bakımından sadece insandır. Yahudi halkı Tanrı sözüne itaatsizlik etmiş olmanın ötesinde, bu sözün bekçisi yapılmıştı; ensesi kalın bu halk Tanrı karşısında milletlerin sorumlusu oldu.

Ama hangi sorumluluktur bu? İsrail'deki herkesin mesihçi sorumluluğu, yani Ahit nedeniyle başkaları karşısındaki sorumluluk: "Benim için bir kâhinler krallığı ve kutsal bir millet olacaksınız" (Çıkış, 19:6). İsrail halkı, İsrailoğulları nihayet *Devar Adonai*'yi –Tanrı'nın sözünü– işittiklerinde her dilden, her ülkeden bütün insanların gözleri açılmış olacak ve İsrail'i ancak o zaman rahiplerin bir hanedanlığı olarak, kutsal bir mil-

[1] *Roş Haşana risalesi, 16a.*

let olarak, *ve-Goi kadoş* olarak göreceklerdir.

İsrail'in ve Yahudiliğin yazgısı dinlerin ve diğer halkların yazgısından nerede ayrılmaktadır? Yahudi halkının biricik bir sorumluluğa çağrılmasında. Evrensel bir yönelimde. Nasıl ki Merhametli Tanrı bütün İsrail'i yılda bir kez, Yom Kippur günü bağışlıyorsa İsrail için kurtuluş da ancak birlik olduğu ölçüde vardır. Kimse tek başına kurtulamaz. *Kol Israel...*: Her İsraillinin geleceğin dünyasında yeri vardır, diye yazmaktadır *Sanhedrin* bölümünde.[1] Yalnız başımıza kurtulamayız. Bu nedenle sorumluluğumuzun evrensel olduğu, bütün İsrail'e ve bütün insanlara yayıldığı gün Musa'nın sözünü gerçekten anlamış olacağız: "Çünkü bugün sana emretmekte olduğum bu emir senin için güç değildir ve senden uzak değildir. O göklerde değildir [...]. Ve o denizden öte değildir [...]. Fakat yapasın diye o kelam sana çok yakındır, ağzında ve yüreğindedir." (Tesniye 30:11-14)

İnsanlara ve öncelikle İsrail'e vahyedildiği haliyle Tanrı Kelamı, Tora insanın kalbinde ve yalnızca orada yaşar. Fakat bu sesi işitebilmek için dinlemek gerekir. Bu nedenle her dindar Yahudi günde üç kez "Şema İsrael, Dinle İsrail" der. Roş Haşana litürjisi bize dünyanın yaratılışının kutlandığı bu günde, bütün insanların Tanrı'nın mahkemesine çıkartıldığını öğretir. "O zaman

[1] P. 90a.

yargıcının büyük trompeti (şofar) çınlar, boğuk bir mırıltı işitilir, melekler bile ürperir [...]. Ve tıpkı sürülerin çobanın gözleri önünden geçmesi gibi, dünyadaki bütün insanlar da senin gözlerinin önünden geçerler. Ve tıpkı çobanın onları değneğinin altından geçirmesi gibi, sen de onları önünden geçirirsin, sayarsın, her canlı varlığın ruhunu karşına çağırırsın, her yaratığın ömrünü belirler ve yüce hükmü yazarsın."[1]

Roş Haşana milletler için yargı günüyse, Yom Kippur da bütün insanlar için bağışlanma günü müdür? Evrensel bir boyutu olduğuna kuşku yoktur. Bizim ustalarımız Ninova sakinlerini ve kralını dine katmak için oraya gitmiş olan peygamber Yunus'un okumasını da Kippur litürjisine dahil etmeye kalkıştılar. Yunus'un bu okuması, bağışlamayı her milletten adil insanlara yaymanın bir yolu olarak düşünülse de, öncelikle bütün insanlık karşısındaki manevi rollerine ve devredilemez sorumluluklarına dair Yahudilere pişmanlık ve kefaret gününde verilmiş bir öğreti olarak kalır. Kippur gecesi ayininin aynı adı taşıyan duası *Kol Nidre* meclisi ve ayin yöneticisi tarafından üç kez tekrarlandıktan hemen sonra ayin yöneticisi Çölde Sayım Kitabı'nın şu ayetini (15:26) okur ve müminler korosu da onu tekrarlar: "ve İsrail oğullarının bütün cemaatine

[1] *Erech Hatephilot, Roş Haşana* duaları, tercüme E. Durlacher, Tel-Aviv, Éd. Sinaï, 1966, s. 249-251.

ve aralarında misafir olan garibe bağışlanacak; çünkü yanlışlık bütün cemaate aittir." Bütün İsrail topluluğu da aranızda yaşayan yabancılar da bağışlanacaktır. Çünkü halk bilmeyerek bu günahı işledi

Kippur litürjisi

Levililer Kitabında (23:27-28) şunu okuruz: "Bu yedinci ayın tam onuncu günü kefaret günüdür [*Yom Ha-Kippurim*]; sizin için mukaddes toplantı olacaktır, ve canlarınızı alçaltacaksınız; ve Rabbe ateşle yapılan takdime arzedeceksiniz. Ve tam o günde hiçbir iş yapmıyacaksınız; çünkü sizin için Allahınız Rabbin önünde kefaret etmek üzre kefaret günüdür [*Yom Kippurim*]." Kesinlikle çalışmama ve oruç kefaret gününün özellikleridir. Bu gün aynı zamanda Yom Kippur, yani Büyük Bağışlama günü olarak da adlandırılır. Bağışlama gününün sadece Yahudilikte olması, soruları da beraberinde getirir. Bu durumda Yom Kippur nedir? Yahudi yılının en kutsal günü özellikle yanlışlarımızın telafisine, tam bir oruç tutarak kefaretlerin ödenmesine ayrılmıştır ve önceki gün güneşin batımından aynı gün güneşin doğumuna dek çok sayıda perhiz de buna eşlik eder. Bu yirmi beş saatlik oruç süresince Yahudi, tinin ve vücudun gerçek özgürlüğüne engel oluşturan gündelik ihtiyaçlarından kurtulmuş olarak bizzat duanın kendisi olur.

Yom Kippur arifesinde, üç kişi *Kol Nidre* ayinine şu tuhaf duayla başlarlar: "Yukarıdaki Meclis adına ve aşağıdaki Meclis adına, Her Yerde Hazır ve Nazır Olanın rızasıyla ve cemaatin rızasıyla, yasayı ihlal edenlerle birlikte dua etmeye izin verildiğini duyuruyoruz." Bu giriş ne anlama gelmektedir? İhlal edenlerle birlikte dua etme izninin, "dönmelerin" (zorla din değiştirtilenler) gizlice ibadet ettiği Engizisyonun trajik dönemindeki aziz âlimlerimizden, ama belki de "Kippur Yahudileri" –yılda bir gün Yahudi olanlar– kitlesinden esinlendiği düşünülebilir. Yıl boyunca düzenlenen bütün törenler arasında cemaat olarak Yahudilere ve tek tek her bir Yahudiye kendilerinin en derininden seslenen başka bir tören yoktur. Bu kalabalıkların bu Yom Kippur arifesinde sinagoglara koşturduklarını gördüğümüzde, tıpkı ertesi gün gece olurken kapanış ayini olan *Neila*'ya koşturmaları gibi, erkek ve kız kardeşlerimizin üç bin yılı aşkın bir süre önce Sina Çölünde İsrail'in ve bütün halkların Tanrı'sının ustamız Musa'ya aktardığı sözlerdeki kutsal çağrıya cevap verdiklerini görmenin mutluluk ve heyecanını, keza gururunu hissederiz.

Yahudilikte bağışlamanın bir takvimle kesin olarak saptanmış olması ona eşsiz bir güç verir. Bu bağışlama herhangi bir gün *vuku bulamaz*, fakat "asla bir ikincisi olmayan" ve Yom Kippur denen o gün törene ruhu ve bedeni *teşuva*'ya, yani

bu törenin kutladığı "geri dönüş"e taşıyan ve kadını ve erkeği kendi kendine erişilemeyen –sürgüne giderken İsrailoğullarına eşlik eden Tanrı'nın varlığı olan Şekina'nın kanatlarında taşınmak hariç– yükseklikliere çıkaran eşsiz bir biriciklik verir. Aziz'in –adı mübarek olsun!– Yahudi halkına yılda bir kez tekrarlanan Yom Kippur'u vermiş olması bağışlamanın kutsal bir şey olduğunun bilincine varmamıza yardımcı olur. Bu zamansal işaret, zamanın zamansallığından bu mutlak ayrılma, dokunduğu her şeyi yıpratan gündelik hayat Aziz'in azizliğinin her an bozulabileceğini bize hatırlatmak için gereklidir.

Ayrılma, azizlik, ama aynı zamanda da özgüllük. Çünkü Yahudi bağışlaması, benzerlerinden farklıdır. Fransızcada olduğu gibi Almancada da (*Vergebung*) "bağışlama" kelimesi bağışla ilişkili gözükmektedir. İbranicede *kappara* kelimesi "örtmek" anlamındaki *kappar* kökünden gelir. Demek ki 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. *Kappara* kelimesinin etimolojisine yapılan bu başvuru asla tali bir durum değildir; bir kelimenin bir düşünceyi, indirgenemez bir dünya görüşünü nasıl ortaya koyduğunu gösterir. "Bağışlama" kelimesinin Yahudi ve Fransız anlamları arasın-

daki farklılıkta daha öteye gidelim. 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 kefaretini fiilen ödemeden hatalardan arınılamaz, keza kendi kendine herhangi bir şeyi telafi etmeden de başkasından telafi elde edilemez.

Yahudi bağışlamasının bu deneyimi, Musevilikte insanın yerinin dikkate değer şekilde bilincine varılmasıdır. İsrail'in uzun tarihi boyunca her türlü ritüel ya da litürji biçimine yabancı olan çok sayıda Yahudi köklerini Kippur'da yeniden keşfetmiştir. Bir Kippur gecesinde bu Yahudilerden bazılarının edinebildiği bu vahiy hiçbir şeyle kıyaslanamaz, çünkü sadece kişisel bir deneyimden kaynaklanmakla kalmaz, İsrail cemaatinin bağrındaki bir diriliş gibidir. Kippur günü yeniden Museviliğe kavuşmak, bağışlama yoluyla Museviliğe girmektir. Bu *teşuva*'yı, varlığın bu geri dönüşünü büyük filozof Franz Rosenzweig 20. yüzyıl başında Hıristiyanlığa geçişin arifesinde yaşadı ki bu artık imkânsızdır. O sırada meydana gelen *kappara*'nın –bağışlamanın– tükenmez olduğu söylenebilir; bu, terimin teolojik anlamında, kaybolmadığı anlamına gelir.

Fakat Yahudi bağışlama anlayışını Kippur ritüelinin kelimeleriyle öğrenen kimse bunu hiç bilmez. Komşusunun kurbanı olan yaralı insan

karşısında, aynı zamanda Merhamet Edici de olan Tanrı, Yargıç, eksiksiz bir silme *–simsum–* tutumuyla saldırganı bağışlamak için kurbanın yerine geçmez. Eğer ben yaraladığım kimsenin bağışlamasını elde edemezsem Yom Kippur litürjisi, Azizlerin Azizi hiçbir şey yapamaz.

Bu durumda bu litürjinin en yüksek momentlerini göstermek için onun içine girelim. Öncelikle göze çarpan şey o gün sinagogun, Tora rulolarının konulduğu kutsal dolabı süsleyen perdelerden cemaat üyelerinin rahlelerini örten küçük örtülere dek büründüğü parlak beyazlıktır. Aşırı sofu Yahudiler *sargenes* giyerler, yani hem ölüm gününü hatırlatan hem de Kippur günü Kudüs Tapınağında dile gelmez Adı telaffuz eden başrahibin giydiği beyaz keteni hatırlatan kefenlerini giyerler. Ayrıca herkes beyaz *tallit*'ini, yani dua şalını de takar; sabahleyin sinagogdaki erkekler bununla örtünürler (liberal ya da masori cemaatlerdeki kadınlar da bununla örtünür). Litürjinin başlaması için her şey hazırdır. Bu litürji akşamdan akşama, en az on iki saat sürer: Arife günü iki saat, o gün içinde de yaklaşık on saat. Ritüel son derece sadedir; çok az hareket görülür, defalarca tekrarlanan birkaç ilahi ise ayin yöneticisi ile müminler arasındaki diyaloglardır. Yakarı şeklindeki bu diyaloglar, pişmanlık duyan çocuklarına karşı merhamet ve sevgi dolu Adonai'ye, ıstırap içindeki ruhun yönelttiği hıçkırık ve inlemeleri işittirir.

Bağışlama litürjisi, İsrail yasa koyucularının, her Yahudinin –İsrail'deki her bir kişinin– kendini hem kendisi hem de başkaları için sorumlu ve suçlu hissetmesini sağlama yönündeki iradesi bakımından çarpıcıdır. Ben işlediğim ya da işlemediğim, ama işleyebileceğim hataların sorumlusuyum; "Bütün İsrailliler birbirlerinden sorumludur" (Şevu'ot 39a) ibaresinde yazdığı gibi, Yahudi kardeşimden –ve bütün insanlardan– sorumluyum. Bu nedenle o gün *Vidduy*'u –hataların itirafı– defalarca terennüm ederiz. Bu itiraf olmadan bağışlanma mümkün değildir. Tercümesi, bu kelimelere eşlik eden boğuk sarsıntıyı hiç veremeyen şu ifadeyi acı içinde telaffuz ederiz:

"Aşhamnu, bogadnu, gazalnu, dibarnu dofi, heevinu, vehirşanu, zadnu, hamasnu, tafalnu şeket..." – "Bizler günah işledik, hainlik, hırsızlık yaptık; iftira attık; komşumuzu doğru yoldan çıkardık ve onu kötülüğe kışkırttık; kendini beğenmiş ve sert davrandık; yalanlar uydurduk ve kötülük öğütledik; hakikati inkâr ettik ve haksızlıkları yaydık; sana karşı asilik ettik, hakarette bulunduk, iradeni dinlemedik; sapkın, haksız, baskıcı ve duygusuz davrandık; kötülükle hareket ettik; yakınımızı şaşırttık ve iğrenç şeyler yaptık; yanılgı içindeydik ve başkalarını da yanılgıya sürükledik." Ardından gelen uzun dua şu kelimelerle başlar: "Bizim tüm günahlarımızı bağışlamaya tenezzül göster, Tanrımız Adonai, tüm

adaletsizliklerimizi bağışla ve bütün ihlallerimizi affet."

"Yom Kippur'un kutlanması ve onun belirlediği ya da ifade ettiği ruh hali bizi bağışlanmış varlıkların ruh haline yöneltir" diye yazar Emmanuel Levinas[1] ve bu ruh halinin sadece Tanrı karşısında işlenen günahlar için geçerli olduğunu belirtir. Fakat bağışlama mucize eseri değildir, pişmanlık gerekir; İbranicesi *kavana*, yani niyettir. Niyetsiz pişmanlık hiçtir, tıpkı kefaretsiz bağışlamanın düşünülebilir bir şey olmaması gibi. Roş Haşana'da olduğu gibi Kippur'da da bu korkunç ama insanın emek isteyen umuduna açık duayı okuruz:

> "Roş Haşana günü karar verir ve Yom Kippur günü geri dönüşsüz hükmünü bildirirsin: Yıl boyu dünyadan kaç kişi yok olacak ve kaç kişi yaratılacak; kim yaşamalı, kim ölmeli; kim ömrünün sonuna varacak, kim varmayacak. Kimin ateşle, kimin suyla, demirle ya da açlıkla, fırtına ya da salgınla öleceğine sen karar verirsin; kimin huzurlu bir hayat süreceğine, kimin ömrünün çalkantılı geçeceğine; kimin rahat, kimin kaygılı yaşayacağına; neşenin kimin için, acının kimin için olacağına; kimin yükselip kimin düşeceğine; kimin zenginlikten yararlanacağına, kimin sefalet çekeceğine sen karar verirsin. Fa-

[1] *Quatre lectures talmudiques*, Éditions de Minuit, 1968, s. 36, "Reprise," 2005.

kat *tövbe, dua ve merhamet*[1] nihai hükmü siler. Çünkü senin ihtişamın adın kadar büyüktür. Senin öfken yanmayacak kadar ağır ve hafiflemeyecek kadar süratlidir, çünkü sen günahkârın ölümünü istemezsin, günahlarından vazgeçmesini ve yaşamasını istersin; onun ömrünün sonuna dek sabır gösterirsin ve eğer iman yoluna girerse, onu kabul etmek için can atarsın."[2]

Teşuva, tefila ve *sedaka* günahkârın elindeki en güçlü silahlardır. Kippur'da onun bağışlanmasını sağlayacak olan yalnızca bunlardır. Bunlar birbirinden ayrılmaz; *kavana*'ya, pişman olan kişinin manevi eğilimine sadece bunların ayrılmazlığı tanıklık eder. Fakat her şey bu şekilde çözümlenmiş olmaz, çünkü *teşuva, tefila, sedaka* insanlığa karşı işlenen suçlar konusunda hiçbir şey söylememektedir. Gerçekten de pişmanlık göstermek için kendi kendimle –ve Tanrı'yla– yalnızken, başkasının bağışlamasını elde edebilmek için en azından iki kişi gerekir, başkası ve ben. Ha-Şem'le birlikte de üç olunur.

Tora bize bağışlamanın ilk hallerinden birinin aracılık olduğunu öğretir. İbrahim'in Sodom için gösterdiği müthiş aracılık bizi eğiten örnektir. Pratikte artık varolmayan, aracılık yoluyla bağışlama bunun hem aracılık edilen kişiye –ya da kişilere– hem de başkalarının günahlarını üst-

---

[1] İbranicede *teşuva, tefila, sedaka.*

[2] *Erech Hatephilot – Yom Kippour, a.g.e.*

lenen kişiye bağlı olduğunu öğretir. Çünkü eğer İbrahim Yüce Tanrı'yla pazarlığında Sodom'u kurtarmak için tek bir adil kişiye kadar inmişse, Sodom'un kurtulmadığını kim bilebilir! Fakat, tersine, sadece on adil kişi olsaydı, yok edilmeyecekti. Sodom'da bile masum olmamaları mümkün olmayan küçük çocuklar hesaba katılmadan yapılmış bir hesap değil midir bu? Ortak işlenen günah olan Altın Buzağı'dan sonra İsrail'in çobanı olan Musa, kutsal İsrail nezdinde aracılık ederek, bütün İsrail adına yakararak, davayı kazanır. Yahudi için bağışlanma, litürjinin gücüyle ortaya konduğu gibi, *Klal Israel*'e –bütün İsrail'e– bahşedilen bağışlanmadan ayrılamaz. Burada öne çıkan şey kişisel kurtuluş arayışı ya da sadece kişisel bağışlanma değil, halkın tamamının bağışlanma –ve Kurtuluş– iradesidir. İsrail Aziz'in –adı mübarek olsun! – bağışlaması için yakarırken, bölünmezdir.

Avrupa'daki Ortodoks Museviliğin en güzel şahsiyetlerinden birinin, anısını şükranla andığımız, 1964'ten 5751. Roş Haşana'dan (Ağustos 1990) üç hafta önceki ölümüne dek Pavée Sokağında bulunan Paris Ortodoks cemaatinin başhahamlığını yerine getirmiş olan Adil İnsan Rav Haim Yaakov Rottenberg'in bir öğretisini burada aktarmak istiyorum. "Yahudi kendini İsrail halkının parçası olarak hissettiği sürece her şey hâlâ mümkündür" diyordu. "Hatalar, eğer kişi kendini

bütünün parçası olarak hissediyorsa telafi edilebilir." *Sanhedrin* (90a) bölümünün ünlü sözünü –"*Kol Israel*... Bütün İsrail'in gelecekteki dünyaya hakkı vardır"– yorumlarken de şunu ekliyordu: "Her 'Yahudi' değil, her 'İsrail' denilerek, bunun ancak kendini İsrail halkının parçası olarak hissedersen geçerli olduğu bize öğretilmektedir." Rav Rottenberg'in bu sözleri Yahudi halkının hayatta kalmasının dayanağı olan çok eski bir öğretiyi içinde taşımaktadır. Tora'yı terk eden bir Yahudi, özellikle de kendi halkını terk eden bir Yahudi aynı zamanda Tanrı'nın bütün İsrail'i bağışlamasından da mahrum kalır.

Tapınak döneminde başrahip Yom Kippur günü bütün İsrail için aracılık ediyordu. Levililer (16:17) babında onunla ilgili şu yazar: "... kendisi, ve evi, ve bütün İsrail cemaati için kefaret edip çıkıncıya kadar..." Kippur sabahının ilave ayini olan *Mussaf*, başrahibin –*kohen gadol*– Kudüs Tapınağındaki litürjisini hatırlatmaktadır. Burada özellikle "yolunu şaşırmış halkın günahlarını" affettirmek için İsrail cemaatinin sunusu olan ve kurayla seçilen iki teke seremonisinden söz edilir. Tekelerden biri sunağa, yani Tanrı'ya verilirken diğeri İsrail'in tüm günahlarıyla sembolik olarak yüklüydü ve çöle gönderilmiş, oradan da boşluğa atılmıştı: "böylece uçuruma yuvarlanırken" "halkın namussuzluğunun bütün izlerini" de peşinden sürükler. Bu teke günah keçisi olarak

belirtilmiştir, fakat bu deyime verilen modern anlam tamamen yanlıştır. Kippur'un günah keçisi, hayvanların en kötüsü, bütün kötülüklerin sorumlusu değildi ve İsraillileri günahlarından temizlemeye hâlâ hizmet etmekteydi. Diğer keçi ise Yahudi halkının en kutsal yanını simgeliyordu ve tanrı rızası için yapılan bir sunu olarak – adı mübarek olsun!– Aziz'e yükselecekti.

"Fakat bugün ne yazık ki ne Tapınağımız var ne başrahibimiz ne sunağımız ne de günahlarımızın bağışlanmasını sağlayacak kurbanlarımız, dolayısıyla bütün bu yitik şöhreti üzüntüyle anıyoruz!"[1] Bu uçurum karşısında –anıları mübarek olsun!– ustalarımız Mussaf ayininin terennümünde, Yom Kippur'da olduğu gibi, baş rahibin bütün ayininin okunmasını gelenek haline getirdiler. Çünkü Hoşea'nın (14:2) dediği gibi "boğalar yerine dudaklarımızın takdimeleriyle ödiyeceğiz."

Bu Kefaret Gününün alacakaranlığında, son dua olan *Neila* sorasında, Tora rulolarının bulunduğu kutsal dolabın kapıları kapanırken Tanrı, huzurunda toplanmış evlatlarının kendisine karşı işlediği günahları bağışlar. Önceki günden beri biriken aşırı gerilim *Şema İsrael* duasında ve son *Babamız, Kralımız Avinu Malkenu* du-

[1] *Éphémérides de l'année juive; Sefer Hatodaah*'ın tercümesi, c. 1: *Tichri*, ed. Keren Hasefer ve Halimoud, Paris, 1976.

asında patlak verir. Bu dualar, *kohanim*'lerin, yani rahip soyundan gelenlerin bütün meclis tarafından kutsanmasından hemen önce söylenir. Bu *kohanim*'ler ayakkabılarını çıkartarak kutsal sandığın bulunduğu yere gelirler ve başlarına *tallit*'lerini –şal– örterek ilahiler söylemeye başlarlar. Kippur'un sonunu ve 47. mezmurda (ayet 5) yazdığı üzere Tanrısal Mevcudiyetin uzaklaşmasını belirten *şofar*'ın çalınmasıyla *Neila* tamamlanır: "Tanrı nida [*terua*] ile... yükseldi."[1]

Tanrı'ya karşı işlenen hataların bağışlanması

Şimdi de insanın Tanrı karşısındaki hatasını inceleyelim. Talmud'u açmadan önce ilk günaha uzanmak gerekir. Çünkü Âdem ile Havva'nın günahı elbette Tanrı'ya karşı işlenmiş bir hatadır. Bunu hiçbir zaman kalıtımsal bir günah olarak görmemiş olan haham ve Talmud geleneğinin verdiği tek kökensel anlam da budur zaten. Ayrıca –gördüğümüz gibi– Âdem Roş Haşana'da yargılanmış, tövbe etmiş ve Aziz –adı mübarek olsun!– onu bağışlamıştır: "Bu senin için olduğu gibi çocukların için de bir işaret olsa da, sen bugün yargılandın ve bağışlandın, onlar da yargılanacak ve bağışlanacaklardır." İlk günah mefhu-

[1] *Terua* kelimesi Moriah Dağında İbrahim'in İshak yerine sunduğu koçu simgeleyen koçboynuzu olan *şofar*'ın *sesinin simgelediği iç çekiş, hıçkırık ve ağlamayı belirtir.*

muna bile karşı durmuş bir bilge hayal edilebilir. Kafka gibi dersek: "İlk günah insanın işlediği kadim adaletsizlik, insanın yapmış olduğu ve vazgeçmediği sitemden ibarettir. Bu siteme göre, insanın başına bir adaletsizlik gelmiş, ilk günah ona karşı işlenmiştir."[1]

İsrail'in Tanrı'sına niçin uzun süre acımasız, kindar, amansız ve adaletsiz bir Tanrı gözüyle bakıldı? Kaçınamayacağımız bu soruyu baştan sormadan, Musevilikte bağışlamaktan nasıl söz edilebilir? Çünkü Tora metni uzun süre *harfiyen* okunmuştur. Bunun nedeni de genellikle, geleneğin ve yorumun, en başta da Ortaçağ Fransa'sındaki dâhi yorumcu, Yahudi Raşi'nin yorumunun bilinmemesidir. Bu yorum onun yorumladığı Tora ayetinden asla ayrılmaz. Göründüğünden daha adaletsiz ve merhametsiz olan bir örneği hemen ele alalım. Bu, Çıkışın 34. babı, 7. ayetidir: "... babaların günahını oğullarda, ve oğulların oğullarında, üçüncü ve dördüncü nesilde arıyan Tanrı..." Yahudi geleneğine en aykırı yorumların konusu olan bu ünlü ayet hakkında Raşi ne demektedir?

> "Tövbe getirenleri affetmekte ve tövbe getirmeyenleri affetmemektedir. *Babaların günahını oğullarda hatırlıyor.* Oğullar babalarının tutumunda ayak dirediklerinde. Başka bir metinde

[1] *Journal*, "Aphorisme en 'II,' " Ocak-Şubat 1920, *Œuvres complètes*, Gallimard, a.g.e., s. 496.

daha önce belirtilmişti: Benden nefret edenlerden (Çıkış 20:5) *dördüncü nesle kadar*. Bundan çıkan sonuç iyinin ölçüsünün cezanın ölçüsünden bire beş yüz oranında daha çok olmasıdır. Çünkü iyinin ölçüsünde iki bininciyi bağışlar, der."[1]

İntikamcı, acımasız, adaletsiz bir Tanrı'nın uzağındayız!

Bağışlamadan söz etmek, eşyanın tabiatı gereği günahtan, kötülükten söz etmektir. Bu nedenle hata ile kolektif suçluluk arasındaki ilişkiye dair Yahudi anlayışını belirtmek önemliydi. Museviliğe göre etiğin tüm aciliyeti Âdem ile Havva'nın hatasından ziyade, Kabil'in ilk cinayetinden doğar, çünkü Âdem ile Havva olayındaki üç başoyuncu da tanrısal söze itaatsizlik suçunu birlikte işlemişlerdir oysaki ilk cinayet olayında dram bir katil ile bir masum arasında –üstelik iki kardeş arasında– cereyan eder.

Şimdi Talmud'un *Yoma* 85b bölümünü açıp *Mişna*'yı okumanın zamanıdır:[2]

"MİŞNA – İşlendiği kesin olan bir hata için sunulan günah kurbanı ile kefaret kurbanı, hatalarımızın kefaretini öder. Ölüm ya da Kippur gününe pişmanlık da eşlik ederse kefaret kabul olur.

---

[1] Tevrat, Rachi'nin yorumuyla birlikte, c. II, bkz. Kaynakça.

[2] *Mişna* sözlü yasanın derlenmesidir (2. yüzyıl) ve 63 bölüm içerir. *Guemara* (2-6. yüzyıllar) *Mişna*'nın tamamlayıcısı ve yorumudur.

Pişmanlık hafif hatalar için, yani olumlu ya da olumsuz bir buyruğun ihlali için kefaret bulur. Ciddi hatalar için pişmanlık (cezayı), bağışlama getirecek olan Kippur gününe kadar erteler. 'Günah işleyecek sonra da pişman olacağım, günah işleyecek sonra da pişman olacağım' diyen kişiye pişman olma fırsatı asla verilmeyecektir, 'günah işleyeceğim ve Kippur günü kefaretimi ödeyeceğim.' Kippur günü kefaretini ödeyemez. İnsanın Tanrı karşısında işlediği hataların kefareti Kippur günü ödenir. Fakat bir insanın komşusuna karşı işlediği hataların kefareti ancak komşusu tarafından bağışlanmışsa Kippur günü ödenir. Azaria'nın oğlu haham Eleazar bunu ortaya koymuştur: *Rabbin önünde bütün suçlarınızdan tahir olacaksınız* (Levililer, 16:30). Kippur günü Tanrı'ya karşı işlenen hatalar için kefaret ödenir, fakat bir insanın komşusuna karşı işlediği hatalar için kefaret ancak komşu bağışlamışsa ödenir. Haham Akiba şöyle der: Mutlusunuz siz, ey İsrail! Kimin karşısında aklandınız? Kim sizi akladı? Göklerdeki babanız. Şöyle denmektedir: *Ve üzerinize temiz su serpeceğim ve tahir olacaksınız* (Hezekiel, 36:25), ardından: *Ya Rab, İsrail'in umudu... diri suların kaynağı* (Yeremya, 17:13). Nasıl ki banyo temiz olmayanları arındırırsa, Aziz de –adı mübarek olsun!– İsrail'i arındırır."[1]

[1] Bunu ve sonrakini, başhaham Israël Salzer'in Fransızcaya çevirdiği *Yoma*, c. II: *Guemara*'dan alıyorum.

İşte Talmud'un bağışlama üzerine kurucu metinlerinden biriyle karşı karşıyayız. Tek metin bu değildir, fakat ortaya attığı sorunların kapsamı bakımından en önemlilerinden biridir. Emmanuel Levinas *Yoma* risalesinin bu aynı sayfasını yaklaşık elli yıl önce, Yahudi entelektüellerinin "Bağışlama"yla ilgili kolokyumu çerçevesinde (özetleyerek) yorumladı.[1]

Bizim *Mişna*'yı yeniden ele alalım: Ölüm ya da Kippur günü kefareti sağlar... Sanki ölümle Kippur aynı değere, aynı kefaret gücüne sahipmiş gibi, Yahudi geleneğinde saf-olmamayla nitelenen ölüm ile yılın en kutsal günü olan Yom Kippur arasında tuhaf bir yakınlaşma ya da paralellik kurulur. Ölüm hataların kefaretini sağlıyorsa, bütün hataların kefaretini sağladığını mı anlamak gerekir, yoksa yalnızca Tanrı karşısında işlenen hataların kefaretini mi? Bize "Mezar senin için bir sığınak olmayacaktır"[2] diye öğretildiğine göre, sadece Tanrı karşısında işlenen hatalar söz konusu olabilir.

Bizim *Mişna* daha öteye gider; pişmanlık olmadan ölüm hiçbir şeyin kefareti değildir. Eğer telafi edilebilecek olumlu ya da olumsuz buyrukların ihlalleri için tek başına pişmanlık kefaret elde ederse, pişmanlığın yükünü hafiflettiği ölüm hangi ihlaller için kefaret sağlar? Başka

---

1 *Dört Talmud Okuması, a.g.e.*

2 *Pirke Avot* (Babalar bölümü), IV, 29.

insanlar karşısında işlenen hatalar hariç, Aziz – adı mübarek olsun!– karşısında işlenen en ciddi hatalar için değil mi? Ve bizim *Baraita*'mızı[1] izleyerek şunu soramaz mıyız: Pişmanlığın cezayı ertelediği hatalar hangileridir?

Bir haham mahkemesinin (*bet din*) ölüme mahkûm edeceği hataların kefareti, pişmanlıktan önce gelen doğal ölümle çıkartılamaz mı? Bizim *Gemara*'mız bir başlangıç cevabı getirmektedir:

> "Kutsal Ad'a hakaret edecek kimsenin ne pişmanlığı cezayı erteleme gücüne sahip olur ne Kippur günü kefaret ödeyebilir ne de geçtiği sınamalar böyle bir güce sahiptir, fakat üçü birden (pişmanlık, Kippur ve sınamalar) cezayı erteleyecektir ve tam kefareti getirecek olan şey ölümdür. Şöyle denir: *ölünciye kadar bu kötülük size bağışlanmıyacaktır, orduların Rabbi Yehova diyor.* (İşaya 22:14)." (*Yoma* 36a)

Fakat haham mahkemelerinin hayat üzerinde hukuki yetkisinin (İsrail hariç) olmadığı günümüzde, Tapınak döneminde yürürlükte olanın yerine hangi kurban ve kefaret geçer? Litvanyalı büyük Talmud ustası haham Haim de Volozyne –Gaon de Vilna'nın öğrencisidir– derin bilgisi ve bilgeliğiyle bizi aydınlatmaktadır: "Sayısız hata işlemiş olan ve (Tanrı tarafından) cinayetten suçlu görülen biri [...] tövbe getirirse, Tora'yı,

---

[1] Aramice "dış" alamına gelen ve *Mişna*'dan çıkarılmış bölümleri belirten kelime.

peygamberleri, menkıbeleri, *Mişna*'yı, Midraş'ı, Halakotları, Aggadotları incelerse, Tora *Hahamimlerinin* (Bilgeler) hizmetine girerse, yüz kez de mahkûm olsa Tanrı bütün cezaları ortadan kaldırır..." Talmud'un bir bölümü (*Roş Haşana*, 18a) bizi aydınlatmaktadır: "Tora'nın incelenmesi, ustalarımızın Eli'nin oğulları hakkında belirttikleri gibi, kurbanların kefaretini ödeyemediği ciddi hatalar için bile bağışlama sağlar: 'Ve bundan dolayı Elinin evinin fesadı için ebediyen kurban ve takdime ile kefaret edilmiyecek diye Eli evi için and ettim' (I. Samuel 3:14): Kefareti ne kurbanla ne sunuyla mümkün olabilir, sadece Tora'nın incelenmesiyle mümkündür."[1] (*Roş Haşana*, 18a)

Musevilik on birinci saatin işçisi için vaaz edilmedi, tersine, buyrulmayanı gerçekleştirmektense, buyrulana itaat etmekte daha fazla meziyet olduğunu hiç durmadan öğretti.

Raşi, Levililer yorumunda, şu muhteşem Midraş'ı aktarır: "Bir kralın işe aldığı işçiler arasında uzun süre sadakatle hizmet etmiş biri de bulunuyordu, ücretleri dağıtırken kral ona şöyle der: 'Oğlum, senin çalışman özel bir dikkati hak ediyor, izin ver önce az çalışanlarınkini ödeyeyim, bu çok zamanımı almaz. Senin için büyük hesaplar yapmam gerekiyor ve bunları boş vaktimde

[1] *L'Âme de la vie, Nefesh Ha-Haïm*, Verdier, 1986.

yapacağım...'"[1] Hemen iki okuma gerekli olur; ilki İbranice terminolojiyle *pşat* olarak adlandırılan kelime anlamına uygun olarak, kusursuz adil kişinin sonradan gelen adillerden daha meziyetli olduğu fikrini güçlendirir, çünkü Tora'ya sadık olmanın, düzenliliğin, gündelik çabanın geri dönüşün yüceltilmesindeki sadakatten çok daha zor olduğuna kuşku yoktur. Sembolik anlama uygun ikinci okuma olan *draş* ise en sadık ve en eski işçinin Vahyi ilk işitmiş ve kabul etmiş olan İsrail'den başkası olmadığını ima eder.

[1] Tevrat, Rachi'nin yorumuyla, Le Lévitique, c. III, Fransız hahamlığı tercümesi, ed. Elie Munk, Fondation S. ve O. Lévy, 1981, s. 203.

2

İNSANIN KOMŞUSU KARŞISINDAKİ HATASI

İlk cinayet ve intikam

Kabil kardeşi Habil'i öldürdükten sonra ilahi sesin sorusunu işitir: "Kardeşin Habil nerede?" Kabil cevap verir: "Bilmiyorum. Kardeşimin bekçisi miyim ben?" Ha-şem ona şöyle der: "Ne yaptın? Kardeşinin kanının sesi topraktan bana bağırıyor!"[1]

Habil ölmüştür, fakat onunla birlikte ölmeyen, kanının, daha doğrusu *kanlarının –Kol dme–* sesidir: onun kanı ve soyundan gelenlerin kanı. Bu Talmud'un ünlü kadim sözünü hatırlatır: "İsrail'de tek bir insan yaşamını ortadan kaldıran, tüm bir dünyayı yok etmiş kabul edilir; İsrail'de tek bir yaşamı kurtaran, tüm bir dünyayı kurtarmış kabul edilir" (*Sanh.* 37a).[2] Kanın sesi

---

[1] *Tekvin*, 4:9-10, *a.g.e.*, s. 27

[2] *Aggadoth de Talmud de Babylone, Verdier*, 1982 (bun-

insan canından başka nedir ki? Kabil, kardeşinin bekçisi olduğunu hissedemedi. Kabil *Lo Tirtsah*'ı –"insan öldürmeyeceksin!"– işitmediği için mi Habil'i öldürdü? Yoksa Aziz'in –adı mübarek olsun!– kardeşinin sunularını kendisininkilere tercih etmesini kabul edemediği için mi?

Vicdan azabı onun vicdanında yarık açmışa benzememektedir. Ha-Şem Kabil'e "Kardeşin Habil nerede?" diye sorduğunda, Kabil "Onu ben öldürdüm, ama bendeki kötülük içgüdüsünü sen yarattın. Sen Habil'in bekçisisin ve benim içime onu katledecek şeyi yerleştirdin. Suçlu ben miyim? Sensin, çünkü sadece sen ben diyebilirsin," cevabını verdi.

Bu metin kötülüğün tüm sorumluluğunu Tanrı'ya yıkmaktadır. Bunun insan özgürlüğünün bedeli (doğrusu, aşırı bir bedel!) olduğu itirazı yöneltilecektir. Fakat Kutsal Kitap'ta mevcut Tanrı'nın büyüklüğü, sadece kendisini çürütmeye değil, suçlamaya da muktedir bir insan yaratmış olmasıdır. İslam açısından bu samimiyetin kesinlikle kabul edilemez olması, sayısız yanda-

---

dan böyle A.T.B.). Meymun bu öğretiye evrensel bir boyut katar: "Böylece, eğer bir insan bu dünyada bir canın ölümüne neden olmuşsa Kutsal Kitap'ın bunu ona sanki tüm dünyanın ölümüne neden olmuş gibi isnat ettiğini öğretmek amacıyla dünyada biricik insan yaratıldı; ve eğer bir insan tek bir canın bu dünyada hayatta kalmasının nedeni olmuşsa, Kutsal Kitap bunu ona sanki tüm dünyayı hayatını korumuş gibi isnat eder."

şının radikal fanatizmine kapı açmaktadır. Ne var ki bu samimiyet İsrailoğulları ile Tanrı'ları arasındaki ilişkilerin kendine özgülüğünü gayet iyi göstermektedir. İsrail'in ilk evlat olmasının teminatı burada görülürse bu ilişkiler anlaşılabilir.

Bununla birlikte bizde bulunan bütün kötülüğün sorumlusunu Yaradan olarak görmek –mutlak simgesi Shoah olan büyük harfli Kötülükten söz etmiyoruz– insan varlığını tuhaf bir şekilde kuklaya indirger. Kötülüğün ve insanın kötülüğe karşı koymadaki güçsüzlüğünün bu basitleştirici kavranışı en azından Tora öğretisine kökten karşıttır: İnsan iyilik ile kötülük arasında, hayatla ölüm arasında seçim yapmalıdır. Kabil aniden kendi sorumluluğunun bilincine varır, çünkü şöyle der: "*Gadol avoni minso'* (Cezam taşınamayacak derecede büyüktür.)"* Raşi bunu bir soru olarak anlayacaktır: "Sen yukarıdaki dünyaları ve aşağıdaki dünyaları taşıyorsun da benim hatamı mı taşıyamayacaksın?" Kabil *Gadol avoni minso* derken, aslında "Benim hatam bağışlanamaz mı?" demek istemiş olamaz mı?

Eğer Adonai, yani İlk Tanrı hatayı taşıyorsa, affeder. Ama onu taşır mı? Tora'nın metnine inanacak olursak cevap olumsuzdur: "Ve şimdi sen

---

* Kutsal Kitap'ın Türkçesinde "cezam" olarak, Fransızca metinde ise *ma faute*, yani "hatam, suçum" şeklinde geçmektedir –çn.

toprak tarafından lanet edildin, o toprak ki kardeşinin kanını senin elinden almak için ağzını açtı; toprağı işlediğin zaman, artık sana kuvvetini vermeyecektir; yeryüzünde kaçak ve serseri olacaksın." Bu bölüm kötülük ve vicdan sorununun merkezinde yer aldığından, günah ve sorumluluk sorunun en derin köklerini neden orada bulduğunu anlıyoruz. Âdem ile Havva'nın Tanrı'ya karşı işledikleri suç bağışlanmışken Kabil'in suçu, kendi kardeşine karşı işlendiğinden ancak kurban tarafından bağışlanabilirdi ve gelenek bize, ölü Habil'in bağışladığını asla öğretmez.

Ne intikam ne de vekillik yoluyla bağışlama bir varlığın ölümünü telafi edebilir. Sadece bütünüyle insani ve özgür bir adaletin var olma hakkı vardır. Fakat tamamen kişisel bir düzlemde, intikamın bağışlamaya karşıtlık oluşturduğunu ustalarımız söyleyip tekrar ettiler. Örneğin Rabba, *Megillah* 28a bölümünde şöyle der: "İntikam almaktan vazgeçen bütün günahlarının bağışlandığını görecektir, çünkü şöyle denmiştir: *Fesat bağışlayan ... günahlarından vazgeçen...* (Mika 7:18). Kimin fesadını bağışlar? Günahlarından vazgeçenin." İşte Samuel'in II. kitabının 21. babında sorun teşkil eden ve Talmud'un *Yebamot* bölümünde açıklanıp yorumlanmış bir bölüm. Levinas buna da hayranlık verici bir yorum ayırmıştır. Davud Saul'un Gibeonlulara karşı işlediği suçu telafi etmeye çalışır. Onlara şöyle der: "Sizin

için ne yapayım? Ve ne ile kefaret edeyim ki Rabbin mirasını mübarek kılasınız?" Ve dedi ki: "Siz ne derseniz size onu yaparım." Onlar da krala şunu dediler: "Bizi bitiren, ve biz helâk olup bütün İsrail sınırlarında kalmıyalım diye bize karşı tertipler kuran adamın oğullarından yedi kişi bize verilsin, ve Rabbin seçmiş olduğu Saulun Gibeasında Rab için onları asalım."[1] Davud onları teslim etti, fakat Saul'un torunu, Yonatan'ın oğlu Mefiboşet'i esirgedi. "... ve onları dağda, Rabbin önünde astılar, ve yedisi birlikte düştüler."

Bu metin ne anlama gelmektedir? "Oğullar için babalar öldürülmiyecekler, ve babalar için oğullar öldürülmiyeceklerdir," (Tesniye 24:16) diye yazmıyor mu? Haham Hiya ben Abba, R. Johanan adına şunu söyledi: "Göksel Ad'a açıkça hakaret etmektense, Tora'nın bir harfini geçersiz kılmak yeğdir." Saul'un yedi oğlunun babalarının verdiği zarar yüzünden asılmalarını Davud'un reddetmesi, neden Tanrısal Ad'ın çiğnenmesi olarak anlaşılmalıdır? Davud'un Gibeonluların eline teslim ettiği bu intikam, Ha-Şem'in mirasını şükranla anmanın en iyi yolu değil miydi? Bu şükran onun tarafından kabul edildi mi? Talmud ustaları olan *Hakamim* bunu dert ediyormuş gibi gözükmemektedir. Onlar sorunsalı tersine çevirmektedirler: Muhtemelen Sina'daki On

[1] *A.T.B., a.g.e.*; tercüme A. Elkaïm-Sartre. *Yeb* 79a. Bkz. *Quatre lectures talmudique*, s. 57-58.

Emir'i, özellikle de "Asla öldürmeyeceksin!"i hiç işitmemiş olan Gibeonlular bu söze uygun davranmasalardı, ölümleri cezasız kalırdı. Bizim ustalar için, cinayetlerin cezasız kalmaması Tanrısal Ad'ın çiğnenmesinden daha önemli gibidir! Bizim modern kulaklarımıza korkunç gelen bu yorum şu anlama gelmektedir: Yabancıya karşı cinayetin Eretz Israël'de –İsrail toprağında– cezasız kalmaması için, İsrail kralı bir Tora ayetine bile karşı gelebilir.

Tapınak döneminde sadece Sanhedrin –yirmi üç ya da yetmiş bir üyeden oluşan yüce mahkeme– herhangi bir kişiyi ölüme mahkûm edebiliyordu yine de bunun koşulu, cinayetin iki tanığının olması ve çarptırılacağı ceza konusunda saldırganın önceden uyarılmasıydı. *Makkot* (7a) bölümünde şunu öğreniriz: "her yedi yılda bir ölüm cezası veren bir Sanhedrin kanlı kabul edilir. R. Éléazar b. Azaria'ya göre her yetmiş yılda bir ölüm cezası veren bir Sanhedrin kanlı kabul edilir. 'Biz Sanhedrin'de yer alırsak, asla ölüm cezası vermeyiz' der R. Tarphoun ve R. Akiba." Modern İsrail devletinde ölüm cezası kurumlaşmamıştır. Adolf Eichmann istisnai bir düzenleme sayesinde ölüme mahkûm edilmiştir.

Bağışlamanın tarzları

"İnsanın Tanrı karşısındaki hataları Kippur günü bağışlanır; insanın başkası karşısındaki

hataları, eğer önceden o başkasını yatıştırmamışsa Kippur günü bağışlanmaz..." "Kippur günü insanın Tanrı karşısındaki hataları için bağışı sağlar; fakat insan başkası karşısındaki hataları için, ancak kendi yakınının bağışını elde etmişse Kippur günü bağışlama sağlar."[1] Bağışlama üzerine bu kurucu bölümün son satırları aslında Levililerin, "Rabbin önünde bütün suçlarınızdan tahir olacaksınız" ayetinin (16:30) haham Eleazar ben Azaria tarafından yapılan yorumudur. Hıristiyan değerlerin bunca damgasını taşıyan bir uygarlıkta bu metin şaşırtıcıdır, çünkü bağışlama üzerine bütün basmakalıp fikirleri yalanlamaktadır.

Yoma risalesinin bu satırlarında, Tanrı'nın suçluyu bağışlamak için kurbanın yerine geçmemesini kimileri ilgisizlik olarak değerlendirmiştir. Tersine, başkasının komşusuna yönelik her saldırısı, Tanrı'ya saldırıdır. Yahudi geleneğinde Tanrı'nın gerçek düşmanlarının her zaman için İsrail'in düşmanları olması anlaşılır bir durumdur. Cüretkârlık bakımından şaşırtıcı iki saptama görülür. Bir yanda, dünyaları yaratmış olanın, insanın yakınına karşı işlediği hataları bağışlama gücü olmamasıdır! Diğer yandan, insana karşı hatanın bağışlanması, ne insani ne

---

[1] *Yoma* 85b. Aktarılan metnin giriş kısmını Emmanuel Levinas *Quatre lectures talmudiques*'de tercüme etmiştir; son kısım tarafımızdan tercüme edilmiştir.

tanrısal hiçbir vekaletten destek almaz. Bağışlamanın aşkınlığı ancak toplumsallığın içkinliğinde gerçekleşir. Tanrı'nın yüce alçakgönüllülüğü!

Demek ki Aziz –adı mübarek olsun!– insana, ne vaktiyle tanrı rızası için yapılmış olanın (İbranicede *kapore* kelimesi, yukarda gördüğümüz gibi, Kippur ve *kappara*'yla aynı kökten gelmektedir) ne de Yom Kippur'un bağışlayabildiği şeyi bağışlama gücü verir. Midraş, Kutsal Sandık (Musa'dan Kudüs Tapınağı'na dek Azizlerin Azizi) konusunda, "İsrail'e bağışlamayı getiriyor"[1] dediğinde, halkın Tanrı'ya karşı işlediği hatalarından söz etmektedir. *Yoma* bölümünün önemli bir kısmı olan *Guemara*, insanların birbirlerine karşı işledikleri hataların Yom Kippur tarafından bağışlanamayacağı itirazında bulunur: "Rab Yossef bar Havu, haham Abbahu'ye şu itirazda bulundu: Mademki, *Bir insan bir başka insana karşı bir hata işlediğinde Elohim onun için müdahale eder* yazılı, bu durumda, *insanın komşusuna karşı işlediği hatalar için Kippur gününde kefaret elde edilemez mi?*"[2]

Tanrı burada *Elohim* –yargıç– kelimesiyle belirtilmiştir. "Ama eğer Tanrı'nın kendisine karşı günah işliyorsa, onun için kim aracılık edecektir? İşte, Haham Abbahu'nun cevabı: "Eğer bir insan bir başka insana karşı kusur işler ve onun tara-

---

[1] Midrash *Tanhuma*, akt. *L'Âme de la vie, a.g.e.*, s. 240.
[2] *Yoma 87a* ve I. Samuel 2:25.

fından bağışlanırsa, Tanrı onu bağışlayacaktır. Eğer bir insan Elohim'e karşı bir kusur işlerse, (Tanrı nezdinde) ondan yana kim aracılık edecektir? Pişmanlık ve yaptığı iyi şeyler."[1]

"İnsan söz konusu olduğunda" ne iyi eylemlerin ne de pişmanlığın bağışlama sağlamayacağının çürütülemez kanıtı değil midir bu? *Teşuva* (pişman olma), *tefila* (dua) ve *sedaka* (merhamet); Roş Haşana ile Yom Kippur arasındaki kaçınılmaz hükmü silmek için mutlak erke sahip bu şeyler, demek ki, eğer benim hatam sonucu yaralanan kişi beni bağışlamadıysa hiçbir işe yaramaz. Eğer ben onun bağışlamasını elde etmek istediysem ve o beni reddettiyse ne olur? Haham Yosse cevap verir: "Komşusundan bağışlanma talep eden kimse üç kezden fazla bunu talep etmemelidir." Bu cevabı, Yusuf'un kardeşlerinin babaları Yakub'un ölümü üzerine yakarmalarından almaktadır (Tekvin, 50, 17): "Şimdi rica ederim... bağışla... Ve şimdi, rica ederiz."

Ama hemen ardından daha ciddi bir başka soru ortaya çıkar: Ya (bu arada) söz konusu kişi ölmüşse? "Suçlu on adamı bir araya getirmeli ve onları mezarın önüne getirip, 'İsrail'in Tanrısı Elohim'e ve kötülük yaptığım birine karşı günah işledim' demelidir." Peki ama öldürenin durumu nedir? Ölünün *post mortem* bağışlaması imkânsız olduğundan ve artık olmayan

[1] *Yoma, a.g.y.* (tarafımızdan gözden geçirilmiştir).

birinin yerine herhangi biri bağışlayamayacağından, bağışlama mümkün müdür? Tesniye'nin çok esrarengiz bir babında şöyle denir: "Allahın Rabbin mülk edinmek için sana vermekte olduğu diyarda, kırda düşmüş, ve kimin tarafından vurulduğu bilinmeyen öldürülmüş bir adam bulunursa," cesedin en yakındaki şehrin ihtiyarları ve hâkimleri, "Ellerimiz bu kanı dökmedi, ve gözlerimiz onu görmedi. Kurtardığın kavmın İsraile bağışla, ya Rab, ve kavmın İsrail arasında suçsuz kan bırakma"[1] dedikten sonra, kefaret olarak bir buzağı kurban edeceklerdir.

Bu koşullarda, Kudüs mahkemesi tarafından Eichmann'ın mahkûmiyeti ve İsrail yüksek mahkemesi tarafından cezanın onaylanması, Tora'nın ve Talmud'un mirasçısı olan İsrail adaleti bağlamında neden gerçekten istisnaidir? Yirmi üç üyesinin oy birliğiyle verilmesi gereken bir ölüm cezasının infaz edilmemesi gerektiğini ve buna karşılık, sanığın aklanması yükümlülüğünü içerdiğini ileri süren Sanhedrin'le –bunun üzerinde uzun uzadıya durmayı hak etmektedir– ilgili bir Talmud kuralı nedeniyle istisnaidir. Bir ölüm cezasının oy birliğiyle verilmesine ne açıdan itiraz *edilebilir* değil, ne açıdan itiraz *edilmelidir*? Oy birliğinin sorgulanması gerekir, çünkü eğer bütün hâkimler ölüm cezasına çarptırırsa, Sanhedrin içinde bağışlama sesini duyu-

[1] Tesniye, 21:1-8.

ramamış olur. Sert ama adil hâkimler arasında, Haham Akiba'nın ya da Haham Tarphun'un bir öğrencisi her zaman bulunmalı ve merhamet dolu Tanrı'nın, bağışlayıcı Tanrı'nın avukatı olmalıdır. Yargıç çoğunluğu yalnızca bu koşulla baskın çıkar ve dolayısıyla kesin adalet uygulanabilir. Fakat Eichmann, ortadan kaldırılamaz suçlarının –en azından– istisnai karakteri dikkate alındığında, bu genel kurallara uyması gereken bir yargı yetkisine tabi olamazdı. Yine de bu durum, ilk yargı kararının temyiz mahkemesine gönderilmesini engellememiştir. Fakat biz, bu Talmud yasağının ve özellikle Raşi'nin yorumunun –"Eğer insanın ne olduğunu söyleyen söz– mevcut durumda ölüm cezasına çarptırılabilen bir sanık –ona dair oluşan düşünceye özdeşse, bu durumda adalet yoktur"[1]– uygulandığı sıradan bağlama, adaletin ancak yargılayan nesnel söz ile hâkimlerin öznelliği arasında bağlantı yoksa mümkün olduğu şeklindeki hayranlık verici düşünceye geri dönelim.

Bağışlamanın her an mümkün olduğu bir dünyada bağışlama değerinden yitirmez mi? Çünkü hiçbir bağışlamanın yatıştıramayacağı başkasının, bütün başkalarının ıstırabı vardır. Benim suçsuz ama sonsuz suçluluk duygum karşısında, hangi bağışlama? Bağışlamaya denk olmayan,

[1] Tesniye 21:1-8 üzerine Raşi'nin yorumu. Fransa başhahamı Gilles Bernheim'in sözlü tercümesi.

onu aşan bir suçluluk duygusu yok mudur? Bilmeden yaptığım kötülük ile yapmadığım iyilik için bağışlanabilir miyim? Böyle sayısız soru sorulabilir.

Tanrı'ya karşı işlenen kusurlar söz konusu olduğunda, Kippur'da bağışlanmak sadece bana bağlıdır. Başkasına karşı işlenen kusurlar söz konusu olduğunda ise... Burada Emmanuel Levinas'tan birkaç satır aktaralım. Bunlar yukarda söylenenleri daha iyi bir sonuca vardırmadığı gibi, "başka" olan Tanrı üzerine sonraki sayfalara da daha iyi bir açılım getirmez:

"Öğrendiğimiz şeyin büyüklüğünü değerlendirebiliriz. Benim Tanrı karşısındaki kusurlarım, onun iyi niyetine bağımlı olmadan bağışlanır! Tanrı, bir anlamda, en yetkin *başka*'dır, başka olan başka, mutlak anlamda başka; ama yine de benim bu Tanrı'yla anlaşmam sadece bana bağlıdır. Bağışlamanın aygıtı benim ellerimdedir. Buna karşılık, komşum, kardeşim, insan, mutlak başka'dan sonsuzca az başka, bir anlamda, Tanrı'dan daha başkadır [...]."[1]

İsrail karşısında "başka" olan Tanrı

İnsanlar arası ilişkilerde ve Yaratan-yaratılan ilişkisinde bağışlamanın Yahudi boyutunu ele aldıktan sonra, bir başka boyut daha incelenmelidir: İnsan'ın Tanrı'dan hesap sorma boyutu.

---

1 *Quatre lectures talmudiques*, s. 36.

İnsan ile –adı mübarek olsun!– Aziz arasında diyaloğa dair özgül anlamda Yahudi boyut. Kadiri Mutlak Tanrı'nın dünyaya karşı, genel olarak insana karşı, özel olarak İsrail'e karşı haksızlıklar işlemesi ve bizzat onun da kendini bağışlatmaya çalışması düşünülebilir mi? İlk bakışta kutsallığa hakaret gibi gelen bu soruyu, Museviliğin tartışmasız ustaları yine de kendilerine sormuşlardır. Tora'nın birçok bölümü, Talmud'dan bu yana, bu perspektifte okunmuştur. İsrailoğulları tarafından biricik Kurtarıcı diye kabul edilen Bağışlayıcı Tanrı, ne olursa olsun, herhangi bir adaletsizlikten nasıl suçlu olabilir? Tora'da bu savın en ünlü koşulu Sayılar kitabında bulunur (28, 15). Burada İsrailoğullarının özellikle yeni ay için düzenli olarak sunması gereken kurbanlar söz konusu edilir. Zorunlu kurban ve sunuların ardından, şöyle yazar: "Daimî yakılan takdimeden, ve onun dökülen takdimesinden başka Rabbe [Ha-Şem] suç takdimesi olarak bir ergeç arzedilecektir."

Bu ayet, bu şekilde okunduğunda, Yahudi geleneğinde, Raşi ile Talmud'un "zorunlu" yorumu olarak adlandırdığımız şeye başvurmanın ilksel zorunluluğu kusursuzca açıklanmaktadır. Gerçekten de, bu yorumu bilmeyen okur yorumun yolundan geçecektir. Gerçekten de Tora'da tek olan bir ayetin yanından geçmiştir. İşte, Raşi'nin Talmudi okuması: "Aziz –adı mübarek olsun!– 'ayın

büyüklüğünü azaltan bir kefarette bulunun benim için,' der."[1]

Ne kast edilmektedir? Öğretisiyle ünlü bir bilge olan Haham Şimon ben Pazi, Tekvin'deki iki ayet arasında bir çelişkiyi ortaya çıkardı: "... *Allah..., iki büyük ışık yaptı...*" (1:16) ve hemen sonra: "... *büyük olan ışık... ve küçüğü...*" Güneş'in ve Ay'ın yaratılışının bir anında Ay'ın Tanrı'ya şöyle dediğini açıklar: "Dünyanın hakimi, iki kralın da aynı tacı takması mümkün müdür?" Tanrı cevap verir: "O halde sen daha küçük ol!" Fakat Ay'ın hoşnutsuzluğunu fark ettiğinde, Aziz –adı mübarek olsun!– (sadece İsrailoğullarına) emreder: "Benim için bir kefaret kurbanı sunun!" Ve Emmanuel Levinas *Judaïsme et Kénose*[2] üzerine etkileyici bir metinde, "Rabbe [Ha-Şem] suç takdimesi olarak bir ergeç arzedilecektir" ayetinden yola çıkarak şu yorumda bulunur: "Sorunsuz metin. Fakat sorun, "Rabbin onuruna sunulan kefaret"in, sanki Rab –Tanrı hoşnut kalsın!– bir ergeç kurban ederek kefaretinin ödenmesi gereken bir suç işlemiş gibi, "Rab için kefaret" şeklinde okunabildiği İbrani yazısının muğlaklığından kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın kefareti için sunulan bir ergeç!"

Bilgi sahibi olmayanı şaşırtacak şeyler içeren bu düşünce zincirinde, bu inkâr edilemez

---

[1] *A.T.B., a.g.e., Houlines*, 60b.

[2] *À l'heure des nations*, s. 135.

mantığın ötesinde, temel bir öğreti yok mudur? Dağılmış Yahudi halkını on altı yüzyıl boyunca beslemiş olan ve onlar olmasaydı bugün Museviliğin asla olmayacağı Tora alimlerinin *–Hakhamim–* düşüncesinde hiçbir saçma söz yoktur. Altın Dana hatasından sonra, Elohim İsrail halkını ortadan kaldırmak istedi ve ancak Musa'nın araya girmesiyle acıyıp öfkesini yendi. Kutsal Kitap'ta defalarca geçen şu deyimle karşılaşırız: "Tanrı halkını çarptırmak istediği felaketten pişman oldu."

Shoah sorunsalını önceleyen, *La Longue Vie de la métaphore: une approche de la Shoah*[1] başlıklı bir incelemeden alınan George Steiner'in bir sözünü aktarmak önemlidir: "[...] Shoah'da Yahudi halkı ("Radix, Matrix") [...] Tanrı *için* ölmüş olarak, Tanrı'nın ilgisizliğinin, yokluğunun ya da güçsüzlüğünün akıl almaz suçluluğunu üstlenmiş olarak görülebilir, anlaşılabilir." Böyle bir hipotez ileri sürmeye titreyerek cüret edilebilse bile, insanların günahları için herhangi bir kefaretin hiçbir anlamda söz konusu olamayacağını Steiner uzun süredir anlamıştı. Tersine, bu günahı gerçekleştirmiş olan şey, insanların, kelimenin gerçek anlamında *kefareti ödenemeyen* salt deliliği, saf nefretidir. Bu ıstırap, şehitlerin ıstırabı bile değildir: Tarihte geçen sayısız inanç şehidi karşısında bu ıstırap *başkadır,* çünkü onlar ken-

[1] *L'Écrit du temps,* 14/15, Éditions de Minuit, 1987.

di yaşamlarını kurtarmak için inançlarını inkâr edebilirlerdi, ama ateist ya da inanç değiştirmiş bir Yahudi bunu yapamazdı.

18. yüzyıl sonunda Baal Shem Tov tarafından Orta Avrupa'da kurulan mistik hareket olan Hasidilik, kendi açısından, Tanrı'nın insana bahşettiği bağışlamanın insanın Tanrı'yı bağışlamasına denk düşmesi gerektiği fikrini çok öteye taşıdı. Eli Wiesel *Célébration hassidique*'te,[1] "çoğul *Yom Kipurim* buradan kaynaklanır" diye yazar. Ayrıca, en ünlü Hasidi ustalardan biri olan Haham Levi-Yitzhak de Berdişev'in şu sözünü aktarır: "Bugün yargı günü. Davud mezmurlarında bunu ilan eder. Bugün bütün varlıklar, sen hüküm verebilesin diye karşında duruyorlar. Ama ben, Sarah de Berdişev'in oğlu Levi-Yitzhak, bugün senin yargılanacağını söylüyor ve duyuruyorum! Senin için acı çeken, senin adını, yasanı ve vaadini kutsamak için senin yüzünden ölen çocukların yargılayacak seni!"

Tanrı kötülükten cayar... Hata işleyen –ve karşılığında Tanrı'nın kurtarıp bağışladığı– sadece insan değildir, Tanrı da, insanın kefaret ödemek için kurban vermek zorunda kaldığı kendi Yarattığı karşısında adaletsiz davranmıştır. Eli Wiesel, *Le Crépuscule, au loin* adlı eserindeki kahramanlarından birine, kendini Tanrı sanan mistik deliye şunu dedirtir: "Ben Tanrı'yım, çün-

[1] Seuil, coll. "Points Sagesses," 1972, s. 116-119.

kü suçluyum, bütün insanları bir araya getirsen yine de hepsinden daha suçluyum."[1] Burada, Emmanuel Levinas'ın sıklıkla alıntı yaptığı *Karamazov Kardeşler*'deki[2] peder Zosima'nın ünlü sözüne bir yankı ya da bir cevap –daha doğrusu bir soru– işitmişiz gibi gelir: "Hepimiz herkes karşısında her şeyden ve herkesten sorumluyuz; bense herkesten çok." Herkesin en suçlusu insan mıdır, yoksa Tanrı mı? Bu evrensel suçluluk duygusu karşısında, bağışlama güçsüz kalır, çünkü her türlü telafiyi, her *teşuva*'yı aşan bir suçluluk duygusu için hangi bağışlama gerekir?

---

[1] Grasset, 1988, s. 187.

[2] Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade," 1952, s. 310.

3

SHOAH VE BAĞIŞLANAMAZ OLAN

Bağışlanamaz olanı bağışlayabilir miyiz?

Korkunç Shoah sorununu ve bunun ötesinde, insanlığa karşı işlenen her suçla ilgili sorunu ele almadan, bağışlama üzerine daha uzun süre düşünmeye nasıl çalışabilirim? Bu soru zihnimizi meşgul etmektedir. Bu soruyu nasıl ortaya koyabiliriz? Fakat nasıl ortaya koymayabiliriz? Asıl soru, sonuçta, daha ziyade, imkânsız bir Yahudi bağışlamasındansa, derin ve kolektif bir pişmanlık sorusudur. Bağışlamak, kurbanlık durumunu parçalamaktır, iflah olmaz yaradan ya da en azından, her ahlaki yararın tedavi edilemezliğinden vazgeçmeyi kabul etmektir. Fakat af dilemek, kendi özsevgisini unutarak, işlenen kötülüğü telafi etmek, *kefaretini ödemek* isteyen kişi açısından bir bedele mal olduğu ölçüde, çoğu zaman aynı şekilde güçtür. Tabii eğer bağışlayan, maruz kalınan kötülüğü hakim olunan kötülüğe dö-

nüştürmeyi üstlenmemişse... Tekrar edelim: Her Yahudi kendisinden samimiyetle af dileyeni –ve kuşkusuz bunun da ötesinde, her insanı– bağışlamalıdır ve –daha önce gördüğümüz gibi– bağışlanma talebini hiçbir koşulda üç kezden daha fazla reddedemez. Tabii eğer bir usta değilse...

Bir insanın başkasına karşı işlediği kusurlar için bağışlamanın etkisinin bir boyutu üzerinden biraz hızlı geçmiş olmuyor muyuz? *Mişna* metni açıkça belirtir: "Yom Kippur bir insanın başkası karşısında işlediği kusurlar için kefaret sağlamaz; tabii eğer o kişi bağışlamamışsa..."[1] Önemli kelime *kefarettir,* çünkü kefaret olmadan bağışlama olmadığı anlamına gelir. Af dilemek, zaten pişman olmaktır ve bu sıfatla, yapılan kötülüğü kendinin uzağına fırlatmayı istemektir. Bu ilk evredir. İkinci evre, affın elde edilmesi, üçüncüsü ise kefarettir. Fakat sadece Yahudilere hitap eden bu metin, sadece Yahudileri mi ilgilendirmektedir? Dile getirdiği ilkeler, evrensel olarak kabul edilmiş olmasa da, evrensel değil midir?

İşte, Simon Wiesenthal'ın *Les Fleurs de soleil*[2] kitabında anlattığı şaşkınlık verici bir hikâye. Bir *Häftling* iken, yani Galiçya'daki Lwow'da Janovska kampında tutukluyken, bir gün, cephede

---

1 *Yoma, a.g.e.*

2 Stock, 1969; yeni baskı, aralarında bilindiği gibi Auschwitz'den sağ kurtulmuş olan Simone Weil'in dokunaklı tanıklığının da yer aldığı yeni tanıklıklarla birlikte, Albin Michel, coll. "Espaces libres," 2004.

yaralanan Nazi askerleri için askeri hastaneye dönüştürülen yüksek teknik okula gönderilir. Can çekişmekte olan bir SS askeri bir hemşireden kendisine bir Yahudi getirmesini istemiştir. Tesadüfen Simon Wiesenthal seçilmiştir ve okulun eski bir öğrencisi olduğundan vaktiyle gayet iyi bildiği bir büroda bulur kendini. Mimarlık okuduğu bu büro şimdi can çekişen askerin odasına dönüştürülmüştür. Can çekişmekte olan genç Nazi, ölmeden önce suçunun kefaretini ödemek ve bunu çağırttığı meçhul Yahudi sürgüne anlatarak ıstıraplarından kurtulmak istemektedir. Can çekişen SS ile Nuremberg yasalarının ölüme mahkûm ettiği Yahudi arasındaki bu gerçeküstü karşılaşma sırasında korkunç bir monolog kurulur. Kimse diğerinin yüzünü görmemektedir, çünkü Nazi'nin başı tümüyle bandajlıdır. Bütün savaş boyunca bunun gibi başka bir karşılaşma olmuş mudur?

Genç adam kuşkusuz kendisi kadar genç olan Simon Wiesenthal'a kendi hikâyesini başından sonuna dek anlatırken, Wiesenthal SS'in işlediği suçun korkunç hikâyesini dinlemekte giderek daha güçlük çeker. Katolik olarak yetiştirilen SS, Hitler Gençliği'ne girene dek Katolik olarak kalmıştır. Simon Wiesenthal'ın savaştan sonra gidip göreceği ama oğlunun işlediği iğrençlikleri hiç açıklamayacağı annesi, ona, "Ama Karl kesinlikle hiçbir kötülük yapmadı. [...] Çok iyi bir çocuktu o" diyecektir.

Sahne Rusya'da, Dniyepropetrovsk'taki küçük bir köyde geçer.

"Yaklaşık yüz elli ya da iki yüz kişiler. Çoğu çocuk. Gözlerini kocaman açmış, bize dikmiş bakıyorlar. Çok az sayıdaki kimileri sessizce ağlıyor. Annelerinin kollarında birkaç bebek de var. Neredeyse hiç genç erkek yok. Çok sayıda yaşlı kadın ve ihtiyar var.

Daha yakına gelince, gözlerindeki ifadeyi tanıyorum. Korku. Tarifsiz bir korku. Kendilerini neyin beklediğini biliyor olmalılar... Bir kamyon geliyor. Benzin bidonu yüklü. İçlerinden bazılarına bidonları indirmeleri ve yandaki bir evin kapısı önüne dizmeleri için emir veriliyor.

En sağlam Yahudiler bidonları üst kata çıkarmakla görevli. [...] Sonra Yahudileri evin içine itiyoruz."

Hikâyenin burasında Simon Wiesenthal odayı terk etmek üzeredir. Fakat Karl kalması için yalvarır.

"Her şeyin hazır olduğu işareti geldiğinde, birkaç adım geri çekiliyoruz, el bombalarının pimini çekiyoruz ve evin camsız pencerelerinden içeri atıyoruz. Patlamalar birbirini izliyor... Ah, Tanrım!

Çığlıklar işitiyoruz, binayı kemiren alevlerin bir kattan diğerine yükseldiğini görüyoruz... Tüfeklerimizi bu cehennemden kaçmaya çalışacakların üzerine ateş etmeye hazır tutuyoruz... Evden korkunç çığlıklar yükseliyor. [...]"

Dehşeti tekrar yaşayan, can çekişmekte olan genç SS'in bütün vücudu titremektedir. Wiesenthal ekler: "Acımasız hikâyesini sonuna kadar anlatabilmek için, son enerjisiyle gücünü toplamaya çalıştığını fark ediyorum." "Davetli"sinin hikâyenin sonunu beklemesi için bir kez daha yalvardıktan sonra Karl anlatmaya devam eder.

"İkinci kattaki açık bir pencereden bir adam fark ediyorum. Kollarında küçük bir çocuk tutuyor. Giysileri alev içinde. Yanında bir kadın var. Küçüğün annesi belli ki. Adam, boş eliyle, çocuğun gözlerini kapatıyor, sonra çocukla birlikte sokağa atlıyor. Birkaç saniye sonra anne de onları izliyor. Diğer pencerelerden de yanan şekiller aşağı atlıyorlar... Ateş ediyoruz... Ah, Tanrım!"

Can çekişen SS, bu görüntüleri tekrar görmemek ister gibi, elini kafasının etrafındaki pansumanların üzerine koyuyor.

"Kaç kişi pencereden atlamayı alevler içinde ölmeye tercih etti bilmiyorum, ama o aileyi asla unutmayacağım, özellikle çocuğu. Siyah saçları, siyah gözleri vardı..."

Birkaç gün sonra, Karl düşmana saldırıya giderken bir obüs çarpar. Ameliyattan sonra:

"Acılar giderek dayanılmazlaşıyordu, bütün vücudum sakinleştirici iğnelerden delik deşik olmuştu [...]. İşlediğim suçun cezasına çarptırılmıştım [...]. Bana işkence eden şey, sadece katlanılmaz ıstıraplar değil, yanan evin önündeki bu

sahneleri sürekli bana hatırlatan vicdanımdı."

İğrenç cinayetinin kefaretini umutsuzca ödemeye çalıştığı şu kelimeleri de ekliyor:

"İnanın bana, bu Dniyepropetrovsk cinayetinin asla vuku bulmaması için daha fazla ve daha uzun süre acı çekmeye hazırım [...]. Ve ben... burada, işlediğim suç beni çarptı... Yaşamımın son dakikalarında, siz benim yanımdasınız. Kim olduğunuzu bilmiyorum, sadece Yahudi olduğunuzu biliyorum. Bu da yeter."

Kalan son soluğuyla bu itirafta bulunan Alman, Simon Wiesenthal'dan bir ricada bulundu:

"Size anlattıklarımın korkunçluğunu biliyorum. Ölümü beklediğim uzun geceler boyunca, bütün bunları bir Yahudi'ye anlatma... ve ondan af dileme arzusu zihnimden hiç çıkmadı. Ne var ki hâlâ Yahudi kalmış mıydı, bilmiyordum.

Sizden çok şey, neredeyse fazlasını istediğimi biliyorum. Ama cevap alamazsam, huzur içinde ölemem."

Birbirini tanımayan ve yazgının birkaç saatliğine bir araya getirdiği iki insan. Biri diğerinden bir yardım bekliyor; gerçekte ise onun için hiçbir şey yapamaz.

Ayağa kalkıyorum, ona doğru bakıyorum, bitişmiş ellerine bakıyorum. Sanki ellerinin arasında bir güneş ışıldıyor.

Kararımı verdim. Tek kelime etmeden odadan çıkıyorum."

Simon Wiesenthal'ın anlattığı bütün hikâye, "Nihai Çözüm" doktrincilerine paradoksal bir şekilde metafizik bir güç atfetmek olmasa Metafizik Kötülük olarak adlandırabileceğimiz kötülük sorununu aşırı bir güçle ortaya koyuyor. Siyah saçlı, kara gözlü o çocuğun hiç görülmemiş yüzü, bir buçuk milyon Yahudi çocuğun imhasının ortaya attığı asla çözülmemiş muammayı simgelemektedir. Simon Wiesenthal'ın yaptığı şey, aklı başında ve sorumlu herkesin vicdanen, yani sadece kendini değil kurbanları da düşünerek yapabileceği şeydi. Kendi elinde olan her şeyi yaptı o. Gerisi ona ait değildi. Gerisi, ölülere aitti. O, Karl S...'nin tutmuş olduğu bir Yahudi eli olabilmişti, son el kuşkusuz... Can çekişen SS'in itirafını işiten son kişi oldu. Ve bağışlama talebi karşısında, ancak elinden geleni yaptı. Hayır demekten daha iyi olan sessizlikle cevap verdi.

Bağışlama ve unutma

Kitabın ikinci bölümünde Simon Wiessenthal az çok tanınmış çok sayıda kişinin tepkilerini yayımlar. Bunlar arasında, Primo Levi, Léopold Sédar Senghor, René Cassin ve eski Federal Almanya cumhurbaşkanı Gustav W. Heinemann da bulunmaktadır. Bu sonuncusu, anneyle buluşmayı oğluyla buluşma kadar önemli gören ender kişilerden biridir. Simon Wiesenthal bu ziyaretin hikâyesini şu cümleyle tamamlar: "Bu zavallı ka-

dının elinden ona kalmış tek şeyi almadan yanından ayrıldım: İyi ve yüce gönüllü bir oğula sahip olduğu inancı." Karl'ın annesinin son umutlarını, son anılarını parçalamama hakkını, *kendine rağmen,* hissediyordu.

Gustav W. Heinemann, cevabının sonunda şunu yazar: "Hak (yasa gibi anlaşılmalıdır) ile bağışlama arasındaki çatışma, sizin hikâyenizin ipucudur. Fakat hak ve yasa, ne kadar değerli olsa da, bağışlama olmadan var olamaz. İsa Mesih'in getirdiği şey budur, gerçekleştirdiği şey budur." Musa'nın yerleştirmiş olduğu şeyi ortadan kaldırabilecek neye sahipti Nasıralı? İnsanın komşusuna karşı işlediği günahı –burada "günah" kelimesi trajik biçimde gülünç değil midir?– Tanrı bile affedemiyorsa, İsa Mesih hangi yetkiyle bunu yapacaktır? Fakat İsa bunu yapmamış, şöyle demiştir: "Ruha karşı küfür bağışlanmayacaktır" (Matta, XII, 31). Ya bu kökünü kazıma, "Ruha karşı küfür"ün en yetkini değil midir?

İşte, Jacques Maritain'in sözleriyle, biz Yahudi ve Hıristiyanlar uzlaştık: "Ben seni, *bana* yapmış olduğun kötülük için bağışlayabilirim. Başkalarına yaptığın iğrenç şeyleri *onlar adına* nasıl bağışlayabilirim? Senin yaptığın şey, insani olarak bağışlanamaz. Fakat, *senin Tanrın adına,* evet, seni bağışlıyorum!" Hesse-Nassau Evanjelik Kiliseleri başkanı ve "Nazizme karşı Protestan kiliselerinin direniş hareketini doğurmuş"

bir cemiyetin kurucusu olan Martin Niemöler'in cevabı Museviliğe daha yakındır, çünkü Simon Wiesenthal'a şunları yazmıştır:

"Hıristiyan olan –ya da en azından olmaya çalışan– ben, azap içindeki vicdanını çırılçıplak ortaya seren bir hemcinsi karşısında ona ancak şunu söyleyebilirim –fakat bunu söylemek zorundayımdır:– 'Bana yapmış olduğun ve şimdi pişmanlık getirdiğin kötülüğü bağışlıyorum, çünkü ben de ancak bağışlandığım zaman özgür olabileceğim. Başkalarına yaptığın kötülük, benim yakınım olanlara ve ıstıraplarını hissettiklerime yaptığın kötülük için seni onlar bağışlamalıdır. Ya da bağışlama yetkisine sahip biri, ki bu ben değilim.'"

Gustav W. Heinemann'ın Simon Wiesenthal'a yönelik eleştirisindeki en ciddi şey, hak ya da yasa tarafından bakmasıdır, ki bunlar merhametin –en azından– karşıtıdır. Bundan daha yanlış bir şey olamaz, çünkü ölülerin ne yasaya ne de hakka ihtiyaçları olduğunu ve cellatları aklamak için yasayı da hakkı da aşmayı bilmek gerektiğini baştan varsaymak gerekmiyor mu? Ölüm cezasının 1949 tarihinde yürürlükten kaldırılmasından önce, bir Alman (Batı) mahkemesinin yargıladığı Nazi suçlularından teki bile bu nedenle ölüm cezasına çarptırılmamıştır. Ruh haline dikkat etmeksizin, kurbanlar yerine bağışlayan tuhaf merhamet. Bu bağışlama anlayışının gerçekten

Hıristiyan olup olmadığını kendimize sorabiliriz. Kurbanlar ve şehitler yerine bağışlayabilirsin, diye nerede yazılıdır? Bu durumda, pişman olan cellat kurbanın önüne geçmiş olmaz mı? Bu demektir ki, kefaret getiren Nazi, katlettiği Yahudi'den ya da Çingene'den daha fazla dikkate alınmayı hak etmektedir. Kurbanlardan ziyade pişmanlık getiren suçluların dini! Emmanuel Levinas, *Bağışlama* üzerine Talmud okumasında[1] şunu yazmıştı: "Talmud alimlerinin cehennem haklarına zarar veren uygulamalara karşı koydukları kanısındayım: çünkü, merhametin hakları ne olursa olsun, her sonsuzlukta Hitler ve Hitlerciler için bir yer öngörmek ve burayı sıcak tutmak gerekir. Kötülük için cehennem olmazsa, dünyadaki hiçbir şeyin anlamı olmaz."

Hıristiyan ahlak teolojisine göre, işlediği hatanın bilincinde olmayan bir suçlu öznel olarak masum olabilir. Musevilikte böyle değildir, çünkü *Yoma* bölümünün bir yerlerinde, işlediğimizin bilincinde olmadan suçlu olduğumuz –ve kefaretin olabileceği– hatalar söz konusu edilmektedir. Simon Wiesenthal'a verilen cevaplar üzerine iki yorum daha. Gestapo hapishanelerini tanımış bir Hıristiyan olan Luise Rinser ona şu dayanılmaz soruyu sormaktadır: "Bağışlamama hakkını siz halkınızdan mı aldınız? Hayır. Belki de ölülerinizin iradesine karşı davranmış oldu-

[1] *Quatre lectures talmudiques, a.g.e.*, s. 185.

nuz. Umarım durumun güçlüğü nedeniyle sizin için hafifletici nedenler bulunabilir." Bu çok haksız bir yargı değil midir? Bu buluşmanın gecesi, Wiesenthal bulunduğu barakadaki en yakın yoldaşlarına can çekişen SS karşısındaki tutumunu anlattığında, içlerinden biri, "son derece dindar bir Yahudi" olan Josek şöyle dedi:

"Düşünsene, sen bize SS'le karşılaşmanı anlatırken, onu bağışlamış olmandan neredeyse korkmuştum. Sana bu izni vermemiş insanlar adına bunu yapamazsın. Eğer istiyorsan sen bağışlayabilir ve kişisel olarak maruz kaldığın şeyi unutabilirsin. Bu durumda, sadece kendine hesap verme durumunda kalırsın. İnan bana, başkalarının ıstıraplarını kendi vicdanına katmak büyük bir günah olur."

Luise Rinser ve –"ayağa kalkamayacak kadar zayıf" olduğundan tek kurşunla öldürülen– bu Josek, kötülüğün ve bağışlamanın gerçekliğini aynı bakış açısından ele almıyorlardı. Çünkü Josek, Alman psikoloğun şu cümlesini okuyabilseydi kesinlikle "titrerdi": "*Pişmanlık getiren* bu genç adamı tek bir bağışlayıcı kelime etmeden ölmeye bırakmış olduğunuzu düşündükçe ürperiyorum." Ne var ki, Josek ölmüştür, katledilmiştir ve kimsenin onun adına bağışlama hakkı olduğunu düşünmemesini dilemişti.

Başkalarının ıstırabını, kurbanların ve şehitlerin çektiği ıstırabı kim vicdanen üstlenebilir?

Shoah'nın dipsizliği üzerinde açılan soru budur. Mesih değilse, kim? Mesih'in habercisi ve geleneğimizin çok sevdiği Peygamber Eli, Eliyahu Hanavi değilse, kim? Fakat Aziz'in –adı mübarek olsun!– kendisi neden olmasın? Elie Wiesel, Mesih'in, insan kavrayışının sınırlarını aşan "aşırı canavarlığı" nedeniyle bütün politik ıstırabın paradigması olmuş Shoah'nın acısına katlanma gücünü sorduğumda bana şunu söylemişti: "Mesih'in gelişi bu devasa ve haklı gösterilemez ıstıraba ille de bir cevap getiremez. [...] Biz ıstırabın teolojisini yapmadık [...] ve ıstırabı bir teoloji haline getirmek, onu neredeyse doğrulamak olur. Bunu yapmaya hakkımız yoktur."[1]

Burada bir parantez açmalıyız. Shoah sırasında ölmüş Yahudilerden söz ederken, bir gün, Kardinal Jean-Marie Lustinger, Emmanuel Levinas'ın dediği gibi, hiçbir koşulda salık verilemeyecek şeyleri yüksek sesle düşünmeye kadar vardı: "Bunların, bir yerde, Mesih'in ıstırabına dahil olduğunu düşünüyorum. Fakat bunu sadece Tanrı söyleyebilir, ben değil. Ve, günün birinde, onlara eziyet etmiş olanların da onlar sayesinde kurtulduğumuzu kabul edeceğini düşünüyorum." Yahudilerin çektiği çilenin, bir çırpıda, İsa'nın ıstırabıyla –Yahudilere rağmen– özdeşleştirildiği görülüyor. "Ölüme gidenlerin umutsuzluğu-

[1] *Le Mal et l'Exil, dix ans après*, Nouvelle Cité, 1999, s. 260-262.

nu –belki de kuşkularını"[1] hiç hesaba katmayan, kefaret ödetici çile. Bunun ardından, onların can çekişmesi, ölümcül, adsız kaygıları, şehitleri, cellatların bile kurtuluşunun koşulu olur. Cellatların bağışlanmasının, daha doğrusu kurtuluşunun, kefaretinin, *istemeden de olsa,* kurbanların eseri olduğu, olağanüstü bir şekilde tersine dönmüş durum! Ölümden sonra inanç değiştirerek, ne peşinden koştukları ne de arzuladıkları, fakat teolojik bir doğrulamanın, hiçbir anlamın, olası hiçbir umudun, hata hiçbir bağışlamanın gölgesi olmadan, onları sonsuz bir terk edilmişlik duygusu içinde sürükleyen bir kötülüğün bedelini ödeyerek, yüz kızartıcı ölümlerine dek, hâlâ kurban mı kalacaklar? Musevilikte vekaleten bağışlama olmadığı gibi, vekaleten kefaret ödeme de olmaz. Katledilenlerin, bağışlama talep etmeyen katillerini bağışlamak için gereken mesafelenmeye sahip olmasına çok ender rastlanır. Fakat Auschwitz ve Shoah şehitleri, insan barbarlığının kurbanları karşısında *başka* değil midirler? Bunu sadece Kamboçya ya da Ruanda soykırımından sonra mı düşünebiliriz?

Shoah'dan sağ kalanların bize öğrettiği şey, bu suçun kelimenin gerçek anlamıyla *kefareti ödenemez* olduğu, bütün ruh hallerini, bütün bireysel bağışlamaları aştığıdır. Kuşkusuz ki, Alman cumhurbaşkanı ya da şansölye, bütünlüğü

[1] Bkz. "Le scandale du mal. Emmanuel Levinas," *a.g.e.*

içinde, politik ve tarihsel bölünmezliği içinde Yahudi halkını temsil eden İsrail devletinden özür dileyebilir. İsrail devleti bu özrü kabul edebilir; ama yaşayanlar adına, yoksa ölüler adına değil. Bir devletin bir diğerini bağışlaması, cellatların çocukları için bir tür suçluluk duygusundan kurtulma, Tora öğretisinin uygulamaya konuluşu olacaktır: Çocuklar ana babalarının suçlarından sorumlu değildir. Fakat, tıpkı benim kişisel olarak maruz kaldığım suçları bağışlayabilir olmam gibi, ancak bana karşı eylemde bulunmuş olanı bağışlarım. Burada da, olası hiçbir aracı yoktur. Bağışlama hiçbir durumda vekaleten gerçekleşemez. Bu demektir ki, kurbanla celladın hâlâ hayatta oldukları en uygun durumda, kurban ancak celladı –eğer talep etmişse– bağışlayabilir.

Bağışlamak için her zaman iki kişi olmalıdır; eğer biri eksikse, bağışlama olasılığı yoktur. Suçlunun bilincine karşı kimse bağışlayamaz. Nazi suçlarının zaman aşımına uğramazlığının, söz konusu durumda, teolojik bir anlamı yok mudur? Unutulmanın derinliklerinden Vladimir Jankélévitch'in çığlığının sürekli yeniden doğduğunu işitiyoruz: "Tanrım, onları bağışlama, çünkü ne yaptıklarını biliyorlar." Bağışlama ile unutmayı karıştırma eğiliminde olanları uyardığı *L'Impescriptible*[1] kitabından alıntı yapalım: "Bugün, sofistler bize unutmayı buyurdukların-

[1] Seuil, 1986, s. 43.

da, [...] toplama kamplarındaki mezarsızların ve geri dönmeyen küçük çocukların can çekişmesi güçlü bir şekilde aklımıza gelir. Çünkü bu can çekişme dünyanın sonuna dek sürecektir."[1]

Bu nedenle, bu yerlerin üzerine Katolik ibadet binalarının yerleştirilmesi sorunu, hem Shoah'nın Yahudi özgünlüğünün kaybolması kaygısına, hem de –tek bir istisna hariç, hiçbir şey talep etmemiş canavarlar için– vekaleten kefaret ödemenin karşılıksız –dolayısıyla saçma– bir bağışlamaya ve unutmaya yol açma kaygısına bağlıdır. "[...] Karşılıksız bağışlama, her zaman için, bundan habersiz bir masumun aleyhinedir," diye yazar Emmanuel Levinas.[2]

Musevilik eğer dünyada vazgeçilmezse, bu, –binlerce yıllık kutsal tarihi boyunca insanlara getirdiği her şey arasında– bağışlamanın ender olarak iki kişi arasında etkili olduğunu, daha ziyade, dışlanmış bir üçüncü şahsı da işin içine kattığını ve bu dışlanan üçüncü şahsı –basitçe mevcut olmayan ya da belki ölü... katledilmiş olanı– unutmamak gerektiğini düşünmüş olduğu içindir de. Adaletten ayrılamayan bağışlama buradan kaynaklanır; yoksa adalet bir kenara bırakılır, gerçek bağışlama değil, sadece "hiçbir bedeli olmayan teselliler ve acısız duygudaşlıklar"[3] olur.

---

1 *L'Impresciptible, a.g.e.*, s. 62-63.

2 *L'Au-delà du verset*, Éditions de Minuit, 1982, s. 128.

3 *Noms propres*, Le Livre de Poche, coll. "Biblio-essais," s. 21.

KAYNAKÇA

İbranice

Torah, Névi'im, Ketouvim, Kudüs, Koren publishers Jerusalem, 1983.

Talmud Babli: Masévet Sanhédrin, Kudüs, Harav Adin Steinsalzt, Israël Institute for Talmudic Publications, 1982.

İbranice / Fransızca

Le Pentateuque, haham başı L. Wogue çevirisi, Paris, Durlacher, 1860, 5 cilt.

Le Pentateuque, Raşi'nin yorumlarıyla, Fransa hahamlık mensupları çevirisi, haham Élie Munk'un yönetiminde yayıma hazırlanmış, Fondation Samuel et Odette Lévy, Paris, 4. baskı, 1981, 5 cilt.

Kol ha-Torah – La voix de la Torah, yayıma hazırlayan haham Élie Munk, Paris, Fondation S. et O. Lévy, 6. baskı, 1989, 5 cilt.

La Bible commentée, Tehilim (les Psaumes) et Yona (Jonas), yayıma hazırlayanlar haham Nosson Scherman ve Meir Zlotowitz, Paris, Colbo, 1991.

Les Haftarot, haham Jean Schwarz çevirisi, Kudüs, Éditions de l'espérance, 1980.

Erech Hatephilot – Yom Kippour, E. Durlacher çevirisi, Tel-Aviv, Éditions Sinaï, 1966.

La Mishna, c. 5: «Yoma», haham Saül Naouri çevirisi, Paris, Keren Hasefer ve Halimoud, 1971.

Tefilat Yosef, Rituel de prières, haham başı Joseph Bloch çevirisi, Paris, Fondation Sefer, 1981.

Fransızca

La Bible, Fransa hahamlık mensupları çevirisi, Paris, Librairie Colbo, 5738 (1966).

La Guemara, Traité «Sanhédrin» – traité «Yoma», haham başı Israël Salzer, Keren Hasefer ve Halimoud çevirisi, Paris, Colbo, 1973 et 1981.

Aggadoth du Talmud de Babylone, çeviren Arlette Elkaïm-Sartre, Lagrasse, Verdier, coll. «Les Dix Paroles», 1982.

Éphémérides de l'année juive: Tichri, Robert Samuel'un Sefer Hatodaah çevirisi, CLKH, 1976.

Şerhler ve felsefi eserler

Jacques Derrida, *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, L'Herne, «Carnets», 2005.

Vladimir Jankélévitch, *L'Imprescriptible*, Paris, Seuil, 1986.

Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976 ; Paris, Le Livre de Poche, 1990.

– *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

– *L'Au-delà du verset*, Paris, Éditions de Minuit, 1982.

– *À l'heure des nations*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.

– *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

– *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

– *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2007.

– *Le Temps et l'autre*, Paris, PUF, 2004.

– *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de Poche, 2007.

Bahva Ibn Paqûda, *Les Devoirs du cœur*, çeviren André Chouraqui, Desclée de Brouwer, 3. baskı, 1991.

Claude Vigée, *Le Parfum et la Cendre*, Paris, Grasset, coll. «Figure», 1984.

Rabbi Haïm de Volozyn, *L'Âme de la vie, Nefesh Hahaïm*, yayıma hazırlayan Benjamin Gross, Emmanuel Levinas'ın önsözü, Lagrasse, Verdier, coll. «Les Dix Paroles», 1986.

Elie Wiesel, *Célébration hassidique*, Paris, Seuil, 1972.

Anı kitapları

Une famille comme les autres, mektupları derleyen ve sunan Denise Baumann, Paris, Albin Michel, coll. «Présence du judaïsme», 1985.

Simon Wiesenthal, *Les Fleurs de soleil*, Paris, Stock, 1969; yeni baskı Albin Michel, 2004.

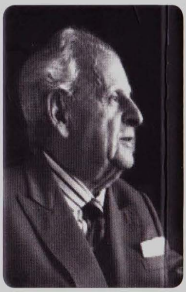
Emmanuel **michaël de saint cheron**

LEVINAS

Michaël de Saint Cheron, ömrünün son demindeki Emmanuel Levinas'la söyleşiyor. Pus ve umut dolu, sevgi ve hayranlıkla süren bir söyleşi.







Levinas'ın "başkalık aşkınlığı" yolunda dişiliğin yeri; Bergson'un, Paul Ricœur'ün felsefesinde zaman kavramı; "tarihin sonu" vizyonu...

İkinci bölümde ise yazar yüz fenomenolojisi üzerine bir düşünümün yanı sıra, Levinas'ın eserinde yapıçözüm, kopuş sorunsalı üzerinde dururken, Sartre, Ricœur, Malraux, keza Kant, Heidegger ve Derrida'nın eserlerini bu gözle sorgular.

Büyük bir filozofun düşüncesine son derece yenilikçi bir yaklaşım...

18 00 TL

ALFA
Ticarethane Sokak, No: 15, 34110 Cağaloğlu, Fatih - İstanbul
T. 0212 513 3420 (pbx) F. 0212 519 3300
www.alfakitap.com

ALFA FELSEFE
ISBN 978-605-171-