

EVRENSELÇİ FELSEFENİN KAYIP ‘ÖTEKİ’Sİ: FİLİSTİN VE ÖTEKİNİN FELSEFESİ

Erdal KURĞAN*

Filistin meselesi ve Filistinlilerin yaşadıkları hak ihlalleri, Siyonist işgalin başından beri gündemdedir. Geç 19. yüzyılda başlayan sorun, 20. yüzyılda katmerleşip yapısal bir hal almıştır. Özellikle 1945 sonrası ABD öncülüğünde kurulan Yeni Dünya Düzeni’nde, müesses nizamın pro-siyonist karakteri Filistin meselesinin kronikleşmesine neden olmuştur. Müesses uluslararası düzenin hegemonları yani BM Güvenlik Konseyi’nin daimi üyeleri her ne kadar pro-siyonist bir perspektiften hareket etseler de gerek Doğu’da gerekse Batı’da vicdan sahibi sıradan insanlar, akademisyenler, entelektüeller, sanatçılar ve politikacılar Filistinlilerin maruz kaldıkları hak ihlallerine ve ötekileştirmelere ses çıkarmaktadır.

Aslında Filistinliler için seslerini yükselten ve müesses düzeni sorgulayan itirazlar, aynı zamanda politik ve felsefi bir noktadan da hareket etmektedir. Örneğin Filistinlilerin hakları tartışması, bir bağlamıyla 20. yüzyılda ortaya çıkan ‘azınlık’ hakları meselesiyle de ilişkilidir. Bu minvalde denebilir ki Moderniteyle birlikte Batı kamuoyunda ortaya çıkan evrensel İnsan hakları söylemi, ‘Öteki’nin hakları bağlamında da değerlendirilmelidir. Bu makale çağdaş felsefede inşa edilen *Ötekinin* hakları bağlamında, Filistinlilerin müesses nizamın ana akım entelektüel kamuoyunda öteki olarak tanımlanıp tanımlanmadıklarına odaklanıyor.

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, Ortadoğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, erdarl.kurgan@marmara.edu.tr

İki savaş arası dönemde ve 1940-1945 arasında Batı uygarlığının yaşadığı toplumsal katastrof, Batının kendi içindeki farklılıklara toleranslı olmak yükümlülüğünü ortaya çıkarmıştır. Ulus-devletler çağında *öteki* olarak tanımlanan farklılıkların nasıl hayatta kalacakları tartışılırken, Jacques Derrida'nın 'koşulsuz misafirperverlik' tanımlaması ile ona ilham olan Emmanuel Levinas'ın 'Öteki' kavramı gerekli teorik-felsefi zemini oluşturmuştur. Ancak bu makalede, gerek Derrida'nın koşulsuz misafirperverliği gerekse Levinas'ın 'Öteki'ne kayıtsız şartsız kucak açmayı, ötekiyle sosyalleşip onda yok olmayı salık veren felsefi söylemlerinin, Filistin Meselesi gündeme geldiğinde, hakikatte ne kadar evrensel olabildiklerinin tartışmalı olduğu iddia edilmektedir. Zira makale hem Derrida'nın hem de Levinas'ın koşulsuz bir kabulü buyur edilmesini istedikleri *öteki* tanımına Filistinlilerin girmedğini ve giremeyeceğini bahse konu isimlerin kendi metinlerine referansla göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda, önce haklar meselesinin tarihsel bir tartışması yapılacak, ardından Öteki ve Koşulsuz Misafirperverlik kavramsallaştırmaları irdelenecektir. Son olarak da mevzu bahis felsefi nosyonların ampirik olarak Filistin meselesinde teorik kabullerine sadık kalıp kalmadıkları, söylemi yaratan aktörlerden Levinas'a referansla tartışılacaktır.

MODERNİTE, EVRENSELLİK VE ÖTEKİ

'İnsan'ın rasyonalite aracılığıyla yeryüzü cennetini yaratabileceği inancı, Aydınlanma felsefesiyle kemale ermişti. Dinî (ki ağırlıklı olarak Hristiyanlık-ıç) referansların kamusal/siyasî belirleyiciliğinin kapı dışarı edildiği ve *ancient regime*'in tüm kalıntılarının gericiliği veya geleneği temsil ettiği yeni durumda 'özne' olan insan, tüm varlığı yeniden kurabilme imkanına sahip olmuştu.¹ Ancak insanın entelektüel potansiyelinin sınır tanımaz evrenselliği² iradesinin mutlaklığıyla birleştiğinde, toplumsal hayatın pratikteki kuruluşu çıkmaza girmekteydi; zira, insanı diğer insanlara karşı neyin niçin sınırlaması gerektiğine karar vermeden sürdürülebilir bir toplumsal varoluşu inşa edebilmek mümkün gözükmemektedir. Modern Batı uygarlığı için Grotius'tan Thomas Hobbes'a, J. Locke'dan J. J. Rousseau'ya tüm sözleşmeciler filozoflar, *insan doğası* üzerine fikir beyan ederek, siyasal toplumun/devletin veya sivil toplumun nasıl kurulabileceği üzerine kafa yormuştu. Siyasal toplumun, yani devletin inşasının biricik meşruiyet noktası, o yokken insanlar arası ilişkilerin nasıl olduğu meselesidir. *Doğa durumu* kavramsallaştırmasıyla ifade bulan bu hali, Hobbes insanın insana karşı genel savaşı (*İnsan insanın kurdudur*) olarak tanımlarken³; Locke bu hali insanın hayat, özgürlük ve

1 Peter Hamilton, 'The Enlightenment and The Birth of Social Science', ed. Stuart Hall & Bram Gieben, *Formations of Modernity* içinde, (Polity Press, 1995), 28

2 Hamilton, *The Enlightenment and The Birth of Social Science*, 29

3 Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapıkredi, 2007), 93

mülk edinebilme hakkının korunduğu ama bozulabilecek bir denge içerdiği kabulüyle incelemektedir⁴. Rousseau ise uygarlığın – diğer bir deyişle insanlar arası eşitsizliği ortaya çıkaran mülkiyetin – yarattığı aç gözlülük, beğenilme ve mülkiyet hırsının bu halin ilk durumundaki saflığı yok edip, bir savaş durumu ortaya çıkardığını dile getirir.⁵ Ancak son tahlilde hepsinin ortak tarafı, bu bozuk ya da bozulabilecek halden ancak tüm toplum üyelerinin katıldığı sözleşmeyle kurtulabileceğini salık vermeleridir.

Doğa durumundan çıkıp siyasal toplumu yarattığı varsayılan politik özne, düşünceye konu olması bağlamında diğer özneleri ‘nesneleştirerek’ yol alabilmekteydi. Ancak karşılıklı nesneleştirmenin nihai çözümü, ulusal türdeşlikle politik birliği bir bünyede müşahhaslaştırarak ulusal kimlikleri ve özne olarak ‘ulus’u yaratmakla mümkün olmuştur. Fakat bu sefer de ulus-devletler çağında ‘azınlık’ problemi ortaya çıkmaktadır.⁶ Asimilasyon, tehcir ve soykırım literatürünün yetkinlikle açıkladığı gibi, meşru olan *öznenin* farklı olan *öteki*yle kurduğu sorunlu ilişki, tam da burada modern toplumsallığın birincil meselesi haline gelmiştir. Uzun bir tarihsel geçmişi olan insanın ‘öteki’ ile kurduğu ilişkinin mahiyeti, II. Dünya Savaşı sonrasında Batı Avrupa’nın yaşadığı tecrübeyle yeniden gündeme getirildi. Dolayısıyla bu gündemi belirleyen temel motivasyon, Yahudilik’in Avrupa’da yaşadığı *öteki olma sendromu* idi. Buna ilişkin olarak *İnsanın* daha doğrusu *insan tekinin*, kim olduğundan bağımsız olarak bazı temel haklara sahip olduğu var sayımı, Batı uygarlığı için 1945 sonrası kurulan küresel düzenle beraber hukuki ve kurumsal bir form almıştır.⁷ Ancak Batı uygarlığının düşünsel kökenlerine, özellikle de İspanyol Aydınlanmasına, daha derinden yaklaşıldığında mevcut insan hakları retoriğinin burada filizlendiğini iddia etmek mümkündür.⁸ Modern anlamda Grotius’da karşımıza çıkan bu uluslararası hukuk retoriğinin jeneolojisi bizi Hristiyan-Yahudi mirasla da olan ilişkisinin yadsınamazlığını kabule zorlar. Grotius’un seküler vurgularına rağmen Aquinalı Thomas’ın izinden giden Francisco Suarez’i ya da Francisco de Vitoria’yı anmadan, dolayısıyla Katolik İspanyol Aydınlanmasını dikkate almadan uluslararası hukukun ya da insan haklarının batı düşüncesindeki kökenlerine varamayız.⁹

4 John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Ebabil Yay., 2012), 9-12

5 Jean J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi – Ya da Politik Hukuk İlkeleri* – çev. Vedat Günyol (İstanbul: İşbankası Kültür Yay., 2013) 7-15

6 Mark Mazower, *Dark Continent: Europe’s twentieth century*, (New York: 1999), 158-160

7 Bu mücadelede öne çıkan aktörlerin Avrupa’da uğradıkları anti-semitizmden muzdarip olan Yahudiler olmaları tabii anlaşılır. Ancak insan haklarının evrenselliğine vurgu yapan ve bunu yeni kurulmakta olan BM’de uluslararası hukuki normlara bağlamaya çalışanların çalışmalarını unutmamak gerek. Söz gelimi, birçok Siyonist akademisyen Filistin topraklarından yerli Müslüman Arapları transfer edip Avrupa’dan oraya Yahudi yerleşimci göçü için mücadele ederken, bir Yahudi olan Raphael Lemkin uluslararası bir koruma programı peşinde koşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mark Mazower, *Büyük Saray Yok – İmparatorluğun Sonu ve Birleşmiş Milletler’in İdeolojik Kökenleri-*, İstanbul: Alfa yay., 2013

8 Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu – İspanyol Altın Çağı-*, (Ankara: Dost yay., 2013)

9 Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu – İspanyol Altın Çağı-*, 34-36

Tabi bunları söylerken liberal haklar söyleminin avrupamerkezci kabullerini unutmuş değilim; bu söylemin Judio-Christo merkezçiliğini ve dünya-tarihsel tecrübeyi dikkate alarak yapılan analizlerin Müslümanların uyguladıkları pratikleri yok saydığının, görmezden geldiğinin farkındayım. Ancak bu çalışmada Batı uygarlığının ve onun sosyo-politik pratiklerinin kendi iç tutarlılığını sorguladığımız için, meselenin Müslüman dünya ile olan ilişkisini tartışmayacağız.

Judio-Christo merkezçiliğin, diğer bir deyişle Avrupamerkezçiliğin, insan hakları söylemini domine etmesi, haklar meselesinin gerçekten evrenselliğini tartışılır kılmaktadır. Aslında hümanist felsefenin kök saldıgı Aydınlanma çağında da benzer tartışmalara şahit olduğumuz *hakların evrenselliği* problematiği, birçok filozof tarafından insanın *uygar olması* koşuluna bağlanmıştı. Örneğin işçi sınıfının kapitalist sömürden özgürleşmesi mücadelesinin sembol ismi Karl Marx, Britanya'nın sömürge faaliyetlerini kınamak bir yana onu olumlamaktadır. Zira Britanya'nın sömürüsü aynı zamanda sömürgelere uygarlık getirmekte, o halklara tarih bahşetmektedir. Ya da Liberal Felsefe'nin hatta liberteryanizm kritik filozofu J. Stuart Mill Avrupalı insanlar için o dönemde fazlasıyla marjinal olan 'intihar hakkı'ndan bahsederken, yıllarca Hindistan'ı sömüren kurumun yöneticilerinden olmayı garipsememiştir. Dolayısıyla uygar olan insanın hakları söz konusudur; bu uygar olma hali de tabii ki Avrupalı olmayla eş anlamlıdır. Ancak 1945 sonrasında yeni kurulan düzende uygar olsun-olmasının insan haklarının evrenselliğinden bahis açılmaktaydı.

Postmodernite ve Neoliberal etik arasındaki ilişki, dünyanın fazlasıyla politik ve ekonomik karmaşalarla boğuştuğu 2000'ler sonrasında zuhur eden çatışmalar nedeniyle üzerinde tekrar düşünölmeyi hak ediyor. 80'lerden itibaren monist yapısı iyiden iyiye sorgulanan modernist paradigma, 'tekil'likten ziyade 'çoğulculuğu' vurgulayan postmodern eleştirilerle başa çıkamayarak 'özne'sinde parçalanma yaşadı. Ulus-devletin öznesi olan homojen ulus/vatandaş, kültürel çoğulculukla mikro kimlikler arasında git-geller yaşayarak yeni bir sosyo-politik aura yarattı. 'Ben' ve 'öteki' ya da 'özne' ile 'nesne' arasındaki Kartezyen ayrımın, flulaşarak yok olduğu varsayıldı. Özellikle 60'larda bilim felsefesinde (ve tabii ki epistemolojide) yaşanan paradigmatik kriz, hakikatin tekil ve evrensel olma iddiasını bir tarafa bırakarak, hakikate ancak yakınsanabileceğini ama onun mutlak anlamda künhüne varılıp anlaşılamayacağını salık vermeye başladı. Aslında Karl Popper, Thomas Kuhn ya da P. Feyerabend arasında vuku bulan tartışmalar, felsefi olduğu kadar politik ve ampirik gerçeklikleri de içkinci denebilir.¹⁰

10 Örneğin Popper'in *The Logic of Scientific Discovery* ve *The Open Society and Its Enemies* başlıklı kitapları hem epistemolojik hem de politik tartışmaları içermektedir. Ayrıca Hayek'le olan yakın arkadaşlığı neticesinde, Hayek'in iktisatta merkezi her düzenlemeyi otoriterlik ve 'köleliğe giden bir yol' olarak okuması, merkezi devlet anlayışlarını Popper'in totaliter ve kapalı topluma ait olan politik davranış

Bu bağlamda, hak sahibi olan insanın felsefi tartışmalara ‘öteki’ kategorisinde dahil edildiğini hatırlatmalıyız. ‘Ben’ ve ‘Öteki’ arasındaki kapanması gayri kabil mesafe, otantikliğin problematize edilerek (Frankfurt Okulu’nun, özellikle de Theodor Adorno’nun çalışmalarıyla¹¹) ötelendiği, ya da daha açık bir ifadeyle yadsındığı entelektüel aurada melezlik ve yersiz-yurtsuzluk ya da ‘heryerli’ olma önem kesp etmiştir. Tam da bu vasatta, Jacques¹² Derrida’nın dekonstrüksiyon yaklaşımının da eşlik ettiği ‘misafirperverlik’ kavramsallaştırması ve ona getirdiği yeni açılım gündeme gelmektedir. Ve tabii ki bu açılıma eşlik eden ‘Öteki’nin felsefesi de... Derrida’yla çok yakın bir ilişki içerisinde olan, benzer kültürel ve epistemik köklere sahip olan Emmanuel Levinas’ın yani ‘Öteki’nin Filozofu’nun ‘Öteki’ kavramsallaştırması ve buna yüklediği politik anlam, 45 sonrasında kurulan ve bugün de devam edegelen uluslararası ilişkilerin Ortadoğu’ya bakan yüzü hakkında epeyce bilgi vermektedir. Çünkü 18. yüzyıldaki gibi, haklara sahip olan *ötekinin* uluslararası müesses kamuoyunda ve pratik hayatta hala Judio-Christo merkezli olarak değerlendirildiği; özellikle Filistin meselesi ve Filistinlilerin uğradıkları hak ihlalleri, sistematik soykırım-tarihkırımı meselesinde ortaya çıkmaktadır.

‘ÖTEKİ’Nİ BUYUR ETME: KOŞUL VE KOŞULSUZLUK ARASINDA MİSAFİRPERVERLİK

Misafirperverlik nosyonunun kökeninde ilişkiyel olan ev sahibi-misafir dikotomisi yer almaktadır. Bu ilişkinin bir tarafında yer alan ev sahibi, somut bir birey olabileceği gibi cemaat, şehir, devlet gibi tüzel bir kişilik veya bunların elitleri de olabilmektir; ya da epistemolojik olarak bilgiyi üreten aktörler -söz gelimi ulema veya entelektüel gibi- de olabilmektedir. Tanımın diğer tarafında ise ağırlanan yani misafir vardır, asıl/yerli olmayan... Aslen Yahudi olan Fransız filozof Jacques Derrida, misafirperverlik kavramını buyur etmek, kabul etmek, davet etmek, ağırlamak gibi anlamlar üzerinden açıklamaktadır. Dekonstrüksiyon analiziyle misafirperverlik kavramını değerlendiren Derrida, kavramın kendi içindeki paradoks noktalarına eğilmekte ve bunları aşma çabası göstermektedir. Bu aşma çabasında başvurduğu yöntem yeni bir tanım/sınırlama olmaktadır. Misafirperverlik nosyonunu ‘Koşullu misafirperverlik’ ve ‘Mutlak misafirperverlik’ olarak iki farklı yaklaşım üzerinden açımlayan Derrida’ya göre *mutlak* misafirperverlik yabancıyı kayıtsız şartsız kabul etmeyi, buyur etmeyi, içeri almayı içermektedir.¹³ Bu noktada Derrida’nın önemseddiği

biçimleri olarak okuması aynı şeylerdir.

11 Bkz. *The Jargon of Authenticity*, trans. Knut Tarnowski and Frederic Will (Northwestern University Press: 1973)

12 Asıl adının Jackie olduğunu hatırlatmalıyım. Frankofon literatürün kendi acemlerine yeteri kadar misafirperver olmadığını mı anlamalıyız bundan? E.K.

13 Jacques Derrida, ‘Hospitality’ (Trans. B. Stocker, & F. Morlock). *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, 5(3), (2000), s. 5-6; Derrida, J. *The Principle Of Hospitality. Parallax*, 11, 1, (2005), s.6-7

ve tercih ettiği misafirperverlik, *mutlak* misafirperverliktir ve davetsiz olanın hiçbir koşul/şart/yasa sunulmadan içeri alınmasını öngörmektedir.

Diğer taraftan, Aydınlanma Felsefesi'nin ve Modern Paradigma'nın kurucu zihinlerinden olan Alman Filozof/düşünür Immanuel Kant, 'Ebedî Barış' (ya da Evrensel Barış) felsefesini açıklarken benzer bir kavramsal sete başvurmuştur. Kant kavramı karşılamak için Latincesi *hospitality* olan ve Türkçeye *misafirperverlik* olarak tercüme edilen *hospitalität* nosyonuna başvurur. Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme*¹⁴ isimli eserinde, dünya vatandaşlarının hakları ve evrensel misafirperverlik gibi iki önemli nosyonu gündeme getirmektedir. Ebedî Barış Felsefesi'nin '*dünya vatandaşlarının hakları evrensel bir misafirperverlik koşuluyla sınırlandırılmalıdır*' şeklindeki üçüncü nihai maddesi, barışı pekiştirmek ve dünya vatandaşlığı için evrensel bir misafirperverliği şart koşturmaktadır.¹⁵ Kant'ın bir insan hakkı olarak tanımladığı misafirperverlik kavramı, "*yabancı olana, başkasının toprağına girdiğinde düşmanca davranılmaması*"¹⁶ ya da diğer bir deyişle, "*her vatandaşın geldiği ülkede düşmanca muamele görmeme hakkı*" şeklinde açıklanmaktadır.¹⁷

Kant için dışarıdan ya da yabancı ülkeden gelenin, yani misafirin ölüm tehlikesi var ise misafirperverlik koşulsuz olarak yerine getirilmelidir. 'İnsan'ın varoluşsal bir tehlikeyle karşı karşıya kalması koşulları ortadan kaldırmaktadır, zira o hal olağanüstü bir haldir ve hukuk askıya alınabilir. Bunun dışındaki diğer tüm durumlarda misafirperverlik yardımsever anlaşmalar ile *düzenlenmelidir*.¹⁸ Bu noktada Kant'ın misafirperverlik kavramının hukuk ile çok sıkı bir bağ üzerine inşa edildiği söylenebilir. Diğer taraftan 'Dünya vatandaşlarının hakları evrensel bir misafirperverlik koşuluyla sınırlandırılmalıdır.' ifadesinin gerekli koşulu imlediği de gayet aşikârdır.

Kant, her ne kadar ölüm tehlikesi olan misafire yönelik koşulsuz misafirperverlikten bahsetmiş olsa da 'Dünya vatandaşlarının hakları evrensel bir misafirperverlik koşuluyla sınırlandırılmalıdır.' şeklindeki tanımı, 'misafirin düşmanca muamele görmemesi' ilkesi, ölüm tehlikesi olan misafire koşulsuz misafirperverlik sunulması zorunluluğu ve misafirperverliğe ilişkin hukuksal düzenlemelerden bahsetmesi nedeniyle koşullu misafirperverliktir.

14 Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme* (Çev. Y. Abadan & S. L. Meray), (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları:1960).

15 Derrida, 'Hospitality' (Trans. B. Stocker, & F. Morlock). *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, 5(3), (2000), s. 3

16 A.g.e., s.4-5; Ronald Osborn, 'Seyla Benhabib, Wendell Berry and the question of migrant and refugee rights', *Humanitas: The Question Of Migrant And Refugee Rights*, 23(1-2), (2010) s.120

17 Enver Bozkurt, Kant'ın Ebedî Barış Üzerine Denemesinin Günümüze Yansımaları. *Anayasa Yargısı*, 24, (2007), s.515

18 Inés Valdez, Perpetual what? Injury, Sovereignty and A Cosmopolitan View Of Immigration, *Political Studies*, 60, (2012).

Yukarıda da belirtildiği gibi Derrida, yabancı olanın hiçbir hesap yapılmadan, koşul öne sürülmeden ve soru sorulmadan karşılanmasını/ağırlandırmasını mutlak misafirperverlik olarak tanımlamaktadır. Derrida'ya göre Kant, evrensel misafirperverlik kavramını bir zorunluluk, bir hak ve görev olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle Kant'ın söz konusu misafirperverlik kavramı sınırlıdır ve burada mutlak misafirperverlik söz konusu değildir.¹⁹ Sonuç olarak Derrida, Kant'ın misafirperverlik tanımının koşullu olması nedeniyle onu yeterli bulmamaktadır. Mark W. Westmoreland'a göre Derrida'nın koşullu misafirperverliği haklar, görevler ve zorunluluklarla ilişkilidir ve misafirperverlik kavramının jeneolojisi '*Yahudi-Hristiyan gelenek aracılığıyla Greko-Romen dünyaya ve Kant ve Hegel'in siyaset felsefesine*' dayanmaktadır.²⁰ Misafirperverlikle ilişkili bu geleneklerde misafire kalacak yer sağlamak dışında, kapıya varmış olan misafiri korumak gibi '*kutsal bir yükümlülük*' vardır.²¹ Ancak bu okumanın biraz eksik ve yanlış olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Zira Derrida'nın da belirttiği gibi, onun koşulsuz misafirperverlik anlayışının kökenindeki ilham Emmanuel Levinas'tır.²² Levinas'ın özellikle 'Öteki/The Other' (ya da 'Başkası') kavramı üzerinden inşa ettiği etik güzergahı takip eden ve oradan bir açılım yapan Derrida, bu bağlamda 'öteki'ne yönelen bir istikamet in aciliyeti'ne²³ bir çözüm olarak koşulsuz misafirperverliği sunmaktadır.

ÖZNEİN BUHARLAŞMASI: ÖTEKİ

Derrida'nın koşulsuz misafirperverlik için kalkış noktası kıldığı *Öteki* kavramı, *Talmud* müfessiri Emmanuel Levinas'ın *Talmud* tefsirleri dışındaki tüm akademik-entelektüel çabasını oluşturur. Kartezyen Özne, Levinas'ta 'öteki'yle birleşerek sınırlar belirsizleşir; hatta daha ileri gidilerek özne, özerklik ve özgürlüğe referansını yitirip *öteki-için* (*pour-l'autre*) etik varoluşu temsil eder.²⁴ Etik'in başkasına karşı sorumlu olmanın biricik ontik zemin olarak tanımlanması, Levinas'a Metafizik'ten kaçıp yeni bir metafizik-siz metafizik söylemi imkânı yaratır. Kartezyen öznenin kendisini tanımlarken kendi-için olma edimi, öteki için olmaya tahvil edildiğinde, bu *varlıktan ötekine* doğru bir akışı işaret eder. Öteki artık tekin olmayan, 'yaban' olan değil; kendini güvende gerçekleştirebileceği tek imkân olur. Çünkü kendinde varoluş özneyi mutlak yalnızlığa mahkûm ederken, öteki için, ötekinde varoluş onu etik yalnızlıktan kurtararak sosyal ortaklığa ve hayata bağlar. İşte bu sosyalliğin diğer adı Etik'tir.

19 Derrida, Hospitality (Trans. B. Stocker, & F. Morlock). *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, 5(3), (2000), s.4-5

20 Mark W. Westmoreland, Interruptions: Derrida and Hospitality, *Kritike*, 2(1), (2008): 1

21 Paul Lynch vd., Theorising Hospitality, *Hospitality and Society*, 1(1), (2011): 4

22 Bkz. Derrida, Emmanuel Levinas'a Adieu, çev. Ahmet Demirhan, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 95-98

23 Derrida, 'Emmanuel Levinas'a Adieu', 97

24 Emmanuel Levinas. *Dieu, La Mort et Le Temps*, Paris: Grasset & Fasquelle (1993) aktaran Gözel, Ö. 'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 64

Bu etik zeminde karşılaşılan öteki, özneye bir ortaklık bağı olmayan demektir. Söz gelimi 'Komşu' olan, fazlasıyla ortaklığı var olan ve aşına olunanı imlediği için ilişkisiz öteki değildir.²⁵ Dolayısıyla Levinas'ın ötekisi normalde komşu olmamalıdır. Zira aşinalığı ve ortaklığı bu kadar aşıkâr olan mutlak öteki olamaz; en fazla 'ben olmayan'dır ama o 'biz'e dahildir. Oysa ötekinin bizimle hiçbir bağının olmaması lazım gelir.

Ötekinin yadsınamaz başkalığına/farklılığına yapılan etik vurgu, aynılığa ve otantisiteye vurgu yapan ontolojiye karşı bir noktada cephe alır: Varlık ile 'birlik'in ve 'bütünlük'ün yani tamamlanmışlığın karşısına, 'öteki' başkalık ve sonsuzluğun, sürüp gidecek olan olarak konumlandırılır.²⁶ Dolayısıyla başkalığı/ötekiliği imleyen etik, aynılığı/otantikliği imleyen ontolojinin karşıt noktasındadır.²⁷ Tüm bu karşıtlık, ötekine sonsuz/sınırsız bir varoluş imkânı bahsettiğinde, mücadelenin tarihsel zaferi etik'in hanesine yazılır.

KOŞULSUZ MİSAFİRPERVERLİĞİN İMKÂNI

Ulus-devletler çağında uluslar içindeki farklılıkların yani ötekilerin varoluş haklarını metafizik söylemi de ustalıklı kullanarak ifade eden iki evrenselci filozofun düşüncelerine kulak verdik şimdiye değin. Ancak bunu yaparlarken kalkış noktaları, Hristiyan gelenekten ziyade diasporaya hüküm giymiş ve her yerde 'yabancı' olarak addedilmiş, çok sınırlı alanlarda çok koşullu şartlarda hayat bulabilmiş *Yahudi geisti*'nden aldıkları ilhamdır. Fakat bu ilham, teopolitik ajandalarından ya da itikadlarından bağımsız bir evrenselliği maalesef imlemiyor.

Levinas için *etik*, ötekinin veçhinde kendini kaybetmek ve koşulsuz, sınırsız bir içtenlikle onunla sosyalleşmektir. Ancak Levinas'ta gündelik hayatı doğrudan yaratan/ona müdahale eden *siyaset* etikten bağımsız, kendi adaletini kuran otonom bir varoluşu temsil eder. Etik ile Siyaset arasındaki bu farklılık, pratik bir durumla açığa çıkar: Sabra ve Şatilla katliamlarına verdiği tepkide. 15 Eylül 1982'de olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak için (!) Beyrut'u işgal eden İsrail işgal güçleri, Hristiyan Falanjistleri Filistinli mültecilerin kamplarına planlı ve silahlı bir şekilde sokarak iki gün boyunca silahsız yüzlerce kadın-çocuk-yaşlı masumun katledilmesine imkân tanır. Küresel kamuoyunda infiale neden olan bu katliamı İsrail işgal devletinin resmi sorumluları 'Goyim'²⁸ goyimi öldürüyor ve hemen Yahudiyi asmaya kalkışıyorlar!' diyerek pişkin cevaplarla geçitirirler. Bu meseleyi konuşmak için kendisi de Yahudi olan Shlomo Molko tarafından E. Levinas ve A. Finkelkarut 28 Eylül 1982'de

25 Robert Bernasconi, Levinas ve Ötekilik Politikası, çev. Zeynep Direk, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 110-125

26 Levinas, *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen (Pittsburg: Duquesne University Press, 1996)

27 Levinas, E., 'Ethics as First Philosophy', *The Levinas Reader* içinde, ed. Sean Hand (Oxford: Blackwell, 1989)

28 Yahudi olmayan.

Radyo Communaute'e davet edilirler. Levinas'ın katliama dair tek eleştirel kelime etmemesine dayanamayan Molko 'Emmanuel Levinas siz 'başkasının' filozofusunuz. Başkasıyla karşılaşmanın esas yeri tarih değil midir, siyaset değil midir? Ve herşeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler öteki/başkası değil midir?' diye sorar. Levinas'ın cevabı çok nettir: 'Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz, komşunuz içinsinizdir.'²⁹ Bu bağlamıyla Levinas'ın *komşuyu ötekiye* dahil etmesi şaşırtıcıdır.

Dahası komşuyu sadece dahil etmemekte, ötekinin ancak komşu olabileceğini apaçık söylemektedir. Peki kimdir komşu? Aynı söyleşinin başına gidip Levinas'a kulak verelim: "... Maalesef etik için siyaset kendi haklılaştırımına sahiptir. İnsanoğlunda siyaset için bir haklı çıkarma vardır. Şu an görebildiğim kadarıyla Siyonist düşünce, bütün mistisizmi ya da yanlış, dolaysız mesihçiliği (mesiyanizmi) bir yana, kendi etik haklılaştırımına sahip siyasi bir fikirdir. Siyonizm kendisini, yüzyıllardan bu yana dünyanın farklı yerlerinde cezadan muaf bir şekilde Yahudi kanı dökülmesini, Yahudilik durumunu keyfiligi sona erdirecek bir yol ve politik çözüm olarak ifade ettiği müddetçe etik bir haklılaştırımına sahiptir. Bu çözüm, tamamen soyut olmayan koşullarda, yani herhangi bir yerde değil, çoğunluğu Yahudilerin oluşturduğu bir politik bütünlüğün varlığı olarak özetlenebilir. Bana göre siyonizmin özü budur ve bu, silahları olan, caydırıcı ve gerekirse koruyucu olabilen bir orduya sahip, kısacası kavramın bütün anlamlarıyla Devleti gösterir. Onun gerekliliği ahlakidir, gerçekten de komşularımızı savunmak eski bir etik düşüncedir. Halkım ve akrabalarım benim komşularımdır. Yahudiyi savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz ve özelde de her Yahudi savunduğunda komşusunu savunur.'³⁰ Açık ki Levinas'ta Öteki ancak komşudur; o da Yahudi! Levinas'ın Yahudiler için söylediği şeylerin benzerini şöyle söylemek de mümkün değil midir? Ya da Levinasçı söylemi zaman kırılmasına tabi tutup şu şekilde kurmaya da hakkımız yok mudur: Filistinliler, işgal güçleri tarafından kendilerine sistematik olarak uygulanan ve cezadan muaf devlet terörüne, saldırılara, kan dökmelere son verecek bir yol ve politik çözüm bulma hakkına etik olarak sahiptirler. Bu haklarını ararken başvurdukları tüm yollar, istisnasız *tüm yollar*, etiğin siyasetle siyasetin de etikle birarada olduğu, düşmanın küresel hegemon güçleri ardına almasına rağmen, vicdanı olan tüm insanların yani insanlığın kendi yanlarında olduğunu görmekteyler. Dolayısıyla Filistinliler sadece kendi topraklarını savunmamakta, insanlığın son sığınağı olan vicdanı yani *insanlık* da savunmaktadırlar. Onları güçlü kılan şey de bu.

Diğer taraftan Levinas'ın iki yüzlü öteki felsefesinin etik boyutunu sosyallik inşa ederken, bu sosyalligi sadece 'Yahudi-Yahudi olma ihtimali olanlar'

29 Levinas, Emmanuel Levinas'la Söyleşi –Etik ve Siyaset-, çev. C. Haşimi ve Ö. Gözel, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004), 153

30 Levinas, 'Emmanuel Levinas'la Söyleşi –Etik ve Siyaset-', 151-152

arasındaki ilişki olarak okumak³¹ meseleyi eksik değerlendirmektir. Zira ilişkiyel olan bu sosyo-etik, Yahudi-'Yahudi olması muhtemel' arasında olduğu gibi, Yahudi-Goyim arasında da caridir. Ancak bu ikinci kategoride Levinas için Yahudilerin Goyim karşısında garip/gurbette ve dezavantajlı olmaları şartıyla etik ilişki kurulabilir. Yani pratikte, Yahudi-Goyim ilişkisinde Yahudinin özne olması, goyimi 'öteki' kategorisine eklememize yetmemektedir.

Levinas'ta ya da Derrida'da (az da olsa) Yahudilik'in diğergamlığına, 'dostuna yaklaşmasına', 'dula, yetime, yabancıya ve dilenciye' merhamet göstermesine, 'öldürmemesi', 'faiz yememesi', 'hırsızlık yapmaması' vb. normlarına değinilir; bu geleneksel Yahudi âdetleri -paradoksal olarak *otantik* Yahudi âdetleri-söylemin ethiko-normatif zeminini kurar. Ancak Siyonist tininin evrenselliği için ileri sürülen örneklerde goyim yoktur: 'Mısırdaki kölelik döneminin travmatik tecrübesi benim insanlığımın özünü oluşturur - beni emekçilerle, dünyanın çaresiz ve zulme uğramış insanlarıyla derhal birleştiren bir olgudur o. Benim biricikliğim Başkası için sergilediğim sorumlulukta yatmaktadır. ... Bu, seçilmiş olma fikrine götürmektedir; her ne kadar seçilmiş olma fikri bozulup kibre dönüşme ihtimali barındırsa da, esas itibarıyla tartışılmaz buluşmaya dair bir farkındalığı ifade etmektedir.'³² Talmudik gelenekte Noaşid olarak tanımlanan Nuh ahfadının (yani insan olanın) itaat etmesi gereken menfi yasalar şunlardır: insanlar; 1- putperestlikten, 2- küfürden, 3- cinayetten, 4- fuhuştan, 5- henüz canlı olan hayvandan alınan eti yemekten, 6- zorla ve haksız olarak mal edinmekten men edilir.³³ Ancak bu yasaların Siyonistler için Yahudi-içi yasalar olduğunu, goyimin bu bağlamda noaşid olarak kabul edilmediğini görmekteyiz. Zira İsrail işgal rejiminin 'yerleşimci' pratiği, daha öncesinde 48'e giden yolda ve Nekbe sonrası pratiklerde bu yasaların hiçbirine uymadıkları defalarca teyit edilmiştir/ediliyor.

Gündelik dilde iletişimi kolaylaştıran birçok kabul, teorik ya da sistematik bir zeminde değerlendirildiğinde açığa düşmekte, hatta birçok noktada insanlar olarak onlar üzerinde nasıl mutabık kaldığımızı dair soru işaretleri üretmektedir. Siyaseti kuran, siyasal olana karar veren, bir politik varoluşu *ötekiler* için mümkün kabul ettiren, ona verilen meşruiyetin temelini ne olduğu hala cevap bekleyen sorulardandır. Örneğin bir devleti meşru kılan, o devlete uyruk olan insanların varlığı mıdır? Ona has, sadece ona ait bir teritoryal alan mıdır? *In foro extorno* yaptırım gücüne sahip hukuk sisteminin varlığı mıdır? Yoksa tüm bunların toplamından oluşan ve tek tek hepsini aşan başka bir 'yapı' mıdır? Dahası, böyle bir yapının sıfır noktası ya da kurucu dogması mıdır? Bu ve benzeri sorular daha da arttırılabilir. Ancak cevap aradığımız soruların artması, varmak istediğimiz menzili ufka sabitlediği için onlara vasıl olmak pek mümkün gözüküyor. Teritoryal bir alan üzerinde yaşayan insanlara, o

31 Erol Göka, Benim Levinas'ım, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004), 89

32 Levinas, 'Emmanuel Levinas'la Söyleşi -Etik ve Siyaset-', 137-138

33 Levinas, İsrail ve Evrenselcilik, çev. Özkan Gözel, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 161

toprakta meşru bir devlet kurma hakkı nereden gelmektedir? Tarihten mi, yani yüzyıllarca o topraklarda yaşamalarından mı? O topraklarda yaşayan tüm insanların ortak konsensüsle buna karar vermesinden mi? Yoksa salt şiddet araçlarına sahip olmalarından mı? Bu ve benzeri sorulara tarihsiz ve herkesin kabul edeceği cevaplar vermek pek mümkün değil. Her ne kadar liberal siyaset paradigması cari olan uluslararası sistemi verili kabul etmemizi naif bir şekilde dayatsa da nihayetinde bu sorular baki kalmaya mahkûm. Bu soruları Filistin meselesi bağlamında değerlendirdiğimizde, soruların soyut spekülasyonlar olmadığı, canlı-kanlı hayatın tam içinde yeşerdiği aşikâr olur. Peki, gerçekten bu soruların uluslararası kamuoyu tarafından makbul görülen/kabul edilen cevapları neler?

SONUÇ

Toparlayacak olursak, Derrida her ne kadar koşulsuz bir misafirperverliğe davet etmiş olsa bile, kendine ilham veren Levinas'ın düştüğü tutarsızlığı görmemiş (veya görmezlikten gelmiş), Siyonist dışlayıcılığı yargılamaktan kaçınmıştır. Dahası Levinas'ın inşa ettiği onca teorik/felsefi 'ötekilik' çalışmalarına rağmen, Levinas'a verilen 'öteki'nin Filozofu' payesine rağmen, son tahlilde gelip vardığı noktada 'öteki'nin 'akraba olma ihtimali olunan komşu'ya, o komşunun da *Yahudiye* indirgemesini hiç gündem etmemiştir. Oysa 'öteki'nin filozofu, öteki olarak bile *herkesi* kabul etmemiş olmakta, Filistin-İsrail ilişkilerinde Filistin'i akraba olma ihtimali olmayan olarak görerek, onu öteki kategorisinin dışında tutmaktadır.

Yahudi sosyo-historik tecrübesinin bir tezahürü olarak da okunabilecek olan koşulsuz misafirperverliğin, ampirik olarak insanlığın tecrübe etmediği bir spekülasyon olması yanında sosyal gerçekliğinin tartışılır olduğu da başka bir vakiadır. Kendi teorisyenlerinin bile gündelik sosyo-politik hayatta icra etmekte zorlandığı bu yaklaşımın mümkün olmadığı kanaatini taşıyan bu çalışma, bununla beraber ev sahibi-misafir dikotomisini baki görmekte, ev sahibinin olmayışı ya da ev sahibi gibi davranmayı durumu misafirin ev sahibi rolünü dolduracağını varsaymaktadır.

Buraya kadar yazdıklarımın Yahudilik ile Siyonizm arasında bir ayırım yapmadığım vehmi ortaya çıkabilir. Hayır, bilakis kanaatimce Yahudilik ile Siyonizm arasında ortaklıklar olduğu gibi farklılıklar da var. Ancak tartışma konusu ettiğimiz Emmanuel Levinas, tüm külliyatında Siyonist olmayı Yahudi olmakla aynı değerlendirmektedir; hatta Siyonizmi Yahudiliğe öncelediğini de iddia edebiliriz. Bu nedenle metin içerisinde Yahudi-Siyonizm geçişliliğini kısıtlamadım; çünkü Levinas'ın kabulleriyle tartışabilmenin imkânı burada yatıyor.

Yukarıda açıklığa kavuşturduğumuz gibi görülüyor ki 20. yüzyılda akademik-entelektüel tartışmalarda zuhur eden farklılığa saygı, tanımadığına

dünyayı açma, ötekinde/ötekiyle hemhal/yok olma vb. radikal özgürlük talepleri, Avrupamerkezci bir varoluşu tekrar etmekten fazlasına yaramıyor. Bahse konu retoriği savunan sıradan okuyucuların/takipçilerin aksine, retoriği yaratan aktörler, söylemlerinin kimi kapsayıp kimi nasıl kapsamadığını sarih ifadelerle ortaya koymaktadır. Ortadoğu'daki hak ihlallerinin merkezinde bulunan Filistin, müesses uluslararası sistem için maalesef 'öteki' olmaya hak kazanmış gözüküyor; küresel düzenin cari sistemi böyle devam ettiği müddetçe de yakın gelecekte pek kazanacağına benzemiyor. Ya halklar? İşte değişim talebi ve iradesi olacaksa eğer, tam da burada yatıyor.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. *The Jargon of Authenticity* trans. Knut Tarnowski and Frederic Will, Northwestern University Press, 1973
- Akal, Cemal Bali. Modern Düşüncenin Doğuşu – İspanyol Altın Çağı-, Dost yay. 2013
- Bernasconi, Robert. Levinas ve Ötekilik Politikası, çev. Zeynep Direk, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 110-125
- Bozkurt, Enver. Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Denemesinin Günümüze Yansımaları. *Anayasa Yargısı*, 24, (2007): 501-523
- Derrida, Jacques. Emmanuel Levinas'a Adieu, çev. Ahmet Demirhan, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 95-98
- . The Principle Of Hospitality. *Parallax*, 11, 1, (2005): 6-9
- . Hospitality (Trans. B. Stocker, & F. Morlock). *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, 5(3), (2000): 3-18
- Göka, Erol. Benim Levinas'ım, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 71-94
- Hamilton, Peter. The Enlightenment and The Birth of Social Science, ed. Stuart Hall & Bram Gieben, *Formations of Modernity* içinde, Polity Press: 1995
- Hobbes, Thomas. Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapıkredi Yay., 2007
- Kant, Immanuel. *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* (Çev. Y. Abadan & S. L. Meray). Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1960
- Levinas, Emmanuel. İsrail ve Evrenselcilik, çev. Özkan Gözel, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 158-163
- . 'Ethics as First Philosophy', *The Levinas Reader* içinde, ed. Sean Hand, Oxford: Blackwell, 1989
- . Emmanuel Levinas'la Söyleşi –Etik ve Siyaset-, çev. C. Haşimi ve Ö. Gözel, *Tezkire*, sayı 38-39, (2004): 147-157
- . *Ethics and Infinity*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburg: Duquesne University Press, 1996
- . Yahudilik, çev. Fatih Taşan, *Tezkire*, sayı. 38-39, (2004): 135-138

- . *Dieu, La Mort et Le Temps*, Paris: Grasset & Fasquelle (1993), aktaran Gözel, Ö. (2004), 'Öteki Metafiziktir': Levinas'ta Var/lık ve Öte/ki, *Tezkire*, sayı 38-39, s.64
- Locke, John., *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil Yay., 2012
- Lynch, Paul, Molz, German J., Mcintosh, Alison, Lugosi Peter & Lashley, Conrad. Theorising Hospitality, *Hospitality and Society*, 1(1), (2011): 3-24
- Mazower, Mark. *Dark Continent: Europe's twentieth century*, New York, 1999
- Osborn, Ronald. Seyla Benhabib, Wendell Berry and the question of migrant and refugee rights. *Humanitas: The Question Of Migrant And Refugee Rights*, 23(1-2), (2010): 118-138
- Rousseau, Jean J., *Toplum Sözleşmesi – Ya da Politik Hukuk İlkeleri –* çev. Vedat Gün-yol, İstanbul: İşbankası Kültür Yay., 2013
- Valdez, Inés. Perpetual what? Injury, Sovereignty and A Cosmopolitan View Of Immigration, *Political Studies*, 60, (2012): 95-114
- Westmoreland, Mark W. Interruptions: Derrida and Hospitality, *Kritike*, 2(1), (2008): 1-10