



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ BATI FELSEFESİNDE
KOMŞULUK KAVRAMI
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yusuf BUHURCU

Temmuz-2017



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI FELSEFE
BİLİM DALI

ÇAĞDAŞ BATI FELSEFESİNDE
KOMŞULUK KAVRAMI
(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yusuf BUHURCU

Tez Danışmanı:
Doç. Dr. Özkan GÖZEL

Temmuz-2017

ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans öğrencisi olan Yusuf BUHURCU'nun hazırladığı ve jüri önünde savunduğu “Çağdaş Batı Felsefesinde Komşuluk Kavramı” başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Özkan GÖZEL

.....

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. M. Oktay TAFTALI

.....

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Burak ŞAMAN

.....

29 Mayıs Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi:

10.07.2017

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Alıntılanan başkalarına ait tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

Yusuf Buhurcu

TEŞEKKÜR

Bu tezin ortaya çıkmasında bana ilham veren ve tezimin tamamlanmasında emeği geçen kişilerin başında, danışman hocam Yrd. Doç. Dr. zkan GZEL gelmektedir. Tez konusunun belirlenme ve aynı zamanda gerekli literatüre kolayca ulaşmamı sağladığı için kendisine sonsuz teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Bu alana seçmemde ve bu tezi yazmamda verdiği kitaplar ve tavsiyelerle en büyük destekçim ve her daim bana yön veren, yol gösteren hem hocam hem de arkadaşım olan Dr. Hakan DİBEL'e akademik hayatım boyunca yanımda olduğu için,

Yollarımızın Medeniyet niversitesi'nde keşiştiği ve bu tezi hazırlarken, her zaman yanımda ve tezimi okuyarak bana destek veren olan kadim dostum ve sınıf arkadaşım Hasan Hüseyin ALBAYRAK'a değerli zamanını ayırdığı

İstanbul Medeniyet niversitesinde mülakata girdiğim günden bugüne kadar benim için örnek kişiliği ve fikir açıcı düşünceleriyle yol göstericim olan bölüm başkanımız ve değerli hocamız Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU'na, tavsiyeleriyle yol gösteren Yrd. Doç. Dr. İlker KMBE hocama, şiirleriyle ufkumu genişleten ve bana Aristoteles'i öğreten Prof. Dr. Oktay TAFTALI hocama,

Ve hayatım boyunca yaptığım her şeyde desteklerini hissettiğim aileme, annem Medine BUHURCU'ya ve Babam Kemal BUHURCU'ya,

Sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Yusuf BUHURCU

Sancaktepe – 2017

İÇİNDEKİLER

ONAY	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI.....	iii
TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER	vi
ÖZET.....	ix
ABSTRACT.....	xi
GİRİŞ.....	1
1. SEMAVİ DİNLERDE KOMŞULUK KAVRAMI.....	4
1.1. “Komşunu kendin gibi seveceksin.”	4
1.2. Knud Ejler Løgstrup: Fahiş Talep ve Semavi Dinlerden Felsefeye Geçiş.....	10
2. LEVİNAS’TA KOMŞU	13
2.1. Levinas’ta Başkası/ Öteki.....	17
2.1.1. Zamanın Başkalığı.....	19
2.1.2. En âlâ Başkalık olarak ölüm	22
2.1.3. Dişil Başkalık.....	27
2.1.4. Veludiyet.....	30
2.1.5. Başka’nın Yüzü.....	32
2.1.6. Aşkınlık ve Sorumluluk.....	35
2.1.7. Yakınlık ve Komşu.....	41
2.1.8. Üçüncü Taraf.....	48
3. JACQUES DERRİDA VE KOMŞUYA KARŞI KONUKSEVERLİK.....	54
4. PSİKANALİZDE KOMŞULUK KAVRAMI: “KOMŞUNUN ŞEYİMSİ GİZLİLİĞİ”	65
4.1. Freud’un Komşusu.....	66
4.2. Lacan ve “Komşunun Şeyimsi Gizliliği”	68
5. 21. YÜZYIL FELSEFESİNDE KOMŞULUK KAVRAMI	75
SONUÇ	85
KAYNAKLAR	89

KISALTMALAR

A.g.e.	: Adı Geçen Eser
Bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Krş.	: Karşılaştırınız
s.	: Sayfa
Prg	: Paragraf

ÖZET

Komşuluk kavramı 20. ve 21. yüzyılda yaşanmış olan insani krizler ve afetler dolayısıyla, çağdaş Batı felsefesinde pek çok düşünürün üzerine fikirler inşa ettiği en önemli konuların başında gelmektedir. Çağdaş Batı felsefesine bu konudaki temelini de semavi dinler oluşturmaktadır. Zira semavi dinlerde yer alan komşuluk mefhumu çağdaş Batı felsefesindeki komşuluk mefhumuna da ışık tutmaktadır. Bununla beraber, çalışmamız komşuluk mefhumunun teolojik anlamını da barındırmış olacaktır. Bunun yanı sıra ele aldığımız komşuluk kavramının felsefe zemininden sosyolojiye ve politikaya birtakım göndermelerde bulunacağını da öne sürmekteyiz.

Çalışmanın amacı, son zamanda Batı toplumunun ve ülkemizin gündeminde bulunan mülteci krizi üzerinden, Batı’da bu kavramın pratik olarak nasıl ele alındığına değinmek olacaktır. Dolayısıyla, çalışmamız felsefe semavi dinlerdeki komşu kavramından yola çıkarak, çağdaş Batı felsefesinde de bu konuya en önemli katkıyı ve günümüzdeki önemini atfeden Emmanuel Levinas düşüncesini merkeze almaktadır. Levinas komşuya ötekinin önem atfetmiş ve öznenin başkasına karşı sonsuz sorumlu olduğunu öne sürmüştür. Ancak Levinas ve Derrida, Žižek gibi onun düşüncelerini yorumlayan pek çok filozof için ana soru “Komşum kim?” sorusudur. Bu nedenle de Leviaşçı düşüncenin kaynağı olduğunu düşündüğümüz semavi dinlerden başladık ve Freud, Lacan ve Logstrup gibi onu çağdaşı olan düşünürlerle devam ettik. Sonuç olarak, biz Levinas’ın sonsuz sorumluluk üzerine düşüncelerini takip etmeli ve mültecilere karşı sorumluluğumuzun farkına varmaya başlamalıyız.

Anahtar Kelimeler: Komşu, Levinas, Çağdaş Batı Felsefesi, Derrida, Psikanaliz, Žižek.

ABSTRACT

Due to the humanitarian crises that occurred in 20th and 21st century the concept of neighbor is one of the most important subject which has been built on many thinkers' thoughts in Contemporary Western Philosophy. Abrahamic religions underpin this subjects in Contemporary Western Philosophy. As a matter of fact, it shed light on the concept of neighborhood which takes place in Abrahamic religions. By doing so, our work will be included the theological meaning of the concept of neighborhood. Moreover, we also argue that the concept of neighborhood will include some references from philosophical basement to sociological and politics.

The purpose of our work is to mention how Western societies approached this concept practically through the immigrant crises that occupies our country's and Western societies agenda recently. Thereby, based on the concept of neighbor in Abrahamic religions, our research is about thoughts of Emmanuel Levinas who contributed this concept most and who gave its importance nowadays in Contemporary Western Philosophy. Levinas attributed importance toward the other and argued that subject is infinitively responsible for other or neighbor. However, "Who is my neighbor?" is main question for Levinas and most of the philosophers who interpreted his thoughts such as Derrida, Žižek and so on. That is why begin with Abrahamic religions, which as we think the source of Levinasian thought, and continue with coetaneous thinkers such as Freud, Lacan and Logstrup. Consequently, we think that we should follow Emmanuel Levinas' thoughts on endless responsibility and commence to realize our responsibility toward refugees.

Anahtar Kelimeler: Neighbor, Levinas, Contemporary Western Philosophy, Derrida, Psychoanalysis, Žižek.

GİRİŞ

Komşu, en genel anlamıyla, toplum içerisinde birbirine yakın yerleşim yerlerinde ikamet eden insanları tanımlamak için kullanılan bir terimdir. Yani, belli bir yerleşim yerinde, ortak birer fayda içerisinde bir mekânı işgal eden, her gün yüz yüze gelen, birbirleri ile kaçınılmaz bir ilişki içerisinde olan insanları tanımlar. Bu nedenle, aslında toplumun aileden sonra gelen en küçük organıdır. Aynı yerleşim yerinde uzun süre birbiriyle iletişim halinde olduğumuz bu en küçük organ, bazen bizlere ailemizden daha yakında yaşamaktadırlar. Bu sebeple, Sokrates'ten beri pek çok filozof için komşuluk önde gelen sorunlardandır. Buna binaen dinlerin de bu konuya hayli önem attıkları görülmektedir. Zira avcı-toplayıcı göçebe hayattan yerleşik hayata geçen insanoğlu, yakınında yaşayan diğer insanlarla ilişkilerini de göz önüne alması ve onun haklarını -ve de kendi haklarını- korumak için pek çok karar almak durumunda kalmıştır.

Ancak bu çalışma komşuluğun ne olduğu üzerinde fazla durmayacak, daha çok bu konunun çağdaş felsefede nasıl karşılandığı ile ilgilenecektir. Lakin burada unutulmaması gereken çok önemli bir nokta vardır: Semavi dinlerin bu düşüncelere katkısı. Zira çağdaş Batı felsefesinde semavi dinlerin etkisi hayli fazladır. Bunun yanı sıra, pek çok Orta Çağ ve Yakın Çağ filozofunun dini etkilerden kurtulamadığı görülecektir. Bu nedenle de çağdaş Batı felsefesinde komşuluk meselesine değinmeden önce, çağdaş Batı felsefesine önemli boyutlar kazandıran, ona yön veren ve temeli sağlayan semavi dinlerde bu anlayışın nasıl ortaya çıktığına göz atmamız gerekmektedir. Buradan yola çıkarak çağdaş Batı felsefesine adım adım geçiş yapacağız.

Semavi dinlerle başlayacağımız çalışmamızda, öncelikli olarak Batı felsefesini etkilemiş olan dinleri göz önüne alacağız. Bu sebeple birbirleri arasında kültürel etkileşim ve dini yükümlülüklerinin yakınlığı hasebiyle, Hristiyan dini ile

Yahudi dinini kimi zaman birlikte ele almamız gerekebilir. Bundan ötürü, denebilir ki, komşuluk kavramı ilk olarak, Batı medeniyetlerinin günümüzdeki düşünce sisteminin temellerini oluşturan ve de bu medeniyetin değerlerinin merkezinde yer alan bu dinler (Yahudi ve Hristiyan) ve Yunan filozoflar tarafından da ele alınmış bir meseledir. Yahudilikte ve benzer kökenden gelen Hristiyanlıkta “Komşunu kendin gibi sev”¹ emri bunu bize en açık şekilde gösteren emirdir. Bu konudaki bütün tartışmalar bu emir üzerinden yürütülmektedir. Öyle ki Sigmund Freud, Hristiyan Avrupa’da yaşayan bir Yahudi olarak bu konuyu psikanalize taşımaktadır. Ancak Freud’un aksine bu üç din komşuluk kavramına farklı yaklaşırlar. Bu üç dinden Yahudi dini komşuyu, bir nevi kardeşlik olarak görürken, Hrisyanlık daha geniş kapsamda ele alarak bütün insanlığı, İslamiyet ise onu “uzak ve yakın olan” diye niteleyerek içinde bulundurduğu yabancılaşma aldırma karşısında kabul etmeyi ön görür. Freud ise bu üç dinin aksine komşunun hali hazırda bir düşman olduğunda ısrar eder. Burada karşılaşılan düşman ise genellikle size kötülük eden veya başka dinden olan, sizin dininize zarar verendir.

Çalışmamızın temel noktasını oluşturan komşuluk kavramı da, özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında çağdaş Batı felsefesinde en önemli katkıları deneyimlemiştir. Bu minvalde, komşuluk kavramının başka insanlarla ilişkiye atfedilen siyasi gerekçelerinin olduğunu söyleyebiliriz. Buna binaen ele alacağımız filozofların da bu siyasi gerekçeler etrafında bu kavramı ele aldığını söyleyebiliriz. Ancak bunun yanında dinlere önem veren filozoflar içinde bu konu son derece önem arz etmektedir. Bazı düşünürler için her iki gerekçe de önemlidir. Bunlardan en önemlisi çalışmamızın çekirdeğini oluşturacak olan Emmanuel Levinas’tan başkası değildir. Zira Levinas Yahudi diasporasına bizzat şahit olmuştur. Ancak daha da önemlisi en beğendiği ve çalışmalarında büyük önem verdiği -20. yüzyılın en büyük varlık felsefesi düşünürü olarak adlandırdığı- filozof olan Martin Heidegger’in ihanetine uğramıştır. Levinas’ın yanı sıra Sigmund Freud da Nazilerden kendi payına düşeni almıştır. O da ülkesi Avusturya’ya Nazilerin girmesiyle birlikte orayı terk ederek Birleşik Krallık’a sığınmış ve ömrünün geri kalanını orada geçirmiştir. Bu iki

¹ İncil, Matta, 22/39; ve Levililer, 19:18

düşünürün komşu kavramlarını ele alışları ve ona yükledikleri anlam birbirine kimi zaman zıt kimi zaman yakın görünmektedir. Levinas'ın düşüncesinde bu kavram girift bir yapı arz ederken, Freud'un düşüncesinde ise bu kavrama atfedilen düşmanlık sıfatı asla değişmemektedir. Dahası, yine benzer bir ayrımcılığa maruz kalan ve bunu felsefesine yansıtan Jacques Derrida'dan da söz açmak gerekmektedir. Onun konukseverlik düşüncesinin Levinas'ın düşüncesi ile birlikte ele alınabileceğini de göstermek gerekmektedir. Öyle ki bu iki düşünür birbirlerine oldukça yakın bir çevrede yaşamlarını sürdürmüşlerdir ve birbirlerinden etkilendikleri de açıkça görülmektedir.

Komşu kavramı, Levinas, Derrida ve Freud'un yanı sıra, din adamı ve düşünür olan Danimarkalı Knud Ejler Løgstrup, Søren Kierkegaard, psikanalist Jacques Lacan ve Slavoj Žižek gibi son dönem filozofları için de son derece önemlidir. Zira bu düşünürler komşu kavramını düşünceleri içinde ele alırken ona politik anlamını da yüklemişlerdir. Kierkegaard'ın "ölü komşusu," Freud'un "sürekli olarak "hasım olan ve ilişkide fayda arayan" komşusu, Lacan'ın "şeyimsi gizliliğe sahip ve Gerçek ile örtüşen" komşusu, Žižek'in "suratına tokat yapıştıran ve her yerde kaçınılmaz bir şekilde karşılaşılacak" komşusu Levinas'ın komşuluk anlayışını geliştirmek için ele alınabilir. Bunun yanı sıra çalışmamızda Alain Badiou ve Simon Critchley gibi komşunun etik talebi hakkında önemli çalışmalara sahip günümüzün diğer düşünürlerine de yer vermek gerekmektedir.

O halde, bu çalışmanın her şeyden evvel Levinas'ın komşu kavramı ekseninde ilerlediğini söyleyebiliriz. Çalışmamızda, yukarıda bahsi geçen düşünürlerin görüşlerini de göz önüne alarak, bu kavramın çağdaş Batı felsefesinde ele alınışını sunmak amaçlanmaktadır. Buna ilaveten şunu da belirtmek gerekir ki, komşu sorununun aynı zamanda sosyolojik ve politik bir mesele olduğu da aşikârdır. Nitekim günlük hayatta her gün karşılaştığımız selam verdiğimiz, kim olduğunu bilmesek de toplumu oluşturanların yine bu insanlar olduğunu bildiğimiz, aynı görünüp başka olan veya başka görünüp aynı olan bu insanlar ile ilişkilerimiz içerisinde birey olabildiğimiz bir gerçektir. Bu nedenle aslında bu farklılıkları ve ayrılıkları kabul edebildiğimiz sürece varolmamızın bir anlamı olacağı gerçeği görülmektedir.

1. SEMAVİ DİNLERDE KOMŞULUK KAVRAMI

1.1. “Komşunu kendin gibi seveceksin.”²

Batı felsefesinde komşunun ele alınışı, Kitab-ı Mukaddes’te yer alan “komşunu kendin gibi seveceksin” emri üzerinden tartışılmaktadır. Zira Yahudi-Hristiyan din öğretisinde komşuyu sevmek ana ilkelerin başında gelmektedir. Bu kavram henüz Antik Yunan felsefesinde de kendisine yer bulmuştur. Zira Lacan’ın işaret ettiği gibi, “komşunu kendin gibi sev klasik etikte bir kırılma noktasıdır; ‘Sokrates’in komşunu kendin gibi sev mesajından daha ötesi yoktur, bütün söyledikleri arasında kayda değer bir eksikliklerdir.”³ Bu çalışmamızda bahsini edeceğimiz düşünürler de, bu ilke üzerinden düşüncelerini geliştirmişlerdir. Ancak Antik Yunan felsefesinin yanı sıra komşuluk sorunu ile pek çok Hristiyan teolog ve düşünür ilgilenmiştir. Bunların arasında Augustinus, Siena’lı Katharina, Martin Luther ve daha önce de bahsini ettiğimiz Søren Kierkegaard ve de onu takiben Knud Ejler Løgstrup gelmektedir. Bunlara ilaveten, Yahudi dinine mensup birtakım düşünürler ve teologlarda komşuluk sorunuyla ilgilenmişlerdir. Bunların arasında ise Musa İbn-i Meymun, Musa İbn-i Nahman, Franz Rosenweig ve çalışmamızın en önemli kısmını teşkil edecek olup bize göre bu konuya en büyük katkıyı sağlamış olan Emmanuel Levinas yer almaktadır.⁴

² İncil, Matta, 22/39.

³ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre 8: Le transfert* (Paris: Seuil, 1991), s. 186, Aktaran: Slavoj Žižek, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 2013, s.4.

⁴ Batı felsefesine yön veren bu iki din arasında özellikle komşuya verilen önem bu düşünürleri de birbirine yaklaştırmıştır. Bu noktada bizler burada sadece bu düşünürlerin adını vermekle

Öncelikle Hristiyan öğretisinden başlayacak olursak, komşu sevgisinin nereye kadar vardığını göstermek yerinde olacaktır. Nitekim Yeni Ahit'teki şu sözler, komşu sevgisinin önemini açık bir şekilde göstermektedir: “Sevmeyen kişi Tanrı’yı tanımaz. Çünkü Tanrı sevgidir.”⁵. Bu buyruğun Tanrı sevgisinden sonra gelen en önemli buyruk olduğu da özellikle belirtilmiştir. Ancak burada, İncil'deki “Kutsal Yasa uzmanının İsa’yı denemek amacıyla”⁶ sorduğu şu kritik soruyu hatırlamak gerekmektedir: “Peki, komşum kim?” Bu soruya İsa şöyle cevap vermektedir:

Adamın biri Yerusolim'den Eriha'ya inerken haydutların eline düştü. Onu soyup dövdüler, yarı ölü bırakıp gittiler. Bir rastlantı olarak o yoldan bir kâhin geçiyordu. Adamı görünce yolun öbür yanından geçip gitti. Bir Levili de oraya varıp adamı görünce aynı şekilde geçip gitti. O yoldan geçen bir Samiriyeli ise adamın bulunduğu yere gelip onu görünce, yüreği sızladı. Adamın yanına gitti, yaralarının üzerine yağla şarap dökerek sardı. Sonra adamı kendi hayvanına bindirip hana götürdü, onunla ilgilendi. Ertesi gün iki dinar çıkararak hancıya verdi. ‘Ona iyi bak’ dedi, ‘Bundan fazla ne harcarsan, dönüşümde sana öderim.’

“Sence bu üç kişiden hangisi haydutlar arasına düşen adama komşu gibi davrandı?” Yasa uzmanı, “Ona acıyıp yardım eden” dedi. İsa, “Git, sen de öyle yap” dedi.⁷

İncil'de yer alan bu buyruğa karşın, Musevilikte bu soru sıklıkla sevicecek olan komşuların Yahudilerle birlikte Yahudi olmayanları da kapsayıp kapsamadığı şeklinde vücut bulur. Buna benzer bir durum İslamiyet'te de vardır. Buna göre İslamiyet komşu meselesini ele alırken komşunun tam bir tanımını sunmaz. Yine de bazı Hristiyan ve Yahudi din adamları, komşu kavramını iyice genişletip evrenselleştirmeye ve bütün insanları içine alacak şekilde ele almaya çalışmıştır. Böylelikle, başka bir kişi ile ve toplumdaki diğer insanlarla ilişki din aracılığıyla

yetineceğiz. Ancak K.E. Løgstrup ve E. Levinas'ın düşüncelerine yer yer değineceğiz. Zira bu iki düşünür birbirleri ile son derece yakın fikirler öne sürmüşlerdir. Bunun yanı sıra iki düşünürün benzer ortamlarda bulunduğunu ve benzer okumalar yaptığını da belirtmek gerekmektedir. Bu iki düşünür de ilahiyat ve etik ile yakından ilgilenmişlerdir. Her iki filozofun da başka insana ve komşuya atf yaptığını belirtmek gerekir. Çalışmamızda bu iki filozofun aynı zamanda kesişme noktalarını sunacağız.

⁵ İncil, 1 Yuhanna, 4/8-14.

⁶ İncil, Luka, 10/25.

⁷ İncil, Luka, 10/ 30-37.

“komşu ile ilişkiye” indirgenmiştir. Bu uğurda yabancı veya düşman insanlar ile ilişki nasıl çözüleceğine dair İsa Tevrat’a gönderme yaparak şöyle der:

‘Komşunu seveceksin, düşmanından nefret edeceksin’ dediğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, düşmanlarınızı sevin, size zulmedenler için dua edin. Öyle ki, göklerdeki Babanız’ın oğulları olasınız. Çünkü O, güneşini hem kötülerin hem iyilerin üzerine doğdurur; yağmurunu hem doğruların hem eğrilerin üzerine yağdırır. Eğer yalnız sizi sevenleri severseniz, ne ödülünüz olur? Vergi görevlileri de öyle yapmıyor mu? Yalnız kardeşlerinize selam verirsiniz, fazladan ne yapmış olursunuz? Putperestler de öyle yapmıyor mu? Bu nedenle, göksel Babanız yetkin olduğu gibi, siz de yetkin olun.”⁸

Bu ayet, insanlar için pek çok bakımdan yerine getirilmesi güç bir görevi onlara yüklemektedir. Ayrıca, söz konusu bu ayet, daha ileride değineceğimiz, Løgstrup’un etik talep düşüncesini geliştirmesine de yol açmıştır. Aynı zamanda ona göre bu tür bir talep fahiş bir taleptir. Ancak, burada dikkat çeken bir diğer ayrıntı ise “komşu” ve “düşman” arasında yapılan farktır. İsa’nın burada hem bir ayırım hem de bir birleştirme yaptığını söyleyebiliriz. Ancak daha önemli olan kısım ayırmadır. Zira komşuyu sevmekten ziyade, asıl önemli olanın –fahiş talebin- düşmanı sevmek olduğunu vurgularken, İsa düşmanın varlığını kabul etmiş görünmektedir. Böylece başka insanın düşmanlık ve komşuluk ikiliği içerisinde olduğu görülecektir. Buna göre komşu sevgisinin yanı sıra, ele alınan düşman sevgisinin ereğinin ne olduğunu belirlemek gerekir. Bu durumda şu soru sorulmalıdır: Düşmanı komşu mu yapacağız yoksa onu öylece sevecek miyiz? Yani, bahsi edilen düşmanı sevebilmenin yolunun onun düşman olarak kalması cevabını seçecek olursak, o halde burada bahsi edilen sevgiye düşman sevgisi adı verilebilir. Bu durumda komşunun düşman karşısında ikincil planda olduğu görülmektedir. Düşman sevgisi, komşu sevgisini öncelemektedir. Tabii bütün bunlar sadece olası bir okumanın parçasıdır. Bununla beraber İsa’nın bahsini ettiği düşman kötü biri olmak zorunda değildir. “Carl Schmitt’e göre Kitab-ı Mukaddes’e ait bu referans, Latince’de hem sevilen hem de nefret edilen anlamındaki özel *inimicos* ile yine Schmitt’e göre bir duygu objesi olmayan, siyasi düşman, Yunanca’daki umumi *hostis* arasındaki dilbilimsel ayırma işaret

⁸ İncil, Matta, 5/43-8.

etmektedir.”⁹ Bununla birlikte bizler için bu pasajda önemli olan düşmanın varlığıdır. Zira onun varlığı sayesinde komşu ve düşman arasında bir geçiş imkânı düşünülebilir. Komşu ve düşman karşısındaki tavır öznenin kendini yaratmasında önemli bir rol oynamaktadır.¹⁰

Yahudi ve Hristiyan dinlerinde, Kitab-ı Mukaddes’e dayandıkları için, komşunun kim olduğu konusunda bir belirsizlik olduğu ve bu konunun yoruma açık olduğu görülmektedir. Bu iki dinin yanı sıra, İslam dininde de komşunun kimliği ile ilgili açık bir ifade bulunmamaktadır. İslam’da da komşu bir muammadır. Kur’an-ı Kerim’de komşuya dair birkaç ayetten biri şöyle buyurmaktadır:

Allah'a ibadet edin, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Sonra babaya, anaya, akrabanıza, öksüzlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, arkadaşa, yolda kalmışa ve ellerinizdeki köle ve cariyelere iyilik edin. Allah, kurumlu, övüngen olanların hiçbirini sevmez.¹¹

Görüldüğü üzere bu ayette iki ayrı komşudan bahsedilmektedir: Yakın ve uzak komşu. Burada yakınlık ve uzaklığın ne olduğuna dair çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Ayetin kendi içerisinde bir uzak ve bir de yakın komşu unsurunu barındırması bile yeterli görünmektedir. Ancak burada yine de söz konusu soru, ayetin bahsini ettiği yakınlığın mekânsal bir yakınlık mı, yoksa tinsel bir yakınlık mı olduğudur. O halde, uzak ve yakın komşuyu “Müslüman-kâfir, hür-köle, dindar-fâsık, dost-düşman, yerli-yabancı, iyi-kötü, faydalı-zararlı”¹² olmak üzere farklı karşıtlıklar içerisinde ele almak mümkün olacaktır. Böylece komşu terimini daha da açarak genelde başka insanlar olarak ele alabiliriz. O halde Zemahşeri’nin şu sözleri komşu kavramını etik ve politik olana uygulamaya olanak tanır:

⁹ Kenneth Reinhard, Eric Santner ve Slavoj Žižek, *Neighbor*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, s.18.

¹⁰ Daha detaylı bir tartışma için bkz. Jacques Derrida, *Politics of Friendship*, George Collins (çev.). New York: Verso, 1997.

¹¹ Kur’an-ı Kerim, Nisâ, 4/36.

¹² Ali Can, *Konu: Komşu (Kur’an ve Sünnet Işığında Komşuluğun Yeri)*. İstanbul: Işık Yayınları, 2014, s. 27.

Bu komşu ister yolculuk arkadaşı ister bitişik komşu ister okulda tahsil arkadaşı isterse herhangi bir meclis veya başka bir yerde yanında oturan ve sana arkadaşlık eden kimsedir. Yani aranızda meydana gelen en kısa bir sohbet arkadaşı, komşu demektir ki senin bu komşuluk hakkını gözetmen ve unutmaman gerekir.¹³

Zemahşerî bu tefsirinde, komşunun hakkına karşı sorumluluklarımızı da hatırlatmaktadır. Zira komşu ve onun hakları İslam'ın yanı sıra Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinde de son derece önem arz etmektedir. Şöyle ki, Eski Ahit'te yer alan On Emirden en önemlileri komşuya karşı yapılması yasaklananları sıralamaktadır. “Adam öldürmeyeceksin”,¹⁴ “Çalmayacaksın”¹⁵ ve konumuz açısından önemli olan emirler: “Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin”¹⁶ ve “Komşunun evine, karısına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeye göz dikmeyeceksin.”¹⁷ Bu emirlerden açıkça görülmektedir ki; komşunun hakkı son derece önemlidir. Ancak burada önemli olan nokta bu buyrukların nasıl ele alınacağıdır. Takip eden zaman içerisinde Yahudiler bu buyrukları kendilerinden olan, kardeşleri olan, yakınları olan, akrabaları olan, en nihayetinde akrabaları olan Yahudiler/İsrailoğulları olarak ele almışlardır. İşte bu sebeptendir ki, İsa yukarıda alıntılanığımız ‘Düşmanınızı sevin, size zulmedenlere dua edin’ buyruğu tam da Yahudi dininin aynı olanı sevmeye yönelik doğasına bir karşı çıkıştır. Aynı şekilde Kuran'da yer alan İslam dininde de benzer bir yaklaşım vardır: “Allah size, sizinle din hususunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmenizi ve kendilerine adaletli davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adalet gösterenleri sever.”¹⁸ Ancak İslam'ın yine de düşman olan komşuya iyi davranılmasına yönelik daha açıcı bir ifade seçtiği görülmektedir. Bununla beraber uzak komşu ile yakın komşu arasında ki ayırım daha da anlam kazanmaktadır. Gelgelelim, gayrimüslim

¹³ Keşşaf, 1/541, Aktaran: Ali Can, *Konu: Komşu (Kur'an ve Sünnet Işığında Komşuluğun Yeri)*. s. 30.

¹⁴ Mısır'dan Çıkış, 20/13.

¹⁵ Mısır'dan Çıkış, 20/15.

¹⁶ Mısır'dan Çıkış, 20/16.

¹⁷ Mısır'dan Çıkış, 20/17.

¹⁸ Mümtehine, 60/8.

komşuya karşı ihsanla ve adaletle yaklaşmanın ve davranmanın, komşuyu İslam dinine çekmek, yani aynılaştırmak için yapılmaması gerekir.

Bununla beraber İslam dininde komşuluk ilişkileri de “kul hakkı ve insan hakları bağlamında değerlendirilmiştir.”¹⁹ Buna göre Kur’an-ı Kerim’in yanı sıra, hadisler de önem arz etmektedir. Hadis-i şerifler bu noktada bir hayli önem kazanmaktadır. Zira bu konuda pek çok hadis-i şerif bulunmaktadır. “Cebrail bana komşu hakkında o kadar çok tavsiyede bulundu ki, komşuyu komşuya mirasçı kılacak zannettim.”²⁰ Bu hadis ile birlikte yine önemli olan ve başka insanlara yardımı varsayan şu hadis de sık sık hatırlanmaktadır: “Komşusu aç iken tok yatan bizden değildir.”²¹ Böylece hadisler ile komşuya veya komşulara karşı sorumluluk hatırlatılırken, bunun birinci şart olduğu da vurgulanmak istenmiştir.

Yukarıdaki açıklamalarımızdan da açıkça anlaşıldığı üzere, üç dinin de komşuluk mefhumunu merkeze aldığı, ancak ona farklı anlamlar yüklediği görülmektedir. Bu noktada üç din için de komşuluğun aynı önemi taşıdığını öne sürebiliriz. Öyle ki bu üç semavi dinin mensupları için de iyi bir insan olmanın ve dinin gerekliklerini yerine getirmenin yolu komşular ile iyi ilişkide bulunmayı, onlara yardımcı olmayı ve gerekirse onlara kendimiz kadar veya kendimizden daha fazla değer vermeyi gerektirmektedir. Çalışmamızın ilerleyen kısmında, Emmanuel Levinas’ın felsefesinin de bu bakımdan semavi dinlerin bir yansıması olduğu görülecektir. Ancak bu yansımayı sergileyen tek düşünür Levinas değildir. Burada ele alacağımız düşünürlerin hepsi Yahudi-Hristiyan dinleri veya Levinas ile ilişki içerisindedir. Bu bakımdan, çalışmamız çağdaş Batı felsefesini merkeze alacağından dolayı, bizim için asıl önem arz eden eser Kitab-ı Mukaddes’tir. Fakat Kur’an-ı Kerim’i ve İslam dinini de göz ardı edemeyiz. Ancak İslam’ın Batı felsefesinde Hristiyan ve Yahudi dinlerine nazaran daha az etkisi olduğunu da teslim etmek gerekir.

¹⁹ Fikret Karaman, *Milletler Arası Komşuluk ve Barış*, Erişim: 20.11.2016. www.fikretkaraman.com/makaledetay.aspx?id=23

²⁰ Buhari, *Edeb*, 28; Ebu Davud, *Edeb*, 131; İbn Mace, *Edeb*, 4.

²¹ Hâkim en- Nîsâbûr, *el-Müstedrek*, 2/15.

O halde, bu noktada Hristiyan ve Yahudi teolojisinde yer alan “Komşunu kendin gibi seveceksin” buyruğundan başlayarak çağdaş Batı felsefesinde komşu sorununa geçiş yapabiliriz. İmdi teolojiden etiğe bir geçiş yapmak için bir teolog ve bir filozofla başlamak yerinde olacaktır. Şu hâlde bu konuyu felsefe alanına ilk taşıyan olmasa da, çağdaş Batı felsefesi ve ilahiyat alanlarını birleştiren bir düşünür olan Knud Ejler Løgstrup ile devam edeceğiz. Böylece bu konunun önce felsefeye ardından ise psikanalize nasıl geçtiğini göreceğiz.

1.2. Knud Ejler Løgstrup: Fahiş Talep ve Semavi Dinlerden Felsefeye Geçiş

Knud Ejler Løgstrup, 1956 yılında yazmış olduğu *Etik Talep* adlı eserinde İncil’den herhangi bir alıntı yapmamıştır. Ancak “etik talep” düşüncesini kurarken, muhtemelen aklında daha önce yukarıda alıntıladığımız buyruk (“Düşmanını sev”) bulunmaktadır. Løgstrup “İsa’nın Dağdaki Vaaz”daki talebini fahiş bir talep olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu talebin yerine getirilmesi pek mümkün değildir.

Løgstrup’a göre komşu ile ilişkide karşımızdaki ister bir düşman, bir yabancı olsun, isterse tanıdık bir dost olsun, etik talep özel bir canlı olan insan için eylemde bulunmamızı gerektirmektedir. Critchley’in özetlediği gibi

Løgstrup’un Hristiyanlık anlayışı, bireyin Tanrı’yla ilişkisinin bütünüyle komşusuyla kurduğu ilişki noktasında belirlendiği şeklindedir. Dolayısıyla, kişi ötekiyle kurduğu ilişkiye bütün varoluşuyla girer ve ötekini ihmal ettiğinde o varoluşu onmaz biçimde ihmal etmiş olur.²²

Løgstrup’ta bu talebi değerlendirirken, bu talebi tek taraflı ve karşılanamaz olarak niteler. Çünkü böyle bir talebin “Göksel Babanız yetkin olduğu gibi sizde yetkin olun” gibi bir ifadeyi barındırması, insana ilahi kusursuzluğu işaret eder. Ancak

²² Simon Critchley, *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, Tuncay Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları. 2010, s.62.

insanın ilahi bir kusursuzluğa ulaşamayacağı ortadadır. Løgstrup'u ilgilendiren, tam da bu çıkmazdır. Bu durumda asimetrik bir talep ilişkisi ortaya çıkar. Tam bu noktada Løgstrup, Levinas'ın düşüncesiyle oldukça benzerlik gösteren şu sözlere yer vermiştir: “Başkasına yönelik sorumluluk hiçbir zaman ona ait olan sorumluluğu bizim üstlenmemizden ibaret değildir.”²³ Yani burada Levinas'ta olduğu gibi başkası ile asimetrik bir ilişki içerisindeyizdir. Bu asimetrik ilişkide başkası her zaman yüksekte olandır. Buradan hareketle, Løgstrup için etik talebin kaynağını oluşturan şeyin başkası olduğunu söyleyebiliriz. Keza Hristiyanlıkta, Tanrı ile ilişki kurabilmenin yolu komşu ile kurulan ilişkiden geçmektedir. Onun için “[h]ayatlarımız öyle kurulmuştur ki tevekkül iddia ederek ya da sunarak kendisini bir başka bireyin ellerine bırakmak ve kendisini bir diğer bireye açmak dışında bir hayat yaşanamaz.”²⁴ Bu aynı zamanda kişinin varoluşunun şekillenmesini de bize açıklamaktadır. O halde, bireyin kendisini İsa'nın bu fahiş talebine maruz bırakması gerektiği çıkarımı yapılabilir. Pek tabii burada önemli olan, bahsi edilen talebin şimdide gerçekleşmesidir. Zira “Hristiyanlığın zamanı şimdidir ve herkes bu olaya kefalet ederek, kendisini şimdi İsa'nın Çilesi ile tutkulu bir özdeşleşmeye imanla bağlayarak Hristiyan olabilir.”²⁵ Ancak Løgstrup için Etik Talep sadece Hristiyanlar için geçerli değildir. Løgstrup, burada sözünü ettiği bir Hristiyan ahlakı veya benzeri bir ahlak değil, bütün insanlar için geçerli olan bir etikten bahsetmektedir. İnsan ahlakından bahsetmektir. Ona göre;

bir başkasına yardım etme tutumumuz sayesinde o bireyin hayatını şekillendiririz... Onun hayatını şekillendirmesine kuramlar ya da kanılarla değil, ona yönelik tutumlarımız yoluyla yardım ederiz. Burada mafsalsız ve tevekkülü elimizde olan yaşamı gözetmemizi söyleyen anonim talep yatmaktadır.²⁶

Bizim için Løgstrup'un düşüncesinin önemi, etik talebin bu karşılanamazlığı ve buna rağmen bireyin asla yorulmadan devam etmesini talep etmesidir. Løgstrup'un

²³ Knud E Løgstrup, *The Ethical Demand*, Alasdair Mac-Intyre ve Hans Fink (haz. ve sun.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997, s. 28, Aktaran: Simon Critchley, , *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* s.63.

²⁴ Løgstrup, s.18.

²⁵ Critchley, *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 60.

²⁶ Løgstrup, s. 18

düşüncesi her ne kadar İsa'yı sorgulamış ve onun bu talebinin imkânsızlığını gözler önüne sermiş ve öne sürdüğü etik anlayışının bütün insanları kapsadığını söylemiş olsa da, onun etik anlayışı dini bir etik anlayışı olmaktan öteye gidememektedir. Ancak burada bizim tezimizle bağlantılı olarak kişinin kendisini Tanrı yerine koyma çabalarının aslında İncil'de var olmasıdır. Bu cihetle aslında bir insan-özne yaratımı olan etik/ahlak ile ilgili yapılması gerekli olan, insan-öznenin kendisine örnek olarak seçebileceği bir üst-varlık yaratmasıdır. Bu varlığın başkasına veya komşuya karşı bir sorumluluğu dayatmasının kaçınılmaz olacağı ve yine onlar ile ilgili bir talebi doğuracağı gerçeğini de unutmamak gerekir.

Öznenin Tanrıyla ilişkisini komşuyla kurduğu ilişkiye indirgeyen Løgstrup'un felsefesi üzerinden teolojiden etiğe geçiş yapmak mümkün görünmektedir. Ancak yine de buradan felsefe alanına yumuşak bir geçiş yapmak kolay değildir. Keza burada bireyin var oluşunun İsa'nın onlara sunduğu Tanrı'dan gelen etik talep olduğu düşünülürse, komşuyu sevme ögesi bu dine mensup düşünürler için daha çok önem kazanacaktır. Zira bu buyruk bir temel olarak ele alınan var olmak, varlık ve yaşam ile ilgili bir başlangıçtır. Bu nedenle de etiğe geçiş imkânı sağlamaktadır. Komşu kavramının felsefe zeminde tartışılması ve sonrasında politika ile sosyoloji alanlarına geçişini sağlamak için bu kavramın çıkış noktasına bakmak gerektiğini düşünüyoruz. Daha sonra, felsefe ile bir diğer bağlantıyı sağlayacak olan psikanalizde komşuluk kavramını inceleyecek ve ardından da artık tamamıyla felsefe sahasına geçiş yaparak meselenin merkezine yani Levinas'ın düşünce dünyasına giriş yapacağız. Daha sonra ise Derrida ve Žižek ile devam ederek konuya politik, sosyolojik ve belki de kültürel anlamını kazandırmaya çalışacağız.

2. LEVİNAS'TA KOMŞU

“Komşu” veya “başkası” kavramlarına Emmanuel Levinas önemli katkılar sunmuştur. Bu nedenle de çalışmamızın çekirdeğini, merkezini, ontoloji karşısında etiği önceleyen Emmanuel Levinas’ın felsefesi oluşturmaktadır. Öyle ki, Levinas’a değinmeden, çağdaş felsefede komşu kavramını ele almak imkânsızdır. Levinas, birey olmayı, bir başka insan veya bir başka varlık ile karşılaşmaya bağlar. İçinde yaşamakta olduğumuz komşuluk toplumu daha evvel pek çok düşünür tarafından sosyolojik ve politik bağlamlarda ele alınmıştır, ancak pek az filozof bu kavramı etik veya ahlak bağlamında ele almıştır. Komşuluk kavramını felsefi meselelerden biri haline getiren ve bu kavramı felsefi tartışmanın bir konusu yapan Yahudi kökenli Fransız filozof Emmanuel Levinas, bu sebeple, çalışmamızın esasını oluşturacaktır. Hiç şüphesiz Levinas’ın bu kavramı ele almasında özyaşamöyküsünün payı çok fazladır. Öyle ki o pek çok arkadaşını ve aile ferdini ikinci dünya savaşı sırasında ölüm kamplarında kaybetmiştir. Bunun yanı sıra, çalışmalarına hayranlık duyduğu Martin Heidegger, Yahudileri ölüm kamplarına sürükleyen Nasyonal Sosyalist Parti’ye üye olmuştur. Bu Levinas için büyük bir hayal kırıklığına sebep olur ve Levinas’ın bütün felsefe anlayışını etkiler. Özellikle Heidegger’e olan hayranlığı ve onun Nazilere duyduğu yakınlık onun bütün düşünce iklimini değiştirmiştir. Öyle ki, Levinas 1928 yılında “Heidegger üzerine bir kitaba başlar, ama Heidegger Nasyonal Sosyalist Parti’ye katılınca bu kitap projesinden vazgeçer.”²⁷

Böylece Levinas, Heidegger’e ve Yunan felsefesine odaklı olan Batı felsefesine çok önemli eleştiriler getirmiştir. Haddizatında, Levinas’ın felsefesinin her soluk alışında, Heidegger’e karşı bir tutum sergilediği görülmektedir. Levinas, Heidegger ile ilgili yaşadığı deneyimler, onun ontolojiye dayalı düşüncesine karşı etik temelli bir düşünce geliştirmesine neden olmuştur. Böylece Levinas felsefesini

²⁷ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 381.

“varlıktan başka” olan üzerine inşa etmeye başlar ve bu “Başka olan” üzerinden düşüncesini tekrardan gündeme getirir.

Düşünüşümüzün başlangıcında –ontolojide ve insanın varlıkla kurduğu ilişkide- Martin Heidegger’in felsefesinden geniş ölçüde esinlendiysek de, bu felsefenin terk edilmesine dair derin ihtiyaç ve oradan Heidegger-öncesi olarak adlandırılabilir bir felsefeye doğru çıkılamayacağı kanaati düşünüşümüzü yönetir.²⁸

Düşüncesinde her ne kadar farklı noktalar olsa da Levinas’ın felsefesi Heidegger’in felsefesinin tersinden de olsa bir tür devamı niteliğindedir. Bu nedenle, biz de çalışmamızı geliştirirken Heidegger’den bahsetmek durumundayız. Bu bağlamda, Levinas’ın Heidegger’de neyi reddettiği, onun felsefesini anlamak için son derece önemlidir: “Heidegger’e göre ‘başkalarıyla tüm ilişkiler’ çözülmeye uğrar veya ‘iptal olur’ ve onda *orada-varlık*’ın anlamı kesintiye uğrar. Dehşet verici bir otantiklik! Neyi reddettiğimi görebiliyorsunuz.”²⁹ Daha iyi ifade edebilmek adına, Özkan Gözel’in yorumunu hatırlatmakta fayda vardır:

Denebilir ki, Levinas düşüncesinin özgünlüğü, varlık fikrine karşı düşünme ve buna bağlı olarak varlıktan başka türlü olanı düşünme ısrar ve inadında yatar öncelikle. Böylece Heidegger düşüncesinin “iklimini terk etme yönünde derin ihtiyaç”, özgünlüğü içerisinde Levinas felsefesini mümkün kılabilmiştir. Zira ontolojik iklimin terkiyle birlikte varlık fikrinin sirayet etmediği bir alan açılmıştır Levinas’ın önünde: *Varlığın Ötesi* ya da *varlıktan başka*.³⁰

Levinas’ın “başkası” ya da “komşu” fikri de ontolojiden ayrı olarak ele alınamaz. Levinas her ne kadar etiği önceleyen ve onu temel alan bir düşünür olsa da, bizzat kendisi de Heidegger’in gerek kendisi için gerekse de felsefe tarihi için önemini reddetmez. Ancak, Levinas etiği ontolojiye önceler. Keza düşünür ontoloji zemininde bir etik değil, etik zemininde bir ontoloji düşüncesi oluşturur. Felsefe eğitimin ilk yıllarına, Husserl ve Heidegger’in etkisinde başlayan Levinas’ın düşüncesinde haliyle

²⁸ Emmanuel Levinas, *De l’Existence à l’Existant*, Paris, 1998, s.19, Aktaran: Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s.35.

²⁹ Emmanuel Levinas, “Öteki, Ütopya ve Adalet”, Özkan Gözel (haz. ve yay.), *Levinas* içinde (61-75), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s.65.

³⁰ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, 36.

fenomenoloji çok esaslı bir rol oynamaktadır. Fenomenoloji, onun düşüncesinin mihenk taşlarından biridir. Ontoloji ve fenomenoloji ile yakından ilgili olan Levinas, ilk çalışmalarını bu alanlarda yapmıştır. Bu alanlarda yaptığı çevirilerle, Alman felsefesinin 1920’lerde öne çıkan özgün düşünürlerini Fransa’ya taşıyan isimdir. Bu bakımdan, 20. yüzyıl Batı felsefesinde bayrağı Alman ekolünün tekelinden çıkarıp Fransız felsefe mecrasına taşıyan isim olmuştur. Pek çok filozofu Heidegger ile tanıştırmış ve Fransız felsefesinde o dönemde hâkim olan Bergsoncu düşünceyi yerinden etmiştir. Bu uğurda Levinas’ın ele aldığı öncelikli sorun, Batı felsefesinin ontoloji merkezli oluşudur. Ontolojiyi “Aynı’ya indirgeme” olarak görmektedir Levinas. Bu sebeple de onun için asıl önem arz eden mesele Leibnizci “Neden bir şey var da, yok değil?” formülü değildir. Levinas bu düşünceye karşıt olarak ettiği önceleyen şu soruyu öne alır: “Var olmaya hakkım var mı?”³¹

Levinas’a göre, özne dünyaya geldiğinde yalnızdır ve başkasıyla karşılaştığında var olur. Özne başkasına karşı etik sorumluluk ile doğmuştur ve bu şekilde de ölecektir.³² İşte bu etik sorumluluk, bizleri etik talep düşüncesine götürecektir. Etik talebin komşudan gelmesi bizler için önemli olacaktır. Her ne kadar komşu kavramını etik zeminde işleyecek olsak da, bu kavramın politika zemininde pratik olarak kullanıldığını göz ardı edemeyiz. Bu sebeple, etik talep özellikle önem arz edecektir. Üçüncü’nün tezahürü ile eş zamanlı olarak devreye girerek özneyi sorumluluğuyla karşılaştıran etik talep, bu bağlamda sosyal ve toplumsal olan yani politik olan ile etik olan arasında bağlantı kurma görevini üstlenebilir. Ancak Levinas için etik talebin amacı öncelikli olarak “hem varlığın ötesini (*l’au-dela*) hem de varlığın ötesine varmanın yolu olarak varlıktan-soyunmayı (*dés-inter-essement*)”³³ başarmaktır. Levinas tam da böyle bir ilişkiyi ele alırken Platoncu “varlığın ötesi” fikri

³¹ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”i Özkan Gözel (çev.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (295-345), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s.343.

³² Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 296.

³³ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s.36.

bağlamında düşünmektedir. Öyle ki, Levinas “etiği ‘İyi’ye doğru hareket’ olarak vazeder[er.]”³⁴

Levinas’ın savunduğu savlarda ve düşüncelerde zamanla değişimler oluşmuştur. Ancak bu değişimler kronolojik bir şekilde ve dönemsel olarak gelişmektedir. Bu düşünceler Levinas’ın bir kitabından diğerine, bir söyleşisinden diğerine değişiklikler arz etmektedir. Bazen filozofun belli noktalarda emin olamamasından ve bazen de felsefenin yapısı dolayısıyla böyle bir durum ortaya çıkmaktadır. Öyle ki, Levinas kendi felsefesine bile zaman zaman itiraz etmektedir. Zira Levinas bu konu hakkında -Derrida tarafından dile getirilmiş gibi görünen- şu sözleri sarf eder: “Çeşitli yerlerde felsefi *söyleme*’den daima, kendi söylediğimin tersini-söyleme (*se dédire*) zorunluluğu içinde olan bir *söyleme* olarak söz ettim. Hatta bu tersi söylenen’den (*dédit*) felsefe yapmaya has bir kip çıkardım ortaya.”³⁵ Burada da açıkça görülüyor ki, Levinas bizlere felsefenin aslında bir tersini-söylemeyi barındırdığını sunar. Bu sebeple Levinas’ın felsefesi de sürekli olarak bir sorgulamanın içerisinde yer almaktadır. Ancak Levinas’ın düşüncesinin başlangıcı ontolojik zemine bir karşı duruş olarak öne çıkmış, oradan hareketle gelişmiştir. Bu noktada pek bir değişiklik gözlenmez. Fakat denebilir ki, Levinas’ın vurguları zamanla değişime uğramış, Levinas zamanla ilahiyat alanına (Talmud okumalarına) yönelmiştir. Üstelik “Levinas ünlendikçe ve nasıl okunduğunun farkına vardıkça, öncelikle bir etik düşünürü olarak okunmaya gitgide daha çok itiraz ettiğini anımsamalıyız.”³⁶

Buradan hareketle, biz de bu çalışmamızda Levinas’ın başkası kavramını ve bu kavramın kiplerini açıklamaya girişeceğiz. Daha sonra bu kipleri kullanarak Levinas’ın komşu (yakın) kavramına geçiş yapacak ve bu kavramın bir tanımını yapmaya çalışacağız. Keza Levinas’ın komşuluk kavramını görmezden evvel, onun için başkası/öteki kavramının ne ifade ettiğini bilmek gerekir. Ayrıca bu kavramların

³⁴ A.g.e., s.36.

³⁵ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 336.

³⁶ Robert Bernasconi, “Levinas ve Veludiyetin Aşkınlığı”, Zeynep Direk (ed. ve çev.), *Levinas Okumaları* içinde (232-256), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 234.

nasıl ortaya çıktığını inceleyecek ve öngörülerimizi sunmaya çalışacağız. Bu nedenle çalışmamızı Levinas'ın “komşu” ve “başkası” kavramlarının felsefe zemininden politika zeminine doğru geçişi üzerinden kurguladık. Zira Levinas'ın en büyük eleştirmenleri onun politik söylemlerini merkeze almışlardır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta onun Yahudi olması veya etnik geçmişi değil, felsefi düşünceleridir. Bununla birlikte Levinas'ın ortaya attığı kavramlar, çağdaş filozofların öne sürdüğünün aksine, onu kötülemek için değil, aksine, insan toplumunun ihtiyaç duyduğu ve düşünmeyi harekete geçirici kavramlardır. Zira Levinas, bizlere siyasi olarak savunduğu birtakım hareketlerin dışında, gerçek felsefe zemininde tartışılmaya uygun çok önemli sorular bırakmaktadır. İşte bu sebeple biz Levinas'ın kim olduğuyla değil, sorduğu sorular ve ilgilendiği felsefi sorunlarla ilgileniyoruz. Ancak bununla birlikte Levinas felsefesindeki “komşu” ve “başkası” kavramlarının daha iyi bir toplum düzeninin kurulmasında oynayacağı rolü göstermeyi hedefliyoruz. Zira Levinas etiğin filozofudur, etiği önceleyen filozoftur ve ona göre, “politika, etik temelde daima denetlenebilmeli ve eleştirilebilmelidir.”³⁷

2.1. Levinas'ta Başkası/ Öteki

Levinas her ne kadar etiği ontolojiye öncelese de bir ayağı mutlaka Varlıktadır. Levinas'ın başka ile ilgili düşüncesinin Heidegger'in ontolojisine karşıt bir tavır olarak ortaya çıktığını yukarıda belirtmiştik. Buna bağlı olarak Levinas'ın Başkalığa dair ilk düşüncesinin “varlıktan-soyunma” veya “varlıktan çıkma” olduğundan bahsetmiştik. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, varlıktan “dışarı çıkma”nın zorunlu olarak bir ayağı varlıktadır, o halde ‘var olmak, var olmamaktan iyi’dir.”³⁸ Varlığın ötesine geçmede varlık bir araç olarak kullanılacaktır. Bunu sağlamaktaki amaç ise, nihai İyi olan Başka olana ulaşmak olacaktır. Buradaki

³⁷ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 325.

³⁸ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 37.

başkalık evvela “varlıktan başka olan” olarak tasavvur edilmektedir. Levinas bunu şöyle tanımlar:

Varlıktan *başka olana* [varlığın *ötekisine*] geçmek, varlıktan başka türlü [olmaktır]. Başka türlü var olmak değil, var olmamak da değil, ama var olmaktan başka türlü [olmaktır bu]. Burada geçmek, ölmekle eş değerli değildir. Var olma ve var-olma-ma, karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatırlar, varlığın belirlenimi olarak spekülâtif bir diyalektik cereyan eder burada.³⁹

Böylece Levinas *var olmaktan başka türlü* veya “varlıktan başka olan” hakkında bir fikir ortaya atar ve daha sonra düşüncesini bu yönde geliştirir. Bu sebeple Levinas’ın ilk durağı (*Zaman ve Başka* kitabında) zaman ve “varlıktan başka olan” olmuştur. Burada ontolojinin “düşünülemez” dediği şeyi düşünmeye yönelir. İşte bu “düşünülemez” veya “düşünülmemiş” olanı düşünmek Levinas için bir öteye geçme işlemidir. Bu noktada, Levinas *meontolojik* bir tavır takınmak durumunda kalır.

Ancak, Levinas burada yine birtakım geçişlere ihtiyaç duyar. Bu geçişler dönemsel ve kronolojik olmaktan uzak olabilirler. Dolayısıyla “Levinas’ın düşüncesinin girift yapısını unutmamak ve basitleştirici sonuçlar çıkarmamak gerekir.”⁴⁰ Levinas’ı ele alırken öncelikle varlık alanından başlamak gerekir. Burada özne yalnızdır. Biz var olduğunu söylediğimiz andan itibaren özneyi düşünmeye başlıyoruz. Yani, burada anonim varlıktan öznenin/egonun ortaya çıkışını ifade etmek durumundayız. İşte bu noktada ortaya çıkan özne yalnızdır. Bu özne başkalığı tanıdığı anda, onunla ilişkiye geçtiğinde ancak öznenin varlığı anlam kazanmaktadır. Bu durumda biz de ancak bir başkalık alanından bahsedebiliriz. Burada, özne olmadan başkası olmaz. Yani öncelikle bir kendiliğin, aynılığın ortaya çıkması gerekmektedir. Aşkînlıkta bu başkalıkla karşılaşmada ortaya çıkar. Bir kendiliğe sahip değilsen, Başkasını tanımak mümkün değildir.

Bununla beraber, Levinas’ta Başkalık ile sorumluluk üzerinden ilişkimiz olduğu için, bu ilişki metafizik bir ilişkidir. Batı felsefesi insanı özgürlük ve bilinç

³⁹ Emmanuel Levinas, *Autrement qu’être ou Au-delà de l’Essence*, Kluwer Academic, 1974, s. 13-14, Aktaran: Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s.37.

⁴⁰ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 42.

(yani ontoloji) üzerinden, Levinas ise insanı sorumluluk (yani etik) üzerinden tanımlamaktadır. Bu anlamda da Levinas, etiği ontolojiye önceler. Sonuçta o sorumluluk kavramı ve Başkalık kavramı üzerinden felsefesini inşa eder. Fakat aynı zamanda, Başkalığın çeşitli kipleri olduğunu da akılda tutmamız gerekmektedir. Zira Levinas Başkalığın çeşitli kiplerini sunmaktadır. Bunlar *zaman*, *dişilik*, *ölüm*, *eros*, *veludiyet*, *komşu/yakınlık* ve *Üçüncüdür*. Bunları aşağıda ayrıntıları ile göreceğiz. Konumuzla ilişkisi bakımından ele alacak olursak, Levinas'a göre başkası, başka insandır. Mamafih, burada aynı özü paylaşan varlıklardan bahsetmiyoruz. Başkası eşsizdir ve benzersizdir. Başkası ile konuşuruz, “başka olarak başkası fakirin ve yabancının yoksunluğu içinde sunar kendini, şu halde, doğruluk ve samimiyet olan bir çıplaklık içinde: [Yüz]'ün ifade[si] (expression).”⁴¹ Başkasına karşı sonsuzca sorumluyuzdur ve onun rehinesiyizdir. “Başkası komşudur.” Komşu aynı olmayan ve olması da gerekmezdir. O yakinken uzak olan, uzakken yakın olandır.

2.1.1. Zamanın Başkalığı

Levinas'ın *başka* ve *komşu* terimleri üzerine yoğunlaşacak olsak, evvela onun zaman anlayışından bahsetmek gerekir. Burada önemli olan nokta, Levinas'ın zaman anlayışını, Heideggerci zaman anlayışı ile mukayese ederek okumaktır. Zira Levinas'ın zamansallık yaklaşımının Heidegger'in bir eleştirisi olduğu görülecektir. Ancak “[b]una karşın, Levinas'ın zaman anlayışı, Heidegger'in zaman anlayışına ters düştüğü her noktada bu anlayışın ancak Heidegger'in açtığı ufukta mümkün olabildiğini görebilmeliyiz.”⁴²

O halde, Levinas'ın zaman anlayışını incelemeyizden evvel, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya attığı varlık ve zaman ilişkisinin, Levinas'a göre, felsefenin temel problemi olduğunu, ama bunun Batı'nın geleneksel ontolojisinin ve metafiziğinin gözünden kaçtığını belirtmek gerekmektedir. “Aristoteles'ten bu yana varlık şimdi ve burada mevcudiyet olarak düşünülmüş, varlığı anlamakta “şimdi”

⁴¹ Rodolphe Calin ve François-David Sebbah, “Başkası”, Murat Erşen (çev.), *Levinas Sözlüğü* içinde (38-41), İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 39.

⁴² Zeynep Direk, “Sunuş”, Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka* içinde (7-47), İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s. 29.

belirleyici bir rol oynamıştır.”⁴³ Burada Heidegger, varlığın anlamını metafizikte; zamanı varlığı düşünmek için, varlığı da zamanı düşünmek için kullanmakta, ancak kullanılan varlık ve zaman mefhumlarının birbirini nasıl desteklediğini düşünememektedir. “Heidegger zamanı (*Zeitlichkeit*) şeyden yola çıkarak düşünmek yerine, *Dasein*’ın dünyada olmasından, [yani doğmasından] itibaren düşünüyor. *Varlık ve Zaman*, zaman nedir diye sormak yerine, zaman kimdir sorusunu sorar.”⁴⁴ Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman* isimli eserinde, Heidegger’in bu düşüncesini bizlere şöyle aktarıyor:

Heidegger ‘Zaman Nedir?’ sorusunun sorulamayacağını söylüyordu, çünkü bu soruyu sorarsak zamanı varlık olarak ortaya koymuş oluruz. Bizim kendisi olduğumuz varolandır *Dasein*, varlığın/olmanın bir ön kavrayışına sahiptir ve her daim bir bendir veya benimdir.⁴⁵

Heidegger’e göre, *Dasein*’ın zamansallığı ekstatik bir birliktir: Yani geçmiş, şimdi ve gelecek. Heidegger bu üç ekstazı dünyada olmak üzerinden düşünür ve şöyle açıklar:

Dasein’ın olmuşluğu (*gewesen*) ve olacaklığı (*zukünftig*) ile bir ilişkiden muaf olarak ele alınamayacağını saptarız. *Dasein* kendi kaynağına sahip olan bir varlık değildir, kendisini olmuşluğunda dağılmış bir halde bulur. Fakat aslında geçmişi ile ilişkisi asla onun arkasında kalmamıştır, her zaman önündedir, çünkü geçmişle ilişki her zaman gelecekle ilişkidir. Geçmiş eskinin ziyaret edildiği bir müzeden çok olanakların barınağıdır.⁴⁶

Levinas için zaman demek, aslında gelecek demektir. Bununla ilgili olarak Levinas, *Zaman ve Başka*’da iki önemli terim kullanır: *L’avenir* ve *le futur*. Levinas’a göre hipostazın zamanına indirgenemeyen, şimdi olmayan gelecek, olayın geleceğidir. *Zaman ve Başka*’da zaman diyakroniktir yani senkronik zamanı sekteye uğratan bir zaman bu. Bu anlamda da, “hiçbir şekilde yakalanamayan, kavranamayan şeydir gelecek... Başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Gelecek, başkadır. Gelecekle ilişki

⁴³ Direk, *Sunuş*, s. 29.

⁴⁴ A.g.e., s. 29.

⁴⁵ Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Işık Ergüden (çev.), Ankara: Dost Kitapevi, 2011, s. 13.

⁴⁶ Direk, *Sunuş*, s. 30.

başka ile ilişkinin ta kendisidir.”⁴⁷ Bu noktada, gündelik hayatın özne için sadece kendini unutmaya olduğunu ve bu nedenle de özne kendisini ancak Başkası ile ilişkide aşabileceği için, bu şimdinin değil, geleceğin bir olayıdır.

Levinas *Zaman ve Başka* kitabının “Ölüm ve Gelecek” adlı bölümünde şöyle demektedir: “Ölüm asla şuan değildir. Ölüm burada olduğunda ben artık burada değilim; hiçlik olduğum için değil asla, yakalamaya kadir olmadığım için.”⁴⁸ Levinas burada ikinci kısma özellikle karşı çıkmaktadır. Çünkü bu sözün ölüm paradoksunu şimdiye indirdiğini düşünür. Levinas’ta “ölüm asla bir şimdi değildir.”⁴⁹ Bir boşluk ve hiçlik değildir, sadece kavranamaz olandır. Ancak “Heidegger’de [ise] ölüm M. Wahl’ın dediği gibi “imkânın imkânsızlığı” değil, imkânsızlığın imkânı”dır⁵⁰. Levinas’a gelindiğindeyse, ölüm gelecek ile ilişkinin biricik anahtarıdır. Haliyle o başka ve başkası ile ilişkinin anahtarı olmaktadır. Ancak düşünür ölümü kendi ölümü üzerinden değil, “başkasının ölümü” üzerinden ele alır.

Bu durumda, ölüm ile ilişki yani başkası ile ilişki, öngörülemez ve üstlenilemez geleceği açar, ama onu zaman haline getirebilmek için şimdi ile ilişkilendirebilmek gerekecektir. Bu radikal geleceğin şimdi ile ilişkisini kuran somut tecrübe başkası ile yüz yüze ilişkidir. Böylece aşkınlık başkasıyla ilişkiye koşullanmış olur. Zaman yüz yüze’de gerçekleşir, çünkü ancak bu ilişkide, şimdiden, öznenin belirlemediği bir geleceğe adım atarım, öyleyse zaman öznel bir fenomen olarak düşünülmeyecektir. “Zamanın koşulu başkasıyla ilişkidir.”⁵¹ Bu nedenle Levinas, zaman mefhumunu “yaşamsal bir sorun” olarak görmektedir. Levinas için zaman kavramının önemini daha iyi idrak edebilmek adına, onun bu konudaki düşüncesini ölüm düşüncesiyle birlikte ele almak gerekmektedir.

⁴⁷ Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Özkan Gözel (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s. 103.

⁴⁸ A.g.e., s. 98.

⁴⁹ A.g.e., s. 98.

⁵⁰ A.g.e., s. 97.

⁵¹ Direk, *Sunuş*, s. 36.

2.1.2. En âlâ Başkalık olarak ölüm

Levinas için başkası ve komşu ile etik ilişkide büyük öneme sahip olan bir diğer kavram ‘ölüm’ kavramıdır. Öyle ki, ölüm hakkında insan varlığı sürekli olarak bir tedirginlik duymaktadır. Bu Heidegger ve onun gibi pek çok varlık felsefecisi için çıkış noktasıdır. Bunun sebebi, öncelikli olarak, ölümün ardında yatan bilinmezdir. Bu bilinmezi ışığın altında ele almak imkânsız görünmektedir. Haliyle bizim için ölümün en âlâ başkalık olması kaçınılmazdır. Haddizatında ölüm üzerine şekillenecek hayatlara sahip olmamız da kaçınılmaz olmaktadır bu sebeple. Bununla birlikte bir bilinmez olarak ve bir gizem olarak ölüm durumunu tasvir etmede başarısız oluruz. Ölüm karşısında, ölüm hakkında sorulan hiçbir sorunun cevabı yoktur çünkü. Ölümün bir öte ile ilişki olduğunun düşünülmesi de bu sebeptendir. Ölüm ve ölüm sonrasında gerçekleştiği düşünülen bir başka var-oluş veya var olmaktan başka türlü bir var olma olduğunun düşünülmesi kaçınılmazdır.

Ölümü nasıl reddedebiliriz? Ya da ölüm reddedilebilecek bir şey midir? Ölümü reddedemeyiz, çünkü her gün başkasının veya bir yakınımızın, komşumuzun öleceğini unutarak yaşamaktayız. Bunun sonucunda da ölmeyeceğimize inanarak yaşarız. Mutluluğumuz ölümün, bu safi başkalığın, varlığını reddetme üzerine tesis edilmiştir. Kendi mutluluğumuz için zihnimiz bunu seçmektedir. Bu nedenle ölümü unutma ve kendimizi kandırdığımız bir illüzyonla hayata devam etme arzusundayızdır.

Levinas Heidegger’in öne sürdüğü *Dasein* mefhumu ile ilgili yapılmış olan “olgun meyve” teşbihini yeniden değerlendirmeye alır. Levinas, Heidegger’in böyle bir modele itiraz edemeyeceğini, çünkü Heidegger’e göre meyvenin olgunluğunun henüz meyve ham iken meyveye ait olduğunu hatırlatır. Ona göre meyvenin bütün olmamasının sebebi henüz olmadığı bu eksiklidir.⁵² Ancak, Heidegger’e göre ölüm, olgunluk veya bütünleşmek anlamına gelmemektedir. Ölmek, Heidegger’e göre, *Dasein*’in ölüme doğru olmasıdır. Ancak Heidegger’in burada kastettiği ölüm bizim

⁵² Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, Nami Başer (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 50.

anladığımız anlamda vefat etme değildir, “varoluşsal manada bir ölümdür.”⁵³ Heidegger için ölüm ile karşılaşmak *Dasein* için endişeye sebebiyet veren bir şeydir.⁵⁴ Bu endişenin yol açtığı en önemli unsurlardan birisi de sonlu olmaktır. *Dasein* için ölme bir varlığın ölümü üstlenmesidir. Ölüm bir imkândır burada. Ancak Heidegger’e göre, “Bir insan dünyaya gelir gelmez artık ölmek için yeteri kadar ihtiyardır. Olmak zorunda olmak, aynı zamanda ölmek zorunda olmaktır. Ölüm zamanda bir yerde olmak değildir, ama zaman kökensel bir şekilde olmak için (*zu sein*) ve ölmek içindir (*zu sterben*).”⁵⁵

Heidegger’de ölüm *Dasein*’ın yani varolmanın sonu olarak ele alınırken, Levinas’ta bir belirsizlik ve daima gelecekle ilişkilidir. Ölüm bu anlamda bir gizemdir. Ölüm imkânın sınırları içerisine veya ışığın altına getirilemeyecek bir şeydir. Bu anlamda ölüm, Levinas’ın iddia etmiş olduğu gibi, “saf hiçlik değil, üstlenilemez gizemdir.”⁵⁶ Zira

Ölümün bilinmezi kendini ilkin hiçlik olarak vermez; hiçliğin imkânsızlığına ilişkin bir deneyimin bağlaşığıdır. Ölümün giden kimsenin dönmediği ve dolayısıyla da bilinmeden kalan bir bölge olduğu anlamına gelmez bu. Ölümün bilinmezi, ölümlle ilişkinin kendisinin ışıkta meydana gelemeyeceğine, öznenin ondan kaynaklanmayan bir şeyle ilişkide olduğuna delalet eder. Diyebiliriz ki özne gizemle ilişkidir.⁵⁷

Başkasının ölümüne gelecek olursak, onun ölümü daima geçmiştedir. Öznenin kendi ölümü ise her zaman gelecektir. Yani ölüm, bir tecrübe olarak, hiçbir zaman şimdi olamaz. O bir ana indirgenemez olandır. Egolojik alanın dışına çıkma yoludur. Burada zaman açısından, geçmiş hiçbir şekilde aynı kalmayacak olandır.

⁵³ Direk, *Sunuş*, s. 22.

⁵⁴ Heidegger’e göre *Dasein* sürekli olarak varlığının sona ereceği endişesi ve var olmaktan duyduğu ıstırap arasında yaşamaktadır. Bu süreçte varoluşunu unutmak için sürekli olarak çalışmalıdır, bir işle meşgul olmalıdır ki aklındaki en büyük soruyu unutabilsin. Böylece özne yaşamak ve ölmek hakkında kandırılmaya izin verir. Hayatın bir gözbağcılık olduğunu bildiği halde, bilmiyormuş gibi – Octave Mannoni’ni tabiriyle *je sais bien, mais quand-meme...* (çok iyi biliyorum, ama yine de...) tavrıyla- davranmaya devam eder.

⁵⁵ Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 50.

⁵⁶ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 53.

⁵⁷ A.g.e., s. 96.

Levinas'ın ölümün başkalığı ile bahsettiği ise, *Dasein*'in sadece varlıkta duyumsaması ve bunun dışında duyumsayacağı şeyin başka bir şey olacağını öne sürmesinden gelmektedir. Dolayısıyla Levinas, Heidegger'in "varlık ve zaman"a dayanan düşüncesinin karşısına "zaman ve Başka'yı yani "varlıktan başka" olanı koymaktadır. Bu noktada, Levinas'a göre, ölümden bu "varlıktan başka" olanı doğru bir çıkış olabileceğinden dolayı, ölümün kendisi "imkânsızlığın imkânı" olarak düşünülmelidir. Ölümün başkalığı da kişinin kendi içinde taşıdığı bu potansiyelden kaynaklanmaktadır. Kendisini gelecekte ortaya çıkaracak olan bu potansiyeli, tıpkı meyvenin olgunluğunu daha ham haldeyken kendinde barındırması gibi, *Dasein* kendi içinde barındırır ve bunun farkındadır. Ölümün gelecekte ortaya çıkacağını bilmektedir. Ölüm aynı zamanda kişinin bir kereden fazla deneyimleyemeyeceği ve başkasından öğrenemeyeceği bir gizemdir. O öznenin kendisinin yaşayacağı en öznel olaydır. İşte bu nedenle, bize göre ölümün kendisi en âlâ başkalıktır. Levinas (ilk eserlerinde) dişil olanı en âlâ başkalık olarak görmüş olsa da, insanın karşısında korku hissettiği ve asla ele geçiremeyeceği, onu asla varlık sınırların içinde tanıyamayacağı ve asla şimdide yaşayamayacağı için, bizler için ölüm en âlâ başkadır. Başkalık diye bir şeyden söz edilecekse, ölüm sonsuz başkalıktır. Ulaşılamaz olan, dile getirilemez olan, engellenemez olan, belirsiz olan ve bu nedenle *Dasein*'in en büyük endişesi ve korkusudur o; bu başka olanın tam tanımıdır.

Levinas'ın öne sürmüş olduğu gibi "Varlık kötülüktür, sonlu olduğundan değil, ama sınırsız olduğundan dolayı."⁵⁸ Bunun sebebi bahsi geçen varlığın kaçmaya müsaade etmemesidir. Levinasçı anlamda, özne "kaçmak imkânından büsbütün yoksundur, elinden hiçbir şey gelmez. İntihar dahi edemez."⁵⁹ Zira intihar ettiğinde tekrardan var olmaya mecbur olabilir. Bunun bir nihayete erip ermeyeceğinden dolayı bu saçmalık içinde mahkûm kalır.

Ölüm karşısında özne tamamıyla edilgendir ve nesne konumundadır. Bu da ölümü en âlâ başkalık olarak ele almamızın bir diğer nedenidir. Zira Levinas başkası karşısındaki sorumlu özneyi buna benzer bir konumda ve yaderk ve edilgen olarak

⁵⁸ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 59.

⁵⁹ A.g.e., s. 59.

tanımlar. Burada ölüm “her ışığa yabancı [olan], (...) herhangi bir imkânı üstlenmeyi imkânsız kılan, bizzat yakalanmış olduğumuz yer”dir.⁶⁰ Heidegger’de Dasein ölüm için olmaktadır ve ancak ölümden bütün olması imkânı üzerinden tartışılmaktadır. Bu anlamda da daha önce de alıntıladığımız gibi “Heidegger’de ölüm M. Wahl’ın dediği gibi “imkânın imkânsızlığı değil,” “imkânsızlığın imkanı”dır. Boş bir ayrıntı gibi görünen bu ayrım temel bir öneme sahiptir.”⁶¹

Ölüm Heidegger’de bir bütünlük imkânı olarak varış noktasıyken, Levinas’ta ise kavranamaz olandır. Yani Heidegger ölümü bütün olma imkânı ve varoluşun bir nevi sonu olarak ele almaktadır, Levinas ise “varlıktan başka” olana ulaşacağımızı ima eder. Zira Levinas’a göre ölüm asla bir şimdi değildir. Harcıâlem bir şeydir.⁶² Levinas daha sonra şöyle devam eder: “Ölüm burada olduğunda ben artık burada değilim; hiçlik olduğum için değil asla, yakalamaya kadir olmadığım için.”⁶³ İşte bu noktada, özne ölümden kendisiyle karşılaşmaz, sınırları kendisinin çizemediği, anlamlandıramadığı, ışık tutamadığı bir gizemle ilişkidir artık. Bu gizem radikal başkalıktır. Yaklaşan ölüm başkasıyla ilişkidir. Zira bir gelecekte ortaya çıkan ve bir gizem olarak kalmayı sürdüreceği olan ölüm, hiçbir zaman şu anda ve şimdide olmadığı için bir başkadır, bu nedenle ölümler ilişkisi bir başka ile ilişki olmaktadır ve bu nedenle “ölüm en âlâ başkalıktır” Levinas’a göre. Zeynep Direk’in *Zaman ve Başka* kitabındaki sunuşu ölümün başkalık için önemini ve bizim için önemini özetlemektedir;

Ölümler yüz yüzedir, başkası ile yüz yüze dönen bu düşünce gerçekten yenidir. Ölümler ilişkisi bize başkasıyla ilişkinin bir ilk resmini sunmakla kalmaz, sadece “yalnızlığı ıstıraptan bütülmüş ve ölümler ilişkisine varmış bir varlık başkasıyla ilişkinin mümkün hale geldiği bir zemine yerleşebilir,” diyor Levinas. Başka ile ilişki olmadan başkasıyla ilişki de olamaz. Ölüm bana erişince varoluşumu gizemli bir biçimde ele geçirmekte ve bana

⁶⁰ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 97.

⁶¹ A.g.e., s. 97.

⁶² A.g.e., s. 98.

⁶³ A.g.e., s. 98.

yabancılaşmaktadır. Ölüm yalnızlığı kırmakta ama hemen ardından ben'i ortadan kaldırmakta ve öznenin koşulu olan hipostazı çözmektedir.⁶⁴

Ölümün bizim konumuz için önemine gelecek olursak, öncelikle yine Heidegger'e dönmemiz gerekmektedir. Levinas'ın Heidegger'den aktardığı haliyle Heidegger *Varlık ve Zaman*'da şunları söylemektedir:

Kimse başkasının *canını vermekliğini onun kendi üzerinden alamaz*. Birinin “başkası için ölüme gitmesi” pekâlâ mümkündür. Ama bu, daima şu demektir: “*belirli bir dava uğruna*” kendini başkası için kurban etmek. Fakat bu şekilde, bir şey için can verildiğinde, başkasının kendi ölümünü devralmak hiçbir zaman söz konusu olamaz. Her bir Dasein, kendi canını verişini hep tek başına omuzlamak zorundadır. Ölüm özü gereği hep kendi ölümüm olarak vardır, tabii eğer o “var” ise. Ölüm öyle bir kendine özgü varlık imkânını imler ki, burada kendi Dasein'ımın bizatihi varlığı söz konusu olur.⁶⁵

İşte bu, başkalığa asıl özelliğini katan şeydir. Bu noktada öznenin başkası için yapabileceklerinin sınırını işaret etmektedir. Yine ölüm ile bağlantılı olarak ona sahip olacağımız yaşam süresini (*durée*) vermemiz mümkün değildir. Bu durumda ölümü ve ölümlle ilintili olup bir gizem olarak kalan zaman bize başkası/öteki hakkında ontolojik bir kimlik kartı sunmaktadır. Levinas'ın etik merkezli bir felsefe benimsediğini ancak ontolojiyi de tamamen terk etmediğini hatırlatmakta fayda vardır. Dolayısıyla, Levinasçı komşunun doğum sancılarının böyle bir temelde başlaması da kaçınılmazdır. O halde şunu iddia edebiliriz: Bizlerin birer sonlu varlık ve birer birey olarak tecrübe edebileceğimiz tek ölüm başkasının ölümüdür ve pek tabii onun bir görüngüsü, tezahürü olan komşunun ölümüdür. Bu sebeptendir ki onun üzerinden bir ölüm tasviri sunabiliriz. Özne tarafından duyumsanamaz ve kavranamaz olan ölümün başkasının sonu olduğunu söyleyebiliriz. Bizler için ise daha çok bir potansiyel olarak varlığını sürdürür. O sebeple ölüm bizler için başkalarının başına gelen bir şey olarak vardır ve bizim hiçbir çabamız ona yaklaşmaya kabil olamaz. Bu nedenle de bu deneyimi “yaşamış” olan komşumuz üzerinden biz de onun varoluşunun ve potansiyelinin farkına varırız. Öyle ki, Heidegger'e göre *Dasein*'ın varoluşunu anlamlı

⁶⁴ Direk, *Sunuş*, s. 27.

⁶⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Kaan Ökten (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 255.

kılan ölümün, Levinas'ta başkayla/komşuyla etik ilişkinin varoluşunu da mümkün kılabileceğini söyleyebiliriz. Bu sayede sorumluluk mefhumu daha bir değer kazanır. İşte “bu öyle bir sorumluluktur ki” der Levinas, “belki niçin öldüğümüze açıklık getirecektir. Fazladan yaşamamanın suçluluğunda ötekinin ölümü benim meselemdir. Ölümüm ötekinin ölümünde benim payımdır ve kendi ölümümde de benim payıma düşen/kabahatim olan bu ölümü ölmekteyimdir.”⁶⁶ Komşuyla ilişkilerimizin en temel özelliğini belirleyecek olan da yine bu ölüm temasıdır. Zira komşuyla ilişkide en önemli düsturun ‘Öldürmeyeceksin!’ olduğunu yukarıda belirtmiştik. O halde komşu ile etik ilişkimizin en başında komşu ve onun ölüm ile ilişkisi belirleyici olmalıdır. Öyle ki bu unsur, komşu kavramının politik ve sosyolojik yansımasında da hayati öneme sahiptir.

2.1.3. Dişil Başkalık

Levinas'ta dişil olan *Varoluştan Varolana*'da ve *Zaman ve Başka*'da en âlâ başkalık olarak nitelenmiştir. Levinas ilk dönem eserlerinde zamanı açan aşkın bir başkalığı öncelikle dişilik temelinde aramıştır. Burada dişilik mefhumunda aranan başkalık, öncelikle erotik ilişki ve okşama sayesinde gerçekleşmektedir. Başkası ile sürekli yüz yüze olacağım için, onunla karşılıklı bir ilişki içerisinde olmam gerekmektedir. Zira Levinas'ın ilk dönem eserlerine göre erotik tecrübe cinsiyet farklılığını ortaya çıkarmaktadır.

Levinas'ın dişiliği en âlâ başkalık olarak seçmesi dişiliğin ve cinsiyetlerin ilişki esnasında ne iseler o olarak kalmalarından kaynaklanır. Levinas'ın en âlâ başkalık olarak dişiliği seçmesinin sebebini *Zaman ve Başka*'daki şu cümlelerinden anlayabiliriz: “Bana göre bu dişi mefhumunda önemli olan şey yalnızca bilinemez olan değil, ışıktan kaçmaktan ibaret olan bir varlık kipidir.”⁶⁷ Levinas için bu sebeple bu erotik ilişki etik ilişkinin de nasıl olması gerektiğini belirtmelidir. Öyle ki başkası veya komşu ile ilişkide, özne ve başkası ne iseler o olarak kalabilmelidirler. Aksi takdirde Batı felsefesinin “aynılaştırma” gafletine düşmüş olunur. Bu durumda dişil olan ve eril olanın karşı karşıya geldiği yüz yüze olma durumu, Levinas için etik ilişkinin

⁶⁶ Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 48-49.

⁶⁷ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 116.

numunesini oluşturduğu söylenebilir. Ancak bu düşünce daha çok Levinas'ın *Zaman ve Başka* kitabında ele alınmaktadır. Ancak Levinas bu konuya *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında da değinmektedir: “Seven ve sevilenin çakışması olarak şehvet, onların ikiliğinden beslenir: Eşanlı olarak kaynaşma ve ayrılık söz konusudur burada.”⁶⁸

Levinas'ın *Zaman ve Başka* kitabının “Eros” bölümünde yapmış olduğu şu tespit de tekrardan anlam kazanacaktır:

Dişinin varolma tarzı gizlenmedir; bu gizlenme olgusu da tam olarak hayâdır. Bu yüzden dişinin başkalığı nesnenin basit dışsallığından ibaret değildir. Dişinin başkalığı bir iradeler zıtlığından da oluşmaz. Başka, bizi tehdit eden veya kuşatmak isteyen karşılaştığımız bir varlık değildir. İktidarımıza kafa tutması olgusu, bizimkinden daha büyük bir gücü belirtmez. Onun tüm gücünü oluşturan başkalıktır. Gizemi onun başkalığını meydana getirir... Başkasını ortaya ilkin özgürlük olarak koymuyorum. Özgürlük iletişimin başarısızlığının peşinen kayıtlı olduğu bir özelliktir. Çünkü özgürlükle birlikte itaat ve kölelik ilişkisinden başka bir ilişki olmaz.⁶⁹

O halde dişil olan ile ilişkide yani erotik ilişkide en dikkat çekici unsur birleşme ve ayrışma olacaktır. Bu noktada daha ileride değineceğimiz Jacques Derrida'nın *koneksever(-mez)lik* düşüncesine benzer olarak bir iç içe geçme, deyim yerindeyse rolleri değiştirme olup olmadığına bakılması gerekmektedir. Zeynep Direk *Sonsuzluğa Tanıklık* adlı kitabına yazdığı sunuşta durumu şöyle değerlendirmektedir:

Burada ‘dişi ile ilişki’ ifadesiyle kastedilen ilişki aynı zamanda erotik bir ilişki olmak zorunda değildir. Hatta iddia edilebilir ki, yalnızca bir sevgili bir eş değil, herhangi bir yakın, bir anne, bir kız kardeş, hatta bir erkek de dişi konumunu üstlenebilir ve beni kendi evime buyur edebilir, konukseverce karşılayabilir. Dişi ile ilişki, dişi cinsiyetine mensup birisinin fiilen mevcudiyetini varsaymaz.⁷⁰

“Erotik ilişkide hem bir birleşim hem de bir ayrışım vardır. Zira erosta başkası kendini tam anlamıyla bana vermez, daima kaçır benden ve ‘kendini gizemine çeker.’”⁷¹ Tam da bu sebeptendir ki, bu ilişkide başkası başkalık sağlayan özünü korur.

⁶⁸ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, KLuwer Academic, 1961, s. 302, Aktaran: Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 119.

⁶⁹ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 116.

⁷⁰ Direk, *Sunuş*, s. 16.

⁷¹ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 119.

Dolayısıyla bu birleşmede özellikle önemli olan okşama da nafile bir uğraştır. Haliyle burada okşama kipi önem kazanacaktır. Zira okşama kipi tam da bilgidен ve ışıktan kaçanı aramaktadır. Ancak bu eylem sırasında ne aradığını bilmeksizin, karanlıkta yapılan bir araştırma gibidir. Daima başarısız olunması gerekir. Zira burada okşama hareketinin nihai bir ereği yoktur.⁷² Bir erek olduğu takdirde okşama sona erer ve başkalık ile ilgili her şey kaybolma tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Oysa burada okşama edimi aşk gibidir, yani ulaşılabilir bir nesneye sürekli olarak aynı mesafede kalma. Ulaşma çabasının hiç bitmemesidir bu. Son olarak Levinas okşamanın önemini bizlere şu sözleri ile aktarır: “Okşama öznenin varlığının bir kipidir ki, bu kipte özne, bir başkasıyla temasta bu temasın ötesine gider.”⁷³

Levinas’ın dişilik ile ilgili olarak yazdıkları pek çok feminist yazarın tepkisini çekmiştir. Öyle ki Levinas’ın “dişil olanın hiç bozulmayacak bekâreti” ve ‘Ebedi Dişi’ye yaptığı göndermeler birçok okur tarafından kabul edilemez bulundu.⁷⁴ Böylece onun “cinsiyetçi” olduğuna dair ithamların olması da kaçınılmaz olmuştur.

Burada son olarak bizler için önemli olan nokta, dişil olan başkalık ve komşu arasındaki ilişkinin nasıl olacağıdır. Levinas dişil başkalık ile kurulacak olan ve aşkınlığa ulaşmaya yarayacak olan erotik ilişkiyi ele aldığında, henüz ortada bir komşuluk mefhumu yoktur. Ancak, dişil başkalık ile kurulan erotik ilişkinin yerini komşuyla kurulan etik ilişki alınca, aşkınlığa uzanan yol da değişmiş oldu. Bir tek erek

⁷² Levinas’ta bahsi geçen okşama eylemi, Slavoj Žižek’in *Yamuk Bakmak* (2005: 16-17) kitabında Bertol Brecht’in *Üç Kuruşluk Operası* ile Zenon’un Akhilleus ve kaplumbağayla ilgili paradoksu arasındaki paralelliği göstermek için kullandığı örneğe benzerlik göstermektedir. Burada bahsi geçen paradoksta Akhilleus Hektor’u (ya da kaplumbağayı) yakalamaya çalışmaktadır. Ancak onu bir türlü yakalayamamaktadır. Žižek bu örneği İlyada’da geçen şu bölüme atıfta bulunarak açar: “Bir rüyada olduğu gibi, takip eden kişi peşine düştüğü kaçağı yakalamayı hiçbir zaman başaramaz, keza kaçak da peşindeki kişiden hiçbir zaman tam manasıyla kurtulamaz; işte Akhilleus da o gün Hektor’u yakalamayı başaramadı, Hektor da ondan tam olarak kaçamadı.” Burada tıpkı okşama kipinde olduğu gibi, yakınlaşma kipinde de, özne başkasına asla tam olarak yaklaşmaz. Onu yakalayamaz. Ona yakınlaşırken, başkasını komşuyu asla tam olarak yaklaşmaz. “Onu bir daire içine alabilir” ancak. Bu durumda, Žižek’in öne sürdüğü Lacancı özne ve hiçbir zaman yakalanamayacak nesne-neden ilişkisine benzetecek olursak, okşama kipinde de yakalanamayacak olan başkasının veya komşunun her zaman elden kaçacağını söyleyebiliriz. Bu nedenle o hep başkası olarak kalacaktır ve özne her zaman ona karşı sorumlu olacaktır. Hatta başkası, bir başkası olarak kaldığı müddetçe ben onu bir arzu nesnesi haline getirebilirim ve okşama böylece anlam kazanabilir.

⁷³ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 118.

⁷⁴ Bernasconi, *Levinas ve Veludiyetin Aşkınlığı*, s. 232.

değişiklik göstermez burada. Ancak evvelinde bir soru daha söz konusudur: Erotik ilişkide çok önemli bir unsur olan okşama kipinin yerini hangi araç alacaktır? Burada okşama kipinin yerini başka'dan/komşu'dan gelen etik talep yani sorumluluk alacaktır. Etik ilişkide yüz mefhumu ve yüz yüze mefhumu önem kazacaktır. Keza bir görmeden bahsedilemez veya burada bahsi edilen yüz yüze fenomenolojik bir yüz yüze olmak zorunda değildir. Zira özne, komşunun “gözlerinin rengini dahi görmeden” onunla yüz yüze gelir. Böylece etik özne, komşuya karşı sorumluluğunu yerine getirerek aşkınlığa ulaşabilir. Böylelikle, Bernasconi'nin belirtmiş olduğu gibi “Aşkılık baştan beri Levinas'ın başlıca izleğidir”⁷⁵ diyebiliriz. Onun amacı ve en baştaki projesi de “varlıktan başka olan”a, aşkın olana ulaşmaktır. Keza “varlıktan soyunmak”tır. Dışil başkalık üzerinden ele alınan bu aşkınlık izleğini ve ereğini anlamak, etik ilişkiye kadar olan süreci ve Levinas'ın ana gayesini anlamak adına önem arz eder. Komşuluk mefhumunu ortaya atmazdan evvel, Levinas'ın geçtiği süreçleri bilmek, çalışmamız adına da Levinas'ın dışil başkalık düşüncesini bilmek oldukça önemlidir. Bununla beraber, son olarak, konumuz açısından dışil olanı Derrida'nın “konukseverlik” düşüncesiyle paralel olarak ele almak da faydalı olabilir.

2.1.4. Veludiyet

Levinas veludiyeti dışil başkalık ve eros yoluyla varmak istediği bir aşkınlık olarak görmüştür. Levinas'ta baba, oğul üzerinden, veludiyet ile kendisini devam ettirir. Oğul bu anlamda babanın aynı olan bir başkasıdır. Oğul sayesinde baba mümkünün ötesinde bir imkâna kavuşur. Ancak burada, eros ve veludiyet yoluyla varoluş çoğullaşmaktadır. Bunun sonucu olarak özne bir olmanın dışında bir varoluşa kavuşur. Zeynep Direk, *Zaman ve Başka*'yı sunuşunda şöyle yazmaktadır: “geleceği olmayan bir gelecekle, benim ilişkilerim olmayan imkânlarla ilişkim oğul ile ilişkide somutlaşıyor.”⁷⁶ O halde, durumu Bernasconi'nin şu pasajıyla açıklayabiliriz;

Oğul, bir sonuç, bir bitiş anlamında babalığı nihayete erdirir gibidir ki, bu aşkınlığı zedelerdi, fakat sonsuz zamanın işin içine sokulması bunu değiştirir. Levinas aile soyunun devam etmediği sürece aşkınlığın yapısı olarak babalığın zedeleneceğini yazmış olmasının sebebi de budur... Başka bir deyişle babalık ancak oğulun ötesine gidip

⁷⁵ A.g.e., s. 235.

⁷⁶ Direk, *Sunuş*, s. 31.

“sayılamaz bir gelecek olarak hasıl olur”sa, öyle ki ben hem “biricik hem de biraderler arasında bir birader” olursa varlıktan başkaya bir çıkışa izin verir.⁷⁷

Veludiyet ile birlikte özne için başkılığın diğere formları ile de ilişkiye geçilebilir. Veludiyet yoluyla özne kendisine şimdinin dışında bir yaşama imkânı sunar. Özne veludiyet yoluyla “şimdi ve burada’yı aşar ve gelecek zamanda var olma imkânına kavuşur: Veludiyette ben evladımda var olurum.”⁷⁸ O halde, veludiyet sayesinde baba ve oğul arasında bir bağ olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hatta baba ve oğul ilişkisi üzerinden ‘ben’in/öznenin nasıl başka olacağı da açıklanmış olur. Böylece, Levinas zaman, ölüm, dışıl olan ve son olarak eros ile ilişki üzerinden oğul mefhumuna varır. Levinas’ı bu mefhumu ulaştıran soru şudur: “Bir sen’in başkılığında, bu sen de erimeksizin ve kendimi kaybetmeksizin nasıl ben kalabilirim? Kendi şimdimde olduğum ben olmaksızın, yani kaçınılmaz olarak kendisine dönen bir ben olmaksızın, ben nasıl bir sende ben olarak kalabilir?”⁷⁹ Lakin şunu da belirtmek gerekir ki, Levinas’ın ulaşmayı amaçladığı bu birliktelik “hemhallik olmayan bir birlikteliktir.”⁸⁰ Bu minvalde, Levinas veludiyet mefhumunu “çoğul bir varoluşa” geçişin bir aracı olarak görmektedir. Özellikle *Bütünlük ve Sonsuz* eserindeki izleği bu yönde olmuştur. Üstelik veludiyeti “hem bir kendiyle özdeşleşme, hem de özdeşleşmede bir ayırım olarak”⁸¹ görmektedir.

Bizim için veludiyet kavramı komşunun da aynı şekilde görülebilmesi açısından önem arz etmektedir. Ancak veludiyet kavramının Levinasçı etiğe karşı bir tavra neden olabileceğini belirtmekte fayda vardır. Zira veludiyet her şeyden önce kendinden olana bir dönüşü içerebilir. Bu sebeptendir ki, veludiyet kavramının en büyük tehlikesi bir ‘Aynılık’ düşüncesi ekseninde ‘Ayrılık’ kavramını belirtmek olur. Böyle bir tehlike karşısında özne kendi varlığının devamına yönelik bencil bir tutum sergilemeye meyledebilir. Böyle bir durumda komşuya yöneltmemiz gereken

⁷⁷ Bernasconi, *Levinas ve Veludiyetin Aşkınılığı*, s. 247.

⁷⁸ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 123.

⁷⁹ Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 120.

⁸⁰ A.g.e., s. 124.

⁸¹ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 124.

sorumluluğumuzu bu evlat için harcamış oluruz. Yine, içinde bir ben'i barındıran bir özgürlüğe dönüş söz konusu olabilir burada. Bu sebeple komşuluk mefhumunu ön plana alan etik ilişki söz konusu olduğunda, veludiyet kavramına yer olmayacaktır. Zira bahsini ettiğimiz komşuluk kavramı etik ilişkinin son parçası olması sebebiyle, erotik ilişkideki dişil olanı ve veludiyeti de karşılar. Burada 'komşunun komşusu'nun veludiyet mefhumunun yerini alabileceğini de söyleyebiliriz. Ancak, Levinasçı etik bağlamından uzaklaşmak tehlikesi ile karşı karşıya kalabiliriz. Bu sebeple biz komşunun bizzat kendisini ve başkalığını, hem araç hem de sonuç olarak ele almayı tercih ediyoruz. Dolayısıyla, o 'ben-olan ve de ben-olmayan' başkalığı aynı anda temsil eden olmalıdır.

2.1.5. Başka'nın Yüzü

Levinas'ta başkası ile karşılaşmam, onun yüzüne bakmam ile gerçekleşir. Çünkü yüz vücudun saklanamayacak olan tek yeridir. Duyguların, hislerin, konuşmanın yapıldığı, kokuların girdiği, seslerin girdiği tek yerdir. Onu saklamanız, kaçırmanız mümkün değil. Yüzünüz bütün çıplaklığı ile başkasının/komşunun karşısındadır. Başkası/komşu ile ilişkide ardına gizlenebileceğiniz bir maskeniz yoktur. Başkası, ardına gizleneceğiniz her maskeyi ve onun arkasındakini bilendir. Başkası ile yüz yüze olmaktan kaçınamazsınız. Bu kaçınamamanın arkasında sorumluluğunuz vardır. "Başkasının mevcudiyeti bize doğru gelmek, *içeri girmektir.*"⁸²

Ayrıca, başkasının yüzü ile karşılaştığınızda ondan kaçamazsınız, gözlerinizi ayıramazsınız. Başkası, size sürekli olarak kendini gösterecektir. Bu durumda, başkasının yüzü karşısında özne edilgindir, yaderktir. Üstelik bu durum yukarıda ele almış olduğumuz ölüm mefhumuyla benzerlik gösterir. Öyle ki Levinas'a göre "yüzün mevcudiyeti, bilincin tasarrufunu sona erdiren reddedilemez bir düzen -bir emir-anlamı taşır."⁸³ Zira yüz sorgulanmaya tabi tutulmadan önce, sorgulamaya tabi tutar.

⁸² Emmanuel Levinas, "Başkasının İzi", Erdem Gökyaran (çev. ve haz.), Zeynep Direk (haz), *Sonsuza Tanıklık* içinde (129-147), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 137.

⁸³ Levinas, *Başkasının İzi*, s. 138.

Yüzün en önemli anlamlarının başında ise onun taşıdığı potansiyel gelmektedir. Başkasının sahip olduğu yüzde geleceğe dair bir potansiyel aranır. Bu ‘yüzden’ bir şeyler anlaşılmaya çalışılır ve deyim yerindeyse, bir nevi yüz falına bakılmaya çalışılır. Bu noktada, yüz hem bir umut hem de bir korku taşımaktadır. Zira karşılaştığımız yüz, zaman geçtikçe daha tanıdık hale gelmeye başlar. Ne kadar tanıdık olursa olsun başkalığını asla yitirmez. Onda daima eksik ve ifade edilmemiş bir şeyler kalacaktır. Bir yüzü tamamıyla okumak mümkün olmayacaktır. “Mevcudiyeti onu açığa vuran biçimden *soyunmak*’tır.”⁸⁴

Yüzdeki bu bilinmez olanın, çözülemez olan şeyin, yüzün henüz “olgunluğa” erişmemiş olmasından kaynaklandığını ileri sürebiliriz. Yüzün bu tamama ermemişliği ve eksikliği bizleri Freudçu *Das Ding*’e (Şey) götürür. Bunun bir adım ötesine geçecek olursak, bunun Lacancı anlamda “şeyimsi gizlilik”ten⁸⁵ kaynaklandığını öne sürebiliriz. Haliyle yüzün kendi içinde barındırdığı bu gizlilik veya “şeyimsi” olan giz, onun başkalığını sağlamlaştıran ve öznenin başkasını yani ‘Ayrı’ olanı ‘Aynı’ olana indirgemesini engelleyen unsurdur. Bu bakımdan, Levinas’ın aslında yakın olan ama aynı zamanda belirli bir mesafede barınan başkası olarak ele aldığı komşu asla “ben-gibi” olan olmayacaktır. Çünkü onun yüzünde her zaman “şeyimsi” bir gizlilik olacaktır. İşte bu nedenle de özne onunla asla bir olamaz. Hatta Levinas’ın veludiyet ilişkisi ile açıklayacak olursak, “ben olmayan ben” veya “benden başka olan oğul’da” bile bu gizlilik kendisini gösterecektir.

Bu yüzden başkasının yüzünü göremeyiz. Kendi yüzümüzü de göremeyiz. Dolayısıyla, sürekli olarak gözetlenen konumundayızdır. “Ben” başkasına bir bakış atamaz, başkası sürekli olarak bakan taraftır. Bu anlamda da öznenin edilgin olduğu söylenebilir. Ben “başkasının gözlerinin rengini dahi fark edemez” bu yüzden. Yüz aynı zamanda konuşan ve bu konuşmada emreden ve isteyendir. Öyle ki, “başkasının yüzü, başkasındaki ifade, ona hizmet etmemi bana emreden şeydir adeta.”⁸⁶ Levinas’a

⁸⁴ A.g.e., s. 137.

⁸⁵ Critchley, *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 73.

⁸⁶ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 332.

göre “yüz, dünyamıza tümüyle yabancı bir alandan, bir mutlaktan gelerek girer; bu mutlak, asıl yabancılığın adıdır.”⁸⁷ İşte bu durumda bir diyakoni söz konusudur aynı zamanda. “Başkası karşısında ben sonsuzca sorumludur.”⁸⁸

Levinas yüzü bir *iz* olarak ele almaktadır. Bu açıdan bakıldığında, “dünya’nın somutluğunda, soyut ve çıplak” olan yüz “Burada Olmayan” (Absent) bir anlam taşımaktadır. Ancak burada yüz bu anlamı ifşa etmez. Burada Levinas “Başka’nın Aynı’ya dönüşmediği bir anlamı ifade eden” bir yokluktan bahseder. Burada yüz’ün “Üçüncü bir yol”u uyguladığında direktir Levinas. Ona göre yüzün ardındaki anlama dair bir araştırma en nihayetinde varlık zemininde yapılacaktır ve ona göre varlık düzeni ifşa etmeyi öngörür. Böylece “varlık’ta, ifşa olmuş bir aşkınlık içkinliğe dönüşür; sıra dışı olan bir düzene dâhil olur; Başka Aynı’da yiter.”⁸⁹

Başkası her şeyi görmek ister. Burada yüzün aradığı da konuşacağı bir yüzdür. Bu da yüz-yüze ilişkinin önemini arttırır. Başkası bu durumda hem gören hem de gösteren konumundadır. Yüzde “Burada Olmayan” aynı zamanda geçmiş ile de ilintilidir. Bu minvalde Levinas’ın “ziyaret” diyerek neyi kastettiği daha da anlam kazanacaktır. Keza öte olan ile ilgili kullanılacak kelimeler sadece bunlardır. Sinema da geçmişi ziyaretten ve imgelerden oluşmaktadır. Geçmiş eskinin ziyaret edildiği bir müzeden çok olanakların barınağıdır ki aslında sinema da böyle bir etkiye sahiptir. Burada Alain Badiou’nun *Başka Bir Estetik* kitabında dediği gibi, “Sinema bir ebedi geçmiş sanatıdır: Sinemada geçmiş, uğrayış üzerine kuruludur. Sinema ziyarettir: Görmüş ya da duymuş olacaklarımızın fikri, uğradığım sürece kalır aklımda.”⁹⁰ Ayrıca, sinema da geçmiş gibi olanakları aktarılanın içinde gizleyerek sunar. Sinemanın işi başkasını bizlere göstererek, ona karşı olan kaçınılmaz sorumluluğumuzu yüzümüze vurmak, bizleri buna maruz bırakmaktır. Bu sebeple de başkasıyla etik ilişkinin başlayacağı yer yüzdür. “Başkası’nın belirişi dediğimiz

⁸⁷ Levinas, *Başka’nın İzi*, s. 138.

⁸⁸ A.g.e., s. 139.

⁸⁹ A.g.e., s. 141-2.

⁹⁰ Alain Badiou, *Başka Bir Estetik*, Aziz Ufuk Kılıç (çev.), İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 93.

fenomen aynı zamanda *yüz*'dür."⁹¹ Levinas burada yüz yüze bir ilişkidenden bahsederek, öznenin etik ilişkisinin yüz-yüzeliğinde özneliğini, onun, başkasına karşı sorumlulukta bireyleştiğini, dahası biricikleştiğini öne sürer.⁹² O halde bu yüz yüze ilişkidenden kaçış aynı zamanda birey olmaktan kaçmak anlamına gelir. Kendisine yüz üzerinden sorumluluk hissettiğimiz başkasının ayrıca aşkınlıktan ya da sonsuzdan bir iz taşıdığını da tekrardan belirtmek gerekir. Haliyle aşkınlığın koşulu olan etik öznellik, başkasına karşı sorumlulukta ve ona doğru olmakta kurulmaktadır.

2.1.6. Aşknlık ve Sorumluluk

Levinas sorumluluk fikrini aşkınlığa giden bir yol olarak ele alır. Dolayısıyla Levinas'ta sorumluluk fikri ile aşkınlık fikri de yakından alakalıdır. Özne öncelikli olarak kendi çıkarından yani kendisine yönelik olan arzusundan vazgeçmelidir. Levinas bu sebeple kelime kökeni bakımından ve sorumluluk ile ilişkisi bakımından "çıkarsızlık" ve "varlıktan çıkma" arasında bir benzerlik görmektedir.⁹³ Zira burada, Levinas'ın başlıca amacının "varlıktan başka olan"a erişmek olduğunu yeniden hatırlamak gerekir.

Başkasının yüzünün ardında bulunan ve onu bizim algımızın bilgisinden, ışığından uzak tutan, ona 'başka' sıfatını veren şey, onun Mutlak Başka'dan yani denebilirse Tanrı'dan bir iz taşımasıdır. Bu nedenle başkasının yüzü bize Mutlak Başka'dan bir cevap veya mesajdır. O halde başkasının yüzü mesajı ileten resuldür. Bu yüz mefhumu bir yansıtma işlevi görmektedir. Onun yüzüne baktıkça onun "şeyimsi gizliliği" üzerinden var olduğundan emin olamadığımız bir Mutlak Başka fikrine kapılırız. Dünyada olduğumuz için bir şeyler yapmamız gerektiği konusunda bir fikre kapılırız ve böylece insanlar için bir şey yapma sorumluluğunu hissederiz. Ancak Levinas için olay bu kadar basit değildir. Levinas için *etik metafiziktir ve haliyle*

⁹¹ Levinas, *Başka'nın İzi*, s. 137.

⁹² A.g.e., s. 139.

⁹³ Levinas burada Fransız dilinin esnekliğini kullanarak, birleşik olarak yazıldığında "çıkarmaz, çıkarsız" anlamlarına gelen *desinteressement* kelimesini "varlıktan soyunma, varlığın dışına çıkma" anlamını vermek için *des-inter-essement* şeklinde kullanmaktadır. Biz burada Levinas'ın yaptığı kelime oyununu anımsatması dolayısıyla, "çıkarmak" fiiliyle ilintili olan "varlıktan çıkma" ve "çıkarsızlık" kelimelerine başvuruyoruz.

öte-ki ile ilişkidir. Yani burada bahsi edilen yüz bizim anladığımız anlamda bir görüngenü yani fenomen olmayabilir.

Başkasının her şeyden önce “ben”in bilgisine ulaşamayacağı bir geçmişi vardır. Bu geçmiş başkasının “Burada Olmayan”ıdır. Bu, başkasına zamanın yarattığı bir başkalık verir. Bunu da, daha önce, başkasının şimdiye indirgenememesi olarak belirtmiştik. Esasen başkasının zamansal olarak başkalığından bahsederken kullanmamız gereken bir kavram olan diyakroni kavramına şimdi değiniyoruz. Zira bu kavramın sorumluluk fikri içinde yeri oldukça önemlidir. Şöyle ki:

Sorumluluk, senkroninin (eş-zamanlılık, aynı-zamandalık) terimlerinde değil, diyakroninin (artzamanlılık, ayrı-zamandalık) terimlerinde anlaşılabilir. Özne, sorumluluğun diyakronisinde, [“şimdiden kaçan ve varlaşımı kesintiye uğratan”] Sonsuz’la ilişki içindedir.⁹⁴

Diyakroni fikri ile birlikte başkası ile art zamanda ya da ayrı zamanda yaşamaktayızdır. Başkası daima gelecektedir. Gelecek, bir gizemdir ve başkası ile kurulan ilişki de bir gizem ile ilişkiyi varsaymak olacaktır. Öyle ki yüz yüze ilişki içerisinde bulunduğumuz, bir “ilişkisiz ilişki içinde” olduğumuz başkasının Mutlak Başka’ya (ya da Tanrı’ya) “Ben’den daha yakın” olduğunu öne sürer Levinas.⁹⁵ “Mutlak Başkanın tezahürü yüzdür; Başka, yüzde çıplaklığıyla, yoksunluğuyla seslenir, sorgular ve buyurur.”⁹⁶ Etik ilişkide başkasının Mutlak Başka’dan bir iz olarak yüzde barındırdığı aşkınlıktan dolayı başkası her zaman öznenen yukarıdadır. Özne ile asla aynı seviyede, aynı yükseklikte ve yan yana değildir. Bu noktada başkasının varlığı bize bir buyruktur. Levinas burada asimetrik bir ilişki olduğundan söz eder.

Levinas etik özneliği de sorumluluk fikri üzerine tesis etmektedir. Burada başkasına karşı sorumluluk üzerinden “ben” tesis edilmektedir. Öyle ki, “ben” sorumluluğunu bir başkasına devredemez. “Başkasına karşı sorumluluğumda bir

⁹⁴ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafizikine Giriş*, s. 285.

⁹⁵ Emmanuel Levinas, “Felsefe ve Sonsuz Fikri” Özkan Gözel (haz.), *Levinas içinde* (133-151), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 144.

⁹⁶ Emmanuel Levinas, “Aşkılık ve Yükseklik”, Zeynep Direk (haz.), *Sonsuza Tanıklık içinde* (115-129), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 121.

başkası benim yerime geçemez ya da bir başkası benim sorumluluğumu üstlenemez.”⁹⁷ Bu durumda Levinas için başkasının varlığı öncelikli iken, etik özne ancak ona doğru olmakla kurulabilir. Levinas’ın etik adımı verdiği şey de yine bu “ontolojik çerçeveye indirgenemeyen karşılaşmayı ifade eder.”⁹⁸

Başkası veya komşuyla daima bir karşılaşma içerisindeyizdir. Bu karşılaşma her ne kadar onunla doğrudan alakalı olmasa da, öznenin kişiliği ve onun yer kaplayan bireyliği kadar onu da etkiler. Bizler herhangi bir şekilde yaptığımız her eylemden sorumluyuzdur. Burada yüz’ün barındırdığı emir tekrardan gündeme gelir. Etik ilişkide Levinas başkasını Kitab-ı Mukaddes’e göndermede bulunarak “yabancıyı, dul ve yetimi” tanımının *başkasını* tanımak olduğunu belirtir.⁹⁹ Böylece onun yüzünde bizler için beliren On Emir’den en önemlisi olan “Öldürmeyeceksin!” emrinin tezahür ettiğini öne sürer.

Eski Ahit’te altıncı emir vardır: “Öldürmeyeceksin.” Bunun anlamı etrafa ateş etmemiz değildir. Bu emir daha çok, hayatımızın akışı içerisinde, farklı yollarla birilerini öldürmenize atıfta bulunur. Örneğin, sabahleyin bir masaya oturduğumuzda ve bir kahve içtiğimizde, hiç kahvesi olmayan bir Etiyopyalıyı öldürürüz. İşte bu emir de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Ayrıca, “Komşunu seveceksin” ifadesi vardır. Bu pek çok yolla açıklanmıştır. Bir de “Yabancıları seveceksin” vardır.¹⁰⁰

Başkası aynı zamanda bizim vicdanımıza seslenmektedir. Vicdan¹⁰¹ kelimesinin İslam felsefesindeki anlamına bakılacak olursa, vicdan kalbe yakın

⁹⁷ Özkan Gözel, “Öte/ki Metafiziktir”, Erdal Yılmaz (haz.), Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar içinde (345-373), İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 350.

⁹⁸ Gözel, *Öte/ki Metafiziktir*, s. 351.

⁹⁹ A.g.e., s. 222. İtalikler bana aittir.

¹⁰⁰ Emmanuel Levinas, “The Paradox of Morality”, Tamra Wright, Peter Hughes ve Alison Ainley tarafından yönetilmiş bir görüşme, Andrew Benjamin ve Tamra Wright (çev.), David Wood ve Robert Bernasconi (Ed.) *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London and New York: Routledge, 1988, s.173, Aktaran: Anna Strhan, “And Who is My Neighbour? Levinas and the Commandment to Love Re-Examined Studies”, *Interreligious Dialogue*, Sayı 19, No. 2, 2013, s. 16. www.academia.edu/398421/And_Who_is_My_Neighbour_Levinas_and_the_Commandment_to_Love_Re-Examined (23 Ekim 2015). s.145-166

¹⁰¹ “Sözlükte “bulmak, zenginleşmek, sevmek, üzölmek, öfkelenmek” anlamlarındaki “vecd” kökünden masdar olan “vicdân” ve aynı kökten “vücdân”, “cide” gibi kelimeler “bolluk, rahatlık, zenginlik”, vecd ise “üzüntü”, ayrıca “sevgi” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vcd” md; Lisânü’l Arab, “vcd” md).” (Demir, 2013: 135).

olmakta ve kendini sorgulamayı sağlamaktadır. Levinas'ın öne sürdüğü vicdana seslenen başkasına karşı sorumluluk da öznenin içerisinde bu sorumluluğu barındırır. Böylece Üçüncü devreye girerek yüz yüze ilişkiyi sekteye uğratabilir, öznenin varoluşundan kaynaklanan vicdanını ve başkasına karşı sorumluluğunu idrak etmesini sağlayabilir.

Başkasıyla ilişkide Levinas'ın bir pasajda değindiği¹⁰² *litürji*¹⁰³ ve bir başlık olarak ele aldığı diyakoni¹⁰⁴ kavramları sorumluluk ve aşkınlığı anlamak adına bizlere kılavuzluk edebilir. Ayrıca diyakroni ile diyakoni kelimeleri arasındaki benzerlikte göze çarpmaktadır. Bu iki kelime arasında sadece harfler bakımından bir benzerlik değil, anlamları bakımından da bir benzerlik bulunmaktadır. Levinas'ın düşüncesi bağlamında da benzerlik gösterirler. Öyle ki Levinas'a göre başkası ile özne arasında bir art-zamanlılık söz konusudur ve bu sebeple etik özne başkasına karşı sonsuzca sorumludur. Bu sebeple de yardımseverlik düşüncesi son derece anlam kazanmaktadır. Bu durumda yardımseverliği yani diyakroniyi sorumluluk olarak ele alan Levinas'ın felsefesi ışığında biz de diyakroni ve diyakoni arasında bir bağlantı kurabiliriz. Böylece, 'ben' ve 'başkasının' "ayrı ancak birlikte" var oluşuna göndermede bulunmayı amaçlıyoruz.

O halde, *litürji* kavramı diyakroni ve diyakoni ile yakından alakalıdır. Haddizatında, Levinas *litürjiyi* sonsuzla ve "Başka'ya doğru geri dönüşsüz hareket olarak Aynı'nın yapıtını belirtmek için kullanır."¹⁰⁵ Yani söz konusu bu kavram zaman

¹⁰² Bk. *Sonsuz Tanıklık* (2010,) adlı kitabın içinde yer alan, "Geri Dönüşümü Olmayan Hareket" (132-35) adlı bölümün son paragrafı, s. 135.

¹⁰³ Fr. "*Liturgie*;" Yun. "*Leitourgia*": "Yunanca "kamu" (insanlar anlamına gelen "laos" veya "leos" kelimelerinden) anlamına gelen "leitos" ve yapmak anlamına gelen "ergo" kelimelerinin birleşimi olup, "kamu hizmeti" anlamına gelmektedir. Ancak Levinas bu kelimenin bir diğer anlamını göz önüne almaktadır. "Atina'da *leitourgia* (*litürji*) zenginlerin kendi paralarıyla yaptıkları, *gymnasium* işlerini yürüten, *gymnasiarch* gibi ya da tiyatrodaki koronun şarkıcılarının parasını ödeyen *choregus* gibi ya da kavmine ziyafet veren *hestiator* gibi ya da devletine savaş gemisi temin eden *trierarchus* gibi kamu hizmetine verilen addır."(www.newadvent.org). Bu kelimelerin Yahudi-Hristiyan dinlerinde sıklıkla kullanıldığını belirtmek faydalı olacaktır.

¹⁰⁴ Fr. *diaconie*; yun. *diaconia*: hizmet, hizmetkar, ödevlerini yerine getirme edimi; daha sonra Hristiyanlıkta yoksullara yardımla görevli kişilere verilen isim." Levinas, *Felsefe ve Sonsuz Fikri*, s. 138 ç.n.

¹⁰⁵ Levinas, *Felsefe ve Sonsuz Fikri*, s. 135.

ile alakalıdır. Levinas bu sebeple *litürji*'yi Heideggerci “ölüm-için-olmak”tan ziyade “ölümden-sonrası-için olmak” olarak ele alır. Haliyle, bu ele aldığı zaman da yine geleceği göstermektedir. Bu gelecek de daha önce belirttiğimiz gibi ölüm ile yakından alakalıdır. Levinas'ın gelecek olarak kastettiği “ölüm-için-olmak”ın ötesinde bir gelecek”tir. Bu sebeple *Litürji*yi daha çok ikinci anlamı ile ele alan Levinas, onu “etiğin ta kendisi” olarak ilan eder.¹⁰⁶ Komşu ve başkası işte tam da bu “ölümden-ötesi-için-olmak”ta yer alan mefhumlardır. Zira komşu benden sonra olmaya devam etme imkânını kendisinde taşımaktadır. Bununla beraber Levinas'ın veludiyet kavramı da göz önüne alınabilir. Zira komşunun ve evladın gelecekteki yaşamı, Aynı olan ile Aynı olanın gelecek anlayışlarını da göstermektedir. Evladın gelecekte olması ile ilgili her gösteren “ben-olan-başkası”na bir dönüştür. Bu durumda Aynı'dan çıkıp yine Aynı olan'a doğru seyreden bir harekettir. Buna karşın yine Aynı'dan çıkıp Aynı olan'a yani başkasına/komşuya doğru seyreden hareket Levinasçı anlamda en doğru hareket olacaktır. Eylemin izleği bu yönde olduğu sürece *litürji*den bahsedilebilir. Böylece *litürjinin* neden “etiğin ta kendisi” olduğu anlaşılır hale gelmektedir.

Litürjinin barındırdığı bu anlam ile *diyakoni* ve *diyakroni*'nin barındırdığı anlamlar da kesişir. Nitekim *diyakroni*'de (art-zamanlılık) ‘ben’ ve ‘başkası’ arasındaki zamansal ayrılık aynı zamanda ölüme de atıfta bulunmaktadır. Ayrıca sorumluluğun “diyakroninin temellerinde anlaşılabilceğini” de daha önce belirtmiştik. Haliyle diyakoni “Ben'in konumundan” kaynaklanmaktadır. Öyle ki, başkası daima ‘ben’in üstündedir. O halde hiçbir karşılık beklemeden, deyim yerindeyse bir gönüllük aktivitesi olarak sunulan *Litürji* bu iki terimle birleştirilebilir. *Diyak-r-oni* başkası ve ben arasındaki sorumluluktan kaynaklanan sonsuz sorumluluk fikrinin yanı sıra, zamansallık ve yükseklik düşüncesini de bünyesinde barındırır. *Litürji* ise bunun eyleme dökülen halini temsil eder. Yani Üçüncü'nün devreye girerek ortaya çıkardığı sosyal durumda eyleme geçirilir. O halde *Diyak-r-oni* ve devamında *litürji* ile Levinas'ın etiğinden bahsedebiliriz. Ancak bu kavramları evvela teolojik anlamlarından arındırmak gerekmektedir. Bu kavramlar ancak o zaman bir felsefi düşünce olarak ele alınabilir.

¹⁰⁶ A.g.e., s. 135.

O halde, Levinas'ın sorumluluk ve onunla beraber gelen aşkınlık fikrini anlayabilmek için *Diyak-r-oni* ve *litürji* kavramlarını anlamak yeterli olacaktır. Varlığın ötesine geçişte ve başkası veya komşu ile ilişkileri oluşturmada da *Diyak-r-oni* ve *litürji* başlıca kavramlar olacaktır. Zira Levinas'ta etik metafiziktir.

Sorumluluk ile ilgili bir diğer önemli nokta ise öznenin başkasının hatalarından dahi sorumlu olmasıdır. “[B]aşkalarının, onlara ait her şeyin ve hatta sorumluluklarının bile hesabını veren (*répondre de*) bütünsel bir sorumluluktan sorumlu[yumdur.]”¹⁰⁷ Dolayısıyla burada *sub-jectum*¹⁰⁸ kavramı önem kazanmaktadır. Bu kavram aracılığıyla öznenin başkası karşısındaki sorumluluğu, onun hatalarından bile sorumlu olması ve ona tabii olması olgusunu doğurur. Bu tabiiyet ise başkasının –yukarıda belirttiğimiz– “Öldürmeyeceksin!” emrine cevap verme zorunluluğundan ileri gelmektedir. Levinas'a göre “İnsan, başkası için duyduğu sorumlulukta başkasının ölümünden sorumlu olur.”¹⁰⁹ Burada başkasının talebi söz konusudur. Bu talep karşısında özne kendi elinde olmayan sebeplerden dolayı bile sorumludur. Var olması bakımından ve yaşaması bakımından sorumludur. Ona göre sorulması gereken soru şudur: “Var olarak ve varlıkta kalarak, öldürmüyor muyum?”¹¹⁰ Levinas bu soruya “Evet, öldürüyoruz” cevabını verir. Ona göre,

[i]şlerlik gösterdiği haliyle toplum içinde öldürmeksizin veya en azından birisinin ölümüne zemin hazırlamaksizin yaşanamaz. Sonuç olarak, varlığın anlamına ilişkin en önemli soru, (...) Leibnizci ‘neden bir şey var da, yok değil?’ sorusu değil, ‘varolarak öldürmüyor muyum?’ sorusudur.¹¹¹

¹⁰⁷ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 332-3

¹⁰⁸ “*Subjectum*”: “jectum”: “atılan”; “sub”: “alt”: Tabii / bağımlı olmak, altına konmuş olmak (“sou-mis”, bkz. “Soumission”: baş eğme, teslim olma, itaat, bağlılık), üstüne almak. ‘Sujet’ kelimesinin hem özne hem de tabii anlamlarına gelmektedir. Genel olarak bu paradoks -yani öznenin aynı anda hem özgür hem de bağımlı olması- öznenin eylemlerinin nedenleri ve sonuçlarından sorumlu olması ile açıklanır. Ama Levinas'ta ben sadece kendi eylemlerinden değil, başkasının eylemlerinden, hatta her şeyden sorumludur. Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler*'de söylediği gibi: ‘Hepimiz her şeyden ve herkesten ötürü herkesin önünde suçluyuz ve ben başkalarından daha fazla suçluyum’” (Calin ve Sebbah, 2011: 113, n.4.)

¹⁰⁹ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 342.

¹¹⁰ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 343.

¹¹¹ A.g.e., s. 343.

İşte bu noktada, başkasına karşı sonsuzca sorumlu olan özne bir “kendi-için değildir, (...) o aslen başkası içindir.”¹¹² Levinas’a göre bu öznelik başkasına karşı sorumluluğun neticesinde oluşmaktadır. Ancak bu hareket “başkasının yerine geçmeye (*substitution*) dek varır.”¹¹³ O halde, Levinas’a göre özne başkasının “kendi sorumluluğundan da sorumlu olduğunu”¹¹⁴ tekrar hatırlatmakta fayda vardır.

Bizim için önemli olan nokta, etik öznenin, başkası veya komşu karşısındaki sorumluluğunun bilincini Levinas’ın öne sürdüğü şekilde kavramasıdır. Bu noktada, Levinas’ın bizleri konuşlandırdığı başkasının “kendi sorumluluğundan” bile sorumlu olma konumu, son derece önem kazanmaktadır. Haddizatında, bu türden bir sorumluluk komşu ile karşılaşmada bir farkındalık doğuracaktır. İnsan varlığı olarak, var olmak ve yaşamak bile komşuya bir külfet olarak belirir. Etik öznenin, bu sebeple, sahip olduğu bir diğer sorumluluk komşuya bir külfet olmaktan kaçınmak olmalıdır. Bu bağlamda, öznenin komşu ile aynı ortamda yaşamaktan dolayı sorumluluğu artmaktadır. Zira komşu olmak paylaşmak demektir. O halde bu noktada Levinas’ın etik ilişkiyi “verme temelli ilişki olarak”¹¹⁵ tanımladığını hatırlamamız gerekmektedir. Bu vermenin yaşandığı terim olarak da Levinas’ın sorumluluk fikrini, yukarıda ele aldığımız, *diyak-r-oni* ve *litürji* kavramları ile özetlemek de mümkün olmaktadır. Bu iki kavram sadece komşuluk konusu kapsamında ele alınmalıdır ve bütün teolojik referanslarından arındırılmalıdır. Böylece bu iki kavram, Levinas’ın “başkası için sorumluluk” kavramının “komşuluk”taki tezahürü olarak anlaşılabilir.

2.1.7. Yakınlık ve Komşu¹¹⁶

¹¹² A.g.e., s. 331.

¹¹³ A.g.e., s. 333.

¹¹⁴ A.g.e., s. 331.

¹¹⁵ Gözel, *Öte/ki Metafiziktir*, s. 356.

¹¹⁶ Fr. *Prochain*: komşu, yakın, yaklaşan; *voisin*: Komşu, yakında oturan. Zira Levinas Başka’yı *yakın olması zorunlu olmayan yakın ya da komşu* olarak ele almaktadır. Ancak Levinas Fransızca Kitabı Mukaddes’te geçmekte olan “*yakın, yakınlaşan, sonraki, gelen*” anlamlarına gelen “*prochain*” kelimesini kullanmaktadır. Levinas’ın burada bahsini ettiği Fransızca konuşma dilinde “komşu” anlamına gelen “*voisin*” değildir. Strhan, s. 153. Ancak Kitabı Mukaddes’in Türkçe ve İngilizce çevirisinde ise aynı kelime “komşu” (*neighbour*) olarak sunulmaktadır. Levinas *Varlıktan Başka Türü* kitabında *prochain* kelimesini kullanır. Bizim anladığımız anlamda “komşu” anlamına gelen *voisin* kelimesi ise sadece komşuluktan bahsedildiğinde geçmektedir. Ancak biz Levinas’ın felsefesinin gelişimini de göz önüne alarak, onun Kitabı Mukaddese göndermede bulunarak bir kelime

Bu çalışmanın asıl konusunun komşuluk olması dolayısıyla Levinas'ta en çok önem arz eden mesele de onun komşuluk anlayışıdır. Levinas'ta komşuluktan bahsederken onun “yakın” ve “komşu” terimlerini ayrı olarak ele almayı uygun gördük. Nitekim Levinas'ın terminolojisinde bu iki terim bir kelimedede eritilir. Levinas'ın yakın ve komşu kavramlarını daha iyi anlayabilmek adına, onun *Varlıktan Başka Türü* kitabında ele aldığı yerinde olma/ikame, obsesyon (tasallut), rehin ve benzeri mefhumlara da değinmek gerekmektedir. Bunun yanı sıra, yakınlık fikrinin sorumluluk fikriyle yakından alakalı olduğunu da belirtmek gerekir. Haddizatında sorumluluk da başkasına yakınlıkta ortaya çıkmaktadır.

Levinas, ilk olarak, başkası ile ayrılık fikrinden yola çıkmıştır. *Bütünlük ve Sonsuz* kitabında merkezde ayrılık düşüncesi vardır. *Bütünlük ve Sonsuz* eserinde ele aldığı bu düşünce *Varlıktan Başka Türü* kitabında değişiklikler göstermektedir. Levinas, “*Bütünlük ve Sonsuz*'da, başkasının başkalığını, bu başkalıktaki *yabancılık* karakterine vurgu yaparak tasvir eder ve (...) başkasını komşu olarak adlandırmaktan kaçınır.”¹¹⁷ Levinas bizzat yakınlık kelimesinden kaçınmıştır, çünkü yakınlık kelimesinde bir ortaklık çağrışımı vardır. Oysa Levinas, *Varlıktan Başka Türü*'de özne ve başkası arasındaki ilişkiyi açıklamak için yakınlık mefhumunu kullanır. Ancak Levinas ayrılık fikrini tam olarak terk ettiği de söylemez. Zira Levinas'ın bahsini ettiği yakınlıkta tam bir birleşme veya bir bütün olma söz konusu değildir.

Yakınlık, ne birlik ne de kaynaşmadır, ne de yapışıklık ve bitişiklik. Yakınlıkta terimleri hem birbirleriyle ilişkili kılan hem de ayıran bir *ara* vardır: Birleşmeye, kaynaşmaya, bitişmeye perde olan ve fakat tam da bu yüzden yakınlığı mümkün kılan bir *ara* vardır, böylece terimler birbirlerine massolmazlar, ilişkide ayrı olarak kalırlar. Yakınlık aradaki fark, ayırım ya da mesafenin ortadan kalkmadığı bir durumda terimlerin tamamen birbirine yaklaşmasını ifade eder.¹¹⁸

oyunu yaptığını varsayıyor ve bu sebeple de *prochain* kelimesinin her iki anlamını da kabul ediyoruz. Ancak bunun özgüleştirilmesi gerektiğinden dolayı kimi yerlerde *prochain* kelimesini komşu olarak alıyoruz.

¹¹⁷ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*, s. 316-7.

¹¹⁸ A.g.e., s. 318.

Başkasıyla öznenin arasında her daim bir mesafenin olduğunu görüyoruz. O halde, yakınlık kavramını, pek âlâ, bu mesafenin hem varsayılması hem de kapatılma çabası olarak görebiliriz. Özetle, bu yaklaşma eylemi her zaman kendisinde bir uzaklığı barındırmaktadır. Bu uzaklık giderilmesi mümkün olmayandır. Zira yaklaşma uzakta olmayı da gerektirir. O halde bu yakınlık içinde bir uzaklığı barındırıyor diyebiliriz. Amacı ille de birleşmek olmayan bir yakınlıktır Levinas'ın burada bahsini ettiği. Haddizatında özne ile başkası arasındaki yaklaşımda yaklaşan öznedir. Ancak yakınlık öyle bir ilişkidir ki özne bu ilişkide yeri belirsiz olandır. Kimliklerin dışında olandır. Öyle ki, artık “kimse egonun veya öznenin kim olduğunu söyleyemez.”¹¹⁹ Burada yakınlığın “boşluğunda” bir özne olarak bulunmaktayızdır. “Ben” her zaman komşuya doğru hareket eder ve kendisini bir özne olarak açar. Ancak öznenin özneliğini belirleyen şey de yine başkasına karşı sorumluluğunda yatmaktadır.

Özne, başkasını ne kadar cevap verilesi görürse, sorumluluğu da o ölçüde artacaktır. O nedenle, başkasına doğru atılan her adımda sorumluluk artar, yükümlülük gelişir ve yaklaşma görevi daha da şevk verici hale gelir. Sorumluluğun bu sonsuzluğu, Başka'ya yaklaştıkça, onun yakınlığında ortaya çıkar.¹²⁰

Özne yakınlıkta komşunun alanına tam olarak erişemez. Kendisini onun yerine koyabilse bile, başkaya yönelik bu devamlı hareket unsuru onun başkası karşısındaki sorumluluğunun sonsuzluğuna işaret etmektedir. “Başkasının yerinde olma mefhumu rehine mefhumuyla birdir: Ben başkasına bunu istemiş olmaksızın ve hatta isteyebilir olmaktan önce bağlıdır.”¹²¹ Bu maruz bırakılma fikri, Levinas'ta oldukça önemli olan bir diğer mefhumla yol açar: Obsesyon. Başkasının aşkınlığının yarattığı bir durum söz konusudur yakınlıkta. Öyle ki, bir iz olarak kendisinde aşkın bir şey barındıran başkasının yüzü özneye musallat olur. Onu rehin alarak, sorumluluğunu ona dayatır. Ancak yüz yakınlıkta özneye musallat olup (obsesyon)

¹¹⁹ Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Alphonso Lingis (çev.), Hollanda: Kluwer Academic, 1994, s. 82.

¹²⁰ Robert Gibbs, “Hight and Nearness: Jewish Dimensions of Radical Ethics”, Adrian Peperzak (ed.), *Ethics as First Philosophy*, New York and London: Routledge, 1995, s. 17, Aktaran: Strhan, s. 151.

¹²¹ Calin ve Sebbah, s. 75.

onu tesiri altına alırken, aynı zamanda geri de çekilir. Bu sebeple de *bir-ara-dalık*¹²² terimi bu ilişkiyi son derece anlamlı bir şekilde açıklamaktadır.

Bu nedenden ötürü, “yakınlık kendisinde, farkın kayıtsız-olmama olarak titreştiği obsesyonudur.”¹²³ Burada Levinas obsesyon düşüncesini ele almaktadır. Bahsi geçen yakınlık mefhumu, “başkasının aşkınlığının yarattığı takıttan/tasalluttan ileri gelen paradoksu ifade etmeye çalışır.”¹²⁴ Böylece obsesyon mefhumunun zuhur edişi başkasının veya komşunun yüzünün aracılığında kendini gösterir. Bu yüz üzerinden özne şunu anlar: “Başkasının aşkınlığı bana musallat olur, yakamı bırakmaz, saplantı ve kaygıya dönüşür.”¹²⁵ Öyle ki en sonunda özneyi rehin alır. Özne bu sonsuz sorumluluktan yakasını bir türlü kurtaramaz. Burada aşkınlığın ortaya çıkışı, başkasına yakınlıkta giderek artan sorumluluktan kaynaklanmaktadır. Öyleyse yakınlıkta başkasından “uzaklaşmanın imkansız”laştığını ve bunun sebebinin de “ertelemeyen, mesafe koymadan, koşulsuzca başkası için mesuliyete teslim olma”dan kaynakladığını söyleyebiliriz. Nitekim Levinas *Varlıktan Başka Türü* adlı eserinde şöyle der:

Bir yaklaşma da ben öncelikle komşumun bir kölesiyimdir. Çoktan geç kalmış ve geç kaldığım için suçluyumdur. Ben dışarıdan emredildiği gibi, bana emreden otoritenin kavramları ve temsilleri tarafından benimsenmeden, travmatik olarak emredilmişimdir. Hem de kendime, “O halde benim için o nedir?” “Bana emretme hakkını nereden buluyor?” “Ben baştan beri borçlu olmak için ne yaptım?” diye sormadan.¹²⁶

¹²² Fr. *Non-différence*: kayıtsız olmama; *différence*: fark. (bkz. Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 318.). Burada iki kelimenin çağrıştırdığı anlam, komşuluk konusu bakımından son derece önemlidir. Levinas kayıtsız-olamamak ve fark kelimeleri arasındaki bağlantı üzerinden etik ilişkideki özne ve başkasının yaklaşma durumlarını göndermede bulunan bir terim oluşturmuştur. Bizler için bu terim, hem bir farkı, mesafeyi, arayı barındırması, hem de öznenin başkasına karşı etik sorumluluğa kayıtsız olamamasını belirtmesi bakımından son derece önem arz etmektedir. Haddizatında bu kelimeyi *bir-ara-dalık* olarak ele almak, komşu ve özne arasındaki ilişkinin bir arayı, boşluğu veya mesafeyi barındıran bir birlik olduğuna vurgu yapmaktır. Bizler için Levinas'ın komşuluk anlayışının en önemli noktası da öznenin komşuya yaklaşımda kendisini bulmasıdır.

¹²³ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 323.

¹²⁴ Calin ve Sebbah, s. 133.

¹²⁵ A.g.e., s. 133.

¹²⁶ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 87.

Levinas, komşunun kim olduğunu sorgulamanın haddimiz olmadığını belirtir. *Obsesyon*'un tek taraflı olduğunu ve her şeyin komşunun lehine olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Öznellik, o halde, “başkasının bana doğru hareketini dert etmeksizin, başkasına doğru gitmekten ibarettir.”¹²⁷ O halde, Levinas'a göre, özne ve komşu arasındaki ilişkide özne her zaman ilk adımı atan olmalıdır. Ancak, aynı zamanda, özne yaderktir ve edilgindir. O istemeden de olsa başkasına doğrudur. Sonsuz sorumluluğu onu kuşatmıştır. Bundan kaçamaz. Özne komşudan karşılık da bekleyemez. Zira bahsi geçen sorumluluğun çıkar-gözetmez bir sorumluluk olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla, komşudan karşılık beklemek onun başkalığına gölge düşürmek ve onu Aynı'da eriterek farklılıklarından ayırmak olur. Bu durumda şu soruyu sormak gerekir: Özne ve komşu arasında bir ortaklık var mıdır? Levinas'ın buna cevabının öznenin başkasına karşı sorumluluğu ve yükümlülüğünden kaynaklandığını ileri sürer. “Komşu benimle aynı türe ait olduğu için beni ilgilendiriyor değildir. O tam da başkasıdır. Onunla ortaklık¹²⁸ benim yükümlülüğümle başlar. Komşu kardeşir.”¹²⁹

Özne başkasına karşı tarih öncesine ve var oluşundan önceye dayanan sonsuz ve sınırsız bir sorumluluk ile var olmaktadır. Bu sebepten ötürü özne bu sınırsız sorumluluğunu tek başına tecrübe etmelidir. Öznellik, haddizatında, bu sorumluluğun ikame edilememesiyle oluşmaktadır. Zira öznenin konumunu bir rehinenin durumuna benzeten Levinas, öznenin başkası tarafından rehin alındığını ve kuşatıldığını öne sürer. Rehin alma durumunda kişi istese de istemese de rehin alınan kişi tarafından belli bir çıkar için rehin alınmıştır. Kişinin yapabileceği pek bir şey yoktur. Levinas başkasına karşı sorumluluğu da bu sebeple rehin alınmaya benzetir. Öznenin eli kolu

¹²⁷ A.g.e., s. 84.

¹²⁸ Fr. *communaute*; İng. *Community*. Levinas “ortaklık, toplum, topluluk” anlamlarına gelen “communaute” kelimesini kullanırken aynı derecede dikkatli davranmış mıdır acaba? Bu kelimenin iki anlamını da göz önüne alırsak, halihazırda toplumdaki Fransızca ve İngilizce dillerinde topluluk ve ortaklık arasındaki bağlantıya gönderme olduğu görülecektir. Burada bir aynılık, bir ortak nokta olduğu görülecektir. Özellikle Levinas'ın felsefesinin siyasi izdüşümünde bu problem sızdıran bir çatlak olarak ortaya çıkacaktır. Levinas için bu siyasi izdüşümden kaynaklanan çatlak aynı zamanda siyaset bilim içinde kapanmayan bir çatlak olacaktır.

¹²⁹ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 333 ve Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 87.

bağlanmış ve rehin alan başkasıdır. Levinas rehin mefhumu üzerinden sorumluluğu şöyle açıklar:

Rehine koşulu yüzündendir ki yeryüzünde acıma, merhamet, bağışlama ve yakınlık var olabilir. Bunlardan ne kadar azı da olsa, hatta şu “önce siz buyurun beyefendi” sözü dahi yeryüzünde bu yüzden vardır. Rehin koşulu, dayanışmanın sınır durumu değildir, ama o her dayanışmanın koşuludur. Kişiler arasında cereyan eden her övme, ödüllendirme ve cezalandırma gibi, her suçlama ve her eza, Ben’in öznelliğini dolayısıyla başkasının yerinde olma’yı varsayar –başkasının yerinde olma, “başkası tarafından”dan “başkası için”e olan transfere (...) gönderme yapan şu kendini başkasının yerine koyma imkânıdır.¹³⁰

Levinas’ın *Varlıktan Başka Türli* eserinde sorumluluğun yakınlıkta ortaya çıktığını söylemiştik. Bu yakınlıkta, yakın/komşu ile ilişki de etik ilişkiyi belirler. Bahsi edilen etik ilişkide bir karşılıklılık da yoktur. Komşu/Başkası tarafından kuşatılmışlığımızda yerimizi alabilecek olan kimse yoktur. Sorumluluktaki yerimizi ikame edemeyiz. Bununla beraber, karşılıklı bir ilişki beklentisinde de bulunamayız. Keza böyle bir ilişki, Levinasçı etik ilişkiyi sekteye uğratacaktır. Komşu’yla/başkası’yla aşkınlığa dayalı bu etik “ilişki –yakınlık, sorumluluk, obsesyon- tek yönlüdür, karşılıklı değildir.”¹³¹ Bunun yanında daha önce değindiğimiz gibi, yakınlık durumunda da komşu ile bir eş zamanlılık söz konusu değildir. Özne ve Komşu/Başkası arasında eşitlik namına hiçbir şey yoktur. Bu sebeple, bahsini ettiğimiz bu yakınlaşmada korunan farkı yada “ara”yı tekrardan hatırlamakta fayda vardır. *Bir-ara-dalık*, *diyak-r-oni* ve *litürji* kavramlarına komşunun başkalığını ele alırken tekrardan değinilmelidir.

Komşuluk ve yakınlık konusunu ele alırken, komşuyu/başkasını bir yabancı olarak mı yoksa bir yakın olarak ele almak gerekmektedir? Bu noktada iki tutum da sakıncalı görünmektedir. Levinas da bu konuda sabit bir fikre sahip değildir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun düşünceleri başkasını yabancı ve yakın olarak ele alma arasında gidip gelmektedir. Bu nokta da Levinas’ın *Varlıktan Başka Türli*

¹³⁰ Emmanuel Levinas, “Başkasının Yerinde Olma”, Özkan Gözel (Ed. ve çev.), *Levinas* içinde (227-281), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 254.

¹³¹ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas’ın Metafiziğine Giriş*, s. 326.

kitabında yakınlık mefhumuna ağırlık verdiğiine değinmiştik. *Bütünlük ve Sonsuz*'da ise başkası “yabancı” olarak ele alınmıştır. Ancak Levinasçı başkası kavramının siyaset zeminine uyarlamamasını Levinasçı düşünürler çok fazlaca eleştirirler. Levinas'a yapılan en sert eleştirilerinin dayanağı ise İsrail ve Yahudi meselesi ile ilgili Alain Finkielkraut ve Shlomo Molko'yla yaptığı söyleşide söyledikleridir. Bahsi geçen söyleşide Shlomo Molko bir yerde Levinas'a İsraililer için Filistinlilerin başkası olup olmadığını sorar. Bunun üzerine Levinas, o zamana kadar öne sürdüğü fikirlerle çelişiyor görünen şu sözleri sarf eder:

Başkası tanımım tamamen farklıdır. Başkası, akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba da olabilecek olan komşudur. Bu anlamıyla eğer başkası içinsiniz komşunuz içinsinizdir. Fakat komşunuz, başka komşuya saldırıyor veya haksızca davranıyorsa ne yapabilirsiniz ki? Burada başkalık farklı bir karaktere bürünür. Başkalıkta bir düşmanlık bulabilir ya da en azından kim doğru kim yanlış, kim haklı kim haksız sorularının cevabını bulma sorunuyla yüzleşiriz. Orada yanlış yapan insanlar vardır.¹³²

Levinas'ın takındığı bu tavır bir “skandal” olarak nitelendirilmiştir. Nitekim, Levinas'ın bu sözleri onun başkası üzerine dayanan hümanizmasını savunan taraftarlarını da hayal kırıklığına uğratmıştır. Bernasconi Levinas'ın sarf ettiği sözler ile ilgili olarak hayal kırıklığına uğrayan Levinasçı okurların daha en başta yanıldığını belirtir ve bu durumu şöyle yorumlar:

Başkası'ndan komşuya bu dolaysız geçiş, Levinasçı Başkası'nı yabancı olarak anlayan ve yabancıyı da komşunun zıddı olarak düşünen okurları için bir skandaldı, ama açık ki, bu okurların kapıldığı Levinas'ın politik aciliyet yüzünden etiğin temel görüşünden ayrıldığı hissi, onun başkalıktan ne anlamış olduğunu fark edememiş olmalarından kaynaklanır.¹³³

Bu noktada Levinas'ın “komşu” kavramını metafizik anlamda anlamak daha doğru olacaktır. Zira Levinas'ın bütün düşüncesini sergilemiş olduğu bu tavır üzerinden değerlendirilecek olursa, hiç şüphesiz onun Yahudi dininden büyük ölçüde

¹³² Emmanuel Levinas, “Etik ve Siyaset”, Cemalettin Haşimi ve Özkan Gözel (çev.), Zeynep Direk (haz.), *Sonsuzluğa Tanıklık* içinde (284-295), İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 290.

¹³³ Robert Bernasconi, “Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası”, Zeynep Direk (çev. ve haz.), *Levinas Okumaları* içinde (98-118), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s. 100.

faydalandığı görülecektir. Dolayısıyla, bahsi edilen mefhumların Yahudiler arasındaki komşuluk veya yakınlık olduğu da söylenebilir. Daha önce belirttiğimiz gibi başkasını tanımlamak için kullanılan komşu/yakın ve yakınlık kavramları Kitabı Mukaddes'in pek çok bölümünde karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki Levinas'ın komşu/yakın için seçtiği *prochain* kavramını da Kitabı Mukaddes'e atıfta bulunmak amacıyla kullandığını söyleyebiliriz. Levinas'ın düşüncesindeki bu siyasi izdüşüm çatlağını gören Alain Badiou'nün Levinas'ın etik anlayışını “bozulmuş din olarak” görmesinin sebebi de budur.¹³⁴ Öyle ki Levinas'ın felsefi izleği ve yaşamı da Badiou'nun bu iddiasını kanıtlar niteliktedir.

Bu minvalde, Levinas'ın “komşu” kavramı ile ilgili son olarak şunu söyleyebiliriz: komşu ile her zaman karşılaşmak zorunda değilidir. “Başkası ile hakiki karşılaşma onun çıplak ve soyut gerçekliği ile karşılaşmaktır, onun fenomenal düzlemi aşan şu gerçekliği ile karşılaşmaktır.”¹³⁵ Levinas'ın “başkası”, “yabancı” ve “komşu” terimlerinin yanı sıra “dul”, “yetim” ve “yoksul” gibi terimler günlük anlamlarının dışında kullanılmışlardır. Bunlar filozofun teşbih yapmak ve düşüncesini daha iyi aktarabilmek için kullandığı kavramlardır. Levinas'ın bu kelimeleri tamamen “teknik” olarak kullandığını da eklemek gerekir.

Levinas bu kelimeleri, dışarıdan gelip vicdanımı alt üst eden, özgürlüğümü, özerkliğimi ve kendimden memnuniyetimi tartışma konusu eden ve beni etik tavra, yani kendimden ve dolayısıyla varlıktan kopmaya davet, daha doğrusu icbar eden kimseyi tasvir etmek üzere “teknik” bir anlamda kullanır.¹³⁶

2.1.8. Üçüncü Taraf

Komşu kavramının etik alanından politikaya bir geçiş içermesi kaçınılmazdır. Öte yandan, “Üçüncü” kavramı, Levinas'ın etik felsefesinin politika ve Varlık düzlemine aktarılmasına hizmet etmektedir. Levinas'a göre etik bir Söyleme'dir (*le dire*), adalet ise Söylenen'dir (*le dit*). Bu durumda Levinas'ın felsefesinde kaçınılmaz

¹³⁴ Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Tuncay Birkan (çev.). İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s.37.

¹³⁵ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafizikine Giriş*, s. 329.

¹³⁶ Bernasconi, *Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası*, s. 105.

bir uğrak olan Üçüncü taraf, etik ilişkide bahsi edilen çiftlerin ilişkisini sekteye uğratabilir. Böylece Üçüncü özne ve başkasını da içine alarak bir başka ilişkiyi oluşturmaktadır. Bu ilişkide, Üçüncü de bir yakınlık talep edebilir. Burada öznenin başkasına veya komşuya karşı sorumluluğunu tekrardan ele almak gerekmektedir. Şöyle ki;

Eğer yakınlık sadece başkasını buyursaydı, kelimenin tam anlamıyla hiçbir sorun ortaya çıkmazdı. Ne bir soru, ne bilinç, ne de öz-bilinçlilik ortaya çıkardı. Öteki için sorumluluk, sorulara öncel bir dolaylılık, bir yakınlıktır. Başkası için sorumluluk, Üçüncü tarafın belirmesiyle birlikte bir sorun haline gelir.¹³⁷

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Levinas'ta Üçüncü ile ilgili pek az düşünce vardır. Levinas'ın felsefesinde Üçüncü hakkında üç ayrı açıklama vardır: Üçüncü taraf (*le tiers*), Üçüncü kişi (*la troisième personne*) ve o'luk/hu-viyyet (*illeity*). Burada hiç şüphesiz en büyük soru, Üçüncü'nün halihazırda başkasının yüzünde bulunup bulunmadığıdır. Levinas buna da tek bir cevap vermemektedir.¹³⁸ Zaten Üçüncü ile ilgili ayrımlar da buradan kaynaklanmaktadır. Sözelimi, O'luk/hü-viyyet kavramı Tanrı'yı ifade ederken veya onun yerine konulabilecek bir mefhum diye düşünülürken; Üçüncü kişi mefhumu “evrensel akla karşılık gelen nötr gözlemcidir.”¹³⁹ Ancak bizim için önem arz eden unsur, Üçüncü tarafın nasıl olup da etik ilişkinin adalettteki ya da politikadaki insanlar arası ilişkiye açıldığıdır.

Levinas'ın bahsini ettiği komşu kavramını politikaya uygularken, onun “Başkası” veya “komşu” kavramlarını doğru anlamak ve kavramak gerekir. Şu ana kadar Levinas üzerine yapılan çalışmalarda, Levinas ve düşüncesi hakkında bir takım yanlış anlaşılmalarda olduğu görülmektedir. Levinas'ın Yahudi dininden faydalandığı ve terimlerini de oradan aldığı düşünülebilir. Buna yönelik itirazlar kabul edilebilir.

¹³⁷ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 157.

¹³⁸ Levinas Üçüncüyü başkasıyla karşılaşmadan sonra sahneye dahil olan bir mefhum olarak ele alır. “Üçüncü taraf zaten yüz yüze yerleşik olduğu için etikten politikaya geçişe içkindir” diyebiliriz. Bu durumda üçüncü taraf toplumsallaştıran bir yanı kendisinde barındırır. Dolayısıyla “bu durumda Başkasına karşı sorumluluğum, Başkasının başkalarına karşı sorumluluğunu bir yana bırakmama izin vermez.” Bu konu hakkında daha derin bir açıklama için bkz. Robert Bernasconi, “Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi”, Zeynep Direk (ed. ve çev.), *Levinas Okumaları* içinde, (33-51), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, s.38.

¹³⁹ Bernasconi, *Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi*, s. 34.

Bu bağlamda komşuluğu sadece yakın ve birader (Yahudi dinine göndermede bulunarak) olarak ele almak, onun içerdiği yabancı ve ecnebiyi görmezden gelmek demektir. Hâlbuki Levinas'ın felsefesinde asıl anlam Başkalığa yani yabancılığa yüklenmektedir. Levinas'ın politik söylemlerinde ortaya çıkan bir takım sorunların eleştirilmesinde elbette bir haklılık vardır. Gelgelelim, Levinas'ın sadece Molko ve Finkielkraut ile yaptığı söyleşide söylediklerini baz alarak, yabancı ve başkalığı kendinde barındıran komşuyu yok saymaları kabul edilemezdir. Bizim buradaki gayemiz de, Levinas'ın hayranlarında hayal kırıklığı yaratan sözlerinden sıyrılarak, onun felsefesinin başkalığa vurgu yapan asıl anlamını yakalamaktır. Böylece Levinas'ın komşu kavramını Üçüncü mefhumu üzerinden ele alarak, bu kavramın politikaya geçişinde nasıl bir rol oynadığını açıklayabiliriz.

Levinas'ın etik anlayışında öznenin -başkasının aşkınlığı nedeniyle- bir edilginlik, yaderklik içerisinde gösterildiğini daha evvel belirtmiştik. Edilginlik özneyi komşuyla yüz yüze bırakır. “Levinas, ötekinin yüzünü, bir terk edişin bıraktığı iz olarak betimler. Bu nedenle yüz, bir görüngü değildir. Ona hep geç kalınır, çünkü yüz telafi edilemez geçmiştir.”¹⁴⁰ O halde burada bahsi edilen yüz tasvir edilemez, çizilemez, bilinemez bir muammadır. Burada yüzün bilinmesi bir şiddet olarak algılanabilir. Yüzü tamamen bilmeye ve kavramaya yönelik “bu eylemler, hep bir dolayım içerdiğinden, ötekine uygulanan bir şiddet –[başkasının], öznenin tasarımlarına indirgenmesi– olarak ortaya çıkar.” Levinas'ın bahsini ettiği “etik ilişkide, [başkası], benim tasarımlarımı yıkararak, benim varoluş zeminimi sarsar.”¹⁴¹

İmdi, Levinas'ta etik olmayana dönüş yapmak için Üçüncü'nün ortaya çıkması gerekmiştir. Üçüncü'nün ortaya çıktığı durumda özne ve komşu arasındaki asimetric ilişki sekteye uğrar. Varlık alanında simetri, eşitlik, özerklik ve senkroni (aynı zamanlılık) olduğunu daha önce belirtmiştik. Ancak etiği ontolojiye önceleyen Levinas'a göre ise özne ve başkası arasında asimetric, eşitsizlik, yaderklik ve diyakroni vardır. Özne ve başkası arasında Üçüncü'nün olaya dahil olmasıyla eşitlikten, ortaklıktan ve simetriden söz edilebilir. Levinas felsefesinin, adalet söz konusu

¹⁴⁰ Elif Çırakman, “Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, Özkan Gözel (yaz. ve haz.) *Levinas* içinde (407-435), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 419.

¹⁴¹ Çırakman, s. 411.

olduğunda, en önemli unsuru da bu sebeple “Üçüncü” mefhumudur. Üçüncü, Levinas’ın düşüncesinin politikaya açılan kapısıdır. Yüz yüze ilişkide özne ve başkasının/komşunun içinde bulunduğu asimetrik ilişki, Üçüncü’nün açısından bakıldığında artık eşitlik olarak görünmektedir.¹⁴² Bu tür bir ilişkide “insanlık *bana* bakmaz, *bize* bakar. Ayrılık yüz yüzenin ön koşuludur; fakat Üçüncü taraf aracılığıyla Başkasıyla bir araya gelirim.”¹⁴³ Bu durumda Levinas’ın etik anlayışının politikaya yansımada Varlık alanına dönmek gerekecektir. Levinas’ın özgün felsefesinde kurmuş olduğu bu zemin bu sebeple etikten başlayıp ontolojiye doğru bir geçişi öngörmektedir. Öyleyse Üçüncü’yü ön plana almak Levinas’ın etiğinin ontolojiye açılışı olarak görülebilir mi? Levinas’ta etik ve ontolojinin birbirine bağlandığı yer şu hâlde Üçüncü taraftır.

Üçüncü uzakta olan ve adaleti talep edendir. Üçüncü’nün burada olması öznenin başkasına yaderkliğine karşı başkasının da özneye karşı yaderkliğini devreye sokar. İşte simetri tam da burada ortaya çıkmaktadır. Ancak bu özne için geçerli değildir. Bu Üçüncü’nün bakış açısı için böyledir. Başkasına karşı sorumluluğunun karşılıklı olması özneyi ilgilendirmez. Çünkü özne başkasına karşı halen sonsuzca sorumludur. Bu sorumluluk sadece Üçüncü’nün bakış açısından bakıldığında karşılıklı olmaktadır. Yani Üçüncü devreye girdiğinde. O halde Üçüncü kavramının bir ayağının

¹⁴² Levinas bu konuyla ilgili olarak Heidegger’de karşı olduğu şeye döner gibidir. Öyle ki Heidegger’de bir yan yanalık ilişkisi olması kaçınılmazdır. Levinas bundan şu şekilde bahsetmiştir: “Heidegger’de ahlaki ilgi, *Miteinandersein* (başkasıyla birlikte olmak), öteki-ile-olmak, dünyadaki mevcudiyetimizin bir anından başka bir şey değildir. Merkezde yer almaz. *Mit* (ile), hep ...’nın yanında olmaktır... bu, Yüz’e varma değildir; *zusammensein*’dir – birlikte olmak’tır, belki de *zusammenmarschieren*’dir –birlikte yürümektir.” Emmanuel Levinas, “Başkasının Yerinde Olma”, Özkan Gözel (Ed. ve çev.), *Levinas* içinde (227-281), İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 254. Burada yanında olmak terimini simetri olarak alabiliriz. Ancak bu ilişki Levinas için sadece üçüncü bakış açısından bakıldığında öyle görünmektedir. Zira özne etik ilişki içerisindeyken sadece başkası-için-olmak’tadır. Burada “Heidegger’in *Miteinandersein* görüşü ile Kafka’nın tekrar tekrar ortaya çıkan harikulade ama gizemli bir ahenk içinde olan, görülebilen ama anlaşılamayan çiftler teması arasındaki çarpıcı yakınlığa dikkat etmek gerekir. Bu, Kafka’nın saplantılı bir şekilde dönün dönüp geldiği bir temadır: K.’nin iki asistanı, Blumfeld’in iki yardımcısı, dans eden ama uyusuk iki kız ve nihayet –sanki serinin zirvesi olarak- son derece senkronize bir şekilde hareket eden iki selüloit top... Bütün bu çiftlerin ortak noktası, dışarıdan görünüşte ahenk içinde hareket eder gibi görünmeleri ama işitilebilir bir şekilde hareketlerini açıklamamalarıdır; hareketler arasındaki bağıntı *tarafsız* bir gözlemcinin, *müdahil olmayan* ve *bağımsız* bir gözlemcinin onlar hakkında anlayabileceği tek şeydir. Blumfeld’in yardımcıları ancak Blumfeld tüm sesleri bastıran pencerenin diğer tarafından kendilerine baktığında birbirleriyle konuşurlar.” Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Alev Türker (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016: s. 74, n.13.

¹⁴³ Bernasconi, *Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi*, s. 40.

etik, bir ayağının ontolojide yer aldığını söyleyebilir miyiz? Üçüncü'nün burada “bir diğer başkası” olduğunu da belirtmek gerekir. “Üçüncü tarafın, öteki ile girilen yüz yüze ilişkinin ikiliğini, Üçüncü olarak bozabilme yetkisi, ne onun ampirik ortaya çıkışından ne de varlıksal statüsünden kaynaklanmaktadır. Bütün mesele, aslında onun da “bir başka başkası” olmasıdır.¹⁴⁴ “Yaşadığımız dünyada, yalnızca bir tek “karşılaşılan” yok; dünyada hep bir Üçüncü var: O da benim başkam, benim *komşumdur*.”¹⁴⁵ Ancak bu komşunun kimliğini belirlemek veya Üçüncü'nün onunla ilişkisini belirlemek ayrı bir soruna sebep olmaktadır. O halde şöyle sormak lazım:

Adalet nasıl olabiliyor? Yasaların koşulu ve adaleti ihdas eden insanların çokluğu olgusudur, diye cevap veriyorum buna. Eğer başkasıyla yalnız olsaydım, ona her şeyi borçlu olurum; oysa başkasının yanında Üçüncü bir kişi var. Komşunun (yakınının) Üçüncü kişiye göre ne olduğunu biliyor muyum? Üçüncü kişi onunla hem fikir mi, onun kurbanı mı, bunu biliyor muyum? Kimdir komşum?¹⁴⁶

İşte bu noktada komşu ile ilgili olarak verilebilecek belki de en iyi cevap şöyle olmalıdır: “*Komşu hem yakındır, hem de yabancıdır*.”¹⁴⁷ Komşu kavramının Levinasçı etik bağlamı içerisinde -Üçüncü'nün alanına hazırlamak için- bu iki anlamı da barındırabileceğini belirtmek gerekmektedir. Haddizatında komşunun ne olduğunun bilinmemesi fakat aynı zamanda onun komşu olduğunun bilinç tarafından sezilmesi gerekmektedir. Bu durumda komşuyu sadece bir başkası olarak almak ve içerisinde başkalığı barındırdığını bir ön kabul olarak belirlemek gerekir. Bu sebeple komşunun başkalığını etik alana bağlı olarak ele almak daha doğru olacaktır.

Son olarak, şunu da belirtmek gerekir ki, “Levinas'ın ilgilendiği nokta; yüz yüze politik olanın etik bir sorgulamanın zeminini nasıl oluşturduğuyla ilgilidir.”¹⁴⁸ Onun “felsefesi uzlaşımalsal bir biçimde siyaset felsefesi olarak kabul gören şeye

¹⁴⁴ Çırakman, s. 414.

¹⁴⁵ Emmanuel Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, Raul Fornet-Betaucourt ve Alfredo Gomez Müller (söyleşiyi yapan), Medar Atıcı (çev.), Sonsuzluğa Tanıklık içinde (241-260), İstanbul Metis Yayınları, 2010, s. 242.

¹⁴⁶ Levinas, *Etik ve Sonsuz*, s. 328.

¹⁴⁷ Gözel, *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*, s. 327.

¹⁴⁸ Bernasconi, *Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi*, s. 38.

massedilemez, bu felsefe hiçbir zaman siyaset felsefesine massedilmek niyetiyle yapılmamıştır ki, zaten gücü de buradan gelir.”¹⁴⁹ Bu sebeple de biz Levinas’ın felsefesine içkin olan politikayı ele almakla yetineceğiz. Her ne kadar Levinas’ın düşüncesi politik amaç güden bir düşünce olarak öne sürülme de, bizler Levinas’ın felsefesinin yalnızca bir sekansını ele alacağız. Levinas’a göre “etik politikayı denetlemeli ve düzeltmelidir. Burada etik ve politikanın çekişen taleplerinin nasıl uzlaşılacağını da açıklamak ister Levinas.”¹⁵⁰ Onun göz önünde bulundurduğu “etik ile politika arasındaki çatışmaydı; bu çatışmada etik politik toplumu sorguluyordu, ama aynı zamanda da politik olanın pazarlığını”¹⁵¹ yapıyordu. Bu sebeple de bizler “komşu” kavramını seçtik. Levinas felsefesinde en büyük önemi de bu mefhumu atfettik. Haddizatında, “komşu” ve “Başkası” kavramları politikayı felsefe sahasına çekebilecek ve onu denetlemeyi sağlayabilecek yegâne köprüdür.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 51.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 43.

¹⁵¹ A.g.e., s. 45.

3. JACQUES DERRIDA VE KOMŞUYA KARŞI KONUKSEVERLİK

Jacques Derrida'nın konukseverlik düşüncesinin Levinas'ın başkalık ve komşu düşüncesinin devamı olduğu öne sürülebilir. Bu nedenle, çalışmamızda Levinas'ın felsefesinin bir devamı olarak, Derrida'nın konukseverlik düşüncesini ele alacağız. Derrida'nın konukseverlik kavramını, Levinas'ın başkalık felsefesinin politikaya açılan bir uzantısı olarak ele almak gerekmektedir. Zira Derrida'nın konukseverlik düşüncesi ile Levinas'ın komşuluk düşüncesi yakından alakalıdır. Bu iki düşünce aslında iki filozofun kesişme noktasını belirtmenin yanı sıra birbirlerini de tamamlamaktadır. Konukseverlik, komşuya karşı konukseverlik olarak ele alınmalıdır. Komşu, Derrida'nın belirttiği anlamda, hem koşulsuz hem de koşullu konukseverliği barındırır ve tıpkı onun gibi bir açmaza neden olmaktadır.

Derrida konukseverliği açılmak üzere pek çok kavram ve motife başvurur. Özellikle kelimelerin köklerine kadar inerek, deyim yerindeyse, kelimeler üzerinden düşüncesini açıklamaya çalışır. Konukseverliği de bunun üzerinden değerlendirmektedir. Bunun için Derrida'nın öncelikli durağı Sokrates'in diyalogu olacaktır. Konukseverliği adım adım ele alan Derrida için bu diyalogdaki en önemli kavram yabancı (*xenos*) kavramıdır. Dolayısıyla ilk adım da yabancı kavramına atılacaktır. Bu nedenle, Derrida konukseverliğe odaklanmadan önce yabancıyı tanımlamayı düşünür. Zira gerçek anlamda konukseverlik, hiç beklenmedik bir anda çıkagelen, davet edilmemiş olan yabancı olmalıdır. Ancak Derrida, bu yabancıyı tanımakta ısrarcı olacağımızı ve “adinız nedir?”¹⁵² sorusuyla başlayacağımızı belirtir. Bu soru, yabancından yabancılığı alan ilk sorudur belki de. Ancak yabancıyı tanımak için uygulanan her eylemin indirgemeci Batı felsefesinin bir ürünü olacağını -

¹⁵² Jacques Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Rachel Bowlby (çev.). California: Stanford University of Press, 2000, s.27.

Levinas'ın öne sürmüş olduğu gibi- akılda tutmamız gerekmektedir. Aslında bizler de böylece Derrida'nın izleğini takip etmiş olmaktadır. Derrida konukseverlik üzerine düşünürken öncelikle iki yaklaşımın etkisinde kalmıştır. Bunların ilki Kant'ın düşüncesi olan evrensel konukseverlik anlayışı yani koşullu konukseverlik iken, ikincisi Levinas'ın benimsediği koşulsuz konukseverlik yani başkasının rehinesi olduğumuz konukseverliktir. Bizim çalışmamız için önemli olan yanı ise, Kant ve Levinas'ın karşılaştırılması ile ortaya çıkan sentezdir. Yani başkası olan komşunun konuk edilmesinin koşullarını aramaktır.

Derrida'nın çıkış noktalarından ilki *Kral Oedipus* oyunudur. Onun *Kral Oedipus* oyunu üzerine yaptığı incelemeleri de göz önüne alacak olursak, konukseverlik düşüncesinin hukuki ve politik olarak düzenlenme şansı artabilir.¹⁵³ Bu nedenle Derrida, “Konukseverlik Üzerine” adlı kitabında konukseverlik konusuna adım atmadan önce yabancıyı tanımlar. Burada söz konusu yabancıyı tanımlamak konukseverliği anlamak için elzemdir. Derrida konukseverlik kavramını Sokrates'in savunmasına ve Kral Oedipus'a göndermede bulunarak açıklamaya çalışır. Yabancı sorunu ile başlayan Derrida, *xenophobia*¹⁵⁴ kavramına vurgu yaparak, aslında bir anlamda Levinas felsefesini politik olana açmaktadır. Derrida bu noktada bir de hukuki ve politik düzeni işin içine katarak yabancı sorununu daha geniş bir zemine yayar. Konukseverlik kavramın hukuki ve politik alanda nasıl zuhur ettiğini de bu nedenle gözler önüne sermeyi uygun görmüştür. Burada yabancıya ne gibi haklara sahip olduğunu Derrida Kant'a gönderme yaparak tekrardan ele almaktadır. Burada Kant'ın bahsini ettiği konukseverliğe göndermede bulunur. Koşullu ve koşulsuz konukseverliklere de yine politika bağlamında yaklaşmaktadır Derrida. Derrida'ya göre “yabancı her şeyden evvel yasal dil ve konukseverlik yasalarına yabancı olandır.” Böyle bir durumda yabancı olanın konukseverce karşılanabilmesinin yolu bütün koşullardan kurtulmak olacaktır. Derrida daha ilginç bir noktaya değinerek yabancıya konukseverlik talep edebilmesi için “evin efendisi, konuk eden, kral, efendi, otoriteler, ulus, Devlet ve benzeri” tarafından kendisine dayatılmış bir dilde gerçekleştirilmesi

¹⁵³ Zeynep Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Defter Dergisi*, Sayı 31, 1997, s. 14.

¹⁵⁴ Yunanca “xenos” (yabancı) ve “phobia” (korku) kelimelerinden gelmekte olup “yabancı korkusu” anlamına gelen bu kelime Derrida tarafından *On Hospitality* kitabında sıkça kullanılmıştır.

gerekir. Zira yabancının ya da yabancıya karşı konukseverlik ile ilgili ilk soru da dil noktasında ortaya çıkar.

Derrida yabancıyı açık bir şekilde politikleştirir ve ona karşı sunulan konukseverlikte onun bizim dilimizi konuşup konuşamamasını sorgulamaktadır. Bu noktayı daha da açmak için şiddet kavramını kullanır. Ona göre yabancıya kendi dilimizi konuşmayı dayatmak ilk şiddet eylemidir. Keza şunu unutmamakta fayda vardır: “Konukseverlik her zaman şiddeti barındıracaktır.”¹⁵⁵ İşte burası tam da konukseverlik sorusunun başladığı yerdir. O halde, “yabancı bizim dilimizi bütün bakımlarından anlamak ve olası bütün uzantılarıyla konuşmak zorunda mıdır?”¹⁵⁶ diye sorar Derrida. Ancak bununla da yetinmez ve şu soruyu da sorar: Eğer bahsini ettiğimiz bu yabancı hâlihazırda bizim dilimizi biliyorsa ve dil aracılığı ile paylaştığımız her şeye vakıfsa, yine de bu yabancıyı ağırlamaktan ve konukseverlik göstermekten bahsedebilir miyiz?¹⁵⁷ Bu noktada Derrida'nın bu sorusunun sosyopolitik ve fenomenolojik zeminde ele alınması da mümkündür.

O halde yabancıya karşı davranışımız nasıl olmalıdır? Ya da onu nasıl karşılarız? Yabancının karşılanması nasıl olabilir? Ya da yabancı ne kadar süre ile kalır? Bu yabancının bize görünme süresi ile eş değerdir. Bizim bir görme alanımıza ya da deneyim alanımıza (*peros*) girdiği andan itibaren bu yabancı sadece bir anlığına yabancı olarak kalacaktır. Dolayısıyla konukseverliğin deneyimlenmesinin tek anı kapı eşiğidir. Bu anlık yabancılık bir deneyime (*ex-peros*) tabi olmak zorundadır. Yabancı öznenin duyu alanına girebilir olması durumunda, özne bu yabancıyı - Levinas'ın Batı felsefesine yüklenişi gibi- kendi içinde eritmeye girişecektir. Ona evvela bir isim bulacaktır. Yabancı sadece ilk karşılaşılan anda yabancı olacaktır. O halde konukseverlik, gerçek/mutlak konukseverlik, yabancıyla karşılaşmanın bu ilk

¹⁵⁵ Derrida, *Konuksever(-er/-mez-)lik*, s.16.

¹⁵⁶ Derrida, *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*, s.15.

¹⁵⁷ Derrida, *Konuksever(-er/-mez-)lik*, s.16.

anından itibaren ona yabancı bile demeden onu konuk etmek olmalıdır. Böylece mutlak bir konukseverliğin imkânı sağlanabilir.

Derrida, konukseverliğin bir ‘hoş geldin’ deme ile başlayacağını öne sürer. Öyle ki gerçek bir konukseverlik olabilmesi için eşikte, davet edilmeden gelene “hoş geldin” demek gerekmektedir. Ancak konukseverliğin mümkün olabileceği tek yer gerçekten de kapı eşiği midir?

Ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapısız, penceresiz ev olamaz da ondan. Fakat kapı ver pencereler olunca da, bu birisinin anahtarı var ve o konukluk koşullarını denetlemeli demektir. Bir eşiğin olması gerekir. Ama eşik varsa, artık konukluk yok demektir. Davete dayalı konuklukla Tanrı misafirinin konukluğu arasındaki ayırım, aralık da budur. Tanrı misafirliğinde kapı yoktur. Herhangi bir anda herhangi bir kimse gelir ve anahtara gereksinimi olmadan kapıdan geçer. Tanrı misafirleri varsa, gümrükler denetlenmez. Davet durumunda gümrük ve polis denetimi olur, böylece konukluk eşik ve kapı haline gelir.¹⁵⁸

Derrida konukseverliğin etik deneyimi olarak “yüz” mefhumunu ele alır. Konukseverlik kavramını tahayyül ederken Derrida yüz mefhumunun karşılanması üzerine kafa yormaktadır. Burada söz konusu olan bir yabancıнын karşılanmasıdır. “Levinas’a göre, başkasını karşılayış alımlayışı ya da duyumların kabulünü etik bir ilişki olarak belirler. Konukseverliğin belirlenebilecek bir deneyimi yoktur; deneyimin temel yapısı olan intentionalite, en genel haliyle konukseverliktir.”¹⁵⁹ Konukseverlik yüzü karşılamamanın adıdır artık. “Yüz tematize edilemez olduğu için aslında konukseverlik de tematize edilemez.”¹⁶⁰

Derrida için daha da ilginç olan bir başka nokta daha vardır. Garip ama bizler için son derece aydınlatıcı olan şey, ev sahibinin konuğu bir kurtarıcı gibi beklemesidir. Öyle ki, sanki yabancı evin anahtarlarını elinde tutuyor gibidir. Hatta bu yabancıнын dışarıdan gelerek yasaları düzenlediğini ve ulusu kurtardığını da söyleyebiliriz. Yabancı, ev sahibini ve onun gücünü korumasını sağlar. Bu durumda

¹⁵⁸ A.g.e., s.29.

¹⁵⁹ Direk, *Konukseverliğin Düşüncesi* s.27.

¹⁶⁰ A.g.e., s.26.

da Derrida, ev sahibini kendi gücünün, evinin, özneliğinin esiri olarak görür. Çünkü ev sahibi, yani davet eden, “hoş geldin” diyen evin sahibi evine misafir aracılığıyla girer. Ancak sonunda davet edilen konuk, davet eden konumuna geçer. Derrida için bu Levinas’ın bahsini etmiş olduğu ikame (*substitution*) ile de yakından alakalıdır. Zira öznellik, hem Derrida için hem de Levinas için başkasının rehinesi olmaktır.

Yabancı özneyi rehin alır; keza o, henüz bir misafir olarak gelmeden önce bizleri rehin almıştır. Aynı olan ile aynı alan içerisinde yaşamakta olan özne aslında kendisine yabancı olanı sürekli olarak etrafında barındırmaktadır. Derrida’ya göre yabancıların bizim için bunun ötesinde bir anlamı daha vardır. Derrida’ya göre “yasa (*xenia*) dışında veya öncesinde bir yabancı (*xenos*) yoktur.”¹⁶¹ Yani herhangi bir kimse yasaların önünde ve öncesinde nasıl olduğuna göre tanımlanır. Dolayısıyla yabancı yasanın içinde, onun oluşmasının temelindeki şeydir. Öyle ki, aslında içeriği oluşturan “dışarıdaki”dir. Aslına bakılırsa, aynı ile yabancı/farklı arasındaki farkın gerçekten de bir fark olmadığı görülebilir. Zira bu fark tam da aynıyı oluşturan şeydir. Bu bakımdan da aslında yabancı olan kendi içerisinde her daim aynı olandan bir parçayı barındırıyor olacaktır. Yani, farklı olan aslında aynıının kendisinden farklıdır. Böylece yabancı şehirde yaşayan insanlara “aynı”lara, kendilerini tanımlamaktadır. Başkayı karşılayan “aynı”, başkasının sonsuzuna açılır, ama sonsuz, öznenin sonlu aynılığında zaten önceden-anarşik bir biçimde karşılanmıştır.”¹⁶² Bu durum özellikle konukseverlik mefhumu söz konusu olduğunda önem kazanmaktadır.

“Daha konukseverliğin ne olduğunu bilmiyoruz. (...) Daha bilmiyoruz, ancak bir gün bilecek miyiz? Bu bir bilme sorunu ve bir zaman sorunu mudur?”¹⁶³ Derrida bu tümcenin “en az üç ve kuşkusuz dörtten fazla anlamı”¹⁶⁴ olduğunu söyler. Ancak bundan önce Derrida *acceptio* kelimesinin önemine vurgu yaparak, hem kabul etme hem de ağırlamak anlamına gelen bu kelimenin konukseverlik sorunun çekirdeğini

¹⁶¹ Derrida, *Of Hospitality*, s.29.

¹⁶² Direk, *Konukseverliğin Düşüncesi*, s.27.

¹⁶³ Derrida, *Konuksev(-er-/-mez-)lik*, s.15.

¹⁶⁴ A.g.e., s.15.

oluşturduğunu ileri sürer.¹⁶⁵ Burada kabul etme ile birlikte ortaya çıkan şiddeti amaçlamaktadır Derrida. Zira Derrida'ya göre ev sahibi ya da konuksever kendi evinde pek çok kez alır ve verir. Ancak bunu gerçekleştirirken “[e]v sahibi kendi dilinin yasasını ve sözcüklere kendi yüklediği anlamı yani kendi kavramlarını dayatmakla başlama eğilimindedir.”¹⁶⁶ Bu da şiddet olarak ortaya çıkmaktadır. İşte burada, Derrida'nın bahsini etmiş olduğu anlamlara dönecek olursak, ilk vurgu bilmek fiili ile alakalı olacaktır.

O halde konukseverliğin bizler için önemine gelecek olursak, bu kavramın komşuluk mefhumunun politikaya yansımada kullanıldığı aşikârdır. Mülteci meselesi üzerinden düşünülecek olursa, konuya daha fazla açıklık getirilebilir. Zira Derrida'nın bahsini ettiği konukseverlik de tıpkı Levinas'ın bahsini ettiği komşu sevgisi gibidir; bir *aporiadır*. Komşu'nun kim olduğunu tanımlamakla başlayan bu sorun, konukseverlikte de devam eder. Zira konukseverlik tam da (“yakın veya uzak olan”) komşunun kim olduğunu sormadığında gerçekleşir. Kapının önünde durarak, beklenmeyi ağırlandırmaktır. “Ev sahibi beklemeden beklemektedir. Kimi beklediğini bilmeden beklemektedir.”¹⁶⁷ Bu bağlamda daha önce değinmiş olduğumuz gibi, konukseverlik ancak kapının eşiğinde yaşanan bir tecrübe veya andan ibaret gibi görünmektedir.

Konukseverlik, komşu kavramının politikadaki bir açılışıdır. Zira konukluk hakkı komşunun sahip olduğu bir haktır. Bu hakkın nereden kaynaklandığını da sorgulamak gerekebilir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekiyor ki, konukseverlik kavramı devreye girdiği andan itibaren, pratik olarak politik olana yazgılanmıştır. Zira bu kavramı teknik anlamından sıyrarak kullanmak, modern filozoflar için de önemi olan mülteci krizi için son derece önemli hale gelir. Zira Derrida'nın bizzat kendisi de bir mültecidir. Bu durumda aslında konukseverlik tecrübesini bizzat kendisi Cezayir'den Fransa'ya geçtikten sonra yaşamıştır. Mülteci sorunu konukseverlik

¹⁶⁵ A.g.e., s.15.

¹⁶⁶ A.g.e., s.16.

¹⁶⁷ A.g.e., s.21.

meselesinin gerçek anlamda yaşandığı tek alandır. Ancak tam da bu noktada şunu hatırlatmak gerekir: Bu konukseverlik koşulsuz bir konukseverlik değil, ancak koşullu ve sınırlı bir konukseverliktir. Zira bu konukseverliğin belli başlı bazı koşulları olacaktır. Bu koşullar özellikle ulus-devletin bekasını korumak için dayatılır. Burada konuk olanın konuksever-mez'in dilini de konuşması gerekmektedir. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi bu bir şiddettir. Başka olanın sınırlanması ve indirgenmesine dayanan bir şiddettir.

O halde konukseverliğin pratik alanda gerçekten uygulanıp uygulanmayacağı konusunda tekrardan dönerek ve bunu komşu kavramı ile tekrardan ele alarak değerlendirmeliyiz. Son durumda konukseverin olduğu gibi kalması, 'ben'in sürekliliğine zarar vermemelidir. Konuksever ve konuğun oldukları gibi kalabildiği bir konukseverlik de entegrasyon olmamalıdır. Zira daha önce değinmiş olduğumuz gibi konuksever öncelikle konuğun kim olduğunu ve nereden geldiğini bilmek ister. Aslında Levinas ve Derrida en temelde Batı Felsefesinin bu yönünü eleştirmektedir. Batı felsefesinin aynıya indirgeyen tavrı konukseverlik için en büyük tehdittir.

Derrida'nın son dönemlerine doğru daha politik bir düşünce eksenine girdiğini varsayacak olursak¹⁶⁸, Levinasçı etiğin politikaya izdüşümünde, Derrida'nın düşüncesinin bu çalışma için önemi artmaktadır. Derrida'nın yabancı ile ilgili ortaya attığı düşünce politik olarak mülteciler üzerinden pratik olarak ele alınabilir. Öyle ki, Derrida bu konuda yazmış olduğu *Kozmopolitanizm ve Affetme Üzerine* adlı eserinde konuyu daha ayrıntılı olarak işlemiştir¹⁶⁹. Burada Derrida'nın koşullu ve koşulsuz konukseverlik kavramları bağlamında düşünecek olursak bir başka ülkeye zorunlu olarak sığınan insanlar Derrida'nın konukseverlik düşüncesinin pratik olarak tecrübe edildiğini gösterebilir. Ayrıca bu konunun incelenmesi elzemdir. Zira Derrida'nın düşüncesinin bu soruna uygulanışı bu sorunun kendi içinde barındırdığı çelişkileri de ortadan kaldırmaya ön ayak olabilir.

¹⁶⁸ Direk, *Konukseverliğin Düşüncesi* s. 35.

¹⁶⁹ Bkz. Jacques Derrida, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Mark Dooley and Michael Hughes (çev.), New York and London: Routledge, 2001.

Şimdiki zaman insanlığının ve ulus devletlerin tarihinde, Avrupa’da ve başka coğrafyalarda yabancıların evraklı ya da evraksız göçmenin, sürgünün sığınma hakkı talep edenin, ülkesiz ya da devletsiz kalmışların, zorunlu göçe tabi tutulmuşların şu ya da bu biçimde ama benzersiz bir şiddeti ve sıkıntıyı yaşadıkları zamandır.¹⁷⁰

Burada şunu belirtmek gerekir ki, koşullu konukseverliğin kendisi bir yerde yasalar barındırmaktadır. Öyle ki davet edilen misafir veya komşuya belirli koşullar sunulmuştur. Bu durumda aslında konukseverliğin Levinasçı Üçüncü mefhumu ile ilişkilendirmek ve onun üzerinden okumak da bir hayli yararlı olacaktır. Bu konu aslında ayrı bir tez konusu olabileceği için sadece birkaç noktaya değinmekle yetineceğiz. Öyle ki daha önce Levinas bölümünde de belirtmiş olduğumuz gibi, Üçüncü kavramı ile birlikte Levinas felsefesi politik zemine taşınabilir. Özne ve Öteki’nin karşılaşmasında ancak Üçüncü bir tarafın dahil olması durumunda eşitlikten söz edebileceğimizden bahsetmiştik. Bu durumda “konukseverlik Üçüncüyü barındırıyor mu” sorusunu sormak gerekmektedir. İşte, burada en zor sorunun sorulduğunu ve bu surette Levinas düşüncesi ile Derrida düşüncesinin bütünleşmesine olanak sağlayan bir ipucu yakaladığımızı söyleyebiliriz. Zira Üçüncü’nün dâhil olmadan önceki konukseverliği mutlak ve kesin bir konukseverlik olarak addetmek mümkündür. Ancak Üçüncü’nün dâhil olduğu durumlarda yasalar ve dilden bahsetmek gerekir. Bu durumda fenomenolojik bir konukseverlikten bahsedilebilir. Varoluş zemininde düşünüldüğünde konukseverlik koşullu bir konukseverlik olmak zorundadır. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki metafizik olarak düşünüldüğünde, özne komşuya/konuğa karşı sonsuzca sorumludur. Öyle ki bu sorumluluk bir özne olarak var oluşuna dâhildir. Ancak özne komşuyu konuk ederken kendisinden vazgeçemeyecektir. Yani ev sahibi olarak kalmak zorunda kalacaktır. Her zaman ev sahibi olarak sorumluluk hissedecektir. Konuk edilmekten ziyade konuk etmek görevini üstlenecektir. Konuk edeceği mecrayı sahiplenmeden, başka olana komşusuna verecek ancak aynı zamanda onun sahibi olarak kalacaktır. Peki, bu nasıl mümkün olacaktır? Zira Derrida “konukseverliği henüz bilmediğimizi” pek çok metninde defalarca tekrarlamıştır. İşte konukseverliğin bilinmezliği de onun içerisinde barındırmakta olduğu bu çıkmazdan kaynaklanmaktadır. Zira;

¹⁷⁰ Direk, *Konukseverliğin Düşüncesi* s.13.

Konukseverlik kendini yok etmekten, “başka bir deyişle, kendini olanaksız olarak üretmekten, yalnızca olanaksızlığı koşuluyla olanaklı olmaktan” ya da kendini kendisinden korumaktan, bir biçimde kendini bağışık kılmaktan, yani tam anlamıyla uygulandıkça kendi kendisinin yapısını sökmekten başka elinden bir şey gelmeyen, kendi içinde çelişkili bir kavram ve bir deneydir.¹⁷¹

Haddizatında konukseverlik dendiğinde, bunun fenomenolojik açıklaması koşullu bir konukseverlik olacaktır. Koşulsuz bir konukseverlik, şimdilik, ancak metafizik alanında mümkün olacaktır. Üçüncü’nün var olduğu her anda mutlak konukseverlik mümkün olmayacaktır.

Son kertede koşulsuz bir konukseverliğin devleti ortadan kaldıracığı da söylenebilir.¹⁷² Bu durumda misafirin katılımı kentin kendiliğini bozar diyebilir miyiz? Zira devletin konukseverliği koşullu bir konukseverliktir.¹⁷³ Konukseverlik her daim hukuki olmuştur.¹⁷⁴ Bir yabancıнын sahip olduğu hakları kapsamaktadır bu yasa. Yabancı haklara henüz konuk edilmeden önce sahiptir. O her haliyle konuk edenden farklı olan ve yabancılığı ile konukseverin karşısına çıkarak, konukseverin kendi kurallarını tanımamasına ve aynı zamanda kendisini oluşturmasına imkân tanır. Yani denebilir ki, yabancı sadece kendini tanıtmak ile kalmaz, aynı zamanda konuksevere kendi kendisini de tanıtır. Zira yabancı ile karşılaşma esnasında, kapının eşiğinde kişi daha önce yabancı olduğu ya da yabancılaştığı sorumluluğun duyumu ile karşılaşabilir. Haddizatında, Derrida’ya göre “Kant’ta konukseverliğin koşullarını belirleyen şey ulus-devlet haline gelmiştir.”¹⁷⁵ Zira Kant’a göre “Kozmopolitik hak, evrensel

¹⁷¹ Derrida, *Konuksever(-er/-mez-)lik*, s.10.

¹⁷² Direk, *Konukseverliğin Düşüncesi*, s.19.

¹⁷³ Pek çok ülkenin mülteciler için koymuş olduğu yasalardan da bu anlaşılabilir. Öyle ki son dönemde yaşamakta olan mülteci krizi ile ilgili olarak pek çok ülke kabul edeceği mülteciler ile ilgili olarak belirli kıstaslar belirlemektedir. Bununla birlikte onlara belli sınırlar içerisinde hareket etme serbestisi veriyor. Mülteciler gözetim altına alınarak yaşam alanları kısıtlanıyor. Hepsinden daha da önemlisi onların kullanacağı dil bile belirlenmeye çalışılıyor. Oysa kendi dilini konuksevere empoze etme bir şiddet örneğidir Derrida’ya göre.

¹⁷⁴ Mark W. Westmoreland, “Interruptions: Derrida and Hospitality”, *Kritike*, 2008, Vol, 2, No.2, http://www.kritike.org/journal/issue_3/westmoreland_june2008.pdf (26.02.2016), s.1.

¹⁷⁵ Direk, *Konukseverliğin Düşüncesi*, s. 18.

konukseverlik koşullarıyla sınırlanmalıdır.”¹⁷⁶ Bu koşullara gelecek olursak bu koşullar hakkında evvela Kant’ın şu sözleri gösterilebilir.

Bu bağlamda, konukseverlik, bir yabancıнын, başkasının ülkesine geldiği zaman düşman muamelesi görmeme hakkıdır. Yabancı, geri çevrilebilir, eğer bu onun geri döndüğünde yok edilmesi anlamına gelmeyecekse; fakat barışçıl davrandığı sürece, ona bir düşman gibi davranılamaz. Yabancı, ziyaret etme hakkı talep edebilir, oturma hakkı değil (oturma hakkı için onu, belli bir süre için baba ocağından birisi haline getiren özel merhametli bir anlaşma gerekir). Ama ziyaret ve gidilen yerlerdeki insanlarla bağlar kurma hakkı bütün insanlara aittir, çünkü yeryüzünün sahipliği ortaktır. Yeryüzü bir küredir ve onun üstünde insanlar sonsuz bir biçimde dağılamazlar. Bu yüzden, eninde sonunda birbirlerinin yakınında yaşamak hoşgörmek zorundadırlar. Ve çünkü, orijinal olarak, aslında hiç kimse yeryüzünün herhangi bir bölgesi üstünde, diğerlerinden daha fazla hakka sahip değildir.¹⁷⁷

Levinas için ev sahibi misafirin ev sahibi değildir ancak onun hizmetlisidir. Ona hizmet etmekle mükellef olacaktır. Başkasına rehindir. Ancak Derrida ev sahibinin evin olduğu kadar misafirin de efendisi olduğunu öne sürer. Derrida’nın bu iddiası kelimenin etimolojisinden kaynaklanmaktadır. Levinas için mülkiyet pek de önemli değildir. Ancak bu Üçüncü’nün olaya dâhil olmasına kadardır. Bu nedenle de aslında konukseverliğin yaşanabilmesinin tek yolu Levinasçı başkasına karşı sorumlu olmak ile aynıdır. Özne başkası karşısında ya da konuğu karşısında Levinas’ın belirtmiş olduğu gibi sonsuz kere sorumludur. Bu noktada konuğun komşudan tek farkı, onun bir yabancı olması ihtimalidir. Zira komşum, yakınım benim konukseverliğime muhtaç değildir. Ancak konuğum/misafirim, uzağım benim konukseverliğimi talep etmektedir. Aslına bakılırsa konukseverlik sadece -giriş bölümünde bahsini etmiş olduğumuz- “uzak komşuya” gösterilebilir. Zira Derrida’nın konukseverlik kavramını Levinasçı bir okumaya tabii tuttuğumuzda, konuksever olmanın ev sahibinin sahipliğini sarstığını görebiliriz. O halde bu durumun öznenin varoluşunun temeli olan etik sorumluluğu ortaya çıkaracağını söyleyebiliriz. Konuk, konukseverin etiğini kökünden sarsar. Zira Derrida’ya göre “Konukseverlik evde

¹⁷⁶ Kant, *Ebedi Barış Üstüne*, prg. 358, Aktaran: Direk, *Konukseverliğin Düşüncesi*, s. 18.; Derrida, *Konuksever(-er/-mez-)lik*, s. 7.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 18.

olmanın yapı-sökümüdür; ya da ötekine karşı konuksever olmanın yapı-sökümüdür.”¹⁷⁸ Derrida konukseverliği bir aporia ve imkânsızlık olarak tanımlar.¹⁷⁹ Derrida, Levinas’a nazire yaparcasına, “başlı başına imkânsız olanı – ben’in kapasitesinin ötesindeki sonsuz olanı karşılamam gerekir ve bu ilk konukseverliktir”¹⁸⁰ diye ifade eder. Bu bağlamda, koşulsuz konukseverliğin uygulanması her ne kadar mümkün olmasa da, Derrida bizi konukseverliğin sınırlarına götürmeyi düşler. Bu bağlamda Derrida’nın “evinizde gibi davranın” cümlesini bir slogan olarak hem ev sahibi hem de misafir için geçerli kılabiliriz. Böylece aslında bu motto üzerinden, konukseverliğin kendisini hem mümkün hem de na-mümkün olarak sunan yapısına göndermede bulunabiliriz. Zira, “kendi evinde” demiyor fakat kendi evinde gibi diyoruz. Çünkü konuksever orasının asla kendi evi olduğundan emin olamaz. Bu bakımdan onun durumu misafir ile aynı olacaktır. Tıpkı komşunun veya yakının hiçbir zaman yeteri kadar yakın olmadığı gibi.

¹⁷⁸ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, “Hospitality,” Gil Anidjar (çev.), New York: Routledge, 2002, s. 362.

¹⁷⁹ Westmoreland, s.1.

¹⁸⁰ A.g.e., s.1.

4. PSİKANALİZDE KOMŞULUK KAVRAMI: “KOMŞUNUN ŞEYİMSİ GİZLİLİĞİ”

Levinas ve Derrida felsefe alanında yabancıyı tanımlarken, felsefenin izleğini takip etmişlerdir. Derrida’yı takiben psikanalizin konuya yaklaşımını yani Freud ve Lacan’ın yabancıya/komşuya nasıl yaklaştığını, bu konuda hangi terimleri kullandığını inceleyeceğiz. Psikanaliz çağdaş Batı felsefesine çok önemli katkılarda bulunmuştur. Freud ve özellikle Lacan psikanaliz konusundaki fikirlerini ve çalışmalarını geliştirirken büyük ölçüde felsefeden faydalanmışlardır. Hatta çoğu durumlarda bu ikili birer filozof olarak anılmaktadırlar. Çalışmamızın en önemli konularından birisini de çağdaş Batı felsefesine yabancı konusunda en önemli katkıyı sunmuş olan psikanaliz disiplininin iki öncüsünü ve onların ele almış oldukları kavramları inceleyeceğiz.

Lacan da Freud da *Das Ding* (şey) kavramının üzerinde durmuşlardır. Bu terimin kaynağı ise Immanuel Kant’a kadar uzanmaktadır. Komşunun “şey” olarak ortaya çıkması, aslında onun bir “şey” olarak kalması ve açıklanmaya kapalı olması psikoloji bilimi için de son derece önemli olmuştur. Ötekini ya da Başkasını ayna evresi üzerinden tanımlayan Lacan, onu kişiliğin gelişimindeki en önemli aktör olarak belirler. Lacan ve Freud ve de psikanaliz için öteki son derece önemlidir. Ancak biz çalışmamızın psikanaliz ile ilgili kısmını daha ziyade Lacan’a adayacağız. Zira Lacan’ın çalışmaları sosyoloji ve felsefeye daha yakındır. Dolayısıyla, bizim konumuza daha uygundur.

Bu nedenle bizler Freud’un Şey ile ilgili yazdıklarına Lacan bölümünde değinecek ve ilk bölümde daha ziyade Freud’un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* adlı eserinde yer alan komşuluk ile ilgili pasajı yorumlamakla yetineceğiz. Daha sonrasında ise Lacancı Şey’i irdeleyerek, bunun komşu kavramına katkısını göz önüne sermeye çalışacağız.

4.1. Freud'un Komşusu

Sigmund Freud'un komşuya yaklaşımı şüphesiz en ilginç yaklaşımlardan birisidir. Freud *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* adlı kitabında komşu meselesine şöyle başlamaktadır;

Şöyle anlatılır; 'Komşunu kendin gibi seveceksin.'... Niçin öyle yapalım? Bize ne yararı olacaktır? Ama, herşeyden önce, nasıl başaracağız? Bizim için nasıl olanaklı olabilir? Sevgim benim için düşünüp taşınmadan ortaya atmamam gereken değerli birşeydir. (...) Eğer bir başkasını seversem, herhangi bir yolda buna değer olmalıdır. (Bana getirebileceği yararı ve ayrıca benim eşeyssel nesne olarak olanaklı anlamını da gözardı ediyorum: çünkü komşunu sev kuralının söz konusu sev kuralının söz konusu olduğu yerde bu iki tür ilişkiden hiç biri dikkate alınmaz.) Eğer önemli bakımlardan onda kendi kendimi sevebileceğim denli bana benziyorsa, buna değerdir; eğer benden onda kendi öz kişiliğime ilişkin idealimi sevebileceğim denli eksiksizse, buna değerdir.¹⁸¹

Bu noktada Freud kendisi için anlam ifade etmediği sürece komşuyu sevemeyeceğini belirtmektedir. Daha sonra kendi sevgisini hak etmeyen ve tamamıyla yabancı olan bir kişiyi sevemeyeceğini, bunun kabul edilemeyeceğini öne sürer. O halde bu duygu herhangi bir yasa tarafından tanınmayan yabancıya karşı hissedildiğinde yanlış olacaktır. Bu yüzden sevgi özel olan kişilere verilmelidir. Bir yabancıya yani "sevgiyi hak etmeyen" birine sevgi duymak, ona verilen bir ayrıcalık olacaktır. Bu durumda sevdiği insanlara verilen sevginin anlamsız olacağını düşünür ve "bir yabancıyı onlarla bir görmem onlara haksızlık olacaktır", diye ekler. Bu noktada bu yabancı insanlara ancak doğadaki başka canlılar kadar önem verilebileceğini belirten Freud, aslında böyle yaparak onları bir "gayri-insan" durumuna sokmuş oluyor. Bu nedenle de uzak olan yani "gayri-insan" konumunda ve sıradan bir canlı olan komşuya verebileceği tek şeyin ancak "bir sevgi kırıntısı" olacağını öne sürer¹⁸².

¹⁸¹ Sigmund Freud, *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 2000, s. 93.

¹⁸² A.g.e., s. 93.

Ancak Freud bu noktada daha da ileri gider: Komşu konusuna dair daha da çarpıcı bir yaklaşım geliştirerek, komşunun daha çok nefrete layık olduğu iddiasında bulunur. Komşunun kendisine pek de önem vermediğini düşündüğünden, kendisi için kaygılanmayacağını da düşünür. Hatta “Eğer ona herhangi bir yararı olacaksa, bana zarar vermede hiçbir duraksama göstermez, kazandığı yararın büyüklüğünün bana verdiği zararın derecesine karşılık düşüp düşmediğini kendine sormaz.”¹⁸³ Komşu konusunda şüphelerini daha da ileri götüren Freud, bu yabancı komşunun

bundan bir yarar sağlaması bile gerekmez; eğer onunla yalnızca herhangi bir isteğini doyurabiliyorsa, benimle alay etmek bana hakaret etmek, iftira etmek, gücünü göstermek ona vız gelir; ve ne denli çaresizsem, kendini ne denli güvenlikte hissederse, ondan bana karşı o denli pekinlikle bekleyebilirim.¹⁸⁴

Bu noktada Freud, komşuya sevgi ve saygı gösterebilmesinin tek yolunun öncelikle, bu “yabancı”, “komşunun” ona saygı ve sevgi göstermesi olduğunu öne sürer. Bu noktada karşılık bekleyen Freud, “komşunu kendin gibi sev” emrini kendince değiştirerek, “Komşunu tıpkı onun seni sevdiği gibi sev” biçimine sokarak kabul eder. Öyle ki, Freud komşuya karşı daha paranoyak yaklaşarak, onun potansiyel bir tehlike olduğunu öne sürmektedir. Bu durumda “gayri-insan” olarak ele aldığı yabancı, öncelikle kendisine bir fayda veya bir sevgi göstermesini bekler. Ancak, Freud’un burada ihmal ettiği nokta, iki taraftan birisinin bu zinciri kırarak olmasıdır. Freud’un savunduğu noktada, kesinlikle komşudan uzak duran, onunla arasına kesin sınırlar koyan bir mesafe olacaktır.

Søren Kierkegaard ise *Sevginin Eserleri* adlı eserinde ortaya atmış olduğu en iyi komşu örneği çok uç bir noktadadır. Kierkegaard, en iyi komşunun “ölü komşu” olacağını öne sürmektedir. Komşu sevgisinin “eşitlik anlamına geldiğini” ve “komşuyu sevebilmek için aradaki bütün farklılıkların ortadan kalkması gerekmektedir” Kierkegaard’a göre. Bütün farklılıkların ortadan kalktığı tek durum ise ölümdür.¹⁸⁵ Bu nedenle de sevebilecek en iyi komşu ölü komşudur ona göre. Bu

¹⁸³ A.g.e., s. 93.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 93.

¹⁸⁵ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Howard Hong (çev.), New York: Harper, 1994, s.75.

bakımlardan bakıldığında, Kierkegaard'ın görüşü, Freud'un düşüncesinin bir kademe daha ileri götürülmesidir. Freud'un komşunun sahip olduğu farklılıklar bakımından düşman olarak görülmesini istemesi, Kierkegaard'da komşunun "tercihleri" nedeniyle yapabilecekleri üzerinden düşünülmüştür. Bu nedenle de "farklılıklar" yaratan bu "tercihler" benim komşuya karşı olan sevgimi etkiler ve onu bir türlü tam anlamıyla sevemem. İşte Freud ve Kirkegaard bu kavramı bu şekilde incelemektedirler.

Freud'un komşu ile ilgili düşünceleri bununla sınırlı değildir. Freud daha erken dönemde yazdığı, *Bilimsel Bir Psikoloji Tasarısı* adlı kitabında "komşu karmaşası" ile ilgili bir başka analiz yapar. Bu analiz aslında yukarıda sözünü ettiğimiz analizin temeli gibi görülebilir. Freud bu analize göre, bu karmaşada iki karşıt noktaya dikkat çeker. Bunlardan ilki komşumuzu veya kendimize yakın olan birisini çok iyi tanıdığımızı düşünmemizdir. İkincisi ise: "Komşumda benim kavrayışımın kaçan ve *Das Ding* yani bir şey olarak benden ayrı duran bir şey de vardır."¹⁸⁶ Bu durumda, Freud'un burada iddia ettiği, bir insanı ne kadar tanırsak tanıyalım, onda sürekli olarak bilgimizden kaçan bir şeyler olacaktır. Bunu yabancı olan komşu üzerinden düşündüğümüz zaman, onun tamamıyla gözden kaçan, içinde neler olduğunu bilmediğimiz, bize sahte bir maske ile yaklaşan birisi olarak algılamak da olanaklıdır. Freud'un düşüncesi komşunun bize düşman olduğu ve aklında sürekli olarak bizi küçük düşürmek olduğu üzerine kurulmuştur.

4.2. Lacan ve "Komşunun Şeyimsi Gizliliği"¹⁸⁷

Bu önemli düşünce Jacques Lacan'ı da etkilemiştir. Lacan psikanaliz konusundaki düşüncelerini Freud'un düşünceleri üzerine kurar. Bu konuda ise Freud'un kısa bir pasajda bahsini ettiği *das Ding* kavramına büyük bir önem atfeder. Lacan şöyle söylemektedir: "Deneyim dünyamız, Freud'un dünyası, kişinin tekrar

¹⁸⁶ Critchley, *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 75.

¹⁸⁷ A.g.e., s. 73.

bulması gerekenin işte nesne, öznenin mutlak Başkası/Ötekisi olarak *das Ding* olduğunu varsayar. Bu Şey de olsa olsa ıskalanmış bir şey olarak bulunacaktır.”¹⁸⁸ Bu bağlamda Lacan özne için önemli olan şeyi “Şeyimsilik” olarak belirler. Bu “Şeyimsilik” öznenin kendi içinde de bulunabilecek bir şey olduğunu, “benim olsa da bana yabancı bir şey olduğunu” keşfederim.”¹⁸⁹ Bu konu Levinas için de oldukça önem kazanmıştır. Her ne kadar Levinas öznenin kendi içinde bir başkalıktan bahsetmese de, baba-oğul ilişkisindeki veludiyet kavramında böyle bir şeyden bahsetmektedir. Bu anlayışa göre oğul babanın aynı olan bir başkasıdır. İşte bu başkalık tam da Lacan’ın bahsini ettiği başkalığa uymaktadır. Haddizatında “[b]aşkasında benim kavrayışımı sağlayan şey, bir ayrılık boyutu, Şeyimsi bir gizlilik ya da Levinas’ın deyimiyle bir “başkalık” vardır. Benim bilgimin sınırlarını aşan şey kabullenilmeyi talep eder.”¹⁹⁰

Lacan, Freud’un *das Ding* dediği şeyi gerçeğin yerine koyarak düşünür. Şey kavramının ne olduğunu açıklamak için de Freud’un komşu veya insan kardeşimiz dediği “*Nebenmensch figürünü*” örnek olarak verir. Simon Critchley’in de başarılı bir şekilde öne sürmüş olduğu gibi,

hem Lacan’da hem de Levinas’ta bir *Nebenmensch* kompleksi iş başındadır. İkisine göre de, etik deneyim yaderk bir taleple başlar: bu Levinas’ta ötekinin, başkasının yüzünün sonsuz talebi, Lacan’da ise gerçeğin yerini işgal eden insan kardeşimizin talebidir. Üstelik bu Şeyin talebi kendini öznenin kalbine yerleştirir; bunu da tam kalbimde olmasına rağmen bana yabancı bir şey olarak, dışlanmış dışarı olarak yapar. Şey’i öznenin içerisindeki travmatik bir iz, öznenin kalbinde olsa da ona yabancı opak bir olgusalılık olarak düşünebiliriz.¹⁹¹

Lacan Freud’un *das Ding* teriminin etimolojisine son derece önem vermiştir. Bu bağlamda Lacan Almandaca “Şey” kelimesini karşılamakta olan iki kelimeyi göz

¹⁸⁸ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis*, Jacques-Alain Miller (ed.), Dennis Porter (çev.), New York: W. W. Norton & Company, 1997, s. 52.

¹⁸⁹ Critchley, *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 75.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 76.

¹⁹¹ A.g.e., s. 76.

önüne almıştır: *das Ding* ve *die Sache*. Bu nedenle de Lacan Freud'un terimine yakın görünen Fransızca bir kelimeyi seçmeyi uygun görmüştür: *la Chose*. *La Chose* kelimesi aynı zamanda somut anlamıyla da alakalıdır. Bütün bu kelimeler aslında yasal olan ile alakalıdır. Yani Lacan'cı terimlerle söyleyecek olursak, sembolik olana aittir. Ancak Lacan *Sache* kelimesini şöyle tanımlamaktadır: “*Sache*, erkekler arasındaki çatışmaların sembolik düzenine bir geçiştir.”¹⁹² *Ding* bilinçaltının içinde ya da sözlerin kendisinde yaşamaktadır ve bir göstereni yoktur.

Ancak Lacan Freud'un daha önceki yazılarından birisine göndermede bulunmaktan uzaktır. 1891 yılındaki, “*Afazi'ye Dair; Eleştirel Bir Çalışma*”da, Freud ‘Şey’-görüntüsü (*Sache – Vorstellungen*) ile kelime-görüntüleri (*Wort – Vorstellungen*) arasında bir ayrım yapmakla başlar. Freud'a göre herhangi bir sözün anlamını Şey'in kendisinden ziyade onun görüntüsünden almaktadır. Yani denebilir ki Freud'a göre Şey dünya dışı bir şeye atıfta bulunur. Aslında bu da bizim başkalık ile kuracağımız bağlantıyı sağlamlaştırmaktadır. Şey kavramının psikanalizde çok önemli olduğunu ve ona verilen önem sayesinde psikanalizin eşsiz bir alan olarak ortaya çıktığını da belirtmek gerekir.

¹⁹² Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis*, s.44.

Bilindiği üzere Jacques Lacan psikanalizde üç ardışık evreden veya durumdan bahseder; imgesel¹⁹³, sembolik¹⁹⁴ ve Gerçek¹⁹⁵. Lacan bu noktada özellikle dile önem atfetmektedir. *Das Ding* söz konusu olduğunda sembolik olan ile Gerçek

¹⁹³ Tuncay Birkan'ın Žižek'in *Yamuk Bakmak* kitabının son bölümündeki açıklamasına bkz. "(F. *imaginaire*, İ. *the Imaginary*) İmgesel Lacan'ın üçlü düzeninde ilk adlandırdığı, orta aşamadır. İmgesel, henüz dile sahip olmayan çocuğun ayna evresinde (yani bir aynada ya da ayna işlevi gören bir yüzeyde, ya da bedensel bir eşdeğerinde, henüz varolmayan bedensel bütünlüğünün imgesini gördüğü 6-18 ay arası dönemde) oluşturduğu özdeşleşmelerdir. İmgesel, Gerçek ve Simgesel ile ayrı ayrı bağlantılıdır, ama bu ikisinin arasında bir köprü değildir. Gerçek'i imgelere hapsederek onunla başa çıkmaya çalışır, ancak henüz imgeleri adlandırmaya, aralarında anlamsal ilişkiler kurmaya gayret etmez. İmgesel bu anlamda, dünyanın henüz kategoriler, ikili karşıtlıklar, "ya o/ya bu"lar şeklinde parçalanmadığı, bütünselliğini koruduğu bir evredir. Özne dilin, yani gösterenler düzeninin egemenliği altına girdiğinde, imgeler (tıpkı daha önce kendilerinin Gerçek'e yapmaya çalıştıkları gibi) adlara ya da dilsel ilişkilere zorunlu olarak karşılık düşerek, onların sınırları içine hapsolurlar." (Birkan, *Yamuk Bakmak*, s. 230.)

¹⁹⁴ Tuncay Birkan'ın Žižek'in *Yamuk Bakmak* kitabının son bölümündeki açıklamasına bkz. (F. *symbolique*, İ. *the Symbolic*). Simgesel, Lacan'ın üç ardışık düzeninin sonuncusudur. İmgesel evrede oluşmakta olan ben'in, içinde "ben" diyerek özneleşebileceği dilsel, gramatik ve kültürel yapıdır Simgesel. Özne simgesel düzeni hazır bulur ve onun yasalarına uymak zorunda olduğunu Babamın-Adı yoluyla öğrenir. Simgesel kavramı, Lacan'ın düşüncesini Saussure ve Jacobson'un temsil ettiği dilbilim çerçevesine bağlayan temel kavramlardan biridir. Lacan "Simgesel" ifadesini, kendi başına anlam taşımayan, gelişigüzel işaretler olan, ancak birbirleriyle ilişkileri içinde anlam denilen şeyi oluşturan gösterenlerin, dilsel/kültürel kapalı düzenini tanımlamakta kullanır. Simgesel düzen, bir yandan ben'in imgesel özdeşleşmelerini, bir yandan da ancak göz ucuyla görülebilen Gerçek'in tanımsız bozbulanıklığını, kapalı bir kategoriler, zıtlıklar, ikili karşıtlıklar sistemi içine hapsetmeye çalışarak özneyi parçalar. Konuşmaya başladığı anda Simgesel'in alanına giren özne, ben'i ve onun imgeleri arasındaki ilişkiyi Simgesel Yasa'ya tabi kılmayı başaramayacağı için (bu imgelerin dilsel karşılıkları olmadığı için) daha baştan parçalanmış, ikiye bölünmüştür. Dolayısıyla özneyi oluşturan da, parçalayan da Simgesel düzenin ta kendisidir. (Birkan, *Yamuk Bakmak*, s. 230.)

¹⁹⁵ Tuncay Birkan'ın Žižek'in *Yamuk Bakmak* kitabının son bölümündeki açıklamasına bkz. (F. *reel*, İ. *the Real*) Gerçek, Lacan'ın ardışık üç düzeninde (Gerçek-İmgesel-Simgesel) ilk yeri işgal etmesine rağmen, Lacan'ın düşünsel gelişiminde en son ortaya çıkan, önemi giderek artan bir kavramdır. Tanımı ancak olumsuz yoldan yapılabilir, ki bu olumsuzluk tanımın kendisinde de içkindir: Lacan'a göre Gerçek, Simgesel tarafından içerilemeyen sert bir çekirdektir. Gerçek'i Simgesel'e olan bu dışsallığı ile tanımlamak, onu her şeyden önce, dil öncesi, yani insan öncesi bir konuma yerleştirmektedir. Dolayısıyla ontogenetik açıdan, henüz konuşamayan ve imgeler oluşturamayan bebeğin tüm deneyimi (örneğin rahim içindeki varlığı) Gerçek'in alanına girdiği gibi, filogenetik açıdan da, insan öncesi olan her şey, dolayısıyla "Doğa" dediğimiz şey de "Gerçek"tir. Doğal nesne ve olguları her ne kadar "kontrol altına alarak" Simgesel'in alanına çeksek de, "Gerçek her zaman aynı yere döner"; dolayısıyla tanımlanamayan bir salgın hastalık (örneğin Ortaçağ'da veba, 20. yüzyılın sonunda AIDS), kanser, deprem, fırtına, yıldırım, daima Gerçek'in geri dönüp kendi simgeselleştirilemeyen çekirdeğini ortaya koymasındır. Lacan'ın deyişiyle, "İmkânsız olandır Gerçek." Bu anlamda ölüm deneyimi, aktarılamaz, yani simgeselleştirilemez olmasıyla daima Gerçek'tir. Simgesel sistem, bir eksik'in ihtiyaca dönüşerek kendini bir talep biçiminde ifade etme zorunluluğu sonucu ortaya çıkar. Simgesel'in nedeni ve amacı ("göbek bağı") olan bu eksik, aslında Gerçek'in ta kendisidir. Felsefede ve insan bilimlerinde kullandığımız temel kavramlardan biri olan "Gerçeklik" ("dışsal" ya da "nesnel" gerçeklik anlamında), Lacan'ın "Gerçek"iyle örtüşmediğini de belirtmek gerekir. Gerçeklik, Gerçek'in simgeselleştirilebilen kadarıdır; felsefe ve insan bilimlerinin anlamlandırmayı (dil alanına çekmeyi) başaramadığı bir artık, bir fazla her zaman varolacaktır, ki Lacan'ın Gerçek'i tam da bu fazladır. (Birkan, *Yamuk Bakmak*, s. 230.)

arasındaki arzudan söz edilir. Burada imgesel (*Ing. imaginary*) denilen kısımda yer alan arzunun ve arzu nesnesinin Gerçek denilen alandan sembolik alana nasıl geçtiğini gösterirken *das Ding*'e başvurabiliriz.

Burada şunu bilmek son derece önemlidir, Lacan için sembolik olan demek içinde bulunulan dünya demektir. Ancak Gerçek (*the Real*) sembolik alanın dışında bulunmasına rağmen, yer yer sembolik olana müdahale etmektedir. Öyle ki gerçek kendisini bir şekilde ortaya çıkararak sembolik olanı sekteye uğratar. Bu durumda bizler “öncelikli olarak şeyleri yönetmekte olan insan dünyasının sembolik sürecini görmeliyiz. Bu kelimeler tarafından inşa edilmiş insan dünyasının şeyleridir.”¹⁹⁶ Yani bu durumda Lacan veya Freud'un kullanmış olduğu *Sache*'den bahsetmek gerekir. Zira Freud'a göre “bir kelime veya söz anlamını Şey'in (*das Ding*) kendisiyle olan bağlantısından ziyade, Şey'in göstergesiyle olan bağlantısı aracılığıyla kazanır.”¹⁹⁷ Freud'a göre “Şey” kavramı iki anlamda ortaya çıkmaktadır, bunlardan birisi bilindiğinin içinde mevcut olan ve öznedede var olan bir şey (*die Sache*) iken, diğeri insan hayvanından bağımsız olarak var olmakta olan şeydir (*das Ding*). Freud'a göre fiziki yaşam *Sache* ve *Wort*'ün eşleşmesine indirgenebilir. Ancak *das Ding* için durum farklıdır, çünkü o insan hayvanının fiziki yaşantısının dışında var olur.¹⁹⁸ Freud'un *das Ding* ile vurgulamakta olduğu şey dünya dışı bir şeydir. Aslına bakılırsa Lacan için de bunun farklı bir anlamı yoktur. Lacan'ın anlayışına göre özne *das Ding*'e etik aracılığıyla ulaşır.¹⁹⁹ Bunun bizlere Levinasçı etik anlayışını hatırlattığını görebiliyoruz.

O halde Lacan için komşunun ve *das Ding*'in hangi bağlamlarda birbirlerini etkilediklerini açıklamamız gerekmektedir. “Lacan'ın tezi etiğin gerçeğin düzeniyle bağlantılı olarak ifade edildiğidir:

¹⁹⁶ Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis*, s.45.

¹⁹⁷ From *das Ding* to Object Petit a, and Back Again, 2013, <https://dingpolitik.wordpress.com/2013/04/22/from-das-ding-to-objet-petit-a-and-back-again/> (12 Ocak 2017). s. 2

¹⁹⁸ A.g.e., s. 5

¹⁹⁹ Critchley, *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 74.

Benim tezim şudur ki ahlak yasası, ahlaki buyruk, faaliyetlerimizde eylemliliğin mevcudiyeti, (simgesel tarafından yapılandırıldığı ölçüde), gerçeğin –gerçeğin kendisinin, gerçeğin ağırlığının– hayata geçirilmesini sağlayan şeydir.²⁰⁰

Lacan’a göre keyif ilkesinin en önemli unsuru komşu ile karşılaşmaktır. Lacan etiğinde Gerçek’in yerini tutan “şey”, komşu ile karşılaşmanın da temelini oluşturur.²⁰¹ Sınırları aşan ‘şey’ bir önceki bölümde değinmiş olduğumuz Freud ve Kierkegaard’ın “Komşunu kendin gibi sev” düsturuna karşı olmalarına sebep olmuştur. Zira *das Ding* büyük bir oranda komşuyu tekinsiz kılmaktadır. Bu da aslında Komşunun ya da Başkasının hiçbir zaman bu tekinsiz yapısını terk etmeyeceğini ve bu nedenle de ancak o öldükten sonra rahat bir nefes alabileceğimizi belirtir.

Lacan ve Levinas için de bilmediğimiz bir başkalık ve bir gizlilik bizleri sürekli olarak bir şeylerden sorumlu kılmaktadır. Lacan için etik özneliliğin oluşmasındaki en önemli unsur özellikle başkasının *jouissance*’ı²⁰² ile karşılaşmak iken, Levinas’ta önemli olanın başkasının bekası olduğunu belirtmiştik. Lacan’da gerçeğin yerini işgal eden aslında insan-kardeşimizin talebidir²⁰³. Psikanaliz öğretisine göre öznenin arzularını komşusundan öğrendiğini varsayabiliriz. O halde

²⁰⁰ A.g.e., s. 73.

²⁰¹ A.g.e., s. 73.

²⁰² *Jouissance* için Tuncay Birkan’ın, Žižek’in *Yamuk Bakmak* kitabının sonunda yapmış olduğu açıklamaya bkz. “Lacan’ın bu terimi yalnızca Türkçe’ye değil, başka dillere de çevrilmesi son derece güç olan bir terimdir. İngilizceye “bliss” ve son zamanlarda da *enjoyment* olarak çevrilse de, çoğu kez bu terimler *jouissance*’ın anlamını tam olarak karşılamakta yetersiz kaldığı için, terim İngilizce metinlerde de zaman zaman Fransızca olarak bırakılır. *Jouir* kökü, Fransızca’da argo/cinsel anlamdan (“boşalmak”), hukuki bir anlama kadar (*jouir de droit* = haktan istifade etmek) geniş bir yelpazeyi kapsar. *Jouissance* Lacan’ın Freud’un “haz ilkesinin” ötesine yerleştirdiği bir kavramdır. Freud’da haz (*Lust*) bedensel/ruhsal bir gerilimin boşalmasından ibarettir (aynı şekilde “Unlust” da bu gerilimin sürekli kılınmasıdır). Dolayısıyla haz, bir tatmin ve rahatlama duygusuyla birlikte anılmalıdır. Oysa *jouissance* basit bir tatminin ötesinde, bir “dürtü tahmini”dir; dolayısıyla imkansızdır. Örneğin ilksel eksiğin (anneden koparılmış olmanın) giderilmesi arzunun gerçek bir tatmini yoktur, ancak psikotik bir durumda mümkündür bu tatmin; oysa *jouissance* bu eksiğin giderilmesi fantezisini yaratarak kendini Gerçek’te temellendirir. Haz, benliğin/tinin iç dengesine kurmaya/ korumaya yöneliktir; *jouissance* ise bu dengeyi daima bozarak “haz ilkesinin ötesine” geçer. Acıda, ölümden, semptomların sürdürülmesinde bulunduğu farzedilen paradoksal haz, aslında haz değil *jouissance*’ın ta kendisidir. Žižek *jouissance*’ı yer yer olduğu gibi bırakarak, yer yer ise *enjoyment* ile karşılayarak kullanır. Türkçe’de de bu kullanım *jouissance* [olarak] korunmuş’tur. (Birkan, *Yamuk Bakmak*, s. 230.)

²⁰³ Critchley, *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 76.

komşumuzun bizim arzularımızın müsebbibidir. Biz onun sayesinde psikanaliz etiğinin temel gayesi olan arzularımızla ilişkiye geçebiliriz.

Lacan şey'in öneminden şöyle bahseder: "Bir iyi, bir kötü ve bir de Şey (*das Ding*) vardır."²⁰⁴ Lacan'a göre iyi ve kötü dünya içre şeyler iken, şey onların ötesinde bir şeydir. Lacan'a göre *Psikanaliz Etiği*'nde Başkasının gücü onun arzusundan kaynaklanmaktadır. Zira bütün arzular eksik veya kayıp bir *jouissance* aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Lacan'ın ilk dönemlerinde ortaya atmış olduğu ayna evresinden de hatırlanacağı üzere özne ilk öteki olan baba aracılığıyla kendisini anneden ayrı bir varlık olarak görmeye başlar. Özne böylece Baba aracılığıyla ilk arzu nesnesi olarak anneyi belirler. Bu noktada anneden kopuşta bir boşluk ve hiç kapanmayacak, karşılanamayacak bir eksiklik meydana gelir.²⁰⁵ Aynı şekilde komşu da bizlere neyi arzulayacağımızı gösterir. Biz de bir eksiklik ortaya çıkarır. Aslında bu eksiklik *jouissance* olarak ortaya çıkmanın yanı sıra Gerçek'in yerini tutan Şey'e de bir göndermede bulunur. Zira eksiklik sembolik ile gerçek arasındaki bir bölmeyi işaret eder. Bu bölme arzunun yönlendirildiği ancak ulaşmak istemediği bölgedir.

Son olarak komşu sahip olduğu şeyimsi gizlilik sayesinde hem tekinsiz, hem de arzuyu işaret eden bir nesnedir. Şeyimsi olana doğru ilerlemesinde özne hiçbir şekilde doyum sağlayamayacağı bir yolculuğa çıkmaktadır. Gerçek olana doğru yapılan bu yolculukta özne ayna evresinde deneyimlemiş olduğu boşluktan ya da eksiklikten kurtulmaya çabalar. Bu safhada ya da evrede karşısına çıkan komşunun Freud'un tanımlamış olduğu gibi bizlere her türlü kötülüğü yapmaya hazır bir varlık olarak çıkması, yani tekinsiz olması, onun şeyimsi gizliliğinin Babayla ilk karşılaşmayı hatırlatıyor olmasıdır. Zira Lacan'a göre, komşunun "sevgimize bir zarar teşkil eden habis ve zararlı *jouissance*'ı ile nasıl karşılaşacağımızı öğrenmemiz"²⁰⁶ gerekecektir.

²⁰⁴ Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 63

²⁰⁵ Bu tam da Lacan'ın *jouissance* dediği şeydir.

²⁰⁶ Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, s. 187.

5. 21. YÜZYIL FELSEFESİNDE KOMŞULUK KAVRAMI

Levinas, Derrida, Freud ve Lacan'ın düşünceleri çağdaş Batı felsefesine komşuluk konusunda en önemli katkıyı sunmakta olan Slavoj Žižek'te birleşir. Bahsini etmiş olduğumuz düşünürlerin komşuluk hakkında ortaya atmış oldukları iddiaları tek tek değerlendirmekte olan Žižek için komşu kavramı hem sosyolojik hem de felsefi bir anlam içermektedir.

Žižek'in komşu ile ilgili düşüncelerini öne sürerken öncelikli olarak onun Kenneth Reinhard ile Eric L. Santner'in ortaklaşa hazırlamış oldukları "Komşu: Politik Teolojideki Üç Araştırma"²⁰⁷ adlı eseri temel alacak ve daha sonra komşuluk mefhumunun günümüzde nasıl zuhur ettiğini inceleyeceğiz. Žižek komşuyu sosyo-kültürel zeminde değerlendirerek, onun gündelik hayatta karşımıza nasıl çıktığını ele almaktadır. Deyim yerindeyse komşu mefhumunun felsefi altyapısını politik olana indirgemeyi görev edinmiştir. Levinas'ta Komşu terimi daha felsefi ve metafizik bir anlamı çağrıştırırken, post-materyalist Slavoj Žižek'e göre bu terim daha fenomenolojik bir anlama atıfta bulunmaktadır. Şunu özellikle belirtmek gerekir ki Slavoj Žižek felsefeyi herkesin anlayacağı bir dilde açıklamaktadır. Bu amaçla belirlediği yöntem popüler kültürü kullanmak olmuştur. Žižek son dönem düşünürler arasında, bu nedenle, en çok tanınan düşünür konumuna gelmiştir.

A. Slavoj Žižek ve Canavarca Komşu

Komşu kavramını ele alırken Lacancı Şey kavramına ve Levinas'ın Üçüncü mefhumlarına yer veren Žižek, pek çok farklı filozoftan alıntılar yaparak konuya farklı boyutlar kazandırmaktadır. Slavoj Žižek birisinin komşusunu sevmesi öncülünün anlaşılmasını tam da çağdaş düşüncede sözüm ona etik dönüşe –sıklıkla Emmanuel

²⁰⁷ Kenneth Reinhard, "Toward a Political Theology of the Neighbor" içinde *Neighbor*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, s.18.

Levinas'ın düşüncesiyle bağlantılanan bir dönüşe- bir meydan okuma olarak öne sürer.²⁰⁸ Žižek kendi düşüncesini geliştirirken pek çok farklı kaynaktan faydalanmaktadır.

Komşuluk kavramı ile ilgili düşüncesini ortaya koyarken de Nietzsche'nin son adam kavramını da hesaba katar. Bu son adam çağdaş batı medeniyetlerinin, onun stressiz mutluluk arayışını rahatsız edebilecek olan hayatın müfrit yoğunluğu gibi bir şeyden korkan ve bu nedenle, kırılğan dengesine bir tehdit olarak gördüğü kendisine dayatılmış olan bütün 'zalim' ahlaki normları reddeden paradigmatik vatandaşıdır.²⁰⁹

Slavoj Žižek, Levinas'ı gayri-insani, insan kapsamında ele alamadığını öne sürer. Žižek'e göre Levinas Ötekinin radikal gayri-insanlığını hesaba katmakta başarısız olmuştur. Žižek buradan hareketle "Levinas'ın yüzünü Freudcu-Lacancı katı anlamıyla "komşu" ile -yani *Nebemensch* olan canavarca, nüfuz edilemez Şey- beni histerikleştiren ve kışkırtan Şey'in yan yana getiril[me]"²¹⁰ ihtimalini sorgular. Peki, Freud'un bahsini ettiği komşu ile Levinas'ın Ötekinin yüzü deneyimindeki komşu aynı komşu mudur? Žižek sorgulamasına devam ederek, son noktada, "Levinascı yüz[ün] yine öznelliğin canavarca boyutuna karşı bir başka savunma"²¹¹ olup olmadığını sorar. Yani, Yahudi yasasının gayri-insan komşu karşısında takındığı tavrın, aslında araya bir mesafe koyma niyetiyle, komşuyu hiç akıldan çıkarmadan, onun "canavarlığına karşı bir tür koruyucu duvar" örmek istemesi olarak ele alınıp alınamayacağını sorgular.

Levinas için önemli olan komşuya karşı duyulan kaçınılmaz sorumluluktur. Bununla ilgili olarak Žižek'i ilgilendiren mesele komşunun pozisyonudur. Bunun için de aslında Levinas'a yeni bir çözüm getirmektedir. Zira burada, Žižek Levinas'ın sevgi ile gelen sorumluluğunun karşısına, aslında sevgiden kaynaklanmayan ve içinde bir şiddet barındıran "yüzsüz" bir Üçüncü'nün varlığıdır.

²⁰⁸ Reinhard, *Neighbor*, s.9

²⁰⁹ A.g.e., s.9.

²¹⁰ Slavoj Žižek, *Paralaks*, Sabri Gürses (çev.), İstanbul: Encore, 2008, s. 113.

²¹¹ A.g.e., s. 114.

Sevgiye karşıt olarak adalet, gölgede kalmış, yüz­süz olanı hatırladığımda başlar... Adalet ve sevgi, bu nedenle, yapısal olarak uyumlu haldedir: adalet, sevgi değil, kör olmalıdır; gerçekten anladığım ayrıcalıklı olan Bir'e önem vermemelidir. Bu da demektir ki, Üçüncü hiçbir zaman ikincil değildir; o her zaman – hali hazırda burada olan ve yüz yüze ilişkide bulunulamayan bu Üçüncüye yönelik iptidai etik sorumluluktur.²¹²

Bu noktada Žižek bu Üçüncüler karmaşası içerisinde kendimize bir komşu seçmemiz gerektiğini iddia eder. “Üçüncü kişi komşudan başkadır, ama ayrıca bir başka komşu ve de ötekinin bir komşusudur ancak onun basit bir şekilde hemcinsi değildir.”²¹³ Daha önce Levinas bölümünde de değinmiş olduğumuz gibi, Üçüncü ile aramızda bir asimetrik ilişki yoktur. Onunla aynı hızda değildir. Bu nedenle aslında komşumun komşusu radikal öteki olacaktır. Levinas'ın tanımladığı Üçüncü “Yakınım olan başkasının, o da bir yakın olan bir başkası ... düşüncenin, bilincin, adaletin ve felsefenin doğuşu[nu]”²¹⁴ sağlayandır. Levinas'ın Üçüncü kişiyi ne deneysel bir gerçek ne de özel bir öteki olarak vurgular. Başkanın yakınlığında, ötekilerden de öteki olan bana musallat olur.²¹⁵ Levinas'a göre Üçüncü adalete yaklaşımda kilit bir rol üstlenmektedir. O halde der Žižek, Üçüncü'nün kör olmalıdır. Eğer Üçüncü adaleti sağlayacaksa kör olmalıdır. Bu durumda ‘ben’ ve ‘sen’ birbirini görüp, Üçüncü'yü göremezken, bu Üçüncü'nün de bu ilişkideki ben ve senin yüzünü görememesi gerekmektedir. Üçüncü'nün olaya değil kişileri görmeye karşı kör olması gerekmektedir. Bir yüz körlüğüdür burada bahsi edilen. Levinas'ın bir başka nokta bölümünde sözünü ettiği gibi, “gözünün rengini dahi görmemelidir.” Bu bağlamda, Üçüncü ve de “adalet renk köründür.”²¹⁶

²¹² Slavoj Žižek, “Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence” içinde *Neighbor*, Chicago: University of Chicago Press, 2005, s.18.

²¹³ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 158.

²¹⁴ Levinas, *Başkasının Yerinde Olma*, s. 279.

²¹⁵ Anna Strhan, “And Who is My Neighbour? Levinas and the Commandment to Love Re-Examined Studies”, *Interreligious Dialogue*, Sayı 19, No. 2, 2013, s. 154. www.academia.edu/398421/And_Who_is_My_Neighbour_Levinas_and_the_Commandment_to_Love_Re-Examined (23 Ekim 2015). s.145-166.

²¹⁶ Žižek, *Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence*, s. 185.

Ezcümle, Žižek’in bütün uğraşı “Levinas’ın yüz ve komşu kavrayışının “gayri-insanın” yüzünü, onun canavarlığını gizleyerek nezihleştirdiği ve medenileştirdiğini”²¹⁷ göstermektir. Bu noktada aslında Žižek’in Levinas’ı özel bir ötekine veya komşuya imtiyaz tanımaya karşı çıkması, “yüzü olmayan sorumluluğun müstaceliyetini azaltan ötekinin kırılabilirliği üzerine yapılan vurguyu ortadan kaldırabilir.”²¹⁸ Buradan aslında Levinas’ın *illegality* (O’luk) kavramı göz önüne alınarak Žižek’in çelişkiye düştüğü öne sürülebilir. Zira bu kavram tam da Žižek’in bu noktadaki görüşüyle çatışmaktadır.

Žižek bunun yanı sıra komşu ile ilgili ilişkilere değinirken *das Ding* kavramını da es geçmez. Lacan için önemine bir önceki bölümde değinmiş olduğumuz *das Ding* kavramını Žižek Freud, Lacan ve Kant’ın ele aldıkları hallerle karşılaştırarak bir sentez içerisinde sunmaktadır. Söz konusu terimi ele alırken karşımızdaki bizden farklı olan kişinin sahip olduğu arzular ve keyif duyması da devreye girmektedir. İnsanların birbirleri üzerinde sahip olduğu hakların çerçevesine yeni boyutlar kazandırmaya bile cüret etmektedir Žižek. Žižek’e göre komşu bizim keyfimizi bozacak pek çok eylemde bulunabilir. Hatta,

“Öteki” (“hayat tarzımızı” bozarak) keyfimizi çalmak istemektedir ve gizli, sapıkça bir keyfe ulaşmaktadır. Kısacası, “öteki” sinirimizi bozan, canımızı gerçekten sıkan yanı, kendi keyfi örgütlenme biçimidir (yemeklerinin kokusu, “gürültülü” şarkı ve dansları, acayip davranışları, iş karşısındaki tavrı -ırkçı perspektifte, “öteki” ya işimizi çalan bir işkollük ya da bizim emeğimizle yaşayan bir aylak).²¹⁹

Bu durumda öznenin komşuya karşı takınacağı tavır nasıl olur dersiniz? Bu durumda karşımızdaki komşuya Levinasçı bir yaklaşımla tolerans tanıyabilir miyiz? Yani aslında öznenin kendi keyfinden feragat etmesi mümkün müdür? Žižek’e göre tolerans “bana taciz etme ya da bana yaklaşma²²⁰” anlamlarına gelmektedir. Žižek

²¹⁷ Strhan, *And Who is My Neighbour? Levinas and the Commandment to Love Re-Examined Studies*, s. 155.

²¹⁸ A.g.e., s. 157.

²¹⁹ Žižek, *Yamuk Bakmak*, s. 220.

²²⁰ Žižek, Fear Thy Neighbor as Thyself, <https://www.youtube.com/watch?v=gtgz--AIM0I&t=214s>

ayrıca şunu da açık bir şekilde dile getirmektedir; komşu bize ne kadar yaklaşırsa sorun o kadar büyümektedir. Zira, kendisinde bizden sürekli kaçmayı başaran Şeyimsi bir yanı olan komşu, bizi her daim keyif (*jouissance*) ve arzusu bunaltacaktır. Komşu bize ne kadar yaklaşırsa, hayatımızın dengesi o kadar rayından çıkar. Buna dayanarak Žižek birbirimizi anlamının hiçbir anlamı olmadığını, bizleri yakınlaştırmaktan ziyade daha fazla soruna ve çelişkiye neden olacağını öne sürer. Bu bakımdan da Batı’da sürekli sözü edilen empati kurmanın aslında büyük sorunlara yol açacağını öne sürer. Žižek birbirimizi anlamak yerine “birbirimizin yolundan çekilmemizi öngörür. Ona göre yabancılaşma bir sorun değil, bir çözümdür.²²¹ Öyle ki, Žižek’e göre “günümüzde komşu en nihayetinde tüyler ürperticidir. Onu ürpertici kılan ise onun tuhaf eylemleri değil, ancak bu eylemlerin devamını sağlayan arzusunun girilemezliği.”²²² Bu nedenle bu tüyler ürpertici komşuyu anlamak veya onun bizi anlamasından ziyade, onunla amansızca dalga geçmemiz gerektiğini söyler. Ona göre komşuya ulaşmanın ayrıcalıklı yolu onu anlama veya empati değil, 'ırkçı' şakaları da içerisinde barındıran anlama ve empati kurma ile alay eden saygısız bir kahkahadır.

Ancak komşu Žižek’in ikircilikli düşüncesi için bir başka anlam daha taşımaktadır, o aynı zamanda zararsız bir şeydir.

Tümüyle zararsız olan bir yaratık vardır; gözünüzün önünden geçtiği zaman, onu güçlülükle fark edersiniz ve hemen unutursunuz yine. Ama o, bir şekilde, görünmez olarak kulaklarınıza girince, gelişmeye başladığı, yumurtladığı ve beyne girip orada yıkıcı bir şekilde beslendiği, tıpkı köpeklerin burnundan içeri giren *pneumococci* gibi içeri girdiği vakalar da görülmüştür. ... Bu yaratık Sizin Komşunuzdur.²²³

Žižek için komşunun pek çok farklı figür ve motif üzerinden ele alındığını görmekteyiz. Bu Žižek’in komşu konusunda tek bir boyutta düşünmediğini gözler önüne sermektedir. Bu görüşlerin arasında komşuyu Kafka’nın Odradek adlı kısa öyküsü ve aynı zamanda Agamben’in kitabında bahsini etmiş olduğu *Musselmann / Müslüman* figürleriyle eşleştirdiği söylenebilir. Ancak Žižek’in her zaman için öne

²²¹ Žižek, *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, s. 56.

²²² A.g.e., s. 55.

²²³ Žižek, *Paralaks*, s. 114.

koyduğu haliyle komşu içinde bir gizliliği, bir ulaşılmazlığı hatta ve hatta bir gayri-insaniliği barındırmaktadır. Žižek’ in *Musselmann* mefhumunu Levinasçı Üçüncü kavramını daha iyi açıklamak için kullanmaktadır. Žižek’e göre, *Musselmann*, Agamben’in koyutladığı haliyle, bir tür mutlak/olanaksız tanıklıktır.²²⁴ “Otantik tanıklık bu yüzden *Musselmann*’da cisimleşmiş görünmez bir Üçüncü’nün aktarımını içeren bir şey olarak tanımlanabilir: Hiçbir zaman sadece ben ve tanıklık ettiğim olay yoktur.”²²⁵ Žižek burada Üçüncü’nün tanıklık ettikten sonra yok olacak ve aslında bir aktarımda bulunamayacak olan *Musselmann*’da görülebileceğini söylemektedir, kısaca. Žižek bunun en önemli dayanak noktasını *Musselmann*’ın, Levinas’ın bahsini etmiş olduğu etik çağrıya ‘İşte buradayım/efendim!’ diyememesinde bulur. Aslında Žižek’in Levinas’ın “yüz” ve Lacan’ın Şey kavramını ele almasındaki temel neden de budur. “Levinas’ın yüzünü ve Freudcu-Lacancı katı anlamıyla “komşu”, yani *Nebemensch* olan canavarca, nüfus edilemez Şey, beni histerikleştiren ve kışkırtan Şey konusunu yan yana getirirsek ne olur?”²²⁶ İşte tam bu noktada “yüz”de ortaya çıkanın Şey’i barındırmasından dolayı ve de Lacancı Gerçek’i yansıtan bir ayna görevi görmesinden dolayı canavarca olabileceğini öne sürer Žižek. Bu nokta da Žižek’in asıl göndermede bulunduğu düşünce ise daha önce bahsini etmiş olduğumuz “Musevi-Freudcu” düşüncedir²²⁷. O halde daha önce ne olursa olsun sorumlu olduğumu söylemiş olduğumuz Levinasçı komşu ile bu komşu arasında ne fark vardır? Şüphesiz, Levinas komşunun gayri-insani yanını es geçmiştir ve Žižek bunun üzerinden gitmektedir. Ancak daha da ileri giden Žižek şu şaşırtıcı ve akıl alıcı soruyu sorar:

Ya eğer Levinasçı yüz yine öznelliğin bu canavarca boyutuna karşı bir başka savunmaysa? Ya eğer Yahudi Yasasını bu gayriinsan komşunun kesin bir karşılığı olarak kavramak gerekiyorsa? Başka deyişle, ya eğer Yasanın asıl işlevi bizim komşumuzu unutmamamızı, komşumuza yakınlığımızı korumamızı sağlamak değil de, tersine,

²²⁴ A.g.e., s. 112.

²²⁵ A.g.e., s. 112.

²²⁶ A.g.e., s. 113.

²²⁷ A.g.e., s. 113.

komşuyu uygun bir mesafede tutmak, komşunun canavarlığına karşı bir tür koruyucu duvar hizmeti görmekse? Komşu bu nedenle asıl bedensiz organ olmaktadır.²²⁸

Bu konuyu açıklamak için Žižek popüler kültüre başvurur ve Franz Kafka'nın *Ev Sahibinin Tasası* adlı öykü kitabında yer alan bir mikro öyküye, Odradek'e başvurur.²²⁹ Žižek Odradek'i evvela cisimleşmiş keyif (*jouissance*) olarak ele almaktadır. Öyle ki Žižek Odradek'i Şey ile cisimleştirmektedir. Aynı zamanda Odradek, komşuyu ve hemen yanı başımızda yaşayan insanı da işaret etmektedir.

²²⁸ A.g.e., s. 114.

²²⁹ Kimileri Odradek sözcüğünün Slavcadan kaynaklandığını söyler, sözcüğün kuruluşunu bu dile dayanarak çözmeye çalışır. Başkalarının kanılarına göre ise, sözcük Almancadan kaynaklanmış, Slavcadan yalnızca etkilenmiştir. Ama, her iki yorumun da kesin olmadığı, ikisinin de uygun düşmemesinden haklı olarak çıkarılabilir, çünkü yorumlardan hiçbiriyle sözcüğe bir anlam bulunamamakta.

Tabii, Odradek adını taşıyan bir varlık gerçekten bulunmasaydı, kimse böylesi incelemelerle uğraşmazdı. İlk bakışta, yassı, yıldızimsi bir makara gibi görünür, ve sahiden de üstüne iplik sarılmış gibidir; ancak sadece kopuk, eski, biri birine düğümlü, ama aynı zamanda birbirine dolaşmış, olmadık çeşit ve renkte iplik parçalarıdır bunlar. Bir makaradan ibaret de değildir yalnızca; yıldızın ortasından çıkmış küçük teğet bir çöp vardır, bu çöpe de dik açıyla bir başka çöp birleşir. Bir yandan bu son çöpün, öte yandan da yıldızın köşelerinden birinin yardımıyla, bütün biçim, iki ayak üstündeymiş gibi dik durabilir.

İnsanın içinden, bu yapının önceleri amaçlı, işe yarar bir biçimi bulunduğu, bu biçimin ise sonradan kurulmuş olduğuna inanmak gelir. Ama durum böyle gözüküyor; en azından, böyle olmuş olabileceği konusunda bir ipucu yok; hiçbir yerinde, böyle birşeyi düşündürecek çıkıntılar ya da kırılma yerleri gözüküyor; bir bütün olarak, gerçi anlamsız ama kendine göre tamam görünüyor. Aslında bu konuda da daha ileri birşey söyleme olanağı yok, çünkü Odradek olağanüstü devingendir, yakalanamaz.

Yerini sürekli değiştirerek, zamanına göre çatı aralığında, merdiven boşluğunda, aydınlıklarda, sahanlıklarda konaklar. Kimi zaman da aylarca ortalıkta gözükmez; böyle zamanlarda herhalde başka evlere göçer; ama sonradan yanılmazca bizim eve geri döner. Kimi zaman kapıdan çıkarken o da tam tirabzanın altına yaslanmış duruyordur; insanın ona bir iki söz söyleyesi gelir. Tabii güç sorular sorulmaz. —ufak tefekliği öyle yaptırır insana— bir çocuk gibi davranılır ona. “Adın ne senin bakalım?” diye sorulur. “Odradek” der. “Peki nerede oturuyorsun?”. “İkametgahı gayrisahih” der ve bir kahkaha atar; ama bu ancak ciğeri olmayan birisinin çıkarabileceği bir kahkahadır. Dökülmüş yaprakların hışır daması gibi gelir kulağa. Konuşma da çoğu zaman bu noktada sona erer. Aslında bu yanıtları da her zaman alamaz insan; uzun süreler sağır durur çoğunlukla, gövdesini oluşturur görünen odun gibi.

Boşuna sorup dururum kendime, sonu ne olacak diye. Ölebilir mi acaba? Ölen her şeyin, başlangıçta bir çeşit ereği, bir çeşit etkinliği olmuştur, ve kendini bunlarla yıprata yıprata yok olup gitmiştir; Odradek için durum böyle değil. Ya, bir gün, çocuklarımla ve çocuklarımla çocuklarının ayakları dibine, peşinden sürüklenen iplik parçalarıyla, merdivenlerden aşağı yuvarlanırsa? Kimseye bir zararı olmasına yok, ama benden daha fazla yaşayacağını düşünmek, neredeyse acı veriyor bana.” Franz Kafka, “Odradek”, Aile Babasının Kaygısı, Oruç Aruoba (çev.), <https://yersizseyleyler.wordpress.com/2013/05/17/odradek/> (17 Mayıs 2013).

Burada unutulmaması gereken en önemli nokta, Odradek'in bir gayri-insan olması ve "Odradek[']in] ancak bir insani canlıya artık benzemediği zaman insan ol"masıdır²³⁰.

Aslına bakılırsa bu noktada Žižek yalnız değildir. Simon Critchley de benzer bir çıkış noktası üzerinden Levinas ve Lacan'ı birbirine yakın düşünceler olarak ele almaktadır. Critchley'e göre, hem Levinas'ta hem de Lacan'da komşunun bir etik talebi vardır. Her iki düşünürü göre de "etik deneyim yaderk bir taleple başlar: Bu Levinas'ta ötekinin, başkasının yüzünün sonsuz talebi, Lacan'da ise gerçeğin yerini işgal eden insan kardeşimizin talebidir."²³¹ Bu talep bizim kalbimizin orta yerine, görmezden gelemeyeceğimiz bir yere konulmuştur. Bu içimizde yer alan talep, ya da daha iyi bir kavramsal şekilde açıklayacak olursak, içimizde yer alan komşumuzun bizden talep etmiş olduğu Şey, kendi içimizde bize yabancı bir Şey olarak, içselleştirilmiş dışarıyı olarak yer alır. Žižek, Hegel'in antik Mısırlılar hakkındaki formülüne göndermede bulunarak, komşunun, yabancının kendisine bile yabancı olabileceğini, kendi kendileri için bile bir sır olabileceğini unutmamak gerektiğine vurgu yapar.²³²

Critchley etiğinin merkezine fahiş talebi ve sonsuz sorumluluğu alır. Onun etik deneyim anlayışı böyledir. Ancak bununla da yetinmez ve etiğin "sonsuzca talepkâr" olması gerektiğini öne sürer. Critchley de özne ve Başkası arasında bir asimetric ilişkinin söz konusu olduğunu savunarak, bunun mekânın eğrisi olduğunu öne sürer. Burada öznenin kendisini yaran bir etik talebe maruz bırakır. Burada yine "oluşturucu dışarı"dan söz etmek mümkündür. Critchley'in de Başka etiğine yaklaşımı oluşturucu dışarıyı üzerinden gelişmektedir. Dolayısıyla Critchley başkasından kaynaklanan etik talebi Levinas'tan farklı olarak varlık sahasına çıkarmaktansa, varolanlar sahasında bırakmayı tercih eder. Yine de böyle bir etik talep ve onay ilişkisi sunmaktan kaçır Critchley.

²³⁰ Žižek, *Paralaks*, s. 113.

²³¹ Critchley, *Sonsuz Talep; Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, s. 77.

²³² Slavoj Žižek, *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, UK: Penguin Random House UK, 2016, s. 59.

Tekrardan Žižek’e dönecek olursak, Žižek’in komşu konusundaki düşünceleri bir değişiklik göstermektedir. Aslında onun komşuyu Freud’u andıran bir şekilde ele aldığı söylemek de pek yanlış olmaz. Onun bir gelişmiş versiyonu olarak ele almaktadır. Ancak Žižek pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da bir sentez oluşturmaktadır. Ele aldığı düşünceleri en nihayetinde günümüz dünyasına uyarlamaktadır. Onun içinde Žižek son yayınladığı kitabında²³³ komşuyu mülteci sorunu ile birlikte ele almaktadır. Bu bakımdan bakıldığında komşuluk kavramının artık felsefi bir yanı kalmamıştır. O halde, söz konusu kavramı Žižek indirgemeci bir şekilde kullanmaktadır. Žižek empati kurmanın aslında komşuluk demek olmadığını ısrarla savunur. Žižek’e göre komşunun, yabancıların kendisine bile yabancı olabileceğini de unutmamak gerekir. “Günümüzde komşu en nihayetinde tüyler ürperticidir. Onu ürpertici kılan onun tuhaf eylemleri değil, ancak bu eylemlerin devamını sağlayan arzusunun girilemezliği.”²³⁴ Komşunun bu ürperticiliğinin yanı sıra tekinsizliğini de eklemek gerekmektedir. Aslında bu noktada da onun yine bir etik deneyimde Şey’in yerini alması ile açıklanabilir. Žižek tam da bu nedenle komşuyla alay edilmesini öngörmüştür. Aksi takdirde, ondan nefret etmemiz kaçınılmaz olacaktır.

Žižek pek çok konuda, öne sürdüğü düşüncelerden dolayı, ağır eleştirilere maruz kalmış, hatta düşüncelerinin bir bütünlük oluşturmadığı öne sürülmüştür.²³⁵ Ancak Žižek’in düşüncesini sunduğu eserleri tam da felsefeye ve insana özgü bir şekilde, her bölüm ve her paragrafı ana metinden ayrı olarak ele alınabilecek parçalardan oluşmaktadır. Bu nedenle de önemli olan birbirinden ayrı gibi görünen ancak aynı eksende dönen o paragraf ve bölümlerde Žižek’in düşüncesinin özünü bulabilmektir. Bu bağlamda, komşuluk konusuna tekrar dönecek olursak, Žižek’in “Yamuk Bakmak” kitabındaki şu paragraf aslında onun komşuluk hakkındaki düşünceleri arasındaki farklılıkları çok iyi bir şekilde özetlemektedir:

233 Žižek, *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, s. 55.

234 A.g.e., s. 55.

235 Örnek için bkz. Noam Chomsky, *Žižek Debate Lyrics*, 2012, <https://genius.com/Noam-chomsky-chomsky-Žižek-debate-annotated> (02 Mayıs 2017).

Sorun şudur ki kendi kendinin güneşi olarak “kendisi etrafında dönen” bu özerk özne kendinde “kendinden fazla bir şey”le, merkezinde yabancı bir bedenle karşılaşır. Lacan’ın uydurduğu extimité terimi tam da bunu mahremiyetin ortasındaki yabancıyı adlandırmayı hedefler. Özne, tam da “sadece kendisi etrafında dönerek”, “kendi kendinden fazla” olan bir şeyin, Lacan’ın Almanca *das Ding* sözcüğüyle atıfta bulunduğu travmatik keyif çekirdeğinin etrafında döner. Özne bu döngüsel harekete, çok yakınına yaklaşılmayacak kadar “sıcak” olan Şey’le arasındaki mesafeye verilen bir addan başka bir şey değildir belki de. Özne, işte bu Şey sayesinde ki evrenselleştirilmeye direnir, simgesel düzen içindeki bir yere -bu boş bir yer olsa bile- indirgenemez. İşte bu Şey yüzündendir ki komşuna duyduğun sevgi bir noktada zorunlu olarak yıkıcı bir nefrete dönüşür. Ne diyordu Lacan? Seni seviyorum, ama sende senden fazla bir şey, object petit a var, bu yüzden de seni sakatlıyorum. ²³⁶

236 Žižek, *Yamuk Bakmak*, s. 225.

SONUÇ

Çalışma boyunca ele aldığımız düşünürler, komşuyu ve yabancıyı pek çok farklı şekilde tanımladılar. Ancak açıkça görüldüğü üzere, çağdaş Batı felsefesinin komşuluk kavramına yaklaşımını belirleyen şey, Kitabı Mukaddes'in "komşunu kendin gibi sev" buyruğudur. Bu sebeple, çalışmamıza bu düstur ile başladık. Çağdaş Batı felsefesi düşünürleri, bu sebeple, komşunun kim olduğunu ve onunla hangi şartlar altında etik ilişkiye girileceğini sorgulamışlardır. Komşu bazen başka, bazen "ben-gibi olan başkası" olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda Levinas'ın ilk dönem çalışmalarındaki Başka'ya karşı sorumluluk ve Løgstrup'un önerdiği bizi Tanrı (ya da Tanrı-gibi) olmaya iten İsa'nın fahiş talebine karşılık vermeye çalışmamız son derece önemlidir. Keza, daha dini bir yaklaşım sergileyen bu iki düşünür, söz konusu yabancı düşmanımız bile olsa ona sevgi ile yaklaşmamız gerektiğini öne sürer. Böyle bir anlayış, yakınlık göz önüne alınmadan yapılmalıdır. Bu sebeple de, pratik olarak ifade edildiğinde burada bahsi edilen yakınıımız olmayan bir *yakın, yakında konaklayan, kon-uştüğümüz, karşılıklı konuşlandığımız, konuştuğumuz, konakladığımız* komşumuzdan başkası değildir. Ancak buradaki komşu ile aynı kökten gelmek zorunluluğunu taşımamıza gerek yoktur. Dolayısıyla komşu ile ilişkiye girerken onun bir olay ve durum olduğunu düşünmemiz son derece önemlidir.

Ancak, halen Komşu'nun kim olduğu konusunda bir arayış devam etmektedir. Özellikle çağdaş Batı felsefesindeki bazı düşünürler, bu konuyu profan bir yaklaşımla ele almışlardır. "Komşunu kendin gibi sev" emrini de farklı yorumlamışlardır. Freud ve Žižek'in yaklaşımları komşudan korkmayı, hatta ondan nefret etmeyi ön görmektedir. Freud ve Kierkegaard ile birlikte, komşular arasında bir rekabet veya sürekli olarak pasif bir hasımlık olacağını ve bütün farklılıkların ancak komşunun ölümü ile kalkacağını görmüş olduk. Lacan ise Freud'un *Nebenmensch* (insan kardeş veya komşu) kavramını biraz daha ileri götürerek onda hiç silinmeyecek bir gizem bulunacağı iddiasını öne sürmüştür. Hatta, daha sonra Başka'nın ve Etiğin filozofu Levinas'ta da bu kavramın bulunduğu dair iddiayı paylaşmıştık. En

sonunda ise, Levinas'ın komşuya olan yaklaşımını eleştiren Žižek'in canavar komşu anlayışına değinmiştik. Žižek'in Levinas'a getirdiği en önemli eleştirilerden birisi olan gayri-insan kavramı ile başlamıştık. Bütün bunlardan yola çıkarak, komşuluk ve gayri-insanlıktan söz ederek çalışmamız sonlandırılabilir.

Özne, tabiatı itibarıyla, Freud'un algıladığı nefreti kışkırtan komşu rolünü benimsemektedir. Bu sebeple, komşusunda öncelikle kendisi ile ilgili bir yakınlık bulma arayışına gider. Ancak, bu arayışta aslında ideal ben'in kendisi olduğu düşüncesini de aklından çıkarmaz. Etrafındaki insanları yargılayarak, onlara gerekli değeri biçen, onları iyi-kötü, güzel-çirkin, soylu-aşağı ve benzeri olarak sıralayan özne için komşu kendi koyduğu değerlere en çok uyan olacaktır. Bu bağlamda, özne kendi kıstasları dâhilinde tek, doğru komşuyu bünyesinde kabul edecektir. Bunun dışında kalan “yabancı” olan veya kendi değerlerine daha uzak olan komşudan, yabancıdan, kendi yaşam alanına kabul edebilmesi için öznenin kıstaslarını peşinen kabul etmesini bekler. Deyim yerindeyse, onu yontmayı ve kendi normları içerisinde eritmeyi amaçlar. Bir yabancıyı ancak bu koşulla kabul edebilmekte ve onu ancak bu koşulla sevebilmektedir.

O halde komşunun bir özne olarak kabul edilmesinin Aynılığı barındırması ile mümkün olduğu görülmektedir. O halde kendisinde bu Aynılığı barındırmayan komşu Aynı tarafından pek âlâ gayri-insan olarak tanımlanabilir. Hatta özne bu gayri-insanı -Derridacı bir tavırla- kendisini tanımlamakta kullanacağı bir araç olarak düşünür. Zira bu bahsi edilen gayri-insan Levinas'ın dile getirdiği “komşunun komşusundan” bile öte olandır. Bu komşu, hiçbir şekilde normlara indirgenemeyen ve sürekli olarak ayırık ve fark-özne olarak yaşamayı sürdüren öznedir. Sürekli olarak, komşuluk ortamından dışlanan ve aşağı bir pozisyona mahkûm edilmiş olan varlığı temsil etmektedir. O halde gayri-insan komşu ilişkisine indirilemeyecek olan, zira ortak bir dilin bulunamayacağı bir varlığı temsil etmektedir.

İşte böyle bir durumda etik talebin ve sorumluluğun ortaya çıkması ihtimali daha yüksek olacaktır. Böylece Critchley'in iddia ettiği gibi etik öznenin kendini inşa etmesi mümkün olabilir. Ancak böyle bir ilişkiye ve talebe bağlılık veya sadakat sonucunda gerçekten etik veya ahlaktan söz edilebilir. Alain Badiou'nun “Devam et!” düsturu da tam bu noktada devreye girmelidir: Başka'ya, gayri-insan'a veya

Komşu'ya, İbn-i Miskeveyh'in önerdiği gibi sevgi ile bağlanmak etik öznenin inşasının son noktasını oluşturacaktır. O halde etik bir öznenin bekası için öncelikle başkanın varlığını kabul etmek, ancak onu bütünüyle başka olan bir yaratıcıya indirgmeden vaz etmek gerekmektedir. İkinci olarak, Başka'nın arızı başkalığından kaynaklanan fahiş sorumluluk talebi yerine getirmeye çalışılmalıdır. Üçüncü olarak Başka'lığı bir kategoriye indirgmeden, onu kendi özgünlüğü içerisinde ele alarak ve olay'a sadık kalarak değerlendirmek gerekmektedir.

Hiç şüphesiz, çağdaş Batı felsefesinin son döneminde (21. yüzyılda) komşuluk kavramına en önemli katkıyı sunduğumuş Žižek, Freud'un düşüncesini güncel siyasi olaylar ekseninde geliştirmektedir. Žižek, özellikle son dönemde ortaya çıkan mülteci krizi üzerinden Batı'yı eleştirmektedir. Žižek'e göre son dönemde yaşanan mülteci krizi, Batı'nın komşu sevgisi hakkındaki en ciddi sınavıdır. Milyonlarca mülteci evsiz kalmış ve Batı ülkeleri bu insanlardan belirli kriterlere uyanlarını kendi ülkelerine almış ve geri kalanları ise başka ülkelere havale etmiştir. Aslına bakılırsa, Batı Žižek'in öne sürmüştüğü gibi mültecilere idare etmektedir (İng. *Tolerate*). Batı toplumu için önemli olan bu insanların hem savaştan ve hem de kendilerinden uzakta olmaları yeterlidir. Buradan da açıkça görüldüğü gibi Batı için Levinas'ın düşünceleri sadece yakın olan başkayı kapsamaktadır.

Bu nedenle, komşuluk söz konusu olduğunda, bahsi edilen aynı değil, ayrı olan olmalıdır. Ayrı olan, başka olan veya öteki olan söz konusu olduğunda, bütünüyle başkanın, öteki olanın doğrularını da kabul etmek gerekmektedir. Bu doğruları kabul etmek demek onun varlığını kabul etmek demektir. Zira o doğruları kendininmiş gibi kabullenmek yine bir aynılık arzusunu işaret edecektir. Bu nedenden ötürü de, Yahudi-Hristiyan "komşunu kendin gibi sev" düsturu, "komşunun doğrularını sev ve ondan (onlardan) nefret etme, onları düşmanın belleme" olarak değiştirilmesi daha uygun olacaktır. Böylece komşunun etik talebi bizler için daha açık bir hale gelecektir.

Bir kıyaslama yapacak olursak, Yahudi-Hristiyan Batı toplumu mülteci krizinde sınavı geçemezken, aynı zamanda pek çok Müslüman ülkede bu noktada onlardan farklı değildir. "Yakın veya uzak" fark etmeksizin, derdi olan, yardıma ihtiyacı olan bu insanlara karşı sonsuz sorumluluğumuz olduğunu hatırlamamız gerekmektedir. Türkiye ve birkaç ülke dışında, pek çok toplum bu insanlara kapılarını

kapatmış ve koşullu konukseverliğe tabi tutmuştur. Çağdaş Batı felsefesinde komşu kavramının son olarak sadece “aynı olanı” barındırdığını” ve bu konudaki düşüncelerin giderek liberal ekonominin etkisi altında kaldığını görebiliyoruz. Çalışmamız boyunca pek çok farklı düşünürün bu konuyu incelediğini gördük, ancak düşünürler ne kadar dünyevi düşünürse, komşuya karşı sevginin o kadar kaybolduğu görülmektedir. Bu nedenle, çağdaş Batı felsefesinde komşuya karşı seküler bir sevginin olmadığını öne sürebiliriz. Komşu sevgisinin kökeni dini ve ilahi sebeplere dayanıyor görünmektedir.

Komşu hiçbir şekilde normlara indirgenemeyen ve sürekli olarak ayrık ve fark-özne olarak yaşamayı sürdüren öznedir. Sürekli olarak, komşuluk ortamından dışlanan ve aşağı bir pozisyona mahkûm edilmiş olan varlığı temsil etmektedir. O halde gayri-insan komşu ilişkisine indirilemeyecek olan, zira ortak bir dilin bulunamayacağı bir varlığı temsil etmektedir. Bu nedenle, tam da bu tür bir varlık ile kurulan ilişki gerçek anlamda etik bir ilişki olacaktır. Öyle ki, bu gayri-insanı hiçbir şekilde “ben” olana indirgenmeye çalışılmamalı. Onun farklılığı sürekli olarak korunmalı. Levinas’ın da “yabancı” ve “öteki” ile ilgili öne sürdüğü gibi, tam da bu gayri-insana karşı gerçek bir sorumluluk içerisinde olmalıdır. Hatta bu gayri-insanın varlığını kendi varlığının bir sebebi olarak görmelidir. Bu nedenle, etik ilişki içerisinde özne, aynılık çemberinin dışında kalan gayri-insan ile ilişkiye geçmeye çalışmalıdır. “En başka olan” a doğru bir yolu seçmelidir ve şu ilkeyi daima aklında tutmalıdır: “ben başkasını sevdikçe ve ona karşı sorumluluğumu üstlendikçe varım.”

KAYNAKÇA

- Badiou, Alain. (2013). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Tuncay Birkan (çev.). İstanbul, Metis Yayınları.
- . (2013). *Başka Bir Estetik*, Aziz Ufuk Kılıç (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2016). *Postmodern Etik*, Alev Türker (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bernasconi, Robert. (2011). “Levinas ve Veludiyetin Aşkınılığı”, Zeynep Direk (ed. ve çev.), *Levinas Okumaları* içinde. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 232-256.
- . (2011). “Mısır Diyarındaki Yabancılar ve Köleler: Levinas ve Ötekilik Politikası”, Zeynep Direk (çev. ve haz.), *Levinas Okumaları* içinde. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 98-118.
- . (2011). “Üçüncü Taraf: Etik ve Politik Olanın Kesişimi”, Zeynep Direk (ed. ve çev.), *Levinas Okumaları* içinde. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 33-51.
- Burke, T. Patrick. (2001). *The Major Religions: An Introduction to With Text*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Calin, Rodolphe ve Sebbah, François-David. (2011) “Başkası”, Murat Erşen (çev.), *Levinas Sözlüğü* içinde. İstanbul: Say Yayınları, 38-41.
- Can, Ali. (2014). Konu: Komşu (Kur’an ve Sünnet Işığında Komşuluğun Yeri). İstanbul: Işık Yayınları.
- Çırakman, Elif. (2012). “Levinas’ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”, Özkan Gözel (yaz. ve haz.) *Levinas* içinde. İstanbul: Say Yayınları, 407-435.
- Chomsky, Noam. (2012). *Žižek Debate Lyrics*, 2012, <https://genius.com/Noam-chomsky-chomsky-Žižek-debate-annotated> (02 Mayıs 2017).
- Critchley, Simon. (2010). *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*. Tuncay Birkan (çev.). İstanbul, Metis Yayınları.

- . (2004). *Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them*. *Political Theory* içinde. 172-185. <http://www.jstor.org/stable/4148130>
- Derrida, Jacques. (1997), *Politics of Friendship*, George Collins (çev.). New York: Verso.
- . (2000). *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. Rachel Bowlby (çev.). California: Stanford University of Press.
- . (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, Mark Dooley and Michael Hughes (çev.), New York and London: Routledge.
- . (2002). “Hospitality,” içinde: *Acts of Religion* Gil Anidjar (çev.), New York: Routledge.
- Direk, Zeynep. (2005). “Sunuş”, Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka* içinde İstanbul: Metis Yayınları, 7-47.
- . (2010). *Sonsuza Tanıklık*. Z. Direk & E. Gökyaran (ed.). İstanbul: Metis Yayınları.
- . (1997). “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Defter Dergisi*, Sayı 31, İstanbul: Metis Yayınevi.
- Doğan, Bülent. (2003). *Alain Badiou: Etik Üzerine*. <http://www.izdiham.com/alain-badiou-etik-uzerine/> (12 Mart 2016).
- Freud, Sigmund. (2000) *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*. Aziz Yardımlı (çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- From *das Ding* to Object Petit a, and Back Again, (2013). <https://dingpolitik.wordpress.com/2013/04/22/from-das-ding-to-objet-petit-a-and-back-again/> (12 Ocak 2017).
- Gibbs, Robert. (1995). *Height and Nearness: Jewish Dimension of Radical Ethics*. İçinde Adrian Peperzak (ed.). *Ethics as First Philosophy*. Literature and Religion.
- Gözel, Özkan. (2011). *Varlıktan Başka: Levinas'ın Metafiziğine Giriş*. 1. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları.
- . (2012). “Öte/ki Metafiziktir”. İçinde: Erdal Yılmaz (haz.), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, İstanbul: Küre Yayınları, 345-373.

- Heidegger, Martin. (2008). *Varlık ve Zaman*, Kaan Ökten (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hallward, Peter. (2013). *İngilizceye Çevirenin Sonsözü*. İçinde: Badiou, Alain. (2013). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Tuncay Birkan (çev.). İstanbul, Metis Yayınları.
- Online Etymology Dictionary*, http://www.etymonline.com/index.php?term=neighbor&allowed_in_frame=0 (13 Mayıs 2016).
- Kafka, Franz. (2013). “Odradek”, içinde; *Aile Babasının Kaygısı*, Oruç Aruoba (çev.), <https://yersizseyyer.wordpress.com/2013/05/17/odradek/> (17 Mayıs 2013).
- Karaman, Fikret. *Milletler Arası Komşuluk ve Barış*, www.fikretkaraman.com/makaledetay.aspx?id=23). Erişim: 20.11.2016.
- Kierkegaard, Soren. (1994). *Works of Love*, Howard Hong (çev.), New York: Harper.
- Levinas, Emmanuel. (2005). *Zaman ve Başka*. Özkan Gözel (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- . (2011). *Tanrı, Ölüm ve Zaman*. Işık Ergüden (çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- . (2010). “Aşkılık ve Yükseklik”, Zeynep Direk (haz.), *Sonsuza Tanıklık* içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 115-129.
- . (2012). “Başkasının Yerinde Olma”. İçinde: *Levinas*. İstanbul: Say Yayınları, 227-280.
- . (2010). “Felsefe, Adalet ve Aşk”, Raul Fornet-Betaucourt ve Alfredo Gomez Müller (söyleşiyi yapan), Medar Atıcı (çev.), *Sonsuzluğa Tanık* içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 241-260.
- . (2010). *Sonsuza Tanıklık*. Z. Direk & E. Gökyaran (ed.). İstanbul: Metis Yayınları.
- . (2012). “Felsefe ve Sonsuz Fikri” Özkan Gözel (haz.), *Levinas* içinde, İstanbul: Say Yayınları, 133-151.
- . (2010). “Etik ve Siyaset”, Cemalettin Haşimi ve Özkan Gözel (çev.), Zeynep Direk (haz.), *Sonsuzluğa Tanıklık* içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 284-295.
- . (2010). “Etik ve Sonsuz”i Özkan Gözel (çev.), *Sonsuza Tanıklık* içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 295-345.

- . (2010). “Başkasının İzi”, Erdem Gökyaran (çev. ve haz.), Zeynep Direk (haz), *Sonsuza Tanıklık* içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 129-147.
- . (2004a). *Otherwise than Being*. Alphonso Lingis (çev.). The Hague: Martinus Nijhuff Publishers.
- . (2012).“Öteki, Ütopya ve Adalet”, Özkan Gözel (haz. ve yay.), *Levinas* içinde. İstanbul: Say Yayınları, 61-75.
- . (2004b). *Totality and Infinity*. Alphonso Lingis (çev.). The Hague: Martinus Nijhuff Publishers.
- . (1998). *De l’Existence à l’Existant*, Paris.
- . (1974). *Autrement qu’etre ou Au-delâ de l’Essence*, Kluwer Academic.
- . (2006). *Ölüm ve Zaman*, Nami Başer (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lacan, Jacques. (1997). *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis*, Jacques-Alain Miller (ed.), Dennis Porter (çev.), New York: W. W. Norton & Company.
- . (1991). *Le séminaire, livre 8: Le transfert*, Paris: Seuil.
- Logstrup, Knud Ejler. (1999) *The Ethical Demand*. Alasdair Mac-Intryre ve Hans Fink (haz. ve çev.) Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Özturan, Hümeýra. (2015). *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri: Seçme Metinler*. 1. Baskı. İstanbul: Nobel Yayıncılık.
- Reinhard, Kenneth. (2005). “Toward a Political Theology of the Neighbor” içinde; *Neighbor*, Chicago: University of Chicago Press
- Staten, Henry. (1986). *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska.
- Strhan, Anna. (2009). *And Who is My Neighbour? Levinas and the Commandment to Love Re-Examined Studies*. İçinde *Interreligious Dialogue*, Sayı 19, No. 2. https://www.academia.edu/398421/And_Who_is_My_Neighbour_Levinas_and_the_Commandment_to_Love_Re-Examined (23 Ekim 2015).
- Westmoreland, Mark W. (2008). *Interruptions: Derrida and Hospitality*, *Kritike*, 2008, Cilt 2, No.2, http://www.kritike.org/journal/issue_3/westmoreland_june2008.pdf (26.02.2016)

- Žižek, Slavoj. (2005). *Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence*.
İçinde: Slavoj Žižek, Eric L. Santner ve Kenneth Reinhard. (2005). *Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: The University of Chicago Press. s.134-90.
- . (2005). *Yamuk Bakmak*. Tuncay Birkan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- . (2009). *Fear Thy Neighbor as Thyself*, Part 2, <https://www.youtube.com/watch?v=gtgz--AIM0I&t=214s>
- . (2008). *Paralaks*, Sabri Gürses (çev.), İstanbul: Encore.
- . (2016). *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*, UK: Penguin Random House UK.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı : Yusuf
Soyadı : Buhurcu
Doğum Yeri ve Tarihi : Konya / 09.03.1993
Uyruğu : T.C.
E-posta : buhurcuyusuf@gmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Dokuz Eylül Üniversitesi	2015
Yüksek Lisans	İstanbul Medeniyet Üniversitesi	2017

YABANCI DİLLER

SEVİYE

İngilizce	İyi
Fransızca	Başlangıç
Arapça	Başlangıç