

BENİM LEVINAS'IM

Erol Göka

Bu yazı Levinas'ın düşüncesiyle girilen entelektüel bir ilişkiyi betimliyor. Başlıca olarak iki noktada özetlenebilir bu ilişki: aşk/erotizm ve siyasetle ilişkisi içerisinde din ve özgürlük. Levinas aşkı kaynaşma (fusion) veya birleşme (union) olarak konumlandıran görüşlere karşı çıkarak, aradaki ikiliğin korunduğu aynıdan öteki'ye doğru bir ilişkinin özel bir kipliği olarak değerlendiriyor. Yazar bu noktada Levinas'ın görüşlerine esas itibariyle katılmakla birlikte öte yandan onun ötekilik bağlamında siyaset anlayışını tartışma konusu ediyor. Özellikle de onun ötekiyi komşuya yani Yahudi olana indirger görüldüğü yaklaşımını kavim-merkezci bularak eleştiriyor. Bununla bağlantılı olarak yazarnın karşı çıktığı bir diğer önemli nokta Levinas'ın ahlaki siyasetten ayırma yönündeki eğilimidir. Son olarak, günümüzde etiğe değin yeni ve taze bir ilginin oluşmasındaki büyük katkısı dolayısıyla Levinas düşüncesine borcunu teslim eden yazar, 'ahlakın devrimciliği'ni kendi temel tezi olarak savunuyor.

Anahtar Kelimeler: Aşk, Erotizm, Etik, Öteki, Ahlakın Devrimciliği, Din, Özgürlük

Bir düşünürle ilgili yazarken, birçok yol olabilir. Ben bu kez pek denemeyen bir yoldan gideceğim. Levinas için "O benim düşünce çizgimin belirleyicilerindendir" diyenlerden değilim. Hayatıma son zamanlarda girdi ve o geldiğinde, zaten düşünce çizgim genel hatlarıyla oluşmuştu. Tüm düşünce çizgimin çerçevesini değiştirecek, ne değiştirmesi sarsacak ölçüde bir etki yapmadı. Ama özellikle iki alanda (aşk ve din-özgürlük), onun söylediklerini kendi düşüncelerime eklemleme imkanım oldu.

Levinas'ın ahlak ve siyaset arasındaki ayırım yapan fikirlerini öğrendiğimde, hele hele bu fikirleri nedeniyle Filistinlileri ve onların nezdinde "Yahudi-olmayanlar"ı "öteki" kategorisi içinde görmediğini fark ettiğimde, o benim için karşı çıkılacak bir "kavmiyetçi" haline geldi.'

Yazdıklarım oracıkta, öylesine duruyor. Bu yazıda izleyeceğim yol, Levinas'ın adı ve açık etkisi görülen yazılarımı, son olarak da ona karşı yazdıklarımı okuyucuyla paylaşmak ve "Benim Levinas'ım işte buydu!" demek...

Aşk üzerine yazdıklarımın başlıyalım. "Bilimlerin Vicdanı Psikiyatrisi" Kitabımda da yer alan "Aşk" adlı makalemde, Levinas'la ilgili kısımlar şöyleydi:

[[Ben kendimin kölesi

"Nereye gitsek kendimizi de götürüyoruz". Bu sözün Heidegger'in "Her insan kendi ölümünü ölür" sözü kadar saçma olduğunun farkındayım; saçma ama varoluşumuzun ağırlığını hissettiren... Bu ağırlığı hissedebilmek için sözü kanırtmaktan başka çare kalmıyor. Hep kendimizle baş başayız; zamana ve mekana yayılmış bir halde, varolmaya mecburuz. Varlık karşısında edilgen olmaya, ona boyun eğmeye mahkumuz. O yüzden Levinas, "varolmak lütuf değil, ağırlıktır"; Sartre, "varolmak susamadan içmek gibi bir şeydir" demiştir. O yüzden karanlıkta yalnız kalan çocuk, varolmaktan korkar; onun korkusu karanlıkta beliren korkunç yaratıklardan, fantastik imgelerden, ölmekten değil, bizzat varolmanın kendisindedir; uçsuz bucaksız ve biteviye akıp duran varlık karşısında hissettiği çaresizlik duygusundandır. Varoluşun ölümle nihayet bulması bile insanı kapsayan durmak bilmeyen varoluştan daha az korkutucudur. Bizim trajedimiz, bir gün fanilik yazgımıza bağlı olarak hiç olup gideceğimizin değil, varlığın içinde tutsak olmanın; yabancı bir gücün benimiz üzerindeki iktidarının değil, benimizin kendisine bağlanmasının trajedisidir.

Varoluşumuz, terk edemeyeceğimiz, ebediyen bağlı olacağımız bir doluluktur; benimizin bir ayağı her zaman kendi varoluşumuzdadır. Kendi benimize çakılıyız; başkalarından önce kendimizin kölesiyiz; benimizin ilk sahibi, kendimiziz; bilincimizin kendi tutsaklığını keşfettiği ilk bağ, kimlik bağıdır; ne yaparsak yapalım kendimize döner geliriz; bu, bizim trajedimizdir. Bu trajediyi anlayabildiğimizde, hep kendimize geri dönme kaderimizi yenme hayalini gerçekleştirmenin aslında kendimiz olma, kendi kimliğimizi edinme mücadelesinden daha temelde yer aldığını görürüz.

“Ben sana mecburum bilemezsin”, sen bana mecbursun bilemezsin

Bu trajediden, varoluşun ağırlığından bir nebze olsun kurtulmak, ancak başkasının varlığı içinde erimekle olanaklıdır. “Dünya içinde varlık”ımız, bir çevrede yaşamamız ve kendisi için varlık yanımızın yanı sıra “başkasıyla varlık” olmamız da zorunlu kılar.

Başkasının varlığı ve onun bana bakışı sayesinde ki, nesne durumuna gelirim; bir başkasına ait olur ve kendimin olmaktan bir an için sıyrılabilirim. Toplumsal ilişki, insanın kendisinden sıyrılma mucizesidir (Levinas). Bu yüzden başkasının arzusunun arzulamak, benim arzumun, tüm insani arzunun en temel niteliğidir (Hegel).

Başkasının varoluşsal bunalıtı hafifletici mucizevi niteliğinin yanı sıra, kendisinin varlığı da apayrı bir sorunun kaynağıdır. Çünkü benim için gerçek olan onun için de gerçektir; ben de onun varoluşsal bunalıtısını hafifletebilmesinin bir aracıyım. İnsan, yağmurdan kaçarken doluya, kendi varoluşundan kaçarken “öteki”nin egemenliğine yakalanır. Başkası benim için, kah varlığımı benden çalan, kah bana ait bir varlık olduğunu ortaya çıkarandır (Sartre). Başkası bana baktığında, üzerimde tartışmasız bir üstünlük sağlar; başkası kaygısı, beni sanki bir sarsıntının etkisi altındaymışım gibi bana rağmen ele geçirir. Öteki, varlığımıza engel olarak benim tam anlamıyla var olmamı imkansızlaştırır. Ben, ötekinin sorumluluğunu almaya zorlanmış, bu konuda bir istek duymamama rağmen ahlaki bir zorunluluk tarafından kuşatılmış birisiyim. Bu yüzden insan, hep anlatıldığı gibi kalbi sevgiye susamış, barışsever bir varlık değildir; insanın özünde hiç de o ne olduğu belirsiz sevgi yoktur; sevgi, insana kurtulamayacağı bir sorumluluk olarak dayatılmıştır. Bu yüzden benimle o arasındaki zorunluluğun diyalektiği, kişiler arası alan, hem sevginin hem şiddetin yuvalandığı yerdir. Bu yüzden Sartre, sadist şiddetten duygusal aşkın yumuşaklığına kadar tüm arzu biçimlerini, öznenin “öteki”nden kurtulmak için ortaya koymuş olduğu savaş hileleri olarak tanımlar. Benim kendimi göremeyeceğim biçimde beni görerek (Bakhtin) bana sahip olan “öteki”yle ilişki, “ben bilinci”min temelinde bulunur. İşte bu nedenle hayat, benle öteki arasındaki mücadeledir. İşte bu nedenle, “Ben”den kurtulmak ve “ben”i tekrar kazanmak için sürdürülen bu mücadelede gerçek bir “ben-sen ilişkisi”nin kurulabilmesinin tek yolunun Tanrıyla ilişki olabileceğine işaret eder Buber. Bu mücadele, Heidegger’in, Hegel’in, Bakhtin’in ve Levinas’ın, Sartre’in ve Buber’in iliklerine kadar hissettikleri, felsefelerine ana tematik

yaptıkları şeydir. Onlar sayesinde artık dünya yüzünde “birey” diye bir tek başına bir varlığın olmadığını, soyut bireyin içinde özsel olarak sevgiyi ve şiddeti taşımadığını biliyoruz. Biz, sevgi ve şiddetin geçiş nesneleryiz. Onlar sayesinde ayrıca şunları da biliyoruz:

İnsanın hayat mücadelesi, doğayla değil “öteki”yledir; yalnızca “öteki”yle değil fakat aynı zamanda “öteki” sayesinde. “Öteki”, anatomi-den duyarlık, biyolojiden edebiyat çıkartır; onunla “surat”-“yüz”e, “cilt”-“ten”e, “dokunma”- “okşama”ya dönüşür. Başkasının yüzü beni benliğimden başka tarafa yönelterek yükümü hafifletir. Okşama, arzulanan varlığın bakışı altında yaşamaktan kurtulmak için onu kendi tenine hapsedme girişimidir (Finkielkraut).

Başkalarının bizim için önemini anlamak için aslında fazlasıyla kanıt da gerekmiyor. Ama tüm bu düşünürlere baktığımızda, onların başkalarının bizim için önemini oldukça iyi ele aldıklarını fakat “Nasıl oluyor da bazı başkaları bizim için ‘vazgeçilmez öteki’ haline gelebiliyor?” sorusuna doğru düzgün bir cevap veremediklerini görüyoruz. “Vazgeçilmez öteki”, tutkumuza yapışandır; yeri doldurulmaz dost, yeri doldurulmaz düşman ve aşık olduğumuz kimsedir; bırakamadığımız alışkanlıklarımız, fanatiği olduğumuz her şeydir.

İnsan varoluşunun (“Dasein”ının) kapsayıcı bir analiz projesini bize sunan Heidegger de “vazgeçilmez öteki” sorununu aydınlatmadan yaşamını yitirdi. Belki bu “nasıl oluyor da” diye başlayan sorunun cevabını “neden”lerle ilgilenen felsefeden beklemek, haksızlık.

Zaten bugün bu soruya cevap verebilmek, “vazgeçilmez öteki” sorununu ele alabilmek için elimizde “ben psikolojisi” ve “nesne ilişkileri teorisi” gibi değerli teoriler var; bu teorilerin “ben-nesnesi” (self-object), “birincil nesne” gibi kavramları sayesinde bazı ilişkilerin bizim için nasıl olup da olmazsa olmaz nitelik taşıdıklarını belli ölçülerde açıklama şansına sahibiz.

Ama biz bugün burada “vazgeçilmez öteki” sorununun bileşenlerinden birisi olan “aşk” konusunda konuşurken bu şansımızı kullanmayacağız ya da şansımızı sona saklayacağız. Çünkü psikopatoloji teorileri; haklı olarak bize ilişkilerin ve duyguların ontolojisi hakkında bir fikir vermiyorlar; “Dürtü, gerilimi azaltmaya değil nesne aramaya yöneliktir; insan, ilişki arar” (Fairbairn) gibi felsefi tezlere dayanıyorlar. Oysa biz işe tam da oradan; Heidegger’in yarım bıraktığı yerden başlamak, “ilişki”yi esas alan çağdaş psikopatoloji teorilerinin yaslandıkları felsefi temeli biraz daha sağlamlaştırmak ve bu temel üzerine çağdaş psikopato-

loji teorilerini yerleştirmek istiyoruz. Yani "aşk"ı nesne ilişkileri içinde aramadan önce varlığımızda, varolma mücadelemizde aramaktan yavaşız; o yüzden baştan beri felsefi söylemin girdaplarında bir yol bulmaya gayret ediyoruz.

Aşkın fenomenolojisi

Birçok insanın yaşadığı aşkın fenomenolojisini, bize ancak Proust ve Stendhal gibi iyi edebiyatçılar anlatabilirler. Aşkın evrensel fenomenolojisinin en tipik özelliği, aşkla sanat yapıtı arasındaki sıkı bağa ve aşğın olanca yaratıcılığına rağmen, aşğın kendisini her zaman değersiz bir sanatçı, başarısı engellenmiş bir ressam, niteliksizliğe yenik düşmüş bir şair gibi görmesidir. Bir türlü sevilen kimsenin tam, doyurucu bir anlatımı sağlanamaz; bu yüzden aşk söze dökülemez, aşk anlatılmaz yaşanır denir. Bu durumu Proust, sevilen kişiye bakarken takınılan araştırmacı, kaygılı ve titiz tavra bağlamaktadır. Gözümüz, kulağımız, tüm duyularımız ondadır; onun ertesi güne randevu verip vermeyeceğini, umutlarımızı ortadan kaldırıp kaldırmayacağını merakla bekler dururuz. Aşık kişi için anlamak seyretmekten önce gelir; sevgilinin sözleri her zaman görüntüsünden daha önemlidir; yüzün görsel çekiciliği yarığlardan sonra gelir. Tüm duyularımız ve hayal gücümüz aynı anda harekete geçtiğinden dikkatimiz ürkekleşmiştir. Ondan bize kalan, her zaman iyi çıkmamış fotoğraflardır. "Her nereye baksam biraz sana benziyor" ya da "ne kadınlar sevdim zaten yoktular" deriz demesine ama sevdiğimiz kimsenin yüzünü bir türlü tam olarak betimleyemeyiz. Sevilen yüz, bir yandan tüm yüzleri tekeline almıştır bir yandan da hiçbir zaman açık seçik hale gelemez. Aşırı dikkat, aşğın bakışını bulanıklaştırdığından ondan kalan hatıra resme tekrar tekrar bakılır. O yüzden "yanımdayken bile hasretimdin" denilir. Aşk, betimlemenin yasak olduğu yüz dinidir (Finkielkraut).

Aşık, betimleyemeyen olduğu kadar niye sevdiğini de bir türlü bilmeyendir. Bir gün Pascal gibi sevgilisini kişiliğinden dolayı değil, hasletlerinden dolayı sevdiğini düşünür; bir başka gün Hegel gibi sevgisinin nedenini sevilen kişinin hasletlerinin çok ötesinde arar, onu "o" olduğu için seviyordur, yarın bir keder gelse tüm güzelliklerini, tüm özelliklerini alıp götürse onu yine sevecektir. Oysa ne kişilik, ne haslettir aşkta belirleyici olan; önemli olan tek şey onun bizden daha farklı olması, bize eşit olmamasıdır. Bir insanın özelliklerini, güzel, çirkin, kay-

gılı sakin, histerik, takıntılı olup olmamasını ancak aşık değilsek saptayabiliriz. Aşk, tüm bunları siler, herkesin sevgilide gördüğünü aşık görmez; herkes için sıradan biri olan sevgili onun için herkesten farklıdır; önemli olan gerçekten bir fark olup olmaması değil, bizzatıhi “fark”tır. Sevgililer beraberdirler ama henüz değil (Blanchot). Aşkta yalnızca “fark” görüldüğü için aşkın gözü kördür. Göremeyen aşık öngörüsünü de yitirmiştir, saçmalamaktadır. Psikozdadır kısacası ama sıradan psikozdan farklı olarak gerçeği değerlendirme yetisini yitirme nedeni, ilişki kopukluğu değil, karşılaşmadır; “öteki”nin unutulmasına değil, benliği işgal etmiş olmasına bağlıdır (Finkielkraut).

Aragon’un “mutlu aşk yoktur” dizesi, aşk fenomenolojisinin bir başka yanına ayna tutar. Sevileni kendinden ve diğer insanlardan ötede görmek, doğal bir biçimde acıyı da beraberinde getirir. Arzunu ancak büyük acılar çekerken gerçekleştirirsin; görünürdeki acının altında gizli bir tad vardır. Fakat aşk ıstırabı, sinsi bir mutlu olma yöntemi değildir. Aşk yaşantısı, basit bir tatmin modeline göre açıklanamaz. Aşğın arzusu, doyurulabilecek bir açlık değildir; aşık, ne tamamen hoşnut edilmiş, ne de tatminsiz kalmıştır. Onun ıstırabı, sevgiliyi okşarken bile, onun elinin altından civa gibi kayıp gitmesindedir; ulaşamadığı mükemmelin farklılığındandır. Aşk, özgürlük isteğiyle “öteki”ne tutsaklık arasında kalakalmaktır. “Öteki”nin egemenliği, aşğın hem umutsuzluğu hem de en değerli hazinesidir.

Aşk erotiktir ama erotizmle cinsellik bir ve aynı şey değildir. Bir ihtiyaç olarak cinsellik ve cinsel ilişki, insan yaşamında arızı bir yer tutar. Çoğu zaman yanlışlıkla diğer hazlardan birisi gibi ele alınsa da “şehvet, diğer hazlardan farklıdır, çünkü yemek içmek gibi tek başına yapıldığında zevk veren bir haz değildir” (Levinas). Eros, bizi “öteki”ne götüren bir yoldur. Eros, yine sanıldığı gibi bedenlerin buluşup kaynaşmasına, aradaki kopukluğun giderilmesine fırsat hazırlayan geçici bir oyun değildir; baş döndürücü bir uçurumun ortaya çıktığı ve keşfedildiği andır. Foucault, insanın sevişirken bile yalnız olduğunu söylerken haklıdır ama insanın mutlak yalnızlığı asıl sevişirken ortaya çıkar deşeydi daha da haklı olurdu. Aşıkla sevişirken onun tüm bedeni yüzü haline gelir; ulaşılamayan, betimlenemeyen yüzü. Sevişmek, tenlerin temasını ve birbirine sarılmasını engelleyen tüm engeller ortadan kalktığında bile sanki “öteki” kendini tamamen vermiyormuş gibi en yakın olanı aramaktır. İki insan arasındaki erotik yaşantı, bizim kaynaşma, ikinin mükemmel uyum içinde bir olması arzumuza rağmen, aramızda-

ki mesafeyi kaldırmaz tam tersine doğrular. Aşk ve sevişme, insan olma kaderimizin bize en berrak yansımalarıdır; sevişen aşıklar da gerçek kader yoldaşları.]]

Aşk konusunda yazarken, öğretmenim olan Levinas, bir kaç yıl sonra bu kez önce **Tabula Rasa** dergisinin "Postmodernlik ve din" adlı soruşturmasına cevap verirken daha sonra **Yarım** dergisinde "Dindarların özgürlüğü mü özgürlerin dini mi?" başlıklı bir yazı yazarken zihnime dolan çağrışımlarla birlikte yeniden gündemime geldi. Bence Hıristiyanlık ve Yahudilik mücadelesi ve arada kalan İslam, İslam'ın laiklik açısından Yahudiliğe benzerliği ve gerek laiklik gerek bireysel özgürlük bakımından daha potent oluşu konularında çok önemli saptamalara yol açtı bu çağrışımlar. Önce **Tabula Rasa** soruşturmasına verdiğim cevabı sunuyorum:

[[Postmodern duruş, teolojik çalışmalarda, dinler için yeni bir alternatif olarak değerlendirilebilir mi?

"Postmodern duruş", içinde yaşadığımız "postmodern durum"u, modernliğin sıkıntılarının aşılamanasının yarattığı bir kriz dönemi olarak değil de, modernlikten sonra gelen yepyeni bir toplumsal evre olarak görenlerin bir tanımı olsa gerek. Oysa ben böyle düşünenlerden değilim. "Postmodern durum"u, modernliğin yaşadığı bir kriz dönemi olarak görüyorum. Modernlik, Batı kaynaklı, yani o bilinen Helenistik akıl ve estetik, Roma hukuku ve Judeo-Hıristiyan saç ayağına oturan, yeni bir uygarlaşma projesiydi. Rönesans ve Reformasyon'la uç verdi; Aydınlanma ve izleyen "Ulus Devletler Çağı" ile doruğa çıktı. Sonuçta tüm insanlığı, diğer tüm uygarlık kalıntıları üzerinde yaşayan toplumları da cazibe halesi içine alarak ve etkileyerek, "dünya uygarlığı" haline gelmeyi başardı. Bu başarı, onu bizatihi bir "insanlık hali" konumuna yükseltti. Her toplum, geç kaldığı modernleşme vagonuna bir biçimde atlayabilmenin, kendine özgü modernleşmenin yollarını aramaya başladı ve yönünü modernleşme tarafına çevirdi.

Ancak bu başarılar, yalnızca madalyonun bir yüzüydü. Modernleşmenin diğer yüzü, skandallar ve sıkıntılarla doluydu. Bilimsel ve teknolojik devrimler iyiydi iyi olmasına ama, dünyayı derin bir ekolojik krizle ve dehşetengiz bir silahlanma yarışıyla yüz yüze getirdi; bir "bilim.dini" yaratarak, modernliğin Batı kökenli olmasının zaten yol açacağı teolojik krize çanak tuttu. Bireye ve onun rasyonelitesine dayalı yeni bir

inanç sistemi oluşturulamıyor, irrasyonel, spritualistik akımlar modernlik gemisinin zeminini kemiriyor, su almasına yol açıyordu. Modernliğin büyük filozofu Kant, “Bilime yol açmak için inancı aradım” demişti ama kendi teolojisinin gereği olarak akılla inancı bir arada barındıramayan Batılı zihin, modern çağlar boyunca binbir zahmetle oluşturduğu ve gerçeği bunlar sayesinde temellik ettiğine inandığı “büyük anlatı”lardan birer birer vazgeçti. Önce dil ile gerçek arasında bir ilişki olmadığı gösterildi; dil, metaforik bir yapıydı; hakikat, Nietzsche’nin söylediği gibi “seyyar metaforlar ordusu”ndan başka bir şey değildi. Yorumlama, gerçekliği aramaktan vazgeçmiş, beşeri bilimlerin ve hatta tüm beşeri söylemlerin ortak yolu haline geldi. Dil, hakikati vermiyorsa, her hakikat iddiası, yapı-çözümüyle bozguna uğratılabilecek, kof bir damara sahipti. Dostoyevski, “Tanrı yoksa her şey mubahtır” demiş ve insanları ikna edebilmişti; şimdi “Tanrı varsa her şey mubahtır” diyenler de insanları ikna edebiliyor, hem de aynı insanları...

Ve sonuçta geldik bugüne: İnsanlar büyük anlatılara inanmıyorlar ama tuhaf bir biçimde inançlara saygı göstermenin gereğine inanıyorlar. İnançlara neden saygı gösterileceğinin ise, gerçekte hiçbir rasyoneli yok. “İnanç çoğulluğu”, “dinlerin kardeşliği” gibi fikirler, aslında kazananın inançsızlık olduğunun ya da en azından derin maneviyat krizinin üstünü örtmeye yarıyor. “Da Vinci’nin Şifresi” kitabı, pagan inançlarını ululayarak insanları büyülüyor; insanlarda, hepimizde tuhaf bir köken merakı ortaya çıkmış durumda.

Bunları düşünüyorum ama yine de sorunuzun cevabını bitirmedim. Çünkü “postmodern duruş”la ilgili olanca olumsuz düşünceye sahip olmama rağmen, sorunuza cevabım olumlu. Hatta diyebilirim ki, sorunuza olumlu cevabım, yani postmodern duruşun dinler için (doğallıkla benim için bu din İslam’dır) bir alternatif olma imkanı sağladığını düşünmem, beni düşünce maceramda ayakta tutan noktalardan bir tanesi. Şöyle ki:

Öncelikle İslam uygarlığının, modern zamanlarda “kalıntı uygarlık”lardan bir tanesi olduğunu, modernliğin krizinin İslam dünyası için, modernleşmemenin sancularıyla birleşerek birkaç misli ıstıraba yol açtığını kabul etmeliyiz. Nostaljik böbürlenmelerin kimseye faydası yoktur. Büyük anlatıların sona ermesini, yeni bir büyük anlatı arayışı olarak okumak gerekir. İslam, taşıdığı inanılmaz muhteşemlikte manevi cevher ile, Kur’anı sanki bugün vahy edilmiş gibi anlamaya çalışan aydınlarla, yeni büyük anlatı inşasında yol gösterici olabilir. İnsan hak-

larının, bilimin, aklın ve bireyin olduğu kadar insanlığın manevi mirasının, inanç özgürlüğünün ve hatta laikliğin de güvence altına alındığı, üstelik bunu hiçbir ruhbanlık makamına bel bağlamadan yapabilecek bir “özgürlükçü İslam teolojisi” mümkündür. (Hadi içimden geçeni olduğu gibi söyleyeyim: Bu özgürlükçü İslam teolojisi de büyük ihtimalle, tarihteki misyonları bugüne kadar, uygarlık oluşturmaktan ziyade, uygarlıklar arasında iletici, arabulucu ve sentezleyici olmak şeklinde tecelli etmiş olan Türklerin coğrafyasından zuhur edecektir.)

Bu o kadar mümkündür ki, ben yakında birçok başka “Devrimci İslam” kitabının yayımlandığını şimdiden görür gibi oluyorum. Elbette bu devrimcilik, Humeynicilik tipinde değildir, insanlığın manevi krizinin aşılmasına getirdiği imkan sayesinde hak edilecek bir sıfattır.

Bakin, dikkatle bakın, entelektüellerin dünyasında olan sözüm ona tartışmaların gerçek niteliklerini görmeye çalışın. Bu tartışmalarda asıl konu, hep Hristiyanlık-Yahudilik teolojilerinden hangisinin haklı olduğudur. Dünyayı sallayıp duran Emmanuel Levinas, Zygmunt Bauman, Jacques Derrida, Yahudi teolojisinin üstünlüğünü neredeyse kanıtlamış durumda. Levinas, Hristiyan dünyasında Teslis inancı nedeniyle gerçek bir Aydınlanma ve laiklik olamayacağını, yaşanan krizin nedeninin bu olduğunu söylüyor. Oysa ona göre Eski Ahid'te Tanrı ve insan apayrı varlık alanlarına sahipmiş. Gerçekten de öyle, o kadar ayrı varlık alanlarına sahipler ki, Yehova gelip kullarından biriyle güreş bile tutabiliyor!

Bunları bir gün Müslüman düşünürler, niye daha tutarlı bir biçimde söylemesinler ki!..]]

Şimdi de “Dindarların özgürlüğü mü, özgürlerin dini mi?” yazısından Levinas'ın etkisinin görüldüğü bazı pasajlar:

[[“Din ve özgürlük” başlığının ilk çağrışımı, özel, kamusal ve toplumsal alanlarda “dinsel” denilen faaliyet ve eylemlere ne kadar özgürlük verileceğiyle ilgili ve Türkiye’de maalesef “din ve özgürlük” denince çoğu zaman yalnızca bu ilk çağrışım akla geliyor. Oysa benim için biraz sonra ele alacağım diğer çağrışım çok daha önemli. Bu yüzden ve nasıl olsa bu konuda çok daha iyi söz edecek birileri çıkar diye, ilk çağrışım alanından, çok yaşamsal olduğuna inandığım birkaç cümle edip hemen uzaklaşacağım.

Örgütlü din mi? Hayır, teşekkürler!

Modern yaşamın bireylere ve gruplara tanıdığı tüm hakların, faaliyetlerini “dinsel”, kendilerini “dindar” diye tanımlayan kimselere de tanınması gerektiği konusunda yapılacak bir tartışmayı ayıp ve incitici bulurum. “Din kardeşliği”, “cemaat ruhu”, “dinsel dayanışma” gibi anlayışlara da bir diyeceğim yok; sivil gücü vurguladıkları ölçüde kulağa hoş geldikleri de kesin. İnsanın anlam arayışının en derinden kavranılması, ontolojik ve epistemolojik alanları baştanbaşa kuşatan bir yaşam felsefesine sahip olunması, ahlak ve hukuk’un sağlam meşrulaştırım imkanlarını barındırması nedeniyle dinde “büyük insan olmak”, “bilgelik”, “rehberlik” hem mümkün hem de desteklenmesi gereken durumlardır. Kişisel gelişimde büyük yol almayı başarabilmiş, engin bir hayat bilgisine ve içgörüyü sahip olan din uluları, şu kapkara dünyada hepimizin yoluna aydınlatacak meşalelerdir. Ancak gerek tarikat, gerek dinsel amaçlı siyaset (ve ticaret), gerek bir kült etkinliği olarak, her hangi bir modern kurumsal yapı gibi, hiyerarşik bir örgütlenme gösteren ve en tepede de “ruhani lider” diyebileceğimiz manevi despotun bulunduğu örgütlenmelerin, kısacası “örgütlü din”in benim “din” dediğim olguyla temelde bir karşılık gösterdiğine inandığımı da söylemek isterim.

“Örgütlü din”in ne kadar “din” olduğuyla ilgili ciddi endişelerim var. “Din”, sürekli bir gerilim içeren insanın Varlık’(ın)a bir mana, Yaratıcısı olarak kabul ettiği “her şeyi kapsayan”la ve öteki varlıklarla ilişkisine bir içerik kazandıran bir zihinsel etkinlik ve ritüeller toplamıyken, “örgütlü din”de bu amaçlardan ziyade, örgüte ve kişiye bağlılığın esası teşkil ettiğini, dolayısıyla “örgütlü din”in uhrevi görüntü altında faaliyet gösteren dünyevi, toplumsal şeylerden, kazanç ve iyi hissetme kapılarından biri olduğunu düşünürüm. “Din”, her zaman bir varoluşsal kaygıyla tutunulan yer olma girişimindeki emeğin izlerini barındırırken ve her zaman “Doğrusunu Allah bilir”in teslimiyetinin kibirsiz hatta tam tersine ezalı ihtişamını taşıırken, “örgütlü din” tıpkı muadili oluşumlar olan, fal, büyü, yoga, sağlıklı yaşam egzersizleri, spritüel züppelikler gibi huzur ve hakikat (!) vaad eder.

Elbette tüm herkese karşı bir eşitlik ve aynılık uygulaması gerektiren bir uylaşım zemininde inşa olan “kamusal alan”ın gerekliliklerine uymaları koşuluyla, dindar denilen insanların ve dinsel etkinliklerin özgürleşmesinden yanayım ama “hakikat ve huzur tellallığı” yaparak gerçeğin çarpıtılması ve içinde yer alan bireye zarar verilmesi ihtimali

taşıyan tüm toplumsal durumlar gibi “örgütlü din”in de bir yasal bir sınırı olması ve sınır ihlalleri durumunda hukuksal yaptırımların gündeme gelmesi kanaatindeyim. Her kurumun ve uygulamanın sınırları ve deontolojisi belirlendiği halde, “örgütlü din”e karşı, gerek kamu gücüyle, gerek karşı taraftaki örgütlü sivil güçlerce “saldırmak” dışında bir şey yapılamaması, modern hukukun en önemli eksikliklerindedir. Kendi rızanızla girdiğiniz bir şirketten, bir tedavi kurumundan uğradığınız zarar için yasalara başvurabiliyorsunuz ama yine rızanızla girdiğiniz bir dinsel kültürden (daha çok onun manevi despotundan) gördüğünüz zarar için başvuracağınız bir yer neredeyse hiç yok. Manevi despot, ancak yürürlükteki yasalara göre açıkça tanımlanabilen bir suç işlemişse ve sizin de ona ve bağlularına karşı mücadele edebilecek gücünüz varsa bir hukuk savaşına girebiliyorsunuz ama “Bu topluluk, benim ruh sağlığıma, çocuklarıma eğitime, eşime karşı davranışlarıma, dinsel duygularımı kullanarak, kendi yaşantılarını dinsel hakikat gibi sunarak, büyük zarar verdi!” diyemiyorsunuz. Birey, “örgütlü din” kuruluşlarında, korunmasız ve yapayalnız aslında ve üstelik hakikat bu kuruluş tarafından gasp edildiği için Allah'ına bile sığınmıyor.

Dinsel özgürlükle ilgili söyleyeceklerim bu kadar.

Kısır ilahiyat ortamı

“Din ve özgürlük” başlığının beni daha çok ilgilendiren diğer çağrışımı ise, dinin bireye sunduğu özgürlük anlayışı, sağladığı özgürleşme fırsatı ve ortamıyla ilgili. Bir yıl önce, tek bir alanda uzun vadeli bir çalışmaya hazırlanırken, iki konuda çok zorlandım ve sonunda tercihim tarihle psikolojinin kesişim alanı olan “Türk grup davranışı” olarak belirledim. Zorlandığım ve sonuçta çalışmaktan vazgeçtiğim iki konu ise “din ve özgürlük” alanında olup şunlardı:

i- Yorum ve anlam konularıyla uzun zaman uğraştıktan sonra artık, her kelimenin, işaret ve imgenin, düz-anlamlarının yanı sıra sembolik bir yan-anlamının da olduğunu düşünmeye başlamıştım. Daha doğrusu her kelime, işaret ve imge bir semboldü ve görünen, kültürel olarak kabul edilen düz-anlamının yanı sıra, bizim o anki yorumumuza, ona yüklediğimiz anlama, niyetselliğimize bağlı olan bir gizemi, bilinmeyen bir yan-anlamı da taşıyordu. Kutsal metinler ve kutsalı imleyen metinler de bundan muaf değillerdi. Kutsal ya da değil, gerçek (varlık)-imgesel (arzu)-simgesel (anlam) üçgeni, açık bilinçle varolduğumuz her

verde ve her anda anlamamıza eşlik ediyor; anladığımızı bu üçgenin prizmasından yansıyarak anlıyorduk. Bilgi konusundaki nihai arzumuz, tüm sembollerin arkasındaki “her şeyi kapsayan Öteki”ni bilebilmeyi amaçlıyor; Tanrı, kendi Varlığı’nın ötesinde bizim bilme arzumuzun nihai nesnesi oluyordu.

Nasıl tek bir “gerçeklik” ve ona ulaşmaya çalışan insan sayısı kadar bireysel “doğru”lar varsa ve hiçbir bireysel “doğru” gerçekliğe tek başına temellük edemeyecekse, aynı ilişkinin kutsalla yüz yüze olan birey için de geçerli olduğunu düşünüyordum. İki tip kutsal vardı: Birisi ister Tanrı, ister Kutsal Kitap, ister Gelenek haline dönüşerek yinelenip duran dinsel ritüeller şeklinde olsun bizden ötede ve hep ulaşmaya çalıştığımız “Kutsal”, diğeri ise bu büyük harfle yazılı “Kutsal” a bizim yüklediğimiz anlamlardan oluşan kendi “kutsal” anlayışımız. Hiçbir bireysel “kutsal” anlayışı tek başına hakiki “Kutsal” a tümüyle ulaştığımız, bunun tek yolu olduğunu öne süremezdi. Dolayısıyla kutsalı yani, Tanrı’yı, Kutsal Kitap’ı ve Gelenek’i reddetmeden özgürleşme mümkün; özgürlük, insanın insan olmakla doğuştan kazandığı, kaçınılmaz bir insan hakkıydı. Özgürlüğü en önemli ilke olarak görmeyip hakikate temellük ettiği gerekçesiyle dayatılan her ilahiyat anlayışı despotikti. Özgürlük, geleneği olumsuzluklarından kurtararak yaratıcı biçimde yenileyecek eleştirinin ve geleneği demokrasiye doğru açmanın da güvencesiydi.

Böyle düşünüyor; “Senin dinin sana, benim dinim bana” kutsal sözünde ifadesini bulan bir anlayışla, her türlü farklı din telakkisinin ve yaşantı biçiminin ortak kültürel ve hukuksal bir çatı altında mümkün olabileceği tezinin geçerliliğini araştırmak istiyordum. Bu topraklar, şimdi katıksız Avrupa Birlikçisi ve demokrat kesiliveren teslimiyetçilerin ahistorik “çok-hukukluluk” zırvalamalarını değil, gerçekten özgürlükçü ve demokrat bir teolojiyi hak ediyordu.

ii- Marksist bir geçmişten gelerek inanca yer açmaya çalışmam, inanç ve özgürlüğü bir araya getirecek bir çalışma yapmaya beni zorluyordu. “Özgürleşme İlahiyatı”, Katolik dünyasından zuhur eden ve geçen on yılda Güney Amerika’daki Katolikler arasında kitleselleşen bir kavramdır. Daha çok İlk Hıristiyanlık inançlarıyla, Marksist-Komünist idealleri bir araya getirmeye çalışır; ilk Hıristiyanların ilkel komünal bir topluluk oluşturdukları fikrinden yola çıkar. Özgürleşme İlahiyatı yanlıları, Papa XXIII. John’un *Pacem in Terris* adlı genelgesindeki “tahakküm eleştirisi” ve “yoksullara kurtuluş seçeneği” temalarını esas alır. Onlara göre, Marx da bu ideallerin peşindeydi ancak kendisi bulmamış-

tı, radikal Reformasyon'dan, Reformasyon da İsa'dan almıştı. Sonuçta ortaya Marx'ı ve İsa'yı kaynaştırmaya çalışan mühim bir külliyat çıktı. Böyle bir tarihselliğe sahip olmasına rağmen Özgürleşme İlahiyatı'nın Papa XXIII. John dışında Vatikan'dan bir desteği yoktu; tam tersine modern zamanlarda Roma Katolik Kilisesi, dünya gericiliğinin en büyük destekçilerinden birisi olmuştu. Zaten ruhbanlıkla özgürlük, asla bir arada düşünülemez, baştan aşağı çelişik kavramlardır. (Özgürleşme İlahiyatı'ndaki paradoksik durumun bir benzeri de İslam Dünyası'nda görülür. Gerek meşru bir Ruhban sınıfı olması, gerek havariler gibi On iki İmam'a dayalı bir ilksel silsile savunuculuğu ve ideallerini bu silsilenin temsilcisi olan, insani vasıflardan arındırılarak masum kılınmış bir ruhbanaya dayandırması gibi nedenlerle İmamiye Şiası Katolikliğe ciddi benzerlikler taşır. Epistemolojik olarak yapısı gereği tahakküme dayanan bu inançtan da, paradoksik biçimde, İran Devrimi'nde olduğu gibi bir muhalif hareket çıkabilmiştir. Bu paradoksinin nedeni, apayrı bir tartışma konusudur.)

Biz, Özgürleşme İlahiyatı hareketine, adaleti vurgulayan yanları nedeniyle bir sempati beslememize rağmen, dinde gerçekten özgürlükçü bir bakışın Hıristiyanlık'tan kaynaklanabileceğini sanmıyoruz. Çünkü Hıristiyanlık, ister monofizit ister diyofizit olsun, özgürleşmeye kapalı, Tanrı-insan kavramları arasındaki kargaşadan dolayı narsisizme eğilimli bir ilahiyata sahiptir; bu yüzden de Hıristiyan dünyadaki özgürlükçü yaklaşımlar büyük ölçüde din-karşıtı olmuşlar; Hıristiyanlık, modernliğin narsisistik bir kültüre dönüşmesine ve postmodern ahlaki krize zemin hazırlamıştır.

Hıristiyanlığın bu niteliği, Musevi ve İsevi tanrısallık arasındaki farkı, uzunca bir süredir vurgulayıp durmuş Levinas ve izleyicisi Derrida, Finkelkraut ve Bauman gibi Musevi entelektüellerce iyice açığa vurulmuştur. Emmanuel Levinas'a göre Yahudi Tanrısı, insanın içinden konuşmak yerine doğrudan insana hitap eder. Tanrı, insanı muhatap düzeyine çıkarır, ona henüz bilmediği ve kendiliğinden elde edemeyeceği şeyleri iletme üzere seslenir. İncil'in Tanrısı güçsüzdür, insanın konuşan özne ve sorumluluk sahibi varlık olduğunu reddeder; kişiler arası ilişkilerin gerçekliğini kabul etmek ve insana sorumluluk vermek yerine, her şeyi kutsalla büyüleyen bir baş döndürücülüğü yeğler. Bu yüzden Hıristiyanlık asla gerçek laikliği, gerçek Aydınlanma'yı sağlayamaz. Yahudilik, insanı Tanrı'dan kurtararak, gerçek anlamda dünyanın bütünü bozabilir; Yahudilikte Tanrı ayrı, insan ayrıdır; insan kendi di-

sında kalan hakikate açılma şansı veren bir özgürlüğe, dolayısıyla sorumluluğa sahiptir. Levinas'ın modernliğe yeniden kazandırmak istediği şey, bu nedenle inanç değil tanrı-tanımazlıktır; insan, kutsallık büyü-sünden sıyrıldıktan sonra, dünyayı putlaştırmaktan kurtulabilir; sorumlu bir varlık gibi hareket ederek öteki insanların ve Tanrı'nın değerini anlar. Bu yüzden Levinas, hocası Hıristiyan Heidegger'i "etik olan ontolojik olana önceldir" diyerek bir anda kündeleyiverir. Bu yüzden Levinas'ın izleyicisi Yahudi entelektüeller, hep "öteki"ni, diyalogu vurgulayarak, postmodern dünyanın ahlaki krizine bir çözüm bulmaya çalışırlar; onlar için gerçek dünyaya ve gerçek ilişkiye dikkat çekmek, ne kadar tanrı-tanımaz nitelikler taşısın taşısın, nihayetinde etik'i (On Emir'i) vurgulayan dinsel bir eylemdir.

Postmodern düşünce dünyasında belirgin bir Yahudi atağı vardır. Hıristiyanlık bu atağa bir karşılık verememektedir. İslam ise, Levinas'tan kaynaklanan bu fikirlere tamamen katılacak düzeyde tanıdık bir söyleme sahiptir; insan, tüm Kitap boyunca, açıkça kendinden apayrı varlık olan Tanrı hitabını dinlemeye çağrılır. Ancak İslam bununla yetinmez; insanı Tanrı tarafından buyurulan ilke ve emirlere karşı bile özgür bırakır; bunu, Hıristiyanlıkta olduğu gibi insanı tanrısallaştırmadan yapar. Tanrı'yı insana "şah damarından daha yakın bir yere" yerleştirir; ona Tanrı'nın ruhundan üfler. İslam, her ne kadar bugün egemen olduğu coğrafyalar, kadın haklarının ayaklar altına alındığı yerler olsa da, bunları kadın-erkek herkes için talep eder; feminist bir ilahiyat için kadını İlk Günah'ın ve dünyaya atılmamızın sorumlusu olarak gören Kitabı Mukaddes'ten çok daha sağlam bir zemin sunar. İslam da elbette bir savunma, meşru müdafaa hakkı olarak şiddete onay vardır ama insana ve aydınlanma ihtimaline verdiği değer yüzünden, özgürlükçü ilahiyat yanlıları, İslam'da idam cezalarının kalkması için bile birçok dayanıklı tutamak noktasını kolayca bulabileceklerdir. Bunları incelemek, ilkel bir fanatizmin kucağında çırpınan İslam'ın gerçek bir özgürlükçü ilahiyata sahip olduğunu göstermek isterdim.]]

Buraya kadar, daha doğrusu Neoconların saldırısına kadar her şey yolundaydı. Levinas'la aramızda bir sorun yoktu. Siyonizme eğilimini biliyordum ama bu, onun düşüncesinin büyüklüğünün yanında affedilir bir şey gibi görünüyordu. Ne zamanki Yahudi-Evangelist ittifakı, Irak'ı talana başladı ve buna aydınlardan tepki yerine bir ölüm sessizliği ortaya çıktı, yeniden ahlaki tepki veremeyişimiz üzerine düşünmeye

başladım. Acaba bu tepkisizliğin nedenleri arasında ahlak ve siyasetin ayrı şeyler olduğunu vaaz eden Yahudi düşünürler olabilir miydi. Bunun biraz şüpheli bir soru olduğunu elbette kabul ediyorum ama asıl amacım, kanın gövdeyi götürdüğü, ahlaksızlığın alıp yürüdüğü bir zamanda, pratiğin ve siyasetin belirleyiciliğinin altını çizebilmektir. **Radikal-2**'de kısa gazete yazıları halinde yazdıklarımı sonradan **Yarın** dergisinde, "Ahlak devrimcidir" yazısında, daha derli toplu bir biçimde bir araya getirdim. Bazı pasajları görelim:

[[Entelektüel kastrocular

Sevgili Altay Ünalay, dergimiz **Yarın**'da bir süredir "Dünya politikasına yön verenler" adlı hayranlık uyandıran bir dizi yayınlıyor. Eline, zihnine sağlık ancak ilk bakışta göze çarpmayan öyle yön vericiler var ki, en azından diğerleri kadar önemli. Bunlara "dünya entelektüel coğrafyasının kastrocuları" diyebiliriz. Şimdi size dergimizin bu sayısının ana teması "etik" alanında kastrocuları belirleyen iki isim söyleyeceğim.

Şüphesiz "pir" konumundaki, filozof ve Talmud tefsircisi olarak bilinen Emmanuel Levinas'ı (1906-1995) en başta saymalıyım. Litvanya doğumlu, Freiburg Üniversitesi'nde Husserl'in öğrencisi oldu, Heidegger'le orada karşılaştı ve ondan çok etkilendi. Daha sonra yaşamını ölene kadar Fransa'da sürdüren Levinas, etik'in ontolojiyi önecelediği teziyle Heidegger'e bir karşı koyuş geliştirdi. Martin Buber'in diyalojik felsefesinin eserinde büyük katkısı vardı. "Öteki" ile yüz yüze etkileşimi analizine kalkış noktası yaptı ve bunu da Musevi dinindeki insan-Tanrı ilişkisine dayandırdı. Başta biraz sonra ele alacağımız Zygmunt Bauman ve diğer Yahudi düşünürler, Jacques Derrida, Alain Finkelkraut olmak üzere yüzyılımızın son yarısında düşünce dünyasında büyük bir etki yaptı. "Etik" ve "öteki" kavramları, günümüzde bu kadar önem kazandıysa, bunda Levinas ana paya sahiptir.

1925 Polonya doğumlu Zygmunt Bauman ise, eğitimi sürdürdüğü Sovyetler Birliği'nden 2. Dünya Savaşı sonrası yeniden ülkesine döndü. 1968'de sınır dışı edildiğinde önce İsrail'de sonra İngiltere'de Sosyoloji hocalığı yaptı. Varşova Üniversitesi'nden emekli ve yaşamını halen Polonya'da sürdürüyor. Kitaplarının hemen tamamı dilimize de kazandırıldı. "Modernite ve Holocaust" ve "Postmodern Etik" kitapları başta olmak üzere onun eleştirel ve özgürleşimci diye anılan sosyolojisi asil olarak, gündelik yaşamın etik temellerini ortaya koymaya yönelmiştir.

Kamusal alanın yeniden moralizasyonu çerçevesinde radikal siyasetin canlanabileceğini öne süren Bauman, günümüz dünyasının tartışılmaz düşünce öncülerinden.

Bu iki ismi anmamın nedeni, "Bu Yahudileri iyi tanıyın!" diye bir uyarıda bulunmak değil. Kimsenin, özellikle düşünce dünyasındaki kimsenin dinsel ya da etnik kökeni, benim doğrudan ilgi alanıma girmez. Bizzat düşüncenin kendisine bakar, değerlendirmemi ona göre yaparım. Bu iki büyük düşünürden de çok şey öğrendiğimi, kendilerine bu anlamda müteşekkir olduğumu rahatlıkla söyleyebilirim. Onlara işaret etmemin nedeni, "etik" ile ilgili bir tartışma yaparken, onların eksik bırakarak entelektüeller arasında, bugünün dünyasında olup bitenlere yeterince sağlam tavır alınmamasına neden olduklarına inandığım bir noktayı berraklaştırabilmek. Bu noktaya yeniden dönmek üzere, şimdi bugünün dünyasına bir göz atalım.

Yaşadığımız dünya

Düşünce ve maneviyat alanında modernliğin sıkıntılarının neden olduğu bir kriz zamanı olan "postmodern durum"un siyasal boyutunu ele aldığımızda, düşünce alanında olup bitenlere karşılık gelen tuhafliklar (!) olduğunu görürüz. Tuhaflik, egemenliğin el değiştirmesi ve ABD'nin 2. Dünya Savaşı sonrası, bir imparatorluğa doğru evrilen önlenemez yükselişinin başlamasıdır. "Tek kutuplu dünya" ve "küreselleşme" kavramlarıyla akran olan postmodernlik dediğimiz şeyin, aslında, "Amerikan hegemonyasının sağlanması için üretilmiş, büyük anlatıların yıkımı ve 'fark'ın yüceltilmesi üzerine oturtulmuş teoriler demeti" olduğu şeklinde bir aforizma ileri sürersek, zayıf bir iddiada bulunmuş oluruz. Postmodernlik nasıl hermenötik ile kardeşse "küreselleşme" ile de aynı rahimden çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, postmodern teoriler, ABD'nin modernliğin krizini fırsat bilerek ya da bu krizin suçunu Avrupa'ya yükleyerek, kendi egemenliğini dünyaya kabul ettirmenin öncü, akıncı gücü gibi işlev görmüştür.

ABD, zaten yapısı gereği, böyle bir meydan okumanın tohumlarını bünyesinde taşıyordu. Kurucu babalar, Amerikan tipi demokrasinin Avrupa'dakinden farklı olacağını, daha cemaatsel ve dinsel bir nitelik taşıyacağını biliyorlardı. Beyaz-Anglosakson-Protestan (WASP) çoğunluğun, kurucu öğeler içinde yer alan birçok diğer öbek üzerinde meşru bir egemenlik sağlayabilmesi için, cemaatsel özgürlüğü vurgulayan ve

insanları anlamı flu da olsa genel bir Tanrı'ya "inanç"la birbirlerine bağlandıkları bir sistem gerekliydi. Haklı olarak Amerikan demokrasisi de Amerikan felsefesi ve Amerikan psikolojisi gibi Avrupalı benzerlerinden farklı bir kulvarda gelişti ve hele de Birinci Savaş'ın sonrasında konjonktür ABD'yi öne çıkarmaya başlayınca kaçınılmaz biçimde kendisini Avrupa'ya meydan okurken buldu. 2. Dünya Savaşı'nın ve Holocaust'un kan ve günahları Avrupa uygarlığını iğrenç bir hale getirince, zaten farklı gelişen ve giderek yükselen ABD, kendisinin de dahil olduğu Batılı bilincin suçlarını Avrupa'ya yükleyerek yeni bir felsefi bakışı ve yeni bir demokrasi anlayışını dünyaya sundu.

İşte bu nedenle postmodern duruşun sahipleri, sırtlarını ABD'ye dayamışlardır; bir ellerinde postmodern teoriler, diğer ellerinde her türlü farkın ve ayrımcılığın tüm dünyada kışkırtıldığı yeni demokrasi tezleri, "küreselleşme"nin faydelerine dair nutuklar atar dururlar. Ağızlarından demokrasi, insan hakları ve "öteki" adına adeta bal damlar ama ABD'nin Yeni Muhafazakar (Neocon) siyasetçilerle İsrail'i ve İngiltere'yi, Evangelist inançları terkisine alarak çıktığı İmparatorluk hedefindeki bir adım olan Büyük Orta Doğu Projesi için koşarken zalimce ezip geçtiği mazlumların feryatlarını duymazdan gelirler.

Levinas'ın "öteki"si, siyasete uygulandığında

Bu dünya manzarasının yazının başında isimlerini andığımız büyük filozoflarla ne ilgisi var? Doğal olarak bu kadar sözden sonra hatırlara bu soru gelecek. Bizce aralarında şu üç nokta nedeniyle çok sıkı bir bağlantı bulunuyor. Bir kere, Levinas'ın etik teorisi ve "öteki" kavramı, en az Nietzsche'nin hakikat karşısındaki tutumu kadar, tüm postmodern düşüncenin temellerini sağlıyor. İkincisi, diğer birçok postmodern aydın üzerinde etkiye sahip olmasının yanı sıra Levinas'ın fikirleri, Bauman'ın tüm dünyada geniş bir yankı uyandıran "Postmodern Etik" çalışmasıyla iletildi, sistematik ve güncel bir hale getirilerek, günümüz aydınının etik konusundaki başucu kitabı haline yükseltildi. Üçüncüsü ise, Levinas'ın böylesine yaygınlık kazanan etik alanındaki fikirleriyle talim ve terbiye edilmiş zihinlerimizin tepki kapasiteleri dumura uğradığından, günümüz dünyasında olup bitenlerin siyasal veçhesiyle karşılaştığımızda ne yapacağımızı bilemez halde kalakaldık.

Levinas'ı ve Bauman'ı bilenler, bu söylediklerim karşısında da şaşıracıklar, "hadi canım, her iki düşünürün de itiraz edilemeyecek kadar güçlü ve geçerli ifadeleri var etik konusunda!" diyeceklerdir. Kesinlikle haklılar. Kendi adıma "Postmodern Etik" kitabında ifade edilen tezlerin çok büyük bir kısmını onayladığımı söyleyebilirim. Benim iddiam, Levinas'ın ve Bauman'ın söylediklerinden ziyade söylemedikleri ve gözden kaçırdıkları ile ilgili.

Bir konuşmasında, Levinas (sevgi uzmanı tilmizi Finkelkraut ile birlikte) politik alanda neden sessiz kaldığını ve bu alanı etik çerçevesinin içine sokmadığını belli etti; sessizliğini bozdu ve asıl niyetini ortaya koyma gafletinde bulundu. Bu konuşma (Bakınız **Tezkire**, sayı 20, Nisan/Mayıs 2001) 28 Eylül 1982'de Sabra ve Şatilla katliamlarının ardından, "olası saldırıları önlemek ve güvenliği sağlamak amacıyla", Falanjistleri bir provakasyonla kamplara sokan, yüzlerce kişinin katledildiği bu katliam hakkında soruşturma açtırmayı reddeden Begin'in ve İsrail'in tutumunun etik boyutunu ele alan bir radyo programı sırasında yapılmıştı. Üç Yahudi (Emmanuel Levinas, Alain Finkelkraut ve program yapımcısı Sholomo Molko) katliamların ardından neler düşündüklerini konuşmaktadır. Program yapımcısı Molko, üzgün ve telaşlıdır; o güne kadar Holocaust'un gölgesinde var olmuşken birden bire katliam yapacak hale gelen şaşkın Yahudi bilinci temsil etmekte ve "Yahudiliğe en ince ve titiz anlatımını veren", "ötekinin filozofu" Levinas'ı ve tilmizini adeta sorguya çekmektedir. Ama nafiye, bizim ince, narin, sevgi dolu düşünürlerimiz (!), son derece pişkindir. Katliamları açıkça savunmazlar ama ne yapıp edip dönüp dolaşıp İsrail devletini ve Siyonist emelleri savunmak gerektiğine getirirler sözü. Kendisi de bir Yahudi olan program yapımcısı Molko, sonunda dayanamaz: "*Emmanuel Levinas! Siz 'öteki'nin filozofusunuz. Öteki ile karşılaşmanın en asli mekanı tarih değil midir, siyaset değil midir, ve her şeyin ötesinde İsraililer için Filistinliler öteki değil midir?*" Diye sorar ve ağzının payını (!) alır: "*Öteki tanımım tamamıyla farklıdır: Öteki akraba olması zorunlu olmayan ancak akraba olabilecek komşudur.*" Evet, Levinas'ın cevabı bu kadar basittir. Ve anlaşılmalıdır ki, postmodern teorisyenler, her farkı ve farklı olanı "öteki" olarak kabul ededursun, "öteki"nin mucidi Yahudi filozofun "öteki" düşüncesi, doğrudan doğruya Yahudi olmakla ilgilidir ve o, tartışmasız bir Yahudi kavmiyetçisidir. Filistinlileri "öteki" olarak görmediği gün gibi açıktır. Göklere çıkarılan etik anlayışı da kavmiyetçilik esasına göre düzenlenmiştir; nasıl Musevilik Yahudilere has bir din

olup asla evrensel olamayacaksa, “öteki” (ki onun Levinas için kim olduğunu yukarıda söylemiştik) ile ilişkileri belirleyen etik de asla evrensel bir ilke veya çağrı niteliğinde değildir. Etik ilişki, Yahudilerle Yahudi olma ihtimali olanlar arasında geçerlidir; diğerleriyle olan ilişkileri ise siyaset düzenleyecektir. Siyasal olarak katıl ve katilam yapılmak zorunda kalırsa, bu etiği değil siyaseti ilgilendirir.

Etik ve siyaset ayrımı, Levinas'ın felsefesinde mutlak bir ayrımdır. Gözümüzün içine baka baka şunları söylemekten çekinmez Levinas: *“Maalesef etik için, siyaset kendi meşrulaştırımına sahiptir. İnsanlığında siyaset için bir haklı çıkarma vardır. Şu an görebildiğim kadarıyla Siyonist düşünce, bütün mistisizmi ya da yanlış Mesihçiliği bir yana, siyasi bir düşünce olmakla beraber kendi etik meşrulaştırımına sahiptir... Bana göre Siyonizmin özü budur ve bu, silahları olan, caydırıcı ve gerekirse koruyucu olabilen bir orduya sahip, kelimenin bütün anlamlarıyla Devleti gösterir: Onun gerekliliği ahlakidir gerçekten de komşularımızı savunmak eski bir ahlaki düşüncedir. İnsanlarım ve akrabalarım benim komşularımdır. Yahudiyi savunduğunuz zaman komşunuzu savunursunuz , ve özelde de her Yahudi savunduğunda komşusunu savunur.”*

İşte, her şey böylesine apaçık ve orta yerdedir. Kavmiyetçi, kendi kavminin “seçilmiş” ve “müjdelenmiş” diğerlerinin yalnızca bu kavmin zaferinin sahnelendiği tiyatrodaki insansı figüranlar olduğunu düşünen bir düşünür, “etik”, “öteki” dediğinde bile yalnızca kendi kavmini esas almak ve tüm insanlığa hitap edecek bir çağrının, bir ütopyanın peşine düşmektense, kendi kavminden olmayanları tuzağa düşürmeye yarayan bir siyaseti meşru bulacaktır. Bu nedenle “etik” ve “öteki” hakkında ne kadar geçerli sözler söylerse söylesin, yalnızca kendi kavmi için geçerli olduğundan, bu sözlerin tüm insanlar ve ilişkileri için bir anlamı olmayacaktır.

Levinas'ın etik ve öteki teorisi, Bauman'ın “Postmodern Etik” kitabında sistematik ve güncel hale getirilerek ilerletilir. Bauman, müthiş bilgi birikimi ve anlatım yeteneğiyle hepimizi ikna edecek cümleler söyler ama bu entelektüel yükü oldukça ağır görünen eserin cilasını silindiğinde, Levinas'a olan müridçe bağlılığının onu, Levinas'ın günahlarına ortak ettiği gözlerden kaçmaz.

Tıpkı Levinas gibi Bauman da “etik” ile “siyaset”i keskin hatlarla birbirinden ayırır ve ahlaki olanı, ahlaki özneyi yalnızca “yüz”, “aşk” ve “okşama” metaforlarıyla açıklamaya çalıştığı, eylemlerimizi “onun için”

yaptığımız “yakın ilişki”ye hapseder. Ahlakın mekanı olan “ben-sen ilişkisi”ne üçüncü kişi yani “o” karıştığında artık ahlaki birlik bozulur ve “toplumsal olan” başlar; onunla ilişki de ahlaki olmaktan çıkarak siyasal bir niteliğe bürünür. Araya giren bu üçüncü de bir “öteki”dir aslında ama onun ötekiliği tamamen farklı bir ötekiliktir; onunla aramızdaki mesafe uzaktır ve ilişki mekanımız, herkesin maskelerini (persona) taktığı toplumsal alandır. *“Üçüncü olan ötekiyle ancak gerçek ahlak alanını terk ettiğimizde ve başka bir dünyaya, Adaletin –ahlakın değil- hüküm sürdüğü Toplumsal düzen alanına girdiğimizde karşılaşabiliriz. Yine Levinas’tan bir alıntı yaparsak ‘bu Devletin, adaletin, politikanın alanıdır. Adalet belli bir eşitlik ve ölçüm biçiminin, Devletin ve dolayısıyla aynı zamanda politikanın yargısına göre belirlenmiş bir dizi toplumsal kuralın müdahalesine izin vermesiyle hayırseverlikten ayrılır.”* (s. 141)

Levinas’ın diline, bu dilin Yahudi dünyasındaki karşılığına yabancı olanlar için bu satırlar, titiz bir teorisyenin ahlaki olanla, toplumsal ve politik olanın arasındaki ayrımları göstermeye çalışma çabası olarak yorumlanabilir. “Hayırseverlik, ahlaki; adalet, politik ve toplumsal alana aittir” diyor Levinas, hepsi bu diyebiliriz. Ama Sabra ve Şatilla katliamlarının ardından yaptığı konuşmada söyledikleriyle artık Levinas’ın bu kabil sözlerinin anlamlarını daha iyi yorumlayabiliyoruz. Etik alan, ak-raba olma olasılığı olan komşularla ilişkimizde geçerlidir ve etik olarak yükümlü olduğumuz “öteki” bu yakın ilişkideki kimsedir. Üçüncülerle diğerleriyle ilişkimizde ise toplumsal kurallar ya da politik organizasyonlar söz konusudur. Adaletle hayırseverliği bile kılı kırk yaracasına birbirinden ayıran bu bakış, özenli bir teorik çaba görünümünde olmasına rağmen, kavmiyetçi bir niyetin gölgesi düştüğü için bizim görüş alanımızı da daraltmaktan başka bir işe yaramaz. Böyle bir bakış, “etik”in kapsamını, komşumuzla, kavimdaşımızla kurduğumuz “yakın ilişki” ile kısıtladığı, “etik” ve “politik” olan arasındaki bağı koparttığı için, insanlığın bizim kavmimiz dışında kalanları için ahlaki kaygı taşımamızı, kendimiz için istediğimizi tüm insanlık için istememizi, bizden olmayanlarla eşitlik, kardeşlik ve dayanışma arzusu taşımamızı zora sokan bir bakıştır.

Şüphesiz Bauman, Levinas gibi sere serpe Siyonizmi haklı bulduğunu söylemez ve hatta tam tersine İsrail’i eleştirir ve Sol gelenekten gelmesinin süren etkisiyle olsa gerek dünya için ahlaki kaygılar taşıdığını ifade eden cümleler de kullanır. Ama pirine bağlılığının etkisiyle, bile-

rek ya da bilmeyerek, etiğin siyasetle olan ilişkisini gizleyerek, birçok siyasal sorunun etik boyutlarını ele almayı redderek ve evrensel bir ahlaki çağrının önüne geçerek Bauman da Yahudi kavmiyetçiliğinin tuzağına düşmektedir. Onun yazılarının arkasındaki görünmez Yahudi zihin yapısını anlayamadığımız için, biz de onunla birlikte aynı tuzağa yuvarlanıyoruz. Ahlaki tavır alma konusunda kafamız o kadar karışık hale geldi ki, Orta Doğu'da egemenlik ve Yahudi varlığını koruma ve güvenceye alma adı altında yürürlüğe konan zulme karşı çıkabilmek için mecalimiz yok. Ortada ters giden bir şeyler olduğunu biliyoruz, El-Kaide'yi, kitle imha silahlarını ve Yahudilere yapılanları göstererek, işgal ve zulmün meşrulaştırılamayacağını farkındayız ama anlatamıyoruz, kelimelerimiz tüketilmiş. Levinas ve Bauman'a dayanarak "Bugün dünyada olup bitenler karşısında ahlaklı ve vicdan sahibi bir insan olarak utanç duyuyorum ve sorumluluklarımın gereklerini yapmaya hazırım" diyemezsiniz. Deseniz bile dedikleriniz Levinasçı postmodern etik teoride yer bulmakta epey güçlük çeker.

Levinas'ın kavmiyetçi etiğine karşı çıkmak

Dünya ve özellikle öncü olması gereken entelektüeller, bugün, tüm bu olup bitenlere yeterince tepki verememektedirler. Tepkisizliğin belirgin nedenlerinden birisi de, etik anlayışındaki tikanıklık ve belirsizliktir. Yahudiliğin temel açmazı olan, "kavim dini" olmanın getirdiği kavmiyetçilik, Yahudi filozofların düşüncelerine de yansımış, tüm insanlık için geçerli bir etik olamayacağı, ahlaki konuların her zaman bir müphemlik taşıyacağını, en önemlisi de ahlak ve siyasetin ve felsefelerinin farklı olduğunu savunmuşlardır. Onların bu fikirleri, entelektüel coğrafyada rakipsizdir. Türkiye dahil tüm dünyada entelektüellerin küreselleşme ve yeni dünya çabaları için ana gıdaları, çoğu Levinas'tan beslenen Yahudi filozoflardır. Ortadoğu'da İsrail yayılmacılığına karşı Arap halkı canfeda bir mücadele sergileyedursun, esin kaynakları Kuran-ı Kerim ve dinlerinin temel rükünleri nedeniyle bu fikirlere tümüyle karşı çıkmak durumunda olan Müslüman entelektüellerden ise çit çıkmaktadır. Dünyanın işgali, entelektüellerin, zihinlerin teslim alınmasıyla başlamış, şimdi son hareket yapılmaktadır da kimsenin gerçeklerden haberi yoktur, gibi bir manzara vardır ortada. Müslüman dünya, kendine özgü bir modernlik üretememiş, İslamcılık gibi temelsiz siyasal akımlar üretmekten başka bir verim sağlayamamış, düşünce dünyasında hiçbir varlık gösterememiştir.

Gerçekten de dünya Levinas ve Bauman'ın etik alanındaki fikirlerine karşı bir meydan okuyucu düşünce akımı geliştiremezse, Neoconcu ideallere doğru gidilen yoldan kısa sürede bir dönüş olamaz.

Biz, bu sessizliğin bozulması için, elimizden geldiğince çaba gösteriyoruz. Siyaset ve ahlak felsefelerinin aynı kaynaktan köken aldıklarını ve yakınlaşmalarının gerektiğini, biri insan psikolojisinde diğeri politik faaliyette öne çıksa da adalet ve yardımseverliğin biri olmadan diğeri olamayacak iki temel erdem olduğunu, güç isteminden değil de gerçekten insanlığa hizmet arzusundan kaynaklanan bir siyasi faaliyetin ahlakilikten asla taviz vermemesi sayesinde “siyasi iyi” ile “ahlaki iyi” arasındaki ölümcül farkın giderilebileceğini savunuyoruz. Levinas ve Bauman gibi biz de insan benliğinin doğuştan ahlaki bir topoğrafiye sahip olduğunu görüyoruz ancak onlardan farklı olarak bu topoğrafyanın belirsiz olmadığını, teolojiden felsefeye hatta psikolojiye ve biyolojiye kadar tanımlarının yapılabileceğini söylüyor daha da ileri giderek insan benliğiyle ve siyasetle sıkı bağları içinde kavranmış bir ahlakın devrimci bir niteliğe sahip olduğunu öne sürüyoruz.

Levinas'ın kavmiyetçi etik anlayışında gizli olan gerçek, onun bütün insanların ontolojik bir aynılık ve vahye açıklık potansiyeli olarak eşit imkanlar barındırdığına inanmamasıdır. O zaman “etik” aynı kavimden olanlarla sınırlı bir kapsam içinde kalmakta; ahlaki temellerinden kopmuş siyaset ise, kavimsel varlığını korumak için her türlü yolu meşru gören berbat bir pragmatizme dönüşmektedir. Elbette her türlü siyaseti meşru gören kavmiyetçi bir etikten değil de ahlaki bir siyasetten yana olursanız, diğer insanlarla olan her türlü diyalogumuzun bir siyasal tavrı olduğu kadar ahlaki bir bildirgeyi de içerdiğini, sadece yakın ilişkide olduğumuz komşularımız için değil, tüm insanlık için ahlaki bir yükümlülük taşıdığımızı fark edersiniz. İnsan olmağın dolayısıyla, dünya görüşünün ve siyasetin içerisine düşmüş ve buradaki tavır ve eylemlerinden dolayı, inancına göre, bir sorumluluk taşıdığını düşünen bir kimsenin siyasi faaliyetinin ayırt edici vasfı, siyasi faaliyetini, aynı zamanda ahlaki bir faaliyet olarak sürdürebilmesidir. Böyle bir sorumluluk etiğine sahip olan birisinin siyasi başarısının ölçütü, ne pahasına olursa olsun kazanmayı esas alan pragmatik bir tavır değil, ne pahasına olursa olsun, ahlaki olandan kopmamaktır.

Tüm insanlar ve gelenekler, beşer ve beşeri olma vasıfları nedeniyle dolaysız bir biçimde ahlaki “evrenseller”i barındırırlar. Böyle bir evrenselcilik, ayrımcılığın ve despotizmin panzehirdir. Her insan ve her kül-

tür, potansiyel olarak “hakikat”i içlerinde taşırlar; sırf bu nitelikleri nedeniyle saygıyı ve potansiyellerini geliştirme hakkını elde ederler; sırf bu yüzden “hak”, “ödev”i önceler. Kendi ilkelerimizi ve ideallerimizi, bizimle ontolojik eşitliğe sahip bir başkasına dayatamayız; olsa olsa birbirimizden öğrenmek, bir ufuk kaynaşması gerçekleştirebilmek için kendimizi ona açabiliriz. Mücadele, karşılaşmalar bazen çok çetin olsalar da, “kendini açma” ve diyalog’un daim olması içindir.

Ahlaki “evrenseller”, farklı biçimler almış ve hatta alabildiğine dejenere bir forma dönüşmüş olsalar da, her geleneğin, herhangi bir tarihsel dönemde kendini ifade ettiği kültürel formlar içerisinde ve her kişide bulunurlar. İnançların ve değer sistemlerinin kültürel bir kazısına girişecek olursak, derinliklere doğru inildikçe benzeşen ve giderek ortak hale gelen yanlar artacaktır.

Değerlerin modern nihilizmine karşı, nostaljik anti-modernizmin zaaflarını aşan bir tavır için ilk kavramamız gereken, ahlaki değerlerin nitelikleridir. Ahlaki değerler, geçmişte, insandan çok uzakta kalmış, kuru ve soğuk normlar ve komutlardan ibaret değillerdir. Ahlaki değerler, insanın diğer insanlarla, tabiatla ve Yaratıcısıyla ilişkilerini nesiller boyunca düzenleyen ve bu anlamda ahistorik olan; insana şah damarından daha yakın olacak kadar yakın bir kaynaktan gelen; değişen her tarihi ve toplumsal şart altında mutlaka yeniden çiçeklenecek canlılık ve dinamizme sahip bulunan özellikler taşırlar. Bu anlamda, dünyanın iyiyeye doğru değişmesinin motoru ve gerçek anlamda tek devrimci güç, ahlakıdır. Ahlak, her coğrafyada ve her iklimde değişik biçimlerde bitkiselleşen, bir ağacın filogenetik özü gibidir. Bugün dünyanın her yerinde, mesela adalet için yürütülen mücadelelerin bu yüzden ortak ahlaki bir paydası vardır.

Şu halde eğer dünyayı gerçekten yenilemek azim ve kararlılığındaysak, ilk yapmamız gereken, içimizde her zaman kıpırdayıp duran ahlaki yanlarımızın bütün ilişkilerimizde kendini gösterebileceği bir kendimizi değiştirme işlemidir. Sonra sıra bu ahlakın iktidara taşınmasının yollarını düşünmeye gelecektir; gelecektir çünkü bu ahlakın niteliğinin doğrudan bir sonucudur. Ahlak, kendini göstermeye başladığında, ahlaki olmayan hiçbir şeye tahammül edemeyecek, onu devirmeye girişecektir. Eğer içimizdeki ahlaki olana izin vermiyorsak, bizim devrimciliğimizin, yeni dünya taleplerimizin hiç ama hiç bir anlamı yoktur.

Hepimizin ihtiyaç duyduğu, insana taşıdığı potansiyeller nedeniyle özgür olmayı sonsuz bir hak olarak sunan, kendisini en somut biçimde

adaletsizlik olarak gösteren “kötü”ye karşı mücadeleyi şiar edinen ahlaklı bir siyaset ve devrimci bir teolojidir.]]

Bu yazının Radikal-2’de yayınlanmış biçimleri, özellikle ona “kavmiyetçi” diyerek Levinas’a haksızlık ettiğim konusunda eleştiriler aldı. Bazı aydınlar da bu eleştirilere karşı bana yakın bir tavır gösterdiler. Sonuç olarak teori ve pratik, aydınların dünya sorunları karşısındaki konumları konusunda önemli sorunlar konuşulmuş oldu. Yaşıyoruz, düşünüyor, okuyor, yazıyoruz; ABD-İsrail-İngiliz ittifakı da vahşet kalemile bugünlerin tarihini yazıyor. Bakalım benim Levinas’ımla ben bundan sonra nasıl etkileyip değiştireceğiz birbirimizi?